

インド正統派哲学の発展における仏教の影響

——ヴァイシエーシカ学派のプラシヤスタパーダを例として

ヴィクトリア・ルイセンコ

佐藤裕子 訳

初期のインド学者たちの著述の中で、仏教はバラモン教から分離独立した一宗派であるとか、⁽¹⁾あるいは、純粹な「実践哲学」すなわち倫理学であるとされ⁽²⁾ていました。19世紀初頭から20世紀にかけての最も有名な仏教学者たち、すなわち、リス・デヴィズ夫妻、ガイガー夫妻、H (G)・オルデンブルク等は、主としてパリー仏典の研究に従事し、ブツダの倫理的な教説を、彼らの言うところのバラモン教の「形而上学」に対置しました。こうした状況の中、³仏教は、仏教以外のインド思想にどのように影響したのか、という問いが生

ずるには、以下のことが必要でした。

第一には、仏教固有の哲学が独自のものとして認識されることであり、第二には、仏教そのものの中でこの哲学が決定的に重要な役割を果たしていることが認識されることでした。単に倫理学にとどまらず、形而上学・論理学・知識論をも含む十全な哲学体系を仏教の中に見出した最初の西欧人インド学者は、ロシア人学者・フォードル・イツポリートヴィチ・シエルバツコイイでした。彼は、『仏教論理学』(Buddhist Logic, Vol.1, 1934初版)において、インドの様々な哲学体系——

ジャイナ教、ヴァイシエーシカ学派、ニヤーヤ学派、サンキヤ学派、ヨーガ学派、ミーマンサー学派、ヴェーダーンタ学派など——に対する仏教の影響について、体系的な説明を行いました。それ以来、この問題について多数の学者が執筆していますが、私の知る限り、シエルバツコイの業績を凌駕するものはさほど多くはありません。

論理学・認識論・刹那滅論が影響

この報告で私は、ヴァイシエーシカ学派に対して仏教がどのような影響を与えたと考えられるか、六世紀の哲学者ブラシャスタパーダと、彼の著作に注釈を著わしたシュリーダラ（一〇世紀）を例にして、考察してみたいと思います。

ヴァイシエーシカ学派の古典的な著作『句義法綱要（パタールタルマサンクラハ）⁽³⁾』の著者ブラシャスタパーダが生きた時期は、仏教とインド正統派哲学との間の論争によって有名な約四百年間の時代の初期でした。彼は仏教徒たちを名指しで論難してはいませんし、仏

教徒の著作家たちに直接言及しているわけでもありません。しかし、彼の学説の中に見出される以下の特徴は、仏教の影響に属すると見なしうるものです。

1) 論理学 論証根拠の三つの特質（因の三相）、正当な論証根拠（因）と不適当な論証根拠（似因）に関する理論。

2) 認識論 知覚の二つの相（無分別の直接知覚と有分別の直接知覚）と、同じく自分のための推論（為自比量）に関する理論。

3) 時間と推移に関する認識 あらゆる移行過程の瞬間性（仏教における刹那滅論）。

このような影響を与えた可能性のある仏教思想家として、高い確実性をもって、デイグナーガの名を挙げることができます。それよりも蓋然性が低いとはいえ、ヴァスバンドゥの影響を想定することもできるでしょう。論理学・認識論の理論が経量部および瑜伽行派の伝統に起源を有するとすれば、刹那滅論の方は説一切有部すなわち毘婆沙師と称されるアビダルマ論師が参照されるべきでしょう。ヨハネス・ブロンクホルストは、

ヴァイシェーシカ学派の基本方針（彼の表現によれば「公理」は、説一切有部の思想への独自の反応である」とさえ述べています。⁽⁴⁾ 私はこの反応を、本質主義的、あるいは実体的な反応と呼びたいと思います。なぜなら、ブラシャスタバードのヴァイシェーシカ学説と仏教の説一切有部との重要な違いは、これから示すように、実体とその属性である運動その他の性質との間の存在論的差異を認めるか否か、そこから、両者の間に基体と属性ないしは実体と性質（サンスクリットの用語で、ダルミン〈有法〉とダルマ〈法〉）という関係性を認めるか否かという点にあるからなのです。

仏教における刹那滅論とは瞬間性に関する教説であり、これによれば、時間の中で存在しているものは、瞬間的な現象ないしは微小な事象すなわちダルマの継起へと分解されます。ダルマは、自身の出現のすぐ後に消滅し、絶え間ない変化の流れ（非恒常性すなわち無常）を形成します。シエルバツコイは、クシヤナ（刹那）を「持続のない瞬間」(point-instant)と名づけました。概して言えば、仏教徒にとって、変化ないし無常とは、

属性が変化することに基づく何らかの基体の変化ではなく、むしろ、或るものが別のもの実際に入れ替わることなのです。しかし、無常ないし変化に対してこうした解釈をとるが故に、完全な瞬間性や瞬時性という思想がもたらされるというわけではありません（というのも、ヴァイシェーシカ学派やヨーガ学派でさえ、ある程度は、この思想を認めているからです）。瞬間性の概念に関する仏教の独自性は、徹底的な反実体主義、すなわち、実体や本質といったものが持続的に存続するということを否定するということにあります（こういうわけで、「反本質主義」というよく知られた術語が出てきます）。この立場は、実体的で持続的な自己（アートルマン）が個人において存在しないという、仏教的な無我の思想を、外的な現象に拡張したものと考えることもできるでしょう。

仏教徒によれば、本質がなく無常であるということ、は、事物の内的本性に由来するものであり、何かの外面的な要因の結果ではありません。こういうわけで、変移性は、事物の本質となるのです。そして、仏教徒によれば、全ての事物はダルマの流れに還元されるの

で、個々のダルマはそれ自体としては特殊性と作用性
とに集約されます（ヴァスバンドゥによれば、ダルマとは
自らの「自相」（自己の特殊性）の担い手です。また、彼は、「利
那とは、特殊性が機能を果たすのに必要な時間である」と『俱
舍論』第二章・第四六頌の注釈で述べています）。

「刹那とは何か？」

「それは、存在を獲得すること（つまり生起）であるが、
その存在はそれに引き続いて直ちに消滅するという特
性を有している。これが、刹那的であるものと呼ばれる。
ちようど、杖を有する者のように⁽⁶⁾。原因があつて生じ
たものは何であれ、それ自体の存在を獲得した（生起し
た）すぐ後、存続を停止する。つまり、生じたそのとこ
ろで、それは滅する。他の場所に行くと思はれるのは正
しくない。それ故、身体運動は運動ではない」（『俱舍論』
第四章・第二頌への注釈⁽⁷⁾）

「実体」と「運動」の関係

インド正統派哲学の思想家が倦むことなく刹那滅論
を批判し続けたにも関わらず、この思想に特徴的な二

つの視点は正統派哲学に痕跡を残しています。それは、
時間・空間を極小の単位へと分解することと、或る事
態から別の事態への推移の不連続性を強調すること
です。これは、とりわけヨーガ学派とヴァイシェシカ
学派に顕著です。

私の考えでは、運動、音の継起、性質の変化（ピール
パーカヴァータ（後述）、認知の過程などに関して瞬間性
を想定するプラシャスタバーダの学説は、多かれ少な
かれ、刹那滅論の影響を示しています。認識の過程を
極小の単位に分解することと、アートマンの有する認
識機能の瞬間性に関しても、プラシャスタバーダの学
説は仏教の影響を受けていると私は深く確信しており
ますが、本稿では、物質的な移行過程を主として考察
します。

「運動」から始めます。プラシャスタバーダによれば、
運動のプロセスは、不連続の瞬間（刹那）からなります。
その一つ一つの刹那において、運動するものは空間の
ひとつの点と分離し、他の点と結合します。このよう
な解釈では、以下のような問題が生じることは、明ら

かです。つまり、運動のひとつの刹那から他の刹那への移行をどのように説明すればいいのでしょうか？

プラシヤスタパーダは、ここで潜在的形成力（サンスカー）の概念を援用します。この場合、これは、速力（ヴェーガ）という形式において運動の状態を維持する可動の実体の能力のことです。プラシヤスタパーダのこの思想は、仏教における運動の解釈と、どこが共通しているのでしょうか？

一見したところでは、刹那性の承認において両者は完全に一致しているように見えます。しかし、両者における刹那性は、完全に異なった存在論的枠組みの中に組み込まれています。ヴァイシエーシカ学派では、運動とは、実体から存在論的に分離したものであり、物理的な振動の結果、外側から実体へ付加された（つまり、実体の「通常の」状態は静止です）と考えるのに対し、仏教徒においては、事物は刹那の事象つまりダルマから成り立っているため、事物はその性質に従って動的なものとなります。そのため、プラシヤスタパーダにとって運動とは、同一の実体が、空間の中の連続的な

点と、次から次へと瞬間的に結合していくことであるのに対し、仏教徒にとって運動とは、動的な事象であるダルマの連続であり、ダルマ個々が、空間的・時間的座標の上の固有の点に位置するということになりました。仏教徒にとっては、一つの点から他の点への移行を説明する必要はありません。なぜなら、彼らの意見に従えば、どのような移行も起きてはいないからです。つまり、空間の個々の点においてダルマは、その次の

点における別のダルマの発生を促しながら、出現し、そして消滅していきます。運動とは、静止を総合した結果、知性によって創造された幻想なのです。ヴァスバンドゥは、次のように指摘しています。「運動という偽りの観念が生じるのは、空間上の直接の共役点において（後続する状態が）切れ目なく産出されるからである」。彼は、乾草の燃焼を例に挙げます。空間上で接した点から点へと、火が燃えていくことは、普通の意味での運動ではありません（『俱舍論』第四章・第三頌への注釈⁸）。シエルバツコイの言葉によれば、「存在が、存在している事物へ付け加えられる何かではなく、その事

物そのものであるのと同様に、また、無化、消滅あるいは変化が、変化したり破壊される物に加えられる何か実在的なものではないのと同様に、運動もまた、事物に付け加えられる何かではなく、事物そのものなのである」(Buddhist Logic, Vol. I, p.98)。

別の言葉で言えば、仏教においては、現に運動している物を離れて運動というものはないのです。一方、ヴァイシェーシカ学派においては、全ては実体(ドラヴィヤ)に付加されるものです。運動(カルマン)だけでなく、性質(グナ)、普遍(サーマーニヤ)、特殊(ヴィシェーシヤ)もそうです。こうしたものを全ては別個のカテゴリー(バダールタ)と見なされ、実体というカテゴリーに存在論的に依存しているとされます。運動は、実体と空間のさまざまな点とが結合し分離することへと還元されます。なぜなら、ヴァイシェーシカ学派の用語法では、結合(サンヨガ)と分離(ヴィバガ)は、速力(ヴェーガ)と同様、実体の性質(グナ)に他ならないからです。音は、ヴァイシェーシカ学派が虚空(アーカシヤ)の性質と考えているものですが、これは実際には、隣

接する空間上の点を占有する、個々の音の「原子」の発生と消滅との厳密に線状の連続です。つまり、最初の音は、(有意味な音節の場合)調音器官の結合と分離により、あるいは、(単なる音響の場合)例えば指揮棒や太鼓のようなさまざまな物体の結合や分離により、引き起こされ、その次の音は先に生じた音により引き起こされます。こうして、不連続の連続体といったものが形成されます。これをプラシャスタパーダは、静かな池に石を投じた時、水面に生じる一続きの波に喩えています。『ヴァイシェーシカ・スートラ』二・二・二九には次のようにあります。「音は⁽⁹⁾性質であり、急速に滅する点で運動と類似している(一方、性質と運動は別のカテゴリー(バダールタ)に属しています。筆者注)」。しかし、刹那滅論との近似性にもかかわらず、音の瞬間性に関する認識は、インド正統派哲学そのものの伝統の中に起源があつた可能性があります。ここで考慮すべきは、パーニニ文法です。紀元前二世紀の時点で、パーニニ文法に注釈を著わしたパタンジャリは、音節の瞬間性について、次のように述べています。『発音

とは消滅である』(という法則に従い)、実際、音節は発音した後すぐに消える。ひとつの音が発音されると、それはすぐに消え、他の音が発音される。ひとつの音は、他の音と一緒に用いられることがない⁽¹⁰⁾。音節が瞬間的であるという観念を、ヴァイシエーシカ学派が、音全般へと移行したということは、大いにありうることで

変化とは「何が」起滅しているのか？

刹那滅論が重要なのは、無常性をどう解釈するかという点を規定している点にあります。すでに指摘したように、仏教において刹那滅論は、不断の変化すなわち無常性の観念と密接に関係していました。プラシヤスタパーダは、原子の有する性質は原子そのものと同様に永遠である¹¹と考えたので、彼が変化について解釈を述べるのは、パーカジャ(熟変)と呼ばれる、特定の種類の性質について言及する場合だけです(「パーカジャ」とは、文字通りには、燃焼によって生じる、とか、調理によって生じる、という意味です)。それは、土の元素(マ

ハーブータ)の有する色や味、匂い、触感など、熱の運動によって変化する性質のことです。この主張は、ピールパーカヴァータと呼ばれています(直訳すれば「原子の燃焼という主張(以下、原子焼成説)」。ヴァイシエーシカ学派の説明によれば、性質の変化は全体としての実体(例えば、瓶)ではなく、その構成要素である原子において起こるのです。

仏教徒と同様に、プラシヤスタパーダにとっても、変化とは、通常の意味での変化ではなく、ひとつのものが消滅し、別のものが発生することに他なりません。

仏教が、事象の不可分かつ最小の単位であるダルマの消滅と出現(および、その逆)について述べるのに対し、プラシヤスタパーダは、性質(グナ)の消滅と出現について述べているのです。しかし、もし性質のみが変化するとしたら、それは実体が元通りのままであることを意味するのでしょうか？ ヴァイシエーシカ学派によれば、古い性質の消滅は、この性質の基体である実体(ドラヴィヤ)の消滅に続いて起こります。

プラシヤスタパーダは、瓶を焼くことを例として挙

げています。この焙焼の経過は、以下のような段階を経て進行していきます（ここでは、主要な局面だけを述べます）。火（熱）の衝撃が、瓶を構成している個々の原子に運動を引き起こし、これによって原子の結合（二原子体、三原子体など）が破壊され、瓶という実体が個々の原子に分解されます。次に、これら個々の原子に火が作用し、これらの原子のもともとの色である暗色が破壊され、さらに火が作用することで、個々の原子に赤色という新しい性質が生じます。その後、瓶を作った人のアトマンと原子との結合によって、これらの原子の中に新しい運動が生じます。この結合は、瓶を用いる者の不可見力（アドリシユタ）により生じます（不可見力とは、行為の不可見の帰結、つまり、いわゆる業として作用する要素です）。これによって、個々ばらばらだった原子は二原子体へと結合し、二原子体は三原子体へと結合し、三原子体がもと通りの形と大きさの瓶⁽¹⁾を形成し、この再び生じた実体において、新しい色などの性質が生じているのです。

こうした極めて複雑で、（N・ポッターの表現を借りれば）

直感に反した説明は、以下のようなヴァイシエーシカ学派の前提を正当化するためのものと思われまます。その前提とは、構成されたものという結果（この場合、たとえば瓶のような、一まとまりのもの）において何らかの性質が生じるのは、その結果を構成する原因にも対応する性質がある場合である（全体が有する性質は、部分の有する同類の性質に由来する）というものです。ニヤーヤ学派の学者たちとヴァイシエーシカ学派の学者たちの間では、新しい性質が生じる点がいつなのか、それは全体すなわち瓶という実体においてなのか、それを構成する原子という部分においてなのか、ということに關して論争が行われました。ヴァイシエーシカ学派は、純粹に原因の状態にある個別の原子において起こると論じました。すなわち、二原子体や三原子体といった分子の状態——個別の原子を原因とする結果——へと結合されていない時点での原子において、ということなのです。こういう理由から、ヴァイシエーシカ学派の考えでは、かまどに入れられた瓶は、原子という原初状態にまで完全に分解を遂げるのです。ニヤーヤ学派の

立場からすると、瓶全体はその構造をたもったまま、つまり原子が結合して出来た結果の状態のまま、新しい性質が生じます。こういうわけで、彼らの思想は、ピトラパーカヴァーダ（瓶の燃焼という主張（以下、全体焼成説）と呼ばれています⁽¹²⁾）。

この二つの学派は、（实在論という基本的前提を共有している）他の点では極めて密接な関係にあるのですが、この両学派の間の論争は、両者がともに仏教徒に反対していることよって、さらに複雑な様相を呈しました⁽¹³⁾。説一切有部の学説に従えば、私たちにとって同一

の事物の変化と見えるものは、実際は別々の事物の発生・存続・衰退・消滅の連続なのです。つまり、瓶のような全体は実在しないのです。個々別々のダルマの発生・存続・衰退・消滅という事態があつて、それが一続きの「出来事」を形成しています。そうしたものを私たちは一時的・慣習的に瓶と呼んでいる、というのです。説一切有部において、ダルマの発生・存続・衰退・消滅という四つの局面は、「有為相」と名付けられました。原因があつて生じた（作られた）事物の有する

特徴という意味です。すでに述べたとおり、仏教徒は一般に、性質が実体に依存すると考えることを退けましたが、この依存関係は、インド正統派哲学の实在論、すなわちニヤーヤ、ヴァイシエーシカ、ミーマンサー各学派の基本前提です。また、同じ論拠から、仏教徒は、変化の過程を通じて実体が同一であると考え、ことも拒否しました。すなわち、仏教徒の考えでは、次の瞬間（刹那）に起こることは、つねに、それまでとは全く違う新たな出来事（ダルマ）なのです。

仏教とは違い、实在論の諸学派においては、実体こそが、性質の変化が生じても事物の同一性を担うものでした。しかし、原子焼成説に関しては、未完成の瓶と焼き上げられた瓶との間での本当の意味での同一性と連続性があるのか疑問が生じます。つまり、この二つの瓶は同一の事物なのでしょうか？ この点を、ヴァイシエーシカ学派の立場に立つて検討してみましょう。既に見たように、原子焼成説によれば、焼き上がる前の瓶は熱（火）の力よって実際に個々別々の原子に分解し、それから幾つかの段階を経て、その同じ

場所に焼き上がった瓶が生ずるということになります。「古い」瓶と「新しい」瓶とは現実的に異なったものである、と考えることもできます。この考えはヴァイシエーシカ学派の学者たちも認めるものです。彼らは、この二つの瓶がそれぞれ別の機能を果たすことを述べているからです（焼き上がる前の瓶では液体を保存することはできないが、焼き上げた瓶では可能である）。二つの瓶は土の原子を共通の基体としているのだから、両者の連続性は成立している、と反論することはできません。しかし、焙焼の前後での瓶の同一性に関する確かな証拠を求める以上、単に土の原子が共通していると言うだけでは目的は達成されません。なぜでしょう？ 仏教徒と違い、ヴァイシエーシカ学派にとつて、全体とは、部分の機械的な総和に帰するのではなく、新しい何かだからです。そのため、物理的な観点から言えば、焙焼のプロセスを経ることで、瓶は同一性を失うのです。シュリーダラが指摘するように、焼き上がる前の瓶と焼き上がった後の瓶とを同じものだと見なすのは、それが極めて類似しているからであり、燃え続けている

炎の場合と全く同様です（驚くべきことに、これは仏教徒が使う例です）⁽¹⁴⁾。

にもかかわらず、焙焼前の瓶と焙焼後の瓶とは、同一の事物ではないにせよ、密接に関係している、と見なすことはできます。つまり、それらは、原因と結果というかたちで関係しているのです。焙焼した後の瓶が、火にくべた瓶の結果であることを、どのようにしたら証明できるのでしょうか？ プラシャスタパーダは、お気に入りの「打出の小槌」(Deus ex machina)に頼ります。すなわち、業をもたらず要因である「不可見力」(アドリシュタ)の概念にです。それは、輪廻における人間の運命を規定する、アトマンの不可視の潜在力です。プラシャスタパーダによれば、火にくべる前の瓶の原子は、瓶を作ったり瓶を使用したりする（と考えられる）者たちの不可見力によって、焙焼後の瓶へと再統合されるのです。この場合、不可見力は、使用者の要望を満たすような瓶の在り方についての情報の保管庫とでも言った役割を果たしています。あるいは、新しい瓶を作るための原型のようなものと言っても良

いでしよう。私の考えでは、このプラシヤスタパーダの思想こそが、いかに荒唐無稽に見えようと、焙焼する前の瓶と焙焼後の瓶との同一性が完全に失われることを避けるためのものなのです。

原子焼成説が、ダルマに関する仏教の学説と全く同じ問題に遭遇することは明らかです。それは、人格的同一性の問題です。仏教徒にとつては、輪廻転生の過程における個人の同一性を説明することは困難なことです。仏教徒はしばしば、一つのランプから別のランプへ火を移すこととか、枯草の中を火が燃え移っていくことに、輪廻を譬えます。この説明はともかくも首尾一貫したものに見えますが、一方、プラシヤスタパーダの説明は全くもって人工的で有効性を欠いているかに映ります。シュリーダラですら、彼独自の説明を提示していることは、単なる偶然ではありません。シュリーダラは、瓶を複雑な構造体として特徴づけます。それは、多因子的な構造体と言ってもいいでしょう。すなわち、その各要素が同時に他の多くの要素と結びついているような構造体です。各原子は、様々な分子

の一部（二原子体、三原子体など）となり、たとえば一つの二原子体が崩壊すると、一種の連鎖的な反応を引き起こします。つまり、その二原子体を含む三原子体が崩壊し、この分子などの性質が崩壊します。この過程の進行と同時に、古い性質の崩壊にもなつて、新しい性質が出現します。こうした次第で、瓶は単独の原子にまで分解される必要があります。焙焼していない部分は焙焼した部分に順次置き換えられていきますが、プラシヤスタパーダの思想とは対照的に、瓶そのものが崩壊することはありません。

ヴァイシェーシカ学派の中の 仏教的モチーフ

全体ではなく部分を強調すること、すなわち、部分こそが変化の主たる担い手であるという思想は、原子焼成説というヴァイシェーシカ学派の学説に仏教の影響を想定することのできる第一の特徴であると思えます。ニヤーヤ学派の場合、このような結論を導くことは全くできません。というのも、全体焼成説においては、

全体、すなわち瓶そのものはそのままであり、焙焼の過程で崩壊することはないからです。この問題が仏教の影響を示していると考えられるのは、シュリーダラも、瓶が一度崩壊するという、直感に反するこの考えを避けようとしていることから言えます。

ヴァイシエーシカ学派の学説に仏教の影響を想定しうる第二の特徴は、瓶の破壊に関する典型的に仏教的な説明です。すなわち、それによれば、焙焼中、瓶の崩壊は通常の視覚では観察できないほどの速さで進行するので、それを目で見ることができないのです。仏教徒もまた、ダルマは刹那に生滅するので、通常は見ることができない、と述べています。他の多くの場面で、ヴァイシエーシカ学派の学者たちは同じ議論を用いています。たとえば、運動や音の伝導が本来不連続なものであるのに、一見したところ、それらが連続的なものに見えることを説明する場合などです。

最後に、仏教の影響を示す第三の特徴は、継起する多くの段階ないし局面へと焙焼を分離することである、と私は思います。プラシャスタパーダとヴィヨーマシ

ヴァは十の段階に分け、シュリーダラの場合は三十六の段階です。こうした段階設定の全てにおいて、生起と消滅——この二つは仏教徒が「有為相」（原因があって生じた事物の有する特徴）の中核とするものです——の間が問題になるのではなく、生起と消滅の過程の中の間段階が論じられます。段階がどれだけの数になるかは、例えば、発生と消滅といった複数の事象の同時性を認めるか認めないかにかかっています。

生成変異の過程に段階を確定するため、仏教のアビダルマ論師たちは有為相の問題を論じました。説一切有部によれば、刹那という瞬間において、ダルマは四つの有為相をそなえています。すなわち、生起（生）、存続（住）、衰退（異）、消滅（滅、無常）という四つの特徴です。重要なことは、それらは同一のダルマの異なった状態では決してなく、異なる事象、異なるダルマであり、意識と分離しているダルマ（不相応行）であるため、全ての他のダルマに随伴するということです。同様に重要なことは、これら四つのダルマは一つの刹那に属しており、しかも、同時に存在しているわけで

もなく、何らかの仕方でも互いに関連しているわけでもないということでは、

この高度に込み入った問題の詳細にここでは立ち入ることはできません⁽¹⁵⁾。かろうじて言えるのは、この説一切有部の学説が経量部の学者たちの批判の対象となつたということです。彼らは、次のように論じました。

このような、お互いを排除し合う事象が、同時に存在することはできない。もし次から次へと生じると想定するならば、それは刹那を四つの時点に分割することであり、刹那が単一の瞬間であるという前提と矛盾を来たす、と。経量部の学者たちは、譬喩師（ダールシユターンティカ）と称される学者たちとともに、消滅は単独のダルマではなく生起の終止に他ならない。それ故、刹那はダルマの生起に帰着する」と論じました。そのため、経量部の学者たちにとって、四つの有為相は、実在的なダルマではなく、単に名目上のダルマに過ぎないのです。

仏教徒およびヴァイシェーシカ学派の学者たち両者にとって重要なことは、二つの相互排除的な事象、た

とえば生起と消滅とが同時に生じることを認めないということでした。経量部は次のような公式を作りまし

た。「次の時点のダルマの生起は、前の時点のダルマの消滅を意味する」。このようにして、この仏教の学派の提案によれば、二つの矛盾する事象を扱うのではなく、一つの事象を扱えばよいこととなります。ヴァイシェーシカ学派の場合、生起と消滅という「主たる」事象だけでなく、いくつかの中間段階を導入しています。

たとえば、生起の開始とか、消滅の開始などです。このため、ある状態の消滅と、別の段階の生起の開始とが、同じ刹那に同時に起こることとが可能になります。こうした方策の実例は多数ありますが、特に心理的事象についてのプラシャスタパーダの教説に顕著です。こうしたものを十分に理解するためには、彼らの思想の基本原則に立ち返る必要があります。

ヴァイシェーシカ学派は、認知的な現象が有する瞬間性と継起性を、内的な思考器官（マナス）の性質に結びつけました。マナスは、可動的な微細粒子であり、一つの時点においては、感覚器官（インドリヤ）から一

つの情報入力だけを受け取ることができます。ブラシヤスタバードは次のように述べています。「『ヴァイシェーシカ・ストラ』三・二・三の『内的努力と認識は同時ではない』という言葉によって、個々の身体にとってマナスが単一であることが確立する」(『句義法綱要』二・二)

シユリイダラは、次のように注釈しています。「もしマナスが多数であるなら、アートマンと複数のマナスとの多様な接触があることになる。そうすると、同一人物が同一の時点に多くの知覚と内的努力を経験することになる。しかし、私たちが見出すのは、こうしたものの出現は次から次へと起こる漸次的なものであるということである。さらに、一つの事物に対する一つの知覚がある間は、他のものを知覚することはない。前のものを知覚しなくなった時、次のものを知覚する。同じように、内的努力も次から次へという仕方で見られることが知られている。すなわち、内的努力を或る方向へ向けている間は、別の方向へ内的努力を向けることはない。こうした理由で、マナスは(二つの身体に)

一つだけあると見なされねばならない。それ故、一つの時点においては、単一の知覚だけがあり、(同じく)単一の内的努力だけがある。

同一の時点において、複数の知覚があるように見える場合があるが、それは以下の事実による。すなわち、松明を回転させると、火の輪があるように見えるのと同様、複数の知覚が非常に速さで次から次へと起こるからである。それゆえ、この場合も同時性はない。或る器官が生み出す行為が漸次的に継起していくのを見て、同一の器官(マナス)が生み出す別の行為も(漸次的な継起の中で出現するので)同じ能力を有すると推論してしまうのである」⁽¹⁶⁾

ここで注目に値するのは、まず第一に、シユリイダラが、仏教徒が好んで用いる例(松明の回転)に言及していることです。そして、第二に、心理的過程を描写する際のヴァイシェーシカ学派と仏教徒との類似性です。もちろん、前者は、マナスが微粒子であり単一であるということによって、精神生活の不連続性を説明しますし、後者は心理的経験の固有の性質によって説

明する、という違いはあります。この（両者の）現象学的描写の類似性は、物理的な過程の場合にもあてはまれます。

原子焼成説で提示された物質的なプロセスに戻るなら、注意すべきは、それが熟変の性質（パークジャ・グナ）すなわち熱によって生じる性質を説明するモデルとしてヴァイシェーシカ学派によって提示されたという点です。熟変の性質とは、たとえば、溶けた氷や雪、樹脂やバターなどに流動性が生じることです（樹脂もバターも地の元素の一形態と考えられています。『句義法綱要』二・一九「液体」の章を参照）。

『句義法綱要』一・三「火」の章での説明によれば、パチャナ（暖めること、煮ること）の過程は、物質的な世界において起こるだけでなく、有機的な生命体においても起こります。『句義法綱要』一・一「土」の章への注釈で、シユリーダラは、多かれ少なかれ同じ図式にしたがって、受胎および胎児の成長の過程を記述しています。すなわち、父の精子と母の血との混合、母の体内にある消化に用いられる火による衝撃、この（精子

と血との）結合を構成する原子の諸性質の崩壊、新しい同質的な諸性質の原子の中への出現、これらの段階を経て、原子は二原子体・三原子体となり、胎児の身体が形成されます。その中にマナスが入り、不可見力が介入します（この場合、不可見力は業にもとづく「ソフトウェア」のようなものです）。消化に用いられる火が再度作用し、胎児は原子にまで分解されます。そこで新しい諸性質が出現し、新生児の身体が形成されます。瓶を焼く場合と同じように、火による衝撃のたびに、実体の同一性は破壊されて、構成要素に何らかの新しい性質が生み出されます。そして、結果として、新しい性質を有する新しい実体が出現します。こういうわけで、焙焼する前の瓶と焙焼した後の瓶との場合と同様、胎児の身体と新生児の身体とは本質的に違う事物なのです。

パークジャ説には、さらなる興味深い発展があります。それは、後期のニヤーヤ学派の学者たちによるものです。『タルカサンクラハ』の注釈書である『ニヤーヤボーディニー』（Sugar Press, 1917版）の著者ゴーズ

アルダナを例に取ってみましよう。(17) ゴーヴァアルダナに

よれば、パーカジャに属する色や味、匂い、温度などは、様々な種類の熱(火)によって生じます。彼は、様々な種類のマンゴの果実を例に挙げています。或るものは、一抱えの乾いた草の下に置けば、緑から黄色へと変色しますが、その酸味は変わりません。一方、別の種類のものは、同じ状況で(酸味から甘味へ)味を変えますが、色は緑のままです。こういうわけで、色に影響を与える熱(パーカ)は、味に影響する熱とも、香りを生み出す熱などとも異なっているということになります。牛に食べられた草の色や味などが牛乳へと変わります。牛に食べられた草の色や味などが牛乳へと変わる際にも、特別な種類の熱が作用しているとされます。

それによって、草という実体は原子へと分解し、牛乳という新しい実体を作ります。牛乳が凝乳になり、凝乳がバターになる時にも、同じ段取りが繰り返されます。要するに、瓶を焼く時と同じプロセスです。

ヴァイシェーシカ学派によれば、外界の火や体内の火の活動だけでなく、世界にあるすべてのものが、太陽(つまり天界の火)から来る熱の影響を受けています。

つまり、或る種の燃焼(パーカ)を経験しているのであり、それ故、瞬間瞬間、絶えざる生起と消滅とが起こっているのです。ヴァイシェーシカ学派の立場では、熟変の性質は必然的にその担い手の崩壊を前提していると考えます。すなわち、事物の基体そのものが不安定で不連続であるということです。

もし我々がこの点に同意するならば、次のような結論に導かれるでしょう。この実在論的な学派が描き出す世界は、明らかに仏教的なモチーフを示している、と。

注

- (1) たとえば、Colebrook, H. T., *On the Philosophy of the Buddha, Miscellaneous Essays*. Vol. II, London, 1837. (コールブルック「ブッダの哲学について」)
- (2) たとえば、マックス・ミュラーの立場がそうです。
- (3) この論文の中では、この著作の二つの版を使用します。

『句義法綱要』からの引用は下記に依ります。 *Word Index to the Prasastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Prasastapādabhāṣya*. Ed. by J. Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. シュリーダ

- ラの引用は下記に依ります。*Prasāstapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandali of Śrīdhara*. Ed. by Vinḍhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śrī Satguru Publications, 1895 (reprint 1984).
- (4) Bronkhorst, Johannes «Quelques axiomes du Vaiśeṣika». *Les Cahiers de Philosophie* 14 (L'orient de la pensée: philosophies en Inde), 1992: pp.95-110. (ヨハネス・ブロンクホルスト「ヴァイシェーシカ学派の幾つかの公理」)。
- (5) (訳注) 玄奘訳『俱舍論』「一法諸相用皆究竟名一刹那」(大正二九・二八中六)。
- (6) ここで述べられているのは「刹那的なもの」という形容句はダルマそのものを意味するということであり、それはちょうど「杖を持つ人」という形容句が苦行者を意味するのと同じである(とごう)です。
- (7) (訳注) 玄奘訳『俱舍論』「刹那何。謂得休無間滅。有此刹那法名有利那。如有杖人為有杖。諸有為法緣得自体。從此無間必滅歸無。若此処生即此処滅。無容從此転至余方。故不可言動名身表。」(大正二九・六七下一一〜一五)。
- (8) (訳注) 玄奘訳『俱舍論』「然於無間異方生中如燒草焰行起行增上慢」(大正二九・六八上二八〜二九)。
- (9) 『ヴァイシェーシカ・スートラ』の引用は下記による。*Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. GOS
136. Baroda: Oriental Institute, 1961.
- (10) Ruegg, David Seyfort. *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*. Paris: Boccard, 1959: p.52. (ダーヴィッド・セイフォール・ルエッグ「インド言語哲学の歴史のために」)
- (11) シェリーダラの説明によれば、焼く前の瓶を構成している原子と同じ数の原子が、焼き上がった瓶を構成しているのので、後者の大きさと原子の数は前者のそれと等しいのです (*Prasāstapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandali of Śrīdhara*. Ed. by Vinḍhyesvan Prasad Dvivedin. India: Śrī Satguru Publications, 1895 (reprint 1984): p. 109)。
- (12) この問題を分析したものとして、以下を参照。Bhaduri S. *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*. Bhandankar Oriental Research Institute, 1947: pp.90-102. (ズドゥリ「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ形而上学の研究」)。
- (13) 『俱舍論』第四章・第三頌の散文部分で、ヴァスバンドゥはヴァイシェーシカ学派の学者たちを直接論難してきます。下記を参照。von Rospatt, A. *The Buddhism Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995: pp.183-185. (フォン・ロスバット「仏教の刹那滅説——ヴァスバンドゥにまつたるキビーの」の説の起源と初期の様相)。し

かし、この論難は、我々が論じている瓶の同一性の問題には触れておませぬ。

- (14) *Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*: p.109.
- (15) 有為相の分析に關しては、下記参照。 von Rospatl, A., *The Buddhism Doctrine of Momentariness*: pp.41-65.
- (16) *Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*: p.92.
- (17) 彼の学説についての私の説明は、以下の著作にもよく見出す。 S. Dasgupta, *Natural Sciences of the Ancient Hindus*. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Indian Council of Philosophical Research, Motilal Banarsidass, 1987. pp. 12-13. (S. ダムヌプタ『古代インドの自然科学』)

(V・G・ルイセンコ／ロシア科学アカデミー哲学研究所

主任研究員)

(訳・タビウ ユウコ／東洋哲学研究所委嘱研究員)