

ヴァイシェーシカ哲学における過去・現在・未来
— 『キラナーヴァリー』の読解を中心に

渡邊 眞儀

1 はじめに

紀元前1世紀頃に活躍したとされるカナーダ (kaṇāda) によって創始され、6世紀に『パダールタ・ダルマ・サングラハ』(Padārthadharmasaṃgraha, 別名 Praśastapādabhāṣya, 以下 PDhS) を著したプラシャスタパーダ (Praśastapāda) によって整備されたヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論において、時間 (kāla) は実体 (dravya) のひとつとして位置付けられている。Halbfass [1992] によると、時間に対して事物を創造する役割を認める古来の時間論 (Kālavāda) などと比べて、ヴァイシェーシカの体系において時間が果たす役割は甚だ限定的なものであり、その地位は周縁化されている¹。Halbfass は主に以下のような理由から、「プラシャスタパーダの時間概念は無時間的 (timeless) である」という逆説的な評価を下し、ダイナミズムを欠いたものであるとみなしている。

1. 虚空 (ākāśa) や方位 (diś) と同様に、単一性 (ekatva) を持つ恒常的 (nitya) な実体として位置付けられている。
2. 事物の変化・生成を引き起こす力 (śakti) を持たない。時間はいくつかの限られた事柄の動力因 (nimittakāraṇa)² でしかない。

ヴァイシェーシカ学派の時間概念は、虚空や方位といった空間的概念と類似しており、特に方位とは極めて密接な関係にある³。それは時間そのものが方位と同様に、単一で恒常的な実体であるからだけでない。それに加えて、何らかの原因 (動力因) として時間の果たす役割も、方位のそれと非常に類似している。まず時間は「遅い」・「速い」などといった時間的な認識の原因として規定される。これは、方位が「東にある」・「西にある」などといった方位に関する認識の原因であることと対応している。また時間は「結果物の生起・存続・消滅の原因である」とも言われている⁴。これは具体的には、時間が方位と対になり、生起などが起こる時間と場所を定める座標のような役割を果たすということを示しているようである⁵。また時間はクシャナ (kṣaṇa) や月 (māsa) などといった、多様な

¹ Halbfass [1992: 212–213] .

² 動力因 (nimittakāraṇa) というのはヴァイシェーシカ学派の認める三種の原因のひとつで、内属因 (samavāyikāraṇa) でも非内属因 (asamavāyikāraṇa) でもない原因のことである (cf. TS, p. 27.2–3: tadubhayabhinnam kāraṇam nimittakāraṇam / yathā turīvamādikam paṭasya /).

³ ヴァイシェーシカ学派の空間概念については Lysenko [1992] を参照。

⁴ cf. PDhS, p. 13.4: sarvakāryāṇām ca utpattisthitivinaśahetus tadvyapadesāt /

⁵ cf. NK, V, p. 25.12–23: saṅkhyāparimānapṛthaktvasaṃyogavibhāgāḥ pañcaiva guṇā diśi kāle ca vartanta ity āha / **dikkālayor** iti / na kevalam anayoḥ pañcaguṇavattvaṃ sādharmyam sarvotpattimatām nimittakāraṇatvaṃ ca sādharmyam / ... atrocitate / asti tāvat tantvādiratīnyamāt paṭādyutpattivad deśaviśeṣānyamāt kālavīśeṣānyamāc ca sarveṣām utpattiḥ, yadi deśakālavīśeṣāv api na kāraṇam, yatra kvacana hetuvaḥ kāryam kuryur avīśeṣāt / ... idam eva ca deśasya kālasya ca nimittatvam, yad ekatra kāryotpattir anyatrānutpattir iti /

時間単位に関わる言語表現の原因でもある。これは方位が東西南北という言語表現の原因であることと対応している。

ところで単一で不変な実体としての時間の概念は、過去 (atīta)・現在 (vartamāna)・未来 (anāgata) という三時によって規定される我々の日常的な経験とは大きく異なっている。ヴァイシェーシカ学派では、三時の区分に代表される時間の多様性と、時間の本質的な単一性との食い違いを、付帯的条件 (upādhi) の違いによって説明する⁶。付帯的条件という用語は PDhS において既に用いられているが、過去・現在・未来については具体的には言及されていない。過去・現在・未来を付帯的条件と結びつけたのは、PDhS の注釈者たちである。彼らの説明は基本的には、PDhS が確立した古典ヴァイシェーシカ学説の伝統の枠組内、ないしその延長上にあることは確かであろう。とはいえ、後代において新しい議論が全く提起されなかったわけではない。特に 11 世紀に活躍したウダヤナ (Udayana) の時間論には、注目すべきものがある。結論を先取りするならば、ウダヤナは PDhS の注釈のひとつである『キラナーヴァリー』(Kiraṇāvalī, 以下 Ki⁷) において、それまでの議論の成果を受け継ぎながら、基体 (dharmin) と性質 (dharma) それぞれについて、存在 (sattā)・非存在 (abhāva) のどちらの状態にあるかに着目し、その区別を過去・現在・未来の区分の根幹に据えた、三時についてのより一貫した新しい理論を完成させた。

このようなヴァイシェーシカ学派の三時の理論に関する詳細な研究は、これまでほとんど為されていなかった。ヴァイシェーシカ学派の時間論を特に扱った最近の研究としては三浦 [2002] があるが、三時の理論については触れられていない。そこで本稿では PDhS の時間論を概観した上で、ウダヤナによる三時の理論を検討する。そしてウダヤナの理論が、ヴィヨーマシヴァ (Vyomaśiva) の『ヴィヨーマヴァティー』(Vyomavatī, 以下 Vy) やシュリーダラ (Śrīdhara) の『ニヤーヤ・カンダリー』(Nyāyakandālī, 以下 NK)⁸ といった他の注釈書における議論や後世の綱要書も含めたヴァイシェーシカ学派の時間論の伝統

⁶ ヴァイシェーシカ以外の諸学派においても、過去・現在・未来という概念は重要である。それらはサンスクリット語の文法における時制 (tense) の概念と密接に関連している。ニヤーヤ学派では、ガウタマ (Gautama) の『ニヤーヤ・スートラ (Nyāyasūtra)』とその注釈であるヴァーツヤヤナ (Vātsyāyana) の『ニヤーヤ・パーシュヤ (Nyāyabhāṣya)』において既に、過去・現在・未来についての議論が見られる。ヴァーツヤヤナは運動について考える際には、過去と未来に挟まれた幅のない瞬間として現在を捉える仏教徒の意見を拒否する。「果実が枝から落下する」という文の「落下する」という現在形に相当するのは、枝と地面の間の一点に静止した状態ではない。そうではなく、枝から地面に至る一連の運動に対応する、一定の幅のある時間が現在である。さらに過去と未来は、この運動が完了していること／まだ始まっていないことによって特徴付けられる。一方で現在はこのような運動(「～する／～している」)によって示されるだけでなく、対象の存在(「～がある」)によっても示される。この場合の現在は、幅のない瞬間としての現在である (Hiriyanna [1957] 及び、以下のテキストを参照のこと。NBh on NS 2. 1. 39–43, pp. 517.3–526.8: vṛntāt pracyutasya phalasya bhūmau pratyāsīdato yadūrdhvaṃ sa patito 'dhvā tatsamyuktaḥ kālah patitakālah ... tasmād asti vartamānaḥ kāla iti /)。つまりここでは、「幅のある現在 (運動と関連する) / 瞬間としての現在 (対象の存在と関連する)」という 2 種類の現在が考えられている。ガウタマとヴァーツヤヤナの見解によれば、過去と未来は現在から派生する副次的なものである。

⁷ Ki のテキストは Ki. G を底本とし、さらに Ki. BI と Ki. BSS を参照して異読がある場合にはそれを提示した。

⁸ NK のテキストは NK. V を底本とし、さらに NK. G を参照して異読がある場合にはそれを提示した。

の中で、どのように位置付けられるかという問題についても考察を加えたい。なお PDhS や Ki, NK, Vy については、本研究で扱った箇所を含む訳注研究が欧文や日本語で為されており、それらを適宜参照した⁹。

2 PDhS における時間論

プラシャスタパーダは方位や虚空などと同様に、時間を恒常的 (nitya) な実体 (dravya) の一種として分類している。まず最初に時間の定義が与えられる。

PDhS, p. 13.1-3:

kālah parāparavyatikarayaugapadyāyugapadyacirakṣiprapratyayaliṅgaḥ / teṣāṃ viṣayeṣu pūrvapratyayavilakṣaṇānām utpattāv anyanimitābhāvād yad atra nimittaṃ sa kālah /

時間はかなた・こなたの交替, 同時性・非同時性, 「遅い」・「速い」といった認識を徴標 (liṅga) として持つ。それらの対象に対して、それ以前の認識とは異なる [認識が] 生じることに關しては、他の動力因 (nimitta) は存在しないので、それらの動力因というのは時間である。

PDhS の体系においては、時間が直接に知覚されることはない。それゆえ時間の存在を知るためには徴標 (=しるし) が必要であり、その徴標を持つものとして時間が定義されている。ここで時間の徴標として挙げられているのは、「かなた・こなたの交替」の認識¹⁰ などの諸認識である。これらの認識は、「～よりかなたにある」「～と同時である」「～より速い」などというように、時間に関わる相対的な認識である。時間は方位と共に、事物の間の相対的な関係の認識に不可欠な、一種の座標のような役目を果たしている。

一方で、過去・現在・未来は徴標として挙げられていない。ヴィヨーマシヴァやウダヤナといった注釈者の見解によると、それらは時間の徴標ではなく、別々の付帯的条件によって現れ出た、時間の見掛け上の多様性である。PDhS の時間の章では、過去・現在・未来が明示的に取り上げられることはなく、それらについてのプラシャスタパーダの考えを推し量ることは困難である¹¹。

⁹ PDhS の日本語訳としては、金倉 [1971] と中村 [1977-1978], 本田 [1990], それに宮元 [2008] がある。Ki の日本語訳としては本田 [2009a], Vy の日本語訳としては本田 [2009b], NK の日本語訳としては本田 [1990] がある。

¹⁰ 「かなた・こなたの交替」の認識というのは、遠くにいる者 (空間的に「かなた」である者) の年が若く (時間的に「こなた」である), 近くにある者 (空間的に「こなた」である者) が年老いている (時間的に「こなた」である) という状況で生じる認識である。このような認識は、既に VS 2.2.6 の中の “aparasmīn param” という表現によって想定されているが、VSC ではより明確に説明されている。cf. VSC on VS 2.2.6, p. 17.7-9: tatra pareṇa dikpradeśena saṃyukte yūni paratvajñāne jāte sthavire ca apareṇa dikpradeśena saṃyukte 'paratvajñānotpattau kṛṣṇakeśādivālipalitādiryālocanayā yena nimittena yūni aparatvajñānaṃ sthavire ca paratvajñānaṃ jāyate sa kālah /

¹¹ 一方、PDhS のかなた性・こなた性の章での議論においては、現在が重要な意味を持っている。かなた性・こなた性というのは、基準点からの相対的な遠近を表す属性であり、時間的なものと空間的なものがある。空間的なかなた性・こなた性の場合、ある観察者の位置する点が基準点となり、そこからの遠近が問題となる。当然、観察者が変われば基準点も変わらう。一方で時間的なかなた性・こなた性の場合、現存するそれぞれの事物の、現在から誕生時までの時間的距離が比較される。ここで現在は、遠近を決定するための唯一の基準点として扱われる。

次に序文でも触れた、時間の長さの単位に関わる言語表現が列挙される。

PDhS, p. 13.4–7:

kṣaṇalavanimeṣakāṣṭhākālāmuhūrtayāmāhorātrārdhamāsamārtvayanasamvatsara-
yugakalpamanvantarapralayamahāpralayavyavahārahetuś/

時間はクシャナ（以下、全て時間の単位）、ラヴァ、ニメーシャ、カーシュター、カ
ラー、ムフールタ、ヤーマ、昼夜、半月、月、季節、半年、年、ユガ期、カルパ（劫）、
マヌ期、世界還滅期、世界大還滅期といった言語使用の原因である。

時間単位のそれぞれについて、ここで詳しくは説明しない。しかし、単一の時間がどの
ようにして様々な時間単位に分割されるのか、言い換えれば時間単位を成り立たせている
付帯的条件とは何であるかについて、考えてみる必要はあるだろう。NK はまつげの運動
によってニメーシャを定義し¹²、Vy は原子の運動によってクシャナを定義する¹³。また
月（māsa）や年（samvatsara）が、月や太陽という天体の運行によって定められているこ
とは言うまでもない。このように、ある種の運動が基準となって時間単位が成立している
のである。

次の箇所では、実体としての時間が持つ属性（guṇa）が列挙される。

PDhS, p. 13.7–10:

tasya guṇāḥ samkhyāparimāṇaprthaktvasamyogavibhāgāḥ / kālalingāviśeṣād ekatvaṃ
siddham / tadanuvīdhānāt prthaktvam / kāraṇe kāla iti vacanāt paramamahatparimāṇam /
kāraṇaparavādivacanāt samyogaḥ/ tadvināśakatvād vibhāga iti / tasyākāśavad
dravyatvanityatve siddhe /

これ（時間）の属性は数・量・別異性・結合・分離である。時間の徴標に区別はない
ので、時間の単一性は確立している。このことに従って、時間の別異性が「確立して
いる」、「時間 [という名称] は原因に対して [適用される]」という [VS の] 言明¹⁴
に基づいて、時間が極大という量を持つことは「確立している」、「原因がかなたにあ
る」などといったストラの言明¹⁵によって、「[時間に] 結合がある。[時間は] この
結合の破壊者であるから、[時間に] 分離がある。虚空と同様に、時間が実体であり
常住であることは確立している。

¹² NK, V, p. 65.15–17: kāryāntaram api tasya kathayati / kṣaṇalavetyādi / nimeṣasya caturtho
bhāgaḥ kṣaṇaḥ, kṣaṇadvayena lavaḥ, akṣipakṣmakarmopalakṣitakālo nimeṣa ityādi gaṇitaśāstrānusāreṇa
pratyetavyam /

¹³ Vy, p. 349.30: tathāhi paramāṇoś cāvaruddhanabhodeśatyāgopalakṣitaḥ kālaḥ kṣaṇaḥ /

¹⁴ これに相当するストラの番号とテキストには異同がある。cf. VSC, 7.1.32: kāraṇena kāla iti / U,
7.1.25: kāraṇe kālaḥ / また註釈者たちは以下のストラを参照しているようである（PDhS, p. 13 fn.
8）。VSC, 2.2.11: kāraṇe kālākhyā / 時間が極大の量を持つのは、かなた性・こなた性という属性は
いかなる実体にも発生しうるので、その非内属因である時間はどうな場所にある実体とも結合する
必要があるからである。

¹⁵ cf. VSC, 7.2.26: kāraṇaparavāt kāraṇaparavāt ca / U. 7.2.22: kāraṇaparavāt kāraṇaparavāt ca
paravāparatve / ここで時間が結合と分離を持つのは、時間と実体との結合がかなた性・こなた
性の非内属因となるからである。

ここで注目すべきことは、既に述べたように時間が本来単一なものだという点である。また時間の有する属性は数など5種のみであり、方位の有する属性も時間も全く同じ5種である。方位と時間の類似性がここにも表れている。

次に、単一な時間がいかにして多様性をもちうるかが説明される。

PDhS, p. 13.11–13:

kālalīṅgāviśeṣād añjasaikatve 'pi sarvakāryāṇām ārambhakriyābhinirvṛttisthiti-nirodhopādhibhedān mañivat pācakavad vā nānātvopacāra iti/

時間はその徴標に区別がないので、本当は単一であるが、全ての結果物の開始、作用、達成、持続、破壊という付帯的条件の区別から¹⁶、宝石や料理人のように、多様性が比喩的に説かれる。

単一な時間の（見掛け上の）多様性を説明するために持ち出されるのが、付帯的条件という概念である。本来色を持たないはずの宝石が、その背後にある物品の色を帯びるように、あるいは同一の人物が場合によって料理人や読者など呼ばれるように、本来単一であるはずの時間もまた、様々な付帯的条件によって多様性を獲得する。ここで付帯的条件として名指しされている「発生・行為・達成・持続・破壊」と時間が結びつくことで、時間にどのような多様性が生まれるのか、プラシャスタパーダは具体的には明らかにしていない。先述のように、この多様性とは三時のことであると明確に規定したのは、ウダヤナら注釈者たちである。

3 ウダヤナによる三時の定義

この章では PDhS に対する注釈という形で述べられた、ウダヤナ自身の三時の理論についての読解と考察を行う。始めに Ki のテキストと和訳を提示し、次に異読や訳語の選択といったテキスト読解上の問題と、内容について解説を行う。

最初に見る箇所では、ウダヤナは付帯的条件によって時間の多様性をを説明するプラシャスタパーダの考え方に対する反論を想定する。想定反論者は、過去・現在・未来という区別は単に見掛け上のものではなく、それ自体本質的な区分なのでであると主張する。ウダヤナはこの反論を退け、プラシャスタパーダの時間単一説を堅持する。

Ki. G, p. 80.12–17:

syād etat / yady ekaḥ kālaḥ, katham atītānāgatavarttamānabhedena vyavahriyate / na hi kṣaṇalavādivad varṣādivad vā atītānāgatādayo 'py upādhibhedāḥ santi, kintu ta eva bhāvāḥ / bhāve vā ta eva santu kim antargaḍunā kālenety ata āha / **kālalīṅgeti** / **añjasā** mukhyayā vṛtṭyā / **ārambha** iti sannikṛṣṭaṃ prāgabhāvam āha / **kriyeti** vyāpāraḥ / **abhinirvṛtti** iti phalasiddhiḥ / **nirodha** iti vināśaḥ / tena pratyekam anāgatāditrikam dharmadharmibhedāt dvididham¹ uktaṃ bhavati /

1. dvididham BI] trividham G

¹⁶ ārambha- という複合語を、ウダヤナの解釈に従って訳した。後で見ると、ヴィヨーマシヴァとシュリーダラの複合語解釈はウダヤナのものとは異なっている。ヴィヨーマシヴァは ārambhakriyā を karmadhāraya として解釈している。シュリーダラは、ārambha と kriyābhinirvṛtti というように複合語を分解し、kriyābhinirvṛtti を kriyāyā abhinirvṛtīḥ という tatpuruṣa 複合語として解釈している。

以下のような疑問があるかもしれない。「もし時間が単一であるならば、どうして過去・未来・現在という区別によって語られるのか。なぜならクシャナやラヴァなどのように、または年のように、過去や未来なども付帯的条件によって区別されたものとしてあるのではない。そうではなくて、それら（過去・未来・現在）自体が存在するものである。もしくは[過去・未来・現在が]存在する場合に、それら（過去・未来・現在）だけがあればよい。無用な時間が何になろうか」という問いに対して言う。時間の徴標は、と。本当は、すなわち本来的なあり方としては、開始という語は、[事物の生起に]近接した、前の非存在を述べている。作用とは働きである。達成というように、結果の成就を[言う]。破壊というように消滅を言う。このことによって、未来など三種それぞれが、性質（dharma）と基体（dharmin）の違いに従って二通りに言われることになる。

ヴァイシェーシカ学派の見解では、クシャナやラヴァなどの時間単位も、過去・現在・未来という三時も、付帯的条件によって限定された時間であり、付帯的条件そのものではない。従って upādhibhedāḥ を、「相異なる付帯的条件」と解釈するのは不適切である。

一方で想定反論者は、過去・現在・未来という「それら自体が（ta eva）」存在すると主張している。これは、過去・現在・未来は単一な時間が付帯的条件によって限定された姿などではなく、本質的に異なるものとして別々に存在するという意味である。そのため ta eva を「それらだけ」ではなく「それら自体」と訳した。

次の bhāve vā については、二通りの解釈が考えられる。すなわち、bhāve を「付帯的条件によって区別されたものが存在する場合」とする解釈と、「過去・現在・未来が存在する場合」とする解釈である。前者の解釈を採用するならば、vā は「付帯的条件によって区別されたものが存在するかどうか」という選言を構成することになる。さて、もし「付帯的条件によって区別されたもの」が存在するならば、区別される前の単一の時間も前提として存在しなければならない。しかしこの後で想定反論者は時間の存在を無用なものとしてみなしている。従ってこの解釈を採るには難がある。

後者の解釈では、この文は「過去・現在・未来というそれ自体があるのであって、時間は不要である」という内容になり、これは直前の内容とほとんど同じである。この場合の vā は選言を作るものではなく、単なる言い換えのために使われている。この解釈には前者の解釈のような矛盾がないため、本稿ではこちらの解釈を採用した。

ārambha 以下は、プラシャスタパーダが用いた ārambha- という長い複合語の解釈の解釈に充てられている。ウダヤナはこの複合語を、「開始（ārambha）と作用（kriyā）と達成（abhinivṛtti）と破壊（nirodha）という付帯的条件」と分解している。「持続（sthiti）」については省略あるいは無視されている。まず、ウダヤナは「開始（ārambha）」を「近接した、前の非存在」と言い換えている。ここでの ārambha は単なる開始ではなく、事物の始まり、すなわち事物の発生の直前の状態を表している。

次に、ウダヤナが kriyā を作用あるいは働き（vyāpāra）として解釈している点は注目に値する。ウダヤナは後で、行為主体が存在しない場合であっても、作用そのものがあればそれは現在であると主張している。kriyā を行為として解釈するならば、このような主張をすることは難しい。

持続 (sthiti) に触れていないのは、恐らく達成 (abhinivṛtti) を結果の成就 (phalāsiddhi) と解釈していることと関係がある。後の箇所での過去についての説明において、ウダヤナは結果の成就を過去と結びつけている。さらに、破壊 (nirodha) もまた過去と関わる言葉である。これらとは対照的に、持続は現在との結びつきを持った言葉である。現在を表す持続が、過去を表す破壊と達成の間に挟まると、言葉の並びとして不自然なので、ウダヤナは持続を省いたと推測も出来る。あるいは、後の過去について検討する箇所では“phalāsiddhau ... pradvaṃsasthitir aṭītavam”と述べていることから、ウダヤナは abhinivṛtti-sthiti という複合語を想定して、持続を解釈したとも考えられる。

最後の「二通り (dvividham)」と訳した箇所は、Ki. G のテキストでは「三通り (trividham)」となっているが、これでは意味が通らない。というのも、ウダヤナは過去・未来・現在それぞれを、性質と基体が存在するかどうかという区別に従って二通りに分類するのであり、三通りに分類することはないからである。そこで Ki. BI に従って dvividham の読みを採用した。

ここまでの所では、ウダヤナとその他の注釈者たちとの間に大きな違いはない。ウダヤナもヴィヨーマシヴァやシュリーダラと同様に、基本的にはプラシャスタパーダの用意した付帯的条件という枠組みの中で過去・現在・未来を語っている。しかしウダヤナは、その枠組みだけで十分だとは考えているわけではない。付帯的条件として名指しされた発生・行為・達成・持続・破壊に加えて、存在と非存在という用語を導入して、過去・現在・未来の概念を説明している。まず未来についてである。

Ki. G, p. 80.17–19:

tathāhi bhaviṣyati paṭa iti paṭasya dharmaṇaḥ prāgabhāvāstītā bhaviṣyattā¹, tad upalakṣitaḥ kalo bhaviṣyan / paṭam bhāvayīṣyati kuvinda ity atra dharmaṇo vartamānatve 'pi paṭopattyanuḡavyā pāraprāgabhāvavattā kuvindasya bhaviṣyattā, tad upalakṣitaḥ kālo 'pi bhaviṣyan /

1. prāgabhāvāstītā BI] prāgabhāvāstītā G

すなわち、「布が生じるであろう」というように、布という基体の前の非存在があるということが未来性であり、それに特徴付けられた時間が未来である。「織り手が布を生じさせるであろう」というように、[織り手という] 基体に現在性がある場合であっても、布の生起に適した働きの前の非存在を持っているということが、織り手が未来性を持っているということである。それに特徴付けられた時間もまた未来である。

ここでは、基体の前の非存在に特徴付けられたものと、ある基体の属性の前の非存在に特徴付けられたものという二種の未来が考えられている。dharmaṇ と dharma を仮に「基体」「属性」と訳したが、その具体的な内容については後で検討する。

まず最初に、布という基体がまだ存在していないということが、布の未来性であると規定される。この定義は、「未来」という言葉の日常的な用法とも適合している。また、「布が生じるであろう」という例によって、ウダヤナが kriyā を単なる行為ではなく、作用・働きとして定義した理由の一端が理解出来る。というのもこの場合、実際に行為としてあるのは「布を織る」という織り手の行為であり、「生じる」というのはその行為によって

もたらされる作用だからである。

次に、布ではなく織り手が基体であるケースが考察される。このケースでは、基体である織り手自身は既に存在している。それにも関わらず、「織り手が未来性を持つ（織り手は未来のものである）」と言われるのは何故であろうか。それは、織り手となる人間は存在していても、織り手を織り手たらしめている「布を織って布を生じさせる」という作用はまだ存在していないからである。従ってこの例において、「織り手」と呼ばれる人間は現在の時点では織り手ではなく、未来において布を生じさせる作用を為すことで織り手となるのである。これが、織り手の持つ未来性である。

ここで、「基体」「属性」と訳した *dharmin* 及び *dharma* について、ウダヤナの提示した例に沿って以下の表にまとめた。

ウダヤナの例文	<i>dharmin</i>		<i>dharma</i>	
布が生じるであろう	布	非存在	布が生じる作用	非存在
織り手が布を生じさせるであろう	織り手	存在	布を生じさせる作用	非存在

これを見ると、*dharmin* が具体的には文の主語を、*dharma* が述語によって表される作用を示していることが分かる。ウダヤナの議論はプラシャスタパーダの理論を基盤としながらも、このように文法的な含みも持っている。この箇所の要点は、未来形の動詞を持つ文において「未来性」をどのように説明するかという点に集約される。この方針は現在と過去の説明においても引き継がれる。

Ki. G, pp. 80.20–81.1:

evam utpadyate paṭaḥ smārayati pūrvānubhavo 'nubhūtam artham anubhāvayati pūrvakarma svānūrūpaṃ phalam iti dharmiṇo 'bhāve 'pi vyāpārasattā vartamānatā, tadupalakṣitaḥ kālo 'pi vartamānaḥ / asty ātmā vidyate vyoma vartate paṭa ityādau tu dharmisattayaiva vartamānatā, tadupalakṣitaḥ kalo 'pi vartamānaḥ /

同様に、「布が生じつつある」、「以前の経験が、経験された対象を想起させる」、「前世の行為が、自らに対応した結果を経験させる」というように、基体の非存在がある場合でも、作用が存在するということが現在性であり、それに特徴付けられた時間も現在である。一方で「アートマンが存在する」、「虚空が存在する」、「布が存在する」という場合には、基体が存在するというまさにそのようなものとして現在性があり、それに特徴付けられた時間も現在である。

ここでもやはり、文の主語である基体と、述語によって表される作用の存在 (*sattā*) によって現在が定義されている。そのため、作用自体が存在しているならば、作用を引き起こす元となった基体が存在していなくても現在性があることになった。ウダヤナが例として挙げた「生み出されつつ布」という基体はまだ存在していないが、「布が生み出される」という作用は存在している。ゆえにそのような作用は、基体を欠いているにも関わらず現在と呼ばれるのである。

一方で、「布が存在する」というように、基体である布が単に存在する場合も現在と呼ばれる。この例では、「存在する (*vartate*)」という動詞は作用・働きではなく、布がある

という状態を表している。

以上のような現在の例についても、未来の例と同じように表にまとめた。

ウダヤナの例文	dharmin		dharma	
布が生じつつある	布	非存在	布が生じる作用	存在
布が存在する	布	存在	-	-

最後に、過去についての議論を検討する。

Ki. G, p. 81.1-3:

evam abhūt paṭaḥ, akārṣīt paṭam ityādau dharmyavasthāne 'pi phalasiddhau tadutpādānugunavyāpārāpradhvaṃsasthitir atītatvam, tadupalakṣiṭaḥ kalo 'py atīta ucyate / naṣṭo ghaṭa ityādau dharmisvarūpanivṛttir evātītatvam, tadupalakṣiṭaḥ kālo 'py atīta iti /

同様に、「布が生じた」、「布を作った」などという場合には、基体が存続していても結果が成就しているので、それ（結果）の生起に適した行いの消滅 [後の非存在]¹⁷の持続というのが過去であるということであり、それに特徴付けられた時間も過去と言われる。「つぼが壊れている」などという場合には、基体の自性の消失こそが過去であるということであり、それに特徴付けられた時間も過去である、と。

過去についての議論でも同様に、作用と基体それぞれの非存在が問題となる。「布が生じた」という例において、布という基体自体は現存しているが、その布を生じさせた作用に関しては過去のものである。一方で「つぼが壊れている」という場合には、基体であるつぼそのものが既に存在していないので、これも過去と呼ばれる。

ウダヤナの例文	dharmin		dharma	
布が生じた	布	存在	布が生じる作用	非存在
つぼが壊れている	つぼ	非存在	つぼを破壊する作用	非存在

以上のように、ウダヤナの理論はプラシャスタパーダの築いた基盤を保ちつつ、存在・非存在の区別に焦点を当てることで、過去・現在・未来という三時を一貫した方法で語ることを可能にした。

また、実際の言語使用の例を盛り込みながら、三時の議論を実体 (dravya) である基体だけではなく、作用にまで拡大させたことも注目に値する¹⁸。ウダヤナは時間を本質的に

¹⁷ pradhvaṃsa という語は「消滅」という意味だが、実際にはそれ単体で「消滅後の非存在 (pradhvaṃsābhāva)」という複合語を指していることが多い。

¹⁸ これはプラシャスタパーダによるかなた性・こなた性の定義との関連においても注目されるべきである。というのも、ウダヤナの理論を適用することにより、時間に起因するかなた性・こなた性、その事物の生起という過去の作用からの距離であることがはっきりするからである。プラシャスタパーダの定義において、かなた性・こなた性が生じるのは現存する対象だけであった。ゆえに時間的な距離と言いながら、かなた性・こなた性と過去の事物との関係は不明確であった。ウダヤナの理論を用いれば、現存する基体のみを対象としながら、その基体の生起という過去の作用を考えることが可能であり、この問題を解消することが出来る。

単一なものとするプラシャスタパーダの見解を保持しつつ、その理論の硬直性を緩和し、日常経験における時間のある程度動的なものとして捉え直している。

4 ヴィヨーマシヴァとシュリーダラの見解

ヴィヨーマシヴァはウダヤナに先行する PDhS の注釈者であり、過去・現在・未来の三時を時間の付帯的条件という概念と結びつけて論じた初めての人物である。ヴィヨーマシヴァの Vy には、ウダヤナの議論へと繋がっていく要素がいくつか見られる。

Vy, p. 129.21–25:

tathā ca prārambhakriyopalakṣito 'nāgataḥ kālah / abhinirvṛttir ātmalābhas tadupalakṣitas ca vartamānaḥ / tathā sthitiḥ kramabhāvyanekekāryakartṛtvaṃ tadupalakṣito 'pi vartamāna eva / tasya yāvad vastusadbhāvavyāpyatvād yāvad vivartate vastu tāvad vartamāna iti / tathā nirodho vināśah tadupalakṣitaś cāṭita iti /

また同じように、未来という時間は始まる前の行為によって特徴付けられる。また現在は達成、すなわち自己の獲得というそれによって特徴付けられる。同様に、他ならぬ現在は持続、すなわち連続する多数の為されるべきことに対する行為主体であるというそのことによって特徴付けられる。それは対象物の存在によって遍充されているので、対象物が存在している限り、つまり対象物が顕現している限り現在がある。同様に破壊、すなわち消滅というそれによって特徴付けられるのが過去である。

ヴィヨーマシヴァは ārambha- という長い複合語を「始まる前の行為・達成・持続・破壊という付帯的条件」というように分解し、それらを過去・現在・未来と結びつけている。ヴィヨーマシヴァが kriyā をウダヤナと同様に作用の意味で捉えていたのか、それとも行為の意味で捉えていたのか、これだけでは判然としないが、『ニヤーヤ・シグダーンタ・ムクターヴァリー (Nyāyasiddhāntamuktāvalī, 以下 NSM)』に手掛かりとなりうる記述がある。NSM によると、行為は4つのクシャナによって構成される¹⁹。その最初のものが、「自ら生じる分離の、前の非存在によって限定された運動」である²⁰。これは、運動あるいは行為が開始する直前の瞬間を示している。ヴィヨーマシヴァが未来と結び付けた「始まる前の行為 (prārambhakriyā)」というのも、これと似たような意味ではないかと考えられる。もしそう考えるならば、kriyā は行為として解釈されるべきである。さらにこの箇所に関しては、基体が存在していて作用（行為）が存在しないという時にも未来性を認めたウダヤナとの類似性が注目される。

現在の事物とは、現にある対象であり、達成 (abhinirvṛtti) 及び持続 (sthiti) と結びついている。この点に関して、ヴィヨーマシヴァとウダヤナの見解は微妙に食い違っている。abhinirvṛtti という語は、ウダヤナが phalāsiddhi と言い換えている語であり、その見解に従えば現在ではなく過去と結びつけられるべき語である。また持続については、ウダ

¹⁹ 行為あるいは運動とクシャナなどの時間単位との関係性については、PDhS の記述への説明において既に述べた。

²⁰ cf. NSM, p. 149.1–3: upādhis tu svajanyavibhāgaprāgabhāvāvacchinnaṃ karma, pūrvasaṃyogāvacchinnavibhāgo vā, pūrvasaṃyoganāśāvacchinnottarasaṃyogaprāgabhāvo vā, uttarasaṃyogāvacchinnaṃ karma vā /

ヤナは説明を省略していた。

さてヴィヨーマシヴァは、達成と持続の両方を現在と結びつけることによって、2種類の現在を提示している。まず「達成」あるいは「自己の獲得」によって特徴付けられた現在である。これは、対象物が現にあるという状態を示しており、「対象物が存在している限り、つまり対象物が顕現している限り現在がある限り現在がある」という文章によって説明されている。そしてこの現在は、ウダヤナの理論において「基体の存在」によって規定される現在に相当する。もう一方は、「持続」によって特徴付けられた現在である。ヴィヨーマシヴァは持続という言葉によって、ある程度の時間的幅を持った一連の動作を想定している。「彼は料理をしている」という現在形の表現が意味しているのは、今この瞬間における「料理」という特定の行為とその人物との関係だけではない。実は「料理」というのは、材料を切り、火を焚き、湯を沸かし……というように、複数の行為の複合体である。「料理をしている」という現在形は、それらの一連の行為と行為主体との時間的幅を持った結びつきを表している²¹。これは、ウダヤナの理論において「作用の存在」によって規定される現在に相当する。しかしながらヴィヨーマシヴァは、基体は存在していないが作用が存在するというケースまでは想定していない。

過去の事物とは、既に消滅してしまった対象であり、破壊 (nirodha) と結びついている。つまり事物の過去という時間は、その事物がもう存在していないという事実によって示される。これは「非存在」と明示的に述べてこそいないが、ウダヤナの理論と通じる所がある。

以上のように、Vy はウダヤナの説明と細かい部分で相違しているものの、ウダヤナの理論の萌芽と言えるような記述が見られる。

次に、同じ箇所に対するシュリーダラの注釈を見ることにしよう。シュリーダラはウダヤナと同時代か、それ以前に活動したと考えられているが、お互いの影響関係については判然としない。この箇所の NK の記述に関しても、三時について明示的に触れてはおらず、Ki と Vy ほどの共通性は見られない。しかしそれでも、三時の理論と関係するのではないかと思われる部分は存在する。

NK. V, p. 66.8–16:

yady ekaḥ kālaḥ katham tatrānekavyapadeśa ity āha / **kālalīṅgāviśeṣād** iti / kālalīṅgānām parāparādipratyayānām aviśeṣād bhedāpratipādatvād **añjasā** mukhyayā vṛtṭyā kālasyaikatve 'pi¹ siddhe nānātvopacārān nānātvavyapadeśaḥ / kutaḥ / **sarveṣām kāryāṅām ārambha** upakramaḥ, **kriyāyā abhinirvṛtṭiḥ** kriyāyāḥ parisamāptiḥ, **sṭhitiḥ** svarūpāvasthānam, **nirodho** vināśaḥ, eṣām upādhīnām bhedān nānātvavyapadeśaḥ / yathaiko maṇiḥ sphaṭikādir nīlādyupādhibhedān nīla iti pīta iti vyapadiśyate tathā kālo 'py eka evopādhibhedād ārambhakāla iti kriyābhivyaktikāla iti² nirodhakāla iti vyapadiśyata³ ity arthaḥ /

1. kālasyaikatve 'pij kālasyaikatve G

²¹ 脚注5で既に述べたように、このような「幅を持った現在」という考え方は、もともと文法学やニヤヤ学派に見られるものである。

2. kriyābhivyaktikāla iti | kriyābhivyaktikāla iti kriyāsthitikāla iti G

3. vyapadīsyata G | vyapadīsyate V

もし時間が単一であるならば、どうして多様な言語表現があるのか、という問いに答えて言う。時間の徴標に区別はないから、と。時間の徴標である、「かなた」「こなた」などといった認識は無区別であり、違いを指し示すものではないから、本当は、すなわち一義的なあり方としては、時間の単一性は確立しているけれども、多様性が比喩的に説かれるがゆえに多様性の表現がある。どのようにしてか、全ての作られたものの開始すなわち発生、行為の完了すなわち行為の完成、持続すなわち自性が留まっていること、破壊すなわち消滅、こういった付帯的条件の違いゆえに、多様性の表現がある。水晶などひとつの宝石が、青い色などの付帯的条件の違いによって「青い」「黒い」というように語られるように、時間もただひとつではあるが、付帯的条件の違いによって「開始の時間」「行為の現れの時間」「破壊の時間」というように語られる、という意味である。

シュリーダラは過去・現在・未来という三時にはっきりとは触れていない。代わりに「開始の時間 (ārambhakāla)」「行為の現れの時間 (kriyābhivyaktikāla)」「破壊の時間 (nirodhakāla)」という表現を使って、時間の多様性を述べている。

これらのうちでは、「行為の現れの時間 (kriyābhivyaktikāla)」が最も注目に値する。というのも、PDhS の本文に対する注釈の箇所ですべて付帯的条件として挙げられているのは「行為の完了 (kriyābhinirvṛtti)」であって、「行為の現れ」ではないからである。なぜシュリーダラは「行為の完了の時間 (kriyābhinirvṛttikāla)」ではなく、「行為の現れの時間」という独自の用語を使ったのだろうか。ひとつ考えられるのは、次の「破壊の時間 (nirodhakāla)」と意味が重複するのを避けたという可能性である。完了や終止という言葉は、ヴィヨーマシヴァが過去と結びつけた破壊（あるいは消滅）という言葉と意味的に近い。そこで、同じような意味の言葉が繰り返されるのを避けるために、シュリーダラは独自の用語を使ったのではないだろうか。

ところでこの点に関しては、シュリーダラとヴィヨーマシヴァの複合語解釈の違いも影響している。シュリーダラは abhinirvṛtti をヴィヨーマシヴァのように「自己の獲得 (ātmalābha)」と考えるのではなく、kriyā との複合語であると解釈して「行為の終止 (kriyāyāḥ parisamāptiḥ)」と言い換えている。もし abhinirvṛtti を ātmalābha と解釈するならば、nirodha と意味的に重なる部分はない。実際、ヴィヨーマシヴァは abhinirvṛtti を現在と結びつける一方で、nirodha を過去と結びつけている。しかしながらシュリーダラの解釈では、abhinirvṛtti は次に続く nirodha と意味が重複する。そのため別の用語を使う必要があったのである。

ここで更に疑問が生じる。どうしてシュリーダラは abhinirvṛtti の代わりに、abhivyakti というこの言葉を選んだのだろうか。abhivyakti という言葉は「顕現、表れ」という意味であり、過去や未来よりも現在との結びつきを連想させる。その言葉が、ヴィヨーマシヴァによって未来と結びつけられた ārambha と、過去と結びつけられた nirodha の間にあることを考えると、シュリーダラは暗黙の内に三時の区分を含意していた可能性がある。

5 ウダヤナの議論の後世への影響

ウダヤナによる三時の新しい定義は、後代の全ての著述家に受け入れられたわけでは必ずしもない。例えばケーシャヴァミシュラ (Keśavamiśra) の『タルカ・バーシャー』 (*Tarkabhāṣā*) やアンナムバッタ (Annambhaṭṭa) の『タルカ・サングラハ』 (*Tarkasaṃgraha*) では、実体としての時間と三時との関係が述べられているが、存在・非存在に着目した三時の定義には触れられていない²²。シヴァーディトヤ (Śivāditya) の『サプタ・パダールティ』 (*Saptapadārthī*)、ヴァラダラージャ (Varadarāja) の『タールキカ・ラクシャー』 (*Tārkikarakṣā*)、ヴィシュヴァナータ (Viśvanātha) の『ニヤーヤ・シグダーンタ・ムクターヴァリー』 (*Nyāyasiddhāntamuktāvalī*) では、時間の説明において三時の概念がそもそも登場しない²³。

ウダヤナの議論の影響を明らかに受けている例として、ラウガークシ・バースカラ (Laugākṣi Bhāskara) の『タルカ・カウムディー』 (*Tarkakaumudī*, 以下 TK) が挙げられる。しかしながら、ウダヤナの詳細な議論に比べると、その説明はかなり簡略化されている²⁴。

TK, p. 3.15–19:

so 'py eko vibhur nityaś ca / tathāpi upādhibhedāt trividho 'tīto 'nāgato vartamānaś ceti / tadvyaktidhvamsaviśiṣṭaḥ kālas tadvyakter atītakālaḥ / tadvyaktiprāgabhāvaviśiṣṭaḥ kālas tadvyakter anāgatakālaḥ / tadvyaktidhvamsaprāgabhāvānavacchinnaḥ kālas tadvyakter vartamānakālaḥ /

それ（時間）もまた単一であり、遍在する。たとえそうであっても、付帯的条件の違いに基づいて、[それは]三種である。「過去と未来と現在」というように、その個物の消滅 [後の非存在] によって特徴付けられた時間が、その個物の過去時である。その個物の前の非存在によって特徴付けられた時間が、その個物の未来時である。その個物の消滅 [後の非存在] によっても、前の非存在によっても特徴付けられない時間が、その個物の現在時である。

TK の記述では、個物 (= 基体) の存在と非存在のみが問題となっている。基体が存在するにも関わらず作用が過去や未来である場合、あるいは基体が存在しないにも関わらず作用が現在ある場合には言及されていない。三時の定義に存在・非存在という用語を用いるのは確かにウダヤナの記述の特徴であり、その用語を借用する限りにおいて TK はウダヤナの影響を受けている。しかしながら、ラウガークシ・バースカラの説明はニヤーヤ学派や文法学の議論とはほとんど接点を持たない。それはウダヤナの議論の特徴であった、作用との関わりを欠いており、プラシャスタパーダの時間論により近いものとなっている。

全体として、TK やその他の網要書では、時間と運動・変化・作用といったものとの関わりは、Ki よりも希薄になっているように思われる。

²² cf. TB, p. 250 / TS, p. 11.

²³ cf. SP, p. 46 / TR, p. 84 / NSM, p. 145.

²⁴ その他にジャガディーシャ (Jagadīśa) の『タルカ・アムリタ』 (*Tarkāmṛta*) にも、ウダヤナの影響を受けていると思われる記述が見られる (cf. TA, p. 94).

6 結論

本論で行ったテキスト研究に基いて思想史的展開を考えるならば、以下のように言えるだろう。PDhS の段階では、三時について明示的には触れられていなかった。ヴィヨーマシヴァはプラシャスタパーダによる時間論の基本的な枠組みを壊すことなく、先行する文法学やニヤーヤ学派の議論を盛り込みながら、三時の理論をヴァイシェーシカ学派のカテゴリー体系に導入した。シュリーダラはプラシャスタパーダと同様に、明示的には三時に触れていないが、暗黙のうちにそれを前提としている節がある。ウダヤナはヴィヨーマシヴァの成果を引き継ぎつつ、新しい観点から過去・現在・未来という三時を整理し直した。極度に「無時間的な」時間概念しか認めなかったプラシャスタパーダに比べると、ウダヤナは時間と作用あるいは変化との関わりをより積極的に認めている。また特に「非存在」に着目した点については、ウダヤナの思想全体における非存在の概念の位置付けを考える上でも重要である。

しかしながら、ウダヤナの議論の成果が、後世の著述家に十分受け継がれているとは言い難い。ウダヤナの精巧な理論は網要書の作者たちから無視されるか、一部が形式的に借用されるに過ぎない。ヴァイシェーシカ学派では、過去・現在・未来という三時の議論においても、プラシャスタパーダの時間論の影響が支配的である。より動的で豊かな内容を持つウダヤナの理論は顧みられることが少なかった。

〈略号および使用テキスト〉

- Ki. BI *Kiraṇāvalī*, ed. M. S. Sārvabhouma (Fasciulus I-III) and Narendra Chandra Vedantatirtha (Fasciulus IV), Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, no. 200, Calcutta: Asiatic Society, 1911-1912 (Fasciulus I-III), 1956 (Fasciulus IV).
- Ki. BSS The Aphorisms of the Vaiśeṣika Philosophy by Kaṇāda, with the Commentary of Praśastapāda, and *the Gloss* of Udayanācārya, ed. Vindhyeśvarī Prasāda Dube, Benares Sanskrit series, no. 15, 50, 155–157, Benares: Braj Bhushan Das & Co., 1897-1919.
- Ki. G *The Praśastapāda Bhāṣya*: with the Commentary *Kiraṇāvalī* of Udayanācārya, ed. J. S. Jetly, Geakwad's Oriental Series, no. 154, Vadodara: Oriental Institute, 1991.
- NBh *Nyāyadarśanam* with Vātsyāyana's *Bhāṣya*, Uddyotakara's *Vārttika*, Vācaspati Mīśra's *Tātparyaṭīkā* and Viśvanātha's *Vṛtti*, ed. Taranatha Nyāyatarkatīrtha and Amarendramohan Tarkatīrtha, The Calcutta Sanskrit Series, no. 18 & 19, Calcutta: Metropolitan Printing & Publishing, 1936-1944.
- NK. G *Nyāyakandalī* : Being a Commentary on *Praśastapādabhāṣya* with Three Sub-Commentaries, ed. J. S. Jetly and Vasant G. Parikh, Geakwad's Oriental Series, no. 174, Vadodara: Oriental Institute, 1991.
- NK. V *The Praśastapāda Bhāṣya* : with Commentary *Nyāyakandalī* of Sridhara, ed. Vindhyeśvarī Pasāda Dvivedin, Vizianagram Sanskrit Series, vol. 4, Benares: E. J.

- Razarus, 1895.
- NSM *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* of Viśvanātha Pañchānan Bhaṭṭāchārya : with Dinakarī (Prakāśa) Commentary by Mahādeva Bhāṭṭa and Dinakar Bhaṭṭa, and Rāmarudrī (Taraṅgiṇī) commentary by Ramarudra Bhaṭṭāchārya and Pt. Rājeśvara Śāstrī, ed. Harirāma Śukla Śāstrī, Kashi Sanskrit Series, no. 6, Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1923.
- PDhS Word Index to *the Praśastapādabhāṣya* : A Complete Word Index to the Printed Editions of the *Praśastapādabhāṣya*, ed. Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1964.
- SP Śivāditya's *Saptapadārthī*: with a commentary by Jinavardhana Sūri, ed. J. S. Jetly, Lalbhai Dalpatbhai Series, no. 134, 2nd edition, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 2003.
- TA Jagadīśa–tarkālaṅkāra–kṛtaṃ *Tarkāmṛtam*: Tarkāmṛta–taraṅgiṇī–sahitam, ed. V. N. Jha, 1st edition, Pune: University of Pune, 2009.
- TB *Tarkabhāṣā*: “*Tarkarahasyadīpikā*” Hindīvyākhyāvibhūṣitā, ed. Viśveśvara Siddhāntaśiromaṇi, Kashi Sanskrit Series, no. 155, Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1953.
- TK *The Tarkakaumudī*: being an introduction to the principles of the Vaisheshika and the Nyāya philosophies by Laugakshi Bhaskara, ed. Manilal Nabhubhai Dvivedi, Bombay Sanskrit Series, No. 32, Bombay : Government Central Book Depot., 1886.
- TR Varadarāja's *Tārkikarakṣāsārasaṅgraha*: with the commentary Vivṛti of Hariharadīkṣita, ed. Yatirāja Sampatakumāra, Tirupati : Haripriya Publications, 2004.
- TS *Tarka-saṅgraha* of Annarī bhaṭṭa: with the Author's Own Dīpikā, and Govardhana's Nyāya-Bodhinī, ed. Yashwant Vasudev Athalye, trans. Mahadev Rajaram Bodas, Bombay Sanskrit and Prakrit Series, no. 55, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1897 (revised and enlarged 2nd ed., 1918).
- VS See VSC.
- VSC *Vaiśeṣikasūtra* of Kaṇāda : with the Commentary of Candrānanda, ed. Muni Śrī Jambuvijayaṅgi, Baroda: Oriental Institute, 1961.
- Vy *Vyomavatī* of Vyomaśivācārya, ed. Gaurinath Sastri, M. M. Śivakumāraśāstrī Granthamālā, vol. 6, Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1983-84.

(参考文献)

CARDONA, George

[1991] A Path Still Taken: Some Early Indian Arguments Concerning Time, *Journal of the American Oriental Society* 111/3, pp. 445–464.

HALBFASS, Wilhelm

[1992] “The Vaiśeṣika Concept of Time,” in *On Being and What There Is*,

Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology, Albany: State University of New York Press, pp. 205–228.

HIRIYANNA, Mysore

[1957] “An Indian View of Present Time” in *Indian Philosophical Studies I*, Mysore : Kavyalaya Publishers, pp. 121–126.

HIRANO, Katsunori

[2012] *Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy and Text Science*, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

JHĀ, Gangānatha

[1903-15] *The Padārthadharmasaṅgraha* of Praśastapāda with the Nyāyakandālī of Śrīdhara, *The Pandit* 25–37.

LYSENKO, Victoria

[1997] “The Vaiśeṣika Notions of Ākāśa and Dīś from the Perspective of Indian Ideas of Space,” in *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross Cultural Studies*, ed. Eli Flanco and Karin Preisendanz, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, no. 59, Amsterdam: Rodopi, pp. 417–447.

TACHIKAWA, Musashi

[1981] *The Structure of the World In Udayana’s Realism, Studies of Classical India*, vol. 4, Dordrecht: Reidel Publishing Company.

金倉 圓照 [1971] 『インドの自然哲学』, 平樂寺書店, 京都.

中村 元 [1977-78] 「ヴァイシエーシカ学派の原典(*Vaiśeṣikasūtra* と *Padārthadharmasaṅgraha*)」, 『三康文化研究所年報』 10–11.

[1996] 『ニヤーヤとヴァイシエーシカ思想』, 中村元選集, 第 25 卷, 春秋社, 東京.

本田 恵 [1990] 『ヴァイシエーシカ哲学体系』, 国書刊行会, 東京.

[2009a] 『光輝の連なり』, 平樂寺書店, 京都.

[2009b] 『虚空の如く』, 平樂寺書店, 京都.

三浦 宏文 [2002] 「インド実在論学派の時空論 — Vaiśeṣika 学派の kāla, ākāśa, dīś と事物の存在性」, 『科学史研究』 41, no. 222, pp. 88–97.

[2006] 「ヴァイシエーシカ学派の paratva · aparatva について」, 『東洋学研究』 43, no. 222, pp. 342–329.

宮元 啓一 [2008] 『インドの「多元論哲学」を読むーブラシャスタパーダ『パダールタダルマ・サングラハ』』, インド哲学への招待, 春秋社, 東京.

〈Keywords〉 時間, ウダヤナ, *Kiraṇāvalī*, ブラシャスタパーダ, *Padārthadharmasaṅgraha*

わたなべ まさよし 東京大学大学院博士課程

The Concept of Past, Present and Future in the Vaiśeṣika System:
with Special Reference to Udayana's Discussion in the *Kiraṇāvālī*

WATANABE, Masayoshi

The Vaiśeṣika system is known for its static concept of time. In this system, time (*kāla*) is listed as one of the eternal and all-pervading substances like space (*dīś*) and ether (*ākāśa*). According to Wilhelm Halbfass, time is marginalized in the classical Vaiśeṣika system completed by Praśastapāda. It plays the limited role in causal processes; it is a mere coordinate that determines when things are produced or destroyed and when events occur. It is neither a supreme cosmic power nor a fundamental cause of changes. In some aspects, the Vaiśeṣika concept of time seems similar to the concept of "Absolute Time" in modern physics. But there are major differences between them. According to Praśastapāda, the realization of time's existence depends on our ordinary notions which relate to time, like "quick/slow" or "simultaneous". It is not an "absolute" substance, but a theoretical requirement for such temporal and relative notions.

Although time does not take on much importance in the system, there have been some attempts to justify its theoretical significance in it. For example, the concept of the three times, i.e. past, present, and future, is ignored in Praśastapāda's original system, but his successors tried to formalize them in the system. In this paper, I investigate the theory of the three times which was established by one of the Praśastapāda's commentators, Udayana, and consider how significant it is in the later Vaiśeṣika system. Basically keeping the classical Vaiśeṣika system, he used unique analytic tools, existence (*sattā*)/non-existence (*abhāva*), and a bearer(*dharmīn*)/an attribute(*dharma*), by which the three times are definitely ordered. He also adopted more or less grammatical explanation so that his theory might agree with actual uses of temporal expression.

I conclude that his theory successfully integrated both the classical Vaiśeṣika concept of time and the discussions in other schools such as Nyāya or Grammarian school. Although his achievement was remarkable, his theory had little influence on later Vaiśeṣika scholars. They formally cited only a part of his elaborate theory, and ignored the implication that time has a more prominent and dynamic function than Praśastapāda's theory. They preferred to maintain Praśastapāda's static view of time rather than admit Udayana's innovative theory.