

## ジャヤンタの真理論 : Nyāyamañjarī 和訳

片岡, 啓  
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 准教授

<https://doi.org/10.15017/2559277>

---

出版情報 : 哲學年報. 79, pp.1-75, 2020-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院  
バージョン :  
権利関係 :

# ジャヤンタの真理論

— Nyāyamañjarī 和訳 —

片岡 啓

## はじめに

本稿で訳出するのは、筆者が2先行出版と2写本とに基づいて批判的に再校訂したジャヤンタ著『論理の花房』(Nyāyamañjarī) の prāmānya 章である (Kataoka 2016)<sup>1</sup>。ここでの prāmānya (=pramāṇatva) とは、多くの場合、〈正しい認識であること〉(pramātva=pramāṇatva)、あるいは場合によっては、〈正しい認識の手段であること〉(pramāṇatva) を指す。pramāṇa=pra+mā+lyuṭ の lyuṭ を bhāva (行為) と解釈するか、 karaṇa (行為手段) と解釈するかによって、〈正しい認識〉と〈正しい認識の手段〉という二つの解釈が可能なので、それに応じて、prāmānya (=pramāṇatva) についても二種の解釈が可能となる。通常、prāmānya が議論される時は、正しい認識の属性を指しているので、〈正しい認識であること〉が多いが、ジャヤンタの実際の議論を見ても分かるように、〈正しい認識の手段であること〉を指す場合も多々ある。細かく見れば誤解の余地はなく、いちいち訳し分けるのも不便なので、いずれについても簡便には「真」と訳出している<sup>2</sup>。ジャヤンタの真理論と題した次第である<sup>3</sup>。前者の場合の pramāṇa の prāmānya とは、分かりやすく言えば、正しい認識の持つ正しさのことであり、ジャヤンタも「対象通りであること」(yathārthatā, yāthārthya) とも言い換える<sup>4</sup>。

『論理の花房』中においてジャヤンタが真理論を扱う文脈について細かくは校訂本の Introduction (Kataoka 2016: 562(1)–561(2)) を参照されたい。以下の表は、それに、片岡 2010: 18–19 および片岡 2015: 50 の表を併せ作成した。左端のローマ数字は全12日課 (āhnikā) の日課番号を、真ん中の NS は取り上げられる Nyāyasūtra の対応番号を、右端の I 1 等は NM マイソール版の当該議論の開

始頁である第1巻第1頁などを表す。本稿訳出部分である真理論（真と偽の自律性と他律性についての議論）は下表太字部分、すなわち、第3日課中にある証言定義ストラの中で展開される諸議論のうちのひとつである。真理論の中は大きく前主張と定説とに分かれる。

I	序	I 1
	NS 1.1.1 16句義の提示	I 12
	NS 1.1.3 認識手段の一般定義と4区分	I 31
II	NS 1.1.4 知覚定義	I 171
	NS 1.1.5 推論定義	I 282
	NS 1.1.6 類比定義	I 373
III	NS 1.1.7 証言定義	I 396
	(1) ストラ解釈	I 396
	(2) 証言という認識手段の別立て	I 401
	(3) 過失の列挙	I 412
	(4) 言葉は対象に触れない	I 415
	(5) 真理論	I 419
	前主張：自律的真	I 420
	定説：他律的真	I 435
	(6) 錯誤論	I 451
	(7) 証言の真の他律性	I 481
	(8) 主宰神論証	I 484
	(9) 音声の常住性	I 513
IV	ヴェーダ	I 573
V	語意論・文意論	II 3
VI	文意論	II 143
VII	NS 1.1.9 認識対象の一般定義と12区分	II 263
	NS 1.1.10 アートマン	II 267 <sup>5</sup>
VIII	NS 1.1.11-21 身体～苦	II 360
IX	NS 1.1.22 解脱	II 430

X	NS 1.1.23-39	疑惑～結論 nigamana	II 522
XI	NS 1.1.40-1.2.17	推測 tarka ～曲解 chala	II 584
XII	NS 1.2.18	詭弁的論駁 jāti	II 645
	NS 5.1.1-43	詭弁的論駁の24区分	II 646
	NS 1.2.19-20	敗北の原因	II 677
	NS 5.2.1-24	敗北の原因の22区分	II 679

## 本章の内容梗概

真理論を始めるにあたってジャヤンタは、まず、クマーリラの議論を紹介する。クマーリラは、その著書である *Ślokavārttika* において<sup>6</sup>、ヴェーダ教令が正しいことを論証する中で、真理を論じる。彼の方策は、まず一般的に認識の真偽を議論した後に (*ŚV codanā* 33-61)、証言について、その一般理論を適用する (*ŚV codanā* 62-81) というものである。ジャヤンタも、この一般・特殊の方策に従う。すなわち、まず一般的に認識の真偽について議論する。その後に (§3.4.4以下)、認識手段の一つである証言 (特に聖典ヴェーダ) に絞って、真偽を論じる。

証言の真偽の議論のために認識一般の真偽について議論するという関係を、ジャヤンタは、「座作り」(*pīṭhabandha*) と表現する (§1)。すなわち、認識一般の真偽を議論することで、土台が築かれるというのである。ここでは、認識一般の真偽の考察が土台であり、証言の真偽の考察がその上に載るものというイメージが確認できる。

*Ślokavārttika* において真理論が導入される文脈は証言を論じる中にある。すなわち、*Ślokavārttika* では、ヴェーダ教令の真を確立する JS 1.1.2への復註の中で真理論が展開される。ジャヤンタの『論理の花房』も同様の状況にある。すなわち、ジャヤンタの真理論は、「信頼できる人の教示が証言である」(*āptopadeśaḥ śabdah*) という NS 1.1.7への註釈の中で議論される。したがって、本来ここでは、証言の真のみを議論すべきである。わざわざ一般的に全ての認識の真偽について議論する場ではないはずである。そのことをジャヤンタは最初に取り上げる。なぜ証言の真を考察すべき時に、わざわざ一切の認識の真について考察するのか。ここで問われているのは、当該論題が何故ここにある

のかという関連性である。すなわち、或る特定の議論がこの文脈で為されなければならないその妥当性、役割が問われている。

この疑問にたいしてジャヤンタは「[認識一般の真の考察は、証言の真の考察と同じ道を持つから] (samānamārgatvāt) と答える。認識一般の真の考察は、証言の真を考察するためにある。しかも、両者は、同じ筋道を辿るはずである。もし認識が自律的に真であれば、証言（および証言に基づく認識）も自律的に真のはずである。あるいは逆に、他律的に真であれば、証言も同様に他律的に真のはずである。このように両者が同じ道を取ることから、一般的に認識全般の真偽について議論するのである (§2)。ここでは、両者の主従関係が明白である。すなわち、一般議論は特殊議論のためにある。

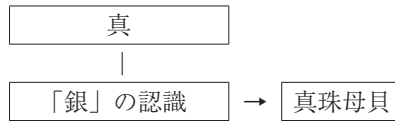
認識の真偽というテーマとその位置付けを明らかにした後、ジャヤンタは、いよいよクマーリラの議論を紹介し始める。クマーリラは、認識の真偽が、それぞれ自らののか他からののかを分けることで、四つの説が成り立つとした (§3)。

- |         |      |         |       |
|---------|------|---------|-------|
| 1. 自ら真  | 自ら偽  | (?)     | § 3.1 |
| 2. 他から真 | 他から偽 | ニヤーヤ    | § 3.3 |
| 3. 他から真 | 自ら偽  | 仏教      | § 3.2 |
| 4. 自ら真  | 他から偽 | ミーマーンサー | § 3.4 |

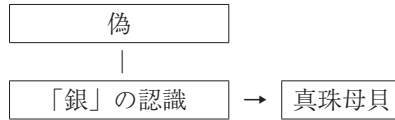
第四説がクマーリラの自説である。それ以外の三説の学説保持者は、クマーリラにおいては明言されていない。また、どの程度までクマーリラが他説について実際の学説保持者を念頭に置いていたかも疑問である。ジャヤンタは上の第二説を自説とする。またウンバーカは第三説を仏教説とする<sup>7</sup>。この冒頭箇所でのジャヤンタによる四説の言及順序はクマーリラのものと同じである (Kataoka 2011: II 231, n. 164)。しかしジャヤンタが以下で実際に記述する節の順序 (§ 3.1-4) では、第二と第三が入れ替わっており、ニヤーヤ説が第三番目に取り上げられる。ミーマーンサーから見て最も有力な前主張としてニヤーヤ説が扱われるよう再配置したと考えられる。

第一説のように「自ら真」「自ら偽」とする場合、錯誤認識の説明がつかない

くなる。その場合、「自ら真が知られる」「自ら偽が知られる」はずである<sup>8</sup>。そうすると、どうなるか。真珠母貝を銀と錯覚する認識において、もし自ら真が正しく知られているならば、どうしてその認識が後から間違っただけのものとして否定されることがあるのか。そのようなことはありえないはずである。したがって、「自ら真が知られる」ということはありえない。(下図の矢印は、「銀」の認識が実際には真珠母貝を対象としていることを示す。また縦の棒線は真という属性が認識に属していることを示す。)



また「自ら偽が知られる」ということもありえない。なぜならば、真珠母貝を銀とする錯覚について、その偽が自ら知られているならば、間違っていることが分かっているのだから、誰も行動を起こして、わざわざ対象に走り寄って行くことはないはずだからである (§3.1)。



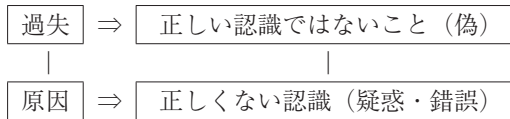
したがって、真偽をともに自らとする第一説は、錯誤認識を説明できないことから破綻する。特に「自ら偽が知られる」という場合に、錯誤認識の説明が付かないことが問題となる。この批判方法は第三説である仏教説(「自ら偽」「他から真」)にも当てはまる (§3.2)。「自ら偽が知られる」とする場合には、上で説明したように、人が発動することの説明がつかないからである (§3.2.1.1)。しかも、認識の偽というのは、その発生において認識原因の過失に由来する。眼等にある何らかの過失(マイナス要因)によって視覚認識が誤る<sup>9</sup>。「他から偽は生じる」のである。また、偽の確定に際しても、偽は他に依存する。すなわち「偽は他から知られる」。認識の誤りは、押し退ける認識 (bādhakajñāna)<sup>10</sup>

によって知られるからである。このように、発生の点でも認識の点でも偽は他に依存するので、「自ら偽」ということは言えないはずである (§3.2.1.2)。

クマーリラの *Ślokavārtika* 中で第三説 (仏教説) の主張者は、「正しい認識ではないこと」は非存在である以上、肯定的に作られるようなものではないので、認識原因の過失に基づいて作られるようなものではありえないと主張していた。非存在が何らかの原因によって作られることは通常ない。したがって、偽という非存在は、最初から認識の上に存在したことになるのである。すなわち「自ら偽」である<sup>11</sup>。

原因の過失 ⇒ 正しい認識ではないこと (非存在)

しかし、この主張は簡単に突き崩される。疑惑や錯誤という誤った認識は、正しい認識ではないが、明らかに実在であり存在である。したがって、そのような実在の上にある偽という性格もまた実在に他ならないはずである。したがって、偽は他から、すなわち、認識原因の過失から作られたということが言えることになる (§3.2.1.3)。 (下図の⇒は、原因によって認識が生み出される、また、過失によって偽が生み出されるという物理的な因果関係を示す。)



以上で「自ら偽」ではありえないことが、第三説 (仏教説) に対して示された。いっぽう、「他から真」についてはどうか (§3.2.2)。それについては、次の第二説 (ニヤーヤ説) — 他から真・他から偽 — への批判とも重なる。すなわち、「他から真」の否定は、仏教説・ニヤーヤ説に共通して向けられる批判となる。

正しい認識とは、対象の実際の在り方を照らし出す者 (*prakāśaka*) である。正しい認識の正しさ (真) とは、正しい認識が自らの認識対象から逸脱しないこと (*avyahicāritva*) である。言い換えるならば、認識が対象と正しく対応し

ていることが、認識の真である。



認識の持つこのような性格が他に依存している場合に「他から真」と言うことができるはずである。しかし、認識は、このような性格に関して、他に依存することはない。他に依存するとする場合、それは次の三つの場面で起こるはずである。すなわち、発生において、自らの仕事を為す場面において、真の確定においてである。いわゆる、*utpatti, pravṛtti*<sup>12</sup>, *jñapti* という三つの側面において「他から真」ということが、いずれも否定される (§ 3.3)。傍論を除外して要点だけを取り出すと次のように議論は整理できる。矢印“←”の左が他律論者（ニヤーヤ）の主張、右が自律論者（ミーマーンサー）からの応答・批判である。

### § 3.3.1 真は他から生じる（＝真知は真の発生に際して他に依存する）

#### § 3.3.1.1 真は認識原因から生じる

← 自ら真が生じることを認めたことになる

#### § 3.3.1.2 真は認識原因の美質から生じる

← § 3.3.1.2.1 美質の知覚・推論がないので美質は存在しない

### § 3.3.2 真知は結果を為すに際して他に依存する

← 真知は生起すれば他に依存せず対象を照らし出すという結果を為す

### § 3.3.3 真は他により確定される（＝真知は真の確定に際して他に依存する）

#### § 3.3.3.1 原因の美質の認識により真が確定される

← § 3.3.3.1.1 美質の存在は否定済み

← § 3.3.3.1.2 無駄・循環

#### § 3.3.3.2 押し退けるものの非存在の認識により真が確定される

← その時点か後の時点かの選択肢により否定

#### § 3.3.3.3 合致により真が確定される

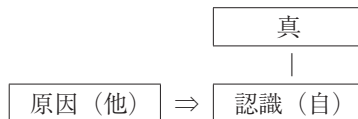


- § 3.3.3.3.1 同一対象の認識による←違いがないので無限後退
- § 3.3.3.3.2 別の対象の認識による←ありえない
- § 3.3.3.3.3 目的実現の認識による
  - ← § 3.3.3.3.3.1 違いがないので無限後退
  - ← § 3.3.3.3.3.2 無駄・循環
- § 3.3.3.3.4 能力ある発生源の確認による←無駄・相互依存

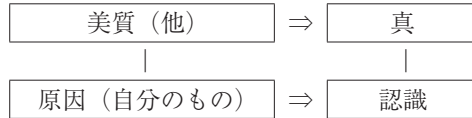
「真は他から」(prāmāṇyaṃ parataḥ) という文は、発生と確定については「真は他から生じる」「真は他から確定される」とまずは開くことができる。さらに真知を主語にすれば三つは「真知は真の発生に際して他に依存する」「真知は自らの結果(仕事)を為すに際して他に依存する」「真知は真の確定に際して他に依存する」と詳しく表現することができる<sup>13</sup>。

真は	真知は
他から生じる	真の発生に際して他に依存する
-----	自らの結果を為すに際して他に依存する
他から確定される	真の確定に際して他に依存する

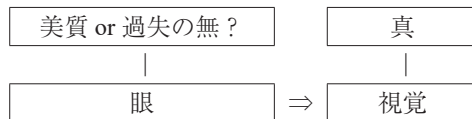
真が他から生じるというのは、自分以外から生じるということであり、ここでいう自分とは何かが問題となる。「自分」を認識それ自体と解釈すれば、認識以外から真が生じるということになり、考えられる可能性としては、認識の真は認識原因(例えば視覚認識であれば眼等)から生じるということになる。しかし、これは、まさにウンベーカーが主張する(発生の観点での)自律的真の立場である。ジャヤンタはここまで踏み込んで説明せず、簡潔にこの議論を終えている (§ 3.3.1.1)。



いっぽう、ウンバーカのように、*sva* を *svīya* と取り「自分のもの」と解釈するならば、「自分のもの」は認識の持つ原因を指すことになるので、認識原因とは別のもの（具体的には認識原因の美質）が「他」ということになる。例えば眼（視覚器官）にある何らかの美質である。ジャヤンタは感官の付加的要素であるそれを *indriyātīśaya* とも表現する (§ 4.2.2.3)。



そして、これこそまさにニヤーヤ学派（ジャヤンタ自身）が主張するところの発生の観点における他律的真である (§ 3.3.1.2)。ここで争点は美質の存在を確証する認識手段の問題となる。ミーマーンサーは知覚・推論を否定することで、美質なるものは存在しないとする (§ 3.3.1.3.1)。これに対して後からジャヤンタは証言のあることをもって美質はあると回答とする。例えば視覚原因である眼の持つ美質については、『アーユルヴェーダ』が証拠となるというのである (§ 4.2.2.3)。分かりやすく問題を現代風に捉え直すならば、健康を優良の状態（プラス）と取るか、無病状態（マイナスの無）と取るかの問題であり、まさに、発生の観点での他律的真と自律的真の信念のぶつかり合いであるので、どちらも相互を納得させることのできない争点である。ジャヤンタ自身が取り上げるように感官に関する「無垢」(*nairmalya*) という表現を美質と取るか過失の無と取るかの問題である (§ 3.3.1.2.2.4, § 4.2.2.3)。



ウンバーカは、発生と結果とを問題としていた (TT ad 48)。ジャヤンタの議論の順序もこれにならったものであろう。自らの原因から生じてしまえば、他に依存することなく自らの結果（為すべき仕事）である対象画定（対象を照ら

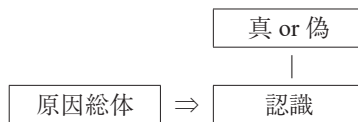
し出すこと)を為すというのがミーマーンサーの立場であり、ここでジャヤンタは、クマーリラの散逸した *Brhātīkā* から関連詩節を引用する。粘土等から生じた壺は自らの為すべき結果である水運びを他に依存することなく成し遂げる。同じように、認識原因から生じた認識は自らの為すべき結果である対象画定(対象を照らし出すこと)を他に依存することなく成し遂げる (§3.3.2)。

粘土等 ⇒ 壺 ⇒ 水運び  
 認識原因 ⇒ 認識 ⇒ 対象画定

これに対して他律論者であるジャヤンタは §4.2.3以下で場合分けをして回答する。§4.2.3.3でジャヤンタが指摘するように、認識=結果(対象画定)であり、両者を分けるミーマーンサーの図式自体がそもそも不適切である。

原因総体 ⇒ 認識 (= 結果)

そして、この場合、認識の真偽が確定していない以上、認識は自らの仕事をやり遂げることはないというのがジャヤンタの立場と考えられる。ジャヤンタは §4.2.3.1において、原因総体が他に依存しないことは認めつつも、しかし、それだけをもって「自ら真」とは言えないことを、真の画定 (*pariccheda*) が他に依存していることを根拠に主張する。言い換えれば、ジャヤンタの立場における他律的真においては、自らの結果に対する他律性(他に基ついて対象画定という仕事を為す)は、真の確定における他律性(他に基ついて真を確定する)に根拠付けられているということになる。すなわち、他によって正しいと証明されて初めて、或る認識は対象画定という仕事を為すということになる。

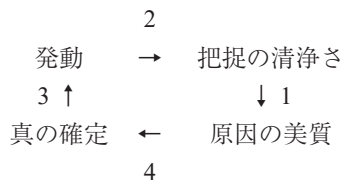


すると当然、他(認識原因の美質の確認)による真の確定が必要になり、自

らの仕事を為すのにいつまでたっても対象画定が不可能となり、無限後退となってしまうというのがクマーリラの指摘するところであった (§V codnā 49-52)。これに対してジャヤンタは、既見対象に関しては疑惑状態から発動があることを認めてハードルを低くすることで問題解決を図る。すなわち、世俗の多くの事例においては、真の確定という高いハードルをクリアーする必要はないというのである (§ 4.3.1.1)。疑惑から人が発動するという議論にジャヤンタが多くの頁を費やすのはそのためである (§ 4.2.1.3.2以下)。したがって彼は、真の確定が無駄であるというミーマーンサーからの指摘 (§ 3.3.3.1.2, § 3.3.3.3.3.2)を既見対象に関しては大胆にもそうだと認める (§ 4.3.1.2)。しかし、そのような既見対象での真の確認事例が、後々、未見対象を扱うヴェーダの真を確定するのに役立つことになるとする (§ 4.3.1.2)。具体的には、「信頼できる者によって著されたものは必ず真である」という遍充関係を、世俗の既見事例で確立してから、ヴェーダにも適用するのである。これにより、ヴェーダは真であると推論により確定してから、ヴェーダから生じる認識の正しさを確定して、疑いなくヴェーダ祭式に発動できることになるのである。

最後に自律論者であるミーマーンサカは、真が他から確定されることを排斥する。ここで言う他には三つの可能性がある。原因の美質の認識、押し退ける認識が無いことの認識、合致の三つである (§ 3.3.3)。

原因の美質については既に指摘したように、その認識手段である知覚・推論がないことから、美質の無いことが分かる (§ 3.3.3.1.1)。また、疑惑から発動するのなら、わざわざ原因の美質を確認するのは無駄であるし、いっぽう、原因の美質を確認することで真を確定する必要があるというなら下図のような循環となる (§ 3.3.3.1.2)。



既述のように、ジャヤンタ自身、後から、この意味での無駄を認めており (§ 4.3.1.2)、疑惑から発動することを主張するようになる。

いっぽう、押し退ける認識が無いという確証を他とする場合、それによる真の確定は、その時点でも、後からでも不可能である (§ 3.3.3.2)。

いっぽう、合致<sup>14</sup>を他とする場合、その「他」については、幾つかの可能性がある。同一対象を扱う後続認識であれば、先行認識との違いがないので、その後続認識についても検証が必要となり無限後退となってしまう (§ 3.3.3.3.1)。別の対象を扱う後続認識が先行認識を確証すると言うのは理に合わない (§ 3.3.3.3.2)。別の対象を扱う認識であっても、目的実現の認識によれば確証が可能であるというならば、その目的実現の認識についても真の確証がさらに必要となるので無限後退は避けられない (§ 3.3.3.3.3.1)。あるいは発動した後に先行認識の真を確定しても、既述のように、無駄か循環となる (§ 3.3.3.3.3.2)。あるいは、目的実現のように後からの効果を確認するのではなく、逆に因果関係を遡って、当該の認識を生み出す能力のある原因の確認（認識対象の発生源の確認）によるというならば、これも既述のように無駄である。あるいは、原因の有能性の確定と発動との間で相互依存となる。例えば蜜蜂の音かヴィーナーの音か疑わしい音の認識について、隠れた楽師のヴィーナーを実際に見に行くことで「ヴィーナーの音だ」と確定する場合である (§ 3.3.3.3.4)。

「そして以上から、発生に際して、自らの結果を為すに際して、確定に際して、[他に] 依存することがないことから、三種の依存を欠いているので、自ら真であるということが成立した」とジャヤンタはまとめる (§ 3.3.4)。この表現からも分かるように、ミーマーンサーの「自ら真」は、特に確定において明らかのように、「他から真ではない」という弱い主張が意図されている。

自ら真が生じる	他に依存して真が生じることはない
自ら結果を為す	他に依存して結果を為すことはない
自ら真が確定される	他に依存して真が確定されることはない

議論の配当分量からも分かるように、自らの結果を為すこと (§ 3.3.2のみ) が一番簡潔であり、確定 (§ 3.3.3以下) が最も詳細に論じられている。ジャヤ

ンタ当時には、確定の議論が深まっており、そちらに焦点が移っていたことが予想される。この印象は、目的実現の認識 (§ 3.3.3.3.3) の下にある傍論 (§ 3.3.3.3.3.3) において、仏教徒（シャーキャブッディ）の議論である「繰り返された発動」（§ 4.4 の回答から明らかのように「繰り返された対象に関しては自ら真である」とする立場）をジャヤンタが挿入していることから補強できる。なお、ジャヤンタ自身は、仏教徒のいわゆる不定主義（繰り返された対象に関しては自ら真であるが、繰り返されていない対象に関しては他から真である）を容認しない。彼にとっては「あらゆる場合に他からのみ真」（§ 4.4）である。

以上で、§ 3.1. 自ら真・自ら偽、§ 3.2. 自ら偽・他から真（仏教）、§ 3.3. 他から真・他から偽（ニヤーヤ）という三つの立場を批判し終え、前主張者であるミーマーンサカは、§ 3.4. 自ら真・他から偽という自身の立場である第四の立場を打ち立てる。続く議論では、ミーマーンサーの自律的真と他律的偽について基本的立場 — 特に例外的除外の二種 (§ 3.4.3) — が、ŚBh, ŚV, TT に基づいて確認される。また、ミーマーンサー説の弱点である「例外的除外があるかもしれないという疑惑」について、ミーマーンサーの基本的な回答方法を確認し (§ 3.4.3.3.1)、さらに、真偽の逆転現象についても ŚV codanā 61 に基づいて確認する。

最後にミーマーンサカは、以上の認識の真偽の議論を、言葉に適用することで、非人為の聖典ヴェーダの自律的真を打ち立てる本来の文脈に適応させる (§ 3.4.4 以下)。

以上、クマーリラの *Ślokavārtika* を主たるソースとするミーマーンサー説の紹介を終えて、ジャヤンタは次にニヤーヤの定説部を開始する (§ 4)。まず彼は、既見対象を扱う知覚等の場合と、未見対象を扱うヴェーダの場合とを分ける。そして、前者については疑惑からでも人は発動するので、真が自律的か他律的であるかを検討する意味はないと明言する。いっぽう、ヴェーダの場合、ヴェーダ祭祀には多額の金がかかるので、真の確定がどうしても必要となる以上、真理論の有用性があるとする (§ 4.1)。すなわち、ヴェーダの真の確立のために真理論も存在するのである。

まず彼はミーマーンサー説である自律的真を退け (§ 4.2 以下)、次に、自説

である他律的真を確立する (§ 4.3以下)。自律的真を批判するにあたって彼は、前主張部での順序 (発生・結果・確定) とは異なり、把握 (≈確定)・発生・結果・確定の順で議論する (§ 4.2.1-4)。

## § 4.2 「自律的真」の否定

§ 4.2.1 「自ら真が把握される」ことはない

§ 4.2.2 「自ら真が生じる」ことはない

§ 4.2.3 「他に依存せずに自らの結果を為す」ことはない

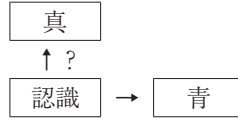
§ 4.2.4 「他に依存して真が確定されることはない」ことはない

最初に付加されたのは「自ら真が把握される」という積極的な自律的真の立場への批判である。これは、最後の「他に依存して真が確定されることはない」という消極的な自律的真 (非他律的真) に対応するものである。すなわち、確定の観点からの自律的真についてジャヤンタは、「自ら真が把握される」という積極的な立場と、「他に依存して真が確定されることはない」という消極的な立場 (非他律的真) とを区別して議論している。恐らくこの当時最も重要な論点であり、しかも理論的にミーマーンサーの弱点でもある「自ら真が確定される」という点を十分に詰めて攻撃を開始しようという意図がうかがわれる。前主張部と定説部との対応は以下のようなになる。

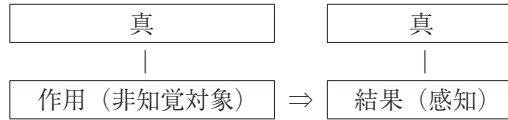
-----	4.2.1 自律的真 (画定) の否定
3.3.1 他律的真 (発生) の否定	4.2.2 自律的真 (発生) の否定
3.3.2 他律的真 (結果) の否定	4.2.3 自律的真 (結果) の否定
3.3.3 他律的真 (確定) の否定	4.2.4 非他律的真 (確定) の否定

なおジャヤンタは、この文脈では「確定」ではなく、「自ら真を把握する」「自らの真の画定」という表現を用いている。「確定」が持つ限定的なニュアンス (仏教においては推論に限定される) を警戒したものと思われる<sup>15</sup>。

さて、青の知覚の場合、青に対して認識が知覚であるのは自明であるが、その認識が有する真に対して、その認識は知覚なのか推論なのか (§ 4.2.1)。

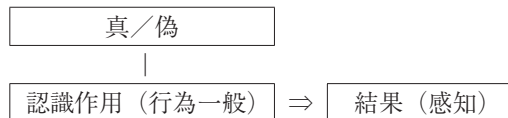


知覚とする場合，その知覚認識の実質は，認識作用であるか認識結果であるか，いずれかである (§ 4.2.1.1).



認識作用それ自体はミーマンサーでは常に非知覚対象とされており，したがって，それに属す真も非知覚対象でしかありえない (§ 4.2.1.1.1). いっぽう認識結果である感知 (samvedana)，言い換えれば，対象の輝き出し (arthaprakāśatā) にしても，五官の対象ではありえないので，その真もまた五官の対象ではありえない (§ 4.2.1.1.2.1). では，意知覚はどうかといえば，「この青の感知は対象通りである」というような真の意知覚が青の感知と同時に生じることが現実に実感されておらず，また，もし後で生じるとしても，それでは「自ら真を確定」したことにはならない (§ 4.2.1.1.2.2).

いっぽう推論とする場合，知覚の場合と同じく，認識作用の真を推論するのか，認識結果の真を推論するのか，という場合分けが可能である (§ 4.2.1.2). まず後者の場合，青の感知という結果の真を推論させるような証因は何もない (§ 4.2.1.2.1). いっぽう前者とする場合，青の感知という知覚結果が認識作用の真を推論させる証因となると言われるかもしれないが，実際には，青の感知 (実際には真偽未確定) という結果から分かるのは，真偽未確定の認識作用という行為一般である. したがって，推論によっては，認識作用の真偽は未確定のみである (§ 4.2.1.2.2).





知覚・推論の代わりに、自らの実感というものを証拠とすることもできない。すなわち、青の感知がただ自ら輝き出しているという直接経験をもって、真＝対象通りであること＝青の感知であること、が分かるとするのも不可能である。というのも、真珠母貝を銀とする錯誤の場合の銀の感知についても同様のことが言えてしまうからである。もしも、錯誤の場合は、後から押し退けられるというならば、押し退ける認識の非存在の認識に真が依存すると言ったことになるので、自ら真が確定されることにはならない (§4.2.1.3.1)。

青の感知 ← 押し退ける認識  
銀の感知 ← 押し退ける認識

続く §4.2.1.3.2 の下で、ジャヤンタは、疑惑から人が発動することを詳しく議論する。発生時点で認識の真が確定されているなら、欺かれることはないはずであるが現実にはそうではない。人は真偽未確定のまま疑惑から発動するのである (§4.2.1.3.2.1)。銀の認識も、客観的には対象に関して確定的でない以上、疑惑(「銀か銀でないのか」と同じ構造にあるとみなすべきである。真が確定されているならば欺かれることはなく、逆に、偽が確定されているならば発動はありえないからである (§4.2.1.3.2.2)。たとえ疑惑の実感がなくとも、その認識を真とする決め手が何もない以上、全ての認識は疑惑とみなされるのである (§4.2.1.3.2.3)。さらにジャヤンタは、生じてきた認識には、その時点では、何も真とする決め手となる特殊性格のないことを、ウンペーカの列挙する候補者を一つ一つ潰すことで議論する (§4.2.1.3.2.4)。明瞭性・無揺性・無疑性・押し退けの無把握・自らの対象からの不逸脱がいずれも否定される (§4.2.1.3.2.4.1-5)。疑惑が実感されずとも、その時点では青の認識や銀の認識は疑惑(「AであるかAでないか」と同じである。このように疑惑によって當為が成り立つので、クマーリラのような心配は無用である (§4.2.1.3.2.5)。重要な点は、真は認識発生時点では把握されていないということである (§4.2.1.3.3)。知覚であれ推論であれ、自ら真が把握されることはない (§4.2.1.4)。

既に注意しておいたように、ジャヤンタが前主張で登場させるミーマーンサー

側は「自ら真が確定される」とは主張せず、消極的に「他に依存して真が確定されることはない」と主張するのみである。にもかかわらず、ここでジャヤンタが「自ら真が把握される」とする積極的な立場を想定して否定しているのは、真の把握がその当の認識（例えば青の知覚）それ自体によっては、知覚・推論のいずれの側面によってもありえないことを明確にし、認識が生起した時点ではその認識の真偽が未確定であること、そして、銀の錯識知や青の正しい知覚がその時点では疑惑と変わらないこと、そして、人が疑惑からでも発動することを確認しようとしたかったからであろう。このことは、ウンベーカーが否定的に言及する「特殊な認識」(bodhaviśeṣa) — ジャヤンタはその viśeṣa を捉えて真知の持つ特殊性格（違い）と表現する — を打ち消すことから逆算して予め用意されたものと思われる。ウンベーカーは様々な説を否定する中で次のような説（ŚV codanā 53 の bodhātmatva=pamāṇatā に基づくパッタ派説の一種と考えられる）を登場させる。

【問】[無限定の]単なる〈認識を本質とすること〉が真なのではない。そのようなものは逸脱するからである。（すなわち真珠母貝を銀とする錯識知にも見られるからである。）そうではなく、「これは手だ」という、疑いのない〈特殊な認識〉が真知である。そして、それ（特殊な認識）は、まさに生起の時点で、他の認識とは異質のものとして現れているので、そのようなものには逸脱がない<sup>16</sup>。

ウンベーカー自身は、発生と結果に関する自律的真を主張するのであって、確定の立場に立つ者ではない。したがって、発生時点で何らかの違いとしての真が現れていると主張していることになる上のような主張に与することはない。ジャヤンタは、ウンベーカーに則って、この説を否定したのである。理論的に整理すれば、この説は、「認識の真は自ら把握される」と確定の観点からの自律的真の立場に整理されるのは明らかである。前主張部との対応を崩してでもジャヤンタが自律的真の確定に関して議論を尽くそうとしていることが分かる。

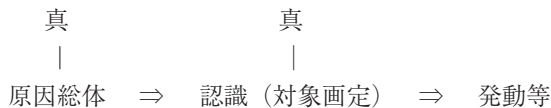
以上、確定の観点からの自律的真を退け終わり、次にジャヤンタは、発生の観点からの自律的真である「自ら真が生じる」とする説を退ける (§ 4.2.2以下)。

まず彼は、真が結果である以上、その原因のあることを確認し、自ら生じること（言い換えれば他から生じないこと）を否定する（§4.2.2.1）。

以上を確認した上で次にジャヤンタはウンベーカー説を否定する。すなわち原因の美質に依存して真が生起するのではなく、原因そのものから真も同時に生じるとする自律的真の立場を否定する。ジャヤンタの回答は、他律的真の立場の確認であり、発生に関する他律的真と自律的真との信念の衝突を象徴するものとなっている。すなわちジャヤンタは、良性の結果は良性の原因（すなわち美質を有する原因）から生じ、悪性の結果は悪性の原因（すなわち過失を有する原因）から生じるとする因果関係の基本を確認し、この二通りに限定して議論を進める。美質も過失も持たない中立の原因は存在せず、したがって、中立的な結果（真でも偽でもないような認識）が生じることはない、というのである（§4.2.2.2）。

さらに、美質の存在を確認する認識手段として、知覚・推論ではなく証言（アーユルヴェーダ）を提示する（§4.2.2.3）。以上が発生に際しての自律的真の否定である（§4.2.2.4）。

次にジャヤンタは自らの結果を為すに際しての自律的真（クマーリラ言うところの śakti としての真）を排斥する。彼は自らの結果を為す主体が何なのかを、原因総体、原因総体の一部、原因総体から生じる認識（対象画定）の三通りに分けて考える（§4.2.3）。原因総体とその結果である認識（対象画定）、および、認識（対象画定）の結果と目される発動等の関係は次のように描くことができる。



まず、原因総体は自らの結果である認識を生み出すのに他に依存することはない。しかし、そのことをもって「自ら真」とはいえない。ジャヤンタはここで、（原因総体あるいは認識の有する）真の画定が他に依拠していることをもって理由とする。すなわち、対象画定という結果を原因総体が十全にこなすには、

真の画定が予め必要になるので、他依存的だと主張するのである (§4.2.3.1). いっぽう原因総体の一部のカーラカが他を必要とするのは自明である (§4.2.3.2). 最後に、原因総体から生じる結果である認識 (具体的には対象画定) について、その結果とは何なのか。認識 (対象画定) はそれ自体結果であり、それには更なる結果はないというのがジャヤンタの見解である。反論者は、発動等を認識の結果として、発動等を生み出すのに認識は他を必要としないという意味で「認識は自ら結果 (発動等) を為す」と主張するかもしれないが、発動等は、認識の結果ではなく、人間の持つ欲求等の結果である。したがって、発動等を結果とする見方は当たらない (§4.2.3.3).

以上でジャヤンタは、「自ら真が把握される」「自ら (他に依存せず) 真が発生する」「自ら (他に依存せず) 自らの結果を為す」という見解を否定し終え、最後に、「他に依存して真が確定されることはない」(それは「他に依存せず真が確定される」とする説を含意する) とするミーマーンサーの消極的な主張 (確定に際しての非他依存説) を否定する。このミーマーンサー説の含意するところ (およびジャヤンタの回答) を場合分けすると以下のように整理できる。

消極的自律論 (非他依存説) : 他に依存して真が確定されることはない

1. (先行時点で) 真の確定はない←既述の通り
2. (後から) 真が確定される
  - ←2.1. 他に依存して真が確定されるので他律的真となる
  - ←2.2. 他に依存せずに真が確定されることはありえない

青の認識の発生時点で、その認識の真までも確定されていることがないのは §4.2.1.3.3 で既に述べた通りである (1). 真の確定は、そのような確定が存在するならば必ず他依存的である。すなわち、発動の有効性に依存する (2.1). 他に依存せずに真が確定されるということはありえない (2.2). したがって確定に際して真は他律的でしかない (§4.2.4).

関連してジャヤンタは次に、前主張で指摘された他律的真の問題点を上げ、指摘された過失を取り除いていく (§4.3以下). すなわち前主張において、相互依存や無駄という問題が指摘されていた (§4.3.1). 既述のようにジャヤ

ンタは、既見対象に関しては、真の確定を前提とせず、疑惑から発動があることを認めるので、真の確定に端を発する相互依存や循環の過失はそもそも生じる余地がない (§ 4.3.1.1)。また既見対象での有効性の確認は、「信頼できる人によって著されたものは必ず真である」という遍充関係を確立するのに役立つ、未見対象を扱うヴェーダの真の確定に間接的に役立つので、全く無駄となることはない (§ 4.3.1.2)。

次にジャヤンタは、「他から真が確定される」という時の「他」についての議論を深める。伝統的にニヤーヤでそれは発動の有効性 (pravṛttisāmarthya) と言われてきたものである (§ 4.3.2)。まずジャヤンタは、発動の有効性を、先行認識に依拠した後続の感知 (pūrvapratyayāpekṣottarā samvit)、あるいは、決め手となる特徴を見ること (viśeṣadarśana) とする先師達の説を排する。そして、それに代えて努力 (samīhā) の果報との結び付き (phalenābhisambandhaḥ) を発動の有効性とする『ニヤーヤパーシャ』の説を採用する。すなわち、目的実現という果報の認識を発動の有効性とする解釈を自説とする (§ 4.3.2.1)。

目的実現の認識については、前主張で無限後退の批判があった。次にジャヤンタはそれに回答していく (§ 4.3.2.2)。まず目的実現の認識は、現にその真を検討する必要がないものであるから無限後退の過失がないのは自明である (§ 4.3.2.2.1)。あるいは目的実現の認識については疑惑が起こらないので真の検討が起こることはない (§ 4.3.2.2.2)。あるいは目的実現の認識には違いが見られるので真が確定されている (§ 4.3.2.2.3)。あるいは原因を検討し、過失の無を確定することで目的実現の認識の真を確定することは可能である (§ 4.3.2.2.4)。あるいは、これまでの観察に基づけば、目的実現の認識は真だと確定される (§ 4.3.2.2.5)。あるいは、たとえ目的実現の認識の真が未確定であったとしても、その目的実現の認識に基づいて、発動させる認識 (先行認識) の真が確定される。発動させる認識 (例えば水の認識) の場合、真か偽かの違いは把握されないが、目的実現の認識の場合は真知としての違いが明らかに現れているからである (§ 4.3.2.2.6)。いずれにせよ、発動させる認識と呼ばれる最初の水の認識 (先行認識) とは異なり、水を飲む等の目的実現の認識の真は検討不要の自明なものであるから確定可能であるというのがジャヤンタの意図するところである。



これにより、目的実現の認識により真が確定されるという他律的真の立場が確立されたことになる (§ 4.3.2.3).

次に付論としてジャヤンタは、恐らくシャーキャブッディを念頭に置きながら、「繰り返された対象に関しては自ら真であり、繰り返されていない対象に関しては他から真である」とする仏教説（カマラシーラ言うところの不定説）を排する (§ 4.4).

最後にジャヤンタは、「真が他から確定される」という他律的真に関して、他により真知が検討される際のその「他」が真知なのか偽知なのかを細かく場合分けする反論を排斥する。反論者の主張は以下のように整理できる。

- 1 真知は真知により検討される
  - 1.1 真知は検討済みの真知により検討される←無限後退となる
  - 1.2 真知は未検討の真知により検討される←そもそも検討が不要となる
- 2 真知は偽知により検討される←不可能

これに対してジャヤンタは、既述の論理をもって答える。すなわち、既見対象に関しては検討は不要であり、疑惑から発動があることを認めるし、未見対象に関しては検討（他による真の確定）は可能である (§ 4.5).

### デーヴェンドラブッディ・シャーキャブッディ・ウンペーカの関係

デーヴェンドラブッディは、「自ら真が成立する」(svataḥ prāmāṇyam sidhyati) の意味を、abhivyakti と utpatti, すなわち「自ら真が明らかになる」「自ら真が生じる」の二つの可能性に分けて批判する。そして「自ら生じる」の「自ら」について、デーヴェンドラブッディは、「認識それ自体から」という意味で捉えている<sup>17</sup>。このような「自ら」の解釈はクマーリラ自身の用法に従ったものである (Kataoka 2011: II 84).

いっぽう、ウンベーカーの解釈は *sva* を *svīya* として、「認識それ自体」ではなく「認識の原因」と捉えるものである<sup>18</sup>。すなわち「認識それ自体から真が生じる」ではなく「認識の原因から真が生じる」という意味に取る。デーヴェーンドラブッディは、ウンベーカーの解釈を予想していない。このことは、真が認識の原因から生じる場合には「自ら生じる」ことにはならず「他から生じる」ことになるという批判から十分に確認できる<sup>19</sup>。逆に、ウンベーカーの解釈は、デーヴェーンドラブッディの批判を意識したものと考えられる。なぜならば、ウンベーカー流の解釈により、デーヴェーンドラブッディの批判に答えたことになるからである。実際、デーヴェーンドラブッディは、自身の結論として、プラマーナが認識の原因から真を伴って生じることを認めている<sup>20</sup>。

ウンベーカーの「自ら＝認識の原因から、真が生じる」は、デーヴェーンドラブッディの批判を受けて、クマーリラの「(認識) 自ら」を「自分のものから＝認識の原因から」の意味に再解釈することで、デーヴェーンドラブッディの批判に答えたものと見なすことができる。シャーキャブッディの解釈も、この点に関して、ウンベーカーの新解釈を予想したものではないので、やはり、ウンベーカーに先行すると考えるべきである。従来の年代設定も、このような順序を支持する。すなわち、デーヴェーンドラブッディ→シャーキャブッディ→ウンベーカーという流れが予想される。

## 謝辞

原稿に目を通して意見をくれた石村克に感謝する。また、校訂版作成時点では未見だった写本 P<sub>1</sub> の閲覧を許可してくださった Bhandarkar Oriental Research Institute に謝意を表する。

## 略号と参考文献

### 一次資料

*Jaiminisūtra*

JS See Frauwallner 1968.

*Tattvasaṃgraha/pañjikā*

TS/P *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarākṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Vol. 2. Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1982.

- Tātparyaṭīkā*  
TṬ *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Uṃveka Bhaṭṭa*. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Rev. K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, 1971.
- Nyāyabindu*  
NB *Nyāyabindu*. Ed. Fedor Ippolitovič Ščerbatkoj. Reprint. Tokyo: Meicho-Fukyū-Kai, 1977.
- Nyāyamañjarī*  
NM *Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa with *Ṭippanī – Nyāyasaurabha* by the Editor. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.  
P<sub>1</sub> A manuscript preserved in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, No. 390/1875-6. Śāradā script. Birch bark. 432 folios. Dated 1472 CE (Śāka 1394).
- Nyāyasūtra*  
NS *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- Nyāyabhāṣya*  
NBh *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi)  
PVT See Inami 1993 and Steinkellner 1981.
- Bṛhaṭṭīkā*  
BṬ See the corresponding part of TS.
- Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa*  
YSBhV *Pātañjala-yogasūtra-bhāṣya Vivaraṇam of Śaṅkara-bhagavatpāda*. Ed. Rama Sastri & S.R. Krishnamurthi Sastri. Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1952.
- Śābarabhāṣya*  
ŚBh (F) See Frauwallner 1968.
- Ślokavārttika*  
ŚV See Kataoka 2011 for *codanā* chapter.  
For other chapters, see *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

## 二次文献

- Frauwallner, Erich  
1968 *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Hermann Böhlau Nachf.
- Inami, Masahiro (稲見 正浩)  
1993 「仏教論理学派の真理論 — デーヴェーンドラブツディとシャーキャブツディ — 」『渡辺文麿博士追悼記念論集：原始仏教と大乘仏教 下』85-118.
- Ishimura, Suguru (石村 克)



- 2006a 「ウンヴェーカによる真性の自律性の解釈について」『南アジア古典学』1, 73-93.
- 2006b 「クマーリラの自律的真性論 — 〈常識的哲学〉の中核」『印度学仏教学研究』55-1, 327(186)-324(189).
- 2007 「クマーリラの真理論における劣悪性の無認識と錯誤性の消滅」『哲学』(広島哲学会) 59, 151-163.
- 2008 「バッタ派の真理論における無認識について」『哲学』(広島哲学会)60, 113-125.
- 2009a 「自律的真理論における〈真〉の概念について」『哲学』(広島哲学会)61, 85-98.
- 2009b “Sucarita on the Suspicion of Falsity in the *Svataḥprāmāṇya* Theory.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 57-3, 1188 (46)-1192 (50).
- 2011 「自律的真理論における反証可能性」『哲学』62, 85-97.
- 2016 「バッタ派と仏教論理学派の〈確定〉の概念について」『哲学』69, 81-94.
- 2018a 「『タットヴァサングラハ』「自律的真理論検討」章の研究(1) — 〈真〉としての本性的な能力 — 」『比較論理学研究』15, 91-158.
- 2018b “Kumārila and Śāntarakṣita on *saṃvāda*: The Agreement with a Cognition and the Agreement with a Real Entity.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 66-3, 1004 (30)-1009 (35).

Kamimura, Katsuhiko (上村 勝彦)

- 1997 『バガヴァッド・ギーター』東京：岩波書店。

Kataoka, Kei (片岡 啓)

- 2001 「インド聖典解釈学の法源論 — 知覚と聖典の住み分け — 」『仏教文化研究論集』5, 26-50.
- 2005 “Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 148, 358 (57)-305 (110).
- 2007 “Kumārila’s Notion of *pauruṣeyavacana*.” *Rivista di Studi Sudasiatici*, II, 39-55.
- 2008 「ジャヤンタによる論理学の位置付け：Nyāyamañjarī「序説」和訳」『哲学年報』67, 55-90.
- 2010 「ジャヤンタの主宰神論証 — Nyāyamañjarī「主宰神論証」定説部の和訳 — 」『哲学年報』69, 17-69.
- 2011 *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*. 2 Parts. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 2014 「インド哲学における反証可能性の議論」『南アジア古典学』9, 259-290.
- 2015 「仏教の普遍批判 — Nyāyamañjarī 和訳 — 」『哲学年報』74, 49-117.
- 2016 “A Critical Edition of the *Prāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” *The Memoirs of Institute of Advanced Studies on Asia*, 169 562 (1)-503 (60).
- 2017 “A Critical Edition of the *Khyāti* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Akhyāti* and *Viparītakhyāti*.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 171, 476 (1)-401 (76).
- 2018 「ジャヤンタの錯誤論 — Nyāyamañjarī 和訳 — 」『哲学年報』77, 1-69.

- 2019 「唯識の錯誤説に対する Jayanta の批判 — *Nyāyamañjarī*「認識一元論批判」和訳（続） — 」『哲学年報』78, 7-46.
- McCrea, Lawrence  
2018 “Justification, Credibility and Truth: Sucaritamīśra on Kumāriḥa’s Intrinsic Validity.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 56-57 (2015-2018), 99-115.
- Saito, Akane (齊藤 茜)  
2019 「*Brahmasiddhi* における直接知覚等と証言の力関係について — *Mīmāṃsāsūtra* 6.5.54 の「取り消し」の議論とその応用 — 」『南アジア古典学』14, 225-266.
- Shida, Taisei (志田 泰盛)  
2004 「認識の確度と行為発動条件 — インド古典論理学派各論師の真知論の特徴 — 」『仏教文化研究論集』8, 3-26.  
2006 “On the Causal Factor for Validity at the Origination of Cognition: What are the *guṇa* and the general cause of cognition in Naiyāyikas’ *parataḥ-prāmāṇyavāda*?” *Journal of Indological Studies*, 18, 113-134.
- Steinkellner, Ernst  
1981 “Philological Remarks on Śākyamati’s *Pramāṇavārttikaṭīkā*.” In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, edited by Klaus Bruhn and Albrecht Wezler, Wiesbaden: F. Steiner, 283-295.
- Taber, John  
1992 “What did Kumāriḥa Bhaṭṭa mean by *svataḥ prāmāṇya*?” *Journal of the American Oriental Society*, 112-2, 204-221.  
2018 “Dharmakīrti, *svataḥ prāmāṇyam*, and Awakening.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 56-57 (2015-2018), 77-98.
- Uno, Atsushi (宇野 惇)  
1996 『インド論理学』京都：法蔵館。

## 科文 (Synopsis)

括弧内には前主張と定説との対応箇所、先行箇所への言及など関連箇所、先行文献の引用・敷衍など、ジャヤンタによる記述の動機や素材を明らかにする情報を記した。ŚV codanā の codanā は省略して詩節番号のみを記す。ウンベカカの *Tātparyāṭīkā* が下敷きとなっている箇所についても TT で註釈先詩節番号のみを記した。

- 1 扱う対象
- 2 前章との関係

- 3 クマーリラの見解の紹介
  - 3.1 真偽いずれも自ら (4.2.1.3.2.4.5)
  - 3.2 偽は自ら, 真は他から
    - 3.2.1 自ら偽ではない
      - 3.2.1.1 発動がなくなる
      - 3.2.1.2 偽は他を必要とする
      - 3.2.1.3 偽は實在に他ならない (ŚV 39ab)
    - 3.2.2 他から真ではない
  - 3.3 真偽いずれも他から (TṬ 60cd, 48)
    - 3.3.1 発生に際して
      - 3.3.1.1 カーラカそれ自体のみに依存する場合
      - 3.3.1.2 カーラカとは別なもので, カーラカにある美質に依存する場合
        - 3.3.1.2.1 美質を知る認識手段がない (3.3.3.1.1, 4.2.2.3)
        - 3.3.1.2.2 過失の無
          - 3.3.1.2.2.1 把捉に三種はない (ŚV 35bcd-36)
          - 3.3.1.2.2.2 偽は過失に基づく
          - 3.3.1.2.2.3 真はカーラカ自体に基づく (TṬ 47)
          - 3.3.1.2.2.4 過失を払うために (4.2.2.3, TṬ 47)
      - 3.3.1.2.3 過失の有
        - 3.3.1.2.2.3.1 過失は偽に基づく
        - 3.3.1.2.2.3.2 過失は真に基づく
    - 3.3.1.2.3 過失の有
      - 3.3.1.2.2.3.1 過失は偽に基づく
      - 3.3.1.2.2.3.2 過失は真に基づく
  - 3.3.1.3 まとめ
- 3.3.2 自らの結果を為すに際して (4.2.3, BṬ=TS 2850, ŚBh (F) 30.1-2, TṬ 48, 83abc)
- 3.3.3 確定に際して (4.2.4)
  - 3.3.3.1 原因の美質の認識に基づいて真が確定されることはない
    - 3.3.3.1.1 存在が否定されているので (3.3.1.2.1)
    - 3.3.3.1.2 無駄・循環 (4.3.1.1, 4.3.1.2)
  - 3.3.3.2 押し退けるものの非存在の認識に基づいて (4.2.1.3.1)
  - 3.3.3.3 合致に基づいて
    - 3.3.3.3.1 同一対象の認識 (ŚV 76)
    - 3.3.3.3.2 別の対象の認識
    - 3.3.3.3.3 目的実現の認識 (4.3.2.2.6, TṬ 76)

- 3.3.3.3.3.1 違いがないので無限後退の過失がある (4.3.2.2)
  - 3.3.3.3.3.1.1 目的実現の認識も夢で逸脱する (4.3.2.2.3, TT 76)
  - 3.3.3.3.3.1.2 夢精
  - 3.3.3.3.3.1.3 まとめ (4.3.2.2, 4.3.2.2.6)
- 3.3.3.3.3.2 循環・無駄 (4.3.1, 4.3.1.2, 3.3.3.1.2, TT 49-51)
- 3.3.3.3.3.3 無駄の回避 (4.4, PVT)
- 3.3.3.3.3.4 同種性確定の方法 (3.3.1.2.1, 3.3.3.3.3.2)
- 3.3.3.3.4 有効な発生源の確認 (3.3.3.1.2, 4.3.1, 4.3.1.1)
- 3.3.3.4 確定の無のまとめ (3.3.3.1.2, 3.3.3.3.4, 3.3.3.3.3.2, 3.3.3.3.3.1)
- 3.3.4 真の他律性の無のまとめ (ŚV 47)
- 3.3.5 偽の他律性 (3.2.1.2)
- 3.4 真は自ら、偽は他から
  - 3.4.1 確定は他から (TT 34, 48)
  - 3.4.2 真は本来的である (4.2.1.3.2.3)
  - 3.4.3 例外的除外の二種 (ŚBh (F) 26.19-20, ŚV 53)
    - 3.4.3.1 押し退ける認識
    - 3.4.3.2 原因の過失の認識 (TT 58, ŚV 58)
    - 3.4.3.3 例外的除外の疑惑
      - 3.4.3.3.1 疑惑の無 (4.2.1.3.1, 4.2.1.3.2.5, TT 60cd, ŚV 60cd)
      - 3.4.3.3.2 第三認識との合致 (ŚV 61)
  - 3.4.4 言葉の真
    - 3.4.4.1 自ら真
    - 3.4.4.2 他から偽 (NMI 419.15-16, ŚV 62ab)
    - 3.4.4.3 過失の無 (3.4.2, 3.4.3, ŚV 53, TT 47)
    - 3.4.4.4 ヴェーダの真 (ŚV 68, JS 1.1.5)
- 4 定説
  - 4.1 ヴェーダの真の確定 (NMI 14.9-15.2, I 610.11)
  - 4.2 自律的真
    - 4.2.1 自ら把握する
      - 4.2.1.1 知覚によって真を把握することはない

- 4.2.1.1.1 認識作用の真の把握 (NM I 42.15–43.2, I 44.2–7, ŚV sūnya 182)
- 4.2.1.1.2 結果の真の把握 (4.2.1.2.2.2)
  - 4.2.1.1.2.1 感官知
  - 4.2.1.1.2.2 意知覚 (4.2.1.3.2.4.5)
- 4.2.1.2 推論によって真を把握することはない
  - 4.2.1.2.1 結果の真の確定
  - 4.2.1.2.2 認識の真の確定
    - 4.2.1.2.2.1 無限定の結果
    - 4.2.1.2.2.2 対象通りであることに限定された結果 (4.2.1.1.2)
- 4.2.1.3 自らの実感
  - 4.2.1.3.1 生起時に把握される (3.4.3.3.1, 3.3.3.2)
  - 4.2.1.3.2 疑惑から発動する
    - 4.2.1.3.2.1 欺かれる (4.3.1.1)
    - 4.2.1.3.2.2 客観的に疑惑がある
    - 4.2.1.3.2.3 実感されない (3.4.2)
    - 4.2.1.3.2.4 特殊性格が把握されない (TṬ 47)
      - 4.2.1.3.2.4.1 明瞭性 (TṬ 47)
      - 4.2.1.3.2.4.2 無揺性 (TṬ 47)
      - 4.2.1.3.2.4.3 無疑性 (TṬ 47)
      - 4.2.1.3.2.4.4 押し退けが見られないこと (TṬ 47)
      - 4.2.1.3.2.4.5 自らの対象からの不逸脱 (TṬ 47, 4.2.1.1.2.2, 3.1)
    - 4.2.1.3.2.5 まとめ (3.4.3.3.1)
  - 4.2.1.3.3 真の無把握 (4.2.4)
- 4.2.1.4 まとめ
- 4.2.2 自ら真が生じる
  - 4.2.2.1 結果なので
  - 4.2.2.2 良い結果
  - 4.2.2.3 アーユルヴェーダという証言に基づいて (3.3.1.2.1, 3.3.1.2.2.4)
  - 4.2.2.4 まとめ

- 4.2.3 自らの結果を為すに際して (3.3.2)
  - 4.2.3.1 原因総体
  - 4.2.3.2 原因総体の一部
  - 4.2.3.3 原因総体から生じる認識 (NM I 188.10)
- 4.2.4 真の確定の非他依存 (3.3.3, 4.2.1.3.3)
- 4.3 他律的真の確立
  - 4.3.1 指摘された過失の回避 (3.3.3.3.4, 3.3.3.3.2)
    - 4.3.1.1 相互依存や循環となることはない (3.3.3.3.4, 3.3.3.1.2, 4.2.1.3.2.1)
    - 4.3.1.2 無駄ではない (3.3.3.1.2, 3.3.3.3.2)
  - 4.3.2 発動の有効性
    - 4.3.2.1 ニヤーヤバーシャ作者の回答 (NBh 1.8-9)
    - 4.3.2.2 違い (3.3.3.3.1, 3.3.3.3.1.3)
      - 4.3.2.2.1 検討の不必要 (TṬ 76)
      - 4.3.2.2.2 疑惑の非存在
      - 4.3.2.2.3 観察の連続 (3.3.3.3.1.1)
      - 4.3.2.2.4 原因の検討 (ŚBh (F) 26.18-19)
      - 4.3.2.2.5 非逸脱の観察 (4.2.1.3.2.3)
      - 4.3.2.2.6 違いの現れ (3.3.3.3.1.3, 3.3.3.3.3)
    - 4.3.2.3 まとめ (NBh 1.6)
- 4.4 反復対象に関して自律的真とする説への批判 (3.3.3.3.3)
- 4.5 真知の検討 (4.1)
- 5 まとめ

## 和訳

### 1 扱う対象

いっぽう、言葉が正しい認識の手段であること (真<sup>21</sup>) は、どのようにしてあるのか、というこのことについて、ジャイミニの徒輩は、まず、次のような土台作り<sup>22</sup>を為している (vidhīyate)<sup>23</sup>。

一切の認識について、それが正しい認識であること (真)、あるいは、正しい認識ではないこと (偽) は、自らののか、あるいは、他からののか、

ということが、まず最初に弁別されるべきである<sup>24</sup>。

## 2 前章との関係

【問】言葉の真を考察すべき時に、一切の認識手段の真を考察することに何の関連があるのか<sup>25</sup>。

【答】単独で後者を考察するわけではない。そうではなく、前者の為だけにである。というのも、[前者は後者と]道を同じくするからである。ちょうど[言葉]以外の[諸認識手段]が自ら、あるいは、他から、正しい認識の手段であるのと同じように、言葉も[自ら、あるいは、他から、正しい認識の手段と]なるだろう、ということである。というのも、それ(言葉)の自体[が他の認識手段のものと異なるの]とは違って<sup>26</sup>、真までもが、他[の諸認識手段のもの]と様態を異にすることはないからである。

## 3 クマーリラの見解の紹介

そのことが[次のようにクマーリラにより]述べられている。

【クマーリラ】一体、諸認識の真と偽とは、1. 両者いずれも自らののか、2. あるいは、両者のいずれもが他からののか、3. あるいは、偽は自らで真は他からののか、4. あるいはまた、真は自らで偽は他からののか、と<sup>27</sup>。

### 3.1 真偽いずれも自ら

それら[四つの立場]の内、まず第一に、両者いずれも自らであるというのは正しくない。発動した人に[後続認識との]食い違いが現に見られるからである。

すなわち、もし、真あるいは偽が、ただ自ら[=他の認識を必要とすることなく]、[その]認識について理解されるならば、真珠母貝を銀とする[錯誤した]認識は、1. 正しい認識として了解されているのか、2. あるいは、そうではないもの(正しくない認識)としてか、いずれかである。

1. 正しい認識として画定されている<sup>28</sup>ならば、それ(真珠母貝を銀とする認識)が、どうして、[後から他の認識と]食い違うだろうか。2. あるい

は、それ（真珠母貝を銀とする認識）が正しい認識ではないものとして把握されているならば、どうして、人は行動を起こすだろうか。

### 3.2 偽は自ら、真は他から

以上により、第三の立場 — 偽は自らで真は他からとするもの — も答えられたことになる。

#### 3.2.1 自ら偽ではない

##### 3.2.1.1 発動がなくなる

何故なら、自ら偽が確定されているならば、発動はなくなってしまうからである、と [上で述べられた]。

##### 3.2.1.2 偽は他を必要とする

しかも、偽は、発生において原因の過失を必要とするし (kāraṇadoṣasāpekṣam)<sup>29</sup>、また、確定において押し退ける認識を必要とする。そのようなもの（偽）がどうして、「自ら」でありえようか。

##### 3.2.1.3 偽は実在に他ならない

また、

偽は非実在なので、原因の過失に基づくもの（肯定的な存在）ではありえない (ŚV codanā 39ab)。

と [ŚV 中で] 或る者達が述べているが、それもどうでもいいことである。[認識の無という正しくない認識はともかくも] 疑惑・錯誤を本質とする<sup>30</sup>正しくない認識は [明らかに] 実在であるので、それらに属す偽もまた実在に他ならない、と [いうのが回答である]。

#### 3.2.2 他から真ではない

いっぽう、他から真がどうしてありえないのかについては、[以下で] 詳し



く述べよう。

### 3.3 真偽いずれも他から

そして、上記のこのもの（他から真がどうしてありえないのかの説明）は、両者いずれも他からという第二の立場への批判ともなるだろう。

「対象がそのようであること」を照らし出すのが正しい認識であると述べられた。それ（正しい認識）が、自らの認識対象から逸脱しないこと、というのが、[それが] 正しい認識であること（真）である。そしてそれ（真）<sup>31</sup>は、他に依存する場合に「他から」と言うのが相応しい。しかし、これ（真）が他に依存することは、如何なる場合にもない。なぜなら、[他への依存が] あるとして、それは、発生に際してあるのか、あるいは、自らの結果（仕事）<sup>32</sup>を為すに際してか、あるいは、真の確定に際してか、いずれかだからである。

#### 3.3.1 発生に際して

発生の場合、カーラカ（作り出すもの＝行為参与者＝認識の原因）<sup>33</sup>それ自体のみに依存するか、あるいは、それ（カーラカ）とは別のもので、それ（カーラカ）に属す美質に依存するか、いずれかである。

##### 3.3.1.1 カーラカそれ自体のみに依存する場合

カーラカそれ自体のみに依存する場合、既に認めていることを論証しようとしていることになる<sup>34</sup>。（すなわち、自ら真を認めたことになる。原因が在る場合に、真も在ることになる。）諸カーラカが存在しなければ、結果である認識の自体獲得もないので、何の真偽について考察するというのか。

##### 3.3.1.2 カーラカとは別なもので、カーラカにある美質に依存する場合

###### 3.3.1.2.1 美質を知る認識手段がない

カーラカとは別のもので<sup>35</sup>、それ（カーラカ）を抛り所とする美質（guṇa）<sup>36</sup>に[真が]依存することはありえない<sup>37</sup>。カーラカ的美質は、それを知る認識手段が無いので（apramāṇakatvena）<sup>38</sup>、虚空の睡蓮（空華）のような在り方を持つもの（絶対的な非存在）である以上、[そもそも]依存先になりえないか

らである。(そのようなものは全く存在しない。)

カーラカ的美質 (kārakagūṇa)<sup>39</sup>を把握する知覚はありえない。視覚器官等は非知覚対象なので、それ(非知覚対象である視覚器官等)に属す美質がどうして知覚対象であろうか。

また証因は、[原因の美質との]関係が見られたことがないので、それ(原因の美質)を推論させるものではない<sup>40</sup>。

### 3.3.1.2.2 過失の無

いっぽう、対象通りの認識の成立は、ただ過失を欠いたカーラカに基づく<sup>41</sup>。

#### 3.3.1.2.2.1 把捉に三種はない

すなわち<sup>42</sup>、もし、対象通りであること・対象通りでないことという二つの在り方を全く欠いた、何らかの[単なる]把捉という結果が存在するならば、結果が三種類あることから、原因[も]三種類あると断定されるだろう。1.対象通りの把捉にとっては、美質を伴ったカーラカがカーラカである。2.対象通りでない把捉にとっては、過失に汚されたカーラカがカーラカである。3.いっぽう、両者いずれの在り方も欠いたそれ(把捉)にとっては、[美質も持たず過失にも汚されない]ただ本来の状態にあるカーラカがカーラカである、というように。

しかし、そのようなことはない (na tv evam asti)<sup>43</sup>。周知のように、この把捉は、対象通りか対象通りでないかの区別により二種に限られる<sup>44</sup>。

#### 3.3.1.2.2.2 偽は過失に基づく

それら[二種の把捉]の内、まず第一に、対象通りでない把捉は、過失のあるカーラカの結果に他ならないのが見られる。

曲った水瓶等の生起は、過失のある原因に基づくのが見られる。それと

同様に、別の認識手段から知られる<sup>45</sup>ティミラ等に基づくのが二月の認識である。

### 3.3.1.2.2.3 真はカーラカ自体に基づく

対象通りでない把捉が、過失のあるカーラカの結果として成立している以上、いまや、第三の結果はないのだから、対象通りの把捉は、[美質を伴うのではなく]それ本来の状態にあるカーラカだけに基づくとするのが適切である。というわけで[対象通りの把捉は]美質を想定するための力を持たない<sup>46</sup>。

また、推論の場合、主題の属性[であること]等(pakṣadharmādi)<sup>47</sup>という原因総体が、認識を生じさせるものであるが、同じそれが、真を生み出す者(カーラカ)として見られている。また、[美質も過失もない]本来の状態にある原因は、結果の生起に対してただ中立的である(傍観者として何もしない)ということはない。もしそうであれば、対象通りの把捉の発生に際して、それら(原因)は、美質を補助因とすると想定されるだろうが、というわけで、原因の美質なるものは存在しない。

### 3.3.1.2.2.4 過失を払うために

いっぽう、眼等に関して「無垢」と表現するのは、黄疸(kācakāmala<sup>48</sup>)等という過失の無に基づくだけであって、[カーラカ]それ自体とは別の美質に基づくわけではない。眼膏等の利用も、[眼にある]過失を取り除くためだけであって、美質の生起のためにあるわけではない。

### 3.3.1.3 まとめ

それゆえ、誤りの無い認識は、素の状態にある原因から生じたものである。いっぽう、同じそれ(原因)が過失を余計に持つと、それにより誤った認識が生まれる。

だからこそ、偽は他からと認められるのである。[偽は]発生において過失に依存し、[偽]それ自身の確定において押し退ける[認識]に[依存する]。

それゆえ、[偽の] 発生において、正しい認識は、美質に依存することはない。

### 3.3.2 自らの結果を為すに際して

また、自らの結果を為すに際して、[正しい認識は] 何にも依存することはない。それ（正しい認識）は、対象を照らし出すことを本性とするものとしてのみ、自らの原因から生起してくるからである。そして、対象を照らし出すことだけが、正しい認識の結果である。というのも、[それ以降にある] 発動等は、[正しい認識の結果ではなく] 人間の欲求に基づくものだからである<sup>49</sup>。

認識は全く生じていないか、あるいは、照らし出す者として生じるか、いずれかである。しかし、一旦生起してしまえば[認識は] 対象を照らし出すのに[他の] 何も必要としない。

また [クマーリラも] 同様に述べている。

壺は、発生に際して、粘土・棒・轆轤・糸等に依存する。しかし、水を運ぶのに、これ（壺）が、それらを必要とすることはない。（BT=TS 2850）

あるいはまた、

壺には、水運びのために、何であれ何らかの依存性があるにせよ、同じように、正しい認識に[依存性があることは] ありえない。

また、認識は、自らが把握されることに依拠して、対象を照らし出すわけではない。なぜならば、それ[自身] が認識されずとも、それ（対象を照らし出す者）として成立しているからである。視覚器官等と同じように。

また [Vṛttikāra により次のように] 述べられている — 「なぜならば、対象が認識されていなければ、誰も認識を把握することはないからである。そうではなく、[対象が] 認識された後に、推論によって[認識を人は] 理解するのである」と (ŚBh(F)30.1-2)。 (すなわち、対象を認識した段階では、認識それ

自体は認識されていない。) それゆえ、自らの結果を為すに際しても、正しい認識は、それ自身が把握されること等を必要とすることはない。

### 3.3.3 確定に際して

また [正しい認識は] 真の確定に際して何にも依存することがない。依存すべき先のものが存在しないからである。すなわち、これ (正しい認識) について真の確定が生じるのは、

1. 原因の美質の認識に基づいてか、
2. 押し退ける [認識] の非存在の認識に基づいてか、
3. 合致 (検証確認) に基づいてか、

いずれかである<sup>50</sup>。

#### 3.3.3.1 原因の美質の認識に基づいて真が確定されることはない

##### 3.3.3.1.1 存在が否定されているので

まず第一に、原因の美質の認識に基づいて [真が確定されることはない]。美質は、まさに今しがた、[その存在を] 否定したからである<sup>51</sup>。

##### 3.3.3.1.2 無駄・循環

しかも、原因の美質の認識は、感覚器官を原因とするものではない (= 知覚ではありえない)。超感覚的なカーラカを基体とするので、美質は、非知覚対象だからである<sup>52</sup>。そうではなく、美質それ自体は、把捉という結果の清浄さから理解されるべきものである (1)。また、行動を起こしていない認識主体には、結果の清浄さの認識は生じない (2)。その場合、いまや、真の確定を前提として発動があることになるはずである (3)。あるいは、そうでないとすると、真が未だ確定されていない認識だけから発動があることになるので、後からそれ (真) を確定して何になるというのか。(無駄である。)

いっぽう、真が確定された [認識] から発動とする場合には、循環の鋸 (ぎざぎざ)<sup>53</sup> に陥ることは避けがたい。発動があつて初めて、結果の清浄さが把握される (2)。結果の清浄さの把握から原因の美質が理解される (1)。原因の美質の理解から、真が確定される (4)。真の確定から発動がある (3)、とい

うように<sup>54</sup>。

### 3.3.3.2 押し退けるものの非存在の認識に基づいて

また、押し退ける〔認識〕の非存在の画定に基づいて真が確定されることもない。すなわち、それ（押し退ける認識の非存在の画定）は、1. その時点でのものか、2. あるいは、後の時点でのものか、いずれかのはずである。1. その時点でのもの（押し退ける認識の非存在の画定）は、真の確定に十分ではない。偽造硬貨等で（kūtakāncanādu）<sup>55</sup>、暫くの間押し退ける〔認識〕が生じていないものであっても、それについて、後から、それ（押し退ける認識）が生じるのが現に経験されるからである。2. いっぽう、未来永劫それ（押し退ける認識）が存在しないことは、非全知者の認識できる所ではない<sup>56</sup>。

### 3.3.3.3 合致に基づいて

もし、合致（検証確認）に基づいて真の確定があると言うならば、この合致とは何なのかを述べよ。1. 後からある、同じものを対象とする単なる認識（＝全ての種類の認識<sup>57</sup>）なのか、2. あるいは、別の対象の認識なのか、3. あるいは、目的実現の認識なのか。

#### 3.3.3.3.1 同一対象の認識

第一の立場の場合、前後の認識の違い ― それがあればこそ、後続認識と合致することで、前の認識が真を享受するようになる ― とは何なのか。しかも、

より後続の〔認識〕との合致によって、より先行の〔認識〕の真を主張する人たちは、何百ユガ経っても、終着点に行きつかないだろう。

いっぽう、ずっと遠くにまで行ってから、もし、或る〔認識〕がただ自ら正しいと言うならば、最初の〔認識〕に対する憎悪は何なのか。

[それはクマーリラが] 言っている所のものである。

いっぽう、いずれか〔の認識〕がただ自ら正しいともし認めるならば、最初のものであろうであることを憎むのはどうしてなのか。(ŚV codanā 76)

### 3.3.3.3.2 別の対象の認識

もし、別の対象の認識が、それとは別の〔或る先行認識〕にとっての合致（検証確認する認識）であると言うならば、それは理に合わない。〔そのようなことは〕経験されないからである。というのも、柱の認識は、水瓶の認識にとって、合致（検証確認する認識）ではないからである。

### 3.3.3.3.3 目的実現の認識

もし、目的実現の認識と合致することから、最初の発動原因である認識の真が認められるならば、それ（目的実現の認識）にしても、その真は未だ確定されていないのだから、どうして、最初の〔認識の〕真を理解させるだろうか。

#### 3.3.3.3.3.1 違いがないので無限後退の過失がある

また、目的実現の認識の、最初の認識との違いは何か。そのようなものがあればこそ、これ（目的実現の認識）に依拠して、それ（最初の認識）の真が理解されようが。

##### 3.3.3.3.3.1.1 目的実現の認識も夢で逸脱する

【問】目的実現の認識であることそのものが、違いである。

【答】〔君の見解は次のものだ〕聞いている (kila) — 水の認識という最初のもものは、水が存在しないにもかかわらず、太陽光線の上に現に経験されたので、信頼に足るものではない。いっぽう、この、目的実現の感覚とは、水中にいる人が持つものであり、飲むこと・浸かること等を対象とするものとして生じてくるものである。したがって、逸脱が未だ確認されたことがないものとして、それ（目的実現の認識）の真を確定するに足るものである — と。それも正しくない。夢では、飲むこと・浸かること等の認識についても、逸脱が現に見られるからである。

### 3.3.3.3.1.2 夢精

しかも、[七つのダートゥの内の]最後のダートゥ（精子）の放出も、夢では、女性がいなくてもある。このことは甚だしい逸脱である。

【問】愛欲の過剰を原因とするものとして、あるいは、ピッタ等のダートゥの変調を原因とするものとして、それ（精子）の放出は、自らの実現手段（原因である両者のいずれか）から逸脱することはない、と答える。

【答】それも正しくない。何度も経験した〈乙女の抱擁等との肯定的随伴・否定的随伴〉に従うので、それ（乙女の抱擁）を原因とするものと確定されるからである<sup>58</sup>。

### 3.3.3.3.1.3 まとめ

したがって、目的実現の認識の逸脱が確定されるので、それ（目的実現の認識）の真について考察しようとする、無限後退が鎮まることはない。

### 3.3.3.3.2 循環・無駄

あるいは、既にその果実が得られているので、それ（目的実現の認識）の真を考察して何になろうか。最初 [の認識] についても、[人は]既に発動しているのだから、それ（最初の認識）の真について考察して何になろうか。

また、目的実現のこの認識は、未だ発動していない人には生じてこない。その場合、真の確定を前提として発動があるなら（1）、原因の美質の認識によって確定されるべき真の議論（上述）と同様、循環の批判が登場することになるのは、やはりそのままである<sup>59</sup>。

いっぽう、[認識の]真を確定することなく人が発動するならば、後から確定したとしても——ちょうど既に剃髪した人が[後から日取りの]宿曜を検討するのと同じで——全く無駄である。このことは既に[3.3.3.1.2で]指摘した。



### 3.3.3.3.3 無駄の回避

【問】 それについて、次 [ の見解 ] がありうる。発動は二種である。最初のもの、繰り返されたものとのである<sup>60</sup>。両者のうち、最初のものとは、例えば、水に濡れた柔らかい土を置いた皿の上に、稲等の種の能力を調べるために、幾つかの種粒を播くというものである。その後、それら（種）の芽を出す能力が完全であるのを見てから、耕作者達は<sup>61</sup>、疑惑を持たずに（自信をもって）、田に、それら種を播く。これが繰り返された発動である。

同様に、今の場合も、最初にその真が未検討の或る認識に基づいて、賢者（思慮ある人<sup>62</sup>）も含めて或る人は、行動を開始してから、果報の認識によって、それ（認識）の真を理解して<sup>63</sup>、再度、同種の認識が生じた場合に<sup>64</sup>、全く安心して、発動以下の行動を、間違い（穢れ、過失）を疑うことなく、行うだろう。というわけで、全面的に無駄であるということはないのである<sup>65</sup>。

### 3.3.3.3.4 同種性確定の方法

【答】 答える。この事例はパラレルではない。

同種のものとして米等の種を知ることはできる。そこ（種）で、それ（同種性）を確定することで、疑惑を持つことなく発動することは理に適っている。

しかし、認識が同種であることは、認識という本質の点で違いが無いので、結果に基づいて、あるいは、原因に基づいて、知られるべき事柄であって、[認識] それ自体に基づいてではない。

と。

[認識の] 原因は非知覚対象なので、それ（原因）を通じて、それ（認識の同種性）が理解されることはない。いっぽう、結果は、未だ発動していない人には生じてくることがない。このことは既に [ § 3.3.3.3.2 ] で説明した。

したがって、無駄となるという批判に関して、上のものは回避方法とは

ならない。そして、以上のようなわけで、目的実現の認識に基づく [一体] どのような真の確定があるというのか。

#### 3.3.3.3.4 有効な発生源の確認

能力ある原因を認識することで、真が確定されると主張する人もまた、結婚式をした後で、それ（結婚式）の日取り（ラグナ、上昇宮）を調べる [ようなも] のである。

**【問】** 満開の花の蜜を飲むことで喜んだ蜜蜂の群れのいる或る園庭でヴィーナーが奏でられている時、隙間ない蔓草の連なりにその体が遮られているがために遠くからは楽師が見えない場合に、ヴィーナーの音の感覚が蜜蜂の音との疑惑に汚されている場合、その [楽師の] 真ん前に立っている聞き手は、演奏者が視界に入ると、ヴィーナーの音を生み出す原因を確定することにより、それ（音）の認識に関する疑惑がなくなるので、[ヴィーナーの音だとする認識の] 真を確定する。——これが、能力ある原因の認識に基づく真の確定である、ということである。

**【答】** その場合も、未だ発動していない人には、原因の有能性の確認はない。いっぽう、まさに上のように発動した場合には、それ（原因の有能性）が確定されたとしても、それが何になろうか。

あるいは、それ（原因の有能性）を確定することで発動するとしても、相互依存となる。[すなわち] それ（原因の有能性）の確定から発動があり、発動からそれ（原因の有能性）の確定がある、ということになる。

#### 3.3.3.4 確定の無のまとめ

それゆえ以上のように、如何なるものに基づいても真の確定が、循環・相互依存・無駄・無限後退の批判を離れて成立することはない。これゆえ、真の確定においても、正しい認識は何物にも依存することはない。

### 3.3.4 真の他律性の無のまとめ

そして以上から、発生に際して、自らの結果を為すに際して、真の確定に際して、[他に] 依存することがないことから、三[種]の依存を欠いているので、自ら真であるということが成立した。そのことが[次のように] 説かれている。

全ての正しい認識は自ら正しいと考えるべきである。なぜならば、自ら存在しないような能力を、他が作り出すことはできないからである。(ŚV codanā 47)

### 3.3.5 偽の他律性

いっぽう、偽は、発生において過失に依存するので、また、自らが確定されるに際して、押し退ける認識等に依存するので、[いずれの場合も] 他にに基づくということは既に [§ 3.2.1.2で] 述べた所に他ならない。

## 3.4 真は自ら、偽は他から

それゆえ、三つの立場の説明がつかないので、第四のこの立場のみが勝れている — すなわち真は自ら偽は他から — というのが。

### 3.4.1 確定は他から

【問】 生起した時点では、正しい認識とそうでないものとの違いが確定されることはない。それゆえどうしても疑惑が生じる。

単なる[無限定の] 画定(切り取り)が正しい認識の結果である<sup>66</sup>。そしてそれ(単なる画定)は、対象通りの認識とそうではない認識とに共通する在り方である。そして[一般的に]、「共通する属性の把握は疑惑原因である」というのは、良く知られた道である。そして、以上のように定まった以上、

他の正しい認識との合致・食い違いなくして、どうして、正しい認識か

そうでないかの決択があろうか。そしてこれゆえに、両者（真偽）は他に基づく。

### 3.4.2 真は本来的である

以上のことは正しくない（四角くない）。確かに画定のみが正しい認識の結果である。しかし、それ（画定）は、生じるや否や疑惑等に汚された体を持つものとしては見られていない。それゆえ本来的な真のみをそれ（画定）は備えている。そして、対象画定から発動する認識主体は、正しい認識のみによって発動させられているのであって、疑惑から発動したわけではない。そして、以上のように、本来的な真が定まった以上、それ（本来的な真）の例外的除外が一部で生じる場合に〔のみ〕偽である。

### 3.4.3 例外的除外の二種

そして、偽については必ず例外的除外が生じる。例外的除外は二種のみである。押し退ける認識と、原因の過失の認識とである。そのことがバーシャ作者（シャバラ）によって述べられている。「〔認識〕Xの手段が汚れている場合、また、〔認識〕Xについて「誤っている」という認識が〔生じる〕場合、そのようなXだけが正しくない認識であるのであって、他はそうではない」と。評釈作者（クマーリラ）も言っている。

それゆえ、認識が持つ、認識を本質とするものであることから結果する真は、対象が別様であることの認識・原因にある過失の認識に基づいて、例外的に除外される。（ŚV codanā 53）

#### 3.4.3.1 押し退ける認識

両者の内、押し退ける認識は、先行認識を潰すことでのみ、その同じ対象に関して生じてくることから、対象を同じくするので、ただ自明的に「押し退けるもの」である（cf. ŚV codanā 57）。

### 3.4.3.2 原因の過失の認識

いっぽう<sup>67</sup>、原因の過失の認識は、対象を別としているが、目的（作られる結果）を同じくするので、押し退けるものとなる。例えば、「チャマサ杯により水を東に持って行く」で、新月満月祭の構成要素なので、チャマサ杯は〈儀式的の為〉である。「家畜（牛）を望む者の場合は、牛乳搾り杯で〔水を〕東に持って行くべし」では、願望対象としての家畜が示されているので、牛乳搾り杯は〈人の為〉である。と、このように、儀式的の為と人の為とで、対象を別としているが、チャマサ杯と牛乳搾り杯とでは、〔水を〕東に持って行くという目的（作られる結果）は一つなので、牛乳搾り杯によってその〔目的〕が果たされると、チャマサ杯は引っ込む<sup>68</sup>。

同様に、今の場合も、原因の過失の認識は、過失を対象としてはいるが、過失が対象通りではない認識を生み出すものなので、その認識の〈対象通りであること〉（真）を押し退けることになる。そのことが〔次のように〕説かれている<sup>69</sup>。

いっぽう、過失ある原因の認識は、別の対象について生じてきてはいるが、間接的に、同じ対象を持つに至ることで、〔先行認識を〕押し退ける。ちょうど牛乳搾り杯等のように。（ŚV codanā 58）

### 3.4.3.3 例外的除外の疑惑

#### 3.4.3.3.1 疑惑の無

いっぽう、以上の二つの例外的除外のいずれも見られない〔認識の〕場合、その〔認識〕における本来的な（原則としてある）その真は除外されることなく必ず存続しているので（anapoditam āsta eveti）<sup>70</sup>、偽かもしれないと疑う根拠は何もない。言われている通りである<sup>71</sup>。

しかし、過失の認識が生じてこないならば、〔過失の認識があるかもしれないと〕疑うことは認識根拠を欠いている。（ŚV codanā 60cd）

すなわち、

この世では、自明の疑惑 — 「杭棒か人かである」というもの — が [無理矢理ではなく自然に] 既に生じたものとして存在することが一部にある。一体誰が、それ（疑惑）を否定できようか。

しかし無理矢理に生じさせられるような [疑惑] は、一切の行為をぶち壊す。自分の妻を抱いていても、母親かもという疑惑が生じてしまうことになる。

疑惑の塊となった者が滅びゆく者であることを<sup>72</sup>、パラージャラの息子（ヴィヤーサ仙）も述べている。「クンティーの息子よ、この世もあの世も存在しないのだ、疑惑の塊となった者には」<sup>73</sup>。

### 3.4.3.3.2 第三認識との合致

時に、押し退ける認識に対して疑惑が生じてくる場合でも、第三の認識に依拠することで、無限後退となることはない。また、[それだけをもってして] 自律的真が損なわれることはない。第一認識に合致する第三認識が生じてくる場合、第一 [認識] の真は本来のものとして残留したままである。しかし、第二認識によって仮に付託された虚偽の穢れ（偽）への疑惑を除くことが、この [第一認識] について、第三 [認識] によって為されるのであって、これ（第一認識）の真は、[第三認識との] 合致によって [作られるわけ] ではない。

しかし、第三認識が第二認識と合致する場合には、第一 [認識] が偽となる。そして、それ（偽）が他からであることは、既に認めているところである。いっぽう、第二認識の真は、第三認識との合致によって作られたわけではない。そうではなく、その [第三認識の] 働きは、想定されつつある悪しき疑惑を静めるためだけにある。また [次のように] 説かれている。

以上のように、三～四の認識の生起より以上の数の認識が求められることはない。それだけをもってして、[どれか] 一つ [の認識] が、自律的真を享受する<sup>74</sup>。（ŚV codanā 61）

### 3.4.4 言葉の真

#### 3.4.4.1 自ら真

したがって、以上のように、全ての正しい認識が、自ら真であることが成立した場合、同じ理屈を持つものとして、言葉についても、全く同様に [自ら] 真であることになる。

#### 3.4.4.2 他から偽

また、本来的に〈対象に触れないこと〉のみが言葉の本質である、ということがないことは既に考察した<sup>75</sup>。そうではなく、それ（言葉）は、対象認識を生じさせるものであるので、本来的に真である以上、一部 [の認識] における迷乱は、人間の過失が入り込むことに由来する。そのことが [次のように] 言われている。

まず、言葉に過失が生じてくるのは、話者のせいであると定まっている。  
(ŚV codanā 62ab)

#### 3.4.4.3 過失の無

その場合、人為言明において、話者が美質を持つ場合、その [話者の] 美質によって過失が追い払われることで、それ（人為言明）が持つ本来的な真が例外的に除外されることなくあるのであって、それ（人為言明）の真は、美質由来なわけではない。というのも、美質は、真をもたらす原因ではないからである。それ（真）が〈認識させるものであること〉に基づくものに他ならないということは既に [§ 3.4.3で] 述べた。

#### 3.4.4.4 ヴェーダの真

いっぽう、ヴェーダの場合、著者となる人が存在しないので、過失の心配そのものが起こることがない。というのも、過失というのは、話者に依存するからである。（よって原因の過失はない。）また、押し退ける認識は (bādhakapratyayo)<sup>76</sup>、今日に至るまで、ヴェーダの内容に関して、誰にも生じたことがない。（それゆえ押し退ける認識もない。）それゆえ、ヴェーダの真は

例外的除外を欠いている。また [クマーリラは次のように] 説いている。

それ (ヴェーダ) の場合<sup>77</sup>、例外的除外から逃れることは、話者が存在しないので、より簡単である。それゆえ、ヴェーダに関しては、偽は、疑い [も] されないのである。(ŚV codanā 68)

まさにそのことが [JS 1.1.5において]、「それは正しい認識である — バーダラーヤナによれば — 依存しないので」と述べられている。

言葉の偽の原因である過失は人に依拠するので、非人為 [の言明] は真である (=本当の対象を持つ) と、理に適ったことを彼等 (ミーマーンサー学者達) は主張している。

いっぽう、言葉の真の原因である美質は人に依拠するので、非人為 [の言明] は偽となってしまうと、不合理なことを、彼等 (ニヤーヤ学者達) は考えている。

なぜならば、人の持つ美質というのは、真をもたらす直接原因 (実現手段) ではないからである。周知のように、言明においては、ただ本来的に真が成り立っている。美質にしても、人の言明に誤りを付与する過失を鎮めることでのみその役割を終えていると、美質に通じた者達は認めている。

## 4 定説

### 4.1 ヴェーダの真の確定

これに答える。既見対象<sup>78</sup>を扱う知覚等の正しい認識の場合<sup>79</sup>、その真を確定せずとも當為は成り立つので、それら (知覚等) について「いったい自ら真なのか、他からなのか」と検討しても我々には意味がない。それら (既見対象を扱う知覚等) の場合は、[自ら真か他から真かをわざわざ確定するより] 確定しない方が、ましである。

いっぽう、対象が未見である場合、ヴェーダ祭祀は、無数の金額を渡す等という労苦<sup>80</sup>によって実現されるので、その [ヴェーダの<sup>81</sup>] 真の確定なしに思慮ある人が行動を起こすのは不適切である。したがって、それ (ヴェーダ) の真



の確定を必ずしなければならない<sup>82</sup>。そしてその場合 (tatva ca)<sup>83</sup>、ヴェーダの真は他からのみとなる。このことは〔第4日課で〕後述しよう<sup>84</sup>。

## 4.2 自律的真

また、これだけ詳細にこの自律的真を〔君は〕論拠付けたが、その当の〔自律的真〕を〔君は〕説明すべきである。自ら真とはどういう意味なのか — 正しい認識には、ただ自ら真が生じるのか、あるいは、その正しい認識は、ただ自ら自らの真を把握するのか、いずれなのか —。

### 4.2.1 自ら把握する

まず第一に、ただ自ら真を把握することはありえない。〔真を把握する〕正しい認識がないからである (apramāṇakatvāt)<sup>85</sup>。すなわち、青を照らし出すために発動したこの知覚は、青に対しては、少なくとも、感覚器官と対象との接触によって生じている以上、知覚という正しい認識である。このことは我々は既に分かっている。この点について何を考察する必要があるか。

いっぽう、自らの真を画定する際には、上の〔認識〕は、如何なる正しい認識なのか。そのことを考えてみよ。知覚か推論かのいずれかである。というのも、他の正しい認識の可能性は考えられないからである。

#### 4.2.1.1 知覚によって真を把握することはない

先ず第一に、自らの真を画定する際に、その件のものは、知覚という正しい認識では〔ありえ〕ない。すなわち、それ (知覚) は、認識〔作用〕の真を把握するか、あるいは、その〔認識の〕結果の〔真を把握するか〕いずれかである。〔しかし、そのいずれもありえない。〕

##### 4.2.1.1.1 認識作用の真の把握

両者の内、認識主体が持つ作用を本質とする認識は、貴方 (ミーマーンサー学者) の見解では、常に非知覚対象であるので<sup>86</sup>、知覚に基づいて画定されることはありえない。したがって、それ (認識作用) の真もまた、どうして知覚により把握されるだろうか。

#### 4.2.1.1.2 結果の真の把握

##### 4.2.1.1.2.1 感官知

その結果にしても、対象の輝き出し（arthaprakāśatā）<sup>87</sup>という〈感知を本質とするもの〉なので、[五つの] 感覚器官と接触しえないものである。もし[接触しうるならば] その[結果]に属す〈対象通りであること〉という真もまた、感覚器官の作用によって生起するを得た知覚によって画定されるだろうが。

##### 4.2.1.1.2.2 意知覚

また、意知覚にしても、結果に属す〈対象通りであること〉を決定する能力を持つと、言うべきではない。その時点では、[真の意知覚は] 現に実感（直接経験）されてはいないからである。というのも、青の感知の生起の直後に、「この青の感知は対象通りである」という別の感知が生じてくるのが実感されることはないからである。あるいは実感されているならば、その第二のもの（結果の真の実感）に基づいて、最初に生じた青の感知の〈対象通りであること〉が把握されていることになるので、自ら真を確定したことにはならなくなってしまいうだろう。それゆえ、これ（結果の真）は、知覚（五官知覚・意知覚）の対象ではない。

#### 4.2.1.2 推論によって真を把握することはない

推論によるにしても、それにより、何の真が確定されるというのか。認識のか、あるいは、結果のかと、上と同様に、述べる必要がある。

##### 4.2.1.2.1 結果の真の確定

まず第一に、結果のそれ（真）を確定するにしても、[結果の真を推論させるような] 証因そのものを何も我々は思い付かないのである。

##### 4.2.1.2.2 認識の真の確定

いっぽう、認識主体の作用を本質とする認識について[その真を確定する] 場合、それ（認識作用）自体が作り出す結果が[認識作用の真の] 証因となるにしても、結果は、行為一般[という原因]によって遍充されるのが[遍充把

握の学習段階で] 把握されているので, [真偽未確定の認識作用] それ自体の存在だけを推論させることができるのであって, [それに属す] 〈対象通りであること〉という真を [推論させることはでき] ない<sup>88</sup>. すなわち, その結果は, 1. [自らが] 限定を受けないまま, 自らの原因である〈認識主体の作用〉が持つ真を推論させるか, 2. 対象通りであること (真) に限定されることで [認識作用の真を推論させるか] いずれかである. [しかし, そのいずれの可能性もない.]

#### 4.2.1.2.2.1 無限定の結果

前者の場合, [真偽を問わず] 如何なる結果からでもその [原因の] 真が推論されることになるので, いまや, 〈正しくない認識〉は何もなくなってしまう. [全てが正しい認識作用ということになってしまう.]

#### 4.2.1.2.2.2 対象通りであることに限定された結果

後者の場合もない. 結果に属す〈対象通りであること〉の画定手段が無いからである. このことは既に [§ 4.2.1.1.2で] 述べた.

### 4.2.1.3 自らの実感

#### 4.2.1.3.1 生起時に把握される

【問】 自身の実感 (直接経験) だけが, これ (認識の真の把握) の手段である. というのも, それなる結果が, 青の感知として, ただ自ら輝き出しているからである. そして, 青の感知であることだけが, これ (結果) が 〈対象通りであること〉であって, それ以外のものではない.

【答】 もしそうだとすると, 真珠母貝を銀とする感知についても, この理屈が同じく当てはまることになる<sup>89</sup>. というのも, [君の見解によれば] 銀の感知以外に, 対象通りであること (真) の感知はないからである.

【問】 それ (真珠母貝を銀とする感知) の場合, それを押し退ける認識が降りかかって来ることで, 対象通りであることが除かれる. また, 錯覚の場合,

1. 別の場所において — 真珠母貝を銀等とする認識に対して — ,
2. 別の時において — 偽造硬貨等 (kūṭakārṣāpanādi)<sup>90</sup>の認識に対して — ,

3. 別の人において — ティミラ眼病が生じた人にある二月の認識に対して (pramitau) <sup>91</sup> — ,
4. 別の状態において — 黄色いほら貝等の現れに対して — ,
- 押し退ける認識が [必ずや] 生じてくるはずである. いっぽう, それ (押し退ける認識) が [現に] 無い場合には, それ (押し退ける認識) があるかもと疑うことは理に適っていない. このことは既に [§ 3.4.3.3.1で] 述べた.

**【答】** 確かに述べられたが, 不適切なことが述べられたのである. なぜならば, このように主張する人は, 真が, 押し退ける [認識] の非存在の認識に依存していると言ったことになるからである. そして, それ (押し退ける認識の非存在の認識) は, その時点でのものなのか, 後から生じるものなのかと場合分けすることで, ありえないということは既に [§ 3.3.3.2で] 示したところである. それゆえ, 正しい認識が, 生じながら同時に, 自らの真を確定するというのは, ありえない.

#### 4.2.1.3.2 疑惑から発動する

##### 4.2.1.3.2.1 欺かれる

もしも生起のまさにその時点で認識の真を我々が確定しているならば, それ (認識) に基づいて発動している我々は, 決して, 欺かれないはずである. しかし, 現に我々は欺かれる. それゆえ, 我々は [次のように] 考える — その時点では真は確定されておらず, 疑惑のみから我々は発動する, と<sup>92</sup>.

##### 4.2.1.3.2.2 客観的に疑惑がある

**【問】** [真だけでなく] 疑惑 — 「一体これは銀かあるいは銀でないのか」というもの — にしても, その時点では, やはり実感 (直接経験) されていないではないか. そうではなく「銀だ」という認識だけがある. というのも, 疑惑を抱えながら世間の人々は発動するわけではないからである. そうではなく, 対象を確定しながら [人々は発動するのである]. したがって, どうして, 実感されてもいないこの疑惑をでっちあげるのか.

**【答】** そうではない. これなる認識 (真珠母貝を銀とする認識) は, [両方ではなく] 片方 (銀) [だけ] を把握するものではあるが, それ (片方=銀) を [正

しく] 確定する手段を欠いているので、疑惑の側に必ず入ることに、どうしてもなるのである。ちょうど「井戸に水がある」と比丘達が思っているのと同様に、「銀だ」という現れ（心的現象）は、片方を把握しているが、その時点では、客観的には、疑惑に他ならないのである。というのも、もしもそれ（現れ）が正しい認識として把握されているならば、どうして、或る場合に、食い違いがあるだろうか。逆に、偽知として把握されているならば、どうして、人を発動させることができるだろうか。

もし [真・偽の] 二ついずれの在り方でも、それ（認識）が把握されないならば、そのようなこの認識は、疑惑に他ならないことになるのだから、どうして、君は我々に怒っているのか。

#### 4.2.1.3.2.3 実感されない

いっぽう<sup>93</sup>、疑惑は現に実感（直接経験）されていないと [§ 3.4.2 で言われていた]。確かに、[しかし] たとえ実感されていなくとも、理論上、[すなわち] 繰り返された対象には、〈無ければ無い関係〉が想起されるのと同様に、それ（疑惑）が想定される。確定原因が、その時点ではないからである。また、疑惑を生む原因である原因総体が揃っているからである。すなわち、対象通り [の認識] とそうでない [認識] とに共通する属性である〈認識を本質とすること〉は、[杭棒と人との共通属性である] 直立性等と同様に、その時点では、やはり輝き出している。また、真が無くしては無いような [真を推論させる決め手となる] 特徴は、その時点では、何も、現れ出していない。そして、それ（決め手となる特徴）が把握されない以上、共通属性の理解によって覚醒させられる潜在印象に依拠して、それ（共通属性）に相伴う〈何度も経験された特殊性格〉の想起も、あり得ないことはない。というわけで、以上のこの、疑惑を生み出す原因総体が揃ってないことはないのです、どうして、それ（原因総体）から生じる疑惑がないことがあるのか。

#### 4.2.1.3.2.4 特殊性格が把握されない

【問】〈正しい認識〉である認識の場合、生じると同時に、それに属す特殊性格

(決め手となる違い) が現れ出すので、どうして、特殊性格が把握されないと言うのか。

【答】嗚呼、偉大なるお方よ。その特殊性格について語れ。というのも、我々は頭が悪いので、教えられないことには [その特殊性格を] 理解しないからである。

#### 4.2.1.3.2.4.1 明瞭性

第一に、もし明瞭性が特殊性格であるならば、真珠母貝を銀とする現れ (錯誤知) も、やはり明瞭である<sup>94</sup>。というのも、そこ (銀とする現れ) には、非決定という汚点は何もないからである。

#### 4.2.1.3.2.4.2 無揺性

もし無揺性が [特殊性格である] ならば、真珠母貝を銀とする現れ (錯誤知) も、やはり無揺である。というのも、それ (銀とする現れ) は、生じているまさにその時点で、「指」云々の文 (「指先に象の大群がいる」) を手段として [生じてくる] 認識のように揺れながら生じてくる、というわけではないからである<sup>95</sup>。

#### 4.2.1.3.2.4.3 無疑性

もし、疑われてないことが [特殊性格] であるならば<sup>96</sup>、真珠母貝を銀とする現れ (錯誤知) も、やはり疑われていない。「AかBか」という二極が現れてはいないからである。

#### 4.2.1.3.2.4.4 押し退けが見られないこと

もし、Xが有る時に押し退けが見られない場合、そのようなXが、これ (正しい認識) の持つ特殊性格である、というならば、まさにこのこと — 如何なるXが有る時に押し退けが見られないのか、ということ — を我々は尋ねたいのだ。なぜならば、どんな状態であれ [認識] には、押し退けが見られるものだからである。また、そのような特殊性格は、いくら長い間考えても示され得ないものである。

#### 4.2.1.3.2.4.5 自らの対象からの不逸脱

もし、自らの対象から逸脱しないことだけが特殊性格であるというならば、そのような[特殊性格]は、その時点では、現れてきていないということは既に[§4.2.1.1.2.2で]述べた。しかも、その種の特殊性格がもし存在するならば、或る認識Xにそれ(そのような特殊性格)が見られない場合、それ(認識X)に基づいてどうして人が発動するだろうか。あるいは、そのような特殊性格を人が見るならば、発動してどうして欺かれることがあるのか。このことは既に[§3.1で]述べた。

#### 4.2.1.3.2.5 まとめ

杭棒と人の疑惑のように感知されることはないものの、その時点で、認識には、対象通りかそうでないかのこの疑惑は、ないことはない。

また、それ(疑惑)は、想定されるものであるが、[§3.4.3.3.1で心配されたように]営為を破壊するものではない。なぜならば、まさにその[疑惑]によって、全ての人の営為が成立するからである。

またこれゆえに、疑惑のみに基づいて営為を繰り返す人々にたいして、[[疑惑の塊となって滅びる]などと]次々と呪いをかけるべきではない。

#### 4.2.1.3.3 真の無把握

また<sup>97</sup>、全面的な疑惑の正当化に、我々は執心しているわけではない。そうではなく、真が、認識発生時点では把握され得ないというのが我々の立場である。〈真の無把握〉に他ならない〈不決定を本質とするもの〉を「疑惑」という言葉で、ここで我々は指すとすればよい。

#### 4.2.1.4 まとめ

また、[認識発生時点で自ら]真が把握されていないことが示された。知覚であれ推論であれ、正しい認識が、自らの真を画定することはありえないからである。それゆえ、自ら真が把握されるというのは、あり得ない立場である。

## 4.2.2 自ら真が生じる

### 4.2.2.1 結果なので

もし、「ただ自ら真が生じる」というこの立場に「君が」依拠するならば、それ（立場）も不合理である。結果というのは原因に依拠して生じるものだからである。また、真というのは結果だからである。即ち、真が存在する。そしてそれ（真）は実在である。そして「それは」常住ではない。したがって、それは結果に他ならない。そして、結果というのは、結果であるというそれだけの理由から、自ら生じることはありえないのである。

### 4.2.2.2 良い結果

もし「発生において、〔認識〕自らのカーラカとは別個のものである美質に依拠しないことだけが、『真が自ら生じること』と言われているのであって、単に結果でないことではない」と「ミーマーンサー学者のウンベーカーが」言うならば、それも正しくない。良性の結果は、美質を持つカーラカなくしては出来あがってこないからである。即ち、結果は二種である。良か不良かである。両者の内、美質を持つ原因によって良い結果が生じてくる。いっぽう、過失を持つ〔原因〕によって不良の〔結果〕が〔生じてくる〕。

過失も持たず美質も持たない原因は決して存在しない。だからこそ、第三の〔中立の〕結果が生じることはない<sup>98</sup>。

正しい認識を生じさせるカーラカというのが基体（主題）である。それ自体とは別個のものであり、それに属す属性に依拠して、生じさせるものであるというのが、論証対象となる属性である。カーラカであるから、誤った認識を生じさせるカーラカのように<sup>99</sup>。

あるいは、正しい認識が基体（主題）である。〔カーラカ〕それ自体とは別個のもので〈その〔カーラカの〕属性〉と結び付いたカーラカから生じてくる、というのが論証対象となる属性である。結果だから、誤った認識のように<sup>100</sup>。



#### 4.2.2.3 アーユルヴェーダという証言に基づいて

また、アーユルヴェーダという証言に基づいて、感官の美質を我々は理解する<sup>101</sup>。これら医者達が、健康状態の人に、薬草の利用を教示しているが、それは、美質を摂取するためだけにあるのであって、過失を鎮めるためではない。そして、彼らが教示した薬草の利用によって、感官が一層良くなるのが現に見られる。そして、世間における「無垢」という表現 (cf. § 3.3.1.2.2.4) は、それ (感官が良くなること) だけを指しているのであって、過失の無のみを指しているわけではない。以上で揉み合いはもう沢山。

#### 4.2.2.4 まとめ

それゆえ、発生の際に美質に依拠することはないので、「自ら真」と述べられたが、それは理に合わない。

#### 4.2.3 自らの結果を為すに際して

自らの結果を為すに際して、正しい認識 (手段) が、他に依拠しないことが [自ら真であることだと] 言うにしても (§ 3.3.2), [君は] それについて説明する必要がある。一体、正しい認識 (手段) が、自らの結果を為すに際して依拠しないというのは、

1. 原因総体がか、
  2. あるいは、それ (原因総体) の一部がか、
  3. あるいは、それ (原因総体) から生じる認識がか、
- ということ<sup>102</sup>。

##### 4.2.3.1 原因総体

それらの内、原因総体は、確かに、自らの結果の生起に対して、非 [他] 依存的である。しかし、それだけをもって、自ら真とはいえない。それ (真) の画定は、他に依拠しているからである。

##### 4.2.3.2 原因総体の一部

原因総体に含まれるカーラカが、結果に関して、他に依拠することは避け得

ない。一つのカーラカから結果が出来あがることはありえないからである。

#### 4.2.3.3 原因総体から生じる認識

いっぽう、認識は結果に他ならず認識手段ではない、ということは既に [NM I 188.10で] 述べた。また、結果を本質とする以上、それ（認識）には、自らの結果なるもの — その結果に関して、これ（認識）が、[他に] 依拠するか依拠しないかと考察されることになるもの — は何もない。いっぽう、人の発動等に関して (§ 3.3.2) は、[認識ではなく] その人の欲求等への依存性がないことはない<sup>103</sup>。このことは、どうでもいいことである。

#### 4.2.4 真の確定の非他依存

真の確定に際して [他に] 依拠しないことが [§ 3.3.3で] 述べられていたが、それも正しくない。真の確定には二つの帰趨がある。[真の確定が全く] 存在しないか、あるいは、[存在するとすれば] 原因に依存するか、そのいずれかである。(すなわち、真の確定が無いか、有るとすれば他に依拠して確定されるか、いずれかしかない。) そうであって、「真の確定が存在し、かつ、原因にも依拠しない」と言うことはできない。

それについて、最初の発動させる現れが生じた時点では、少なくとも、真の確定は決して存在しない、ということは既に [§ 4.2.1.3.3で] 述べた。すなわち<sup>104</sup>、青を把握する正しい認識によって、青それ自体と同様に、真までもが、その時点で確定されることは決してありえないからである、と [述べた]。いっぽう、後からであれば、真の確定は、確かにある。しかし、その場合、[真の確定は、他に] 依存しないわけではない、というのも、それ（真）の確定は、発動の有効性に依存しているからである。

**【問】** 刹那滅なのだから、後からでは、認識そのものが存在しない。何の真を我々は確定するというのか。

**【答】** これは子供の問いである。偽にしても、押し退ける認識等によって、後から我々が確定するのは、何の [偽] なのか。というのも、刹那滅なので、認識は既に過去のものとなっているからである。

**【問】** 既に過去のものであっても、今現在想起対象となっているところの [先

行] 認識についてである、あるいは、それ（先行認識）を生み出した [原因] で今現在ある原因群についてである。

【答】というならば、真の確定についても、この道筋は、同じく当てはまる。（想起対象となっている先行認識の真について確定される。あるいは、先行認識を生み出した原因で、今現在あるカーラカ群の真について確定される。）

### 4.3 他律的真の確立

#### 4.3.1 指摘された過失の回避

いっぽう、後からそれ（真）を確定する場合への批判として、相互依存となるか（§3.3.3.3.4）、あるいは、既に頭を剃った者の星占いと同様に無駄となる（§3.3.3.3.2）、と説明されていた。

##### 4.3.1.1 相互依存や循環となることはない

それについて<sup>105</sup>、既見対象に関しては、真の確定を前提として発動があること（真の確定⇒発動）を認めていないので、相互依存（§3.3.3.3.4）も循環（§3.3.3.1.2）もない。なぜならば、対象が既見の場合に、真を確定することのないまま、世間の人、利益 [があるかもという] 疑惑に基づいて発動という形の行動を、あるいは、不利益 [があるかもという] 疑惑に基づいて退却という形の行動を開始するのが見られるからである。これこそが理に適切であるということは既に [§4.2.1.3.2.1で] 述べた。[そうであって] 発動は真の確定を前提とするものではない。それゆえ、どうして相互依存となるだろうか。

##### 4.3.1.2 無駄ではない

いっぽう<sup>106</sup>、無駄となるというのは（§3.3.3.1.2, §3.3.3.3.2）、既見対象に関しては、確かにそうである。しかし、その [対象] への発動が有効であることから真を確定することで、人は、〈信頼できる者に述べられたこと〉という [推論] 理由が、真によって遍充されていることを理解するので、未見対象（天界等）に役立つヴェーダ等という認識手段の真を画定する際に、間接的に手段となるので、それ自身の対象に関して無駄であっても、前者（既見対象に関しての真の確定）は、後者（未見対象に関しての真の確定）に関して有意義とな

るので、問題はない<sup>107</sup>。

### 4.3.2 発動の有効性

【問】では、この、発動の有効性 — それによってニヤーヤ学者達が真が確定されると主張する所のもの — とは何なのか。

#### 4.3.2.1 ニヤーヤバーシャ作者の回答

【答】答える。先行認識に依拠した後続の感知が<sup>108</sup>、発動の有効性 [なるもの] である。あるいは、決め手となる特徴を見ることがである — と先師達は、それ（発動の有効性）の自体を述べた。しかし、それが余り気に入らないので、他ならぬ [ニヤーヤ] バーシャ作者は、「[獲得意欲・忌避意欲に突き動かされた人の] 努力とは発動だと言われている。いっぽう、有効性とは、これ（努力）の果報との結び付きである」（NBh 1.8-9）と述べることで、目的実現という果報の認識だけが、発動の有効性だと結論付けた。

#### 4.3.2.2 違い

【問】では、目的実現の認識にしても、それは、先行 [認識] と、何が違うのか (§ 3.3.3.3.3.1)。また、それ（目的実現の認識）にしても、他 [の認識] に基づく真の確定を必要とする場合には、無限後退となってしまう。このことは既に [§ 3.3.3.3.3.1.3] で述べた。

#### 4.3.2.2.1 検討の不必要

【答】以上も、一切の生き物（人間）の実際の認識を証人とする現実行動と矛盾するので、的外れなことの発言である。というのも、目的実現の認識は、その真を検討する必要がないものだからである。なぜならば、発動させるものである先行認識は、[人の] 発動が成立するために、その真が確定される必要があるものとして、働くからである<sup>109</sup>。しかし<sup>110</sup>、果報の認識の場合、その目的が既に達成されているので、真の検討への必要性そのものが存在しない<sup>111</sup>。したがって、どうして無限後退になるうか。

#### 4.3.2.2.2 疑惑の非存在

あるいは、疑惑が無いので、それ（果報の認識）の真の検討は無い。すなわち、発動させる最初の水認識は、水が存在せずとも太陽光線の上に現に経験されるので、それ（水認識）について人々は疑いを持つ。いっぽう、目的実現の認識は、水中にいる人達に生じるが、それ（水）なくしてはならないものとして生じてくるので、それ（目的実現の認識）について疑惑はない。それ（疑惑）がないので、それ（目的実現の認識）の真の検討はない。検討は疑惑を前提とするものだからである。

#### 4.3.2.2.3 観察の連続

あるいは、違いが見られることから、果報の認識については、真が確定されている。

【問】では違いとは何なのか。

【答】水洗・口漱ぎ・浸かること・神と祖霊への水供養・布洗濯・焦熱の除去・遊び等、多様な水の観察の連続である。なぜならば、これだけの量の結果群は、錯誤知から発動した人には、決して見られないからである。

【問】夢にも<sup>112</sup>この連続が見られる。

【答】というならば、そうではない。夢眠状態（svapnadaśā）<sup>113</sup>とは様態を異にする明瞭な覚醒状態の認識が現に感知されているからである。「これなる私がある。起きている。寝ていない」と、意識が寝ていない全ての人は、夢とは異質の覚醒時を、まさに眼前のものとして意識している。また、そのような〔覚醒状態の〕時には、水がなければ、以上の諸行為に発動する人は見られない。したがって、それ（果報の認識）には違いが見られるので、目的実現の認識の真は容易に知られる。

#### 4.3.2.2.4 原因の検討

あるいは、原因の検討に基づいて、それ（目的実現の認識）の真を我々は確定しよう。あなた（ミーマーンサー学者）自身により〔『シャバラ註』で〕言われている通りである——「努力して探し求めても、もし我々が過失を見つけなければ、それ（過失）を知る認識手段が無いので、〔原因は〕無過失であ

ると我々は考える」と (ŚBh (F) 26.18-19). すなわち<sup>114</sup>,

- (1) 対象については、動いていること<sup>115</sup>・似ていること<sup>116</sup>等という過失の無いことが、
- (2) 光については、薄暗さ等という過失が無いこと、
- (3) 内官 (意官) については、眠気等に汚されていないこと、
- (4) アートマンについては、飢え・怒り等にかき乱されていないこと、
- (5) 両眼については、ティミラ<sup>117</sup>・膜等を欠いていること<sup>118</sup>

— 等のことは、自らによっては結果を通じて<sup>119</sup>, また<sup>120</sup>, 他人による教示によって、いずれも容易に認識されることである。だから、過失の無い原因から生じることに基づいて、目的実現の認識は正しい認識であると我々は理解する。

**【問】** もしそうだとすると、最初の発動させる認識だけに、どうして、この同じ (原因の検討) が同様に為されないのか。目的実現の認識が何になるのか。

**【答】** 長寿の者よ。最初の認識についてであっても、原因の検討が為されるならば何の不注意があろうか<sup>121</sup>。そうだとすると (最初の認識について原因の検討が為された場合)、一体、君にとり自律的真が成立することになるのか、あるいは、私にとって他律的真が損なわれたことになるのか。(いずれにもならない。) しかし<sup>122</sup>, 世間の人々は、発動させる認識の直後で、果報の獲得に対して熱心なのが見られるようには、その [認識] の原因の検討に対しては [熱心] ではないので、果報の認識のみが、このように検討される。というのも、最初の認識に関しては、果報認識のみに基づいて、[その] 真が成立するからである。また一体誰が、手近の手立てを無視して [わざわざ] 遠くに行くだろうか。

#### 4.3.2.2.5 非逸脱の観察

あるいはまた、疑惑の生起に対する能力だけに基づいて、対象通りであることの確定が、果報認識において獲得されるとすればよい。なぜならば、疑惑というのは、二様性を見ないことには決して生じないものだからである。というのも、直立性という属性が杭棒と人と共存することを知らないような人 (= これまで経験してこなかった人) は、それ (直立性という属性) を見て [も], 「杭棒であるか、あるいは、人か」と疑うことはないからである。同様に、直立性と同じく認識性が逸脱性と非逸脱性と共に [有るのが] 見られることを必ず認

める必要がある。さもないと、それ（逸脱性・非逸脱性）に関する疑惑は生じてこないからである<sup>123</sup>。だから、以前に非逸脱性の観察成立のために、その時点で、それ（非逸脱性）の画定の手段であったものが、後からも「非逸脱性の画定の手段と」なるとすればよいので、全面的に非逸脱性の確定が成立する<sup>124</sup>。

#### 4.3.2.2.6 違いの現れ

あるいは、その真がたとえ未確定であっても果報認識から、発動させる〔認識〕の真の確定があるというのが正しいのであって、〔発動させる認識の真の確定が〕自ら〔あることは、ありえ〕ない。発生時点では、真知と疑似真知との間の違いは把握されないからである。また、果報認識においては、両者の違い（真知が持つ偽知からの違い）が現れてくるからである。

いっぽう、違いの認識にしても、その真が確定済みのものなのか、あるいは、その真が未確定のものなのか、と選択肢を立てることで、〔前者の場合は〕無限後退に陥れられていた（§ 3.3.3.3.1.3）、あるいは〔後者の場合は〕未理解に終わる（§ 3.3.3.3.3）と言われていたが、それは、既見事実と矛盾しているから、単なる戯言である。以上でもう沢山である、でっちあげられた悪しき選択肢群のかき混ぜから生じた悪臭を味わうのは、

#### 4.3.2.3 まとめ

次のことが成立した — 目的実現の認識に基づいて真が確定される、ということが。そのことが〔次のように『ニヤーヤバーシャ』で〕言われている — 「正しい認識に基づいて対象を理解する場合、発動の有効性に基づいて、正しい認識は〔実際に〕対象を有している（対象に対応している）」と（NBh 1.6）。それゆえ、偽と同様、真もまた他に依存するのだから、「両者いずれも他から」というこの立場だけが勝れている。

### 4.4 反復対象に関して自律的真とする説への批判

いっぽう、賢者だと思いがっている（*prājñammānī*）<sup>125</sup>或る者<sup>126</sup>は〔次のように〕述べている — 「繰り返された対象に関しては自ら真であるが、繰り返されていない〔対象に〕関しては他から〔真である〕」と。

以上のこの者は、「繰り返された対象に関しては」と述べながら、なおかつ、自立的真を認めているので、自分自身によって自分が騙されているのに、気付いていないのである。繰り返しというのは、再々行うこと、行為の反復である。そして、対象が繰り返されるというのは、何度も何度も理解することである<sup>127</sup>。そして、だから、自らの身体を把握する場合、あるいは、自分の家の壁・柱等が〔心に〕現れている場合<sup>128</sup>、何千回も発動した確証認識の生起により真が確定される、と言われたことになるのであって、自ら〔真が確定される訳〕ではない<sup>129</sup>。繰り返されたことそのものが、それ以外の仕方ではありえないだろう。それゆえ、以上はどうでもよいことである。それゆえ、他からのみ、あらゆる場合に、真だと成立した。

#### 4.5 真知の検討

更に、或る者達は〔次のように〕問うている。

**【問】** 正しい認識（真知）の検討はありえない。というのも、それ（検討）は、

1. 真知により為されるか、
2. 偽知により為されるか

いずれかである。真知によって〔検討が為されるに〕しても、〔その真知は〕

- 1.1. 検討済みか、
- 1.2. 未検討のものか

いずれかである。

それらの内、2. 偽知によって真知の検討を為すことは不可能である。1. 真知にしても、1.2. 未検討のもので、それ（検討）を為すならば、むしろ行動そのものを、そのような〔未検討の真知〕によって行うべきである。検討が何になるのか。1.1. いっぽう、検討済みの〔真知〕によって、それ（先行する真知）を検討することは完遂されない。無限後退（真知←真知←真知←）となってしまふからである云々。

**【答】** 以上のことも、上述の論理（§4.1等）によって既に排斥されている。既見対象に関しては、真知の検討がないまま行動があるからである。いっぽう、未見対象に関しては、それ（真知）の検討は必ず為す必要があるし、また〔検討は〕可能だからである。



## 5 まとめ

それゆえ、未見の人間目的への道を教示する認識手段を、賢者は、必ず検討すべきである。そして、これ（認識手段）の真は他からだど結論付けられた。以上で、心をかき乱す〈悪しき選択肢（妄想）の網〉はもう沢山である<sup>130</sup>。

---

<sup>1</sup> 和訳にあたって、校訂時点で未見だった BORI 所蔵の P<sub>1</sub>写本をチェックした。校訂本に訂正が必要と認められる場合は注記した。

<sup>2</sup> 志田 2004 は、*pramāṇa* を「真知」「真知手段」と訳す。本稿でも「正しい認識」と訳すのが冗長となる場合には「真知」という簡便な訳語を用いた。また「正しい」という要素が自明であり訳すと冗長となる場合には「正しい認識の手段」の代わりに「認識手段」という簡便かつ一般化した訳語も時に用いた。

<sup>3</sup> 日本語で読める簡便なインド真理論入門として最近のものに、石村 2018a による解題（「はじめに」）がある。

<sup>4</sup> 細かいことを言えば、新得経験 (*anubhava*) の繰り返しとなる想起 (*smaraṇa*) は対象通りであっても *pramāṇa* ではないので、対象通りであることだけが *prāmāṇya* なわけではない。ミーマーンサーなどにおいて、新規情報供与性も *pramāṇa* の性格規定に含める所以である。しかし真理論の文脈において、新規情報供与性の側面は重要ではない。この点については、Shida 2006: 117, n. 8 に詳しい。自律的真理論における真の概念について詳しくは、石村 2009a を参照。

<sup>5</sup> 上掲の拙稿（片岡 2010: 18, Kataoka 2016.561(2)）において II 278 としていたのを Alex Watson の指摘を受け訂正する。

<sup>6</sup> 以下、対応する ŚV *codanā* の議論について詳しくは、Kataoka 2011 を参照。議論の構成を示す科文はサンスクリットでは Kataoka 2011: I xliii–xlvi に、英文では Kataoka 2011: II 175–190 に示されている。クマーリラの真理論に関して日本語で簡潔にまとめた論考に、石村 2006b がある。クマーリラの真理論に関する哲学的アプローチからの代表的な論文として、Taber 1992 がある。

<sup>7</sup> Kataoka 2011: II 233, n. 169. ただしカマラシーラは仏教説が四説のいずれでもなく不定説 (*aniyamapakṣa*) であるとする (Kataoka 2011: II 236–237, n. 176)。ダルマキールティ自身の真理論については、Taber 2018 が議論している。

<sup>8</sup> 確定の観点からの議論となる。

<sup>9</sup> 詳細な過失の諸事例は § 4.3.2.2.4 に列挙される。

<sup>10</sup> 肯定的に現れた既出対象である *prāpta*（到達したもの）を押し退ける (*bādha*) というのが、押し退け（打ち消し・取り消し）の基本構造である (Kataoka 2011: II 258–259, n. 218)。ジャヤンタ自身が、錯誤論の前主張と定説において *bādha* の語義（中身）について詳しく議論している。片岡 2018: 14ff および 43ff を参照。石村 2016: 83 は *bādhaka* を端的に「反証知」と訳す。例外的除去・否定 (*apavāda*) も同様の事態を指しながら、そこに原則 (*utsarga*) と例外

(apavāda) のニュアンスを加える。bādha に関する最新の研究としては、斉藤 2019がある。自律的真理論における反証可能性および不可能性という観点からは、石村 2011が詳しく論じる。aprāptabādha (および関連する ajñāna) に関しては、石村 2008に詳しい。

11 この議論は発生の観点からのものである。  
 12 クマーリラが ŚV codanā 48 で用いる svakāryeṣu pravṛtīḥ (自分の仕事への発動) という表現にしたがえば、pravṛtau という言い方もできるはずであるが、ジャヤンタが svakārya-karaṇe という表現を用いているのは、ウンパーカが svakārye という言い方をしているからであろう (TT ad 48)。間違いようがないとはいえ、pravṛtti は真理論では人間の発動に頻繁に用いるので、確かに、pramāṇa の発動とは意識的に分けておいた方が無用な混乱がないのかもしれない。

13 この点に関して詳しくは、Kataoka 2011: II 64–65を参照。

14 合致 (saṃgati, saṃvāda) については、Ishimura 2018b が論じる。

15 現に後の § 4.2.1.2の推論の文脈では「確定」という表現を用いる。

16 TT ad 47 (50.10-12): nanu na bodhātmakatvamātram prāmānyam. tad vyabhicarati. nirvicikitsas tu bodhaviśeṣaḥ pramānam — hasto 'yam iti. sa cotpattāv eva bodhāntarād vilakṣaṇa eva bhāsata iti tādrśasya nāsti vyabhicāraḥ.

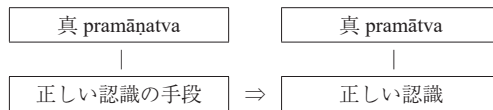
17 稲見 1993: 93: 「まず、(2) 生じることではない。すでに生じていても、生じていなくても、知識は真であることに対して作者 (byed pa po) ではないからである。まだ生じていないものは無に他ならず、無には行為はありえないからである。もし、生じているとしても、それ自身であるから、真もその時に必ず生じている。その場合、結果がないのだから、何が何から生じるのか? もし、そういうことがあろうなら、真は自律的に生じるかもしれないが…。」

18 ウンパーカ自身の解釈については、石村 2006a に詳しい。また彼が批判するそれ以外の解釈については、石村 2018a: 94, n. 4に整理されている。ちなみにスチャリタの解釈については、McCrea 2018が論じている。

19 稲見 1993: 93–94: 「感官などの別のものから真を本性とする知が生じるというなら、自律的に生じるのではなくなる。」

20 稲見 1993: 94: 「その場合、[真知は] 自らの原因からそのようなもの (真知) として生じているのである。別のプラマーナによっても、あるいはそれ以外のものによってもこの真という本性はもたらされない。」

21 prāmānyā は、多くの場合、認識の属性であり、正しい認識 (pramā) が〈正しい認識であること〉(pramātva) である。冗長となる場合には簡便に「真」と和訳する。文脈によっては正しい認識の手段 (pramāṇa) の属性についても prāmānyā (=pramānatva) という表現が用いられることがある。〈正しい認識の手段であること〉と和訳するのが冗長な場合には、こちらも便宜的に「真」と和訳する。図示すると次のような関係となる。



22 pīṭhabandha の直訳は「座作り」。

23 abhidhīyate ではなく異読の vidhīyate を採用。P<sub>1</sub>も後者で読む。

24 校訂本に引用しているように、ジャヤンタの本詩節は、クマーリラの ŚV codanā 33 (「すべての認識についてこのことがまず考察されるべきである。真と偽とが自らのか或いは他からのか [ということが]」) を下敷きにしたものである。

25 校訂本にも引用したように、認識手段一般の真と、言葉(ウンパーカにとっては特にヴェーダ教令)という特殊な認識手段の真との関連性についてのジャヤンタのここでの議論は、ウンパーカの議論を参照したものと考えられる。

26 言葉の自体は音であるが、知覚の中の例えば眼について言えば、眼光線の自体は火である。例えば音声形の正誤を論じる文脈で、ジャヤンタは śabdasvarūpa とその上にある sādhutvasādhutva とを区別し、前者としては音声性 (śabdatva) などというジャーティ, udātta 等という属性(この場合はアクセント)を挙げる。そこで彼は前者が知覚されても後者が知覚されることはないことを指摘する。NM II 224.6-8: na hi śabdatvādījītvad udātādīdharmavac ca sādhuvasādhutāyām kasyacid api śrautrah (śrautrah corr. ; śrautrah ed.) pratyayah prasarati. 「なぜならば、音声性などというジャーティと違って、また、udātta アクセント等という属性と違って、正誤性に関しては、誰にも聴覚認識が生じてこないからである。」

27 整理すると次のようになる。

	真	偽
1	自	自
2	他	他
3	他	自
4	自	他

28 paricchinnā は直訳すれば「切り取られた」という意味である。ダルマキールティ的な用法において「切り取ること」(pariccheda) は、知覚と推論とのいずれにも共通する結果 (kārya, 仕事) であり、「切り捨てること」(vyavaccheda) と対比的に用いられる。いっぽう、付託の切り捨て (samāropavyavaccheda) を実質内容とする niścaya は推論の結果であり知覚の結果ではありえない。niścaya を「確定」と通常訳するので、ここでは pariccheda や paricchitti には「画定」という別の訳語を当てた。ジャヤンタがここで paricchinnā という表現を用いているのは、厳密に考えるならば、知覚 (§ 4.2.1.1) と推論 (§ 4.2.1.2) のいずれによって知るのか、今ここでは、それを限定しないためである。とはいえ、後続する表現からも分かるように、ジャヤンタは、把握 (grahāṇa) や確定 (niścaya) という表現も交代可能かのように用いている。しかし、§ 3.4.1 で明らかになるように、全ての認識に共通する結果として意図的に paricchitti を用いる箇所もある。ニュアンスを押さえるために訳し分けておく。「確定」の意味については、石村 2016 に詳しい。

29 kāraṇadoṣāpekṣam ではなく、P<sub>1</sub>にも支持される K<sub>1</sub>の異読を採用する。

30 apramāṇa (正しくない認識、あるいは、正しい認識ではないもの) には三種が数えられる。認識の無・疑惑・錯誤である。ここでは後二者に限定するために saṃśayaviparyayātmano 'pramāṇasya と表現されている。

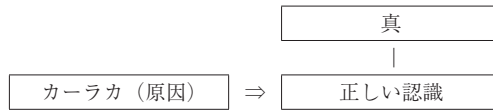
31 「それ」が指すのは pramāṇa であろうか、あるいは、prāmāṇya であろうか。ジャヤンタの用例としては、pramāṇa が他に依存しないという表現 (§ 3.3.1.3) も、aprāmāṇya が他に依存す

るという表現 (§ 3.2.1.2) もいずれも見られる。したがって、いずれでも理論上の問題は無い。ここでは文脈上、直前の *prāmānya* を「それ」が指すとするのが自然である。次の「これ」も同様である。

32 *kārya* は直訳すれば「為されるべきこと」であり、為すべき仕事とその成果までを含む。認識の為すべき成果 (*kārya*) とは具体的には、対象画定 (*viṣayapariicchitti*) という結果である。

33 ここでいう *kāraṅka* とは、クマーリラの用語でいうところの認識の原因 (*kāraṇa*) のことを指している。視覚認識であれば視覚器官等である。ジャヤンタは、認識の原因として手段 (*kaṛaṇa*) だけではなく様々な行為参加者を含んだ原因総体 (*kāraṇasāmāgrī*) を考えている。言い換えると、ジャヤンタにとり、正しい認識の手段とは、通常の意味での狭義の手段だけでなく、正しい認識という行為の成立に参加する全ての行為参加者の総体を指す。ジャヤンタのこの考え方はダルマキールティ流の原因総体の概念を受け継いだものである。原因総体が広義の手段として、正しい認識という行為の成立に最も寄与するものとなるのである。「最も成立させるもの」(*sādhakatama*) を原因総体のうちのどれか一つだけ (例えば視覚器官だけ) に限定するわけにはいかないからである (NM I 32.13-33.3)。したがってジャヤンタは、意図的に、認識の原因についてここでカーラカと言い換えていると考えられる。カーラカの単数・複数については、すぐ直後では複数で表現しているが、後ほどジャヤンタは単数 (*kārakam*) でも表現する。原因総体という考え方を考慮すると、単数で用いる場合も総体としてまとめて単数化しただけであって、「視覚器官等」の「等」という表現からも明らかなように、実質は複数のカーラカをジャヤンタは想定しているはずである。

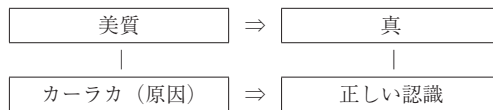
34 正しい認識の属性である真が、認識原因であるカーラカそれ自体に依存する場合、発生に関する自ら真の立場を認めたことになる。



35 「カーラカとは別のものでも～依存先になりえないからである」相当部分は Shida 2006: 118, n. 10 に英訳されている。

36 美質 (*guṇa*) とは認識の原因にある、認識の真をもたらすとされるプラス要因のことである。対立概念が、認識の原因にある、認識の偽をもたらすとされるマイナス要因たる過失 (*doṣa*) である。美質は積極的なプラス要因であり、単なる過失の無ではない。また過失も積極的なマイナス要因であり、単なる美質の無ではない (cf. § 3.3.1.2.2.4)。美質が何かについて詳しくは、Shida 2006を参照。

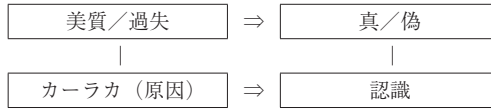
37 カーラカを拠り所とする美質に正しい認識の真が依存するという見解である。



38 P<sub>1</sub>の異読を採用する。

39 P<sub>1</sub>の異読を採用する。

- 40 原因の美質を捉える知覚も推論もないので、原因の美質は非存在である。
- 41 したがって、論理的要請 *arthāpatti* が働く余地もない。すなわち、対象通りの認識が他の仕方では説明がつかないことから美質が想定される、ということもない。対象通りの認識は、過失の非存在により説明が付く。
- 42 「すなわち～二種に限られる」相当部分は、Shida 2006: 119, n. 12 に英訳されている。
- 43  $P_1$ にも支持される異読を採用する。
- 44 校訂本でも引用したように、クマーリラは ŚV *codanā* 35bcd-36において、真でも偽でもないような認識は無自性となってしまおうと指摘していた。ジャヤンタはさらに客観的な視点から認識が二種に限られることを指摘している。このような客観的な視座の取り方はダルマキールティ的でもある。



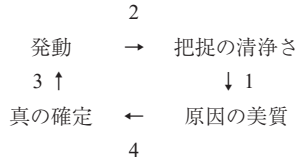
- 45 「別の認識手段から知られる」という限定句が挿入されているのは、上で、美質を知る認識手段を否定したから、それとの対比で述べているのである。すなわち、美質を知る認識手段は存在せず、したがって、美質も存在しないというのが上での結論であった。これにたいして、過失を知る認識手段は存在し、したがって、過失は存在するというのが、ここでの意図である。
- 46 対象通りの把握は他の仕方では説明が付くので、*anyathānupapatti* 発動の契機とはならない。
- 47 *paśśadharmānvayādi-* に代えて、 $P_1$ の訂正前の読みである *paśśadharmādi-* を採用する。
- 48 他の用例（例えば YSBhV 34.21）も考慮すると、*kāca* と *kāmala* という二つの病因ではなく、*kācakāmala* という一つの病因とするのが自然である。
- 49 校訂本の引用が示すように、この説はマンガナに確認できる。
- 50 クマーリラは ŚV *codanā* 49-51において美質の確認を必要とする場合には無限後退となることを指摘する。対応する *Brhāṭṭikā* (TS 2851以下) では、合致認識 (*saṃgatijñāna*) の場合の無限後退 (TS 2852-54) と、美質認識の場合の無限後退 (TS 2855-57) とを分けて論じる (Kataoka 2011: II 178; 251, n. 206)。ウンペーカ (Tṭ ad 76) は *arthakriyāsaṃvāda* に言及する。ジャヤンタの主な着想源としては、1については ŚV、3については Tṭ とするのが穏当であろう。過失があるかもという疑惑について、クマーリラは、「過失が認識されないことで労せずして偽は引込むから」(ŚV *codanā* 52cd) と主張し、「生じてもない過失認識を心配するのは根拠がない」(ŚV *codanā* 60cd) と ŚV では簡単に議論を済ませ、それほど深刻に考えていなかったが、ŚV *codanā* 59-61に対応する *Brhāṭṭikā* が長大になっている (TS 2866-84) ことから確認できる (Kataoka 2011: II 260, n. 221) ように、後から否定される可能性について意識するようになっていく (片岡 2014: 271-276)。ウンペーカは、石村 2007が論じるように、過失の無について詳しく議論する。ジャヤンタの2の着想源としては、ウンペーカおよび仏教論理学からの批判を主要なものとするのが穏当であろう。順序としては、*kāraṇaḥ* の次に (*kāraṇaḥ* の対比から) 自然と *bādhaka* の話となり、最後に真の確証において最も重要な議論である合致 (特に目的実現の認識) を配置したと思われる。

51 上（§ 3.3.1.2.1）でミーマーンサカは、美質を捉える認識根拠を否定することで、美質の存在そのものを否定した。しかし、以下では、美質の存在を認めた上で議論を進める。

52 Cf. § 3.3.1.2.1.

53 cakraka-krakaca の前半の cakraka だけで循環を指すには十分であるが、後半の krakaca をわざわざ付加しているのは音遊びのためである。

54 認識の真を確定するためには、原因の美質を確定する必要がある。原因の美質を確定するためには、把捉が清浄であることを確定する必要がある。把捉が清浄であることを確定するためには、発動する必要がある。発動するためには、真を確定しておく必要がある。



55 異読に kūtākārṣāpaṇādau もあるが、校訂本では未見であった BORI 写本（Kataoka 2017 での略号は P<sub>1</sub>）の p. 205.5 には kūtākāṃcanādau とある。校訂本で採用した読みをそのまま採用する。類似表現が後に § 4.2.1.3.1 にも登場する。

56 類似する批判手法はダルマキールティに確認できる。片岡 2014: 280。ここで他律的な真の確定を否定するミーマーンサーは、押し退ける認識が無いことの画定が前後のいずれでもありえないことから、押し退ける認識の無いことの確認（すなわち絶対に否定されることがないとの確証）という他がありえず、したがって「他から」ではなく「自ら」であると主張する。しかし、押し退ける認識が無い（絶対に否定されることがない）ということが確定しえないということは、むしろ、仏教論理学の主張するように、これから否定される可能性があるということを含意するはずである。ジャヤンタも同様に主張する（§ 4.2.1.3.1）。

57 mātra は、目的実現の認識のような特定の認識ではないという意味で、限定されない認識という趣旨である。

58 水がそこにないのに水を飲んでいるという感覚（目的実現の認識）のあることが想定しにくいのに対して、夢精の場合、女性がそこにないのに女性を抱擁しているという誤った感覚が現にあり、その結果として夢精するという結果が生じると考えられる。ここで反論者は、夢精という結果の原因を、女性を抱擁することではなく、愛欲の過剰などとすることで、夢精という現象と目的実現の認識である女性を抱擁しているという感覚とを切り離そうとしている。

59 § 3.3.3.1.2 の循環と同じになる。

60 知覚に依拠する発動を二種に分ける見解は既にシャーキャブッディに見られる。稲見 1993: 96 に和訳がある。サンスクリット原文は Steinkellner 1981: 290 が回収する。稲見 1993: 96: 「知覚に基づく行動 (pravṛtti) には 2 種ある。(1) 初めてのもの (ādyā) と、(2) 幾度も経験したもの (abhyāsavatī) とである。」

61 シャーキャブッディは農夫の耕作に言及する。稲見 1993: 97: 「もし、決定だけによって行動があるというなら、農夫などは耕作などに行動を起こすことはないはずである。彼らにとつ

て、将来実が実る等ということを決定的なプラマーナは存在しない。」

62 ここで *vipaścīd api* という限定を加えているのは、真が未確定の認識に基づいて発動するのは単に愚者だけでなく、先々の見通しを立てる *prekṣāvāt* も含めてという意図からであろう。

63 この一文については、マイソール版と筆者の校訂版とでは読みが大きく異なる。したがって宇野訳とも理解は異なる。

64 「同種の認識」をジャヤンタは、*tathāvidhe bodhe*（或いは下では *jñāne tathāvidhatvam*）と表現する。「同種の認識」論者として有名なヴァーチャスパティミシュラは、*tajjāṭīyatā* という語を用いる。ジャヤンタは、すぐ下で、種に関しては *tajjāṭīyatā* という語を用いているが、認識に対しては用いていない。いまだ、認識に関する「同種性」に関して、ヴァーチャスパティミシュラが一貫して用いるような *tajjāṭīyatā* という表現が固定していなかったことが窺われる。ヴァーチャスパティミシュラの見解については、志田 2004 を参照。

65 対象の同種性に基づく認識の真の議論（及び先行認識に関する効果確認の無駄の回避の議論）はシャーキャブッディに見られる。稲見 1993: 101: 「[反論]「後のプラマーナの生起によって最初〔の知〕が欺かないものであることが知られるというなら、一体それを知ってどうなるのか？ それはその時点で行動を起こさせるものではない。過去のものだから。」[答]なるほどそうである。行動する時点でそれ（最初の知）が真であることの決定に対して努力はなされない。プラマーナによって決定されたものに関して、それと同類であることによって、知覚が別の個物に対しても欺かないものであることを決定するためである。」

66 ジャヤンタの記述はウンペーカ注に基づく。校訂本引用のウンペーカ注を参照。訳出すると以下となる。「【問】単なる画定（切り取り一般）は、正しい認識〔だけ〕の結果とはいえない。なぜなら正しくない認識からも〔単なる画定は〕生じるからである。いっぽう、特定の画定を、真が未把握の認識が生み出すことはない。目的実現の合致検証以前には、正しい認識とそうでない認識のいずれに由来する画定なのか、その違いが把握されないからである。」

67 「いっぽう〜ちょうど牛乳搾り杯等のように」は、Kataoka 2011: II 267-268, n. 231 に英訳されている。

68 すなわち、チャマサ杯は同じ仕事（水を東に持って行くこと）を果たす牛乳搾り杯により押し退けられる。

*eamasa godohana* ⇒ *praṇayana*

69 同様に、二月の認識という錯誤の場合、目の前の対象について、対象が二月ではないと示す仕事を果たす〈原因にある過失の認識〉は、間接的に、先行認識（対象が二月だと示す認識）を押し退ける。対象が二月であるか二月でないかを示すことが、ここでの同一の仕事（*ekakārya*）である。

三月の認識 原因過失の認識 ⇒ 対象のあり方を示す

70  $P_1$  の異読を採用する。

71 スチャリタの解釈について詳しくは、Ishimura 2009b を参照。

72 ジャヤンタはここで、クマーリラの散逸した *Bṛhaṭṭikā* からの詩節を念頭に置いていると考えられる。TS 2871 (cf. Kataoka 2011: I 15): *utprekṣeta hi yo mohād ajātam api bādhakam/ sa*

sarvavyavahāreṣu saṁśayātmā kṣayaṁ vrajet// 「なぜならば、生じてもない押し退ける [認識] を無知が故に空想する人は、あらゆる営為において疑いの塊となって、破滅に赴くことになるからである。」(片岡 2014: 273を参照)

73 『バガヴァッド・ギーター』4.40cd (ジャヤンタの読みとは一部異なる)の上村勝彦訳は「疑心ある人には、この世界も、他の世界も、また幸福もない」(上村 1997: 55)。

74 真偽の逆転については、片岡 2014: 273を参照。

75 校訂本に引いたように、NMI 419.15-16に、まとめの詩節(「それゆえ、認識のこの偽は話者の悪性に由来するので、言葉が自ら(本来的に)対象に触れないものである、ということはない)がある。「言葉は対象に触れない」という主題がNMの二か所で扱われることについては、片岡 2015: 50を参照。

76 P<sub>1</sub>は bādhakasya pratyayo と読むが、二次的な解釈と判断して採用しない。原因の過失の認識のないことが上で指摘され、ここでは、押し退ける認識のないことが指摘されているはずである。P<sub>1</sub>は、さらに、押し退けるものの認識が誰にも生じていないと再解釈したと思われる。校訂本の § 3.4.3.3.1に引用した TT ad 60cdにおいても、bādhakapratyayaḥ kāraṇadoṣajñānavā とある。ここでの bādhakapratyaya は押し退ける認識であって、押し退けるものの認識ではない。

77 tatra は、「そのような状況下で」とも解しうる。すなわち、過失が話者に依存する以上、という意味とも解釈可能である。

78 ニヤヤ学派の立場からの発言とはいえ、ジャヤンタが前提とするここでの既見対象 (dṛṣṭa, 直訳は「見られた [もの]」) と未見対象 (adrṣṭa, 「見られたことがない [もの]」) との対立においては、人知の及ぶ経験領域内の対象と、人知の及ばない経験領域外の対象(すなわちヴェーダ聖典独自の領域)とのミーマーンサー的な意味での対立が念頭に置かれている (cf. 片岡 2008:56-57)。後者は信じられるべき対象 (śraddheya), すなわち、宗教領域とも言い換えることができる。古くは JS 1.1.4 と JS 1.1.5の対立にも見られるように、「見る」に代表される知覚の対象領域と「聞く」すなわち聖典の対象領域との対立に淵源を發する。「知覚等」とあるのは、知覚および知覚に基づく認識形態である推論などを含むためである。したがって「見る」(視覚)に限られるわけでもなく、また、知覚だけに限られるわけでもないので、広くは、既知と未知の対立と捉えてもよい。ミーマーンサー的な体系においては、人為文は知覚を前提とするので既見対象を扱うことになるので、人為文(世間言明) vs 非人為文(ヴェーダ)の対立がきれいに描けるが、ニヤヤ的な体系においては、主宰神の文であるヴェーダ文もアートマンの一種である主宰神が著した以上は pauruṣeya (人為)と呼びうることになるので、人為 vs 非人為の対立は成り立たない。すべての文は広義において pauruṣeya (人為)ということになる。ミーマーンサーにおける知覚と聖典の住み分けについては、片岡 2001および Kataoka 2007を参照。

79 「既見対象を扱う知覚等の正しい認識の場合～後述しよう」相当部分は志田2004: 3-4, n. 2に訳出されている。

80 aganitadraviṇavitaraṇādikleśa (異読はない)について宇野 1996:384は「計り知れない財の出費や苦痛によってのみ」と訳出する。宇野訳では「等」が抜けている。また、財の出費と苦痛を並列としている。筆者は kleśa の具体的内容説明が「等」の前に与えられていると解釈し



た。

81 宇野 1996:384は「それ〔を指示する『ヴェーダ』の言明〕の」と訳出し、tatの内容を、未見対象と理解しているかのようである。先行文には確かに「ヴェーダ」という言葉はない。宇野の凝った解釈はそのような事情を反映している。しかし、内容から補って「ヴェーダ」とすべきであろう。vaidikeṣu karmasu から、その元となる veda が想定可能である。

82 具体的には「主宰神によって著されたから」という理由によって正しさが証明されることになる(片岡 2008: 60)。ジャヤンタによれば、スートラ1.1.7も「信頼できる者」という表現が主宰神を指すものとして解釈可能である(Kataoka 2005: 357 (58))。

83 P<sub>1</sub>にも支持される異読を採用する。

84 信頼できる者によって説かれたこと(āptoktatva)に基づいてヴェーダが正しい認識の手段であることを結論付ける NM I 610.11(校訂本に引用)が位置する文脈(NM I 603-614)については、片岡 2015: 50の表を参照。

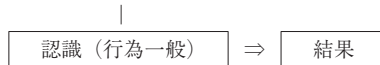
85 P<sub>1</sub>の異読を採用する。

86 § 3.3.2所引の ŚBh (F) 30.1-2を参照。NM 関連箇所に関しては校訂本の参照箇所を参照。ジャヤンタはそこで ŚV sūnya 182を引用する。

87 K<sub>1</sub>は arthaprakāśātākhyasya と読み、P<sub>1</sub>は arthaprakāśātātmanas と読む。ākhyasya か ātmanas かの判断にはわかにはつきかねる。しかし校訂本で採用した prakāśana ではなく prakāśatā であるのは確かと思われる。ジャヤンタの他の用例にも arthaprakāśatā を支持するものがある。例えば NM I 44.2には viṣayaprakāśatālakṣaṇena phalena とある。

88 結果から推論されるのは認識行為一般であり、その認識が正しいか否かまでは推論できない。

(真/偽)



89 錯誤知までもが、銀の気付きであること=対象通りであることを満たすので、真となってしまう。

90 校訂本の kūtākāñcanādi- ではなく異読の kūtākārsāpañādi- を採用する。校訂本で未見の BORI 写本 (p. 211.16) には kūtākārsāpaṇa- とあり、そこに事後訂正指示で上に ādi が挿入されている。つまり kūtākārsāpañādi- と訂正後は読んでることになる。§ 3.3.3.2では、kūtākāñcanādaу という表現が見られたが、ここでは、別の読みを採用する。kūtākāñcanādi- を支持する K<sub>1</sub>写本の読みは、§ 3.3.3.2と統一しようとした結果かもしれない。偽造硬貨に相当する kūtākārsāpaṇa へのジャヤンタによる言及は、彼の錯誤論(Kataoka 2017: 403 (74).8、和訳は片岡 2018: 48) にも見られる。同例への言及がクマーリラとウンペーカにも見られることについては、校訂版同箇所(Kataoka 2017: 403 (74)-402(75))の apparatus を参照。

91 P<sub>1</sub>の異読を採用。写本には後続語とのサンディにより -pramittāvavasthā- とある。

92 発動原因に関しては、志田 2004を参照。

93 「いっぽう～疑惑がないことがあろうか」相当部分は志田 2004: 15-16, n. 27に訳出されている。

- 94 真珠母貝を銀とする錯誤知においても、現れは明瞭である。すなわち認識は「これは銀だ」という断定的性格を有している。
- 95 「指先に象の大群がいる」という文を聞いた時、適合性 (yogyatā) がいないことから、その文が真であることについて疑惑を抱き、「象の大群はいないのではないか」と躊躇する。すなわち真と偽の間で認識は揺れる。しかし、真珠母貝を銀とする認識の場合、躊躇はない。現れは揺れていない。
- 96 現れが明瞭である、現れが揺れていないという上の表現に対して、ここでは、vicikitsā という疑惑を持ち出して内容を明確にしている。現れが疑惑の対象となっていない状況である。
- 97 「また～我々は指すとすればよい」相当部分は志田 2004: 16, n. 28 に訳出されている。
- 98 「結果の可能性は無い」という解釈も可能である。
- 99 【主張】正しい認識を生じさせるカーラカは、カーラカ自体とは別のもので、カーラカの上にある属性に依拠して、結果を作り上げる。【理由】カーラカであるから。【喩例】誤った認識を生じさせるカーラカのように。
- 100 【主張】正しい認識は、カーラカ自体とは別のもので〈カーラカの上にある属性〉と結び付いたカーラカから生じてくる。【理由】結果であるから。【喩例】誤った認識のように。
- 101 感官の美質に関して知覚・推論という正しい認識の手段がないと指摘する § 3.3.1.2.1 への回答として、いや証言があると回答している。
- 102 ここでジャヤンタは、ŚV codanā 47a に言う pramāṇa が何を指すのかを問題としていることになる。すなわち、認識手段を指すのか、認識を指すのかの場合分けが可能である。前二者は認識手段の場合、最後は認識の場合である。
- 103 発動等を引き起こす原因は欲求等であって認識ではない、との意である。すなわち「欲求等⇒発動等」という図式を描くべきであって、「認識⇒発動等」という因果関係を考えるべきではないとの趣旨である。この点に関しては § 3.3.2 の指摘に同意している。
- 104 「すなわち～依存しているからである」相当部分は志田 2004: 13, n. 21 に訳出されている。
- 105 「それについて～見られるからである」相当部分は志田 2004: 16-17, n. 30 に訳出されている。
- 106 「いっぽう～問題はない」相当部分は志田 2004: 14, n. 23 に訳出されている。
- 107 具体的には次のようなことを念頭に置いている。既見対象を扱うアーユルヴェーダ等において、「信頼できる者によって述べられたものであること」という理由と「真であること」という論証されるべき属性との共在を、アーユルヴェーダの教示に即した実際の発動が有効であることを通して学ぶことで、「信頼できる者によって述べられたものは必ず真である」という遍充関係を把握する。次にその遍充関係をヴェーダに適用し、信頼できる者（主宰神）によって述べられたので真であるはずだ、と推論する。



- 108 宇野 1996:394は「さきの期待（認識）に一致対応する後の認識」と訳出する。
- 109 この一文はマイソール版と読みが大きく異なるので、宇野訳も筆者の理解とは異なっている。

110 「しかし～疑惑を前提とするものだからである」相当部分は志田 2004: 14-15, n. 24 に訳出されている。

111 先行認識⇒発動⇒果報認識・目的の成就、というプロセスを取る。先行認識に基づいて人は発動し、果報を獲得することで目的を成就する。果報認識の時点で、既に目的は実現されているので、その真を確定する必要はない。いっぽう、先行認識については、発動が成立するために、その真を確定する必要がある。ここでジャヤンタは、果報認識によって、先行認識の真が裏付けられるという（シャーキャブッディと同じ）立場を取っている。厳密には、彼の自説は、先行認識については、疑惑から発動が起こるというものである。したがって、先行認識の真は確定される必要がない。ここでは果報認識と対比するために、先行認識について幾分、その真の確定の余地を強調し過ぎていると思われる。

112 「夢にも～容易に知られる」相当部分は志田 2004: 15, n. 25 に訳出されている。

113 P<sub>1</sub>にも支持される異説を採用する。

114 ジャヤンタが挙げる錯誤知の具体例については、片岡 2018: 32-37（真珠母貝を銀とする錯覚、夢で自分の頭が切断される等の想起、二月等の認識、砂糖を苦いとする等の認識）、片岡 2019: 20-22（真珠母貝を銀とする錯覚、砂漠で太陽光を水とする錯覚、砂糖を苦いとする錯誤、ティミラによる二月・髪束の認識、愛欲等により花を女とする錯誤、若芽を彼女の手とする錯誤、燃え上がる水・滴る火・流れる山等の幻覚）を参照。NM I 257.13-14 では、*Nyāyabindu* 1.6 (NB 9.4-5) に基づいて、ティミラによる二月の視覚、高速回転による旋火輪の視覚、船の航行による動く木の視覚が挙げられている。また、NM I 229 では、錯誤知において形象が思い浮かぶ場となる想起の原因（相似したものの認識、愛欲・悲しみ等、繰り返された経験、眼のティミラ、眠気、心配、ダートウの不調）が挙げられている。

115 船の航行による動いている木や、高速回転による旋火輪の錯覚が念頭にある。

116 相似性による錯覚としては、きらめき等という相似性による真珠母貝を銀とする錯覚、たゆたう波という相似性による砂漠の太陽光を水とする錯覚が念頭にある。

117 眼のティミラによるものとして二月や髪束の錯覚をジャヤンタは挙げる（片岡 2019: 21）。

118 *timirapaṭalādivikalatvam* を宇野 1996: 397 は「白内障などの疾患がないこと」と訳す。筆者は *timira* と *patala* とを一語ではなく並列と解釈した。

119 *svayaṃ ca kāryadvāreṇa* を宇野 1996: 397 は「それ自身果に基づいて」と訳出する。筆者は「他人による教示によって」との対比であると考えた。

120 *ca* を宇野 1996: 397 は「あるいは」と訳す。

121 宇野 1996: 398 は「最初の知 (K<sub>1</sub>) の原因 [中に障害があるかないかと] 検討が行われるに際して、不注意で [見落とした] というのか。」と訳出する。しかし、これでは、*kaḥ pramādaḥ* の直接的な意味と隔たりがあることになる。

122 「しかし～遠くに行くだろうか」相当部分は志田 2004: 13, n. 21 に訳出されている。

123 直立性は杭棒と人との共在がこれまで観察されてきたので、直立性からは「杭棒か人か」という疑惑が生じる。同様に、認識性、真と偽との共在がこれまで観察されてきたので、認識性からは「真か偽か」という疑惑が生じる。

124 いっぽう、目的実現の認識に関しては、真との共在のみがこれまで観察されてきたので、後からある目的実現の認識に関しても「真」との確定のみが生じる。

125 P<sub>1</sub>の読みを採用。

126 シャーキャブッデイの見解を念頭に置いていると考えられる。

127 pratipatti の異読として pravṛtti がある。しかし後述の家の壁等を見ると、獲得よりも認識・理解の方がよいであろう。

128 この二つの選択肢を挙げたのは、より直接的な対象と、間接的な対象という意図からであろう。見慣れた対象として、自分の手だけでなく、少し離れた壁等も含めたいという意図からだと思われる。

129 この前後はマイソール版では na が抜けているためにテキストが乱れている。したがって宇野訳も筆者とは異なる。

130 類似表現は § 4.3.2.2.6の末尾にも見られる。