片岡啓・須藤龍真 2021　*Nyāyakalikā* 和訳（前半）　『南アジア古典学』16, 151-193

Nyāyakalikā 和訳（前半）

九州大学　片岡　啓
日本学術振興会 PD　須藤 龍真

はじめに

本稿は片岡が校訂した Bhaṭṭa Jayanta 著 *Nyāyakalikā*（『論理の蕾』）前半部（Kataoka 2013）の対応和訳である．連名で和訳を作成するに至った経緯をまず簡潔に記しておく．

上記のように 2013 年に片岡が NK 前半部を『東洋文化研究所紀要』より出版（Kataoka 2013）．その際に自身の粗訳も同時並行で用意した（未出版）．また，その際，NK 後半部のテキストも一部の写本を用いて原稿を用意した[1]．

その後，片岡の指導学生であった須藤が，2016 年度末提出の修士論文のテーマに NM および NK 後半部を取り上げ，片岡の NK 後半部校訂版の原稿（未出版）に基づいて和訳研究を行った．準備にあたって授業で共に読み合わせた．須藤は博士課程において本格的にジャヤンタの議論学（討論術）研究を進め，博士論文（2019 年度末提出）で NM の議論学箇所の文献学的・思想史的な研究を行った．

前後して，NK の著者問題などに関連して二本の論文を片岡が『インド論理学研究』に掲載した（片岡 2015a, 2016）．NK 後半部のテキスト校訂にそろそろ取り掛かろうかとしていたとき，旧知の Alessandro Graheli（当時オーストリア科学アカデミー研究員・ウィーン大学助手）が NK 研究会を企画した[2]．後半部も含め，NK 全体の校訂本を片岡が用意し，Alessandro Graheli と Daniel Cuneo とが連名で英訳を準備するというものである．これを機に，片岡は，後半部の校訂本を完成させることになった．皆と読み合わせるせっかくの機会なので，研究会での通読と同時に，和訳も準備するのがよかろうということで，前半部の和訳に関しては片岡原稿を基に改良し（片岡・須藤の連名），後半部に関しては須藤原稿を基に手を加えることにし（須藤・片岡の連名），前半と後半で分けて出版準備することにした．本稿はその前半にあたる．

Alessandro Graheli の編になる NK の新規校訂（片岡担当）・英訳（Graheli, Cuneo 担当）・諸研究論文の共同研究成果については（コロナ禍で様々な予定がずれ込んだこともあり）恐らく最終的な出版までには時間がかかると見込まれる．したがって，機が熟している間に和訳だけ先行して出版しようというのが我々（片岡・須藤）の企図である．NK それ自体が目指すように，主にニヤーヤ初学者を念頭に和訳および注記を準備した．したがって，歴史的な経緯の叙述については深入りすることなく，内容理解に重点を置いた．というのも，NK の簡潔な叙述を紐解くために NM にまでいちいち遡って全ての経緯を明らか

[1]なお，NK 全体の先行校訂出版は以下である．*The Nyāyakalikā of Jayanta.* Ed. Ganganath Jha. Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts, No. 17. Benares, 1925.

[2]SAPHALA workshop III, 2019/12/9–20 at the IKGA, Vienna.

にすることは，初学者には過重であり，また，NS, NBh, NV, NVTṬ, NVTP などにまで叙述の網を広げることは，NK 本来の意図を損ねてしまいかねないと危惧するからである．したがって，日本語で初学者が内容を簡潔に追える程度の注記に留めた．専門的なニヤーヤの研究論文とは毛色を異にすることを断っておく．あくまでも独習用の教科書的な使用を念頭に置いたものである．NK に対応する NM の平行箇所などの情報は校訂テキストに記してあるので，本稿ではいちいち記していない．

訳語に関しては，片岡と須藤で統一を図った．ニヤーヤ学派特有の術語（例えば 16 原理各項目）を和訳するにあたっては，本邦で多くの研究者が参照し標準となっている服部 1969 を参照した．しかし，ジャヤンタの解釈に沿って適宜新たな訳語を導入することに躊躇はしなかった．あくまでも，ジャヤンタの理解に即した訳語であり，他著者の作品にまで敷衍しうるかどうかはケースバイケースである．注意されたい．

章分けおよびその下位の章の分け方など，科段の分節はすべて，校訂テキストに従ったものである．各節に与えたタイトルも，校訂テキストに準拠しながら適宜，一目で内容が推測できるよう表題を当てた．

NK の性格その他について詳しくは，丸井 2014，片岡 2015a, 2016 を参照されたい．

科段（シノプシス）

帰敬偈

16 原理の列挙

1 正しい認識の手段

1.1 正しい認識の手段の定義的特質

1.2 正しい認識の手段の結果

1.3 正しい認識の手段の四分類

1.3.1 知覚

1.3.1.1 知覚の定義的特質

1.3.1.2 知覚手段の結果

1.3.1.3 正しくない認識

1.3.1.3.1 想起

1.3.1.3.2 疑惑

1.3.1.3.3 錯誤

1.3.1.4 証言と感官とから生じる認識

1.3.1.5 有分別知覚

1.3.1.6 意官による知覚
1.3.2 推論
1.3.2.1 推論の定義的特質
1.3.2.2 証印
1.3.2.2.1 証印の五つの定義的特質
1.3.2.2.1.1 主題の属性であること
1.3.2.2.1.2 同類にあること
1.3.2.2.1.3 異類からの排除
1.3.2.2.1.4 排撃されていない対象を持つこと
1.3.2.2.1.5 対立主張を持たないこと
1.3.2.2.2 証印の定義的特質
1.3.2.3 「なければない」関係
1.3.2.4 遍充把握
1.3.2.5 知覚を前提とする推論
1.3.2.6 残余による推論
1.3.2.7 共通性に基づいて［関係が］見られたことのある推論
1.3.2.8 推論は三時を扱う
1.3.3 類比（同定手段）
1.3.4 証言
1.3.4.1 証言の定義的特質
1.3.4.2 他から真
1.3.4.2.1 他から真であって自ら真ではない
1.3.4.2.2 経験領域における遍充把握
1.3.4.2.3 非経験領域における推論
1.3.4.3 ヴェーダの真
1.3.4.4 他の聖典の真
1.3.5 その他の正しい認識の手段

2 正しい認識の対象

2.1 正しい認識の対象の分類
2.2 捨てられるべきもの・受け取られるべきもの
2.3 アートマンなどの定義的特質
2.3.1 アートマン

2.3.1.1 身体は欲求などの拠り所ではない
2.3.1.2 諸感官は欲求などの拠り所ではない
2.3.1.3 意官は欲求などの拠り所ではない
2.3.1.4 身体・感官・意官とは別物としてのアートマン
2.3.1.5 アートマンは常住
2.3.2 身体
2.3.3 五つの感官
2.3.4 感官の対象
2.3.5 認識
2.3.6 意官
2.3.7 発動
2.3.8 悪性
2.3.9 転生（生まれ変わり）
2.3.10 果報
2.3.11 苦
2.3.12 解脱
3 疑惑
3.1 疑惑の定義的特質
3.2 疑惑の分類
3.2.1 共通属性を見ることで
3.2.2 固有属性を把握することで
3.2.3 異見に基づいて
3.2.4 把捉が分けて確立していないことから
3.2.5 無把捉が分けて確立していないことから
3.3 個別教示の正当化
4 目的（動機）
5 実例
6 定説
6.1 定説の定義的特質
6.2 定説の分類

6.2.1 全ての教説の定説
6.2.2 個別教説の定説
6.2.3 基盤となる定説
6.2.4 仮承認による定説
6.3 個別教説の正当化
7 論証支
7.1 論証支の定義的特質
7.2 支分の分類
7.2.1 提題
7.2.1.1 提題の定義的特質
7.2.1.2 疑似的主張
7.2.1.2.1 矛盾した主張
7.2.1.2.1.1 知覚と矛盾した主張
7.2.1.2.1.2 推論と矛盾した主張
7.2.1.2.1.3 証言と矛盾した主張
7.2.1.2.1.4 類比と矛盾した主張
7.2.1.2.2 未周知の主張
7.2.1.2.2.1 限定要素が未周知の主張
7.2.1.2.2.2 被限定要素が未周知の主張
7.2.1.2.2.3 両要素が未周知の主張
7.2.1.2.3 論証すべき対象を欠く主張
7.2.1.3 スートラの正当化
7.2.2 理由
7.2.2.1 理由の定義的特質
7.2.2.2 理由の分類
7.2.2.2.1 肯定的随伴と否定的随伴を持つ理由
7.2.2.2.2 否定的随伴だけを持つ理由
7.2.2.2.3 肯定的随伴だけを持つ理由の否定
7.2.2.2.4 否定的随伴だけを持つ理由は肯定的随伴・否定的随伴を持つ理由に基づく
7.2.3 喩例
7.2.3.1 喩例の定義的特質

7.2.3.2 実例の分類
7.2.3.2.1 同喩例
7.2.3.2.2 異喩例
7.2.3.3 疑似的実例
7.2.3.3.1 疑似的同喩例
7.2.3.3.1.1 内容上の過失
7.2.3.3.1.1.1 論証対象を欠いたもの
7.2.3.3.1.1.2 論証因を欠いたもの
7.2.3.3.1.1.3 両者を欠いたもの
7.2.3.3.1.2 言葉上の過失
7.2.3.3.1.2.1 肯定的随伴を欠いたもの
7.2.3.3.1.2.2 肯定的随伴が逆のもの
7.2.3.3.2 疑似的異喩例
7.2.3.3.2.1 内容上の過失
7.2.3.3.2.1.1 論証対象がそこから排除されていないもの
7.2.3.3.2.1.2 論証因がそこから排除されていないもの
7.2.3.3.2.1.3 両者がそこから排除されていないもの
7.2.3.3.2.2 言葉上の過失
7.2.3.3.2.2.1 否定的随伴を欠いたもの
7.2.3.3.2.2.2 否定的随伴が逆のもの
7.2.4 適用
7.2.5 結論
7.3 支分の順序
8 推測
9 確定

略号および参考文献

Āgamaḍambara

AḌ *Much Ado About Religion by Bhaṭṭa Jayanta.* Ed. Csaba Dezső. New York University Press and the JJC Foundation, 2005.

Nyāyakalikā

NK *A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyakalikā.* Ed. Kei Kataoka. Forthcoming in the volume edited by Alessandro Graheli.

Nyāyabhāṣya

NBh *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana.* Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Nyāyamañjarī

NM *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇi — Nyāyasaurabha by the Editor.* Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.［*Nyāyamañjarī*の先行出版の状況については，Kataoka 2003b を参照］

Nyāyavārttika

NV *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara.* Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Nyāyavārttikatātparyaṭīkā

NVTṬ Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.

Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi

NVTP Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.

Nyāyasūtra

NS See NBh.

Pramāṇasamuccaya

PS *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1.* Ed. Ernst Steinkellner. `www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_Ps_1.pdf`.

Akamatsu, Akihiko（赤松明彦）

2004 「文献解題『アーガマ・ダンバラ』について」,『人文知の新たな総合に向けて』（京都大学文学部 21 世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」）第二回報告書 V〔文学篇 2　翻訳・注釈〕, 31–67.［Raghavan 1964 の和訳］

Bhattacharyya, J.V. (tr.)

1978 *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī, the Compendium of Indian Speculative Logic.* Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.

Bijalwan, C.D.

1977 *Indian Theory of Knowledge based upon Jayanta's Nyāyamañjarī.* New Delhi: Heritage Publishers.

Hattori, Masaaki（服部正明）

1968 *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions.* Cambridge: Harvard University Press.

1969 「論証学入門：ニヤーヤバーシュヤ第一篇」　長尾雅人編『バラモン教典・原始仏典』（世界の名著 1），東京：中央公論社，331–397.

Kataoka, Kei（片岡　啓）

1999a 「arthāpatti における virodha」,『仏教文化研究論集』3, 47–67.

1999b 「類似性理解と新規情報供与性――クマーリラの upamāna 論――」,『印度学仏教学研究』47-2, 968–965.

2003a 「経験と内省：遍充関係の把握方法をめぐる議論の変遷」,『南都仏教』83, 1–32.

2003b "Critical Edition of the *Vijñānādvaitavāda* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*." 『東洋文化研究所紀要』144, 318(115)–278(155).

2003c "The Mīmāṃsā Definition of *Pramāṇa* as a Source of New Information." *Journal of Indian Philosophy*, 31, 89–103.

2004a 「バッタ・ジャヤンタ作『聖典騒動』序幕・第一幕（和訳）」,『人文知の新たな総合に向けて』（京都大学文学部 21 世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」）第二回報告書 V〔文学篇 2　翻訳・注釈〕, 5–29.

2004b "Critical Edition of the *Āgamaprāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*." 『東洋文化研究所紀要』146, 222(131)–178(175).

2005 "Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*." 『東洋文化研究所紀要』148, 350(79)–297(132).

2006a 「Jayanta の唯識批判：*Nyāyamañjarī*「認識一元論批判」和訳」,『哲学年報』65, 39–85.

2006b "Bhaṭṭa Jayanta on the Purpose of Nyāya." 『南アジア古典学』 1, 147–174.

2007a 「正しい宗教とは何か—— Bhaṭṭa Jayanta 作 *Nyāyamañjarī*「聖典権威章」和訳——」,『哲学年報』66, 39-84.

2007b "Critical Edition of the *Śāstrārambha* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*." 『東洋文化研究所紀要』150, 204(123)–170(157).

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.

2009a 「神を否定する方法：*Nyāyamañjarī*「主宰神論証」前主張部の読解」『哲学年報』68, 27–71.

2009b 「不共不定因再考：なぜ kevalavyatirekin は asādhāraṇānaikāntika ではないのか？」 『南アジア古典学』4, 287–330.

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.

2013 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyakalikā* (Part 1)." 『東洋文化研究所紀要』163, 236(1)–184(53).

2015a 「*Nyāyakalikā* 著者問題再考」,『インド論理学研究』8, 31–47. （実際の出版年月は 2016 年 4 月）

2015b 「*Tattvasaṃgrahalaghuṭīkā*——和訳と原典——」,『南アジア古典学』10, 173–280.

2016 「*Nyāyakalikā* 結語再考」,『インド論理学研究』9, 45–61.（実際の出版年月は 2017 年 2 月）

2017a "A Critical Edition of the *Khyāti* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Akhyāti* and *Viparītakhyāti*." 『東洋文化研究所紀要』(The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia) 171, 476(1)–401(76).

2017b 「自己認識の生成・背景・変質」,『南アジア古典学』12, 191–214.

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.

2020 「ジャヤンタの真理論——*Nyāyamañjarī*和訳——」『哲学年報』79, 1–75.

2021 「インド古典真理論研究の展望」『東洋文化研究所紀要』178, 156(281)–65(372).

Katsura, Shōryū（桂　紹隆）

2021 『インド人の論理学　問答法から帰納法へ』，京都：法蔵館.（初版は，中央公論社（中公新書 1442），1998）.

Larson, Gerald James

1998 *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Marui, Hiroshi（丸井　浩）

1996 「Jayanta Bhaṭṭa の著作をめぐる諸問題」,『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）11, 351-332.

1999a 『インド論理学派思想史解明——『ニヤーヤ・マンジャリー』訳注研究』　平成 9 年度～平成 10 年度科学研究費補助金（基盤研究 (C)(2)）研究成果報告書. 課題番号 09610019.

1999b 「Jayanta Bhaṭṭa の著作問題追記 śāstrāntara について」,『印度学仏教学研究』94(47-2), 42–48.

2000a 「ジャイナ教文献における Jayanta Bhaṭṭa の引用断片　－ “Pallava” の正体－」,『加藤純章博士還暦記念論集　アビダルマ仏教とインド思想』（春秋社）, 2000, 445-461.

2000b 「Jayanta Bhaṭṭa と Vācaspatimiśra の先後関係をめぐって」,『江島恵教博士追悼論集 空と実在』（春秋社）, 2000.

2000c “Some remarks on Jayanta’s writings: Is Nyāyakalikā his authentic work?” *The way to liberation: Indological studies in Japan*, Vol.I, Delhi 2000, 91-106.

2002 「いわゆる『六派哲学』という概念について－先行研究概観を中心として－」,『木村清孝博士還暦記念論集　東アジアの仏教－その成立と展開－』（春秋社）, 2002, 677-690.

2014 『ジャヤンタ研究：中世カシミールの文人が語るニヤーヤ哲学』，東京：山喜房佛書林.

Raghavan, V.

1964 “Introduction to *Āgamaḍambara Otherwise Called Ṣaṇmatanāṭaka of Jayanta Bhaṭṭa.*” Ed. V. Raghavan & Anantalal Thakur. Darbhanga: Mithila Institute. ［AḌ校訂本への解題．多くの情報に富んで有益．赤松 2004 は和訳.］

Shah, Nagin J.

1992 *A Study of Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic.* Part I. Ahmedabad. ［NM の内容について要約しながら解説.］

1995 *A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic.* Part II. Ahmedabad.

1997 *A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic.* Part III. Ahmedabad.

帰敬偈

［傅いた］神々・阿修羅の頭［冠］にある宝玉の光線に彩られた［足］指を持ち，障害という闇［を打ち消す］太陽であるガナパティに敬礼[3].

16 原理の列挙

(1) 正しい認識の手段，(2) 正しい認識の対象，(3) 疑惑，(4) 目的（動機），(5) 実例，(6) 定説，(7) 支分，(8) 推測，(9) 確定，(10) 論議，(11) 論諍，(12) 論詰，(13) 疑似的理由，(14) 曲解，(15) 詭弁的論駁，(16) 敗北の根拠，以上についての真実に関する知から至福の獲得がある.（『ニヤーヤスートラ』1.1.1）

1　正しい認識の手段

1.1　正しい認識の手段の定義的特質

それら（16 原理）のうち,「それニヨッテ正しく認識される」という［行為手段］が「正しい認識の手段」(pramāṇa<pramā-LyuṬ) である.「正しく認識される」というのは[4]，正し

[3]NM I 2.3–4 と同一詩節．NM 冒頭のシヴァへの詩節も NK 写本の幾つかには見られる．NK 校訂本ではガナパティ詩節のみをオリジナルとした．なお，NM 冒頭三詩節の解釈については，NM 序説の校訂本（Kataoka 2007b）の apparatus および和訳（片岡 2008）を参照のこと．なお，NM に見られない第四の詩節が NK 写本の異読に見られる．namaḥ svamāyāmāhātmyadarśitānekamūrtaye/ajñātaparamārthaikasvarūpāya pinākine//．訳すと「彼自身の幻力の偉大さにより無数の具現体を示した者，その本当の唯一の本体が未知である，ピナーカ弓を持つ者（シヴァ）に敬礼」となる．すなわち一元の神が様々な形を取るという少し一元論のヴェーダーンタ臭のする詩節である．B_1 のマージンにあり，また，B_2 ではガナパティ詩節の前にあることから，後から挿入されたように思われる．

[4]動詞語幹 pra-mā の意味を問うている．

い認識［が生じるということ］である[5]．また[6]，行為手段［を意味するもの］として語源分析されるので（＝ LyuṬが karaṇa を意味するので），これ（正しい認識の手段）は，行為主体や行為対象とは異なると理解すべきである[7].［正しい認識の手段の結果である］認識であっても，他の認識の生起にたいして働くならば，それは［やはり］「正しい認識の手段」である[8]．それ（上述のように他の認識を生じさせるような認識）以外の［認識］は［認識手段となることはなく］結果となるだけである[9].

---

[5]文法学の伝統においては，動詞の表す行為が中心的な主要素と見なされる．その行為を実現するために「（行為という結果を）作る者」（kāraka）が立てられる．それは行為主体・行為対象・行為手段などである．なお,「の」が表す関係は「（行為を）作る者」言い換えれば「行為参与者」ではない.

	六つの「作る者」kāraka
1	作る主体 kartṛ
2	作られる対象 karman
3	作る道具 karaṇa
4	与える先 saṃpradāna
5	起点 apādāna
6	（関係 saṃbandha）
7	場所 adhikaraṇa

ここでジャヤンタは，pramāṇa (<pra-mā-LyuṬ) について，LyuṬという kṛt 接辞の表す意味が karaṇa（行為手段）であることを明らかにしている．すなわち pramāṇa=pramā-karaṇa と等置される．文法学では karaṇa=sādhakatama すなわち「（行為を）最も実現するもの」言い換えれば「最有力原因」と置換される．したがって,「正しい認識の手段」とは，正しい認識という行為・結果を実現するのに最も力ある原因ということになる．

pramāṇa =	pramā	+	LyuṬ
	↓		↓
	正しい認識		行為手段（最有力原因）

[6]これに先行する文章については異読が分かれるが最もシンプルなものを原形とした．

[7]「私は眼によって壺を見る」において「私」という行為主体，眼という行為手段，壺という行為対象は別体である．

[8]通常，例えば,「目で見る」という場合，目と対象との接触という働きが「正しい認識の手段」となる．この場合，見た結果である視覚認識が結果となる（接触→視覚）．ここで,「正しい認識の手段」は認識ではない．以上は通常のケースである．すなわち，多くの場合,「正しい認識の手段」という道具は，結果である認識とは異なる無情物・非精神物である．しかし「手段・結果」の関係は相対的である．したがって，或る認識が別の認識を生み出すような場合には，認識であっても「認識手段」となりうる．たとえば，マンゴーを見た後,「これは旨いから手に入れるべきだ」という「受け取るべきものの認識」(upādeyajñāna) が生じることがある．この場合，マンゴーの視覚認識は，マンゴーを受け取るべきとする認識の「道具」すなわち「認識手段」となる（視覚→認識）．つまり，認識といえども,「正しい認識の手段」となることがありうる．

	認識手段 pramāṇa		認識結果 pramā
1	接触等	⇒	認識
2	認識	⇒	他の認識

[9]ニヤーヤにおいては，認識手段と認識結果は，上に見たように別物である．すなわち,「目で見る」という時，目と対象との接触と，その結果生じた認識とは全く別物・別体である．これに対して仏教（経量部）では,「目で見る」「接触によって見る」という分析を認めず，認識を生み出す最有力原因

1.2　正しい認識の手段の結果

また，対象を［直接に］扱い，疑われておらず，逸脱がない認識は全て,〈正しい認識の手段〉の結果である.［言い換えれば，順に］想起，疑惑，錯誤を本質としないという［意味である］[10].

1.3　正しい認識の手段の四分類

その正しい認識の手段は四種，すなわち，知覚，推論，類比（同定手段），証言である.

1.3.1　知覚

1.3.1.1 知覚の定義的特質　それら［四つの正しい認識］のうち，感官の対象であるモノにたいする，感官を唯一の手段とし，疑惑でも想起でも錯誤でもない認識が，知覚［知］である．それ（知覚知）を生じさせる原因である感官など（感官や接触など）が,［知覚における］〈正しい認識の手段〉である.

1.3.1.2 知覚手段の結果　それ（知覚手段）から生じる認識が結果である．その認識といえども，感官の対象であるモノにたいして，捨・取・無関心の認識（「回避する」「受け取る」「どうでもいい」という認識）を生じさせる場合には，知覚手段となる[11].

を，認識そのもの（認識内の形象）とみなす．すなわち「視覚認識によって見る」というのを正しいと考える（cf. 片岡 2017b）．認識以外のものは最有力原因となりえないからである．たとえば眼球があっても見えない場合もあるので，目は必ずしも最有力原因とはいえない．認識結果に近接して直前にある原因を，その近接を極小化して考えた場合，まさに認識そのものが原因であるとしたのである．ジャヤンタは，ここで,「量果別体」を説くことで，仏教とは異なるニヤーヤの立場を鮮明にしている.

ニヤーヤ	認識手段 pramāṇa	⇒	認識結果 pramā
仏教	認識	＝	認識

[10] 認識 (jñāna) は，まず二分される.「正しい認識」(pramā) と「正しい認識ではないもの」(apramā) とである.「正しい認識ではないもの」すなわち「正しくない認識」は三分される．想起，疑惑，錯誤である．一部の想起は，確かに，対象に関して一対一に対応しているという意味では「正しい」のであるが，インド哲学では一般に,「正しい認識」(pramā) の中には含めない．それは，直接に対象を扱うものではなく，先行認識を対象とするからである.

	対象を扱う	無疑惑	不逸脱
正しい認識	○	○	○
想起	×		
疑惑		×	
錯誤			×

[11]「眼→視覚認識→受け取るべきとの認識」という連鎖となる．ここで明らかなように,〈受け取るべきとの認識〉も知覚（結果）とみなされる.

1.3.1.3 正しくない認識

1.3.1.3.1 想起　いっぽう想起という認識は，対象から生じるものではないので，正しい認識ではない.〈未把握のものを把握すること〉は,〈正しい認識であること〉を引き起こすもの（すなわち正しい認識であるための本質的条件）ではない[12].

1.3.1.3.2 疑惑　疑惑という認識は，感官と対象との接触から生起するものであっても，正しい認識ではない[13]．対象を確定しないから.

1.3.1.3.3 錯誤　いっぽう錯誤においては，Xというあり方を持たない対象がXというあり方を持つものとして現れてくるのだから[14]，それ（錯誤知）がどうして正しい認識であろうか.

1.3.1.4 証言と感官とから生じる認識　また，知覚認識というのは感官を唯一の手段とするものなので[15],〈信頼できる人の教示〉と〈感官〉とによって,［両者が］協働することで生じてくる「これは『ジャックフルーツ』という言葉で表示されるものだ」という認識は，知覚ではない．なぜならそれは，証言に基づく［認識］（証言知）だからである[16].

1.3.1.5 有分別知覚　いっぽう，言語協約の想起の後に，言葉を結び付けることで,「牛」などという有分別の認識が生じるが，それは，無分別の［認識］と同様，感官［だけ］に従っている（＝感官があれば生じ，感官がなければ生じない）ので，やはり知覚である[17].

---

[12]想起を正しい認識から排除するための条件として，ニヤーヤでは,「対象を直接に扱わないこと」を挙げる．これに対してミーマーンサーでは,「未把握のものを把握するものであること」という新規情報供与性を考える（cf. Kataoka 2003c）．ジャヤンタはここでミーマーンサーの考えを排している.

[13]認識手段と結果を区別するという現在の文脈からすると紛らわしいが，ここでジャヤンタはpramāṇaを「正しい認識」の方の意味で用いている．彼自身，pramāṇa がいずれでも用いられることを明言している．NM I 39.1–2: yas tu pramā pramāṇam iti pramāṇaśabdaḥ, sa pramāṇaphale draṣṭavyaḥ.「いっぽう，pramā=pramāṇa という時の pramāṇa という語は正しい認識の手段の結果のほうを意味していると理解すべきである.」

[14]要するに，非XがXとして現れてくる，との意である.

[15]直示による語意関係の習得（「これはジャックフルーツと言われるのだな」）については，感官だけから生じるものではないので知覚とされず，いっぽう，有分別知覚（「［これは］牛だ」）については，言語協約を予め学んでおり，無分別知覚を契機として言語協約を想起することが必要とはいえ，感官のみから生じるものであるといえるので知覚に入れられる.

[16]目の前のモノを対象としているとはいえ，教えられて生じる認識なので「証言に基づく認識」となる.

$$\begin{array}{c}\text{upadeśa}\\ + \\ \text{indriya}\end{array} \quad \Rightarrow \quad \text{śābdaṃ jñānam}$$

[17]無分別知覚と同様に，感官だけの有無に左右されるものであるので，同じく感官知である.

1.3.1.6 意官による知覚　視覚器官などと同様，内官である意官は感官なので，快など[18]を対象とする認識も知覚と認められている．

1.3.2　推論

1.3.2.1 推論の定義的特質　五つの定義的特質を持つ証印に基づく,〈証印を持つもの〉（推論対象）にたいする認識が推論［知］である[19]．

1.3.2.2 証印

1.3.2.2.1 証印の五つの定義的特質　［証印が］主題の属性であること，同類にあること，異類からの排除，排撃されていない［推論］対象を持つこと，対立主張を持たないこと——以上が証印[20]の持つ五つの定義的特質である．

1.3.2.2.1.1 主題の属性であること　論証が望まれている属性（例：火）に限定された基体（例：山）が主題である．それの属性であることが〈主題の属性であること〉である（例：山の煙）[21]．

1.3.2.2.1.2 同類にあること　論証されるべき属性（例：火）との結び付きによってよく知られている別の基体（例：竈）が同類である．そこにあることが〈同類にあること〉である（例：竈の煙）[22]．

---

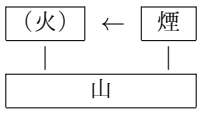
indriya　⇒　nirvikalpaka　⇒　saṅketasmaraṇa　⇒　savikalpaka

[18]快・苦・欲求・憎悪などが含まれる（NM II 411.8）．

[19]例えば煙から火を推論する場合である．この場合の煙は五つの定義的特質（五条件・五相）を満たしている．

[20]hetu というのも liṅga というのも同じものを指しているが，思想史的には出自が異なる．liṅga がもともと，煙から火を推論する場合に頭の中で自分で行う推論（いわゆる「自己の為の推論」）を背景として出てきた術語であるのにたいして，hetu のほうは,「音は無常である．作られたものだから」云々といった，言葉に出した論証（いわゆる「他者の為の推論」）のバックグラウンドを持つ．liṅga を証印（原語のニュアンスを生かして「徴表」「証相」とも訳されることがある），hetu を理由と訳し分けるが，ディグナーガ以降，論証も推論に組み込まれている（すなわち「他者の為の推論」とされるようになる）ので，liṅga といっても hetu といっても指しているものは同じである．また，sādhana も同じものを指す．これは，論証するもの，論証因，能証などと訳される．

[21]煙は，火のあることが論証されようとしている山の属性である．



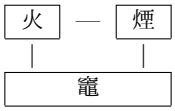
[22]煙は，火のあることがよく知られている竈にある．すなわち竈において共在・共起する．

1.3.2.2.1.3 異類からの排除　論証されるべき属性（例：火）との接触を欠いた基体（例：湖）が異類である．そこからの排除が〈異類からの排除〉である（例：湖の煙）[23]．

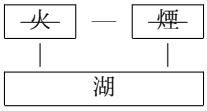
1.3.2.2.1.4 排撃されていない対象を持つこと　推論されるべき対象が，知覚あるいは証言により取り除かれていないこと[24]が〈排撃されていない対象を持つこと[25]〉である[26]．

1.3.2.2.1.5 対立主張を持たないこと　疑惑の種となる対立主張である推論を欠いていることが〈対立主張を持たないこと[27]〉である[28]．

1.3.2.2.2 証印の定義的特質　以上の五つの定義的特質を備えたものが［正しい］証印である．



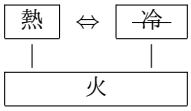
[23]煙は，火の無いことがよく知られている湖に無い．



[24]bādha の可能な意味については，ジャヤンタが細かい議論を行っている．Kataoka 2017a の §1.2 以下および §2.2.4.1，および，対応する和訳（片岡 2018）を参照．

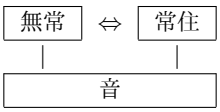
[25]abādhitaviṣayatva の中身の abādhita-viṣaya というバフヴリーヒコンパウンドは，abādhito viṣayo yasya liṅgasya と分解される．つまり，証印の対象である推論対象がいまだ排撃されてない，そういう証印のことである．

[26]例えば「火は冷たい」ということを論証する場合，冷たさは知覚により既に否定されてしまっている．「バラモンはスラー酒を飲むべし」というのは「バラモンはスラー酒を飲んではならない」というヴェーダ禁令に既に否定されている．この場合，知覚・証言の方が推論よりも強力である．Cf. NK §13.4: kālātyayāpadiṣṭa.



[27]asatpratipakṣatva の中身の asatpratipakṣa というバフヴリーヒコンパウンドは，asan pratipakṣo yasya liṅgasya と分析される．すなわち，その証印には，対抗主張が存在しない，そういう証印のことである．

[28]例えば「音は無常だ．常住なものの属性が把捉されないから．壺のように」というのに対して「音は常住だ．無常なものの属性が把捉されないから．虚空のように」という対抗論証が可能である（NK §13.5: prakaraṇasama）．両主張は等力である．



1.3.2.3 「なければない」関係　以上の五つの定義的特質に,「なければない」関係は尽きている[29].「なければない」関係というのは，遍充（行き渡っていること），制限（必然性），［本質的な］拘束［関係］，論証対象がなければないこと，という意味である[30]．そしてその［本質的な］拘束［関係］は，先に把握された上で想起されることで,〈証印を持つもの〉（論証対象）の理解の原因となる[31].

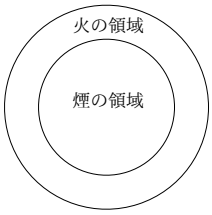
1.3.2.4 遍充把握　それ（［本質的な］拘束［関係］）の把握は，知覚と無把捉とに補助された意知覚による．煙が火と共にあるのを，感官で把捉してから，また，火のない水などから［煙が］排除されているのを無把捉によって認識してから，意官によって人は確定する――「煙は火を［決して］逸脱することがない」と．そのように確定した上で，再度，山などの上に煙を見て火を彼は推論する[32].

---

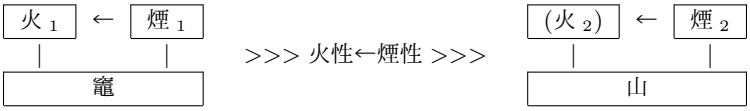
[29]NM I 284.11–14 から明らかになるように，三相ではなく五相に〈なければない関係〉は尽きている，との意である．つまり最後の二条件――いずれも打ち消しの無が問題となる――が必要か否かが問題となっている．三相が揃えば排撃（後からの打ち消し）はありえないのではないか，というのに対して三相を満たしていても排撃はありえるので，別個に，最後の二条件を付加する必要性がある，というのが五相の立場である（NM I 292.12–13）.

[30]煙が火に対して持つ関係を様々に表現したものである.

1. 無ければ無い関係：火の無い所に煙はない
2. 遍充：煙のある所は火のある所に遍充されている.
3. 制限：煙のある所には必ず火がある（＝火のある所にダケ煙がある）
4. 拘束：煙は火に拘束されている（依存している）
5. 論証対象がなければない：火がなければ煙がない



[31]竈等の実例を通して普遍間の繋がりを把握し，それを想い出して目の前の山の煙に重ね合わせて見ることで，見えない火を推論する.



[32]ダルマキールティの場合，火と煙の因果関係を知覚・無把捉という限られた経験によって把握することで，普遍的な遍充関係が確定可能と考える．すなわち一旦，因果関係（火⇒煙）に溯って考えることで表面上の遍充関係（火←煙）が保証される．しかしジャヤンタの場合，因果関係に溯るわけではなく，ダイレクトに遍充関係が把握されるという立場を取る．したがって，知覚・無把捉という限られた経験だけでは全ての火と煙とを捉えたことにならない．したがって，限られた経験から都合よく普遍法則へとジャンプするために意官の働きを加えている．片岡 2003a 参照.

1.3.2.5 知覚を前提とする推論　また以上のものは,「知覚を前提とする推論」と呼ばれる.

1.3.2.6 残余による推論　いっぽう「残余による推論」とは，派生的に帰結してきたもの（可能性としてまず考えられるもの）を打ち消した後で，それ以外に派生的に帰結しないことで（それ以外の可能性が考えられないことから）残っている対象を想定することである．例えば，派生的に帰結してきた実体・運動を打ち消すことから，また，共通性などに派生的に帰結しないことから，残余法により「音声は性質である」と確定される[33].

1.3.2.7 共通性に基づいて［関係が］見られたことのある推論　いっぽう「共通性に基づいて［関係が］見られたことのある」［という推論］は，常に知覚されることのない基体について，共通性に基づいて遍充を把握することによる推論である．例えば，欲求などという結果によるアートマンの推論が後から［§ 7.2.2.2.4 で］述べられよう.

1.3.2.8 推論は三時を扱う　また，推論は，証言と同様，三時を扱うものと認められる．煙によって現在の火が推論される．雲の上昇（発達）により未来の雨が［推論される］．川の増水により同じ［雨で］過去のものが［推論される］.

1.3.3　類比（同定手段）

「牛に似ているのがガヴァヤだよ」と樵の用いた拡大適用文に心を準備された［街の住人］が，森を歩き回るとき，牛である個体との相似性に限定されたガヴァヤである個体の認識——名称と名称を持つものとの関係の確定を結果とする——を持つ，それが類比（同定手段）である[34]．牛である個体との相似性に限定されたガヴァヤである個体について,〈名称と名称を持つものとの関係〉の理解は，知覚・証言のいずれによっても成立していないからである[35].

---

[33] ヴァイシェーシカの存在論において padārtha は七つである．音声はこのいずれかのカテゴリーに入るはずである．他の可能性を否定することで性質に定まる.

~~dravya~~ guṇa ~~karman~~ ~~sāmānya~~ ~~viśeṣa~~ ~~samavāya~~ ~~abhāva~~

[34] ミーマーンサーの考える upamāna の中身はニヤーヤとは異なる．片岡 1999b を参照.

[35] 証言自体は「牛に似たのが『ガヴァヤ』というものだよ」という内容であり，この時点では，ガヴァヤという個体と名称とは結び付けられていない．まだガヴァヤの個体を目にしていないからである．森に行って目撃するのはあくまでも牛との類似性に限定された個体であって，それも，名称と名称を持つものとの関係を扱うものではない.『ガヴァヤ』という名称と森で目撃した個体とを結び付ける知，それが類比知（同定）である．その手段が類比（同定手段）となる．したがって，手段としての類比は，証言知に準備された知覚ということになる.

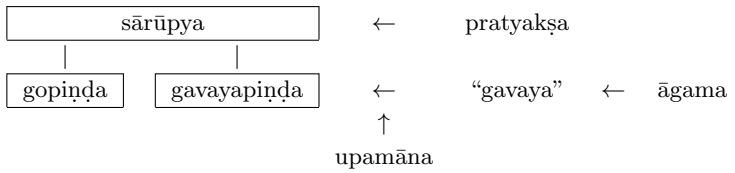
1.3.4　証言

1.3.4.1 証言の定義的特質　信頼できる人の教示が証言である．［相手に］理解させる対象を，ありのままに見て，見た通りに教示する人が「信頼できる人」である[36]．彼の言明は〈食い違わないもの〉となる．いっぽう欺く人は,「川岸に実があるよ」と事実と異なることも言う可能性がある[37]．また，この信頼できる人の定義的特質は，聖仙・アーリヤ族・蛮族に共通するものである．というのも，信頼できる人の文のみによって，あらゆる所で,［発動・退行からなる］営為があるからである．

1.3.4.2 他から真

1.3.4.2.1 他から真であって自ら真ではない　というのも,［それぞれ］人の美質と悪質とによって作られるのが，言葉の〈対象通りであること〉と〈対象通りではないこと〉だからである[38]．いっぽう［正しいか間違っているかは別として］対象を輝き出させることだけが，言語協約に補助された言葉の本質である．だからこそ,〈信頼できる人に述べられたこと〉に基づいて，これ（言葉）が〈正しい認識の手段である〉と認められるのであって，自らに基づいてではない．というのも，もし［言葉が］本来的に対象通りならば，どうして，信頼できない人に用いられた「川」云々の文が誤りとなるだろうか[39]．

1.3.4.2.2 経験領域における遍充把握　また，毒・悪霊・稲妻を打ち消すためのマントラの文句や,「無病を望む者はミロバラン（訶梨勒）を食べるべし」等のアーユルヴェーダの文は，信頼できる人の〈正しさ〉（美質）のみに基づいて正しいのである．他の〈正しい認識の手段〉との一致によって，それ（正しさ）が確定されるとしたければするがよい．し

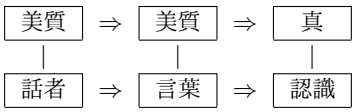


[36]要するに，正しく見て正直に語る人のことである．

[37]ちゃんと認識していない人，あるいは，嘘を言うひとは，事実とは異なることを言う可能性がある．

[38]真理論については，片岡 2021 を参照．

[39]ここでジャヤンタはミーマーンサーの「自ら真」を念頭に置きながら，ニヤーヤの「他から真」を主張している．証言知が「自ら真」であるならば，言葉に基づく認識は全て正しいということになってしまう．しかし，言葉は対象を「輝き出させるだけ」であり，その正しさまで責任は負わない．証言知の正しさの原因となるのは言葉にあるプラス要因であり，それは話者の美質に起因する．



かしながら，それ（正しさ）を引き起こすもの（本当の理由）は,〈信頼できる人に著されたこと〉に他ならない．というのも，そのような人の発言に［他の正しい認識の手段との］一致が見られるからである．知覚等も,〈効果的作用の認識〉などとの一致によって初めて，［その］正しさが確定されるのである[40]．

1.3.4.2.3 非経験領域における推論　しかし［経験領域内の］既見対象に関する発動は,［認識の］正しさの確定を前提としない．対象の疑惑だけで［も人は］行動するからである．いっぽう言葉からしか理解されない［非経験領域にある］未見対象については，その［言葉の］正しさを確定しないことには，大いなる労力により実現される行為への発動はありえない[41]．それゆえ，言葉の正しさを［予め］必ず確定しなければならない．そして，それ（言葉の正しさ）は,〈信頼できる人〉の正しさのみに基づいて確定される．

1.3.4.3 ヴェーダの真　また，ヴェーダの作者は，大地などという結果からその存在が推論された最高主宰神という全知者である．また，言葉が持つ［意味との］関係と，ヴェーダ内の［単語の］綴り合わせとは無常なので，それら（言葉と意味の関係，ヴェーダの作文）を司る［作者］は［やはり］主宰神である．というわけで，彼に著されたことにより，諸ヴェーダは正しい認識の手段である[42]．

1.3.4.4 他の聖典の真　ヴェーダと同様に，他の諸聖典も，それ（ヴェーダ）に基づくことから，あるいは，信頼できる人に著されたことから，正しい認識の手段であると理解すべきである[43]．

1.3.5　その他の正しい認識の手段

〈対象に基づく帰結〉（分析的導出／論理的要請[44]）等という他の〈正しい認識の手段〉は，適宜，以上［四つの正しい認識の手段のいずれか］に含まれるので，正しい認識の手段は四つに限られる．

---

[40]アーユルヴェーダ等，経験領域内の既見対象を扱う証言において,「信頼できる人によって著されたこと→正しい認識の手段であること」（理由→論証対象）の遍充関係を把握する．この際，これらの言明が「正しい認識の手段であること」それ自体は，事後の検証によって確証可能である．すなわち，他の認識手段との一致によって確証される．こうしてここで確立された遍充関係「信頼できる人によって著されたものはすべて正しい」を，次に，ヴェーダに適用して，非経験領域である未見対象を扱うヴェーダの正しさを証明する．ヴェーダの場合は金や労力がかかるので，とりあえず試して事後検証をするというわけにはいかないからである．また現世利益的祭式については可能だとしても，来世の利益については事後検証が不可能である．片岡 2020 を参照．

[41]既見対象と未見対象に関する発動の仕方の違いについて詳しくは，片岡 2020 を参照．

[42]主宰神論証については，片岡 2009, 2010 を参照．

[43]聖典権威章については，片岡 2007a を参照．

[44]arthāpatti の本質については，片岡 1999a を参照．

2　正しい認識の対象

〈正しい認識の手段〉の扱う対象が〈正しい認識の対象〉である．実体に始まる〈正しい認識の対象〉は無限だが，ここではアートマンなど 12 種――誤った認識の対象とされると輪廻に導き，正しい認識の対象とされると解脱に導くに相応しいもの――が〈正しい認識の対象〉として提示されている．

2.1　正しい認識の対象の分類

そしてそれ（正しい認識の対象）は,（1）アートマン,（2）身体,（3）感官,（4）［感官の］対象,（5）認識,（6）意官,（7）発動,（8）悪性,（9）転生（生まれ変わり）,（10）果報,（11）苦,（12）解脱，の別により 12 種である．

2.2　捨てられるべきもの・受け取られるべきもの

それ（正しい認識の対象）は 12 種類だが，捨てられるべきもの・受け取られるべきものとして，まず，二種が［繰り返し］修習されるべきである．

（1）そのうち身体から苦までは常に〈捨てられるべきもの〉である．

（2）解脱は常に〈受け取られるべきもの〉である．

（3）いっぽうアートマンは，一面では〈捨てられるべきもの〉であり，一面では〈受け取られるべきもの〉である.［すなわち］快苦などの経験主体としては捨てられるべきであり，それ（快苦などの経験主体であること）から解脱したものとしては受け取られるべきである，と．

2.3　アートマンなどの定義的特質

2.3.1　アートマン

それら（12 種の正しい認識の対象）のうち，アートマンは，我々の如き者達にとっては，知覚によって確定されることがない.「自分」の認識は,［アートマンではなく］身体を対象としているからである．しかし推論によって理解されるべきものである．欲求・憎悪・意思的努力・快・苦・認識は結果なので，そして，結果は基体なくしてはありえないからである[45]．

[45]基体である糸群と，その上に内属する布のように，構造的には，基体となるアートマンが原因（内属因），その上に内属すべき諸性質が結果と捉えられている．結果から隠れた基体が推論される．

2.3.1.1 身体は欲求などの拠り所ではない　また欲求などという結果にとり身体は拠り所ではない.［身体は］乳児期に始まる状態の別により区別があるので［同一ではありえないが］，欲求などは同一の〈重ね合わせる主体〉なくしてはありえないからである．或る種の対象の接触によりこの者（アートマン）は快を経験したことがあるが，再度同じ種類の対象を見て彼は［その対象が］〈快の実現手段であること〉を想起してそれを受け取ろうと欲求する．そこでもし身体が拠り所であるならば，快の実現手段であることを経験する者と，それを想起する者と，それを受け取ろうと欲求する者とが別々となってしまう[46]．しかしそのようなことはありえない.［他の人にある］別の身体には［欲求は］見られないからである[47]．

2.3.1.2 諸感官は欲求などの拠り所ではない　感官も，それ（欲求などという結果）の拠り所ではない．見ること・触れることにより同一の対象を重ね合わせるからである.「私が見たのと同じものに私は触れている」「私が触れたのと同じものを私は見ている」と．この〈重ね合わせ〉の認識は複数の行為主体を有するものではありえないし，複数の対象を有するものでも［ありえ］ない[48]．また或る感官（視覚器官）によってザクロなどが経験された場合に,［それとは］別の感官（味覚器官）に唾が出るという変化が見られるが，そのような［変化］――甲が見たものにたいして乙が有するもの――は,［諸感官が欲求などの拠り

欲求など
|
（アートマン）

[46]身体は成長に見られるように変化するので別々である．つまり，身体 1 ＝身体 2 ＝身体 3 というわけにはいかない．したがって，経験・想起・欲求が同じ主体を要請することに反する．

経験	想起	欲求
|	|	|
身体 1	身体 2	身体 3

いっぽうアートマンであれば，主体が同一となるので欲求にいたるプロセスの説明が可能となる．

経験	想起	欲求
|	|	|
アートマン		

[47]片岡が経験したものを，斉藤が想起して，須藤が欲求する，ということがないのと同じである．

[48]「見たものに触れている」という重ね合わせの感覚は,「視覚対象＝触覚対象」という対象の同一性，および,「視覚主体＝触覚主体」という主体の同一性なくしては説明がつかない．重ね合わせる主体となるのは感官ではなくアートマンでしかありえない．

視覚対象	＝	触覚対象
↑		↑
視覚主体	＝	触覚主体

視覚と触覚とが同一の対象に「相互乗り入れ」することは saṃplava と表現され，古くヴァイシェーシカと仏教の争点として重要である．Cf. *Pramāṇasamuccaya* 1.22, Hattori 1968: 139.

所であるとする場合には］ありえない.［甲が見たものにたいして］別の身体［である乙に変化が起こることがないの］と同様である[49].

2.3.1.3 意官は欲求などの拠り所ではない　意官がそれら（欲求等）の拠り所であるとする場合,［君と我々の間では，欲求等の拠り所をアートマンと名づけるか意官と名づけるか］名称だけが違う[50]．認識主体にある内的な器官が意官である．それなくしては，想起などという結果は説明が付かないから.［また］視覚認識などは同時にはありえないからである[51].

2.3.1.4 身体・感官・意官とは別物としてのアートマン　それゆえ，身体・感官・意官とは別の何ものかとして，欲求などの拠り所があると述べなければならない．そしてそれがアートマンである.

2.3.1.5 アートマンは常住　そしてそれ（アートマン）は，生滅の原因が見当たらないので常住である.［アートマンと］身体との結合と分離そのものが，これ（アートマン）の誕生・死去として比喩的に表現される[52].［生まれたばかりの］赤ん坊には，既見の原因がないにもかかわらず，喜ぶ・悲しむこと等が見られるので，また，欲望を欠いた生類が誕生するのは見られないので,［先行する］別の身体との結合が推論されるので,［アートマンは］前世を持つ者である[53]．また，行為（業）の多様性なくして，世間の人々の多様性はありえないので,［アートマンは］以前に為した行為の［果報の］経験主体（享受者）である．全く同

---

[49]ザクロを見ると味を思い出して唾が出るが，この現象は同一の主体を要請する．見る主体と味わう主体が視覚器官と味覚器官というように別々ならば，この現象はありえない．片岡が見てから，須藤に唾が出ることがないのと同じである.

視覚　　変化
|　　|
視覚器官　　味覚器官

[50]同一の主体を「意官」と呼ぶか,「アートマン」と呼ぶかという名称の違いに過ぎなくなる.

経験　　想起　　欲求
|　　|　　|
意官（＝アートマン）

[51]しかし，意官が要請される独自の現象があるので，アートマンとは別個に意官を立てるべきである．意官については，§2.3.6 を参照.

[52]「私が生まれた」「私が死んだ」と言う表現は，アートマンの生滅を指しているのではなく，アートマンと身体との結合・分離を指しており，比喩的な表現である．すなわち，アートマンは常住であり，それに反するかに見えるこの表現は第二義的に解釈し直されるべきである.

[53]生れたばかりの赤ちゃんにも喜・悲・欲望があることから，前世での経験，前世における身体との結合が要請される.

経験　　喜・悲・欲望
|　　|
アートマン

様に，この身体が為した行為の果報を，将来の身体において経験することになる[54]．また，［ウパニシャッド等の］聖典が正しいことからも，別の世（前世・来世）を有するアートマンが証明される[55]．

2.3.2　身体

それ（アートマン）の経験の拠り所が身体である[56]．利の獲得・害の除去を結果とする［身体的］動作の拠り所[57]，感官を後押しする原因，感官の対象を享受する原因が身体である[58]．というわけで束縛原因なので，解脱を求める人にとっては捨てるべき対象である．

2.3.3　五つの感官

嗅覚器官・味覚器官・視覚器官・触覚器官・聴覚器官の五つが感官である．香などを把捉（知覚）する行為は，ちょうど［斧という手段を必要とする］切断行為と同じように，行為手段によって実現されるべきものなので，行為手段［たる感覚器官］が推論される[59]．［香などを把捉する行為は］相互に他によって実現されることはないので，［各別の］五つの行為手段が推論される[60]．また，それら（行為手段）は，地などという五つの元素から［それ

---

[54]「行為主体＝経験主体」という主体の同一性が過去と現在，現在と未来に渡って要請される．

行為		果報		行為		果報
行為主体	＝	経験主体	＝	行為主体	＝	経験主体
過去			現在			未来

[55]上のは理証であり，これは教証である．

[56]アートマンは身体と結合することで先行する業の果報の経験主体たりえる．

[57]未来の果報のための現在の行動の拠り所でもある．すなわち行為主体たるアートマンにとっての動作の拠り所である．

[58]諸感官も身体なくしては機能しえない．

[59]斧を手段とする切断行為のように，行為というのは手段を必要とすることから，把捉行為からも把捉手段としての感覚器官が推論される．Cf. 片岡 2017b: 199.

手段		行為
斧	⇒	切断
器官	⇒	把捉

[60]一対一対応となり，相互に入り乱れること（例えば鼻で味わったり，口で嗅いだりすること）はない．

嗅覚器官	⇒	香の把捉
味覚器官	⇒	味の把捉
視覚器官	⇒	色の把捉
触覚器官	⇒	触の把捉
聴覚器官	⇒	音の把捉

ぞれ］生じてくる[61]．

いっぽう［サーンキヤの言うように］一つの自我意識を素材とする場合には[62]，一つ［の感官］がすべてを対象とすることになるか，あるいは，すべて［の感官］が全てを対象とすることになってしまうか，いずれかとなる．しかし，対象は特定的なので（各感官は特定のものしか対象としないので），これら（感官）の素材も［それぞれに］特定的であると推論される．そして，それ（対象）が五つなので，［素材も］五つである．

いっぽう，運動器官である手などは［器官としては］認められない[63]．というのも，それら（運動器官である口・手・足・肛門・生殖器）の［為すべき］結果［とされるもの］（発話・受容・移動・排出・快感）は，別のものからでも，それぞれの範囲内で［果されるのが］見られるからである．

以上のこれら感官は，経験を実現する手段なので，束縛の原因である．それゆえ解脱を求める人によって捨てられるべきものである．

2.3.4　感官の対象

香・味・色・触（温度）・音という，地などの性質が，感官の対象である．

（1）香・味・色・触（温度）という四つが地の性質．

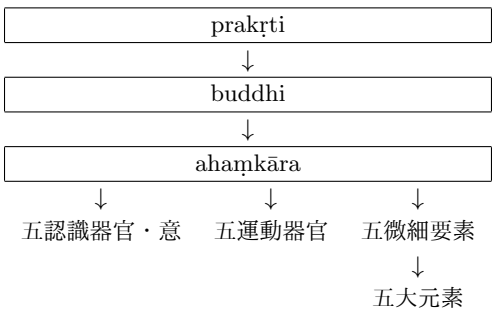
（2）味・色・触（温度）という三つが水の性質．

（3）色・触（温度）という二つの性質は火のもの．

[61] 五元素・感官・感覚対象の対応は以下の様になる．例えば嗅覚器官（鼻先にある地元素）は地元素所製であり，香のみを対象とする．

元素	感官	対象
地	鼻	香
水	舌	味
火	目	色
風	身	触
虚空	耳	音

[62] サーンキヤの考える prakṛti からの展開は以下の様になる．Cf. Larson 1998: 179.



[63] サーンキヤの 25 原理（tattva）は以下の通りである．

（4）触（温度）という一つの性質は風のもの．

（5）音という性質は虚空のもの[64]．

全てが全ての性質を持つわけではないし，［全てが］ただ各一つの性質を持つわけでもない．そのようには見られていないので．

以上これら（感官）の経験対象である，感官の対象は，束縛原因なので，解脱を求める人にとっては捨てるべきものである．たとえ，(1）それら（香など）の拠り所である全体としての実体，(2）［香以外の］別の性質である量など，(3）運動が，欲望の原因として存在しないわけではないにしても，香などが主として執着の原因なので，捨てるべきものとして提示されたのである[65]．

1	puruṣa 純粋精神
2	prakṛti 根本物質
3	buddhi 統覚機能
4	ahaṃkāra 自我意識
5	manas 意
6	śrotra 聴覚
7	tvac 触覚
8	cakṣus 視覚
9	rasana 味覚
10	ghrāṇa 嗅覚
11	vāk 口
12	pāṇi 手
13	pāda 足
14	pāyu 肛門
15	upastha 生殖器
16	śabda 音声
17	sparśa 感触
18	rūpa 色
19	rasa 味
20	gandha 香
21	ākāśa 虚空
22	vāyu 風
23	tejas 火
24	ap 水
25	pṛthivī 地

[64] 下図の様になる．元素と性質の対応に関しては音の帰属（五元素全てに帰属する性質なのか虚空だけに帰属する性質なのか）に関してサーンキヤと異なる（cf. 片岡 2015b: 185）．

	音声	感触	色	味	香
虚空	○				
風		○			
火		○	○		
水		○	○	○	
地		○	○	○	○

[65] 実体・性質・運動の中から，香等だけがスートラに提示された理由を述べている．実体でも原子

2.3.5　認識

buddhi（認識）, upalabdhi（把捉）, jñāna（知）, darśana（見）は同義語である．しかしながら,［サーンキヤの主張するように］無情物である buddhi（統覚機能）の働き（変容）が jñāna（認識）である[66]，ということはない．有情であるプルシャ（＝アートマン）に把捉作用が見られるので，プルシャが把捉する，認識する，見る，知ると言われる．彼（プルシャ＝アートマン）の属性である buddhi（認識）なるものは刹那滅である[67]．

そしてそれ（認識）は，経験を本質とするので，輪廻の原因であるから，解脱を望む者により捨てられるべきものである．

2.3.6　意官

（1）感官と対象とが接触していても同時に認識が起こることはないので，

（2）また，内的な快などという対象の把捉は，外的な香などという対象の把捉と同様に，器官により実現されるはずなので，

内的な器官として意官が推論される．

そしてその意官は，原子大であり，勢いを持ち，素早く動き回り，常住である．さもないと，それ（意官）の結果とされるものの制約（同時に決して認識が起こらないこと，感官を統御するものであること，運動を有すること，即座に認識のあること等）が成り立たないからである[68]．

それ（意官）も，経験を実現する手段であるので［輪廻への］束縛原因であるから，解脱を望む者により捨てられるべきものである．

2.3.7　発動

口・意・身の働きで，好・悪の結果をもたらすものが，発動と言われる．そしてそれ（発動）は，善業（福徳）・悪業（罪業）と言われる潜在余力を生じさせることを通じて，天界・

などの部分は欲望対象とはなりえないので「全体」だけが取り上げられている．

[66]サーンキヤによれば，統覚機能が対象の形体に合わせて変容することが認識することである．したがって，統覚機能の働き（変容）が認識となり，両者は別立てされる．しかし，ニヤーヤでは，buddhi も jñāna も同義である．

[67]いっぽうサーンキヤにとり，統覚機能は常住である．ニヤーヤにおいて認識は瞬間瞬間に滅するものである．

[68]外的・内的な知覚を説明するために，意官そのもの，および，意官の様々な性質が，理論的に要請される．

地獄の原因であるので[69]，解脱を望む者は努力して捨てるべきものである．なぜなら業を捨てることで解脱すると［人々は］言っているからである．

2.3.8　悪性

人を行為（業）へと発動させる欲望（貪）・憎悪（瞋）・蒙昧（痴）が三つの悪性[70]である．妬みなどは，以上のうちに含まれる．それらによって作られたのがこの輪廻であるので，解脱を望む者は，その敵（対抗者，対治）を修習することで，滅ぼすべきである．

2.3.9　転生（生まれ変わり）

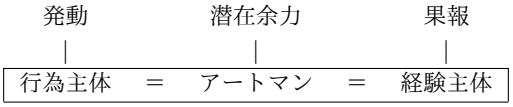
身体・感官など（身体・五感官・意官・認識・感受作用）の集まりという前のものを捨てて，別の集合を受け取ることが転生（生まれ変わり）である[71]．そしてそれこそが輪廻なのだから，解脱を望む者によって捨てられるべきものである．

2.3.10　果報

発動・悪性から生じた快・苦を本質とするものが第一義的な果報である．いっぽう両者（快・苦）を実現する手段（身体・感官・対象など）は，第二義的な［果報］である．そしてそれ（果報）は,「捨てられるべきもの」として解脱を望む者により修習されるべきものである[72]．

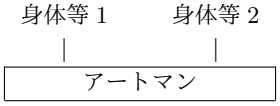
---

[69] アートマンが身口意を拠り所として発動することで，アートマンに潜在余力が残され，それが最終的にアートマンに果報をもたらす．



[70] doṣa の訳語として「欠陥」も可能であろうが,「美質の非存在」（guṇābhāva）と誤解される嫌いがあるので意識的に避け，悪性（あるいは悪質）とした．美質（guṇa）と悪性（doṣa）はそれぞれプラス要因・マイナス要因として積極的にあるものであって，悪性の無や美質の無といったゼロとしての非存在ではない．

[71] 経験を可能にする身体等のセット，その以前のセットとアートマンが分離して，つぎの新しいセットと結合することが，転生（生まれ変わり）と呼ばれるものである．



[72] 第一義的な果報と第二義的な果報がある．

果報（2）		果報（1）
快の手段	⇒	快
苦の手段	⇒	苦

2.3.11　苦

痛み・苦しみを本質とする苦は,「果報」と言うことで既に含意されてはいるが（したがって重複となるが），苦と［一般に］認められていないものも［実は］苦であると修習するために,［別個に］教示されているのである．だからこそ,［同じく］果報ではあっても，快はここでは提示されていないのである．

2.3.12　解脱

苦からの究極的な分離が解脱であり，快・苦から離れたアートマンがそれ自体に留まることである[73]．快・苦を分けて捨てることはできないので，苦を捨てようとする者は，快をも捨てなければならない．それゆえ，人の最高の目的が解脱である．

そしてそれ（解脱）は，真実を知ることで獲得される．なぜなら誤知を根とするのが輪廻だからである．そして真実に関する知から誤知がなくなる．それ（誤知）は，それ（真実に関する知）と矛盾するからである．誤知がなくなると，その結果である諸悪性がなくなる．そして，諸悪性がなくなるとその結果である発動がなくなる．そして，発動がなくなると，それによって作られた誕生（転生）がなくなる．そして，誕生がなくなると，それによって作られた苦がなくなる．そして，苦がなくなることが解脱と言われる[74]．

3　疑惑

3.1　疑惑の定義的特質

特定のもの（例：杭・人）を想起する原因となる属性（例：直立性）を把握することで,［しかしながら］,［特定のものの決め手となるそれぞれの］特徴を把握しないことで，また，特

[73]厳密にはアートマンに固有の性質である 9 性質（認識・快・苦・欲求・憎悪・意志的努力・善業・悪業・潜在余力）を欠いた状態が解脱である．

~~認識など~~
|
アートマン

苦に第一義的な苦と第二義的な苦があるので，快・苦以外の性質は第二義的な苦に含まれている．したがって，sukhaduḥkha-という読みをオリジナルとし，sarvaguṇa-という異読は，体系を考慮した後からの訂正と見なした．

[74]次の連鎖がある．

真実知　　解脱
↓　　||
~~誤知~~ ⇒ ~~悪性~~ ⇒ ~~発動~~ ⇒ ~~誕生~~ ⇒ ~~苦~~

定のもの（例：杭・人）を想起することで生じてくる,「いったい〜だろうか（それとも〜だろうか)」（例：「人だろうか杭だろうか」）という反省が疑惑である.

3.2　疑惑の分類

そして，それ（疑惑）は五種.

3.2.1　共通属性を見ることで

共通属性を見ることに基づいて．例えば，直立性を見ることで,「杭か人か」という［疑惑がある］[75].

3.2.2　固有属性を把握することで

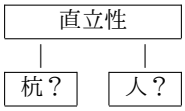
［他と非共通の］固有属性を把握することに基づいて．例えば，分離（例えば竹を裂くこと）から生じるので「音は実体か性質か」という疑惑が生じる[76].

3.2.3　異見に基づいて

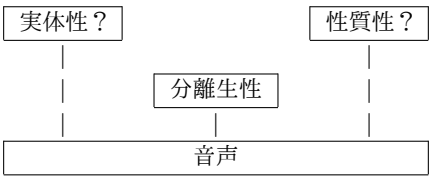
異見に基づいて．例えば，音が常住か無常かについて疑惑がある[77].

---

[75]暗闇で直立しているものを向こうに見る時，はたして人か杭か，という疑惑が生じる.



[76]固有属性なので同喩例がなく，これまでの経験から特定的に推理できずに疑惑となる.



[77]二人が異なることを主張して論争している場合，疑惑が生じる.

3.2.4　把捉が分けて確立していないことから

把捉が分けて確立していないことに基づいて．例えば，一部のもの——川などにおける水——は有であるのが把捉される．その他のもの——例えば蜃気楼における水——は無であるのが把捉される．同様に，他のものが把捉されるときに,「有が見られているのか，あるいは無か」という疑惑が生じる[78].

3.2.5　無把捉が分けて確立していないことから

無把捉が分けて確立していないことに基づいて．例えば有であっても粘土に遮られた水が把捉されることはない．また無である空華は把捉されることがない．それゆえ，他のものが把捉されないとき,「有が把捉されていないのか，あるいは，無か」という疑惑が生じる[79].

3.3　個別教示の正当化

また以上のこの疑惑は，認識手段・認識対象に含まれるが，論理が働く必須条件なので，別個に教示されているのである[80].

4　目的（動機）

対象Xに向かって人が発動するとき，そのXが目的である[81]．それは二種——第一義的なものと第二義的なものとである．快［の獲得］・苦［の除去］が第一義的な目的である．いっぽうそれ（第一義的な目的）を実現する手段が第二義的な［目的］である[82]．また，論理の

[78]把捉が有に対しても（把捉→有），無に対しても（把捉→無）これまであったことから，次に把捉があったときも，把捉対象について「有か無か」という疑惑が生じる（把捉→有／無？）.

把捉→有
　　>>>　把捉→有／無？
把捉→無

[79]上と同様に，無把捉がこれまで有に対しても無に対してもあったことから，次に無把捉があった場合に，その対象が有か無かについて疑惑が生じる．Cf. §15.2.21.

[80]論理（論証）が働くのは，争点となる主題に関して疑惑がある場合である．疑惑がないもの（つまり自明のもの）について論理（論証）が働くことはない.

[81]prameya の中の phala（快・苦）と相似した概念である．phala が発動等から生じた結果であるのにたいして，prayojana のほうは，発動の動機となる目的という側面があるので区別可能である.

[82]果報と似た構造となる．快の獲得・苦の除去が第一義的な目的，それぞれの手段が第二義的な目的である.

目的（2）		目的（1）
快獲得の手段	→	快獲得
苦除去の手段	→	苦除去

発動は，目的に基づいているので，それ（目的）も別個に教示されているのである．

5　実例

論者・対論者にとり，論証対象たる属性・論証手段たる属性の基体（同喩例）として[83]，あるいは，いずれ［の属性］も欠いたもの（異喩例）として[84]，周知されている対象が実例である．そしてそれは，論理（論証）にとっては,［論証対象と論証因の本質的な］拘束［関係］（遍充）を把握する（遍充把握の）場所なので，別個に教示されているのである．

6　定説

6.1　定説の定義的特質

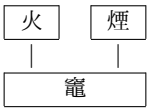
「これはこうだ」というように，正しい認識の手段に基づく承認の対象とされたもので，普遍（「これは」）と特殊（「こうだ」）からなる対象（内容）が定説である[85]．

6.2　定説の分類

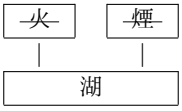
そしてそれは四種．全ての教説の定説，個別教説の定説，基盤となる定説，仮承認による定説である[86]．

---

[83]山の煙から火を推論する場合，火と煙を持つものとして周知の竈が同喩例となる．



[84]火と煙のいずれもない所として周知の湖が異喩例となる．



[85]次のような構造を念頭に置いている．

「こうだ」　→　特殊
　　|
「これは」　→　普遍

[86]前から順に，範囲が広いものから狭いものへとなっている．

6.2.1　全ての教説の定説

全ての教説（体系）と矛盾せず，自らの教義において提示されている対象（内容）が「全ての教説の定説」である．例えば「視覚認識は正しい認識である」というものである[87]．

6.2.2　個別教説の定説

同様の教説において認められており，他者の教説においては認められていないのが，個別教説の定説．例えば「原子は原理である」というものである．同様の教説であるカナーダ教（ヴァイシェーシカ自然哲学）においては認められているこの対象は，他者の教説であるサーンキヤ学派などの教義においては認められていない[88]．

6.2.3　基盤となる定説

Ｘが成立すると，それに従って他の対象（内容）までもが成立する場合，そのＸが「基盤となる定説」である．例えば,「アートマンは感官を越えた別のものである．視覚器官と触覚器官とによって同一対象を把握するから」というこの対象（内容）が成立すると[89],「性質を持つものは性質とは別のものである」（＝色や触（温度）という性質の基体となる実体のあること）や「各感官は特定の対象を扱う」などという別の対象（内容）も成立する[90]．

---

[87]全ての体系において認められている定説である．唯物論のチャールヴァーカも認めている．

「正しい認識だ」　→　正しい認識
　　|
「視覚認識は」　→　視覚認識

[88]「原子は原理（padārtha）である」という定説は，ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの体系において認められているが，サーンキヤにおいては認められていない．ニヤーヤ・ヴァイシェーシカでは，地・水・火・風の四実体に原子を認めている．サーンキヤにおいては 25 原理のみが認められ，地水火風の元素も立てられるが，原子としては認めていない．つまり原子大ではない．

「原理だ」　→　原理性
　　|
「原子は」　→　原子

[89]次のような構造となる．

眼　身　色　触
|　|　|　|
[アートマン] → [実体]

[90]定説Ａから他の定説群Ｂが論理的に要請される場合（すなわちＢなくしてはＡがありえない場合，ＡからＢが論理的に附随・帰結する場合），その元となった定説Ａが「基盤となる定説」である．

6.2.4　仮承認による定説

未検討の或る対象（内容）を,［自分の］智慧の優れていることを示そうとして，尊大な論者が「そうだ」と承認する，それが「仮承認による定説」である．例えば,「音声が実体だとするがよい．そうだとしても無常である」というものである[91].

6.3　個別教示の正当化

また以上のこの四種いずれについても定説は全て，論理の拠り所であるので,［16 原理の一つとして］別個に述べられている．

7　論証支

7.1　論証支の定義的特質

論証すべき内容を一定量の文でもって他者に理解させる場合，その［文］には五つの部分である，主張に始まる支分がある．

7.2　支分の分類

（1）提題,（2）理由,（3）喩例,（4）適用,（5）結論というものである．

7.2.1　提題

7.2.1.1 提題の定義的特質　それらのうち，論証すべき属性に限定された基体の提示が提題である．それは例えば「音声は無常だ」というものである．また同じものが pakṣa（主張）と呼ばれる[92].

---

[91]「音声は実体である」というのを音声無常論者であるニヤーヤ学者自身は認めていない——音声は虚空の性質である——が，議論の流れで，常住な実体とする論者に譲歩して仮に認めている．そして，そうして認めたとしても無常だという結論が変わらないことを示す，その場合の定説が仮承認による定説である．

「実体だ」　→　実体性
　　|
「音声は」　→　音声

[92]次のような構造となる．

7.2.1.2 疑似的主張　主張が定義されると，間接的に，疑似的主張である「知覚に矛盾した［主張］」などが［正しい主張としては］排斥されたことになる．

7.2.1.2.1 矛盾した主張

7.2.1.2.1.1 知覚と矛盾した主張　それは例えば――「火は熱くない」というのは知覚と矛盾した主張である[93]．

7.2.1.2.1.2 推論と矛盾した主張　推論と矛盾した［主張］は例えば「視覚器官は色を把握しない」というものである[94]．

7.2.1.2.1.3 証言と矛盾した主張　いっぽう証言と矛盾した［主張］は多様である．

（1）「バラモンはスラー酒を飲むべきである」というのは，聖典（ヴェーダ）と矛盾した［主張］である[95]．

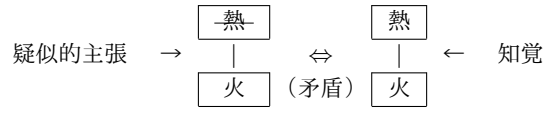
（2）「śaśin（兎を持つもの＝月）は candra（月）ではない」というのは世間周知と矛盾した［主張］である．

（3）「音は常住だ」というのは，仏教徒にとっては，自らの定説と矛盾した［主張］である．

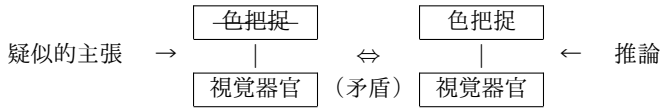
（4）「私の母は石女だ」「私の父は子供の時からの梵行者（禁欲者）である」というのは，基体語（「私の母」「私の父」）と属性語（「石女」「子供の時からの梵行者」）それ自体が相互に矛盾するので，自らの言明と矛盾した［主張］（自家撞着）である[96]．

「無常だ」　→　無常性　（論証すべき属性）
　　|
「音声は」　→　音声　（基体）

[93]次のような構造となる．



[94]「視覚器官は色を把捉する」（色把捉のための器官があるはずだ）というのは推論によって証明される．§ 2.3.3 における感官の推論を参照．



[95]§ 13.4 参照．

[96]次のような構造となる．「私の母は」という基体語が「石女ではない」を含意するので，「私の母は」と「石女だ」とが矛盾することになる．

7.2.1.2.1.4 類比と矛盾した主張　いっぽう類比と矛盾した［主張］とは,「この［目の前にいる］牛に似た個体は『ガヴァヤ』という言葉によって表示されるものではない」というものである.

7.2.1.2.2 未周知の主張

7.2.1.2.2.1 限定要素が未周知の主張　限定要素が未周知の［主張］とは「地面は兎角に裂かれている」というものである[97].

7.2.1.2.2.2 被限定要素が未周知の主張　被限定要素が未周知の［主張］とは「兎角は鋭い」というものである[98].

7.2.1.2.2.3 両要素が未周知の主張　いっぽう両要素が未周知の［主張］とは,「石女の息子は，兎角の弓を持つ者である」というものである[99].

7.2.1.2.3 論証すべき対象を欠く主張　限定要素と被限定要素とが，他の正しい認識の手段のみから［既に］成立している場合も，これから論証すべき対象が存在しない以上，理由を適用する機会［そのもの］が存在しないので，やはり疑似的理由となる.「雪は冷たい」「火は熱い」というものである[100].

疑似的主張　→　石女性 ⇕ 私の母

[97]兎角が絶対無なので，兎角に裂かれていることという限定要素が未周知である.

「兎角裂」　→　兎角裂性？　（限定要素）
|
「地面は」　→　地面　（被限定要素）

[98]被限定要素となる兎角は絶対無なので未周知である.

「鋭い」　→　鋭さ　（限定要素）
|
「兎角は」　→　兎角？　（被限定要素）

[99]被限定要素となる石女の息子も，限定要素となる兎角の弓を持つ者も未周知である.

「兎角弓者」　→　兎角弓者？　（限定要素）
|
「石女の息子は」　→　石女の息子？　（被限定要素）

[100]次のような構造となる．雪が冷たいことは知覚により自明（成立済み）なので，論証不要である.

知覚　→　冷（限定要素）
|
雪（被限定要素）

7.2.1.3 スートラの正当化　また以上の〈主張の過失〉および後述の〈実例の過失〉は，実際のところは〈理由の過失〉に他ならない[101]．というのも論議は，主張・実例のみに立脚するものではないからである．だからこそスートラ作者は疑似的理由だけを論書において定義したのであって，疑似的主張などは［定義］しなかったのである．

7.2.2　理由

7.2.2.1 理由の定義的特質　証印の言明が理由である．証印は既に［§1.3.2.2 で］解説した．特定の格語尾で終わる，それ（証印）の言明が「理由」と呼ばれる．例えば「作られたものなので」等である．

7.2.2.2 理由の分類　そしてそれは二種類である——喩例との同質性によって，喩例との異質性によって．

7.2.2.2.1 肯定的随伴と否定的随伴を持つ理由　第一の［理由］は肯定的随伴と否定的随伴［の両者］を［併せ］持つ．

7.2.2.2.2 否定的随伴だけを持つ理由　第二の［理由］は否定的随伴のみを持つ．

7.2.2.2.3 肯定的随伴だけを持つ理由の否定　肯定的随伴だけを持つ理由というのは決してない．［理由の持つべき］五つの定義的特質を持たないものは，理由ではないからである．

7.2.2.2.4 否定的随伴だけを持つ理由は肯定的随伴・否定的随伴を持つ理由に基づく　いっぽう否定的随伴だけを持つ［理由］は[102]，一部の内容に関しては，肯定的随伴と否定的随伴［の両者］を［併せ］持つ［理由］に基づいて機能するのであって，完全に肯定的随伴の外にあるわけではない．例えばアートマン［という論証対象］にたいして［用いられる］，

---

[101] 仏教においては，疑似的主張と疑似的実例を別個に立てるが，ニヤーヤでは，それらを別個に立てることを認めず，疑似的理由に回収しようとする．たとえば，上で見た知覚と矛盾した疑似的主張などを，kālātyayāpadiṣṭa に回収しようとする．これは，五条件の内の最後の二つである abādhitaviṣayatva と，asatpratipakṣatva を付加することと連動する．すなわち，仏教でシンプルに主張の過失とするところを，ニヤーヤでは，例えば第四条件を満たさないことによる理由の過失として処理しようとするのである．

[102]「肯定的随伴だけを持つ理由」というのは，理由の満たすべき第三条件である「異類から排除されていること」を満たしていない．したがって正しい「理由」とは見なされない．同じ論理を適用すると,「否定的随伴だけを持つ理由」というのは，第二条件である「同類に存在すること」を満たしていないので正しい「理由」ではないのではないか，という疑問が生じうる．しかし，一部において第二条件を満たしているので，完全に「同類に存在すること」がないわけではないというのがジャヤンタの提示する解決方法である．

「欲求などにある結果性」という限定要素を伴った［理由］である[103]．すなわち，そこでは，肯定的随伴・否定的随伴を［併せ］持つ〈無限定の結果性〉によって〈無限定の拠り所〉が推論される――「欲求等は何らかのものに依拠している．結果なので．壺のように」と．それから，その同じ「結果性」という理由が，限定を伴ったものとして，アートマンの論証に用いられる――「欲求等は，身体等とは異質の拠り所に依拠している．身体等を否定する認識手段があてはまる場合に，結果であるから.〈身体等とは異なる拠り所に依拠していること〉がないものは〈限定を伴った結果性〉を持たない．例えば壺のように，あるいは，身体性というジャーティのように」．

[103]「結果であれば拠り所に依拠する」（結果性→依拠）というのが第一段階の推論であり，ここで理由となる無限定の「結果性」は，肯定的随伴・否定的随伴のいずれをも併せ持つ．すなわち「結果であれば拠り所に依拠する.［部分に依拠する］壺のように」（結果性→依拠）および「拠り所に依拠しないものは結果ではない．虚空のように」（¬依拠→¬結果性）というものである．

その次に第二段階として否定的随伴のみを持つ理由が機能する．ここでは理由である「結果性」は限定を伴っている．すなわち「身体等（＝アートマン以外）に依拠していることがありえない場合に，結果であるから」というものである．ここでは「欲求等という結果であれば，身体等とは異なる拠り所（アートマン）に依拠する」（欲求の結果性→身体等以外に依拠）というのが肯定的随伴となるが，これには実例が存在しない．というのも，この肯定的随伴はアートマンのみにあてはまるものであり，同喩例が存在しないからである．ここでは否定的随伴のみが実例を提供しうる．すなわち「身体等とは異なる拠り所（アートマン）に依拠することがないものは，欲求等という結果ではない」（¬身体等以外に依拠→¬欲求の結果性）というのが否定的随伴であり，この実例はいくらでもある．例えば壺等である．ジャヤンタは身体に依拠する身体性もあげる．

このように，第二段階において「否定的随伴のみを持つ」のであって，第一段階においては「肯定的随伴・否定的随伴を併せ持つ理由」である．したがって，完全に肯定的随伴を欠いているわけではない．したがって理由が満たすべき第二条件である「同類に存在すること」という理由を満たすので，五条件を満たすことになる.（以上，片岡 2009b: 295–296 の説明に準拠する．片岡 2010: 63–64, n. 86 も参照.）

icchādi — kāryatva
| (1)
śarīrādivyatirikta — āśraya
(2)

この論証方法は，全知者性などに限定された創造主（主宰神）の証明にも用いられるものであり，ジャヤンタが三つの論証方法のうちの第二の「他の者達」の説として提示しているものと同じである．NM I 503.7–10:「いっぽう他の者達は,〈肯定的随伴・否定的随伴を持つ理由〉に基づく〈否定的随伴だけを持つ［理由］〉によって,［創造主の］特殊［性格］が成立すると主張する．身体とは別のものとしてのアートマンの想定――それが，快・苦等にある〈結果性〉によることは後ほど述べられよう――と同様である．大地などという結果は，我々のごときものとは異質の全知者のみを作者とする．我々のごとき者に関して［作者ではありえないという］否定があてはまる状況下で，結果であるので.」

pṛthivyādi — kāryatva
| (1)
asmadādivilakṣaṇasarvajña — kartṛ
(2)

7.2.3　喩例

7.2.3.1 喩例の定義的特質　実例の言明が喩例である[104].

7.2.3.2 実例の分類　実例は二種．同質性に基づくものと，異質性に基づくものとである．

7.2.3.2.1 同喩例　あるXにおいて,［認識論的に］引き起こされるもの・引き起こすものの関係によって，論証対象・論証因となる両属性の存在性が示される場合，そのXが同喩例である．そのXについての言明で，被遍充項・遍充項の関係を内蔵するものが喩例である．例えば「作られたものは全て常住であるのが見られる．例えば壺のように」というものである[105].

7.2.3.2.2 異喩例　あるXにおいて論証対象の無に引き起こされた論証因の無が示される場合，そのXが異喩例である．そのXについての言明で，上と同様のもの（被遍充項・遍充項の関係を内蔵するもの）が喩例である.［例えば］「無常性を持たないものは全て，所作性も持たない．例えば虚空のように」というものである[106].

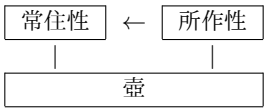
7.2.3.3 疑似的実例　また含意により，疑似的実例が排斥されたことになると理解すべきである．

7.2.3.3.1 疑似的同喩例　疑似的同喩例には三つの内容上の過失がある．論証対象を欠いたもの，論証因を欠いたもの，両者を欠いたものである．二つが言葉上の過失である．肯定的随伴を欠いたもの，肯定的随伴が逆のものとである．

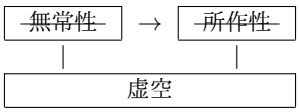
---

[104] ここでは，例となる対象が dṛṣṭānta，そして，それについての言明が udāharaṇa とされている．「実例」や「喩例」といった訳語がいずれを指すのか（先行訳においても）紛らわしいことがあるが，本稿では，便宜上，このように区別した．しかし，sādharmyadṛṣṭānta と vaidharmyadṛṣṭānta については（「同実例」「異実例」という訳語は変なので）「同喩例」「異喩例」と訳した（cf. 桂 2021: 366–367）.

[105] 論証対象と論証因の共在が，さらに，引き起こされるもの・引き起こすものの関係に裏打ちされている．次のような構造となる．



[106] 次のような構造となる．



7.2.3.3.1.1 内容上の過失

7.2.3.3.1.1.1 論証対象を欠いたもの　「音声は常住である．無形体だから．無形体なものは全て常住であるのが見られている．例えば認識のように」というのは論証対象を欠いた［疑似的同喩例である］[107]．

7.2.3.3.1.1.2 論証因を欠いたもの　「例えば原子のように」というのは論証因を欠いた［疑似的同喩例である］[108]．

7.2.3.3.1.1.3 両者を欠いたもの　「例えば壺のように」というのは両者を欠いた［疑似的同喩例である］．以上が内容上の過失である．

7.2.3.3.1.2 言葉上の過失

7.2.3.3.1.2.1 肯定的随伴を欠いたもの　いっぽう言葉上の過失とは――「無形体なものは全て常住である．例えば虚空のように」と述べるべきところを,「虚空には無常性・無形体性がある」というのが肯定的随伴を欠いた［疑似的同喩例である］．

7.2.3.3.1.2.2 肯定的随伴が逆のもの　「常住なものは全て無形体である」というのが肯定的随伴が逆の［疑似的同喩例である］．

7.2.3.3.2 疑似的異喩例　疑似的異喩例にも三つの内容上の過失がある．論証対象がそこから排除されていないもの，論証因がそこから排除されていないもの，両者がそこから排除されていないものである．二つの言葉上の過失がある．否定的随伴を欠いたもの，否定的随伴が逆のものとである．

7.2.3.3.2.1 内容上の過失

7.2.3.3.2.1.1 論証対象がそこから排除されていないもの　「音声は常住である．無形体だから」（無形体性→常住性）という同じこの理由について「常住性を持たないものは全て，無形体性も持たない（¬常住性→¬無形体性）．例えば諸原子のように」というのは論証対象（常住性）がそこから排除されていない［疑似的異喩例である］[109]．

[107] 認識は常住性を欠いている．
[108] 原子は無形体性を欠いている．
[109] 原子は常住であるので，常住性がそこから排除されていない．

7.2.3.3.2.1.2 論証因がそこから排除されていないもの　「例えば認識のように」というのは論証因（無形体性）がそこから排除されていない［疑似的異喩例である］[110].

7.2.3.3.2.1.3 両者がそこから排除されていないもの　「例えば虚空のように」というのは両者（常住性・無形体性）がそこから排除されていない［疑似的異喩例である］．以上が内容上の過失である．

7.2.3.3.2.2 言葉上の過失

7.2.3.3.2.2.1 否定的随伴を欠いたもの　いっぽう言葉上の過失とは――「常住性を持たないものは全て無形体性も持たない．例えば壺のように」と述べるべきところを,「壺は常住性と無形体性とを持たない」というのが否定的随伴を欠いた［疑似的異喩例である］．

7.2.3.3.2.2.2 否定的随伴が逆のもの　論証因が無い場合に論証対象が無いことを述べるのが否定的随伴が逆の［疑似的異喩例である］[111].

【問】これはいかなる過失なのか[112].

【答】どうして過失でないことがあろうか．理由が［認識論的に］引き起こすものであること，まさにそのことが述べられてないことになるからである．そしてそれゆえ,「煙が無い所には火が無い」と述べられる場合，理由は，それ（引き起こすものであること）を完遂しないので理由たりえなくなる．それゆえ，論証対象が無い場合に理由が無いことを述べるべきである――「火が無い所には煙が無い」と．

7.2.4　適用

同喩例・異喩例に沿って「同様に」「とは違って」と論証対象となる基体に理由を持ってくることが適用である.「作られたものは全て無常であるのが見られる（所作性→無常性）．例えば壺のように」という同喩例に対して,「そして同様に音声は作られたものである」と適用がある.「無常でないものは全て作られたものでもない（¬無常性→¬所作性）．虚空のように」という異喩例に対して「しかしそれとは違って音声は作られたものである」と適用がある．適用がなければ，実例においてその能力を示された理由は，論証対象となる基

[110]認識は無形体であるので，無形体性がそこから排除されていない．

[111]ここは異読が大きく分かれるが G_1 をオリジナルと考えた．

[112]NK にしては珍しく反論者があるのは，NM では prayojyaprayojakabhāva についての議論が為された後にここでの論題があるのに対して，NK では prayojaka に関するその先行議論が省略されているために，論証因の持つ方向性について疑問が残るからである．なおジャヤンタは NM II 570.8 において，認識論的な意味で（jñaptau）「引き起こすもの」という語を使っていることを明言している．

体に結び付けられていないことになってしまう．というのも，理由句によっては，そこ（論証基体）に単なる属性が示された［に過ぎない］からである．

いっぽう疑似的適用は，言葉上の過失にのみ基づいて生じる.「同様に」とあるべき所を「それとは違って」と述べる場合,「それとは違って」と述べるべき所を「同様に」と述べる場合，それは疑似的適用である．

7.2.5 結論

二種の理由，二種の実例，二種の適用に全く共通するもので，理由を示すことで再度論証対象を持ってくるのが結論である．例えば,「それゆえ作られたものだから音声は無常である」というものである．いっぽう疑似的結論は不注意から生じるもので，逆のことを結論付けることと理解すべきである．

7.3 支分の順序

以上の提題に始まり結論に至る五支を，自分の理解と同様に他人の理解を生じさせようと望む者は，上記の順序をもって用いるべきである．まさにこの論証文を「他者のための推論」と呼ぶ.「以上のこれは最高の論理である」（NBh ad 1.1.1）ので別個に教示される．

両者（二種の論証文）のうち，第一に，同質性をもって用いられるものとしては，次のようなものが論証文となる.「音声は無常である．作られたものだから．作られたものは全て無常であるのが見られる．壺のように．そして音声は同様に作られたものである．それゆえ作られたものであるので無常である」．

いっぽう異質性をもって［用いられるものとしては，次のようなものが論証文となる］.「音声は無常である．作られたものだから.〈無常でないもの〉は全て〈作られたものでない〉のが見られる．例えば虚空のように．しかし音声は，それとは違って〈作られたものでないもの〉ではない．それゆえ〈作られたもの〉なので無常である」．また自分が理解する場合も，このように理解しているので，この順序に依拠すべきである．

8 推測

真実が未だ知られていない基体について，一方の側（可能性）を後押しする対象を見ることで，それ（基体）について想像理解からなる推量をすることが推測と呼ばれる[113]．例えば，馬遊場等に直立のものを見て「これは人に違いない」と想像理解する．

[113]服部 1969 は「吟味」と訳す．tarka に関するジャヤンタの理解は，aniṣṭaprasaṅga とする後代の理解とは異なる．

またこれは疑惑ではない．馬遊場には，人と違って杭棒は考えられないので，同一レベルのものとして杭棒と人とを思い描くことはないからである．また人の確定でもない．夜に杭棒を埋め込んだことも考えられるので，その可能性は完全には取り除かれていないからである．また，人だと確定する原因となる頭・手などという決め手が［認識には］現れていないからである．

そして，以上のこの推測は一方の側（可能性）の緩みを生じさせることで，他方の側（可能性）に対して働く論理を，対象浄化を通じて後押しするので，別個に教示される．

9　確定

〈主張を対象とする論証〉と〈対立主張を対象とする論難〉を検討することで，そのいずれかの主張に限ることが確定である．そしてそれ（確定）に終わるのが論理である．それゆえ論理が停止する原因なので，これ（確定）が別個に教示される．

＜キーワード＞ Jayanta, Nyāyakalikā

（九州大学大学院准教授，博士（文学））

（日本学術振興会特別研究員 PD，博士（文学））