九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ジャヤンタンの錯誤論 : Nyāyamañjarī和訳

片岡, 啓
九州大学大学院人文科学研究院 : 准教授

http://hdl.handle.net/2324/1912133

出版情報：哲學年報. 77, pp.1-69, 2018-03-13. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：published
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

ジャヤンタの錯誤論

― *Nyāyamañjarī*和訳 ―

片　岡　　啓

はじめに

錯誤論研究では，マンダナミシュラの『錯誤の分析』（*Vibhramaviveka*）を主資料とした博士論文Schmithausen 1965が金字塔として存在する[1]．しかし，依拠する一写本（Schmithausen 1965では校訂テクストとは別個に見開きの左側に転写されている）の状態は十全と言うには程遠い．そこかしこに欠落部も存在する．また校訂に際してSchmithausenが疑問符を付して空白とした箇所も散見される．校訂や解釈に際しては，マンダナミシュラの他著作である*Brahmasiddhi*の平行箇所や，マンダナミシュラ以後の後代の記述等から理解を補う必要があるのが実情である．実際，Schmithausen 1965:71–84は，*Vibhramaviveka*の各詩節に対応する平行句を様々な資料の中に丹念に追っている．

ジャヤンタの『論理の花房』（*Nyāyamañjarī*）も平行句資料の一つである．Schmithausen 1965が依用するのはSūrya Nārāyana Śukla校訂による1936年のKSS版である（Kataoka 2003の略号ではS）．Kataoka 2003の異読表やGraheli 2015:67が示すように，Śukla本は，*Nyāyamañjarī*の最初の校訂本であるVizianagaram版（V）に基づくものであり，新たな写本を参照しているわけではない．筆者の一連の*Nyāyamañjarī*校訂研究やGraheli 2015が具体的に示すように，Mysore版（1969, 1983）が出た後でも，テクスト再校訂の余地はまだまだある[2]．錯誤論を扱うのにまとまった分量の資料を提供するものとして*Nyāyamañjarī*は最重要の資料のひとつであり，より精度の高いテクスト確定と分析とが必要不可欠である．

錯誤論の発展史を再構築するにあたって，まず，確実な手がかりとなるであろう*Nyāyamañjarī*の資料整備・内容整理（例えば科段作成によるテクスト構造分析）から再出発したいというのが筆者の思いである．言い換えれば，*Vibhramaviveka*（韻文）のような脆い岩盤の山から攻めるのではなく，写本現存状況が比較的良好であり，かつ，主に散文で明確に記述する*Nyāyamañjarī*の頂に立つことで，理論分析に冴えを見せるジャヤンタの目を借りながら，今一度，錯誤論を俯瞰し，研究の基礎固めを行いたいというのが意図である．

校訂本のイントロダクションで示したように，錯誤論の主資料となる箇所は，*Nyāyamañjarī*中に二箇所に分かれて存在する．前者は主にプラバーカラ派のakhyātiとニヤーヤ学派（およびバッタ派）のviparītakhyātiとが取り上げられ，後者では瑜伽行派の二説であるasatkhyātiと ātmakhyātiとが取り上げられ批判される．後者は広くは唯識批判（認識一元論vijñānādvaitavāda批判）に属する議論である[3]．本稿で訳出するのは，前者，すなわち，筆者が校訂したKataoka 2017のkhyāti論である．

錯誤論の歴史的展開については，Schmithausen 1965が，校訂・独訳・ノートに続く第二部の研究篇において「マンダナミシュラの錯誤論およびそこに至る発展」を（マンダナ以後の発展も含めて）論じている．本稿に関係してくる主な登場人物を大まかな年代と共に整理すると以下のようになろう．

500	Vṛttikāra	Dignāga
	Śabara	
600	Kumārila	Dharmakīrti
	Prabhākara	
700	Maṇḍana	
	Umbeka	
800		
900	Jayanta	

また，Schmithausenが頻繁に言及する Ācāryaと Vyākhyātṛ（NMの原文では複数形のācāryāḥと vyākhyātāraḥ）についても，歴史的発展の中に再度（可能な限り）精確に位置付け直す必要がある．また丸井 2014等の関連研究も加味する必要がでてくるだろう．その主資料となる*Nyāyamañjarī*の当該箇

所（知覚スートラ注釈内）については，また別途，研究を進める必要がある．本稿ではこの問題はひとまず措いておく．二つのkhyāti論のいずれにおいても，ジャヤンタは，両名称に直接言及することはない．

ジャヤンタは，本稿訳出箇所内（ad NS 1.1.7）で，ニヤーヤ学派（およびバッタ派）のviparītakhyāti説下位分類に三説を認めている（NM khyāti §1.4.1; 2.2.1）．同内容は，NS 1.1.4中のavyabhicāriという語句注釈内でも言及される．

> NM I 226.13: tadālambanacintāṁ tu tridhācāryāḥ pracakrire.
> いっぽう，それ（逃げ水の錯誤）の所縁についての検討を，三通りに，阿闍梨達は示した．

そして，これに続く箇所で，kaiścit (NM I 226.14–227.5), anye (227.7–14), kecana (228.2–5)の三つの見解をジャヤンタはそれぞれ説明する．そして最後に，khyāti論において後ほどこの三説について説明することを次のように予告する．

> NM I 228.5–6: tad idaṁ pakṣatrayam apy upariṣṭān nipuṇataraṁ nirūpayiṣyate.
> 以上の三説のいずれについても，後ほど詳しく記述されることになる．

ここでも，「阿闍梨達」のものとして挙げられた三説のいずれが誰に配当されるのかは自明ではない．Schmithausen 1965による帰属理解の再検討は，当該箇所の再校訂も含め，今後の課題としたい．

Schmithausen 1965:147は，錯誤論が扱われる領域について，次のような分類を念頭に置く．

1. 形而上学
    - 1.1. 大乗仏教
    - 1.2. 古ヴェーダーンタ
2. 認識論

2.1. 討論術（主に仏教とニヤーヤ）
2.2. ヴァイシェーシカ
2.3. ミーマーンサー

勝義の立場からブラフマンや識を持ち出す神学的態度が「形而上学的」(metaphysischen) と呼ばれている．根本原理（ブラフマン＝アートマンや識）と現象世界の関係がここでは問題となる．いっぽう後者は世俗的な立場から認識を分析したものである．ジャヤンタが立脚するのは後者であり，その立場から，仏教説も批判されることになる．ジャヤンタは，錯誤論において，1.2 の領域で問題となる無明等に立ち入ることはしない．

四説の相互還元

各 khyāti 説への批判にあたって，「X［説］は Y［説］に他ならない」という「相互に混じり合うこと」(itaretarasaṁkara) の過失が反論者であるプラバーカラ派により指摘される．これは過失であると同時に，別の視点から眺めれば，各説の要素が他説にもあることの指摘であり，いわば，各説間の相似性を示すものともなる．実際，§1.4.4 において反論者であるプラバーカラ派は，〈現れの無〉という彼の自説が他説においても認めざるを得ない要素であることを指摘している．下表において，「X が Y である」旨が明示されておらず含意されている場合には丸括弧( )で示した．また，定説からの回答箇所（他説に還元されないという違いの明示箇所）については角括弧[ ]で示した．viparītakhyāti 説については下位分類の三説の区別も考慮している．

X＼Y	asatkhyāti	ātmakhyāti	akhyāti	viparītakhyāti
asatkhyāti	—	A	(1.4.4.2)	1.4.2.1.1, 1.4.2.5
ātmakhyāti	1.4.3.2.3	—	(1.4.4.1)	1.4.3.2.2
akhyāti	B	B	—	2.1.9.3
viparītakhyāti	1.4.1.4, [2.1.1.4], [2.2.2]	[2.1.1.4]	(1.4.4.4), [2.2.3]	—
(1)	1.4.1.1.1, 1.4.1.1.5, [2.2.1.1.1]			
(2)	(1.4.1.2.3)			
(3)	(1.4.1.3)			

表から分かるように，反論者であるプラバーカラ派は「asatkhyātiはātmakhyātiに他ならない」という指摘は行っていない（表のA）．またジャヤンタは定説部において，「akhyāti説はasatkhyāti/ātmakhyāti説に還元される」という類の逆批判（仕返し）は行っていない（表のB）が，夢認識に関して「akhyāti説はviparītakhyāti説に還元される」という批判は行っている．

謝辞

本稿執筆にあたり，Somdev Vasudeva，石村克，中須賀美幸，斉藤茜の助言を受けた．また，2016年2月17日～24日Mahidol University主催で行われたIntensive Sanskrit Reading Retreatにおいて多くの参加者と共に読む機会を得た．主催者のMattia Salvini，張本研吾に感謝する．また，2017年5月13日～14日Yale Universityで行われたワークショップ（“Chance and Contingency”）においても共に読む機会を与えられた．主催者のPhyllis Granoffに感謝する．本研究はJSPS科研費15K02043の助成を受けたものである．

略号と参照文献

一次資料

Aṣṭādhyāyī

See Katre 1989.

Ālambanaparīkṣā

ĀP　See Tola and Dragonetti 1982.

Tattvasaṁgraha

TS　*Tattvasangraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla.* 2 vols. Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1981, 1982.

Tantravārttika

TV　See the *Śābarabhāṣya*.

Nyāyamañjarī

NM　*Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa with *Ṭippaṇī – Nyāyasaurabha* by the Editor. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.
For the khyāti section (=NM khyāti), see Kataoka 2017.

Nyāyamañjarīgranthibhaṅga

NMGBh　*Nyāyamañjarīgranthibhaṅga.* Ed. Nagin J. Shah. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1972.

Nyāyasūtra

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

Prakaraṇapañcikā

PrP *Prakaraṇa Pañcikā of Śrī Śālikanātha Miśra with Nyāya-siddhi.* Ed. A. Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi: Banaras Hindu University, 1961.

Pramāṇavārttikālaṁkāra

PVA *Pramāṇavārtikabhāshyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*. Ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.

Pramāṇavārttikasvavṛtti

PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary.* Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Bṛhatī

Bṛhatī of Prabhākara Miśra [Tarkapāda]. Ed. S.K. Ramanatha Śastri. Madras: The University of Madras, 1934.

Brahmasiddhi

BSi *Brahmasiddhi of Maṇḍanamiśra with Śaṅkhapāṇi's Commentary.* Ed. Kuppuswami Sastri. Delhi: Sri Satguru Publications, 1984.

Maitrāyaṇīsaṁhitā

Maitrāyaṇī Saṃhitā. Die Saṃhitā der Maitrāyaṇīya-Śākhā. Ed. Leopold von Schroeder. Leizig: Verlag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1881–1886. Repr. Wiesbaden: Steiner 1970–1972.

Vibhramaviveka

VibhV See Schmithausen 1965.

Śābarabhāṣya

ŚBh *Śrīmajjaiminipraṇītaṁ Mīmāṁsādarśanam.* Ed. Subbāśāstrī. 6 parts. Poona: Ānandāśramamudraṇālaya, 1929–34.

Ślokavārttika

ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra.* Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Ślokavārttika-Tātparyaṭīkā

ŚVTṬ *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Uṃveka Bhaṭṭa.* Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Rev. K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, [2]1971.

二次文献

Benson, James

2010 *Mīmāṃsānyāyasaṃgraha: A Compendium of the Principles of Mīmāṃsā.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Graheli, Alessandro

2015 *History and Transmission of the Nyāyamañjarī. Critical Edition of the Section of*

the Sphoṭa. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Hayashi, Keijin（林 慶仁）

1995 「Prajñākaraguptaによる夢の無所縁性証明」,『印仏研』44-1, 364(131)–362(133).

Hiriyanna, Mysore

1993 *Outlines of Indian Philosophy.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Kataoka, Kei（片岡 啓）

2003 "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).

2009 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of *Apoha*." *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture,* 156, 498(1)–458(41). (=NM apoha III)

2016 "A Critical Edition of the *Prāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*." *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 169, 562(1)–503(60). (=NM prāmāṇya)

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). (=NM khyāti)

Katre, Sumitra M.

1989 *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kobayashi, Hisayasu（小林 久泰）

2007 「仏教認識論における錯覚論法」,『印仏研』55-2, 964(65)–959(70).

Kyūma, Taiken（久間 泰賢）

2010 "Śālikanātha's Criticism of Dharmakīrti's *svasaṃvedana*." *Journal of Indian Philosophy*, 38, 247–259.

Marui, Hiroshi（丸井 浩）

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.

Ōkuma, Gen（大熊 玄）

2002 「Pañcapādikā における akhyātivāda——smaraṇābhimānaをめぐって——」,『印仏研』50-2, 945(92)–943(94).

Sastri, Kuppuswami

1984 Introduction to the *Brahmasiddhi.* See BSi.

Schmithausen, Lambert

1965 *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ.* Wien: Hermann Böhlaus Nachf.

Tola, Fernando and Carmen Dragonetti

1982 "Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛtti." *Journal of Indian Philosophy,* 10, 105–134.

Warder, A.K.

1990 *Indian Kāvya Literature.* Vol. 3. Delhi: Motilal Banarsidass. (Second revised edition.)

科文（synopsis）

1 プラバーカラ派の見解

1.1　現れの無は自律的真の確立のためにある

1.1.1 バッタ派の見解の排斥（→2.1.12.1）

1.1.2 自説導入（→2.1.12.1）

1.2 打ち消しの考察

1.2.1 打ち消し（→2.2.4）

1.2.1.1 消滅

1.2.1.2 同居の無（→2.2.4）

1.2.1.3 潜在印象の断絶（→2.2.4）

1.2.1.4 対象を取り去ること（→2.2.4.1）

1.2.1.5 それの無の把握（→2.2.4.1）

1.2.1.5.1 後時（→2.2.4.1.1）

1.2.1.5.2 同一時点（→2.2.4.1.2）

1.2.1.6 結果を取り去ること

1.2.1.7 放棄等という結果の取り去り（→2.2.4.2）

1.2.1.8 まとめ

1.2.2 同じ対象を扱う両認識間にか，別の対象を扱う両認識間にか（→2.2.4.3）

1.2.2.1 同じものを対象とする二つの認識

1.2.2.2 異なるものを対象とする二つの認識

1.2.3 先行認識の地位獲得（→2.2.4.5）

1.2.4 まとめ

1.3 現れの無の説明

1.3.1 転倒した認識の原因の無（→2.1.7.1）

1.3.1.1 感覚器官は原因とはならない（→2.1.7.2）

1.3.1.2 損傷要因に汚された感覚器官は原因とはならない（→2.1.7.2.1）

1.3.1.3 まとめ

1.3.2 「これは銀だ」というのは把握と想起とである（→2.1.1）

1.3.3 想起である理由（→2.1.6.2）
1.3.4 想起の忘失（→2.1.2）
1.3.5 新得経験と想起の区別の無把握（→2.1.1）
1.4 錯誤論の分類
1.4.1 転倒した現れ（→2.2.1）
1.4.1.1 第一の場合（→2.2.1.1）
1.4.1.1.1 非有の現れに他ならない（→2.2.1.1.1）
1.4.1.1.2 別の場所・時にある銀（→2.2.1.1.2）
1.4.1.1.3 場所・時についても同じ過失が当てはまる
1.4.1.1.4 想起に昇った銀（→2.2.1.1.4）
1.4.1.1.5 まとめ
1.4.1.2 第二の見解（→2.2.1.2.1, 2.2.1.2.2）
1.4.1.2.1 真珠母貝の認識
1.4.1.2.2 銀の認識
1.4.1.2.3 まとめ
1.4.1.3 第三の見解（→2.2.1.3.1）
1.4.1.4 まとめ
1.4.2 非有の現れ
1.4.2.1 非有の意味の確定
1.4.2.1.1 別の場所等に存在する場合
1.4.2.1.2 全くの非有である場合
1.4.2.2 潜在印象の繰り返しに基づくわけではない
1.4.2.3 特定性の無
1.4.2.4 完全に非有なるものは無能である
1.4.2.5 転倒した現れと同じ
1.4.3 それ自体の現れ
1.4.3.1 それ自体の現れの紹介
1.4.3.2 それ自体の現れの排斥
1.4.3.2.1「私は銀だ」という認識となる
1.4.3.2.2 転倒した現れに他ならなくなる

1.4.3.2.3 非有の現れともなる
1.4.4 現れの無
1.4.4.1 それ自体の現れの場合
1.4.4.2 非有の現れの場合
1.4.4.3 転倒した現れの場合（→2.1.6, 2.2.1.1.4）
1.4.4.4 現れの無が認められる（→2.2.3）
1.5 現れの無の正当化
1.5.1 基体が明瞭に把握されることはない
1.5.2 区別の無把握
1.5.3 無把握に基づいて発動する（→2.1.5）
1.5.4 反省論者説の排斥（→2.1.6.3）
1.5.5 打ち消し認識の正当化（→2.1.8.2）
1.5.6 夢眠時の認識の正当化（→2.1.9）
1.5.7 二月等の認識の正当化（→2.1.10）
1.5.7.1 二月の認識（→2.1.10）
1.5.7.2 苦い砂糖の認識（→2.1.11）
1.5.7.3 黄色い法螺貝等の認識
1.6 まとめ（→2.1.12.1）
2 定説
2.1 現れの無への論難
2.1.1 二つの認識ではない（→1.3.2）
2.1.2 銀の意識作用の確定（→1.3.4）
2.1.3 区別不可能
2.1.4「これ」という部分の確定
2.1.5 発動（→1.5.3）
2.1.6 銀の想起（→1.4.4.3, 1.3.3, 1.5.4）
2.1.6.1 銀にある特殊性の想起（→1.4.4.3）
2.1.6.2 想起の無の正当化（→1.3.3）
2.1.6.3 単なる想起ではない（→1.5.4）
2.1.7 錯誤の原因

2.1.7.1 原因の考察は不要（→1.3.1）
2.1.7.2 損傷要因を伴った感覚器官が原因（→1.3.1.1）
2.1.7.2.1 粗悪な結果の生起（→1.3.1.2）
2.1.7.2.2 自らの結果に対しては駄目ではない
2.1.8 打ち消す認識の正当化
2.1.8.1 自説論証（→1.2.1.5.1）
2.1.8.2 他説批判（→1.5.5）
2.1.9 夢眠時の認識（→1.5.6）
2.1.9.1 自らの頭の切断等の想起
2.1.9.2 非有が立ち現れることはない
2.1.9.3 夢眠での想起は如何なる形で把握されるのか
2.1.10 二月等の認識（→1.5.7, 1.5.7.1）
2.1.11 苦い砂糖等の認識（→1.5.7.2）
2.1.11.1 プラバーカラ派説への論難
2.1.11.2 自説の確立
2.1.12 現れの無はうまく行かない
2.1.12.1 他から真は否定されない（→1.1.1, 1.1.2, 1.6）
2.1.12.2 空の理論は打ち倒されない
2.1.12.3 まとめ
2.2 転倒した現れへの非難への反駁
2.2.1 三つの立場（→1.4.1）
2.2.1.1 第一の立場（→1.4.1.1）
2.2.1.1.1 非有の現れとの違い（→1.4.1.1.1）
2.2.1.1.2 他の場所等に存在していること（→1.4.1.1.2）
2.2.1.1.3 二つの非有の違い
2.2.1.1.4 非有対象の現れの正当化（→1.4.4.3, 1.4.1.1.4）
2.2.1.2 第二の立場
2.2.1.2.1 主張（→1.4.1.2）
2.2.1.2.2 説明（→1.4.1.2）
2.2.1.2.3 実例の分類

2.2.1.3 第三の立場
2.2.1.3.1 所縁性（→1.4.1.3）
2.2.1.3.2 髪の毛玉の認識における所縁
2.2.1.3.3 蜃気楼の認識の所縁
2.2.1.4 まとめ
2.2.2 相互還元の否定
2.2.3 想起の忘失（→1.4.4.4）
2.2.4 打ち消しの有り様（→1.2.1, 1.2.1.2, 1.2.1.3）
2.2.4.1 対象の取り去り（→1.2.1.4, 1.2.1.5）
2.2.4.1.1 対象の非存在の後からの把握（→1.2.1.5.1）
2.2.4.1.2 対象の非存在のその時点での把握（→1.2.1.5.2）
2.2.4.1.3 過去の非存在を把握
2.2.4.2 結果の取り去り（→1.2.1.7）
2.2.4.3 対象が同じか別か（→1.2.2）
2.2.4.4 矛盾属性の同居
2.2.4.5 後続認識だけが打ち消すものである（→1.2.3）
2.2.4.6 まとめ
3 一部のミーマーンサー学者の説の排除
3.1 前主張の紹介
3.2 前主張の排斥
3.2.1 打ち消しの認識により銀の非世間性が明らかにされているわけではない
3.2.2 銀の非存在が明らかにされている
3.2.3 銀の定義的特質
3.2.4 世間的・非世間的の区別
3.2.4.1 立ち現れに基づいたものではない
3.2.4.2 日常活動に基づいたものではない
3.2.5 転倒した現れを認めている
3.2.6 まとめ
4 まとめ

和訳

1 プラバーカラ派の見解

いっぽうお利口さん達（プラバーカラ派）は［次のように］述べる．

1.1 現れの無は自律的真の確立のためにある

1.1.1 バッタ派の見解の排斥

以上の愚かなミーマーンサー学者共（バッタ派）が[4]，ワセオバナ（kāśa, Saccharum spontaneum，ススキに似る）の花々（花序）が[5]秋に風によって遙か遠くに飛ばされるように，悪しき［ニヤーヤ］論理学者達に［簡単に飛ばされる］のはもっともなことである．というのも，［攻撃用の］武器をしかけることなく[6]〈転倒した現れ[7]〉説を承認しつつ，なおかつ，真が自らだとも主張しているとのことだが，そのような者達がどうして巧者であろうか．〈転倒した現れ〉説を認める場合，打ち消される[8]認識（＝錯誤）の連なりが豊富にあるので，それ（打ち消される認識）との共通性から，未だ打ち消すものが生起していない認識についても疑惑は払い難くなる．そして疑惑があると［他の認識手段との］合致（確証）等の追求も必ずや姿を現すことになるので，〈他から真〉は避けられない[9]．

1.1.2 自説導入

いっぽう，［そもそも］〈打ち消されるもの〉なる認識が，この世に何もないならば，その場合，何との共通性に基づいて，認識主体達は疑惑を持つというのか．そして，疑惑を持たない以上，彼らは，どうして他を必要とするだろうか．そして，必要としない以上，彼らがどうして他に基づいて真を理解することがあろうか．というわけで，揺らぎなくただ自らに基づいて真が定まる[10]．

1.2 打ち消しの考察

【問】一体どうして，〈打ち消されるもの〉なる認識がないことがあろうか．真珠母貝を銀とする等の認識が頻繁に打ち消されるのが現に見られる．

【答】君は無知だ．なぜならそれら諸認識は〈打ち消されるもの〉ではないからだ．というのも次のことを［君は］確かめるべきだからである．

1.2.1 打ち消し

後の認識によって前の［認識］が打ち消されるとはどのようなことか．「打ち消されること」の意味そのものが我々には分からない．

1.2.1.1 消滅

第一に，もし打ち消されることが［先行認識の］消滅に他ならないならば，それ（消滅）は，それら（真珠母貝等を銀等とする認識）に限られない．というのも，認識$_1$は認識$_2$と矛盾するので，［先行認識$_1$の消滅は］一切の認識に共通しているからである[11]．

1.2.1.2 同居の無

第二に，同居しないこと（virodhaの一種）[12]とするならば，それ（同居の無）も［消滅の場合と］同様である．未だ打ち消されていない認識についても［他の認識との］同居の無は可能だからである[13]．

1.2.1.3 潜在印象の断絶

あるいは〈［先行認識の残した］潜在印象の断絶〉が〈［先行認識が］打ち消されること〉であるならば，それ（潜在印象の断絶）も上と全く同様である．なぜなら正しい認識から生じてきた潜在印象にも断絶が現に見られるからである[14]．また君が認めるところの[15]〈打ち消される認識〉が残した潜在印象であっても一部のものは，たとえ打ち消す認識があったとしても，断絶に至らないことがある．なぜなら後日に，その［潜在印象］が基になって同じものを対象とする想起［のあるの］が現に見られるからである[16]．

1.2.1.4 対象を取り去ること

あるいは，対象を取り去ること（apahāra）が打ち消し（bādha）であるならば，それ（対象の取り去り）もありえない．というのも，［目の前に］立

ち現れた以上[17]，その対象を取り去ることはできないからである．なぜなら，打ち消す認識は次のように登場するわけではないからである――「立ち現れたもの（対象X），それは立ち現れてなかった」と[18]．

1.2.1.5 それの無の把握

あるいは，その［対象の］無の把握が打ち消しであるならば[19]，それ（対象の無の把握）は，（1）同一時点のものか，（2）あるいは，別時（後時）に生じることになるか，いずれかである．

1.2.1.5.1 後時

後時に生じることになる〈それ（対象X）の無の把握〉が打ち消すものであるならば，以前に認識されたが［後から］槌に粉々にされた瓶の無を把握する認識も，それ（先行認識）を打ち消すものとなってしまう[20]．

1.2.1.5.2 同一時点

いっぽう同一時点でその［対象の］無を把握する場合には，［両］認識が与えた二つのあり方と結び付くことになるので，その実在は，二つの本性（存在・非存在）を有するものに他ならないとせねばならない．［すると］何が何の打ち消されるものなのか，あるいは，［何が何を］打ち消すものなのか[21]．

1.2.1.6 結果を取り去ること

あるいは結果を取り去ることが，打ち消しであるならば[22]，それ（結果の取り去り）もありえない．というのも，正しい認識の手段の結果である意識作用（saṁvid）は現に生じたものとして，取り去り不可能だからである．なぜならば，「生じたもの，それは生じなかった」と，〈打ち消すもの〉が告げることはないからである[23]．

1.2.1.7 放棄等という結果の取り去り

あるいは放棄等という結果の取り去りが，これ（先行認識）の打ち消しであるならば[24]，そうではない．なぜならば，それ（放棄等）は正しい認識の

結果ではないからである.

> というのも，放棄等という日常活動は，人の欲求に基づくものであり，それ（放棄等という日常活動）が取り去られても，正しい認識が打ち消されたことにはならないからである[25].

1.2.1.8 まとめ

それゆえ打ち消しなるものは何もない.

1.2.2 同じ対象を扱う両認識間にか，別の対象を扱う両認識間にか

また次［の理由］からも［打ち消しは］存在しない．すなわち，それ（打ち消し）は,（1）同じものを対象とする二つの認識の間に認められるか,（2）あるいは，異なるものを対象とする二つの［認識の］間に［認められる］かのいずれかである.

1.2.2.1 同じものを対象とする二つの認識

同じものを対象とする二つの間にではない．［「瓶だ」「瓶だ」「瓶だ」という］連続認識群に［打ち消しは］見られないからである[26].

1.2.2.2 異なるものを対象とする二つの認識

異なるものを対象とする二つの間にでもない．なぜなら, 柱（stambha）［の把捉］と瓶（kumbha）[27]の把捉（upalambha）との間に，それ（打ち消し）は把捉されない（anupalambha）[28]からである[29]．また, もし, 後の認識$_2$によって，前の認識$_1$が把握した対象$_1$とは別の対象$_2$が今把握されているのならば, その先行認識$_1$はどうして「打ち消された」と言われるのか[30].

1.2.3 先行認識の地位獲得

しかも，先行認識が地位を得たものとして在る時，打ち消されるべきは，やってきた後の認識の方であって，前［の認識］ではない[31]．しかし，現実にそのようなこと（先行認識が後続認識を打ち消すこと）が見られることは

ない.

1.2.4 まとめ

それゆえ,〈打ち消されるもの〉なる認識は存在しない.それ(打ち消される認識)が存在しないので,それ(打ち消される認識)との共通性に基づく疑惑はない.それ(疑惑)が存在しないので,[他の正しい認識との]合致(確証)等を追求することはないので,真は他からではない[32].

1.3 現れの無の説明

【問】以上のように打ち消しが排斥されるとすると,いったい,真珠母貝を銀等と把握するこれらの〈転倒した認識〉は,打ち消されないまま留まることになるのか.

【答】嗚呼,愚か者よ,これらは転倒した認識ではないのだ.

1.3.1 転倒した認識の原因の無

なぜなら,このような転倒[認識]の生起にいかなる原因も我々は思い付かないからである.

1.3.1.1 感覚器官は原因とはならない

第一に,感覚器官は,そのような[転倒した]認識をもたらすものではありえない.なぜなら常にそれ(転倒認識)が生起することになってしまうからである[33].

1.3.1.2 損傷要因に汚された感覚器官は原因とはならない

損傷要因(doṣa[34])に汚された[感覚器官]でもない[35].というのも,損傷した原因は,自らの結果を作ることそれ自体に対して能力が鈍くなっているので,[結果]それ自体を,生み出すことがありえないからである.逆の[悪しき]結果を生み出すことに何が起こるというのか.なぜなら,損傷した稲の種が,大麦の芽を作りうるものとなることはないからである[36].

1.3.1.3 まとめ

それゆえ，原因が存在しないということからも，それらは転倒した認識ではないのである．

1.3.2「これは銀だ」というのは把握と想起とである

【問】では，真珠母貝に対する銀の立ち現れは，正しい認識に他ならないのか．
【答】嗚呼，たわけよ，「これは銀だ」というこれは単一の認識ではない．そうではなく，把握（知覚）と想起という二者である．「これ」というのは，目の前にあるきらめく姿（形象）をした基体の立ち現れである[37]．いっぽう「銀」というのは，きらめく色（rūpa）の視覚によって目覚めさせられる潜在印象を原因とするものであり，それ（きらめく色）と一緒に［以前に］認識したことのある銀の想起である[38]．

1.3.3 想起である理由

また次［の理由］からもこれは想起である．すなわち，
(1) 以前に銀を認識したことのない人には［真珠母貝を銀とする立ち現れは］生じてこないから．
(2) 銀を認識したことのある人でも，夜には，あるいは，他の時でも，相似性（きらめく色）を見ることがなければ，生じることがないからである．

1.3.4 想起の忘失

想起であるにも拘わらずこれは，素性をそのように明かさないので，「忘れられたもの（想起であることが意識されないもの・忘失されたもの）」と呼ばれる．

1.3.5 新得経験と想起の区別の無把握

そして，想起がそれ自身の姿で立ち現れてこない時，新得経験と想起との区別が把握されないことになる――この意味での無把握が「現れの無」（akhyāti）と呼ばれている．

1.4 錯誤論の分類

すなわち，錯誤した認識について，［そこに］現れ出している実在がありえないことから[39]，論者達に四通りの異見が生じた．

（1）転倒した現れ，（2）非有の現れ，（3）［認識］それ自体の現れ，（4）現れの無というものである．

1.4.1 転倒した現れ

そのうちでまず，転倒した現れは，原因がないという理由だけから排斥済みである．しかも，転倒した現れには三つの行き方（可能性）がある．

（1）他の場所･時にある銀がここ（転倒した現れ）での所縁（寄りかかり先）である．

（2）或いは，自分自身の姿を隠しつつ，他者の姿をまとった真珠母貝が［ここでの所縁である］．

（3）或いは，所縁はXであり，そのXとは別のYが立ち現れてきている．すなわち，真珠母貝が所縁であり，銀が現れている．

1.4.1.1 第一の場合

1.4.1.1.1 非有の現れに他ならない

そのうち，もし銀が所縁であるならば，その場合，これは〈非有の現れ〉に他ならず，〈転倒した現れ〉ではない．なぜならば，非有［である銀］がそこに立ち現れてきているからである[40]．

1.4.1.1.2 別の場所・時にある銀

あるいはもし，別の場所・時に属すのであればそれ（銀）は存在しないことはないと言うならば，ここに近在しないようなこれ（銀）の，そんな有性が何の役に立つのか[41]．

1.4.1.1.3 場所・時についても同じ過失が当てはまる

しかも，場所・時にしても，いったい，有なるものが立ち現れてきているのか，あるいは，非有なるものが［立ち現れてきているの］かと［いう問いが立てられうる］.

(1) もし有なる両者が［立ち現れてきている］ならば，あの場所・［あの］時のものとしてのみこれなる銀は現れてきているので，これは錯誤ではなくなってしまう[42].

(2) 逆に非有なる両者が［立ち現れてきている］ならば，銀と同様，両者は所縁たりえない[43].

1.4.1.1.4 想起に昇った銀

或いはもし，想起に昇った銀が，これなる認識の上に登場してくるのだと言うならば[44],「想起に昇ってきた」というのはどういう意味か．というのも，想起も認識に他ならない［ので］，それ（想起）にしても，どうして，非有なる対象を扱うことができるだろうか.

【問】想起の本性は，非対象から生じることに他ならない.

【答】というならば，お望みの通り，そうだとすればよい．それ（非対象から生じる想起）との共通性（認識性）に基づいて，今の［錯誤認識の］場合についても同様になる（すなわち錯誤も非対象から生じていると推理される）[45],というこのことも，ひとまず，指摘するのはやめておこう．しかし，そのように非対象から生じる想起によって，その対象（銀）が，どうして，ここに近在させられうるのか．というのも，それ（想起）は対象（銀）にそもそも触れていないからである.

1.4.1.1.5 まとめ

それゆえ，近在していない銀を所縁とする〈転倒した現れ〉は，非有の現れと異なることがない.

1.4.1.2 第二の見解

或いはもし,「自体を隠し，他の姿を取った真珠母貝がここで認識されて

いるので，これは「非有の現れ」と呼ばれることはない」とするなら，これは空前の大したお芝居だ――「これなる私め悪魔女は，シーターになった」というのだから[46]．すなわち，いったいここ（錯誤認識）では，(1)「真珠母貝」という認識があるのか，（2）或いは，「銀」という［認識があるのか］．

1.4.1.2.1 真珠母貝の認識

真珠母貝の認識があるとするなら，［真珠母貝に対してまさしく真珠母貝が認識されているのであって銀が認識されているわけではないのだから］「錯誤」の意味は何となるのか．

1.4.1.2.2 銀の認識

銀の認識があるとするなら，「これは真珠母貝だ」というこのことを正しく認識する根拠は何か．

【問】打ち消し認識に基づいてそのように理解されたのだ．

【答】というならば，そうであってはならない．なぜならば，別の認識$_2$によって，この認識$_1$の対象を設定するのは不合理だからである．というのも，打ち消す認識によっては，先行認識が把握した実在の非有性なるものが明らかにされるとすべきであって[47]，それ（先行認識）の対象が確定されるわけでないからである[48]．求めない者であるが故に発動しなかった人にとって，打ち消すものが生起しなかった場合には，いかなる［認識］が，この認識の対象を設定するというのか．

1.4.1.2.3 まとめ

それゆえ，この［認識］において輝き出しているもの，それ，すなわち銀だけが，この［認識の］対象であると言うのが正しい．いっぽう真珠母貝が「自体を隠している」というこれは，小賢しい者の言い回しである．

1.4.1.3 第三の見解

いっぽう，「この錯誤認識では真珠母貝が所縁であり銀が現れてきて

いる」と主張する者達，彼等には，［前二者よりも］一層，錯誤がある．

なぜなら，所縁性が近在に基づくというのは正しくないからである．というのも同じそこで，［近在する］地面の一部［までも］がそうである（所縁である）ことになってしまうからである．

認識の所縁は，これ（認識）に現れて来ているものと同一である．「所縁と現れているものとは別だ」という発言は珍奇である[49]．

1.4.1.4 まとめ

これゆえ，この銀だけが認識によって把握されるものであり，そして，それは非有である．このように，転倒である現れは，非有の現れと異ならない．

1.4.2 非有の現れ

【問】では，非有の現れだけが正しいのか．［ならば］それだけを我々は受け入れよう．

【答】そうではない．それもやはり妥当しない．

1.4.2.1 非有の意味の確定

「非有の現れ」とはどういう意味か．（1）全くの非有に他ならない対象が展開することか，（2）或いは，別の場所等に存在する［対象が展開すること］か，と［いう問いが立てられうる］．

1.4.2.1.1 別の場所等に存在する場合

後者だとすると，これは，転倒した現れに他ならない（cf. §1.4.1.1.5）．敵達（転倒した現れ論者）も銀がその場に無いことは認めているが，別の場所等にそれ（銀）が有ることは君（非有の現れ論者）も受け入れているからである[50]．

1.4.2.1.2 全くの非有である場合

いっぽう完全に非有なる対象が現れているというのはまずい．虚空の蓮華の芽[51]等が立ち現れてくることはないからである．

1.4.2.2 潜在印象の繰り返しに基づくわけではない

【問】潜在印象の繰り返しに基づいて，非有であっても，その立ち現れが生じてくるとすればよい．

【答】というなら，そうではない．対象なしには潜在印象も説明が付かないからである．対象の新得経験（原体験）が残した余力を「潜在印象」（vāsanā）と呼ぶからである．そのようなものがどうして，非有なる対象の立ち現れの原因であろうか．

1.4.2.3 特定性の無

或いは，君が認めた何か他の潜在印象があると［したければ］するがよい．しかし，それにしても，非有という点で異ならない場合に，どうして，銀の認識を生み出し，虚空の蓮華の認識をではないのか——以上のこの特定性は何に基づくのか（iti kutastyo ’yaṁ niyamaḥ）[52]．それゆえこれ（潜在印象）は不要である．

1.4.2.4 完全に非有なるものは無能である

> 完全に非有である対象に，迷乱のないこれだけ［の重さ］の〈日常活動というくびき〉を担ぐ能力はありえない．

1.4.2.5 転倒した現れと同じ

しかも，非有が有として立ち現れてきているので，非有の現れも［結局の所］転倒した現れを超えることはない（それと異ならない）[53]．

1.4.3 それ自体の現れ

【問】それゆえ，［認識］それ自体の現れがあるとしたほうがましである．

1.4.3.1 それ自体の現れの紹介

周知のように，この認識だけが，自らを自分自身で把握する．なぜなら外に確かめようとすると把握される［対象］は説明が付かないからである[54].

また，認識は，甲や乙なるものとして外に輝き出すことで，［実際には外界］対象を持たないにも拘わらず，この世で，このような世間の営為を担う[55].

1.4.3.2 それ自体の現れの排斥

【答】答える．［認識］それ自身の現れ［という説］も不合理である．

1.4.3.2.1「私は銀だ」という認識となる

というのも，認識（vijñāna）という自身が立ち現れているならば，「私は銀だ」と認識されるはずで[56]，「これは銀だ」とはならないからである[57].

1.4.3.2.2 転倒した現れに他ならなくなる

さらにまた，

内なる所知相（所取形象）が外であるかのように現れて来る（ĀP 6ab）

と［ディグナーガ自身］認めているので[58]，これも，転倒した現れに他ならなくなってしまう[59].

1.4.3.2.3 非有の現れともなる

また，これ（ātmakhyāti 説）は，非有の現れ［説］ともならないことはない[60]．外に認識はありえない（asaṁbhava）[61] からである．

【問】認識は無いことはない[62].

【答】というならば，外性が（1）有であるのか，（2）或いは，非有であるのか，検討すべきである[63].

（1）まず有ではない．認識に外性は無いからである[64].
（2）いっぽう，非有であるならば，非有が現れていることになる．これについては［§1.4.3.2.3 冒頭部分で］既に述べた.

1.4.4 現れの無

それゆえ, これら三つの現れ［説］のいずれもが, 相互に貫入し合い（相互的に還元される）[65]，かつ，論理的に破綻している以上，現れの無というそれだけが優れている[66].

また，三つの現れ［説］の［各］論者も，この〈現れの無〉は絶対に否定できないはずである[67].

1.4.4.1 それ自体の現れの場合

まず，それ自体の現れにおいて，自分自身として認識が現れていることはない．なぜなら，［自分自身とは］別に立ち現れてきているから，ということは既に述べたからである[68].

1.4.4.2 非有の現れの場合

非有の現れにおいても，対象の非有性は決して立ち現れてない．なぜなら［もしも対象の非有性が立ち現れてきているならば］発動等という活動が断たれてしまうことになるからである[69].

1.4.4.3 転倒した現れの場合

転倒した現れにおいても，
（1）銀は近在してないならば認識を生み出すことはない.
（2）そして，［認識を］生み出さないものが立ち現れることは，決して認められていない.

その場合，想起によって近くに立てられた（思い浮かべられた）銀が，認識を生み出すと認められた［ことになる］．そしてこれゆえ，銀の想起は排

除され得ない．そしてその〈銀の想起〉は，［想起の］その時点では，自分自身の姿で輝き出しているわけではない．なぜなら「私は想起している」という実感はないからである[70].

それゆえ，思弁家達（転倒した現れ説を唱えるニヤーヤ学者達[71]）はこの想起を「忘れられたもの」と認めている［ことになる］．ちょうど，繰り返された対象に関して，証因との繋がり（遍充関係）の想起を［忘れられたもの＝意識されないものと認めている］ように[72].

1.4.4.4 現れの無が認められる

以上のこの想起の忘失（気付きが失われていること）という，それ性（想起であること）の無把握が「現れの無」と呼ばれる．

このようである以上，この〈現れの無〉は，全論者に認められている．で，そのことを明らかにすることで，プラバーカラ派が，名声を飲んだ（手に入れた）ことになる[73].

1.5 現れの無の正当化

1.5.1 基体が明瞭に把握されることはない

【問】「銀だ」という想起それ自身の［本当の］姿の描出はあるべくもない．［しかし］「これは」というこの［認識］においては，目の前にある基体が立ち現れているのだから，どうして，現れが無いことがあろうか.

【答】答える．目の前にある基体が，「これは真珠母貝だ」と明瞭に把握されることはない[74]．そのように認めるなら，錯誤がないことになってしまうから.

1.5.2 区別の無把握

そうではなく，きらめき等という属性に覆われた単なる基体[75]が現れて来ている．そして，属性（きらめき等）が相似していることから，その時，銀が想起される.

以上のこの把握と想起とは，別々であるにも拘わらず，別々のものとして

把握されない——という区別の無把握が〈現れの無〉であって[76]，あらゆる点での全くの無認識が［現れの無］であるわけではない．また，［これと銀とをそれぞれ対象とするが故に］指示対象を［実際には］異にする把握と想起とが〈異なる指示対象を持つこと〉が把握されていないならば，［「これ」という把握と「銀」という想起が］〈同じ指示対象を持つこと〉（「これ」＝「銀」）以外の何が［そこに実質的に］あるというのか[77]．しかしながら，「これなるもの，それは，銀に他ならない」と，同じ指示対象を持つものとして［積極的に］把握されることはない[78]．というのも，それは転倒した現れに他ならなくなってしまうからである．

1.5.3 無把握に基づいて発動する

〈異なる指示対象を持つこと〉（「これ」≠「銀」）の無把握のみから，認識者は発動する．区別しないことから［「これ」という把握と「銀」という想起とが］同じ指示対象を持つ（「これ」＝「銀」）と思い込んで発動する——これは，［実感に基づいてではなく］結果に基づいて，そう表現されるのである[79]．

1.5.4 反省論者説の排斥

> 或る者達は，それ（異なる指示対象を持つことの無把握）の後に生じる〈同一の指示対象を持つものとしての反省知〉（「これ＝銀」）をも認めている[80]．［しかし］それを，我々は，信じない．
>
> なぜなら，そうだとすると，同一性（これ＝銀）を認識することになるので，現れの無という立場が失われてしまうからである．また，曲がった音節で（もってまわった間接的な表現で），別様の現れ（転倒した現れ）が［結果的に］述べられたことになってしまうからである．

1.5.5 打ち消し認識の正当化

【問】以上のように「現れの無」説が確立されるとすると，「これは銀ではない」という，前に理解された銀の否定を認識する〈打ち消す認識〉が現に見

られるのは，どのようにして正当化されるというのか[81]．（正当化されないのではないか．）
【答】神々のお気に入り（愚か者）は，認識について無知だこと．というのも，「これは銀ではない」というこれ（打ち消す認識）は，銀の否定をなしているのではなく，前に未把握の区別を明示しているからである．「これは銀ではない」すなわち「『これなるもの，それは即，銀である』ということはない」，「これはこれ，銀は銀」．次のことが言われたことになる――「これと銀とは別だ」と．以上のこの区別が明示されたことになる[82]．

1.5.6 夢眠時の認識の正当化

【問】以上のように「これは銀だ」等においては，想起・新得経験の区別の無把握があるとすればよい．しかし夢眠において[83]，どうしてそのようなこと（区別の無把握）があるだろうか．
【答】怖がりよ，何が夢眠時に生じているのか．

> 或る場合には，想起と新得経験とが区別して把握されることがない．いっぽう夢眠時には，ただ想起だけが，そのようなものとして（夢として）把握されることがない[84]．

【問】相似物の視覚なしに想起そのものがどうしてあるのか[85]．
【答】否．想起は様々な原因を持つので，眠気で汚された内官（マナス）も想起原因とならないことはない[86]．

1.5.7 二月等の認識の正当化

【問】もしそうならば，二月・苦い砂糖等の認識の場合は[87]，どのようにして想起の忘失があるのか．
【答】嗚呼，鉢を冠とする者よ，どうして何度言っても，お前は分からないのか．

> 想起だけの忘失を全ての場合に認めているのではなく，現れの無を［全ての場合に認めているのだ］．そして，これ（現れの無）に基づいて，

或る場合に，或るものに関して，或る仕方で，それ（想起の忘失）がある．

或る場合には，新得経験と想起との区別の無把握がある．いっぽう或る場合には，想起だけがそのようなものとして把握されない．（いずれの場合にも無把握＝現れの無がある．）

1.5.7.1 二月の認識

或る場合には，ティミラ眼病等により二股にされているがために，視覚器官の働きは，涼しげな光を放つもの（月）を，一つのものとして把握することが全くできない[88]．

1.5.7.2 苦い砂糖の認識

或る場合には，味覚器官と接触したピッタを苦いと感じるので，［人は］砂糖にある甘さを確定しえない．

しかし，把握されている苦さは，実際にはピッタにあるものである．しかし，砂糖を飲み込んでいる彼は，そうだと気がつかないのである[89]．

1.5.7.3 黄色い法螺貝等の認識

これにより[90]，黄色い法螺貝等の現れ（khyātayaḥ）も説明された（vyākhyātāḥ）ことになる[91]．

1.6 まとめ

それゆえ，このようである以上，全ての場合に，正しく把握しないこと（samyagagrahaṇa）が錯誤である[92]．［認識の真偽の］疑惑原因となる誤った認識は何もない．

そして，「誤りかも」という疑惑が生じていない人は，合致（確証）を必要としない．したがって，誰も，他に基づいて真を理解することはない．

以上のように自ら真が成り立った時，ヴェーダについても同じ行き方がある．また，これ（ヴェーダ）の場合に二つの〈例外的なキャンセル〉（＝打ち消し認識によるものと原因過失認識によるもの）が無いことは，先ほど（真理論におけるバッタ派の説明方法）と同様に述べられるべきである[93].

2 定説

これに答える.

2.1 現れの無への論難

2.1.1 二つの認識ではない

「これは銀だ」というこの［認識］は，想起・新得経験を本性とするが，区別して把握されていない二つの認識だと［§1.3.2, 1.3.5で］言われていたが，それは的外れである．なぜなら，再認識と同様[94]，単一なるものとしてのみ現に感じられているからである[95]．目の前にあるきらめく色等の場所であるこの基体一般，その同じものを「銀」だと特定的に理解する――「目の前にあるこのもの，それは銀だ」と[96]――本物の銀の認識の場合と同様に．というのも，ここで銀は，［過去に］新得経験されたものとしてではなく，［今］新得経験されつつあるものとして輝き出している（現れている）からである．そして［一般的に］，「想起」と呼ばれるのは，［過去に］新得経験されたものとして把握することであって，［今］新得経験されつつあるものとして把握することではない.

2.1.2 銀の意識作用の確定

また，意識作用（認識）は自ら輝き出すというのが君達（プラバーカラ派）の見解である[97]．その場合，銀のこの意識作用は，いかなる形で輝き出すのかということを検討すべきである.

（1）もし想起としてならば，忘失の意味は何か[98].

（2）或いはもし新得経験としてならば，これは転倒した現れに他ならない．なぜならば，真珠母貝が銀として［立ち現れる］ように，想起が新得経験と

して立ち現れているからである[99].

(3) 或いはもし［下位分類を欠いた］意識作用一般としてのみ輝き出しているならば，それも不合理である[100]．なぜなら，銀という対象を描出しているからである[101]．そして，想起［あるいは］新得経験という下位分類を欠いた〈対象の意識作用〉というのはありえないからである．

(4) また，「これは認識の無に他ならない」と言うのは適切ではない[102]．酩酊・気絶等の［認識無の］状態とは［明らかに］異なる〈自ら輝き出す意識作用〉を［我々は現に］新得経験しているからである．

2.1.3 区別不可能

しかも，ちょうど「これ」という部分に対して自ら輝き出す意識作用があるのと全く同様に，「銀」というこの［部分］に対しても［自ら輝き出す意識作用がある］．そして，二部分についての二つの意識作用は等しい．そのうちの一方が知覚の結果で，他方が想起の結果だと，何に基づいて分けるというのか[103]．（分けることはできない．）

2.1.4「これ」という部分の確定

また，「これ」というこの［部分］で何が現れて来ているのか，ということを確定すべきである．

(1) もし真珠母貝の欠片が，自身の特殊性の全てに彩られて現れて来ているのならば，それ（真珠母貝の欠片）を見た時，銀の想起にいかなるチャンスがあろうか[104]．或いは相似性がもたらした想起があるとしても，それは，識別の無をもたらすものではない[105]．ちょうど太郎を見た直後に生じてきた〈太郎に似た別人の想起〉のように[106]．

(2) 或いはもし，真珠母貝の欠片ではなく基体一般が「これ」という認識に立ち現れているのならば，それは確かに認めてもよい．また，同じこの，共通属性の把握による〈矛盾したもの（銀）の潜在印象に基づく矛盾した特殊性（銀性）の想起〉を原因とする「これは銀だ」というのは，一般に始まり特殊に終わる認識である．なぜなら，「これなるもの，それは銀である」と同一の指示対象を持つこと（「これ＝銀」）が反省されているからである[107]．

2.1.5 発動

また，銀を新得経験していると思い込んでいるからこそ，銀を求めて人は，そこ（真珠母貝の欠片）に向かって発動するのである[108].

【問】想起と新得経験との区別を理解していないから人は発動するのだと既に［§1.5.3 で］述べたではないか.

【答】貴君がダルマキールティの家から「知覚対象と分別対象を一つにしてから発動する」（PVSV 39.7–8）というのを取ってきたと聞いたぞ[109].

しかし，この［わざわざの］盗みにしても，全く自分の目的には役立たっていない．というのも，「知覚対象が把握された」という認識が生じていない限りにおいて，どうして，知覚対象を求める人が，それ（知覚対象）に向かって発動するだろうか．同様に今の場合も，「銀が把握された」という認識が［生じてい］ない限りにおいて，どうして，それ（銀）を求める人達が発動するだろうか[110]．それゆえ，銀の把握があるのであって，それ（銀）の想起の単なる忘失があるわけではない.

2.1.6 銀の想起

【問】銀の想起は，〈転倒した現れ〉論者達によっても認められていると［私は］既に［§1.4.4.3 で］述べたではないか.

2.1.6.1 銀にある特殊性の想起

【答】確かに．銀にある特殊性（銀の決め手となる属性）の想起を認めたのだ．というのも，ちょうど，目の前にある基体について，

（1）直立性等という共通属性を把握することで，

（2）柱・人にある［決め手となる］特殊性を把握しないことで，

（3）両者の特殊性を想起することで，

疑惑が生じる．それと同じように，今の場合も，

（1）きらめき等という共通属性を把握することで，

（2）［銀・真珠母貝の決め手となる］特殊性[111]を把握しないことで，

（3）銀にある特殊性を想起することで，

その基体について転倒［知］を本質とする銀認識が生じる．なぜなら[112]，疑

惑の場合，両者の特殊性の想起が原因であるのに対して，今の場合は，片方の特殊性の想起が［原因である］という違いがあるからである．

2.1.6.2 想起の無の正当化

また，これだからこそ，（1）銀を把握したことのない人には，（2）或いは，夜等に相似物を把握しない場合には，この認識が生起することはないのである，と［言われているのである］（cf. §1.3.3）．

2.1.6.3 単なる想起ではない

しかし，だからといって，これは単なる想起に過ぎないと，ここで止まって，じっとすべきではない．なぜなら想起から生じる転倒知も現に意識されているからである．だからこそ, それ（異なる指示対象を持つことの無把握）の後に生じる反省知［を立てる］論者達（§1.5.4）のほうがよっぽど真実を語る者である．というのも彼等は立ち現れを否定しないからである．

2.1.7 錯誤の原因

2.1.7.1 原因の考察は不要

ところで，転倒知の原因について選択肢が［§1.3.1 で］立てられていたが，それについては正しい認識根拠に基づく人達が［次のように］既に述べたところである[113]．

> 結果が理解されるならば，原因の考察が何になろうか．結果が理解されないならば，原因の考察が何になろうか．

2.1.7.2 損傷要因を伴った感覚器官が原因

また，結果が何にも基づかない（全くの偶然である）というのはおかしいので，原因を想定すべきである．そしてそれは，既に当てはまっているものに他ならない（新たに想定する必要のない）〈損傷要因を伴った感覚器官〉である．ちょうど，再認識に対して，潜在印象を補助［因］とする［感覚器官が原因であるの］と同じである．

2.1.7.2.1 粗悪な結果の生起

損傷を受けた米がたとえ大麦の芽を生み出さないとしても（cf. 1.3.1.2），米製の菓子等——ただし粗悪なもの——を生み出すことはできる．

それゆえ，損傷要因に汚された感覚器官——目の前にある基体上の三角等という特殊性（例：真珠母貝であることの決め手）の反省［を生み出す］能力は欠いているが，共通属性（例：きらめき）と共にある別の物（例：銀）の上にある特殊性の想起に補助されている——から，転倒した認識が生じる．

2.1.7.2.2 自らの結果に対しては駄目ではない

また，正しい認識に対して，それ（感覚器官）は「損傷している」と言われるのであって[114]，自らの結果である転倒知に対しては，それは，［まともな］原因に他ならないのであって，損傷を受けている［つまり駄目な］わけではない．それゆえ，「銀」というのは新得経験に他ならず，［想起であることが］忘れられた想起ではない．

2.1.8 打ち消す認識の正当化

2.1.8.1 自説論証

しかも，「これは銀ではない」という打ち消す認識は，先の新得経験が対象とした銀の否定を理解させつつ生起してくる——「銀として私が見たもの，それは銀ではない」というように（cf. §1.2.1.5.1）．そして，これは，頭に浮かんできたもの（prasakta）の否定である．いっぽう，新得経験されておらず，頭に浮かんできてないもの（aprasakta）までも否定されるというならば，銀と同様，黄金もどうして否定されないことがあろうか[115]．

2.1.8.2 他説批判

いっぽう「以前に未理解の〈想起と新得経験との区別〉を理解させるのが

打ち消す認識だ」と［§1.5.5で］説明されていたが，それは，［言葉の上での］単なる説明に過ぎない．［実際には］そのようには新得経験されていないからである．というのも，「区別されていなかったもの，それは別だ」というように打ち消す［認識］[116]が生じてくるわけではないからである．これゆえ，以上は些末なことである．それゆえ，「銀」というのは想起ではない．或いは，どこかの時点で銀の新得経験があったということから，想起があると［君が］主張するならば，［確かにそのような想起は］，そこまで非常識なものではない[117]．

2.1.9 夢眠時の認識

2.1.9.1 自らの頭の切断等の想起

しかし夢眠において自分の頭の切断等という全く経験したことのないものの想起がある，というのは，口にするのも恥ずかしい（全く非常識だ）．

【問】前世において自分の頭が切断されるのを彼は経験したのだ．

【答】というならば，これ――前世で経験したことが想起される――も，大した名言だ．また，その場合，或る時にだけ一部のものが想起され，常に全てが［想起されるわけ］ではないというこの制限は何に基づくのか．

2.1.9.2 非有が立ち現れることはない

【問】君にしても，非有の現れを排斥している以上，そのような夢認識について，何と説明するのか．

【答】［私が］言うべきことは，後からそこ（khyāti論の後半部にあたる認識一元論＝唯識批判の章[118]）でのみ君は聞くことになろう――非有が立ち現れることはないと言っているのであって，体験したことのないものが［立ち現れることはないと言っているの］ではない，と．

【問】体験（新得経験）したことのないものが有ると，どうやって君は分かるのか．有ると知られたならば，それは体験されたものに他ならない．

【答】そうではない．私がそれを体験したわけではないが，他者が体験したとすればよい．そして他者が体験したものは事実上「有」と呼びうる．いっぽう他者が体験したことを想起することはありえないという，このことに関

して, 我々（ニヤーヤ学派とプラバーカラ派）は, 運命を同じくはしていない.

2.1.9.3 夢眠での想起は如何なる形で把握されるのか

しかも，君（プラバーカラ派）の考えで，夢眠での想起が想起として把握されない場合，いかなる形で把握されるのかということを検討すべきである.

(1) 他の形で把握されるならば転倒した現れ［説］となる.

(2) いっぽう全面的に把握されないならば，夢眠と熟睡との違いがなくなってしまう.

また，新得経験という認識が夢眠においては［現に］意識されるのであって[119], 単なる〈想起の無描出〉（想起の忘失）が［意識されるわけ］ではない. したがって，想起忘失の正当化なるものは，悪しき執着に他ならない.

2.1.10 二月等の認識

また二月等の認識において，どうして，現れの無があるのか.

【問】ティミラ眼病のせいで分けられた〈視覚器官の働き〉が一つのものとして月を把握できないのだと既に［§1.5.7.1 で］述べたではないか.

【答】おい，バラモンよ，そのように［二股になった］〈視覚器官の働き〉が月の単一性を把握することはあるはずもないが，二性の新得経験が現れているのを，どこに我々は隠せばよいのか.（否定しようがない.）[120]

【問】それなる二性は［実際には］視覚器官の働きにあるのだが，それ（視覚器官の働き）にあるものとしてそれ（二性）を把握しないこと，これこそが錯誤である[121].

【答】これはそうではない. 視覚器官の働きはあらゆる場合に非知覚対象だからである.

> 〈単一の月〉の認識においても，働きの単一性がどうして理解されようか.（いやされない.）というのも，視覚器官のこの働きは，把握されることのないまま，［対象を］照らし出すものだからである.

また，このように言うなら，〈単一の月〉の把握［という正しい認識］で

も働きの単一性が把握されていないので，同じく現れの無があることになってしまう[122].

2.1.11 苦い砂糖等の認識

2.1.11.1 プラバーカラ派説への論難

また，苦い砂糖等の認識において，現れの無を正当化しようと虚しく期待して，ピッタにある苦みが意識され，それが，そこ（ピッタ）にあるものとして把握されないと［§1.5.7.2で］説明されていたが，それも，カーシャ草・クシャ草に頼るも同然である（＝藁をも掴むのと同然である）.

> 迷妄のためにピッタにあるものとして苦みが把握されないというならば，把握されないとするがよい．しかし，砂糖に苦みがあるとする認識は何によってもたらされたのか.

2.1.11.2 自説の確立

というのも，同一の指示対象（基体）を有するものとして，「砂糖は苦い」と，それ（砂糖）を基体とする苦みの認識が現に生じてきているからである[123]. いっぽうピッタは，感覚器官にあるものとして，ティミラ眼病と同様，把握されることがないにも拘わらず，錯誤を生じさせる．ちょうど，身体にある［ピッタ］が，熱・頭痛等の病気を［生じさせる］ように[124]．以上で波及的議論はもう十分.

2.1.12 現れの無はうまく行かない

2.1.12.1 他から真は否定されない

> 以上のように，全ての場合に，現れの無はうまく行かないように見える．また，たとえ［現れの無を認めたとしても］これ（現れの無）によって，［我々の］他から真［という学説］が損なわれることはない.
>
> 銀に対してあるのは，新得経験なのか，あるいは，［想起であることが］忘れられた想起なのか．このように二通り（新得経験なのか忘失想起な

のかという二つの可能性）が見られることから，それ（未だ打ち消すものが生じてない認識[125]）についても同様に，疑惑があるだろう．

そして，疑いつつある人は，合致（確証）を追い求めるはずである．それゆえ，それ（合致）への依存に基づく真は，必ず他に基づくものとなる．

2.1.12.2 空の理論は打ち倒されない

また，これ（「現れの無」説）は，空の理論（認識が外界対象を欠いているとする唯識説）への対抗策とはならない．というのも――非対象から生じている，荼毘に付された父親等の想起が現にあるが，まさにその［想起］を実例として，空論者が立ち上がってきたら，錯誤［の存在］を否定するだけでは，打ち倒すことはできないからである[126]．

2.1.12.3 まとめ

或いは，他から真や空論を否定する何らかの理屈があるならば，まさにそれ（理屈）を述べるべきであって，これ（現れの無）が何になろうか．

それゆえ，X（他律的真と空論との否定）のために［君は］これ（現れの無）に依拠していたが，［肝心の］それ（他律的真と空論との否定）は，現れの無に基づいては成立しない．現実の意識との矛盾だけが露わとなった．したがって，何たるうっかり屋さんだこと．

そのことが述べられている．

品行の破滅が為されたが，しかし，カーマは一緒にはならない[127]．（＝身を持ち崩したにもかかわらず，欲望はかなえられていない．）

自身は軽侮に導かれたが，しかし，当の目的は果たされていない．（＝威厳は損なわれたにもかかわらず，目的は果たされていない．）

2.2 転倒した現れへの非難への反駁

2.2.1 三つの立場

また，転倒した現れについて三つの立場を予想して，［それぞれについて］批判が［§1.4.1 で］なされたが，それも理に合わない．

2.2.1.1 第一の立場

まず第一に，次の立場だけがあるとするがよい——「銀が所縁であり，それ（銀）だけが，この認識において現れている」というのが．

2.2.1.1.1 非有の現れとの違い

【問】これについては既に［§1.4.1.1.1 で］批判したではないか——「それは，非有の現れ［説］に他ならなくなってしまう」と．

【答】それは正しくない．別の場所等（別の時）に銀は現に存在しているからである．というのも，非有の現れ説においては，全く非有なる対象が立ち現れていると認めているのに対して，今の場合は，別の場所等に現に存在しているものが［立ち現れていると認めている］という大きな違いがあるからである．

2.2.1.1.2 他の場所等に存在していること

【問】その場に無い対象が，別の場所に有ることが何になるというのか．

【答】私にどうしろというのか．まさにそのような実在（別の場所に有る実在）の現れが現に見られているのだから．

いっぽう，別の場所にも，別の時にも存在しないような対象，そのようなものが把握されるのは見られたことがない．虚空のスイレン等［の把握が見られたことがないのと］同じである[128]．

2.2.1.1.3 二つの非有の違い

また，次のものだけが二つの非有の違いである——すなわち，一方は把握が見られたことがあるのにたいして，他方は［把握が］見られたことがな

い，というのが.

2.2.1.1.4 非有対象の現れの正当化

【問】既に［§1.4.4.3で］述べたではないか――そこに無い対象がどうして認識を生じさせるのか，あるいは，認識を生じさせないものがどうして立ち現れてくるのか.

【答】これについては既に［§2.1.6.1で］答えた――似た事物を見ることで生じてきた想起によって近くに立たせられた（＝思い浮かべられた）銀が，ここに立ち現れてくるのだと．また，これ（銀）を近くに立たせること（思い浮かべること）は，家畜をロープで縛って近くに連れてくるように，近くに連れてくることではなく，心に浮かんだ対象を外に現し出すことである[129]．また，だからといって，これが，（1）［認識］自身の現れであるとか[130]，（2）あるいは，非有の現れ［と同じ］だと言ってはならない[131]．（1）認識から切り離された［別のものとして[132]］認識されるからであり，（2）また，絶対的な非有対象が立ち現れることはないからである.

2.2.1.2 第二の立場

2.2.1.2.1 主張

あるいは，「自らの姿を隠し，他の姿をまとった真珠母貝のみが，ここで立ち現れている」という立場だとするがよい.

2.2.1.2.2 説明

【問】既に［§1.4.1.2で］述べたではないか――悪魔女がシータ――［に変身する］ように[133]，いったい，家・言語・装飾品によってこのように変身するとでもいうのか．また，どのようにして，銀の認識に真珠母貝が現れうるのか.

【答】この芝居のことは［確かに］聞いたが，しかし，ここで笑われるべきは私ではない.

（1）「真珠母貝」というこれは，実在のあり方（事実）が言われている.

（2）「ここで立ち現れてくる」と私が言っているのは，目の前の単なる基体で，［しかも］きらめく色等という相似性によって〈銀の特殊性の想起〉が

生じさせられたものである.「この目の前にある何らかのもの，それは銀だ」と［現に］新得経験されるからである．しかし，実在のあり方（事実）としては，それは真珠母貝に他ならない.
(3) また，三角等という［決め手となる］特殊性が把握されないことから，それ（真珠母貝）は,「自身の姿が隠されている」と言われる.
(4) また, 銀の［決め手となる］特殊性が想起されるから,「他者の姿をまとった」と［言われる］.

2.2.1.2.3 実例の分類

また，以上のことは，(1) 対象にある損傷要因や (2) 感覚器官にある損傷要因が原因で生じる諸錯誤――
(1-1) 真珠母貝が銀として現れる
(1-2) 太陽光線を水と理解する（逃げ水）
(1-3) 雨雲を蜃気楼（ガンダルヴァ天楽人の街）と描出する
(1-4) 縄を蛇と捉える
(2-1) ローヒニー（＝アルデバラン）の愛する夫（月）の二つを見る（二月を見る白内障）
(2-2) 法螺貝を黄色と断定する・砂糖を苦いと断定する
(2-3) 髪の毛の束を見る等（飛蚊症）
――において，認められる[134].
(3) いっぽう，意［官］にある損傷要因を原因とする錯誤認識で，所縁を欠いたものにおいては，想起によって描出されただけの形象が輝き出す[135].

2.2.1.3 第三の立場

2.2.1.3.1 所縁性

いっぽう,「Xが所縁で，それとは別のYが立ち現れる」という第三の立場に，一部の者達（kaiścit）が依拠している（§1.4.1.3）が，それ（立場）においても，近在するものが所縁と言われているわけではない．もしそうであるならば，地面の一部までもが，そう（所縁）であることが疑われるであろうが．また［認識を］生じさせるものが所縁［だと言われているわけ］でも

ない．もしそうであれば［そのような所縁性は］視覚器官等にも当てはまってしまうことになるだろうが[136]．そうではなく，「これ」というように，指でもって指し示されている，行為対象として認識を生じさせるところのもの，それが所縁と言われる場合には，いかなる過失もない[137]．

2.2.1.3.2 髪の毛玉の認識における所縁

【問】髪の毛玉の認識において，何が，所縁という原因なのか．

【答】眼光線で，微細で，太陽光線と混ざったものである．

（1）或るヴィティミラ（ティミラ眼病＝闇）は，髪の毛の束のように，視覚器官のある場所の真ん中にのみ位置する．それのせいで二股になった視覚器官の働きが，二つのものとして月を把握する．

（2）いっぽう，或るティミラは，風選用の［ざる状の］ふるいの穴のように，目の間間にある．それのせいでまばらに放射された微細な眼光線が，太陽光線に打たれることで，髪の毛玉の形を取るようになる．というわけで，それら（微細な眼光線）のみが所縁である．なぜなら，日の出前，日の入り後には，髪の毛玉の認識は生じてこないからである．

2.2.1.3.3 蜃気楼の認識の所縁

蜃気楼（ガンダルヴァ天楽人の街）の認識においては，青白く光る雲で，家・楼閣・宮殿の形を持つものが，所縁である．

2.2.1.4 まとめ

それゆえ，転倒した現れにおける三説のいずれにも非はない．

2.2.2 相互還元の否定

また，諸々の現れ［説］について相互に混じり合う［という過失］が述べられていたが，それについて，それ自身の現れと非有の現れについては，解脱章で，私も，認識一元［論］を排斥する中で，排斥することになろう．したがって，［ここで］それらを検討する必要はない．いっぽう転倒した現れ

については，それらとの交雑は既に［§2.2.1.1.1 で］排斥した．

2.2.3 想起の忘失

また［§1.4.4, 1.4.4.4 で］言われていた――「全ての論者が想起の忘失を［事実上］必ず認めている，プラバーカラ派が名声を飲んだ（手に入れた）」と．それについて，まず，他の論者達がどうであろうが，それはそれで構わない．が，我々は，想起に昇った銀等の形象の立ち現れを主張しているので，確かに，想起の忘失を認めている．しかし，心［の働き］はそこまでだけで終わるわけではない．そうではなく，銀等の新得経験も現に意識されているので，単なる想起の忘失だけで止まるべきではない．これゆえ，転倒した現れ説のみが無過失であることが定まった．

2.2.4 打ち消しの有り様

いっぽう，打ち消しの有り様について先に［§1.2.1 で］選択肢が立てられていたが，それについて，不同居・潜在印象の断絶等という説は，［我々は］認めていないというそれだけの理由から既に排斥されているので，おめでたい君は，的外れの場所で，喉嗄らしを経験したことになる．

2.2.4.1 対象の取り去り

まず第一に，対象の取り去りが打ち消しだとするがよい（cf. §1.2.1.4）．しかし，対象が［認識に］立ち現れたことが取り去られるわけではなく，立ち現れたものが無いことが明らかにされる，というのが「取り去り」の意味である．

2.2.4.1.1 対象の非存在の後からの把握

「無い」というのも，今し方変化したもの（先にあって後になくなったもの）について明らかにされているわけではない（cf. §1.2.1.5.1）．もしそうならば，先に見られて木槌で壊された瓶の非存在の現れのように，打ち消しがないことになってしまうだろう．

2.2.4.1.2 対象の非存在のその時点での把握

また，その時点で非存在を把握するにしても，実在が二つのあり方を持つことになると心配すべきではない（cf. §1.2.1.5.2）．先に理解した形象を押し潰すことで，打ち消し認識が生じてくるからである――「私が先に銀として把握したもの，それは銀ではない．それは全く別の実在である」と．

2.2.4.1.3 過去の非存在を把握

【問】認識というのは，自分の属する時に限定されているのだから，どうして，後続認識が先行認識の生起時に限定されたその当の対象の非存在を把握できるだろうか．

【答】私にどうしろというのか．現にそのように認識が生起してきているのだから．壊された瓶のように，それが現時点で無いことが把握されているわけではない．そうではなく,「あの時点でそれはなかった」という認識がある．また，どうして対象認識というものが現在物だけに必ず終わるものでないのかについては，刹那滅批判（NM II 331.12–16）において私は後述するだろう[138]．

2.2.4.2 結果の取り去り

或いは，結果の取り去りを打ち消しだとしたければするがよい（cf. §1.2.1.7）．また,「捨てる」等の認識が〈正しい認識の手段の結果〉であることについては，知覚定義［章］で説明した[139]．したがって，それ（結果）を取り去ることで認識手段が打ち消されたことに必ずなる．

【問】打ち消す認識手段が何をすることで，それによって，結果が取り去られたことになるのか．

【答】［打ち消す認識手段が］歌おうが，踊ろうが，或いは，低唱しようが，献供しようが，それによって，その結果が為されたならば，途中の作用が何になろうか．（途中の作用$_1$⇒結果）

それ（途中の作用$_1$）を認めるにしても，それ（途中の作用$_1$）は，何を為すもの（途中の作用$_2$）により，もたらされたのか．（途中の作用$_2$⇒

途中の作用$_1$⇒結果）

またそれ（途中の作用$_2$）は，何を為すもの（途中の作用$_3$）により［もたらされたのか］というように，いつ終わるともしれなくなるだろう．

それゆえ，途中の作用をこのように問うことは止めるべきである．いずれにせよ，打ち消し認識が生じてくると，「捨てる」等という形を取る，先行認識手段の結果が引っ込むので，それ（打ち消し認識）によって，それ（先行認識手段）が打ち消されたと言われる．

2.2.4.3 対象が同じか別か

［打ち消し認識が，先行認識と］同じ対象を持つのか，異なる対象を持つのかという選択肢を立てる（§1.2.2）のも，正しくない．同一対象について，相矛盾する形象を把握する二つの認識の間に，打ち消されるもの・打ち消すものの関係を［我々は］認めているからである．

【問】まだら等の認識において，どうして打ち消しがないのか[140]．

【答】先行認識を押し潰すことで後続認識が生じてきているわけではないからだ．

2.2.4.4 矛盾属性の同居

だからこそ，同一基体においてであっても，相互に相手を粉砕することなく認識されつつある多数の属性は，同居が可能である．

2.2.4.5 後続認識だけが打ち消すものである

また，先行［認識］を粉砕することで後続認識が生じてくるので，次のこと――「先行認識が地位を確保している以上，［外から］やってきた後続認識のほうが［むしろ］打ち消されるべきである」と［§1.2.3で］言われていたこと――も反駁されたことになる．なぜならば，先行［認識］を粉砕することなく，その後続認識が生起することは決してないからである．というのも［後続認識の方は］対象に助けられているからである．また，別の認識手段に後押しされているので，後続認識だけが打ち消すものとなるというの

が正しい.

2.2.4.6 まとめ

それゆえ，認識間に打ち消されるもの・打ち消すものの関係はある．そして，以上のこの「打ち消し」の言説は，転倒した現れ説にのみ，つまずきのない能力を与えるので，それ（転倒した現れ説）のみが優れている.

3 一部のミーマーンサー学者の説の排除

3.1 前主張の紹介

いっぽう，アジュニョーカ（Ajñoka）なる[141]ミーマーンサー学者は［次のように］述べている．真珠母貝を銀とする認識が「転倒した現れ」だと，それ（転倒した現れ）［を主張する］論者達は認めているが，それ（真珠母貝を銀とする認識）は，実際にはそのようなものではない．本当の銀の認識と同様, 今の場合も, 現し出される銀が現に存在するからである．しかし［銀には］世間的か非世間的かの違いがある．なぜなら，銀の認識によって現し出されるものが「銀」と呼ばれるが，その或るものは，日常活動を起こさせ，或るものは起こさせない，という［違いがある］からである．そのうち，日常活動を起こさせるものが「世間的」と呼ばれ，それ以外のものが「非世間的」と［呼ばれる］．そして，「真珠母貝の一片」と貴殿が呼ぶもの，それは，非世間的な銀である．銀の認識によって現し出されるので，それは銀であるが，日常活動が起こらないので非世間的である，と[142].

3.2 前主張の排斥

3.2.1 打ち消しの認識により銀の非世間性が明らかにされているわけではない

以上は，意識作用の働き方を熟考したことのない[143]，新［奇］な物を創造する造物主の発言である．というのも，打ち消す認識によって，そこに銀の無いことが明らかにされているからである[144]．なぜならば，「これは銀ではない」と銀を打ち消すのがこの認識であって，現に存在する銀が非世間的であることを浮かび上がらせているわけではないからである[145].

3.2.2 銀の非存在が明らかにされている

もし［この認識の内容を］「この銀は世間的ではない」と［無理に］解釈するのならば，よし，「［汝の］手足は祭式と一緒に［なれ（gacchantāṁ）］」のように，［世間的な］文の残り（文補足）を作るべきである[146]．以上のこのバラモンは，自らの学問のやり方を，ここでも捨てない．しかし，それ（自らの学問のやり方）がここに［登場する］機会はない．銀という基体が把握されていない場合に，どうして，その属性として非世間性が把握されるだろうか[147]．

いっぽう銀の無を把握する場合には，このような問題はない．存在と，その非存在とは，基体と属性の関係にないからである．なぜならば，想起されている関係項［である銀］に限定された非存在（銀の非存在）が把握されうるからである[148]．それゆえ，ここに銀は決して存在しないし，またそれは非世間的なものとして存在するわけではない．

3.2.3 銀の定義的特質

また，銀の定義的特質とは，単なる〈銀の認識によって現し出されるものであること〉ではない[149]．そうではなく，〈打ち消されていない銀認識によって理解されるものであること〉である[150]．

3.2.4 世間的・非世間的の区別

さらにまた，世間的・非世間的の区別は，立ち現れに基づいたものなのか，あるいは，日常活動の有無に基づいたものなのか，いずれかであろう．

3.2.4.1 立ち現れに基づいたものではない

まず立ち現れに基づいたものではない．そのように［世間的あるいは非世間的なものとして］理解されることがないからである．というのも，或る場合には銀が，また或る場合にはそれ（銀）の無が理解されるのであって，世間的であるか非世間的であるかが［理解される］わけではないからである．

3.2.4.2 日常活動に基づいたものではない

もし日常活動が起きるか起きないかにより世間的か非世間的かが分けられるならば，この日常活動なるものが何なのかを述べるべきである．というのも，認識・発話を本質とするのが日常活動（言語的なやりとり）であり，それが，それ（銀）を対象とするものとしては存在しないということは既に述べたからである．

【問】当のもの［が持つべき］目的の実現を果たしてくれることが日常活動である[151]．

【答】というならば，夢で抱く女や偽造硬貨は世間的であることになってしまう．生じてから滅した瓶には当のもの（瓶）の目的の実現がないのだから，非世間的であることになってしまう．

しかも，真珠母貝を銀として扱わない人は，他ならぬ銀の無を分かっているから［そうするのであって］，存在するその銀が非世間的であることを［分かってそうしている］わけではない．

3.2.5 転倒した現れを認めている

またもしこれが非世間的な銀であるならば，どうして，これに向かって，当のもの（銀）の効果的作用を求める人は，行動を起こすのか．

【問】非世間的なものを世間的なものだと把握してから［行動を起こすのだ］[152]．

【答】というならば，この哀れな［説］は，〈転倒した現れ〉［説］と同じなる．

3.2.6 まとめ

したがって，転倒した現れへのこのような憎悪に用はない．今の場合も，世間で認められた通りの実感に従うべきである．

このミーマーンサー学者達（プラバーカラ派）は，自律的真を渇望して，自分の妻をも家から追い出そうと望んでいるのか．

また，そうしたとしても，それ（自律的真）は成就しない．認識が［正しかったり正しくなかったり］二様であるのが現に見られるのだから，

疑惑がある以上，確証を必要とするというそのことは変わらない．

それゆえ，こんなに苦労しても，彼らには自らの目的が何も成就することはない．運命の成り行きで何か（すなわち確証の必要性）が［不可避的に］生じることになるとしても，それは，［自律的真という姑息な手段の抜け道によるのではなく，ど真ん中の］王道のみにより（すなわち他律的真を認めることにより）あるべきである[153]．

4 まとめ

「自身の現れ」はない．外界物として対象が立ち現れているからである．「非有の現れ」はない．なぜならば非有は認識対象ではないからである．「現れの無」にたいする非難の方途は既に述べた．それゆえ智恵ある者は，「転倒した現れ」に依拠すべきである．

---

[1] 本邦におけるkhyāti論を中心とする錯誤論研究の蓄積は多くはない．ヴェーダーンタ研究の一環として，例えば，大熊 2002の小論「Pañcapādikāにおけるakhyātivāda」が存在する．仏教認識論研究あるいはミーマーンサー研究では，クマーリラの ŚV nirālambana章に関連した研究が散見される．ただし，いずれも，マンダナ以後に問題となるkhyāti論を取り上げたものではない．小林 2007「仏教認識論における錯覚論法」は，プラジュニャーカラグプタによるクマーリラへの答弁を扱う．なお，小林 2007:963(66)によるsmṛtisaṁpramoṣaの訳語「記憶喪失」は誤解を招くものである．大熊 2002:944(93)が正しく捉えるように，「それ（想起だという意識）が欠落したものである」という方向で理解する必要がある．林 1995「Prajñākaraguptaによる夢の無所縁性証明」も同じくプラジュニャーカラグプタによるクマーリラ批判を取り上げたものである．そこでも，khyāti論については扱っていない．実際，林 1995:362(133)は結部において「更にここではViparītakhyāti・Smṛtisampramoṣa・Alaukikaといった所謂Khyātivādaが扱われるが，これらすべてについては別の機会があれば扱いたい」と述べている．また，クマーリラの ŚV nirālambana章および śūnya章については，寺石悦章による一連の訳注研究が存在する（文献表については片岡 2011の参考文献表を参照）．英語でのkhyāti論の記述としてはKuppuswami Sastriによる*Brahmasiddhi*へのイントロダクション中の記述がまとまったものとして存在する (Sastri 1984:lxii-lxxii; 初版は1937年)．その他，インド哲学史を論じる中でkhyāti論も取り上げられる．例えばHiriyanna 1993 (初版1932年)である．

[2] 実際，Schmithausen 1965:175, n.64やn.69は，*Nyāyamañjarī*のテクスト訂正を試みている．

[3] 後者の校訂テクストは，2018年3月発刊予定の『東洋文化研究所紀要』に掲載予定である．“A Critical Edition of the Latter Half of the *Vijñānādvaitavāda* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Asatkhyāti* and *Ātmakhyāti*.”『東洋文化研究所紀要』(The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia) 173.

[4] pāśaは非難を表す（*Aṣṭādhyāyī* 5.3.47）．ジャヤンタの他の用例は例えばNM II 602.6: netavyaḥ sadasi sa vāvadūkapāśaḥ//.

[5] śa音の連続が意識されている．

[6] akṛta-astrāḥ の意味は自明ではない．kṛtāstraを「戦いに巧みな」（yuddhakuśala）の意味で解釈することで，「武術も修めずに」と解釈することも可能である．文脈からは，自律的真を標榜するのにあたって，いっぽうでviparītakhyātiを容認すること，すなわち，bādhyaされる誤った認識が存在することを認めることの危険が意図されている．「無防備にも」というのが文脈からは支持されるかもしれない．しかしastraの原義は，あくまでも「飛び道具・武器」である．astra（武器・飛び道具）の用例としては例えば，NM I 602.10: astram āyuṣmatā jñātaṁ viṣayas tu na lakṣitaḥ/「おめでたい君は武器（論理）は知っているが，何に対して使うべきかを知らない．」NM II 451.3-4: na ca pratipakṣabhāvanābhyāsam ekaṁ astram apāsya tadupaśame nimittāntaraṁ kimapi kramate.「また，［煩悩に］敵対するものの修習の反復という唯一の武器を除いて，何も，それ（煩悩）を鎮める別の原因とはなりえない．」NM II 602.7-8: tadvidhānaghaṭane nirargalaṁ jalpam astram upadiṣṭavān muniḥ/「それを行おうとして，論諍という，妨げるもののない武器を賢者（アクシャパーダ）は教示した．」bādhyaされる認識そのものを認めないというakhyāti説こそが，自律的真を勝ちうるための論理的な武器となると解釈した．つまり，ここで意図されている，バッタ派が用いることのなかった「武器」とは，akhyāti説に他ならない．

[7] viparīta-khyātiの合成語の解釈に関して，マンダナはviparītā khyātiḥ というkarmadhāraya解釈を明示している（BSi 138.11; VibhV v. 87）．或いは，anyathākhyātiとの平行関係を考慮するならば，viparītaṁ khyātiḥ という副詞的解釈も可能かもしれない． 或いは，他説との平行関係（asatkhyāti = asataḥ khyātiḥ; ātmakhyāti = ātmanaḥ khyātiḥ）を考慮すれば，viparītasya khyātiḥ という解釈も可能である．マンダナのviparītārthā khyātiḥ という表現（BSi 137.14; VibhV v. 63）は，転倒しているものが対象であることを明示している．このbahuvrīhiは，viparīto ’rtho yasyāḥ sā khyātiḥ と分析されるはずである．後に見るparisphuradvastu「現れている実在」という点に注目すると，viparītaも現れているものとジャヤンタは解釈しているのではないかとも推測できる．しかしジャヤンタのテクスト内に決め手があるわけではない．Prajñākaragupta（PVA 195.28）はviparītāthavā khyātir viparītasya kiṁ matā（viparītā khyātiḥ 或いはviparītasya khyātiḥ のいずれと考えられているのか）と問うている．ここではkarmadhārayaとtatpuruṣaの可能性が考慮されている．すなわち「転倒した認識」と「転倒したものの認識」という解釈である．karmadhāraya解釈は，現れているものが何かという視点を欠くことになる．それゆえ「では転倒した認識に現れているものは何か」と問われた場合には，「転倒したもの」と答えざるを得ないであろう．

したがって，最終的には（語義解釈はともあれ理論の実質としては），tatpuruṣa解釈へと行き着くことになる．ともあれ，本稿では，マンダナが明示するkarmadhāraya解釈を優先する．

[8] √bādhについて後からジャヤンタはapahāra「取り去る」という意味での検討を行っている（§1.2.1.4）．そのことからすると，語源的には「押し退ける」という意味で解釈していると思われる．しかし，もちろん，そのような物理的・身体的な意味がそのまま√bādhの意味として採用されるわけではない．ここではprāptabādha等の用例も踏まえ，分かりやすく「打ち消す」という訳語を当てておく．英語だとcancellationやannulmentが近い．

[9] 錯誤した認識があることを認めると，それとの共通性から，他の認識についても疑惑が生じることになるので，検証が必要になってくる．したがって他から真を認めることになる．すなわち，他の認識手段に基づいて先行認識の真を証明する必要がでてくる（錯誤→疑惑→検証→他から真）．

[10] 逆に，プラバーカラ派のように，錯誤した認識が存在することを全く認めないならば，全ての認識は正しいので，疑惑はそもそも生じてこない．したがって検証も必要ではない．したがって，他から真を証明する必要はなくなる（~~錯誤 → 疑惑 → 検証 → 他から真~~）．

[11] 定義は広すぎる．すなわちativyāptiが問題となる．t_1時に生じた認識$_1$のt_2時における消滅は，認識$_1$が正しかろうが誤っていようが，つまり，錯誤でなかろうが錯誤であろうが，いずれの場合にもある．したがって「認識$_1$が打ち消されること」＝「認識$_1$が消滅すること」という定義は誤りである．

[12] 先ほどのvirodhaが積極的な「対立」であるのに対して，ここでのsahānavasthānaは消極的な「同居の無」である．

[13] t_1時に生じた認識$_1$がt_2時において認識$_2$と同居しないことは，認識$_1$が正しい場合でも誤っている場合でも，いずれの場合にもある．したがって定義は広すぎる．

[14] 認識というものが刹那滅であることを考慮して潜在印象を考えてみる．すなわち，認識$_1$の残した潜在印象$_1$が，認識$_2$によって断絶するというモデルを考える．銀認識の残した潜在印象が，「そうではない．これは真珠母貝だ」という認識によって断絶し，途絶えるのである．しかし，潜在印象の断絶は，打ち消し認識$_2$が生じない場合，すなわち，認識$_1$が正しい場合にもありうる．正しい認識が記憶を残さないケースである．したがって定義は広すぎる．

[15] プラバーカラ派自身はbādhyabodhaを認めていないので，「君が認めた」（bhavadabhimata）という限定を加えている．

[16] 銀の認識$_1$が「これはそうではない．真珠母貝だ」という認識$_2$により訂正された後でも，認識$_1$の潜在印象が存続し続け，後になって銀の想起が起こることは偶にある．したがって定義は狭すぎる．

[17] pratibhātaのprati-√bhāはprati-√bhāsと同じ意味に解釈した．*Dhātupāṭha*によれば，いずれの動詞語根もdīptiを意味する．

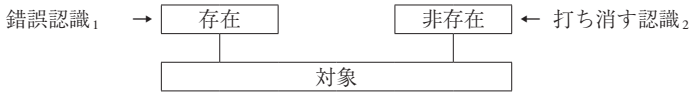
[18] bādhaの原義は「押し退ける行為」である．したがって，先行認識$_1$の対象を，後続認識$_2$が押し退ける（bādha），すなわち，取り去る（apahāra）という物理的・身体的な原義

で（つまり比喩的でなく）「打ち消し」を理解してみる．しかし目の前に立ち現れた銀を物理的に取り去ることはできない．銀は現に見えているからである．

[19] 銀の認識に対して，「これは銀ではない」（あるいは「ここに銀はない」）という銀の無の認識を打ち消す認識として考えてみる．

[20] このモデルは銀の錯誤認識だけでなく，瓶の正しい認識の場合にも当てはまる場合があるので，定義が広すぎる．すなわち，瓶の認識$_1$の後に，その瓶が槌によって粉々にされた場合，その瓶の無を把握する認識$_2$が生じる．この認識$_2$までもが認識$_1$の打ち消し認識ということになってしまうので，正しい認識$_1$までもが「打ち消されるべき認識」となってしまうのである．

[21] 錯誤認識と打ち消す認識とが同一時点においてあるとする場合，銀の認識と，銀の無の認識が同時に両立することになる．すなわち，銀の存在の認識と，銀の非存在の認識とが同時にあることになる．その場合，その対象は，存在というあり方と非存在というあり方という二つの本性を同時に持つことになる．この場合，いずれが錯誤でいずれが正しい認識なのか，二つの認識は対等であるので，両者の強弱（優劣）は決定できない．



[22] 先ほど，立ち現れた対象である銀そのものを取り去ることの不可能を見た．ここでは対象そのものではなく，認識手段の結果（pramāṇaphala）としての対象を意識する作用（saṁvid）を取り去ることが「打ち消し」だと理解してみる．

[23] 現に立ち現れた対象を物理的に取り去ることができないのと同様，現に生じた認識を物理的に取り去ることは打ち消す認識には不可能である．

[24]「正しい認識の手段（pramāṇa）⇒その結果としての認識（phala, saṁvid）⇒活動（vyavahāra）」という因果連鎖モデルに従って考えてみる．縄を「蛇だ」とする錯誤認識（それ自体認識手段の結果である）の結果として「それは捨てられるべきだ」という回避行動が生じてくる．しかし，「これは蛇ではない．縄だ」という打ち消す認識により，この回避行動は押し退けられ，取り去られる．これが打ち消す認識の「取り去り」という働きである．

[25]「認識手段⇒認識⇒活動」という因果モデルがそもそも間違っている．正しくは「欲求⇒活動」である．したがって，打ち消す認識が蛇を回避する行動を取り去ってくれたとしても，原因であった欲求（「蛇を回避したい」）が間接的に打ち消されるだけで，蛇の認識が打ち消されたことにはならない．因果連鎖が無関係だからである．

[26] 錯誤認識も打ち消す認識も同一物を対象としていると考えてみる．

しかしこのモデルは，正しい認識として認められている連続認識にも当てはまるので，定義が広すぎる．

t_1	対象$_1$	←	認識$_1$「瓶だ」
t_2		↖	認識$_2$「瓶だ」

27 この二つの例はシャーンタラクシタにも全く異なるものの例として用いられている（TS 560d）．

28 mbhaが連続する音遊び（vṛttyanuprāsa, alliteration）をジャヤンタは意図している．

29 錯誤認識と打ち消す認識とが異なる対象を持つと考えてみる．

t_1	対象$_1$	←	錯誤認識
t_2	対象$_2$	←	打ち消す認識

しかしこのモデルは，正しい二つの認識にも当てはまるので，定義が広すぎる．

t_1	柱	←	認識$_1$
t_2	瓶	←	認識$_2$

30 扱う対象が異なる以上，認識$_1$と認識$_2$とは無関係であり，したがって，認識$_2$が認識$_1$を打ち消すということは成立しない．

31 既に地位を確立している先行認識に対して，後から後続認識がやってくる場合，先行認識が打ち消されるのではなく，むしろ，後続認識のほうが打ち消されるとするほうが理に適っている．

32 既に述べられたのと同趣旨である．すなわち「錯誤→疑惑→検証→他から真」という連鎖が否定される．

33 感覚器官を転倒認識の原因とすると，健全な（正常な）感覚器官も，損傷した感覚器官も，いずれも，転倒認識を生み出すことになってしまう．

感覚器官　⇒　転倒認識

34 doṣaは，単なるプラス要因の無ではなく，積極的なマイナス要因である．また，認識論の文脈では, 病素（病気の原因）に限られるわけでもない．感覚器官の上にあるもの（黄疸や眼病），マナス（意官）の上にあるもの（眠気），対象（環境）の上にあるもの（例えば対象が遠い・小さいや，あるいは，周囲が暗い）もdoṣaとなりうる．

35 正常な感覚器官のケースを排除するために，損傷要因を持つ感覚器官が転倒認識の原因だとすることが考えられるが，それも適当ではない．

損傷要因
|
感覚器官　⇒　転倒認識

[36] 損傷要因（例えば病気）にやられた稲種（種籾）は，稲の芽という正常な結果を生み出さない．また間違った結果（例えば大麦の芽）を生み出すこともない．

損傷要因
|
稲種　⇒　ϕ

同様に，負の要因を持つ視覚器官は，正常な視覚を生み出さないだけでなく，間違った結果（錯覚）を生み出すこともない．

負の要因
|
感覚器官　⇒　ϕ

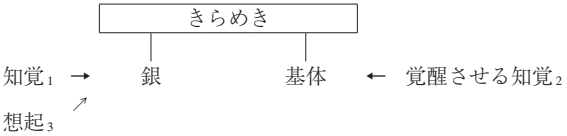
[37] 世間で錯誤認識とされている真珠母貝に対する銀の認識は，単一の認識ではなく，きらめく基体（実際には真珠母貝）の把握（知覚）と，銀の想起との複合体である．

銀　← 想起「銀」
|
基体（真珠母貝）← 把握「これ」

[38] 次のような段階を踏む．まず銀のきらめきを過去に知覚したことがある（1）．これにより銀の潜在印象が残っている（2）．次に海岸において或る基体（実際には真珠母貝）のきらめきを知覚する（3）．これにより昔見たきらめく銀の潜在印象が覚醒する（4）．これによって昔見た銀が想起される（5）．

1　銀のきらめき　← 知覚$_1$
2　銀　← 潜在印象$_1$
3　（真珠母貝の）きらめき　← 知覚$_2$
4　（きらめく銀）　← 潜在印象$_1$の覚醒
5　銀　← 想起$_3$

ここでは，基体（実際には真珠母貝）と銀とにあるきらめきが相似性（共通性）としての役割を果たし，それを通じて，きらめく基体の知覚$_2$から，きらめく銀の想起$_3$がもたらされることになる．



[39] prasphuratは，銀が輝き出している様子ではなく，一般的に何らかの対象が現れ出している様子と解釈した．この文脈におけるジャヤンタの√sphurの他の用例もこれを支持する．

40 転倒した現れにおいて,「銀＝所縁」であるならば，それは非有に他ならない．したがって，非有の現れのモデルと同一になってしまう．

所縁		現れ
ϕ	←	認識

41 銀は今ここには無いとしても，どこか別の時間・場所にはあるので，全くの非有ではない．しかし，今ここにない銀があったとしても，今ここでの認識には役立たない．

昔・あそこ
|
銀 ← 認識

42「昔のあそこの銀」という認識は錯誤ではない．

昔・あそこ
|
銀 ← 認識「昔のあそこの銀」

43 非有なる時間・場所が立ち現れているなら,「今ここの銀」という認識にとって，今ここという時間・場所は非有である以上，所縁ではありえない．銀が非有である以上，所縁たりえないのと同様である．

~~昔・あそこ~~
|
銀 ← 認識「今ここの銀」

44 想起のおかげで銀が錯誤認識に現れてくるという考え方が可能である．

45 想起が非対象から生じるもの（anarthaja，或いは，対象から生じたものではないもの）すなわち，非存在を対象として生じると言うならば，想起との共通性に基づいて，今の錯誤認識についても，同様に，非存在を対象として生じていると言うことができる．すなわち，非有の現れ（asatkhyāti）説と同じということになってしまう．Cf. §2.1.12.2.

46 悪魔女が素性を隠してシーターに化けるように，真珠母貝が自体を隠して銀の装いをまとって銀として現れる，というのも無理がある．

シーター		銀
|	≈	|
（悪魔女）		（真珠母貝）

散逸した戯曲 *Kṛtyārāvaṇa* については，Warder 1990:107 参照．NMGBh の説明によれば,「ジャータヴェーダスがラーヴァナを殺すために，悪魔女を出現せしめ，その彼女が，ラーヴァナがやってくる時に，素性を隠してシーターの姿に化けた」時の台詞である．

47 打ち消す認識は銀の無を対象とすると考えるべきである．

銀　← 錯誤認識「銀だ」
銀の無　← 打ち消す認識「銀は無い」

48 打ち消す認識は銀を対象とするわけではない．

銀　← 錯誤認識「銀だ」
↖ 打ち消す認識「銀だ」？

49 銀を所縁とし，それと別に所縁を認めない考え方は，§1.4.1で紹介されるviparītakhyāti説の下位分類である三説の内の第一の見解に特徴的な視座である．このことは，知覚論における対応箇所（そこではkaiścitに続いて第二番に紹介されるanyeの説）から確認される．NM I 227.7-14: anye tv ālambanaṁ prāhuḥ puro'vasthitadharmiṇaḥ/ sādṛśyadarśanodbhūt asmṛtyupasthāpitaṁ payaḥ// yatra kila jñāne yad rūpam upaplavate, tat tasyālambanam ucyate, na saṁnihitam, bhūpradeśasya tadāraṁbhakāṇāṁ ca paramāṇūnāṁ tadālambanatvaprasaṅgāt. idaṁ ca salilāvabhāsi vijñānam. atas tad evāsyālambanam. tac ca neha saṁnihitam. na caikāntāsataḥ khapuṣpādeḥ khyātir avakalpata iti deśāntarādau vidyamānam eva salilaṁ sadṛśa darśanaprabuddhasaṁskāropajanitasmaraṇopārūḍham ihāvalambanībhavati.「いっぽう他の者達は，目の前の基体にある相似性の視覚により生じた想起により近くに立たせられた水を所縁と主張する．彼らによれば（kila），或る認識Xに，或る相Yが浮かんでくる時，そのYがそのXの所縁と呼ばれるのであって，近在するものが［所縁と呼ばれるわけ］ではない．［もし近在するものが所縁だとするならば］地面の一部と，その当のものYを構成する諸原子が，そのXの所縁ということになってしまうからである．そして［今］，この認識には水が現れている．これゆえ，これ（水）だけがこれ（認識）の所縁である．そして，それ（水）は，ここに近在するものではない．また，絶対無である空華等が現れることはありえないので，他の場所等に必ず存在する水が，相似したものの視覚により覚醒した潜在印象により生じた想起に昇ったものとして，ここで，所縁となるのである．」

50 §1.4.1.1.5での議論と同様となる．昔のあそこの銀が，今ここの銀として現れていることになるので，転倒した現れ説と同じモデルとなる．

今ここの銀性
|
昔のあそこの銀　← 錯誤「今ここの銀」

51 虚空の蓮華だけで，既に絶対的な非存在であるが，それの芽ということで，さらに絶対的に非存在であることを強調している．

52 P_1の異読を採用する．

53 非XがXとして現れる，という構造を有する点では同じである．

54 外界実在が理屈として成り立たないこと，典型的には原子理論（積集説等）が成立し得ないことである．ジャヤンタの唯識批判章に，prameyaのあり方について瑜伽行派が検討

を加えるものとして，全体（avayavin），帰属（vṛtti），原子（paramāṇu）についての議論が見られる（NM II 513.8ff）.

[55] 先ほどは，vyavahāradhuraṁ voḍhumと表現されていた．§1.4.2.4と対比的に，ātmakhyāti説は，事実をうまく説明できている.

[56] 認識という「私」それ自身が現れているならば,「これ」ではなく「私」となるはずである.

[57] 後の§1.4.4.1の議論も参照のこと.

[58] 我々は知覚と分別をひとまず（世俗の立場から）分けて考える必要がある．知覚に関して，ディグナーガはātmakhyāti説をとっていると言うことができる．いっぽう分別に関しては（アポーハ論においては）asatkhyāti説に立つと言える．これに対してダルマキールティは，分別に関しても，ātmakhyāti説に立っていることになる．アポーハ論に関して，ジャヤンタがasatkhyātiやātmakhyātiという視座を適用していることについては，NM apoha III, Kataoka 2009:465(34)–464(35)におけるasatkhyātigarbhā saraṇiḥ，および，ātmakhyātigarbhā saraṇiḥという表現を参照のこと.

	ディグナーガ	ダルマキールティ
知覚	ātmakhyāti	ātmakhyāti
分別	asatkhyāti	ātmakhyāti

いずれのレベルもātmakhyātiとして認めた場合には，知覚と分別に質の違いがないことになる．したがって，プラジュニャーカラグプタのように，唯識説を徹底すれば，単に，現れがsphuṭaな現れかどうかで両者の現れを区別するということになるはずである．この場合には，知覚も分別も同じ形象理論で説明できることになる．しかし，ディグナーガやVṛttikāraによるākāraの議論に見られるように，いわゆる「形象論」は基本的に知覚に関しての理論だったはずである．そしてkhyāti論で論じられるのも，あくまでも知覚の錯誤（錯覚）である．しかし, 勝義的な立場から見れば, 全ての世俗知は（いわゆる知覚も含め）abhūtaparikalpaであり分別知である．すなわち，世俗レベルにおいては，無分別の知覚と，有分別の推論・（知覚に後続する）知覚判断・錯覚という四つのレベルを区別する必要があるが，勝義の立場から見れば，いずれも分別知であり錯誤である.

[59] すなわち，非X（内的形象）がX（外界対象）として現れるという構造を有する.

[60] 無いものが現れているという点で構造を同じくする.

[61] 異読に関して，asaṁbhavaからasattvaへの読みの移行が容易に想定される．逆は想定しにくい．実際，NMGBhにK_1の読みが支持されている.

[62] 外には無いにしても内には在る.

[63] §1.4.1.1.3のdeśakālaが有か非有かという議論（ここには無いがあそこにはある等という議論）とパラレルである．認識は外には存在しないとしても，内には存在する，と主張する仏教徒（外には無いが内には在るという議論）に対して，では，外のものとして現れてくるその認識の持っている外性について，有なのか非有なのかが問われている.

[64] そもそも認識は内なるものだからである.

[65] いずれの説もどんぐりの背比べであって，akhyāti説だけが優れている.

66 四つに言及した最初（§1.4）の順番通り，記述は，viparītakhyāti → asatkhyāti → ātmakhyāti → akhyāti という移行順序となっている．

67 彼等も各自説において，akhyāti に実質的に相当するものを認めてしまっているからである．

68「私は瓶」ではなく「これは瓶」というように，私とは別のものとして対象が現れている．ここには私（認識それ自体）としての現れの無がある．

~~それ自体性~~
|
認識

69 対象の無性は現れて来ていない．すなわち対象の非有性の現れの無がある．「ある」と認識しているから近寄っていくのであって，「ない」と認識していたならば，近寄ることはない．

~~非有性~~
|
対象

70 銀の想起の持つ想起性は現れて来ていない．

~~想起性~~
|
銀の想起

71 Mysore 版の editor である Varadācārya は，ノート（NM I 461）において，ここでの tārkika を論理に長けた者達と解釈して，ニヤーヤ学者達ではないと断っている．すなわち，「だから，論理に長けた者達（プラバーカラ派）はこの想起を「忘れられたもの」と認めているのだ」というように解釈するのであろう．しかし，文脈から，ニヤーヤ学者も認めざるを得ない，実質的に認めていることになる，という意味に取れば，ニヤーヤ学者達と取ることは十分可能である．NM khyāti 冒頭（§1.1.1）で言及された duṣṭatārkikāḥ はニヤーヤ学者達であり，ここでも同様と取るのが自然である．Cf. §2.1.6.

72 何度も経験して自動化すると推理における遍充関係想起が想起であることをあらためて意識することはない．想起を意識せず，ほぼ自動的に対象を推理する．

~~想起性~~
|
遍充関係の想起

同じように，銀を想起しているにもかかわらず，想起であることを意識していない．すなわち想起性の部分が忘れられている．同内容が喩例としてウパマーナ章においても言及されている．NM I 388.5-6: sādṛśyagrahaṇam asaṁvedyamānam apy abhyastaviṣayāvinābhāvasmṛtivad balāt parikalpyate.「相似性を把握していることは，実際に意識されていないにしても，強

制的に想定される．ちょうど，繰り返された対象に関して〈なければない関係〉の想起［が現実に意識されていなくても想定されるの］と同じように.」 また，仏教徒からの反論において，言葉と証因とが等しい働き方をするという文脈でも仏教徒からの次のような発言がある．NM I 403.1-2: dṛṣṭāntanirapekṣatvam abhyaste viṣaye samam/ anabhyaste tu saṁbandhasmṛtisāpekṣatā dvayoḥ//「両者（言葉と証因）は等しく，繰り返された対象に関しては実例を必要とせず，いっぽう，繰り返されていない対象に関しては関係想起を必要とする.」 また，認識が発生当初は疑惑状態にあると考え，他律的真の立場に立つニヤーヤ学派の視点からジャヤンタは，やはり，同じ例を引いている．NM prāmāṇya §4.2.1.3.2.3, Kataoka 2016:518(45).1-2: satyam. ananubhūyamāno ʼpi nyāyād abhyaste viṣaye ʼvinābhāvasmaraṇavat parikalpyeta.「確かに．それ（疑惑）は，たとえ新得経験されていなくても，論理必然的に，想定される．ちょうど繰り返された対象に関して〈なければない関係〉の想起が［想定される］ように.」 なお同じ真理論の議論（Kataoka 2016, §4.4）から分かるように，対象が繰り返されたか繰り返されてないかという視点は，真理論においては仏教徒を特に意識したものである．また，同じ例が，文意でも（語意関係想起に関連して）言及される．NM II 193.7-9: yatrāpy abhyaste viṣaye saṁketasmṛtir na saṁvedyate, tatrāpy avinābhāvasmṛtir eva balād asau kalpyate, anavagatapadapadārthasaṁbandhasya nārikeladvīpavāsina ivārthapratyayābhāvāt.「繰り返された対象に関して言語協約の想起が意識されない場合でも，〈なければない関係〉の想起というこのものだけが，強制的に，想定される．なぜなら，ちょうどナーリケーラ島の住人と同様，語意関係を理解してない人に，［語］意理解はないから.」対象が繰り返された場合にはあらためて意識されることはないが，しかし，想起はそこに厳に存在する（そう考えねばならない）とするのがニヤーヤ学派の見解である．このニヤーヤ学派の見解を踏まえての，ここでの反論者による発言である．

73 名声を飲むという表現は，例えば，NM II 306.1 (yaśa eva kevalaṁ saugatāḥ pītavantaḥ) の他，クマーリラ（TV ad 1.3.23, 238.26: mīmāṁsakaiḥ kevalaṁ yaśa eva pītam）にも見られる．

74 錯誤が錯誤であるためには，na ... gṛhyate という否定的な要素が重要であるとプラバーカラ派はここで主張している．すなわち，知覚（「これ」）と想起（「銀」）とをそれぞれ認めた上で，その両者の vivekāgrahaṇa という否定的な要素が主要因だと考えている．

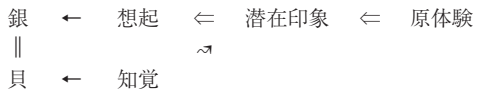
75 真珠母貝性に限定されていないという意味での無限定を意味するものとして mātra を解釈した．

76 〈想起≠知覚〉の無把握というモデルにより「これは銀だ」という（いわゆる）錯誤の説明が付く．すなわち認識主体の側の無把握が原因なのであって，対象の側に〈銀＝貝〉という部分を持ち込まなくてよい．また，潜在印象を覚醒させるものは真珠母貝が銀との間に持つ相似性であるきらめきの知覚である．

銀 ← 想起 ⇐ 潜在印象 ⇐ 原体験
（≠） ↗
貝 ← 知覚

[77]〈把握≠想起〉という非同一性が把握されていないこと，すなわち，「これ」という把握と「銀」という想起とが異なる指示対象を持つこと（「これ」≠「銀」）が把握されていないことで全てが説明可能なので，それは実質的に「これは銀だ」とする認識，すなわち，両認識が同一の指示対象を持つこと（「これ」＝「銀」）を説明できるものとなる．すなわち〈想起≠把握〉言い換えれば「これ」≠「銀」の≠が正しく把握されていないこと，「非≠」とでもいうべきものは，もはや，「＝」とほぼ同一である．ただし，同一指示対象性（＝）を厳密に取ると「真珠母貝が銀として現れている」ということになり，転倒した現れ説となる．

[78]「これは銀だ」という同一の指示対象を持つ認識（「これ」＝「銀」）について，対象の側に原因を求めるとすると，真珠母貝と銀とが同一であることを対象の側で説明しなければならなくなる．すると，真珠母貝が銀として現れるという説とならざるをえない．

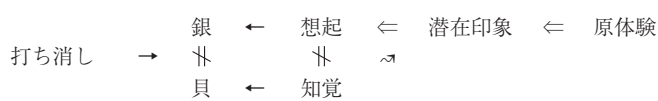


[79] 実感の上では「これ＝銀」だと思い込まれているが，その実体は，〈想起≠把握〉の無把握である．

[80]〈把握≠想起〉の無把握によって，その後に，「これ＝銀」だとする（積極的な）反省知が生じるとする立場である．しかし，この場合，反省知「これ＝銀」は誤っているので，「全ての認識は正しい」（したがって認識内容に対応する外界対象がある）とするために現れの無（無把握）を導入した本来の意義が失われることになる．

[81] akhyāti 論者は様々な打ち消しモデルを批判していたが，自身ではどのように説明するのか．銀の否定を説明することはできないのではないか．

[82] 打ち消す認識は，〈これ＝銀〉を否定する，すなわち，〈これ≠銀〉という区別を明示する．銀を否定するわけではない．隠れていた非同一性（≠）を明示するだけである．何か積極的に否定されるべきようなもの（「＝」）があるわけではない．



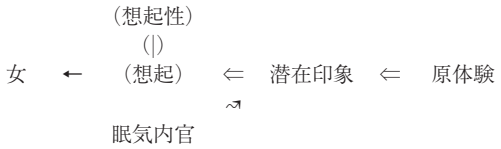
[83] 銀と夢という両実例には，基体の有無という違いがある．すなわち銀の錯誤の場合には真珠母貝という基体があるが，夢における女等の錯誤の場合には基体がない．

[84] 女性等を夢見る夢認識では，想起が想起として意識されていない．ここでも無把握（想起が有する想起性の無把握）が原因となる．結局のところ，agrahaṇa こそがいわゆる錯誤

において重要な点である．すなわち，「夢眠時に何が生じているのか」という問いに対して，無把握が生じている，とプラバーカラ派は答えたことになる．

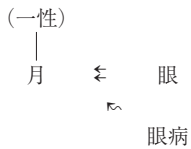
85 真珠母貝の場合には，それがprabodhakaとなって銀の想起があるが，夢の場合には，新得経験がないので，想起のきっかけとなるものがないのではないか．

86 銀の錯誤の場合は，相似物の知覚が潜在印象を覚醒させ，想起原因となるが，夢認識の場合には，眠気という損傷要因に汚された内官が想起の原因となる．

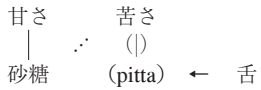


87 これらは，仏教的に言うならば，有分別ではなく無分別であるのに錯誤している例である．すなわち，内官に過失がないにもかかわらず，感覚器官の過失のせいで，二月や苦い砂糖が認識される事例である．

88 眼病により眼の働きが二股に分かれているがために，二つの月が見える．この場合，想起の忘失は関係しない．これによって生じてくる認識を「一性の無把握」とネガティブに言い換えている．ここでも，na grahītumというように，無把握がある．



89 実際にはピッタ（pitta）にある苦さを感じているにもかかわらず，それを砂糖のものだと思い込んでいる．ここでも，ピッタの性質であることの無把握が錯覚の実体である．



90 実際には黄疸にある黄色を見ているにもかかわらず，それを貝のものだと思い込んでいる．ここでも黄疸の性質であることの無把握が錯覚の実体である．

91 khyātaの音遊びである．

92 ここでのsamyagagrahaṇaを一語と解釈するか，あるいは，別と解釈するかは問題である．マンダナに類似の表現がある（VibhV v. 37）．別と解釈する場合は，「正しくは（まさに），

無把握が錯誤である」というようなニュアンスとなる．

93 バッタ派による二種のapavādaおよびヴェーダの真についての説明は，NM prāmāṇya §3.4.3-3.4.4, Kataoka 2016:530(33)ffに見られる．

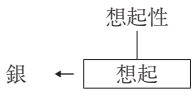
94「これはあれと同じだ」という再認識において，これの知覚とあれの想起という二つの認識があるわけではない．そうではなく，潜在印象に補助された視覚器官により「これはあれと同じだ」という知覚として，再認識が生じる．これは単一の認識であり，実際，実感としてそのように意識されている．これを二つの認識とするのは実感に反する．

95 プラバーカラ派は，新得経験・想起の別を問わず，全ての意識作用は対象通りであると考えていることから分かる様に，実際の意識・実感（saṁvid）を重視する．それにもかかわらず，錯誤論においてはその実感に反して，「これは銀」を二つの認識と考える．そのことをここでジャヤンタは指摘している．プラバーカラ派自身，前主張において「［実感に基づいてではなく］結果に基づいて，そう表現される」（§1.5.3）というように，そのことを鮮明にしていた．これはプラバーカラ派の弱点である．

96 きらめきの基体が銀として見られている．しかも，その銀は，想起対象としてではなく，新得経験対象として（すなわち「あれなるもの」としてではなく「これなるもの」として，過去ではなく現在に属するものとして）見られている．

97 プラバーカラ派の見解では，認識一般（saṁvitti, jñāna）は新得経験（anubhūti）と想起（smṛti）とに分かれる．anubhūtiは全て正しい認識（pramā）である（PrP 124.9: pramāṇam anubhūtiḥ）．smṛtiは先行認識に依存する（PrP 125.3: na pramāṇaṁ smṛtiḥ pūrvapratipatter apekṣaṇāt）という意味で「正しい認識」（pramā）とは見なされない（PrP 124.10: sā smṛter anyā）が，対象通り（yathārtha）という意味では対応する対象を持つものである．すなわち「この世の残らず全ての認識は対象通りである」（PrP 43.3: yathārthaṁ sarvam eveha vijñānam）．そして，全ての認識は「私はXを認識している」（PrP 168.3: aham idaṁ jānāmi）という三つの部分を持つ．すなわち，認識には，認識対象だけでなく，認識主体・認識行為も露わとなっている（PrP 167.5: sarvavijñānahetūtthā mitau mātari ca pramā）．このように，プラバーカラ派では，認識それ自体が自ら輝くというsvayaṁprakāśa説を認めている（PrP 170.5: sarvāś ca pratītayaḥ svayaṁ pratyakṣāḥ prakāśante）．シャーリカナータの自己認識説についてはKyūma 2010を参照．

98 意識は自照作用を持つので，それ自身の姿をもって現れてくるはずである．その場合，想起性が露わとなるはずである．



[99] 銀の想起が新得経験として輝き出しているならば，非XがXとして現れるという転倒説となってしまう．

新得経験性
|
銀 ← 想起

[100] 下位分類を問わない意識作用一般として現れているというのはおかしい．具体的な銀の認識である以上，それは新得経験か想起かのいずれかとして現れるはずだからである．

意識一般性
|
銀 ← 想起

[101] rajatasaṁvittiという時点で，既に，saṁvinmātraではない．
[102]「銀」という認識は，認識の無ではありえない．自照作用が現に新得経験されているからである．

銀 ← 認識の無？

なお，§1.5.2において，プラバーカラ派は，自説で言うakhyātiは単なる無把握ではないということに関して釘を刺していた．
[103]「これは銀」という認識においては，〈これ〉という部分に対する意識作用と，〈銀〉という部分に対する意識作用との，二つについての意識作用がある．そして，いずれの部分についての意識作用も等しい．その場合に，どうやって，こちらが知覚由来で他方が想起由来だと区別するのか．両者についての意識作用は等しいので区別不可能である．

銀 ← 想起？
|
これ ← 知覚？

[104] 真珠母貝を真珠母貝として把握しているならば，錯誤ではなくなる．

特殊性
|
貝片 ← 知覚「これ」

[105] 真珠母貝の欠片を見た後に，きらめく銀を想起するとしても，「これは銀だ」という認識が生じてくるわけではない．単に，「あの銀」という想起が生じてくるだけである．

銀 ← 想起 ⇐ 潜在印象 ⇐ 原体験
↗
貝片 ← 知覚

[106] 太郎を見た後（「これは太郎だ」）に，太郎に似た次郎を思い出すとしても，「これは次郎だ」という認識が生じてくるわけではない．単に，「あの次郎」という想起が生じてくるだけである．

次郎 ← 想起 ⇐ 潜在印象 ⇐ 原体験
↗
太郎 ← 知覚

[107] きらめく基体一般が「これ」として把握される．これが一般の把握である．きらきら光る煌めきという共通属性の把握により想起が起こる．それは，銀性という特殊性の想起である．銀性と真珠母貝性とは矛盾する．この想起を原因として知覚は，「銀だ」という特殊に終わることになる．ここで想起はあくまでも補助因として特殊性を扱う知覚（「銀だ」）を生み出す．全体として，知覚$_1$に始まり知覚$_2$に終わることになる．

「これ」
煌 ← 知覚$_1$
|
↘
基体 ← 認識$_2$ ⇐ 想起 ⇐ 潜在印象
「銀」

[108] 銀を想起するとするプラバーカラ派のモデルでは発動を説明できない．煌めく基体を知覚し，想起のせいでそれを銀として認識するとするモデル（すなわち想起はあくまでも銀の認識を生み出す補助因としての位置に格下げされる）によって，その認識が新得経験と思い込まれることが説明が付く．煌めく基体の新得経験が，銀の新得経験と思い込まれる．

[109] 分別知が直接に結び付いているのは認識それ自らの現れである内的形象である．内的形象という非外界対象を外界対象と思い込んで人は発動する．付託（内的形象の上に外界対象を載せるというモデル）を念頭におくダルマキールティ説では知覚対象と分別対象の上下は次の様になる．

独自相 ← 知覚
‖
内的形象 ← 分別

ただしダルマキールティ自身は，無区別という点を明言していない．あくまでも「一つにしてから」（ekīkṛtya）とのみ述べている．恐らく彼自身は付託構造（adhyāropa）を念頭に置いていたと思われる．この付託（adhyāsa）をプラバーカラは（仏教徒の見解を紹介する中で）vivekāgrahaṇaと断定する．*Bṛhatī* I 61.9-62.2: ko ʼyam adhyāso nāma. vivekāgrahaṇam.

銀 ← 想起
‖ ≠
これ ← 知覚

したがって，プラバーカラがダルマキールティの付託を区別の無把握と同定したこと，そして，いわゆる錯誤知がこの区別の無把握に基づくと自身の見解において述べていること，この点を捉えてジャヤンタは，ダルマキールティの影響を受けていると評価していることになる．*Bṛhatī* I 24.10: viśeṣāgrahaṇāt smṛtijñānaṁ tad iti pratipādayiṣyāmaḥ; 66.7-8: kathaṁ tarhi viparyayaḥ. agrahaṇād eveti vadāmaḥ.

[110]「知覚対象が把握された」という認識が生じて初めて知覚対象を求める人はそれに向かって発動するのと同様に，「銀が把握された」という認識が生じて初めて銀を求める人達は発動する．

[111] 真珠母貝の場合に決め手となるのは三角形であること等（trikoṇatva）である．

[112] 特に（3）の違いについて理由説明をしている．

[113] 引用句のように見えるが，ウンベーカの文句（ŚVTṬ 51.27-52.2）との比較から，ウンベーカの散文を基に同内容をジャヤンタが詩節化したと想定できる．

[114] 正しい認識を生み出さないという意味で「損傷」している．

[115] prasajyapratiṣedha を念頭に置いている．すなわち，くっついてきたもの（prasakta）が否定（pratiṣedha）されるのであって，そうでないものまでもが否定されることはない，ということである．prāptabādha（やってきたものの打ち消し）と同内容である．否定の前提として，否定対象は肯定的に与えられていなければならない．

[116] bādhakaḥ というように男性形であるのは，pratyayaḥ を受けているからである．§1.5.5 では，bādhakapratyayaḥ という語が用いられていた．

[117] マイソール版は，二文をつなげて，tasmān na ... nātyantam alaukikam として，「非常識である」と解釈するが，その必要はない．次の文との対比から分かるように，銀の想起は常識的にありえても，それと同じ論理でいった場合に予想される自分の頭の切断の想起は常識的にはありえない，という対比である．

[118] §2.2.2 においてもジャヤンタは同様の予告をしている．

[119] 夢認識においては，想起が想起としてではなく新得経験として意識されている．つまり，想起であることの忘失という消極的な要素に終わらず，新得経験としての意識という積極的な要素が現に存在する．

新得経験性
|
女 ← 想起

[120] 月の一性が把握されないという消極的な要素に終わらず，月の二性が把握されるという積極的な要素が現に存在する．

二性
|
月 ⇇ 眼

121 視覚器官の働きに属す二性を，その働きに属すものとして把握していないことがいわゆる錯誤の要因であるとプラバーカラ派は考える．

二性
∵ (|)
月 ⇇ 眼

122 正しく月の一性を把握する認識においても，視覚器官の働きに属すものとして一性は把握されていないので，二月の場合と同様に，現れの無があることになってしまい，一月の認識も錯誤ということになってしまう．

一性
∵ (|)
月 ← 眼

123 ピッタにあるものとして苦さが把握されないという消極的な要素に終わらず，砂糖に苦さがあるとする積極的な要素が現にある．

甘さ 苦さ
| / (|)
砂糖 (pitta) ← 舌

124 ピッタが隠れていること（非知覚対象である）は問題とはならない．上では視覚器官の働きが常に隠れていることが取り上げられていた．それと同様である．ここでは，ピッタが隠れたままに熱等を引き起こすことが実例として言及されている．

125 tatrāpi saṁśayaḥ のtatraの指す内容については§1.1.1のanutpannabādhake ʼpi bodhe duṣpariharaḥ saṁśayaḥ との平行関係を考慮して，「未だ打ち消すものの生じてない認識」と解釈した．

126 §1.4.1.1.4の議論（「想起との共通性に基づいて，錯誤認識の場合についても，非存在から生じていると推論される」）とパラレルな議論である．

127 A ca B caという構文のはずであるが，第三のcaの意義は不明．構文の統一性の観点から，K_1の異読の可能性（na cānaṁgajam aṁgataḥ）は低いと考えられる．

128 完全に非有なる対象が現れることはないというのは，§1.4.2.1.2でも言われていた．

129 原文はSchmithausen 1965:176, n.70にも引かれる．なお，この説明は仏教臭くなるので，次で但し書きを付加することで，ジャヤンタは違いを明確化している．ここでのジャヤンタの説明は，無形象認識論の立場を越えて，少し，有形象認識論的である．また，後半の「外に現し出す」という部分は，言い過ぎの感がある．

130 ātmakhyāti説がviparītakhyāti説に他ならないという指摘が§1.4.3.2.2にある．すなわち両者の本質的な相似性が既に反論者（プラバーカラ派）により指摘されている．

131 viparītakhyāti説がasatkhyāti説に他ならないという反論者（プラバーカラ派）による指摘が§1.4.1.1.1, 1.4.1.1.5, 1.4.1.4に見られる．

[132] すなわち「これは銀である」というようにであって,「私は銀だ」という形ではなく,の意.
[133] 校訂本のkṛtyā sītāvatは繋げてkṛtyāsītāvatと訂正する.
[134] 原文はSchmithausen 1965:171, n.61にも引かれる.
[135] 原文はSchmithausen 1965:172, n.64にも引かれる.
[136] 対応する前主張においては近在だけが問題とされ，janakaは問題となっていなかったが，知覚論において言及される対応箇所においてはjanakaが問題となっていた．NM I 228.4-5: kartṛkaraṇavyatiriktaṁ jñānajanakam ālambanam ucyata iti na paramāṇvādau prasaktir iti.「行為主体・行為手段とは別の，認識を生じさせるものが所縁と言われているので，原子等が［所縁と］なることはない.」
[137] プラバーカラ自身,「意識作用としてのみ意識作用は意識されるのであって，意識対象としてではないからである」（*Bṛhatī* I 82.8: saṁvittayaiva hi saṁvit saṁvedyā na saṁvedyatayā）と述べて，青や黄などの行為対象性を認めた上で，その行為対象性を意識作用が持たないことを主張している（I 82.9-10: nāsyāḥ karmabhāvo vidyate）．したがって行為対象性というものをプラバーカラは前提としているので，ここでもジャヤンタは，行為対象性を前提として議論を進めている.
[138] NM II 331.12-16: nanu bhūtakālasyedānīm abhāvāt tadviṣayaṁ jñānam anarthajaṁ syāt. na, dharmiṇas tadavacchinnasya jñānajanakasya bhāvāt. bhūtaḥ katham avacchedaka iti cet. tathā pratibhāsāt. pratītim avamṛśatu bhavān. “sa evāyam” iti “yaḥ pūrvam āsīt, sa idānīm apy asti” iti. so ʼyam atītakālaviśiṣṭo ʼrtha etasyāṁ buddhāv avabhāsate.「【問】過去時は今現在には存在しないのだから,それ(過去時)を扱う認識は非対象から生じたものということになろう.【答】そうではない．それ（過去時）に限定された基体で，認識を生じさせるものが存在するからである．【問】過去のものがどうして限定要素となるだろうか．【答】現にそのように立ち現れているからである.貴君は実際の認識を振り返ってみられよ.「これはあれと同じだ」というのは,「以前にあったもの，それは，今もある」と［解釈される］．過去時に限定されたあれ＝これなる対象が，この認識に現れて来ているのである.」
[139] NM I 174.6-7: pramāṇatāyāṁ sāmagryās tajjñānaṁ phalam iṣyate/ tasya pramāṇabhāve tu phalaṁ hānādibuddhayaḥ//「原因総体が認識手段である場合には，それの認識が結果と認められる．いっぽう，それ（それの認識）が認識手段である場合には，捨てる等の認識が結果と［認められる］.」NM I 189.7-8: tasmāt suṣṭhūktam—yadā jñānaṁ pramāṇaṁ tadā hānādibuddhayaḥ phalam—iti.「したがって，正しく述べられた——認識が認識手段である場合には，捨てる等の認識が結果である，と.」
[140] 青や黄が相互に矛盾するからといって同時に認識されないわけではない．一つの〈まだらの認識〉において，青や黄は同時に現れている．NM I 278.8-9: yat tu viruddhatvād iti tad aprayojakam, viruddhānām api nīlapītādīnām ekatra citrapratyaye ʼvabhāsanāt.「いっぽう，相矛盾するから,と［言われていたが],それは同時に［現れないことを］引き起こすもの（論証するもの）ではない．相矛盾していても，青・黄等は，一つの〈まだらの認識〉において現れてくるからである.」
[141] ここの読みは未確定であるが重要な二写本に支持されるajñoko nāmaを暫定

的に採用する．対応するウンベーカ注においては「意識作用の反省が巧みな者」（saṁvitparāmarśakuśalaḥ）とのみ言及されている．

[142] 認識の対象として現れている以上，いずれの銀も現に存在する．ただ発動の有無によって，その銀が世間的か非世間的かの違いがあるだけである．viparītakhyāti 論者が「真珠母貝」と呼ぶところのもの，すなわち，銀として現れてくる真珠母貝と呼ぶところのものは，非世間的な銀に相当する．

世間的銀　⇒　認識　⇒　発動
非世間的銀　⇒　認識　⇒　~~発動~~

[143] aparāmṛṣṭasaṁvedanetivṛttasya という表現は，ウンベーカ注にある saṁvitparāmarśakuśalaḥ という皮肉を受けた表現である．

[144]「これは銀ではない」という打ち消し認識は，その銀が非有であることを明らかにしている．

非有性　←　打ち消し「銀ではない」
　|
銀　←　「これは」

[145]「これは銀ではない」という打ち消し認識は，銀が非世間的であることを明らかにしているわけではない．

非世間性　←　打ち消し「銀ではない」
　|
銀　←　「これは」

[146] 例文は ŚBh ad 2.1.49 の議論対象である．*Maitrāyaṇīsaṁhitā* 1.2.15: saṁ te vāyur vātena gacchatāṁ, saṁ yajatrair aṅgāni, saṁ yajñapatir āśiṣā（［家畜よ］汝の風（息）は風と一緒になれ．手足は祭られるもの（神々）と一緒に［なれ］，祭主は願いと一緒に［なれ］」の真ん中の文において補われるべきは，aṅgāni という複数形と関係不可能な単数形で，直前のヴェーダ文にある gacchatāṁ ではなく，関係可能な世間言明（それゆえ万一間違って発声しても補修儀礼 prāyaścitta が不要）である gacchantāṁ という複数形である．すなわち，aṅgāni と関係可能な複数形の gacchantāṁ という世間的な文補足を為すべきであって，gacchatāṁ という直前のヴェーダ文にある単数形を補うべきではないという実例である．Cf. Benson 2010:78, 377.

[147] 銀が存在しない以上，その銀の属性としての非世間性はない．したがって，「これは銀ではない」（「これは世間的ではない」と解釈される）という認識が，非世間性を知らせることはできない．

＝「世間的ではない」
非世間性？　←　「銀ではない」
　|
銀　←　「これは」

[148] 真珠母貝は銀ではない．すなわち，真珠母貝に銀の非存在（相互無）がある．この場合，真珠母貝と銀の非存在とは基体･属性の関係ではなく，被限定要素･限定要素の関係にある．

銀の無　←　「銀ではない」
|
真珠母貝　←　「これは」

[149] 反論者としては，〈銀の認識によって現し出されるもの〉一般として銀を定義することで，その下位区分として，世間的なものと非世間的なものとを立てる．したがって，発動させない銀も銀の定義に当てはまる．

rajatajñānāvabhāsyatvamātram
1. laukikam = pravartakam
2. alaukikam = apravartakam

[150] これに対して，答論者にとっては，タイプ２の非世間的な銀は銀の定義を満たさない．その銀の認識は「これは銀ではない」という認識により打ち消されているからである．
[151] 目的実現を果たしてくれるのが世間的銀であり，そうでないものが非世間的な銀である．

世間的銀　⇒　目的実現
非世間的銀　⇒　~~目的実現~~

[152] 真珠母貝を銀と思い込むように，非世間的な銀を世間的な銀と思い込むので，同じ構造となってしまう．

銀性　　世間的銀性
|　　≈　　|
真珠母貝　　非世間的な銀

[153] 確証の必要性を正面から受け止めて他律的真の立場を取るべきである．