

インド古典真理論研究の展望

片岡 啓

1 はじめに

本稿が取り上げる主題は、インド古典哲学文献に見られる「真理論」である。原語であるサンスクリットの *prāmāṇya* は、*pramāṇatva* と同義であり、最も典型的には「正しい認識であること」「真知性」を意味する¹。要するに、正しい認識を持つ² 正しさという属性が取り出されて *prāmāṇya* = *pramāṇatva* = *pramātva* と呼ばれているのである³。「正しい認識であること」などと訳す手間を避けるため、この属性を単に「真」や「真性」と呼ぶのが一般的である。英語では、一般的に、知識の真として *truth of knowledge* と訳されるか、*valid cognition* の属性としての *validity* と訳されるのが通例である⁴。認識あるいは認識内容の *truth* ということで、これまでの研究においても「真理論」と呼ば

1 ただし、文脈によっては「正しい認識の手段であること」も意味しうる。

2 細かく言えば、何がこの *prāmāṇya* を持つのか、ということも問題である。クマールラにおいては、文字通り、真知が持つ属性と考えられており、ウンベーカーに至ってもそうであるが、その後、スチャリタに至っては（真知も偽知も含め）認識全般が持つとされ、さらに、パールタサーラティに至っては、*prāmāṇya* は実際にはもはや認識の属性ではなく、認識対象の側の属性とされる（そしてそれに準じて認識の側にも二次的に *prāmāṇya* があるとされる）に至る。

3 *prāmāṇya* という語の文法的な分析については、谷沢 2000: 11, n. 1 を参照。真知が持つ三つの側面のうち、「対象がその通りにあること」という正しさだけが *prāmāṇya* 論で問題とされることについては、パールタサーラティが議論している (NRM 50, 8-51, 3)。

れてきたので、その通例に従ってここでも「真理論」と呼ぶことにする⁵。実際にインド人学匠たちが議論してきたのは、「真偽の理論」とでも呼ぶべきものである。

本稿で今一度、これまでの真理論研究を整理し、若干の予想・予見も含め、今後の展望につなげたいと思った契機にはいくつかがある。まず、自身の真理論研究としてジャヤンタの『ニヤーヤ・マンジャラー』の真理論箇所⁴の批判校訂版 (Kataoka 2016) とその対応和訳 (片岡 2020) とが完了したことが第一。次に、最近になってアメリカから幾つかの「哲学的研究」スタイルの論文が出てきたことが第二。つまり、世界的にまた「真理論研究」の動きが出てきているのである。さらに、本邦でも、従前の宇野惇や若原雄昭の一連の研究に加えて、最近では、志田泰盛や石村克の優れた個別研究が積み重ねられてきており、研究の全体像を捉え直す必要が出てきたことが第三。

研究の全体を見渡した時、アメリカの哲学的な研究スタイルでは、通時的な視点を一度脇に置いたまま、パールタサーラティヤスチャリタの哲学的知見を(現代的な視点から評価し)云々するという態度が濃厚である。しかし、問題の本質はむしろ、そのような哲学的知見が出てくる歴史的な背景にあるというのが筆者の見方である。クマーリラ→ウンベカ→スチャリタ→パールタサーラティという『シュローカ・ヴァールツィカ』註釈史の流れに沿って、そこに、仏教側からの批判という契機も加えて捉え直すことで、歴史的・思想史的研究視座の有効性を示したい。もちろん、よく言われるように、思想研究と思想史研究とは相補的である。世界的に思想研究に傾き過ぎた流れを変えた

4 仏教論理学の場合、「Xによって対象が正しく認識される」という手段としての側面が重視される。文法的に行為手段 (karaṇa) を意味するものとして Lyuṭ を解釈し、prāmāṇya が持つ「正しい認識の手段であること」の手段としての側面を取り上げて、instrumentality と訳す人 (Dunne 2004) もいる。

5 正当化 (justification) と真理 (truth) との区別については、谷沢 2000: 12, n. 7 を参照。

い、というのが本稿開始の動機である。英語で書く前に、まず日本語で、そのための準備作業を行う、そして、日本語を読むことのできる研究者たち——現在の研究状況では日本人が中心であるが将来的には韓国・中国もいずれ入るだろうと期待する——とその知見を共有するのが本稿の目的である。

2 先行研究概観

主な先行研究を年代順に並べると以下ようになる。なお、言うまでもないが、日本語で書かれた本邦の諸研究は、印欧米の研究者には参照されてないの、英語での研究の流れと、本邦での（英語・日本語の全体を参照しうる）研究の流れとは分けて考える必要がある⁶。整理のため、便宜的に、1992年と2002年を境に初期・中期・後期と分けて見ていく。

2.1 初期の真理論研究（1992年以前）

- 1939 Satischandra Chatterjee: *The Nyāya Theory of Knowledge: A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics*. Calcutta: University of Calcutta. (Second edition in 1978)
- 1961 Atsushi Uno: “The Ascertainment of Truth of Knowledge in the Nyāya-Vaiśeṣika.” 『印度学仏教学研究』 9-1, 34-39.
- 1962 Govardhan P. Bhatt: *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office. (Reprinted as *The Basic Ways of Knowing*, Motilal Banarsidass, 1989)
- 1963 宇野惇: 「インド知識論における真・偽の考察——正理・勝論学派を中心として——」 『哲学研究』 486, 21-57. (1996 『インド論理学』 法蔵館に再録)

6 その点は、日本語文献を参照する欧米人研究者も多数存在する仏教学とは事情が異なる。

- 1963 山崎次彦 “The Conception of “Svataḥ Prāmāṇya” in the Mīmāṃsā-slokavārttika.” 『印度学仏教学研究』 11-1, 32-37.
- 1965 Lambert Schmithausen: *Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ*. Wien: Hermann Böhlau Nachf.
- 1966 Jitendranath Mohanty: *Gaṅgeśa's Theory of Truth (containing the Sanskrit text of Gaṅgeśa's Prāmāṇyavāda with an English translation, explanatory notes and a critical Introduction)*. Santiniketan: Center of Advanced Study in Philosophy. (Second revised edition, 1989, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers)
- 1966 Atsushi Uno: “A Study of Jaina Epistemology: prāmāṇya-vāda.” 『印度学仏教学研究』 15-1, 18-22.
- 1968 Jitendranath Mohanty: “Gaṅgeśa's Theory of Truth.” *Philosophy East and West*, 18-4, 321-333.
- 1976 宇野惇 「インド認識論の一考察」 『奥田慈應先生喜寿記念仏教思想論集』, 平楽寺書店, 1127-1139.
- 1984 K.H. Potter: “Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?” *Journal of Indian Philosophy*, 12-4, 307-327.
- 1984 Jitendranath Mohanty: “Prāmāṇya and Workability—Response to Potter—.” *Journal of Indian Philosophy*, 12-4, 329-338.
- 1984 宇野惇: 「インドにおける真理論」 『広島大学文学部紀要』 44, 20-42.
- 1985 宇野惇: 「インドにおける真理論 (続)」 『広島大学文学部紀要』 45, 74-93.
- 1985 若原雄昭: 「Prāmāṇya をめぐって」 『印度学仏教学研究』 33-2, 124-125.
- 1986 Bimal Krishna Matilal: *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

- 1989 Nandita Bandyopādhyāy: *Definition of Valid Knowledge: Pramāṇalakṣaṇa in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇi*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.
- 1989 Ernst Steinkellner and Helmut Krasser: *Dharmottaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramāṇaviniścaya*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 1991 Helmut Krasser: *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis, Laghuprāmāṇyaparīkṣā*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 1991 Kishor Kumar Chakrabarty: "Some Remarks on Indian Theory of Truth." *The Philosophy of J.N. Mohanty*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 219-236.
- 1992 K.H. Poatter: "Does Prāmāṇya Mean Truth?" *Asiatische Studien*, 46, 352-366.
- 1992 John Taber: "What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by Svataḥ Prāmāṇya?" *Journal of the American Oriental Society*, 112-2, 204-221.
- 1992 Ernst Steinkellner: "Early Tibetan Ideas on the Ascertainment of Validity (nges byed kyi tshad ma)" *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, 1, Narita: Naritasan Shinshoji, 257-273.
- 1992 服部正明: 「クマーリラの svataḥprāmāṇya 論 (1)」『成田山仏教研究所紀要』15, 377-393.

初期の先駆的な研究で注目すべきは、新ニヤーヤ学派の伝統を色濃く残すカルカッタの学伝統である。一章を設けて詳しく真理論を論じるチャタジー (Chatterjee 1939) の研究では、新ニヤーヤ学派の祖であるガンゲーシャの

『タットヴァ・チンターマニ』(TC)や綱要書である『シッダーンタ・ムクターヴァリー』(SM)が依用される⁷。後代の綱要書であるマードヴァの『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ』(SDS)や『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』(VP)の他、ガンゲーシャに先行するニヤーヤ論書として重要なジャヤンタの『ニヤーヤ・マンジャリー』(NM)、ヴァーチャスパティ・ミシュラの『ニヤーヤ・ヴァールッティカ・タートパリヤティーカー』(NVT)、ウダヤナの『ニヤーヤ・クスマーンジャリ』(NKus)およびNVTへの註釈『ニヤーヤ・ヴァールッティカ・タートパリヤティーカー・パリシュッディ』(NVTP)も、チャタジーに引用されている。特に、真理論を詳述するジャヤンタの記述がニヤーヤの立場を説明するのに重宝されている⁸。また、チャタジーは、インドの真理論を詳述した後に別に一章を設けて、インドと西洋との真理論の比較を行っている⁹。チャタジーの資料選択、および、その分析方法やス

7 対比として例えば、インド哲学全体を簡潔に一冊で論じるマイソール大学の Mysore Hiriyanna (1871-1950) は、*Outlines of Indian Philosophy*において、ごくごく簡単に (Hiriyanna 1932: 307-309) 真理論を論じているが、そこで依拠しているのは、prāmāṇya を簡潔に論じる Pārthasārathi の *Śāstradīpikā* である。

8 同じくカルカッタの伝統で、先行する Surendranath Dasgupta が、長大なインド哲学史 (*A History of Indian Philosophy*, Vol. I, 1922) の「ミーマンサー哲学」の章で真理論 (Dasgupta 1922: 372-375) を簡潔に取り上げる際に依拠したテキストは NM である。彼はそこで章題の *The Parataḥ-prāmāṇya doctrine of Nyāya and the Svataḥ-prāmāṇya doctrine of Mīmāṃsā* に見られるよう、ニヤーヤの他律的真とミーマンサーの自律的真とを対比する形で、NM に沿って、真理論を描いている。J.V. Bhattacharyya (1978年に出版された『ニヤーヤ・マンジャリー』の英訳の著者)の父親である Panchanana Tarkavagisa は、『ニヤーヤ・マンジャリー』の一部(第一日課・第二日課)のベンガル文字テキストとベンガル語訳を残している (cf. Grahali 2015: 27)。第一巻が1939年、第二巻が1941年刊行 (University of Calcutta) である。チャタジー当時、カルカッタにおいて『ニヤーヤ・マンジャリー』が読まれていたことが分かる。ただし、NMのprāmāṇya論は第三日課に含まれるので、このベンガル語訳には含まれていない。

9 Chatterjee 1939: 110-122.

タイルは、その後の真理論研究に大きな影響を及ぼす¹⁰。

ニヤーヤの立場から真理論を見通す代表的な研究が、ガンゲーシャの真理論を取り上げたモハンティ (Mohanty 1966) の研究である。ポッターもニヤーヤに軸足を置いた哲学的研究であり、この両者の論争は、研究初期のカラーをよく反映するものである¹¹。一言で言えば、インド哲学の「哲学的研究」というスタイルであり、インド哲学と西洋哲学との対話が重視される。この流れは、同じく、カルカッタの学伝統を継承するマティラルにも引き継がれる。ニヤーヤ、特に、(カルカッタに色濃く残る) 新ニヤーヤ学の視点から整備された真理論の研究という形で、初期の研究は進められていったと言ってよいだろう。

同じ流れは、宇野 1963 にも反映されている。新ニヤーヤ学にも造詣の深い宇野は、モハンティと同じく、ガンゲーシャの『タットヴァ・チンターマニ』の真理論を取り上げて和訳している。同時に、『ニヤーヤ・マンジャリー』の和訳も行っている。しかし、それだけに終わらないのが宇野の真骨頂である。各学派の動向に詳しいジャイナ教にも通じていた宇野は、ニヤーヤ (新ニヤーヤおよび古ニヤーヤ) だけでなく、ミーマーンサーの視点からも問題を整理している。ミーマーンサー (バツタ派) の綱要書として便利な『マーナメーヨーダヤ』(MM) も用いながら宇野は、プラバーカラ派も含め、各学派の真理論全体を要領よく俯瞰している。宇野は、ジャイナ教のプラバーチャンドラ著

10 参考までにチャタジー著作の第五章 “The Test of Truth and Error” (Chatterjee 1939: 83-122) の目次は以下の通りである。1. The problem and alternative solutions; 2. The Nyāya theory of extrinsic validity and invalidity; 3. Objections to the theory answered by the Nyāya; 4. Criticism of the Sāṃkhya view of intrinsic validity and invalidity; 5. Criticism of the Bauddha theory of intrinsic invalidity and extrinsic validity; 6. Criticism of Mīmāṃsā theory of intrinsic validity and extrinsic invalidity; 7. Indian and Western theories of Truth

11 両者の立場の相違については、志田 2002: 29 にまとめられている。

『プラメーヤ・カマラ・マールタンダ』(PKM)の整理法にも目配せしている。新ニヤーヤ以前の古ニヤーヤを代表する論書の一つである『ニヤーヤ・マンジャリー』という重要な資料が、早い段階で和訳紹介されたのは本邦の真理論研究にとって幸いであった。

本邦の研究は宇野を嚆矢としながら、その後、宇野自身の後続研究(1984, 1985)、若原の一連の研究その他により、早い段階からミーマーンサーの真理論という本丸を視野に収めたものとなっている。シャーントラクシタ著『タットヴァ・サングラハ』「自律的真の考察」の章は、仏教論理学の側からクマーリラの真理論を批判する貴重な資料であり、また、クマーリラの散逸した『ブリハット・ティーカー』(BT)からの引用詩節を多く残す資料としても重要なものである。1985年に出た若原の二本の研究は、TSとそれが批判するクマーリラ説を踏まえた研究であり、早い段階から(ミーマーンサーと仏教論理学とが織り成す)真理論の初期資料に注目した研究として重要である。「真理論」という、そもそもの論題の基礎を築いたと見なすべきクマーリラ著『シュローカ・ヴァールッティカ』(ŚV)の真理論を取り上げた研究は、その後、服部1992によって本格的に開始される。残念ながら(1)のみに終わり、後続研究はなく、未完のままに終わっている。

服部がクマーリラ研究を開始した1992年、この後、真理論研究に大きな影響を及ぼすことになるテイバー(Taber 1992)の論文が登場する。モハンティに代表される、これまでのニヤーヤ偏重の真理論研究——典型的にはガンゲーシャの真理論に基礎を置く——から、真理論がそもそも開始された本家本元のミーマーンサー学派に軸足を置いた哲学的研究が、ようやくここで(英語世界では)開始されたのである¹²。(ウンベーカーのŚVTIと対比的に)彼が中心資料として取り上げたのは、パールタサーラティの『ニヤーヤ・ラトナ・マラー』(NRM)である。クマーリラに対する三人の重要な註釈家であるウンベーカー、スチャリタ、パールタサーラティの最後に位置するパールタサーラティの

整理されたミーマーンサーの真理論が、ミーマーンサーの哲学に通じるテイバーにより哲学的に高く評価されたのである。しかし、この時点では、むしろ、これまでのニヤーヤ重視の真理論研究の流れに抗う異端的な研究であり、初期微動に過ぎなかった。しかし、その後、テイバーの研究は、哲学的研究をスタイルとして重視するアメリカ人研究者に大きなインパクトを残すことになる。

本邦においても英語圏においても、この1992年を、研究の初期と中期とを分かつ分水嶺あるいは転換点と見なしてよいだろう。ヴェーダの権威を擁護するドグマティックな論理としか映らなかったミーマーンサーの自律的真的立場が、哲学的に高く評価される契機となったからである。その意味で（その時点では決してそのようには見えなかったはずであるが）、テイバーの研究が文字通り「画期的」であることに異議を唱える人は現在ではないだろう。

2.2 仏教論理学研究との関係

研究の中期を概観する前に、ミーマーンサーと仏教論理学との関係について触れておく必要がある。ジャヤンタ以前の真理論の論争において大きな役割を果たしたのは、ミーマーンサーと仏教論理学であった。クマーリラからジャヤンタに至る時代（紀元後600～900年頃）のニヤーヤ学派の文献は、シャンカラスヴァーミンヤトリローチャナ（同名の『ニヤーヤ・マンジャリー』の著者）の著作を始め、多くが失われてしまっており、その具体的内容は引用から知られるのみである¹²。したがって、どの程度、真理論の発展に貢献したのか

12 それ以前のミーマーンサー研究として、バッタ派の認識論全般を扱う Bhatt 1962 は、ミーマーンサーを核に、真偽論を概観する一章 (Chapter IV: Tests of Truth and Error) を設けている。また、マンダナの錯誤論を扱う Schmithausen 1965 は、prāmāṇya についても論じており、テイバーも参照しているが、独語であるため、また、マンダナの詩節が難解でもあり写本に基づくテキスト事情もよくないため、その後の真理論研究に大きなインパクトを残してはいない。

13 現在では著作の失われたニヤーヤの先行学者としてジャヤンタが vyākhyātārah

は不明であるが、TSやNMの記述からすると、ニヤーヤ学派独自の貢献は少なかったと見るべきであろう¹⁴。

新ニヤーヤ学は、祖であるガンゲーシャの年代（12世紀後半）に明らかのように、仏教がインドにおいて論敵としてもはや現実の脅威ではなくなった時代に発展した学問である。したがって、そこにおいて仏教説は、過去の遺物でしかなく、具体的な論争相手として鮮明な姿を残していない。ヴィクラマシーラ寺院においてジュニャーナシュリーやラトナキールティが活躍した11世紀前半以後の時代に、仏教説を徹底的に批判したウダヤナ（1050-1100頃）が、仏教論理学に直接に対峙した最後のメジャーな学匠であろう¹⁵。同時代のパールタサーラティ（1050-1120年頃）ですら、真理論の論敵（他律的真・自律的偽の論者）として仏教の誰かを特定の意識していた様子はいかがわかれず、クマーリラ以来の図式に則った一般的な記述に留まる。これは、彼のNRMにおける真理論の批判対象として、先行する註釈者であるスチャリタが強く意識され詳細に議論が展開されているのとは対照的である。11世紀前半の仏教徒に目をやると、ジュニャーナシュリーやラトナキールティの著作集に真理論は主題として含まれておらず、この時代、真理論は既に（少なくともヴィクラマシーラ寺院においては）バラモン教学との論争において、主要な論点からは外れていたことが推測される¹⁶。

と ācāryāḥ とに言及しているのはよく知られている。

- 14 本来、ミーマーンサーに発する議論であったものが、後にニヤーヤに取り込まれていき、新ニヤーヤ学派において主要な論題の一つとなっていくことは、真理論の他にも、文意論——しばしば「言葉に基づく認識」（śābdabodha）と題される——にも当てはまる。
- 15 仏教論理学最後の綱要書と目される *Vādarahasya* (*Tarkarahasya*) と著者が同一の可能性あり）はウダヤナを批判している（矢板 2005: 70）。
- 16 ただし、カシミールで活躍したシャンカラナンダナ（Śāṅkaranandana）には、*Bṛhatprāmāṇyakārikā* と題する著作が残されており、一部にその議論伝統が継承されていたのも事実である。小野 2012: 181 によれば、「後代の仏教論理学者の中には

真理論の論争は、単純に図式化すると、ミーマーンサー（自律的真・他律的偽）、仏教論理学（自律的偽・他律的真）、ニヤーヤ（他律的真・他律的偽）という三つ巴の論争として様式化可能であるが¹⁷、歴史上実際に起こっていたのは、むしろ、クマーリラに発した議論が、『タットヴァ・サングラハ』に見られるように、仏教論理学派との論争を引き起こしたという事実であって、ニヤーヤの姿は、そこには見られない。スチャリタに至るまでの論争は、自律的真のミーマーンサー vs 他律的真の仏教論理学——ただし全ての認識についてはなく一部の認識についての他律的真をシャントラクシタは主張する¹⁸——という視点から眺めるべきである。実際、原点となるクマーリラの議論において、後からジャヤンタがニヤーヤの立場と見なす第二説（他律的真・他律的偽）は、マイナーな扱いしか受けておらず、そこでフォーカスされているのは仏教説と見なすことができる第三説（他律的真・自律的偽）である¹⁹。ウンベーカーも、他律的真に立つ敵説の立場を、ダルマキールティの『ニヤーヤ・ピンドゥ』(NB) 冒頭を引用しながら説明している²⁰。

シャンカラナンダナ (Śāṅkaranānanda 九四〇～一〇二〇年頃) のように全ての知の真は他律的に確定されると説いた者もいたが、仏教論理学派の大勢は非限定説であった。」とのことである。論題の設定には、地方差や学の系譜も考慮に入れる必要があるだろう。ジターリにも *Vedāprāmānyasiddhi* と題した小論が見られるが、真偽についての深い論究はない。なお、*Tarkarahasya* には真偽論が見られる（矢板 2005: 270 以下）。

17 しかし、ダルマキールティ以後の仏教徒自身が、このような単純な図式に収められることを認めていなかったことについては、稲見 1993、小野 2012 などを参照。カマラシーラは必ずしも他律的真一辺倒ではなく、認識のタイプによって自律的真の場合もあることを認めており、自身のその様な立場を「不定主義」(anīyamapakṣa) と呼ぶ。タイプによりケースバイケースであり他律的真だけに限定されていない、という趣旨である。同様の立場は、ダルモッタラにもプラジュニヤーカーラグプタにも確認できる。

18 Cf. 石村 2017a: 93, n. 10.

19 Kataoka 2011: II, 176-178 のシノプシスを参照。

ジャヤンタに至って、ミーマーンサーに対峙する他律的真の主要な立場がニヤーヤに入れ替わっており、そこから、自律的真のミーマーンサー vs 他律的真のニヤーヤという構図が明確となる。サーンキヤや仏教といった各学派への帰属は、クマーリラやジャヤンタにおいて必ずしも明示されているわけではないが、いま、ジャヤンタがクマーリラ説を紹介する際に行った仏教とニヤーヤの位置の「入れ替え」を分かりやすく図示すると以下のようなになる²¹。ミーマーンサー説の直前に位置する第三説が、ジャヤンタにおいては、仏教からニヤーヤに入れ替わっていることに注目してほしい。

	クマーリラ (ŚV)	ジャヤンタ (NM)
1	サーンキヤ	サーンキヤ
2	ニヤーヤ	仏教
3	仏教	ニヤーヤ
4	ミーマーンサー	ミーマーンサー

つまり、ジャヤンタは、クマーリラ説を紹介する振りをしながら、ミーマーンサーの主要な論敵（他律的真の論者）を、仏教からニヤーヤに（こっそりと）入れ替えているのである。真理論が、ミーマーンサー vs 仏教から、ミーマーンサー vs ニヤーヤへと焦点を移していく変化を象徴する「すり替え」である。

以下では、テイバー以後の真理論研究の展開を見ていく。ここで注意すべきは、ニヤーヤ研究とミーマーンサー研究と並行して走っている仏教論理学研究

20 ŚVTṬ ad ŚV codanā 82, 66,22-24: tad uktam anyair api — “samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhiḥ” (NB 1.1) iti. arthakriyāsaṃvāditayā cāvadhāritapramāṇyaṃ vijñānaṃ puruṣaṃ pravartayatīti parataḥ prāmāṇyam. 「そのことを敵も述べている——「正しい認識を前提として全ての人の目的の成就がある」と。そして、目的の実現と合致することでその真が確定された認識が人を発動させるので、他から真である。」

21 片岡 2020: 4.

の流れとの（時々）交差である。仏教論理学研究は、ウィーンにおいてはフラウワルナーやその弟子シュタインケルナー、そして、本邦においては梶山雄一と服部正明、その弟子の桂紹隆に代表されるように、初期においてその関心は、派祖であるディグナーガやダルマキールティに集中していた。しかし、その次の世代（例えばクラッサー、稲見正浩、小野基）になると、ポスト・ダルマキールティの註釈者達（デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディ、ダルモッタラ、プラジュニャーカラグプタなど）にも関心が広がっていくのが分かる。

仏陀をプラマーナ（権威）とする議論から発して、では、プラマーナ（正しい認識／正しい認識の手段）とは何かということが一般的に問題となり、さらに、それがダルマキールティにより「食い違いのない認識がプラマーナである」とされ、さらに、「食い違いがないとは目的実現が定まっていることである」とされたことにより、目的実現（効果的作用）の確認による他律的真的の立場——真偽不定の認識の正しさは認識対象の効果的作用を確認することで他律的に検証される必要がある——が表明されたことから、仏教論理学においても、ダルマキールティへの註釈者たちにおいて、バラモン教の真理論と対峙しながら同じ問題が扱われるようになる。

しかし、注意すべきは、仏教論理学研究において、バラモン教研究で問題とされてきた真理論という主題そのものは、研究の出発点からすると、派生的な問題に過ぎなかったということである。仏教論理学において真理論が議論される出発点は、ディグナーガが仏陀を形容するのに用いた *pramāṇabhūta* という形容句にある。この *pramāṇabhūta* の語義が、仏教論理学研究において第一に問題となってきた。このことは、もちろん、ミーマーンサーにおける真理論とバラレルに考えることのできる態度である。すなわち、ミーマーンサーにおいても関心の出発点は、*pramāṇa* としてのヴェーダの権威擁護にあり、諸認識の真偽をめぐる議論は、ヴェーダの権威擁護のための議論にあくまでも従属す

るものである。その意味で、仏陀の権威擁護の議論に従属するものとして真理論が開始されるのとパラレルだと見なしうる。しかし、クマーリラが *pramāṇa* 一般について詳しく議論を開始したのに対して、ダルマキールティは世間的な（ものに過ぎないと恐らく彼が見なしている）*pramāṇa* の一般定義（いわゆる *pramāṇasāmānyalakṣaṇa*）についてさほど詳しい議論を残しておらず²²、この議論が彼の註釈者に一任された感があるのは、両学派で事情が大いに異なる点である²³。このような事情の違いを反映して、仏教論理学研究の分野で多くの論文が残されているのは、主として、この語義問題（および関連するダルマキールティの第一定義と第二定義の関係をめぐる問題）に関してである。以下で載せているのは（我々の関心と重なる）ほんの一部であることを断っておく。

2.3 中期の真理論研究（1993年以降）

- 1993 稲見正浩：「仏教論理学派の真理論——デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディ」『渡辺文麿博士記念論文集 原始仏教と大乘仏教下』85-118.
- 1993 若原雄昭：「インド哲学に於ける真理論の一資料——Nyāyaratnamālā 研究——」『龍谷大學論集』443, 88-108.
- 1993 Śukadeva Śāstrī: *Prāmāṇyavāda Samikṣā (Jñāna kī yathārthatā ke vibhinna siddhāntoṃ kī ālocanātmaka vivecanā)*. Udaypur: Shiva Publishers Distributers.
- 1993 山上 證道「Nyāyabhūṣaṇa の研究 (8) — 知識の真・偽をめぐる Mīmāṃsā 学派と Nyāya 学派との論争—」『京都産業大学論集 人文科

22 仏教論理学の真理論については、小野 2012 が日本語で要領よくまとめている。

23 Cf. 小野 2012: 180 「こうして、ダルマキールティの基本見解に矛盾することなく、クマーリラの批判に耐え得る真理論を構築するという難題が、ダルマキールティの註釈者たちに課せられることになった。」

- 学系列』20, 126-144.
- 1994 若原雄昭：「バッタ派の真理論——Nyāyaratnamālā を中心に——」
『印度学仏教学研究』42-2, 995-990.
- 1994 小野基：「プラジュニャーカラグプタによるダルマキールティのプラ
マーナの定義の解釈——プラジュニャーカラグプタの真理論——」
『印度学仏教学研究』42-2, 885-878.
- 1994 David Seyfort Ruegg: “Pramāṇabhūta, *Pramāṇa (bhūta) -puruṣa,
Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharman as Epithets of the Rṣi-
Ācārya and Tathāgata in Grammatical, Epistemological and Madhya-
maka texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Uni-
versity of London), 57-2, 303-320.
- 1995 David Seyfort Ruegg: “Validity and Authority or Cognitive Rightness
and Pragmatic Efficacy? On the concepts of *pramāṇa*, *pramāṇabhūta*
and *pramāṇa (bhūta) puruṣa*.” *Asiatische Studien*, 49-4, 817-828.
- 1995 Helmut Krasser: “Dharmottara’s Theory of Knowledge in his
Laghupramāṇyaparīkṣā.” *Journal of Indian Philosophy*, 23, 247-271.
- 1997 Masaaki Hattori: “The Buddhist Theory Concerning the Truth and Fal-
sity of Cognition.” In: *Relativism, Suffering and Beyond: Essays in Memo-
ry of Bimal K. Matilal*, Delhi: Oxford University Press, 361-371.
- 2000 谷沢淳三：「インド哲学における prāmāṇya の〈自ら〉説と〈他か
ら〉説——現代哲学の観点から——」『信州大学人文学部人文科学論
集』34, 1-14.
- 2000 Ono Motoi: *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkennt-
nis (Pramāṇavārttikālakāra zu Pramāṇavārttika II 1-7)*.
- 2001 Dan Arnold: “Intrinsic Validity Reconsidered: A Sympathetic Study of
the Mīmāṃsaka Inversion of Buddhist Epistemology. *Journal of Indian*

まず目に付くのが、ニヤーヤ・ジャイナ教研究者である宇野惇（1986年退官；1998.8.8没）と仏教論理学研究者である桂紹隆（1944年生）の在職した広島大学——その意味ではバラモン教・ジャイナ教の哲学と仏教論理学の接点を見るのに最良の環境である——の出身である稲見正浩（1960年生）の重要な研究が1993年に出ていることである。ミーマーンサーと対峙する仏教論理学の真理論を正面から扱った論文であり、デーヴェンドラブッディとシャーキャブッディの註釈蔵訳から該当箇所を和訳したものである。日本語論文であるため、海外においてその価値が評価されていないのが残念であるが、ミーマーンサー vs 仏教論理学の初期の胎動を知るのに最重要の論文である。同じ年に、テイバーの真理論研究に触発されてであろう、NRMの該当箇所の和訳を若原雄昭が出版している。原文に忠実で正確な和訳であり、その精度は高い。

稲見と同じ年代に属す小野基（1958年生）は、ウィーンからプラジュニャーカラグプタ著『プラマーナ・ヴァールツティカ・アランカーラ』（PVA）の第二章冒頭部の校訂を公刊し、別途、日本語でプラジュニャーカラグプタの真理論を取り上げている。上で既に述べたように、仏教論理学研究においては、ルエッグの研究に見られるように、*pramāṇabhūta*の語義が問題となっていたという背景がある。認識論における仏教論理学の「宗教性」の問題とも関わる研究視座であることに注意が必要である。同じく、仏教論理学研究者からは、1991年に公刊した博士論文（チベット語テキストの校訂と独訳）に基づいて、ヘルムート・クラッサー（1956-2014）が、英語でダルモッタラの真理論箇所を紹介した論文を1995年に出している²⁴。

24 また、ダルモッタラの真理論としては、シュタインケルナーとクラッサーが共著で1989年に出した『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ・ティーカー』（PViñT）のプラマーナ一般を論じる箇所の蔵訳テキスト校訂も重要な一次資料である。そこで

本邦のインド哲学研究においては、テイバーの哲学的な論文に触発されたのであろう、2000年に谷沢淳三（1954-2007）が哲学スタイルの論文を残している。文献学的な研究が多数を占める本邦のインド哲学研究において、谷沢の存在は例外的であり、貴重な研究視座を有する研究者であったが、急逝のため、同様の研究スタイルは日本では継承されないままである。

同じ2001年、やはりテイバーに触発された論文を、アーノルドが出している。アーノルドはこの後、仏教とバラモン教をまたぐ認識論の一書を公刊する（Arnold 2005）。真理論に関するアーノルドの研究視座はテイバーに依拠したものであり、この後、テイバー論文がさらに広く読まれていく契機となっている。

2.4 後期（2002年以降）

本邦における真理論の研究発展において、ニヤーヤ学派（ジャヤンタやヴァーチャスパティまで含めたウダヤナに至るまでの動き）を中心とした志田泰盛の一連の研究と、石村克の一連のミーマーンサー・バッタ派を中心とした研究は、ひとつの流れを形成するものである。英語世界への影響ははまだ表面化していないものの、今後の研究動向に確実に影響を及ぼしていくはずのものである。後期を、両者の登場以後にあてる所以である。

2002 Kei Kataoka: “Validity of Cognition and Authority of Scripture.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 50-2, 11-15.

2002 志田泰盛：「Vācaspati による認識の他律的検証過程——NVTI における真知論——」『インド哲学仏教学研究』9, 29-40. (English summary titled “Vācaspati’s Theory of the Extrinsic Apprehension of the Truth of a Cognition (parataḥ prāmāṇya) in Comparison with Jayanta’s View”

は、サンスクリット平行句が数多く回収されている。

95-96.)

- 2003 志田泰盛：「Nyāyakusumāñjaliに見られる jñātātā 説批判——認識と対象との対応関係をめぐって——」『印度学仏教学研究』51-2, 970-968.
- 2003 Helmut Krasser: “On the Ascertainment of Validity in the Buddhist Epistemological Tradition.” *Journal of Indian Philosophy: Proceedings of the International Seminar ‘Argument and Reason in Indian Logic’ 20-24 June, 2001, Kazimierz Dolny, Poland*, 31, 161-184.
- 2004 Stephen H. Phillips and N.S. Ramanuja Tatacharya: *Epistemology of Perception: Gaṅgeśa’s Tattvacintāmaṇi Jewel of Reflection on the Truth (About Epistemology) The Perception Chapter pratyakṣa-khaṇḍa*, New York: American Institute of Buddhist Studies.
- 2004 志田泰盛：「認識の確度と行為発動条件——インド古典論理学派各論師の真知論の特徴——」『仏教文化研究論集』8, 3-26.
- 2004 Taisei Shida: “The Theory of Truth in the Classical Nyāya System: On the Condition of Pravṛtti and the Means of Justification.” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*, 24, 115-128.
- 2004 John D. Dunne: *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Somerville: Wisdom Publications.
- 2005 Dan Arnold: *Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press.
- 2006 Taisei Shida: “On the Causal Factor for Validity at the Origination of Cognition: What are the guṇa and the general cause of cognition in Naiyāyikas’ parataḥprāmāṇyavāda?” *Journal of Indological Studies*, 18, 113-134.
- 2006 志田泰盛：『インド論理学派における真知論 (prāmāṇyavāda) の展

開』（東京大学に提出した未出版の博士論文）

- 2006a 石村克：「ウンヴェーカによる真性の自律性の解釈について」『南アジア古典学』1, 73-93.
- 2006b 石村克：「『ニータットヴァアーヴィルバーヴァ』〈自律的真性論〉セクションの研究」『比較論理学研究：広島大学比較論理学プロジェクト研究センター研究成果報告書』4, 51-68.
- 2006c 石村克：「クマーリラの自律的真性論——〈常識的哲学〉の中核」『印度学仏教学研究』55-1, 186-189.
- 2007 Taisei Shida: “Udayana’s Critique of the Intrinsic Theory of Validity: With Respect to the Origination of the Validity.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 55-3, 28-33.
- 2007 石村克：「クマーリラの真理論における劣悪性の無認識と錯誤性の消滅」『哲学』（広島哲学会）59, 151-163.
- 2008a 石村克：「ミーマーンサー学派の情報選別理論」『印度学仏教学研究』56-2, 239-242.
- 2008b 石村克：「バッタ派の真理論における無認識について」『哲学』（広島哲学会）60, 113-125.
- 2008 志田泰盛：「認識正当化の基準としての同種性（tajjātiyatā）」『印度学仏教学研究』57-1, 282-277.
- 2009 Suguru Ishimura: “Sucarita on the Suspicion of Falsity in the Svataḥprāmāṇya Theory.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 57-3, 46-50.
- 2009 石村克：「自律的真理論における〈真〉の概念について」『哲学』（広島哲学会）61, 85-98.
- 2010 石村克：「自律的真理論における反証可能性」『哲学』（広島哲学会）62, 85-97.

- 2011 Kei Kataoka: *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing*. 2 parts. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 2012 石村克:「クマーリラの真理論における相互依存について」『哲学』(広島哲学会) 64, 127-138.
- 2012 小野基:「真理論——プラマーナとは何か」『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』(桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士編), 春秋社, 155-188.
- 2013 石村克:「クマーリラ派における〈既知性〉の概念」『哲学』(広島哲学会) 65, 93-106.
- 2015 中須賀美幸:「ダルマキールティの知覚判断説と仏教真理論におけるその受容」『哲学』(広島哲学会) 67, 71-84.
- 2015 Peter Sahota: *Generative knowledge: a pragmatist logic of inquiry articulated by the classical Indian philosopher Bhaṭṭa Kumārila*. Doctoral thesis submitted to the University of Sussex (available online from the University repository in PDF format).
- 2016 Kei Kataoka: “A Critical Edition of the *Prāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 169, 1-60.
- 2017 Kei Kataoka: “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*, 170, 1-76.
- 2017a 石村克:「バッタ派と仏教論理学派の〈確定〉の概念について」『哲学』(広島哲学会) 69, 81-94.
- 2017b 石村克:「『タットヴァサングラハ』「自律的真理論検討」章の研究(1)〈真〉としての本性的な能力」『比較論理学研究: 広島大学比較論理学プロジェクト研究センター研究成果報告書』 15, 91-158.

- 2018 片岡啓：「ジャヤンタの錯誤論——Nyāyamañjarī 和訳——」『哲学年報』77, 1-69.
- 2018 Suguru Ishimura: “Kumārila and Śāntarakṣita on saṃvāda: The Agreement with a Cognition and the Agreement with a Real Entity.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 66-3, 30-35.
- 2018 John Taber: “Dharmakīrti, svataḥ prāmāṇya, and Awakening.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 56/57 (2015-2018), 77-98.
- 2018 Lawrence McCrea: “Justification, Credibility and Truth: Sucaritamīśra on Kumārila’s Intrinsic Validity.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 56/57 (2015-2018), 99-115.
- 2018 Daniel Immerman: “Kumārila on Knows-Knows.” *Philosophy East and West*, 68 (2), 408-422.
- 2019 中須賀美幸：「grāhya/adhyavaseya 再考」——成立の背景と史的展開——」『インド学チベット学研究』23, 145-208.
- 2020 片岡啓：「ジャヤンタの真理論——Nyāyamañjarī 和訳——」『哲学年報』79, 1-75.

志田泰盛は、2006年にウダヤナ著『ニヤーヤ・クスマーンジャリ』（NKus）を主資料に東京大学に博士論文を出版しており、その前後に、ウダヤナの真理論に関連する研究を多数発表している。その内容は、ウダヤナに至るニヤーヤ学派の動きを押さえたものであり、主対象のウダヤナだけでなく、ジャヤンタやヴァーチャスパティの細かい事情についても詳細にフォローしているのが特徴である。

石村克は、ŚV 真理論箇所之三註釈（ウンベーカー、スチャリタ、パールタサーラティ）を主資料に、修士論文（広島大学）以来、バッタ派の真理論に一貫して取り組み、ミーマーンサー研究の立場から、真理論について多くの論文を

発表している。『マーナメーヨーダヤ』(MM)の種本ともいわれるチダーナンダ・パンディタの『ニーティ・タットヴァ・アーヴィルパーヴァ』(NTĀ)の真理論にも取り組んでいる²⁵。さらに、最近では、TSとTSP真理論章の詳細な和訳研究(梵語原典と蔵訳を含む)への取り組みを開始している。『『タットヴァサングラハ』「自律的真理論検討」章の研究(1)」と題された2017年の論文では、TS 2810-3112(全303詩節)のうち、冒頭部(2810-2845)の36詩節とそのTSP註の精確な和訳研究が完遂されている。今後の継続が強く望まれる大きなプロジェクトである。

私自身は2011年にクマーリラの真理論を含むŚV「ヴェーダ教令」章の批判校訂と英訳とをウィーンから出版した(Kataoka 2011)。それに基づく哲学的な研究がサセックス大学に博士論文として提出されたピーター・サホータの哲学志向の研究である(Sahota 2015)。既述のように、英語世界におけるミーマーンサーの真理論研究では、これまで、テイバーに代表される哲学研究が主流であった。そもそも、隣接する研究分野である仏教論理学に比して、ミーマーンサー研究者の数が圧倒的に少ないという事情が背景にある。ミーマーンサー研究全般が(哲学研究・思想史研究・文献学的研究の如何を問わず)、研究対象としては、まだまだ未開の分野である。針貝邦生(1942年生)、ジョン・テイバー、吉水清孝(1959年生)、ローレンス・マックレー、片岡啓(1969年生)に続く世代として、最近では、前述の志田泰盛²⁶と石村克のほか、エリザ・フレスキ(Elisa Freschi)、ユーゴ・ダヴィド(Hugo David)、斉藤茜がミーマーンサー研究の新たな世代として活躍している。このうち、真理論に取り組んできたのは、テイバー、片岡、志田、石村の他、後述するマックレーである。

インド修辞学アランカーラの研究者としても知られるローレンス・マックレー

25 成果は石村 2006b として出版されている。

26 真理論の後、最近では、ŚVK śabdānityatva の校訂に従事する。

ーが、これまでのパルタサーラティ重視の真理論研究に対して、先行するスチャリタを前面に押し出し高く評価する論文を出したのは、2018年のことである。同じ年に、サンスクリット研究者ではなく純粋に哲学の分野から、テイバーとアーノルドの文献分析に則りながら、インマーマンが、「～を（正しく）知っているということを私は知っている立場にある」という知識の確実性に関する比較思想的な論文を発表している。さらに、ダルマキールティ研究にも歩を進めていたテイバーは、ダルマキールティと対比してミーマーンサーの自律的真を考察する論文を同じ2018年に出している。

梶山雄一（1925年生）・桂紹隆（1944年生）・稲見正浩（1960年生）・渡辺俊和ほかに続く仏教論理学研究第五世代とも言うべき中須賀美幸の一連の仏教論理学研究（ここでは関係する二編のみを載せた）は、ディグナーガ（470-530年頃）からモークシャーカラグプタ（1050-1292の間）に至るまでの長い仏教論理学史における思想史上の発展あるいは変遷を意識した研究である。これまでの研究成果が主として一人（例えば「ダルモツラの～論」など）あるいは二人（例えばダルマキールティとプラジュニャーカラグプタの比較）の著者を取り上げた個別研究であったのと大きく色を異にする。中須賀が用いる史の変遷を跡付けるための指標（例えば *adhyavasāya* の概念整理）は、今後、ミーマーンサー学派との対応を跡付けるのに有効となるはずである。

研究後期の特徴として言えるのは、本邦において文献学的な個別研究が進展する一方で、それと欧米の哲学研究との距離がさらに開いてきていることである。また、欧米のインド哲学分野における真理論研究では、仏教との対立色が薄いパルタサーラティの真理論を主に扱ってきたこともあり、仏教の真理論研究について、いまだ関心が希薄であり、仏教論理学研究とミーマーンサー研究との交差について意識的ではない。英語世界における欠を補うべく、本稿で今一度、将来に備えて（日本語ではあるが）交通整理を行う所以である。

3 インド真理論の思想史研究のための準備

クマーリラが真理論冒頭（ŚV codanā 33）で、「全ての認識に関して次のことをまず検討しなければならない。真と偽は、自らのものか、あるいは、他からのものか」と宣言したように、インドの真理論は、本格的な議論の出発点であるクマーリラからして、（知覚や推論といった個別の認識ではなく）認識一般の真偽を問う高度に抽象的なものである。最終的にヴェーダが正しいことを論証しようとする護教論的な文脈に位置付けられるものの、その議論自体は本来のきわめて哲学的なトピックであり、それまでに発展していたインドの存在論とも、また、認識論であるプラマーナの議論とも深く関係するものである。結果として、哲学史を整理するためにも、その哲学的位相をラフにでも見極めておくことが必要となる。さもないと、各論師の哲学的主張の重心が、哲学体系のどこに位置するのかわかり失うことになりかねない。以下では、歴史的発展を遡る前に、真理論で問題となる基本的な事柄について、我々の視座を固定し、見通しをよくするための準備体操を行う。

3.1 prāptabādha の語義

認識の真偽に関して「自ら真」「他から偽」と整理するクマーリラの発想は、本来、文学や聖典解釈学でいうところの「所与とみなされるもの（与件）が取り消される」（prāptabādha）という操作規則の運用法にその源があると考えべきである²⁷。bādha の物理的・身体的な語源的意味は「押し退けられる」（bādhyate）である。要するに、与件が押し退けられる／排撃される／打ち消される／取り消される／否定される／無効化される／反証される、ということである。

いっぽう、prāpta は翻訳が困難な概念である。まず、prāpta は、語源的に

27 Cardona 2017, 特に §3.3, §5.2.3.1.

は、「(～という帰結)となる」(prāpnoti)という自動詞(あるいは行為対象を取らない akarmaka-dhātu 由来の動詞)の過去分詞であるから、直訳すると、「となったもの」「帰結」であり、したがって「与件」「所与とみなされるもの」となる。注意すべきは、prāpta が、「～に到達する」(prāpnoti)という他動詞(sakarmaka-dhātu 由来の動詞)の過去分詞である「到達された(場所)」という意味ではないということである。或る帰結が導かれた時、例えば前主張が終了し、後主張(定説)が開始される直前の定型句として註釈者シャバラがしばしば、iti prāpte という表現を用いる。「～となったとき」「～という帰結が導かれた時」の意であり、「このような前主張が導かれた時、それに対して我々は次のように答える」という趣旨で用いられる表現である。

bādha が否定(niṣedha, pratiṣedha)の一種である以上、そして、prasajya-pratiṣedha(～となってから否定)という表現にも明らかのように、否定が肯定を前提とすると一般に認められている以上、否定するためには、何かが肯定的に与えられていなければならない²⁸。否定対象となるその肯定的与件のことを prāpta(所与)と言い当てているのである。prāpta-bādha は、文法規則の運用に関するメタレベルの分析から出てきた表現であり²⁹、また、聖典解釈学でも、解釈規則を運用するにあたって応用的に用いられてきた術語である³⁰。

3.2 クマーリラの整理法

認識の真偽を考える時、モデルとしては、正常と異常という二分法で考えるか、プラスとマイナスという二分法で考えるかの二つの方法がある。前者がクマーリラの発想法であり、後者がクマーリラが論敵として前提としている真偽

28 なお、パールタサーラティの aprāptabādha については、石村 2008b を参照。

29 Cf. Cardona 2017: 26, n. 81.

30 規則の運用の文脈では、「適用(結果)をブロックする/取り消す」という解釈になる。

他律論者（認識の真は他から、認識の偽は他から）の発想法である。

正常と異常は、文法学・聖典解釈学では、原則と例外として言い当てられる発想法である。例えば、健康と病気を例に取ってみる。健康を正常な状態として見れば、病気を異常な状態として見ることができる。この場合、健康な状態が原則、病気の状態が例外である。認識の真偽もこれと同様である。すなわち、初期値（デフォルト）としての正常な状態において、認識は、原則的に真である。それが、異常な状態では例外的に偽となる³¹。

クマーリラの発想法は、ゼロとマイナスの二分法としても捉え直すことができる。正常な状態はゼロであり、それが異常な状態においてはマイナスとなる³²。

真を自律的、偽を他律的とするクマーリラにたいして、真偽のいずれをも他律的とする他律論者（伝統的にはニヤーヤ学派がそのような見解を取るとされる）は、真をプラスの状態、偽をマイナスの状態とみなす。健康と病気でいえば、健康な状態とはプラスの状態であり、病気の状態とはマイナスの状態である。健康な状態を引き起こしたプラス要因——彼らが *guṇa* と呼ぶ美質・優良

31 Cf. 石村 2010: 85-86. クマーリラが真知を、疑惑でも認識の無でも錯誤知でもない残りとして考えていることは、彼の真知定義（SV codanā 80）から分かる。クマーリラの認識の分類と各特徴については、石村 2017a: 82 参照。

32 陰性（真）と陽性（偽）とも言ってよい。それが、無症状（問題が未発覚）と有症状（問題が既発覚）と客観的に重なるのならば問題は生じない。しかし、実際には、偽知が真知であるかのようにふるまう「隠れ陽性」（無症状なのに陽性）に相当する錯誤知が存在する。この「隠れ陽性」の疑いを晴らそうというのがダルマキールティ的な見方であり、厳密な検査を要求する。これに対してクマーリラ的な見方では、検査を必要とする他律的真的立場に立つならば、検査といえども精度は確実ではなく、検査の検査が必要となり、無限後退となる（疑いの塊となって検査地獄の毎日により日常生活が崩壊する）、というものである。結局、問題が未発覚の無症状ならば、現実的に、陰性と見なすしかない、それ以上の真は実際問題として求むべくもない、というのが彼の基本的態度である。

性——があり、いっぽう、病気の状態を引き起こすのがマイナス要因——doṣa (損傷要因・過失・劣悪性)——である³³。

クマーリラが「自ら真」と言う時に意図しているのは、初期値として正常な状態において原則的に「認識は真である」ということである。いっぽう「他から偽」で彼が意図しているのは、初期値として原則的に真であったものが、異常な状態においては例外的にキャンセルされて偽となる、ということである。

(真知について) 自ら真：正常な状態では初期値として原則的に真

(偽知について) 他から偽：異常な状態では例外的に偽

3.3 発生と認識の対立構図

規則の運用という点で、現代風にいえば法的（リーガル）な概念である「与件の取り消し」という考え方は、本来、存在論的な視点や、認識論的な視点に絡め取られない発想であり、その枠に収まりきらないものである。一部において収まる場合もあるだろうが、一部においては収まりきらないことがある。

与件は存在論的に実際に「そこに存在する」必要は本来ない。あくまでも、規則の運用上、「そこにあるとみなされるもの」である。真理論でいえば、認識の真は、必ずしもそこに本当に存在するとみなす必要はないのである。ただ単に、初期値として、あとから取り消されることから逆算して、あらかじめ「そこにあるとされる」だけのことである。

物理的存在と法的存在のギャップは、「与件の取り消し」において露わとなる。「真が偽になる」という真から偽への移行において、認識の真が取り消さ

33 健康状態をどう捉えるかという筆者の説明方法とパラレルな説明は、「無垢」(nairmalya) という語の解釈をめぐってミーマーンサーとニヤヤーの対立を説明するジャヤンタに見られるものである。片岡 2020 (§ 3.3.1.2.2.4; § 4.2.2.3) を参照。

れ、偽が登場することになる。この場合、存在論的に厳密に考えれば、何らかの原因に基づいて発生した真が消滅し、偽が新たに発生してそこに存在し続ける、ということになる。あるいは、新たに発生した偽が、元の住人である真を押し退ける、というイメージとなる³⁴。

これは、認識の真偽が入れ替わる現実にとぐわらない。真珠母貝を銀と錯覚する錯謬知のケースを考えてみる。当初、認識主体は、きらきらと光る真珠母貝を前にしながら（少し距離があるために）「(あれは) 銀だ」と錯覚する。その後、認識主体は対象に近づいてよく見ることで、それが銀ではなく、きらきらと光る真珠母貝であることを発見する。こうして認識主体は、「(これは) 銀ではない (そうではなく真珠母貝だ)」と先行認識を打ち消し、訂正する³⁵。

もし真偽を物理的存在とみなすならば、当初、本当に存在した真が、後から偽に入れ替わったことになる。しかし、先行認識である銀の（錯謬した）認識に本当に真があったわけではないのは明らかである。真は誤って「あるかのよう

34 *bādha* の語義については、ウンバーカの記述に則りながら、ジャヤンタが詳しく議論している (Kataoka 2017, 片岡 2018, § 1.2, § 2.2.4)。

35 *bādha* (取り消し) には広義と狭義がある。まず、偽知が偽知と判明して、押し退けられる場合には、二通りがある。後から対象がそうではないことを確認した場合 (例: 近づいてみて銀ではなく真珠母貝であることが判明) と、認識原因に損傷要因を発見した場合 (例: 自分の目に黄疸があることが判明) とである。1 は直接的に先行知を訂正し、2 は間接的に先行知を訂正する (cf. 石村 2012: 137, n. 6)。*bādha* という時、通常は前者 (狭義の取り消し) を指す。しかし、時に、両方の概念をカバーする上位概念を *bādha* と呼ぶ場合もある。Cf. Kataoka 2011: II 261, n. 222. 整理すると、以下ようになる。本稿では便宜的に広義の取り消しを訂正知と呼ぶ。

訂正知 (広義の取り消し)

1. 対象がそうではないことを確認 (狭義の取り消し)
2. 認識原因の損傷要因を発見

に前提とされていた」のであって、本当に「あった」わけではないからである。つまり、「(あれは) 銀だ」と錯覚した本人が、自分の認識を「正しい」と思い込んでいただけのことである。「自ら真が存在した」というような捉え方は、法的存在である真をうまく捉えられないのである³⁶。

同様に、真を認識論的な意味で捉えるのも外的外れである。目の前の壺を正しく捉えている時、普通、その認識の真を意識してはいない。つまり、「これは壺だ」と思うのが最初であって、その時点では、「これは壺だという認識は正しい」とまでは意識していない (ŚV codanā 82-84)。いいかえれば、真は (意識的に) 認識されていない。逆に、偽の場合は、明瞭に「先行認識は誤りだった」と意識されるので、元の認識の偽は他 (後からの取り消し) から認識されると言うことができる³⁷。

このように、真偽はいずれも、法的にあるとされるだけであって³⁸、それを物理的に本当に存在すると考えたり、あるいは、意識の上で明瞭に認識されていると考えると、一部に不都合が生じる。具体的には、「物理的に真が存在する」と「意識の上で真が認識される」という部分が特に問題となる。上で説明

36 この視点からの批判方法は、「認識に自ら生じた真が後から除外される、というのはおかしい」(NRM 46, 5-6) としてスチャリタを批判するパールタサーラティに見られる (後述)。

37 また、「これは壺だ、というのは正しい」という認識があると考えて、「自ら真が知られる」と主張する場合、錯誤知の場合についても同様に、「これは銀だ、というのは正しい」という認識があると主張できるので、錯誤知についても「自ら真が知られる」ということになる。パールタサーラティの戦略は、これを認めるものである。これを可能にするために彼は「真」を (第一義的には) 認識の属性ではなく対象の属性とする。

38 Cf. 谷沢 2000: 10: 「そうすると、この説は「誤りであると証明されない限りは真理である」というような類の説なのであろうか。実際は、この説は「誤りと証明されない限りは、真理であるとみなされる」あるいは「誤りだと証明されない限りは、私はそれを真理だと信じる」という類の説なのである。」

したように、認識の現実にそぐわないのである。錯誤知の場合、真は物理的に先行認識に存在したわけではないし、また、正しい認識の場合でも、「これは壺だ、というのは正しい」というように、真が（最初から明瞭に）意識されているわけではないからである。

	真が	偽が
物理的に	存在する	存在する
法的に	あるとされる	あるとされる
意識の上で	認識される	認識される

このように、出発点のクマーリラにおいて、認識の真偽は、「与件の取り消し」「原則と例外」という文法学・聖典解釈学的な規則運用の観点から基本的に構成されているのであるが、それが、時に、存在論的な発生の観点（「真が自らある」）、認識論的な確定の観点（「真が他から知られる必要はない」）、さらには、仕事を為すという機能の観点（「真知は自ら働く」）からも混ぜ混ぜで（しかも自分に都合よく相手に不都合なように）構成されているのが現実である。つまり、クマーリラの軸足は、時に存在論の側に振れ、時に認識論の側に振れ、時に機能論の側に振れるのである。どれか一方の視点のみから議論を構成しようというつもりはクマーリラにはない。この点が、一貫した視点から真理論を整理しようとする註釈者たちを困らせる根本原因となっているのである³⁹。

39 パールタサーラティは、スチャリタを批判する際に、スチャリタが自律的真を発生 viewpoint から論じる以上、他律的偽についても同様に発生 viewpoint から一貫して偽の他律性を言うべきだと考え、そのようではないスチャリタの一貫性の無さを批判する。後から見るように、自律的真と他律的偽は発生ならいずれも発生 viewpoint から、あるいは確定ならいずれも確定 viewpoint から、というように対称性 (symmetry) を有していなければならないというのがパールタサーラティの一種の美意識に近いオブセッションである。自律的真を発生 viewpoint から論じ、他律的偽を確定 viewpoint から行っているように見えるスチャリタの理解は非対称的で許せないのである。また彼

クマーリラ自身の考えを、発生・認識・機能の観点から敢えて整理するならば次のようになるはずである。まず、偽が他（損傷要因）から生じることについて疑問はない。いっぽう、真が認識自らの原因から生じることについて、そう言われれば彼は反対しなかったであろう。これは、ウンベーカーの「自」の再解釈へとつながっていく。クマーリラ自身は恐らく、「真は他（美質）から生じるわけではない」という意味で、「認識自らに真は最初から（能力として）ある」という程度のことを「自ら」の内容として考えていたと思われる⁴⁰。ウンベーカーが切り捨てる認識の観点については、でこぼこが顕著である。まず、真は他から知られる必要はないので、「他からではない」という内容をもってクマーリラは「自から」と言っていると判断できる。逆に、偽が他から知られるのは自明である。さらに機能の観点では、自律的真と他律的偽の対称性が保たれないのは、クマーリラ自身が認めるところである⁴¹。すなわち、真知が自ら働くように、対象の認識に向けて、偽知（錯誤知）もまた自ら働くのである⁴²。

は、ウンベーカーやスチャリタを批判する際に、クマーリラの記述との矛盾を事細かに指摘する。すなわち、クマーリラが（一部において明らかに）確定の観点を取っていることを挙げて、前二者の理解がクマーリラの原典に即してないことをいちいち指摘する。しかし、自身にもクマーリラの記述との齟齬があることについては、ほどほどに終えるに留まっている。

40 石村 2006c: 326 参照。ウンベーカーの批判する四解釈のうちの第四——認識性を認識それ自体に由来する本性的（svābhāvika）なものとする——がクマーリラの意図に当たることになる。スチャリタ説は、原因由来ではなく認識由来とする「本性的」説を、「自ら」の解釈として採用する点で、クマーリラに近いと言える。しかし、スチャリタ説では、真は、確定性（niścayātmakatva）であり、その中身は、認識性（bodharūpatā）の上に、（これまでのところ）食い違いのないこと（avisamvāditva）——つまり未逸脱——も加味したものとなっている。

41 ŚV codanā 85, TS 2912.

42 したがって、この「真知もどき」の偽知の偽を暴露してやる必要がある。クマーリラは、自ら真である二種の訂正知（対象がそうではないことの確認・損傷要因の発見）だけで（87a: tāvataiva）十分可能であると言う。真偽論の文脈で特に問題と

	真は	偽は
発生 認識	自らある 他から知られる必要はない	他から生じる 他から知られる
機能	自ら働く	自ら働く
	真知は	偽知は

註釈者たちの仕事は、真と偽で一貫した観点を取るべく対称性 (symmetry) を考慮したり、あるいは、仏教からの批判にこたえるべく一部を再解釈したりと、クマーリラが用意した素材のでこぼこを整えることにあった。真を能力 (śakti) の一種として、既に存在論的な分析に一步踏み込んでいたクマーリラの方向性をさらに伸張して、ウンベカは「真は認識自らの原因総体から生じる」(美質という他から生じるのではない) とする。いっぽう、スチャリタは、真の内容を確定性 (確信性) に変えることで「真 (確定性) は認識自ら生じる」という内容に変える。いっぽうパールタサーラティは、真を対象の属性 (真実性) とすることで、「真が認識自ら知られる」という主張を行うことになる⁴³。

「(判明前の) 偽知 (錯誤知) が自ら働く」という (体系的に不都合な) 点については、工夫の仕様がなない。しかし、偽知と判明後については工夫の余地がある。ウンベカは、「真知が人を発動させる」のと対称的に、「(判明後の) 偽知は人を退行させる (nivartayati)」として、機能の点での対称性を保とうとする。

真知は人を発動させる	(判明前の) 偽知は人を発動させる (判明後の) 偽知は人を退行させる
------------	----------------------------------------

スチャリタは、偽知 (錯誤知) も (誤って) 真を持つとする。したがって、

なる偽がこの錯誤性であることについては、石村 2010: 87.

43 Taber 1992: 213b, n. 48.

「原因から生じた能力」というように、存在論的に客観性をもって真を能力という実在として規定するよりも、誤って帰して後から取り消すことができる主観的なものとして真を描こうとすることになる。すなわち、ウンベーカーとは異なり、能力という側面は薄めていくことになる⁴⁴。パールタサーラティは存在論的コミットメントを放棄し、認識の観点から（対象が持つ）真偽を描く⁴⁵。機能の点からは、真知も偽知も「自ら対象を確定させる（*niścāyati*）」ことになる。ウンベーカーにおいて「(人を) 発動させるもの」として實用論に寄せて描かれていたものが、「(人に対象を) 確定させるもの」として認識の側に寄せて理解されている。この方向性は、ダルモツタラが「獲得させる」＝「発動させる」＝「示す」と前者から後者に寄せていく方向性と軌を一にする。

しかし、偽知が「真」や「確定性」を持つと言う場合、その「確定」(*niścaya*)あるいは「正しい画定」(*samyakpariccheda*)は⁴⁶、仏教論理学から見れば、誤った付託を排除した正しい認識である確定ではなく、むしろ、彼らが本質的に誤った「思い込み」として位置付ける判断・断定・決定知(*adhyavasāya*)に相当するものとなっている。つまり、スチャリタが「真」と同義で用いる「確定性」における「確定」は、本当は、(仏教論理学が求める客観的に正しい) 確定などではなく、思い込みである断定(一種の確信)に過ぎないのである⁴⁷。

44 Cf. 石村 2009.

45 対象の属性としての真については存在論的な観点を忌避するが、認識の属性としての真——パールタサーラティが意識的に「対象通りであること」と呼ぶもの——については、ウンベーカーと同様、原因から生じることを認める(NRM 55, 6)。また、認識が対象通りでないことについても、他から生じることをパールタサーラティは詳説する(NRM 54,7-55,3)。

46 仏教論理学における *pariccheda* の語義については、石村 2017b: 146, n. 80.

47 仏教論理学において、推論は確定知(*niścaya*)でもあり判断(*adhyavasāya*)でもあり新情報を持つのでプラマーナである。(知覚に後続する) 知覚判断は、確定知であり判断であるが旧情報の繰り返しであるのでプラマーナではない。錯誤知は

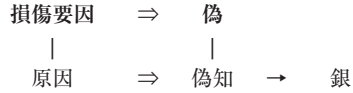
偽知（錯誤知）も確定性という形での真を（誤って）持つ、というスチャリタの主張は、仏教論理学者から見れば、「確定」の価値の値引きを伴っている。あるいは、最初からミーマーンサーが本来的に抱えていた「真」の低い価値（つまり客観的な正しさではなく、法的・社会的にそこにあると前提されたに過ぎない真）が、仏教論理学が用意した存在論と認識論のディレンマの罠にはまったウンベカを経たスチャリタにおいて、あえなく露呈してしまった、とも見なせよう。もちろん、自律的真の立場をとるスチャリタにとって、問題が見つからなければ、その真は純然たる真であり、それ以上の客観的な真がどこかにあるわけではない。クマーリラが、認識の真を、疑い出したら切りがなくなってしまうがゆえに一定ライン（訴え→反論→再反論）で判決が出る裁判（借金などの訴訟）に喩えたことは示唆的である⁴⁸。

3.4 真理論の構造

真理論で問題となる認識の基本構造を以下で示しておく。まず偽知から説明する。真珠母貝を銀と錯覚する場合や、白いほら貝を「黄色い」と錯覚する場合、この偽知の偽は、認識の原因が有する損傷要因（doṣa）という「他」に基づく。具体的には、認識の諸条件の中に悪しき要因があったということである。対象との距離が離れすぎていた・少し周囲が暗かったなど、あるいは、視覚器官に黄疸などの異常があったといったものである。これが、ミーマーンサーで言う（発生の観点からの）他律的偽である。

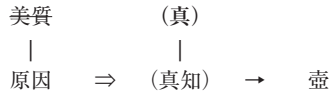
判断であり、誤った付託を有する。詳しくは、中須賀美幸 2014。

48 BT=TS 2881-82。これに対するシャーンタラクシタの回答は 3023-25 にある。客観性に厳密に基づくべき真理論に、恣意的でトリックに満ちた裁判の例を使うのは不適切だというのが彼の趣旨である。



逆に真知の場合、ミーマーンサーにおいて、真の発生は自律的である。目の前の壺の知覚という分かりやすい真知のケースを例に取る。ここで壺を対象とする真知は真という属性を持つ。その真という属性は美質に由来するのではなく、真知が発生した時に同時にそこにあるものである。ウンベーカはこの図式を強調して、認識自らの原因から、認識と同時に真も生じていることを「自ら（の原因から）真が生じる」という説として再解釈する。

クマーリラは、ものが本来的に持つ能力（sakti）としても真を同定する。真は他である美質に基づいているわけではなく、知自身に自動的に与えられているものである。「自ら存在しない能力を他が作り出すことはできないからである」（ŚV codanā 47cd）とクマーリラは自説冒頭で主張する。



クマーリラが真という属性を能力と同定したことは、体系上、いくつかの含意を伴うことになる。まず、クマーリラの体系では、認識は認識それ自体を捉えることはない。いわゆる「自己認識」（svasaṃvedana、認識自らが自らを感受すること）は、ディグナーガへの対抗上、明確に否定されている。したがって、真知それ自体は、その時点では捉えられていない。「壺だ」という認識の後に、対象が認識された（jñāta）ことから逆算して、「壺の認識があったはずだ（そうとしか考えられない）」と事後的に推論——厳密には「それ以外では説明が付かないこと」（anyathānupapatti）に基づく論理的要請（arthāpatti）——されるだけである⁴⁹。

その属性である真が能力として同定されたことも、同じく、属性がその時点

では知られていないことを含意する。というのも、能力もクマーリラの体系では、論理的要請 (arthāpatti) の対象として事後的に「～であるとしか考えられない」というプロセスを経て想定されるものであり、知覚対象ではないからである。したがって、図式では、隠れたものとして括弧つきで表した。

この縛りは、バッタ派の伝統において、いくつかの不都合をもたらすことになる。というのも、この体系下では、認識の時点では「真が知られない(確定されていない)」ということになってしまうからである。実際、クマーリラ自身は、真がその時点でわざわざ知られる(意識的に確定される)ことがなく、事後的にのみ認識されるが、そのような確認はもはや不要であることを認めている (ŚV codanā 83-84)。このことは、「真の確定があってはじめて (=自分の認識が正しいと信じて) 人間は行動を起こす」という人間観を取る場合には不都合となる。なぜなら、正しいと分かっているのに行動を起こすなら、その人間は「合理的な人間」(有目的に行動を開始するまともな人間)——サンスクリットでは「見込みを持って行動する) 人間」(prekṣāvat)——とは言えないからである。

したがって、パールタサーラティに至ってバッタ派では、真が知られていることを認めるに至る。ただし、この場合の真とは、客観的な真ではなく、所与として前提されている(つまり本当にそこにあるかどうかは不明の)真であり、偽知(錯誤知)も同様に(誤って)持ちうるものである。偽知も含めた認識(ただし疑惑知などの明らかに真知でないものは除く)において、対象と同時に真(とされるもの)が知られるのである⁵⁰。

そして、認識の属性として能力と同定される真がその時点では意識不可能であることから、パールタサーラティは、真を外に出して、対象が持つ正し

49 この際に必要となるのが既知性 (jñātata) という一風変わった概念である。これについては志田 2003, 石村 2013 を参照。

50 Taber 1992: 210b.

さ——認識されている通りに対象がそこにあること——とする。パールタサーラティによれば、「壺だ」という認識は、「本当にある壺だ」というように、壺と同時に、その対象が実際にそこにあるという正しさまでも含めた認識（対象の正しさを込めた確信）ということになる。ただし、これは偽知（錯誤知）にも当てはまるので、「本当の銀だ」という認識（確信）となる。このようにして、偽知の場合でも人間が行動を開始してしまうことが説明可能となる。その意味で、この確信は、仏教でいう（行動開始の起因となる）*adhyavasāya*（断定・判断・決定・思い込み）に相当するものであることが判明するのである。



仏教論理学の批判的な視点から見れば、このような真は、あくまでも、仮にあると前提されている真（意識された仮託の真）でしかない。問題が後から判明して、偽と分かるかもしれないような脆い真である。したがって、本当の意味での真の確定のためには、事後的な検証を要する。現代風に言ってみれば、最高裁判決の真を真と認め、それ以上の真を認めない——そして世間的な多くの判断については問題がない限りいちいち裁判も起こさず正しいものと前提している——のが、ミーマーンサーの自律的真の立場だとすると、その主観的な最終判決の正しさをそのままでは認めず、DNA鑑定による再審請求をするのが、仏教論理学的な立場である⁵¹。

パールタサーラティの真理論から分かるのは、（経験主義的・法的・社会的な意味で正しいものとされてきたクマーリラにおける）「真」の価値が、（仏教論理学が求める認識論的な意味からすると）価値が下がることが暴露されたこ

51 Cf. Taber 1992: 212b: “As we have seen, *svataḥ prāmāṇya* is something essentially subjective for Pārthasārathi; it is a cognition’s initial *appearance* or *manifestation* of validity.”

とである。すなわち、ここでは、仏教論理学者の視点から見れば、100%正しい客観的な真ではなく、あくまでも（主観的な）確信対象として仮託された真が考えられていることになる。このような非客観的な仮の「真」の見解は、後で見ると、（意識されない仮託的真を認識の属性と考えたことになる）スチャリタに既に見られるものである。クマーリラが本来、与件として前提された真として（法的に）考えたもの——特に問題が発見されない限りそれは純然たる真として社会的に無意識のうちに前提とされ認められている——を、仏教論理学の求める基準に沿って、認識の観点から考えようとした結果として、最終的に、真という属性そのものの価値が、偽知も持ちうる、100% 確実ではないものであることが暴露されてしまったのである⁵²。また「確定」という語も、スチャリタやパールタサーラティにおいては、仏教論理学が求める意味での確実な認識ではなく、仏教の *adhyavasāya* と同じく、確信・断定といった程度の意味に成り下がっている⁵³。

仏教論理学においては、知覚という認識から人間の行動開始に至るプロセスをどのように説明するかは難問が別の形で存在した⁵⁴。というのも、ディグナーガ以来、知覚は無分別と明言されてきており、言語的な概念化のプロセスである分別を含まない直接的で明瞭な認識と考えられてきたからである⁵⁵。それゆえ、行動開始を促す役割は、知覚の直後に後続する知覚判断という有分別知

52 これは、「真知の真」を構想したクマーリラに対して、それを「(偽知も含めた) 認識の真」と再解釈する両者に必然的な帰結である。

53 石村 2017a: 85 は、クマーリラにおける *niścaya* と *nirṇaya* の違いに注目し、「暫定的な確定と最終的な確定の二種類の確定」の区別に注意している。

54 また実在(独自相)が刹那滅であるとされることも問題を複雑にしている。

55 ダルマキールティによれば、確定とは「これは壺だ(それ以外ではない)」という、誤った付託の排除を含んだ限定化の認識(つまり「のみ」(*eva*)を織り込んだ認識)であり、有分別知の一種である。確定は、「煙から火」の推論知の場合のように、最終的に実在(個物としての火)への対応を持ちうる。

で、断定・判断・決定 (adhyavasāya) と呼ばれる作用——否定的に表現すれば「思い込み」である——を持つものに一任されることになる⁵⁶。

この点を詰めて、知覚から知覚判断を経て、人間の行動開始から対象獲得に至るまでを（刹那滅との兼ね合いも考慮して）詳しく検討したのがダルモッタラである。言語を解さない純粹な知覚の直後に、「これは壺だ」という思い込み（断定）を経て（Krasser 1991: I 29: tadadhyavasāyena）目的実現に向けた行動が起こるといふダルマキールティの基本路線に従った見方である。パールタサーラティが真という属性を、認識から対象の上に付け替えたのは、行動開始の前提となる真の（意識的な）確定という要請が背景にあったと考えるべきであろう。

なお、他律的真の立場に立つ場合、少なくとも見慣れていない初めての対象の場合には、その対象についての真は確定されていないので、他律的に目的実現の確認により検証される必要がある、というのが仏教・ニヤーヤに共通する見方である。したがって、彼らは、最初の認識（正しい壺の認識・誤った銀の認識）からでも人間が行動を起こしているという現実を説明するために、「～があるかもしれない」というポジティブな期待を込めた（客観的に見れば）疑感知と分類されるものからでも人間が行動を起こすことを認めることになる。ジャヤンタもこの点について詳しく議論している。仏教説では、一般的に、疑惑に基づいても行動が起こることを認めており（PVSV 102, 16）、ジャヤンタも（仏教説に影響されてであろう）あっさりとそれを認める⁵⁷。いっぽう、ミーマーンサーの自律的真の体系では、例外的な偽が疑われない正常な状況下では、原則的な真を無理に疑うべきではないので、原則、疑いがなければ、特段、真の確定を必要とすることなく、認識に基づいて発動があることにな

56 ダルマキールティにおける認識の分類については、石村 2017a: 86 を参照。

57 そして、ジャヤンタは、錯誤知ですら客観的には疑感知の一種であるとする（片岡 2020, § 4.2.1.3.2.2）。

る⁵⁸。

このように、ミーマーンサーでは、もともと、「真知の真は意識的に確定されてはいないが、真知の原因が損傷要因を持たないことから（或いは持つと特段疑われないことから）、対象は正しく認識されている」として、対象の確定知である真知に基づいて自動的に行動が起こると（楽天的に）考えてきたと思われる。しかし、真の確定と行動開始の関係を詰めて考える仏教論理学からの批判を踏まえたスチャリタを経て、さらにパールタサーラティに至って、「(対象の)真は意識的に確定(確信)されており、それゆえ、(その真の確定に基づいて)行動開始がある」という説明方法を取るに至ったと説明できる。これは、知覚判断という断定・確信に基づいて行動開始を説明する仏教説とパラレルな説明方法となっている。

仏教論理学：対象の知覚⇒対象の断定⇒行動開始（⇒事後的な真の確証の必要性）

スチャリタ：対象の知覚+真の無意識的な確定⇒行動開始（⇒事後的な真の確証は不要）

パールタサーラティ：対象の知覚+真の意識的な確定⇒行動開始（⇒事後的な真の確証は不要）

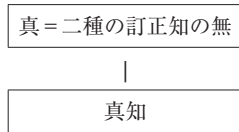
仏教論理学から見れば、確信対象としての真の価値が既に毀損されている以上、ヴェーダに基づく認識が（仮託的に正しいと確信されているだけではなく）100%正しいということを言うには、事後的な真の確証がどうしても必要

58 Cf. 谷沢 2000: 10: 「人間は何らかの〈判断〉を下すと、それに基づいて何らかの行為を行おうとする。それはその〈判断〉が正しいと思うからそうするのであり、その段階では、その〈判断〉に対する〈正当化〉の手続きが明確になっている[と]言うことはないのである。」

となる⁵⁹.

真偽の検証にあたっては、存在論的視点は役立たない。これに関係するのは認識論的な観点だけである。クマーリラも、「自ら真」の対照点となる「他から真」が陥る誤った帰結として、真の検証（基礎付け主義）がさらなる検証を必要として切りがなくなるという無限後退の過を指摘する⁶⁰。クマーリラの自律的真の立場において、確証知（合致・美質認識）という他は不要である。「他から真が知られる必要はない」とするクマーリラの立場では、二種の訂正知のいずれも無ければ、原則的に認識は正しいものとして扱われる。逆に、二種の訂正知があれば偽と判明する、つまり、他から偽が知られる（cf. 石村 2007: 153-155）。

しかし、このことは、二種の訂正知の無が真知の目印となることを意味する。真知は定義的に二種の訂正知の無を持つことになるのである。



この場合、検証の観点から言えば、「真は訂正知の無の認識から知られる」ことになるので、「真は他から知られる」ことになる。クマーリラの幾つかの記述は、このような意味で「他から真が知られる」ことを支持しかねない危ういものである。たとえば、「損傷要因が知られないことから、勞せずして、偽

59 ミーマーンサーと仏教論理学における「確定」の意味の違いについては、石村 2017a が詳しく論じている。TS 2849b の「対象の確定」(arthavinīściti) は、仏教論理学から見れば所詮「暫定的な確定」でしかなく、ダルマキールティ的な「確定」(＝最終的な確定) の用法からは許容できないものである。

60 Taber 1992: 214-215. そのほかに相互依存の過失もあることについては、石村 2012.

は引っ込むから」(52cd)⁶¹, 「ただし [第二の認識に対して] 別の損傷要因の認識や、後からの打ち消す認識が、無ければである」(59ab), 「なぜなら、その [第一の認識] においても、損傷要因が知られないから、ただ自ら真が [ある] からである」(60ab) といった記述である。訂正知がないことで真が「存在する」のか「知られる」のか、クマーリラは巧妙に明言を避けている。

「偽は他から知られる」という積極的な偽の検証を標榜するが、「真は自ら知られる」を積極的に唱えず、「真は他から知られる必要はない」という消極的な主張に留まるクマーリラは、二種の訂正知が発生していなければ、それ以上、偽を疑うべきではない、としか主張できない。「いっぽう損傷要因の認識が生起してない場合、根拠のない疑いは [持つべきでは] ない (nāśaṅkā)」(60cd) というのが、それである⁶²。この場合、二種の訂正知の無は、意識的に「無い」と確定されるのではなく、あくまでも、訂正知が起こらなかったという無意識的な〈認識の無〉でしかない⁶³。つまり、訂正知の無が意識されたのではなく、訂正知の有が意識されなかっただけである (cf. 石村 2007: 154-155)。

たしかに、事後の打ち消しについては、疑い出したら切りがないので、杞憂を持つべきではないとするしかない。これまでのところ打ち消されていないので「打ち消しは無い」と言うほかはないのである。いっぽう、損傷要因の無については、事前に検証が可能である。そして、その場合、損傷要因の無認識に依存することになるので、「真は他から知られる」ことになる。

損傷要因の有が意識されないなら、真を不要に疑うべきではないという ŚV の立場から一歩踏み込んで、損傷要因の無を積極的に確認することを容認する立場も理論的にはミーマーンサーにとり可能である。というのも、ヴェーダ論

61 Cf. Taber 1992: 215, n. 56.

62 Cf. 石村 2006c: 188.

63 この点については、Taber 1992: 215, n. 56 が注意を向けている。

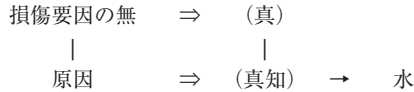
証の際、非人為であることから損傷要因の無は容易に確定可能だからである⁶⁴。クマーリラ自身、BTにおいて、一部の認識に関して損傷要因の懸念を取り除くために、「日常活動から周知の空間・時間・人・状態の違い」(TS 2875)に依拠すべきことを説いている⁶⁵。ウンベーカーは、「あるいは、そうするがよい」(bhavatu vā)⁶⁶としてそのような立場を容認する選択肢を用意し、スチャリタは、こちら側を最初から採用する。すなわち、損傷要因の無認識という他によって真が知られることを容認する。ただし、スチャリタによれば、損傷要因の無の確認手段は周知 (prasiddha) であり、確認は勞せず実現される (ayatnasādhyā) ので、この場合の損傷要因の無の確認 (無認識という第六の認識手段) は積極的な「他による検証」とはならない。スチャリタは最終的に、52cdの「勞せずして偽は引っ込むから」を、「勞せずして損傷要因の認識の無があるから」と理解していることになる⁶⁷。

64 知覚など・人間の言葉による認識と、ヴェーダ聖典による認識の違いについては、石村 2010: 91 を参照。

65 石村 2017a: 84; cf. 石村 2010: 92.

66 ŚVTĪ 57,18: bhavatu vā (bhavatu vā) *ms.*; bhavatu *ed.*) pratyakṣādiṣu doṣāśaṅkā, apauruṣeyatvād vede sā nāsty eva. 「あるいは知覚等については損傷要因の懸念があると [したければ] するがよい。非人為なのでヴェーダにそれ (損傷要因の懸念) は全くない。」

67 ウンベーカーは、損傷要因の無が客体として既成であることをもって「勞せずに既成」とする。ŚVTĪ 57,11-12 (石村 2007: 155 に引用): nāpi mithyātvanivṛttāu doṣābhāvagrahaṇāpeṅkaṣā, doṣajñānānutpattāv (-ttāv) *ms.*; tter *ed.*) ayatnasiddhatvād doṣābhāvasya. 「偽が引っ込むのに損傷要因の無の把握に依存することはない。損傷要因の認識の不生起に際して、損傷要因の無は、勞せず成立済みだから。」スチャリタは ŚV codanā 52 への註釈で、「勞せずして偽の疑いが引っ込む」といったん素直に解釈した上で、「損傷要因の無認識という前無は努力によって実現されるものではない」「損傷要因の無の確認は努力をもって実現されるものではない／勞せずに実現されるものである」「疑惑を退ける手段は全く周知である」とする。ここでスチャリタは、「損傷要因の無認識は yatnasādhyā ではない」から「損傷要因の



しかし、損傷要因の無認識が認識の無（前無）であり、積極的な「他」ではないにせよ、これでは、知覚等に関して、「(損傷要因の無を確定する) 他から真が確定される」必要があることを実質的に認めたに等しい。

そこで、真知から予め除外される疑惑や想起と同じく、錯誤知と疑わしきものを最初から取り除いておく方法を考えたのがパールタサーラティである(NRĀ ad ŚV codanā 60cd)。すなわち、錯誤知が発生する状況というのは分かっているので、損傷要因が疑われるような状況は最初から取り除き、異常が考えられない正常な認識についてだけ、「自ら真が確定される」とすればいいのである⁶⁸。錯誤知に誤って真が帰せられる状況を最初から排除しておくのである。遠くにある銀については、最初から、「これは本当の銀だ」という確定が

無の確定も *ayatnasādhya* である」と巧妙にずらした上で、最終的に、「疑惑排除手段は *prasiddha* である」として、損傷要因の発見が勞せず実現され、周知であることに話を持っていく。

1. 損傷要因の無は既成
2. 損傷要因の無認識は努力実現対象ではない
3. 損傷要因の無の確定は努力実現対象ではない
- 3'. 損傷要因の無の確定は勞せず実現される
4. 損傷要因の無の確定手段は周知である

いっぽう、パールタサーラティは、ここへの註釈では、無意識的に気が付かないことをもって無認識としている。NRĀ 46, 16-17: *tadajñānād eva tadapavādakam mithyātvaṃ nivartate tadajñānaṃ cāyatnasiddham*。「それ（損傷要因）が認識されなだけで、それを例外的に除外する偽は引っ込む。また、その無認識は、勞せず成立している。」

68 この態度は、石村 2010: 97, n. 10 が指摘する箇所にも通じるものである。

生じないとしておけばいい⁶⁹.

4 真偽論の歴史的展開

これまでの真理論研究を踏まえて予想される思想史の展開を大雑把に整理すると次のようになる。まず、ミーマーンサー・バッタ派の流れとしては、クマーリラ→マンダナ→ウンベーカー→スチャリタ→パールタサーラティという流れがある。特にクマーリラが真理論を論じる「教令章」(codanā) への三人の註釈者であるウンベーカー、スチャリタ、パールタサーラティの註釈伝統上の展開が重要である。これは、パールタサーラティ自身が、ウンベーカーとスチャリタの上に自説を展開していることから裏付けられる見方である。ただし、パールタサーラティが他説を批判し自説を詳述するのは、ŚV への註釈である NRĀ ではなく、独立の書である NRM においてである。

	Mīmāṃsā
600	Kumārila
700	Maṇḍana Umbeka
900	Sucarita
1100	Pārthasārathi

以下では、この主筋の左右に、ニヤーヤと仏教論理学の流れを時代に沿って重ね合わせて見ていく。

69 パールタサーラティは、真知とも錯誤知とも判断のつかない価値保留の認識があることを認めたことになる。その点では、錯誤知を疑惑知の一種に（無理に）組み入れたジャヤンタの見方（片岡 2020, § 4.2.1.3.2.2）に近づく。しかし、これは、真を認識一般にあるとするパールタサーラティの基本的理解と齟齬を来す解決法である。態度保留がクマーリラの体系では許されないことについては、石村 2006c: 187 を参照。

4.1 デーヴェンドラブッディとシャーキャブッディ

ミーマーンサーが「自ら真、他から偽」というクマーリラ説を守るためにアップデートしていく主要な機縁となったと予想されるのが、仏教からの批判である。クマーリラの「自ら真」に対して、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールッティカ』(PV)への註釈者と復註釈者であるデーヴェンドラブッディ(PVP on PV II)とシャーキャブッディ(PVṬ on PVP II)が批判を行う。彼らは「自ら真」を、認識論的な視点から捉えるべきなのか、あるいは、存在論的な視点から捉えるべきなのか、という二極のいずれに寄せて理解すべきなのかを厳しく問う。デーヴェンドラブッディは、「自ら真が露わになること」(*abhivyajyate)なのか「自ら真が生じること」(*utpadyate)なのかと問い(稲見1993:93;)、シャーキャブッディは「自ら真が確定されること」(niścīyate)なのか「自ら真が生じること」(*utpadyate)なのかを問う(稲見1993:107)。いずれも本質的には同じ問いかけである。要するに「自ら真が知られる」のか「自ら真が生じる」のか、という問いである。

デーヴェンドラブッディは、ウンパーカの「『自らの』説」(後述)という「自」をめぐる再解釈にヒントを与える記述を残している⁷⁰。ここでは真という属性が、他から生じるのではない(したがって真知自らの原因から生じることになる)ことについて、仏教側も「(こちら側でも)既に認めている」(*iṣṭam eva)と承認することが言われている。ウンパーカは、仏教も受け入れるこの主張をそのまま取り入れ、さらに、「自」に再解釈を施すことで、クマーリラ説を維持しようと考えたことになる。また、デーヴェンドラブッディは、「欺かないこと」という意味での真を、対象の属性としても論じ、また、認識

70 稲見1993:94:「また、もし、その特質は他律的にもたらされることはない、と考えるなら、それは全く好都合である。その場合、[真知は]自らの原因からそのようなもの(真知)として生じているのである。別のプラマーナによっても、あるいはそれ以外のものによってもこの真という本性はもたらされない。」

の属性としても論じている(稲見 1993: 90)。認識の属性としての真と対象の属性としての真を考えるパールタサーラティの議論に影響を与えた可能性がある。

また、スチャリタに至って重要となる確定(確信)と行動開始という観点から、デーヴェンドラブッディは、仏教の立場を説明する⁷¹。ここから読み取れるのは、仏教が他律的眞を唱える際に主張する「対象の知覚⇒対象の決定(判断・断定)⇒対象への行動開始⇒対象による目的実現の知⇒知覚の眞の確定」というプロセスである。さらに、シャーキャブッディは、行動開始の起因として、対象があるという決定だけでなく、対象があるかもという疑惑もありうることを、農夫を例に訴える⁷²。これは、「疑惑からでも行動を開始する」というダルマキールティの見解に沿ったものである。これに対してミーマーンサー側としては、あくまでも、対象確定(arthaniścaya)のみから行動開始があることを主張するために、「確定(niścaya)の中身を(あくまでも仏教側から見て、仏教と同様の)確信・断定に値下げせざるを得なくなったのが、後に見る、スチャリタの事情であると予想される⁷³。

71 稲見 1993: 95:「しかし、捉えられた形象に対して決定知(nges pa)を生ぜしめ、それに対して行動を起させるから、プラマーナと認められるのであって、別様ではない。」

72 稲見 1993: 96-97:「決定知によって行動する者だけが賢者なのではない。即ち、行動には(ア)対象があるのではという疑惑(arthasaṃśaya)と(イ)対象があるという決定(arthaniścaya)の2つの要因がある。……そして、最初の2つの要因((ア)と(イ))によって行動し……者が世間では賢者と呼ばれるのである。もし、決定だけによって行動があるというなら、農夫などは耕作などに行動を起こすことはないはずである。彼らにとって、将来実が実る等ということを決定するようなプラマーナは存在しない。」

73 シャーキャブッディが想定する認識の分類について、知覚判断との関係も含めて、詳細な分析は、石村 2017b: 93, n. 3 を参照。またダルマキールティの認識の分類については、石村 2017a: 86。

シャーキャブッディは、後から真が知られても今更不要であるというミーマーンサーからの反論に答えて、その真を後から知る有用性を、その知と同類の知に応用できる利点を説く⁷⁴。すなわち、初めてのケースでは、その対象の知覚の真は未確定であり疑惑に基づいて発動せざるをえないが、似たケースでは、前のケースの真が事後的に確定されたことを受けて、最初から真の確定が可能となるというのである。内容は異なるが、事後的な真の確定が、それ自体では無駄であるが、他の似たケースに応用することで有用となるという解決法は、ジャヤンタにも別の形で引き継がれている（片岡2020: 58-59, § 4.3.1.2)⁷⁵。

さらにシャーキャブッディは、仏教説をまとめて次のように言う。

稲見 1993: 104: 「以上によって次のことが説かれていることになる。つまり、(1) 知はそれ自身の原因から生ずるときプラマーナの本性をもって生じよう。実在は部分をもたないものだから。(2) しかし、迷乱の原因があるときは、別の決定知によって明らかになる、と後に説かれよう。」

これは、「1. 真知の真は自らの原因から生じる。2. 偽知の偽は他から知られる」という主張であり、ウンベーカーとスチャリタに異なる点の強調という形で影響を及ぼした可能性がある。すなわちウンベーカーは1を基に真偽の発生で対称的な視点を打ち出し、いっぽう、スチャリタは、1に改変を加えたうえで2

74 稲見 1993: 101: 「〔答〕なるほどそうである。行動する時点でそれ（最初の知）が真であることの決定に対して努力はなされない。プラマーナによって決定されたおのに関して、それと同類であることによって、知覚が別の個物に対しても欺かないものであることを決定するためである。」

75 また、ヴァーチャスパティにおける「反復状態に達した認識」「同種性」という概念については、志田 2002, 2004, 2008 に詳しい。また、ジャヤンタが、仏教が主張する反復された認識の自律的真を批判していることについては、志田 2004。

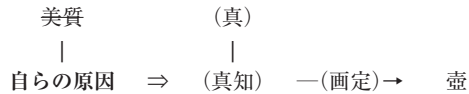
と組み合わせたとと思われる。

4.2 ウンベーカー

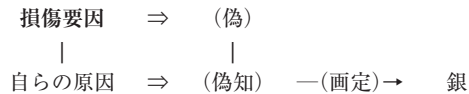
このような批判に対して ŚV への現存最古の註釈者であるウンベーカーは、「認識自らの原因総体から真が生じる」という発生の視点、および、「真知は自ら働く（＝真知であることの確認という他に依ることなく自ら対象画定という仕事を為す）」という機能の視点に注目して、クマーリラを読み直す⁷⁶。そして、その際に、「認識自ら」というように「自」（sva）を解釈するのではなく、「認識自身の（原因から）」というように、svīya という意味で sva の再解釈を行う。すなわち、svataḥ の sva について、認識それ自体（ātman）ではなく、認識それ自身のもの（ātmīya）である原因という解釈をすることで、「自ら生じる」の存在論的解釈を打ち出し、仏教からの批判をかわし、クマーリラ説を擁護する（石村 2006a: 80）。「真知の原因総体から同時に真も生じる」というのは、上で見たように、デーヴェンドラブッディも受け入れ可能な見解である（原因総体⇒真知＋真）⁷⁷。

76 ウンベーカーの議論が存在論的（発生の観点からのもの）であると同時に、「（認識が）自ら働く（仕事する・結果を為す）」という機能（pravṛtti）の観点も併せ持つものであることは、ウンベーカー自身が、発生と機能の二つの意味で自律的であることを明言していることから明らかである（石村 2006a: 76 参照）。認識は、生じると同時に対象の画定という自身の仕事（結果）を自ら（他に依ることなく）遂行する（石村 2006a: 85）。この観点は、真を、認識が持つ能力（śakti）として捉えるクマーリラの視点とも相即する。シャーンタラクシタ、カマラシーラにとり、「真＝能力」という見方がミーマーンサーの主要な論点として意識されていたことは、シャーンタラクシタの「自律的真の考察」章（TS 2810-3122）において、真を能力とみなす議論（TS 2812: meyabodhādike śaktis teṣāṃ [=sarvaprāmāṇānām]）からミーマーンサー説の紹介が始まっていることから裏付けられる。

77 ウンベーカーは、発生の観点から、デーヴェンドラブッディに寄せて、ミーマーンサー説を若干修正していることになる。後にシャーンタラクシタは、この点につ



これに対して偽知の場合、その偽は、認識自らの原因とは別の損傷要因という付加的なもの（プラス α ）から生じている（原因総体＋損傷要因⇒偽知＋偽）。正常状態では何の問題もなかったのが、マイナス要因が付加されたために、マイナスの結果である偽が付加的に生じるというのである。ここまでは、ウンベーカー説はうまく行っているように見える⁷⁸。



しかし、このような存在論的解釈は、機能の観点も併せて見ると、容易に問題を指摘しうるものである。上で指摘したように、「真知が自ら働く」と同様に、「偽知も自ら働く」という難点があるのである。生来的な能力として真を捉えるならば、同様に、生来的な能力として偽を捉えることもできるはずだからである。シャーンタラクシタが指摘するように、「偽もまた [真と] 同様に自ら [あること] になってしまう」のである⁷⁹。つまり、偽についても、「原因総体⇒偽知＋偽」と考えることができってしまうのである。このことは、実際、偽知（錯誤知）も真知と同様の対象画定能力を持つことから言うことができる。

ウンベーカー自身、能力説（ウンベーカーが批判対象として自律的真の四解釈を提示するうちの第三説⁸⁰）に関して批判する際に、同じ問題に気が付いてい

いて「異論はない」と同意し、発生の観点が争点とならないことを表明する。

78 なお、パールタサーラティが紹介する（ウンベーカーに帰すべき）発生説は、偽知にも正しい部分があると主張する点で、これより少し凝ったものである。

79 TS 2842ab: kiṃ cāpṛāmāṇyam apy evaṃ svata eva prasajyate/.

る。彼は、真知に固有の生来的な能力として真を考える能力説に対して、「ま
たもし〔真という〕能力が〔認識の上に生来的に同時に〕あるということから
〔未来・現在・過去の〕三時のいずれにおいても作られない〔それゆえ自らあ
る〕というならば、偽という能力もまた、全く同じ理由で、作られてないこと
になってしまうので、同じく「自ら偽」となる」と指摘している⁸¹。

また、上で見たように、ウンベーカーは、クマーリラが主張する、原則として
の真が例外的に後からキャンセルされるという事情を、存在論の視点では、一
貫性をもって、うまく説明できないはずである。すなわち、真から偽への移行
の問題をうまく説明できない。真であったと思われたものが偽と判明する場
合、実際には、偽知は最初から偽であって、そこに真は存在していなかったか
らである⁸²。

かくして、ウンベーカーの存在論的解釈は、ほぼ同時代と目されるシャーンタ
ラクシタや、ウンベーカーを引用することからウンベーカーを知っていたことが確
実であるカマラシーラからの批判に見られるように、アップデートを迫られて
いたと予想される。特に、「真が他から確定される」という仏教説について
は、人間の発動とも絡めて、仏教側で既に深い考察が行われている⁸³。真偽の

80 四解釈については、石村 2017b: 94 も参照。そこで石村は、ウンベーカー註の議論
とカマラシーラ註の議論の対応も示している。

81 ŚVTṬ 49, 25-50, 1.

82 真と思われたものが偽と判明する二つのケースを説明する（したがってミーマ
ンサー側が擁護するには厄介な様々な問題をはらむ）ŚV codanā 53 について、ウ
ンベーカーは、「真＝プラマナーの仕事＝画定＝認識性」であるならば、真珠母貝を
銀とする錯誤知も真であることになってしまうという反論を説明するだけで終えて
いる。クマーリラの詩節にある肝心の *prāptā* や *apodyate* について何のコメントも
残していない。

83 目的実現の知によって先行認識の真が確定されるという論点が詳述されたこと
が、デーヴェンドラブッディ（稲見 1993: 95）、シャーキャブッディ（稲見 1993:
97）、シャーンタラクシタ（TS 2958）等から知られる。また、ジャヤンタにも同様

確定をめぐる議論が、スチャリタ以前に相当に発展していたことが推測される。

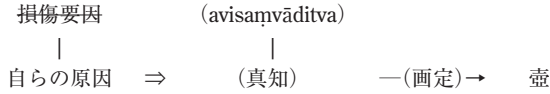
もちろん、ウンベカ自身、他律的真を主張し、目的実現の確認による真の裏付けを訴える仏教説に対して予防線を張っている。そしてクマーリラが指摘する無限後退の過失を盾に、自律説でなければ困ることになると言い張る。「真が自ら知られることはなく、また、真が他から知られる必要もない」とするクマーリラの本意に沿った主張をウンベカは保持し続けているが、しかし、存在論的解釈と能力説に立つ限り、それも限界であったことが予想される。

実際、ウンベカには既に、仏教説への（表面的な）譲歩が見られる。認識であることそのもの（すなわち認識性）を真と同一視するクマーリラの一部の記述を、自律的真の解釈の第四説として批判し、それに替えて自説では、真を仏教風に「食い違いのないこと」（*avisamvāditva*）と再定義して⁸⁴、（表向き）仏教説に自説を寄せているのである。「食い違いのないこと」とは、仏教論理学では、対象（実在としての独自相）と厳密には対応していない推論（非実在である共通相を直接の対象とする）をブラマーナとして認めるために、「結果としてうまく行けば、対象に関して錯誤していてもいい」という目的実現の立場から真を捉え直した表現であり、本来、対応説とは異なるものである。つまり、対応説ではなく実用性の観点から「真」を捉え直したものである。そして、この場合、偽知はもちろん、「認識であること」は持つが、「食い違いのないこと」をもちえない。損傷要因により初期値として所与であった真は損なわれているからである。逆に真知には、損傷要因がないので、初期値としての真が保証される。このようにして、真知だけが「食い違いのないこと」という真

の詳しい議論が見られる（片岡 2020: § 3.3.3.3.3; § 4.3）。

84 石村 2006a: 78.

を持つと主張することができるようになる。



しかし、ウンベーカーが考える「食い違いのないこと」の実際の中身が仏教のものとは異なることは、後から彼が真を「不逸脱」(avyabhicāra)——ミーマーンサーの見解を批判的に眺めるならば未逸脱とでもいうべきである——と定義し直すこと(石村 2006a: 81)から判明する⁸⁵。これは、クマーリラが ŚV codanā 80 で言う「食い違いに至らないこと」と同じものである。仏教説に譲歩したように見せて、実際には、何も変わっていないのである。ウンベーカーが「不逸脱」「食い違いのないこと」と言う時、一見、彼の言う真のレベルが上下でぶれているかのように見えるが、彼の「真」の中身は実は一定である。真について要求度の高いものから、我々は次の四つを区別できる⁸⁶。

1. (絶対的な) 不逸脱：対応性 (yathārthatva) である客観的な正しさ
2. (仏教的な) 食い違いのないこと：実用性の観点から見た目的実現能力

85 プラジュニャーカラは、ウンベーカーのこの avisamvāditva を意識してであろう、それを「未だ打ち消されていない認識であること」(abādhitabodhatvam) あるいは「未だ打ち消されていないものであること」(abādhitatva) と置換している (Ono 2000: 5)。

86 ウンベーカーにおける「真」の中身については、クマーリラ、ウンベーカー、スチャリタという三者を比較しながら、石村 2009 が詳しく議論している。石村 2009: 91: 「以上のことから、ウンベーカーが規定した〈真〉の概念は、「認識と対称の対応性」が強調されているが、あくまで「対象確定性」を含んだものであると結論することができる。」なお、石村の言う「対象確定性」とは、arthaparicchedamātra のことである。また、モハンティとポッターの論争における真理の対応説である truth と、プラグマティズムの真理観である workability については、志田 2002: 29 を参照。

3. (ミーマーンサー的な) 未逸脱：(これまでのところ) 食い違いがないこと
4. 認識性：偽知（錯誤知）も含めて認識が持つ対象画定の能力

石村 2009 が注意するように、クマーリラの自律的眞の体系では、他律的な検証過程を認めない以上、主観的な範囲で眞を立てるしかない。したがって神の視点のごとき、客観的な対応性 (1) を主張することはそもそも不可能であるし、また、仏教説のように、目的実現の確認により先行認識の眞を確認すること (2) も不可能である。結局、眞として立てうるのは、「これまでのところ食い違いが見られない」という未逸脱 (3) がせいぜいだと最初から運命は決まっている。クマーリラが、無認識でも疑惑でも錯誤でもないプラマーナを定義する際に、(錯誤を排除する意図で)「食い違いに至ることがない」と言うように⁸⁷、後からの訂正が(その時点までで)見られないこと(つまり、これまでのところ食い違いが露見していないこと)をもって、「食い違いがない」と主張するしかないのである⁸⁸。

しかし、その時点までで取り消しが無いと画定されていることが、眞の確定に不十分であるのは、ジャヤンタが指摘するところである。また、結局のところ、(TS 2996-2997 でシャーンタラクシタが既に指摘したように) 取り消しの非存在の認識に依存することになるので、眞が他律的になってしまうことも、ジャヤンタの指摘するところである⁸⁹。ウンベーカー自身、それを指摘する反論を予想している⁹⁰。

87 ŚV codanā 80; BT=TS 2904; 石村 2009: 86.

88 興味深いことに、スチャリタは、この認識手段の無を「前無」(prāgabhāva) と白状している (ŚVK 91, 18)。つまり、絶対無 (atyantābhāva) ではないことを認めているのである。

89 それぞれ、片岡 2020 の § 3.3.3.2, § 4.2.1.3.1 を参照。

90 ŚVTṬ 57,12-14: nanu nānupalabdhimātrād abhāvaḥ sidhyati. tasmād

2. 食い違いのないこと

2.1. 仏教説：目的実現の認識により確証済み

2.2. ミーマンサー説：これまでのところ訂正知が見られない

しかし、全般として、ウンベーカーが、仏教側に寄せる形で、客観的な真をあたかも認めているかのように偽装していることは事実である。実際、パールタサーラティは、ウンベーカー説を描く際には、「その通りにある対象を扱うこと」(tathābhūtārthaviṣayatva)、「対象通りであること」(yathārthatva)、「対象から逸脱しないものであること」(arthāvyabhicāritva)、「真実対象を扱うものであること」(satyārthaviṣayatā)という表現を用いて、スチャリタ説や自説で用いる「確定」(niścaya)や「確定させるものであること」(niścāyakatva)などという主観的な表現を排し、認識と対象との対応を重視した客観性を担保した表現を取っている。

また、ウンベーカーは、ŚV codanā 84-85 への注釈において、人を退行させるものとして偽知（他から偽知は働く＝訂正知によって偽が把握された偽知は人を退行させる）をイメージするのと対称的に⁹¹、人を対象に発動させるものとして真知（自ら真知は働く＝その真が把握されずとも真知は人を発動させる）を捉える⁹²。これは、仏教的な意味での「食い違いのないこと」（＝目的実現が定まっていること）という実用的な真と相即する見方である。ウンベーカー自

doṣābhāvādvadhāraṇajñānam apekṣaṇīyam. 「【問】単なる無把握から無は確立しない。それゆえ、損傷要因の無の確定知が必要とされる。」(Cf. 石村 2007: 156)

91 偽知が持つ、人の退行に対する働きについては、石村 2006a: 73-74 が注意を向けている。

92 このウンベーカーの理解を参考にすると、クマーリラが meyabodhādike śaktiḥ (TS 2812a) と言ったときの「等」は、認識に対する能力の後に続く、発動に対する能力のことかもしれない。ただし、カマラシーラの「等」の解釈は異なる (TSP 904, 22-24)。

身,「『[対象を画定した後]に]想起して, 欲求することで, 活動が起こる』と
いうことは敵側も述べている」と, 発動の観点が仏教と相即するものであること
を認めている⁹³. プラマーナを「発動させるもの」と捉える見方は, 後にダ
ルモッタラが,「獲得させるものであること」(prāpakatva),「発動させるもの
であること」(pravartakatva),「示すものであること」(pradarśakatva)を論じ
る中で発展させる見方にも通じるものである (Steinkellner and Krasser 1989:
35).

また, ウンベーカーは,「真が自ら確定される」という認識論の観点からの立
場を,「それ自体の把握は不要である」として (ŚV codanā 84ab のクマーリラ
と同様) 明示的に排除している. この点は問題ない. 実際, クマーリラの体系
では, 認識それ自体は論理的要請 (arthāpatti) により事後的に想定されるだ
けであり, 認識時点では知られないものである以上, その属性としての真も
また, その時点で知られるというのはおかしいからである. また前述のように,
能力としての真が直接に知られることはありえないからである.

いっぽう,「偽が他から知られる」というような認識論的な観点が可能であ
ることは, クマーリラにも既に明示されており, 存在論的観点を取るウンベ
ーカーといえども無視しえないところである. 「真は自らの原因から生じる」と存
在論的な観点を取り,「真は自ら知られることはない」と考えて, 認識論的な
観点を切り捨てる場合, この「偽が他から知られる」という事実をウンベーカー
は対称性を保って説明できなくなる. したがって,「真は自ら知られる」とい
う説を採用するパールタサーラティは, 教証との矛盾として, ウンベーカー説の
この短所——自律的真に関しては発生の観点を採用するが, クマーリラの明言
する「偽は他から知られる」は否定しえないので, 他律的偽に関しては確定の

93 ŚVTṬ 67,12: tad uktam anyair api — “smaraṇād abhilaṣeṇa vyavahāraḥ pravartate”
iti.

観点を取らざるを得ないという非対称性——を指摘している⁹⁴。

なお、ウンベーカー自身は、不都合なクマーリラの ŚV codanā 85 を発動の観点から再解釈することで、認識の観点にコミットすることを意識的に回避している⁹⁵。このことから、彼が、認識論的コミットメントを意識的に排除していることが判明する。後のパルタサーラティと同じくシンメトリーを強く意識しているウンベーカー説の長所と短所とをまとめると、以下のようになる。

1. 「真知の真が認識自らの原因から生じる（原因総体以外の他に依存しない）」「偽知の偽が損傷要因から生じる」という発生の観点からの自律的真・他律的偽については整合的であり、きれいな対称性を保っている。また、「真知が自ら発動させる」「（判明後の）偽知が他から退行させる」も同様に対称性を保っている。しかし、認識に本来的に存在する画定能力に関する観点も併せて見た場合、判明前の偽知の能力も本来的であり、「自ら偽」と言ってしまうことについては、ウンベーカー自身がその過失に気が付いていたように、説得的な議論を展開していない。仏教側が考えるように、「原因総体⇒真知+真」と同様、「原因総体⇒偽知+偽」でいいはずであり、「原因総体+損傷要因⇒偽知+偽」と考える必要はない。また、真が偽に入れ替わる「真の取り消し」の事例は、発生の観点からは、うまく説明できないはずである。
2. クマーリラと同様、「真知の真は認識自らによって知られることはない」というように、認識の観点からの自律的真を退ける（そして弱い主張で

94 NRM 44,16-45,3.

95 ŚVTĪ 67,21: bādhakādipratyayagr̥hītamithyātvaṃ (-mithyātvaṃ) *ms.*; -mithyārthaṃ *ed.* tu ghaṭajñānaṃ pravartamānaṃ (pravartamānaṃ) *ed.*; pravṛttaṃ *tms.*) nivartayatīti (-tīti) *ed.*; -ti *ms.* parato 'prāmānyam. 「いっぽう、取り消し等という認識によって [対象の] 虚偽性が把握されることで、壺の認識は、発動者を退行させるので、他から偽である。」

ある「真知の真は他から知られる必要はない」を主張する) のはいいが、それと対照的に「偽知の偽は他から知られる」という認識の観点からの他律的真という現実を退けるのには無理がある。ここには非対称性の問題が残る。

3. 「真知が他に依らずに自ら人を発動させる」と言うのはいいが、「(判明前の) 偽知も自ら人を発動させる」という現実を否定することはできない。しかし、「(判明後の) 偽知は人を他に基づいて退行させる」という対称性をもった主張は可能である。

対称性が、発生（自らの原因から生じる・それ以外から生じる）と機能（自ら発動させる・他によって退行させる）の観点から、きれいに保たれているのが分かる。しかし、対象画定という意味での機能については、対称性は保たれていない。

	真は	偽は
発生	自ら生じる	他から生じる
確定	他から知られる必要はない 自ら知られることはない	——
機能	真知は自ら発動させる	判明前の偽知は他から退行させる 判明前の偽知は自ら発動させる

4.3 シャーンタラクシタとカマラシーラ

シャーンタラクシタのTSへの註釈であるTSPを著した弟子のカマラシーラ(740-795年頃)は、ウンバーカ——マンダナの『バーヴァナー・ヴィヴェーカ』(BhV)への註釈を著し、また、コインを指すものとしてJayatuṅga王(650年)の名に言及する⁹⁶——を引用する。

いっぽう、シャーンタラクシタ(725-788年頃)とウンバーカの前後関係に

については、ほぼ同時代か、若干ウンベーカーの方が先行すると考えるのが穏当である⁹⁷。TSにおける真理論の内容を見ると、ウンベーカーの議論の一部を前提としているとしたほうが理解しやすい。

例えば、TS 2826 で引用される前主張は、ウンベーカー説のメルクマールとも言うべき「自らの原因」説を前提としており⁹⁸、興味深いことに、シャーンタラクシタはそれに対して「異論はない」として承認している⁹⁹。両者のやり取りは以下となる。

【ミーマーンサカ】能力は自らの原因から真知に生じるのであって、自らの原因から生じた〔真知〕の上に、さらに〔自らの原因以外の〕他によって置かれるわけではない。(TS 2826)

【シャーンタラクシタ】この点について、我々に異論はない。(TS 2827a)

すなわち、シャーンタラクシタは、自らの原因から同時に能力も生じるという「発生の観点からの自律的真」を主張するウンベーカー説については肯定していることになる¹⁰⁰。

96 Kataoka 2017: 74-75.

97 Kataoka 2011: II 112 では、仮に、730-790 年頃とした。若干前ということをお願いならば、720-780 等と直した方がよいかもしれない。

98 TS 2826: atha śaktiḥ **svahetubhyaḥ** pramāṇānām prajāyate/ jātānām tu **svahetubhyo** nānyair ādhīyate punaḥ//. 石村 2817b: 121 に原文・蔵訳・和訳あり。石村訳は「【反論】能力は、〔〈認知手段〉〕自らの原因から〈認知手段〉の中に生じるのであって、〔〈認知手段〉が自らの原因から〕生じた後で、さらに〔その〈認知手段〉の〕中に自らの原因とは異なる他のものによって与えられることはない。」石村もウンベーカーとの「酷似」に注意を向けている。

99 TS 2827a: tad atra na vivādo naḥ.

100 ただし、細かいことを言えば、TS 2816 でシャーンタラクシタが批判するように、事物と別のもの (vyatirekin) としての能力は認めない。この点は、基体と属

TS「真理論」においてシャーントラクシタが引用する前主張——クマーリラの散逸したBTからのそのままの引用と推測される——の構成は、Kataoka 2011: II 283, n. 274 で示したように、SVに、おおよその対応が見られる。SVと並べてみた時に、TSの詩節の順序が前後して乱れることがないことから、シャーントラクシタが、BTを引用してクマーリラ説を再構成する際に、そのままの順序で引用したことが分かる。対応表を日本語化すると次のようになる。(以下はあくまでもSVへの対応を跡付けた表である¹⁰¹。)

SV 47-88	TS 2846-2918
1 認識の真	1 認識の真
1.1 自ら真	1.1 自ら真
1.1.1 自ら 47-48	1.1.1 自ら (2811ab, 2812-15) 2846-50
1.1.2 美質知無限後退 49-52	1.1.2 無限後退 2851
	1.1.2.1 合致知無限後退 2852-54
	1.1.2.2 美質知無限後退 2855-57
	1.1.2.3 自律性必要 2858-60
1.1.3 まとめ 53	1.1.3 まとめ 2861
1.2 他から偽 54-61	1.2 他から偽 2862-84
2 ヴェーダの真	2 ヴェーダの真
2.1 自説提示 62-67	2.1 自説提示 2885-93
2.2 美質 68-70	2.2 美質 2894-95
2.3 合致	2.3 合致
2.3.1 教令 71-72	2.3.1 教令 2896
2.3.2 合致から真ではない 73-74	2.3.2 合致から真ではない 2897-98
2.3.3 合致知無限後退 75-76	(1.1.2.1へ移動?)
2.3.4 聴覚のように 77-79	2.3.4 聴覚のように 2899-2903
2.3.5 真知の定義 80	2.3.5 真知の定義 2904
2.3.6 まとめ 81	2.3.6 まとめ 2905-07
3 真偽の確定 82-88	3 真偽の確定 2908-18

性の別非別説に立つウンベーカーも合意可能な点である。

101 SV以後の発展として考えられ、ダルマキールティも問題とするヴェーダ伝承の問題——クマーリラがTVでも論じる——が、一番最後に付け足されている (§4 「ヴェーダ伝承」 3107-13 ← 3114-22)。

シャーンタラクシタは、引用した BT 詩節に対して、仏教側からの批判を残している。その際、適宜、内容に沿って区分して、対応する論駁を為している。冒頭では、例えば 4 詩節 (2812-15) を引用した直後に 6 詩節 (2816-21) で答えたり、1 詩節の引用 (2826) の後に 5 詩節 (2827-31) で答えたりと、細かく区切られているので、前主張と後主張の対応が分かりやすい。しかし、後からは、長々と引用を続けた後に (2846-2918)、長々と、個々に対応する論駁を順次、為している (2919-3106)。

ここから分かるのは、冒頭部 § 1.1.1 の「自ら」を論じる箇所で細かく区切るほか、そこで SV に対応が見られない議論を大幅に足している、ということである。後主張との対応も組み入れて冒頭部を見ると次のようになる¹⁰²。矢印 (←) の左が前主張、右が後主張である。対応する前主張がない場合は × で示す。

1 認識の真

1.1 自ら真 2811ab ← 2811cd

1.1.1 自ら

1.1.1.1 能力は本性的 2812-15 ← 2816-25

1.1.1.2 自身の原因から生じる 2826 ← 2827-31

1.1.1.3 【仏】 真は自らは知られない × ← 2832-41

1.1.1.4 【仏】 偽も自らあることになる × ← 2842-45

1.1.1.5 自ら働く 2846-50 ← 2919-55

102 冒頭部 (2810-45) については、石村 2017b が詳細なシノプシスを作成している。本表は、SV の構成に沿って TS の前主張の構成を見るものであり、あくまでも大枠を見るラフなものである。さらに、それぞれの中で、議論内容が細かく分かれることに注意されたい。特に、§ 1.1.1.5 では、前主張に直接に対応する議論は僅かであり (2846-50 ← 2919-23)、その後に (2923-55) 発展した幾つかの議論が付け加えられている。

「自ら」の内容について、クマーリラ以後の議論の発展が予想される。そして、その発展の跡は、ウンベーカーに見られるものと軌を一にし、さらに一部は、ウンベーカー以後の展開をも示唆する。すなわち、「本性的」(svābhāviki)¹⁰³というウンベーカーが批判していた解釈の他、自律的真についての三つの解釈——「真は自らの原因から生じる」「真は自ら知られる」「真知は自ら働く」——をシャーンタラクシタは問題としている。

「真が自ら知られる(確定される)」への批判は、§1.1.1.3(2832-41)の他、別途、§1.1.1.5中の波及的議論(2943-52)でも見られる。「自らの原因から生じる」と「自ら働く」だけを採用するウンベーカーに対して、「真は他から確定される」という説を標榜するシャーンタラクシタが、「真は自ら確定される」という反論を予想して、十全な議論を尽くすべく、新たな論題を追加していることが予想される。

議論発展の跡を残す箇所として上述の通り注目すべき §1.1.1 において、ŚV 47-48 の二詩節に直接に対応するのは TS 2811ab, 2812cd, 2847 である。(和訳は石村 2017b を参照。)

ŚV 47-48
 svataḥ sarvapramāṇānām
 prāmāṇyam iti gamyatām/grhyatām

na hi svato 'satī śaktiḥ
 kartum anyena śakyate/pāryate
 ātmalābhe hi bhāvānām
 kāraṇāpekṣitā bhavet

TS 2811ab, 2812, 2847
 svataḥ sarvapramāṇānām
 prāmāṇyam iti grhyatām
meyabodhādike śaktis
 teṣām **svābhāviki** sthitā
 na hi svato 'satī śaktiḥ
 kartum anyena śakyate
 ātmalābhe hi bhāvānām
 kāraṇāpekṣitesyate

103 カマラシーラが整理するシャーンタラクシタの「本性的」の場合分けについて、細かくは、石村 2017b: 110, n. 32 を参照。

labdhātmanāṃ svakāryeṣu
pravṛtīḥ svayam eva tu

labdhātmanāḥ svakāryeṣu
vartante svayam eva tu

ウンベーカーは ŚV codanā 47 への註釈で四解釈を示して¹⁰⁴、それぞれに対する批判を行った上で自説を示していた。批判対象となる四解釈それぞれの主旨は以下である。

1. 自ら存在する真が作られる（開顕される）
2. 認識性を有しない原因（感官等）は、認識性を結果の上に作り出しえないので、認識性は認識にもともとある
3. 刹那滅の認識が有する、対象画定を生み出す能力（paricchedotpādikā śaktiḥ）は、他により作られえないので認識にもともとある
4. 認識性（bodhātmakatva）は¹⁰⁵、認識にとり本性的（svābhāvika）¹⁰⁶であり、美質によって作られたものではない

批判対象となる第一解釈は、因中有果論的に、「自ら存在しないようなものは他によっては作られえない」という意味で「自らある」を理解するものである。注意すべきは、ウンベーカーが記すこの解釈では、真は能力とは必ずしも同一視されていないことである。能力に言及する 47cd の内容をあくまでも喩例と解釈し、認識能力についてのものではないとする見方と思われる¹⁰⁷。

104 石村 2006a の表現を借りると、それぞれ、1「因中有果論的解釈」、2「結果の性質は原因の性質によるものであると考えているひとたち」、3「真性とは対象を決定する能力のことである…その能力は認識にもともと存在してはならない」、4「真性は理解させる性質（bodhakatva）を意味している」というものである。

105 ŚVTĪ 50,5 の bodhakatvaṃ を、TSP 981,22 により bodhātmakatvaṃ に訂正。

106 文法学から見た svābhāvika という語義の厳密な概念分析は、石村 2017b: 104, n. 22 を参照。

いっぽう、BTにおけるクマーリラ自身の表現は、SVにおける二重否定の表現 (na svato 'sati śaktiḥ) を、肯定的に「本性的な能力」(svābhāviki śaktiḥ) と言い当てた上で、対象認識等への能力 (meyabodhādike śaktiḥ) と明言している。その結果であろうか、TSにおいてシャーンタラクシタが批判する解釈は、ウンベーカーの批判する1と3とを合わせたような解釈となっている¹⁰⁸。

第一解釈批判において、ウンベーカーは開顕説を明示的に批判している¹⁰⁹。同じように、シャーンタラクシタも、§1.1.1.1で開顕説を特に取り出して批判する¹¹⁰。

また、シャーンタラクシタは、§1.1.1.5で追加された新たな議論において、真が本来的なら、偽も本来的となることを指摘している。真偽の平行性については、ウンベーカーが、第一解釈批判で行っているところである¹¹¹。シャーンタ

107 真性と能力とが同一かどうかという点については、石村 2006a: 74, n. 3 も議論している。

108 ただし、paricchedotpādikā śaktiḥ や, arthaparicchitti という表現を、シャーンタラクシタはこの箇所では用いていない。しかし、クマーリラ自身の meyabodhādike śaktiḥ と同内容である。

109 ŚVTṬ 48,20-49,2: abhivyaktiḥ kriyata iti cet. ... atrābhivyaktir asya parata iti parato 'prāmānyam ucyate, prāmānyam api parato 'bhivyajyata iti parataḥ syāt.

110 TS 2822ab (石村 2017b: 116): pramāṇānām svarūpaṃ ced vyañjakair vyaktam iḥṣyate/.

111 ŚVTṬ 48,25-49,2 (石村 2017b: 145, n. 78): yadi cāsat prāmānyam anyena (-nyam anyena] *ms.*; -nyam *ed.*) kartuṃ na śakyata iti svatas tad ucyate (svatas tad ucyate] *ms.*; svatas tad ity ucyate *ed.*), aprāmānyam api tarhy etenaiva (tarhy etenaiva] *ms.*; tarhi tenaiva *ed.*) hetunā svata eva prāpnoti. athābhivyaktir asya parata iti parato 'prāmānyam ucyate, prāmānyam api parato 'bhivyajyata iti parataḥ syāt. tasmāt tulyam etat prāmāṇetara (prāmāṇetara-] *ms.*; pramāṇetara- *ed.*) yor ity alam atiprasaṅgena. 「またもしも、[自ら] 存在しないような真は他によって作られえないので、「それ(真)は自ら」だと言うならば、偽もまた、同じ理由で、やはり自らということになる。もしも、それ(真)の開顕が他からなので、他から偽と言われているのなら

ラクシタは、同じように、対象認識等能力を本性的とするクマーリラの言明に対して、偽にも同じことが当てはまることを指摘している¹¹²。

ウンベーカーの批判する四つの解釈がきれいに対応してシャーントラクシタに見られるわけではないこと、また、真偽平行の指摘の文脈が異なることからすると、ウンベーカーの議論の一部は（非体系的に）知っていたが、ŚVITṬ そのものをシャーントラクシタは見えていなかったのではないかと推測される。カマラシーラの時点になって、ウンベーカー註が直接に参照可能になったのではないだろうか。だとすると、シャーントラクシタの時点では、ウンベーカー註がシャーントラクシタの手元になかった（あるいはいまだ著されていなかった）ということが考えられる。シャーントラクシタは、BṬを見ながら、さらに、ウンベーカーの議論を（直接にか間接にか）聞いて、TSでの批判を著したのではないだろうか。

なお、ウンベーカーの言及するコイン名の Jayatuṅga 王と同一の王に言及すると思しき銅版の出土地はベンガルの Tipperah 県であり¹¹³、したがって、ウンベーカーの居住地域もベンガル周辺だったと想定される。シャーントラクシタのナランダ寺との往来（情報の行き来）は十分に考えられる場所である。現時点では、ほぼ同時代、若干、ウンベーカーがシャーントラクシタより前ではないかとしておきたい。作業仮説としての筆者の年表は以下の通りである。

ば、真についても他から開顕されるので、他からということになってしまう。それゆえ、真偽について以上のことは同じくあてはまる。以上で波及的議論はやめておこう。」

112 TS 2842: kiñcāprāmānyam apy evaṃ svata eva prasajyate/ na hi svato 'satas tasya kutaścīd api saṃbhavaḥ//.「さらにまた、偽も〔真と〕同様にやはり自らということになる。なぜなら、自ら存在しないようなそれ（偽）が、何らかのものから生じることはないから。」

113 Basak 1925.

	Mīmāṃsā	Bauddha
600	ŚV BṬ	PV I PV II-IV Devendrabuddhi
700	Maṇḍana Umbeka	Śākyabuddhi Śāntarakṣita Kamalaśīla

§ 1.1.1.3 でシャーンタラクシタが批判する「真は自ら知られる」という説は、ウンベーカーが採用しないものであり、シャーンタラクシタがあえて批判する必要のないはずのものである。しかし、シャーンタラクシタがあえて予防線を張る理由は、確定の点で自らではありえないことを明確にしておくためであったと読み取れる。カマラシーラの説明によれば、§ 1.1.1.2 で「能力は自らの原因から生じる」という敵説（ウンベーカーの説）をシャーンタラクシタが承認した後で、「もし君（シャーンタラクシタ）に異論がないのならば、どうして、[自律的眞ではなく] 他律的眞を認めているのか」とミーマーンサカが問うことを予想して、TS 2832 以下が導入されている¹¹⁴。ここからは、シャーンタラクシタが「自ら眞が確定される」という敵説を想定して批判したのは、「他から眞が確定される」という自説の論点を明確化するためであったことが読み取れる。カマラシーラの補足説明は、*etāvat tu vadanti* というシャーンタ

114 TS 2832 (石村 2017b: 125): *etāvat tu vadanty atra sudhiyaḥ saugatā ime/ jñāne kvacit sthitāpy eṣā na boddhuṃ śakyate svataḥ//*. TS 2833 (石村 2017b: 126): *yathāva sthitavijñeyavastubodhāptīśaktatām/ ko nāmānubhavātmatvān niścetum kevalāt prabhuḥ//*. 「しかし、ここで、賢いこれら仏教徒が[愚かなミーマーンサカに対して異論を] 唱えるのは、次のことだけである——何らかの認識にこの[能力]があるとしても、それを自ら認識することはできない*。ありのままに認識されている実在を認識させ獲得させる能力を持つことを、いったい誰が、[その認識が] 単に経験であることのみから、確定できるだろうか。」。*類似したミーマーンサー説をジャヤンタが想定している (片岡 2020: 50, § 4.2.1.3.1)。

ラクシタの表現自体から、十分に裏付けられる。「これだけ」(etāvat) という表現は、「自ら生じることについては容認するが、自ら知られることは容認しない」という範囲を示す。

同様の態度は、§ 1.1.1.3 中の詩節 (TS 2838) にも見られる¹¹⁵。ここでシャーンタラクシタは、能力が論理的要請 (arthāpatti) という真知により確定されるものであるとするミーマーンサーの体系を盾に、ミーマーンサーが、「自ら真が確定される」という説を取り得ないことを、予め、警告している。

カマラシーラは、「他の真知が必要とされるのは、真の生起のためではなく、真の確定のためである」というシャーンタラクシタ自身の強調点 (TS 2841) を明確にするにあたって、対象確定という働きと真の確定とを切り離して論じるミーマーンサカを登場させる (石村 2017b: 133)。すなわち、真という能力の確定は、他の真知に依存するが、対象確定という働きに関しては、他に依存することがないという主張である。これは、クマーリラとウンパーカの立場であると見なしてよいだろう。この主張に対してカマラシーラは、両者を切り離すことはできないとして次のように述べる¹¹⁶。

以上のことは正しくない。なぜなら、真の確定なくしては、[認識] 自らの対象の確定そのものがありえないからである。

これは、ミーマーンサー説の体系の制約 (認識そのものは論理的要請によっ

115 TS 2838 (石村 2017b: 131): *kiṃ cāvivādam evedaṃ prāmāṇyaṃ śaktīlakṣaṇam/ pramāṇāntarāniśceyam ity evaṃ hi tvayoditam//*. 「さらにまた、能力という真が、他の真知によって確定されるものであることについて、[僕と君の間に] 異論はない。なぜなら君自身が次のように [Bṛ=TS 1588ab≈ŚV sūnya 254ab で] 言っているからである。」石村 2017b: 131 の和訳を参考にしてている。

116 TSP ad 2841 (石村 2017b: 134): *tad etad asamyak, prāmāṇyāniścayam antareṇa svārthāniścayasyaivāsambhavāt.*

てしか認識されえないので、認識の真も他によってしか知られえない)をうまく突くものであり、スチャリタに至っても解決しない問題である。パールタサーラティによって、真を外に出すことによって初めて解決する問題である。カマラシーラの言いたいのは、「これは壺だ(それ以外ではない)」という確実な対象確定があるならば、それは、「これは壺だというのは正しい」という真の確定と同じであるということである。ミーマーンサカのように、「これは壺だ」という(確実な)対象確定があるとしながら、「～というのは正しい」までは意識されていないと言うのはおかしい、ということである。カマラシーラの指摘は、「これはXだ」という対象確定が、「これはXだというのは正しい」という真の確定までを含んでいるという「真理の余剰説」と同じ指摘である¹¹⁷。

「真知は[対象画定という]自らの仕事をするのに、自らが把握されることを決して必要としない、というのも、その真(食い違いのないこと)が把握されておらずとも、認識からは、対象画定という仕事が成立するから」というのがウンベーカーの主張であった(*SVT* ad 48)。これに対してカマラシーラは、「自ら働く」を標榜するなら「自ら知られる」まで認めなければならないと指摘するのである¹¹⁸。そして、そのようにして想定されるミーマーンサー説に対して、「真は自ら知られるのではなく、他から知られるのである」と反駁して

117 真理の余剰説については、谷沢 2000 を参照。

118 TS 2849ab (石村 2017a に引用): *janane hi svatantrāṇām prāmānyārthavinīściteḥ* のクマーリラ本来の意図は、「真の生起と対象確定の生起とに関して自律的である[認識]について」であって、カマラシーラの解釈するように、「真の確定の生起と対象の確定の生起と」ではないと筆者は理解する。すなわち、「真」と「対象」の並列に「確定」が係っているのではなく、「真」と「対象確定」の並列に「生起」が係っている。カマラシーラを理解——それに石村 2017a も従う——は、「真が自ら知られる」というシャーンタラクシタの(仮に)想定するミーマーンサー説を前提にしたものであろう。

いることになる。

「真が自ら確定される」について、シャーンタラクシタは、§ 1.1.1.5 中の波及的議論 (2943-53) で再度、別の観点から議論をする。ここでミーマーンサカは、偽知に基づいて発動した人は食い違いを得る（裏切られる）ので、その人には、打ち消す認識という他にに基づいて偽の確定があり、いっぽう、真知に基づいて発動した人は食い違いを得ない（裏切られない）ので、その人だけに、自律的な真の確定がある、と主張する (TS 2948-49)¹¹⁹。

偽知に基づいて発動⇒裏切られる⇒他から偽が確定

真知に基づいて発動⇒裏切られない⇒(真知) 自ら真が確定

このミーマーンサカは、存在論的観点を取るウンベーカーではあり得ない。シャーンタラクシタが想定するミーマーンサー説は、ウンベーカーを踏まえながらも、それよりも発展した議論を含んでいる。すなわち、既に § 1.1.1.3 で「対象画定があるならば、真の確定もなければならぬ」と指摘されたミーマーンサカが、「真知の真の自律的な確定はある」と認めた上で、その実質内容を、ミーマーンサー風に「食い違いのないこと」としたわけである。しかし、(後にパールタサーラティが鋭く指摘するように)「真知の」という限定のあることが問題を引き起こす。

真知の真が自ら確定されていると認める場合には、そのような確定がない場合には、消去法的に (TS 2951c: pāriśeṣyabalāt), すなわち含意により (TSP 941, 11: sāmāthyāt), その認識が偽知だと判明してしまい、したがって、他から偽ではなく、自ら偽ということが、食い違いの判明をまたずに、認識が生じた直後に言えてしまうことになる。つまり、「真知の場合、真知自らによっ

119 類似したミーマーンサー説をジャヤンタが想定している (片岡 2020: 51, § 4.2.1.3.1)。

て、その真が明らかになる」と言うことは、「偽知の場合は、その真が明らかになることはない」と言うことになり、結局、「真が明らかにならないような認識は偽知である」というように、偽の確定が偽知それ自らに基づいて含意的に言えることになるのである。

真知の場合、その真は自ら確定される

= 偽知の場合、真は自ら確定されない

= 偽知の偽は自ら確定される

シャーンタラクシタの以上の議論は、「自ら真が知られる」と主張するパールタサーラティも後に議論しているものである。パールタサーラティによる回避方法は、「真知の」を「(偽知も含めて) 認識一般の」に変えることであった。すなわち、「真知それ自身から真が知られる」ではなく、「認識自ら真が知られる」とすれば、偽知(錯誤知)も含まれるので、問題が生じないというものである(後述)。

自ら対象を確定するためには、自ら真の確定もなす必要があるとシャーンタラクシタに迫られた(架空の)ミーマーンサカは、真知自らによる真の確定を主張するようになった。しかし、そのことは、自ら真が確定されないような認識が偽と自動的に判明することを含意するため、「他から偽」の教義と矛盾することになる。クマーリラがŚV codanā 47ab (=TS 2811ab)で言う「真知の真」という部分を、「認識一般の真」と読み替える必要が、ここから出てくることになる。その動きは後にスチャリタに確認される。ただし、スチャリタにおいては、「認識の真が自ら知られる」ことなく「認識が自ら働く」ことが、あいかわらず主張されている。シャーンタラクシタの想定するミーマーンサカは、彼自身が作り出した仮定の存在であり、「真が自ら知られることはない」とする自説と対比的に仮設されたものとするのが穏当ではないだろうか。「真

が自ら知られる」に対するジャヤンタの微妙な態度（後述）も、その当時、この立場が仮設的なものであったことを示唆する。

4.4 ジャヤンタ

ウンベーカーからスチャリタへの移行期を探る資料としては、上記のように、ウンベーカーと同時代か少し後と目されるシャーンタラクシタの TS、および、ウンベーカーに後続するカマラシーラの TSP が仏教側の資料として重要となる。また、上記のように、ジャヤンタの真理論も、スチャリタ以前の動向を探る貴重な資料となる。初期の仏教側からの批判において、「生じる」「知られる」の二項対立で捉えられていたものが、ジャヤンタにおいては「生じる」「知られる」「働く（仕事する）」という三極で整理されている事実も重要である。この三極は、上で見たように、TS に既に確認されるものである。

興味深いのは、ミーマーンサーによるニヤーヤの他律的真への批判を三つの視点（発生・機能・確定）から紹介した後で、ジャヤンタがそれぞれへの回答を述べる箇所において、ミーマーンサー説に対応がないもの（「自ら真が画定される」という説）について批判していることである（片岡 2020: 14）。(M: Mīmāṃsā; N: Nyāya)

M による N への批判	N による回答
3.3.1 「他から真が生じる」ことはない	4.2.1 「自ら真が画定される」ことはない
3.3.2 「他から真知が働く」ことはない	4.2.2 「自ら真が生じる」ことはない
3.3.3 「他から真が確定される」ことはない	4.2.3 「自ら真知が働く」ことはない
	4.2.4 「他から真が確定されない」ことはない

本来、クマーリラの主張は「他から真が確定される必要はない」という消極的なものであり、§ 3.3.3 は、その延長線上にある主張である。これは § 4.2.1 で批判される「自ら真が確定される」という積極的な主張とは異なる。また、ウンベーカーは、真の確定の観点は最初から切り捨てている。シャーンタ

ラクシタに至って、恐らく、自説と対照的な想定反論として、「自ら真が確定される」とするミーマーンサー説が仮に立てられるようになった。

同じことがジャヤンタにも当てはまる。すなわち、「真が自ら知られる」という積極的な主張が前主張（ミーマーンサー側）にないにもかかわらず、それを後主張（ニヤヤ側）において否定するという態度である。しかも、ジャヤンタにおいては、相当に詳しくこの説が検討の上、否定されている（片岡2020の§4.2.1の下に属す長い議論を参照）。

さらに興味深いことに、「自ら真が知られる」という説を検討する際にジャヤンタは、シャーンタラクシタと全く同様に、食い違いがある場合には偽だと知られ、食い違いがない場合には真だと知られるという説を提示している（§4.2.1.3.1）。（ウンベーカーの議論を援用しながら）認識に訂正知が見られないことをもって「真が自ら知られる」とするのである（§4.2.1.3.2.4.4）。

4.5 スチャリタ

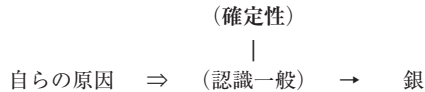
さて、クマーリラ以来の大きな問題であり、ウンベーカーに至っても解決されていなかった問題として、「真知と同様に、偽知も自ら働く」という発動の観点からの偽の自律性という問題がある。真知と偽知とを対称性を保ったまま発動の観点から整理した時に、「真知は自ら働く」「偽知は他から働く」と言いたいところだが、後者は言えないのである。

スチャリタが解決しようとしたのは、この問題である。彼は、「真知の真」「偽知の偽」という、クマーリラとウンベーカーに共通していた前提を疑問視する。これは、「すべての真知の真は自律的である」¹²⁰というクマーリラの明言以来、ウンベーカーにも踏襲されてきたものである。

この「真知の」という部分を、スチャリタは、大胆にも「認識の」というよ

120 ŚV codanā 47ab=TS 2811ab: svataḥ sarvaprāmāṇāṅ prāmāṇyam.

うに、真知と偽知とに共通する認識一般と再解釈する¹²¹。偽知（錯誤知）も真を持ちうるのである（ŚVK 89, 7-19, 石村 2009: 91）。この場合の真とは、（仏教論理学の批判的な目から見れば）仮託されたものであるから、「これは銀だ（という認識は正しい）」とする認識への意識せざる信念であり、認識が持つ確定性・確信性とでも呼ぶべきものである。



その意味で、スチャリタの真理論は、「これは壺だ（それ以外ではない）」という信念を、「これは壺だ（というの正しい）」と同値と考える（したがって「正しい」を付け加えるのは余計であるとする）「真理の余剰説」と同じ発想である¹²²。ただしスチャリタの場合、パールタサーラティと違って、この真は意識されないものであり、隠れている¹²³。すなわち、対象の確定はあるが、真の確定は（意識的には）ない。偽知であっても、あたかも真知と同様に、確定性を持つので、人を発動させるのである。

確定性こそがスチャリタにとり真である。そして、認識は生じる時、必ず、確定を自体とするものとして生じてくる。この意味で、真は本性的であり、ウンベーカーのように認識の原因から生じるのではなく、認識そのものから生じると言える。このようにして、スチャリタの「自ら真が生じる」は（ウンベーカー説の「自らの原因から真が生じる」とは違って）、「他から偽が生じる」ときれないな対称をなすことになる。

121 ただし想起や疑惑知のような明らかな偽知は除く（NRM 49,15-16）。

122 谷沢 2000: 10: 「結局この説は、人が何か主張すれば、人はそれを真理として主張しているのだという点に帰結する。そういう意味で〈真理の余剰説〉と繋がるものと解釈して、初めて意義を持っている。」

123 Cf. ŚVK ad 83.

また、「真=食い違いのないこと」について、スチャリタは、その内容を、仏教のように「目的実現が定まっていること」（つまり目的実現の知により裏付けられること）ではなく、打ち消す認識が無いことと認識原因に損傷要因の発見されないこととして対比的に明示する¹²⁴。

この場合、「二種の訂正知の無」という他の真知に依存することになるのではないかという批判は、ŚVTṬ 57, 13-14のほか、TS 2996-97にも、NM（片岡2020, § 3.3.3.2）にも見られた。生じてもない訂正知を空想する必要はないとするクマーリラ（BṬ=TS 2871）や、それに準じるウンベーカー（ad ŚV codanā 60cd）に、この批判は当てはまる（cf. 石村2007: 156）。これはミーマーンサー一説が根本的に抱える問題であり、彼らの（経験主義的な）無認識という認識手段が本質的に抱える限界である。したがって、仏教論理学と同じ地平においては、解決不可能な問題として残る。しかし、このような（仏教論理学から見れば）脆い真を受け入れず、（他律的真論者のように）疑い続けるならば、無限後退に陥ってしまうというのがクマーリラ以来の一貫した主張である。ウンベーカーが強調するように、先の画定も後の画定も差はないのである。思い込まれただけの真と、確証された真とを分けたいのが仏教論理学であろうが、真に優劣はない。ダルマキールティのように客観的な真を求めるなら破滅するしかない。この社会で前提とされる真以上の真がどこかにあるわけではない。

124 ŚVK ad 76, 102,18-21: tasmād avisaṃvādi pramāṇam iti manyāmaha eva, arthakriyāsthitis tv avisaṃvāda iti na mṛṣyāmahe. arthānyathātvahetūtthadoṣajñānābhyām eva tūtpannasya jñānasya visaṃvādaḥ, tadabdhāvāc cāvisaṃvādaḥ, tāvatā ca prāmāṇyam iti siddham, na saṃvādāpekṣaṃ prāmāṇyam iti. 「それゆえ、「食い違いのない〔認識〕が真知である」というのは同意可能であるが、「目的実現が定まっていることが、食い違いのないことである」というのは我慢できない。そうではなく、両認識——対象がそうではないことの認識・原因にある損傷要因の認識——だけと、生じた認識は「食い違い」を有する。そして、それ（食い違い）のないことが、「食い違いのないこと」である。そして、それだけで「真」というのが成立するのであって、〔仏教のように〕真が合致に依存するということはない。」

訂正知の懸念をめぐる他律的真論者からの批判を恐らく予想してであろう、スチャリタは、ある場合には懸念が根拠を持つことを容認した上で、その場合でも、認識原因に損傷要因が無いことをチェックすることで、懸念は簡単に払しょくされる¹²⁵として、次のように述べる。

まず、対象の確定は、認識そのものだけから成立している。いっぽう、[対象の]虚偽性の懸念は、その[認識の]原因にある損傷要因の無認識から、全く¹²⁵労せずして引っ込む。なぜならば、損傷要因の無認識という前無は、努力により成し遂げられるものではないからである。

ここでスチャリタが言う「損傷要因の無認識」は、実際には、第六の認識手段である「(五つの)認識手段の無」であり、努力を要する意識的な確定知であって、損傷要因の非存在をわざわざ意識的に確認するまでもないとするクマーリラより一步踏み込んだものである。このことは、ŚV codanā 60cd におけるクマーリラの「損傷要因の認識が生起してない場合に、根拠のない疑惑[を持つべきでは]ない」に対するスチャリタのコメントから判明する。スチャリタによれば「損傷要因の無が確定されない限り、真知・偽知に共通する属性(=疑惑を生み出しうる属性)を見る人の懸念には十分な根拠があるが、損傷要因の無の確定が生じてしまえば、それ(損傷要因)を懸念する人には、無[という第六の認識手段]との衝突が必ずある」のである¹²⁶。

クマーリラ・ウンバーカ：損傷要因の認識(および打ち消し)が実際に起

125 ŚVK ad 52, 91,16-18: arthaniścayas tāvaj jñānasvabhāvād eva siddhaḥ. mithyātvaśaṅkā tu taddhetubhūtaḥajñānād **ayatnenaiva** nivaratate. na hi doṣāṇaṃ ajñānaṃ prāgabhāvo yatnasādhyah.

126 ŚVK 95,21-23; Ishimura 2009: 47.

こってないのに、根拠のない懸念を持つべきではない

スチャリタ：疑惑が可能な状況では損傷要因の懸念には根拠があるが、たとえ懸念が起こったとしても、損傷要因の無を確定した後は、懸念は不当である

ここでのスチャリタ説には、譲歩が見られる。すなわち、クマーリラとウンベカにとり、起こってもいない訂正知の懸念を持つことは杞憂であり根拠のないことであった。しかし、他律的真論者から見れば、このような楽観論は、「これまでのところ訂正知が見られなかった」だけであって、この先もずっと当てはまるとは限らない。そこでスチャリタは、疑惑が起こりうる状況で損傷要因の懸念がある場合には、という限定付きながらも、損傷要因の有無の確定を容認する。この場合の「認識の無」は前無である以上、労せずしてそこにあるものであり、わざわざ作り出されるものではない、とスチャリタは言うが、いっぽうで、それが積極的な「確定」(avadhāraṇa)であることを認めている。結局のところ、損傷要因への懸念がある場合には、損傷要因の無の確定(=損傷要因の無認識)に依存するということを認めていることになる。この場合には、「他から真が確定」することになるはずである。

この論点は、ミーマーンサーの「(五種の認識手段の)無」という認識手段に見られる限界であり、ダルマキールティが、その経験主義的なあり方を鋭く批判するところのものである。ジャヤンタが明らかにするように、その時点まで訂正知が見られなかったただけであって、この先も無いことを保証しないからである。前無と規定することで、スチャリタは、この先に訂正知がありうることを逆に認めてしまっているとも言えよう。真(確定)は経験主義的・主観的な限界を持つものであることが、ここに露呈している。上に続けてスチャリタ

は、仏教徒を登場させ、次のように答える¹²⁷。

【仏教】単なる無認識から、[そのXの]無が確立することはない。それ（無認識）があっても、[Xが]存在する[ことがある]からである。そして、損傷要因の無の確定なくして、真が確立することはない。

【ミーマンサー】確かに。しかし、それ（損傷要因の無の確定）もまた、努力により実現されるものではないもの／労せず実現されるもの（*ayatnasādhyā*）に他ならない。まず、一般的に、認識主体にとり、認識が発生すると、活動は、懸念を伴わないままであるのが見られる。たとえ[その活動に]懸念が生じても、懸念排除の手段は周知にほかならない——[偽物かもという懸念を晴らすために]黄金等を燃やしたり切ったりするように——と、それだけで、確定が生じるので、遠くまで行く必要はない。また、このことは、後から述べられることに他ならない。

たとえ懸念が起こったとしても、損傷要因の無をチェックするのは簡単であり、それにより懸念は収まるというのがスチャリタの趣意である。ヴェーダの権威を論証するためには¹²⁸、非人為性により容易に損傷要因の無が判明するので、これでいいのかもしれないが、確定の観点から「他から真」に寄ってしまっているのは否めない。この譲歩をそのまま置いておくのは都合が悪い。し

127 ŚVK ad 52, 91,18-23: [B] nanu nājñānamātrād abhāvaḥ sidhyati, saty api tasmin bhāvāt. na ca doṣābhāvāvadhāraṇam antareṇa prāmāṇyaṃ sidhyati. [M] satyaṃ, tad api tv ayatnasādhyam eva. prāyeṇa tāvat pramātṛṇām anāśaṅka eva jñānotpattau vyavahāro drśyate. jātāśaṅkasyāpi prasiddhā eva śaṅkānirākaraṇopāyāḥ — dāhacchedādayaḥ svarṇādau — iti tāvataiva ni'scayotpādān nātīdūragamanam. etac copariṣṭād vaksyata eveti.

128 ŚV codanā 60 に対するスチャリタの解釈が、ヴェーダの権威を論じる ŚV codanā 167 に基づく発想であることについては、Ishimura 2009 を参照。

たがって、パールタサーラティは、ŚV codanā 60cd へのコメントにおいて、損傷要因が可能な疑惑状況とそうでない状況とを明確に切り分けることで、損傷要因の検証が必要な場合が極めて限定的であることを説明する¹²⁹。そして、損傷要因が不可能な状況において、損傷要因の懸念は持つべきではない、という趣旨で詩節を解釈する¹³⁰。

ウンベーカーに都合の悪いことに、クマーリラの ŚV codanā 86 には、「対象がその通りにないことは自ら知られない（そうではなく他から知られる）」「対象がその通りにあることは自ら知られる」と解釈されかねない記述が見られる¹³¹。したがって、ウンベーカーはこの箇所へのコメントを飛ばしている。この記述は、対象が「その通りにあること」(tathātva) という真が認識それ自身によって知られるというパールタサーラティの着想源となるものである。

スチャリタは、(パールタサーラティとはちがって、「その通りにあること」を真と同定はしないが) クマーリラの記述を認識論的に解釈している¹³²。

129 NRĀ 48,23-25: yathāvidheṣu hy aprāmānyasambhavas tathāvidheṣv **eva** tadāśaṅkā bhavati, sambhāvitadoṣeṣu ca tatsambhava iti katham anyatra śaṅkyate. 「なぜなら、偽を持ちうる〔認識〕と同類〔の認識〕についてのみ、それ（偽）の懸念が生じるからであり、また、損傷要因が考えられる〔認識原因〕に、それ（損傷要因）がありうるからである。したがって、どうして、他について懸念があろうか。」

130 NRĀ 48,21-23: dikkālāvasthendriyaviṣayaadoṣā hi mithyātvahetavo lokaprasiddhā yatra naiva sambhavanti, yathā jāgryāyām āloke svasthendriyamanaskasya saṃnihitaghatajñāne, tatra naiva doṣāśaṅkā, tadabhāvāc cāprāmānyāśaṅkāpi naiva bhavati. 「虚偽性の原因として世間で周知の、空間・時間・状態・感官・対象にある損傷要因が決してありえない場合——例えば覚醒時に、光の下で、正常な感官と意官とを持つ人が、近くにある壺を認識する場合、損傷要因の懸念は決してない。そして、それ（損傷要因の懸念）がないので、偽の懸念も決して生じない。」

131 クマーリラ自身の āta という表現 (86b) は、prāpta と同じものと解釈すべきであり、jñāta と同じ意味で解釈すべきではない (cf. Kataoka 2011: II 297, n. 296)。しかし、スチャリタは、prakāśita としてしまっている。

132 ŚVK 105,18-20: pramāṇenaiva hi tathātvam. tasya hi tathātvam arthasya kāryam,

いっぽうでスチャリタは、ウンベーカーと同様、認識の偽 (aprāmāṇya) と対象の虚偽性 (mithyātva) とを区別しながら、「偽が他から知られる」という認識論的観点を避け、「偽知は自らの働きをなす (発動者を退行させる)」として再解釈するウンベーカーと同様の記述を行う¹³³。しかし、直前では、(ウンベーカーから見れば不用意にも) 認識論的な見方をして、「対象の真実性が自ら知られる」ことを (クマーリラの意図を過度に明示しようとすることで) 認めている。これは「真が自ら知られる」に直結する記述であり、危うい態度である¹³⁴。

対象の真実性・虚偽性についての記述であるとはいえ、認識の真偽の確定にも直結する議論であり¹³⁵、ウンベーカーと比べた時、スチャリタの立場は徹底し

tac ca tenaiva **prakāśitam** iti na tatra parāpekṣā. 「なぜなら、真知のみによって、その通りにあることは [画定されている] からである。というのも、その対象がその通りにあることは、対象の結果 (実在する対象だけが為し得る結果) であり、それは、その [認識] だけによって既に照らし出されているからである。したがって、それ (その通りにあること) について、[認識が] 他に依存することはない。」

133 ŚVK 105,13-15: asati hi mithyātvagrāhiṇi pratyayāntare na svārthe jñānasvarūpāropo mithyātvam nivartate. asatyām ca tannivṛttāv apramāṇād eva prāmāṇyavyavahārah pratāyeta. atas tannivṛttaye ṛthavat pratyayāntaram iti. 「なぜなら、[対象の] 虚偽性を把握する他の認識がなければ、自らの対象の上に、認識の自体 (主観的なイメージ) を付託することである虚偽性は引込まない。そして、それ (虚偽性) が引込まなければ、まさに偽知から、真に関する扱い (活動=発動) が展開されるだろう。これゆえ、それ (虚偽性) が引込むのに他の認識は有意義である。」

134 ŚVK 105,12-13: tac caitan mithyātvam evātmano na tenātmanā praveditam itī tatpravedanāya yuktaivānyāpekṣā. 「また、[認識] 自らの以上のこの虚偽性そのものが、[認識] それ自身によっては、知らしめられていないので、それ (虚偽性) を知らしめるために、他に依存することは全く正しい。」

135 パールタサーラティは、スチャリタの理解を次のように紹介し、対象の非真実性の確定と偽の確定とを同一であるかのように記述する。NRM 45,6-7: arthānyathātvaniścayas tu parato doṣajñānād arthānyathātvajñānād veti parata ity ucy-

ていないと言えよう。したがって、パールタサーラティに、発生の観点だけでなく確定の観点からも議論していると、その態度不徹底を指摘されても致し方ない。能力も含めて存在論的観点を徹底するウンベーカーから、認識論的観点を徹底するパールタサーラティへの移行の過渡期をスチャリタは示していると思わせる。ウンベーカーが抜かりなく退行・発動の観点を徹底させ、真偽の把握について、認識論的観点を取り除こうとしたのに対して、スチャリタの記述は、どっちつかずである。そのことは、ŚV codanā 86c の ātta (受け取られた) を prakāśita (照らし出された) と註釈したことに象徴されている。しかし、逆に、このことが、認識の真偽の実質内容を対象の属性と認めることで、認識論的観点を徹底したパールタサーラティにヒントを与えたとも考えられる。

4.6 パールタサーラティ

パールタサーラティの解釈については、これまでの研究の積み重ねがある。本稿の途中途中で既に彼の見解に言及した箇所もある。長々しい考証は避け、大事な点だけ指摘する。まず、スチャリタへの指摘として、「真が自ら生じる」と言うのならば、偽についても「自ら生じる」と言うべきだと、真偽の対称性をパールタサーラティは問題としている¹³⁶。

また、存在論的解釈を徹底するならば、真知（とされたもの）が偽知とな

ata iti. 「いっぽう、対象がそうではないことの確定は、他から——損傷要因の認識から、あるいは、対象が別様であることの認識（打ち消し認識）から——[生じる]」ので、「他から」と言われる。」

136 NRM 45,8-10: yadi prāmāṇyasya janmani svayam eva kāraṇaṃ jñānam, tathā satyaprāmāṇyasyāpi janmany eva doṣajñānabādhakajñānayoḥ kāraṇatvaṃ vaktavyam. 「もし真の生起に対して〔認識〕ただ自らが原因となるならば、その場合、偽についても、やはりその生起に対して、損傷要因の認識・打ち消す認識とが原因となると言うべきである。」

り、真が偽と入れ替わることの説明がつかないことをパールタサーラティは指摘している¹³⁷。

また、「確定性 (= 真) の無である偽が、打ち消す認識によって作り出される」という存在論的解釈が成り立たないことを、打ち消す認識によって消滅させられるまでもなく、先行認識 (確定) が自ずから消滅していることをもって批判する¹³⁸。この論法は¹³⁹、押し退けるまでもなく先行認識が既に滅しているとするジャヤンタ (片岡 2020: 14, § 1.2.1.1) にも、さらには、その元となっているウンベーカー (ŚVĪTĪ 58, 4) やウンベーカーに依拠するブラジュニヤーカー (Ono 2000: 5, 8) にも既に見られるアイデアである。結果として、認識論的解釈を取らざるを得ないというのが、スチャリタ批判を踏まえたパールタサーラティの結論である¹⁴⁰。

137 NRM 45,13-14: na hy utpattau pramāṇaṃ sat paścād bādhakenāpramāṇīkriyate. api tūtpattāv eva bhūtam aprāmāṇyaṃ bādhakena khyāpyate. 「なぜなら、発生時に真知であるのに、それが、後から、打ち消し [認識] によって偽知にされることはないからである。そうではなく、まさに生起の時点で既に存在した偽は、打ち消し [認識] によって明らかにされる [だけ] である。」

138 NRM 46,6-8: atha nīścāyakatvamātraṃ prāmāṇyam, tadabhāvo 'prāmāṇyam. tac ca bādhakena kriyata iti matam. tad ayuktam. na hi bādhakena nīścayasya vināśaḥ kriyate, tasya svata eva vīnaśvaratvāt. 【スチャリタ】 確定を生み出すものであることのみが真である。その無が偽である。そして、それが打ち消し [認識] により作られる、と考えられる。【パールタサーラティ】 それは不合理である。なぜなら打ち消し [認識] によって、確定 [作用] の消滅が作られることはないからである。それ (確定) は、[認識作用の一種として刹那的な存在である以上、放っておいても] ただ自ら滅するからである。」

139 McCrea 2018: 110 は、パールタサーラティのスチャリタに向けたこの批判が、パールタサーラティ自身にも向かうとしているが、パールタサーラティの批判ポイントを逸した見方である。

140 NRM 46,9-10: tasmād evaṃ vaktavyam — buddheḥ svīyaṃ pramāṇatvaṃ svata evāvagamyate/ parataś cāpramāṇatvaṃ doṣabādhakabodhataḥ//. 「それゆえ次のように言うべきである。認識自身の真は、[認識] それ自体のみから認識される。ま

また、真の中身を、認識の確定性から、対象がその通りにあること (arthatathātva) に代えたことで、「自ら真が確定される」というパールタサーラティの見解が可能となっていることは、繰り返し確認してきた通りである¹⁴¹。

また、「真知の真が(真知)自ら知られる」とする場合に、「偽知の真が自ら知られる」ことになるという、パールタサーラティが前主張との議論の中で明らかにする過失については、既に説明した通りである。彼は、「自=真」や「自=真知」ではなく、「自=認識(一般)」であることをもって解決策とする¹⁴²。そして、根拠として、BṬ=TS 2861の「それゆえ、自律的真は、全てにおいて、原則的に定まっている(=理解されている)」の「全てにおいて」(sarvatra)を、真知だけでなく偽知(錯誤知)も含めた認識一般を指示するものと解釈することで、教証としている¹⁴³。これは、実質的に、ŚV codanā 47abの

た、偽は他から[すなわち]損傷要因の認識・打ち消しの認識から[知られる].」

141 NRM 47,11-12: arthatathātvaṃ. idam eva hi jñānasya prāmāṇyaṃ yad arthasya tathābhūtvaṃ, tathābhūtārthasya jñānasya prāmāṇyāt. 「【パールタサーラティ】[ある認識を真知たらしめ、認識自らによって知られるような真とは]対象がその通りにあることである。なぜなら、認識の真とは、対象が〈その通りにあること〉に他ならないからである。というのも、その通りにある対象を持つ認識が真だからである。」

142 NRM 49,4-7: (1) na hi svaśabdo 'yaṃ prāmāṇyaparatayā prayuktaḥ "prāmāṇyād eva prāmāṇyaṃ bhāti" iti. (2) nāpi pramāṇaparatayā. yadi hi tathā syāt, tato 'pramāṇeṣu prāmāṇyānavabhāsāt pariśeṣasiddham aprāmāṇyaṃ syāt. (3) vijñānaparas tu svaśabdaḥ "vijñānād eva prāmāṇyaṃ bhāti" iti. 「(1)「自」というこの語は、「真のみから真が顕現する」というように、真を指すものとして用いられているのではない。(2)真知を指すものとしてでもない。(「真知のみから真が顕現する」というわけでもない。)なぜならもしそうなら、偽知においては真が顕現してこないことから、消去法により偽が成立してしまうことになるからである。(3)そうではなく「自」という語は認識を指す。「認識のみから真が顕現する」と。」

143 NRM 49,9-11: yathāha — tasmāt svataḥ pramāṇatvaṃ sarvatrautsargikaṃ sthitam/bādhakāraṇaduṣṭatvabodhābhyāṃ tad apodyate// (BṬ=TS 2861) iti. "sthitam"

「全ての真知の真」を「認識の真」と解釈するものに他ならない。実際、NRĀ (ad 47) では、「真知の」ではなく「認識の」で一貫して説明している。

さらに、パールタサーラティは、このように批判されたスチャリタからの可能な反論を想定して、教証（クマーリラの ŚV codanā 39cd および対応する BT）との矛盾が自説に対して向けられるかもしれないことを次のように説明する。すなわち、教証として、「真（確定性）が美質から生じる」とする他律的真論者とクマーリラが対峙する記述のあることから、それに対する後主張も「真が自ら生じる」という、同じ発生の観点からでなければならないというものである。これは、明らかに、スチャリタの基本見解に沿ったものであり、スチャリタの真意を明らかにするものである。しかし、パールタサーラティは、「真が生じる」を「真の確定が生じる」（＝真が確定される）と再解釈することで乗り切る¹⁴⁴。

prāptam pratipannam ity arthaḥ. “sarvatra” iti na kevalam pramāṇeṣu, “jñānamātre” iti yāvat. [「クマーリラが」言っている通りである。「それゆえ、すべて [の認識] において原則的に定まっている自律的真、それは、押し退けの認識と原因が損傷されていることの認識により [例外的に] 除外される。」と、「定まっている」とは、到達されている、理解されている、という意味である。「すべてにおいて」とは、真知だけではなく、認識一般において、という意味である。]

- 144 NRM 51,4-5: yas tu “nīścayātmakaprāmāṇyotpādanam” iti granthaḥ, so 'py avirudhaḥ. tathā hi yad arthatathātvanīścāyakam, tad eva tadviśayasya nīścayasyotpādakam bhavati. 「いっぽう、「確定を本質とする真を生じさせる」という [趣旨の前主張の視点からの] 記述について、それも矛盾していない。すなわち、対象がその通りにあることを確定させるもの（合致認識・美質認識）、それがそのまま、それ（対象）についての確定（認識の真）を生み出すものとなる。」NRM 51,7-9: tenārthatathātvalakṣaṇam prāmāṇyam guṇajñānān nīścīyata iti pratipādayataḥ pūrvapakṣiṇo nāsaṃgataḥ “nīścayātmakaprāmāṇyotpādanam tu vastusvarūpatvāt saṃvādaguṇajñānakāryatvena svadhyavasānam” iti granthaḥ. [それゆえ、対象がその通りにあることという真が美質認識に基づいて確定されると説明する前主張者にとり、「いっぽう、確定を本質とする真の産出は、実在を本質とするので、合致の認識や美質の認識の結果として、容易に決定される」という [クマーリラによる前

パールタサーラティは、「真は自ら生じる」を強調するにもかかわらず、「偽が他から知られる」という点について曖昧な態度を取る想定反論——スチャリタと同じ——を責めて、次のように言う¹⁴⁵。

いっぽう、もし [スチャリタの解釈のように]、「確定を本質とする真が自ら生じる」というこれだけが [クマーリラにより] 直接に言われているならば、その場合には、「偽もまた他から生じる」と述べなければならぬ。さもないと、これが対抗主張たるゆえんが失われてしまう。「真は自ら生じ、偽は他から認識される」と [非対称的な主張をすることになって] しまうからである]。

これは、上で説明したように、「他から対象の虚偽性が知られる」というスチャリタの記述を、「他から偽が知られる」と同一視した上で、パールタサーラティが批判したものである。すなわち、スチャリタの態度は、真の発生と偽の確定で、非対称的となってしまうとの指摘である。これは、「対象がその通りにあることが認識自らにより照らし出されている」(SVK ad 86) とするスチャリタの解釈の一貫性の無さを突くものである。同時に、対象がその通りにあることが知られているにもかかわらず、認識が真であることは知られないとする、スチャリタの解釈の矛盾点を突くものとなっている。

主張者の] 記述が当てはまらないことはない。」

145 NRM 51,9-12: yadi punar idam eva sākṣād ucyate “niścayātmakaṃ prāmāṇyaṃ svato jāyate” iti, tathā sati “aprāmāṇyam api parato jāyate” iti vaktavyam. anyathāsyā pratīpakṣatvam eva na syāt, “prāmāṇyaṃ svato jāyate, aprāmāṇyaṃ parato ‘vagamyate” iti.

	自から真が	他から偽が
存在論的 (ウンバーカ)	生じる	生じる
混合形式 (スチャリタ)	生じる	知られる
認識論的 (パールタサーラティ)	知られる	知られる

5 結論

クマーリラの真知定義 (ŚV codanā 80) が示すように、クマーリラにとり真知とは、本来、例外であり異常である偽知 (認識の無・疑惑・錯誤) ではないものとして残る、通常の認識——正常な認識——として構想されていた。したがって、問題となる例外が露見してこない限りにおいて、真知自体の正しさを証明する必要がそもそもないものである。この意味で真知は自ら正しい。真は他から生じるものではなく、自ら知られることはないにせよ他から知られる必要もない。真が確認されるまでもなく、真知は、対象画定という仕事を自ら為しているからである。

BT に至って彼は明確に、対象認識等能力 (meyabodhādike śaktiḥ) を真とする存在論・機能論にコミットするようになる。(ŚV では、śakti は単なる喩例としても解釈可能である。) しかし、対象認識等能力すなわち認識性は、偽知も同じく持ちうるものである。したがって、真知と偽知 (特に錯誤知) の違いが何なのかが問題として残る¹⁴⁶。

ウンバーカは、真知が持つ偽知との違い (viśeṣa, 優越性としての特殊性)

146 石村 2009 が観察するように、「クマーリラは、自律的真理論の文脈で、〈真〉の概念を主観的に規定し、〈真〉の概念として「認識と対象の対応性」よりも「対象確定性」を強調している。真知定義 (ŚV codanā 80) の「確固としている」(dṛḍha) で指示される確定性という性格は、「これは銀だ」という錯誤知にも共通するものである (石村 2009: 86)。この錯誤知を排除するのは「食い違いに至ることがない」(na viśaṃvādam ṛcchati) という条件である。

が何かを問う。それは認識性ではありえない。偽知も持つからである。彼は、この違いを、一見すると仏教に寄せて「食い違いのないこと」とする。しかし、実際の中身は、不逸脱——あるいは批判的に表現すれば「これまでのところ逸脱がないこと」「未逸脱」とでも言えるもの——であった。

真知：認識性+違い（食い違いのないこと=不逸脱）

偽知：認識性

「食い違いのないこと」すなわち錯誤でないこと（偽知でないこと）を示すには、偽を証明する二種の訂正知（認識原因の損傷要因の発見・対象が実際にはそうでないことの確認）のいずれも無い、ということを行う必要がある。結果として、認識手段の無（*pramāṇābhāva*）という第六の認識手段である「他」に依存することになる。仏教的に言えば、訂正知が見られないことという無知覚（*anupalabdhi*）に依存することになるのである。また、「これは壺だ（というのは正しいか誤っているか分からない）」というニュートラルで、真偽が分からないような対象画定が本当にあるのかも疑問である。「これは壺だ」と認識する時、同時に、「これは壺だ（というのは正しい）」という正しさまで込みで含まれているはずであり、その意味で、真も確定されているはずである。つまり、対象（の正しい）確定と真の確定を切り離すことは難しい。

クマーリラによれば、訂正知が無いことは、意識的に「無い」と確認する必要はなく、疑問が起こらなければ、訂正知の可能性を懸念すべきではないし、したがって、わざわざ訂正知が無いと言う必要もない（石村 2007: 154-155）。何も疑問が起こっていないときに、検証は不要である。いっぽう、ウンバーカは、銀の認識の直後に損傷要因の発見が起こった場合には無限後退とならないとし、いっぽう、起こらない場合の事後の訂正知（損傷要因の発見）については、損傷要因の懸念を過度に持つべきではないと理解して、場合分けを図って

解釈する（石村 2007: 156-157）。ここで、損傷要因の無認識は無意識的なものである。

しかし、スチャリタは、さらに一步踏み込んで、損傷要因の懸念が起こりうる状況を限定的としながらも、ある場合には、損傷要因の無を積極的に確認することを容認する。そしてそれは簡単だと言う。「損傷要因の無を確認する〈認識手段の無〉という他に依存することになる」と指摘されたのに対して、「ある状況下では懸念はあるが検証のための努力は大したものではない」と答えていることになる。なお、ここで彼が言う「確定性」は、「認識性」の上に「食い違いのないこと」も込みで考えられた「正しい画定（samyakpariccheda）¹⁴⁷であること」と解釈したほうがよい¹⁴⁸。

認識：確定性（＝正しい画定であること＝認識性＋食い違いのないこと）

損傷要因が考えられない状況：疑いは無根拠

損傷要因が考えられる状況：損傷要因の無認識による検証

スチャリタは、このように、確定性を認識一般に認めることで、偽知（錯誤知）からでも対象に向けて行動があることを示し、確定から発動があるという

147 この語がスチャリタに見られることについては、石村 2009: 93 を参照。

148 石村 2009: 94 の用いる「確定性」は多義的であり、次の二つの意味を区別すべきだと筆者は考える。すなわち、クマーリラが *dr̥ḍha* と言う時の確定性と、スチャリタが *niścayātmakatva* という時の確定性とを区別したい。敢えて区別するならば、前者は確固性（食い違いのないことを含まない）であり、後者は（正しい画定としての）確定——食い違いのないことも込み——であることである。したがって、クマーリラとスチャリタの「確定性」を同一視することで導かれる次の石村の観察には反対である。石村 2009: 94: 「さらに、スチャリタは、ウンパーカとは違い、クマーリラと同じように、主観的な立場から〈真〉の概念を捉え、「対象確定性」を〈真〉の概念として強調している。したがって、クマーリラの意図を反映しているのは、この点では、ウンパーカよりもスチャリタの方であると言える。」

見方を示すことで、仏教的な行動論からの批判に対処する¹⁴⁹。また、ウンベーカーと同じく真の存在論にコミットしながらも、その真を客観的・存在論的な対象画定能力というよりも、確定性というむしろ主観的なものとして強調することで、真がキャンセルされ、偽知が偽知と判明するプロセスをうまく説明できるようにになっている。これは、「真知の真」とするウンベーカーではうまくいかず、「認識一般の真（確定性）」とするスチャリタに至って初めて可能となる¹⁵⁰。しかし、真の確定が意識的に行われていない問題は、そのままに残った。

パルタサーラティは、認識の真の実質的な内容を対象の属性（対象がその通りにあること）とすることで、真が意識的に確定されるという新たな主張を打ち出し、パッタ派の体系が抱える問題——認識は自知されず、認識の属性である真も自知されえない——をクリアした。（錯誤知の場合、“其様性”が誤って銀に帰せられている。）

真：対象の其様性

真知の確定対象：対象＋其様性

偽知の確定対象：対象＋“其様性”

149 Cf. 石村 2009: 95: 「このことは、インド哲学における〈真〉の概念が「認識者が対象を判断し活動する方法としての妥当性」という実際の側面まで射程に入れているということも関係している。すなわち、〈真〉の概念は、「対象画定を成立させ、認識者を有意義な活動へと導く」ということを含まなければならないのである。」

150 Cf. 石村 2009: 92: 「この問題は、「ここではスチャリタは〈真〉の概念を主観的な立場から捉えている」というように考えるとき解決される。〈真〉の概念が主観的に捉えられるとき、あくまで認識者にとって錯誤知は真であることになり、そのことは、客観的なレベルで、実際に錯誤知が真であるということを必ずしも意味しない。そして、認識者にとっても、錯誤知は拒斥されたときに偽になるのであり、最終的な段階で錯誤知が真と見なされることはないのである。」

また、パールタサーラティは、ウンベーカーヤスチャリタと違って、(対象の属性としての) 真の存在論にコミットしない。したがって、「自ら生じた真が後から除外されるのはおかしい」という、彼がスチャリタに対してなした批判に、自分がさらされることはない。対象画定能力として客観的な能力の側面を重視したウンベーカーヤに対して、確定性という主観的なものを真の内容と強調したスチャリタであるが、いまだ、認識自ら真が生じるという存在論に軸足を置いていた。パールタサーラティに至って、真は、第一義的には対象側の属性とされる。これにより、認識の側の主観的な真偽の入れ替わりの問題がクリアされる。〈その通りにあること〉は誤って対象に帰せられただけのことである。

紙幅の都合で、マンダナ、ダルモッタラ、プラジュニヤカラ、パーサルヴァジュニヤ、ヴァーチャスパティ、ウダヤナを取り上げることはできなかった。今後、以下の年代表(仮説)をもとに、さらに、歴史的展開の襲を探る必要がある。

	Nyāya	Mīmāṃsā	Bauddha
600		Kumārila	Dharmakīrti Devendrabuddhi
700		Maṇḍana Umbeka	Śākyabuddhi Śāntarakṣita Dharmottara Kamalaśīla
800			Prajñākaragupta
900	Jayanta Bhāsarvajña	Sucarita Vācaspatimīśra	
1000			Śāṅkaranandana
1100	Udayana	Pārthasārathi	

謝辞

草稿段階で多くのコメントを頂いた石村克に感謝する。本研究はJSPS科学研究費補助金(科研費)20K00056の助成を受けたものである。

略号と参照文献

本文中で列挙した二次文献は除く。また、原文を引用する必要のないテキストについては、タイトル名だけを与えている。一次文献の並び順はサンスクリット順である。

一次文献

TC: *Tattvacintāmaṇi*.

TS(P): *Tattvasaṃgraha (pañjikā)*. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣta with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, 1981, 1982. (Second edition)

NTĀ: *Nītitattvāvirbhāva*.

NKus: *Nyāyakusumāñjali*.

NB: *Nyāyabindu. Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Ed. D. Malvania. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1971.

NM: *Nyāyamañjarī*. See Kataoka 2017.

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

NRM: *Nyāyaratnamālā. Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi Miśra with the Commentary Nāyakarānam by Śrī Rāmānujācārya*. Ed. A. Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi: Sampūrṇānanda-Saṃskṛta-Viśvavidyālayaḥ, 1982.

NVT: *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*.

NVTP: *Nyāyavārttikatātparyaṭīkāparīśuddhi*.

PKM: *Prameyakamalamārtanda*.

PV: *Pramāṇavārttika*.

PVSV: *Pramāṇavārttikasavṛtti. The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First*

Chapter with the Autocommentary. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

PVA: *Pramāṇavārttikālaṃkāra*. See Ono 2000.

PVT: *Pramāṇavārttikapañjikā*. See 稲見 1993.

PVP: *Pramāṇavārttikaṭikā*. See 稲見 1993.

BT: *Brhātṭikā*. See corresponding verses of the TS.

BhV: *Bhāvanāviveka*.

VP: *Vedāntaparibhāṣā*.

ŚV: *Ślokavārttika*. See Kataoka 2011 for Codanā section and NRĀ for other sections.

ŚVK: *Ślokavārttikakāśikā. Mīmāṃsāślokavārttikaṃ, Sucaritamīśrapraṇītayā Kāśikākhyayā Ṭīkayā sametam*. Ed. K. Sāmbaśiva Śāstrī (Part I, II). Trivandrum: CBH Publications, 1990 (Second edition).

ŚVTṬ: *Ślokavārttikatātparyāṭikā. Ślokavārttikavyākhyā Tātparyāṭikā of Uṃveka Bhaṭṭa*. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Revised by K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, 1971 (Second edition). (=ed.)

A manuscript preserved in the Sarasvatī Bhavan Library, Sampurnananda Sanskrit University, No. 29323. Devanagari. Paper. Incomplete. 206 folios. (=ms.)

SDS: *Sarvadarśanasamgraha*.

SM: *Siddhāntamuktāvalī*

二次文献

Basak, Radhagovinda

1925 “Tipperah Copper-plate Grant of Lokanatha: The 44th Year.” *Epigraphia*

Indica, 15, 301-315.

Bhattacharyya, J.V.

1978 *Nyāya-Maṅjarī. The Compendium of Indian Speculative Logic*. Vol. 1.
Delhi: Motilal Banarsidass.

Cardona, George

2017 “Mīmāṃsā and Pāṇinian System.” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 94(2013), 7-110.

Dasgupta, Surendranath

1922 *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, London: Cambridge University Press, 1922.

Grahehi, Alessandro

2015 *History and Transmission of the Nyāyamaṅjarī. Critical Edition of the Section on the Sphoṭa*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Hiriyanna, Mysore

1932 *Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1932.

Nakasuka, Miyuki (中須賀美幸)

2014 「ダルマキールティの「付託の排除」論—*adhyavasāya*, *niścaya*, 知覚判断の関係をめぐって—」『南アジア古典学』9, 397-418.

Yaita, Hideomi (矢板 秀臣)

2005 『仏教知識論の原典研究——瑜伽論因明, ダルモッタラティッパナカ, タルカラハスヤ——』, 成田山新勝寺, 2005.

An Overview of Primary and Secondary Sources for the Sake of the Future Study of *Prāmāṇya*

KATAOKA Kei

The aim of this paper is to attempt a research perspective on classical Indian theories of truth/validity (*prāmāṇya*). To this end, I review previous studies in three phases (early, middle, and late) and follow the progress of the studies to date. In order to clarify the structure of the problems dealt with in theories of truth, which have been discussed among Mīmāṃsakas, Buddhist logicians, and Naiyāyikas, an attempt is made to order the basic concepts such as *prāptabādha*, *utsarga* and *apavāda*, the opposition between *utpattitaḥ* and *jñaptitaḥ*, and the main underlying assumptions. Next, in order to clarify the historical development of the post-Kumāṇila theories of truth, I examine the historical developments among the various theorists of Mīmāṃsā (Umbeka, Sucarita and Pārthasārathī), the Buddhist school of logic (Devendrabuddhi, Śākyabuddhi, Śāntarakṣita and Kamalaśīla), and the school of Nyāya (Jayanta). In this paper, I try to explain the process of exchange of arguments by Indian authors of different schools and to show the concrete aspects of the historical development of the arguments. By taking into account the critiques from the school of Buddhist logic, I trace the development of theory after Kumāṇila. This also reveals the differences of the theoretical positions adopted by Kumāṇila, Umbeka, Sucarita and Pārthasārathī.