

# Nyāyakumudacandra における唯識説批判

林 慶 仁

内容

はじめに  
シノプシス  
研究  
和訳

## Abbreviations

- JN Jñānaśrimitranibandhāvalī edited by Thakur, 2nd edition, 1987, Patna
- TBV Abhayadevasūri Tattvabodhavidhāyini (Siddhasena Divākara の Sammatitarka-prakaraṇam を含む) Rinsen Book co.1984
- TSP Tattvasaṃgrahaṇjikā, Goeckward Oriental Series, No.30
- DhPr Dharmottarapradīpa ed.by Malvania Patna 1971
- NK Vidhiviveka of Śrī Maṅḍanamiśra with the commentary Nyāyakaṇikā of Vācaspatimiśra, TARA PRINTING WORKS Vanarasi
- NKC Nyāyakumudacandra of Prabhācandra, Vol.I ed.by Mahendra Kumar, Delhi, 1991
- PKM Pramcyakamalamārtanda of Prabhācandra, ed.by Mahendra Kumar, Delhi, 1990
- PVin Dharmakīrti's Pramānaviniśayaḥ I.Kapitel:Pratyakṣam Tilmann Vetter 1966 Wien
- PVBh Pramāṇavārttikabhāṣyam Rāhula Sāṅkṛitīyāyana Patna, 1953
- BSŚBh Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam edited by J.L.Shastri Motilal Banarsidass, 1988
- SyM Syādvādamañjari of Malliṣena with the Anyayogavyavacchedadvāitriṣikā of Hemacandra, edited by A.B.Dhruva, Benares, 1993
- SyR Syādvādaratnākara (Pramāṇanayatattvālokālaṅkāra を含む, Vādivedāsūri Bhāratiya Buka Kārporeśana Vol.1)
- [安藤1] 安藤嘉則 「唯識論証に関する一考察 - Anekāntajayapatākā と Tattvasaṃgraha を中心に -」 曹洞宗研究紀要 16号
- [安藤2] 安藤嘉則 「ジャイナ認識論における自己認識説について」 曹洞宗研究紀要 18号
- [IWATA] TAKASHI IWATA "SAHOPALAMBHANIYAMA" Alt-und Neu-Indische Studien 29,Teil 1 1991
- [MAYEDA] Sengaku Mayeda "A THOUSAND TEACHINGS, The Upadeśasāhasrī of Śāṅkara"

University of Tokyo Press, 1979

- [岩田1] 岩田孝 「法称の「Samvedanaによる有形相説論証」とその展開」『仏教思想の諸問題』春秋社
- [岩田2] 岩田孝 「Devendrabuddhiの知識論」仏教学13号
- [宇野] 宇野惇 「ジャイナ教の仏教批判 - スャードヴァーダマンジャリー 第16偈 -」南都仏教50
- [太田] 太田心海 「認識の対象に関する考察(上)」佐賀龍谷学会紀要14
- [桂] 桂紹隆 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」南都仏教23
- [戸崎] 戸崎宏正 『仏教認識論の研究(下)』大東出版社
- [中村] 中村元 「インド論理学の理解のために」法華文化研究第7号 p84
- [藤永] 藤永伸 「アカランカのプラマーナ論」印度学仏教学研究34-1
- [Matsumoto] Shiro Matsumoto 「Sahopalambhaniyama」曹洞宗研究員研究生研究紀要12号
- [神子上1] 神子上恵生 「Bāhyārthasiddhikārikā における abhānta と samvādin」龍谷大学論集43
- [神子上2] 神子上恵生 「シュバグプタの唯識説批判 - sahopalambhaniyama を論証因とする唯識説への批判 -」南都仏教48

## はじめに

ジャイナ教の寺院に残されたサンスクリットテキストは、仏教内では既に失われた仏教テキストを含む場合が多く、仏教論書のサンスクリット原典を探す上で、その価値は高く評価されている。のみならず、ジャイナ教側から仏教を批判する場合には、仏教説を簡潔にまとめていることも多く、何が問題点として話題になっているかを適切に知ることができるという利点もある。そこでここでは Prabhācandra が Akalaṅka の Lagiyāstraya に対しての註釈書である NKC の、唯識学説批判の部分である p.117,7-p.124,9 を和訳することを通じて、唯識派の学説のポイントとそれに対するジャイナ教の批判を見ていこうと思う。

Prabhācandra のインド思想史の中での重要性は言うまでもないが (cf. 宇野惇「ジャイナ教哲学の展開」『講座東洋思想 インド思想 1』岩波書店 p.107等)、NKC は Mamendra Kumar の細かい校訂・注釈もあって研究に大きく貢献している。

さて、このテキストの有形相学説に対する研究は、本稿で扱う部分より後の部分を扱った論文 [安藤1] があり有益な情報を提供してくれている。また [藤永] もジャイナ教の正しい認識論を取り扱っている。最初にこの [安藤2] (p.84ff. この論文では NKC Vol. I p.167-177 が扱われている) に拠って、以下 Prabhācandra の解釈する唯識説を確認しておこう。

先ず Prabhācandra は Siddhasena の Nyāyāvātāra (lab) の説「正しい認識根拠は、自と他とを顕照する知である」を踏襲し、認識の自己認識性を認める。と同時に外部対象の物質的な実在性を認めている。この点はジャイナ認識論に特徴的な点である。しかしながら、同じ「外部対象を認め、自己認識も認める」という立場を同じくする経量部とは、経量部の認める対象相性 (artharūpatā) を否定することから、一線を画している。ではジャイナ教の自己認識理論とは如何なるものか。それは経量部の如き所取相・能取相という認識の両面を想定した議論ではなく、認識それ自体が自と他とを顕照する灯火の如きものであり、勝義的には所取・能取を否定した無相唯識派の理論と通じるものがある。その違いは外部対象の実在を認めるか否かという点である。即ちジャイナ教では、認識自体の働きと外部対象の有する形相とは別個なものと考えていたのである。

ここでは有相唯識説に対する反論であるから、両者の違いの要点を述べると次のようになる。即ち自己認識は両者認めるものの、有相唯識派では、認識に現われた形相そのものが、対象と別ではなく、対象そのものを認識の内部に取り込んでしまうのに対し、ジャイナ教では、認識内の顕れと外部対象とを別個なものと考え、認識によっては決して外部対象を捉えることはできないことを述べる。

以上が [安藤2] 論文によって解明されたジャイナ認識論の一分であるが、以上の成果を踏まえながら、本稿では「対象とその認識が別ではない [あるいは認識そのものである] 」という唯識説の中の、唯識説を証明するのに特に重要な論点とそれに対する批判の箇所を検証していこう。

## シノプシス

### 前主張

0. 諸事物は知に他ならず、自律的に顕現すること [p.117,7]
1. 知が他律的に顕現するとした場合の矛盾
1. 1 結合しないものから顕現する場合 [p.117,12]
1. 2 結合したものから顕現する場合
1. 2. 1 同一関係によってある場合 [p.117,12]
1. 2. 2 因果関係によってある場合
1. 2. 2. 1 知から対象が生じる場合 [p.117,16]
1. 2. 2. 2 対象から知が生じる場合 [p.117,17]
1. 2. 2. 2. 1ア 同時に生じる場合 [p.117,18]
1. 2. 2. 2. 2ア 相違した時間に生じる場合 [p.117,19]
1. 2. 2. 2. 1イ 恒常に生ぜしめるとする場合 [p.117,21]
1. 2. 2. 2. 2イ 恒常でなく生ぜしめる場合 [p.117,23]
1. 2. 2. 2. 1ウ 知が1つの相を持つ場合 [p.117,25]
1. 2. 2. 2. 2ウ 知が多数の相を持つ場合 [p.117,25]
1. 2. 2. 2. 1エ 知が無形相である場合 [p.117,27]
1. 2. 2. 2. 2エ 知が有形相である場合 [p.118,2]
2. 知が外部対象に抛らず習気によって生じること [p.118,4]
3. 知と対象の非相違について [p.118,10]
3. 1 自律的に顕現するものは知より別ではないこと
3. 2 知と対象は一緒に知覚されるに決まっていること [p.118,16]
3. 3 知られる(vcdyate)ものは知と別ではないこと [p.119,5]

### 後主張

零. 認証説批判

- 零. 一 唯識説の場合自律的とする場合の批判 [p.119,8]
- 零. 二 唯識説の場合他律的とする場合の批判 [p.119,10]
- 一. 対象は知覚の相を本質として持っていないこと [p.119,11]
  - 一. 一 仏教徒による批判 [p.119,14]
  - 一. 二 知と対象は相違していること [p.119,15]
  - 一. 三 事物が存在しないことの定義 [p.119,18]
  - 一. 四 知と対象が相違するという2つの証明
    - 一. 四. 一 知と対象は同一な自相をもつ対象を境としていない [p.119,22]
    - 一. 四. 二 知と対象は形相が相違している [p.120,2]
      - 一. 四. 二. 一 顕現について [p.120,6]
        - 一. 四. 二. 一. 一 「私」という知である場合の批判 [p.120,8]
        - 一. 四. 二. 一. 二 経験されるという性質である場合の批判 [p.120,9]
- 二. 対象について
  - 二. 一 「対象の無」は世間的に認められてることに矛盾する [p.120,11]
  - 二. 二 対象知は同一な基体を拠り所として生じる [p.120,12]
- 三. 知について
  - 三. 一 知には形相がないこと [p.120,14]
  - 三. 二 知にとって対象知は結果であること [p.120,16]
    - 三. 二. 一 知を生じる原因は感官を越えているもの、即ち対象である [p.120,18]
    - 三. 二. 二 習気を原因とすることへの批判 [p.120,21] [2. 批判]
- 四. 対象なくして知が生じる場合の不合理 [p.120,23]
- 五. 錯乱知の定義と唯識説では錯乱知の起こりえないこと [p.121,4]
- 六. 外部対象の必要性
  - 六. 一 夢も外部対象への依存を有していること [p.121,6]
  - 六. 二 知覚されない対象の知でも外部対象に依存すること [p.121,9]
  - 六. 三 外部対象を認めなければ種類の制限の起こりえないこと [p.121,12]
  - 六. 四 対象の無の五種類の可能性を出し、それを否定する [p.121,17]
- 七. 対象の顕現は他律的であり、可能性の相であること (1. への批判) [p.121,23]
- 八. 知と自相が異なるから知と同一でもなく、知との同一性に対する有遍充でもないから、能取として対象はない [p.122,1]
- 九. 唯識派には対象の不確定が容認されているので対象の特徴は決められないこと (1. 2. 2. 2イ、ウへの批判) [p.122,7]
- 十. 「対象が知に到達する」という唯識説への批判 [p.122,10] (3. 批判)
  - 十. 一 知と対象が別立の場合 [p.122,11]
  - 十. 二 知と対象が依存する場合 [p.122,13]
- 十一. 「自ら顕現するものは知より別ではない」という唯識説への批判 (3. 1

批判) [p.122,16]

十二. 「対象と認識との確定的な一緒の知覚」という唯識説への批判 (3. 2 批判)  
[p.122,18]

十二. 一 遍充関係の不成立 [p.123,3] (3. 2 批判)

十二. 二 「一緒の知覚」という言葉について

十二. 二. 一 2つの対象に2つの知覚が生じる場合の批判 [p.123,10]

十二. 二. 二 2つの対象が1つに知覚される場合の批判 [p.123,12]

十二. 二. 二. 一 仏教徒の反論 (唯識派の認証説) [p.123,13]

十二. 二. 二. 二 認証知と認証されるものは別であること [p.123,15]

十三. 「認識されるもの」への批判 (3. 3 批判) [p.123,18]

十三. 一 認識の作用である場合の批判 [p.123,19]

十三. 二 それとの結合を有することと、それを本質とすることへの批判  
[p.124,1]

十三. 二. 一 認証から対象が相違しない場合の批判 [p.124,1]

十三. 二. 二 対象から認証が相違しない場合の批判 [p.124,3]

十三. 三. 一 認識されることを知との結合した場合の批判 [p.124,5]

十三. 三. 二 認識されることを知を本質とした場合の批判 [p.124,7]

## 研 究

先ず最初に拙訳を付した箇所の前主張の部分 (p.117,7-p.119,6) を検証することを通じて、Prabhācandra の理解した唯識派の主張の要点をまとめれば次のようになる。(文末の数字は既に示したシノプシスの番号に対応する)

- (1) 我々が外部対象を実際にあると思い込んでいる諸事物は実は実在せず、それは認識に他ならない。よってここで敵者として想定されているのは、無形相唯識派でなく、有形相唯識派である。そしてその認識は他によって生じるのではなく、自律的に生じる。[0, 1]
- (2) その認識を生じる原因は認識の中に蓄えられた習気である。[2]
- (3) 対象は無であり、認識に形相として到達する (adhirūḍha) 対象の形相のみが対象の認識を確定し、夢等のように対象のない認識も、諸対象を現しつつ効果的作用のある認識を生じる。よって対象と知は別ではない。そのどちらの場合でも、認識は自律的に顕現する。[3, 1]
- (4) 認識と対象とは必ず一緒に知覚される。[3, 2]
- (5) 外部対象であると構想されるものを含め、知られるものであればすべて、認識以外のものではない。[3, 3]

以上であるが、これは概ね Dharmakīrti 以降の唯識学派の説を的確に捉えているものであると思われる。特に唯識証明として saṃvedana 論証と sahopalambhaniyama 論証とを出しているのは、PVin の説を引いている証拠であるし、svayamprakāśa については Pramāṇavārttika (PVと略す)と PVin の説の影響を、あるいは NKC に対する Jñānaśrimitra の影響まで言及してよい可能性もある(拙稿「Prabhācandraの理解する唯識学説」印度学佛教学研究45号)。また(3)で非実在の対象の認識と夢等の認識とに分けた点は注目される。これは Dharmottara (DrPr) や Prajñākara Gupta (PVBh p.245,2f.) の記述を引き継いだものと思われる。

さてそれに対する Prabhācandra による唯識批判を列挙してみよう。[]内はシノプシスに表示した箇所を示す。

- (1) 認証説に立脚した場合、他律的はおろか自律的にも認識はありえない [零]。よって「知が自律的に顕現する」という説は成り立たない [十一、]。
- (2) 対象自身には知覚の相はない [一]。
- (3) 対象と認識が同一な自相を持つ対象を境として有することはない [一、四、一]。
- (4) 対象と認識は形相が相違している [一、四、二]。
- (5) 対象が仮にないとするならば、認識が生じることはなく、また時間・空間・

量者の制限もなく [四]、対象の種類制限もなく [六. 三]、対象の特徴も決められない [九] はずだ。そもそもそれは、世間的に認められていることに矛盾する [二. 一]。

- (6) 唯識説では錯乱知が説明できない [五]。
- (7) 夢も外部対象へ依存している [六. 一]。
- (8) 直接的に知覚されない対象の認識さえも、外部対象へ依存して生じる [六. 二]。
- (9) 対象が無いことが誤りであることを五種に説明する [六. 四]。
- (10) 「対象が認識に到達する」なら対象と認識は、依存関係以外の関係ではありえない [十]。
- (11) sahopalambhianiyama 論証では遍充が成立しないし [十二. 一]、sahopalambha とは意味のない言葉である [十二. 二]。
- (12) 認証知と認証されるものは相違している [十三]。
- (13) 認証されるものとは、認識作用でも、結合を有するものでも、本質を有するものでもない [十三. 一、十三. 二]。

これらが唯識派に対する Prabhācandra からの批判であり、そこから自ら彼の認識論を問うことができるが、それに加えここでは彼自身の認識論も直接的に述べている。それを次に記述しよう。

- (1) 知と対象は相違している [一. 二]。事物が存在しないことの説明 [一. 三]。
- (2) 対象知とは、同一な基体を拠り所 (sāmānyādhikarāṇya) とすることによって生じるものである [二]。
- (3) 認識は形相を有してはいない [三. 一]。
- (4) 対象は認識の原因であり、対象知はその結果であり [三. 二、三. 二. 一]、習気が原因ではない [三. 二. 二]。
- (5) 認識は認識以外のもの、可能性のある (yogya)<sup>1</sup> 対象に依存して、即ち他律的に生じる [七]。
- (6) 対象が能取とはなりえないし [八]、認識を本質とする可能力 (sāmarthya) もない [十四. 三. 二]。

では次に和訳を示していこう。

---

<sup>1</sup> この yogya については [安藤1] p.80でジャイナ認識論における重要性が言及されている。



## 和 訳

[pūrvapakṣa]

[0.] [p.117,7] <知の自相 (jñānasvarūpa) を染著する (atirakta) 対象は、実在 (sadbhāva) である>とする [経量部説があるがそこに] おいて、正しい認識の根拠はない [。そのこと] から、[直接知覚される認識以外に] 具体的なもの (dravya) と同義の語を本質としているという特殊性をもった、如何なるものにとっての、対象であること (arthatva) が示されるのか [、示されはしない]。現に顕現しつつある、あらゆる事物 (vastu) は、知の自相 (jñānasvarūpa) に悟入してしまうこと (antahpraviṣṭatva) が一般に認められている (prasiddhi) から、認証 (saṃvedana) こそが勝義なもの (pāramārthikaṃ) であり真理 (tattvam) である。即ち— (vyāpti) およそ顕現するもの、それは知に他ならない。例えば楽等 [が知に他ならない] 如く。

(pakṣadharmatā) そして諸々の実体は (bhāvāḥ) 顕現する。

[よって諸々の実体は知に他ならない。]

(A)

と。他方これら [諸々の実体] が、[知とは別な] 他律的な (paratas) 顕現であると結論されない [、知自らの顕現である]<sup>2</sup>。

[1.] [p.117,11] 実に、そ [の顕現] が他律的 [であると仮にするならば、それ] は、(2) 結合したもの (sambaddha) から [顕現するので] あるのか、(1) 結合しないもの (asambaddha) から [顕現するのである] のか？

[1. 1] [p.117,12] (1) 最初に、[顕現は] 結合しないものから [あるので

---

<sup>2</sup> ここで Mahendra Kumar は TS(P) の文章を引いて、この説だとしている。具体的には (TSP p.559,10f.)

anirbhāsaṃ sanirbhāsaṃ anyanirbhāsaṃ eva ca /

vijānāti na ca jñānaṃ bhāyaṃ arthaṃ kathaṅcana /1999/

(和訳：知識が表象を持たない場合も、また表象を持っている場合も、また外境と別な表象を持っている場合にも、いづれにしても知識が外境を認識することはできない。[太田]) であるが、確かに知識が外界を対象に持たないとする、重要な側ではあるけれども、直接的にはこの部分とは関係がないように思われる。

<sup>3</sup> NKC の p.117,12 より p.117,20 まで は SyR にパラレルな記述あり (p.161,15 から p.162,1).

na tāvad asambaddho 'tiprasaṅgāt sambaddhaś cet tādātmeyena tadutpattiyā vā . yadi

は] ない。何故ならば [結合していないのに顕現があるという] 過大適用の過失となるから。

[1. 2] [p.117,12] (2) 次に結合したものから [あるとする場合]、(2-1) 同一関係 (tādātmya) によってあるのか、(2-2) 因果関係 (tadutpatti) によってあるのか?

[1. 2. 1] [p.117,12] (2-1) もし同一関係によってあるならば、その場合諸々の対象に知相性 (jñānarūpatā) があるか、あるいは [逆に] 知に無感覚 [な物質] を本質とするという性質があることになろう。何故ならば、同一関係には、相互に [相互の] 自相を我がものとする本質があるから。また諸々の対象に知相性があるとする場合、[あらゆる人にとって] 不二 [同一] な知が成立する [はずであるが、実際には必ずしも同一の知が成立しているというわけではない]。他方、知が、無感覚 [な物質] という本質がある場合、対象の状態が [そのまま認識に] 働くことは止滅する。何故ならば、生類が [対象それぞれの] 変異・変形性 (vivcka-vikalatā) によって [対象へ] 盲目的であるという矛盾 (prasakti) となるから [。以上のことから同一関係ではありえない]。

[1. 2. 2] [p.117,16] 次に、(2-2) [顕現は結合したものから] 因果関係によって [あるとする場合]、何から、何が生じようか。(2-2-1) 知から対象が [生じるのか]、あるいは (1-2-2) 対象から知が [生じるのか]。

[1. 2. 2. 1] [p.117,16] (2-2-1) 最初の説 [即ち知から対象が生じるとする] 場合、対象に知相性があるという矛盾となる。何故ならば [認識の結果は認識の原因を持つものであり、対象が] 知から生じつつあるものである [という因果関係が決定されている] から。例えば [結果たる] 後の刹那の認識 [が原因たる前刹那の認識の相を持つ] 如し。

[1. 2. 2. 2] [p.117,17] (2-2-2) 次に対象から知が生じる [とする主張の場合]、(2-2-2-1ア) [対象と認識は] 同時であろうか、あるいは (2-2-2-2ア) 異時であろうか。

[1. 2. 2. 2. 1ア] [p.117,18] 先ず (2-2-2-1ア) [両者が] 同時に [生じることは] ない。全く同時にある [二つの] ものには、左と他方 [右] の牛の角の如く、因果関係はないから。そうでない [即ち同時にある二つのものに因果関係がある] ならば、[対象が認識の原因で有るだけでなく、] 対象に対して、認識も原因であるという矛盾となってしまう。何故ならば [知から対象へ対象から知への因果関係が] 相違していない [ことになってしまう] のだから。

---

tādātmyena, tarhi vijñaptirūpatāpattya padārthānām siddham jñānādvaitam . vijñapter vā jadarūpatāpattya viśvasyāpy andha-badhiratva-prasaktiḥ / atha tadutpattya , tarhi jñānād arthaḥ samupajāyctārthād vā jñānam . prathama-pakṣe 'rthasya jñāna-rūpatāpattir jñānād upajāyamānavād uttarajñānakṣaṇavat . dviṭīyapakṣe 'pi samakālād bhinnakālād vā 'rthāj jñānam upajāyeta . na tāvat samakālāt , samasamayabhāvinor vāmetaraviṣāṇayor iva kāryakāraṇanbhāvasyābhāvāt . bhāve vā jñānasyāpy arthaṃ prati , kāraṇatva-prasaktir aviśeṣāt . bhinnakālāt tu tatas tadupajanane jñānasyāhetukatvaprasaṅgah . tatkāle 'rthasyāsvātāt .

[1. 2. 2. 2. 2ア] [p.117,19] (2-2-2-2ア) [知の時点とは] 相違した時間にある、それ[対象]から[知が生じるという]因果関係がある場合、知に因がないという矛盾となる。何故ならばその[認識する]時間に対象は実在していないから。

(vyāpti) およそ無(asat)であるもの(x)、そのものから(x)の、如何なる生起も[存在に] 働かない。例えば死ん[で既に無い] 孔雀が鳴く[ことがありえない] 如し。

(pakṣadharmatā) そして知の[ある]時間に対象は無である。

[よって知のある時間に対象からの如何なる知の生起も存在に働かない] (B) と。

[1. 2. 2. 2. 1イ] [p.117,21] では(2-2-2-1イ) 対象は、知を恒常に生ぜしめるもの(janaka)として生じるのであろうか、あるいは(2-2-2-2イ) 恒常に[生ぜしめるというわけでは] ない[ものとして生じる] のか?

[1. 2. 2. 2. 2イ] [p.117,22] (2-2-2-1イ) [対象が] 恒常[に知を生じるものである] とする場合、一切の知が全く同時に生じることになってしまおう。何故ならば、恒常な一つ[だけ]の相として、それ[対象]が全く同時に、それ[一切の知]を生じる可能性(sāmarthya)が生じる[とされている]から。そう[一切の知が全く同時に生じ]ないならば、恒常に一つの相[のみがあるという]矛盾となってしまう[、以上のことから対象が認識を恒常に生じるといういことは]ない]。

[p.117,23] (2-2-2-2イ) 他方[対象が] 恒常[に知を生じるもの] でない[場合、即ち] 同時に、あるいは異時に、それを生じる性質は、[既にp.117,17ff.で] 否定されている。

[p.117,24] [では] そのようなこれ[対象]は(2-2-2-1ウ) 一つの相を持つのか、あるいは(2-2-2-2ウ) 多数の相を持つのか?

[1. 2. 2. 2. 1ウ] [p.117,25] (2-2-2-1ウ) [対象が] 一つの相を持つとする場合、遠くにある[対象]と近くにある[対象]に、[それぞれ] 鮮明非鮮明な顕現という相違がない[ということとなり、現実と相違した] ことになってしまおう。

[1. 2. 2. 2. 2ウ] [p.117,25] (2-2-2-2ウ) [対象が] 多数の相を持つとする場合、[対象を校構成する] 極微(paramāṇuṣ)が[各個物内で] 相違[があるとするしかないのだ]から、[相違した極微を持っている場合、] 如何なる[対象]にとっても、鮮明であれあるいは非鮮明であれ、粗大なもの(sthūla)の単一の顕現というものはいない[ことになる] だろう。

[p.117,27] では、これ[対象]は(2-2-2-1エ) 無形相知の所取であるのか、あるいは(2-2-2-2エ) 有形相知の所取であるのか?

[1. 2. 2. 2. 1エ] [p.117,27]<sup>4</sup> (2-2-2-1エ) [対象が] 無形相知

<sup>4</sup> NKC の p.117,27 から p.118,3 まで SyR にパラレルな記述がある(p.162,9 から

の所取である場合、[知にとって]それぞれの対象 (pratikarma) を確定することの  
亡失がある。また同様に“これは青の知覚 (grāhaka) である、これは黄の [知覚で  
ある]”と [知に] それぞれ定まった作用の確定は無い [ことになる] から、それ  
ぞれ定まった対象に対して、それぞれ [認識の] 定まった働きさえも得ることは難  
しい。

[1. 2. 2. 2. 2工] [p.118,2] 一方 (1-2-2-2工) [対象が] 有形相  
[知の所取] である場合、知にとって、対象を構想すること (arthakalpanā) は無意  
味なことである。何故ならば、必ずそ [の有形相] の場合、所取・能取関係は [対  
象なしで] 遍充されるものであるから。

[2. ] [p.118,4] [敵者が言う。<sup>5</sup>] 「偶発的な、知の中にある形相は、確かに [現  
に] 経験されつつある諸原因より生じているものであるから、[また] 翻って [知  
の内の形相に経験されるための] 原因がないとするならば、結果としての实在 [即  
ち対象] を [推理によって] 得ることがないから、それ [知の内の形相] を得る [と  
いう現実を説明する] ために、対象はそ [の形相に対応する] 形相を持つと分別さ  
れる。そしてそれ [対象の形相] は知を生じるのである」と。

[p.118,5] それも正しくはない。習気の可能力から<sup>6</sup>そのような [形相を有した] 知  
が生じるから、これ [習気の可能力より知が生じること] から、[逆に] 対象の実

p.162,11)。

nirākāraś ccd atah pratikarmavyavasthā na syāt . sākāraś ccd bāhyārtha-parikalpanānarthakyaṃ .  
nīlādyākāreṇa bodhenāiva paryāptatvāt .

またこれらの選択肢の設定はPKMに批判される部分にも受け継がれる (p.83,13ff.)。

<sup>5</sup> 有形相説を説き、外部対象を認めているので、経量部であろうと思われる。

<sup>6</sup> Mahendra Kumar は PVBh (359,3ff.北京版Tib.訳346ff.) を引用して解説しようとし  
ている。

tasmād vibhaktā ākāraḥ sakalo vāsanābālāt /

bahirartharahitas tato 'nālambanā matiḥ /683/

ata eva sarve pratyaḥ anālambanāḥ pratyayatvāt svapnapratyaḥavad itī pramāṇapariśuddhiḥ (text:pramāṇasya  
pariśuddhiḥ) . tathāhi (text:tathā hi) idam eva anālambanatvaṃ yad ātmākāravedanavat .

「和訳：それ故にすべて [の認識] の形相は、習気の力によって別々 (様々) であり、外部対象を有  
していない。そのことから意識は所縁を持っていない (683) 。

まさにこのことから、

[pakṣa]すべての認識は所縁を有していない。

[hetu]認識であるから。

[dṛṣṭānta]例えば夢の認識の如し。

在が成立することはない。一方〔敵者の言うように〕対象から、そのような知が生じるとする場合、夢・魔術・ガンダルヴァの都城等には、それ〔知〕は無いはずである。何故ならば、夢等において、顕現しつつある対象が〔実際に〕存在することはないから〔、しかし実際には夢・魔術・ガンダルヴァの都城等の知が生じる〕。およそ、〔外界にあるのではなく、知自身の中に〕それぞれに属する (svagata) 形相が、認識に集まる〔のが正しい〕から、(1) この〔知の内にある形相が集まる〕ことから知がないとする場合、ガンダルヴァの都城等の形相を知覚しない〔ことになる〕から、一方(2) それ〔知の内にある形相が集まること〕が実在であるとする場合、〔ガンダルヴァの都城等の形相を〕知覚するから、〔以上の〕肯定〔関係〕否定〔関係〕より、他ならぬ知にある、この〔それぞれに属する〕形相が決知される (avasāyatc)。

[3.] [p.118,10] 一体、(1) まさしく知に到達した (adhirūḍha) 対象のみが、〔形相によって〕対象性 (arthatā) を確定するのである<sup>7</sup>。一方(2) 夢等における、対象への依存を持たない認識は、まさに自己の能力によって、無からも諸対象を、顕しつつ、効果的作用 (arthakriyā) を働かしめるのである。このことから、知から、対象は別ではない (abhinna)。

[3. 1] [p.118,12] 一体、〔この対象がある場合とない場合の〕二つの見解において、“これ(対象)はこれ(認識)に類似している”という理解は合理である。しかし〔ある者には〕“この形相は対象のものであって、認識のものではない”という決知があろうが、それによって認識から離れた対象が経験されるということは、如何なる場合もない。そのことから<sup>8</sup>、青等は、他律的には (paratas)、顕現を得な

---

とは正しい認識の根拠として整っている。即ちこれ〔意識〕は決して所縁を有しているのではなく、自己の形相知を有しているのである。」

この箇所は唯識証明でも特に重要な箇所であり、次の論文でも考察されている（〔神子上1〕）。

<sup>7</sup> vidadhīyātをvidathyātに読む

<sup>8</sup> この説はPVIII 379abに見られる

anyathā hy atadākāraṃ katham jāñc 'dhirohatī /

〔和訳：なぜならば、もしそうでなくて、(第1の知が) その形相 (=対象形相) をもたないならば、どうして(それが対象形相をもったものとして、第2の) 知に現われるであろうか。〔戸崎〕p64f.による〕

とあるのを受けて記述されたものであろう。

<sup>9</sup> この箇所も PVBh (p.353,13、北京版Tib.訳27a3) が引かれる。nanu nilaṃ katham ātmarūpaṃ prakāśayati . na hi prakāśyā ghaṭādayaḥ pradīpādīnā svaprakāśakāḥ . ātmani kriyā virudhyate . na hi sāivāsīdhārā tayāiva cchidyate . atra parihārāḥ .

いから、自律的な (svayam) 顕現の制限性 (prakāśanīyatatva) が成立するのである。更にその知から、[対象の] 非相違性が [成立する]。

[p.118,14] 即ち――

(vyāpti) およそ自律的に顕現するもの、それは知より別ではない。例えば [自らを認識する] 衆等 [が知より別でない] 如く。

(pākṣadharmatā) そして青等は自律的に顕現する。

[よって青等は知より別ではない]

(C)

と。

[3. 2] [p.118,16] また必ず [対象とその知とは] 確定的に一緒に知覚される (sahopalambhaniyama) から<sup>10</sup>、

---

prakāśamānas tādātmye ( [戸崎] tādātmyāt) svarūpasya  
prakāśakaḥ /

yathā prakāśo 'bhīmatas tathā dhīr ātmavedinī /330/

「和訳：<どうして青という自相を [その青自身が] 顕現させようか。何故ならば顕現させられる衆等は、灯火等によって [顕現するのであって]、それ自身の顕現があるのではないから。自己に [顕現] 作用があるということは矛盾している。実にかの剣を持つ者は、同じそれ [剣] によって傷付けられることはない [のと同様である] > [と言うならば] ここで反論が言われる。

顕現しつつある光は、それ [顕現] を本質としている場合 (or本質としているから)、自相を顕現するものであると考えられる。同様に知は自分を認識するものである [と考えられる] (330)。」この箇所 [戸崎] p.13参照。

<sup>10</sup> Mahendra Kumar は PVBh (p.409,24ff.北京版Tib.訳87b3ff.) をまた引用する。

sakrtsamvedyamānasya niyamena dhiyā saha /

viśayasya tato 'nyatvaṃ kenākāreṇa sidhyati /388/

viśayasya hi nilāder dhiyā saha sakṛd eva samvedanaṃ . dhiyā saha na pṛthak . \*tataḥ samvedanād aparo viśaya iti kathaṃ . tathābhūtam eva samvedanam iti syāt vivecayitum aśakyam iti pratipāditaṃ . bhedāvabhāsanam bhavatīti cet .

bhedaś ca bhṛāntivijñānair dṛṣyetendāv ivādvayam ( [戸崎] ivādvaye) /

「和訳：同時に認証されつつある対象は、必ず知を伴っているのであって、それ [知] とは別であることがどの形相によって証明されよう [、証明されはしない] (388)。

実に青等の対象は、知を伴い、必ず同時に認証される。 [青等の対象は] 知を伴っているのであって、 [知と] 別ではない。対象がその認証より別であることがどうして [ありえよう]。必ずそのように [即ち対象は必ず知を伴っていることに] なっていることから、 [対象と知を] 区別することは不可能であろうと、 [既に] 示されている。 [敵者が] < [対象とその知とは] 相違した顕現がある > と言うならば、 [答えよう。]

また、錯乱した認識を有する者たちによって [対象と認識との] 相違が、経験されよう。例えば [眼病者による] 二月の如し。」この箇所 [戸崎] p70f.参照。\*以下 [IWATA] p.144に独訳あり。

(vyāpti) 実に、およそあるもの (X) によって、確定的に一緒に知覚されるもの (Y)、それ (Y) は、それ (X) から別ではない。例えば、眼病者に知覚されつつある一つの月から、[確定的に一緒に知覚される] 第二の月が [別でない] 如く。(pakṣadharmatā) そして知と対象は、確定的に一緒に知覚される。  
[よって知と対象とは別ではない] (D)

と。

何故ならば、[知と対象が] 相違しているとするならば、確定的に [両者にとって] 一緒に知覚 (sahopalambha) は、経験されないから。例えば壺と布の両者 [に一緒に知覚がない] 如く。更にそのような [認識と対象の] 相違は、非確定的に一緒に

---

また Mahendra Kumar は TSP (p.567,6ff.) を引用する。

yat saṃvedanam eva syād yasya saṃvedanam dhruvam /  
tasmād avyaticktaṃ tat tato vā na vibhidyate /2030/  
yathā niladhīyaḥ svātmā dvitīyo vā yathodupaḥ /  
niladhīvedanam cēdaṃ nilākāraṣya vedanāt /2031/

—yad uktaṃ bhavati . (yat) yasmād aprthaksamvedanam eva tat tasmād abhinnaṃ , yathā niladhīḥ svasvabhāvāt . yathā vā taimirikajñānapratibhāsi dvitīya udupaḥ —candramāḥ . niladhīvedanam cēdam iti pakṣadharmopasaṃhārah . dharmy atra nilākāratadधीयौ . tayor abhinnavṃ sādhyadharmah . yathoktaḥ sahopalambhaniyamo hetuḥ . idrśa eva Ācāryīcy sahopalambhaniyamād ity ādau prayoge hetvartho 'bhīpretah .

「和訳：(vyāpī)あるものにとつての認識は必ず、確かにあるものにとつての認識である。それ[対象]は、それ [認識形態を有した認識] から区別されない。あるいは [その両者は] 分離されない [prasajya-pratīśedha] (2030)。

例えば青の諸知それ自身の如く、あるいは第二の月の如し。(pakṣadharmatā) そしてこれ [青を対象とする認識] は青の知の認識である。[よって青を対象とする認識は青の知の認識から区別されないし、分離されない。] 何故ならば [青を対象とする認識とは] 青の形相を知るのであるから (2031)

次のように言われている。あるもの (Y) から別でないおよそ認識なるもの (X)、それ (X) はそれ (Y) から相違していない。例えば青の諸知 [が青から相違していない] 如く。何故ならば [Yは X] 自身の本性であるから。あるいは [別の] 例をあげれば、眼病者の知に顕現している第二の月—諸々の月の如し。‘そしてこれ [青を対象とする認識] は青の知の認識である’ とは主題所属性を結論づけている。この場合の有法は ‘青とその知’ である。‘その両者の非区別’ が所立法である。‘必ず一緒に知覚される’ という証因は述べられた如くである。師 [Dharmakīrti] による ‘必ず一緒に知覚’ から必ず同様である、ということから、最初の論証式における証因の意味が意図されている。この TSP と Bāhyārthasiddhikārikā との対応は [Matsumoto] 参照。

当然その根拠は PVin (p.94,8f.) の ‘sahopalambhaniyamād abhedo nilatadधीyoḥ’ 記述を受けている。

これは PKM においても考察されている( [神子上2] p.5)。

知覚されること (sahopalambha) によって遍充される。しかしそれ〔非確定的に一緒に知覚されるという因〕と矛盾した、確定的な一緒にの知覚 (sahopalambhaniyama) は、現に経験されつつあるものである。〔よれ故に〕非確定的であって、〔認識〕それ自身と矛盾したものを否定せしめる。そしてその否定しつつあるもの〔即ち確定的な一緒にの知覚〕は、〔非確定的な一緒にの知覚の〕固有な所遍充である〔認識と対象の〕相違を否定する。それ故にこれ〔確定的な一緒にの知覚〕は証因〔として成立するの〕であり、〔実際に経験されることは、この論証式の〕異品から相違するから、〔非確定的な一緒にの知覚〕自身と矛盾したものを遍充するから、〔非確定的な一緒にの知覚を〕否定しつつあるものであり、〔同品に〕多数〔同類例〕が内在しているものから、決して〔認識と対象は〕相違しないものであると確定している。よって〔遍充に〕不離の関係 (avinābhāva) が成立する。

[ 3. 3 ] [ p.119,5 ] 同様に<sup>11</sup>

(vyāpti) およそ認識されるもの、それは認識から<sup>12</sup>別ではない。例えば知の自相〔が認識から別でない〕如し。

(pakṣadharmatā) そして青等は認識される。

[ よって青等は認識から別ではない。 ] (E)

---

<sup>11</sup> Mahendra Kumar は次の文章を引く。NK p.186,10ff. tad anena prabandhena vedyatvalakṣaṇo hetuḥ samarhīto vijñānavādinām . sa cāiva prayogam ārohati . yad vedyate yena vedanena tatas tan na bhidyate yathā jñānasyātmā , [以下Mahendra Kumar の引用なし] vedyante ca nīlādaya itī viruddhavyāptopalabdhiḥ .

〔和訳：故にこの注釈によって、唯識派の者達にとっては、<知られることという性質が効力のある証因>なのである。そして同じそれ〔証因〕が論証式をもたらす。

(vyāpū) およそある知 (Y) によって知られるもの (X) それ (X) はそれ (Y) から区別されない。例えば認識の本体の如し。

(pakṣadharmatā) そして青等は知られる。

[ よって青等はその知から区別されない。以上が ] 相違するものを遍充する知覚〔因による論証式〕である。〕この箇所〔岩田〕に和訳あり。またSyRでは、認識論証と認識の無所縁性との関連を次のように示している (p.280,21f.)。]

— atah samvedanamātarm evāmbana-pratyaya-rahitaṃ tattam . prayogaś ca . ye pratyayās te nīrāmbanā yathā svapnapratyayāḥ pratyayāś ca vivādāpannāḥ .

〔和訳：故に認識〔知〕のみが、必ず所縁を欠いており、真理なのである。そして論証式は、〔遍充関係〕およそ認識であるものは、所縁を持たない。例えば夢の認識の如し。〔主題所属性〕そして議論に陥っている諸々のもの〔即ち諸々の認識知〕は認識である。〔帰結〕〔よって、諸々の認識知は所縁を持たない。〕〕

<sup>12</sup> dhi jñānād を p.123,18 の uttarapakṣa の部分より vijñānād と読む。



このことから、[対象とは] 不二の認識が成立する<sup>13</sup>。

---

<sup>13</sup> 所謂 *saṃvedana* 論証であるが、この説は Dharmakīrti 自身明確な態度を示さなかったことから、彼の時代から解釈が揺れ動き、ここで提出される論証式が最も簡潔なものであるという（〔岩田〕 p.559）。PVinによって Dharmakīrti の本文を示せば次の如くである（p.98,7f.）。(rig pa shes bya ba yañ de'i bdag ñid yin pa'i phyir de ltar gsal ba'o / de gshan 'ga' shig ni ma yin te / bdag ñid tig pa bshin no /)

[零.] [p.119,7] ここで[前主張が私によって]排除される。最初に[汝によって]次のように言われる。――「およそ顕現するもの、それは認識である」(A)云々と。その場合、諸対象が顕現しつつあるということは、(1)自律的にあるのだろうか、あるいは(2)他律的に[あるのだろうか]？<sup>14</sup>

[零. 一] [p.119,8] (1) [諸対象の顕現が]自律的であるとすれば、不成[因]である[、即ち諸々の実体の顕現はないはずだ]。何故ならば、他へ依存せずに顕現する壺等は、如何なる者にとっても、[外部対象へ依存しない]夢の中であつても成立しないから。そうでない[即ち他に依存しない顕現があるとす]場所に、大きな無知に支配された心を持った、ヨーガアーチャラが[いるの]だから。

[零. 二] [p.119,10] (2) [また諸対象の顕現が]他律的であるとすれば、[論証式Aは]相違[因]である[、即ちおよそ顕現するもの、それは対象である]。何故ならば、そのように顕現しつつある[対象]がまさに無感覚なもの[物質]である場合、[その物質たる対象に依存した顕現が知に]生じるのだから。何故ならば、[知が]それ自身で成立しているとするならば、無感覚な[物質]には、[認識という物質自身より]他の面を考察するという特性がある[という矛盾となる]から。

[一.] [p.119,11] [次のように論証式が立てられる。]

(vyāpti) およそ、ある知覚の相を獲得した形相(X)として顕現しないもの(Y)、それ(Y)はそれ[知覚の相を獲得した形相](X)を本質として持っていない。例えば壺の相として[顕現しない]布が[壺の相を本質として持たない]如く。

(pakṣadharmatā) そして壺等の対象は、知の形相として顕現しない。

[よつて壺等の対象は、知覚の相を本質として持っていない。] (a)

と比量からも、壺等の無感覚(物質)性が極成[している。しかしその極成]は、[論証式aの]比量によって拒斥された主張[論証式A]の説示に引き続いて、[敵者によって[B]として]論証式化れることによって(p.117,17以下に)時間の経過から非難される。

[一. 一] [p.119,14] 「知から相違している[とされる]対象は、[汝によって]言われた在り方として極成していないのだから、[(a)には]因に相違[因]性があるということから、どうして他律的に顕現しよう」[と言うならば]

<sup>14</sup> これに近い記述が PKM p.83,3ff. 及び SyR p.161,1ff. にある。

[一、二] [p.119,15] <sup>15</sup>それは道理ではない。何故ならば知と対象の相違は、まさしく感官を越えて極成しているから。何故ならば、現前にあり鮮明で〔それぞれ〕異った形の形相を持ち、〔またそれぞれ異なった色則ち〕青白等の相を持ち、特定の方向・場所に定められ、無我を究極とする対象が、現量によって知られ〔るので知とは相違している〕から。また〔汝の説に従えば認識〕内部の認証が取り除かれる場合、どうして認識されつつあるもの〔対象〕に安息があらう？〔即ち対象は消滅するはずである、〕ということからすべて〔の認識〕を取り除くことが〔あればすべての対象が消滅することが〕あらう。何故ならば、〔汝等によって〕認識あるいは楽等が知覚されることより別のことから、〔対象の〕有性はない〔とされている〕から。

[一、三] [p.119,18] それに反して<知の相性によって対象の有性が認められることは決してない>と説明されるべきである。何故ならばこの、まさに知を欠いた〔対象の方〕に、顕現しつつあるという性質があるのだから。同様に、

(vyāpti) あるものが、知覚の相 (upalabdhi-lakṣaṇa) を得つつも知覚されない場合、その場所にそれは存在しない。例えば特定の場所に壺が〔知覚されないとき、そこに壺が存在しない〕如く。

(pakṣadharmatā) そして壺等が知覚されつつあることが〔可能な〕場合〔でも〕、知の自相をもったそ〔の壺等〕のようなもの (tathābhūta) は知覚されない。

[よって壺等が知覚されない場合、壺等はその場所に存在しない。] (b) <sup>16</sup>

そしてこれは不成〔因、則ち壺等が知覚されつつあることが可能な場合、知の自相をもったそのようなものが知覚される、ということ〕はない。何故ならば、それ〔知覚〕を本質とするものは、外部対象を本質とする<自我意識 (ahaṅkāra) でないもの>という拠り所からは異なっているので、<内なる自我意識>という拠り所として、感受するから。

[一、四、一] [p.119,22] またその〔<知の相性によって対象の有性は認められない>〕ということが説明された〕ことから、

(vyāpti) およそ矛盾した相 (viruddharūpa) を感受しているもの、それは同一な自相をもつ対象を境として持って (caksavarūpārthaviśaya) いない。例えば〔矛盾した相をもつ〕楽苦〔が同一な自相を持つ対象を境として〕感受〔することがない〕如し。

(pakṣadharmatā) そして相互に排除する立場を本質とする (parasparaparīhārsthita) とすることによって、対象と知とは、二つの矛盾したものの自相の感受がある。

[よって対象と知とは、同一な自相をもつ対象を境として持っていない。] (c)

<sup>15</sup> これに近い記述が、TBV p.365,15ff. にある。

<sup>16</sup> これは経量部の立場のみに立って記述された Nyāyabindu 3 章 9 に言う dr̥śyānupalabdhi と同様の立場を取り、あるいは Dharmakīrti の説を逆利用したものかとも思われる (DhPr p.154,1ff. [中村] p.84)。

[汝はくそれは正しい。] 実に知は内に能取の自相を持つが、他方青等という所取の自相を持った外部〔対象〕は極めて鮮明に顕現するのである> [と言うかもしれない。しかし] そうだとしても、〔所取と能取の〕両者は如何なるものも、如何なるものからも区別されない〔結局は同一なものとなる〕であろう。何故ならば〔我々の認めるように所取と能取とに〕（１）相違した顕現 (pratibhāsabhedā) と、（２）矛盾した属性を付託すること (viruddhadharmādhyāsa) とを除いて、他に〔両者を〕区別するものはありえない〔はずだ〕から。

[一. 四. 二.] [p.120,2] 同様に、

(vyāpti) およそ二つの形相として顕現するもの、それは真実からは (tattvato) <sup>17</sup>相違している。例えば楽と苦 [という二つの形相としての顕現が相違している] 如し。(pakṣadharmatā) そして対象と知の形相は、異なった形相として顕現する。

[よって対象と知は真実からは相違している。] (d)

〔(C)のみならず〕以上のことから、比量からも両者の相違がある。あるいは〔仮に対象と知との顕現が〕相違しないとするならば、〔青等の〕知の相を把握しない限り、青等をも把握しないという矛盾となってしまう。

[p.120,4] [即ち対象と知が相違しないという条件で prasaṅga の論式が立てられる。]

(vyāpti) 実におよそあるもの (X) に、ある勝義の (pāramārthika) ・〔知の〕相 (Y) がある場合、それ (Y) が把握されないならばそれ (X) も把握されない。例えば黄にとって黄 [の知] の相が把握されない場合、黄 [が把握されない] 如し。(pakṣadharmatā) そして青等にある知の自相 (svarūpa) は把握されない。

[よって青等は把握されない。] (e)

[以上のような矛盾になる。よって対象と知の形相とは相違している。]

[一. 四. 二. 一.] [p.120,6] 「顕現を離れた(vyatirikta)青等が知覚されるならば<sup>18</sup>、この〔青の知の相を把握しない限り青等が把握されない〕ことはありえよう。しかしこの、それ〔顕現〕を離れた如何なるものも、知覚されることはない」 [と言うならば]

[p.120,7] それは合理ではない。何故ならば、この顕現とは一体何か。(１) 「私」という認識か<sup>19</sup>、あるいは(２) 青等にとっての経験されるという性質 (dṛśyatā) か?

[一. 四. 二. 一. 一.] [p.120,8] (１) 最初の主張では、青等にとってはそ〔の

<sup>17</sup> この箇所と p.120,4 pāramārthika とは p.177,9 の pāramārthikam tattvaṃ を意識したものであろう。

<sup>18</sup> ūpalambhe を upalambhe に読む

<sup>19</sup> Śāṅkara の BŚŚBh 2-3-38 p.545,4 に ahampratyaya について述べられている ([Mayeda] p.40)。

「私」という認識]からの区別が成立する[はずだ]。何故ならば、[実際に]区別して知覚されつつあるものは決して<非区別であることが合理>であることはない。何故ならば、[その第一の説では]楽苦等についても、非区別であるという想定 (āpatti) がされてある[ことになら]から[。よって「私」という認識が顕現であるのではない]。

[一. 四. 二. 一. 二] [p.120,9] (2) こ[の第一の主張の否定]によって第二の主張も捨てられた。何故ならば、[青等にとって]経験されるという性質は、[認識主体による]経験との連結があるから。まさにこの[認識主体による経験と連結する]経験より以前にも、これ(青等)の有性が成立しているのだ。

[二. 一] [p.120,11] 「一体、対象は無い。何故ならば[対象は]知覚されないから。[非知覚より]別なものから[対象の無があるのでは]ない。<一つ[即ち非知覚]は否定因である><sup>29)</sup>と説明されるから」[と汝は言うだろう。]しかし知覚されつつあるもの[則ち対象]にとって、非知覚であると語ることは不合理である。何故ならば世間的に明白なことに矛盾する (pratitiviruddha) から。

[二. 二] [p.120,12] しかし[汝の言うように] <現前する認識の形相こそが知覚される>とは語られるべきではない。それ[現前する認識の形相]がどうして対象の知覚なのか? [決してそうではない]。何故ならば、現前する対象[そのもの]には、認識の相として、如何なる知もないから。何故ならば、「青を対象として我々は知覚しよう」と、同一なものを拠り所とすること (sāmānyādhikarāṇya) によって、対象に対して理解が生じ[対象の形相に対して生じるのではない]から。

[三. 一] [p.120,14] また知に形相があることを、真つ先に否定しよう。あるいはこれ[知の形相]があればあれ。そう[知の有形相性を仮に容認したとし]ても、[その形相とされるものは]そ[の対象]の影像を有する (pratibimbini) ことから[生じる]形相であり、[そしてその形相は]偶発的であるから[対象という因による]結果である。

[三. 二] [p.120,16] [即ち]

(vyāpti) 実におよそ偶発的なもの (kadācitka) 、それは結果として経験される。例えば壺等[が偶発的に結果として経験される]如し。

(pakṣadharmatā) そして知にとっての青等の形相は偶発的なものである。

[よって知にとっての青等の形相は結果として経験される。] (f)

そして結果であるという性質というものは、他[則ち原因]に依存することによって遍充する。そしておよそ他なる[原因]とは、[この場合]認識全体から越えたものである。何故ならば仮にそれ[認識全体]があったとしても、[他に依存しない]でそれ[結果である形相]は生じないから。

<sup>29)</sup> Nyāyabindu 1章18、DhPr p.108,3、[中村] p.50。

〔三. 二. 一〕 [p.120,18] [即ち]

(vyāpti) およそあるもの (X) があっても、あるもの (Y) が知覚されない場合、それ (Y) はそれ (X) より越えた原因から生じたものである。例えば大地等の原因全体から生じつつある芽は、それ [大地等] を越えた種と呼ばれる原因から生じる如し。

(*prakṣadharmatā*) そして眼等 [認識の原因] があっても、青の形相は知覚されない。  
[よって青の形相は眼等を越えた原因から生じる。] (g)

およそその [感官等認識全体を] 越えたものであり、それ [認識] を生じるものであり、[認識の] 原因であるもの、それが対象である。

〔三. 二. 二〕 [p.120,21] 「習気の相 (*vāsanā-rūpa*) を持ち、眼等を越えた原因が、この場合あるであろう」と言うならば、(1) 所縁 [縁] 性、(2) 増上 [縁] 性あるいは (3) 等無間 [縁] 性はどうかあるのか [、必要はないのであろう] <sup>21</sup>。

[p.120,22] (1) 最初の [所縁縁が必要ないという] 説について、必ず対象は名前なくして [対象の] 表現があるであることになる。

[p.120,22] 一方 (2) (3) 後の [増上縁・等無間縁が必要ないという] 二つの説について、眼等 [が認識の原因である] 如く、それ [習気] から所取の形相のための因は生起しない [ので、増上縁・等無間縁は必要である] 。

〔四. 〕 [p.120,23] またもし外部対象なくして、色等の認識があるならば、その場合、どうして [特定の] 場所・時間・量(認識)者の制限を究極として、それ [色等の認識] があろう。何故ならば、[外部対象がないのなら] 制限するものがないことから、すべての場所で、すべての時間、すべての者に、決して制限されることなくそれ [色等の認識があるという] 矛盾となってしまうから。あるいはどうして他ならぬその場所で、他ならぬその量者が、ある時間にそれ [色等の認識] が生じ、ある時間にそれ [色等の認識] が [生じ] ないの [を説明するの] か。あるいはどうして [眼] 相続に穴 [欠陥] (*kha*)のある場合、眼病者のみに髪の毛の知覚があり、別の者達にはないのか。またそ [の眼病者によって] 知覚された髪等によって、[髪を結う等の] 結果は作られず、他 [健全な者によって知覚される髪等] によって [作られなくは] ないの [を説明するの] か。夢の比喩のみによって<sup>22</sup>、対象の無があ

<sup>21</sup> SyR による習気説への批判は、p.170,10ff.にある。

<sup>22</sup> ここで Mahendra Kumar は唯識二十論の3、4偈を引用する。

*deśādīnīyamāḥ siddhāḥ svapnavat pretavat punaḥ /*  
*saṃtānānīyamāḥ sarvāḥ pūyanadyādidarśane /3/*  
*svapnopaghātavat kṛtyakriyā narakavat punaḥ /*  
*sarvaṃ narakapālādidarśane taiś ca bādhaṃ /4/*

るとするならば、〔夢の認識にある〕場所等の制限〔が必ずあること〕を分別する時、〔実在しないのに場所等の制限があるとされる〕部分をもたない、〔汝等も否定するであろう〕単一であり最高の梵が成立してしまうという矛盾となる。例えば〔実在しない〕水中〔に映った〕月〔の存在が認められない〕如し。何故ならば（１）〔夢の知の対象と同様に〕それ〔梵〕は必ず〔場所等の制限によって〕区別して顕現が生じる〔とされている〕から。また（２）「無始の習気の可能力の制限から、不二〔単一〕の認識においては、そ〔の習気〕のような種類の、区別した顕現がある」と〔汝が〕言説するならば、そ〔の認識における〕如くに、恒常で部分をもたない単一の相を持った梵にも、無始の無明の可能力の制限が〔生じることが可能となってしまう〕から。

〔五．〕〔p.121,4〕一体、錯乱 (bhrānti) は、すべての場所で〔異類に対して〕同類を経験する〔こと〕から生じる。例えば水でない相を持った陽炎に対して、水という錯乱がある如く。しかし如何なる<sup>21</sup>〔汝等〕唯識論者達にも、〔認識は習気を原因とするとするのだから、異類に対して〕種類の錯乱 (bhedabhrānti) による特相 (nimitta) があるような、同類の経験はない〔、よって一般的に言われる錯乱などありはしない〕。

〔六．一〕〔p.121,6〕「（１）夢等において対象がない場合と、また（２）〔異類に対して〕同類の経験がない場合〔でも〕、特種な錯乱が知覚される。そのことからこれ〔対象のない認識〕は過失ではない」〔と言うならば〕それはありえない。何故ならばそ〔の夢等〕の場合も順次に、外部対象が結び付くから<sup>22</sup>。実に対象が感受されない場合、如何なる場合も如何なる夢も生じることはない。このことから、感受された対象への依存を有して生じるから、どうして夢は対象なくして生じよう。

〔六．二〕〔p.121,9〕「〔対象が〕感受されなくても、〔自分では見えない〕自己の髪の毛を切る等の場合、〔自己の髪の毛の〕認識が生じる」〔と言うならば〕それはありえない<sup>23</sup>。そ〔の自己の髪の毛を切る〕場合も、他人の髪の毛を切ることは〔確かに〕経験されている。更に自己の身体は感受される。その場合、意識の過

<sup>21</sup> kenacit を採用して読む。

<sup>22</sup> 同様の議論が、Syādvādamāñjarī にも見られる（〔字野〕p.89f.）。

<sup>23</sup> NKC の p.121,9 から p.121,12 までの箇所は SyR にパラレルな記述がある (p.171,2 から p.171,6)。

tatrāpi paraśiraśchedo dṛṣṭaḥ svaśarīraṃ cānubhūtam ato dośavaśāt tu vivekam apaśyann ātmaśarīre paraśiraśchedam abhimanyate . tatas tatrāpy anubhūto bāhyārtha eva nimittam . na hy ananubhūpapaśiraśchedasya tad api samvedanam udayate . gandharvanagarājñāne 'pi hi bahirvartitnaḥ paramārthataḥ santāḥ pāthodā evānyākāratayā kuto 'pi bhrāntinibandhanāt pratibhāsante .

失による力 (manodoṣavaśa) から [自己の身体と他人の身体の] 区別を見てそして、自己の身体にある髪の毛を切ることが、意図されている。このことからそ [の夢等] の場合も、感受され対象が必ず原因である。何故ならば、[未だ] 他人の髪の毛を感受せず、[自己の髪の毛を] 切る者 [がいるとすればその者] には、そ [の髪の毛] の知も生じないからである。ガンダルヴァの都城の知においても、勝義有であり外部対象である諸々の雨雲が、[実際にある] ある [雨雲] から別の相として顕現する。

[六. 三] [p.121,12] <sup>26</sup>更に外部対象を否定する場合、[対象に対する] 種類の制限 (naiyatya) がどうして成立するだろう。何故ならば、知のみの世界においては、制限するもの (niyāmaka) がないから、人間が馬であり、馬も人間である。象も蟻であり、蟻も象であろう。一方外部対象を容認する場合には、その制限は全く成し遂げ易い。何故ならば、人間であることという種類として享受されるべき楽・苦等の特相を持った業<sup>27</sup>が、ある者 (X) によって習慣付けられる場合、その者 (X) は、そ [の業] の異熟の力より、まさにそ [の同じ楽・苦等] の種類を理解する。同様に、他の諸の生類も、自分で集めた [その種の] 共通な業の力から、それぞれの種類であると理解される。

[六. 四] [p.121,17] 一体、<対象が無であるということ>は (1) 願望のみ (icchāmātra) によってあるのか (2) 能証の正しい認識根拠 (sādhakapramāṇa) がないからあるのか (3) 整合がないこと (samvādāsattva) からあるのか (4) 効果的作用をなす性質 (arthakriyākāritva) がないからあるのか (5) 拒斥する量が実在 (bādhakapramāṇasadbhāva) だからあるのか。もし (1) 願望のみ [によって対象の無が] ある場合、過大適用の過失となる。何故ならばその [対象と認識の] 不二等 [という説] も、この [対象の無であること] から [認識の] 非有性に相応して [しまう] から。また (2) 能証の正しい認識根拠がない [という理由] から [対象の無があること] もない。何故ならば、[無という] 本性とはなっておらず、[かつ] 拒斥されない効果的作用の成立させる水等という対象を、正しく証明する (samsādhaka) 現量は必ず実在だから。(3) 整合のないこと [によって対象の無があること] も成立しない。水等が現量によって理解される場合、[その現量知に「これは蜃気楼ではない」等の] 比量等という整合させるものが生じるから。(4) 効果的作用をなす性質のないことも [対象の無の能証とは] 理解されない。何故ならば、外部対象の内部に属する (ādhyātmika) 効果的作用は、それ [外部対象] と結び付く [とするのが正しく、それ以外の効果的作用はない] から。更に (5) 対象を、拒斥する如何なる量も知覚されない [ので拒斥の量が実在であること] によって対象の無があるのではない] 。

<sup>26</sup> この箇所は SyR (p.171,6ff.) 及び TBV (p.357,14ff.) に近い記述がある。

<sup>27</sup> karma を karmaṇ と読む。



〔七.〕〔p.121,23〕またこの場合、〔敵者によって〕拒斥が言われる。――「〔顕現が〕他律的である〔とすれば〕、(2)結合したものからか、あるいは(1)結合しないものからか」(p.117,11ff.)云々と。そのうち〔他律的な対象にとって(2)の〕結合したものである認識から対象の顕現がある。そして〔その〕結合は可能性の相(yogyatālakṣaṇa)であって、〔仏教徒のいう〕同一関係(tādātmya)・因果関係(tadutpatti)〔という本質的な結合関係〕の相はない。何故ならば、〔対象は〕刹那滅等〔という性質であること〕によって、また眼等〔感官の状態〕による〔則ち左右される〕ので、それ〔対象〕は不確定(anekānta)であるから。そして〔認識が認識と〕同時にあり可能性のある(yogyā)対象、あるいは異時にあり〔可能性のある対象〕を、把握することは矛盾しない。

〔八.〕〔p.122,1〕「そのような種類〔即ち汝のいう可能性の相を有する〕対象にとっての知が能取である限り、その限り知にとっての対象もどうして能取ではないだろう〔お互いに能取となるだろう〕」と言うならば〔答えよう。それはありえない。何故ならば〕自相が異なっているから。実におよそ1つのものの自相は、他のものにとっても〔自相ではありえ〕ない。そうでないならば、灯火〔が顕現させるものである〕如く壺も顕現させるものであるという矛盾となってしまうから。そのように〔世間では〕明白な理解があり、他〔の事物〕の場合でも同様なのである。実に対象には、認識〔が能取である〕如く能取として〔明白に〕理解することはない。

〔p.122,4〕「あるいは青等の諸々の形相にとっての知が有遍充なもの(vyāpikā)である限り、その限り青等は どうしてこれ〔知〕にとって能遍充(vyāpaka)でないだろう。更に〔青等という〕これら制限するものが、有遍充である限り、どうして一切〔の知〕にとって〔一切の事物が〕有遍充でないだろう〔よって対象が能取の相を有しているのではなく、対象と知とは能遍・所遍の関係にある〕」と批判する場合、汝にとっても、〔対象と知とに能遍・所遍という〕自相の相違の理解があるから、この〔私による対象と知との自相の相違による説明〕から他が答えではない。

〔九.〕〔p.122,7〕次のことも言われている。――「対象は〔知にとって〕(1)恒常に〔生ぜしめるもの〕であるのか(2)恒常に〔生ぜしめるものではないのか〕(p.117,21ff.)、あるいは〔対象が〕(1)1つの相を有するのか(2)多数の相を有するのか(p.117,24ff.)」云々というそれも、全ての対象が不確定と〔我々によって〕容認されることから否定されている。実に、常に(1)恒常であるか(2)無常であるか、(1)1つの相を持つとか(2)多数の相を持つとか、(1)外部にあるとか(2)内部にあるとか、という〔性質〕は対象にはない、という不確定を証明する場合に、〔後にp.176,12等で〕説明しよう。

[十.] [p.122,10] 次のようなことも言われている。――「まさしく知に到達した対象は、対象性を確立するのである (p.118,10)」云々と。その場合、到達の意味は何か。(1) [知と対象との] 別立 (vyavasthi) であるか (2) [知と対象との] 依存 (apeksā) であるか。

[十. 一] [p.122,11] 先ず (1) [到達とは知と対象の] 別立ではない。何故ならば、その知を本性とせず、自と他とを顕現することはなく、[また知が] 自己 [のみ] を顕現するとする場合、[知より] 他の面を考察させ、無感覚であると [以上のように] 言説される対象には、知覚 (adhyakṣa) 等から外部として別立している性質 (bahirvyavasthitatva) があると一般的に知られて [おり、知に到達する則ち有感覚になるということはあるに] ないから。そうでない [則ち対象が知に別立しつつ到達する、則ち有感覚であるとする] ならば、無感覚なものと言説される [物質である] ことによって、[無感覚な知を通じて無感覚な] 外部 [対象] を切るといった行為はないと [現実とは異なった事態] になってしまおう。

[十. 二] [p.122,13] (2) 一方 [認識と対象が依存するという] 第2の主張において、知と対象との相違が必ずあるであろう。何故ならば、主人と召使いの如く、[知と対象とに] 区別がある場合のみ、依存が生じるから。

[p.122,14] 「対象は知に依存して成立する」という [説の] 限りにおいて、対象が知を本質とするという性質がある場合、結果 [たる知] までも、原因 [たる対象] を本質とするという矛盾となるから、不二 [唯一] の原因 [たる対象] も [知と] 結び付けられてしまうだろう [、よって対象が知を本質とすることはない]。実に結果は原因への非依存は成立しない [即ち依存しているのであり、対象と知とはその因果関係にある] と [いうのが正しい]。

[十一.] [p.122,16] また別様にも言われる――「およそ自律的に顕現するもの、それは知より別ではない (p.118,14)」云々と。それも単なる迷信である。何故ならば、対象に対して、自律的に顕現しつつあるものは、もう既に [p.119,8ff.] で否定されているから。

[十二.] [p.122,18] 次のように言われている。――「[対象とその知は] 確定的に一緒に知覚されるから (p.118,16)」云々と。<sup>28</sup>それも言葉のみである。何故ならば不定 [因] であるから。何故ならば [それぞれ] 別々の昴 [星(星座名)] においても確定的な一緒に知覚が働く [という異類例がある] のであるから。また、相違

<sup>28</sup> Sahopalambha 論証に対する批判は、PKM (p.79,1-p.83,2), SyR (p.155,8ff.)及び TBV (p.353,4ff.) でもなされている。特に仏教徒の容認する、仏陀の他の相続の者の有する心を知ること (santānāntaracitta) に対する批判が、sahopalambhaniyama 論証に対する批判として出されている (SyR、TBV 上掲箇所、特に TBV p.353,14ff.等) が、これはSyRの他の箇所に記述では (p.155)、Dharmottara の徒であるという (〔神子上2〕 p.24)。

〔因〕性<sup>29</sup>もある。何故ならば、〔対象とその知は〕相違していること〔という帰結〕のみによって、一緒の知覚〔という証因〕は遍充しているから。実に一緒という言葉は、〔対象と知との〕相違に立脚している。何故ならば、〔対象と知が〕相違しない場合、一緒という言葉は対象を理解しないから。実にまさにそれ〔一緒という言葉〕はそれ〔対象〕と「一緒」と示すことが許される〔ので対象と知は相違している〕のである。

〔十二. 一〕〔p.123,3〕またこれ〔論証式D〕には、遍充の空性がある。即ち一一証因は異品を、拒斥する量が実在であることから、遍充が決定される。そして〔二つのものの〕非相違である〔という説〕にとっての異品とは〔二つのものの〕相違である。そのことから、確定的な一緒の知覚は〔異品が〕排除されると示されるならば、集合〔例〕が〔同品に〕内在している<sup>30</sup>ことから、必ず〔対象と知の〕非相違によって遍充が成立しよう。しかしこれ〔確定的な一緒の知覚〕は〔二つのものの〕相違から排除されているのではない〔。即ち異類例があり得る〕。何故ならば別々の昂〔星〕においても、確定的な一緒の知覚が経験されるから。

〔p.123,6〕またこれ〔対象と知の確定的な一緒の知覚とされていること〕は、〔別々に知覚されるという根拠から〕時間の経過が示されている。何故ならば、相互に分離した自相を持った、認証 (saṃvit) ・ 認証されるもの (saṃvedya) ・ 認証するもの (saṃvedaka) とが、拒斥されない現量によって、現に経験されつつあるのであるから。しかし他ならぬこれ〔一緒に知覚されること〕に関しては現に拒斥されつつあるから、〔認証・認証されるもの・認証するもの〕非拒斥性が非成立であることはない。何故ならば、現量〔知そのもの〕に矛盾がある場合、この〔現量によって生じた〕まさに〔正しい認識根拠たる〕自体を得た比量知は、決して生じないから。更にその〔既に〕得られたもの〔現量知〕の自体を〔更に比量によって〕得る

<sup>29</sup> Mahendra Kumar は TSP (p.567,17ff.) を引用する。

tatra bhadanta-Śubhaguptas tv āha—viruddho 'yaṃ hetur yasmāt —sahaśabdaś ca loke 'nyo syān na'eva'anena vinā kvacid . viruddho 'yaṃ hetur yady asti sahavedanam iti . —puraḥ sa evāha —yadi sahaśabda ekārthas tadā hetur asiddhiḥ . tathā hi naṭacandramallaprcśāsū na hy ekenāivōpalambho nīlādeḥ .

〔和訳： しかしそこで尊者シュバグプタは言う。〈これは相違因である。何故ならば—sahaという語は世間では、別の場所ではこれなくしては如何なる場所にも決してない〔ことを示す〕〔159b2〕。そのことからもし同時認証であるならば、これは相違因である〉と。—また更に同じ彼〔シュバグプタ〕が言う—〈もしsahaの語が〔青とその形相のうち〕唯一つの対象を持つならば、その場合不成因である。—即ち踊り子・月・力士を観る場合、実に青等〔の知覚〕にとって〔観る者観られる者の〕一つだけによる知覚があるのではない〉〔と〕。〕〔太田〕参照。

<sup>30</sup> 脚注の別の読みに従って gati を rāsi に読む。

ことは、能証であり、あるいは拒斥〔のどちらとでも言える〕であろう<sup>31</sup>。

〔十二. 二〕 [p.123,9] また一緒にの知覚 (sahopalambha) という言葉によって、この場合何が意図されているのか。―― (1) 二つの対象において、二つの知覚が一緒にあることか。(2) 一つだけの知覚があるところに、二つの対象が同時に顕現することか。

〔十二. 二. 一〕 [p.123,10] (1) 第一の主張において、〔論証式Dは〕不成因である。何故ならば、〔二つの〕対象に対して相違した知は生じないから。また〔二月の〕比喩は能証に対しては無用である。何故ならば〔眼病者に〕二つの月が顕現する場合、二つの顕現を伴う (sāhitya) 〔二つの知覚〕結合があるのではない。何故ならば、たった一つの知が、両方の形相を明かにすることによって、感官〔の欠陥〕から〔二つの月が〕決知されるから。

〔十二. 二. 二〕 [p.123,12] 一方<sup>32</sup> (2) 第二の主張において、〔論証式Dは〕相違〔因〕がある。何故ならば、一箇所で知覚される場合、一緒に二つの対象が顕現することは、〔両者〕相違している場合のみありえ〔、相違しないことはありえない〕から。

〔十二. 二. 二. 一〕 [p.123,13] 〔しかし〕

「(vyāpti) およそある一つの認証〔知〕において顕現するもの (X)、それ (X) は認証から相違してはいない。例えば認証の自相〔が認証から相違していない〕如し。

(pakṣadharmatā) そして、まさにその認証〔知〕に、青等の諸物 (bhāvāḥ) が顕現する。

〔よって青等の諸物は、認証から相違してはいない〕 (F)

というこの比量〔は正しいのだ〕から、〔あるものが認識と〕相違する場合、〔本来それは〕顕現されるという性質がないから、これ〔第二の説〕は相違〔因〕ではない〔と言うならば〕

〔十二. 二. 二. 二〕 [p.123,15] それはありえない。何故ならば、認証〔知〕 (samvit) と認証されるもの (samvedya) の相違は、現量等による極成によって、説明されるから。更に、(1) 認証には自〔則ち認証するもの〕と他〔則ち認証されるもの〕の両方〔が顕現する自相があるから、その上〕(2) 〔仮に〕他方〔認証されるもの〕がないとするならば、そ〔の他方〕の自性を認証する自相〔認証するもの〕が生じないことによって、認証も生じないから、何と何が非相違なのか〔、三者は必ず相違している〕。

〔十三. 〕 [p.123,18] 次のように言われている。――「およそ認識されるもの、そ

<sup>31</sup> PKM ではこれを sādhyasama の過失であることを明言している (〔神子上2〕 p.10)。

<sup>32</sup> これに近い記述が SyR (p.158,21ff.) 及び TBV (p.363,23ff.) にある。

れは認識から別ではない (p119,5) 」云々と。<sup>33</sup>その場合、この認識されることとは何か。(1) 認識が働くこと (vedanakarmatva) か (2) それ [知] との結合を有すること (tatsambandhitva) だけか (3) それ [知] を本質とする性質 (tatsvabhāvatva) か。

[十三. 一] [p.123,19] もし<sup>34</sup> (1) [認識されることが] 認識の働くことであるならば、その [論証式E] 場合相違因 [則ちおよそ認識されるものは、認識から別であるの] である。何故ならば、働くことは必ず [作用者との] 相違によって遍充するから。何故ならば、分断の作用の働きとなっているもの (karma-bhūta) であり、区別されない [則ち切られていない] 諸木材が、知覚されることはないから。このことから、作用 (kriyā)・作作者 (kāraṇa) が相違している場合、必ず [知覚者とは別な] 知覚があるから、作用と作すこととの関係は、必ず [両者の] 相違することによって遍充するから、[ (1) の説では] 相違しない顛倒した対象を証明するから、所証が [認識されるものと認識とは] 相違しないとする場合相違因なのである。

[十三. 二] [p.124,1] また [認識されるものと認識の] 両者相違しない [とする (2) (3) の] 場合、(2、3-1) 認証から対象が相違しないのか (2、3-2) 対象から認証が [相違しない] のか。

[十三. 二. 一] [p.124,1] (2、3-1) 最初の選択肢の場合、[そこには] 認証のみがあるであろう。対象があるのではない。何故ならばそこ [認証] に必ずそれ [対象] が悟入する [のが正しい] から。更にその [論証式E] ように「認証されるから」と [いう証因] は不成因である。

[十三. 二. 二] [p.124,3] 一方 (2、3-2) 第2の選択肢においては、対象は決して認証ではない。よってどうしてこ [の認識されるものと認識と] の非区別が成立しよう [、成立しない]。何故ならば、相違した両者は、現量によって知られるから、また時間の経過が示されるから<sup>35</sup>。更に認証の自相が、[認識されるものと] 非区別によって働かない場合、比喩は不完全な能証である。

[十三. 三. 一] [p.124,5] (2) 「認識されることとは、認証と結合を有することのみである」 [と言うならば、] そうであっても矛盾性がある。何故ならば [二つのものが] 結合を有することは、実に [両者に] 相違がある場合のみ、生じるから。実に [およそ] 結合とは、相違への依存を有している。何故ならば、そ [の相違への依存] がない場合、そ [の結合] もないから。<認証と結合を有することは不成である>という [理由] からも [論証式Eには] 不成 [因] 性がある。

<sup>33</sup> これに近い記述が SyR (p.167,10ff.)、TBV (p.353,18ff.) にある。更に特に SyR (p.179,20ff.) では、中観派から唯識派の無所縁性説への批判が出されている。

<sup>34</sup> SyR (p.167,3ff. 及び p.167,26f.) に近い記述がある。

<sup>35</sup> -tvāñ ca を -tvāñ ca に読む。

〔十三、三、二〕〔p.124,5〕さて(3)「知覚されることとは、認証を本質とすること」と〔汝によって〕説明された。〔しかし〕それは全く不成〔因〕である。何故ならば、対象に、認証を本質とするという可能性 (samarthana) はないから。そのことから、〔現量による〕非拒斥知があるから、事物の確定を容認することがあり<sup>16</sup>、外部対象は、そ〔の事物〕の認証の如くには、認証を本性として持たず、青白等の多数の形相を持つと知られるべきである。

(以上)

---

<sup>16</sup> ,を入れて読む。

\* 訂正 \*

「論叢アジアの文化と思想第4号」掲載の拙稿「PVⅡ83, 84の解釈をめぐって――中有の存在論証の有無と中有の有無――」の中で訂正箇所がありますので、ここに主なものを記し訂正いたします。

- |          |                         |
|----------|-------------------------|
| p.282,32 | 「来世へ行ったり前世から来たりすることの――」 |
| 訂正後      | 「来世へ依存した行ったり来たりすることの――」 |
| p.313,3  | 「否定する」                  |
| 訂正後      | 「肯定する」                  |
| p.314,24 | 「深遠某慮」                  |
| 訂正後      | 「深某遠慮」                  |