

「夢の哲学」 最後期の一資料

— Nyāyalīlavatī 「夢章」 試訳 —

内 容

A はじめに

A-1 「夢の哲学」というものがあるのか

A-2 インドにおける夢の扱いの歴史と思想

A-3 Nyāyalīlavatī の夢説

Abbreviations

B Nyāyalīlavatī 試訳

林 慶 仁

A はじめに

A-1 「夢の哲学」というものがあるのか

インド亜大陸に昇る灼熱の太陽は、一時その姿を地平線に隠しても、また程なく東より顔を見せる。そして光と熱風とを残して姿を隠したかと思うと程なくしてまた昇る。この連続の止まったという話を聞いたことはない。当たり前前の話なのだが、しかし何と想像することさえできない連続であろうか。それはあたかも人間が生き死にを繰り返す様に似ている。生まれによって、例えばインド身分制の最下層に生まれた者で、しかも精神性・宗教性に向かわない者は、自分の出生を嘆いていうだろう。「ああ、これが夢であってくれさえすればいいのに！」と。しかし彼は現実を直視する。「私には今日の苛酷な生活がある。明日もまた同様である。どうしてこれが夢であろう。」と。彼が安息を得るのは、せめてもの睡眠中の一時であるやもしれない。但し、逃れ得ない恐怖や失望の悪夢にさいなまされない限りにおいて。

インド人は解脱願望を生み出す要因として、輪廻の有様を体感した。体感してこう述べる。「人が輪廻を繰り返し、生き死にを連続する様子は、あたかも人が毎日目覚めては、睡眠に就き、毎日の生活を送る有様に似ている。」と。仏教徒の刹那滅の理論が、「諸行無常」の現実から要請されたように、「輪廻」という現実が、覚醒と睡眠を繰り返す人間の日常を譬喩とするに至るということは、さして想像に難くない。しかしながらこの譬喩は後に見られるような仏教専有のものではなく、仏陀出現以前のプリハッド・アラーニヤカ・ウパニシャッドに既に見ることができる（村上真完『サーンクヤ哲学研究』春秋社、1978、p.69）。おそらくこのウパニシャッド的な思想を記述の最初として、夢の議論はインド諸哲学の中に広がりを見せていく。仏教内の思想の変遷は後に考察するとして、いずれにしろこのように夢自体を哲学するという素地は、輪廻転生の思想を受けるインドにおいて最も発達したと言えよう。

一方、西洋の哲学で「夢」自体を扱うことは極めて少ない。プラトンがその『テアイテトス』において問題提示をしたものの（藤本隆志「夢と人間」『夢と人間』東京大学出版、1986、p.52）、その後は17世紀の懐疑論的な考察によって夢を判断する、デカルトに至るまで大きな思想的展開はない。更にデカルトの『省察』によって示された「覚醒と夢とが明確な標識によって区別されないこと」でさえもその後ヴィトゲンシュタイン（L. Wittgenstein, 1889-1951）とその弟子マルカム（N. Malcolm）に至るまで展開を見なかった（藤本 *ibid.* p.56）。ヴィトゲンシュタインの扱う夢の認識は、示唆的な形でしか示されてはいないが、哲学的思惟の対象とし、「夢の哲学」を発展させたのはその弟子のマルカムに他ならない。

ノーマン・マルカムの夢哲学は、後に見るであろうインドで見られた夢哲学と、ほぼ同じ推理仮定と結論とを提示している（黒崎宏「ヴィトゲンシュタインと夢」 *op. cit.*, p.84-92、及び『ヴィトゲンシュタイン小事典』大修館書店、1987、「マルカム」の項）。インドの夢哲学とは漠然過ぎるが、仏教徒から提示された説をジャイナ教が批判するという形を取る12世紀頃のテキ

ストとされる *Nyāyaviniścayavivarāṇa* (=NVV) の記述はこれに酷似している。その辺は拙稿を参照されたい (Cf. *On the Svapnāntikaśarīravda*, *Journal of Jaina Studies* Vol.6, forthcoming)。「私は夢を見ている」というように、夢の中では現在形で語ることはできない。ただ「私は夢を見た」と過去形の形のみで示し得るに過ぎない。夢の中で「今自分は夢を見ている。」ということは無意味なことであり、覚醒後に「昨夜このような夢を見た。」と語ることのみが夢を規定するのである。しかし実際に眠りから覚めて、覚醒しているという状態を本当に妥当なものと言うことができるかどうかは、不確定なものと言わざるを得ない。目覚めているという状態を証明する根拠は何ら存在しないのである。(マルカムの著作は古いものが多く、残念ながら現在まで筆者は夢の関する彼の著書 (*Dreaming*, 1959, Routledge and Kegan Paul.) の原本を目にしていない。)

また同様の思想の代表的なものとして、中国古典『莊子』のエピソードが連想されよう。黒崎氏が『莊子』の「胡蝶の夢」に言及するのは当然であり、一人インドのみならず、東洋一般に夢に対する特別な思い入れを指摘することができる。

東洋思想には、西洋思想と比べて夢に対する特別な思いがあることがわかったと思われるが、以下見るような夢を単に「夢の譬喩」として扱う場面だけでなく、インド哲学文献によって扱われる、「夢自体の扱い」についても言及する議論一般を、「夢の哲学」と名付けることにしよう。(谷貞志先生の待望された著書『<無常>の哲学』(春秋社、1996)に、名前が恐れ多くも近似してしまったのは偶然にしか過ぎない。)その「夢の哲学」がインド思想及び仏教思想の中において、どのような位置を占め、どのような意義のあるものなのか、最初に簡単に見ておこう。

A-2 インドにおける夢の扱いの歴史と思想

インドにおいて夢がいかに扱われてきたか、を仏教説を中心として概観しよう。この「夢の譬喩」を特に使用したのは、言うまでもなく仏教内の唯識派であり、唯識思想批判においては、この「夢の譬喩」批判がその骨格の重要な一部となっている。特に Nāgārjuna 以来の Nyāya 学派との論争を考慮し、実際にその後も Nyāya 学派が、夢をめぐる議論の中心であるのであるから、特にここでは Nyāya 学派と仏教徒との論争をトピックとして考えていきたい。そして夢自体を「哲学」とまで呼べるように引き上げたのは後に見るように Prajñākaragupta であった。

勿論、Mīmāṃsā 学派、特に Kumāṛila の *Ślokavārttika* から唯識派に対して出された、「夢議論」批判は看過できない。和訳研究がいくつか出されてはいるものの、他の学派との影響関係などは、今後研究が必要な箇所であると思われる。(Prajñākaragupta が誤知論 *khyātivāda* において、Kumāṛila を最大の敵対者としたことなど、この点に研究の余地は多い。)

先行研究として、Layek を挙げることがきでる。この研究はインド哲学一般において使用された夢の語の用例を抽出しており、資料として有益である。また少しではあるが、Jadunath Sinha, *Indian Psychology*, Vols.1-3, Matilal, 1996. にもインド哲学派内に見られる夢の認識への言及がある。

そもそも、Nyāya 学派からの仏教徒による夢説批判は、最初においては、則ち *Nyāyasūtra* IV-II-31~35 及びその注 Vātsyāyana の *Nyāyabhāṣya* においては、中観派に対して向けられていたものであった。(服部正明「中期大乘仏教の認識論」【講座仏教思想第2巻】春秋社)ところが、その後に Uddyotakara の *Nyāyavārttika* では、批判対象が Vasubandhu 及び Dignāga、則ち唯識学派となる。特に Vasubandhu の *Viṃśatikā* が批判の対象とされる。(加藤利生「Nyāyavārttika ad NS IV.2.31-35 も於ける唯識説批判」【仏教学研究】49) 周知の如く、*Viṃśatikā* では夢の譬喩が、その学説を立てる場合の拠り所として頻用される。

仏教の唯識説の内部において、夢を重要視したのは、言うまでもないことだが、最初に言及したのが Asaṅga の *Mahāyānasamgraha* であり、その後が Vasubandhu の *Viṃśatikā* である。Vasubandhu は *Mahāyānasamgraha* に対する註釈を付けており、*Viṃśatikā* に類似する記述も見られ、両者を結ぶ資料として看過できないが、この夢の譬喩に関しても同様である。

その後、Dharmakīrti より時代の下がる Vācaspatiśra の *Nyāyavārttikatātparyāṭkā* でも唯識批判がされるが、*Nyāyabhāṣya* 以外の特別な記述はないように思われる（但し誤知論は除く）。しかしながら彼の著作の中で Maṅḍanamīśra の *Vidhiviveka* への註釈である *Nyāyakanikā* は看過できない。何故ならばここには、唯識説批判を行う中で一連の仏教の夢説批判があるのみならず、Maṅḍanamīśra 説の中において見られる、重要な真実夢 (satyasvapna) 説に対しても註釈して情報を与えているからである。この真実夢説は Dharmakīrti の *Santānāntarasiddhi* の中において見られ、――これより古いテキストに筆者はこの語を見出すことができない―― Dharmakīrti 批判という点でも重要である（拙稿「真実夢 (satyasvapna) について」【東方】13）。この真実夢説の原形は Brāhmaṇa 文献等で見られるようだが（Layek, pp.12-13）、今後の研究を期したい。

思想的には唯識説の重要な要素でもあった夢説が、Nyāya 学派からの批判により、Dignāga, Dharmakīrti 以降その記述を減少させていることは知られている。（桂紹隆「唯識学派の实在論批判」【東洋学術研究】15-1）しかし Dharmakīrti の *Santānāntarasiddhi* (=SAS) においてはむしろ夢の用例が意図的と思える程頻出する。それを理解するには、彼自身が有していた思想的な階層意識を基盤にしなくてはならないと思われる。則ち彼は所謂7部作をどの立場から著述したのか、経量部なのか、唯識思想なのか、その他なのか、にも拠る問題である。この SAS は特殊な著作であって扱いには注意を要するが、同じ問題を扱った Ratnakīrti の *Santānāntaradueṣaṇa* に直接影響したのか、それとも Prajñākaragupta の段階で1クッションを置いたのかどうかさえも、現在では未だに解明されていない。SAS の Prajñākaragupta への影響という点では、現時点では特殊な語句の使用例（例えば先の *satya-*

svapna) が、他の学派や註釈者にどのように使用されているか、という観点からの考察への手掛かりしか解決方法を持たない。またそれには Prajñākaragupta の第7識説（意知覚説）を解明しなくてはならないが、研究の価値には値するものであらうと思われる。

夢の譬喩は、 Dharmakīrti 著作の註釈者である Prajñākaragupta によって、再度脚光を浴びる。そして Prajñākaragupta が唯識思想の影響を大きく受けた証拠の一つとして、 *Vimśatikā* に見受けられる特殊な語句の使用例を挙げることができる (i.e. *asad-sampraka*)。この件に関しては、既に解明したように（拙稿「Prajñākaragupta の Cārvāka 派批判」『論叢 アジアの文化と思想』7）、PV に対する註釈の中で兎角軽視されがちで、Ravigupta の註釈のみが正しい判断をしている。更に具体的な箇所を明示して言えないまでも、全体的に見て、*Vimśatikā* や SAS, *Ālambanaparīkṣā* 等へ注を書いた Vinītadeva の Prajñākaragupta に対する影響も無視できないように思われる（拙稿参照）。

Vimśatikā への批判を行った *Nyāyavārttika* で扱われる唯識説（夢説）と、Prajñākaragupta の理解した夢説とでは若干の違いがあるように思われる。というのは、Prajñākaragupta は、勝義（あるいは真理）からという条件付きであっても、夢と覚醒知の非区別を明言する。一方 *Vimśatikā* では、「覚醒知は夢のようだ」とは言うものの、両者の区別にさえ言及している (k. 17)。*Nyāyavārttika* で批判される唯識説も、両者の違いを有するものとして扱われる。

勿論 Prajñākaragupta 自身も、覚醒知と夢との区別の基準として、「堅固な習気」の有無に言及している。言うまでもなく、これは Dharmakīrti 学派にあっては「勝義のプラマーナ」と「世俗のプラマーナ」を分ける基準である。(Pvin p.100)

次に Prajñākaragupta 以降の影響関係を見ていこう。

Nyāyamañjarī に批判される夢説は、誤知論 *khyāti* 説の中において見られる。その中の一つが仏教徒特に Dharmakīrti の流れを汲むものであることは、彼自身の記述によって知られるが (Dharmakīrtigṛha と表示される)、

どの註釈者を指すかは現在まで不明である。

Nyāyabhūṣaṇa の中に見られる、仏教徒の夢説批判に関する研究は、既に山上教授の研究によって伺うことができる。そしてその対象は主として *Prajñākaragupta* である（山上證道「*Nyāyabhūṣaṇa* の研究（6）」京都産業大学紀要20-2、これは山上に再録されている）。しかしながら、*Bhāsarvajña* の批判する *Prajñākaragupta* の説は、*Prajñākaragupta* に見られる独創的な核心的ものではなく、部分的な付論的なもののようにしか思えない。これに関する検討は、*Prajñākaragupta* 自身の前後の記述を通じて明かになるとと思われる。ここは彼の唯識証明でも重要な箇所であり、近い将来にこの箇所の和訳研究を出したいと思っている。

Prajñākaragupta の流れを汲んだ *Jñānaśrīmitra* 及びその弟子の *Ratnakīrti* の言及する夢説は、未だにほとんど明確にされていない。彼等の思想のほんの一端しか未だに解明されていないからである。

Udayana の *Āmatattvaviveka* には、おそらく仏教徒に対するとと思われる夢説批判がわずかに見られる。またそれと並んで、彼が影響を与えたとされる *Vallabha* の *Nyāyatīlavai* (=NL) には多くの夢説批判が見られる。彼のテキスト読解が拙稿のテーマである。

NL において批判される夢は、覚醒知と夢との両者の非区別を言う仏教徒、唯識学派の説であると思われる。*Nyāyavārttika* 以降であるとする *Prajñākaragupta* しか現在のところ見つけることができない。

「夢の哲学」は、いくつかの意味と側面を持っている。筆者は以前にこれを三つに分類して紹介した（1998年のジャイナ教研究会）。この発表の論文は次号のジャイナ教研究で英文で出る予定（*Journal of Jaina Studies* Vol.6）だが、再度ここで簡単にまとめれば、次のようになる。

- （1）夢と覚醒知とが相違がない、とする立場で使用される夢の認識
- （2-1）伝統的な唯識説を証明する場合の譬喩として使用される場合の夢の認識
- （2-2）輪廻の論証において譬喩として使用される場合の夢の認識

(3) 神から啓示を受ける真実な知覚としての夢の認識

である。このいずれも重要なものであるが、特に(1)が哲学的な意味を多く持ち、他学派からの攻撃の対象とされる。これはPVAに基づくものであり、Prajñākaragupta以降、他学派から批判の対象ともされる議論である。この論の特異な点は、一つの命題と、それに対立する命題とが、相違しないという説を証明する場合に有効であることである。そして当然のことながら、我々の実感する、厳然とした夢と覚醒知との相違を克服するために、Prajñākaraguptaはレベルを設定する。それを勝義と呼ぶにしろ、真実からと呼ぶにしろ、凡夫の関知しえない世界として展開する。だがその理論は広範囲に应用され、(2-1)唯識説証明にも(2-2)輪廻証明にも有効なのであり、後にBhāsarvajñaによる批判を待つまでもなく、二諦を含めた階層がすべてを包括するように仕向けていく。それに対する仏教徒からの、あるいはPrajñākaraguptaがBhāsarvajña以前に既に表明しているかもしれない答えを未だに見出し得ていない。しかしながら成田山からPVAの写本が出された今日、これらの研究は一挙に進むべきであろうし、進ませなくてはならないものだと思う。

以上インド仏教内の夢の歴史を概観したにも拘わらず、「夢の譬喩」や「夢の哲学」の議論には必ず危険性が伴う。その危険性が西洋における「夢の哲学」の議論を遅らせた要因であるとも思われる。その危険性が何か。それは現実を軽視した、空想世界の展開と言ってもよく、虚無の世界に埋没する精神活動の無価値性と言ってもよい。仏教徒へのニューヤからの批判によって減少していった夢の用例は、その頻度の減少速度と一致するように、その「危険性」をも減少させた。そして反面、宗教性は議論のカヤの外に置かれたのである。

今年平成11年10月10日に、東方研究会の理事長でもあられた中村元先生がこの世での生を86歳で終えられた。新聞やテレビでは追悼記事、追悼番組が組まれたし、通夜と密葬・本葬においては多数の方々が弔問に訪れ

先生の最後を見送った。

残された我々に残された、この虚脱感は一切何であるのか。筆者は先生の最晩年の研究生であったにも拘わらず、この上ない虚無感と悲しみとに包まれている。まして何年も従った方々の悲しみは計り知れない。一体この虚無感と悲しみは何であるのか。あるいは数名で捧げ持った先生の棺の、未だ手に残るあの意外な程の軽さとは何だったのか。これを夢とするのか。先生が生きていたという事実さえを夢と言うのか。人生は夢なのか。意志の力は夢なのか。もし先生が亡くなったことに対して、夢の哲学などという名前が付けられるとするならば、そんなもの犬に食われてしまった方がましだ。人間の意志や尊敬を認めない哲学など我々に必要ない。人生が空しいなどという言葉に我々は憎悪さえ覚えるのだ。何が哲学であり、宗教とはの違いは何であり、また誰のための哲学なのか。

最初は「外界の対象が無いこと」の譬喩として使用された夢が、「無常観」という名で日本人の、どこかに皆潜伏させている諦念に通じるような、悟り澄ました思想に使用されるとするならば、それは無用だ。我々は決して「覚醒知は夢と区別がない」を「人生は夢のようなものだ」と読み替える作業を行ってはいけない。それはこれを最初に明確に唱えた Prajñākaragupta の意図では決してないはずだ。彼は「夢と覚醒知とは違いがない」と言っているだけであり、それを死後の世界に当て嵌めれば、人生と死後の世界とは違いがない、というだけのことである。生きていることも死んでいることも同じだ、ということを含意しない。従って Prajñākaragupta は中観派に属する説が一部チベットで流布したようだが、中観派の定義を決定し、そのどの部分と彼の思想とが重なり合うのかを吟味しない限り、それは極めて危険な説と言わざるを得ない。

A-3 *Nyāyalīlavatī* の夢説

ここで *Nyāyalīlavatī* というテキストを取り上げたい。このテキストは既に指摘されているように (Tachikawa p.46) *Praśastapādabhāṣya* に基づいているものの、独立したものとして扱うことができ。そして何故このテキストに着目したのかは以下のような理由による。先ずまだこのテキスト自身あまり研究がなされていないこと、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの流れを汲んで、仏教徒との交渉の歴史の中に位置付けることができること、様々な文献を引用していること、等が挙げられる。特に仏教徒とニヤーヤ学派との夢をめぐる論争という観点から見れば、この資料は最後期のものに分類される。

このテキストは、現在 Chowkhamba Sanskrit Series (Harihara Śāstri 校訂本) で入手できる。またこの他に Mangesj Ramakrishna Telang 校訂の *Nirṇayasagara* 本も出版されているようだが、筆者は目にする事ができなかった。また NL には代表的な7つの註釈が存在するようである。しかし Chowkhamba のテキストにはそのうちの二種類 (k と p) しか載せていない (NL p.7)。また p に対しては三種類の復注があり、そのうちの一つはテキストの記載されている。翻訳としては、NL については Jitendranath Mohanty の summary が Potter II pp.613-629 にあり、p については V. Varadachari の summary が Potter VI pp.333-336 に、k については同じ V. Varadachari の summary が Potter VI pp.452-453 にある。

NL の夢説は、*Vaiśeṣikasūtra* 以降分類されている、正しい知として分類されない知 (avidyā、非知識) の一つとして扱われる。この文章は *pūrvapakṣa* と *uttarapakṣa* を二度繰り返すという構成になっている。前半は仏教徒の夢と覚醒知の非区別を批判するものであり、後半は夢を多用する唯識説批判となるニヤーヤ(及びヴァイシェーシカ)学派にとって、夢説は唯識派に代表されるものであることが知られていた証拠である。この後半の唯識説批判には、*Mahāyānasamgraha* に類似した文章と、と *Prajñākaragupta* の文章、*Ratnakīrti* の文章が引用されていることは明かである。

また NL には、*Ātmatattvaviveka* ともパラレルがあり、Udayana の文章を

補う資料としての価値もある。何故ならば著者 Vallabhācārya は Udayana の影響を受けたことは明かであるし（拙訳参照）、彼の困難な議論を理解する上で助けになる資料が散在することは明かであるからである。

その NL の夢章 (svapna) のシノプシスを作成すると以下ようになる。

・ 前主張

[(前主張 1) 夢は知識であって覚醒知と区別のないこと]

夢は知識であること [454, 1]

拒斥との関連について [454, 3]

流れとの整合性との関連 [455, 3]

効果的作用との関連について [455, 6]

[(前主張 2) 夢を非知識だとすると覚醒知も非知識となってしまうこと]

虚偽性が見い出されるか [456, 4]

内官の錯乱より生じる知か [456, 9]

整合した連続か [457, 6]

・ 後主張

夢と覚醒知との非相違とは何か [458,6]

両者の区別の感受について [459, 2]

夢の特相は何か [419, 8]

・ 前主張

無所縁性について [461,1]

顕現しているということ [462, 2]

顕現している原因は何か [462, 3]

外部対象との同類性について [463, 1]

顕現の排除性について [463, 5]

対象と知との結合関係について [464, 4]

知の対象性について [464, 9]

所証の特殊性について [465、14]

・ 後主張

顕現と形相との関連について [466、7]

青の形相=特別な相性とは何か [467、4]

青等の譬喩と知との関連 [468、7]

排除と決知との関連 [469、4]

この後半の部分はさほど目新しいものは少なく、唯識説に対する従来の批判と大差ないものであろうと思われる。むしろ前半の前主張と後主張とが評価されるべきである。この議論は仏教以外の学派から仏教徒を批判する上で、あまり見られないものである。彼以前の著作で見られるとすれば、先に触れたようにジャイナ学派からの批判であり、NVV 等に見出しえる (拙稿 *Jaina Studies*)。では唯識批判において使用される夢と、NL 前半の夢説との違いは何か。それは、一言で言うことを許されるならば、夢を消極的に評価するか、積極的に評価するかの違いであるとも思われる。この場合夢を消極的に評価するとは、たかだか「覚醒時の認識は夢のようなものに過ぎない」というものであり、他方の積極的な評価とは「夢の時間に見る認識と、覚醒時の認識とは何の違いもない」というものである。この両者は全く切り離されないものであることは言うまでもない。例えば Vasubandhu の *Vimśatikā* は前者の「覚醒時の認識は夢のようなものに過ぎない」という方に属するが、覚醒時の認識は夢のようなものだということに四つの観点より示しているという点は、後者の立場を取る Prajñākaragupta も積極的に取り入れている議論であり、彼の後に Jitāri によって批判される箇所でもある。その四つのうちでも特に「夢の中の効果的作用」の議論は重要であると思われる。

Abbreviations

- ĀTV Ātmatattvaviveka of Śrī Udayanāchārya, Chowkhambā Sanskrit Series, Benares.
- k Nyāyalilāvatikaṇḍhābharaṇam of Śaṅkara Miśra
- NBhū Nyāyabhūṣaṇa of Bhāsarvajña, ed. by Svāmī Yogīndrānanda, Varanasi, 1969.
- NL Nyāyalilāvatī by Vallabhācārya, with the Commentaries of Vardhamānopādhyāya, Śaṅkara Miśra and Bhagīratha Ṭakkuru, ed. by Paṇḍita Śrīharīhara Śāstrī, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1991.
- p Nyāyalilāvatīprakāśaḥ of Vardhamānopādhyāya
- PrBh J. Bronkhorst and Y. Ramseier, Word Index to The Praśastapādabhāṣya, Delhi, 1994.
- pv Nyāyalilāvatīprakāśavivṛtiḥ of Bhagīratha Ṭakkuru
- RN Ratnakṛti-nibandhāvaliḥ, ed. by Anantalal Thakur, Patna, 1975.
- Tachikawa Musashi Tachikawa, The Structure of the World in Udayana's Realism, D. Reidel Publishing Company.
- Potter II Karl H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies vol. II, Motilal Banarsidass, 1977.
- Potter VI Karl H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies vol. VI, Motilal Banarsidass, 1993.
- Layek Satyajit Layek, An Analysis of Dream in Indian Philosophy, Delhi, 1990.
- 山上 山上證道【ニャーヤ学派の仏教批判】平楽寺書店、1999。

B. Nyāyātīlavatī 試訳

[前主張]

[（前主張1）夢は知識であって覚醒知と区別のないこと]

（夢は知識であること） [454、1]

また¹どうして夢の認識 (svapna-jñāna) が非知識 (avidyā) であろう。何故ならば、

[遍充関係] およそ知識 (vidyā) から区別されない [則ち (知識を) 排除するものであるという性質を有していないもの]²もの (X)、それ (X) は知識 (vidyā) を本質としている。例えば、左右の³、愛人の鉢のような乳房の顕現 [が区別されない] ように。

[主題所属性] とところで夢の認識は知識から区別されない⁴。

(拒斥との関連について) [454、3]

「これ (夢の認識⁵) は拒斥されている (bādhitā) ⁶ [よって知識ではない]。』と言うならば、違う。何故ならば (1) < [夢の知の⁷] 自相と対象と結果の除去>を本質としている拒斥⁸はありえないので (感受されつつ

¹ 「四種よりなる無明を批判する。」 k.454,6

² k.454,6、「排除するものであるという相を有していないもの」 p.455,18

³ 「一般的な遍充 (sāmānya-vyāpti) を意図している。そうでないならば、「左右の」という句は無意味になってしまうから。」 pv.455,24-25

⁴ この論証式の帰結は「従って夢の認識は知識を本質としている」である。

⁵ k.454,7

⁶ 「明を排除するものである」 k.454,7-8

⁷ k.454,8

あるので⁹）、[覚醒（時）の感受の¹⁰逆（viparīta）の対象を表示することだけ [で、夢の知の無明性があるならば、逆の場合があること¹¹] は、[夢と覚醒の] 両方の場合も同じだから¹²、[以前の夢が、後の覚醒知によって拒斥される¹³] [その覚醒知も夢の知によって拒斥されるという] 無始性によって、前後関係は確定するもの（niyāmaka）では [ありえ] ないから。また（2）[覚醒知の¹⁴] 非逸脱性¹⁵が、夢を論難すること（夢を拒斥すること¹⁶）もないから¹⁷。

「[覚醒知の非逸脱性が夢の知を] 拒斥することにより¹⁸、それ（夢の知）への論難がある。」と言うならば、違う。何故ならば [拒斥されているという種類のものが、微難されているのだから¹⁹] [夢の知の] 拒斥は決して成立しないから。

⁸ 「対象も拒斥されない。対象は確立されるままに定立しているから。愛人等を対象とした夢の知には楽等の結果があるので。」 k.454,9-10

⁹ k.454,8-9

¹⁰ k.454,11

¹¹ k.454,11-12

¹² 「則ち夢の知も、覚醒した状態の知に示された対象と逆の対象を示すのであるから。」 p.455,18-19

¹³ k.454,12-455,8、「以前の知が、所拒斥であり、後の知が能拒斥である。」 p.455,20

¹⁴ k.455,8-9

¹⁵ 「非逸脱性も、[両者に] 共通であるので、確定させるものではない、ということ言う。」 p.455,20

¹⁶ k.455,9

¹⁷ 「有と無の、ということによって、夢と覚醒知を本性とするというここで、可能性の次第であるのが anvaṃya である。」 p.455,22-456,25

¹⁸ 「夢の諸知は拒斥されたものであるので非逸脱性は成立しない。」 k.455,9-10

¹⁹ k.455,10-11

(流れとの整合性との関連) [455、3]

「覚醒した (jāgrad) 状態においては²⁰、同類の流れ (sajātīya-prabandha) と²¹整合するから、[一方] 夢は、偶然なものとの²²整合だから [両者の相違がある]。』と言うならば、違う。何故ならば (1) [夢は] 偶然なものとの整合を有して [いるに過ぎないとし] で²³も、長い間経験された繰り返しの (punar) 経験等から、逸脱しない²⁴から。[一方] (2) [同類の] 流れとの整合を有した²⁵もの (覚醒知) も、[「この燈下は単一である」という再認識がたとえ強力なときでも²⁶] 燈下の単一性の顕現等からは、逸脱する²⁷から。

(効果的作用との関連について) [455、6]

「効果的作用 (arthakriyā) の整合・非整合等によって [覚醒状態の経験において、効果的作用が整合するように夢は整合しない。よって]²⁸、覚醒・夢の特相 [の相違] がある。』と言うならば、違う。何故ならば、夢に広く経験される水等にも、飲む・沐浴する等の効果的作用が経験されるから。[覚醒した状態において、それ (夢中の効果的作用²⁹) を、知覚しないこと] によって、それら [夢中の] 効果的作用はに拒斥があるから、適切でな

²⁰ 「2つの第5格 (理由を示す Ablative) である。〈不成立だから〉には不成立であるという、所証の随伴が結合されるべきである。」 pv.455,26-27

²¹ 「強力に bhūyastva 」 k.455,11

²² 「微弱な alpatva 」 k.455,11

²³ 「整合性が強力でないとき」 k.455,12

²⁴ 「非逸脱性が経験される。」 k.455,12-13

²⁵ 「整合性が強力なときでも」 k.455,13

²⁶ k.455,14-15

²⁷ 「逆のものだ。」 k.455,14

²⁸ k.455,15-16

²⁹ k.456,14

い。」と言うならば、違う。何故ならば、覚醒した者に経験される効果的作用の領域 (cakra) も、夢においては逆のものの知覚がある (し、夢中で拒斥することがあるので適切でない) から。

[(前主張 2) 夢を非知識だとすると覚醒知も非知識となってしまうこと]
(虚偽性が見い出されるか) [456, 4]

「夢とは虚偽の観念の連続である (mithyā-pratyaya-pravāha)³⁰。一方覚醒知はそれと逆 (真実³¹) である。」と言うならば、違う。何故ならば [知として逸脱する³²] [白い貝に対する] 黄色い貝の行境をもった、虚偽の知の連続も、覚醒知であるから。

「夢は虚偽のより多い知の連続であり、覚醒知はたくさんのありのまま (yathārtha) の観念の連続である³³。」と言うならば、違う。何故ならば、狂気等によって得られた、顛倒のより多い観念の連続も、覚醒³⁴ [知の一種として起こるもの] だから。

(内官の錯乱より生じる知か) [456, 9]

「外部と感官の働きの有と無とにより、得られた (生じた) 知は、[それぞれ] 夢と覚醒 [知] を本性とする [、よって夢と覚醒知とは相違する³⁵] 。」と言うならば、違う。何故ならば [外部と感官の働きのない] 諸のヨーガ行者の禅定の流れ (dhyāna-santati) も、夢であるという矛盾に陥ってしまうから。

³⁰ 「――と論難されたことを、再び疑って別の論難を与えるためである、と言われるべきである。」 pv.455,27-456,27

³¹ k.456,15

³² k.456,15-16

³³ 「よって虚偽性が両者を区別するものである。」 k.456,15-16

³⁴ 「より多いことによつて区別されなくても逸脱する。」 k.456,17

³⁵ k.456,17-18

「夢とは錯乱の成立した内官 (antaḥ-karaṇa) ³⁶より生じる知であり、覚醒知は [それ] 以外 (則ち錯乱が成立していない内官より生じる知) である³⁷。」
と言うならば、[そのことが] どうしてありえよう³⁸。感官という場所がない場合³⁹、[夢であれ覚醒知であれ] 意 (manas) が確定する。

「その場合 [夢の知を持つ者に制限があるので⁴⁰] [感官という場所がなく確定した意も、知を生じるものだから⁴¹] どうして [夢を見ない状態である] 熟睡 (susupti) があろう。何故ならば [熟睡には] ⁴²夢の知を生じる潜在印象 (saṃskāra)、あるいは特定の時間と結合した不可知力 (adrṣṭa) [のどちらか一方⁴³] は、ありえないから⁴⁴ [夢の知を持つことはありえない⁴⁵] 」。 [と言うならば、] そうあってはならない。何故ならば覚醒 [時] の諸観念も、夢中の観念のように、以前に遍く経験された習気 (pūrva-pariḍṣṭa-vāsanā) ⁴⁶ [を伴った類似した意によって⁴⁷] 生じるのであって、睡眠 (nidrā) に征服された (錯乱した⁴⁸) 内官より生じて [成立している⁴⁹]

³⁶ 「則ち外界と感官に制限されないものに基づいた場所に働いている心」 k.456-19-20

³⁷ Cf. Vaiśeṣikopaskāra 9-2-7 (Nyāyakośa による)

³⁸ 「錯乱は外界と感官によって生じるのではない。これも両者を区別するものではない。」 k.456,21-22

³⁹ 「また同様に、知の無を特徴とする熟睡はどのような場合もないであろう、という意味である。」 pv.456,27-457,27

⁴⁰ k.456,22-23

⁴¹ p.456,25-457,22

⁴² 「定説者が熟睡を知らしめる。」 k.456,23-457-10

⁴³ k.457,10

⁴⁴ Praśastapādabhāṣya では夢の認識の起きる原因として三種を挙げている。tat(=svapnājñānam) tu trividham - saṃskārapātāvād dhātudoṣād adrṣṭac ca. PrBh p.43,6-7.

⁴⁵ k.457,10-11

⁴⁶ 「潜在印象」 k.457,11

⁴⁷ k.457,11

性質を否定することが、[夢を] 制限するものではない（夢を区別するものではない⁵⁰）から。

「その [潜在印象が覚醒知を生じる⁵¹] 場合、まさに最初に⁵² [潜在印象はないから⁵³]、どうして覚醒者 (jāgarana) の行境である句義の知覚があろう⁵⁴。」と言うならば、違う。こ [の覚醒知⁵⁵] の [最初にこの句義が私によって知覚されたという相をもった⁵⁶] 錯乱は無始であり [最初のもの (潜在印象) があるのではない⁵⁷] から。

(整合した連続か) [457、6]

「覚醒 [知] は同類の状態の連続 (prabandha) が整合しているものであり、一方夢は他方 (それとの非整合⁵⁸) である。」と言うならば、同類のものは一体何か。

「覚醒観念の [行境にある⁵⁹] 行境性である。」と言うならば、夢においても、このこと [覚醒観念の対象を対象とすること⁶⁰] がある [覚醒知を行境

⁴⁸ k.457,12

⁴⁹ k.457,12

⁵⁰ k.457,12

⁵¹ k.457,13

⁵² 「一切の知は、錯乱であり、不合理であると別様に考察する。――また同様に最初から知覚されるものは、覚醒時にも不成立であるという意味である。」
pv.457,27-458,25

⁵³ k.457,13

⁵⁴ 「それは生じない。」 k.457,13-14

⁵⁵ k.457,15

⁵⁶ p.457,22-23

⁵⁷ k.457,14

⁵⁸ k.457,15

⁵⁹ k.457,16-17 p.457-23

とした、諸句義が顕現する⁶¹]ということから、同類の連続の整合は⁶² [夢観念が排除されることによって⁶³] 不成立である。

「覚醒している者とは、[目覚めているときに] 連続を⁶⁴拒斥することを最初とし [則ち夢の連続を拒斥するある者にとっての、拒斥者の最初のものであり⁶⁵]、[眠るときに] 被拒斥⁶⁶の流れを最後としている [則ち夢の相をもった拒斥される流れを最後にもつものである⁶⁷]。それ以外ではない⁶⁸。」と言うならば、違う。何故ならば、ある夢の中でも [夢見る人にとって⁶⁹]、以前の覚醒知の連続は虚偽 (mithyā) であることから、最初のものでされている、連続を拒斥する知は、[覚醒知でなく夢として] 実在しているから⁷⁰

一方その中にある [その二つ (最初と最後) の中間に落ちた⁷¹] 覚醒の表象 [則ち知⁷²] の連続 (vijñapti-santāna) は、夢の直後に活動する (夢が被拒斥の連続を最後とする⁷³) ので、夢の認識によって、まさにすべての覚醒観

⁶⁰ p.457,24

⁶¹ k.457,17-18

⁶² 「区別するものとしては」 k.457,18-19

⁶³ p.457,24-25

⁶⁴ 「知の」 k.457,19 と解釈されている。

⁶⁵ p.458,17

⁶⁶ 「さえ」 k.457,19

⁶⁷ p.458,17-18

⁶⁸ ĀTV p.329,2-3 bādhyaprabandho 'vasthāviśeṣaḥ svapnaḥ, prabandhabādhaḥkāḍibādhyaprabandhānto jāgaritam ity cṣā dik. とあるのを受けたものである。

⁶⁹ k.457,20

⁷⁰ 意味上このように解釈したが、あるいは 'sattva か。

⁷¹ p.458,19

⁷² k.458,10

念が、虚偽であると拒斥されつつあるから。以上のことから、区別の特相がないこと [が導かれること] から、覚醒と夢の知は、区別されない⁷⁴、と。

[後主張]

(夢と覚醒知との非相違とは何か) [458,6]

では答えよう⁷⁵。[汝の言うその非相違とは] (1) 量 (正しい認識根拠) 性 (pramāṇatā) による夢と覚醒知との非相違であろうか [則ち夢の観念は量である。観念であるから。覚醒観念のように⁷⁶。] (2) 非量性による [覚醒知との非相違] であろうか [則ち覚醒観念も量ではない。観念であるから。夢の観念のように⁷⁷。] (3) 夢と覚醒性における [非相違] であろうか。 [則ち夢と覚醒知性は相違していない。同じように顕現するものだから⁷⁸。]

(1) 第一 (量性による夢と覚醒知との非相違) ではない。何故ならば、一切の生類に成立している⁷⁹夢と覚醒とを区別する知⁸⁰さえも、覚醒したものであることによって量であるので⁸¹、証因 (妥当性の証明) ⁸²に拒斥がある

⁷³ p.458,18

⁷⁴ 「『しかし、夢と覚醒知の非区別は証明されない*。ましてその二つの相違を証明するものに証明性はない、と我々は述べよう』 [と云うならば]」 p.458,22-23 (* 「あるものによって言われた拒斥があろう、という意味である。」 pv.458,25)

⁷⁵ 「では語ろう。量と非量の区別なしで、それは破綻しているから、<必ず言われるべきであること (avaśyavācyatā)>によって、覚醒の観念だけにある、世間的に成立している量性が到達されるべきである。以上のような他方のこの文章は、区別を否定するのであり、夢と覚醒観念の区別はないという、このような様相であるという意味である。」 p.458,23-459,26

⁷⁶ k.458,10-11

⁷⁷ k.458,11-12

⁷⁸ k.458,12-13

⁷⁹ 「夢は量ではない。一方覚醒知は量である。」 k.458,13-14

⁸⁰ pratyasyasyā- を pratyayasyā- と読む。

から⁸³。(2) 第二 (非量性による覚醒知との非相違) でもない。何故ならば [夢の知から⁸⁴] 全く区別のない [覚醒] 観念は妥当でない [という所証⁸⁵] に対して [量があるならば、それも覚醒観念であることによって、量ではないことになろう。よって⁸⁶]、[覚醒観念があるとき、妥当なものという]⁸⁷ 区別は否定に対して破綻しているから。(3) 第三 (夢と覚醒性とにおける非相違) もない。何故ならば、[一切の生類にある、その両者の⁸⁸] 感受 (anubhava) によって拒斥されているから。

(両者の区別の感受について) [459, 2]

「こ [の覚醒と夢の区別の] 感受⁸⁹は虚偽である。」と言うならば、違う。[「私は覚醒している」「私は寝ている」という区別の⁹⁰] 感受の虚偽性を捉える知は、(1) 真実であろうか (2) 虚偽であろうか。(2) 虚偽であるとするなら、区別の感受は真実となる、ということから [一切の知を虚偽であると証明する⁹¹] 因に拒斥がある。(1) 真実であるとするなら、まさにそれ (感受の虚偽性を捉える知) は、非真実な知から、区別されず、[感

⁸¹ 「火が熱するように、一切の生類の夢は量ではないので」 k.458,14-15

⁸² k.458,15

⁸³ 「『夢の観念は、虚偽であるので、量となった覚醒の観念から相違している』という様相をもった覚醒観念も量であるから、そのことから、非区別を捉える因を拒斥するから、という意味である。」 p.458,20-22

⁸⁴ k.459,12

⁸⁵ k.459,13

⁸⁶ k.459,13-14

⁸⁷ k.459,14

⁸⁸ k.459,15

⁸⁹ 「『今ここで覚醒している、眠っていない』と感受するから、覚醒と夢の区別の欲求があるから、という意味である。」 p.459,26-27

⁹⁰ k.459,16-17

⁹¹ k.459,17-18

受の] 真実 [の知] も [区別されない] ので [観念性は⁹²⁾ 不確定 (anekānta) となる。

「[夢と覚醒知の区別の感受が⁹³⁾ 拒斥されるか・[その虚偽性を捉える知は] 拒斥されない (真実であること⁹⁴⁾ かによって、区別がある。」と言うならば、夢と覚醒知とも同じである。[区別の特相さえ言い表わされないから⁹⁵⁾ どうして夢と覚醒知の区別する行為 (vyavahṛti) があろう⁹⁶⁾。苦楽のように⁹⁷⁾、特相の区別なしでも、感受が成立するから。

(夢の特相は何か) [419, 8]

「その場合、特相は、<好き (anukūla) >と<嫌い (pratikūla) >として知られることである⁹⁸⁾。」と言うならば、違う。苦楽を離れた、<好き>と<嫌い>は成立しないから。

「認められることが<好き>である」と言うならば、違う。認めることのみによっては、特相の区別は成立しない [し、認める対象であることが、認められることであるであり、認めることと定義される⁹⁹⁾ から¹⁰⁰⁾。

⁹²⁾ k.459,18

⁹³⁾ k.459,19

⁹⁴⁾ k.459,20

⁹⁵⁾ k.459,21

⁹⁶⁾ 「区別の相も言い表わされないから。」 k.459,21 また「排除するものであるダルマの知がないことより、排除された知は生じないから、という意味である。」 p.459,28

⁹⁷⁾ 「特相がある場合でも、論難・論詰に依存して言う。」 k.459,21-22

⁹⁸⁾ Mahāyānasamgraha に以下のようにある。「云何無義有愛非愛受容差別、為除此疑說所夢喻」(『撰大乘論本卷中』大正31、p.140中) Cf. 長尾雅人『撰大乘論 上』講談社、1982、pp.369-371。

⁹⁹⁾ k.460,7

¹⁰⁰⁾ 「『これによって定義される』 [と示される] から特相であり*、区別を比量させるのが性質 (dharma) である。それ (特相) なしで夢と覚醒知の区別は現量だけによって知られる、という意味である。」 p.460,12-15 (* 「夢と覚醒に非共通なダルマ

「認めることがそれ（特相）である。」と言うならば、違う。それも成立しないから。

「特相とは楽性であり苦性である。」と言うならば、違う。その両者には決して区別が成立しないから。

「それ（特相）は感受の成立である。」と言うならば、この場合も同じである¹⁰¹。このように論争・論詰（jalpa-vitaṇḍa）によって、軽蔑された論者に対して [なされた]、「成立している¹⁰²錯乱した内官より生じた [夢を運ぶ Ādi 鳥に限定された本性をもつ場所に立った心より生じた¹⁰³] 知の流れこそが夢である」という論における特相が否定されないことはない¹⁰⁴ [、それは認められるのである]。

に感受が成立するから、別様に考察する。」 pv.458,26-460,20)

¹⁰¹ 「これによって、諸個物が成立しても、その種類の区別は成立しない、ということのこれが否定される。夢性と覚醒性という種類の感受が成立しているから。」 p.460,13-15

¹⁰² 「【しかしこの限りにおいて、夢と一緒に作られた意より生じた知が夢とは言われないだろう。またそのように、自己に依存する。睡眠は夢であるから。】そうあってはならない*。これは感受の成立した知より生じた特別な知覚であるから、夢を運ぶ** Ādi 鳥という特別なものと一緒に作られた意より生じた知が夢である。それより生じないものが覚醒である、とある者は***言う。」 p.460,15-461,20 (* 「たとえ感官のない指示において、意の確立が睡眠であると語義解釈されるとき、自己に依存はしないとして、そうであってもその時知は成立しないと疑って言う。――。知の特殊性は夢性と覚醒知性の相という意味である。覚醒知性が現証知性を遍充するとき、覚醒知性の無があると、現証する覚醒知に種類の混同があったとしても、そうであってもターラ音等のように、覚醒知は多種である。一方随知（anugata）は夢と抛り所を一にしない知の働きを種として、である。一方夢は現証性に遍充された種という意味である。」 460,20-27 ** 「またこれは、特別な脈を知らせるために言われた。しかし別の特徴ではない。故に自己に依存しない。」 pv.460,27-28 *** 「【ある者】とは美しくない。一方その種類は、所生性を限定する種が知られるとき、それこそが特徴である。知られていないとき、これも捉え難い。」 pv.461,24-25)

¹⁰³ k.460,8-9

¹⁰⁴ 「触感の結合・非結合より夢・熟睡があるのである。」 k.460,9-10

〔前主張〕

(無所縁性について) [461,1]

「そう [覚醒時の観念が虚偽¹⁰⁵] であっても、『覚醒観念は所縁を持たない。観念であるから。夢の観念のように¹⁰⁶。という [夢と覚醒知は両者とも無所縁である] ことから、知識と非知識の区別はありえない¹⁰⁷』と言うならば、この¹⁰⁸無所縁性 (nirālambanatva) とは何か (Cf. Nyāyabhūṣaṇa p.148,4-)。

(1) 無からの顕現 (asat-prakāśa) を性質とすることか。(2) 別様の顕れ (anyathākhyāti) を相とすることか。(3) 自己自身を所縁とすること [則ち知がそれ (知自身) を所縁とすること¹⁰⁹] か。(1) 第一に最初 (無からの顕現を性質とすること) ではない。何故ならば、[直接知覚されていない] 隠れているもの (pratibandha) [すなわち覆われているもの¹¹⁰] の観念が、無所縁であるとするならば、[観念の] 因に<隠れているものが成立しない>という矛盾があるから。一方 [(2) 第二でもない。] そのもの (tattva) を所縁とするとき、それであること (隠れているものの観念¹¹¹) だけに関して逸脱するから。(3) 第三 (自己自身を所縁とすること) ではない。何故ならば、夢という道に落ちた諸の表象は、外部 [対象] を所縁としているので、自己自身を所縁とすることはありえないから。]

それはありえない¹¹²。まさに¹¹³白い、(音が) ガンダーラ調の、甘い、芳香、

¹⁰⁵ k.461,11

¹⁰⁶ PVA p.359,4-5, p.387,25-26. またNBhū p.142,12-13. Cf 山上 p.71。

¹⁰⁷ 「無所縁であるので両者とも無明であるという意味である。」 pv.461,25-26

¹⁰⁸ 「これは損傷をもたらすものではないと、心で確定して分別する。」 k.461,11-12

¹⁰⁹ k.461,12

¹¹⁰ k.461,13-14

¹¹¹ k.461,14

¹¹² 「その場合も、外部の所縁に我慢のならない瑜伽行派が反論する。」 k.461,13-14
また「瑜伽行者達が断言する。」 p.461,20

柔らかい、心地好いとその他方¹¹⁴等¹¹⁵の区別のある〔顕現するもの〕すべてが¹¹⁶、知を本性とするから¹¹⁷。則ち

(vyāpti) およそ顕現するもの、それは知である¹¹⁸。例えば〔顕現する〕顕現〔が知である〕ように。

(pakṣadharmatā) ところで青等は顕現する¹¹⁹。

(顕現しているということ) [462, 2]

しかし〔異類を拒斥する論理を言う¹²⁰。〕顕現しているということ (prakāśa-

¹¹³ 「『六根によっても、外部が対象とされるように、またそのようにどうして成立しないのか』ということから言う。」 k.461,16-17

¹¹⁴ 「心地好いとは、楽であり、心地好いより別とは、苦である。」 k.461,18-462,7
「<ガンダーラ調の>等によって、順次に、眼耳鼻舌身意の対象を示したのである。<その他方>という句で*、<ガンダーラ調>等の、それぞれの感官の所取をまとめたのである。」 p.461,20-461,22. (* 「これによって、楽と楽の他方等と読誦されているものは、正しい根拠ではないと考察される。」 pv.461,26-27)

¹¹⁵ 「<等>という句から、別の量を間接的に示している。」 k.462,7 「<等>という句によって、別の現量である量の対象が示された。」 p.461,22-462,16

¹¹⁶ R N p. 129, 22-23. prakāśate ccdam
gauragāndhārasurabhisukumārasātetarādivicitrākārakadambakam iti --.

¹¹⁷ 「眼耳鼻舌身意が順次に対象とする重い等は、知の相に他ならないという意味である。」 k.461,17-18

¹¹⁸ 「<顕現の対象性>によって主題があり、<顕現しつつある性質>に証因がある。そして主題性を限定するものと、証因性を限定するものは非区別ではない。何故ならば、二種は区別があるから。更に知の部分に対して証明済みのことを再度証明するという事はない。顕現する対象性と限定することによって、そ〔の知の部分〕の場合も、成立していない知性が証明するものだから。これ故にここで知の区別をいう主題に対する拒斥がある。」 k.462,8-11 「<およそ顕現するもの>とは、知として、およそ両主題が正しく理解されているもの (X)、それ (X) は区別された主題である。それによって、もし対象のみが主題であれば、知の部分に対する、あたり前の証明である。一方もし特別な知が主題となっているとき、〔対象との〕区別が成立するならば拒斥がある。それ (区別) が成立しないとき、主題は成立しない。もし壺のみが主題であれば、他の諸〔の事柄〕に知は成立せず、また〔諸の事物の〕知られた性質を捉えることなく、一切は主題が成立しないということは、否定されている。」 p.462,16-20

¹¹⁹ この論証式の帰結は「よって青等は知である」である。 Cf. PVIII k.329.

mānatva) は¹²¹知から相違しているならば、[それは] 想定されるべきではない。何故ならばそれ(顕現しているという性質)は先ず、(1) 顕現に対して原因であることはないから。あるいは(2) それ(顕現)¹²²によって同類の全体を隠す(覆ってしまう)ものであるから。

(顕現している原因は何か) [462, 3]

[両者における過失を言う。¹²³] [則ち] (1) [仮に顕現しているという性質が顕現の原因であるならば、] 相をもった知(rūpa-vijñāna)がある場合、[顕現の原因である] 眼にも顕現性が要請されるから¹²⁴。(2) 顕現と類似したものもない。諸知が有形相(sākāra)であるとき¹²⁵、[知と] 外部の青等との区別は¹²⁶成立しないので[それ(外部の青等)が区別の母胎であるから、] ¹²⁷何との類似したものか。

¹²⁰ k.462,11-12, p.462,20-21

¹²¹ 「顕現を対象とするという意味である。そしてそれは原因等の性質として分別されている。」 pv. 462,26-27

¹²² k.462,12 「知と相のうち、一つの集合体が生じられるという意味である。」 p.462,21

¹²³ k.462,12-13

¹²⁴ 「集合から集合の生起があるという道理によって、眼からも[眼の生起がある]。顕現を生じるものであるから。またそれ(顕現)と相違のない集合であるから。という意味である。」 k.462,13-14 「相をもった知に対して、眼は原因だから、刹那滅の説において*、堆積から堆積が生じるという論理によって、眼の知の時間に、眼の集合もあるので、また相の[知と**] 眼は、同じ集合体であるから、という意味である***。」 p.462,21-24 (* 「第2の選択肢を否定することを意図して考察する。」 pv.462,27 ** pv.462,28 *** 「ある場合そのように讀誦されても、ある場合残りに ca という文字がある。その場合時間の集合体であるから、また (ca) 一つの集合体であるから、という意味である。」 pv.462,28-463,26)

¹²⁵ 「諸知が自己の形相のみを対象とすることによって、外部無所縁だからである、という意味である。」 p.462,24-463,23.

¹²⁶ 「青等を特徴とした区別という意味である。」 pv.462,27

¹²⁷ k.462,14-463,10

(外部対象との同類性について) [463、1]

[外部の青等との区別を容認して言う。¹²⁸] 第一にそれ(類似したもの)は感受のみから確立されることはない。何故ならば青と形相との二つとして感受しないから¹²⁹。[「しかし青の形相を持った知は、偶発的に生じる。またそれは青との結合に基づいている」と疑う。――確定されていると執着されているのである。¹³⁰] 形相(ākāra)が偶発的であることから[類似したものが]あるのでもない。[ここで別様に成立しないことを言う。¹³¹] 何故ならば、錯乱した観念の形相のように、それ(類似したもの)は習気の異熟(paripāka)の偶発であることだけから要請されているから¹³²。そして[完全に同じ相であるときの過失を言う。¹³³] 知に[外部と]同類の相(samānarūpa)があるとき¹³⁴、外部[対象]に知性が要請されるてしまうから。「[[同類の相]不完全性を疑う。¹³⁵] 同類性とは同じように見えることである。」と言うならば、違う[。青とその知にある、事物の相としてのダルマと結合しているものは、同類ではない¹³⁶]。何故ならば、肯定的(vidhi)な相をもった、それ(同類)は成立しないから¹³⁷。

¹²⁸ k.463,10

¹²⁹ 「外部の青を感受するとき、「この知はそれ(青)と同相である」と感受されるであろうもの(tat → yat)、それは決して存在しない。」k.463,10-11

¹³⁰ k.463,12-13

¹³¹ k.463,13-14

¹³² 「愛人なしでも、愛人の錯乱が習気からあるように、そのように青の観念も、という説である。」k.463,14-15

¹³³ k.463,15

¹³⁴ 「知に欠点がなく、越えていない相という意味である。」p.463,24.

¹³⁵ k.463,15-16

¹³⁶ k.463,16-17

¹³⁷ 「青とその知のみの排除*、と補足される。」p.463,24-464,23 (* 「徳性等はそのような存在であるから、第二はないということを言う。――一方別様に、別の徳に對して逸脱する。そこで知を本性とするものは、一切が成立するから、という意味で

(顕現の排除性について) [463、5]

「[排除の相を疑う。¹³⁸] [顕現しているという性質は、] 非青の排除 (vyāvṛtti) が、青 (対象) と知との同じように見えることである。」と言うならば、非青とは何か¹³⁹。(1) 外部の青の形相の死滅 (pracyuti) か。あるいは (2) 青の知の死滅か。あるいは (3) 知と非知に共通な青一般の死滅か。(1) 第一 (外部の青の形相の死滅) ではない [。外部の青と区別された非青が、知であってもそれを排除するものではない。それは相互無の知に他ならない¹⁴⁰]。何故ならば、知には、外部の青の死滅という否定の相はないから。(2) 第二 (青の知の死滅) ではない [。知の相にある青と相違した非青が、外部であっても (それを排除するものではない。) よって、それ (知) が非青の排除の相をもつことがどうしてあろう¹⁴¹]。何故ならば、外部には、青の知の死滅という、否定の相 (nivṛtti-rūpa) はないから。(3) 第三 (知と非知に共通な青一般の死滅) ではない¹⁴²。何故ならば、知と非知に共通な青一般の相は成立しないから。顕現によって半分になった対象・有対象という関係¹⁴³もない。何故ならば、青とその知のとを除いて、結合関係 (saṃbandha) はないから。

ある。」 pv.463,27-466,24)

¹³⁸ k.463,17

¹³⁹ 「『およそ青であるもの、それは相違している外部』かあるいは『およそ青であるもの、それは相違している知』かあるいは『およそ非青という排除は両者に類似しているものである』か、と構想しつつ排除する。」 k.463,17-19

¹⁴⁰ k.463,19-20

¹⁴¹ k.463,21-464,13 文中 -rupam を -rūpam と読む。

¹⁴² 「一方には矛盾した両者と共通性はないから、という意味である。また「境・有境関係もない。」というここで顕現しつつあると執着されている。無であるから、と間接的に示すことも容認しないことから、とも示されるべきである。「自然にある結合関係がある」というここでも、顕現しつつあると執着されている。」 k.464,13-16

¹⁴³ 一卵半塊論のことか。Cf. 白岩顕成「Sugatamatavibhaṅgabhāṣya 第四章中観派の教義和訳」『南都仏教』第55号、等。

(対象と知との結合関係について) [464、4]

「[青とその知との] 結合とは、自性を持つもの (svābhāvika) である。」
と言うならば、違う¹⁴⁴。何故ならば、自性が生じている結合関係ということ
もありえないから¹⁴⁵。

「[接尾辞 (則ち bhāve) の自己のためであることを語ろうとするとき言
う。¹⁴⁶ 自性こそが結合関係である。」と言うならば、違う。何故ならば、
結合関係のないものとして知られつつある青とその知とに、結合関係の相は
否定されているから [。知と対象に結合関係の相はないから¹⁴⁷]。

「結合関係のないものだけに、結合という言葉より生じる性質がある。」と
言うならば、違う。何故ならば、結合関係の無に囲まれたもの (結合関係の
ないもの) は、そ [の結合関係] の有の言説より生じることと矛盾するし、
また一切の場所で、結合関係を分断するという矛盾となるから (。そうであ
るならば、一切所で結合関係があるという言説があろう。容認されている結
合関係にも、損傷があることになろう¹⁴⁸)。

(知の対象性について) [464、9]

「そ [の対象] の外見に基づいた外見性が、そ [の知] の対象性 (ad-
viśayatva) である。」と言うならば、違う。対象・有対象関係が語義解釈さ
れない限り¹⁴⁹、「それにはこの外見がある」というこのこと (言語表現) は

¹⁴⁴ 「知と対象との如何なる結合関係も生じない、という意味である。また汝 (Bhāṭṭa 派) による所知性 (jñātā) は容認されないということである。」 k.464.16-18

¹⁴⁵ 「自ら生じたとは、(1) 自性より生じたものか、(2) 自性に他ならないか、である。最初に――非知覚による、という意味である。」 p.464,23-24

¹⁴⁶ k.464,18 「最後 [の選択肢] を疑って論難する。p.464,24-25 顕現しつつある性質、と補足される。」 pv.466,24-25 (ここで pratika は svābhāvikaḥ sambandha とし
て本文と異なる)

¹⁴⁷ k.464,19

¹⁴⁸ k.464,20-21 「結合関係なしで、その言説を知るからという意味である。他は理
解しやすい。」 p.464,25-466,20

決して成立しないから。

「[対象性は] それ(外見性?)によって言語表示されつつあることである。」と言うならば、違う。言語表示されつつあることは¹⁵⁰、説明より生じた知の対象性を越え[対象自身を示すことは]ないから。

「[対象性とは] 知によって生じた言語表現の対象性である。」と言うならば、違う。何故ならば、願望等を相とした言語表現は、怠慢な知にはないから。

「[対象性とは] それ(知によって生じた言語表現)を対象とした潜在印象によって想起(smṛti)が生じることである。」と言うならば、違う。何故ならば、その対象性をもった想起さえ語義解釈されないから¹⁵¹。

「[対象性とは対象という]言語表現が生じる可能性(yogyatva)である[。同様に無視された知によっても、それ(可能性)が¹⁵²実在だから¹⁵³]。」と言うならば、違う。何故ならば、可能性だけは知られないから[。それ(可能性)を限定する相は、集められないから¹⁵⁴]。

「[対象性とは] 全体のヴィシエーシャが生じることである。」と言うならば、違う。第一に、全体による、非共通な知の相に対する、生ぜしめるといふ性質はない。何故ならば[そこには]随伴(anvaya)・排除(vyatireka)がないから。個別のヴィシエーシャに対して[生ぜしめるといふ性質]もない。青の知性を相とする、下位の(apara)サーマーニヤもないから。青の対象の相を持った、ヴィシエーシャは成立しないから¹⁵⁵。

「まさに知の自相は有対象性(viṣayitva)であり、一方青等の[自相が]対

¹⁴⁹ 「6つの意味のある結合関係も成立するから。」k.464,21-465,16. Vaiśeṣika Sūtra 9-18 には asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ sanbandhi ckārthasamavāyī virodhi ccti laṅgikam とある。

¹⁵⁰ -mānatāyā を -mānatāyāḥ と読む。

¹⁵¹ 「想起の対象を離れた、その対象性はないから。」 k.465,16

¹⁵² tatū- を tat- と読む。

¹⁵³ k.465,17-18

¹⁵⁴ k.465,18

象性 (viṣayatva) である。」と言うならば、違う。何故ならば、(1) 自相は、一切に対して相違がないから。所取 (grāhya) ・能取 (grāhaka) という言説の制限はありえないので、青等の事物の自相は、すべてとの共通性を知覚することにより、[どのような] 知も一切と共通だから [青の対象をもった知は、もしそう (汝の言う通り) であるならば黄の対象をももつものとなつてしまおう。自相は相違しないから。¹⁵⁶]。また (2) すべてを対象とするという矛盾となるから。[認識論者が自説をまとめる。¹⁵⁷] 従って、顕現を本性とすることこそが、顕現しているということである。

(所証の特殊性について) [465、14]

「[およそ顕現するもの、それは知に他ならない。という、(主題と) 相違のない所証を疑う。¹⁵⁸] そう [顕現を本性としていることが顕現していること] であるならば、所証は特殊性がない。顕現しつつあるという性質と知性との相違はないから。」[と言うならば、] 違う。[(所証の) ダルミンが相違しなくても、排除が相違するから、相違があるということと言う¹⁵⁹。] 何故ならば、顕現しつつあることと知とが相違していないとしても、特別な排除 (vyāvṛtti-bheda) があるから¹⁶⁰。[特殊な排除こそを (理由に) 示す。¹⁶¹] (1-1) 非顕現を排除するもの、あるいは¹⁶² (1-2) 共通なものを排

¹⁵⁵ 「①それぞれの青等の個物の対象知にある集合 [因] より生じる性質と、②その対象性と、③捉えにくい青の知の集合から生じた性質と、④青の対象性ということも、そのように青の知の自己性等をもった一般的なものがないから、ということ言う。」 k.465,18-21

¹⁵⁶ k.465,21-22

¹⁵⁷ k.465,23

¹⁵⁸ k.465,23-24

¹⁵⁹ k.465,-466,12

¹⁶⁰ 誰の説か特定できないが、既に Dharmakīrti の samvedana 論証にその萌芽が見られる。Cf. 拙稿「Prabhāsandra の理解する唯識説」『印度学仏教学研究』45-1。

¹⁶¹ k.466,12

除するものが知性を相とするから。また（２）非顕現性を排除するものが顕現しているという性質を相とするから。

「〔自己顕現との結合は、汝によって論難された。また顕現を本性とすることによってある、顕現しつつある性質は、私によって論難されるべきである、と疑う。¹⁶³ 顕現しつつあることは、（１）顕現との結合か、あるいは（２）顕現を本質とすることであろう。〔しかしながら〕両者とも成立しない¹⁶⁴。〕〔と言うならば、〕違う。何故ならば、〔観念との結合と顕現を本質とすることとの〕ヴィシュエーシャ〔の対象¹⁶⁵〕が〔汝によって¹⁶⁶〕成立しないときでも¹⁶⁷、顕現しつつある観念の対象の〔則ちサーマーニヤの¹⁶⁸〕自相は〔汝と私との〕両方に成立するから。

〔後主張〕

（顕現と形相との関連について）〔466、7〕

では答えよう。〔知が外部と¹⁶⁹〕相違しないという説でも、顕現に青を対象とする性質とは何か。

¹⁶² 「青という知は、青とは必ず非相違である。このように一切所の知に対して共通性を排除することこそ知性に他ならない、ということを言う。」 k.466,13-14

¹⁶³ k.466,14-16

¹⁶⁴ 「最初は、自説において、第二は他説において、という意味である。」 pv.466,25-26

¹⁶⁵ k.466,16. 文中 -viṣaya- を -viṣayas と読む。

¹⁶⁶ k.466,16 また文中 tvayā siddhāv を tvayāsiddhāv と読む。

¹⁶⁷ 「しかし、顕現との結合か、顕現を本性とすることか、の一方を共通とする相が成立しないとき、どうして相違が成立しないときでも、共通な形相によって顕れがないであろう、と言われる。一方がそのように實在だから。」 p.466,20-467,21

¹⁶⁸ k.466,16

¹⁶⁹ k.466,18, 文中 bāhyābheda- を bāhyābheda- と読む。

「〔顕現の〕青を形相 (ākāra) とする性質である。」と言うならば、顕現にある青の形相性とは何か。(1) 青性と共通なものとの結合か。あるいは(2) 外部の青を対象とすることか。あるいは(3) 非青が排除されるということか。(1) 第一 (青性と共通なものとの結合) ではない。何故ならば、その二つ (青性と、共通な外部の青¹⁷⁰) は顕現が相違するので、顕現しつつあるということとはありえないから。〔更にそのように顕現しつつあるという性質が、外部との非相違を証明するものであることは、捉え難い。¹⁷¹〕

〔よって(2)も認められない。〕(3)〔第三の〕非青が排除されているということは、(3-1) 顕現にとって非青を排除することとの結合か、あるいは(3-2) 顕現を相とすることか。(3-1) 第一 (顕現にとって非青を排除することとの結合) ではない。何故ならば、排除は虚偽であるから¹⁷²。また顕現から相違することによって、顕現しつつある性質と矛盾するから〔。仏教徒の説において虚偽のものは知から相違するから、再度顕現しつつある性質が、証明するものとは捉えがたい¹⁷³〕。(3-2) 第二 (顕現を相とすること) でもない。何故ならば、一切の顕現に¹⁷⁴、青の形相があるという矛盾となるから〔。黄という顕現にも、顕現であるので青の顕現性があろう、という意味である¹⁷⁵〕。

(青の形相=特別な相性とは何か) [467, 4]

「特別な顕現の相性 (prakāśa-viśeṣa-rūpatva) が〔青の形相性である¹⁷⁶

¹⁷⁰ pv.466,26-467,26

¹⁷¹ k.466,18-467,11

¹⁷² 「またこのように顕現することによって、その場合はない、という意味である。」 p.467,21-22

¹⁷³ k.467,11-13

¹⁷⁴ 「それぞれ*一切に、非共通な顕現の相があるから。」 p.467,22-23 (* 「一切の顕現によって、第二の立場には、というこの説明がこれである。故に他方が根本テキスト (=NL 本文) の説明である。」 pv.467,26-468,22)

¹⁷⁵ k.467,13

]。』と言うならば、特別な相性というものも（１）非共通な相性一般か。あるいは（２）非共通な単一な相性か。（１）第一（非共通な相性一般）ではない。何故ならば、一切の顕現に青の形相性が要請されるから〔。黄色の形相の顕現にも、非共通な相性があるので、青の形相の相性があるということになってしまおう¹⁷⁷〕。（２）他方（非共通な単一な相性）ではない。何故ならば、第二の青の知に、非青の形相性が要請されるから〔。そうであるならば、（２-１）単一に過ぎない青として顕現する個物か、あるいは（２-２）青の形相があろう。しかし（２-１）一方である青として顕現する個物というものも、そのようにはないであろう、という意味である¹⁷⁸〕。

「ある者達にある、制限された特別な顕現が、青の形相性である。」と言うならば、〔知より、外部が¹⁷⁹〕相違しているという説においても、もしこれ（ある者達にある、制限された特別な顕現）が青の能取性であるならば、どうして矛盾だろう。

「〔しかし（知から外部が）相違するという説において、結合関係に基づいた、それ（結合関係）に属するという言説でありかつ、結合関係であるものは存在しない。どうしてそれがあろう、ということから言う。¹⁸⁰〕青の相と結合していないとき、それ（青の形相性）に顕現があるという理解がどうしてあろう。」と言うならば、〔本質関係（tādātmya）の説においても、

（Vaiśeṣika の認める５つの関係以外の）第６の対象はありえない、ということから言う。¹⁸¹〕自己の相と結合しないものに、自己の顕現があるという

¹⁷⁵ k.467,13

¹⁷⁶ k.467,14

¹⁷⁷ k.467,15-16

¹⁷⁸ k.467,16-17

¹⁷⁹ k.467,17-18 「このような青の形相が、特別な顕現であるように、同様に我々の説においても、青の形相をもった知に、ある対象があるという意味である。自相こそが、知と対象の、境・有境関係という言説を働かしめる、という意味である。」 p.467,23-468,19

¹⁸⁰ k.467,18-19

¹⁸¹ k.468,12

理解がどうしてあろう、ということと同じである。

「しかし自己に顕現があると感受しないことも、単に言語表示されているだけである。」と言うならば、[それも]同じことである。

「青の顕現ということも言語表示されているに過ぎない。言語表示の中に、どうして[青の顕現の]特相があろう。」と言うならば、自己の顕現を言語表示する場合も同じである。

「この言語表示とは分別に属するものである。」と言うならば、我々も戯論する者であると知れ[。結合しないものが、まさしく自相と結合すると戯論される¹⁸²]。

「[しかし青の対象性が、知であるならば、青がすべてに共通であるように、そのように、知も一切と共通となってしまう、ということから言う。¹⁸³]

[青の形相性とは]知の相である」とするならば、青を対象とすることはすべてに対して共通となってしまう。

(青等の譬喩と知との関連) [468, 7]

「非相違性も、知の自相に他ならない。」[と言うならば、]それ(非相違性)も一切と共通であるものとして言語表現されよう。

[更にまた、青等の譬喩と、およそ共通のものが、知に対して知らしめられるということから言う。¹⁸⁴更にまた、[青等の譬喩と]共通であること(sādhāraṇya)とは何か。(1)一切との結合を有することか。(2)一切を同一の相として知りつつあることか。(3)一切の能取性か。(1)第一(一切との結合を有すること)ではない。何故ならば、青には[一切との結合を

¹⁸² k.468,13

¹⁸³ k.468,13-15 「青の知は、必ず青に依存して、非青に依存しても、知の相だから、という意味である。一切の関係を有することは、青にはないから*、と補足される。」p.468,19-469,22 (* 「我々に成立している、一切に共通な青等の対象という譬喩によって、青の知は一切に共通であると要請される。また青という対象の相に、一切に共通であることは成立しない。ということから譬喩は成立しない、という意味である。」pv.468,22-24)

¹⁸⁴ k.468,15-16

有するという性質が¹⁸⁵ないから [。その譬喩によって、どうして知らしめられよう¹⁸⁶]。(2) 第二 (一切を同一の相として知りつつあること) ではない。何故ならば、把握者 (grahitr) たる人間が、十全である (欠陥がない) 場合、知も [対象と] 同一の相として¹⁸⁷、知られつつあるので。一方 [ある人達 X によって、知が捉えられるとき、彼等 X によって単一の相性が必ずあると認められる、ということが起こり得る。同様に譬喩も不成立である。¹⁸⁸] 把握者とその他方 (把握者以外の者) が十全である場合、青にも¹⁸⁹そのもの (tattva) が成立しないから¹⁹⁰。(3) 第三 (一切の能取性) ではない。何故ならば、青には¹⁹¹一切の能取性が成立しないから。また所取・能取が相違しないことが要請されることもない。何故ならば、知であることによって必ず相違するから。従って隠されているもの (praibandha) の非成立が、顕現しつつあることである [。外部にとって、知との非区別が所証であるならば、顕現しつつあることが所遍充性を成立しない (則ち因になりえない)、という意味である¹⁹²]。

(排除と決知との関連) [469、4]

更にまた [比量とは相互に随伴 (anvaya) と排除 (vyatireka) を有することのみである、と意図して言う。¹⁹³]、所証・能証の排除関係は、(1) 知ら

¹⁸⁵ k.468,16-17

¹⁸⁶ k.468,17

¹⁸⁷ 「同様に行動を受け取る (ceṣṭopādāna)、という意味である。」 pv.468,25

¹⁸⁸ k.468,17-469,12

¹⁸⁹ 「対象の相にとって、という意味である。また同様に譬喩は成立しないという意味である。」 pv.468,25-26

¹⁹⁰ 内容を正確に理解できない。

¹⁹¹ 「対象の相は、という意味である。また同様にそれは必ず論破される、という意味である。非相違が要請されるとは、共通・非共通なものとも同じだから、という意味である。」 pv.468,26-269,25

¹⁹² k.469,12-13

れているのか(2)いないのか。(2) [所証・能証の排除関係が知られて] いないとするならば、排除は成立しない¹⁹⁴。(1) [所証・能証の排除関係が] 知られているとするならば、不定である。非知 (ajñāna) にも¹⁹⁵顕現しつつあるという性質があるから。

「[その二つ(所証と能証)に知の相がないならば、排除関係は知られない。何故ならば、逸脱があるから。どうして言説されよう、ということ言う。¹⁹⁶非知は知られるものではない。しかし決知される (adhyavasita) ののである。』』と言うならば、決知とは何か。

「それ(非知)に対する言語表現 (vyavahāra) である。』』と言うならば、違う。何故ならば、身体より生じた言語表現は、そこ(非知)にはないから¹⁹⁷。

「言語表示 (vyapadeśa) がある。』』と言うならば、違う。何故ならば、その場合も、それ(決知)が知を生じないとき、[言語表示には]それに属する性質はないから [。実に排除の言語活動は、言葉を適用する。よって、「排除の知が生じるとき、必ず逸脱し、それ(排除の知)が生じないとき、排除にこの言語活動がある』』ということはない、という意味である¹⁹⁸]。[決知が] 知を生じるとき、まさにそれ(対象を有するもの¹⁹⁹)から、逸脱するから。意の²⁰⁰観念(決知²⁰¹)も、その対象に対して、また非対象に対して矛盾

¹⁹³ k.469,14

¹⁹⁴ 「随伴・排除を有することこそが、他によって比量として知られるから、という意味である。」 p.469,22-23

¹⁹⁵ 「所証から排除された知と、能証から排除されたもの(知)という、」 k.469,15 「知と相違した、離れたものという意味である。」 pv.469,25-26

¹⁹⁶ k.469,15-17

¹⁹⁷ 「身体にある言語表現は、そ[の身体]の指示によって車等である。」 p.469,23470,18

¹⁹⁸ k.469,17-20

¹⁹⁹ pv.469,26

²⁰⁰ 「『意の観念こそ決知である』』ということから言う。――これより他を明かに

するから。

〔もし排除が決知に基づくとするならば、その時言う。²⁰²〕青等も、顕現から必ず相違するものとして決知される。〔青等は〕顕現するのではない。ということから青等が顕現しつつあることは、不成であろう。あるいは〔所証・能証の排除の成立が、決知によってあるように²⁰³〕決知によって²⁰⁴、一切の外部が成立してしまおう。

「〔青は知と相違しない。知を伴って必ず知覚されているから、という他方の証明を疑う。²⁰⁵〕〔青は知と〕必ず一緒に知覚 (sahopalambhaniyama) されるから²⁰⁶、非相違である。」と言うならば、違う。何故ならば、同時の知覚か²⁰⁷、あるいは一緒にの知覚は、相違している場合でも矛盾しないから²⁰⁸。同一の²⁰⁹知覚を対象とした知は、自己認識性が成立しないとき、成立しないから。以上、夢〔の章〕。

する説明である。」 pv.469,26-470,25

²⁰¹ k.469,19-20

²⁰² k.469,20-470,9

²⁰³ k.470,9-10

²⁰⁴ 「決知によって、排除の遍充関係があるように、青等の外部の成立もあるという意味である。」 p.470,18-19

²⁰⁵ k.470,11-12

²⁰⁶ Cf. PVin p.98,9

²⁰⁷ 「対象が*知覚されつつあるとき、『このような他の知が知覚される』というような相にとってという意味である。一緒によって知覚に対象が知覚されつつあるとき、知覚のみにとって、という意味である。」 p.470,19-21 (*「再度述べることを恐れて考察する。――また同様に同時のもの確立を究極とする。一方限定・非限定に共通なものが一緒という意味である。」 pv.470,25-27)

²⁰⁸ 「確定された句義より、火と煙等において、逸脱を否定する。＜相違していても＞という＜も＞という言葉は、作用の意味である。同意と共存に区別がないとき、ありえないので。またそのように、相違因であるという意味である。」 k.470,12-14

²⁰⁹ 「青を確定することは、自己を対象としないので、知覚の対象の確定が、自相の不成立である、という。」 k.470,14-15 「しかし知がは他の知によって捉えられない。ましてある？知によって、青が捉えられるとき、それによって、自己自身も捉えられるべきであるということから言う。」 p.470,21-23