

佛教に於ける知識の確實性の論究

(承前)

武 邑 尙 邦

四

量を直ちに「正しい知識」とするものも、「正しい知識

を得る方法」と解するものも共に現量・比量等を述べる

ことは周知の事實であるが、併しこの二種の立場はこれ

ら種々なる量を説くに就ても、夫々二種の立場によりて

なされるのである。即ち「正しい知識」として量を規定

するスバタ・プラマーヌヤでは、これら現・比等はただ

眞實の知識を得し得ざるものであることを示さんとして

説かれたのであり、量を「正しい知識を得る方法」とし

て規定するバラダ・プラマーヌヤでは現・比等を正しい

知識を得る方法として説くのであるから、その説意に於

いて兩者は全く反對の立場に立つのである。今吾々の當

面の目的は正しい知識を得る方法として説かれた量の學

説を、特に佛教の量説に關聯して考慮せむとするのであ

るから、直ちにこの立場に於ける量説を考慮すればその

目的は達し得るのであるが、印度の哲學諸派が如何なる

量を考へてゐたかを示す有名な一頌を示して論究の出發點としよう。即ちその頌に曰く。

「現量（pratyakṣa）の一種は順世道これを立て、カーナダと佛教徒

とは更にこれと共に比量をも説き、數論學派は彼等に更

に聲量を加へ、正理學派の一部（Bhāṣavyajña）も亦是

の如く、大部の正理學派は譬喩量を立て、これらに加へ、

彼等四種の量に義準量を加へてプラバーカラ（グル派）

は説き、更に無體量との六種はバツタ派と吠壇多が説き、

隨生量（多分量）及び世傳量と相應して八量はプラナー

の徒が主張するのである」と。さてこの頌によれば印度諸

哲學派の中最も多くの量を立てるものはプラナーの徒で

あり八量を説くのである。所謂八量とは現量（pratyakṣa）

or Aṅga-vaṅga or gubda）譬喩量（Upaniṣad）義準量

or Aṅga-vaṅga or gubda）譬喩量（Upaniṣad）義準量

or Aṅga-vaṅga or gubda）譬喩量（Upaniṣad）義準量

or Aṅga-vaṅga or gubda）譬喩量（Upaniṣad）義準量

義準・無體・多分・世傳等の四量は主として彌曼沙學派の如きもの主張する所であり、前述の如くこの學派は唯一の確實なものとして吠陀を天啓 (revelation) と見做すのであるから、強いて言へば聖教量を重んずるものであり、それ以外の量等の如きは直ちにとつて確實な知識の根源とはされないのである。就中義準等の四量は正理學派に於いても「世傳量は聖教量と異なるものであり得なく、又義準・隨生・無體は比量と異ならず」と主張されてゐるのであるから、「正しい知識を得る方法」として別立の用はないと考へられてゐるのである。併し現・比・譬・聲喩の四種は缺くべからざるものとし正理學派に重要視されてゐるのである。然るに佛教徒は更に聖教・譬喩をも別立の用なしとして二量説を主張するのである。但し、佛教内に於いても眞實二量説を主張したのは陳那以後であり、それ以前には聖教量を加へた三量説であり、この點、勝論學派・正理學派の一部とその數の點に於いて同するのである。

吾々はこゝに煩を避けて夫々の量の解説を省略し、直ちに正理學派の四量説を考慮し乍ら、佛教徒の三量説を考へ、特に陳那の二量説主張への經過に就て考察を續けよう。

蓋し吾々の知識を成立せしめる認識を分つて直接的なもの間接的なものとし、これらを感性的認識と知性的認識とすることは東西兩洋を通じて常に考へられてきたことである。唯極端な利那主義者や現實主義者特に唯物論的傾向にあるものでは或は推理の能力を感性以外に認めずして、推理的と考へられるものを單に反射作用に過ぎないと主張するのであるが、此等は別として感性と知性との二種の能力は基本的なものとして認められてゐるのである。今印度に於いても極端な唯物論者である順世外道を除いて他は全てこの二種の認識を認め、これを現量・比量として説いてきたことはこの一般的傾向を示してゐるのである。勿論この二量といへどもそれぞれが意味する内容は必ずしも常に同じではなかつたことは明らかであるが兎に角、現量・比量といふ區別は立てゝゐるのである。然るに正理派はこの二種に更に聖教量・譬喩量を加へて四量となし、佛教では陳那より前には三量説を立て陳那以後は此等の二量を排して現・比の二量のみを主張するのは夫々如何なる理由にもとづくのであるか、これらに就ての考察は量説の意味をより明かならしめるものとして、吾々の論究より省略することは出来ないであらう。

まづ吾々は正理派の四量説よりその考察を始めよう。

正理學派が現・比二量以外に更に聖教・譬喩の二量を主張するのは何故であるかといふに、彼等は現・比二量のみでは吾々の知識の確實なるものを得ることが出来ないと思へたのであり、現・比以外に他の二量を認めることによりて眞知を得ると考へたのである。しからば一體現・比以外に何故二量を別立したかといふに、彼等はまづ恐らく勝論學派からの非難を豫想してであつたと思はれる次の如き問を述べてゐる。即ち「聖教量は比量であらう、何故ならばその對象は現量によつて感覺され得ないのであり、而も推理される如きものであるからである。」「而して比量と聖教量との感覺知には二種の異作用なく」「又結合關係があるからである」と。即ち聖教量とは「信賴すべき人の教」(Apta Upadesah)をいふのであり、その信賴すべき人の教へを聞いて吾々がそれを了解するものであるから、成程その中には現見(Anisāna)し得ない様な未來に就いての教への如きものがあるでもあらうから、現量とは云ひ得ないであらうが、比量と言ひ得るであらう。何故ならば、比量にしても聖教量にしても共に同じく現量を基礎として、その上に働く推理作用であるとすれば、たとへ比量が相・有相の結合關係ある

ものの中、その相を見て有相を比量し、聖教量が譬と對象との結合關係あるものの中、譬を感覺し對象を知るといふ點で兩者の間に相異があるといつても、同じく比量としての作用には別異がないと思へられるからである。従つて聖教量別立の要はないといふべきであるといふのである。然るに經はこれに答へてその別立の理由を「權威ある人の教示の力によつて對象の觀念が生ずるからである」と。即ち比量とは自ら比度するといふ點にその特徴があるのであるが、聖教量は權威者の言葉の内容を其儘に信奉することを特色とするのであるから、別立の要ありとするのである。然しこの主張は直ちに陳那によりて破せられるのである。このことは後に致つて明かとなるであらう。

次に譬喩量に就いて彼等は「譬喩量とは極成と同法なることより所立を能立することである」と言つてゐる。即ちこの量は既知(Prastāha) || 極成 || の事實と同じ性質を持つてゐるもの(sādharma || 同法)とを比較して今現に見てゐるもの(sādharma || 所立)を何々であると定立する如き知識を云ふのである。若しこの様に譬喩量が言はれるならばそれは比量の一類としての平等比量(samānyadrisī) 即ち「因果關係の有無にかゝらず既知

の事柄よりそれと同様な特徴をもつ他の事物を知る」といはれるものと同一であると考へられるのではないか、さればこれ又別立の要なしと言ふべきである。然るに正理學派では譬喩量とはブツヤーナヤが例示する如く、「未だ野牛を見たことのないものが、それを豫めそれが家牛に似たものであるといふことを聞いてゐて、後時に森林中で家牛に似たものを見てこれが野牛であると確認する如きをいふ」のであるから、此處に平等比量との差異があるとするのである。即ち平等比量では現量的な事實から未證の事實を推知するのであるが、譬喩量では已知の名稱と現量の事實との一致を確めるのであり、それは「名稱との結合を解することである」から別立すべきであるといふのである。

かくて正理學派は四量説を主張するのであるが、此處には相當の問題を残してゐるのであり、これが陳那に於いて拒絶されるのである。併しそれが陳那に拒否されるのは、單に二量のみならず現・比二量に對して彼等と陳那と差異的意見がある爲といふべきである。このことは敘述の進むに従つて自ら明かとなつてゆくであらう。

さて以上の如き四量説は佛教に於いても初期に於いては考慮されてゐたであらうことは『方便心論』に現見・

比知・喩知・隨經書等を説いてゐることからも想像せられるのである。從來本論は龍樹の著作と考へられてゐたが宇井博士によつて指摘された如く、これは龍樹以前の小乘教徒の手になつたものであるから龍樹以前のものであり、而も四量説は本論のみであり、他のものに見出し得ないから、此は次の三量説に比して、より古い模倣的學説と考へられるのである。何故ならば佛教では他にこれに類するものを發見し得ないからである。

(1) Randle, *Indian Logic in the Early School*, p. 305.
f. n. 参照

(2) *Nyaya-sutra*: II. 2. 1-2.

(3) 藤井義夫、アリストテレス研究 三三六頁—参照

(4) *Nyaya-sutra*: II. 1. 40-51.

(5) *Ibid.*: II. 1. 52.

(6) *Ibid.*: I. 1. 6.

(7) 宇井伯壽、印哲研究 五、三九〇頁—三九一頁

五

印度哲學諸派の量の學說に就いて廉維ではあつたが一應その概觀を終つた吾々には本論文の所期の目的たる佛教に於ける知識の確實性の論究が如何になされたかを明かにすべき所に達したと思はれるのである。

佛敎に於いて知識の確實性を論究する量の學說といふが如きものが何故に説かれるのであるか、一體何の必要から量説が説かれるに致つたかといふ問題は容易に答へられさうはないが、この學說が單に印度諸哲學派との對抗の意味でなされたとのみ簡單に片付けることは出来なないであらう。そこにはそれが説かれなければならない必然性があつたと考へらるべきである。然らば一體その必然性は佛敎の如何なる立場に由來するものであらうか、吾々はまづ佛敎に於ける知識の確實性の論究を此の點から始めなければならぬ。

陳那は『集量論』の冒頭の歸敬頌に次の如く言つてゐる。即ち、

「量を體現 (Dhūtya) し、それによつて有情を利益せむとし給ひ、それを説示し給へる善逝に歸命し奉る。自分は今量を成就 (siddha) せむ爲に自分の著述中より斷片を此處に集成 (samuccaya) せむ」と。

この一頌こそ彼の量説に就いての確信と彼の量説に對する立場とを述べたものと考へられるのである。即ち頌の前半は量の體驗者たる佛陀への歸敬の意を述べたものであり、その後半は自己の確信をし披瀝したものであるのである。彼は更にその自註に於いて「今論の冒頭に於い

て完全なる因と果とによつて量を成就したまへる如來に歸命の語を捧げるのは、恭敬の心を生ぜしめんが爲である。その中因とは完全なる思惟 (cetanā) と完全なる行 (prayoga) とである。思惟といふのは衆生を攝取せむ (この思惟) であり、行とは衆生に敎説を説示せむ (この行) である。果とは自利と利他とである。(即ち) 自利とは善逝自身に三種の利益を得することであり：中略：利他とは解脱の利益としての救済である。以上の如き功德を有する敎説に歸命し奉つて量を成せむが爲に自分の著述である正理門論 (Nyāya-tantra) 等の中より、斷片を集成して他人の説く量説を排斥して自分の量説の特相を示さむとするのである」と言つてゐるのである。この彼の自註によつて明かな如く、彼にとつては量の學說とは佛の體現せる學說なのであつたのである。即ち量説は佛陀の敎法中の核心をなすものと考へられてゐたのであり、畢竟するに佛敎の轉迷開悟とは陳那自身にとつては量の確立によつて解決されるものであつたのである。即ち彼にとつて佛陀 (Buddha) 即ち覺證者とは量の確立者 (pramāṇya-siddhanta) であつたのである。併しそうかと云つて原始佛敎中に直ちに量の學說が敍べられ研究されてゐたとは言ひ得ない。このことはヴィドヤブフーサ

ナ (Vāṭṭabhisma) 氏も『印度論理學史』の中で明かに「三藏中、否全部の巴利文獻中そこには論理學に就いての一片の論文も存しない。佛陀の中心的教説を示してゐる縁起は自己の苦痛の教義に幾分の光を投げかけてはゐるが、論理や推論の過程に就いては何物も説いてゐない」と斷言してゐるのである。併しかく言ひ乍らも氏は、「然し三藏中には論理學の論題や推論に通じてゐる乾慧者 (Takkhā) と稱せられる一群の人々に就いて時々關心を示してゐる」と言つて、巴利文獻中の經・律・論を調査してその中に於ける論議の方法等に關する種々なる敘述を集められてゐるのである。併しこのことは阿含部の經説に量説があつたといふことを必ずしも意味しないことは明かである。併し量説といふが如き形において、後世説かれねばならなかつた立場は、原始經典中に明かにあらはれてゐると考へられるのである。この點に於いて量説は佛教自體の中に展開してきたものであることを斷言し得るのである。華蓮戒が佛の持言であつたとして引用してゐるものに「佛陀は次の如き言葉をよく用ひられた。噫々衆生よ汝等は我が言葉を單なる畏敬の念をもつてのみ受け取つてはならない。博識な學者をして充分に吟味せしめるがよい、丁度金細工人がやる様に火にかけ

細片にまで碎き且つ石に磨りつける等余ゆる方法を盡すがよい」といふ文章があるが、此は正しく佛が如何に正理を重んぜられたかを示すものであり、この中に吾々は佛が決して單なる權威を人に強要することなく、飽く迄正理に立脚し獨斷を避けられたことを知るのである。この立場を示すものは、これを原始經典に求むれば、所謂如實觀察・眞實正觀・如實知見等の語に示される立場である。如實知見とは如實に (Yathābhūta) 知見する (driṣṭi) ことであり、如實なる知見である。而もグルシヤナとは見ることであり、それがそのまま知識 (jñāna) であるから吾々は原始經典中に明かに智慧 (pañña) を中心とする佛教の立場を發見し得るのである。

蓋し佛教の歸結は覺證の實現であり、覺證の體現であり、この歸結は涅槃 (nirvāṇa) 或は解脫 (vimukti) と呼ばれてゐるのである。今吾々はこれらの語の意味してゐる内容を檢尋することによつて佛教の中心教説の一端に論及し、吾々の立場をその中に發見することに努力しよう。一體涅槃とか解脫とかいはれる言葉は經典に於いて如何に使用され意味付けられてゐるのであらうか。これらの二語が單に佛教のみの使用語ではないことは、宇

井博士によつて言はれてゐるのであるが、佛教では如何に意味付けられてゐるかゞ當面の問題である。佛教の原始經典ではこれら二種の術語は大體二様に考へられてゐると思はれる。即ち一は積極的であり、他は消極的である。嘗て羽溪博士は「若し強ひて兩語の相異點を指摘するならば涅槃といふ言葉はその字義に随ふ限り唯だ消極的否定的意味しか有つてゐないけれども、解脱といふ言葉は多少積極的肯定的意義を發揮してゐると云ひ得るだらう」と言葉の字義によつて、涅槃と解脱との意味を述べてゐられるが、吾々は更にこのことを原始經典の上で考へてみよう。

さて涅槃といふ言葉に就いて阿含諸經の所説を検するに、大體二様の意味を示す如きものに類別することが出来るであらう。即ちその第一は涅槃とは我々所の執著より起る怖畏・苦・煩惱等の無なる境界に名けるとするもの、次に第二にはこの我々所の執著を斷じ已つた無我の智慧の四成せる當體即ち如實觀察の四成せる當體に名けるものとの二種である。この中第一の意味は涅槃の原語であるニルバーナの字義によく示されてゐる。即ち煩惱の火の吹き消された状態を意味して निर्वाण (無) 十ノ ニ (「吹き消す」 नि 状態) といはれ、又貪慾のなくなつたこ

佛教に於ける知識の確實性の論究 (承前)

とを意味して निर्वाण (無) 十ノ ニ (「稠林」) といはれるのであり「涅槃とは貪慾永く盡き瞋悲永く盡き愚痴永く盡き一切の諸の煩惱永く盡く之を涅槃と名づく」¹⁾ 林中に我が所作あることなし根を斷じ已りてわが林は乾き上れり、その我は林中に愛慾盡きて悲思なし獨り樂しみて不樂を斷ず」等といふ經説に示されてゐるのである。然るにかゝる三毒の煩惱の生起する根源はといふに、それは我々所の執著であることは佛の明かに主張せられる所であるから、涅槃とは根本樂源的な意味で我々所の執著の滅であるといふことでなければならぬ。この立場をこそ如實知見、寂智遍滿の様態といふのであり、この意味で覺證者を佛陀といふのであり、經典にはこれを「佛は過去世を見、是の如く未來世を見、亦現在世の一切の行の起滅を見、明かに智を以て了知するなり；中略；かくて等覺するが故に佛と名く」と説いてゐるのである。かくて消極的に煩惱の火の吹き消された状態として涅槃を説くものと、如實知見・寂智遍滿の當體を積極的に説示するものとを涅槃と説くものとは、前者は滅せらるべき煩惱を中心として言ひ、いはゞ轉迷の側を中心とするものであり、後者は智慧を中心として開悟の側を説くものと言ひ得るであらう。併しこの轉迷は開悟と開顯さるべきも

のであり、吾々はこれを智解脱・慧解脱の教説と考へ得るであらう。即ち經典にこれを「この有識の身に於いて我の思ひ我所の思ひ慢の煩惱はあることなく、而も外なる一切相中にも我の思ひ我所の思ひ慢の煩惱はあることなく、またかの心解脱・慧解脱を成就しつゝ住して能く我の思ひ我所の思ひ慢の煩惱なし、是の如き心解脱・慧解脱を成就して我は住せむとするなり」と説いてゐるのである。

更に吾々はこの佛教の立場を原始佛教に於ける隨一の實踐行たる道の教へに見出し得るのである。即ちそれは苦の世界より滅の世界へ轉入する悟界の因として説かれる八正道の教説である。八正道とは正見・正思・正語・正業・正命・正勤・正念・正定の八種の聖に至る實踐行である。この中正見とは正しい見解の意味であり、この正見は正命といはれる佛教の正しい生活の上に具現され完成されなければならない。その爲には正語と正思と正業とが實踐されなければならないのであり、更にその正しい宗教生活は正定といふ佛教的禪定生活に實現されなければならないから正念と正勤とが要求せられるのである。かくてこれら八種の正道は全て正見といふ正しい見界に根據をもつ佛教的實生活の様態を示したものと考へ

られるのである。さてこの正見とは *saṃyag-darśana* であり *darśana* とは「語の當面の意味は *vidyā* を語根とするものであるから「見方」「見界」の意味であるが經典が「苦に於ける智・苦の集に於ける智・苦の滅に於ける智・苦の滅に導く道に於ける智此れを正見といふ」と説いてゐる如く *darśana* = *saṃyag-darśana* であり、般若の智慧に外ならないのである。和辻博士はこのことに就いて「經藏中最も古き層に屬する經に於いては正見 (*saṃādhi*) の語はまさしく眞實の般若 (*saṃmapañña*) と同様に用ひられる。：中略：我々は正見を以て眞實の認識の意味に解せなくてはならぬ。言ひかへればそれは無明の滅である。ところが眞の認識は單に論理的理解ではなくして體現である。：中略：八正道の第二以下はこの實現の道である」と言つてゐられるがこれは當を得た理解であらう。従つて佛教が目的とする涅槃の境界とは智慧の悟りであり眞實智の體現である。かくて佛教の根本的立場は吾々の素朴的な生の知識を實踐行を媒介として般若の智慧に止揚する所にあると考へられるのである。如實觀察とはこのことを意味するのであり、それが聽て如實知見なのである。 *Yathabhūta-darśana* とは文字的にもこのことを示してゐると考へられるのである。

更に吾々はこのことをより詳しくすることによつて吾々の佛教に於ける確實なる知識とは何かといふ問題の解決への道を進めてゆかなければならない。

- (1) S. Ch. Vidya-bhusana; History of Indian logic, p. 27-p. 240.
- (2) cf. Radhakrishnan; Indian philosophy, vol. I, p. 611, & Th. Stecherbatsky; Buddhist Logic, vol. I, p. 77.
- (3) 宇井伯壽 佛教思想研究 五二八頁
- (4) 世界精神史講座 Ⅱ 印度精神中解脫と涅槃 二七八頁
- (5) 雜阿含 第十八卷
- (6) S. N. 7. 3. 7.
- (7) 雜阿含 第四卷、十三經(大正二・二八上)
- (8) A. N. 3. 32.
- (9) S. N. 45. 8.
- (10) 和辻哲郎 原始佛教の實踐哲學(改訂版) 四〇六頁・四〇七頁

六

Yathahb' ita-dargama はこれを語分解すれば Yutha + bhūta + dargama となり、この場合 dargama は jñāna であることは、既に吾人の明かにした所であるから yutha + bhūta-dargama = samyag-jñāna とし、等式の成立することとは明かであらう。されば Yutha とは「その如く」とい

佛教に於ける知識の確實性の論究(承前)

ふ意味であり、それは sam の意味であるから「圓滿・具足・正しい」といふことを示すものであり、 bhūta は bhū であり、「なる・生ずる」の意味であり、それは同時に vie であるから「動く・要求する」意味となり、 yathabhūta とはこの意味から「正しくありの儘を要求して行爲する様になる」といふ意味であり、その様に「正しくありのまゝを要求して行爲する様になつた智慧を得たことを」 yathabhūta-dargama とし、このことと考へられるのである。吾々はこのことから如實知見とは何か、又如實觀察とは如何にすることであるかといふことの一應の意味を理解し得ると思ふのである。併し吾々は更にこのことをより深く考へることによつてそこに佛教の根本的立場を把握せなければならぬ。即ち今のこの文字の中、字眼ともいふべきものは言ふ迄もなく bhūta と dargama とにあることは明かであらう。前者は語根は bhū であり、これは術語としては bhava と bhava としつゝ屢々用ひられ、後者はこれを jñāna としてみれば語根は jñā であり、それは jñāna と prajñā として用ひられるのである。吾々は今このことを考へ乍ら更に如實知見といふことの意味を尋ねてみよう。

まづ般若と闍那とに就て考へるならば、『南本涅槃經』

卷五や『大方等大集經』卷五に示される釋尊最後の教誡としての四依の教説の第四依である「依智不依識」といふことにこれを發見するのである。龍樹は『大智度論』に此を釋して「智は能く善惡を籌量し分別す。識は常に樂を求めて正要に入らず」と言つてゐるから、この場合智慧とは鏡く善惡を判斷する價值意識であり惡を却けて善を實現せんとする働きであるといふべく、知識とはたゞ空ての事實を事實として判斷するものであるといふべきであり、唯だ現實を現實として肯定するものであるといふべきであらう。即ち智は正觀智であり識は妄識であると云ふのはこの意味である。この智と識との差別に就て考慮されるものは同じく『大智度論』の般若と智慧との差別である。これに就て龍樹は「般若は定んで實相甚深極重なり、智慧は轉薄にして智慧は能く稱はざるなり」と説いてゐる。さてこの智と識・般若と閻那との區別を彼此對照する場合に於て古來から後の區別に就いて「即ち般若の體が緣觀を絶し、智慧を絶し、名字を絶するに對して智慧は緣觀であり知照であり名言に涉るから般若は甚深極重であり智慧は輕薄であるといふのである」と理解されてゐることからすれば、般若と智慧といふ龍樹の差別は智と識と差別する中の智に於ける差別で

あり、般若・智慧・知識の差別が此處に考へられるのである。然るに『大智度論』には更に「諸法實相を知ることとは見聞念知を以ては不可能である。何故ならば吾人の六情と六塵とは皆是れ虚誑にして却つて因緣所生の果報に外ならず。従つて此による所知も所見も、能觀と所觀・能知と所知との對立による一切の智慧は皆亦虚誑にして信すべからざるものであり、但信すべきは諸佛の實相智のみである」との主張も存するのであるから、吾々は此によれば般若と智とが相應し、智慧と識とが相應すると考へるべきである様にも思へるのである。かくして龍樹ではいづれにしても般若と閻那との區別を認め而もそれは眞智と俗智との區別であり俗智とは單なる世俗智であると考へられてゐると思はれるのである。従つて此等の二種は所謂根本智・後得智の差別ではないといふべきであらう。

然るに吾々は更に世親の『佛性論』の所説を考ふるにそこに般若と閻那の明かな解釋を見出すことが出来るのである。彼はその「緣起分」第一に「般若に由るが故に妄想の執を翻じ、閻那生ずるによりて俗智よく實智及び諸功德を顯す、故に眞法を謗するを翻す」とこれを説明してゐる。この所説によれば般若とは凡夫の妄想による

諸々の執着を翻する働きをもつものであり『大智度論』卷十八に「諸の菩薩初發心より一切種智を求むる中間に於いて諸法實相を知る慧なり」と説かれる如く諸法實相を知る智慧である。この諸法實相智とは龍樹によれば諸佛の實相智のことであり不可取・不可愛・不可着のものであり、唯佛與佛の境界智であり無分別智・薩婆若 (sarvajñā) である。この般若に對して闍那とは一般の俗智をして般若に向はしめるものであり、この闍那の働きのよつて實智が顯はされるといふのであるから、それは單なる俗智ではなく俗智を實智たらしめるものである。このことは『菩提心義』卷十の「闍那とは此に正しく智といふ是れ分別根生の義なり」と言ふことに於いても理解されるであらう。かくて闍那とは『大智度論』にいふ識ではなく、分別智であるとしてもそれは根本智に對する後得智の意味であると言はなければならないであらう。一般的に言つて分別智とは吾人の分別して得る智であるから、それは名言種類等を示す概念智であり吾人の論理的或は認識的知識、即ち主客兩觀の關係に於いて把へられるものであり、これに對して無分別智とは單にそれら名言種類に互らなく、且つ主客未分に於ける第一刹那智ではなくして分別を見ながら、而も分別を超えたといふ

佛教に於ける知識の確實性の論究 (承前)

意味に於ける直覺であると云ふべきであり、所謂眞如に冥合して能縁所縁の融即した一念の眞智であるといふべく、即ち根本無分別智である。この意味に於いて無分別智は單に經驗を超えた、本來法品としての自然智である生得智とは區別されなければならない。即ち無分別智とは根本智であつても生得智ではなく如理智なのである。従つて般若とは根本智であり無分別智であり單なる生得智ではなく、經驗智を否定を媒介とすることによつて止揚した超驗的なものであり、かの涅槃の四徳とされてゐる常樂我淨の眞實不顛倒智である。これに對して闍那とは第一に一般世俗智と考へられ、知識であり素朴な生の知識であると考へられるのであるが、更に第二には此は單に世俗智ではなくして世俗智を實智たらしめる働きをもつものであり、所謂菩薩の後得智であり單なる經驗智ではなく、根本無分別に基礎付けられたものであり俗智を實智へ轉せしむる如きものである。かくて闍那には一應二種の立場を許すとしても、闍那本來の性格は俗智中にあり乍ら、而も俗智をして實智に轉せしむる如きものであり、世親の立場に於いては般若と闍那とは根本智・後得智の關係に於いて考へられてゐると見るべきであらう。

以上の般若と閑那との意味より今如實知見の立場をみれば、それは見趣に出發する分別智の働きによつて對立世界の如實相を明かにすることにより、更に閑那の働きによつて實智諸功德を顯し、遂に分別智を超えた無分別智に證入することであるといふべきであらう。

次に吾々は前に示した *dhava* と *dhāva* との差異に就て考察を進めなければならぬ。この二語が共に同一語源より作られた文字であればそれらが共に存在の意味を持つことは明かであるが、アプテはその『梵英辭書』にこの二語に注意すべき譯語を加へてゐるのである。即ち彼は前者に就てはこれを *worldly Existence, The world. Id. 27*、後者には *True Condition, Truth, Reality* といふ譯語を付してゐるのである。彼のこの譯語が何によつてなされたかは明かではないが、吾々は佛教經典、就中論部の典籍を詳細に注意深く讀むならばこのことを證明する數多くの用例に氣がつくであらう。今これらを指摘することは論文の性質上省略することとするが、一般に前者ブハバは十二支の有支の場合に主として使用されるが安慧の『中邊分別論』の釋中に明かに「有とは現にあるもの」と言はれてゐるのである。然るに後者ブハバは同じく安慧釋に「眞實とは彼こそ正に此なるは眞

に彼にして、彼の體は眞實なり不顛倒なり」といはれるものによつても明かにこの意味を知り得るのであるが、なほこのことは『中論』の用例に於いて最も明かである。即ち『中論』が羅什によつて譯された時、羅什が何故、本來有或は存在と譯さるべきブハバを法と譯したかといふ問題に就いては稻津紀三氏が『龍樹空觀の研究』に於いて重大な問題として取り上げ乍ら「羅什がどういふ根據から之を譯したかは不明である」とか、「何か特殊な見解があつたのかも知れない」と言つてゐられるが、その特殊な見解とは正しくこれなのである。即ちブハバとは第一義諦より見られた存在なのであり、第一義的有なのである。それは單に有と譯さるべきものではなく、有即無無即有の空なのである。さればそれを羅什は法と譯したのであり、この場合法とは七十五法といつた場合の法ではなく、空の立場に於ける存在であり、空觀中の存在の意味なのである。この點に於いて稻津氏がブハバを存在一般といはれることは龍樹の立場を吾々に近づけるものであるかも知れないが、それは却つて龍樹より吾々を遠ざけるものと考へられるのである。

以上吾々は般若・閑那・ブハバ・ブハーバ等の四種の語の意義を論證は省略してその歸結のみによつて説いて

きたが、これらによつて更に吾々は如實知見の意味を明かにし得るであらう。即ち「正しくありのまゝのあり方」を求めて行動することの出来る様になつた智慧」とは、かくて二様に考へられるのである。即ち一は俗有を闍那が正しく俗有と知つた智慧であり、他は眞有を般若が眞有と知つた智慧である。併しこの二種の立場は上下と差別して考へられるものではなくして、世親のいふ如く闍那は俗智を實智に轉ぜしむるものであるから、兩者は相異なる二様の立場に終始するものではなく、一は他によつて相互に愈々明かならしめる如きものである。

かくて如實知見とは佛教の中核をなすものであり、後世の發展佛教は此の一事實の中に含まれる兩様の立場のいづれかを主として展開するのである。此處に高楠博士がよく私に佛教は二大別してその中心的立場に於いて應理性佛教と現觀性佛教とに分けて見られると語られた根據があるのである。この佛教の立場は印度に於ける種々なる學派に傳承され、遂に後期の佛教たる陳那・法稱特に陳那の量説の根本的立場を形ち造り、再び原始に於ける佛の根本的立場に結歸したのである。

(1) 西義雄 般若波羅蜜の研究(佛教學の諸問題) 一三〇頁

参照

佛教に於ける知識の確實性の論究(承前)

(2) 大智度論 卷十八、趣意(大正・二五・一九六中)

七

如實知見といふ佛教の根本的立場は、如實觀察として上の如き二様の立場をとつて示されるのであるが、この二様の立場は一が他を媒介として相互に融即することによつて如實知見を明かならしめるものであるが、これらは如何にして發展佛教にその立場を示したかに就いて次に吾々は考へなければならぬ。

キール大學のオット・シネトラウス教授はその著『印度哲學』(Indische Philosophie)の中で「佛教の各學派はその教説に於いて、夫々差異點をもつてゐるに拘らず、一つのある家族同様の關係、即ち教祖の根本義に根ざしたものの自然の結果があるのである。而してその同じ教祖の思想を正當に解説してゐると彼等は各自銘々に主張してゐるのである。即ち小乗は先行者に確乎たる支持者を有し、大乘はよく深くつゝこんだ解説により、又たゞ外面上後に佛陀によつて啓示されたと言はれる教説によつてゐるのである」と言はれたが、この教授の所説は考慮を拂ふべきであらう。即ち佛教の各學派の主張は外面的には全く相容れない様な教理をもつてゐるのであるが、これを深く考察するならばそれは決して彼等自身

の獨斷論を主張するのではなくして、佛陀の教説の根本義たる無常・苦・無我の如實觀察を中心としてゐるのである。更に言へば佛陀の教説の根本義たる緣起の思想を中心として一大家族をなしてゐるのである。併しこの根本義もそれを説示する上では自ら差別的となり、大別すれば應理中心の教理を解説するものと、現觀を中心とする教理を解説するものと二種の立場をとつたことは既に述べた所である。

明かに後期の作品であり、且つ婆羅門に屬するものであるが、彼の有名な『一切見集』に佛教の體系を述べて「佛教は四種の立場から人間の最高目的を論じてゐる。

即ちそれらの四種とは中觀 (nāghyranika)・瑜伽 (Yog, Gyaṇa)・經革 (sautāntika)・毘婆沙 (Vaibhāṣika)等の有名な學派である。これらの佛教徒は夫々順次に普邊無(虚無論)・外境無(主觀的觀念論)・外的客觀の可推理性(表象論)及び外的客觀の可知覺性(表現論)等の教義を説くのである。此等の教へは唯一人の尊敬すべき佛陀によりて説かれたものであるが、彼の弟子が夫々の立場から四種に考へたのである。恰も或る人が日が暮れたと言つた時、姦夫・盜賊・神學生及び其の他の人々がその日暮を嬉曳する時・盗みをする時・祈りをする時等々

と彼等自身の立場から各自夫々考へるが如くである」と。此の所説は或は佛教を正しく理解してゐないと考へられるとしても、當時印度に中觀等の四種の學派があつたことは、これによつて明かである。此等四種の學派の中經量・毘婆沙が小乘に、他が大乗に屬してゐたことは明かである。今此等の學派が如何なる立場を根本としてゐるか、それが吾々のいふ二種の立場を如何に表はしてゐるかに就いて考へよう。

小乘の二學派中、毘婆沙とは所謂説一切有部 (Sārvastivādin) を言ふのである。この學派の根本教義はその名稱の示す如く「一切は存在する」(sarvaḥ asti) とすふことを説くのであり、一切の法、即ち一切の其自らによりてのみ特性づけられる所與性は實在的なものであるとするのであり、外界は吾々によりて認識されるとするのである。即ち外界は實在するといふことを許容し、これらは吾々の知覺に對して開かれてゐるものであると考へられてゐるのである。吾々は知覺なくしては推理することは出来なく、知覺と推理とは吾々の認識の要件である。従つて對象は知覺される如き感覺的なものと、推理される如き思考的なものと二種である。併し吾々が此等外界の存在を認識するといふ場合、それは認識論的に

言へば素朴的實在論的立場に立つものであり、吾々の心とは對象の意識であり、事物を知るといふことは決して心の創造ではなくして、單に對象の發見なのであると考へるのである。従つて彼等にとつて知識の確實性の根據はパーチャスパツテイミシユラが『Tatpariyāka』に言へる如く「認識はそれが認識する對象と同一の形相を持つ時、確實なのである」(Vishvasāhityāni sātāmasya vi-jñānasyeyānre)。量とは吾々に對象の正しい認識を與へることであるとするのである。彼等によれば正しい認識であり、それによつて得られた知識が確實であることは對象を把握する一種の道具である感覺器官によつて決定されることは出来ない。何故ならば同じ眼は青色の認識をも亦その以外の認識をも生じ得るものである。されば吾々が見てゐるものが青色でありそれに間違ひがないことを決定するものは、對象である青色なのである。従つて吾々の意識に印象をもたらすものは對象の形であり色であるのであり、吾々の認識は對象其自身によつて決定されるのであるから、此の場合對象が量であるとするのである。されば事物は吾々に與へられたものであり、事物其自體は三世に亘つて恒存なのである。而して彼等は此の事物を外的なものとの内的なものに分類し更に細分

して五位七十五法の教義を述べるのである。かくの如き分析的な彼等の教義も、それによりて佛敎の根本的立場たる無我の事實を證明しようとしたのであり、その點印度の他の哲學とは全くその趣きを異にするものであつたのである。以上の如き毘婆沙の簡單な説明によつても彼等が所謂ブハバの討究によつて如實知見の立場に至る道を選んだことは明かであらう。

次に經量部はどうであつたかといふに、この學派の詳細な教義は吾々には未だ十分に明かにされてゐない。而も此の學派の教義は其自身時代により相當の變遷があつた様に考へられる。漢譯所傳による慈恩大師の『唯識論述記』四ノ本には「譬喩師は是れ經部異師なり、即ち日出論者は是れ經部と名づく、此に三種あり一には根本なり鳩摩羅多なり、二には室利邏多經部の毘婆沙を造る正量の言はゆる上座是なり、三には俱經部と名づくものなり」と經量部に三種あることを説き『判定記』第一卷には經部に三種の異計のあつたことを傳へてゐるのである。更に現在ヨーロッパの學者は多くの經量部の教義を述べる場合法稱を取り上げて之を説明するのであるが、彼が果して經量部の教師であつたかどうかは疑はしい。例へばウダヤナ(Udayana)は或程度彼を經部に屬すとす

がバーチャス、パツテイ、ミンシュラが彼を取り扱かふ時は唯識派としてゐるのである。今吾々はこの問題に深く立ち入るべきではなくその詳細は他日を期すべきであるが、經量部が有部と同じく外界の實在を許容し現實の諸存在が意識以外に存在したことは明かである。併し吾々はその現象世界の直接的知覺を持つことは不可能であり、唯外界の對象の存在することを推理してそれによつて精神的な表現をもつのであると考へてゐるのである。

併し外界が存在するといふことは知覺の對象なくしては知覺し得ないのであるから、たとへ直接にそれを認識し得ないとしても、矢張り意識以外の世界が存在せなければならぬと主張したのである。このことはアドバヤバシユラ (Advayaśra) が『Tītrānāvalī』の中で經量部の教義に就いて「外界は極微の集合體であり (paramāṇusūcīyārūpo'rūhā) 行相を有つ知覺を生ぜしめる (sākarañānjanaka) とする。外界の事物が有行相の知覺を生ぜしめるといふのが此れを観察するところである」と言つてゐることも明かであらう。併し彼等は有部と同じく外界の實在を認めるとしても、彼等は有部と異つて此等外界の存在は唯刹那的存在であり、全ての

事物は刹那存在であり、所謂現在有體過未無體を主張するのである。併し、若しも意識の形を決定する對象が單に刹那的存在ならば、どうして吾々は連続して對象が存在するといふ如きことを考へ得るかといふに、それは對象の刹那刹那の形が次々に吾々の意識中に入り來つて恰も旋火輪の如くにして行はれるものであると考へてゐるのである。かくて彼等は獨立してゐる世界の直接的認識は否認したのであるが、吾々の知覺や推理の對象となるべき對象の實在は之を容認するのである。この經量部の立場も亦吾々の二種の立場の中の俗有を中心としそれに直接でないが、間接に吾々の表象面に於て分析しそこに如實知見の無我に直參する立場を取つたのである。

かくて小乘の二學派は夫々その所説に相異點を持つてゐるとしても同じくブハバの討究により如實知見に達せんとしたのである。然るに大乘の二派である中觀・瑜伽の二學派は共に外界の實在を求めず、中觀派は全ての存在は緣起であり、無自性であるから有即無・無即有であり空であるとし、常恒にして而も獨一なる如き存在は認めないのである。又唯識學派に於ても唯識無境と立てるから外界の存在はいふに及ばず、萬法唯識といへどもその識は有にして無であるといふ性格をもつものであり、

識もまた依他であり、縁起であるのである。されば彼等は存在を存在として眺め乍ら而もそれを實有とすることなく第一義諦から存在を妙有として眺めるのであり、全く吾々のいふブハーバとして考へてゐるのである。されば彼等の取り扱ふ存在は小乗學派と自ら異なる立場に於いて見られたものなのである。従つて大乘は第一義諦に立つて如實知見を體現せむとしたのであつたのである。以上の如き立場に於いてこそ、吾々は次の宮本正尊博士の主張も肯かれるのである。即ち「佛教が無分別智の立場にあることは初期の經論以來説かれてゐることであり、この無分別智が諸法實相 (Dharmatā)・眞實知見 (tatvadarśana)・如實智見 (Yathabhūtiñānadarśana) であり第一義諦智・眞諦智である。…中略…かゝる第一義の立場こそ正智 (sanjyāg-jñāna) の立場であり一切智・佛陀の立場に外ならない」と。實に佛教の根本的立場は如實知見であり、後の發展佛教はこの展開であるのである。

以上吾々は佛教の根本的立場を求めてそれが如實知見であることを種々な面から述べてきたのであり、而もそれが佛教の展開を根據づけることを述べたものであつたが、このことは佛教が常にその解脱の目的を達せんとし

て如實觀察を遂行し、正智を求め眞智を探究したことを示すものであり、本論文の主題はこの點に於いて佛教の根本的立場より必然的に導かれるものなのである。實に量に關する學說こそは、この佛教の根本的立場に直結するものであり、從來この學說の一部たる因明説をたゞ論議の作法として理解する如き立場は、全く量説の何たるかを知らざるものであり、口には因明の佛教の基礎學なりと稱し乍らもそれを單に論典の講讀に就いてのみ考へ佛教學固有の方法論を示す如實觀察であることを自覺せざる如き、全く因明説の誤解も甚だしと斷言せざるを得ないのである。(未完)

- (1) S. D. S. Taus. p.14-p.15.
- (2) cf J. D. L. vol. XVI. C. Chatterji; Nyāya Doctrine of pramāna.
- (3) N. V. T. P. B. I. p.154. II.
- (4) Bhanuti. B. I. p. 445. 21.
- (5) advayaśāstrā (G. o. s.) p. 17. 7-p. 18.
- (6) 以上を就ては Radhakrishnan; Indian philosophy vol. I. p. 611-p.623 参照
- (7) 宮本正尊 大乘と小乗 一八一頁