

佛教に於ける知識の確實性の論究

(完)

武 邑 尙 邦

八

知識の確實性の論究としての量説が單に哲學的立場に終始するものではなくして、原始佛教の如實觀察といふ佛教の方法論的立場の自覺といふ點に意味を有つものであることに注意した吾々は、更にこのことを佛教の量説の上にそれが如何に自覺されてをつたかを明かにせなければならぬ。

蓋し方法と立場といふ問題に就いては今直ちにこれを解決することゝ容易ではないが、嘗つて田邊博士が『哲學通論』に於いてそれは可能態と實現態との關係に比せられるものであり、方法はその立場により自ら規定せられると共に立場はそれに適應する方法によつてのみその立場を實現することが出来る如き密接不可分離の關係にあるものであることを注意せられてゐる。吾々の問題としてゐる量説が方法としての意味を持つものであるならばそれは如何なる立場を實現する方法であるのか、又こ

の方法は如何にしてその立場によつて規定せられたか、

此の問題は既に前來の敘述によつて明かであらう。即ち佛教の根本的立場は如實知見でありそれは如實觀察によつて實現せられるものであり、且つ如實觀察といふ方法はその故に如實知見によつてその規定を受けるものであつたのである。されば量説とは佛教の究極目的たる解脱を實現する方法的自覺であると言ひ得るのである。哲學とは博士のいはれる如く絶對反省の學として生の第一次反省を反省し、更にその第二次の反省たる主觀の自覺といふ立場を反省することによつて主客の統一の立場を要求するものであり、そこに單なる主觀客觀は否定され絶對否定的に兩者を超える超越的全體が實現されるのである。この主客兩觀の對立を絶對否定的に統一するといふ立場でそれが絶對反省の學であると言はれるものとすれば、佛教の量説の立場は此と異なるものと考へられるのである。量説とは如實觀察の立場にあるものであり、そ

れが二様の意味を含んでゐることは既に指摘した如くであるから、こゝに於いては哲學に言はれる第一次的反省の反省たる生の反省を直接に自覺の世界に統一するものであり、この意味で佛教の量説は絶對自覺の立場を取るものである。従つて佛教は單なる觀念論でも實在論でもはたまた實在觀念論でもないのである。ヨーロッパの學者が俱舍教學の立場を實在論と呼び唯識教學を觀念論と呼ぶ等は當を得てゐないと思はれるのである。佛教の如實知見は生の直接體驗を覺證の立場による否定を媒介として直ちに絶對自覺に高め、そこに主客を統一する絶對自覺を完成せんとするのである。従つてこの立場を實現する方法に於いて哲學の神祕的方法・反省的方法・辯證的方法等を取らないことは明かである。然らば一體それは如何なる方法をとるのか、これがこれより考察せんとするものなのである。さて吾人が佛教の根本的立場は生の直接的體驗を單にそれ自身の活動による否定ではなくして覺證者によつて指示され與へられた否定によつて直ちに絶對自覺に高めることであるといつたが、それは如何なることであるのか、この立場の理解は或は未だ十分ではないかもしれないが、吾々のみる限りかく考へ言はれ得ると思はれるのである。即ち吾々はこれに關して次

の阿含經の教説を考慮すべきである。經は「色等の五蘊が我なりとはいはず、されど又我は五蘊の外にあるものにあらず、この五蘊の中に我を思ひて未だ我の眞實のすがたを知らず、諸々の蓮華の香りはその葉にあるものに非ず、色にあるにも非ず、藕米にあるものにも非ず、實にその花の香りである。かくの如く我は色にあらず、受にあらずれども亦色受等以外に我あるものにも非ず、かくの如くにして我は五蘊の中に我を見て未だ眞相を得ず、汚れて臭氣ある衣類を洗ふ場合に灰水或は洗濯粉等にて十分にもみ出し、後淨水にて此を濯げば衣は淨まり灰は洗ひ落されるとしても尙灰水の餘臭薰ぜり。さればこの衣を妙香にて薰じたる箱に納めおくならば、これらの餘臭も遂には消散するに到らん。かくの如くに佛弟子等は五下分結を棄て、而も尙五蘊の中に縛せられ、これが我なりとの見解執着を滅し盡し得ず、然るに進んで五蘊の生滅を觀察し五蘊はかくかくにて成立し、かくかくにて消滅すと證智せば終に我の見執を滅し得む」と差摩比丘の述懐を述べてゐる。この中に吾々は前述の佛教の立場を明かに觀み取り得るであらう。佛教の立場は單なる反省に於いては得られないそれは妙香の薰ぜられたる箱に

納められなければならないのである。されば聖弟子は常に「三昧を堅固にし、三昧を平等にし五蘊の無常諸法の無我を觀察した」のである。かくして彼等は遂に「諸漏を滅盡して無漏なる心解脱・智慧解脱を現法の中に自ら通達し、之を實現して成就止住して生は盡き淨行は已に成就し作すべき事をなし更に他の生に入らず」との自覺に達し得るとしたのであつた。之が佛教に於ける最高究竟の涅槃の大理想であつたのである。

然らば一體之を實現する方法とは何か、それこそ原始佛教に於いては如實觀察であり、吾々が既に述べた如く俗有を闡那に於いて自證し我執の脱却を遂げんとし、又般若によつて眞有を見極め涅槃の理想を證せんとした小乗・大乘の行き方であつたのである。併し小乗にして小乗といはれる所以はそれが灰身滅智の消極的涅槃の實現をのみ期したからであり、それは方法そのものの誤りではなくして、彼等が唯に折空に終始したからに外ならないのである。闡那が實智に轉せしむる働きのあることを自覺し得なかつたからである。

吾々は前節に於いて小乗學派の量説に就て考慮を拂つたから、更に大乘の中觀・瑜伽に如何は此の立場の實現に就いて量説が考へられたかを考察せなければならぬ。

佛教に於ける知識の確實性の論究(完)

- (1) 田邊元、哲學通論、九三頁
- (2) S. N. 22. 89.
- (3) Ibid. 22. 88.
- (4) Ibid. 22. 16.

九

中觀派の祖といはれる龍樹の量説に就いて吾々の取り扱ひ得るものは「廻評論と廣破經及びそれに就いての龍樹自身の註釋である。」これらの中特に『廣破經』はその冒頭に『正理經』の十六句義を示し、此を順次論破するものであり、正理學派に對する龍樹の論破として興味あるものである。即ち「外人はこゝに凡ゆる言論 (vāṇī) を以て量・所量・疑・用・喻・究竟義・支分・思擇・決定・論議・論諍・論詰・似因・詭辯・誤難・負處を畢竟して立し、以て言説を作すと雖も空を説くものは (śūnyatā-vādin) 執著無きが故に量等の義を立てない」し(山口益譯)と言ひ彼は佛教の根本義である緣起の原理を持ち彼の無自性空の立場から正理學派の量説を破してゐるのである。彼は『廣破經』第一・第二經に於て量と所量とは自ら成ぜられたるもの (sv-siddhi) に非ず、又獨自的 (svatantrika) 存在性をもつものではないことを論證して「量・所量の二は相雜合 (saṅkīrṇa) す。故に自ら

成せられたるものに「あらず」と云ひ、その註釋に「所量³⁾が有るときは量が量たるの義を成じ、量があるときには所量が所量たるの義を成ずることとなる。即ち量は所量により、所量は量によりて成せられるから量は所量の所量となり所量も量の量となる。かくして相互に期待することによりて自體が得られるから云はゞ量は量と所量との二方面があり、所量も亦量と所量との兩者あることとなる。故にこの二は相雜合する。かく量と所量とは相待して成立する *apeksya-siddhi*。即ち相互に起らしむる (*anyonya-utthāna*) 物であるから自らにて成立せるものでない」(山口氏譯)といつてゐる。この所説によれば龍樹は正理學派が量・所量を夫々獨自で存在性をもつ句義であるとする立場に對して、量と所量とは畢竟量るものと量られるものであらう。若しも量るものと量られるものとが量と所量であるとするならばこの量に於ける能所の關係は全く相待的關係にあるものといふべきであり、能量は能量として獨自的存在であるとしてもそれは所量なくして存在意味を持つことは出来なく、又所量も能量に待てこそ所量の意味を持つものであるべきである。従つて量・所量は相待的であり相互に一は他に

よつて起らしめられるものでなければならぬと主張するのである。今これらの詳細な研究は今更吾々が論述する迄もなく山口博士によつて發表されてゐるからそれによることとして、唯以上の二經のみによつても明かに龍樹の量に就いての立場を知り得るであらう。併しこれによつて直ちに龍樹は量をかくかくとして考へてゐたと斷言することは出来ない。唯彼が量所量を否認するといふことのみが明かであるのである。而もそれは正理學派の量・所量に就いてなのである。併しこのことは「絶對の認識には全ての論理は無用である」と考へてゐたことを示すものであらう。即ち般若に於いて眞有を説く龍樹には世俗的な論議は全て戲論に過ぎないのである。若し⁴⁾「經驗的領域に於ける實踐目標に就てならばそれは正理學派の實在論的論理で十分であつた」のである。されば彼に於いて殊更量を規定するが如きことは全く無意味であつたのである。併しこのことは直ちに龍樹は何等の論理的なものをもつてゐなかつたといふことを示すとは言ひ得ない。即ち彼には立場なき立場といふ空の論理意識が必要であつたことは容易に想像せられるのである。併しそれは飽く迄立場なき立場であり所謂空の立場なのである。この空觀の論理的立場に就いては吾々は後に再び

關説しようと思ふが、この立場なき立場もそれが般若にあつて眞有を考へる立場であることから、遂に一種の懷疑論的偏執に墮したのであつた。即ち般若の立場に於いて眞有を眺める立場の經驗的思惟を否定する態度は、聽て眞實の認識の根源をある神秘的なる聖者の直觀にあるとの偏執を生じたのであつた。この龍樹よりの墮落はツエルバツキイ教授の指摘された如くブラサンギカ派に強く「絶對の認識に對する全ゆる論理を破ることが彼等學派の決定的な仕事であり、これが爲に眞面目な推論をも排斥し却つて唯反對者達が生み出すであらう如何なる論理的推論をもそれはとりとめもない矛盾であることを示さうとした」のであり、この點に於いて一種の懷疑的傾向をもつたことは否定出來ないのである。

以上の如き中觀派の末期的傾向に對して、同じく般若に立つて眞有を眺め乍ら而もこれを正しく打ち立てんとした所謂内觀の哲學とも稱すべき瑜伽唯識學派があつたのである。此の學派の立場に就いてツエルバツキイ教授は「印度に於ける cogito ergo sum を主張するもの」といはれてゐるが、彼等は他く迄自己を見詰めるといふ態度をとつたのであり、彼等の主張は「吾々は内觀の確實性を否定することは出來ない、何故ならば若し吾々が

内觀をすら否定するならばそれは意識其自身をも否定せなければならぬであらうからであり、若しそうであるならば萬物は全てこれ絶對の盲目状態となつてしまふであらう」といふことであつたのである。般若の立場とは單なる無差別的状態ではないのである。決してそれは「凡ての牛が黒い暗夜」ではないのである。差別を全うしたる無差別であり、この立場に於いては差別即無差別であり無差別即差別であるのである。彼等はこの内觀の確實性を裏付けるものとして量説を述べてゐるのである。

さてしからば彼等は量一般に就いて如何に考へてゐるであらうか、勿論吾々が既に言つた如く陳那に於いてさへ量其自身を規定したものは吾々には未だ見出されてゐないのであり、これと同様に彌勒・無著・世親には三量説の説明はあるが矢張り量とは何ぞといふ一般規定は存しないのである。然るに印度の博學なる哲學者パーチャスパツテイミニユラは『Tāhparayātikā』の中に或人の曰くとして瑜伽派の規定を説明してゐるのである。この規定が何にあるのかは明かではないが、その説は恐らく陳那の立場においてなされてゐると考へられるのである。即ち曰く「vijñānasya iṅgāntārasyātmānāna prakāśana ānartvyaṃ ityapare」云々の場合 vijñāna は

即ち *anukāra* なるものであることであり、*anukāra* とは所謂 *anukāra* であり無境の意味である。従つて *vijñāna* *īśāna* *īśāna* *īśāna* とは對象を持たない識自體といふことであり無行相の識自體の意味と考へられるのである。而してこの對象を持たない識自體が而も認識するといふ能力を持つものであり、斯様な識が量であり而も正しい知識の根源であるといふのである。従つてこの主張では吾々の知識の確實性の根據は實に唯識といふことにあるとするのである。アドバヤバジュラは此の唯識學派の主張と思はれるものに就いて「無行相 (*anukāra*) を説く瑜伽行派は、一切は唯心のみにして無行相の自證の相であると考へてゐる」といつてゐるが、この所説は所謂唯識四分に就いての學說中の一分説の主張を述べた様にも考へられるのである。若しも之が一分説であるとすれば所謂安慧の説とも見られるのであるが、後に述べるであらう様に陳那の三分説にしても餘程この一分説に近い様に思はれるのである。更にアドバヤバジュラは此の無行相を主張する瑜伽行派の學說として「愚夫達が分別する様に對境が外に存在するのではない。熏習に展轉する心が境に似現して活動するに過ぎない。而して似現とは唯だ幻影が顯現するに過ぎない。眞實には似現を

離れた清淨なる無邊際なる蒼穹にも似て大牟尼の法身は似現を離れ戲論を絶えたるものであり、たゞそれより生起する二色身があるが、それは隨類變現のみが示立する」と説いてゐるのである。これらの所説によりても明かである如く唯識とは對象としての存在がなく、而も認識する識のみがあるといふことである。併し對象存在のない識にして而もそれが自體を表象する力とは一體何であるのか、識とは見るものである。然るにその識にしても而も對境を持たないといふのは如何なる意味であるのか、見るものは見られるものに對して見るものであり、見られるものなくして見るもののみがあるといふことは一體何をいふのか、併しこれが唯識無境といふことであると考へられなければならない。唯識無境とは單に外境がないのであり相分としての内境はあるといふ如き曖昧なものではない。唯識であり唯見るもののみがあるのであり無境であるから對境はないのであると考へられなければならない。唯識無境とは言ひかへれば三界唯識といふこととであり、三界は唯だ識のみであるといふことである。従つて唯識とは見るものも見られるものも識であるといふことである。併し識が識自身を見るとは一體如何なる意味であるのか、刃は刃自身を切ることは出来なく、眼

は自身を見ることは出来ない如く識が識自身を見るときはふことは不可能でなければならぬ。併し唯識無境とはこの様に考へられなければならぬ。「所取無き時能取なし」といはれるのはこの様な立場に於いて言はれることが出来るのである。併し見られるものが見るもの自身であるといふことはどうして可能であらうか。吾々はこのことを次の如く考へなければならぬであらう。即ち見られるものが見るものに外ならないといふ場合、見るものは否定されなければならない。見るものが否定されて即ち無を媒介として見るものが見られるものとなり、又見られるものが見るものとなり得るのである。パーチヤス・パツティ・ミシユラが「境なくして而も自身を顯現する如き識」といつたのはこのことを意味すると考へられねばならないであらう。對象たる見られるものなくして而も見るものそれが今の識なのである。この様な唯識義は⁽⁸⁾「無二にして統一なる不思議にして戲論を絶した似現なき心 (sādhāvyā-śāntyaṅgi, raṅgamūlābhāvottā) を直證的に具現する」唯識義であるのである。さればこそ⁽⁹⁾「この相は透明 (sveccha || 純粹内包的) にして行相も無く點も無く (misañjana) とられる。佛陀ならざるものには如何にしても知ることに出来ないものであり、これは

實に唯だ識のみである。何となれば純粹なる領納よりする之なるものは何ものをも定立すべきではなく、識のみによつて立つ、所依たる對象なくして知識は領納せられないとしても所取といふもそれも能取することがないのであるから唯だ記識 (vīṅāpī) に過ぎない以上之は識のみとして確立する」のである。即ち以上の如き唯識義に於ける識のみが量たり得るのであり、量とは對象を現する根源であると此にそれは顯現された對象でもある如き識なのである。

上の如き唯識義に於ける量説の立場は法稱の斷片に於いて次の如く述べられてゐるのである。即ち

⁽¹⁰⁾「意識に感受さるべきものは非有に異ならず、所取と能取となきが故に唯意識自らが顯現するに過ぎず」

「對立なき意識自らが顛倒せる見解によつて所取能取の自意識によつて差別あるが如くなるのである」

「かくの如く、この一切は外界物の相を離れた自意識のみであると知見するものは苦を受くることなく無畏の涅槃を得する」等と。

(1) Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, vol. I, p. 28.

(2) 山口益 中觀佛學論究 一一六頁

(3) Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, vol. I, p. 29.

- (4) *bhīdī*.
 (5) Th. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāna*.
 (6) Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, vol. I, p. 12.
 (7) cf. J. D. L. vol. XVI. C. Chatterji: *Nyāya Doctrine of pramāṇa*.
 (8) 第七節註(三)參照
 (9) 金介四照 法稱の斷片 (哲學雜誌 五四七號) No. + No. 6. No. 79.

10

吾々は此處に示される法稱の精神が彼の立場なき立場をとる空の論理意識と同一性質のものであることを知るのである。

龍樹は『中論』四諦品の第四十偈に「この縁起を見るものは苦集滅道の『四諦』を見るものなり」と言つてゐる。この縁起とは彼が云ふ八不の縁起であり、彼はその立場に於いて一切は縁起であり無自性であり空不可得であると説くのである。併し縁起といひ空不可得といふのは何をいふかといふに、これこそ絶待の有であり絶待の無でなければならぬ。それは先驗統覚 (*pratyakṣa*) と先驗對象 (*samviti, āśā*) との對立をさへも許さな^く絶待肯定であるから空不可得なのである。有無を共に絶した

絶待の肯定とし而も有即無・無即有として相互に否定を媒介とする絶待の否定として縁起を見るものこそ正しく法を見るものなのである。然るに吾々は常に相對的にその肯定の面に於いて事物を眺めてゐるのである。有即無・無即有としての必然的關係にある縁起の立場を離れ事物を見てゐるから不確實に事物を見るばかりなのである。又吾々の推理思考もこの縁起の立場を離れて事物を思惟してゐるのである。感覺に於いては或る事物が事物として存する爲には相待の無限によらなければならぬにその無限の關係を離れて事物を唯併存的な必然關係を除外して個別的に眺めるのであり、思考に於いては相對が相對である爲には却つて絶待に依らなければならぬの上に於いて眺めようとしないのである。されば吾々の感覺と思考とを最高の體認に迄高めなければならぬのである。この高揚を『中論』では四諦品第三十六偈及び觀因緣品第十二偈に説いて「若し縁起の空なることを破するならば汝は世間の一切の習俗をも破することゝなるであらう」・「自性を離れたる諸々の存在には存在性が無い、故に此れあるが故に彼れ有りといふことはあり得ない」といつてゐるのである。

かくして必然の縁起を見るものは正しい絶待と正しい相待とに立ち諸法無我の論理意識によつて最高の體認に達し得るのである。即ち遍計所執は依他起の必然に高められ更に圓成實の體認に止揚されるのである。寂護は『眞理要集』の歸敬偈に於いて

「凡そ縁起とは自性・自在・兩元・我等の關與を絶し、そこでは全てが動的であり、然も業と果等の一定の關係が保持せられ、又、實・徳・業・種・同等の偶然的條件を空し、空想にすぎない音聲や觀念等の行境にして而も明確なる相に相應したる現・比二量に規定されたるものであり、又最少部分と雖も互に他の部分を含むものではなく、且つ持續するものでなくして而も無始無終であり、反映にも似たる如きものであり、さればそこには一切の戲論の妄執を脱却したる雑多なき無分別智が現じ、諸の他によりて犯されないものがある。實にこの縁起を説き給ひ、かの獨自的存在たる啓示に執着せず世間を利益せむと欲して無央數劫に無限に堪能なる大悲の諸説者中の最勝者たる一切智者に敬禮し自分は今こゝに眞理要集を作る」

といつてゐるのであるが、この歸敬に述べられる立場こそ全く立場なき立場としての空の立場であり、縁起とは

動的であり而も規則的であり、有限にして而も無限である如き融即の立場にたつことであり、それは相對の世界にあり乍ら單なる相對ではなくして相待の立場に立つものといはるべきであらう。然るに吾々は此の中で今特に注意すべきものは「かの反映にも似たる」と言へる句である。蓮華戒は此の句の意味に就いて觀外境品の註釋に次の如く言つてゐるのである。

「之は縁起の一面を論證せんが爲に今唯識論者が之を提示するのである。さればこそこの三界は實に記識のみである。而して識は各有情の相續の差別あるによつて無限に多數あり、又不淨であるのに眞理を體認せざるものには清淨であり、攝心の行を捨てたものには利那利那に變じて一切の衆生の中に自らを顯現する。即ち唯だ識のみがある。併しそれは例へばウバニシヤットを説く者の如く、唯一絶對の不變なる梵が實在して自らを顯現する如きではないのである。是は唯識をなす佛教徒の説く所であり、此等二種の中で唯だ記載のみがあることが意樂されるのである。何故かならば所取たる外界の土地等の自性は非有であるから能取たるも非有であるからである。又たとへ他爾續が存在するにしても所取能取の相の破滅を來すからである」等と。この意味に於いて唯識も明か

に縁起の立場を離れたものではないことは明かである。

かくの如く考へて來るならば中觀にせよ、唯識にせよ共に眞諦の上に立つて相對の雜多と統一とを否定して、絶待の最高統一としての空・識を觀するものでなければならぬのである。されば彼等兩者の間には中觀は量を破し此を説くことなく、唯識は量を内觀の主としての識に求めるとする差異はあるとしても、共に縁起の立場に於いてその教理の確立を目指し最高統一の體認を目標とする精神に於いては差異はないのである。

吾々は佛敎に於ける量説の一般的规定を求めて、彼等の根本的精神を探り量説の思想的立場に迄關説してきたのであるが、しからば一體この様な立場に於いて彼等特に唯識學派に於いて知識の確實性が如何なる方法によつて得られるとしたかに就いて考察せなければならぬ。こゝで吾々は所謂世親以前に於ける三量説を述べねばならないのであるが、これらに就いて種々なる經論の説を一々吟味するといふ如き手續を全て省略したいと思ふのである。それは唯敘述に煩雜さを加ふるのみであるからである。併し吾々は後に考察する陳那の學説との關聯に於いて量を三種とする彼等の立場そのものに就ての敘述を省略することは出來ないであらう。吾々が既に一言し

た如く『方便心論』では量は四種とされ恰も正理學派に同ずるが如くであるが、此を除外すれば佛敎に立てられる量は三種であると言ひ得るのである。即ち現量・比量・聖敎量である。この三量の中でこれを陳那の量説との關聯を考へる場合特に重要なものは現量・聖敎量の二量である。

さて現量とは一體吾々の知識の確實性に對して如何なる意味を持つものであるのかといふに吾々の知識を構成する認識の直接的なる感官知覺の確實さを示すものなのである。吾々の認識の確實さはその感官知覺に於いて如何なる條件を持つべきであるかに就いて『瑜伽師地論』では(1)非不現見(2)非已思應思(3)非錯亂境界といふ三種の條件を擧げてゐるのである。即ち第一の非不現見とは現量とは現見であり、對象に直接でなければならぬといふのである。従つて第二の條件の如くそれは過去を思ひ出す如きものでも亦未來を推知する如きものであつてはならないのである。されば無著は現量を「自正明了」と定義するのである。併し現見であるとしてもそれは現見のみで現量ではあり得ない。されば次に第三としての非錯亂といふ規定が設けられるのである。併しこの第三の規定は一體何をいふのであるか、成程現見のみで

は現量であり得ないことは明かであり、非錯亂といふ規定は要求されるべきではあるが、一體何を根據として非錯亂と言ひ得るのであるか、吾々の現見が非錯亂といはれる爲にはそれが非錯亂と云はれる根據がなければならぬ。若し今これが對象によつて決定されるといふならばそれは唯識ではないであらう。そうかといつてそれが吾々の思考によつて判断されるとするならば、それは純粹なる現量ではなくして、所謂有分別現量であり寧ろ比量でもあるであらう。この現量規定に關するアポリヤは外道哲學では有分別現量を許さしめることとなり、佛教では陳那によつて解決されながら、而も吾々の言つた般若の立場にあつて眞有を眺めるといふ立場からの脱落によつて、法稱では再び毘婆沙の立場に逆戻りすることとなつたのである。即ち法稱は陳那が「除分別」とのみ定義した現量に更に「錯亂のない」といふ定義を附加し、現量が吾々の正しい知識を構成するものであるその確實性を「實に把へらるべき事物が識を生ぜしめて決定的な心像を生ぜしめるのである」と説くに到らしめたのである。このことは『集量論』に於いて批判されてゐる世親の現量に對する定義に於いてもあらはれてゐるのである。即ち世親も亦「現量とは對象そのものによりて生じたも

佛教に於ける知識の確實性の論究(完)

のである」としてゐるのであり、これが陳那の非難を受けたのであつた。かくて佛教に於いて現量の規定は陳那に於いてのみ獨りそれが眞實知識の確實性の根據となり得るものとして考へられてゐたのである。このことは後に或は闡説する所となるであらうが、陳那の現量に就いての定義は所謂「除分別」なのであり、此の規定によりて彼が何を示さうとしたかは更に詳細な論述を要するもので後に述べたいと思ふ。

次に比量に就いては『方便心論』では前比・後比・同比の三種とし、かの正理等にいふ有前・有餘・平等の三比量説を敍べてゐるが『瑜伽師地論』では比量を規定して思擇と俱なる已思應思の所有の境界なりとしてゐるのであり、比量は推理思考を本質とし而も現量と簡んで已思應思の境界であるとしてゐるのである。此は後に世親に到つて因の三相説に於いて説かれるに到つたのである。最後に聖教量といはれるのは一般に長老・佛・菩薩等を見、又諸賢聖から教法を聽受することによつて生ぜられた知見であると考へられてゐるのであるが、無著は『大乘阿毘達磨集論』に於いて、「二量の教に違せず」と言ひ、『雜集論』では更にこれを註して「所有ゆる教は現量・比量と皆相違せず、決して移轉すること無し、定んで信受

すべきが故に聖教量と名づく」と言はれてゐるのである。この無著以後に於ける聖教量の考へは特に陳那の立場を考慮する場合注意されねばならないであらう。即ち彌勒以前では現・比・聖教を夫々別個の量として考へ、聖教量と現比二量との關係には何等闡說されてゐないのである。然るに無著以後聖教量とは確かに信受すべき人の教説によるとする點に於いては傳統の立場を取るものではあるが「教は現・比二量に相異せず」と明かに此の關係を明示し、而もその内容よりすれば現・比二量に外ならないとするのである。従つて三量といつてもその内容よりは二量に外ならないのである。併し、だからといつて「現比に相違せず」とは直ちに聖教量とは現量比量にすぎないとは云はれないのであり、それは定んで信受すべきものなのである。かくの如く考へれば無著に於いては寧ろ現量・比量といつてもそれは却つて聖教に裏付けられてある如きものであり、聖教に裏付けられることによつて却つて佛敎に於ける現量・比量は眞に確實なる知識の根源となり得るのであると考へられてゐたのではなからうか。併しこの問題は更に研究さるべきであらうが、

古來、唯識學派に就いて無著・世親等を聖教に隨順する唯識論者 (gamanusthāno vijñānavādinah) と呼び、陳

那・法稱等を正理に隨順する唯識論者 (Nyāyānusthāno vijñānavādinah) と呼ぶのはこの間の事情を物語るものではなからうか。

- (1) Tattvasaṅgraha; Gaekwad's Oriental Series. p. 1.
- (2) ibid. p. 550.
- (3) Nyāyāhikā; p. 8, 9.
- (4) 山口益 中觀佛敎論攷 三〇八頁

一

吾々は佛敎の三量説に就いてその問題の要點のみを指摘してきたのであるが、この問題に關聯して此處では陳那の二量説に觸れ、印度最後期の佛敎が如何に知識の確實性の問題を解決してをつたかを考察してゆこう。こゝで吾々の考察の對象となるものは陳那が『集量論』現量品の初めに述べる次の主張である。「量とは現量と比量とであり、而も唯二種のみである。何が故にであるかならば所量が二種のみであるからである。自相 (svālakṣaṇa) と共相 (sāmānyalakṣaṇa) とより以外に所量の種類がないからである。自相を境とするものが現量であり、共相を境とするものが比量であると知るべきである。若しも「此は無常である」と言はれる如き方法によつて色 (varṇa) 等を認識し亦一同的ではなく認識する如きは量)

ではないのである。併し乍ら所量が相應するから（現・比）は量であり、他は量ではない。自相と非相との不可説の色性（varuṅka）等より色（varuṅka）等を認識するは（自相の認識であり、共相とは色（rūpa）等は無常なりと無常性を意識によりて行解することである。されば他に量はないのである）。

さて吾々は前に一言せる如く量説に關しても聖教隨順派と正理隨順派とを區別することが出来るであらうし、却つて量の問題に就いて此を語る方が相應しいとさへ考へられるのである。元來この區別は陳那より以前の瑜伽唯識派と陳那を祖とする新しい瑜伽唯識派とに名けられたものといはれるのであり、ツエルバツキイ教授はこの區別に關して「中庸なる學派（正理隨順派）は初めの極端的觀念論（聖教隨順派）を廢して、批判的超越的觀念論を説いた。尙その上に於て慧瑠が假裝して現はれた如きものに過ぎない阿頼耶識の理論を捨て去つたのである」と言つてゐるが、これによれば、陳那を唯識學派とするとしても彼には本識としての阿頼耶識を説かない唯識學派であつたのである。この問題は將來研究の餘地を残してゐるとしても、從來の陳那教學の理解に一新紀元を劃するものである。今吾々はこの問題に立ち入る必要

佛敎に於ける知識の確實性の論究（完）

はないから此のことは暫らく措くとして、ツエルバツキイ教授は此の前者の代表として無著・世親を擧げ、後者の代表として陳那・法稱を擧げてゐるのである。この中聖教隨順派とは佛の説かれた經典を凡ての敎説の權威として認める行き方であり聖教量を中心とするものといひ得るであらう。即ち自己の學説の唯一の根據付けとして聖教に絶對的權威を認める立場である。然るにこれに反して正理隨順派とは若し次の如き表現が許されるとすればそれは原典批判的研究の立場であり、夫々原典を批判検討してその上に聖教量を證成しようとする立場である。かくて此等二種の立場に於ける夫々の學派が共に聖教量なるものを豫想してゐることを否定し得ないが聖教隨順派の方は聖教を中心とするものであり、正理隨順派は吾々の覺慧（Buddhi）を中心とするものである。ツエルバツキイ教授が無著・世親を聖教隨順派としたことは、前節に吾々の見た如く無著に關する限りに於いて、彼は聖教量とは現量・比量以外にないとし乍らも、その現・比二量が却つて聖教量に裏付けられることによつて量の意味を全うすると考へてゐたであらうから、この點に於いて敎授の説は肯かれ得るのである。然るに陳那が量とは

二量のみとする立場は全くこの聖教隨順派と反對の立場に立つものであり、教授の言はれる如く「この新機軸の足場となつたものは印度人にとつての一種の *Cogito ergo sum* といふ立場であり」・又「この時代の最も偉大なるものは全て自由思想家であつた」のである。併しこの正理隨順といふ立場は強ち陳那や法稱等の所謂新因明家・後期瑜伽唯識派のみではなかつたのである。思量(如理作意)するといふことが聖教 (*Īśvara*) をして聖教性 (*Īśvaratva*) たることを成せしむるといふ立場は中觀派中のスバタントリカ派に屬する清辯によつても主張されたのであり、「如來の一切の教言は我々の量ではない」と斷言し「一切の聖教は必ずしも量ではなく、理趣と相應して隨理にせられるところに量・聖教量が立てられるのである」「覺慧を以て伺察する能力あるときには種々の理趣を以てそのことを觀察思量せなければならぬ」「等と明かに彼の立場がスバタントリカであることを表明してゐるのである。陳那が二量説を主張したのも正にこの立場に立つたからに外ならない。この意味で陳那の量説は一人間悟性の自然的な且つ一般的な論理たるべきことを主張し、飽く迄批判的たるべきことを主張してゐるものであり、その存在が論理の法則によつて十分に是認

されない様な本體的存在は無慈悲にも否定されてゆく」といふ峻嚴なる論理主義・批判主義であつたのである。この點、佛がその涅槃に當つて法を依り所とせよ、法とは佛出づるも出でざるも變らざる天地の根本理法であると宣言された立場に合すといふべきであり、彼はこの峻嚴な論理主義の立場に立つて「實在は靜的であり且つ吾々の認識の概念に相應するものである」として外的存在の分析的研究に終始した來の印度諸哲學派、特に正理勝論等の實在論者を攻撃し、量説の目的こそは動的に動きつゝある全存在、刹那刹那に流轉變化する全存在をそのままに生の直接體驗として覺證よりする否定を媒介とし直ちに絶對自覺の體認に到達することであり、實在論者に對して「吾々が所量 (*prameya*) を明かに理解する爲には能量をこそ明かにすべきである」と斷言して彼の自己觀照 (*svasahvid*) の哲學を主張したのであつた。この點に於いてこそ彼が第二の佛陀であると言はれ、且つ新因明の祖といはれるのであり實に彼こそは佛教をその出發點に於いて把へ佛教獨自の立場を明かならしめたものと言ひ得るのである。

以上の如き彼の立場は或はカントにも比すべくこの所論はいみじくもカントの第一批判の序文中に述べられる

「凡そ思考法として吾々は一切の認識を對象に從つて對象に依準して規定してゆくか、或は反對に對象を吾々の認識に從つて吾々の認識に依準して規定してゆくか何れか」考へられるであらう。併し前者は從來の思惟法であり、是に從つては到底眞理を獲得し對象に對する先天的認識を持ち得ない」といふ一文と符節を合するのである。かくの如きカントの批判主義的立場にも比せられ得る陳那の立場は法稱や法上に於いても明了に受けられてゐるのである。法稱は「¹¹⁾或る教義に立つて人が能立を述べるとき、その教義の作者によつてその有法に對し數多の法が認許されてゐても、その場合法はその論者自らによつて能立せむと意樂され實にそのみが所立とされ他は所立とされない」と言ひ、法上は更にその註釋中に之を強調して、「論理的な議論が確立されてゐる教義を無視し事實の力によつて導かれないういであらうか、されば學者たるものは決して確立されてしまつてゐる教義に彼自身の立場を取るべきではなくして自由の精神に於いて教義は立てらるべきである。正に然り實際に或る教義に心酔し泥むものはどこまでも其の教義を認容し爲に主張を述べるにも結局その教義にもとづくこととなり彼自身

佛教に於ける知識の確實性の論究(完)

の宣言は立てられなくなるからである」と述べるのである。

吾々は上に述べた如き立場から陳那の二量説の立場を理解すべきである。陳那に於ては聖教とはそれが聖教であるといふ理由のみにて吾々に正しい知識や正しい認識を賦與し得るのではなくして、その聖教が吾々の理論的精神に於いて正しく受取られるが故に、聖教がその聖教性を持ち得るのである。従つて彼には聖教量は第三の量として別立する必要はなく、それは却つて現・比二量中に内含されるものであつたのである。されば彼は『集量論』第五品中に明かに「¹²⁾聖教量とはいはゆる可信者の聲によりて比知されるのであるからその信すべしとするは比量に過ぎず、聞くは現量に外ならず」と説くのである。即ち彼に於いて聖教とは單なる權威として無條件的に吾々に臨むものではなくして、それが權威であり得るのは寧ろ吾々の論理的精神によつて受け取らるべきであるからである」と考へられたのである。

然るにこの吾々の陳那の二量説に就いての理解は從來傳へられるものとは全くその立場を異にしてゐるのである。今試みに『因明大疏』に於ける陳那の二量説の理解を検するに、それは畢竟するに從來の三量説と陳那の二

景説とを開合の異に過ぎずとするものであり、「古師は詮と義とに従つて智に三量を開く智を以て理に従へて唯二量を開くなり、若し古へと并に詮に順へば三量を開くべし、詮を廢して旨に従へば又古も亦唯二のみなり。當に知るべし唯の言は一向に異を執じて二量の外に至教及び譬喩等を立つるを遮するなり、故に相違せず」と説明することである。即ち『大疏』の言ふ所は古師は能詮の教と所詮の義とに三ある故に能縁の智にも三を開くのである。その三とは聖教と自相と共相との三の境とそれに對する聖教量・現量・比量とである。併し陳那は所縁の境は自相・共相のみであるから單にそれに對して現・比の一量のみを立てるのであり、若しも能詮の教・所詮の義と開くならば陳那も三量説であらうし、古師も所詮の義のみで言へば二量説と言ふべきであるから兩者に相違なし、陳那が唯といふのは外道の諸師を破し遮したのであり佛教内にして而も自分の傳承すべき古師を破するものではないといふのである。併しこの『大疏』の答へは單に會通であり、決して陳那の眞意を傳へたものとは考へられない。即ち陳那も能詮の教を言へば聖教量を立てることは自明であるとする如きは一種の獨斷的理解であり、これでは聖教量を言はなかつた彼の立場の學問的

根據は明かにされてゐない。若しも『大疏』の如く理解しようとするれば、その前に何故聖教が境となり得ないのかといふことを明かにすべきである。この論證なくして直ちに自明であるとする如きは明かに獨斷的理解に過ぎない。この點『瑞源記』に示される平備の聖教を現に、譬喩を比に夫々攝すとする説や西明の全てを比に攝すとする説の方が學問的である。陳那は自明であるから聖教量の別立を殊更説かなかつたのではなく吾々が前に述べた立場に於いて説かなかつたのである。されば彼は『集量論』第四品では譬喩量の別立の必要なことを示して「野牛を知らない人が野牛は家牛に似たものであることを聞き、その後程經て野に於いて家牛に似たるを見て、それを野牛であると比知する」といふ『正理經』の説明を用ひ、此に對してこの場合牛は會つて現見したものであり、今それと現見の事實とが合致したといふのであるから、それが比量の如く見えてもそれは現量以外に出ないとして「譬喩量の如きは無意義なり」と言ひ、聖教量に就いては『同論』第五品に「聖教量は比量より以外の量ではない」として比量に攝すべきであることを明してゐるのである。然るに人は或は陳那は佛教内に於ける聖教量は認めてゐたのであるとするが、彼が聖教量に對す

る態度はその様な曖昧なものではなくして外道の聖教であるから佛教の聖教であるかと果して區別してゐたか疑問である。例へば陳那の『阿毘達磨俱舍要鍵燈』に於いて彼は『俱舍論』中世親が聖教量として引用してゐる聖教は全く引用せず唯論理に終始してゐることを考へ合はすれば思ひ半ばに過ぎるものがあるであらう。

以上に於いて陳那の二量説の論理的根據はほど明かになつたであらう。併し一體三量を二量とした理由は何であつたかに就いては問はれなければならないであらう。これは答へるものこそ彼が所量を二種とした『集量論』の一文である。即ち吾々の認識の對象は自相(svalakṣṇa)・

共相(samānyalakṣaṇa)とより以外にないからである。

併し陳那が「所量は二種である、自相共相より外に所量はない、自相を對境として持つものが現量であり、共相を對境として持つものが比量である」と知るべきである」といふ説明は如何に理解されるべきであらうか、一見この説明は所量の數により量の數が限定された如くに見られるが、若しその様に理解するならばそれは彼が「所量は能量を明かにすることによつてこそ明かにせられる」とした立場と相反することになり、吾々はこの理解を拒否すべきである。自相・共相とはそれが單に直ちに意識と

別に存在する如き對象の二様相ではないのである。それは對象の意識の二相であり意識の對象の二相ではないのである。この點に於いて上の文はツェルバツキイ教授の譯せられた如くに「この二種の量に相應して外的世界の對象も亦二種類となる。即ち一は特殊であり他は一般である。その特殊は感性的認識に相應するものであり、一般は悟性或は理性的認識と相應するものである」と理解されるべきである。併しこの對象に對する陳那の理解は法稱に於いては失はれてゐると思はれるのである。即ち法稱では自相とは眞實の存在であり個物であり有用の行作を持つたものなのである。この法稱と陳那との立場の相異は吾々が特に注意せねばならないもの一つである。さて一體、自相といひ共相といはれるものは何であるのか、この問題は詳しく考へられなければならないが、吾々の當面の知識の確實性の根據如何といふ問題に直接關係がないから唯陳那に於いてはそれが對象の意識の二相であり、自相とは吾々の意識の直接的表象であり自相の認識とは「不可説の色性による色の認識」といはれる如く意識の直接的表象作用であり、共相とは意識の間接的表象であり、共相の認識とは「色等の無常なりと無常性を作意することである」のであり、それは意識の間接的

表象作用としての概念的認識であることを注意するに止めておきた。

- (1) Pramāṇa-samuccaya-vṛiti; I. ナルナン版の巻十三葉裏
- (2) 山口益 中觀佛敎論攷 三〇八頁
- (3) Th. Stecherbatsky; Buddhist Logic, vol. I. p. 13.
- (4) *ibid.* p. 14.
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.* p. 12.
- (7) 山口益 佛敎に於ける有と無との對論 一七四頁
- (8) Th. Stecherbatsky; Buddhist Logic, vol. I. p. 2.
- (9) Pramāṇasamuccaya; I. ナルナン版 十三葉裏
- (10) I. Kant; Kritik der reinen Vernunft, II Auf. Vorrede.
- (11) Nyaya-bindu; Ed. B. B. p. 56. 13-15. & Th. Stecherbatsky; Buddhist Logic, vol. II. p. 156.
- (12) S. C. Vidyaśūśana; H.I.L. p. 287. 參照
- (13) Th. Stecherbatsky; Buddhist Logic, vol. I.
- (14) Nyaya-bindu; B. B. p.

二二

現量・比量が夫々別個の確實なる知識を構成する如きものであるとしても、それらが量即ち知識の確實性を得る方法である爲には、夫等は如何なる條件に於いて考へられなければならないのかといふに陳那に於いて殊更に

これに就いての規定を發見し得ないことは屢、言へる所であるが、吾々は唯こゝに注意すべき彼の敘述を發見するのである。即ち『集量論』の前掲の敘述に次いで「又實に再認識は（量）に非ず。一回的でなく對象を屢、再認識することがある。併し斯くの如きは他の別の量ではあり得ない、何故ならば、無窮の過失を犯すことになるからである。若しも全ての認識が量であることを許容するならば、量とは無限となるであらう。恰も憶念等の如くである。憶念とは想起である。例へば憶念・憶求・嫌惡等は皆て分別した對象に於て、存するもの）であり、此等は更に他の認識の根源（量）ではない如きである」と。この彼の規定はたとく直ちに量を規定したものでないとしても吾々の當面の問題に重要な意味をもつものである。さて「再認識 (pratyabhijñā) は量ではない」とは何をさふのであるか、陳那は再認識とは「一時的でなく持続して夫々の對象を認識することである」といつてゐる。即ち再認識とは持続的な認識であり、已に認識されたものを再び認識する如き場合をいふのである。斯様なものは量ではないと云ふのである。即ち量とは新しい認識であり、吾々が始めて物を認識する場合であるのである。法上は『正理一滴論』の釋に於いて「初めて知識

によつて對象が了解せられる時、彼の對境が未だ理解されないことが量である」とも亦「對境に達し已つたことが量ではなく未だ對境に達してゐないのが量である」とも言つてゐるのである。かくの如く量を新しい認識・初刹那の認識と考へることは、已に前に述べたパーチャスバツティミシユラも明かにのべてゐるのであり、この點のみでは佛教特に陳那の量に就ての考へと一致し、差別はない如くに考へられるのであるが、陳那は彼等が許す繼起的認識を許容しないのでありこの點獨白的である。かくて陳那では量とは必ず *anadhigata visayan* であり、對象に對する覺醒の第一刹那に限るのである。彼はその繼起的なるものを否定する理由として「無窮の過失」を指摘するのである。即ち若しも全ての認識が常に量であるとすればそれは無限であり、殊更量といはるべき理由はなくなるからである。併しこのことは量が知識の確實性を保證する唯一のものであるといふ論理的根據としては餘りに一般的であり、再認識を拒否すること、量が初刹那の認識に於いてのみいはれるとするといふことは、それが認識の根源が何であるかの論據にはたるとしてもそれは確實性の根據とはなり得ないであらう。勿論、吾々が見たまま聞いたままは誤りのないものであり、

それを分別する¹⁴に於いて正誤がいはれるとするといふ立場に於いては、吾々が陽炎を水と見たこと自身は事實でありそれがそう見られたことは誤りではなく、それが水であるとして吾々がそれを渴といふ自身の要求と結びつけた時誤りであるといふならば初刹那の認識は確實であるといひ得るかも知れないが、それは所謂直觀に於いてのみいはれることであり推理認識の確實性の根據とはなり得ないことは明かであらう。

併らば一體、吾々の知識の確實性の根據は何に求められるべきであらうか。

陳那はこの問題を識が識自身を見るといふ唯識の立場に於いて考へてゐるのである。併し陳那のこの立場が直ちに従來の護法系の唯識の如く一切は第八阿頼耶識の顯現であるとするといふ立場に於いて理解さるべきではない。即ち陳那は阿頼耶識を説かず、又その様な識を考へてゐなかつたとさへいはれるのであるから、従來いはれる唯識の識とは第八阿頼耶識に根據をもつ識といふが如き立場の唯識義に立つべきではないのである。¹⁵

蓋し量説の仕事に就いて「佛教論理學は一般に人間がその知識が絶望的な矛盾に包まれてゐると決定した大規模な懷疑論に對する反動として現はれたものであるから、

それが關係する根本問題は吾人の知識の確實性如何といふことであり、この目的を完成する如き全ての行爲に先行する精神現象の確實性如何といふことである」といはれたツエルバツキイ教授の所論はそれが十分に法稱の立場を含んでゐるとしても吾々が前來述べたつた量說一般に就いての立場を言ひ現はしてゐると考へられるのである。實に量說とは吾人の生の直接體驗を更に覺證よりする否定を契機として直ちに絶對自覺の體認に致らしめんとする方法論的立場に於ける知識の確實性への討究なのである。

さて教授が懷疑論と呼ばれるものは教授自身で指摘されてゐる様にそれは中觀派中月稱等のプラサンギカ派の主張を云ふのではあるが、教授自身の彼等を絶對認識といふものは吾々の論理的認識に於いては成立し得ないから、爲に全ての論理を否定し去り遂に絶對否定によつてのみ眞實を表はし得るといふことを越えて却つて聖教の絶對性を認めんとしたとする月稱に對する理解には俄に賛意を表し得ない。何故ならば、プラサンギカ派が否定を強調しスバタントリカ派が獨立的推論を許すといふ立場に於いて彼等を眺めることは正しいことであるとしても「プラサンギカ派は相手が特に論理に訴へた推論式によ

る論法を駆使するに對して必ずそれらを論破する否定論法の意味を以てその特徴とするのである。論敵の定立を破りつゝその反定立の肯定にも墮ちない用意を持つ兩面回避の必殺的な否定論法である。論理に訴へる清辯をその持つた刀で打つたかたちが月稱の必過性空派の論理である。清辯の方は用ひないでよい處へ限界を超へて迄論理を適用し月稱は論理不用といひつゝ相手を倒すために論理を用ひる」のであり、教授が聖教の絶對性をのみ認めたとは言ひ過ぎであり彼等は飽く迄否定により否定の中に自ら眞實を示さうとしたのであつたのである。此等中觀派の末期の傾向に對して陳那の起つたことは事實であるとしても吾々が己に考察してきた様に陳那の立場は、強ち佛教内部の中觀派に對するばかりでなく、廣く外道諸哲學派に對し、且つ又唯識學派に對してさへも對立したのであつたのである。己に『因明論瑞源記』の中にも暗示されてゐる如く、無著、世親及び佛教内の多くのものが常に教證を重要視し聖教の絶對性を信賴してゐるのであるが、若しこれを外道と對する場合それらの權威が否定され得るであらうことは容易に想像せられるのである。此處に陳那が聖教の聖教性を自己の覺慧 (Buddhi) の中に求めるといふ立場を取つた所由があるのである。

而して對象の認識の確實性の根據は吾々の認識能力の確實さによりて決定されるとする立場をとつたのである。

然るに龍樹が『廣破經』に言へる如く量・所量の關係は相持的であるのであり、量によりて所量が限定されると同じく所量によりて量は限定されるものでなければならぬ。然るに陳那は量によりてこそ所量が限定さるべきであるとする一方的な立場は直ちに、しからば量は何によつて限定されるのであるか、そこに更に量を所量とする第二の量を必要とすべきではないか、かくしてそれは無限に量の量を要求することとなるであらうといふ非難が生ずるであらうことは想像に難くないであらう。これこそ清辯によつてなされた陳那への非難であつたのである。これらの消息に就いては山口博士の「佛敎に於ける有と無との對論」中に詳しく論究されてゐるのであるがこれに答へる陳那の立場が識は識を見るといふ唯識の立場である。彼に於いては對象は意識の對象ではなくして對象の意識であつたのであり、對象とは意識の表象であり、吾々の認識とは意識の二分性に根據を持つとしたのである。

吾々の知識の確實性の根據を對象に求めるか或は意識自身に求めるかといふことは毘婆沙と唯識との對立に於

いて示されてゐるのである。吾々が前に述べた如く毘婆沙では知識の確實性の根據は對象に求められたのであつたが唯識ではその根據を意識自身に求めるのである。

外界の對象が吾々の意識とは別に實在とする學說に於いては認識とは對象たる實在を心像に模寫し、この像を理解することであり認識作用と認識の結果とは別々であるが、この如き立場では吾々の認識は直ちに確實であると決定し得ない。何故ならば、たとへその確實性は對象によつて決定されるとしても、それが對象を正しく認識してゐるかどうかは更にこれを決定する如き第三のものによつて判斷されねばならないであらうからである。然るにこの第三者とは何であるのか、それは矢張り吾々の意識であるにすぎないであらう。併しその様な意識は矢張り對象とは全く別のものである。されば認識の確實性は如何にしても決定され得ないといふべきであらう。この様な立場が經驗論的となり歸納的となることは必然であるとしても、認識の確實性はたゞ蓋然的にとゞまるより外にないことは明かである。然るに陳那は認識の結果とは認識の作用性の上に施設せられるとするのである。何故ならば結果となつた識のみが境の相を具して生起したものであり、その識のみが作用を具すると考へられる

からである。即ち彼は量果に於いて識の境としての顯現性を立てるのであり境の相を具して識があるそれが量果であるのであり且つその様な識のみが作用を具してゐるのであるから識は量に外ならないのである。されば陳那に於いては對象とは境としての識の顯現であり（量果）その境を認識する作用（量）は識の自としての顯現なのである。即ちこゝでは識が識自體を見るのであり、識はそれ自身否定を媒介として見るものが見られるものであり、見られるものが見るものであるといふ識即境・境即識といふ構造をもつてゐると考へられるのである。實に知識の確實性とはこの如き識の根本構造の中に求められるのである。このことを『集量論』現量品には

「量は作用を具することに於いて考へられるから量は量果といふことに於いて考へられる。この場合諸々の有外境論者の如くに量より別に量果があるとは考へられない。結果となつた知識それこそが對境の相状を具することに於いて生じたものであり、そのみが作用を具してゐると考へられ理解されるからである。（量果は、量そのものに於いて施設せられるのであり（量果は）作用がないのではない。例へば結果が原因とその類に於いて相應して生じた場合原因が形をとると云

はれるのであり、結果は因の作用よりはなれてはない。此の如く今も亦同様である」

と説くのである。併しての識の二性としての顯現といふことに於いて量・量果をとくといふことは識を唯識といふ立場で取り扱かふ時はいはれ得るとしても、識は唯だ境を照し識あるに由つて對境があらはにせられるといふ阿毘達磨傳統の立場では却つて量・量果は境としての顯現といふ上に考へらるべきであるとする清辯の論難も妥當であらう。されば陳那は更に量果が自證であることを述べ、

「自證 (svasamvid) も亦量果である。（蓋し）認識とは二種の顯現によりて生起すと考へられる。即ち自の顯現と境の顯現とである。此等の二種の顯現の中で自の領納（自證）が量果と考へられるのである。その故如何とならば、對象がその自證によりて決定せられるからである。若しも對象 (artha) が對境 (visaya) を具せる識であるならば、その時にはその識と相應する自證が對象の可愛・非可愛を了悟し決定するのである。

と言つてゐるのである。即ち前には境相を具した知、いはゆる境として識が顯現する時、そこに量果が考へられ

るといつたのであるが境としての識が顯現するといふことは同時に識自體の顯現があることであるから、此の二の顯現のある處に於いてそれを自證することが量果であるといふのである。即ち對象を認識するといふことは、陳那では識が二性に顯現するといふことであり、その二性の顯現といふことが量なのである。而もかく識が顯現しそこに認識智が生ずるのでありそれが量果なのでありそれが自證に外ならないのである。されば自證とは對象を決定するものである。かくの如く吾が認識するといふことは識が二性に顯現したことに外ならず、それが認識を成就するといふ點では自證なのである。されば自證とは識が見るといふことを親しく證することであると考へられるのである。これが知識の確實性の根據なのである。即ち自證とはその文字の示す如く自己觀照である。彼は更に『集量論』には前に述べた外境を直ちに認識の對象とし識はそれを見るものであるとする説に對して「若しも外境が認識されるものとなる場合には境として顯現したもの（心像）こそが正しく（その所量で）ある。この場合に於ては（されば亦）識が自證であり、自體としては見られない如き對象の顯現が量であり、何故かならば、對象は彼によりて思量されるからで

佛敎に於ける知識の確實性の論究（完）

ある。かくの如くに對象の白色と白色に非ざるもの等が識中に顯現するといふことは識と識自身の境とが共に現はれたのであり、此等の種々相を理解する知識（白色・非白色を領納する知識）を考へる場合、そこに量と所量とが施設せられるのである。一切の法はかくてそれ自體の上には本性上の作用はないのである」と説き、最後に「識が顯現する時）その相は所量であり、量と量果とは能取と領納（＝自證）とである。さればこの三種は差別して作用するものに非ず」

と説き結んでゐるのである。この最後の偈文は『成唯識論』卷二に三分説の文證として引用せられてゐるが、ここでは「境に似たる相は所量なり、能く相を取ると自證とは即ち能量と及び果となり、此の三は體無別なり」と譯出せられてゐる。成程この譯を單獨に見ればそれは相・見・自證の三分を所・能・果の三量に配して恰も三分説を示してゐる様に見えるのであるが、この偈は元來吾々の考察した如く自の顯現を無視する有外境論者に對して自證を示して唯識なることを成じたものであり、三分説を述べたものであることは正しいとしてもその三分説とは相分を見分を見分を自證分がといふ關係に於けるものではないのである。若しこの様に考へれば護法説と

して傳へられる如く更に自證分を證自證分がといふ關係が考へられなければならないのである。併し今の三分説とはこの様に理解されるものではなくして、その最後に言はれる如く此の三分は別々に作用するものではないのである。勿論、漢譯では「此三體無別」と譯されるからこの三分は結局その體は識に外ならずと見られるかも知れないが、この原文は藏文では “De-gam-’Tha-Tul-tu-mabyas” とありアイエンガール氏はこれを梵文に還元して “nāśah-rihāk-ītram” とされてゐるのであり、これが「此三體無別」と如何にして譯されたのか了解に苦しむのである。若し原文に忠實にして「此の三は別々に作用するものではない」と解するならば、この偈の意味する所は識の二性としての顯現としての境の顯現と目の顯現と及び自證とは別々に作用してゐるのではなくして三者共働して一の知識を構成するものであり所量・能量・量果として量を成ずるのであると考へられなければならない。即ち認識とは對象を見ることであり、對象を模寫することではなく對象を知るといふことである。されば所・能・果の三量が完成することが知識を構成することであるから、その中の識の二性のみの顯現では認識は完成されず、だからといつて外境を直接認識す

ることも認識の完成ではなくして、識の二性としての顯現を自證することが認識の完成であり、この意味で山口博士の言はれる如く「知は量と所果と量果といふ自證を加へて三相であるが自證は知の二性が成立する時に成ぜられるものであり、自證は知の内的位態として認められた」ものなのである。即ち吾々の認識の確實性とは識が識自身を見るといふ識の根本構造によりて決定されるのである。然るに吾々の錯覺とはこの識が識自身を自證するといふ立場を離れて所謂遍計所執性である時に生ずるものなのである。吾々はこの遍計の性を造つて依他起の立場に立ち更にそれを圓成實の立場に高める時絶對自覺の體認に到達するのである。かくの如く眺める時、唯識の觀法としての五重唯識觀が何を目指したものであるかも自ら了解せられるであらう。陳那は更にこの自證の存在理由を述べて最後に「識知が更に識知によりて證せられるとするとは無窮の過失を犯すことゝなるであらう」と自證の存在理由を述べてゐるが、これは吾々の當面の問題に於いて省略してもよいと思はれるのである。

(1) Vyābhūṭika: B. B. p. 3-11.

(2) Ibid. p. 4-10-12.

(3) 此の點で就いては山口益教授の中觀佛教論攷 三〇九頁

参照

- (4) Th. Stehnbatsky: *Buddhist Logic*, vol. I, p. 60.
 (5) 宮本正尊、根本中と空 三〇九頁
 (6) 山口益、佛教に於ける有と無との對論 二七三頁—二八〇頁
 (7) *Pramāṇasamuccaya vīṭi*; Lee, 15, a. 5-15, a. 7. & Th. Stehnbatsky: *Buddhist Logic*, vol. II, p. 377.
 (8) 山口益、佛教に於ける有と無との對論 二六六頁參照
 (9) *Ibid.*, p. 379.

一三

以上吾々は佛教に於ける知識の確實性に就ての論究を進めてきたのはあつたが、最後に本論中屢々觸れた法稱の學說に就いて簡單に論及してこの稿を終りたいと思ふ。

吾々は法稱の學說を陳那と區別することに努力してきたのである。ツエルバッキイ教授は『佛教論理學』に於いて主として法稱を中心として陳那に論及せられてゐるが、吾々は陳那を中心として法稱に論及したのであつた。而も前記論文中で教授は却つて法稱によつて陳那を律するが如き態度を取つてゐられるが、吾々は陳那を法稱と區別することによつて却つて法稱の學說は明かにせられると考へるのである。屢々法稱が經量部に屬するも

のとして理解されることは、彼が陳那の後繼者といはれ乍ら陳那より離れたものであつたことを示してゐると考へられるのである。陳那の立場は中觀系の唯識とでも考へられる如く、彼の唯識は決して阿頼耶識を中心とする無著・世親の唯識ではなかつたと考へられるのであり、寧ろ唯識といふ點に於いては彌勒に近く、或は三性門系の唯識義に立つたと言ひ得るであらう。然るに法稱は世親の俱舍論研究時代の經量部系に立つたものであつたと考へられるのである。彼は自相とは眞諦的存在 (*paramārthasat*) であると云ひ、それは有用の行作をもつものと考へたのである。更に共相とは分別上のものであり、それは構想であると考へてゐるのである。この彼の立場は全く陳那と異なる様相を示してゐるのである。更に彼が知識の確實性に就いて如何に考へてゐたかを見ればこのことはより明かとなるであらう。彼は『正理一滴論』の現量品第廿偈に量を規定して「量とは此と對象との間の相似關係である」といつてゐる。この彼の立場は陳那が現量を單に除分別としたのに、更に錯誤のないものであるといふ條件を付することによつて、現量とは知識の確實性をその純粹の立場では決定することが出来なく現量が

推理作用を營む時、始めて現量は量となり得るのであるとして陳那の否定した實在論的立場に逆戻りしたのである。

されば彼にあつては量とは正しく認識の根源の意味であり、その意味で彼は二量を立てたのである。而して此の三種の根源より生ずる認識が確實なる知識である爲にはそれは經驗によつて吟味されなければならぬとしたと法上は傳へてゐるのである。即ち「正しい知識 (samyaḅ-jñānam) 〓 必ずしも量ではなし」とは撞着のなす認識 (avisamvādhakam jñānam) のことである。世間に於いても前に示した對象に吾々を到達せしめる人を眞實のある人と云ふが、それと同様に認識に就いても示しておかれた對象に到達せしめるものを云ふのである。對象に到達するといふことは指示された對象に向ふ (jāhāyanti) と云ふことである。それ以外ではなし。即ち實

に知識は對象を生ぜしめないし、又吾々をしてそれをおしつけてくるものではない。亦人を對象に向はしめて對象を認識せしめるのである。知識といふものは人が欲するものに無理に入れ強引する力をもつものではなくして、たゞ人間の意志が目的に向はしめ、そこに知識への欲求が起るのみである」と。吾々は以上の法上の言によつて法稱が量説に於いて如何なる立場をとつたかを大略推知

することが出来るであらう。それは吾々が前に見た陳那の立場から全く離れてゐると云つてよいであらう。

彼に於いての量説の目的は、「人がその目的を完成することに先行する正しい知識が何であるかを研究すること」であり、それが正しいか正しくないかは、その目的が成就し得るか否かにあるのであり、それを判定するものは經驗であるのである。さればそれは絶待的なるものに關するのではなくして實際に存在する如きものに就いての知識なのである。

併し、かく言つたからとてそれが解脱といふ最高の目的と何等關係のないものとはいひ得ないのであり、彼の立場が經驗的であり、實用的であると云つてもそれは人間の正しい行爲、確實なる知識を追求する意味に於いて眞知解脱への道を歩むものと理解さるべきである。吾々は法稱に就いては更に稿を改めて彼の量説を明かにしたいと思ふのであり。此處では唯彼の立場と陳那の立場とが全く異つたものであることを指摘するにとどめたい。

最後に、本問題の研究を慇懃し生前種々の御指導を賜りし故高楠順次郎博士に本論を捧げるものであり、尙、本論文發表に就いて御配慮を賜りし長澤教授及び京大哲

尊命に感徳の意を捧げると共に廣く江湖研究者の御批評御叱正を乞ふものなり。

- (1) Nyāya-bindu-tika; B.B. p. 15. 7.
- (2) *ibid.* p. 3. 5-8.