

陳那教學の課題 (完)

武 邑 尙 邦

四

唯識教學といはれるものの中で、特に陳那の學説として注意されてゐるもの一つに、三分説の問題がある。即ち古來「安難陳護一二三四」といはれ、護法が四分説を述べたのに對して、安慧は一分説を、難陀は二分説を、陳那は三分説をと、夫々に主張したと傳へられてゐるのである。ところで四分説といはれてゐるものは、善珠が『分量決』卷上に

「心用分限四種差別、故名四分」

といつてゐるやうに、それは心と心所の認識作用を分別したものであり、この四分説を明かにすることは、唯識義を明かにするために、最も重要なものの一つであるので、古來から「四分三類唯識學」といはれ、三類境義と共に重視されてゐるのである。このことは四分に對する安慧・難陀・陳那・護法の理解の相違が、たゞこの問題のみならず、根本的には唯識義の根本立場に對する理解にまで及ぶことを我々に示すものである。しかし、從來、この問題の検討によつて、それを唯識義の根本的立場にまで徹底して研究されたことはなかつたやうである。といふのは、この問題については、唯だ護法の四分説を初めから正しい唯識義の理解に於けるものと考へて、夫々の異説の示す唯識義の根本的立場については、何等の反省をも加へないで、唯だこのやうな立場にたつて、夫々の異説に批判を加へ、而もそれら夫々の異説を護法の立場から理解し、會通することができると考へてゐたからであると思はれる。

例へば『成唯識論』卷七に

「如_レ是四分或攝爲_レ三、第四攝_レ入自證分_レ故、或爲_レ二、後三俱是能緣性故、皆見分攝、此言_レ見者、是能緣義也、或攝爲_レ一、體無_レ別故」

と言つて、一分説、二分説、三分説にそれぞれ批判を加へながらも、最後には夫々が開合の異によるものであると會通されるやうなのはまさしく、このことを示してゐるといはれるであらう。このやうな考へ方は、量説についても現量・比量・聖教量の三量を主張する世親以前の立場と陳那の現・比二量説とを單なる開合の異のみであると會通するのと全く同じ態度である。しかし、このやうな會通は悪い意味での妥協的なものであり、既に我々が別稿に於いて量説の場合にこのやうな妥協の許されないことを述べたやうに、いまの唯識義の場合にもこのやうな妥協は許されてはならないであらう。このことについては次下の敘述の中に自ら明かになるであらう。

(1) 拙稿「佛教に於ける知識の確實性の論究」(哲學研究、三五八號、五四頁)

まづ、はじめに安慧の一分説とは、唯一の自證分のみをもつて依他の有體法と立て、見相二分は共に能取・所取として遍計の無體法であるとするをいふのである。このことは、明かに慈恩によつて、その『成唯識論述記』一及び三に²⁾

「安慧已前諸古德等皆說二分是計所執」

とか

「安慧等古大乘師多說唯_レ有_レ識自證分_レ無_レ相見分_レ」

と示されてゐる。従つて、この一分説に従ふ限り、唯識といふことは、唯だ依他の識自證のみがあるといふことといふものであり、外境は勿論のこと識の所取・能取としての相分・見分も無體法であるから無であるといはなければならぬ。このやうな意味の唯識無境といふ主張は、文字通り唯だ識のみ有り、境といはれるやうなものは凡て無な

のであり、護法の説であるといはれるやうな内境は有であり、たゞ六七二識と所遍計たる依他起性ととの間の中間存境としての常情現相の心外の實我實法のみを遮するのが唯識であるといふ唯識の理解とは全く異なるものであり、こゝに一分説と四分説とが唯識の根本的立場の相違を示すことを十分に確かめることができるのである。このやうな安慧の立場は『唯識三十頌』の第十七偈の解釋の上に明かにみることができ、即ち、いまこの第十七偈を漢譯でみれば「是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識」——玄奘譯と譯されてゐる。

これに對して從來は、いはゆる「轉似二分」といふ立場から、分別を見分、所分別を相分と理解し、この理解から「由此正理 彼實我法離識所變 皆定非有、離能所取無別物故、非有實物離二相故。是故一切有爲無爲、若實若假皆不離識。唯言爲遮離識實物、非不離識心所法等」と解釋してきたのである。而もこれが護法の理解であり、この理解が正義であるといはれてゐるのである。しかし、このやうな理解が果してこの偈に對する唯一の正しい理解であるのだらうか。既に述べたやうに安慧はこの偈に對して別の解釋をとつてゐるのである。いま安慧の『三十頌釋』によつてその理解をみれば、安慧は次のやうにいつてゐる。

「直前に説かれた識の三種の轉變は、これ皆分別である。三界に屬する心・心所が分別と名けられる。……阿頼耶識・染汚意・流轉識の自性とその相應を含んだ彼の三種の分別によつて、分別せられるもの、器・我・蘊・界・處・色・聲等の事物は存在しない。故にその識の轉變は分別と名けられる。非實在のものを所縁とするからであ

る。」

と。これは明かに從來の解釋と異つてゐるものであり、ここでは分別は諸八識であり、所分別はそれによつて分別せられる一切のものを含めていはれるのであり、それは非實在といはれてゐる。このことは更に第二十偈の解釋にも明

かに現れ、

「内面若くは外面の事物乃至あらゆる佛法もまた含まれる。(それは遍計所執性のみである)」とはこゝに因を説いたのであり、「それは存在せず」とは、何ものでも妄分別の對境であるものは實在性のないものであるから存在せず。その故にその事物は唯だ遍計所執性である」

といつてゐるのである。

このやうにみてくれば安慧の一分説が唯識といふ立場に於て、護法と異なるものであることは明かであり、而もこの一分説の示す唯識義の理解の方が、無著や世親のそれに合致するものであることは、最近の研究の明かに説いてゐるところであり、また前に偽げた第十七偈の梵文は明かにこのことを示してゐる。即ち梵本によれば第十七偈は

「識の轉變がこの分別である。これによつて分別せられる彼は無である。この故に、この一切は唯識のものである」といはれてゐる。こゝでは諸識の轉變が、分別であり、從來のやうにこれを諸識が轉變して分別と所分別とになるといふ解釋は不可能であると思はれる。しかし、或は玄奘のよつた梵本と異るといふこともいへるかもしれないが、既に眞諦がこの偽を譯して

「如_レ此識轉不_レ離_二兩義_一、一能分別、二所分別。所分別既無能分別亦無。無_二境可_レ取識不_レ得_レ生。以_二是義_一故唯識義得_レ成_レ」

といつてゐることからも安慧の理解の方が、この偽に親しいものであることをしることができらうであらう。以上の簡單な敘述から一分説と、いはゆる四分説とが、單にそれだけの問題ではなく、唯識といふことをそれ自體の理解の相違を示すことを、我々は十分に確かめることができるであらう。

さて、次に難陀の二分説についてはどうであらうか。二分説とは見相の二分を依他の有體法であるとする立場をいふのである。『成唯識論』卷七には第十七偈に對する難陀の理解を示して

⁸⁾「轉變者謂諸內識轉似我法外境相現」

といつてゐるやうに、依他法である識が依他の相分と轉するのであり、その依他の相分の上に實我・實法の執を起すといふのである。しかも見分を實とし、相分を假として心實境虛と説き、而も兩者を同一種子所生となし、依他の有體法であるといふのである。従つて、この立場に立つならば、その唯識とはいはゆる識の作用に於ていはれることは、明かであり、護法家から體を知らざるものとの批評は當を得たものである。しかし、唯識義といふ點からすれば、この説は護法家の主張に親しいものであるといはなければならぬ。といふのはこゝでは明かに外境の無を主張するも、内境の有を許してゐるからである。しかし識自體を認めない點は護法と異つてゐる。ところでこの相見の依他を許すといふことから、この難陀の説が『攝大乘論』の無性釋の「唯二依他性」の主張にもとづくものであるといはれてゐることは、我々の注意を要することであらう。その「唯二依他性」といふのは、『攝大乘論』「應知入勝相品」に説かれる「唯量、唯二、種々」といはれるものの唯二をいふと思はれるのである。即ち、こゝで唯二とは唯識説が成立するための三相の一つとしてあげられたものをいふのである。而もいまそれが無性のそれによるとはどのやうな意味でいはれるのか。我々は難陀の二分説に關して、この問題を明かにして、陳那の三分説がどのやうな意味から、我々の検討を要する問題となるのかといふことについて考へよう。

さて、この唯識説成立の三相とは、八處の入方便の最後の第八處を明すものである。即ち、こゝで問題とされるのは、所取の境が無であるといふならば能取の識も無でなければならぬであらうから、唯識無境ではなく、無識無境となり、こゝでは唯識といふことは成立しないのではないかといふ疑問に答へるのが目的なのである。その中、唯量とは玄奘譯に唯識といはれてゐるやうに、それは唯識無境といふことをいつてゐるのである。無性釋では、このことを「是れ義無しとの義なり、……唯の言は専ら義を遣らんが爲なり」といつてゐる。しかし、唯識無境といふことを常識的に、見るもののみがあつて、見られるものがないといふのみならば、それは全く不合理ではないかといふ疑

問が起るであらう。そこでこの疑問に答へて、唯二と種々といふのである。このことを無性は「無義の理は少分を已に説けり、少分を當に説くべし」といつてゐるが、眞諦譯世親釋では、「この唯識の量は幾種の法を攝するや」と問ひ、それに答へて「相見の二法と種々の相貌となり」といつてゐる。されば唯二と種々が前の唯量の主張に對する疑問の答へとして出されたことは明かであり、無性の少分の意味もこの意味で考へなければならぬであらう。さて、その唯二とはどういふ意味かといふに、それは唯識量の識がその作用として了別をする場合、そこには必ず相見二識の對立があらはれることをいふのである。いひかへれば唯識無境といふ處に相と見とがあるといふことを示すものである。而も相識は詳しくいへば、少くとも六境識となり、見識は六識となつて相互に種々區別されるから、第三に種々といはれるのである。ところが、こゝに注意すべき問題がある。即ち眞諦譯の世親釋の中に

「この二法は無始の生死よりこのかた、數數習するに由るが故に速疾なり。是の故に一時の中に於て種々の相貌ありて起る。」

と示されてゐる。しかるに達摩笈多譯の世親釋には全くこれと反對の立場を示して、

「唯だ是れ一の識にして種々の相生ず、速疾に非ざるが故に次第にして生ず」

といつてゐる。玄奘譯もこの笈多譯と向しく

「唯だ是れ一の識の顯現なるも有に似たる種々なる相生ず。速疾に非ざるが故に別々にして現す」

と説いてゐる。ところが無性釋にはこの部分について

「唯一の識の所取能取の性の差別なるが故に、一時の間に於て分つて二種となす」

と説明してゐる。

かくして、若し前にいつた唯二依他性といふことが、無性に關するものとすれば、それは、いまの無性の釋によるといはなければならぬであらう。即ち、いまの無性の意味するところは一時の間に於て二種となる識の所取能取を

いふのであるから、そこでは二分と分れ終つた後に何等の識體の如きものを考へる必要がないと思はれる點で、これが二分説の根據であるといはれたのであらう。

しかるに無性は更に續いて

「また一識に於て三相に似て現す、所取と能取と及び自證分とを名けて三相となす。是の如き三相は一識の義分に於て一に非ず異に非ず、餘處に辨ずるが如し」

といつて、いはゆる三分説を述べてゐるのである。こゝに餘處に辨ずるといふのは、宇井博士は『集量論』のことだといつてゐられるが、直ちにそういへるか一應は問題であるとしても、親光も『佛地經論』¹⁰⁾に同じやうに述べて、そこで明かに『集量論』を指示してゐるから、このやうにみることもできるであらう。更にこの後に於て蛇繩麻の喩の偈は正しく陳那の『掌中論』¹¹⁾のものであるから、三分説を無性が陳那から受けてゐることは明かである。しかし、こゝに無性が二分説・三分説の兩者を並べあげてゐることを考へるとき、二分依他・三分依他といふことをこれが示すものであるかは考慮を必要とするであらう。山口博士のいはれたやうに、陳那の三分説がむしろ二分説に近いものであると考へることはこの點から一應背けることである。しかし三分説はこのやうに考へられるであらうか、無性の説はこれだけでは十分明かではないが、こゝで考へられることは、無性が二分と三分との兩者を並べて、而もいづれをも否定してゐないといふことは、後に難陀の二分説、陳那の三分説と固定的に考へられたものとは意味を異にするものではないかといふことである。而も少くとも二分も三分も共に成立する立場にあつたと考へなければならぬであらう。

さて、無性が陳那を承けてこゝにこの説をなしたとすれば、一體陳那に於てはどうであつたであらうか。それが少くとも「陳那護法同而正義」といはれるやうな三分説ではなかつたことは想像に難くないであらう。こゝに陳那の唯識義に對する根本課題があるのである。この三分説の理解を通して、世親—陳那—無性—護法の唯識義理解の展開の

跡をたどらなければならぬ。

- (2) 『述記』一本六二左・三本四〇右。
- (3) 『新導 成唯識論』卷七、二〇・二一。
- (4) *Vijñaptimatratasiddhi*; ed. Sylvain Lévi, p. 35.
- (5) *ibid*, p. 39.
- (6) 上田義文『前引書』
- (7) *Vijñāpaurāṇano 'yān vikalpo yadvikalpyate, tena tanuṣṭi tenedān sarvān. vijñaptinātrakam.*
- (8) 『前引書』卷七、二二・二七。
- (9) 玄奘譯『攝大衆論釋』卷四。
「復次に云何が是の如き諸識を安立して唯識性を成ずるや、略して三相に由る」。
- (10) 『佛地經論』第三。
「集量論申辯、心心法皆有三分、一所取分、二能取分、三自證分、如是三分不一不異、第一所量、第二能量、第三量果……由此道理「雖是一體、多分合成、不即不離」
- (11) 『掌中論』
「於總作蛇解 見繩知境無 若了彼分時 知如蛇解診」
- (12) 山口益『無と有との對論』二八〇頁。

五

以上に於て我々は陳那教學の課題としての三分説に就いて、その問題とされる所以を明かにしたが、この問題とは別にもう一つの重要な問題がある。それは陳那の唯識義が一般に八識説に立つ唯識義と異つて、六識説に立つもので

あるといふことである。このやうなことは唯識義についての従来の考へ方からすれば、全く奇異な感じを我々にいだかせるのであるが、いまこのことについて問題の所在を明かにしよう。

最近の學界に於て、このことを注意した人はオーバミラである。彼は『¹⁾最上要義論』の英譯に際して、その序文の中に、印度の瑜伽行派が無著、世親の「聖教隨順派の唯識論者」(Aḡama-sūtrasīno vijñānavādin) と、陳那によつて創められた「正理隨順派の唯識論者」(Nyāya-sūtrasīno vijñānavādin) とに分派したことを述べて、前者は「人格性」(Irisya-sat-pudgala) を構成してゐる凡ての要素の種子を藏する阿頼耶識を認め、その上に唯識の學說を打ち立てたとし、後者はこのやうな阿頼耶識を認めないで、阿頼耶識の役割を六識に分與し、その上に唯識の學說を打ち立てたといつてゐるのである。ところでこのオーバミラの記述が何によつてなされたかは十分明かではなく、また十分に確かめることはできないが、それが恐らく西藏所傳によるものであらうことは、そこに附せられてゐる註釋により、また彼が師事したツエルバツキイもこれにふれ、それを西藏所傳から述べてゐることによつて推定することができるのである。即ち、これをツエルバツキイについてみれば、教授はその著『佛敎論理學』の中で、極端な觀念論學派 (The extreme idealism) として無著・世親の學派をとりあひかひ、それを「聖教隨順派」(Aḡama-sūtrasīns) と呼び、中庸なる批判的先驗的觀念論學派 (The moderato critical or transcendental idealism) として陳那・法稱の學派をとりあげ、これを「正理隨順派」(Nyāya-sūtrasīns) と呼んで、兩者を印度佛敎の第三期に屬する哲學派の代表として區別してゐるのである。

しかし、これら兩學派について、一方が「聖教隨順」といはれ、他方が「正理隨順」といはれるのは、どのやうな理由からであるのかは十分に明かではない。山口博士のいはれるやうに「覺解を強調することによつて聖教を量として證成するに至るやうな傾向をもつもの」が正理隨順派と呼ばれて、聖教隨順派に對したとも考へられるが、我々が前に論じたやうに、¹⁾無著や世親が量に關して現量・比量・聖教量の三量を認め、而もこの三量の關係については、

現・比二量の確實性が聖教量をその規準とするところに、彼等が聖教隨順といはれる理由があり、これに反して陳那や法稱が現量・比量の二量説に立つて、聖教量の別立を認めず、聖教の聖教性は現・比二量を規準として成立すると主張したところに、彼等が正理隨順といはれた所由があつたといふべきであらう。

更に、ツエルバツキイは、この兩者の學說の相違を指摘して次のやうにいつてゐる。まづ前者について

「この理論によれば」外の世界も、その外の世界を把へてゐる認識も、共に存在しないで、たゞ自己内觀的な認識、即ち自己自身のみ把へる認識があり、萬物、即ち實在の世界は意識の「藏」の中に靜かによこたはつてゐる無數の可能態にある觀念によつて作られてあるものであると假定された。そこで「この立場では」實在とは考へられてあるものとなり、萬物は單にこのやうにして構成され得た實在の極限にすぎない。さて、そのやうな潜勢力 (anulī-vasanā = 種子) は、藏識 (ālaya-vijñāna) に必ず十分に藏せられてあるものと假定され、その潜勢力は現實にある實在を作つてゐる一群の事實を効用的ならしめる力であるといはれるのである」

といつてゐる。こゝにいはれる無著や世親の唯識義の理解は、從來の唯識義の理解とは少しく趣を異にしてゐると思はれる。即ち「外の世界も、その外の世界を把へてゐる認識も、共に存在しないで、唯だ自己内觀的な認識、即ち自己自身を把へる認識のみがある」といふのは、これを唯識説の術語で表現すれば「外境も外境を把へてゐる識の見分・相分も共に無であり、たゞ識の自證分のみがある」といふことであるだらうから、このツエルバツキイの敘述は、全く我々が前に示した一分説の主張となつて、見相二分を遍計所執として無體、自證分のみを依他の有體とするものと一致するやうに思はれるのである。更に阿頼耶識中に藏せられてある種子は、現實的な實在を効用的なものにする力であるといふ表現は、護法家の唯識義に於ていはれる、萬象は識より顯現するといふことではなくして、萬象が眼前に現はれてゐるといふことをいふのであり、事物が覺知されることをいふと思はれるのである。若しツエルバツキイのいふところを、このやうに理解するならば、それは我々が前にも指摘した無著・世親の唯識義を正當に述べ

てゐると思はれ、少くとも玄奘・慈恩によつて主張されるものとは趣を異にしてゐることは明かであらう。しかし、唯だこれだけの敘述でツェルバツキイの唯識義の理解がどのやうなものであつたかを十分に確かめることはできないから、こゝではこれ以上にはふれないとして、さてこのツェルバツキイは、この無著・世親の唯識義の立場から、陳那の立場が、どうして展開したかについて

「この考へは、丁度ヨーロッパの合理論者が、無数の可能態にある事物は、神の睿智の中に含まれてゐて、神は構成されうる實在の極限を形ち造つてゐるものに、それを選び與へるのであると考へたと同じである。たゞ佛教は神の睿智の代りに藏識を、神の意志の代りに潜勢力を夫々おきかへたにすぎない」

といひ、而も「阿頼耶識は靈魂が假装して現はれたやうなものである」と評し、陳那がこの阿頼耶識の理論を捨てたことを暗示し、その方が佛教本來の立場に合致するものであるといつてゐる。

さて、このツェルバツキイの敘述が、何を根據とするものであるかは明かではないが、『佛教論理學』の第二卷に示されてゐるやうに、陳那の後繼者と考へられてゐる法稱が、八識説にたゞないで、教授の指摘してゐるやうに、ジャンヤン・ツアツバヤゲンドウ・ドウブが、經量部が八識を許さなかつたのと同じく法稱も八識を許さなかつたと傳へてゐることから、この考へを陳那に及ぼした推論であると思はれる。

かくて、オーバミラやツェルバツキイが西藏所傳を中心として、特に法稱の學説の檢討から、瑜伽行派の二派の立場を明かにしてゐることは明かである。

(1) 「最上要義論」とは、漢譯「實性論」に相當するものである。

The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Acta Orientalia, vol. IX, p. 99.)

(2) Buddhists Logic, vol. I, p. 13.

(3) 「無と有との對論」一七五頁

(4) 拙稿「佛教に於ける知識の確實性の論究」(哲學研究、三五八號、五〇頁)

(5) 『前引書』

(6) Buddhist Logic, vol. II, p. 329, fn

しかるに、ワシリエーフは、その著『佛教論』の中に、このやうな分派が「覺賢」(Bodhi-bhadra)によつて傳へられてゐることを示してゐる。それは山口博士によれば『智心髓集』(Jihna-sūtrasmūcya)の覺賢の註釋中に述べられるものであることが指摘されてゐる。こゝでは明かに陳那の名が示され、無著・世親等と區別されてゐるのである。いま覺賢のいふ瑜伽行派の二派の主張を山口博士の譯によつてみれば

「茲に瑜伽行人には二種がある。即ち有相と無相とである。

その中、有相〔家〕は陳那等の所宗であつて行相が依他起であると語る。由つて「内の所知の體が外の如く顯現するものが〔識の境〕である」云云といはれる如くであつて六識身を語る。

無相〔家〕は軌範師聖無著等である。彼等によれば形相は遍計所執にして眼翳者の髮の如しと説いて「攝大乘論によつて」次の如く語る。「義 (artha) が境性 (rūpa) として成ぜられんか無分別智なるべし、彼〔無分別智〕なきときは佛果を得る理あるべからず」同じく「無分別智の行動するところには一切義顯現すること無き故に無義 (amartha) と知るべし、彼〔義〕なきによりては記識 (vijñāpā) もなし」と、この無相家は八識身を説き、一類の人は識は唯一なりといふ。尙、唯一〔識〕義は有相家にも亦た一類として存する」
と。

いま、この覺賢の主張の意味についての理解をこゝで述べることは差控へて、別の機會にこれについて考へたいと思ふが、この敘述から明かなことは、有相家が陳那を以て代表とされ、而も陳那の『觀所緣緣論』の文章を引用して、その立場を明し、かれらが六識説に立つことを示し、また無相家は無著によつて代表され、かれらが八識説に立

つことを示してゐることである。このことからすれば、陳那が八識説を説かず六識説であつたことは相當に有力な傳統的理解であつたと思はれるのである。しかし陳那が何故六識説の上に、どうして唯識義を建立したのであるかは、これらの敘述によつても明かとはならない。果して彼は阿頼耶識を拒否したのであらうか。中觀派の月稱が、世親・陳那・護法とその學系を述べてゐることからすれば、陳那のみが、この傳承中に六識説の主張者であつたといふことは、何か落着かないものを感じるのではあるが、そうかといつて彼が八識説であつたといふ積極的な證據もみつからないから、我々は陳那が六識説に立つてどのやうに唯識の理をのべたかを明かにしなければならぬ。

以上のことからみて、陳那の唯識義の根本構造は從來の護法家で考へられてゐたものと相當に異つたものであると思はれるのである。ところでこの覺賢の敘述によれば、前には量の問題に關して分たれた兩派が、いまは有相・無相といふことから區別されてゐる點は注意を要するであらう。しかも敘述は有相 (sātra) と無相 (nirātra) といふことが行相 (kāra) が有であるか無であるかといふことによつて特徴付けられることを示し、陳那が有相家といはれるのは、行相を依他起の有體法であるとする點でいはれ、無著等が無相家といはれるのは、行相は遍計の無體法であるとするところからいはれるのであり、この問題は畢竟、前の陳那の三分説の課題を示すものである。

かくて覺賢の記述によれば、陳那の唯識義は、行相を依他の有體法とするといふ點で、いはゆる護法家の主張に近いと思はれ、また無性を承けた難陀の主張とも一分通ずるやうにも思はれるのであり、この點、無著・世親・安慧の唯識義とは明かに立場を異にするといはなければならぬのである。しかし、果してさうであらうか。またこれと反對に陳那の唯識義は「陳那護法同而正義」として、從來の理解のやうに、護法家の主張と全く同じであるのだからか。これは前に示したやうに正しい陳那の理解ではないと思はれる。こゝに三分義に關する重要な問題があるのである。更に識建立の面からすれば、それは無著・世親乃至他のいづれの唯識家とも全く異なる立場に立つてゐるのが陳那であつたといはなければならぬから、こゝにもまた陳那の理解に重要な問題をなげかけるものがあるのであ

20

以上、我々は陳那教學が一つの獨立の教學として再検討されなければならぬことを大體明かにしてきたが、このやうな陳那教學の課題はいかに解決されるであらうかが次に述べられなければならないが、我々は稿を改めてこの問題を更に述べたいと思ふ。

(完)

- (7) ワシリエーフ「佛敎論」二九一頁(佛譯)。
 (8) 山口益「中觀佛敎論攷」三〇八頁。
 (9) Jhāna-sārasaṃuccaya-nibāṇhana, 北京版經藏部第十八函。
 (10) madhyamakavatara (Bibliotheca Buddhica IX, p. 407)

前 號 自 次

求道時代の佛陀……………	武内 義範
思辨論理の可能性に就いて(完)…	山本 清幸
アリン、トテレニスに於ける…	安藤 孝行
知性の構造(承前)	
社会学界の近況(白井二尙) 西沢東洋学台議のことなど(長尾雅人)	

we should not fail to remark that those three types, distinguished by Hegel as something to be realized one by one by way of development, are actually found to appear not solely in certain respective species of art, such as architecture, sculpture, paintings, etc., but in one and all species indiscriminately. They are to be called the primary styles for all the species of art; they have that quality of being 'primary' which would enable them to be developed throughout all the historical ages in every possible variety of forms and species. It is the task of the historians of art to pursue and understand the process of this multifarious development of the types thus understood which is gone through from age to age.

Some Problems Concerning the Doctrines of Dignāga*

By Shoho Takemura

So far no systematic study has ever been published on Dignāga's 'Pramāṇa-samuccaya' (Accumulation of the Means of Right Knowledge). His doctrines, however, as displayed in this work, are of no little importance for the study of the history of Indian Philosophy, especially of the Buddhist School of Idealism (vijñāna-vādin); for his theory of Logic stated therein not only made the epoch of the so-called 'New Logic' with regard to the logical technique, but it also had to do with the doctrinal aspect of Buddhism, in so far as it intended to provide the vijñāna-vādin with logical grounds.

Thus, concerning Dignāga's doctrines, problems are raised in this article (1) on his doctrine about the source of Right Knowledge (pramāṇa-vāda), and (2) on some characteristics of his Idealism (vijñāna-vāda); and these are correspondingly tried to answer on the strength of his texts including the above-mentioned.

(1) He outgrew the traditional Indian Logic which had principally consisted in teaching the method of controversies and proofs, by expounding a logic of an epistemic character, which, by way of logical

explanations of Buddha's Enlightenment itself, was to offer a sounder foundation for the Buddhistic view of the world and of life. The "Pramāna-samuccaya" conspicuously starts with the express statement that Buddha is the incarnation of Right Knowledge (pramāṇa).

(2) Here two questions are suggested: a) What does he think about the 'storehouse of consciousness'? b) Does he really hold the 'theory of the three aspects of cognitions'?

a) Buddhist Idealists in general mention eight 'cognitions' in series; and, according to them, the whole world depends for its reality ultimately upon the last of the eight, i. e., the 'storehouse of consciousness' (ālaya-vijñāna). But we are inclined to believe that Dignāga left out the ālaya-vijñāna, as this would be nothing but the soul emerging in disguise, thus threatening to imperil the consequence of Buddhistic self-negation. His doctrine should rather be classed with the 'six cognitions theory'.

b) As for the 'theory of the three aspects (bhāga) of cognitions', Dignāga has usually been assumed by Buddhist Idealists to have insisted on the object (grāhya)-aspect, the subject (grāhaka)-aspect and the self-consciousness (sva-saṃvid)-aspect found in ideation (vijñāna) as being all relatively real (paratantra). The examination, however, of his works at large leads us to believe that he had no such intention but that he understood the first two aspects to be absolutely fanciful (parikalpita) and only the last relatively real, thus showing a close resemblance to the 'one aspect theory' stated by Sthiramati.

* For the Japanese original of this article, see Vol XXXIII, No. 10 & Vol. XXXIV, No. 3.