

哲学研究

第五百五号

第四十三卷
第十一册

存在と知識——仏教哲学諸派の論争——(一)

経量部の根本的立場

梶山雄一

一

経量部の教義を体系的に記述している独立した論書は我々に伝えられていない。説一切有部や唯識派の諸論書の中に引用、批判されている経量部の学説、『俱舍論』において、説一切有部の正統的理論の主要なものに対して経量部の立場から与えられた世親の批判、その他の断片的な資料を通して、その理論一般が推定されるだけである。

これらの断片的な資料を集成して、経量部の教義体系を再構成しようとする意図は現代の学界において見られないことはないけれども、まとまった成果はまだ発表されていない。(補遺)しかしわが国における研究については、山口益『世親の成業論』・金倉円照『外教の文献にみえる経部説』・戸崎宏正の『仏教論理学説と経量部説』を初めとする一連の論文など、すぐれた業績が蓄積されはじめている。

ここに名をあげた三人の学者は、経量部理論の再構成という同一の課題に対する三つの異なった接近の仕方を代表しているのである。山口博士は、『俱舍論』・『成業論』などヴァスバンドゥ自身の著作とそれに関連する仏教諸学派

の初期論書の中に見出される、経量部理論の断片的記述を集成するという方法をとっている。金倉博士は仏教以外のインド哲学諸派の論書の中にあられる経量部説を集成するという方法を代表する。戸崎博士は仏教論理学と一般によばれる、比較の後代の、発展した仏教の哲学者達の認識論的立場が経量部のものであるという意見を代表しているわけである。この三つの方法は今後も継承発展させられるべきものであるから、ここに簡潔にその方法論の回顧と展望を行なっておくのが便宜であると思われる。

第一の方法は中国・日本の伝統的な仏教学においてもある程度の成果を挙げていたものである。山口博士は有部・唯識派・中観派のサンスクリット及びチベット語文献の研究と漢訳仏典の伝統とを合わせた一般的背景をもった上で、『成業論』の文献学的研究を行ない、その成果を『世親の成業論』にまとめている。ヴァスバンドゥは『成業論』の中で、経量部の立場に立って業の問題に関する理論を展開していると思われる。山口博士は前掲の著書の序論においてこのヴァスバンドゥの理論を『俱舍論』その他の論書と比較し、経量部の主要な理論のいくつかを列挙している。それは我々がヴァスバンドゥ自身の著作から蒐集しうる経量部理論の主要な項目をほとんどすべて含むものと考えられる。同じ傾向の論文として、桜部建『俱舍論における我論—破我品の所説』(中村元編『自我と無我』所収)および P. S. Jaini の論文 The Sautrantika theory of *bija* (BSOAS, XXII, 2); Origin and development of the theory of *vi-prayukta-samskaras* (BSOAS, XXII, 3) などが注目に値する。これらはそれぞれ特定の問題に限ってはいるが、有部と経量部の立場の相違についての重要な記述を含んでいる。便宜のために、上記の諸論文において明らかにされている経量部の諸理論のうち重要と思われるものを、筆者の見解と責任において要約・整理して左にかかげておきたい。

(1) 有部範疇表の改正 有部の五位の範疇表の第四である心不相応行について、経量部はこの範疇にふくまれる諸法を観念 (*prajñapti*) としては認めるが、有部のいうように外界に実在するものとしては認めない。経量部は、これ

らの諸観念は實在の条件である自己存在性 (svabhava) を持たないし、また經典中にその實在性が説かれていることもない、と主張する。『俱舍論』の第二章 (根品) において、經量部は十四種の心不相応行の逐一についてその實在性を批判する。世親は有部の引用する經典を吟味し、有部の議論を分析し、有部の實在論を嘲弄し、有部の見解がヴァイシェーシカ派の理論にまがうものであると批判している。⁽¹⁾

同じ『俱舍論』の第二章において、經量部は無為の諸法を、物質や心所がそれぞれの自己存在と作用をもって實在するようには實在するのではないと批判する。經量部によれば、虚空はただ抵抗物のないところをいうにすぎず、涅槃も五蘊の生じないことに外ならない。無為とは無存在であり、無存在を存在と同じように實在とする有部の見解に反対している。⁽²⁾ 無為も観念にすぎない、というのである。このようにして、經量部によれば、五位の範疇のうち、心不相応行 (論理的観念) と無為 (無制約者) の二つは實在の範疇から除かるべきものである。

第二・第三の範疇である心と心所 (心作用) とは、有部自体においても、名前は異なっても体は一なるものとされていた。後述の認識論からも明らかのように、經量部は心と心所を二つの實在に分裂させることをさげ、両者を有機的に統一された意識作用としてとりあつかう傾向が強い。⁽³⁾ これらのことを考慮すると、經量部にとっては、物理的存在 (色蘊) と意識 (心—心所) との二つの實在の範疇のみが認められたと云ってよいであろう。

このような範疇表の一般的な改正のほかに、個々の實在の解釈においても、經量部が有部と異なっていることがあるのはいうまでもない。たとえば、有部は視覚の対象である色境を、長・短・方・円などの形色と、青・黄・赤・白などの顯色とに分類している。經量部は前者の形色の存在性を否定し、顯色の原子のみを窮極的實在とする。この顯色の原子は各個には認識の原因とならず、ただ集積して粗大な形となった時にのみ認識の原因すなわち視覚の対象となる。經量部は、形色とは要するに、顯色の原子のあつまりかたによって生ずる形態にすぎないと考えているのである。原子の集積に当たっては、各原子は相互に接触することはないが、間隙なく連接する。⁽⁴⁾

(2) 経量部の行為論の特色 行為(業)は身体的・言語的・意思的の三種に分かたれる。有部は意志的行為は心作用の一つである思(cetanā)であるとすると、外的表現としての行為である前二者を物質の範疇に分類する。身体的行為の本質は形色(長・短・方・円・高・下・正・不正)であり、言語的行為の本質は音声であって、いずれも物理的存在とみなされるからである。この二種類の物理的行為がなされると、かかる外部に表現された形態や音声とは別に形にあらわれない道徳・不道徳がただちに生じてくる。これは身体的・言語的行為を表業と呼ぶのに対して、無表業とよばれる。この無表業はわれわれにとって外的な行為によって心に残される印象と解釈されるものであるが、有部はこれをも一種の外的な存在として、物質(色)の範疇の中に、五官とその対象とならべて第十一番目に分類している。無表業は個人の心とは別な存在として過去・現在・未来に恒存する実在であり、かつ、影が形に従うように、表業につねに従って生ずる。そしてこの無表業は「得」とよばれる原理によって心と結合させられると考えている。「得」(upādi)は心不相応行の一つで、たとえば阿羅漢の心には聖者の徳が「得」によって結びついているように、ある個人の生命の流れが他のあるものを獲得し、それと結合することを可能ならしめる原理である。

このような有部の考え方に対し、経量部は行為の本質を意思にあるとし、身体的・言語的行為は単に意思的行為のあらわれかたの相違にすぎないとする。したがって経量部にとって、行為は物質的な「色法」に属するものではなく、心理的な「心所法」に属する。それを主張するために、経量部は有部が身体的行為を形色であるとする見解を批判し、また無表業という特別な物理的存在や、得という原理の存在を許容しない。無表業や得は、一つの行為と、時間をへだてておこるその結果との間の因果関係を説明するための有部の理論である。これを否定する経量部は、同じ問題を説明するために薰習あるいは種子の理論を提出する⁽⁵⁾。

(3) 薰習論 諸法の本体は過現末の三時にわたって恒存する実体である、という有部の基本的な理論⁽⁶⁾の上では、過去の行為の結果が現在に起こったり、過去のものの記憶が現在に生じたりするのは、過去のものが、たとえば頭勢態

としては滅しても、潜勢的な、恒存的な本質としては常に存在するからである。過去の行為はそれが行なわれた時にその無表業を生じ、後者は永続する。また『成業論』における有部によれば、ある行為がなされると心の流れの中に、無表業を個人に結びつける「得」が生じ、これが後に相当する結果を生ずる原因となるという。

経量部はこれらの理論をすべて否定し、行為とその結果との因果関係を、人間の刹那滅の心流の中に起こる特殊な変化（相統転変差別）によって説明する。我々の知識や行為はその印象ないし影響力を種子（習気）の形で心流に残す。これを薰習という。その種子は潜在的に心流とともに相統し、成長し、時機を得て成熟して結果を生起せしめると考えている。この薰習説が経量部の主要な理論の一つになっている。⁽⁷⁾このような種子、薰習の理論が、主として有部の「得」の理論に代わるべきものとして経量部によって提出されたことは明らかである。経量部はこの種子を心とは同一でもなく、別異でもない性質のものとして規定し、種子部のブドガラとの混同をさけて、種子は実体ではなしに、われわれの観念的設定にすぎないもの (prajñapimatra) とあることを強調している。⁽⁸⁾

(4) 異熟識論　しかしこのような薰習・種子がわれわれの通常の意識に存在するとは考えられない。通常の意識は断絶することがあるからである。だから薰習はわれわれが明らかに意識することのできない形態で、下意識の中に存在する。この下意識は通常の意識とは異なっていて、たとえば人が熟睡している時や、減尺定といわれる無意識状態にあるヨーガに入っている時にも、刹那刹那に滅しながらも断えることなく流れ、持続する。これは刹那滅であるから常住不変の我ではないし、他方、通常の意識でもない。かかる下意識がアーダーナ識・アーラヤ識・異熟識などの名で呼ばれる。それは我々が涅槃するまで存続する。この異熟識論は唯識派のアーラヤ識説や、如来藏思想とつながるものである。⁽⁹⁾しかし経量部のアーラヤ識論は『成業論』以外には明説されていない。

(5) 刹那滅論　有部は、すべてのものは瞬間瞬間に生滅するという刹那滅論を説きながらも、ものの本質（法体）は過現未の三世にわたって実在するという。現在は恒存している法体が作用と結合した刹那であり、作用と離れてい

るときの実在が過去および未来である。過去・現在・未来は、したがって、恒存する法体の位の差として解釈された。⁽¹⁰⁾ 有部の刹那滅論において、一刹那とは生・住・異・滅という四種の機能の総合体であって、真の意味での一刹那ではない。そして存在の滅は生と同じように原因によって惹起される現象である。また滅は単なる無存在ではない。法体恒有であるから滅することはないし、滅といわれるのはかかる法体の機能 (kāritra) の滅であって、実体そのものの滅ではないからである。

このような有部の考え方に対し、経量部はものは現在一刹那にのみ存在し、過去・未来のものは実在しないという。またこの一刹那というの是有部のような生・住・異・滅の四相を内含するものではなく、生じた瞬間に滅するという文字通りの一刹那である。この、ものの刹那滅性はすべてのものの本性であって、外部の原因によってもたらされるものではない。さらに、滅は単なる無存在であって、なにか実在するものではない。⁽¹¹⁾ このような経量部の刹那滅論はすでに『俱舍論』にもあらわれるが、これをひきついで仏教論理学者によって、仏教哲学の最大のトピックの一つとして、時代とともに精密さを加えて、くりかえし論証されることになる。かくして、経量部の刹那滅論はその背後に三時に恒存する法体を全く予想しない、徹底したものとなっている。存在とは現在一刹那の因果的作用性 (arthakriyā) にほかならない。常住不変なるものは一時的にも雜時的にも因果作用をなすことはできない。⁽¹²⁾ したがってそれは存在しない。この存在性を因果的作用性として定義する経量部の理論は、後代の仏教論理学においてきわめて重要な意義をもつに至るが、その理論は既に世親においてあらわれている。

(6) 外界実在論　しかし経量部は、唯識派のように、この世界は心の顕現したもので、心以外に外界は存在しない、とは云わない。経量部は外界の物質界の実在性を主張する。⁽¹³⁾

(7) 知識の自覚　山口博士はチャンドラキールティの『入中論』の記述によって、唯識派の論ずる知識の自己認識 (svasainvedana) の理論は、もと経量部の理論であって、唯識派はそれを継承したにすぎないことを指摘している。⁽¹⁴⁾

以上が、先に列挙した三つの方法論のうち、第一の方法による成果の要約である。一般的に云って、多くの理論において、経量部が小乗と大乘との中間的な立場に立っていたことが、結論として指摘される反面、この第一の方法によつては、経量部の認識論はほとんど明らかにならず、その外界実在論がいかなる根拠の上になされていたかも判明しない。第一の方法にのみよる限り、この欠陥を補うことは不可能である。

二

経量部研究の第二の方法は、仏教以外の諸学派の哲学書の中に引用された経量部の理論を蒐集するものである。先に触れた金倉論文⁽¹⁵⁾は、それをヴェーダーンタ学派の論書に限って行なったものである。金倉博士は『ヴェーダーンタ・ストトラ』第二篇第二章ストトラ一八一―三二が行なっている仏教思想批判の中から、経量部に関する部分を選び、それに対するシャンカラ疏・バーマテイ・バースカラ疏・ラーマヌジャ疏などを参照して、経量部の認識の対象に関する理論(すなわち有形相知識論)・五蘊説・縁起説・無為説・刹那滅説などへの言及を集めている。またその他のヴェーダーンタ派諸論書に見られる経量部への言及に触れ、とくに『サルヴァマタ・サングラハ』『サルヴァシツダーンタ・サングラハ』にある経量部説の綱要を訳出している。さいごに同博士はマードヴァの『サルヴァダルシヤナ・サングラハ』(諸哲学綱要)の含む経量部説をアピアンカルの校訂本によつて明快に和訳している。博士の言うごとく、経量部の立場を組織的に記述した書物が少ない以上は、マードヴァのかなり体系的な紹介は極めて貴重な資料であるといえる。

サルヴァダルシヤナ・サングラハの記述が最も包括的で、ヴェーダーンタ派の伝える経量部説をよくまとめていると思われるので、その内容をここに項目にして整理しておく⁽¹⁶⁾。

(6a) 外界実在論　ダルマキールティは唯識派の立場から論じた際に、「認識とその対象とは同時に認識せられるか

らその二つに区別はない」という証拠によって、外界が内界と別に存在しないと主張した。経量部は同時に認識されることが常に二つのものの同一性を証明しえないことを理由に、この推理の確実性を否定する。また唯識派は我々の内にある認識が外在するかの如くに顕現するというが、外界の事物がないとすれば、外在するかのよう、という比較は不合理であるといって、唯識派の外界非実在論を批判する。

(6b) 唯識派によればこの世界は我々の内的な根底であるアーラヤ識から顕現したものに外ならない。しかしもしアーラヤ識がすべてのものの種子を含むとすれば、アーラヤ識は各刹那に全世界の事物として顕現する能力を持つはずだから、ある一つのもの時々にか起こらない事実が説明できなくなる。例えば私自身が歩き、語る意志をもっていない時にも、他の人が歩き、語っている表象が私にあらわれるのは、私の意志とは別な他人の心があるからである。そのように、アーラヤ識から時に、青や黄の認識が生ずるためにも、アーラヤ識以外の外界がその原因となっていることを認めねばならない。(この批判の先駆的な形態はすでに『唯識二十論』の第二頌にあらわれている。)

(8) 有形相知識論 外界の実在の刹那とそれが我々によって認識される刹那とは同一ではない。しかし認識の刹那と異なった刹那にある対象が把握されることは可能である。対象は知識に自己の形相を投げ入れる原因であるからである。我々が直接に知覚するのはこの知識の中に与えられた形相であるが、それを与えた外界の存在は推理される。

(9) 四縁(所縁縁・等無間縁・同事縁・増上縁)・五蘊・縁起論・四諦説が、『サルヴァダルシヤナ・サングラハ』では経量部の理論として紹介されている。その説明に経量部的な特色がないわけではないが、これらの理論は説一切有部その他の仏教諸学派のものに共通である。

仏教以外の論書にあらわれる経量部の学説は、上記の『サルヴァダルシヤナ・サングラハ』において見られるように、この学派の外界実在論と有形相知識論を中心としている。このような経量部説は、しかし、ヴェーダーンタ派の論書にあらわれるだけでなく、たとえば Nyāyakaṅkā, Nyāyavārtikakāṭyāyikā, Nyāyamājūri など多くのニ

チャーヤ学派の論書、また、ほとんどすべてのジャイナ教の哲学書に引用、批判されている。そのように、各学派の論書にあらわれるものを参照しているすぐれた経量部紹介は Jadhunath Sinha "Indian Realism" に見えている。これらの仏教以外の論書の経量部理論紹介は一般的に言ってきわめて公平かつ忠実なものである。この研究は今後ますます進められねばならない。すべての学派の哲学書からの断片を網羅して整理した研究はまだ学界にあらわれていない。

この第二の方法は、しかし、どれほど網羅的に行なわれても、それらの断片が、仏教哲学の書物の中にあらわれる理論と同一であることが証明されない以上、即ち、それらの断片にあらわれる理論を仏教哲学書自体の中で再確認しなければ、完全とはならない。『サルヴァダルシャナ・サングラハ』に限って従来の研究を回顧しても、みなこの点で不充分である。この書物は十九世紀末にカウエルとゴフによって英訳され、ドイセンが九章までを『一般哲学史』一ノ三に独訳し、ついで一九〇一、二年にド・ラ・ヴァレー・プーサンがジャイナ教と仏教との章を仏訳した。⁽¹⁷⁾ プーサンは常の如くにこの書物にあらわれる理論と仏教論書の中にあらわれるものとを比定する努力をし、当時としては大きな成果をあげ、彼の仏訳はこの書物に関する研究としては現在においても最もすぐれているが、今世紀、特に、戦後になって続々と校訂、出版された仏教論理学の原典を参照することはもちろんできなかった。このような仏教論理学書の中にあらわれる認識論を精細に研究し、それらが経量部の理論であることを証明する論文を次々と発表しているのが、先に第三の方法をとるものとして名をあげた戸崎宏正である。

ディグナーガ・ダルマキールティなどのいわゆる仏教論理学者がその著書のなかで展開している認識論がどの学派の立場に属するものであるかは、ただ現在の学界でやかましく論ぜられているだけではなく、これらの書物に対する古代インドの註釈家たち自身がさまざまに論じていたところでもある。問題はディグナーガもダルマキールティも一

方において外界非実在を主張する唯識派の理論をその著書において展開しながら、他方その他の議論においては外界の実在性を認める経量部の立場でなければ考えられない理論をも提出しているところにある。ダルマキールティの Nyāyabindu (正理滴論) に対するインドの註釈家達は、これを経量・瑜伽総合学派に属する者(ヴィニータデーヴァその他)と、経量部に属するとする者(ダルモッタラ・ドゥルヴェーカミシュラその他)とに分かれている。⁽¹⁸⁾ 『ニヤヤビンドゥ』に関する限り後者、即ち、これを経量部の立場から書かれたものとする理論の方が、インドにおいても、また今日の学界においても、有力である。しかしダルマキールティの名著『知識論評釈』(Pranīpavartika) の中では、外界非実在の論証をはじめとする唯識派の理論も明白にみられる一方、経量部的な形態における有形相知識論も展開されている。そのためダルマキールティの著書すべてを経量部に属せしめることはできない。フラウワルナーは、『知識論評釈』においてダルマキールティは、個物を実在と認める経量部の立場から出発し、議論の高まるとつれてそれらが認識の所産にすぎないという唯識派の外界非実在論を是認するに至る、という趣旨を述べている。⁽¹⁹⁾ ダルマキールティの名著たる『知識論評釈』、あるいは、彼の全著作を通じて眺めた場合、彼を経量・瑜伽総合学派と見るのが最も妥当である。

ダルマキールティ以後の仏教哲学者たち、プラジニャーカラグプタ、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティなどは、いずれもこの経量・瑜伽総合派とよばれるべき人々である。彼らは自己の著作の中で、そのとりあつかう主題が世間に一般的なものである時(例えば、認識を主観と客観の二契機に分けて説明するとき、外界の事物も利那滅的であることを論ずるとき、神が壺を作る陶工と同じように存在するというニャーヤ学派の理論を否定するときなど)には経量部の外界実在論をとり、しかも仏教の勝義を論ずる時には外界非実在を主張して唯識派に転入する。そのために、例えば、ジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティは自分自身でも、また他学派によっても、あるときには経量部と名づけられ、あるときには唯識家と名づけられているのである。

さて戸崎博士は、一方においてダルマキールティの『知識論評釈』の知覚の章を逐次和訳しながら、他方、そこにあらわれる個々の理論が経量部のものと一致することを文献の上から精密に論証している。彼が論証している項目は左記の如くである。

(8a) 『知識論集成』におけるディグナーガも、『知識論評釈』におけるダルマキールティも、「知は対象に似て生ずるから、対象を把握する働きがあると仮説される」という理論を述べているが、この有形相知識論は、『俱舍論』の破我品において経量部の立場をとるヴァスバンドゥの理論と一致する。またそれはマードヴァによっても経量部の理論として紹介されている。⁽²⁰⁾

(8b) ダルマキールティの意知覚説 (manasa-pratyakṣa) においては次のことが明らかになる。すなわち意識 (≡ 意覚) の対象 (乙) は、感官知の対象であったもの (甲) とは別個のものであるが、両者は全く無関係ではない。即ち前者 (乙) は後者 (甲) より随行して次刹那に生じたものである。感官知は意識を生ぜしめる為には意識の対象の共働が必要である。したがって知とその対象とは時を異にして存在する。このような形態の理論は『俱舍論』に見え、この説は光記・宝疏などの俱舍論の注釈によってあきらかに経量部に帰せられている。またマードヴァの『諸哲学綱要』その他インドの諸論書はこれを経量部の理論とする。⁽²¹⁾

(8c) 『観所縁論』・『唯識二十論』などの唯識論書においては、原子の集積が認識の対象である、という経量部に帰せられる理論が批判されている。しかるにダルマキールティはその『知識論評釈』において次の意味の理論を述べている。原子の一人は認識を生ぜしめる能力をもたないが、それらが近接して集合している時には、その形相を知識に投げ入れる能力をもつ。この時原子の集積は、知の原因であり、知と同じ形相をもつという二条件をそなえるから、認識の対象であることができる、と。この理論をダルマキールティは一般世間人の認識という世俗の立場で行なってい

る。すなわち、彼は世俗的な理論をあつかうさいには経量部の立場に立つといえる。⁽²²⁾

戸崎博士の研究は今後も、他の学者の協力をも得て、さらに継続されねばならない。我々は、上に見て来た三種の方法による経量部研究のいずれもがまだその発端の段階にあることを認めるとともに、各方法の間の相互連絡が十分に行なわれていないことを指摘せざるを得ない。経量部の研究はこれら三方法を併用して資料の蒐集に努めるとともに、それらの資料から得られる経量部の諸理論の年代区分とその歴史的発展の過程を明らかにしなければならぬであろう。経量部研究のサンسكريット資料はグルマキールティに限られるのではなく、その後につづくプラジニヤーカーラグプタ・ジュニヤナーナシュリーミトラその他の偉大な哲学者をも含まねばならぬとすれば、その研究の前途は遼遠である。

三

上述したような経量部研究の現状からすれば、この学派の教義を完全に記述することが何人にとっても不可能であることは明らかである。筆者が以下に試みようとするのは、仏教徒であったモークシャーカラグプタが比較的まとまった形で経量部の教義として記述しているものを紹介し、経量部研究の資料をつけ加え、かつこの学派の最も基本的な理論と思われるものを抽出することである。彼はその『タルカバリーシャー』の末尾において、仏教四学派の教義を簡潔に要約している。この箇所が彼が経量部に帰せしめている理論が我々の基本的資料となることはいうまでもない。しかし、上に論じたように、グルマキールティ・ジュニヤナーナシュリーミトラその他の、いわゆる仏教論理学者達はその理論を世俗の立場で展開するときには、経量部の立場に立っている。モークシャーカラグプタはグルマキールティの理論を解説するために『タルカバリーシャー』を書いているのであり、その中ではプラジニヤーカーラグプタ・ジュニヤ

ーナシュリーミトラ・ラトナキールティなどの経量部の論理学者の理論にも多く言及している。したがって、モークシャーカラグプタは、『タルカバーシャー』全体を、基本的には経量部の立場から書いてあるわけである。それ故に、我々は、彼が同書の末尾に紹介している経量部説綱要だけでなく、それに先立って、認識論・論理学を論じている場所からも、経量部の理論を引き出すことができるはずである。

モークシャーカラグプタの経量部説綱要は、この学派の認識論を簡潔に述べる部分と、外界の実在性を主張する部分と、その外界の実在が他の实在論諸学派―特にヴァイシェーシカと説一切有部の主張するものと異なっていると、後者を批判する部分との三部に分つことができる。以下、この順序にしたがい、綱要の記述を『タルカバーシャー』全体の中にあられる理論によって補説しながら、経量部の根本的立場を再構成してみたい(以下の記述において、へゝ内の文章は綱要にあられる文章の意識である)。

(一)認識論 経量部によれば、へ青その他の形相として見えているものはすべて知識であって、外界のものではない。というのは無感覺(*jada*)なもの(知識の対象として)あられること(*prakasa*)はないからである。この点について、

感官の対境(即ち外界)そのものは知覚せられることはない、ただ、それ自身の形相をもった知識を生ぜしめるだけである。

といわれている。「知識論評釈莊嚴」の著者(ブラジュニャーカラグプタ)も次のように言う。

もし青いものが知覚せられているならば、それが(知識)の外にあるとどうしていえようか。青いものが知覚せられていないときには、それが外界であるとしていえようか。⁽²³⁾

ここには経量部の有形相知識論が簡潔ではあるが、よくまとまった形で記述されている。この最初の一節および第二のブラジュニャーカラの詩句は、外界そのものは我々には決して知覚されないこと、換言すれば、我々の知識の内容

となつてゐるものは知識の外にあるものではなくて、知識の一部分である、ということを中心してゐる。私の目前にある書物が見えてゐるということは、その書物が私の表象として知識の中にとり入れられてゐるということである。もし書物が全く知識の外にあるならばそれが私の知識の対象、すなわち知識の内容として見えてゐるということばかり得ない。だから、知識の対象は知識の一部分にすぎないといふのである。

この綱要の中の第一の詩句の後半は、外界の対境は自己の形相を投げ入れる原因であること、それが、知識を生ずる原因であり、かつ知識に形相を与えるものとしての二条件を具えるから、まさしく認識の対境といふといふのである。認識の対境に關するこの条件は、既述の(8c)に相当するものである。

しかしこの内容を分析してみると、我々はここで三つの問題をとり扱つてゐることが明らかになる。第一はなぜ知識は必ず形相をもつていなければならぬのかということ、第二は知識は自覚的であるということ、第三はその自覚的な知識を分析したときにその構造はいかに理解されるかということである。

(1)有形相知識論 外界の対境はそれらの形相を知識に投げ入れる。我々が知覚してゐるのは実はこの知識の中に生じてゐる対象の形相であつて、外界のものそのものではない、といわれた。この理論を成立せしめる根拠となる理論は『タルカパーシャー』では第一章の知覚論の末尾にあらわれてゐる。そこでモークシャーカラはへ知識はその対境の形相を帯びてゐるものだと考えなくてはならない。もし知識に形相のあることが認められなければ、かかる無形相の知識はいかなるものを認識してゐる時にも同じ(無形相の状態)にとどまるから、我々は個々の知識の対象をそれぞれ識別することができなくなるであらう⁽²⁴⁾といつてゐる。これと同じ理論はドゥルヴェーカミシュラの『ダルモツタラプラデーパ』及びヴィディヤーカランティの『哲学階程』にもあらわれる。この二つの書物では、もし知識が、説一切有部やニヤーヤ派のいうように、常に形相のない清浄なものとしてとどまるならば、かかる知識による認識は常に同一の形のものとなつてしまふ。青とか黄とかいふものが対境となつて識られようとしてゐる時にも、

これは青い、これは黄だ、というような、我々が実際に経験している個々の対境に応じた区別というものが消滅してしまうであろう、と説明されている。⁽²⁵⁾

しかし、この、知識は必ず形相をもっているという理論は、むしろ、我々には知識以外のものを認識することではできない、という理論を前提にしているように思える。認識されている形相が対境に属するものではなくて、知識の一部であるということは、認識とは要するに知識の自己認識であるということ根拠としているからである。そこで我々は経量部の云う知識の自己認識とはいかなるものであるかを考察せねばならない。

(2) 知識の自覚性 先に意識した経量部説綱要の中で、外界の物質という無感覚なものは知識の対象として見えることはないから、我々の認識している青・黄などの形相はすべて知識に外ならない、といわれていた。ということは、我々に認識されている世界は知識の内容であり、知識そのものであるということである。したがって、我々がある対象を見ているということは、知識が自己自身を認識しているということ、知識の自覚に外ならないことになる。経量部にとっては、一方において、我々に知覚されない、顕現しない物質界というものが外界に存する。これは見えない、顕現しないもの、無感覚なものである。他方、そのような物質界が我々に知覚される時には、それは既に知識の内容、知識の一部として、感覚されるものになっている。そして、世界はどうして顕現するかという理由を、経量部は、見えている世界は要するに知識であり、顕現し知覚されることは知識にのみ所属し、物質には存在しえない本質であるということに求めている。そしてこの知識の顕現性を知識の自覚性と呼ぶのである。つまり、知識の自覚性とは、実は、知識が知識であって、物質的でないということに外ならない。シャーンティラクシタは、このことを次の詩句に明瞭に表現している。

「知識は無感覚な物質と矛盾した性質をもって生じている。この無感覚でないということが自覚性ということである」。⁽²⁶⁾

このような経量部の知識の自覚説(経量部の定義によれば、知及び心理作用はすべて自覚をもつが、今は心理作用には触れない)に対しては、有部・ニヤーヤ・ミーマンサーなどの諸学派から激しい批判が投げかけられている。今は、それらの主要なもの二、三を紹介し、それに対する経量部の答論を簡単に解説する。

まず第一に、既に第一章で触れたものであるが、次のような形態の批判がなされる。凡そ作用というものは作用するものとされるものという、二つの別個のもの間に成立する。たとえば大工と木材とが別個に存在してはじめてその間に切断する作用が成りたつ。そして知るものと知られるものとの関係は、作用するものとされるものとの関係と別なものではない。とすれば、作用する主体が自己自身に対して作用をするということが不可能であると同じように、知識が自己自身を知ることとは自己矛盾である。この理論の例証として、踊子、刀の刃、火などが自己自身に対する作用をなさないことがあげられることも先に説明したのと同じである。

このような形の批判に対して経量部は次のように言う。意識における知るものと知られるものとの関係は、作用における作者と被作者との関係(karma-karti-bhava)とは異なっていて、確認するものと確認されるものとの関係(vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhava)である。例えば灯火は自己自身を照らし、また、我々が、桜は木である、という判断をする場合のように、この確認の関係は同一のものについて成立しうる。確認の関係とは論理的関係に外ならず、その関係を成立させている主体・客体などの諸契機は論理的に構想されたものであって実在ではない。知識は単一のものであってその中に主体・客体・作用という三つの部分が実在するわけではないから、自覚を別々に存在する作者と被作者との間にありうる作用と同一視すべきではない。自覚とは知識が自ら自己自身を知ることなのであり、事実としては主体・客体・作用とに分析することもできないのである、と。

経量部によれば、知識に自覚性がなければ対象を認識することは出来ない。というのは、対象が知られているという事は、対象が知識によって限定されていることである。いわば我々が、この対象が知られている、と言う時には、

対象が被限定者であり、知識が限定者となっている。しかも、たとえば「杖を有つ者」の認識が限定者たる杖の認識なしには成立しないように、対象一般の認識はその限定者たる知識の認識なしにはなりたない。しかもこの知識は、他の知識によって知られることはできないから、我々は必然的に知識の自覚性を認めねばならない。この際、なぜ知識が他の知識によって知られないかという点と次のような理由による。知識が他の知によって知られるとすれば、その他の知はその知識と同時に存在するか、あるいは継時的に存在するからである。しかし同時に存在している二つのもの間には、丁度牛の頭の二つの角の間に作用がないように、資益するものとされるものとの関係がないから、作用はあり得ない。また継時的に起こってくる他の知によって知識が知られることもない、というのは知らるべき知識はその時既に消滅してしまっているからである。いずれにしても、知識は他の知によって知られることはないから、知識には自覚が認められなければならない。

有部やニヤーヤ学派はこれに対して、丁度視感官そのものは知覚されなくても色という対象は認識できるように、知自身は認識されなくても対象の認識は可能なのではないか、という趣旨の批判を行なう。この形態の批判もすでに第一章において触れたところである。経量部はこれに対して、視感官の喩例は目下の議論に妥当しないという。色が知られている時に、対象たる色を限定しているのは眼でなくて視覚という知識である。だから限定者たる視覚が知られない限り、被限定者たる色は認識されない、と答える。

ミーマンサー学派は知識の非知覚性を強調した学派で、当然、知識の自覚を説く経量部と対立する。ミーマンサー派によれば、感官自体は知覚されないが、それがなければ対象の認識も説明出来ないから、その存在が推理される。それと同じように、知識もそれ自体は知覚されないが、対象が知られるという事実を通してその存在が推理される。この場合、対象が知られている、ということは、対象の上に、所知性 (jñātā) あるいは顕現性 (prākātya) という属性が生起していることで、この属性が対象を認識している知の存在を推理せしめる根拠になる、という。

しかし経量部はこの所知性或いは顕現性を分析・批判する。要旨は次のようになる。もし対象の上に生じてきた顕現性がそれ自身知識であるならば、それはミーマンサー派の、知識は知覚されないという定説によって、知覚されず、顕現しないから、顕現性という名にそむくであろう。しかし他方、顕現性が対象と同じように物質的なものであるとしても、物質は無感覺であるから顕現しない。更にこの物質としての顕現性がもう一つの顕現性によって照らされるというならば、その第二の顕現も自ら顕現するために第三の顕現性を必要とし、第三は第四をというように無限遡及の誤謬に陥るであろう。したがって、我々は再びもとにかえて、知識の自覚性を承認せざるを得ないのである。知識の自覚について最後に今一つの問題がある。知識とは、経量部によれば、直接知と間接知との二種に分類される。ここにいう直接知とは概念や判断をまじえない純粹な感覺であり、概念をまじえた知覚判断は推理と同じように間接知に分類される。自覚はもとより確実な直接知の一種である。したがって、もしすべての知識や感情に自覚があるとすれば、推理のような間接知も直接知になってしまふし、また誤まった認識も確実な知であるということになってしまうのではないか。このような疑問に対する経量部の答えは、いかなる知識もそれ自体としては、即ち、自覚される限りにおいては、すべて確実な知識である。推理知も、誤知もそれ自体は確実な知識である。ただ、それらは外界の対境に関しては間接的であり、あるいは、対境との一致を欠くために誤知といわれたりするにすぎない。知識は、自覚としては、すべて確実であるというこの理論は、経量部自身においてよりも、唯識派において最も重要な理論となった。実に、唯識派の認識論はこの経量部の自覚説を徹底させることによって成立したといっても過言ではないのである。⁽²⁸⁾

(3) 認識の構造 先に、モークシャーカラの経量部説綱要における認識論について三つの問題を指摘し、その第一、第二を解説してきたのであるが、残っている第三の問題は認識の構造に関するものである。認識の過程、構造、分類に関する理論は、経量部の立場に立ちながら、しかも一応別個な学派としても取扱われうる仏教論理学派の詳細に説

くものである。我々の主題とかけはなれることを怖れて、ここにはごく簡潔に要点を述べるにとどめる。

先にも触れたように知識は直接知と間接知に分かれる。直接知の対象は個別的・瞬間的に顕現する、即ち、感覺せられる独自相 (svataksana) である。したがって直接知は概念をまじえない認識である。それに対し、間接知の対象は一般者 (samanya) 即ち種を意味する概念である。間接知は概念をまじえたものすべて、観念・判断・推理・その言語的表現を含む。この二種類の知識は本質的に異なったものであるが、しかもその間に因果関係は存在する。即ち、直接知はそれ自体は概念を離れているが、その認識の直後に概念知を生起させる原因となる。青色を感覺した瞬間に我々は直接知を有つが、そのすぐあとに「これは青い」という判断を有つに至る。その直後に概念知が生ずることが、直接知の世間的有用性でもあるのである。

直接知は細分すれば、感官知 (indriyajñana)・意感覺 (manasapratyaksā)・自覚 (svasamivedana)・ヨーガ行者の知 (yogijñana) の四種となる。このうち外界の対境を持つものは感官知だけで、後の三者は直接に外界の対境に関係しない。認識論的に最も重要なものもとり感官知であるから、その構造を簡単に説明しよう。

先に自覚の問題を論ずる際に言及したように、認識は部分に分析できない単一の事実であって、それを主観・客観的分析して、認識の構造を理解することは、すでに概念知の領域に属することである。しかし経量部も、それが論理的分析であることを認めながら、感官知の構造を次のように説明する。しばしば述べるように、経量部にとって、外界の対境は知覚はされないが存在する。例えば青い対境―それが青いものであること自体推理によってのみ知られるのであるが―にもとづいて二種の知識が生ずる。一つはその外界の対境が知識の中に投げ入れた青い形相 (mitatara) であり、他の一つはその形相を知覚している意識 (mitabodhasvabhava) である。この二つはそれぞれ論理的に設定されたものにすぎない。そしてこの認識の中の青い形相は外界の対境との間に類似性 (sādhya) をもっている。もとよりこの類似性も、我々が青を認識した後はその青い対境を獲得しようという事実から推理されるものにすぎない。

この外界の対境と認識の形相との間の経験的一致である類似性はその直接知の確實性の根拠である。もし青いものを認識しながら、我々が行動を起こして青いものに到達しなかったならば、その認識は誤知であったことが分かる。确实な認識においては、認識の形相と外界の対境との間にこの類似性があるわけで、この類似性が認識の作具である。

それに対してその青い形相を見ている意識の方は、いわば認識の結果としての知識である。このような説明はニヤーや学派を初めとするインドの論理学が、認識を常に、作具 (pramana) と結果としての知識 (pramiti) とに分けて説明するのに順じて行なわれるのである。しかし、経量部の論理学者はこのように分析的に説明したあとで、再び、事実としては、かかる原因と結果、即ち、認識の形相と知識とは同一のものであると宣言するのである。したがって再び、認識とは知の自覚に外ならないことになる。⁽²⁹⁾

四

(二) 外界實在論 経量部の存在論については、我々はまずその外界實在論に触れねばならない。モークシャーカーラの経量部説綱要では、前述の認識論の末尾において、へもし顕現しているものが知識に外ならないというならば、汝は外界の存在をどうして知りうるか、という反論者の疑問を設定し、それに対して経量部の外界存在の論証が次のように行なわれている。

へ外界の實在の論証は否定的遍充に基づいて次のようになされる。青その他の形相はあらゆる場所において、あらゆる時に顕現するわけではない。またその形相は我々自身の質料因即ち一刹那前の心流のみから生ずるのだと考えることもできない。というのは、もしそうであるならば、それらの形相がある特定の対境に関してのみ生起する理由が説明できなくなるからである。だから、我々の心流の直前の刹那とは別に、これらの形相の原因であり、またそれによってこれらがある特定の場所と時において起こることになるような、なにもものが存在するにちがいないとたしかめ

られる。この何ものが外界の実在なのである。⁽³⁰⁾

これと同種の議論は、プラジニャーカラグプタの『知識論評釈莊嚴』(p. 391, 1, 4 ff.)・ヴァーチャスパティミシュラの『タートバリヤティーカー』・ニヤーヤカニカー』・バーマティ』⁽³¹⁾などの諸処に見え、また先に紹介した金倉博士の『サルヴァダルシャナサンクラハ』からの和訳の中にも存在した。これは唯識派がすべての現象をアーラヤ識という根源的な意識の所産とし、外界の存在を否定するのに対して経量部が提出する外界実在論の典型的なものである。唯識派にもアーラヤ識の存在を主張する無相唯識派と、その存在を認めず、すべての現象を前刹那の意識から生起するとする有相唯識派とがある。しかしいずれにせよ、認識される世界が心流の前刹那を質料因として生じてくるのであって、外界の存在を必要としないという点では等しい。対論の詳細は後章にゆずるが、経量部の論証は次の点を中心としている。例えば私自身が歩いたり話したりする意志を持っていないのに、他人が歩いたり話したりする表象がある。このような表象は私自身の意識を根拠としては説明できず、当然、私とは異なった他の人格の存在を予想する。それと同じように、ある表象が特定の時と処においてのみあらわれることは、それに対応する外界の対境の存在を推理せしめる。アーラヤ識あるいは前刹那の意識からすべての表象が生ずるといふならば、そのような意識はすべての表象の種子を持っているはずであるから、すべての表象が同時に同処に生起するはずであって、ある特定の表象だけが今、ここにあらわれるということはないはずである。だから、我々は、知覚されないけれども、我々の意識とは異なった外界の存在を認めなくてはならない。

モークシャーカーの経量部説綱要においては、このようにして証明された、知覚されないものかとしての外界の実在が、ヴァイシェーシカ派の主張する六種の実在のいずれでもないことを論じ、これら六種の実在の存在性を次次と否定する議論が行なわれる。ヴァイシェーシカ・ニヤーヤ・有部などの実在論諸学派は我々の知覚の対象としてこれら六種の実在を考えているわけで、経量部のように精密に認識論的分析を行なった上で、なおかつ外界の実在を

主張するのとは異なっている。このように基本的な立場が異なっている以上、ここで経量部のヴァイシェーシカ存在論批判の詳細に立ち入る必要はない。ただ経量部の存在論の最も重要なものとして、その全体性批判と刹那滅論とに簡単に触れておくことにする。

ヴァイシェーシカ派の六種の範疇のうちの実体は地・水・火・風の四元素と虚空・時間・方角・我・意との合計九実体を含む。後の五種のうち、虚空・時間・方角の三つは単一・不滅・遍在であり、我は不滅・遍在であり、意は不滅である。先の四元素は原子として見られた時には不滅であるが、原子の集合から成立した結果としてみられた時には無常なものである。換言すれば、不滅なる原子は現実に存在する事物の構成要素であり、現実の事物は原子の集合の結果として夫々一つの全体性 (avastāvin) をもった個物として成立している。たとえば壺という一つの個物は、一定の法則にしたがって原子が集合した結果、一つの全体性としてでき上がってきている。我々がある対象を壺という一つの個物として認識しうるのは、壺としての全体性が単なる原子の集合の上に付加されているからである、というのがヴァイシェーシカ派の意見である。

経量部は、しかし、かかる単一なる実体としての全体性というものが、壺の各部分と別には顕現しないし、顕現しないものが知覚の対象として実在するということも認めない。我々が見ている壺は近接した各部分の集合にすぎず、それらの部分をはなれて、壺という単一な存在が認められるわけではない。個物の全体性としての、単一な実体としての壺の存在を認めない経量部は、粗大な顕現としての壺を我々の表象の属性 (prātibhāsadharmā) としてのみ認め、かかるものを外界の実在とは考えない。外界の実在は知覚されはしない。それは第二次的にのみ知られる、即ち推理し、要請される原子の集積にすぎない。かかる原子の集積は自らは知覚されず、ただ我々の知の上に一つの粗大な形相を与える因果的効力をもっていると経量部はいうのである。⁽³²⁾

我々の認識している形相は、そのまま実在するわけではない。それはいわば知識として存在するだけであって、対

象として存在しているわけではないからである。では実在とは何であるか。経量部によれば、実在とは因果的効力 (arthakriyasamartha) に外ならない。外界の実在として推理された原子の集積は、我々の知識の上にその形相を与え、という因果的効力をもっているから実在である。他方、知識は、それが確實なものである限り、対境に到達せしめるといふ因果的効力をもっている。したがって、確實な知識は因果的効力をもつ故に実在である。経量部が物心二元論であるといわれることがあるのは、このように、因果的効力として定義される実在性が外界の原子の集積と確實な知識とにだけある、と理解されたときのみ正しいものとなる。

さてここまでくれば、経量部がなぜ刹那滅論を重視したかという理由を我々はよく理解することができる。刹那滅論は経量部に限らず、仏教諸学派に共通の理論ではある。しかし、三世に実有な法体というものを想定する説一切有部にとっては、現象の刹那滅性は成立しても、本質の世界は刹那滅ではない。一切の現象を心のあらわれとする唯識派にとっては、刹那滅ということは心流の刹那滅にほかならない。我々の心が瞬間的に変化するものであることは、原始仏教以来強調されていたことであり、かつ、誰もが認めることであるから、刹那滅論は唯識派にとっては、当然の帰結であった。すべてを、外なる世界も内なる心も、本質的な存在としてみとめない中観派にとっては、勝義的には刹那滅性は認められず、それは幻のごとき現象と説明するだけの理論である。したがって、刹那滅論は内と外の二種の実在を認めながら、しかも実在性を因果的効力と規定するだけの理論にとって最も重要な意味をもってくる。

さて、存在しているものがすべて刹那滅的である、ということの証明は経量部の哲学者たちにとって終始本質的な課題であった。我々の心の流れが瞬間的に生滅をくりかえすことは理解しやすいが、机というような外物も刹那滅的であるということは、知覚によつては知られない。机の表象は、知識に外ならないから、知識としての机は刹那滅として知覚できるとも言えよう。しかし、経量部の是認する、机という表象を我々に与えている外境は、どうして、刹那滅的であるといえるか、この外境の刹那滅性の証明が最も重要なこととなる。さて、経量部によれば、存在とは因

果的効力をもっていることに外ならない。したがって、非刹那滅的なものは因果的効力をもたないということを証明できれば、非刹那滅的なものは存在しないこと、したがってその換質換位にあたる命題、すべての存在するものは刹那滅的であるということを証明することができよう。非刹那滅的ということは常住不滅であるということである。この際、生じた瞬間に滅するということが刹那滅の意味であり、非刹那滅とは同一の本質をもって永続するものの意味である。反論者は、瞬間に生滅するものでも、永続するものでもない、ある一定の期間に永続するものを考えるかもしれない。しかし、それは不合理である。というのは、もし x というものが二瞬間に存在する本性をもって生じてきているならば、その第二の瞬間(x_2)においても同じその本性をもちつづけるにちがいない。もしその二瞬間に永続するという本性をもちつづけないとすれば、それは生じた第一の瞬間における x とは異なった y となってしまうから、その x と y を同一物とすることはできない。もし x_1 が x と同じ二瞬間に永続する本性をもちつづければ、 x_1 はもう二瞬間に永続して x_2 となるが、この x_2 もまた二瞬間に永続する本性をもちつづけるから、結局 x は永久に永続しなければならぬ。したがって、もし、ものが二瞬間に永続することを許せば、それが永遠に永続することを認めなければならない。だからものは、生じた瞬間に滅するか、あるいは永久に存在するかのいずれかでなければならぬ。

しかし、もし永久に同一性をもって永続するものが存在する、即ち、因果的効力をもっているとすれば、そのものは各瞬間に同じ因果作用を行なわねばならなくなる。たとえば壺は過去における作用、現在・未来における作用のすべてを現在の一瞬間において行なうことになる。現在にある壺が昨日盛ったミルクを今も盛り、現在盛る水を今も盛り、明日盛るべき米を今も盛るといふことはしかし不合理である。稲の種子が、もし、永久に存在するとすれば、その種子は各瞬間に、そして永遠に稲の芽を生じつづけるであろう。このようなことが経験されないのは、種子や壺が、各瞬間ごとにその本質を、すなわち、作用を変えているということに、換言すれば、それらは各瞬間に異なったものに生まれかわっているということにもとづく。これがものは刹那滅的であるということの意味である。

一体因果作用というものは一時的におこなわれるか、継続的に行なわれるかのいずれかである。一時的・継続的ということはいずれにしても変化、即ち時間性を予想している。ところが永遠不滅であるということは、超時間的であり、変化を超えていることである。したがって、永遠不滅なるものはいかなる作用をもなすことができない。そして、存在性とは因果作用を行なうことの意味であるから、永遠不滅なるものが因果作用を行なうことがないということは、それが存在しえないということである。いいかえれば、存在しているものは刹那滅的であり方でのみ存在しうるということである。⁽²⁴⁾

経量部の主要理論は決して以上で尽きるわけではない。たとえば、有神論批判 (iśvaraśādhanaśūna) ・アポーハ論 (apohavāda) ・唯我論批判 (saminānātarasiddhi) ・一切智者論 (sarvajña, sarvasarvajña) ・さらにも内遍充 (antarvyāpti) と外遍充 (Bahirvyāpti) の論争・帰謬論証 (prasāṅganumāna) などの論理学上の新理論がある。⁽²⁵⁾ このうちでも、帰謬論証は、知覚されない外界や、知覚されない刹那滅性の論証のために発展させられた新しい論証方法である。推理は知覚に依存するというインド論理学一般の前提を打破し、知覚に依存しない推理の可能性を開いたものとして画期的な理論であるといえよう。これら一々の理論にここで立ち入ることは本稿の目的ではない。このような諸理論が展開されるための基本的立場は、これまで紹介してきた主要理論によってほぼうかがうことができると思う。

なお上に紹介した基本的理論についてもなお今後の研究によってさらに明確にされねばならぬ問題が残っている。その第一は、経量部の初期の諸理論と、発展した後期の諸理論との間に差異のあることが当然予想される。それを区別し、発展のあとづけを行なうことが課題として残されている。第二は経量部の認識論と唯識派のそれとの差異を明確にしなければならぬ。もとより、この学派を唯識派から基本的に区別せしめるものは、その外界実在論と刹那滅論である。しかしそれを別として、知識の自覚説・有形相論・その構造などについては、これら両学派の理論はきわ

めて類似している。それがまた、ダルマキールティ以後の哲学者達が経量・瑜伽綜合派と呼ばれる所以でもある。しかし今後、これらの理論の細部における両派の区別をとりだす必要があると思われる。この点については次章で唯識派の認識論をとりあつかう際に、できるだけ努力を払うつもりである。(未完)

註

- (1) Cf. Padmanabh S. Jaini, *Origin and development of the theory of vipravyakara-samśkarsas*, (以下 Jaini 1 と略称) BSOAS XXII, 3, p. 538.
- (2) 冠導俱舍論六卷十五丁裏以下の有部と経量部の論争参照。
- (3) たとえば、本稿第一章でとりあつかった根見説と識見説の論争において経量部が、視覚においては心と心作用とが共同して見るのだとする和合見説をとっていたことも、この傾向の一つのあらわれと考えられる。『哲学研究』第五〇〇号二一九頁参照。
- (4) 山口益『世親の成業論』二二、六六―七七頁参照。原子の集積の仕方をめぐる問題については、唯識派を論ずる次章で詳論する。
- (5) 山口益『世親の成業論』特に序論第四節(三五―五二頁)参照。
- (6) この理論については、本稿第一章(哲学研究五〇〇号)・特に二二―二四頁以下参照。
- (7) 『世親の成業論』序論および本文解釈の十二節参照。
- (8) Cf. P. S. Jaini, *The Sautrāntika theory of bīja* (以下 Jaini 2 と略称) BSOAS XXII, 2, p. 244.
- (9) ジャイニはこのような種子の一種である *sukṣma-kuśala-dharma-bīja* が大乘の如来蔵と関係があることを論じている。Jaini 2, p. 248-249.
- (10) 本稿第一章二二―二四頁及び註(32)参照。
- (11) Jaini 1, p. 546-547; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 101-109.
- (12) 『世親の成業論』二二節b項(二二二―二四頁)およびそれに対する善慧戒の注釈(二二八頁)。
- (13) 『世親の成業論』二二―二四頁。
- (14) 同右二二頁。

- (15) 金倉円照「外教の文献にみえる経部説」(山口博士還暦記念印度学仏教学論叢五五一—六八頁)。
 (16) 6 a・6 b等の記号はその項目が第一節で列挙した経量部理論の(6)項等と同一主題に属することを示す。(6)から(8)へ番号がとびつるのも、第一節と関係がとびつるからである。
 (17) L. de la Vallée Poussin, *Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques*, Le Muséon II, III (1901, 1902).
 (18) Cf. *Dharmottarapradīpa*, Intro., XX.
 (19) E. Frauwallner, *Beiträge zur Apohalehre*, WZKM Bd. 42, S. 93, A. 1.
 (20) 戸崎宏正「仏教論理学説と経量部説」(印度学仏教学研究第十一巻「第一号」一八七頁以下)。破我品中の世親の文章は「…如是識生、雖無所作、而似境故、説名了境。如何似境、謂帶彼相」とあるものを示す。
 (21) 戸崎宏正「仏教論理学説と経量部説」(印度学仏教学研究第十二巻「第一号」一八六頁以下)。「世親の文章とは」(経部通釈) 此中亦許前根境縁能發後識」なるも。
 (22) 戸崎宏正「仏教論理学説と経量部説」(印度学仏教学研究第十三巻「第二〇号」一八七頁以下)。
 (23) Mokṣākaragupta, *Tarkabhāṣā*, ed. H. R. R. Iyengar, Mysore (Abbr. TBh.), 63ff. Y. Kajiyama, *An Introduction to Buddhist philosophy-an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, *Memoirs of the Faculty of Letters*, Kyoto University, No. 10 (Abbr. Tr., or TBh tr.) § 31, p. 139-140.
 (24) TBh 23, 7-9; Tr. § 8, 1.
 (25) Cf. TBh Tr. n. 148.
 (26) *Tattvasamgraha* v. 2000. じの註頭を TBh 16, 15-16; Tr. p. 48 に用いたところ。
 (27) 本稿第一章第三節(哲学研究第五〇〇号「一七頁以下」)参照。
 (28) 同上註と同じく論議を TBh 16 ff. (Tr. § 6, 2) に記されたところ。英訳の註記を合わせて参照されたところ。
 (29) TBh, 22, 17 ff., Tr. § 8 (p. 60-70).
 (30) TBh, 64, 3ff.; Tr. § 31 (p. 140, 11ff.).
 (31) *Prajñākaragupta, Pramāṇavārtikabhāṣya* (Tibetan Sanskrit Works Series), 391, 4 ff.; *Vācaspatimītra, Nyāyavārtikāparayāśikā* (Kashi Skt. Sr., 658, 7-659, 3); *Nyāyakaṅkā*, 258, 7 f. b. ff.; *Bhāmatī ad Brāhmasūtra* 2. 2. 28.
 (32) TBh 66, 10 ff.; Tr. § 31, 3 (p. 143-144).

(33) TBh 34, 18 ff.; Tr. § 16. 1 (p. 87-88); § 24. 1 (p. 114-117).

(34) 剎那滅の論証式とそれをめぐる諸問題については拙稿「ラトナキールティの帰謬論証と内遍充論の生成」(塚本博士頌寿記念仏教史学論集二五六—二七二頁)および「ラトナーカラシャーンティの論理学書」(仏教史学第八卷第四号二—四〇頁)参照。

(35) これらの諸理論については TBh Tr. によって知られたい。

(筆者 京大文学部「仏教学」助教授)

補遺

一九二〇年代までの経量部思想研究の事情については、金倉円照『吠檀多哲学の研究』(昭和七年刊)一七九—一八〇頁に要約されている。金倉博士は、高井・宮本両博士、Scherbatsky, Dasgupta, Radhakrishnan, Belvalkar 諸氏の論文に触れ、特にド・ラ・ヴァレー・プーサンが経量部思想の特徴を七項目にまとめたものを簡潔にして要を得たものとして推奨・紹介している。これらの七項目は本稿の紹介・論述においても扱われている。なお本稿脱稿後に平川彰「有剎那と剎那滅」(『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』所収)を披見して教えられるところがあった。本稿においてはこの論文を利用することはできなかったが、そこに紹介されている経量部の剎那滅論の本質は、本稿の叙述するところからも知られると思う。

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

**Buddhist Philosophical Schools on the Problem of
Existence and Knowledge—Chapter II: Sautrāntika**

by Yuichi Kajiyama

In continuation to the first chapter in which the philosophy of the Sarvāstivāda was dealt with (No. 500 of this journal), the present second chapter is mainly concerned with the epistemological standpoint of the Sautrāntika school.

Considering the fact that we have no independent work which systematically describes the basic theories of this school, fragmentary pieces of information about the Sautrāntika are collected from contributions of modern scholars and arranged so that these fragments may suggest a systematic view of the philosophy of the school. Susumu Yamaguchi studied the Sautrāntika theories as they appear in the works of Vasubandhu; Enshō Kanakura gathered the theories of the school cited in Brahmanical works; and Hiromasa Tosaki continues his research on this philosophy by comparing particular theories propounded by Dharmakīrti and other Buddhist logicians with the parallel theories of the Sautrāntika Vasubandhu known from the *Abhidharma-kośa* and other texts. The results of the studies of these three scholars, who represent different approaches to the Sautrāntika problem, are introduced together with a criticism of their method of study in the first two sections of the present article.

In the remaining sections, the present paper aims at filling up lacunae in

our knowledge about the Sautrāntika philosophy by adding new information, clarifying the representationalism of the Sautrāntika epistemology, and describing the general structure of the philosophy. The main source used here for that purpose is the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta, who himself belonged to the Sautrāntika school.

The Life and Death Struggle in Hegel's Early Writings

by Jan Van Bragt

In this article we try to compare the passage of *Phenomenology of the Spirit* on the life and death struggle (and its immediate outcome: „*Herr und Knecht*“) with the treatments of this same theme in the earlier writings of the Jena period.

In an introductory chapter it is briefly stated what part the „*Herr und Knecht*“ and „*Kampf*“ themes played in Hegel's manuscripts before 1803.

In the following chapters we successively examine these themes as they appear in *System der Sittlichkeit*, *Realphilosophie I*, *Realphilosophie II*.

In our last chapter we present a brief analysis of our passage of the *Phenomenology* itself (*Hoffmeister*-edition, Leipzig, 1949, pp. 143–146), in the light of the preceding. This might be a modest contribution to a better understanding of the very concise text of *Phenomenology*, and at the same time throw some light on the evolution of Hegel's fundamental ideas (especially his ideal of unity) during the Jena period.

The Standpoint of the Cartesian Philosophy

by Akira Mori

The main problems of the Cartesian metaphysics being those of the human mind and of God, our chief concern here is to examine how the being of the human mind in its proper sense comes to be established in his „*Meditations*“.