



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	説一切有部の認識論
Author(s)	平川, 彰
Citation	北海道大學文學部紀要, 2, 1-19
Issue Date	1953
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33118
Type	departmental bulletin paper
File Information	2_P1-19.pdf



說一切有部の認識論

平
川
彰

說一切有部の認識論

平 川 彰

說一切有部の認識論と題したが、有部の學說では認識論は心理說と混同してゐる。この兩者をはつきり分離することは不可能であるから、ここでは認識論を中心として、その心理說を考察する意味である。

說一切有部は *Sarvāsti-vādin* (一切の實在を説く學派) と名乗る如く、この學派の目的とした所は、現象界を考察し、これを構成してゐる「實在」(法)を發見することにあつた。即ち特殊な方法によつて、動きつつある現實を構成する實在を選別し、選別された個々の實在の一一の性格を判定すると共に、此等の法の結合の仕方や動き方等を、明らかにすることによつて、人間存在の構造を知り、人間の如何なる點に迷ひがあり、またこれを除くには如何なる努力が必要であるか、更に迷ひの除かれた状態はどのやうなものであるか、等の問題を明らかにせんとした。ここに人間の心の状態の分析が非常に詳細に行はれることとなり、獨特の心理說を發展させることとなつたのである。しかし有部の目的は涅槃の獲得にあつたから、その點から云へば、他の佛教徒と違ひはない。ただ有部の採用した「法相分別」の方法が、徹底してゐた爲に、結果としては、他の學派と非常に異つた理論體系を打立てることになつたのである。

有部の學說は佛教におけるスコラ哲學と云はれる如く、すこぶる煩瑣

な理論を持つてをり、その結論として提示されてゐる人間像や世界像は、常識的な人間理解とは非常にかけ離れてゐる。しかしそれ丈にその理論は、論理的には完備徹底した組織を持つてをり、同時代の他の學派に與へた影響は大きい。そして又、其の後の大乘佛教の教理的發展に際しても、陰に陽に教理の根本に影響を與へてゐる。その意味から云つても、この學派の思想は充分に検討されなければならない。

法の研究は既に佛陀在世の時代から、弟子達の間で行はれてゐたやうであるが、佛陀の滅後の教団から、更に引續いて部派教団時代において、次第に「對法」*Abhidharma* (阿毘達磨) として、經と律と共に次いで、乃至はこの二者を超える重要性を獲得するに至つた。有部の法の研究は迦多衍尼子 *Kaṭyāyana* ⁽¹⁾ *putra* が發智論 *Jñānaprasthāna-sāstra* を著はし、これまでなかつた「六因四緣五果」の立場から、諸法を分析整理し、獨自の法の體系を完成した所に、他の學派と異なる有部獨自の學說が成立した。其の後有部においては、發智論を中心として、所謂「六足發智」が研究せられ、學說が更に發展せしめられて、大毘婆沙論として集大成された。更にその後にもこの學派においては、多數の論書が作られたが、就中、世親の俱舍論や衆賢の順正理論においては、在來の學說は一段と詳細に考究せられ、嚴密な表現をもつて記述せられるに至つた。そこに學說の進歩や變化を來すことにもなつたが、特に俱舍論においては、他の學派の說を豊富に取り入れて、有部の學說が批評的に取扱はれてゐるから、有部の學說が直接に改變されてはゐないが、俱舍論自體の結論は、有部の傳統說とはかなり隔つたものとなつてゐる。これは衆賢が有部の傳統說を盛り立てやうとし乍らも、世親の說に影響せられて、傳統說と異つた說を有部の正義であると、主張するやうな結果になつたことが間々あるのとは事情が異なる。故に俱舍論においては、却つて有部の傳統說が浮彫りにされ、鮮明になつてゐる點がある。故に有部教理の研究は、發智・婆沙・俱舍の線において研究せられるのであるが、特に俱舍

論が簡潔に教理を纏めてゐる爲と、また梵本がすべて散逸してゐるのに、俱舍論の註釋にのみ梵本が存するため等の理由で、有部教理の研究は、とかく俱舍論が中心となり易い。これは教理を歴史的に理解する點からは、不徹底のやうであるが、しかし内容に即して見るならば、有部教理の根幹は婆沙と俱舍との間に、それ程の相違はないと思ふ。その意味でここにも俱舍論を足場として、有部の學說における認識論的側面の特質を考へてみたい。

二

阿毘達磨の法の研究は、阿含經典を前提としてゐるから、その内容は必然的に阿含の教說に制約せられてゐる。阿含では「如實知見」*yathābhūta-ñāṇadassana* とか「正見」*sammāditṭhi* とかと云つて、對象をありのままに見ることが、重視せられてゐる。この態度が認識論に現はれて、感覺器官に基く認識說となつてゐる。六處^(六) *Saṣṭāyatana* の說がそれである。六處說には種々なる解釋が可能であるが、今はその認識論的性格を簡單に見ることにしたい。處^(七) *āyatana* とは「領域」の意味である。六は眼耳鼻舌身意の六を云ふ。しかしこれはまた内と外とに開いて、眼と色、耳と聲、鼻と香、身と所触 *phoṭṭhabba* 意と法の六内處 *cha ajjhattikāni āyatanāni* 六外處 *cha bahirāni āyatanāni* 合して「十二處」としても説かれてゐる。眼處とは「見る領域」の意味である。こゝで云ふ眼は生理的な目を指すのではなく、視覺的認識を言ふのである。これに對して色處とは、「色と形の領域」であり、「見られる領域」である。この兩者によつて視覺的認識の主觀と客觀との一切が含まれる。眼を内處、色を外處と呼ぶのは、見る領域と見られる領域とは、形式と内容の關係にあり、兩者は別のものではないからである。見る經驗(眼處)の内容は、見られる領域(色處)であり、直接經驗としては、見るものと見られるものとは未分である。故に經驗の事實から云へば、六處說が

根本であり、これを主客に開いた十二處の說は、二次的區別である。事實、阿含經典でも六處の說が主となつてをり、その上に十二處の說が説かれてゐる。

六處說では、認識の主體と見られる「自我」が、示されてゐないが、これは主觀の側の認識の領域(六内處)には、自我は入つてこないからである。認識は眼耳鼻舌身(觸覺)意(思惟)の何れかに基いて行はれるから、眼が見る時には、耳が聞くことはない。眼が見る時と、耳が聞く時とは時間が異なるから、その兩者にまたがつて、同一の認識主體が働いてゐると云ふことは、直接の認識經驗からは出てこないのである。

自我と云ふ觀念は、記憶や反省の助けをかりて、意識が構想したものである。即ちこれは認識の「對象」であり、客觀の側に含まるべきものである。客觀化されない自我と云ふものは、直接經驗からは出てこない。

その爲に自我は觀念の一つとして、意處の對象である「法處」に含まれる。阿含ではこの六處、乃至十二處でもつて、一切の存在が包攝せられると云ふてゐるから、これは明らかに認識論的立場から、存在の全體を考へてゐるのである。

以上のやうに二つ以上の感官にまたがつて認識せられるものは、「意識の構想したもの」となるが、この考へは「五欲」^(九) *pañca kāmāgūṇā* の說にも窺ふことができる。五欲とは、眼により認識される色に對する欲、耳により認識せられる聲に對する欲、鼻によつて認識される香に對する欲、舌によつて認識される味に對する欲、身に觸れて認識される觸覺の對象に對する欲、の五つである。色欲と云へば、現今では寧ろ性欲と同意味に用ひられてゐるが、原意は單に異性の容姿に對する欲望のみを指すべきものである。欲望の對象たる異性は、このやうな容姿の外に、聲とか匂ひとか等の綜合の上に、意識によつて構想せられたものである。故に實際に外界に存在する個物と、意識の理解してゐる個物との間には、必然的に誤差が避けられないわけである。それ故、「欲望の世

界」を個物を單位とせず、感官に即して理解せんとする五欲説は、實物と人間の希望的觀測「欲の世界」との誤差を考慮した、認識の實際に即した説であると云つてよい。

以上の如く、六處説や五欲説等に示された阿含の認識説の傾向、即ち感官を單位として、これによつて得られた素材を基礎にして、外界を理解する方法は、有部においても佛教の他の學派と同様、その認識説構成の出發點となつた。尙この外に認識説に關係のある阿含の教説に「五蘊説」がある。これは色受想行識の範疇に基いて、現象界を理解する方法である。しかし五蘊説にしても、六處説にしても、理論が簡單であるから、研究が詳細となり、新しい問題が提起されると、これ丈では説明が不足となつてくる。ここに阿毘達磨の教學が、阿含から離れて獨自の發達をとげることとなつた。

有部の認識論において、問題を大別すれば、これを三つに分けることができやう。一つは「認識の對象」の問題であり、第二は「主觀の構造」の問題であり、第三は「認識の可能性」の問題である。第一の問題は、認識の對象である實在の問題として、存在論ともなつてゐる。第二の問題は、認識主觀としての固定的自我を認めない有部においては、この問題が複雑な心理説として展開されてゐる。第三の問題は、一切の存在を意識内事實と見る觀念論を、有部は採用しなかつたから、異質的な外界と内界との接觸の可能性と云ふ困難な問題に對處せざるを得なかつた。この小論では、此等のすべてを取扱ふことはできないから第一の問題を中心として、有部の認識論を簡單に考察することとする。

三

有部では存在者を認識論的立場から區別して「勝義有」paramārthasatと「世俗有」saṃvṛti-satとの二種に分けてゐる。これを「二諦」と名づけるが、この二諦説は有部の存在論を正当に理解する鍵である。

しかし同時にその認識論を理解する出發点でもあることを注目したい。この二諦は俱舍論によると、「彼の覺、破れば即ち無し、慧もて余を析くも亦爾なり。瓶・水の如きは世俗なり、此に異るを勝義と名づく」と云ふ偈文を掲げて、次にこれを詳論してゐる。瓶は破壊して、その破片となれば、瓶の認識（彼の覺 budhī）は無くなる。かく空間的分斷によつて、その存在を失ふものは「世俗有」である。布の如きもそうである。ほぐして糸にしてしまへば、布の認識はなくなる。故に世間に存在する大部分のものは、この世俗有に含まれるわけである。しかしこのやうに破壊するもののみが世俗有ではなく、「慧を以つて余を析くも亦爾なり」と云はれる。水の如きは、その色は視覺によつて認識せられ、その冷さは觸覺によつて認識せられる。故に水は、その色や形、冷性等を析除（apoha）してしまへば、その後「水そのもの」と云ふ如きものは存在しなくなる。このやうに數多の要素の集合の上に、成立してゐるものは世俗有である。それ故「水が慧によりて色等に析せられる時、水の覺は即ち無くなるが如し。火等も亦爾なり」と云はれる。常識的見方から云へば、水と云ふ實體を想定して、その屬性として、その色や形、冷性等を考へてゐるのであるが、有部の見方はこれと逆である。色や形、冷性等によつて、其等の綜合としての水を見るのである。このやうな見方に習熟することによつて、事實は存在しないにも拘らず、常識が個物に想定してゐる形而上學的實體の過失からのがれることができる。しかし世俗有は慧によつて析除し有るが、しかしその故に、これを「幻有」であるとは云はない。何故なれば、水はその色や形、冷性等の一一の性質を總和したものと別存在である。其等の總和以上のものである。水にも瓶にも、それぞれ個有の作用が見られる。それは部分からは得られない。それ故、「是れ實にして虚に非ざれば na miśra 世俗諦 saṃvṛti-satya と名づく」と云はれるのである。諦とは眞理の意味である。世俗諦とは、世俗有を固定的實體の過失に陥らないで、しかもその個有の性質

作用を見落さない立場である。即ち現象を動的に見る立場と云つてよい。

次に世俗諦的物の見方を可能にするものが、勝義諦である。「此に異なる勝義と名づく」と云はれる。これは破壊しても尙存続するもの、慧による析除によつても尙認識し得るものを云ふ。色等は「碎けて極微に至るも、或ひは勝慧を以つて味等を析除するも、彼の覺は常恒に有るが如し。受等も亦然り」と云はれる。青色・赤色等は如何に細分するも、尙、青とし赤として認識し得る。極微 paramāṇu にまでも細分し得る。また甘味酸味等の味、苦受・樂受等の感受も、慧によつて更に分析しやうとしても、それはできない。色や味・受等は認識の根基である。その意味で「勝義の理によりて色等有りと説く。是れ實にして虚に非ざれば、勝義諦 paramārtha-satya と名づく」と云つてゐる。順正理論では更にこれを詳説し、「但し非色の法は細分無きが故に、彼を碎きて以つて細分と爲し、乃ち極微に至る可からず。然れども慧を以つて析きて刹那に至る可し。云々」と云つてゐる。即ち味や受等は、時間的に細分して、その實在性を確め得るとなしてゐる。空間的分斷、或ひは時間的分斷に堪へて、自己同一性を持続し得るもの、これを勝義有となすのである。

しかし分斷と云つても、「慧による析除」 apoha と云ふとは、時間的或ひは空間的に、實際に分離し得ると云ふ意味ではない。水をその色や冷性等に實際に分離することは出来ない。アポーハは實際の分析ではなくして、觀念上の分析である。従つてこの析除の結果得られた實在も、「自性」 svabhāva であつて、他から孤立した「要素」ではない。稱友の「釋」におつては、「vedanādin dharmān apohya buddhya vedanāsvabhāve buddhir bhavati」と説明してゐるから、受と云ふ法 dharma は受と云ふ自性 svabhāva であることが明らかである。即ち法とは自性の意味である。svabhāva の字義は「自己存在」の意味であるが、しかしこゝで云ふ自性とは、空間的或ひは時間的變化において、それ自身の個有の性格として、他から區別して認識し得る存在者の

意味である。そしてかかる法を選別する方法がアポーハである。法は孤立的存在者ではなくして、他から「區別して認識し得る」存在者である。しかもそれは「性質としての」存在者である。

二諦の立場から明らかにされた法は、認識論的立場から選別された存在であり、性格としての存在であるが、しかし法として立てられた後には、これが存在論的實在に轉換せざるを得なかつた。これには大體二つの理由が考へられる。一つは法そのものの性格から出てくる理由である。即ち以上の如くにして導出された法には勝論哲學の云ふ如き實體 dīśavya 屬性 guṇa 内屬 samavāya 等の關係を、認めることができない。

有自性の法は、それ自身の所有者としての固定的實體を持たない。世俗有は勝義有によつて存在せしめられるものであつて、勝義有を屬性として所有する實體ではない。その爲に、法は性質的存在者であり乍らも、依るべき實體を持たないのである。しかも法は相互に平等である。赤色が青色を内に含むことはできない。法は相互に他を排除する。法相互の間には内屬の關係がない。かくの如く、法は相互に他を排除すると云ふ點と、法は依るべき實體を持たないと云ふこの二つの理由で、法は必然的に「自己存在」 svabhāva とならざるを得なかつた。その爲に具體的現實の在り方としては、法は孤立して存在することはできず、必らず他の法との連合の上に、始めてその存在が可能であるにも拘らず、法自身の存在を問題にすれば、他から獨立した「實體」と云ふ性格を認めざるを得なくなるのである。この點では、法を「要素」と解する理由のあら點も認めねばならない。

有部が現象を認識論的立場から析除して、法をとり出したにも拘らず、それを實體と見做さざるを得なかつた第二の理由は、有部が外界を觀念内容と見做す理論を持たなかつたことである。外界は主觀の認識によつて、その存在を獲得するが、しかし外界は主觀の意欲とは無關係に動いてゆく。如何なる觀念論もこの事實を否定することはできない。有

部より後に現はれた唯識哲學は、認識主觀とは無關係に動く外界までも、主觀の側において説明し得る「阿頼耶識」の原理を持つてゐたから、觀念論を主張することができた。しかし有部はかかる原理を持たなかつたから、外界を認識論的に把握し乍らも、しかも外界を意識外の實在と見做さざるを得なかつた。このことを端的に示すものは、外界の物質を「極微」(分子)より出来てゐるとなした點である。有部は外界に青色・赤色等の法(即ち實在)を選別したのであるが、これに極微論を適用することになると、青色の法は青色の極微より成立してゐると見做さざるを得なくなる。かく解釋することになれば、法は全く「要素」と同一視されるわけである。かくして法は孤立的要素の色彩が強くなり、存在者が存在する場合の不可缺の條件である「法の連關性」(法の俱生)が見失はれ、世俗有よりは勝義有が重要視され、吾々の現實が「世俗諦」であることが見落される危険が起つてゐる。

ともかく有部は認識の對象として、外界のみならず、内界の心理現象までも、意識の對象となり得るから、これにアポーハを適用し、多數の法を選別してゐる。そして此等も同様に有自性の實在とされてゐる。それ故法の性格を明らかにする爲には、心理現象において、有部がどのやうな法を選別したかを明らかにする必要があるが、先づ順序として、有部が外界にどのやうな實在を選別したかを明らかにしたい。

四

有部が認識の對象を示すのに用ひる言葉には、*artha* 及び、*viśaya* がある。これは漢譯では共に「境」或ひは「境界」と譯されてゐる。しかし外界の存在者に關しては、尙この外に *ālambana* (所緣) を考慮する必要がある。有部の説く認識の對象の意味は、境と所緣とを區別して考えなければ正しく理解され難い。*artha* には目標・目的の意味があり、それから目標となる事物對象を意味して、認識の對象を示す言葉として

用ひられるのであらう。次に *viśaya* には「領域」の意味があり、これも主觀の活動する「領域」の意味から、轉じて認識の對象界を示す用語となつたのであらう。語源はともかくとして、有部ではこの二つの言葉は共に「認識の對象」を示すのに用ひられ、俱舍論の用例で見るに、大體兩者は全く同じ意味に用ひられてゐる。ただ相違と云へば、偈文では多く *artha* が用ひられ、それを説明する長行では多く *viśaya* が用ひられてゐる。種友が五境 *pañca arthāḥ* を説明するの(二九) *artha* を *viśaya* に讀みか(一) *“artha viśaya aryante jñāyanta ity arthāḥ”* *arthāḥ* 即ち *viśayāḥ* とは得られる、と云ふ意味である」と註釋してゐる例を見ても、この二つの言葉が、同じ意味に用ひられてゐることは明らかである。これに對して *ālambana* は「所緣」と譯され、「境」と譯されることはない。これは認識の對象と云ふ意味とは少しく異なり、物自體の世界を示す言葉と解される。以下一二の例によつて、境と所緣との相違を明らかにしつゝ、有部の考へてゐた認識の對象の意味を考へてみたい。

俱舍論では *viśaya* と *ālambana* の相違を述べて、次のやうに定義してゐる。「境界 *viśaya* と所緣 *ālambana* と、復た何の別有るや。(謂はく) 若し彼の法(即ち對象)に於いて、此れ(主觀) 功能あれば、即ち彼を説きて、此の法の境界と爲す。心・心所法は彼(對象即ち所緣)を執して起る。(その) 彼を心等に於いて、名づけて所緣と爲す」と。ここで *viśaya* を境界と譯してゐるのは、*viśaya* に領域の意味のあるのを生かしてゐるのであらう。眼は色境においてのみ活動し、聲境では活動できないから、色は眼の活動の領域(*gocara-viśaya*)と云はれる。しかし眼が活動すると云ふことは、色を自己の對象とすることに外ならない。故に俱舍論で云ふ「功能」とは、「取境の功能」である。即ち色は眼なしには考へられないものであり、眼なしには存在し得ないものである。聲と耳との關係についても、同様のことが云ひうる。その

意味で、境とは「認識器官によつて特質付けられた対象」の意味と解釋される。故に境と云ふ場合には、必らず「六境」即ち色聲香味觸法を擧げる。外界を指す場合には、法境を除いて五境を擧げる。境と云ふ場合には、認識器官を無視した「対象一般」や、山・水・人間の如き「個物」を指す場合はない。

これに對して āmbana は心・心所（心に附隨する心理現象）が「倚りかかるもの」と説明されてゐる。そこには眼等の認識器官の制約は考へられてゐない。光記は俱舍の「執して起る」を註釋して、無力な人（心・心所）が杖（所縁）にすがつて立つことに譬へてゐる。即ち所縁は心によりすがられるものであるから、それは心から超越的に存在するものでなければならぬ。境界と云ふ時には、主觀が対象を展開すると云ふ解釋を入れ得る余地があるが、所縁と云ふ場合には、その余地がない。境と所縁とは、以上のやうな相違のあることが、上述の俱舍論の説明からも知られるのであるが、しかしこの相違は、有部の三世實有の論證においても認められる。有部が三世實有を論證する根據は、いくつがあるが、その一つに「有境故」がある。この論證の趣旨は『対象が存在して、而して認識が起る。しかるに過去や未來の事柄は認識の対象となる。故に過去・未來の事物は實在である。若しそうでなければ、「所縁の無い識」が有ることになるから』となつてゐる。ここで說かれる「識の起るは、必らず境 viśaya あるを以つてなり」と云ふ立言は、対象を viśaya と解する限りは、夢の認識にも対象の存在する點で、識には必らず境があると云ふ意味では、一般に承認されてよいと思ふ。唯これ丈では境が實在であることの證據にはならない。その爲に、その根據として、境の實在を認めなければ、^(三六)「無所縁の識」があることになつて、不合理であると云ふ理由を出すのである。即ち viśaya で立言し乍ら、āmbana を論據とするのである。正理にも「無境の覺なし。二緣定まらざるが故に。中略、皆決定して、所依と所縁と有るを以つてなり」と述べ

てゐる。かく外界の實在を論ずるのに、「無所縁の識」を根據としてゐるのであるが、しからば無所縁の識は何故不合理であるかと云へば、これも所縁を「物自體の世界」と解釋して、始めて納得のゆくことである。即ち外界に主觀の認識を可能にする實在が、超越的に存在すると云ふことは、外界の實在を主張する人々には共通に承認せられることである。故に所縁を超越的實在と解する限り、外界の實在を承認するすべての人に、「無所縁の識」の不合理なことは許されるわけである。かく解して、有部が境で立言し乍らも、所縁を論據とする理由が理解できる。しかし無所縁の識と云ふことは、現在の覺醒時の認識においてのみ妥當するのであつて、過去や未來を憶ひ浮べる時や、夢中の認識には必らずしも妥當しないわけである。しかし過去・未來の認識や夢中の認識にも「境」は存在するから、所縁も境も共に存在する現在の認識を立場として、境と所縁とをすりかへて、未來や過去の認識にも境があるから、從つて所縁も存在しなければならぬとして、過去及び未來は實在であると主張するのである。三世實有の論證「有境故」の意味は、大體以上の如き趣意である。

以上の如き「所縁」の解釋が妥當なりとするならば、所縁は物自體の世界になるわけである。そして境は云はば所縁の上に、主觀が投げかける影の如きものである。有部はこのやうに認識の対象を、主觀に對應する境と、主觀が境を展開する外界の依り所となる所縁との「二重構造」によつて理解してゐるのである。俱舍論では境と所縁との區別は勿論自覺されてをり、それぞれ使ひ分けられてゐる。

以上の如く、有部の「認識の対象」の概念は決して單純ではないが、しかし其等の中で中心となつてゐるのは、viśaya, artha としての對象である。そして外界を示す場合には、法境を除いて五境として示されてゐるから、以下其等が具體的にどのやうなものを指してゐるかを検討したい。五境は色 rūpa 聲 śabda 香 gandha 味 rasa 觸 spṛśya

五であり、此等は認識器官である眼等の五根に對應するものである。

色境は二つに大別して「色」と形（顯色と形色）とされ、更に各々が細別されてゐる。顯色には青・黃・赤・白の四種が區別される。他の中間色は、此等の四種の極微の混合より現はれると説明されてゐる。形色は長・短・方・圓・高・下・正・不正の八種がある。以上合して十一種であるが、尙この外に雲・煙・塵・霧・影・光・明・暗を別立し、合して二十種を説く説、尙この外に「空一顯色」を云つて二十一種とする説もある。ともかく此等の一が勝義有即ち *dharma* である。目に見える世界は此等の實在の組合せによつて成立するとなすのである。

しかし形色を實在と見るのには反對説がある。反對説によれば、形色の極微の集り方によつて形成されるものである。即ち顯色に依存して成立するから「假法」（世俗有）であるとなすのである。有部は勿論これを認めない。けだし認識論的立場からは、色と形とは次元が異なる。色を如何に分析しても、形は得られない。その意味で色境に色と形とを分けるのは、認識論的立場からは正しいと云へよう。しかし色境を極微所成となす説が導入されると、事情が異つてくる。この立場で、尙且つ顯色から獨立に形色が「實在」として存在すると主張すると、形色までも極微で出來てゐることを認めねばならない。即ち「長」の極微、「短」の極微等の存在を主張しなければならないことになる。順正理論は俱舍論の形色假法の説を反駁して、長や圓の極微の實在を説き、有部説を辯護してゐる。しかし存在論的立場に立つ限り、形色を實法と見る説は無理であらう。この點から考へて、色境に顯色と形色とを分けた時代と、これに極微論を導入した時代とは、時間的にずれがあるのであらうと思はれる。しかし兩説共に發智論には現はれず、婆沙論に現はれる。但し婆沙論では顯形の區別はしておらず、單に二十種或ひは二十一種の色法を併舉するのみである。

次の聲境には八種の勝義有を區別する。これは生物の發する聲、風林

河等の自然の生ずる聲、意味のある聲、無意味な聲、聞いて氣持のよい聲と悪い聲等を區別し、以上を組合せて八種とする。故にここには音樂的考慮は見られない。

味境には甘 *madhura* 酢 *amla* 鹹 *lavaṇa* 辛 *katuka* 苦 *tikta* 淡 *kaṣāṭa* の六種の勝義有を立つる。

香境には好香・惡香・等香・不等香の四種の勝義有を區別する。

觸境は觸れられる對象の意味である。これに十一種の勝義有が分けられる。地・水・火・風の四大種と、滑性・澁性・重性・輕性・冷・饑・渴の七種である。滑性以下は觸覺によつて起る心理現象であるが、しかし有部はかかる心理現象に對應する實體が外界に存すると考へた。しかしその場合も滑性以下の四種と、冷以下の三種では意味が異なる。有部は冷以下の三を「因に於いて果の名を立つ」と述べてゐる。即ち熱さは外界に存する「火」によつて起る。これに對して「冷」は、火の缺除態と見ずに、人間に冷を起さしめる實在が外界に存在すると見たのである。熱さの場合にはその對應物として火を當てることができたが、冷さの場合には火の反對のものが見當らなかつたので、「因に於いて果の名を立てて」ゐるのである。かかる點にも、外界の實在者を感じを立場として把握してゐる點が顯著に示されてゐる。即ち有部の實在觀には認識論的立場と、存在論的立場とが混合してゐる。故に有部の立場を素朴的實在論と見ることはできないが、しかし極微を説く有部の立場を觀念論に含めてしまふことは到底不可能である。

ともかく有部の感覺論的立場は、地水火風の四大を解釋する點にも認められる。四大は冷性等と異り、そのまま外界に存する實在とされる。しかし四大が、目で見る地水火風等を意味せず、四大は觸覺によつてのみ認識されると云ふ點に、有部の物質觀の特色がある。有部によれば、地は堅性とし、水は濕性、火は煖性、風は動性として、身根によつて認識される。この堅濕煖動は四大の自性 *svabhāva* であるが、しかし四大には

他の法と異り「業用」^(五) karmāṇa があるとされる。即ち地は一切の物質を支持(持 dhṛti)する作用がある。物質が同一形を保持せんとするのは、地大の持によると考へたのであらう。次に水大は物を集める(固まらせる)作用(攝 saṃgraha)がある。同様に火大は物を熱 (pṛkṣi)せしめる作用があり、風大は物を成長 (vyūhana) せしめる作用がある。他の一切の物質は、この地水火風に「依存して」^(五) āśrita 始めてそれぞれの物質として存在し得る。その意味で地水火風は六種 mahābhūta と云はれ、他の物質は「所造の色」^(五) upādāya-rūpa と云はれる。或ひは bhūta に對して bautika と云はれる。

かく四大種にのみ特殊な業用を認め、物質を能造の四大と所造の色と云ふ二重構造において考へるのは、物質論の齊一性を欠いてゐると云はねばならないが、有部としては避けられない理由があつたのであらう。その點について考へられることは、第一に阿含以來「四大並びに四大所造色」と云ふ、物質を現はす傳統的表現がある爲、有部としてはこの線に添つて物質論を展開せざるを得なかつたのである。第二には、外界は認識論的立場では説明し切れないものがあつたのであらう。その爲にその弱點を、この能造所造の説によつて補つてゐるのであらう。と云ふのは、例へば青の極微と云つても、種々のものがある。目には同じく青色に見えても、液體の物もあれば、固體のものもある。柔い物もあれば堅い物もある。従つて其等を一樣に青の極微と云ふたのでは、存在の充分なる説明とならない。有部の立場から云へば、液體の青も固體の青も、同じく青の極微であるが、しかし前者では、これを支持してゐる四大の中で、水大が顯勢にあり、後者では地大が顯勢にある。その爲に狀態が同じでない。普通の水においては、水大の働きが顯勢であるが、これが凍つて氷となれば、地大の働きが顯勢となり、水大の働きは陰性になつたのであると説明する^(五)。このやうな立場から、鐵が熱して液體となることも説明し、併せて如何なる物質も四大に依止して存在してゐること

とを論ずるのである。以上有部の物質觀は一應合理的に説明されてゐると思ふが、しかし能造の四大に、他の物質が「依止して」ゐると云ふ、この依止 āśrita と云ふ點が甚だ不分明である。そしてまた極微も四大の極微と所造の極微とは別々であるとなしてゐるが、これも有部の立場からすれば當然の歸結であるが、同様に論理的な弱點が存するやうに思はれる。故に有部がかかる點を更に追求して、物質における更に微細な相違を分析したならば、物質相互の關係等をも明らかにし得て、有部の自然哲學は更に發展したのであらう。しかし有部の關心は實踐哲學にあつたから、心の分析に努力を集中し、物質界の分析はこれ以上には進まなかつたのである。

尙、有部の物質觀の中で、更に一言しておかねばならないことは、色法^(五)の「決定俱生」^(五) nityatā sahajopādā と云ふことである。決定俱生とは、有自性即ち勝義有の法は單獨に現はれることはなく、必ず多種類の法が結合して現はれると云ふ意味である。上述の如く有部は色聲香味觸の五境に多種類の法を選別したが、しかし最初に明らかにしたやうに、其等の法は一面では性質としての法であつた。ただ觀念的に他から區別し得るのみであつて、具體的な在り方としては、法が孤立して存在することは出来ないのである。これが「勝義有」の在り方である。しかし有部は有自性の法を一面では要素 dhāvya として取扱つてゐるから、その點では「法の孤立的存在」を認めねばならない。しかしそれは、法の現實的な在り方(世俗有)と矛盾するから、この矛盾を「法の決定俱生」の法則によつて補つてゐるものと考へられる。かかる點にも有部が一方では思辨的な追求を行ひつつも、他面では常に現實を忘れてゐなかつたことが示されてゐる。

有部によると、色法の俱生は「八事俱生、隨一不滅」^(五)と説かれる。八事 (dhāvya) とは、四大種と所造の色香味觸を云ふ。例へば具體的な「水」を考へた場合、それは特有の色と形(即ち色境の中の最少限一種の

極微がある）を持ち、特有の香（四種の香の中、何れかがある）を持ち、味・冷性等を備へてゐる。しかしてそれぞれの極微が、各々四大に依止してゐるから、これに四大の極微を加えて「八種」とするのである。若し多種類の香を持つ物、多種の色を持つ物等の場合には、尙多くの種類の極微が存することになるが、少くとも最少限「八事」は俱生すると云ふのである。即ち世俗有としての物質は、色香味觸の中の何れか一つを欠いても、存在し得ないと云ふ意味になる。尙八事と云ふのは、極微の數を云ふのではなく、極微の種類「^(五九)八事」によつて云つてゐるのである。尙物質はそれが音を立てる物である場合には、更に聲の極微とそれの依止する能造の四大が加はるわけである。しかしこの場合にも、種類を基にして數へるなら、「九事俱生」と云ふことになる。物質に音は必ずしも有るとは限らないから、物質存在の最少の條件として、「八事俱生・隨一不減」と云ふのである。

五

、有部の物質觀を、主として五境について考察したが、有部は物質として、尙この外に五根と無表色を説いてゐる。五根とは眼・耳・鼻・舌・身の五根である。「根」^(五六)indriya とは簡單に云へば、感官のことであるが、しかし認識における主觀と感官の關係は複雑であり、感官の役割を、外界から刺激を受けとるもの、或ひは刺激を傳達するものと云ふ風には、有部は考へてゐなかつた。有部は根を物質即ち肉體と見てゐるが、しかし根の解釋を見ると、必ずしも物質とのみ見てゐたのではなく、心理的な面も説かれてをり、寧ろこの方面が重要視されてゐる。

有部は五根を定義して「^(五七)四大所造の淨色」と述べてゐる。そして「淨色」^(五八)rūpa-prasāda を「淨妙なるが故に、珠寶の光の如し」と説明してゐる。故に根も身體の一部と見てゐることは明らかであるが、しかし透明な組織として、普通の肉體とは異ると見てゐたのであらう。それは眼

等が肉體に依存して存在し、しかも外界に直接面してをり、身體の他の部分と異なる特殊な生理組織を持つてゐる點を、無視することができなかつたのであらう。しかし精神作用が肉體に依存してゐる點から云へば、眼等の五根のみでなく、心理作用のすべてが、身體の何れかの組織に依存してゐるわけである。故に五根のみを肉體的と見做すのは正しいとは云へない。それ故、根そのものの定義をなす時には、有部は五根を全く心理的な根である「^(五九)意根」と合して、六根として取扱つてゐる。故に根そのものの機能の點から云へば、五根も意根と同様、全く心理的な能力であることを、有部も認めてゐたと見てよい。

有部によれば「根とは増上 ^(六〇)edhipatya の義」と定義され、この「増上」と云ふことを、六根については、「^(六一)自境を了する増上に、總じて六根を立つ」と述べてゐる。自境 ^(六二)sva-ārtha とは、眼根なれば色、耳根なれば聲、と云ふやうに、根には活動する領域が定つてゐる點を云ふ。了する ^(六三)upalabdhī とは、對象を獲得する意味である。「^(六四)自境を了すとは、六識身を謂ふ」と述べてゐるが、了する主體は根ではなく、識即ち心である。しかしここに六識と云つて、唯一の自我を認識の主體として立てない點は注目してよい。増上とは自在力とか支配力とか云ふ意味である。ここでは根が、心をして對象を獲得せしめる起動力となる點を、増上と云つてゐるのである。即ち視覺的認識を起すのは「眼識」であるが、しかし眼識をしてそのやうな認識を生ぜしめる力は、眼根にあると云ふ意味である。故に根は、心が對象を認識するに際して特殊な力を持つてゐる。これが増上の意味である。ただここで、對象の認識に際して、根は單に心をして認識を可能ならしめる文なのか、或ひは認識そのものに、根も介入してゐるのかと云ふ問題がある。即ち心は認識する力はあるが、見たり聞いたりする力は、眼なり耳なりにあるのではないかと考へられるからである。阿毘達磨でもこの點は明確でなく、^(六五)根見・識見・和合見等、種々の異説がある。この問題はまた六識を體一と見るが、體別と見

るかの問題にも關係がある。勝義諦の立場に立てば、一切の存在は利那滅としなければならぬから、各利那の認識の主體は各々獨立である。

この點を重視すれば、六識體別の立場となる。この立場からは、「見る」作用は認識の不可欠の一部分であるとして、「識が見る」と云ふこともできる。これが識見説である。しかし世俗諦の立場に立てば、認識が前後に連續してゐることは、種々の點から承認されねばならない。心の流れが連續してゐる點を重視すれば、心は耳によつて、物を見ることはできない、見る爲には必ず眼が必要であるから、見る能力の重要な部分は、眼根に歸せらるべきである。云ふ主張が成立する。即ち、眼は「能見」、識は「能了」と定義されるのである。有部の正義は根見説であるが、有部の内部にも異説があり、俱舍論における世親の立場も、必ずしも有部に同調してゐない。要するに勝義諦も世俗諦も立場の相違であり、各その立場に立てば、現象をそこまで分析することができる、と云ふことを示してゐるのである。即ち同一の現象に對して、二つの異つた結論が得られる點を明らかにして、逆に現象の眞實はその何れでも充分には表現されてゐないことを反顯するのである。これに基いて、「現象はかかる分別によつては、充分に把握されない」と云ふ點を、明瞭に主張し出したのは、中觀派になつてからである。有部は勝義をも世俗をも「諦」として、兩者の眞實性を同時に認めることによつて、一邊に墮する危険を防いでゐるのである。ともかく「根は増上の義」の定義において、増上とは單に心の認識作用を助けると云ふ意味であるが、或ひは根自ら認識作用に介入することまでも含むのであるか、この點に關する有部の解釋は一定はしてゐないのである。ともかく認識作用において、根が不可欠の役割を持つことは、認められてゐる。

しかし根・境・識の三者があれば、認識が可能になるかと云へばそうではなく、有部は尙この外に「觸」と云ふものを考へてゐる。即ち外界の物理的刺戟を心理作用に轉換するのが、根であると見てゐるのではな

い。と云ふのは、有部は外界と内界との接觸については、「觸」^(スッパ) sparsa と云ふ別の心理作用を立ててゐるからである。觸とは「根・境・識が和合して生ずるものにして、能く觸對 sparsa あり」と定義され、また「根・境・識の三が和合するが故に、別に觸の生ずること有り」とも述べられてゐる。即ち觸は根・境・識の和合から生ずるものではあるが、しかし三者の和合そのものとは別のものである。しかも有部によれば、觸は心理作用の一つとされてゐるから、内界に屬するものである。普通は外界の知覺には、感官(根)感覺(受)表象(想)等の心理過程を想定するのであるが、しかし有部は受・想・思(思惟)等の心理作用を、觸の外に認めてゐるから、觸は勿論其等とは別の心理作用と解釋しなければならぬ。さて觸は主觀と客觀と根との和合 samupāṭa から生ずると云はれ、また漢譯に「觸對」と説明せられてゐるやうに、内界に有つて外界に對應するものである。即ち外界に對する内界の「對應性」と解釋せざるを得ないものである。即ち外界に物理的刺戟があり、内界には心理作用があるわけであるが、物理的刺戟と心理作用とは異質的なものであるから、物理的刺戟が心理作用に轉換すると云ふことは許されない。即ち物理的刺戟から、心理作用が生ずるとは云へない。心理は心理からのみ生ずる。有部はこれを「等無間緣」と云ふ言葉で表現してゐる。それ故、外界と内界とは隔絶してをり、根と雖も兩者の媒介物ではないのである。しかし有部によれば、同じ利那に現はれる外界の物理的刺戟と、内界の心理作用との間には、對應關係がある。この對應性が觸である。この對應性は上述の如く、根境識三者の和合を地盤として、内界に現はれるものである。有部は異質的な内界と外界とが、如何にして結合し得るかを考へて、そこに内界に觸と云ふ能力を想定して、認識を外界と内界との平行關係と解釋したのである。

尙、觸が外界に對應して内界を整へる能力であるとするならば、觸に制約される感受(受)は觸と同一利那であることはできず、觸によつて

引發されるものとして、一刹^{しつ}那^なおくれるのではないかと云ふ疑問が生ずる。俱舍論にも有説として「觸^{しつ}の後^ごに方に受^{じゆ}の生ずること有り。云々」の説が出されてゐる。しかし有部はこれを排して、「俱^{しつ}時に起る。觸と受とは展轉して俱有因となるが故なり」と述べてゐる。俱有因とは「相互に原因となる」の意味である。觸は根境識の和合より生ずると一應定義はされてゐるが、尙この外に、受・想・思・欲・慧・念・作意・其の他の心理作用も、觸の形成に影響を與へてゐる云ふ意味である。同様に受の形成にも、觸のみでなく、上述の想・思・其の他の法が影響してゐるとなすのである。有部は認識における主觀の側を、心理的複合現象と解釋してゐた。そしてこの複合現象を形成する個々の心理的要素は、互に他の要素に依存して、自己の存在を保つものと考へてゐた。即ち認識作用を、個々の心理的要素の一方的な因果關係(例へば、知覺↓感覺↓表象↓……)であると見ずに、具體的な心理現象全體の中から、相互の依存關係において、各要素が分化してくるのであり、その分化において認識が成立すると考へてゐたのである。有部はかかる相互依存の關係を「俱有因」*sahabhū-hetu* と名づけてゐる。しかし認識における主觀の複合現象を明らかにする爲には、心理現象には尙この外に「相應因」*samprayuktaka-hetu* の性格があることを述べねばならない。有部は心理の複合現象を分析して、四十七種の法(心所)を立ててゐる。有部は心を淨化する目的の爲に、その前提條件として、先づ心そのものの考察に努力した。そこに心理的分析が必然的になされることとなつた。有部の學說の中心は、寧ろこの方面にある。

心理の分析の問題に入ることによつて、始めて六因説の立場から有部の認識論の全體を取扱ふことができる。この小論の目的も、六因説の立場から、有部の認識論の特質を明らかにする點にあつたのであるが、今は與へられた紙數が盡きた爲に、問題の考察は別の機會に譲りたい。

註

- 一、佛教における「法」の概念は多義を内含する。既に *Buddhaghosa* が *Samāgādhavāsinī* に於いて、法の深義難見なるを説明して *dhamma* の *gūḥya*, *desanā*, *pariyatti*, *nissatta* の四義あることを擧げ、同じく彼は *Atthasālinī* に於いては *pariyatti*, *hetu*, *gūḥya*, *nissatta*, *nijjiva* の四義を擧げている。そしてパーリ經典を研究したガイガーは經典における法の用例を整理して A, Gesetz, Recht, Norm. B, die Lehre. C, die Wahrheit, die ewige und höchste Wahrheit, das höchste Sein, das höchste Wesen. D, die empirischen Dinge. の四群に分類している。Magdalene und Wilhelm Geiger: *Pāli Dhamma*. 1920. 尙俱舍論・唯識論等の北方佛教を研究したローマン・ルグは「法の中」1. Eigenschaft, Attribut, Prädikat. 2. Substantieller Träger, transzendentes Substrat des einzelnen Elementes bewussten Lebens. 3. Element, d. h. Bestandteil des bewussten Lebens. 4. Nirvāṇa, d. h. «dharma» par excellence, das Objekt der Lehre Buddhas. 5. Das Absolute; das wahrhaft Reale u. s. w. 6. Die Lehre, die Religion Buddhas. 7. Sache, Gegenstand, Objekt, Erscheinung. 以上の七種の意味を區別している。Otto Rosenberg: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. 1924. s. 83. 此等の意味は、有部の文獻の法の用例にも、勿論認められるものであるが、しかし有部が「對法」として、直接に研究の對象とした法は、「若し勝義の法 paramārtha-dharma なれば、唯是れ涅槃なれども、若し法相 dharma-lakṣaṇa の法なれば、四聖諦に通ず」と俱舍論に定義されてゐる如く、涅槃、更に廣くは法相法としての法である。俱舍論卷一、大正二九、一中。
- 二、四緣説は契經説として、一般に承認せられてゐたが、六因説は有部獨自の説であり、迦多衍尼子の新發揮と考へられる。またここに有部説の獨自性がある。婆沙論卷一六、大正二七、七九上。發智論卷一、大正二六、九二〇下。木村泰賢博士「小乘佛教思想論」二〇七頁。
- 三、*Yāsonitra: Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by U. Wogihara. 1936. 以下 *Yāś.* と略す。尙これには「根」まづ、荻原・山口兩博士の和譯が出てゐる。四、六處はまた「六入」とも譯される。S. N. XXXV *Saṃyutta vaggā* シヤム本第一八卷、南傳第一五卷、雜阿含卷八・九・一三等に主として説かれてゐる。五、前註参照。
- 六、この點に關しては、和辻博士『原始佛教の實踐哲學』二二八頁以下に、明快なる説明が見られる。

七、漢訳阿含には、六内處・六外處・十二處の語はしばしば現はれる。しかしパーリには *cha ajiṭṭhikāni āyatanaṇi*, *cha bahirāni āyatanaṇi* の語は多く「中部」に現はれる。M. N. vol. III. pp. 216, 272, 280. 尚十二處の語はパーリ阿含には見当らなうである。その代りに *cha ajiṭṭhikāni bahirāni āyatanaṇi*, M. N. vol. III. pp. 32, 63, の語が現はれる。恐らくこの方が十二處より古いであらう。これは十二處説の新しさを示すと見てよい。尤も十二處説の方が新しいと見る説には、赤沼教授の反對説がある。『佛教教理の研究』一三四頁。尚、阿含としては比較的古層である *Sagathavaṣaṇa* の偈文に六處説は現はれてゐる。S. N. *Devatasaṃyutta*, *Lokaśutta*. シヤム本一五卷五六頁。南傳第一二卷五八頁。雜阿含卷三六、大正二、二六四上。

八、六處で世間が成立することを説くのは、前註 *Sagathavaṣaṇa* *Lokaśutta* 参照。十二處については、「比丘等よ、吾れ汝等に、一切を説かかん。これを聞け。比丘等よ、何をか一切となす。眼と色と、耳と聲と、中略、意と法となり。比丘等よ、これが一切と云はれる」S. N. XXXV. 23. *Sabbā*. vol. IV, p. 15. etc. これに相當する漢譯は「一切者十二處」の語を出して説いてゐる。雜阿含卷一三、大正二、九一上。

尙、六處説を以上の如く解釋するには、雜阿含卷一三「眼是内入處、四大所造淨色、不可見有對」大正二、九一下の經典は障害となる。普通、眼を根 *indriya* と見る場合には、これを四大所造淨色と解釋するのは、アビダルマでは普通のことである。後述する如く、根は識の「依」とされるから、認識主觀である識は、認識器官である根とは別のものである。しかるに六處説では、眼處等の中に認識主觀も認識器官も共に含められ、主觀の側を示すのである。それは十二處で一切を攝すると説く經典がある點からも明らかである。故に眼處は純粹に心理の領域であつて、肉體的側面を指すのではない。これに對して識と別出された根は肉體的と註釋されてゐる。故に雜阿含の「眼是内入處、四大所造淨色」の説は眼根ではなくして、眼處が肉體的存在であると言ふてゐるのであるから、上述の説明と矛盾する。この經典はパーリ阿含には相當經がなく、和辻博士もこれを「論藏時代の註釋經」と見て居られる。前引書、二二三頁。

しかしここで注意すべきことは、「眼是内入處」とあつても、この内入處を直ちに *āyatana* の意味に解するの必要はないと云ふことである。と云ふのは俱舍論に、五根の説明をなす所で、その典據として經典を引用してゐるが、玄奘はその經典を「眼謂内處、四大所造淨色爲性」(俱舍論卷一、大正二、二二中)眞諦は「眼是内入、合四大成、是淨色性類」(俱舍釋論卷一、大正同、一六三上)と譯してゐる。しかしここでは眼處の典據として引用するのではなく、眼根の典據としてゐるのであるから、たとへ「内處」或ひは「内入」の譯語があつても、*āyatana* を適用することが困難である。稱義釋には丁度この語が欠

けてゐる爲に(但し *adhyātmanikam* の語のみはある。Yas. p. 24. l. 22.)釋より決定することはできるが、木村・萩原兩博士は國譯大藏經の俱舍論和譯で *adhyātmanikadhiṣṭhāna* の語を當ててをられる(同、論部第十一卷二頁、註九一。西教授、國譯一切經毗曇部二五、一七頁註八七、同)。そしてこの俱舍論の引用經は、上述の雜阿含卷一三の經典であると比定して居られる。(前引書二〇頁、註九三、國譯一切經、前引書一七頁、註八九以上、俱舍論の引用經典の内處或ひは内入に、上述の梵語を當てることも推定にすぎない、またこの經典を、雜阿含の問題の經典に比定することにも問題はあらう。しかし乍ら俱舍論の譯語は、漢譯に内處或ひは内入とあつても、直ちにこれに *āyatana* を當てることが困難であることを示す實例の一つとしては充分である。ともかく雜阿含卷一三の經典は、經典自身の内容に即して解釋しても理解が困難である、また以上の如き譯語例もあるし、パーリにも相當經典を見出さないから、このやうな種々の理由から、私は以上の六處の解釋には、一應雜阿含卷一三の經典は除外したのである。しかし和辻博士は「淨色」の語を解釋し直すことによつて、採用して居られる。前引書二二九頁。但し西蔵訳俱舍論では、この所は *miṅ-gi naṅ-gi skye-mched de* とあり *skye-mched* は普通 *āyatana* の訳語である。寺本師編「西蔵文阿毘達磨俱舍論」第一卷一六頁八行。この点から見れば俱舍論引用經の原典には *āyatana* とあつたかも知れない。しかしそれは「根」の説明に「處」の經典を引用してゐることになり、もはや根と處との區別が問題にされなかつたことを意味する。しかしこれは俱舍論全体から見て不合理のやうに思ふ。

九、五欲(五妙欲)の教説も、阿含には屢々見られる。例へば D. N. 13. *Tevijja* S. 27. vol. I. p. 245. 南傳第六卷三四八頁。長阿含卷一六、三明經、大正一、一〇五下。尙、五欲説にしても六處説にしても、佛教独自の説であつて、他の學派では見ない所である。

一〇、この場合の眼は、眼處ではなくして、眼根 *cakkhundriya* である。根の意味については後述する。

一一、婆沙論でも俱舍論でも、四諦を説くついでに、經に四諦の外に二諦をも説いてゐるとして、世俗諦と勝義諦の説明をしてゐる。婆沙論卷七七、大正二七、三九九下以下。俱舍論卷二二、大正二九、一一六中。婆沙論には二諦に種々なる解釋を擧げてゐる。その中「大德説」(但し、舊婆沙では佛陀提婆説)が俱舍論の説に比較的近いが、全同ではない。婆沙論同上、大正同、四〇〇上、舊婆沙卷四〇、大正二八、二九八下。俱舍論では二諦を勝義有と世俗有と解し、偈文を擧げて詳説してゐる。正理も俱舍論を踏襲し、勝義有と世俗有とを、俱舍論以上に詳説してゐる。順正理論卷五八、大正二九、六六六上以下。故に俱舍論の時代までに、二諦を二有と解する説が正統説として確定したのであらう。

かく有部の論書では、二諦説は四諦説に附隨的に取扱はれてゐるが、しかし仔細に俱舍論を見るならば、二諦を二有と理解する立場が、有部の有自性の法の性格を決定する方法論的立場となつてゐる。このことは以下の論述に於いて明らかにしたい。かく有部においても二諦説は裏面にあつて本質的な役割を果してゐるのであるが、同時に佛教一般としても、二諦説は重要な教説である。中論や三論の思想の根本的立場となつてゐることは今更云ふまでもない。俱舍や正理の二諦解釋は、勿論中論とは異なる。寧ろ俱舍が二諦を勝義有と世俗有とし「二有」と解釋した點に、中論と異なる有部独自の立場を見ることができ、しかし有部の二諦説と中論の二諦説とは、共通點も存することを見落すことはできない。それを示すものは、稱友である。彼は俱舍の二諦を註釋するに際して、世俗諦の効用 *prayojana* を示さんといひ、「*dve satye samupāstītya buddhānāṃ dharmadeśanāḥ, lokasamvṛtīsatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ*」(Yas. p. 524. なる一偈を引用してゐる。これは明らかに中論觀四諦品の第八偈である。Prasānapada p. 492. 中論の中でも觀四諦品は、特に空假中に關係が深く、三論、天台共にこの品を重要視する。稱友が、丁度その品の中の二諦偈をとつて、俱舍の二諦の註釋に應用してゐる點を注目したい。即ち俱舍や正理が、二諦を二有と解してゐる點に、有部教理の特質があると同時に、その二有の解釋には中論の空や假に通ずる思想が含まれてゐることが、稱友の取扱ひにも示されてゐると思ふ。

一、俱舍論卷二二、大正二九、一六中。俱舍釋論卷一六、大正同、二六八下。順正理論卷五八、大正同、六六六上。Yas. p. 529.

一三、俱舍論卷二二、大正二九、一一六中。

一四、同上。尙、Yas. p. 524. l. 21.

一五、前註參照。

一六、俱舍論、前註に同じ。稱友は「受」を説明して、「vedanāḥ dhammāṇāpohya buddhyā vedanā-svabhāve buddhir bhavati」(受等の法を覺によつて析除しても、受の自性における覺は存在する)と述べてゐる。Yas. p. 524. l. 19. 故に玄奘が「慧による析除」眞諦が「智による析除、或ひは除」と訳す場合の慧や智は *buddhi* を指すわけである。*buddhi* は七十五法の中には存在しない。また心王の作用を説明する時にも、この語を用ひない。故に有部におけるこの言葉の意味は確定できないが、心王の認識作用を説明する言葉と見てよからう。少くとも、十六地法の「慧」*prajñā* と同一視はできない。

一七、極微は阿含並びに初期の論藏に説かないものであり、有部系統では婆沙論(卷八、大正二七、三七中)に始めて現はれる。有部は極微論を他の學派から採用したのであらうが、耆那教や勝論學派で發展せしめられた極微論と、有部

説との關係は明確でない。印度の Atomic Theory については、ヤノービーの素描參照。L. Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics. vol. II. p. 199-202. H. U. Vaidya's Philosophy. p. 24 ff. 木村泰賢博士『小乗佛教思想論』一八二—一九一頁參照。ともかく有部が極微論を採用したことは、外界を心外の實在と見做したことを示すものである。青色や赤色は、心理學的に云へば色彩感覺であるが、有部はかかる色彩感覺に對應する實物が、外界に實在すると考へたのである。尙、有部が「外境有論者」であつたことは、佛教以外のインドの學派によつても承認せられてゐた。例へば、シヤンカラは有部を経量部と含めて *bāhyarthavāda* と呼んでゐる。Brahmasūtra. II. 2. 28. Śāṅkara-bhāṣya. 尙 Sarvadarśanasamgraha 及び Vaidhika 説を *bāhyārthaprakṣaṭva-vāda*. ed. by Abhyankar. p. 19. と呼んでゐる。

一八、俱舍論卷二二、大正二九、一一六中。尙、世俗有も勝義有も共に「諦」として、その存在の眞理性が承認せられてゐるのであるから、二有の間に、存在の價值については高下はないのである。しかし在來の有部教理の研究においては、勝義有である有自性の法のみが注目され、有部の主張する世俗諦の功用については、その意義が無視された嫌ひがある。その爲に有部の教理はゆがめられて解釋されてゐると云はねばならぬ。

一九、順正理論卷五八、大正二九、六六六上。

二〇、利那 *kṣāṇa* とは極小の時間の單位を云ふ。有部の「利那」の解釋を簡単に述べれば、次の如くである。吾々の認識の對象は、絶えず變化して止まない。有部はこれを利那を單位として變化すると考へた。吾々は利那だけを握むことができる。故に利那の長さだけが「現在」であり、その後が「未來」及び「過去」となる。認識の對象が利那を單位として變化することは明らかである。それより長い時間を單位として變化することは、考へられない。例へば、若し對象が五分間を單位として變化するならば、吾々は對象を五分間の長さだけ「固定的」に握むことができる筈である。即ち五分間の未來に對してまでも豫言並びに斷定ができる筈である。しかし吾々は如何なる現象についても、一瞬の未來につづてすら、確定的に豫言乃至は斷言することはできない。一瞬の未來に何が起るか云ふことは、吾々には豫知できない。單に過去の經驗に徴して、未來に推定を下してゐるのみである。これによつて吾々が、一瞬の未來にすら足を踏み入れてゐないことが知られる。同様に吾々は、過去を押へることができない。言葉が口から出てしまへば、それを再び口へ戻すことはできない。これによつて吾々が、直前の過去とも決定的に遮斷せられてゐることが知られる。吾々の存在するは、現在のみである。過去にも未來にも、一歩も足を踏み入れることはできない。それ故、吾々の認識の對象となるものは、利那の長さを單位として存在する「刹那的存在」(*kṣāṇika* 有利那)

である。或る物が三十年存在したと云ふことは、刹那的存在が三十年間、相似相續 *anubandha* したに過ぎない。この點から有部は、現在の「刹那」を「現在世」*pratyutpanna-adhivāṇa* と規定し、この前後に「未來世」*anāgata* と「過去世」*atīta* とを分別する。

扱、この刹那的存在である現在の、存在根據はどこにあるかを問ふた場合、過去に根據があると見る場合と、未來に根據があると見る場合とは、世界像が全く變つてくる。吾々の現實存在が、過去にその根據を持つてゐると考へるのは、常識的立場と合する。過去があつたから、今があると云ふ見方である。自己を考へてみても、過去の自己が成長して現在の自己となつたのであり、しかも成長した部分も、外界に有つて既に前から存在してゐたと見るのである。この如く現在の根據を過去に求める立場は、轉變説的世界像となる。即ち「全體としての世界」が、總和においては同一の存在を保ちつつ、しかもその内部において絶へず狀態を變へてゐる。即ち構成要素に増減はないから、實在に於いては過去も未來もない。ただ狀態の變化だけに過、現、未が區別されると云ふのである。俱舍論では、かかる立場が「現在有體・過未無體」と表現されてゐる。これは一應合理的な考へであるが、しかしこれでは一切は永遠の過去に既に用意されてゐたことになり、創造的未來の可能性を説明することはできない。同時にまた變化の根柢にあつて、自らは時間に乗らない永遠の現在にとどまる絶對的實在を、想定しなければならぬが、かかるものを指摘することができるといふ疑問であらう。轉變説をとる數論學派はかかるものとして、*āritman* と *avyakta* (顯現しないもの) を挙げゐる。

以上の説とは逆に、吾々が未來に目を向ける限り、明日が來つて今日となると云ふ見方が、時間的には自然のやうである。吾々が明日の生命の存在を斷言できないのは、吾々の存在の保證が、過去に有るのではなくして、未來にあることを端的に示すものである。ここに現在に過去から來るのではなくして、逆に未來に用意せられた存在が、現實化してくるのであると云ふ考へが出てくる。即ち過去の善惡の業力が機縁となつて、未來世に存在する「存在の因子」を、現在世に引き出すのであると云ふ考へである。この立場は「三世實有・法體恒有」と表現される。即ち存在は、未來から現在へ、しかして現在から過去へと流れる。この立場は未來の無限の變化、新しい創造を説明し得る點に好都合であるが、しかし非顯現なる未來世に、現實を可能にする無限の因子を豫定しなければならぬ點に、論理的弱點がある。また過去・未來の存在を現在の存在と同じく實在としなければならぬが、過去の存在は何故「作用」*kāraṇa* を持たないのかと云ふ難點がある。即ち現實の火は物を燒くが、過去世や未來世に在る火はその作用がない。ここにこの兩説を離れて、現實を「變化そのもの」*mayā* (イ) と見る立場が現はれてくる。この立場は、つきつめてゆ

けば、過現未の區別を否定し、「現在有體」と云ふことすらも否定する「空」の立場に歸着すると思はれる。

ともかく有部は、未來世の法の實在を要請して、三世實有・法體恒有の立場から、三世の構造を説明してゐる。俱舍論主世親は、經量部の過未無體の立場に立つて、有部の三世實有を批判的に取扱つてゐる。その爲、衆賢は順正理論において力を盡して世親を破し、有部説を辯護してゐる。刹那滅説は有部教理の中心の一つとなつてゐる。しかし有部の刹那滅説は、阿含に説く「諸行無常」の考へを分析的に發展せしめたものであつて、その萌芽は阿含經典に認められる。(A. N. *Tikaṇipāṭa*. 47. *sakkhatap* vol. I. p. 152. 増一阿含卷一、二、三相經、大正二、六〇七下參照) その意味で刹那滅説は、極微説とは事情が異なる。但し刹那と云ふ言葉は教理上の用語として用ひたのは、何時であつたか、又有部が最初であつたか否かは、現今としては確め難い。木村泰賢博士、前引書一三八頁參照。しかしすべての存在を「刹那的存在」*Kṣanika* と規定し、この立場から現象の生滅變化を組織的に説明し、刹那滅説 *ksanabhava-vāda* の體系を組織したのは、有部の功績と見てよい。經量部の刹那滅説は、俱舍論によると、有部の考へとは全く異なる。有部は刹那に生住異滅の四相が働らくとなすが、經部は實法としての四相を認めない。その爲に有部では法を滅するに「滅相」があるが(俱舍論卷五、大正二九、二七上) 經部にはこれが無いから「滅するに因を待たず」(同、卷一三、大正同、六七上) *akasmiko hi bhavaṃ vināśi*. Yaś. p. 345. I. 20. *vināśa-hetu-bhāvāt*. Yaś. p. 175. I. 23. 「法は生ずる刹那に滅する」(俱舍論同上) *ātmalābho 'nantaravinaśi* Yaś. p. 345. I. 16. となしてゐる。この相違は刹那的存在者の性格を規定する上に、重要な相違となるが、詳説は別の機会に譲りたい。

尙、刹那滅論者として、インドの他の學派から攻撃されてゐたのは、有部のみではない。Brahmasūtra の「*ksanikatvāt*」(*Saṅkara-bhāṣya* II. 2. 31.) と出してゐるのは、唯識説の攻撃と解釋されてゐる。(中村元博士「マッハスートラの哲學」二〇九頁) しかし有部や經量部を攻撃する箇所でも、註釋では刹那滅説の攻撃がなされてゐる。(金倉圓照博士「吠檀多哲學の研究」一五四頁以下、中村元博士、前引書三〇三頁以下) そしてそこには、*ksanā-bhāṅga-vādin* (II. 2. 20. *Saṅkarabhāṣya*) *ga-vādin* (II. 2. 21. *Saṅkarabhāṣya*) の語が見える。尙、金倉博士は *Bhāmali* に *ksanā-bhāṅga-vādin* の語を注して居られる。(金倉博士、前引書一五二頁) このことは内容の検討からも承認せられてよいであらうが、しかし有部と經量部の刹那滅説は非常に相違があるから、シャンカラが如何なる根據に基いて、經部を「一切有」を説く學派と見做したのか、この點の理解は甚だ困難である。尙、*ksanabha-*

nga の用例は Sarvadarśanasamgraha. ed. by Abhyankar p. 26. Jñān-
asī の語並びに p. 46. kṣāṇa-bhaṅgura 等の用例が見られる。

二一、apoha は後の陳那や法稱の思想體系において「離」の理論として、重要
な哲學的用語となつた。金倉圓照博士『印度精神文化の研究』三〇七頁以下。
二二、註一六の稱友引用文。

二三、dravya は勝論哲學が實體を示す言葉である。有部は法を「法體」として、
dravya の語で呼ぶ例があるが、かかる場合、その内容を直ちに勝論哲學の實
體と同一視することは勿論でないが、しかし類似の意味が讀みこまれてゐ
ることは否定できないと思ふ。俱舍論において、法體が dravya と呼ばれて
ゐる例の二三を、大正藏經二九卷の頁數と、稱友釋の頁數とを對照して示すと
次の如くである。俱舍論卷五「未來の法體は有とやせん、無とやせん」二八頁
下。kin anāgataṃ dravya' sū nāsti. p. 178. 1. 6. 卷二〇「諸法の世に
行ずる時、類に殊り有るに由り、體に異り有るに非ず」一〇四頁上。bha-
vasyānyathāvaṃ bhavati. na dravya-anyaśatvaṃ. p. 469. 1. 20. 同「位
に別有するに由り、體に異り有るに非ず」同上。avasthāntarataḥ, na
dravyāntarataḥ. p. 470. 1. 7. 但し別の場所では svabhāva が法體と譯され
てゐる。卷二〇「法體は恒有と許し、而も性は非常と説く」一〇五中。(舊譯
も同じ。卷一四「大正同」二五八下) svabhāvaḥ sarvada cāsti, bhavo nityaś
ca neṣyate. p. 472. 11. 25. 28. 尚ほの外に dravya が漢譯では「事」と譯
されてゐる例もある。例へば、卷四「欲の(微聚は)聲無べ(根無ければ)
八事有り」一八中。kāme 'śṭa-dravyako 'śabdhā. p. 123. 1. 20. 故に漢譯
からは原語は決定できなう。

二四、メチエハツキイは dharma を element と譯し、法即ち要素は「孤
立的 (prthak) な實體、或ひは力と見てゐる。Th. Stcherbatsky: 'The central
conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma" pp.
6. 74. しかしこれは法の一面觀である。有部の法の意味には、認識論的立場
と存在論的立場とが混同してゐるから、兩者を併せ考慮して解釋するやうな
ある。メチエハツキイは法を孤立的要素と解するから、その本體を問はねばな
らなくなり、これを transcendental reality (ibid. p. 75.) と解することにな
る。これはローゼンバツグが dharma-lakṣaṇa を die Erscheinungen
der dharma と解し、認識的であるのは「法の相」のみであり、この相を持
つ「法」は transzender Träger であるとして解釋するのに合する。
Otto Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie. 1924.
s. 81. しかし此等の解釋が行き過ぎであることは、和辻博士が詳しく批評して
をられる通りである。『佛教哲學に於ける「法」の概念と空の辨證法』(『人格
と人性』一九五頁以下)しかし博士は、自らの法の解釋として、前に『原始

佛教の實踐哲學』(一七三頁)の中で明らかにせられた法の解釋、即ち「かた
としての法が佛教哲學に於ける法である」(『人格と人類性』二〇七頁)と述べ
られ、かく法を解してのみ、「法の自性と無自性」の正しい意味が明らかにさ
れ得ると論じて居られる。佛教哲學全體に通ずる法の意味が「かた」であるか
否かは別として、少くとも有部の法の解釋に關する限り、法に實在論的意味が
與へられてゐることは否定できない。しかし乍らそれ故に、有部の法の解釋は
「空の立場を無意味にしてしまふ」とは考へられない。前述の如く、稱友が有
部の法の解釋の最も本質的な點である「世俗有」と「勝義有」を註釋するに際
して、中論の二諦偈を引用して、少しも矛盾を感じなかつたやうに、有部の法
の解釋には實在論的性格が否定され難いにも拘らず、一面では空や假に通ずる
道が開かれてゐると思ふ。同時にまたメチエハツキイの法の多元論的解釋
saṅghāta-vāda. ibid. p. 73. からは「法の統一の問題」は、有部の法の體系
から閉め出されてしまふかも知れないが、有部が一切の法を六因五果と解釋し
た點を、二諦の立場から理解すれば、そこに法の統一の問題が閉却されてゐる
とは思ふ。私は俱舍や正理の説く二諦の立場から、有部の法の意義を明ら
かにして、有部の法の有の思想も亦、佛教の正統説の流れに屬するものであると
考へたのである。

二五、偈文の artha が用ひられてゐる二三の例を示す。俱舍論卷一「此中根与境」
(大正二九 三二) indriyārthas ta eva. Yaś. p. 36. 1. 14. 卷一「四境唯所
造」(五二) bhautikārthāc catuṣṭayaṃ. p. 50. 1. 31. 卷三「一因境増上」
(一三二) svārthopalabdhī. p. 96. 1. 23. etc.

二六、俱舍論と稱友釋とを對照し、二三の例を示す。俱舍論卷一「共相境」(三
十行) sāmānya-lakṣaṇa-viśayaṃ. Yaś. p. 28. 1. 8. 卷一「自相境」(三
十行) svalakṣaṇa-viśayaḥ. p. 28. 1. 13. 卷一「兩境俱至」(三十一行)
yugapad-viśaya-saṃpṛāptau. p. 28. 1. 17. 卷一「(根)境相助」(五十二
行) viśaya-sahakāritvāt. p. 46. 1. 12. 卷二「眼豎(如身根)境合」(一
三行) kiṃ nu vai cakṣuḥ prāpta-viśayaṃ. p. 80. 1. 30. 卷二「取至境」
(一一二行) sati ca prāpta-viśayate. p. 83. 1. 26. 卷二「(執見)至境
亦同此(難)」(一一二五) prāpta viśayate' pi catat samānam. p. 84.
1. 14 etc.

二七、Yaś. p. 23. 1. 28.
二八、俱舍論卷三「大正二九 七上。Yaś. p. 59. 1. 4. 99.
二九、gocara-viśaya の用例は「S. N. XXXIII. 42. vol. V. p. 218.
三〇、光記は俱舍の「功能」を説明して、「取境の功能」と解してゐる。俱舍論
記卷二、大正四一、三四下。
三一、俱舍論卷二「色等六境」大正二九、九下。

三二、俱舍論卷一「色等五境」大正同、二中。

三三、俱舍論記卷二、大正四一、三五上。

三四、但し「所縁とは何であるか」と云つて、具體的な物を云ふ場合には、境の場合と同様「六境」を云ふのである。俱舍論卷六「所縁者謂色等六境」大正二九、三一下。同卷一〇「色等六境爲所縁」大正同、五三下。即ち有部は「所縁」と云ふ時には、物自體的なものを考へつつも、それに相當する用語を持たなかつたのである。その爲に所縁と境界の相異は理解し難く、俱舍の名所になつてゐる。しかし兩者が同じ外界を指し乍らも、意味が異なることは、上述の如く俱舍本文で、所縁と境界の相異を取り上げてゐる點から明らかである。

三五、俱舍論卷二〇、大正二九、一〇四中。

三六、俱舍論同二。Yaś. p. 469. l. 14. "vato vijñānam eva na syād ālamban-
ābhāvāt" (それ故に識は存在しなうであらう。所縁が無うから)

三七、順正理論卷五〇、大正二九、六二二上。

三八、註三四に示す如く、有部は所縁も境も同じく「六境」と示すことが、この點に關係がある。

三九、このことは、世親が經量部の立場に立つて、有部の「有境故」の論證を破する場合にも妥當すると思ふ。俱舍論卷二〇、大正二九、一〇五中。Yaś. pp. 474, 475. 但し上述の如く「所縁とは六境」であるから、所縁は單に外界にのみあるのではなく、内界にも存在する。例へば「自己の怒り」を反省する場合でも、對象化された「怒り」には、所縁と境の二つがあると見てゐるのである。怒りや痛み等の心理現象を認識の對象とする場合には、たとへそれが自己の心の起すものであつても、そこには主觀の自由に変更できない要素が認められる。これが所縁である。主觀はこれに倚りかかることによつて、痛さや怒りを自己への對象即ち境とし得るのである。カント哲學では物自體を内界には認めてゐないが、有部が所縁を内界にも認めてゐることは認識の實際に照して理由のあることであると思ふ。

四〇、以上の外に、漢譯で「境」と譯されてゐる言葉に *gocara* がある。例示すると、俱舍論卷一「類境識同故」(大正二九、四中) *jāti-gocara-vijñāna-sāmāyāt*. Yaś. p. 41. l. 27. 卷一「肉天聖慧三眼境故」(六十) *caḥsus-traya-gocaravāc ca*. Yaś. p. 52. l. 6. *etc. gocara* $\approx$ *viśaya* とよく似た意味であるが、*gocara* には實踐的な色彩が強い。

四一、有部の教理においては、色には廣狹二様の用法がある。物質的存在一般を指す場合と、その中で特に眼の對象である「色と形」の世界を指す場合とである。今は狹義の場合である。色境の細説は、婆沙論卷一三、大正二七、六四。俱舍論卷一、大正二九、二中下等參照。

四二、經部の形色非質論については、俱舍論卷一三、大正二九、六八中參照。

四三、有部の無表色は、身表業を立場として主張せられるが、この身表業の根據は「形色」とされる。その爲に形色の重要性が増大し、極微論を採用した後までも、形色を「顯色の分位の差別」と許すことができなかったであらう。ここに形色があつたとまでも保存された理由がある。これに對して種子説に立つ經部は無表色を必要としないから、形色の實在を否定するのは當然である。ここに有部と譬喩者並びに經部との論争が起る。婆沙論卷一二二、大正二七、六三四中以下、俱舍論、前註、順正理論卷三三、三四、大正二九、五三二以下、特に六三六以下參照。

四四、俱舍論卷一、大正二九、二下。

四五、同上。

四六、同上。

四七、同上。大正同、二下三上中。

四八、同上、二下。

四九、眼の對象は「色と形」のみであるからである。世俗有としての「水」は、視覚や觸覺等によつて得られた素材により、主觀が構想したものである。

五〇、俱舍論卷一、大正二九、三中。

五一、前註參照。

五二、雜阿含卷二「四大及四大造色、是名色」大正二、九中。S. N. XXII. 56. "Cattāro ca mahābhūta catuman ca mahābhūtanān upādāya rūpaṃ idan vuccati bhikkhave rūpaṃ. ンヤム本十七卷七二頁。

五三、俱舍論卷四、大正二九、一八下。Yaś. pp. 124, 125.

五四、俱舍論卷四、大正二九、一八中下參照。

五五、俱舍論卷一。尙、Yaś. p. 123. 參照。

五六、俱舍論卷一「色者唯五根、五境及無表」大正二九、二中。尙、色を眼の對象である色境のみに限定せず、物質的存在一般を指すのに用ひるのは、此等に共通的特質があるからである。色の自性は、變壞 *rūpyate* (惱壞) と變礙 *pratighāta* (對礙、物質の不可入性) の二義である。俱舍論卷一、大正二九、三中下。婆沙論卷七五、大正二七、三八九中下。Yaś. p. 34. l. 19.

五七、俱舍論卷一、大正二九、二中。

五八、同上、卷二、大正同。九上。

五九、他の五根と同様、「意根」*man-indriya* も阿含以來用ひられてゐる。例へば D. N. I. p. 70. 但し有部の意根の定義は特色がある。「六識身は無間に滅し已て、能く後の識を生ずるが故に境界と名く」と定義され、意根は過去の存在とされる。俱舍論卷一、大正二九、四中。

六〇、俱舍論卷三、大正二九、一三中。

六一、同上、大正同、一三下。有部で「根」と云ふ時は、普通「二十二根」を云

ふ。俱舍論同上。婆沙論卷一四二、大正二七、七二八以下。故に六根はその中の一部分である。

六二、俱舍論卷三、大正二九、一三下。Yaś. p. 96. l. 23.

六三、俱舍論卷四「心意識體一」大正二九、二二下。有部はある点では心・意識を同一物の別名としてゐる。

六四、俱舍論卷一「識謂各了別」大正二九、四上。vināṇam prativijñaptiḥ. Yaś. p. 38. l. 22. これは「各各、彼の境界を了別し、總じて境の相を取る」と説明される。「各各」と云ふのは、それぞれの個物をと云ふ意味である。即ち個物に内在する種や類を認識すると云ふ意味ではなしに、個物そのものを対象とすることである。「了」とは認識の意味である。

六五、婆沙論卷一三、大正二七、六一下。俱舍論卷二、大正二九、一〇下、一一上。

六六、俱舍論卷二、大正二九、一一中。

六七、中論卷三、觀法品第一八、「諸法實相者、心行言語斷、無生亦無滅、寂滅如涅槃」大正三〇、二四上。Prasannapadā p. 364.

六八、この觸は五境の一つである觸境 sprasṭavya とは異なる。この觸は十大地法の一つである。婆沙論卷一四九、大正二七、七六〇中、俱舍論卷四、大正二九、一九上。尙、觸は阿含以來説かれてをり、十二緣起にも含まれてをり、佛教としては重要な概念である。觸を「根境識の和合より生ず」となす説は、S. N. XXXV. 60. 61. vol. VI. pp. 32. 33. 南傳第十五卷五二、五三頁。雜阿含卷三、大正二、一八上。觸を「眼觸・耳觸・乃至・意觸」の六觸身となす説は、M. N. 128. vol. III. p. 281. 雜阿含卷一三、大正二、八六下。尙、S. N. XXXV. 93. vol. VI. p. 68. 南傳第一五卷一一二頁參照。

六九、俱舍論、婆沙論、前註參照。

七〇、俱舍論卷一〇、大正二九、五二中。婆沙論卷一四九、大正二七、七六〇中。

七一、觸を三和より別體とするのは、有部の説である。しかし譬喩者や經部は、三和を直ちに觸となし、觸は實有に非ずとなす。前註參照。

七二、俱舍論卷七、「等無間は後に非ず、心・心所の已生なり」大正二九、三六中。

七三、俱舍論卷一〇「受の生ずるは、觸より後と爲さんや、俱と爲さんや」大正二九、五三上以下。

七四、同上。

七五、同上。

七六、俱有因については、婆沙論卷一六、大正二七、八一中、俱舍論卷六、大正二九、三〇中參照。

七七、相應因については、婆沙論卷一六、大正二七、七九下、俱舍論卷六、大正二九、三二中參照。

附記 ローゼンベルグの著書は、宮本先生の御藏書を拜借することができた。先生の御厚意に厚く御禮申し上げる次第である。尙、論文中には明示しなかつたが、西・坂本兩教授の『國譯大毗婆沙論』並びに西教授の『國譯俱舍論』を參照して便宜を得た。殊に國譯俱舍論の詳細なる註は、俱舍論研究の何よりの手引である。更に舟橋一哉教授の『俱舍論索引』は、俱舍論の索引としては完璧のもので、俱舍論研究には不可欠の書である。私も便宜を得ること多大であつた。此等の書によつて有部教理の研究が飛躍的に容易になつたことは感謝に堪へない。尙、心殘りのことは、俱舍論の *Kārikā* が發見され、インドで公刊されたことが報告されてゐるが、未だ披見の機會を得ないことである。井ノ口泰淳氏『V. V. Gokhale 氏の近業について』龍谷大學、佛教學研究、第六卷、六十七頁。『The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu』(Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, N. S. 22. 1946.)