

は出来ないが、とにかく Bapat 氏はさきの著書を刊行して後、更に頭陀品のチベット譯を、自らネパールで發見せられた一六三三年の寫本とナルタン版その他のものとを校合しつつその研究に没頭して居られ、近くその出版を意圖して居られるということである。この書の著者佐々木現順教授は印度在留中に Bapat 氏の研究に若干の協力をされて Bapat 氏が用いていた五種の異本を見る機會を得られ、更にドイツに渡られてミュンヘンの圖書館でそのラサ版を見、これに大谷大學所藏の北京版を加えて計七種の異本を校合することによつて、この解説道論頭陀品のチベット譯の校訂本が出来上つたのである。著者の所見によればラサ版が比較的良好に整つていて、ということであり、またこの頭陀品チベット譯のチベット語は比較的古い形のものであつて、且 colloquial language が多く混入しており、それ等については印度に在住しているチベット、ラサの學僧 Rakpa 師より諸種の指示を受けられたということである。チベットでは現在でも實修されているようであるが、これが支那、日本で

どのように變容したか、それはまた地日を期しなくてはならない。現在の我我には、この頭陀行はその通りに實踐出来ないものではあつても、それがどのようなものであつたかを知る必要はあるのである、この書が示唆しているチベット佛教とパーリ佛教との關係の解明への方向は發展しつつある現在の佛教學の分野においては是非推し進められなければならないところのものである。

(1958.12.15發行、法藏館、大谷大學研究  
成果刊行補助費並びに史蹟研究會  
〈大阪〉の補助費による出版、A5、一  
四頁、頒價五百圓)(徳岡)

### 阿毘達磨思想研究

佐々木現順著

阿毘達磨佛教の研究は諸學者によつて幾多の收穫がおさめられているが、その多くは外面的文獻研究に限られ、内面的思想研究は比較的ゆるがせにされていた。ここに紹介する佐々木教授の「阿毘達磨思想研究」は始めて総合的に阿毘達磨佛教の思想面よりの解明を試みたもの

であり、印度及びヨーロッパに於ける外遊を通じ、多年にわたる學究生活の結晶である。

著者の意圖によれば、本書は文獻を基礎とし、或はそれをも再批判し、更に言語學的方法論をとることによつて阿毘達磨佛教の哲學思想を客觀的に把握しようとする。しこうしてかかる方法をもつて、阿毘達磨思想を根本的に性格付けているところの實在論の問題を取りあげ、この問題に焦點が絞られている。ところがその實在論を批判することによつて却つて實在論的性格よりも認識論的性格がそれにとつて變るべきものではなからうかということを見出している。又阿毘達磨思想の歴史性をも忘れることなく、それを研究し、規定することによつて、それに續く大乘佛教の歴史性を尋ねようとする。それ故に本書に——佛教實在論の歴史的批判的研究——という subtitle が附せられている。

まず第一篇「南傳阿毘達磨の哲學」を見るに第一章は「*paññatti* の概念の種々相とその意義」「相・味・起・足處の範疇」「善の概念とその意義」「縁の概念

と縁起思想」という點より哲學的基礎概念の分析を與えている。

第二章は、阿含佛教に於いては自然的立場に於ける自體存在が無我として否定せられ、しかもその自體存在の否定が更に意味を異にして今一度客體的存在として定位せられた阿毘達磨的存在論の構造が論究せられてゐる。この新しい相を以て登場してきた客觀的存在を「自性的世界」と名づけている。阿毘達磨はこの自性的世界をば認識論の體系を通して解明しようとするが、その認識論に於ける對象と意識との關係を究明し、巴利では色なる對象が色自體の性格よりもそこに於いてはたらく主體的意識の内面性に注意が向けられていることを指摘し、更に進んで、認識成立の過程を分析し、巴利では感性的關係から知性的關係という経過に於いて認識が成立することを明らかにしている。

第三章では存在の緣起的あり方について論ぜられる。先ず縁起思想の根底にある時間概念を有部と巴利とを比較しつつ分析し、その後存在の客體的相互相依性（一切法因縁生）と主體的相互相依性

（有情數縁起）をめぐる論述をなし、巴利では縁起を意識の一刹那縁起と理解したり、客觀的二十四縁論を主體的十二支縁起の中に入れて二様に考えられた存在の緣起的在り方を調和せしめようとしている。それは巴利の縁起の根柢たる時間概念の主體性が根柢となつて、そこから出でた縁起論であるからであると述べている。從來縁起思想について多くの學者によつて研究がなされているが、時間論との關係に於いて眺めるといふ著者のこの縁起觀は注目すべきものである。

阿毘達磨に於いては、四聖諦をば現觀（*abhisamaya*）と連關せしめられている。そこで第四章では現觀としての巴利の四諦を有部及び大乘と比較して取り扱うことによつて、巴利の四諦觀を特色付けようとし、四諦現觀に對する立場は、巴利は心理論、有部は認識論、大乘は存在論の上に立つてゐるとしている。

以上、巴利では主體的把握に於いて主客の兩者が統一調和されるということを明らかにし、第五章では普通主客の對立に於いてのみ可能と考える認識は、その場合どのようにして成立し得るかという

問題に移つてゐる。そこで多岐にわたつて分類されている心所法に目を注ぎ、それが實在論的觀點からする獨存的實體としての自性ではなく、認識を形成するところの條件としての、たゞきを意味していると考え、巴利に於ける心理論の分析が縁起思想を目途していることを指摘している。更に認識過程の生ずる様態を有部との對比のもとで論究されている。巴利では認識の對象を實在論的自體存在とするのではなく、それをば認識論に於ける心理的對象として主體化していることを示し、客觀的對象はそれに先行する心理的作用によつて初めて對象としての意味を持つとされる。以上により、巴利は客觀に於いて對象を把握しながら、しかも常にそれを主體の態度によつて變貌してゆこうとしていることが明らかにされている。

第二篇「北傳阿毘達磨の哲學」第一章は北傳阿毘達磨の哲學的基礎概念を分析する。先ず實有論は空間的實有的と時間的實有論とであつたが、これに對して衆賢は縁性の實有論を表面に出してきたことを論證する。それによつて實有の概念は

單なる素朴性ではなく、理念性を帯びたものであると言っている。次に無表色を取りあげ、身口二業に無表色を認めたのは認識論的視點からであり、他方意業に認めることなく、しかも生果の功能ありとしたのは存在論的乃至業の主體的把握という視點からなされたものであるとし、從業諸學者によつてなされた意見の間違ひなることを指摘している。更に衆賢と世親との無表色の比較によつて、衆賢にありては無表色の取扱ひ方は客體的規定であり、乃至認識論的領域内にとどまつてゐることを明かし、無表色を主體的に把えようとしたのが世親の種子論の展開であるとしている。

第二章では、慧の實踐的構造を論究する。巴利では慧と智は主體と客體という仕方では區別せられてゐる。この同じ考えは有部に於いても説かれてゐるが、有部では智と慧との兩者の關係は巴利よりも緊密で、客體であつた智も主體的慧の性質の一つとして認められ、慧の中に包攝せられてゐる。このように智と慧とが内面的に關連をもつとき眞に實踐的である。ここに於いて有部の認識論は單なる

認識論ではなく、對象を主體的加行的に把えていることを見出すことが出来る。

第三章に於いては北方阿毘達磨の重點である認識論の問題を論ずる。先ず諸部派の論諍に目を投じ、次に正統有部の認識論を明す。即ち衆賢の認識論は認識の事實を縁生の論理をもつて解釋しようとする。それによつて事態の主體性を撥無し、更にその事態を成立せしめるものは事物相互のもつてゐる「作用性」にあるとし、事態成立の可能を認識成立の具體的事實に求めていつた。從來の有部理解は専ら世親によつていたが、ここで正統派有部の衆賢の理解との兩者とを對決せしめて、有部教學の純粹性の把握を試みようとする。

第四章「衆賢認識論の展開」に於いて衆賢の哲學が論究されてゐる。先ず第一節では有部哲學研究に對する衆賢の哲學の重要性を説き、第二節では(一)衆賢の實在論は理念的實在論であることを明し、(二)衆賢認識論の中心概念の一つである作用(patirā)の概念を分析し、法體が認識せられる場合は常に作用との非一非異なる關係に於いてであると、有に對す

る認識論的觀點から論述せられる。第三節では先ず阿毘達磨の態度は即物的態度であることを明し、次に衆賢の時間論が論究せられる。時間には因果性と作用性との二つの *modus* が考えられるが、この時間の二 *modus* が衆賢の哲學體系をどのように支えているかといふことを三世實有論、十二支縁起論、六因四縁論の三つの根本教理に於いて論及する。そこに於いて十二縁起の根柢にあるものは時間論であるから、十二縁起の上にも時間の二 *modus* が含まれてゐる。そのうちの因果性を強調する表われ方が傳統的解釋を、作用性の表われ方が論理的解釋を生んだという興味ある問題に觸れてゐる。衆賢はこの考えに終始することなく、佛教本來の立場に還り、因果性よりも作用性に優位を與えてゐるとし、このことを六因四縁論の構造の上にも認められることが證明せられてゐる。(三)現象が交互作用の場としてながめる時、そこに縁に於いて現象をながめるという態度が出てくるのであるが、現象を縁のもとに把握しようとする態度は現象から素朴的實體性を奪ひ、これに理念的實在性を

與えることである。それ故に「阿毘達磨の認識論は現象の素朴の實體性を理念的實在論によつて空無化すると共に、他方これを縁に於いて把えようとする立場でもあつた。」このように「理念的實在論」「交互作用」「縁」の三概念は阿毘達磨哲學體系として調和を保っている。

第三篇「阿毘達磨哲學と大乘佛教の展開」第一章ではパーリー語とヴェーディック梵語との類似性が實證せられてゐる。即ち巴利語はヴェーディック梵語に最も近い言語であり、古典梵語がその多くを巴利並びにその他のプラリットから採用してゐるとし、巴利語はヴェーディックと古典梵語との間に介在し、言語學上重要視すべきであるとされている。この巴利語——古典梵語という線にそつて言語の變遷と思想の展開を論究し、客觀的に大乘と小乗との比較研究を試みようとするのが第三篇の方法論である。

第二章は *pariyāya* と *nippaṭṭhāya* とを取扱つてゐる。ヴェーディックでは注意せられなかつたこの言葉は巴利に於いて異門對不異門の問題に展開し古典梵語にもそのまま傳えられ、大乘經典にも見

出しうる。この異門、不異門とは根據と事實との概念に對應せしめられてゐるが兩語は單なる對照性の二概念ではなく、相互浸透の關係におかれてゐる。そしてこの相互浸透の關係が佛教の根本的立場のあり方を指していると言われている。

第三章では *attamaṇa* の意義の變遷が語られる。巴利語の *attamaṇa* はヴェーディックの *ātta* (*ā-v-dā*), *āpa* (*v-ap*) に源を發し、古典梵語の *attamaṇa* の *atta* はやはり *ā-v-dā* と *v-ap* とに考えられてゐる。しかし巴利語の *attamaṇa* の意味は (1) *ā-v-dā* の p.p. (2) 「我」という名詞の二種がある。それが阿毘達磨に入ると *attamaṇa* が「自己の意」となつた。このことは「初期佛教に於てヴェーディック梵語の巴利語化が行われた。然してその時、思想の佛教化はこの言語的變遷を通じてなされたものであつた。然もその際、ヴェーディック思想の佛教思想化という事實が自覺的に取りあげられた時、そこに阿毘達磨的哲學體系の構築が成しとげられたということである。」

第四章は *asmiṇi māna* (我は五取蘊) 始經典にある *asmiṇi māna* (我は五取蘊

であると考えること) は *asmiṇaṇa* という名詞になりながら阿毘達磨、更に大乘佛教に傳えられてゐる。大乘のみに附加せられた *ātmanāna* は「我が〔五取蘊〕である」(*asmi*) ということを「我」(*ātman*) という一概念で表わしたもので *asmiṇaṇa* (*asmiṇi māna*) を豫想したものである。この *asmiṇaṇa* → *ātmanāna* という發展は小乗の内在的思想が大乘に於いて抽出されていつた経過を示したものであり、小乗——大乘の思想展開の把握は小乗思想への限界づけをなして始めて可能であることを強調している。

第五章では巴利の *nekkhamma* (*nir-v-kāma* 無欲) が *naṣṭkramaṇya* (*nir-v-kram* 出離、涅槃、無欲) と誤つて古典梵語化せられたことを跡づけ、巴利語が古典梵語化される時、單に間違ひに基づいた思想の展開も勿論存するのであるが、それだけでなく、根本的思想が先行してそれによつて概念自らが攝取せられ根本思想を表明するための表現形式として用ゐると述べ、更に大乘に用ゐる *naṣṭkramaṇya* に消極的否定を表わす「無欲」が傳えられ、又「出離」「涅槃」と

いう積極的否定を表現する新しい思想の展開があるとし、經驗的な欲の否定と共に、他方超經驗的な涅槃という肯定的領域が大乗に於いて結實した。そして、*nir*、という否定は經驗的なものと、超經驗的なものとの二元性に立てる否定の概念であると述べている。

第六章は「原意に附加された思想發展の意味」と題されている。*ksānti* は巴利語の *khaniti* (*√kam, to be willing to*) の古典梵語化であるが、正しくは *kanti* となるべきが *ksānti* とされたのである。*ksānti* とすれば語根は *√psam to bear* であるが、その語には本来の *√kam to be willing to* の意味も含まれている。「無生法忍」の忍は *ksānti* の譯であるが、思想的理解からしても *to bear* ではなく意志的な行であり、言語の變遷の面からしても *willing to* という古い傳統によつて支えられているとし、哲學と言語とは佛教的傳統を破ることなく原始佛教より大乘佛教へと展開していったと言われている。

第七章「巴利語の *dīpa* は「燈明」と「島」との兩義がある。それはヴェーデ

イックの *duipa* (島) と *dīpa* (燈) とが巴利語では同形の *dīpa* になるからである。又、古典梵語化も正當に行われているにもかかわらず、漢譯及び歐米語譯が誤譯していることを指摘している。

以上第三篇は大乗が小乗の發展であると思、その發展を判定する *criterion* を概念の變遷であると考へ、それが最も客觀的なものであるから、言語變遷に中心をおいて大乘佛教の歴史性を尋ねたのである。そして大乘佛教は小乗佛教と切離しては考えられないという結論に到達している。

以上三篇にわたる内容の梗概を述べたのであるが、(一)衆賢の哲學をうち出すことによつて、有部の實在論は從來言われてきた素朴實在論にあらずして、理念的實在論であることを明らかにしたこと、(二)巴利語と梵語との關係、(三)大乘佛教の見方、という點において、*epoch-making* な研究であり、學界にもたらす影響は大なるものと信ずる。

— A 5、本文六〇三頁、索引二九頁、英文序 (Edward Conze, I. B. Horne) 及び概要四六頁、文部省研究成果刊行

費による出版、昭和三三、一二、弘文堂發行、定價一、四〇〇圓—(長崎)