

俱舍論の論書としての性格の一面

櫻 部 建

は し が き

大谷學報第三十一卷第二號に、舟橋一哉教授が「俱舍論の教義に關する二三の疑問」と題する論攷を發表して居られる。この小論は、そこに論ぜられた諸問題——その多くは皆、俱舍論一論の全き理解の爲の鍵鑰となるべきものであるが——の中の一二に關連して、私自身の俱舍論理解のための食しい一つの試みを陳べてみたものである。

I

41 (櫻部)
說一切有部において、諸法の三世實有を説く理論が、五位七十五法（正しくは七十數法）の法の體系の上に打建てられてゐることは言を俟たない。その理論は、說一

切有部といふ名稱自體がそれに由來する程の、此の部派にとつて最も中心的な、最も特徴ある主張であつた。したがつて、說一切有部の思想を體系的に論述した論書においては、當然五位七十五法の「法の分類」（より適切には「法の體系」と呼ぶべきではなからうか）こそを一論の綱格として、法の理論が推し進められねばならない。しかるに俱舍論においては、「一切法の分類」として、或ひは有漏法・無漏法が、或ひは有爲法・無爲法が、或ひは五蘊説が、或ひは十二處・十八界説が、次第の如く説かれたその後、諸法の俱生を論ずるに至つて、それに因んで、はじめ、五位の分類を登場せしめるのである。そこでかくの如くなる時は、五位説は「俱舍論の據つて以つて立つ一切法の分類としては、甚だ不適當なもの」と考へられ、「俱舍論は一切法の分類方法として、

果して如何なる立場を採るものであるか」といふ疑問が提出されることとなる。

所で上述の如く、諸法の(といつても實は有爲法の)三世實有を説く理論が説一切有部の最も力を竭した中心的な主張であること、そして、その理論がまさしく五位七十五法の法の體系の上に打建てられたものであることは、正當に認められるべきであるから、こゝに「一切法の分類方法として如何なる立場を採るか」といふ問題は、結局、當然一切法の分類方法として採らるべき立場である五位七十五法説を「何故に俱舍論は初めから堂々と説かなかつたか」といふ問題に置き替へられる。

II

さて此處で吾々は、先に擧げられた有漏法・無漏法、有爲法・無爲法、蘊・處・界三科などの説と五位説との關係を考へて見なければならぬ。

本來、阿含における言葉の用法からいへば、無常なる一切こそが因縁所生なる緣起的存在であり、すなはち有爲なる法であつた。その有爲なる一切が、色・受・想・行・識の五蘊としても表はされ、又、眼・色・耳・聲・鼻・香・舌・味・身・觸・意・法の十二處としても表は

された。いづれの表現によつても、それらは「一切」を表はすのであり、その「一切」が有爲法たることを表はすのである點は何ら差別がないのである。したがつて、それら有爲法なる一切と並列的に考へられた別なる無爲法があり得る筈はない。無爲法とは、ただ、一切を有爲なりと見る事において、それらに對する貪著を離れる所の涅槃の異名に過ぎなかつた。しかるに、後になつて、無爲法が有爲法に相對するものゝ如くこの二つが並列的に考へられ、「一切行無常」と「一切法無我」との命題における、一切行の概念と一切法の概念とに外延的な差別が認められることになる、有爲なる一切行を表はす爲には専ら五蘊説のみが用ひられ、十二處説及びそれより展開した十八界説は、之と異つて、有爲・無爲を含んだ一切法を表はす事となつた。

さうして、有部の五位説は、これの諸分類の上に立つて、これらの諸分類のもつ意味をすべて含めて、綜合的に組織された新たな法の體系と言へるであらう。すなはち、先づ、色・心・心所・心相應行・無爲の五位は、まさしく色・受・想・行・識なる有爲の五蘊に無爲法を加へて組織し直したものである事は明らかである。即ち色蘊と識蘊とは夫々色法と心法とに當り、行蘊は之を二

つに分けて心相應なる行と心不相應なる行とし、前者に受・想蘊を合して心所法に攝め、後者を別立して心不相應行法とし、更に之らに五蘊中に含まれない無爲法を加へて五位となしたのである。色・受・想・行・識・虚空・擇滅・非擇滅の八句義を立て、「總此攝一切法」となす悟入の入阿毘達磨論の組織は、此の五蘊説より五位説への移り行きの關係をよく示してゐる。次に、十二處・十八界の分類と五位説との關係を見るに、之は先づ、五蘊説と十二處・十八界説との結合を前提として成立する。すなはち、色蘊は十色處(界)に、識蘊は意識(七心界)に、受想行三蘊は法處(界)に相應せしめられ、之によつて、五位説においては、十色處(界)は色法に攝せられ、意識(七心界)は心法に當り、法處(界)中には心所・心不行相・無爲の三法と色法の一分たる無表色とを攝することになるのである。

してみれば、有爲法・無爲法の分類も、蘊處界の三科の説も共に五位七十五法の法の體系中に包攝せられて居り、又、五位七十五法の體系は、これら諸分類の上に、これら諸分類を豫想して、組織されたものに外ならない。したがつて、これら諸分類の理解なくしては、五位七十五法の體系の組織を理解する事は出来ない。

有漏無漏の分類についても有爲・無爲の場合と同様に考へることが出来るものが存する。一切が無常なるもの有爲なるものとして考へられてゐる原初の立場においては、もとより、その一切とは一切の有情的存在を意味するのであつて、有情の生存 *bhava* を離れて、それと無關係に考へられたものではない。その限りに於いて、一切はまた、そのまゝ有漏なる一切であり、有情によつて愛喜・染着されてゐる一切であつた。阿含中のすくなからぬ記述において、色受想行識の五蘊はそのまゝ五取蘊 *upādāna-skandha* と呼ばれてゐる。取蘊といふ有漏的なあり方を他にしては、色受想行識は考へ得ないのである。しかし、それにも拘らず、有漏なる一切より有漏性を抽出して、そこに有漏ならざる五蘊を考へ、その(有漏ならざる)五蘊において欲貪あるが、すなはち(有漏なる)五取蘊であると考へる如き、直接端的な有漏性の把握から一步退いた立場も、既に阿含中に見出すことが出来る。かうして有漏法と無漏法とは辨別され、阿毘達磨に至れば、無漏法は道諦と無爲法とに、有漏法は道諦を除いた餘の有爲法に配當された。しかし「前十五界唯名有漏」となされる所に、原初の有漏法の考へ方と同様なものが残されてゐるとはいへる。そして、有漏法・無

漏法の分類と、五位説との結びつきは、有爲法・無爲法の分類などの場合程に直接的ではないが、有漏・無漏の考へ方を豫想しなければ、五位七十五法の體系自體のもつ根本の意義は見出し難くなると言はねばならない。

この様に考へれば、俱舍論において、五位の分類が述べられる前に、それに先立つて、有漏・無漏、有爲・無爲、蘊・處・界などの分類が説かれるのは、實は、五位七十五法の體系が、之らの諸分類を豫想しなければ解し得られぬものであるからであり、又、之らの諸分類が先立つて説かれる事が、次に五位七十五法の體系の展開される爲の伏線となつてゐるからである。故に、五位の名稱こそは、根元に諸法俱生論を説く箇處に至つてはじめて出されるけれども、五位七十五法の體系の敘述は、まさしくは開卷劈頭「説一切法略有二種、謂有漏無漏」と説き出だす所から始まつてゐると考へられるのである。しからばその限り、俱舍論は「初めから」五位七十五法説を説いてゐる事となる。しかし、それは飽くまで意味の上から言はれ得るに留まり、論の構成上の形態からいへば、恰も入阿毘達磨論が一論の綱格とする八句義を劈頭に掲げてそれに依つて所論を進める如く、五位の體系を先づ打出してその次第によつて論述を進める様には

俱舍では、なつてゐない。その點ではまさに、五位七十五法説は、俱舍論の初めから「堂々と」説かれてはゐない。そこで吾々の論議は先の問題にもどるのである。

III

所で此の問題に當面して、われわれは再び顧みて體系的論書としての俱舍論のもつ性格について考察して見なければならぬ。斯論が「採六足之綱要、備盡無遺、顯八蘊之妙門、如觀掌内」なる結構の整然と「卓乎迥秀、猶妙高之據廣海、等赫日之映衆星」なる義理の明快とを以て、世に聰明論と稱せられたとは、支那の註釋家の傳へる所であるが、それにも拘らず、われわれは、此の論書が必ずしも周密な體系的構想の下に、自由な思想を一貫した態度において論述したものではなくて、その個々の論究は屢々それぞれの場合において、異つた觀點から異つた關心によつて、進められてゐる事に注意せしめられずにはゐられない。

嘗て木村泰賢博士は、俱舍論の成立が論主世親独自の思想的作業にのみ歸せらるべきでなく、遠く法勝毘曇以來の思想の流れを承け、直接には法救の雜阿毘曇心論をその「參考書」とし「種本」として完成されたものなる

ことを論じて、俱舍論の構成に不備・不整な點の存するのは、「雜心の内容を種として、而も成るべく之を捨てまいとしたので、可なりに自由の選擇をしたやうでも、始終、其型に捕はれて、或る限られたる範圍以外には自由の手腕を振ふの餘地がなかつた爲ではあるまいか」と述べて居られる。しかし、此處に言はれる様な構成の不備・不整は、論の諸處に見出される所であつて、それは必ずしも單に雜心の型に捉はれたといふ點のみで言はれる得るものではない。

例へば、論の卷三は、全卷が二十二根に關する論議に費やされ、この卷が次下の四卷と共に形成する第二品根品」の名もそれに負うてゐるのであるが、こゝに根の名の下に統べられてゐる二十二の内容は、凡そ經藏中に用ひられた言葉の中で、*indriya*の語のついたものをすべてひつくるめて數へ上げたと考へられるもので、この様に二十二にまとめ上げられたのはかなり古く、法蘊足論にも南傳分別論にも見出される。俱舍論のこゝの論議はそれらをそのまま承けたものであつて、その一一を検して見れば、それら諸根のすべてが一處に一括して論ぜられる事には、かなり奇妙な感をいだかしめられるのである。二十二根とはすなはち、(1)眼耳鼻舌身意の六根と、

(2)女根・男根と、(3)命根と、(4)憂喜苦樂捨の五受根と、(5)信勤念定慧の五根と、(6)未知當知・已知・具知の三無漏根とであつて、論では、之等二十二がすべて根と呼ばれて一括され得る根據を、根の語のもつ増上 *adhīpātya* の義によつて捉へようと試みてゐるが、本來本質的に意味を異にするこれら幾つかの根の群を、一つの意義をとほして統一的に把握しようとすることは所詮無理で、疑難に遭うては、(1)を有情の心の所依 *āgrāya* (2)をそれを所依とする有情の相の別 *vikalpa* (3)を有情の住 *sthiti* (4)を有情の雜染 *saṅkleśa* (5)を有情の清淨 *vyavadāna* の資糧 *sambhāra* (6)を有情の清淨として想定し直し、或は、(1)を流轉 *pravṛtti* の所依、(2)をその生 *utpatti* (3)をその住 *sthiti* (4)をその受用 *upabhoga* (5)を還滅 *nivṛtti* の所依、(6)をその生・住・受用として規定しなければならなかつた。それによつて示されるやうに、二十二根の立て方は、五位七十五法の組織の如く、本來一貫した體系的な意圖によつてなされたものではなく、たゞ根といふ語を共通して有してゐるといふ點のみからして寄せ集められたのに過ぎないから、之らの諸根を七十五法の體系の上にあてはめて見て行くと、(1)の前五根は色法中の五根に、意根は心に、(2)は色法中の身根に、(3)

は心不相應行法中の命根に、(4)は心所十大地法中の受に(5)の中前の二は心所十大善地法中の信・勤に、後三は大
 地法中の念・三摩地・慧に、(6)は無漏なる慧と意(心)
 と受の一分(喜樂捨)と信・勤・念・定とに相當するとい
 ふことになつて、甚だ雜然たる結果となる。そしてまた
 この二十二根に關する論議の意義を俱舍論全體の構成の
 上から考察してみても、それが斯論の理論展開の上に重
 大な、不可缺な意味をもつてゐるとは考へ難い。それに
 も拘らず、俱舍論において始めて、この二十二根論はその
 第二品の初頭——即ち蘊處界三科の理論と諸法俱生の論
 議との中間、とりもなほさず五位七十五法論の中心——
 に位置を與へられ、その第二品は又、法勝毘曇から雜心論
 に至る迄保持して來た「行」品の呼稱を——寧ろ妥當な
 名前であると考へられるにも拘はらず——棄て、**「根」**
 品の名を附せしめられてゐるのである。まことに、若し
 俱舍論がこれら諸根に關する論議を、一論の體系的敘述
 の展開に従つて、整然と論述しようとするならば、二十
 二根をその根の名の下に一括して論ずる要は何ら無く、
 當然、上に掲げた様に六つの群に分割して、その各々を
 それぞれしかるべき箇處に於て説き明すべきであると考え
 へられる。事實、論は、二十二根の多くについて、それ

ら別々の箇處で、より詳細な敘述を與へてゐるのであ
 る。

心所法の立て方、殊に諸煩惱の分類も、斯論において
 十分整理されてをらず、錯雜を免れてゐない所説の一つ
 である。事實、これらには有部の法相の中で最も變動の多
 かつたもので、心所の分類において早くから固定して變
 らないのは受・想・思・觸・作意・欲・勝解・念・三摩地・
 慧の十大地法のみであり、不定地法の如きは俱舍論に至
 つて尙明確でないし、諸煩惱の分類も界身・阿毘曇心・
 入阿毘達磨・俱舍の諸論皆それら異つてゐるのである。
 しかしともかく俱舍論にいたれば、心所法は大地・大善
 地・大煩惱地・大不善地・小煩惱地・不定地の六位の分
 類に準據して、四十六法(且らく世友・普光らの釋に従
 つて)が一應整理づけされて居り、一方、隨眠品におけ
 る煩惱に關する論議は、六種の根本煩惱の展開である九
 十八隨眠・その生起・その斷滅の理論を中心として、
 十纏六垢の隨煩惱の説明、結・縛・蓋等の解釋などによ
 つて、一應筋道たてられて、成立してゐる。所が、この
 隨眠品における諸煩惱の組織づけと、根品における心所
 法の分類とを對比すると、この兩者の間には何ら聯關の
 無い事が解る。即ち、根本煩惱たる六隨眠の中、貪・瞋・

慢・疑は不定地法に攝せられ、無明は大煩惱地法中の癡
 moha であり、見は、論の文では明瞭でないが、大地法
 中の慧(惡慧)を體とすると解される。根本煩惱よりの
 等流なる隨煩惱として擧げられるものの中、六垢はすべ
 て小煩惱地法に攝せられるが、十纏には、大煩惱地法二、
 小煩惱地法四、大不善地法二、不定地法二が含まれてゐ
 る。又九結・五順上分結・五順下分結・五蓋などは、阿含
 以來の煩惱の分類を單にそのまゝ採録したのであつて、
 それは根本六隨眠の理論と何ら結合されてゐないし、之
 を心所法の分類と對比して見ても、より一層の錯雜を免
 れない。以上の點からわれわれは、心所の分類と煩惱法
 についての論議とは全く關係の無い別箇な立場で行はれ
 て居ること、従つて、煩惱法の分類は五位七十五法の體
 系の建立と別途な立場で行はれてゐること、しかもその
 煩惱法についての論議自體すらが、阿含以來の多岐な煩
 惱に關する記述を、尙十分に一つの理論に纏め上げ得て
 はゐないことなどを知り得る。

以上、俱舍論の構造が必ずしも整然として間然すると
 ころなきものであるのではなく、その論述においてかな
 りに錯雜し、不整頓な點のあるのを見た。そこでわれわ
 れは、その様に論の構成上に不備の點の存することを認

めることは、そのまゝ、先の問題に對する一の解答とな
 り得ると思ふ。五位七十五法説が「何故に初めから堂々
 と」説かれなかつたかを問ふ事は、俱舍論が體系的論書
 として整然たる機構をもつてゐるとなす事を前提として
 ゐるからである。

IV

しかしながら、より一層重要な事は、この様な俱舍論
 のもつ錯雜性が、單に、木村博士の指摘されるやうな、
 論の構成上の不備、説述の順序の不當、論議の冗長や脈
 絡の混亂の如き形式的な點のみに留まるものではないと
 考へられる所に存する。蓋し、その様な形式的な不整合
 は、たとへそれがかなり目に立つものであるとしても、
 有部の思想體系の完成態を示す一論としての俱舍論にお
 いては、必ずしも本質的な問題とするに足るべきもので
 はないであらう。それよりも寧ろ、斯論において扱はれ
 る諸問題の論究が、ある場合には驚く程に進んだ立場か
 らなされた精緻を極めた論議の相を示しながら、又ある
 場合にはかなり常識的・平俗的な立場からなされた素朴
 な分析の相を存して居り、それらの場合においてその
 觀點に相違があつて必ずしも理論的に透徹してゐるとは

言へず、いはゞそこに質的な不整頓が見られるといふ事こそ此處で問題にされねばならぬと思ふ。

此處には、その様な例の一つを色法についての理論の中に捉へて見よう。説一切有部の阿毘達磨における術語「色」は、廣狹二義に用ひられるが、その中廣義の色——すなはち五位の一なる色法——は通常「物質」と理解されてゐる。色 *rūpa* の語が、現在通常用ひられる物質 *substance*, *Materie* などの語とその意味が相覆ふかどうかは別として、グラースマンの辭書によれば、古く *リグヴェーダ* において (1) 美しい外貌、美しさ、(2) 姿、形状、(3) いろ、(4) 具體的に考へられたすがたかたち、様子などを意味したと示される此の語が、何らかの「いろ・かたちあるもの」をあらはし、かたち無き「こゝろ」に對してかたちある身體を意味せしめて用ひられた事は、阿舍の記述の上に明瞭に見とる事が出来る所であり、それが阿毘達磨において更に一般的に心に對するもの、精神的な存在に對する物質的存在の意味に迄擴張せられたと考へる事は不自然ではない。

發展した有部の阿毘達磨には、色法についての主なる規定として、凡そ次の四項が見出される。

- (1) 色が變壞質礙する存在なること。

- (2) 色は四大種と四大所造とであること。
 (3) 色は五根と五境と無表色となること。

(4) 無表色を除いた餘他の色法は極微所成なること。

この中、(1)は *rūpa* の語の語源學的な説明である。之は阿舍に見られる *rūppatī kho tasmā rūpani ti vuuccati.* (壞れるから色と云はれる)といふ解釋をまさしく繼承してゐる。 *rūpa* が *rūppati* すなはち「壞れる」といふ語と語源學的に實は全く關係がない事は辭書の示す所であるが、しかも此の二語がこのやうに結合されたのは、たゞに音が通ずるといふ事からだけではなく、一切の存在を無常であり、變易法 *viparināma-dhamma* 變異法 *anātha-bhāvin* であると見る佛教の立場よりしてである事は云ふまでもない。したがつて *rūppati* するのは必ずしも *rūpa* に限らず、餘の受も想も行も識もすべてが變易法・變異法であり、その限りそれは *rūppati* する存在に外ならない。阿舍に

色無常・苦・變異法。是名世間世間法。乃至受想行識無常・苦・變異法。是名世間世間法。

と説かれ、それがまた

世間とは云何が世間なる。比丘よ、破れ壞れるが故に世間と云はれる (*ujjāṭṭhi kho tasmā loko ti vuuccati*)。

と釋せられて、「壞れるが故に色と云はれる」といふ釋とまさに揆を一にしてゐる事は、よくそれを示してゐる。

俱舍論の解釋は之を承けて、*rūpa*の語を *rūpyate*(語根 *rūp*—害する、毀す、混亂さす——の受動形)といふ動詞の形や *rūpaṇa* といふ名詞の形で説明し、その *rūpaṇa* を又、惱壞 *bādhana* とか變異 *vipariṇāma* とかといふ語で言ひ換へてゐる。この *rūpa—rūpaṇa—bādhana—vipariṇāma* の解釋は *rūppatitī tasmā rūpam* の釋の展開として、よく色法のもつ無常性・變異性を示すが、しかしそれは有爲法としての一般的な特質に過ぎぬものであつて、有爲法の中で非色法より殊別される所の色法それ自體の特性は必ずしもそれによつて示されてはゐない。

ところが、俱舍論においては又、*rūpaṇa* の語を別に *pratiḅhata* として解釋してゐる。この語は對礙又は變礙と譯される語で、稱友の説明によれば「それ自身の場所におつて他が生ずるのをさまたげる *svadege parasyot-pati-pratiḅandhaḥ*」ことである。この *rūpa—rūpaṇa—pratiḅhata* の解釋は、阿毘達磨において始めて示されたもので、色法の質礙性、すなはち、空間的なひろがりをもつて、*impenetrability* をもつた物質的存在としての

特性を示した點において、阿含の記述を一步すゝめて、色法自體をより具體的に、且つより阿毘達磨的に、定義づけてゐると言へる。

このやうな色法の空間的延長性と不可透入性の觀念は極微の理論によつてより明確に打ち出された。極微 *paramāṇu* は色の究極 *rūpa-pariyanta* と呼ばれるが、それは空間的物質存在を分析して行つて得られた極點を意味する。故に極微それ自體は「部分をもたない *niravayava*」のであり、従つて、空間的なひろがりをもたないものと考へられるが、その集合すなはち微集 *saṅghata-paramāṇu* は空間的な延長をもつた具體的な物質的存在を形成する。一極微を中心に、その前後左右上下の六箇の極微を合して一の微 *anu* の量となる。同様に七箇の微によつて一の金塵の量となり、七箇の金塵によつて一の水塵の量となり、更に兔毛塵・羊毛塵・牛毛塵・隙遊塵・蟻・蝨・糠麥と次第して、七箇の糠麥が一の指節の量をなす。之よりは長さの單位となつて、三指節が一指、二十四指が一肘、四肘が一弓、五百弓が一クローシヤ、八クローシヤが一ヨージヤナ(由旬)に當るとする極微の理論を考へれば、極微それ自身はむしろポストユレイトされた概念であるにしても、極微所成にして同時に障

有對なるものとして考へられてゐる色法は、具體的、具體的、客觀的な *substantial* な物質、稱友の用語を以てすれば *mūrta* を云ふに外ならぬ。

(1) の規定に裏づけられ、(4) の極微の理論において考へられた場合の色法はまさにその様なものであり、それが有部の阿毘達磨における色法の考へ方の一つの面である。之に對して、(2)(3) において規定される色法は、同じ色法についての考へ方の第二の面を示してゐると思はれる。

V

(2) の四大及四大所造といふ解釋は、阿含に於て一般的なものである。四大とは地・水・火・風であるが、はじめはそれら地水火風を構成してゐるやうな具體的な堅・濕・煖・動の性質をもつた物質を意味し、それが後にはその物質のもつ堅濕煖動といふ性質そのものを意味する様になつて、阿含及び初期の阿毘達磨ではこの二つの解釋が併行したが、發達した阿毘達磨に至れば後者の解釋に統一された。その定義によれば、地水火風は堅濕煖動をその自性 *svabhāva* すなはち體とし、持・攝・熟・長をその作用としてゐる。故に四大は、ツェルバッキ教

授の語を借りれば、物質 *substance* としふよりもむしろ *force* である。これら實の四大は *substantial* な地水火風、所謂假の四大、とは厳しく區別されねばならぬ。四大が十二處の中の觸處に攝せられてゐる事もその意味である。故に、四大は決して具體的な物質を構成する質料因としての四種の元素と考へられるものではなく、從つて、所造も亦それら四種の元素から合成される *substantial* な物質と考へらるべきものではない。色法はその場合具體的な物質ではなくて、その具體的物質とされるものがそこに於てのみ在り得る所の「物質としての現象」であり、四大と所造とは、その物質的現象が在り得る爲の條件と、その條件によつて在り得るところにのみ内外處一切の色法が成立するといふ事とを示してゐるものに外ならぬ。(しかし、もとより初期の素朴な考へが永く保持されてゐた面のあつた事も否定できず、覺天の四大の外に四大所造は無いといふ主張も、かゝる考へ方の線上にあるものであらう。)

(3) の五根五境による説明は、これも亦具體的な物質的存在の素朴な分析に關係したものでなく、外界において物質的なりとされる現象とその認識に關係したものである。すなはちそれは、物質的外界の存在が、見る、

聞く等の認識行動の系列において捉へられた現象としてのみあるといふ立場からの認識論的分類である。此處に

言はれる眼根・耳根なども、肉體的器官としての眼・耳、すなはち所謂扶塵根、と峻別される所の勝義根である。それはむしろ organ とさふよりも faculty である。その意味では、俱舍論の佛譯者が la vue, le visible などと譯してゐる眼・色等を ローゼンベルクが das Sehende, das Gesehene などと中性名詞に譯してゐるのはすぐれた理解であるといへるであらう。之はまさにツェルバッキーの所謂「物質的存在の領域において sense-data を除く餘の一切の reality を排除する」立場に立つ分析であり、之ら五根五境の十色處は「いかなる物質もその中に存しない所の物質的要素 material elements without any mater in them」である。色法がかく考へられる以上、それは Materie といふ Stoff でもなく、まさに das Sinnliche と云はるべきものだといふローゼンベルクは主張してゐる。

有名な八事俱生隨一不滅の理論も、四大と五根五境とを以上の如くに考へた場合にのみ明瞭に理解し得る。それは、往々にして考へられる様に、物質的存在の元素的或は原子論的構成を云ふとなすべきではなく、寧ろ外界

の現象が色法として受け入れられるに必要な認識論的條件を示してゐると解すべきである。

かくして、俱舍論において、substantial な物質とその分析とに關係して色法を論ずる立場と、idealistic な色法を論ずる立場とは、區別され得るし又區別さるべきであると考へられる。しかし論自體はこの二つの立場を殊別してゐない。例へば八事俱生の説を極微説と結びつけてゐる爲に、そこには避け難い理解の困難が見られるし、四大説を極微説と結合してゐる爲に、能造の極微と所造の極微との兩方を考へねばならぬ様な不必要な論議に陥つた。舟橋先生の説かれる如く、有部阿毘達磨の説く所に従ふ限り、能造の極微と所造の極微とを別個なる兩者として認める事は當然である。しかしそれは極微説が、本來その立場を異にした四大及四大所造説の場に入り込んだが爲であつて、能造の四大が本來 substantial なのとして考へられるべきものであるが爲ではない。四大と所造とは、まさしく「能依、所依の關係をもつて理解すべきで」あるが、その關係は決して substantial なものとして考へられるべき四大と substantial なものとして考へられるべき所造との間に立てられるものではない。もしその様なものとすれば、生・依・立・持・養の五因

の義によつて能依・所依の關係を説かれるそのこと自體が理解に困難なこととなるであらう。能依・所依といふことが既に論理的な關係をいふのであつて、發生的な關係をいふのでない事明らかであるからである。したがつて「所造は能造より起れるが故に能造は所造に對して生因の義がある」といつても「所造が起らざる以前に（所造より別個に）能造のみあつて所造が未だ存在しないこととなる」と考へる必要があるとは思はれない。或ひはまた根に關する記述においても、それが極微説の理論と結合させられてゐることによつて、餘計に煩瑣な論議をもたらしめてゐることは、界品卷二の終りあたりに見られる如くである。

VI

以上われわれが、例を色法についての論議にとつて述べた様な、論の相を、夙に指摘したのはオットー・ローゼンベルクの卓見であつた。彼は俱舍論の「法論」^{ダルマテオリー}の中に人間存在の「精神生理學的」な分析を前段階として「心理學的」な分析から「オントロジー」としての形而上學への移行といふ階程の見出さるべきを説き、最も一般的な佛敎術語のもつ二義性を強調する。彼が極微説に對

して、法論において刹那説と平行する地位を與へ、極微は「空間的な刹那」であり、「意識から抽象された感性的經驗の最小單位 die kleinste Einheit sinnlichen Erlebens in der Abstraktion vom Bewußtsein」であるとなすが如きは、その説の甚だ魅惑的なるにも拘らず、行き過ぎと斷ぜられる外はないと思ふが、彼が俱舍論の敘述の中に、その理論に質的な不整合のあるを見とり、それを剔抉した功績は高く認むべきであらう。

しかしながら、われわれはこの様な事實の中に、論主自身の思索の不透徹を見出すよりも、阿毘達磨論書のもつ本質的な性格の一つを發見する。阿毘達磨が、古代の無制約的な智的創造を整理しその裏づけを爲さんとした印度中世精神の一所産として、又恐らくギリシヤの思惟形態の影響の下にあつて、佛敎の生んだ輝かしい遺産であつたにも拘らず、單に理論的な追求への欲求だけが阿毘達磨を織り成して行つた動因であつたのではなく、傳承の阿舍の權威がその動かし難い所與たるべきものであつた事、その限りにおいて、阿毘達磨における理論的な追求は、それ獨自の領域を邁進するものではなく、それら所與のものとのからみ合ひの相貌を呈してゐた事は忘れられてはならないからである。