

## 俱舍論の教義に關する二三の疑問

— 深浦正文著『俱舍學概論』を讀む —

舟 橋 一 哉

は し が き

この小論の目的は、『俱舍學概論』を批評紹介することではなく、私自身が日頃、俱舍論の或る教義に關して疑問を抱いてゐる、その不審の點を卒直に述べて、深浦博士はじめ先輩諸先生の教へを乞ひ、併せて從來の解釋が甚だしく混亂してゐるやうな場合、私が正しいと信ずる説は斯く斯くである、といふことを言はうとするものである。

けれども時には私の疑問に關連して、『俱舍學概論』に對して、批評がましい言辭を弄した箇所がないでもない。例へば、無表業についての考へ方など、現代に於ける學界の業績に對して、全く無關心であるやうにさへ見える。一般的に言つて、本書は我が國の（泰西に於ける

研究は勿論のこと、新しい研究成果に對して殆ど注意が拂はれてゐない憾みがある。一例を引くならば、現存の四阿舍をもつて一括して直ちに有部の所傳であるかの如く説いてゐられるが如き（『概論』七頁）、その最も著しい例である。現存の四阿舍が一括して有部の所傳であるといふことに對して、疑問を抱いた最初の人は恐らく美濃の法幢であらう。彼は今から約二百年以前、寶曆年間、二十四歳で『俱舍論稽古』を著はして、現存の長阿舍は化地部の所傳、現存の中阿舍と雜阿舍は有部の所傳、現存の增一阿舍は大衆部所傳と決定した。この説は今日と雖も、長阿舍以外は全體に於て肯定せられてゐる。これらのことに關しては、赤沼智善教授の勝れた論證研究があつて、『佛教經典史論』に收められてゐる。『概論』の批評的史眼はこの點で實に法幢以前のものであり、日

本の佛教學界を寶曆以前にまで逆行させてゐると非難されても、辯解の餘地はないであらう。

その他に於ても、例へば婆沙論の編纂と俱舍論の述作とについては、木村泰賢博士の勝れた論文があり、六足論については渡邊雄教授の論文があるのに、一顧半顧も與へられて居らず、全く無視された形である（『概論』九頁以下）。又印度の諸論師の造つた俱舍論の註釋が、西藏大藏經の中に多數保存せられて居り、その中には陳那や調伏賢や寂靜天の註釋が含まれてゐることについては、既に大正十年、寺本婉雅教授と山口益博士とによつて紹介済みであり（『西藏文俱舍論破我品譯』佛敎研究所）、私も曾つてそれ（載と稱友著梵文俱舍論疏について）も、私も曾つてそれらの註釋の中で安慧と滿増の疏については、その所説の一斑を紹介したことがあつたが（『梵・藏所傳の資料よりす問品』大谷學報所載）、博士はそれらについて、御存じなかつたのか、本書では印度の註釋家を、わざ／＼『光記』と『稱友疏』とを借りて來て苦心？調査の結果、僅かに世友・安慧・德慧・稱友だけを擧げてゐられる（『概論』）。このやうな例は數へ立てれば、幾らでもあらう。

しかしながら説明が平易で解り易いのは、本書の勝れた點であらう。その他、本書の勝れた點については龍大の福原教授が『中外』紙上に最上級の言葉を以つて絶讃

して居られたから、私からは何も言ふことはない。

### 一、一切法の分類について

俱舍論は開卷劈頭、先づ歸敬序と發起序とを以つて始まるが、次に本論に入ると、最初に「說一切法略有二種、謂有漏無漏」（一卷三）と言つて、第一に有漏法・無漏法と言ふ一切法の分類方法を掲げてゐる。しかも、此處にこのやうな有漏法・無漏法といふ分類を出して來た理由は、その直前の文章によつて明かであるやうに、世間の人々をして無漏の慧を以つて諸法の相を如理に揀擇せしめんが爲であり、今その所揀擇の法として、諸法の相が有漏法・無漏法といふ形を以つて示されたのである。そして此のやうにして諸法の相が説かれたるとき、それが即ち阿毘達磨であると見られる。さうすると俱舍論は先づ、有漏法・無漏法といふ一切法の分類方法の立場に立つと見なくてはならぬ。

次にこの有漏法と無漏法とを説明して、「有漏法云何。謂除道諦餘有爲法。」（『無漏云何。謂道聖諦及三無爲』）と言つて、此處に、有爲法・無爲法といふことが出て來る。そして次に三無爲の説明に入り、次に有爲の説明をする。この有爲法・無爲法といふことも一切法の分類方

法ではあるが、(そして後に言ふ五位の分類はこの有爲法・無爲法の分類の上に立つものであるが) 俱舍論では有漏法・無漏法の場合の如くに「一切法を説くに略して二種あり、有爲法と無爲法となり、」といふやうな形では此處に出て來ないで、有漏・無漏を説くに因んで出て來たものであることを特に注意する必要がある。

次に有爲法を説くに當つて「何謂有爲、頌曰、又諸有爲法、謂色等五蘊」(一卷四)と言つて、茲に初めて五蘊といふ分類法が出て來る。以下この五蘊の順序に従つて、諸法の相を解説して行くのであるが、色蘊の下で五根・五境を説いて、この五根・五境が十二處説の中の十處、十八界説の中の十界に相當することを注意する(一卷一)。しかし此處では處門・界門と言ふ語を使つて、十二處・十八界といふ語は出て來ない。

次に五蘊の解説を一應終つた所で「如是此中所説五蘊爲十二處并十八界」(一卷一)と言つて、こゝで三科(蘊・處・界)の配當がなされる。以下この五蘊・十二處・十八界に關して種々なる問題が論議せられて界品は終るのである。

次の根品は卷三から始まるが、卷三は二十二根の解説・論議を以つて終始する。卷四に入ると、劈頭に「諸

法の俱生」といふ問題を取り上げて次の如く言ふ。

爲有諸法決定俱生、有定俱生、謂一切法略有五品。一色、二心、三心所、四心不相應行、五無爲。(四卷一)

こゝに初めて五位といふ分類法が出て來る。そして初に色法の俱生を説明し、次に心・心所・心不相應行の俱生を説く。更に心心所の俱生を詳説する爲に、こゝに所謂「六位四十六の心所」を説く。所がこの六位四十六の心所といふことが實は甚だ怪しいのであつて、俱舍論の上では次のやうに示されてゐる。

諸心所法且有五品。何等爲五。一大地法、二大善地法、三大煩惱地法、四大不善地法、五小煩惱地法。(四卷三)

六位といふ場合には、之に不定地法を加へるのであるが、この不定地法といふのは、俱舍論に於て五品の心所を説明し終つた後に、「如是已説五品心所。復有此餘不定心所。惡作・睡眠・尋・伺等法。」(四卷七)とあるに據るものである。しかも通常この不定地法として八種の心所を數へて、總計四十六の心所とするが、その八種といふのは、「等」として省略せられた中に貪・瞋・慢・疑を含むと見たのであつて、之は支那の註釋家普光の説

に據ることが注意せられて来た。所が稱友の註釋(梵本二頁)によれば、「等」の中に不樂・頻申・憂鬱・食不平等性等の隨煩惱と、及び貪等の煩惱を含むとせられて居る。稱友は更に阿遮梨耶世友の説として

尋・伺・惡作・睡眠・瞋・著(貪?)・慢・疑なる八は不定なりと憶念せられたり、

といふ攝偈を引用して、この世友の説に反對し、もつと多くの煩惱が(例へば邪見の如きものが)この中に含まるべきであると言つてゐる。之によれば、稱友の言ふ所の「貪等の煩惱」とは、貪・瞋・慢・疑一だけではなく、その他の煩惱をも含むと見るべきであらう。そして又、普光の説はこゝに引用せられた世友の説を受け繼ぐものであり、それが稱友によつて反對せられてゐることを特に注意する必要がある。「五位七十五法」といふ場合の「七十五」は、心所を四十六として數へた時の數であるから、俱舍論の上では未だ確定せられてはゐないのである。このことは深浦博士も注意して居られる(概論三、一頁)。このやうに見て來ると、六位の心所と言ふことが先づ以つて問題であり、更に心所の數も不確定といふことになり、俱舍論の金科玉條の如く考へられてゐた五位七十五法が、俱舍論では「諸法の俱生」を論ずるに因んで説か

れてゐて、俱舍論の據つて以つて立つ一切法の分類としては、甚だ不適當なものになつて來るのである。

そこで私の疑問を提出する。「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。論の文に即して言へば、それは前述の如く有漏法無漏法といふ分類法であるが、之では俱舍論の説かうとする諸法實有の立場が明かにされ得ない憾みがある。それ故に從來の如く五位七十五法(正しくは七十數法)説を採ることになるが、それでは、何故に俱舍論は初めから堂々と五位七十五法を説かなかつたか。之に對して次の如く答へることが出来るかも知れない。有漏法・無漏法といふ分類は「漏」即ち煩惱の有無を問題とするものであるから、之は謂はゞ宗教的な分類法である。俱舍論の上で次に出て來る有爲法・無爲法の分類は、諸行の無常を問題とするものであるから、之も宗教的である。しかし前者が主觀に即した分類であるのに對しては、後者は客觀に即した分類であると言つてもよいであらう。次に出て來る五蘊説は人間生存のあり方を問題とするものであるから、これは人間學的分類といふべきであり、次の十二處・十八界説は認識が如何にして成り立つかを問題とするものであるから、認識論的分類である。最後に出

て來る五位七十五法は叡智を以つて諸法を分析した結果であるから、これこそ阿毘達磨的分類であり、スコラ哲學的分類といつてもよいであらう。或は科學的でさへもある。所で俱舍論は科學書ではなくして宗教書である。

三世實有の問題が、諸法の體と用とを明かすと言はれる界品・根品には出て來ないで、隨眠品に至つて、煩惱の繫縛の問題に關連して出て來るのはその爲である。それ故に、こゝでも先づ宗教的分類をもつて俱舍論は始まるのであると、このやうに答へることが出来るかも知れない。

しかし私は、このやうな解答によつて一切が解決せられたとは思はない。それでは、俱舍論が五位七十五法の立場を採ると見ることが捨てるか。或は、一切法の内容といふやうなことは、俱舍論に於ては重要な問題ではなかつたと見るか。私にはそれ程の勇氣もない。或は、阿舍以來の傳統的な分類法を先に出して、最後に自らが正依とする所の阿毘達磨的分類法を出したのであつて、これは歴史的な順序に據つたのであると見るか。それでも何だか落ちつかないものがある。これが私の第一の疑問である。

## 二、四大と極微

色法（即ち物質）は地・水・火・風の四大によつて造られてゐると言ふ思想は、阿舍經以來のもので、恐らく佛教各派に於て等しく認められて來た説と思はれる。所が後になつて、色法は極微によつて成り立つてゐると言ふ説を生じたが、この方は佛教各派全般に認められる所とはならないで、部派によつて認める部派と認めない部派とがあつた。俱舍論では之を認めてゐるので、色法は一方では四大より造られ、他方では極微より成ると説いてゐるのである。所が、俱舍論で四大を説く時には極微のことを言はず、極微を説く時には四大に關説しないのが普通であつて、それ故に兩者の關係は果して如何に理解せらるべきであるか、といふことになる。殆ど定説がない。

俱舍論では、色法は五根・五境・無表色の十一種より成る。その中で、無表色を除いて五根・五境は極微所成である。無表色は四大所造ではあるが、極微所成ではない。四大は五境の中の觸境中に攝せられ、そして四大以外の觸境と他の五根・四境とは四大所造である。以上の範圍内では異論があるとは思はれぬ。さうすれば當然、

四大の極微（之を能造の極微と言ふ）と四大所造の極微とを認めなくてはならない筈であるのに、殆ど總べての學者が能造の極微を認めてゐないやうである。之は甚だ奇怪なことと言はなくてはならぬ。

私は次のやうに理解する。極微を大別すれば、二種となる。能造の極微と所造の極微とである。能造の極微には、地の極微・水の極微・火の極微・風の極微の四種がある。所造の極微にも亦、眼根の極微・耳根の極微等、五根の一一の極微、色境の極微・聲境の極微等、五境の一一の極微の別があり、更に細別すれば各その極微が構成してゐる色法の異なるに従つて、それらに異なつた極微がある。即ち木には木の極微があり、灰には灰の極微がある。さうすると四大と所造との間の關係はどうなるか。四大も實有としての獨立の極微、所造も實有としての獨立の極微といふ事になれば、所造が四大によつて造られると言ふ關係が成り立たないではないか、といふ疑問があるが、之については次の如く考へる。四大と所造との間の關係は、譬へば酸素と水素とが化合して水が出来たと云ふ風に考へないで、能依・所依の關係をもつて理解すべきである。このことは、「大種」と言ふ語の「種」を解釋して、俱舍論が、「一切餘色所依性<sup>ナルガニ</sup>故」

（一卷九）と言つてゐることによつても明かであり、又、能造の四大は所造に對して五因の義があると説いてゐる（七卷八）ことによつても明瞭である。即ち五因とは、①所造は四大より起るが故に、（譬へば父母の子を生ずるが如く）、四大は所造に對して生因の義があり、②又所造は四大に隨遂して轉ずるが故に、譬へば弟子が師に依るが如く、四大は所造に對して依因の義があり、③又、四大は所造を能く任持するが故に、譬へば壁が畫を任持するが如く、四大は所造に對して立因の義があり、④又四大は所造をして相續して斷ぜざらしむる因なるが故に、（譬へば食が命を持するが如く）、四大は所造に對して持因の義があり、⑤又四大は所造をして増長せしめる因なるが故に、（譬へば水が樹根を養ふが如く）、四大は所造に對して養因の義があるとせられてゐる。之を見ると、能造の四大と所造とは各々獨立の實法であつて、そのうへで、所造は能造を所依とする關係にあることが解る。俱舍論（一三卷一二丁）では、「表業を起す場合、表業所依の大種が身に遍滿して、身量を増大するではないか」と言ふ難を出して、之に答へてゐるが、これ等も能造の極微を認めてゐる證據である。極微所成でなくては場所的な擴がりを持ち得ないからである。

この様に能造・所造の關係を理解する事は、恐らく相當古くから行はれてゐたものらしく、或は極微説のいつて來ない以前からのものであるかも知れない。そのことは、阿舍に於て色法を定義する場合、いつでも「四大及び四大所造」と言はれてゐることによつて推察出来る。

若し四大が色法を構成する材料(質料因)であつて、譬へば、泥土によつて瓶が造られ、酸素と水素とによつて水が造られるが如くであるならば、四大以外に所造はなく、所造以外に四大はないわけであるから、「四大」又は「四大所造」とだけ言へば宜しく、「四大及び四大所造」と言ふことは重複である。(但し婆沙論一二七によれば、覺天は、「四大以外に所造なし」と主張したと言ふ。)

以上の如く考へるならば、能造の極微を認めると言ふことは實は當然すぎるることである。にも拘らず、多くの學者は之を認めない。例へば宇井博士の『佛教汎論』(上卷一頁)、高木俊一氏の『俱舍教義』(三五頁)、隈部慈明氏の『俱舍茶大意』(二五頁)では、四大は極微の(即ち色・聲・香・味・觸の)性質又は本質であるとしてゐる。故赤沼教授も「四大は性質・徳性である」(『佛教教理の研』(究)三五二頁)として、能造の極微を否定し(同書三頁)、木村博士も「能

造の四大種ばかりではなく所造の物質現象も凡て極微から成る、」(『小乘佛教思想』(論)一八六頁)と言つて、前には能造の極微を認めておきながら、直ぐ次には「然らば堅濕煖動の四大各自の極微はいかんといふに、八事俱生であるから、單獨の堅濕等なきが故に、極微なしと言はねばならぬ」(同書一八七頁)と言つて、能造の極微を否定する。この八事俱生のことは、前項で述べた所の「色法の俱生」(四卷一)を論ずる時に出て來るのである。即ち具體的に色法が存在する場合、どうしても最小限八事が有機的關係を保ちつゝ存在するのであつて、之より少くなることはないと言ふ。稱友の註釋(梵本一)で見ると、「八事よりなれる」(astadravyaka)とあり、この「八事よりなれる」は、「八事よりなれる極微聚」を意味する。そして稱友によれば、事(實とも實物とも譯す)とは極微のことであると言ふ。即ち四大・四塵(色・香・味・觸)の八つの極微(實は八種の極微)が集つて極微聚を形造る、これが色法が具體的に存在する場合の最小の單位であると言ふのである。それ故に木村博士のやうに「八事俱生であるから、單獨の堅濕なきが故に四大の極微なし、」と言ふならば、同じ論法で「單獨の色・聲なきが故に四塵の極微なし、」と言はなくてはならないことになる。此は明

かに博士の誤りである。又、博士も赤沼教授も婆沙論一  
二七に「問一、四大種爲<sub>ハ</sub>三但造<sub>ニ</sub>、造色極微<sub>ヲ</sub>爲<sub>ス</sub>三能造<sub>ニ</sub>多<sub>ク</sub>」  
と問うて、一具の四大種が一極微を造ると答へてゐるの  
を問題として居られるが(前書一八七頁、これは、一の  
造色の極微の背後にはその所依として必ず四大種の極  
微があることを言ふものであつて、そこには何の矛盾も  
困難もない。(それ故に八事俱生の場合、四塵の一一に  
四大が所依として存在するから二十の極微となる。私が  
「八事」を「八種の極微」と解釋したのはその爲であ  
る。)其を「四大が化合して一の物理的分子(即ち極微)  
を生じた」(博士)と言ふやうに、四大を色法構成の材料  
(質料因)と見るから困難が生ずるのである。又「四大  
も極微所成であるのに、極微も四大所造である」といふ  
ことを、救ふべからざる矛盾のやうに考へる(赤沼)のは、  
「四大によりて造られたる極微は正しく所造の極微であ  
つて、能造の極微ではない、」といふことを忘れてゐる  
からである。如何に婆沙論でも、能造の極微まで四大所  
造であるとは言つて居らぬ。その他、婆沙論一三一(大  
七・六)には「問石等云何堅軟等異。答大種勢力有<sub>ニ</sub>増  
八三上)には「問石等云何堅軟等異。答大種勢力有<sub>ニ</sub>増  
微<sub>ニ</sub>故。如<sub>シ</sub>堅物中四大極微體數雖<sub>モ</sub>等而其勢力地極微増<sub>ス</sub>、  
乃至動物說亦如是。」とあつて明かに四大の極微を認

めて居るし(赤沼教授が「婆沙論は四大の極微を認  
めなさい」と見られたのは誤りである。)、又同一  
二七(大・二七)にも「問大種造色云何。而住。爲<sub>ニ</sub>大種  
在<sub>リ</sub>下造色在<sub>リ</sub>上、爲<sub>ニ</sub>大種在<sub>リ</sub>上造色在<sub>リ</sub>下、爲<sub>ニ</sub>大種造色  
相雜<sub>シ</sub>而住、大種在<sub>リ</sub>外造色處<sub>ニ</sub>中耶。」と問うて、種々論  
じて居る所から見ると、大種も亦場所を有する(従つて  
極微所成である)ことが解る。深浦博士は「概論」(三七)  
に於て、四大は範疇であると言ふ新説?を出して居られ  
るが、やつぱり能造の極微は認めて居られないやうであ  
る。

以上の如く理解するとき、無表色の問題はどうなるか  
と言うと、無表色は四大の極微によつて造られてはゐる  
が、それ自らは極微ではない、といふことになる。四大  
の極微によつて造られるといふことは、四大の極微(能  
の表業と同時に)を所依とすることであるから(この場合  
る所の四大の極微)は過去で能依の無表色は現在と  
言ふこともある。一三卷一丁左)、無表色それ自體が極微  
でないことゝ何等矛盾するものではない。唯だ私に於て  
疑問となるのは、前述の生等の五因の中で、第一に生因  
を説いてゐるが、この場合、「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、」と言ふから、  
所造が起らざる以前には、能造のみあつて所造が未だ存



在しないことになるが、それでよいのか、どうか。「八事俱生」で行くと、能造だけが所造を離れて存在することはない筈である。その間の矛盾をどう解釋するか。これが私の第二の疑問である。

なほ能造の大種を認めてゐる先輩に前大谷大學教授の西部忍先生があり、舟橋水哉著『俱舍論頌疏要義』(二五)にも「能造・所造の異りはあれど、何れも皆實體を有し、無表色を除く外は皆極微から成立されてゐる」と明瞭に記されてゐる。

### 三、勝義根と扶塵根

眼・耳・鼻・舌・身の五根は無見・有對なる淨色の極微より成つてゐて、普通に我々が言ふ所の眼球・耳穴等を指して言ふのではない。それで前者を勝義根と言ひ、後者を扶塵根と言ふが、扶塵根は實は根ではなく、その體は色・香・味・觸の四塵より成ると言ふ。所でこの勝義根・扶塵根と言ふ語は俱舍論にはない。婆沙論にあるか無いか、未だ調査が行き届いてゐないが、私は無いのではないかと思ふ。木村博士は『小乘佛教思想論』(四〇)で paramātha-indriya (勝義根) adhiśhāna-indriya (扶塵根) と言ふ梵語を當てゝゐられるが、この梵語が何處に出て

ゐるのか私は知らない。翻譯名義集にも、普通の梵語の辭書にも見當らない。稱友の註釋にも恐らくないであらう。さうすると木村博士が同書(頁)に於て、「扶塵根・勝義根を分けることは進んだ阿毘達磨の通例である、」として居られるのは行き過ぎであらう。勿論意味の上では、さう言ふことが已に古くから考へられてゐたのであらうが、扶塵根・勝義根といふ語それ自體は、少くとも今の私にとつては、大いに疑問である。木村博士が同處で、これは南方論部にはない、と言つてゐられるのは、佛音の法集論註に出てゐる有資糧(眼) sasambhara (cakkin) 淨色(眼) pasāda (cakkin) が、それ々々扶塵根・勝義根に相當することを御存じなかつた爲ではないであらうか。(「宗教研究」新一・三拙稿「南傳阿毘達磨の教義について」參照) さて深浦博士は『概論』(三九頁)に於て、勝義根は聖者の無漏智によつてのみ認知せられて、我々の有漏智では認知せられない、と言つて居られる。「認知」と言ふ語が曖昧であるが、若し「緣慮」の義ならば、私は有漏智によつても勝義根を緣することは出来ると思ふ。俱舍論(二卷四丁左)に於て「五根は唯だ有漏のみ」と説かれて居り、又、「前十五界唯名有漏」とも説かれてゐる。一向に有漏なる五根を緣するのに、無漏智でなくて

は縁ぜられないと言ふことがあるだらうか。五根が有漏であると言ふことは、諸の漏（即ち煩惱）が五根と隨順し、諸の漏が五根によつて隨増せられる意味である（論一卷三丁左）。無漏智の對象とのみなり得て、有漏智の對象とはなり得ないならば、そのものが諸漏を隨増せしめるといふことも無いと思ふ。又實踐修行の段階に於て、初めて無漏智が起つて四諦を現觀する位を見道と言ふ。それ故に、それ以前には未だ無漏智を生ずるといふことはない。所が見道以前の三賢位に於て四念住を修する。これに別相念住と總相念住とあり、更に、別相念住に自相別觀と共相別觀とあるが、その自相別觀の説明を俱舍論（二三卷二丁左）で見ると、その中に「身、自性者大種造色」と言ふ説明がある。これは四念住（身・受・心・法）の第一「身」の自性を示したのである。婆沙論一八七（大・二七・九三七上）では念住を三種に分ち、その所緣念住の説明として「云何身念住 謂十色處及法處所攝色云云」と言ふ。この解釋は契經所說の所緣念住と相應するものとして是認せられてゐる。その契經所說の所緣念住とは「一切法即四念住」と説くものであると言ふ。この婆沙論の説を受けて冠導俱舍論の傍註には、前述の「身、自性者大種造色」とある「造色」を註して「色・聲等及眼等及法處色」と言ふ。

之によつて、身念住は眼等の五根をも對象とするものであることが知られる。この場合の五根が所謂勝義根であることは言ふまでもない。それ故に勝義根は見道以前に有漏智を以つても縁ぜられることになる。又見道以前に於て有漏の六行觀を修する場合、自地と下地との諸の有漏法を「麤なり、苦なり、障なり」と觀するが、この場合にも、諸の有漏法と言ふ中から五根だけを除外するとは考へられない。又若し「認知」と言ふことが「現觀」を意味するものであるならば、これは見道位に於てあることで、何も五根（勝義根）に限つたことではなく、扶塵根でも、その他の總べてのものが、有漏智によつては認知（現觀）されないことになる。

次に博士が扶塵根の名義を解釋して、「塵とは大種所造の淨色で、勝義根のことである」（同書四〇頁）と言つてゐられるのは、どうであらうか。淨色は色法ではあるが、色境ではない。色境は「塵」と言はれるが、淨色を「塵」と稱し得るか、どうか。「極微の集合を微塵・金塵・水塵・兔毛塵・羊毛塵・牛毛塵・隙遊塵等と稱するから、極微所成の色法はすべて『塵』である。」又「『塵』とは煩惱の異名であるから、有漏法は總べて塵である」と言ふ解釋が成り立つかも知れないが、私には疑問に思はれ

る。若しそれが許されるとしても、それでは勝義根も扶塵根も「塵」であつて、「塵」が特に勝義根を表はすことにはならない。やつぱり従來の如く、「勝義根を」扶護する所の四塵より成れる根」と解釋した方がよいのではないか。なほ梵語の *adhishṭhāna* (塵<sup>扶</sup>) は「依處」「依止」「依託」の意味である。

#### 四、無表業について

無表業が業因と業果とを結びつける力をもつか否か、と言ふ問題について、従來多くの學者は結びつける力をもつものと理解して來た。所が昭和三・四年頃、「大正大學學報」に、荻原雲來博士と加藤精神教授との、俱舍の教義に關する極めて激しい論争が數回に亘つて掲載されるに及んで、少くとも俱舍論の上では、無表業にはそのやうな力は與へられてゐないことが明瞭になつた。この點では兩先生の意見は一致してゐた。舟橋水哉も後年自説の誤りを訂正してゐる(眞宗同學會年報、第一輯一四二頁)。それ故に私はこの問題は已に解決済みと考へてゐた。所が深浦博士は『概論』(五〇頁)に於て、「無表業には業果を引く力がある」と説いてゐられる。如何なる根據に立つて再びこのやうな説を述べられたのか。確實な根據が示され

て居らないので判断に苦しむ。私は荻原博士の言はれるやうに、業因と業果とを結びつける何ものかを設ける必要はないと考へる。業の體が現在にあるとき異熟因として異熟果を取果し、過去に落謝してより與果する(二一丁右、二)唯だそれだけで業果は成就するのである。(二一丁右)こに得と四相とが働らくことは當然であるが。それ故に三世實有説に對する理證にも「已謝業有<sup>ル</sup>當果<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。謂<sup>フ</sup>若實無<sup>シ</sup>過去<sup>ニ</sup>體<sup>ニ</sup>者善惡<sup>ニ</sup>業當果應<sup>ニ</sup>無<sup>カ</sup>。非<sup>ス</sup>果生時<sup>ニ</sup>有<sup>ル</sup>現因<sup>ニ</sup>在<sup>リ</sup>」(論二〇卷)と言つてゐる。即ち過去の業が實有であるならば、それだけで業果があることになるのである。そして又無表業の存在を證明する場合にも、「無表業がなければ業果が成就しない」と言ふやうなことを決して言うてはゐないのである(論一三卷)。しかし何と言つても、無表業が命終以後まで續かない(論一五卷六)それ故に無表業が業果を引くならば順後業が成り立たないことが、このやうに無表業を理解させる最大の原因ではある。所で私には一つの疑問がある。それは、成る程有部の無表業は業果には關係しない、それに間違ひはないが、世親は經部の種子説を以つて無表業説に代るものと見た。この種子は俱舍論(一三卷八・九丁)でも屢々「未來に於て果を引くもの」と説かれてゐる。さうする

と、この方面に於ても世親は、無表業説の缺點を種子説を以つて改善した、と見てよいものか、どうか。

この外、無表業説については私は多くの疑問をもつてゐる。例へば、一方に於て無表業には身無表業と語無表業との二種があるとせられるが、又他方に於ては之を律儀・不律儀・處中の無表と言ふやうに三種に分ける。この二種の無表と三種の無表との間の關係が、判然としない。律儀無表中に含まれる靜慮律儀・無漏律儀は、定によつて引起されたもので、身表業・語表業によつて引起されたものではない。それ故に俱舍論(九丁左)でも「略説<sup>カ</sup>表業及定<sup>ト</sup>、所生<sup>カ</sup>善不善<sup>ト</sup>、色名爲<sup>ニ</sup>無表<sup>ト</sup>」と言つてゐる。身語の表業によつて引起されない無表は、身無表業であるか、語無表業であるかと言へば、私は無表業の身・語を判ずるは能起の表業によらず、其によつて遠離せられる所の善・惡業によるべきであると思ふ。(深浦博士は能起の表業について判じて居られる。『概論』(一四七頁)即ち善戒の場合で言ふならば、身の過非を離れる機能を有するものが身無表業、語の過非を離れる機能を有するものが語無表業である。それでは定所生の無表はその何れであるかと言へば、恐らくその兩方であらう。この事は、稱友の註釋(三九七頁)に「靜慮律儀に攝せられたる身・

語業は第二靜慮等に於ても實有なり」とあり、又俱舍論(二三卷一)に、靜慮律儀と無漏律儀に身三・口四の七支を具することを言つてゐるのによつて推察出来る。所が

これとは反對に、論(三卷九丁)の「無表亦名身語業道」を註釋して、稱友は「されど(無表に)身に屬すると語に屬することあるは、それら(身・語)の所作の果なるが故なり」(三五六)と言つてゐる。これで見ると身の所作の果なる無表は身に屬する無表であり、語も亦同様であるとも考へられる。さうすると一體どのやうに考へるべきであるか。又、別解脱律儀或は不律儀を得したる者が、重ねて處中の無表を得ることがあるか、否か。又、論(一六卷五)に加行・根本・後起と無表との關係を論じてゐるのは、處中の無表についてであるか。その場合、「無表業が隨轉して絶えざるが後起である」(論一六卷六)と言つてゐるのは、加行・根本の無表を言ふのであるか。それらに別に後起の無表を立てて、これら三種(加行の無表はないこともあるが)の無表が隨轉するのであるか、等々。

## 五、三世實有、法體恒有

「三世實有」と言ふことも、「法體恒有」と言ふこと

も俱舍論(二〇卷二)に出てゐるが、これら二つを續けて並べた所はない。私はこれら二つは同じことを言ふものであると思ふ。即ち三世に互つて何が實有であるかと言へば法體が實有なのである。又法體は恒有であるとは、三世に互つて(即ち)、實有(即ち)であることを言ふ。「實有」とは、「過去に於て有つた」(有)でもなく、「未來に有るであらう」(當)でもなく、「今現にある」(現在形)である。法體は過去といふ領域に於ても今現にあり、未來と言ふ領域に於ても今現にある、のである。それ故に「三世實有」は現在一刹那の内容として三世を眺めてゐる、と言つた一面がある。その點をとつて「横的表現」と言ふならば、それもよい。又「三世」と言ふ以上、そこに時間の流れと言ふものを豫想してゐるのであるから、その點から「堅的表現」とも言へる。しかし

私には深浦博士の言はれる「三世實有は堅的表現で、法體恒有は横的表現」(『概論』八〇頁)と言ふことは、どうも納得が出来ない。

又同書八〇頁に「法體恒有は恒有實存して變化なしとの横的表現である。」とあるのと、同書八六頁に「恒とは生滅變化しながら恒續して斷無とならぬ有爲を指していふ。」とあるのとは、矛盾しませんか。なほ恒(Sarvada)の意義についての私の考へは「宗教研究」第二年第四輯所載の拙稿「三世實有説の一考察」に述べておいた。

以上非禮をも省みず、卑見の一端を述べて數箇の疑問を提出した。淺學非才の故に、或は思はぬ過誤を犯してゐるかも知れない。深浦博士並びに先輩諸先生の御叱正を賜らば幸である。(完)