

書評

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

大地原 豊
服部 正 明

佛陀の教法を分類整理し、説明註釋した阿毘達磨の文献は、梵藏漢巴に亘つて尠大な量に上るが、その内容は多岐に亘り煩鎖を極め、阿毘達磨思想の全體を體系的に捉える事は至つて困難な仕事である。佛教學の此の領域に關しても着實な文献學的研究が徐々に行はれてゐるが、その歩みは近年著しい進歩をとげた原始佛教或は大乗佛教の研究と必ずしも速度を共にしてゐないのもその爲であらう。夙に此の分野の研究に従事して居られた大谷大學佐々木教授が、三年餘に及ぶインド及びドイツ留學中の研讀の成果をまとめられた「阿毘達磨思想研究」は、従つて、學界の待望に答えるものたる事が期待された。然し事實は之に反したと言ふよりも、むしろ此の様な内容のものが學術書の如き外觀を装うて出版されたことに、評者は驚愕を覺えさせられたのである。

本書は「南傳阿毘達磨の哲學」「北傳阿毘達磨の哲學」「阿毘

達磨哲學と大乗佛教の展開」の三篇より成る。阿毘達磨哲學を特徴づけるのは有論であるが、有は素朴的實在ではない。阿舍に於いて有は五取蘊であり主體との關りに於いて把えられた存在であつた(七〇頁)。阿毘達磨哲學は、客體的存在自體を關心外に置く阿舍の立場を承けつゝ、而も主體的に把えられた存在の客體性が如何にして確立されるかを課題とするもので、従つてその中核をなすのは認識論である(七三頁)というのが著者の觀點である。此の觀點から著者は南北兩傳阿毘達磨に於ける存在性の問題、對象と意識の關連、認識と實踐の問題、時間論と緣起思想、心理論と認識論の關連等の諸問題を體系的に考察する事を課題とした。此の課題そのものは誠に興味深いものであるが、それを追求するのに遺憾乍ら著者の態度は餘りに杜撰に過ぎたのである。

本書に於いて著者が強調するのは、文献を確かな根據とする思想研究にとつては、言語學の方法が必要であるという點である。事實、第一第二兩篇を通じて著者は頻繁に言語に觸れる論述をなし、殊に第三篇は大乗佛典に於けるパーリ術語の梵語化に伴つて生じた意味内容の變遷を幾つかの概念について例示しつつ、小乗と大乗との思想史的關連を考察しようとするもので、全篇言語に關する論述より成る。言語學的研究の必要性という事については評者も全く感を同じくする。と言ふのも、正統サンスクリット文献に對する親炙を缺くまゝ、で過半の研究者がパーリ語、佛教サンスクリット、或はチベット語の文献に集中する我が國印度學乃至佛教學の特殊事情は、研究成果の幅と

妥當性とに或る制約をもたらししている事は蔽い得ぬ事實だからである。然し本書に於ける著者の言語に觸れた言辭、また豊富に引用されたパリー或はサンスクリット原文の解釋を見るに及んで、評者は名狀し難い齒痒さと憤懣とに終始捉われるのを如何ともする事が出来なかつた。右の制約に對して警鐘を鳴らされる筈の著者の上に、端なくもその制約が最も惡しき形で體現し盡くされていたのである。

以下には、著者の所謂言語學的な論述、思想解明の前提である文献の讀解が、全くサンスクリット學習の初歩に習得されるべき基礎的常識すら辨えぬまゝに行われたものである事を、二三の例によつて指摘したい。本書の大部分が此の種の妄言を以て埋められているので、その非を逐一指摘すれば、六百頁に餘る本書を遙かに上廻る量になるであらう。更に、誤植・脱字・文献の引寫し違い(例えば二六八頁一行目及二行目 大乘廣五蘊論→大乘五蘊論、末尾行 $\text{ghanu} \rightarrow \text{ghan}$ 理在形→現在形 $\text{ghanu} \rightarrow \text{ghanu}$)、引用文中途で切つて改行する奇妙な性癖(例えば二六二頁一—二行)、哲學的術語使用の亂脈(例えば二六四—五頁、「存在論的」という語によつて著者は何を意味するのか)、日本語にならぬ表現(例えば三四七頁一—二行)、意味をなさぬ註(例えば二七四頁(5)、四七八—九頁(2)の如きは著者がインド出版のサンスクリット文献に親炙を缺く事を示す以外の何物でもない)——以上何れも任意の一例を擧げた迄で、枚擧すれば數限がない——等も、本書に於けるが如く極端であれば、默過し得る事ではないが、此處ではそれまで指摘す

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

る暇が無い。餘りに多い誤植と明晰性を缺く表現の多少を訂正する爲に再版が出されたと聞かすが、研究態度の根本的な歪みは、僅かの字句の修正によつては是正され得べくもないであらう。著者に要望したいのは、先ずサンスクリット初等文法から確實に學び直し、文献を正確に讀む基本的訓練を行うことであり、更に、他者の學說、研究成果を細心的確に理解せんと務めることもなしに之を紹介、況んや論評する如き厚顔無恥の態度を慎まれないという事である。(O・H)

著者の P. Tedesco への言及をめぐりて

右に著者への要望として申上げた所、特にその末項の意味を明らかにする爲、取敢えず第一章第三節「善の概念とその意義」一九一—四〇頁(先立つてそのままの形で「宗教研究」一五五號二六—四七頁に發表された)を、多少詳しく見る事とした。それは同節が、初頭の二頁と終りの五頁を除いて、P. Tedesco: *Sanskrit kusāla* 'skillful, welfare' (JAOS 34, pp. 131—142) の論攷と不可離な言語的論述から成り、而もその間に四回(一五頁一四—一六行、二八頁一三—一四行、二九頁七行、三二頁五—七行)著者は Tedesco に對する批判的口吻を見せておられるからである。そして上記にて Tedesco の説く *kusāla* 語源は、既に早くも Mayrhofer: *Eymologisches Wörterbuch* に是認を以て載せられている所でもあれば、同論文を我々に今關係ある範囲内で豫め紹介(原筆者論述の順は追わぬ)し、以後

の便をはかるとしたい。

A 『Böhlingk』 Roth の辭書は、kusala の語に對し、先ず 'sich in gutem Zustande, in der gehörigen Ordnung befindend' の意味を掲げてこの語の基本的・全體的語義とするが、そこに引かれる用例自体が必ずしもこの語義に合致せず、更に如上の原義では、同辭書が繼いで掲げる同語の語義を、有機的に続ける事困難である。かかる原義の不明確は、同辭書において(またその後)この語の語源が解明されなかつた事實と表裏する。唯一つなされた試みとして、kusala を「ト語の動詞 hugian 「考ふる」・名詞 * hugs (屬格 hugs) としてのみ實例を見る)「悟性」と結び、印歐語根 * kul- を想定する Charpentier 説があるが、kusala の語義に對する彼の把握は粗雑、從つて的確な共通語義を缺いたままでされる上記の結びつけは、kusala の語源として無力である。

然らば悉ゆる用例を通じて kusala にどの様な語義が認められるか——これを Pali kusala のそれと併せて考察すれば、以下の如くである。「番號は以後の参照の便を想い、評者が付した。各義とも實例所在の指摘は省略する。」

- ① 形容詞 'skilful' —— Skt., Pali 共に普通。
- ② 中性名詞 'skill' —— Skt. に稀——Pali に無し。
- ③ 中性名詞 'welfare' —— Skt. に普通——Pali に比較的稀。
- ④ 形容詞 'being well' —— Skt. に稀——Pali に無し。
- ⑤ 形容詞 'right' —— Skt. 吠陀後期の少數事例のみ——cf.

Pali ⑨⑩。

- ⑥ 中性名詞 'rectitude' —— Skt. 同右——cf. Pali ⑨⑩。
- ⑦ 形容詞 'agreeable' —— Skt. 唯一用例 (Kannan に ㄱㄱ)。
- ⑧ 形容詞 'beneficial' —— Skt. 唯一用例 (carita に ㄱㄱ)。
- ⑨ 形容詞 'pious' (man) —— Skt. に無し——Pali に時折。
- ⑩ 形容詞 '(morally) good' (action etc.) —— 正統 Skt. に無し——Pali に最も普通。

⑪ 中性名詞 'good deed' —— 同右——同右。

⑫ 中性名詞 '(abstract) virtue, bonum' —— Skt. Lex. (= puṇya) に反映を見るも正統文献に實例無し——Pali に = puṇa ㄱㄱ) 普通。

上記の列擧への註として、我々は以下の點に注目しなければなるまい。先ず、Skt. kusala は Vedic 本来の語彙に見えず、その最古の用例は Air. Br. (㉔の意で) / Sat. Br. (㉑の意で) に一づつ初めて現われる事。他方 Pali kusala ⑩——⑫の意味は、佛教 Hybrid Skt. kusala も等しくこれを示すが故に、佛教用語の共通原層 (Proto-Buddhist) にて既に成立しあつたと思われ、且つヒュアンズを異にこそすれ、吠陀後期 Skt. にのみ特徴的な kusala ⑤⑥の用法とも呼應する。

然らば茲に豫想される事は、kusala は本来 Middle Indic (以下 M. I.) 語形であり、kusala は却つて前者が Skt. 語彙にとりいれられて生じた、との見方でなからうか。そして上記のすゝての意義に共通點 "good" (例えは①に ㄱㄱ) skillful = good at) が窺われるならば、これを表出すべき要素 su- に想到しつ

kusala < **sukala* *nas* *s/k* 轉位 (transposition) の可能性を考へ、更にこの **sukala* を考へる手懸りの *Skt. kṛta* に對應する劇 *Māgadhī* 語形の *ī* に *kala* があつた事に注目すべきであらう。即ち *M. I. *sukala* が代表し得る *Old Indic* 〔*ī* < *O. I.*〕の語に *skṛya, sukṛya, sukṛta* が可能、加之 *M. I.* の母音幹化を顧慮すれば更に *sukṛit* が考えられる。而して *RV* 以來見える上記三語の用例を検討すれば、事實先に見た *Skt. kusala, Pāli kusala* の諸義と多分に相即する所を見出すのであらう。

- (i) 形容詞 *sukṛta* (R) 'well made' (piece of work)
 (β) 'good' (action) — cf. ⑤⑥⑩
 (ii) 中性名詞 *sukṛtā* (R) 'well made work'
 (β) 'good action' — cf. ⑤⑥⑩
 (iii) 形容詞 *sukṛi* (R) 'beneficent (god)' — cf. ⑦⑧⑨
 (β) 'doing good works, pious'
 (man) — cf. ⑨
 (γ) 'making well, skilful' (divine artisan) — cf. ⑪

更に實例を見ないが (i) (β) 'well done' (affairs) < (ii) (β) 'well-done-ness' 「諸事順調の状態」を想定するならば、後者は *Nala* 12.69 にて中性名詞 *kusalam* が禽獸に於いてのみならず、祭火・儀軌・苦行についても用いられる例に正しく妥當し、この例を鍵として我々は、*kusala, kusala* 共に極めて普通な ② 'wellfare' (屢々 'health') の意味が、本質的に (ii) *sukṛtā* (β) 'well-done-ness' の意の發展であるに捉え得べきであらう。

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

以上の如き意味の相即なる *kusala* *te* *s/k* の transposition を以て *O. I. sukṛta, sukṛtā, sukṛi* に對應する *M. I. kusala* は *M. I. kusala* の *O. I.* の再輸入、この見方を確信する時〔*ī* 音及び *s* 音の起源に於いての *Tedesco* の詳しい考察は割愛する〕*Pāli kusala* が *O. I.* 三語の意味——(i) (R) を除く——すべてを保持するに對し、*Skt. kusala* が本来借用語としてそれらの意味の限られた一部しか持たない事實も首肯出来る。即ち *kusala* の語義には *practical* な側面 (①②) のものが歴史的に露れとなる反面、*religious-ethical* な側面は (*Pāli kusala* ⑨—⑩に反し) *Skt.* には純 *O. I.* 語彙 *sukṛya, sukṛtā, sukṛi*——何れも意味 (β)——が擔い続ける事となつた。爲に今我々の目につき易く *kusala* の意味は、謂わば根幹を隠した枝葉の如きであつて、この事情が従來同語に有機的な意味組織を見出すを(冒頭に觸れた如く)困難として來た所以である。』

B 又て著者は二〇頁四行より四頁以上の間、註記以外に *Tedesco* の名を擧げないが、事實上は前掲論叢中の *kusala, kusala* 語義用例検討を、著者御自身であつてけられる譯である。この際先ず、二〇頁五行末の「梵書」によつて梵書文献の總體でなく、*Att. Br., Sat. Br.* 夫々のテクストを指しておられるは幸いである。次行「故に」以下の立論はこの位置では全く以て唐突、また「そこに」は『梵語に』とあるべく、何故なら *Att. Br.* の用例は次に列擧される意味の何れにも屬さないから。

二二頁四行から著者は *Pahi kusala* ①②の用例、*Tedesco* の擧げぬものを自身で示されたが、①に關しつゝ六行「……善である」。この場合の善は *skilli* である。』の如き述べ方は奇異である。語義を明らかにするのが目的なら、何故に「善である」の如き譯語を故らに守られるのか。③については、「この義 *Pahi* で比較的稀という *Tedesco* の言を恐らく正しく修正された事とならう。但し、一三一—一四行 *Mii* 104 の例は、著者自身二六頁一五一—一六行に、(*Tedesco* を等しく) *kusala* ⑧の意で引かれる所でないか。二二頁三—五行にて、*kusala* 'being well' (即ち④)をまた故らに「好い」と譯し引例文の意味を不明瞭にされる眞意如何。『恙なき、無事・息災・達者な』——形容詞 *well* 自明の意味——が何故譯語に用いられぬのか、殊に漢譯傳承なき *Skt.* 文例に對し。同頁六—七行 *kusala* 'skill' (即ち②)につき、用例を *Tedesco* から寫され乍ら、「善良な、好き、良好な家系」の譯は全くの誤譯は愚か、中性名詞 *kusala* が問題たる事をえ忘却するもの。素より『氏育ち・手なみ・よき性の備わらぬ』の意。

同頁八一—一行で、*Pahi* で *skilli* (即ち中性名詞②)の例なきにしも非ずとして氏の示される文例、全く的外れである。同例の *kusalo*, *sukusalo* 何れの訓みを採らうとも、單に形容詞 *'skilli'* (即ち④)である事、一目明らかでないか。更に同頁一六行から次頁三行の間、「補足的意味の中の (*being*) *well*」とは、形容詞としての④義が問題たるべきに、著者が示される例は中性名詞③のそれではかなく、事實 *'Abhidhanapadipikā*

321」は既に著者が③義に關して二二頁一〇—一行でなきたと同一言及でないのか。既に云つた様に、*Pahi* で③義が稀という *Tedesco* の言に關する限り著者の修正は正しいかも知れぬ。然し「補足的意味の中の *being well* が巴利に於ても見出し得る」とは驚くべく、茲には意義④に關し *being* を現在分詞より動名詞にとりちがえる著者の散漫乃至恣意が看取される。而も以上二項に指摘した錯誤を著者自身は氣づかれず、却つて二五頁一四—一六行に到り「*Tedesco* は *skilli*, *being well* は巴利には出づいまいと言つているが、……我々はその用例を持つている……ことは既に前に述べた如くである」と云うを憚られぬ。*Tedesco* に對しては二重の非禮、御自身には恥の上塗り——この句の撤回を嚴に希望したい。

二四頁八一—九行に *Charpentier* 説への言及を(本評者と同様)著者も *Tedesco* の觸れるに従つてのみなされる限りは、少くも *B* 初頭に評者のなした程度に、*Tedesco* のこの點での意を表わして頂きたい。「*kusala* のこの形を *hugian*…*hugs* としている」の表現が、後の二つの語形を *O. I.* と誤解する奇異を招くに非ざれば幸いである。

さて二四頁一行に到つて漸く著者は *Tedesco* の名をあげ、次いで「彼の所論を摘出」される一節(同一二行より二五頁八行に到る)は記述混亂を極める。「*kusala* (*Skt.* *kusala*) は *sukala* の *hypersanskritization* である。然しこの *kala* が *プーガディー・プラークリット* では *krā* ……となる。かくすれ

ばサンスクリットの *sukria* は二種の形を持つこととなる」(二四頁一五—一七行)——これが著者における何らかの理解を反映するものとすれば、それは全體どの様な理解なのであろう。(評者の付した)傍線部位五つを順次——*kusala, kusala, kṛta, kṛta, sukria*——と修正すれば上に見る三個の命題夫々は許されるかも知れない。然しこれら三つの命題が如何にして「然しつ」及び「かくすれば」で結ばれ得るのか。

二五頁一—二行「……以上の……*sukri* から導來された意味とは別の *skhalu*, ……はそこから直接には導來されない」とあるに反して、*skhalu* (㉑) は正に (iii) *sukri* () から「導來」されるのではないのか。ここに本評者が、同時にまた著者が、注意した限りの範圍では、「*Tedesco* 論放に「彼の言語學的操作」(同三行)として特別のものはあるまい。彼が先ず務めたのは問題の語の使用實例を *Skt, Pali* とともに的確な意義において捕捉し整理する事に外ならず(そこからこそ彼は *ske* の轉位による語源解明の緒を掴み得た)、それは何よりも既に再三指摘した著者の散漫とは全く相反した態度の問題であらう。

著者が同四—八行に結論として約説される所も不得要領である。同一紙幅で氏の意に副うと思われる的確化をはかるならば、次ぎの如くでもあるべきか。『RV に既に用例を見る *O. I. sukria* (名詞として *sukria*) 及び *sukri* の本來相違した二語は、*M. I.* 恐らく東部方言の一つ——佛敎言語原層をなした方言——において相合し、*ske* 轉位を経て *kusala* の語形を實現、この語に上記 *O. I.* 二語の語義が繼承される外、更に獨自

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

の意味の發展をも見た。而もこの *M. I. kusala* の語は、かくてそれが持つた意味の擴がりの一部においてのみ、*kusala* の形で *Skt.* 語彙に導入、定着される——*Skt. kusala* の語義を通じて有機的な意味組織が捉え難い事、正にこの様な事情によるものであつた。』

著者が精緻明晰な '*Tedesco* 論旨を「摘出」される時、以上に見た如く奇怪な表現に及ばれる都度、著者の '*Tedesco* 理解が疑われた。それでいて二五頁九行「以上の '*Tedesco* 教授の説を批判するに當つて」と讀んで、後に著者の「批判」(E)にて觸れる)そのものを見るに先立ち、先ず頭をかしげざるを得ぬであらう。一〇及び一二行に繰返される「後期梵書のサンスクリット」は、少くも「……梵書以後の……」として頂きたい。何故なら梵書 *kusala* の使用實例は二様、従つて意義も①②の二つ、のみなのであるから。

D 續く一節(二五頁二—一六行)の不當については既に B 終り近くで述べた。つまり、*skil* とあり '*being well*」とあつても、著者の側にこれに應ずべき品詞の意識が缺けていたのである。同じ缺陷は二五頁末から二頁に亙る——寧ろ思想的内容と見える——間にも、やはり咎めらるべきものと信ずる。少くもこの範圍の主體が、'*Tedesco* の載せた引用(㉑)(㉒)(ii)(*)」(つき)の再録に成るものである以上は。

と云うのも、著者が '*Tedesco* における引用文の外にみずから文をあげ示される唯一つの例、即ち二七頁六—七行 SN. 14

におつて、(mūla) akusala と見えるのを、kusala「善」(即ち中性名詞^②)の例示に宛てられたのは如何なる理由であらう。單に氏がこれを「諸の(不善)根」(圈點評者)と譯されたが故の、漢字の偶然によるのではないかを疑う。問題の語句に對して、二八頁四—五行に Paramatthajōtika の見せる註が引かれているが、次に觸れる如くの註は形容詞 akusala の説明に盡きて、必ずしもその中の kusala に對する品詞斷定を許さない。

先づ同註の引用される限りを試譯したい。本書の内に著者が註釋文の奇怪な解釋を示される例、とかく屢々であるから。——『本文に、mūla akusala「akusala な諸々の感官」とあるが、mūla「諸感官」を修飾して akusala とは如何。蓋しそれらは) akkhema「安穩ならぬ」という意味で akusala (と修飾され)……(或いは亦、それらは) svaññidukkhavipāka「不都合な患苦の醸成を伴う」という意味で akusala (と修飾されあるの)とある。』——茲に註解される語形は akusala¹ 即ち mūla に應ずる形容詞主格複数なる事に注意されたい。ここから中性名詞 kusala を認める事は、形容詞 akusala を kammadhāraya でなく bahuvrīhi 合成語とする事である。上註のする第一の説明に従い、著者も示される(二八頁四行) kusala = khema (名詞「安穩」)の等置は、明らかに合成語の種類をかくとする事であり、その事自體は寧ろ自然であらう。が、同時にこの等置は、結局 SN. 14 中の akusala の語形におつて、中性名詞 kusala 'welfare' (③) を認める事に外ならぬ。(Skt. kusāla の ④ 義を

土着辭書が ksema を以て示すを想え) 第二の説明は事實上、著者が次いで二八頁六—九行に扱われる kusala = anavajja の等置に連るものであつて、後者を中性名詞と斷ずる場合にのみ、著者の SN. 14 による kusala「善」の例示(二七頁六—七行)が正當化され得ようが、名詞 anavajja の承認は(三四頁後半の Ast. 2. 8. 3. 29 譯出引用夫々の初頭にも拘わらず)ここではどうも無理と感ぜられる。少くも SN. 14 を該位置に引用された時、著者がこの點を考慮された筈は無からう。

成程、著者が二八頁で諸註に觸れられるのは、kusala を以て表わされる善概念一般の三側面を考察する爲で、それには上の如きグラマリアンの詮議は無用と映ずるのであらうか。それならば亦著者も、同じ範圍で言語學者への異議を挾まるべきでなからう——著者は Todisco とは最早決定的に無縁の方なのだから。然るに、またしても、次ぎの悲しい事實を指摘しなければならぬ——。

佛音註に見る kusala 第三義(こつ)は、著者は kosallasambhūta (sic) を擧げられる(二八頁一〇行)。所でこの語末長音は何か。それは著者が直前に引用された Saṅgathapākāsinī iii p. 141 の句中に出た語形を、そのままに寫されたのである。然しこの句 'kusala ti kosallasambhūta' におつて、註釋される語形は kusala 主格複数、という事は即ち kusala 形容詞、従つて kosallasambhūta も形容詞、末尾 a 長音は複数數である事、をまたしても申上げねばならぬ。それがどうして「巧みに成就したる状態」と以後も繰返し抽象名詞的に譯出され行くのである

か。紛うかたなく著者は、*sambhūta* の末尾に女性抽象接尾辭 *-ā* を見られるのである！ 驚くべく幼稚な誤讀に基く譯語「……した状態」は逐一お拂い下げ願いたい。

(三四頁末には正しく *kosallasambhūta* と出るが、ここにも付される「巧みに成就した」の譯語につけて、この際の *kosalla* が先驗的に *skill* の意たるべき根據は那邊にあるのかを、門外漢の評者は愕るのである。少くも三五頁四行、著者の譯出引用「善は巧みに成就したから巧みに成就した義によつて善である」から斯道の人は何事かを理解され得るのであろうか。評者にはこれまた、著者が *Pāṇi* 原文を解しておられぬとしか思えない。寧ろ秘かに思うのであるが、「*kusāla* ti *kosallasambhūta*」は『*kusāla* (なる人々?)」とは、「*kusāla* 性を備えた」(人々?)の謂い』といつた土着註釋に普通な換言解釋の一例でないのだろうか。佛教文献の一切に無知なるが故の評者の妄言であれば、切に御寛恕を乞う。逆に斯る臆測が假に當つたとすれば、次ぎに觸れる著者の *kosalla* *skill* 力説には不當が倍加されよう。

餘事はさて置いて、*kausalīya*, *kosalla* の如き派生名詞は、夫々が由つて来る *kusāla*, *kusala* の語の持つ意味の逐一に即應して抽象概念を表わすべき事、一應原則的に考へて當然である。然るに、二八頁末より *kosalla* = *nipunatā* *skill* の用例を探されるは素より著者の御自由であらうが、同頁一三行「しかしその『*kosalla*』の意味は Tedesco 氏の [*kausal(y)a* についで] 述べてゐる様に『*welfare* ではない。』更に重ね

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

て二九頁六一七行「それ『*kosallam*』は [*nipunatā* (*skill*) であつて] Tedesco 氏の言ひ *welfare* ではない」とは何事であらうか。後の句に付せられる註(5)によつて著者は Tedesco 論文冒頭部位を指しておられると知るが、そこに Tedesco は『*skill*』は通常、[*kusāla* よりも寧ろ] *kuśalātā*, *kausalā*, *kausalīya* の派生語で表わされ……*kausalā*, *kausalīya* はまた [*kusāla* と共に] *welfare* をも意味する』と書いてゐるではないか。著者はこの後半のみを、而も *also* をとほして讀まれたのであろう。抑々、*Skt. kausalīya* は常に *welfare* の意であるなど、多少とも *Skt.* を學んだ人なら誰が思うか。とまれ Tedesco 論文はこの著者において不幸な讀者を持つた事である。

E 品詞の區別すら意識せず、英文をも讀み損ねて、Tedesco 批判よばわりは止して頂きたい——こういつた慣習を抑えつつも三一頁一〇行に始まる三頁の間に到つて、最早本評者は身のわななきを制する事が出来なう。Asl. が *kusala* に (三一頁一〇—一四行) *Sabdakapadruna* [以後 *Skd.*] が *kuśala* にする (三二頁一〇—一五行) 語義分解——「思想的背景を考慮に入れるならば」(三一頁一五行) 別の評價もあるかは知らぬが、所詮それらは *Brahmaṇa* 文献以來の印度的好尚たる *pseudo-etymology* の一斑に外ならぬのを、著者はそのまま Tedesco 所論と同一次元において見られるのであろうか。ばかりではない、三二頁五—七行に「Tedesco 氏の試みは……*kusala* 自體の語源解釋に注意が拂はれていない」とは狂氣の沙汰か！

一體あれ程まで（非禮も極まつた仕方であれ）Tedesco を引寫しておき乍ら、揚句にこれでは、著者は同論攷の意義そのものに全くの盲目でなくて何であろう。土着語源説をそれ自體として辿り集める事は素より印度文献學の一部門をなす（評者自身が自己を限定するのは概ね類似の方向である）であろうが、それと（勿論 Tedesco を込め）近代學者——言語學者・文献學者を問はず——の語源研究とは、本来相異なる分科であり夫々意義を別にする事、今更申上げねばならぬ現實を嘆かねばならぬ。

而もである、著者は著者「の立場からして一考に價じ」（三二頁八行）た傳統的語源分析自體、實はお解りになつていないのである。Asl. のそれが kusala を ka || kacchia || pāpaka dhamma 々 vsal || vcal || vkamp 々 々 々 (causative) と説くは云う迄もないが、この際に著者は形容詞複数對格語形 kacchie にお気づきない（震はし (kacchie) 一 三二頁一一行、三二頁一六行）。Skd. を引かれるに到つては、氏の大膽無暴たるや目を覆わせるのである。一九世紀の Skd. 土着大辭典が語源に觸れる以上は、本来文法學的粉飾にすぎぬ undati 派生論を極度に濫用するであろうこと當然であるのに、そこに示される諸要素に對して一次・二次接尾辭、それらを劃する添符 (anubandha) の考慮すらなく、すべてを動詞語根として近代辭書に探られた（三二頁一〇行「kac, to bind, sound」一 三行「ac も同じく to move」一）著者は「第一は……第二であるが……」云々の言葉のみ茲にあるも、事實上 Skd. から何を學びとられ

得たのか。

Skd. を手許に持たぬ評者は、著者の擧げられる限りからはその第一語源説を明らかにし得ない（同書をお見せ頂ければ的確に解し得ると信ずるが）。確實なのは既に指摘した如く *kac² が接尾辭 々 である事、愕るのは要素 々 が著者の断定されるが如く動詞語根であるか否かの點——果して然らば Skd. は dhapāpāha にも載せられぬ虚構の語根に藉口する事となつて了うが。第二説は名詞 kusa からの二次的派生に止る立場、即ち kusa : kusāla は visa : vīsāla 々 等しく夫々前者に undati 接尾辭 *alan² -ala を添加して後者を得るとする。別に第三説は著者の原文引用（三二頁一四行）『或いは, ki || pāpa 「惡」から vsal || vgam || pihakivam pra vāp 「離れる」の意。』より明瞭、ki-sal- 々 々 tapurusa 合成語（語根名詞）を作り合成語末接尾辭 *ac² -a の添加で kusala を得るとするもの。——結局 Asl. の語源論が略々一致するのは Skd. 第三説（著者における「第二説」後半）であつて、要素 ki が介入する第一説とは全く無縁である。従つて著者が三二頁末に云われる「それ故に巴利の分解を更に ki という語根にまで還元して考えること」は、(ki) に對する評者上述の疑念と關係なく、著者の妄想以外の何所にもなく、また著者が三二頁一四—一五行に豫告され三三頁初に断定されると反して、「Asl. に見るが如き」巴利の語源解釋が……單なる語呂合せ的解釋でなく文法學上の傳統に基いてゐるものもあるということを示す一つの證左」ともならない。

續く二行に示される他の巴利 kusāla 語源説二つについて云

えは、その一は *kusa + -ta* を以て *kusala* を説く周知の *Pseudocymology* に他ならず、他の一は *kusa + -ya* として同巧異曲である。所でこの説明は何れにせよ、三三頁五行に述べられると違つて「*la* や…… *suffix* と見」る立場ではなく、*kusa-ta* (又は *-ta*) の *taipunusa* を作つて後に語根名詞末の母音脱落を生ぜしむべき合成語末接尾辭との添加を想う、つまり *kusa-ta* とする立場たる筈。そしてこの仕方は、「註釋者の恣意に出たものではない」(同頁六行)かも知れぬが、少くも傳統的な通俗語源好尚の恣意に出たこと確かである。

kusa-ta (二次接尾辭 ‘*ta*’) とみるのは同七行に述べられる如く確かに *Pāṇini* 派の立場であろう。名詞 *kusa* が *ganapāṭha* 244 (S. *siddhanti*). 39 とつて載せられる(但し *Kāśika* 中のリストにはない)以上、*Pāṇ.* 5.2.97 の適用により「クシヤ草をとつた」の意味で *kusāla/kusamat* の兩語の派生が正當化される。所でここに著者が註(6)として付されたものは *Todisco* 論文中の註(8)を寫すのみ、本書のこの位置において同註から讀者に何を學べと云われるのだろうか。更に續く八一—三の六行は、著者自身を込めて天下の何人が理解し得る内容であろうか。 *Todisco* 註を引寫される位であるのなら、尚のこと彼が *Pāṇini* に言及する箇所自體を正確に解さるべく、これを怠つて半知半解にも及ばぬ醉語はお控えきたい。

Todisco 當該箇所は本評 B での紹介に割愛した部分に屬するから、そこでの問題を以下に略説しよう。——『*Pāṇi kusala* の語源」とつて O. I. *sakṛta*, *subhṛta*, *sukṛit* の三語を考へる時、*sk*

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

轉位を以て *Pāṇi* 語原層一般に豫想される *M. I.* 語形は **kusata*、所で *Pāṇi* において *ta* 又は *i* の變化は Geiger § 38.6 の擧げが如き若干語について初期文献以來その實例を見、これらの語形は何れか言語進化の度が最も進んでいた一(東部)方言に起源したと思われる。然らば同じ方言に由來して **kusata* > **kusala/kusala* の二語形を *Pāṇi* に見るべきであろうに、何故我々は後者のみを見、前者を見ぬのであろうか。強いて理由を考えるとすれば、前記方言から問題の語が *Sk.* に借用される場合、*Sk.* が *M. I.* 的一子音を持たため以上當然 *i* を以て統一するべく、而もかくて持たれる *kusala* に對し *Sk.* 文法學が *-ta* を接尾辭と解するに到るや、*-ta* 接尾辭意識が權威を以て *Pāṇi* にも迎えられ、爲に *ta* にも **kusala* より *kusala* の語形がよしとされる様になつたのであろうか。——何にして *ta*、*Asi.* に見るが如き語源説は、何れとして *Pāṇini* 派的 *-ta* 接尾辭の解釋と關係なく、況んや茲に要説した様な *Todisco* 論文中の文脈とは、結ばうとする事自體が木を竹につぐよりも無暴なのである。

Buddhaghosa の如き巴利註釋者が土着文法學の知識に通じていた事、寧ろ當然であろう。然しこの事は、註釋に示される文法・語源的記述のすべてに、近代學者の論考と同列・同性質の價値を付與する所以ではない。現に三三—三四頁にかけての一節から證され得るのは、著者の信ぜられる如く、佛音の文法への通曉故に彼の語源説が我々萬幅の信頼に値するといふ事ではなく、全く逆に文法への通曉とは彼に屢々遁辭的言説を許すで

あさうという事なのである。引用文の趣旨は『Bhagavā』とは bhāgya をもてる人の意である。然らば我々は * bhāgyavā の語を持つべきに、何故 bhagavā の語を持つのか。それはこの語が piśodara 語群に属すからである。』という譯であるが、Pan. 6. 3. 109 の piśodarādī とは、文典の規則によつて派生過程を明らかにするを得ぬにせよ、該語形を識者の用い、あるに従つて正當と認めらるべしとされる語群、そして後代註釋者が稀な語形の正當化に屢々好んで藉口するを見る口實そのものでないか。にも拘わらず三四頁五一六行、「フ、オ、ハ、ロ、ジ、……並びに語源、解釋……の成立することが、パーニニの法則によつて説明された一例である」——ここにも亦、半知半解というより無知無解なればこそなされ得る、内容空虚な著者の言葉のみが響く！

その中で（評者）圈點部位が、Pali 引用文中の saddanaya と nirutīakkhana に對する著者の解釋を物語るものならば、夫々『法學』(Saddanaya = saddanāsana = vyākaraṇa, cf. Aggavāna : Saddanīti) 『Nirukta 語源論規則』(Iksana = vīdhi) と改められたい。

『F』大著の一節をも覆わぬ内に、豫定紙数を既に遙かに越えた。譯文中の過失、況んや尨大な数のローマ字誤植の如きを盡すならば、この節についてのみでも尙相當の紙面を要するであろう。所で同節の題名よりしてそれが本来哲學的論考であるのなら、如上指摘した缺陷の如きは所詮一義的なものでないという事にならうか。斷じて然らずと信ずる。評者は同節計二二頁

中の少くも一五頁に間斷なき不満を覺えたのであり、不満の理由は既に明らかとなつたであらう様に著者の學的態度そのものにあつた。この様な良心と良識との缺如の上により得べき思想的研究、評者はそれに門外漢としての不信を禁じ得ない。假に百歩を譲つて、評者の上に觸れた何れの箇所もが適切な表現に成つていたとしても、同節末に著者が獲得されたという五行の「展望」に對比して思う時、著者が先立つて言語に觸れ指摘しおかれる事が必要であつたろう點は、係つて Pali kusala に顯著な——pūṭha と同置される——純抽象名詞、bonum の意味（B における⑩）にあり、この點を明確化されるには Tedesco 論文の的確な理解に立つ多くも數頁で足りたろう。つまり、この假定の下でさえ、序言的饒舌の本論に對する比率轉倒の如きが愕かられるのでなからうか。同様の饒舌は——而も本節に見たと等しい珍説・錯亂を伴つて——本書の特に思想的部分であらう第一・二篇を通じ散出、その總和は必ずしも紙面の小さい比率に止まらない。

然し本評者が特に關心を持ち、それ丈に切齒の度を多大とするのは、著者がその所謂言語學的な論述を展開される第三篇である。ここに頻出する異様な言句にも拘わらず、著者が（多くは二次的、時に一次的に）努力蒐集された言語的資料の中には、然るべき人の手に扱われ適切な考察・叙述の内に所を得さえすれば、多少とも價值あるものとならう節々の存在する事、評者は容認するに吝かではない。然し拂われた勞にも拘わらず、この事が著者の手によつては果さるべくもない事、既に上に窺

われた氏の文献學的素養の程から明らかであらう。最も致命的なのは、著者が「Middle Indic」その他の（著者にとつての新）語をふりかざされる時、著者がそれらの概念に對しされる理解が先づ以て多く珍妙極まる態のものである事。就中、目次の中にも既に現れる「ヴェーディック梵語」・「古典梵語」の用法がその最たるもので——評者實はそれらの現れる都度に憤慨を繰返した末、知友の指摘によつて初めて悟つた次第であるが——前者は（吠陀 Skt. と古典 Skt. とを併せる）『正統サンスクリット』、後者は大半の場合『佛教（混淆）サンスクリット』の意に本書では解されねばならぬのである!! この事に氣づきさえすれば、評者の絶え間ない憤慨（殊に著者が「古典梵語」と云われる度毎に起つたそれ）もなくてすんだかも知れない。然しそれでは恰かも、『全體主義的』の語が世に云う『民主的』の意で解されるを期待する狂人の著書の如き、といった事にならぬか。

第三篇の各頁、各行に氏の犯された過失、錯誤を指摘し行く事は、本評が上になした結果に徴して、或いは同篇の全紙數に匹敵するものを要する事ともなりかねまい。従つて本評者は今述べた如き氏の根本的脆弱さに限つて、同節第一章の初め二節のみを今の機會に併せ検討したく思つたのである——特に第一節には、丁度上で Todaro 論文に對して見たと類似の漫説・誤解が、Ederton 文法の冒頭部分に對して犯されてもいるので。紙幅の關係からこれをも放棄する今、繰返し御注意を要望した態度の問題に關し、最も象徴的と思われる次ぎの一點につき問

うて、著者の卒直な御反省を求める最後としたい。——本書中、特に註記部分に、何ら韻文の引用も考察も明らかならずして「meri causal」の句を散見するが、著者はその都度この句を以て何を意味されたのか?——（附記・上記の意味のことすべて評者自身、少くも三度、親しく著者に申上げる折を持つた。著者がなお評者の意を御諒解なき風なので、最初にして最後の紙上直言とする。）（○）

文献の誤讀に基く思想研究

次に著者が文献を正確に讀むという基本的訓練を怠ることによつて、平明な原典の文意を不可解なものに變え、思想を歪曲している點を二三例示したい。此處に擧げるのは九牛の一毛に過ぎないこと、初めに述べた通りである。

倍て、第一篇第一章に哲學的基礎概念の言語學的分析をなした後、著者は第二章「自性的世界とその構造」の中で、阿毘達磨に於ける存在と認識の性格を検討するが、其の際主觀と對象との關連を説明する概念 praīṭha（對）が問題として取り上げられる。著者は praīṭhan の名詞形 praīṭha と過去分詞形 praīṭhāna とが何れも「打ち返す」即ち衝撃に對する反作用という原義と並んで、パーリ（paīṭha, paīṭhāna）では煩惱の對治という倫理的意味が加えられ、大乘佛教になると倫理的意味の方が強調されるに至つたと説明した後、之等兩語に嚴密な意味内容上の區別を認めようとして俱舍論を引用する（九五—一〇五頁）。著者の引用する個處で俱舍論は「對（praīṭha）是礙

(*prauṅghāta*) 義……」と述べているのであるが、著者はこれを *prauṅghāta* とは異なる *prauṅghāta* の説明と解するから甚だしい混亂が生じて来る。*prati vhan* (打ち返す、抵抗する、反作用する) の過去受動分詞 *prauṅghāta* は、一つの物體のある所には他の物體はさまざまに侵入し得ないという物質の不可侵入性(障礙有對)、乃至は感官・意識が對象に作用を及ぼし對象から反作用されること——それが認識の條件である——(境界有對、所緣有對)を意味する。*prauṅgha* を此の三種の有對(障礙有對、*prauṅghāta*)によつて俱舍論は説明してゐるのである。著者は右の三種有對を説明する俱舍論漢譯の引用に續いて、先づ「ここで礙と言ふのは打たれること (*pratihanyate*) である。打たれるということは自らの境に於いてはたらくこと (*pravartate*) を言う、」と説明する(一〇二頁)。これでは全く何の意味か解らない。實は此の文は礙一般ではなく、境界有對を説明する俱舍論本文に「(魚の眼は) 水中では反作用される、(が陸上では反作用されない)」とあるのを、稱友が「自らの境である水中に於いてはたらく」という意味である」と註釋しているものである。續いて著者が「稱友の所言によれば……」と言つて引用するのは、實は境界と所緣との區別を述べる俱舍論の本文で、著者が同じ頁に境界有對を説明する爲に引用してゐる漢譯の文と正しく一致するものである。つまり著者は全く同一梵文の和譯と漢譯とを、一は稱友が礙一般を説明したものとし——直後に著者は「この障礙有對は……」と述べるから障礙有對の説明と思つたのかも知れない——他は境界有對を述べる俱舍論

本文として掲げるのである。更に、當該漢譯文に「若於彼法此有功能……」とあるのを取り上げて著者は「功能のチベット語(?)は (*saku*) であり」と力説し、之が「稱友の所言」を引用したところで自身わざわざ注意してゐる *karita* の譯語であることに氣が付かない。稱友のテキストは荻原校訂本を使用しているが、テキストに於いてイタリックの部分は俱舍論本文であることすらも著者は知らないであらうか。

さて著者は障礙有對を同一の場所に第二のものが生じないという在り方であると性格づけ、「この在り方はさきに論述したところの *prauṅgha* のそれと同一である」と言う(一〇二頁)。さきに論述したところというのは、九九頁に著者が「一つの有對の事物があるところには第二の『事物』が生起することはない」という稱友の文を引いている個處をさすが、此れは稱友が障礙有對を説明してゐる文なのであるから——著者はそのことに氣づいていないが——同一であるのは當然である。また所緣有對の説明(一〇二頁)に於いても、著者は「心心所法執彼而起、彼於心等名爲所緣」という俱舍論本文を引用した直後に、「稱友は更に所緣と心心所との關係を克實(?)して言う。杖を支えとして『色等』を、心心所が執する時、その所緣が色等である』(*Yac citte-caittam sīkhyate daṅḍaḥṣṭānubhānayaṅena tad ārambhanin rūpaḍi*)」と述べる。著者は括弧内の梵文(*citta-caittam* は著者の誤引で、正しくは *citta-caittan*)を譯したものであると思われ、サンスクリット初等文法の知識を缺いた者でなければ、此の様な譯文を考案することは出来ない

であらう。また、此處に限らず引用文に誤植が極めて多いのも、單に不注意と言うよりも原文がよく讀めていない證據左であると評者は理解する。佛教學乃至はインド哲學一般を實際以上に難解にしてしまうものは、文献を的確に讀み得ずにその缺陷を哲學や會通によつて補おうとする態度であらう。今の引用文でイタリックの部分で引かれた俱舍論本文であることにも著者は氣づかず、右の様な譯をほどこすから、稱友が何か克實している様に見えるのであらうが、稱友はたゞ本論に次の説明句（「」で示す）を挿入しているのみなのである。「心・心所によつて把握される——〔杖に凭る様な仕方で〕——ものが所縁——〔色等〕——である」

此の様に全く粗雑極まりないテクストの解釋に基きながら著者の思想研究はおし進められて行く。讀者には到底理解し得ないが、著者の頭の中ではこれらの論議が整合性をもち組織化されているのであらうか。三種の有對の説明を了えた後に我々は再び次の表現に出遭う。「pratīgha と pratīghāta とは内容上、上記の如き嚴密な區別がある。けれども兩者共に Han を語根とするところから同じ意味で用いられる場合もある」（一〇三頁）。例として引かれるのは、右の三種有對に關する議論の續きで、所縁有對はすべて境界有對でもあることを説明する稱友の文なのである（此の譯文も原文の意味を理解して附されたものとは到底考えられない）。讀者も驟然たる外ないであらう。

右の様な混亂を以て解釋した有部の認識論に對比させて、著者は巴利阿毘達磨の認識論に言及する。引用されているアッタ

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

サリニは極めて平明な事を述べているのに、著者がそれに附言していることはその意味を汲みとり難い。例えば「有部に於いて所縁と言われた時、心所を指して言つた」（一〇五—一〇六頁）とは何に基いての所言であらうか。有部に於いて此の様なことは決して言われていない。對象が根に對する境として知覺されるのではなく、心心所によつて識知されるときに所縁と名づけられる、と言ふことが述べられていた筈である。従つて、「巴利に於いては對象が色無色にかゝはらず、之を認識する主觀の側からみて、認識するものが心所であるからそれを所縁と名づけたものである」（一〇六頁）と恰も巴利阿毘達磨の特色であるかの如く著者が述べていることは、有部に於いても言われているのである。たゞ著者が俱舍論の前記の個所を誤讀し曲解したに過ぎない。第一部についてはこれで止めることにしたい。

北傳阿毘達磨の哲學を考察する第二篇の初めにも、哲學的基礎概念の分析が行われている。此處で無表色論に關連して、世親と衆賢との間に「相續」の概念に關する解釋の相違があることを、著者は可成りの頁數を費して述べている（二四二—二六五頁）。衆賢が「相續」を時間的連續と解したのに對して、世親は「相續」を相續するものからと解したということを、前者 anubandha, pravāna 後者 santānu という用語の言語學的究明によつて明らかにしようとするのが著者の意圖であるが、此處に著者による俱舍論釋の譯文をそのまゝ掲げ、之に拙譯を對比させてみよう。「隨流 (anubandha) とは相似相續 (pravāna)

なりというのは法が常に流れと結び付いているという意味である。流れを内意しているから流れによつて流れることが示されている。或は又、連續するといふので隨流である。相似相續とは註釋の句として働いている複合形容詞である。或は相續すること *praksīto vāho* を「本性として」持つていところの相續の *pravāho dharmo* 法が示されている。それは河の流れではなご(二四五—六頁、括弧内の二原語は便宜上評者が入れた)。著者の譯語を用いつ、此處の原文を譯せば次の如くである。

「(本論に曰く)『隨流とは相似相續なり』と。(隨流とは)常に相似相續すべき法 *dharmo* であるといふ意味である。相似相續 *pravāha* (とごう語) によつて相似相續するもの、*pravāhin* が示される。(後者は) 相似相續 (とごう語) に内意されるものだからである。或はまた、それは連續する、*anubandhanū* というのが隨流 (といふ語の意味) であり、そして (隨流を説明した) 相似相續 (といふ語) は所有形容複合詞的に用いられた説明語である。(即ち) それの *vāha* (流れ) が *pravīta* (現勢的である) 或は *praksīta* (優勢である) から *pra-vāha* なる法「相似相續するもの」なのである。それ「相似相續するもの」こそが (*pravāha* とごう語によつて) 示されるのであつて、かの流れ *srotas* が (示されるの) ではない。』此處では *pravāha* とごう語を *upalaksana* 或は *bahuvrīhi* と解して *pravāhin* 或は *pravāho dharmah* の意味にとるべきことが述べられていのであるが、著者にはそのことが全然分つていないのである。著者の譯文から何らかの意味を汲みとり得る人が果して有るだ

ろうか。そして、此處の文意が的確に理解されて居れば *pravāha* 「時間的連續」・*santāna* 「相續するものから」といふ解釋の相違を論ずることは無用であつたわけである。衆賢は世親が無表色を「相續」と定義したこと非を論じたまでのことで、「相續」の解釋に於いて世親と見解を異にしたのではない。此の個處に於ける著者の論述にはなお大小様々の缺陷があるが、指摘するのを省略しよう。

第二篇の中核をなすのは衆賢の認識論の解明である。周知の如く世親は俱舍論に於いて經量部の立場から有部の學說を批判したが、之に對して衆賢は順正理論を著して俱舍論を反駁し、正統有部の思想を顯揚した。衆賢の學說を俱舍論の所説と對比することは、相異點を際立たせることによつて相互の特質を明らかにするといふ點からも重要であるが、稻友の俱舍論釋の梵文が、漢譯のみしか現存しない順正理論について、術語や或る時は文の梵語型態を考慮する手懸りを與えているといふ點でも意味がある。

「順正理論には梵藏兩譯は現存しないが」(三四四頁)とか、寂護の年代について最近 *N. B. Pathak* 教授が九世紀といふ説を發表した(三四九頁註(1)、本文中には一九世紀)——*Pathak* の説を最近のものとなす著者は近年の中村博士や *Wayman* の説には關説しない——といふ様な奇異な語に頻りに遭遇しながら、我々は三世實有説に關する世親の論評を再批判する衆賢の學說を解明する個處に到達する。著者は七つの觀點から衆賢の理論的實在論の性格を明らかにしている。要約すれば、衆賢に

於ける「有」は單に己生未滅なる現在の存在物ではなく、己滅の過去をも未現の未來をもふくむ高次の存在である。三世に實有なるものは斯かる理念的存在であつて、過去、現在、未來に於ける認識は夫々の時に於ける有の様相を對象とするのであるから、認識の對象は常に「有」である。之は有を現在に在るものと考え、過去未來の存在を無となし、而も無も意識の對象となると主張する世親の思想に對立するものであるが、こゝで世親の思想を説明するのに著者は俱舍論釋を暗號讀解の如き方法で讀んでいる(三七〇—一頁)。俱舍論に於いては、無も識の對象となるという思想に對して、それは「世間所_レ無、我知我見、無_レ有_レ是處」という經文に矛盾するといふ反駁が豫想され、世親が之に答釋するのであるが、著者はその個處の稱友釋梵文を引用し、次の如き譯を與えている。 *asantaṃ aṅgī avabhāsanī divya-cakṣur-avabhāsam prayogāvasthāyām santam ity eva paśyanti* (天眼の現相の如く存在していない現相をも存在しているものと見る)。「天眼の現相」という語によつて著者が何を言表わそうとしているかは不明である。複合詞は漢譯される時すべてそのまゝ熟語となるが、それに倣つて此の譯語が與えられたのであろう。不必要なところにまで類聚に「概念の言語學的分析」なるものを持ち込む著者は、他方、術語や、複合詞、句などの解釋に、嚴密さを缺く漢譯語をそのまゝ踏襲して事足れりとする傾向を多くの個處に示しているが(例えば第二篇第一章の「轉變差別」等々)、今の譯語もその例である。惡意を以て解すれば、著者は他の學者によつて既に問題と

佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」

して取上げられた術語についてのみ語原解釋を與え(評者は著者が明示しないが基いている論文を幾つか知つている)、その他については原文に漢譯語をあてはめることしかしていないのである。さて、「天眼の現相」とは、不清淨な定に入つて増上慢の人々が、加行の状態にあるときに、定力によつて得られた天眼に現する相のことで、それが實際には非存在であるが顯現している相なのであるが、右の引用文に續く著者の説明によつても此の様な理解は得られない。それもその筈で、著者は此の引用文中にある「加行の状態に於いて」 *prayogāvasthāyām* (三七〇、三七一、三七三頁に於ける著者の引用はすべて語尾が *yam*) を、譯し忘れていたのでなく、此の語に全く奇想天外な解釋を與えているのである。即ち、稱友は右の引用文に續く *āhaṇī tu santam evābhāsanī pūva-rūpam divya-cakṣuṣo 'sthy eva paśyanti* と俱舍論本文を引きこゝに説明してゐるのであるが、著者は *prayogāvasthāyām* を此の文の中に混入して、「私(世親)は現實に於いてあるもの (*prayogāvasthāyām santam*)、或はまさにそこにあるもの (*pūva-rūpa*) のみを見るのである」と説明するのである! また丁寧なことに引用梵文と並べてチベット譯(長い譯ではない)も擧げられているが(一行半の引用文の中に四語の脱落と一語の誤植がある)、そこにも *prayogāvasthāyām* に當る *sthyor bahi gnaś skabs na* をわざわざ省き、梵文では引かなかつた *āhaṇī tu*……以下に相當する文を續けて引いている。 *paśyanti* が北京版に *lhañi* とあるのは *lhañi* の誤と思われるが、著者はそれを氣にも止め

ず、且つ *bdag ni=aham tu* を落しているから、此の全體が引用梵文に一致すると見做したのかも知れない。「私」を世親とするのも *aham tu*……が經文の意を述べる文の續きであることを見落している證據である。

續いて、衆賢の認識論に於いて重要な *mantra* の概念を考察した「有の認識論的觀點」(三九三頁以下)にも甚だしい誤りが隨處に見出される。逐一指摘すれば際限が無いが、著者は引用梵文に必ず誤譯を附し(四〇二、四〇三、四一四、四一五—六頁)、梵漢の對照もなし得ず(四二〇—二頁)、英譯もともに參照し得ず(四一六頁に著者が *nārdīya-avasthānam* の誤譯として挙げる英譯者の文は、著者の譯文には落ちてゐる *bdag sādāgasya* の譯である。 *nārdīya* を英譯者は譯していない)、更に、「外延に於いて機能は作用よりも大であり、然も他方、内包に於いて、兩者は法の勢力として一なるものである」(三九八頁、傍點評者)という様な表現も讀者を困惑させる。

此の様な極めて基礎的な點に於ける誤りを殆んどどの頁に於いても犯している著者が、「言語學的方法論」を標榜するなど、全く甚だしい暴舉だつたのである。これでは二十有餘年間「老大な梵巴漢藏佛敎資料に接し暗中摸索を續けた」のも尤もであるうし、初めに述べた様にサンسكريット初等文法から學び直さぬ限り今後も徒に暗中摸索を續けるに違いない。卷末に英文目次とスペースを廣くかつた二四頁の英文綱要が附せられている。英文綱要が簡單であつたのは恥を海外にまで曝すことを免れたという意味で幸であつた。「然々の概念を言語學的に分析

した」という限りの表現には誤りも無からうからである。本書に於ける論述の缺陷に氣づかれぬ初學者が本書を讀むことをお奨めしない。百害あつて一利ないからである。誤解される方もあるので附言すると、はしがきに著者が「京都大學佛敎學科を修めて後云々」と書いているのは、著者が京都大學文學部哲學科佛敎學專攻の學生として、所定の學科を修得したという意味ではない。(H)

(A五版、IX+8+693+29+XLVI頁、一九五八年十月刊、弘文堂、一四〇〇圓、文部省研究成果刊行費による出版)

(筆者 大地原豊氏・京都大學文學部〔梵語梵文學〕助教授
服部正明氏・大阪府立大學敎養部〔宗敎學〕講師)