

拙著に対する書評へ一言

本誌(四六六号)に拙著「阿昆達磨思想研究」(一九五八年)に対し、大阪府大助手服部正明、京大助教授大地原豊阿氏の型破りな然も奇想天外な書評が見られた。兩名とも異常な突発的興奮にかられて急いで書いたものと思うが、書評は罵言、悪舌に粉飾されており、どこを学術的としてとってよいか甚だ困難であったのは遺憾である。雑誌が学術雑誌だからというだけで学術的だろうと思われるような書評であつては、両方ともに何の益もないであろう。

然し、著者としては、読む人が如何なる者であつても自分のものを読んでくれた者には深く感謝したい。評者が罵言を並べたり、或は発表後、あれは水に流して欲しいと言つて来たりすることをあわせ考へて、果して学問的意図であつたかどうか甚だ疑問のまま熟読をせずに残していた。然し、専門外の人が私の特種な分野に限られたささやかな著作に注意を向けてくれたことには感謝の念を懐いている。専門外の人からは、著者の不注意による誤りを思わざる所で教えてもらふことも多いことであるから、私の好んで求めるところである。評者の罵言をその

佐々木 現 順

まま紹介することは却つて評者の品位を傷けることにもなり、又、評者が自己を忘れていたであろうことは自ら反省していられると信じて、ここでは、好意的に直接、著書に関係していることだけを若干とりあげて評者の誤解を指摘しておきたい。

全体として、評者はこの著書の内容思想を最初から読解してない筋が極めて多い。外国人学者の序文をのせたことを評者は無益であるといつて、先ず最初から全体の中心に目を塞いでしまった。この心理が著書の思想把握を全く度外視して評するという態度を決定的にしまつてしまつていふように思う。評者は著者を非難するのみで、学問的「問」を出しているわけではないから、私も「答」を意図するものではない。それ故に、ただ「書評へ一言」というぐらいの標題を選んだから評者も諒とされることを望む。

さて、テデスコ氏の論文に闕説したところを抜き出して評者は「テデスコの言に關する限り著者の修正は正しいかも知れぬ」と言い、然し、「補足的意味の中の being well が巴利に於ても見出し得る」ということを批判しようとする。

元来、私がテデスコ氏の所説に一言闕説したのは如何なる思想と連関してであつたか。仏教に於ける善の概念がパーリ文献に於て占める比重は阿毘達磨よりもニカーヤ文献に於て却つて重い。然し、道徳的善悪の概念は *kusala* を善と考えた我々の倫理的判断によつて一層複雑なものにした。そこで仏教以前の善の概念を知るためにいくつかのテキストをあげた。これらの二義 (*skillful* 並びに *welfare, well being*) にあることを先達の研究によつて知りえ、更にそれを中心にして、阿毘達磨中の語義を取捨してみた。阿毘達磨には *khema, anavajja, kosali, asamhuta* といふ三義があると言つてよい。ここで中心問題となっているのはニカーヤに於て *puñña* が *kusala* とされていくつあることである。善なる概念が徳 (*puñña*) と同視されていることは諸種の実例自ら語るところで、私意ではない。この中心的結論に対しては評者は何事も述べてない。善の反対たる悪が従つて *puñña* の反対たる *apuñña* の語で現され、それが悪 (*pāpa*) といふ屢々出て来る倫理概念の根本である。善によつて、*being well* といふその英語を評者は「現在名詞であるものを動名詞にとりちがえた」と非難罵言をあげせられる。既に諸所で書いてある如く、*being well, skill* 等といふ如く、それは勿論動名詞でないことは明かな筈である。註釈によれば (*Asl. 2. 8*) 善は無罪、無病等といふ内容を持つてゐることが知られるのであつて、*being well* といふ英語を動名詞と見たといふことは、いづこにもその跡を見ない。ベートリンクが与えてゐる例 *kusalas te pita* の *kusala* が *being well* であると同じ

仕方でもパーリの註釈が与えてゐる例 *kaeci nu bhato kusalan. 云々の kusalam. 〃 being well* であるといふのである。パーリの私訳に「善かどうか」といつたから動名詞と間違えたと思われたか。パーリの註釈に於ては「無病」という語で明瞭に説明してゐるが、この無病というのは *being well (kusala)* の内容摘出であつて、英語の訳ではない。その他の註釈 *Abhidhanapadipika* などを引用してゐるのも、それが思想的に取扱われ、原語の *being well* を内容的に規定したものであることを示したからである。評者は阿毘達磨文献の第一資料に接せられたことは曾てないから止むをえないとしても、私が特に拙著で新しく提出したかったのは、その各種 (シンハリス・ビルマ) 註釈の研究まで進めるといふことであつた。第一資料と第二の註釈資料との移り行きの理解さえあれば *being well* という語だけを抜き出して評することもなかつたであらう。この傾向は次の評言の中にも繰り返されてゐる。即ち、SN. 14 の本文に *mutā akusala samūhatāse* (諸の不善根を破りし [かの比丘は]) 云々の文がある。評者はこの *akusala* を *mutā* (諸根) の形容詞ではないと言ふ。これは評者が異熟の教義に通じてゐないことから来た無理解であらう。そもそもパーリに於ては異熟 (*vipāka*) が業の結果を言うのか或はその過程をもふくめて言うのかということが、教義の一つの重要な問題になつてゐた。これに対し、仏首の立場は心理的要素自体を言うのであつて、それと別離した「結果」でもなければ、単なる「過程」でもないという立場をかかげる。従つて、彼は *Papañcasūdanī*

に於て、まさにその立場から善不善と異熟との關係を述べようとしたのである。alobho kusalamāya という文を解し、alobho āyām ca kusalamāya と云つてゐるのがそれである。alobho につづいて、それは kusalamāya と云つてゐるのは明らかに kusalamāya 及び mūla の形容詞である。akusala 及び mūla につづいても D; Dhs; Nett, Visā; 等並びにその註釈を見てはしむ。mūla akusala 云々の文を品詞断定を許さぬと評者は勝手な事を言う。活字の上の例としてあげてあるのではない。だから著者は諸例をあげるにあたって、注意深く「形容詞や中性名詞として用いられる許りでなく、抽象的に「善」を意味している」と述べてその中にあげられた諸例の一つである。その諸例 Mi. 46; Mi. 489; Ai. 58, Nett. 162, 192; など二十種ほど挙げられているからそれに異論はなからう。mūla akusala 云々の例だけを引き出して、kusala の品詞断定を許さないと云われても、抽象的に善を意味するものとしてあげてあるという範疇にもう少し注意してはしかなかった。善不善が屢々無貪或は貪という抽象的心理学的諸要素として、あげられていることは言うまでもない。善がこのような三様の仕方では説かれていゝことである。問題に出来るならこの内容を否定して欲しいことである。もし三様の仕方を否定するならば、二十種の諸例は何を示しているのであろうか。このことだけについても、書評は十頁以上にもなる。もう少し詳しくよんで建設的意見を述べてほしいところであった。更に註釈に sāvajjadukkha 云々とある文を評者は「不都合な患苦の醸成を伴う」と訳し変えていられる。こ

の文中に見える avajja (罪・病) の概念はニカーヤでは M; D; S; 等に現れるが、そこでは未だ分析されておらぬ。然るに阿毘達磨になつて、avajja, anavajja は諸種に考察され、心の心所と區別せられようとする。苦にも諸種ある中で avajja の苦というのはその諸苦の一つである。従つて sāvajjadukkha 及び 苦一般を言うのではない。然るに評者が sāvajja を dukkha の形容詞と感違つて、「不都合な患苦」と訳されたのは、それを「品詞断定を許さない」と評されても仕方あるまい。この苦は avajja の一つである。sāvajja だから形容詞と考えたかも知れないが、形だけでは内容はとらえられない。又、「不都合」と訳されたがその反対概念は何と考えられたか。avajja はそのような単純な概念内容でないことは、今の kusala の場合についても言える。avajja は puñña と連関し、akusala に対して、自らに加える外面的禁制を意味する思想を持つてゐる。この思想については私の近著「仏教心理学の研究」(一九六〇・日本学振会)について充分御研究ありたい。又、dukkha を「患苦」と何げなしに訳していられるが、苦の分析はこのような訳出を許さないであろう。患と苦とどのような區別があると考えられたのか。患という概念は阿含では āhava にあてられる字である。患苦なら āhava-dukkha とでもあるべきだろうと評者は考えたか。苦にこのような苦は分析されていない。而も今の場合 dukkha だけに過ぎない。又、評者は「苦の醸成を伴う」と誤解しているが、これも意味不明である。異熟を「醸成を伴う」と考えられたが、先にも言った如く、パーリで

は異熟が行為の結果なのか、過程なのか、重要な教義となっている。「苦の醸成を伴う」は全く意味が通じない。かくて、仏教の思想的文献はその教義と伝統の知識なくして、常識で間に合わせておくわけにはゆかない所の學術書であることを反省してほしい。パーリについての分析がなされてあることについては、著書の第一編、第二章、第三編、第二章などに書いてある筈だったが、若し評者が系統的に最初から読んでいたら書評らしくなったであろうと惜しまれる。更に *kusāta* が *kosalla* である *bhūta* と説明されていることについて、「巧みに成就したる状態」と訳したのを形容詞で「状態」でなく「人々」だと評者は言う。☐が過去分詞から来た形容詞であるのを人々、といったり、名詞としたりすることは寧ろ評者の側にあるのを人々、といった *Asl.* 4445 頁に出ているパーリ語の和訳によって間違いないことが理解出来よう。そこで *kusāta*, *kusālabhāva* であるばかりでなく、*bhogaṇe amataraṇṇita* (食不知量) についても明らかである。後者の漢訳が食不知量とあるから、それも誤訳なのか。 *sambhūta* は、ここでは巧みに成就した「人々」ではない。 *Asl.* にも展開されているように、仏教の律と戒について言わうとしているところである。「人々」とはどんな論拠からであろうか。「巧みに成就したところの」[もの]を意味するのであり、ここではそのものが一般的に「状態」という訳語で示されている。状態といったから、直ちに ☐ の訳語だと早合点したならば、本文テキストを実際に読みこなし、その用いられている場所と意味をよく理解していただきたい。「状

態」から ☐ を連想したとするとその無知は評者の側にあるだろう。もしそれを私が評者の如く「人々」と訳出したら、評者は又、何んと言うか。評者が原文とその意味をゆるがせにしたり、著書を全く通読していないために起きた評者の言は次の問題に及んで遺憾なく失敗を露出する結果になった。

即ち、評者は *Asl.* が *kusāta* を解釈することに言及し、*kusāta* の *ku* を *kucchiā* としたことを評する。その中で私が *kucchiē* と本文のままの語形で出したものを一字だけ眺めて、それを形容詞複数対格語形であるという。然し、たとえ一字しか読まなかったとしても、このパーリの形は対格語形だけであるか。主格、与格はどうなのか。パーリ語の基礎的な知識が学習されたかは別として、早まった判断であった。評者にとって大切な簡便について本文テキストは次のようになっていた。

(*kucchiē pāpake dhamme salāyaṇi cāyaṇi kampani vidhamseṇi ti kusāta*) (*Asl.* 2. 10)

(非難すべき悪法を震はし、動かし、働らかし、碎くから善と言われる)

この文の中で *kucchiē* (非難すべき) は *dhamme* の形容詞であって評者の言われるように見違ひでも無知であったのでもない。このことについては直後に出た拙著「仏教心理学の研究」について見られたい。ここでは評者は *kucchiē* の意味をどのように理解されたかそのことについては評者は何ら述べていない。又、評者がここで「*kusāta kucchiā* = *pāpaka dhamma* を *sal* = *kamp* せると説くのは言うまでもない」と言っているが、

それはそれ程自明なのか根拠を示していない。文字の形の上でのみ簡単に断定されたのか。 *kucchiṇam salanadi aṭṭhehi vuttam* (Asi. 3. 29) と云う次に出ている文の中の *kucchiṇam* (悪事・非難すべきもの) と云う文章を見ても、見違ひであつたと断定は出来まい。先にも述べた如く、*kusala* が形容詞ともなり、又中性名詞ともなり、抽象的に善を意味するものなることを論じた場合にも、かかる一方的断定がなされていた。そこであげた他の諸例即ち *kusalam bhāveti*; *api ca te sankhiteṇa kusalaḥkusalam desessāmi*; *aham kho idam kusalan ti yathābhūtam nappajānam*; *idam akusalan ti yathābhūtam nappajānam* 云々という二十種類の諸例の中でわずか一例しか評者がとりあげなかつたことは果して学問的であつただらうか。他の諸例は果して私の立論を確保することが出来ないか。書評は書物の評であつて評者自身の好みでひろいよみすべきではない。著者の本領に眼を蔽う如き態度は遺憾極りない。それと同じく、今の問題でも、パーリ原典にあつて——たとえ専門外のものであつても——客観的に著者の論旨と照合して全体的に判断することが望ましい。

ここで論ぜられてゐる中心は善の概念が異熟の概念と結びつき、更に実践的に慧にまで深められていく思想変遷を取扱つてゐるのである。慧の実践性は二八五頁以下に述べられてゐる。慧の実践的構造は「智」とは異り絶対者に属するものではなくして、主体的行として我々の中に実践されるべきものであることが述べられた。そのような慧の実践性はパーリの多くの概念に

一つのつながりを持たしめてゐる。善なる概念もその一つであつた。法なる概念と善の概念の関係については Asi. に詳しく展開されている。そこでは善と法とが二つの関係で結び付くことが指摘されている。第一は法を一般概念とし、善を特殊関係とみて両者の一義か異義かの問題が取扱われている。この仏音の考え方を私は紹介しつつ、おしすすめてゐる。善と法との関係については、これらの異論とそれに対する仏音の立論とに対応する予備知識を前提として、私はここでは、更に一步を進めた慧との関係に言及しようとしたのである。この思想はパーリにとつて独自のものではあるうと見え、それと対比せば、*kusala* の語義解釈は必ずしも仏音独自のものではないといふことについて述べるため古典と新しい時代の *Skd* に一言ふれたのである。言うまでもなく、*Skd* がウナーディ・テキストを濫用することも知れぬが先の分析が仏音独自のものと考えられぬことを一言すれば足りた。*Skd* にある *kl* を動詞語根と断定したと言われるが、語根の断定の問題はここには触れていない筈であり、それは評者や私の関係以外に属するであらう。評者の言う如く、語根かどうかは評者の疑問を私も有難くうけておく。しかし、それは同時に評者にも解る筈がない。当面の問題は「註釈者の善と慧との関係が、実は Asi. で述べられた善と法との関係に対する仏音の思想をその根柢として持つてゐる」ということに関わつてゐる。評者はこの論旨を理解していられたかどうか。評者自身 *五* について論ぜられた結果到達された結論は「少くも伝統的な通俗語源好尚の恣意に出たこと確かである」というの

である。この結論は私が一言傍論にふれた *iii* について「それが註釈者だけの恣意に出たものではない」といったことと如何程の相違があるだろうか。諸例の中でわずかに触れた *Skd* は評者の杞憂する如き第一資料でないことは自ら知っていられる筈である。この *iii* の問題が善と慧更に善を *Asi* によって、樂異熟の相、可愛の異熟という二要素にまとめたその理解の仕方と果して、どのような本質的關係を持つと言うのであるか。

iii によって善—法—異熟—慧の根源的結合の關係が揺く時、初めて私の分析の誤謬であったことが客観的に証明されたことになる。然るにそれを許しておいて、或は理解せずして何処に書評が向けられているのか全く不可解と言わねばならない。まして、評者自身多くの所言をついやして論拠としている *Skd* は評者自身まだ見ていないと自ら言う。自ら知らないことを気にしているようであるが、かかる不確実な憶測を以て *iii* 論を繰り返していられる。*Skd* は評者自身知らないものであっても気にするに及ばない。而もそれは私の論拠ではなく、わずかに闕説したまでのことであり、私の論拠は教義上の思想とパーリ文献の諸様の実例とである。評者も実例を隠蔽することは出来まい。それによれば、*kusala* は *puñña* であり、倫理的な善一般の概念ではなくして、仏教的に限定せられた仏への功德成就にあるということが提出されれば著者の本領は完成されているのである。然るに評者は教義のこともパーリ文献の諸例についても一指だにふれず、わずかに闕説した *Skd* を唯一のものとして曲解し、而も自ら曾て、手にしたことのないものを根拠にして、

杞憂を重ねている。然しその杞憂は評者自身の御自由で私の関するところではない。

又、テデスコ氏の所論について、彼が「*kusala* にも *welfare* の意味がある」といっているのを私は、そう言っていないと書いたと評者は難じようとしている。そもそも、ここで善について私の言わうとすることはパーリに於ける特色が何処にあるかという点である。即ち、*Middle Indic*, *Old Indic* に於ける意味 *well made*, *well done* 並びに後期梵書のサンスクリットの *skillful*, *welfare* 或は又、補足的意味 *skill*, *being well* 等は凡てパーリ語の *kusala* の内容にふくまれていると考える。これを証するためあげた多くの諸例とこの結論には相変らず評者は一言も加えていない。更にテデスコがパーリに *skill*, *being well* の意が出ていないと云っているのを私は他の実例をあげて、これを否定した。これについては評者も認めているようである。梵語の諸義が果してパーリに凡てふくまれているか否か、これが批判の中心となるべきであらう。*kusala* の派生名詞たる *kosala* も亦た *nipupata* (*skill*) であって、同じくパーリの内容に外ならない。私はそのために諸例をあげた。即ち *Vism* の三種の慧の説明、そのパーリに於ける伝統の維持されたものとして、*Pvg* 25; *pVA* 63, 99 更にシヤム版 *Paramatthamanijasa* *iii*: p. 5 の例がこれである。特に後者には適切な所言がある。即ち、*kosalanti tasmih anathahana arhupattiakkhane aye kosalanhi kusalata nipupata. ujjhima ca kosalam nipupata (skill) pi sa.*

この論旨がバーリの kusala と梵語のその義との関係を指摘することにあった。これはほんとうに読んだ人なら誰人も容易に理解しうる論旨であろう。然るに評者はこの中心的論旨に対して「用例を探されるのは著者の自由である」と言つて意識的に眼をつむろうとしている。こういう態度には不思議な心理こそあれ、そこには学理はない。この論旨を蔽うて一体評者は何を評しようとするか了解に苦しむ。この心理がテデスコ氏の論を評するところにも見られるのは評者のために遺憾である。即ち、私が屢々言つているように、テデスコの論を引いたのは彼が kusala を proto-Buddhistic たる sukra であつたとしてゐるごと及び私は sukra, sukata, sukra からは skillful, welfare の義は直接には導来されまいと考へているからである。このテデスコ氏の所論の紹介は当地で会つた私とテデスコ氏との談合によつて一層間違なきことを確信するに至つたことである。それはともかく、私の文章中に於ても決して、テデスコ氏が kausalya を常に welfare の意味であると言つてゐるとは何処にも書いていない。評者は私が言つたかの如く、常にいつてゐるがそれはおかしい。ただテデスコが勿論「welfare をもまた意味する」といつてゐることを私は見逃してはいない。それどころか、「welfare でない」と私が言つたのは彼が「welfare をも意味する」といつたまゝにその追加語を評したまでである。評者は私がテデスコ氏を引用した理由を全く理解していない。二十二頁と二十四頁の關係を故意に除いてゐるように見受けられるが如何。私が「それはテデスコの言う welfare ではない」

といったことだけが眼にとまつたのだらうか。それはテデスコが「welfare をも意味する」といつてゐる追加語への批判であつた。この追加語に於いて「welfare をも意味する」と彼が言つてゐることは評者も既に認めてゐるではないか。私はその追加語について言つてゐるので、彼が「kusala は常に(評者の言) welfare なり」と言つたと私は一体どの頁に言つてゐるのか。このようなでたらめな而も、前後の脈絡、論旨を無視した意圖の曲解が果して学的であつたか。第三者たる読者の一読比較を懇願したい。このような片言双句の曲解を敢行する心理はわからぬでもないが、書評は常に著者の論旨に注意することによつて学理的になされねばならない。如何なる資料でも隠蔽してはなるまい。御注意願いたい。

次に「対」について述べるところである。評者には障礙有対、境界有対、所縁有対を論ずるに至つた論理的過程も色と無色との教学的意味も全く理解されてゐないようである。有部は色と無色とを嚴密に區別するのに對してバーリは心理的根拠——これについては評者は著書を全く読んでいない——に重点をおいて、色、無色を越えた立場で体系付けようとする。評者はわずかに一〇〇頁以下の文章から相変らず、断片的にひろい読みしで攻撃してゐるようだが、この部分は評者の理解とは全然相違してゐる。ともかく初歩から説明しておこう。

私が冒頭に「有部によれば色蘊に撰せられるところの五根、五境なる十界は有対である」云々の規定を提出した。この命題は二つの部分に分けられる。第一は色と色という場合、その色

とは何か。第二は何故に十界が色として有対といわれたかという二方面である。九八—一〇一頁中間までは第一の色の問題であり、それ以下一〇四頁一行までは第二即ち十界としての有対と色との論理的関係であった。そこで第一について有対 (यथाऽर्थगत) の持っている実体としての性格を諸極微積集・可分析・可積集・障礙・形質という五種の在り方によって規定した。この有対の性格は無対の対という内容とも一致する。たとえ無対は有対の否定である如く見えても、その共通の地盤たる「対」そのものは同じく以上の五種の性格を出でない(九九—一〇〇頁六行)。称友の言即ち「一つの有対の事物があるところには第二の「事物」が生起することがない」という彼の命題は以下二つの相違した我々の観点から二回考察されている。第一は先きに述べた色蘊とは何か。言いかえれば——対の色的性格からして——対とは何かという場合である。この場合の説明として称友の言が引かれた。それが最初九九頁の展開である。

第二は、有対が色に限られているからこそ、それが五根五境なる十色界について言われるのであるということを示すために用いられている。障礙有対についての称友の説明が、このように二つの観点から述べられた(一〇一頁)。彼の障礙有対の説明は障礙有対の説明だけでなく、対の色的存在性を指摘した我々の立場からすれば、有対一般に通ずる本質論でもある。このことは九八頁に於て既に証明せられている。障礙有対の説明は既にかかる有対(色的存在)の一般的性格を根柢にしているものであるということを行っているのである。問題はこの表面的

障礙有対の定義が有部教学の色法に関する思想に限定せられ、又、それを根柢として言い表わされたものであるということをも有部教学の体系の一環として関連せしめようとしているのが拙論の構築である。有部の根本的体系との連関は微細な問題を論ずる所でも、常に考察され注意されているというのが拙著のそもその眼目であって、到る所にその論旨が出ている。然し、全体を読まない人にはそのことが全くわからぬのも無理はない。そこで以上二つの観点の中、第一がまさしく、有部教学の体系と障礙有対という個別的問題とを結びつける役割を果している。それ故に最初にこの観点から称友の障礙有対の定義を引いてあるのである。第二回目(一〇一頁)に引いたのは、特殊問題として述べられている障礙有対の説明をそれ自体として再び引いたものである。而して、以上二様の観点は同じ程度の定義の分析に外ならないということを一〇一頁に述べて二様の観点を一つに結合せしめたのであった。然るに評者は「障礙有対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じたところの *prāgīha* のそれと同一である」というのは、当然である」とか「著者はそのことに気づいていない」とか言っている。

評者のように軽率に見れば「当然である」。真理は凡て当然であるのである。然し、それに根柢を与えるのが学問でないか。その根柢を私は有部教学の体系と個別的問題との連関という観点から与えているのである。この方法論は全巻を通じた私の考え方である。そのことに評者は全く無知であり、常に常識の立

場からしか見ていない。更に評者は常に根本的に思想・教学に触れることを極度に怖れているように見える。評者は阿毘達磨並びにパーリの教義と全く無縁な方らしいから仕方がないとしても、批評する以上、思想にふれずして、ただ活字を断片的に拾っていることだけではそれさえ無意味となるから注意を切に願う。私が結論として出した論旨は、そのまま評者によって盗用されている。評者は私の思想をそっくり、飲みこんでしまっている。たとえば評者は「一つの物体のある所には他の物体はさまたげられて侵入し得ない」という物質の不可侵入性（障礙有対）、乃至は感官・意識が対象に作用を及ぼし対象から反作用されること——それが認識の条件である——（境界有対・所縁有対）を意味する」と言っている。これは実はまさに私が言明している論旨の一部（完全な表現でないが）なのである。評者に望むことは、その私の「論旨」への批判なのであって、それを先に承認してしまっていて、外に何を反駁しようとするのか。書評の各方面にこのように反駁を意図しつつ、無意識の中に悉く私の論旨にまきこまれ、正面から思想の反駁を避けていると思われる箇処が極めて多いのは如何なものか。

評者は俱舍論に「対是礙義」とあるのを私が対と異なった *pratihāna* の説明と解したと言う。然し、評者の言う意味は何のことが私にわからない。というのは評者はここでも無反省に對と礙とを全く同一視していて、兩者の相違に疑問さえ懐いていないからである。これに同一の場合と然らざる場合との二種があるということについて一〇三頁以下に述べている。果して

二種かということこそ批判の対象とさるべきであるが評者はそれについて一言も述べていない。二種のあるかどうかは理論するまでもなく、有対に *pratihāna* 或は *pratihāna* とどう二種の異なった梵語を与えているという事実によって明白なことである。而も一〇一頁で私は明瞭に「対に障礙有対・境界有対・所縁有対なる三種がある」と冠頭に述べている。それどころか障礙有対・境界有対・所縁有対の各々については、第一・第二・第三の番号まで配当し、而も頁まで改めて一〇一—一〇三の三頁にわたって説明している。それのみでなく更にこれと別の概念たる「礙」について「自らの境に於いてはたらくことである」という *pratihānyate* から来た字訓解釈まで与えているではないか。俱舍論の「対是礙義乃至所縁有対謂心心所於自所縁」全体は有対の説明であるといっているのである。評者はこの文の最初の四字即ち「対是礙義」抜き出して、私が *pratihāna* の説明と解した如く言っているのは余りに軽率な見方でないか。而も、礙について、それが「自らの境に於てはたらく」ということである」と言っているのを評者はそのまま称友の言と誤解している。これは境界有対について称友が説明した文を今、対との関聯に於て、私自身の与えた対に対する定義なのである。何故なれば、称友の解釈については第二、境界有対の項に於て、改めて論及する筈であるからである。一〇一頁十二行までは対に二種の梵語があるということを描摘しておくだけのものである。全体を見られよ。先に言ったように先ず色を説明し、続いてそれと対との関聯を考え、今はその対に二種の

梵語のあることを述べようとしたところであって、未だ評者の思つた如き、本論(三有対の説明)には入っていない。これを終えて初めて、本論たる有対の説明が始るのである。然るに評者は、輕率にここでそれを本論と誤認して「自らの境に於てはたらく」云々という私自身のなした一般の規定を、「称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釈しているものなのである」と言う。果して私の「自らの境」云々に称友より引いたというマークがしてあつたともあつて誤読されたのか。私は注意深く、それをさけていた。序ながら、評者が与えた迷訳をお目にかけよう。「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」。これでは一体何が何に反作用されるというのか全く意味をなさない訳である。而も私は評者のような無暴はしない。又、私の著書では作用の概念が衆賢認識論の中心概念とされているから、私には評者のような作用・反作用という曖昧な言い方は嚴禁されている。一箇所もない筈である。又、評者は所縁有対と境界有対とは全く同視して「所縁有対はすべて境界有対でもあることを説明する称友の文なのである」と誤解している。これは対象と主観との關係を述べさえすれば凡て所縁有対であろうが境界有対であろうが同じことだと思つたのもあろうか。本章に於て進められてゆく論旨はここでも全く見失われている。ここで我々が指向しているのは、パーリが心所と心所との關係に reduce して考えているという教義に対して、有部の有対の問題が何処に特色があるかという角度からの分析である。所縁有対も境界有対も対象に対す

る主観の關係という点で同じ方向であるということは当然である。評者はこの常識の範囲にとどまつてそれから先に思辨を進めていない。ここで問題にしているのは、単純な一般論でなく、その特殊性の分析なのである。それによれば境界有対はパーリとの比較に於て——色のみでなく無色にも關係して立てられた關係であるということである。六境に対して六根・六識・心所の關係が一括してとかれるのがそれである。然るに所縁有対の場合、それが同じく対象と主観の關係であることは言うまでもない。然しそれなら評者の言うように境界有対と全く同じものであると断言するのは決してない。所縁有対の本領は六境と心所法との關係に限定せられていて、そこには六根との關係を對象にしていることにある。この考えはパーリが心所の關係にまつきつめていく考え方と同じ方向であり、實在論的立場に立つている有部の立場がパーリに於て一層内面化された仕方であつて成されて行く様相を示している。従つて、このパーリとの比較から見て、称友が杖の論を以て心心所と所縁との關係にきりつめて(根を捨象して)述べている点を特に注意したのである。一般論ならば、対象と主観との關係に於ては根も含まねばならないでもあろう。然し今は評者の如き一般常識論にかかわっていない。根を捨象して、心心所と所縁との關係だけに限定された限りでの対象と主観との關係である。限定せられた限り、という意味を私は、対象と主観との關係を「克実して言えば」と表現した。この論旨と内容とに無知であつては、限定された即ち克実して述べたと解される箇処の思想的意義は把握されな

い。評者は克実してとは何かと言うが、私から評者に思想の論述がわかっていたのであるうかともう一度反問したい。評者は所縁有対と境界有対とのこの教理的相違点に気付かず、凡て全く同一のものなりと誤解している。読者も啞然たる外ないであろう。

この所縁有対が対象と心心所との關係に限定された關係であるということが理解されていたならば、その意味を伝えた訳「杖を支えとして〔色等を〕心心所が執する時、その所縁が色等である」という文も理解出来る筈である。境界有対に關して果してこのような限定された主觀と対象との關係についての accurate な表現がどこにあったであろうか。評者はここで梵文の訳について評してゐる。yac citta-caitair ghyate tad alambanam stambhanayogena tad alambanam rūpādi である。ここは言うまでもなく、色等である所縁が心心所によつて執せられる場合、それは丁度、杖を支えとして対象を執すると同じであり、その場合に所縁となつてゐるものが色等に外ならないと言ふ意味である。評者が yac citta-caitair ghyate tad alambanam に対する私訳「心心所が執する時、その所縁」云々とあるのを俱舍論本文であることを知らなかったときめつけている。然し、その理由は何ら挙げていない。イタリックのこの部分が俱舍論本文であることに気がつかないとは一体どういうことなのか。イタリックがテキストでは本文であることは校訂者の約束であつて当然のことである。私訳の横に本文として点線でも引いておけとも言うのか。おそろく、評者は私が citta-caitair の誤

拙著に対する書評へ一言

植 citacittam を目的格に訳したと思つたか或は tad alambanam を yat-tad で結び、「……ところのそのものが所縁即ち色等なり」と訳せよと言ふのでないか。cittair の r が h の誤植であることが多かつたため校正の時、筆者を非常に悩ました。この点、評者の誤解を起したことをお詫び申し上げたい。それにしても、私訳に「色等を」心心所が執する時」云々とあるその「時」を when と解してしまつたのではないか。たとえ私が文字通りに「心心所によつて執せられるそのものが」云々と訳しても評者はともかく文句を言うだろう。書評の意図は誤りの指摘を目的としているものではないからである。いづれにしても評者の訳即ち「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」という訳にしてもこれで果して俱舍論本文だということがわかるか。私も評者も共に、むしろ本文の引用には傍線を引いておくという慣例を履行したら互いに誤解もなかつただろう。これは評者の訳についても同様である。而も私は漢訳「所縁有対謂心心所於三自所縁」という俱舍論本文まで繰り返しあげている許りでなく、一三六頁まででパリーの撰阿毘達磨義論（十二世紀）に至る伝統的解釈を述べた。即ち有部の所縁と心心所のみとの關係がパリーで所縁(arambha)と対所縁者(arambanika)との關係として表現されており、而もこれは有部の所縁有対(三種有対の中)の意味したものに外ならないという私の論述——評者は読まなかつた——と切り離しては決して理解されない。このパリーとの比較も、もし誤解ならば不成立である筈である。もし

八一

不成立なら、まさにその理由こそ批判されるべきであつた。然し、それには教義思想の理解を必要とするとは言うまでもない。それだけではない。この所縁——心心所の關係(所縁有対)は私がパリーの認識に於て特色付けた二つのアスペクト即ち知性的關係と感性的關係という二つの中で、その知性的關係にかかわる問題にまで展開する。もし評者の言うように誤解であつたとしたら、パリー認識論の二つのアスペクトも成立しなくなる筈である。感性的關係はパリーの独自の概念たる心基 (*radayathu*) を通しての認識の仕方にあるということを指摘した。この概念は物質的概念であつて、認識に於ける役割は触等に衝動を与えるものである。然し、それは衝撃を意識へと統一するものではない。屢々これを唯識学者が有分識と同一視するが、もしそうならば有分識も物質的概念であるのか。評者の批評はむしろ、この「心基」に向けらるべきであらう。パリーは心理作用の分析によつて——有部の實在の分析と違い——原始仏教の無実体という義にとどまった無我性を明らかにせんとする。従つて感性的要素である心基にも認識的役割を与えた。かくて知性的關係と感性的關係という二つのアスペクトがパリー認識論の中心となつていた。有部が三種の有部を説明している中、所縁有対以外の障礙有対も境界有対も共に、その根柢を有部自身の實在論的根柢原理においていた。然し、その三つの中の所縁有対はパリーの目指すところであり、而もそれがパリーの二つのアスペクトの一つとして、同じように考えられている。有部はこれに對して三種有対の相互の關係を一つに統一しているの

でなく、並列しているに過ぎない。三者の關係の並列はその實在論的立場から來ているというのが一三五頁以下の論旨である。従つて所縁有対が誤解であつたとするならば、心基ということと相違した概念をパリー独自となす論旨も否定されるであらう。この論旨は所縁有対の私の理解からどうして出て來るか。誤解なら心基と有分識を同一視しようとする評者の立場ではないか。勿論評者には、このような教義思想は全く無縁であるようであるが、所縁有対について若し、活字だけでなく、深く理解しようとするならば、この点からして批評しなければ誤解だとしても、何らの学理的根柢も持たないことになるであらう。このように外面的資料と内面的思想との両面を考察し、私のあげた多くの資料を全き相で客觀的に凡てをあげていただきたい。資料さえ通読されないとすることが屢々見られたが誠に遺憾であつた。心基は唯識の有分識であるのか。然しことでも著書にとつてはわずかな副産物に過ぎない。主体は別にあつた。又、評者は依然として断片的に次には相統の問題を拾い上げた。この部分の批評は評者が相統といへば梵語の *santana* であると思ひこみ、*santati* も *santana* も全く同視してしまつているか——丁度評者には所縁有対も境界有対も同じであつた如く——或は *santana*, *santati* の區別された場合を評者は曾つて意識したことがないために、常識的先入見にとらえられているか、いかんが基いた誤解であらう。新しいことに *resistance* しか持たないのは学問的ではないが如何か。奇妙な心理を靜めて *ernst* に見ていただきたいものである。

santati と santāna は屢々同一に用いられていることは梵巴変りはないが、それが区別されている場合もあるというヒントはパーリ文献から得られたものであった。評者はパーリについて何らの知識もないようであるから一応歴史的並びに斯界で問題となつてゐることについて、最初から説明しなおして見よう。概略的に言えば(二五五—二五七頁)パーリ文献では santati は第一にもの、或はものからであつて単なる動作或は現勢的な作用ではない。評者は両者を同一視する先入見だけに扱えられているが、同一視は少くとも私には学問的でないから問題にしていない。このことを先ず評者は知つていただきたい。同一視に固執するなら、その用法もあることが多くの例で示されている(二四六以下)。これにも不自由はない筈である。私の確定はそれから始つてゐるのである。ところで第二は評者並びに常識的に知られてゐる現勢的作用或は連続の義である。その例は *Vāṇa* 431 或は *santati-vāra* という時間概念(時間概念のパーリの分析——一三八—一六九頁を評者は見なかつた様である)等によつて充分説明されている。santati の第一義即ち、法(もの)がら)としての意味を評者は否定しようとするが、それならばパーリのこれら多くの実例の否定から始めねばなるまい。santati は特に法(もの)がら)として具体的には *puṅga*, *khanda* 即ち「人」なのである。特に *Miṇa* (40) では法と santati とをシノニウムにして *dhammasantati* と言つてゐる。パーリ文献の他の所で、この区別された場合、それを *dhammasantāna* とつて *santāna* を用いてゐる箇所が何処にあるか。評者に

お聞きしたい。santati と santāna でもどちらでもよいと評者は莫然と考へてゐるが、ではその用例を何故にあげることを怠つてゐるか。注意しておくが、私が著書で述べてゐることは凡て、私の自説ではない。私はただあれ程多くの実例をあげて、それを説明しただけである。だから著者への個人的反感は中止して、凡て実例に正面から切りこんでほしいのである。このパーリの二種の用法は有部の文献に於ても踏襲せられてゐる。そのことは単なる「連続」に *santāna* を与へている許りでなく、「相統」なる漢訳にあたる概語 *prabandha*, *uccedira* (不相統) *pravāha* 等がそれであつて、漢訳と梵語の各一を凡て選び出してゐる。而して特に *santati* という場合の例として「何名相統」因果性三世諸行」等を多くあげた。この三世の諸行とは言うまでもなく、相統 *santati* であること即ち法(もの)がら)であつて、単なる作用ではない。この部分にあたる梵文は未出版だが、ラーフラサンクリトヤーヤナ発見の俱舍論本文の私有のマイクロフィルムによつて明瞭に *santāna* でないことを見出したのである。私の外遊中にえたマイクロフィルムだが、これはまさにパーリに於て両語を注意深く使い分けていた *dhammasantati* の *santati* と同じ意味に用いられてゐることを示してゐる。梵文自身が *santāna* ではなく *santati* のだから、これには議論の余地はないだろう。私の言うのを否定しないならばかかる実例を否定していただきたいと言ふのである。単なる反感ではない。而して、世親が衆賢との論争に於て言つてゐる種子は、その特色として相統展差差別なる在り方を持つ

ている。世親が無表色を種子なりと断定したが、衆賢はこれに反対した。何故か。種子といえは実体的なものを予想することになり、三世にわたって変らないものとなり、従つて無表色（種子）は三世にわたつて存することになつてしまふであらうからである。然し、評者に注意したのは、これは衆賢が理解した世親の種子であつて、私の解釈でもなく、又、世親の本領でなかつたかも知れない。それは私には問題ではない。評者はここで、私の解釈と世親の本領——それ自体何であつたかわからない——とを混同してはいないか。

更に評者は有対・無対に関する斯界に於て問題にされた概念の問題性を意識していないように見受けた。従来、無対を何故に無対といふかという問題について、成る学者は色が有対であるに對して無色はその否定であるから無対となしたと言う。この考え方に對して、私は無対が單なる否定でなく、積極的な意味を持ち、それがパーリに於て示されているという実例を論じたのである。この問題性の意識が評者に欠けている。パーリでは客観の分析よりも主観の分析に重点をおき、従つて、客観が主観に對する働きかけよりも、むしろ主観の客観への働きかけに重点をおきかえている。このことを示すのがパーリの十四心作用による主観の働きの分析である。それを私は認識成立のプロセスに関する分析におきかえられたという表現で表わした。この分析は前の第一篇第二章第三節の中心であるが評者は既に看過していた。その結果、何故に有部が有対を色法に限り、意根と法境に對して用いなかつたかという問題の歴史的重要性は

無視されている。パーリに於ても有部と同じ *śattāna* の概念が用いられてはいるが、それは意根と法境（無色法）に對しても言われている。パーリに於ては色と共に無色もまた主観に對する客観であつて、有部のように色・無色を對象の性質だけに限らなかつた。パーリにとつては常に客観に對する主観という關係が考えられていた。有部は客観の性質規定を先に分析することによつて主観との關係を考慮している。これは客観・主観に對する兩者の説明の相違に過ぎないものであり、原始仏教に遡れば、原始仏教の主客分析観の展開に外ならないのであるが、原始仏教に對するパーリ、有部兩者の阿毘達磨の意味を評者はよく自覺していないようである。私は常にこの思想的見方に立つて、個々の問題を論じているから、伝統的見方と角度が全く相違している。この点を理解せずに著書を読むことは出来まい。*śattāna* の積極的意味についてパーリの諸種の文献をあげたが (D. iii: 130; Ma. 10; A. i 98 iv. 106; Vism 31. Miln 121; Dh4. 11. 8 等)、たとえ、文献は説めないとしても、これは重要な所であるから、私の所説を否定するのなら少くとも、ここではただよんで文献的に反証をあげてもらいたかつた。

評者は客観的理由はないが——なんとなしに——私に反對している。相統 (*samānta*) を法 (もの) がら) と考ふる私の考えに反對しようとする。ところで私が指摘したのは衆賢が世親に反對しているのは、単に世親の無表という概念そのものであるのではなく、その無表を世親の本来的真意 (法) と違つて理解して、その上で自分の立場から反對しているのであるという

ことである。さて、衆賢の理解した相統の概念は私の分析の結果、pravāha であることが明らかであり、既に Gotāle 教授も同じ結論に達している。又、評者自身も今まで気付かなかったと思う問題なのに私の論の如く、この点を認めているようである。この pravāha は漢訳で「相統」であるけれども、意味は時間的に流れている作用である。法(ものがら)と私が言ったものではない。順正理論に於て衆賢が世親に反対して「非初刹那可名相統。勿有太過之失。是故決定初念無表不入所說相中」云云と言っている。その論拠は衆賢は相統を時間的流れに於てとらえているから、その立場からすれば無表のおこる初刹那というものには時間的なへだたりがない。そうすれば相統といわれないではないか。即ち無表ではないことになるといのである。衆賢は世親の無表を時間的流れとして理解してしまつたから、世親の無表に反対したのである。然るに評者の論即ち「相統」について時間的流れ(santāna)と法(santāni)との区別もせず同一だとする評者の奇想を許すとすれば、一体何故に衆賢は世親に反対したというのか。もし無表について同じ考えならば、衆賢と世親の間に激しい論難の起る理由はなくなる。この敢然たる事実にも評者は眼を蔽はんとするか。

それだけではない。衆賢は順正理論に於て「相似相統説」律義「云々の文によつて、無表の相似相統を律儀不律儀と名づけることを説いている。淨不淨の無表が時間的に連続していくことを相似相統と理解していたのである。このことを評者は理解していたであろうか。これに對して、世親の法としての相統の

説明を註釈するもの一つとして、称友の釈を引いた。この釈は長文にわたるので、既に註として、その原梵文の箇所だけ示しておき、本文では、その取意だけを述べておいたに過ぎない。これは本文中、梵文になき挿入句のあることによつて、注意すればわかる筈だと思う。それを評者は梵文の逐語訳と誤解した。著書には逐語訳として原文を対照してあげなかったのも、それが取意であつたからである。然し、取意であるということを示さなかつたことは、ここだけを拾ひ読みする評者に対して誠に遺憾であり、誤解の責任の一端は私にもあり御詫びしたい。然し、この文の中心は相統(santāna)を法(ものがら)と考えているのが世親の「相統」の概念であるということである。そのことを証するためにこの文をあげたのである。この取意は次のようである。vāha(流れ)を説明し、流れが働らき(pravāha)・顯らかに流れとして現われている(praktīa)から、pravāha なる dharma (pravāha-dharma) である。そういう意味で、dharma なのであつて、常識的に時間的な連続をなしている河の流れと言つた如き單なる śrōta ではないといのである。評者は「pravāho という語を pravāho dharmah の意味にとるべきことが述べられている」と言う。私の所説はまさにそのことなのである。即ち單なる時間的流れではなく、それが法(ものがら)即ち pravāho dharmah と解されているではないかというのが実は私によつて繰り返し指摘されたことではなかつたか。それが dharma (ものがら)と解されているからして、衆賢の理解即ちこれを時間的連続と把える理解と相違してると言っ

たのである。評者は世親の相統を時間的連続と思つてゐるようだが、それでは衆賢と同じになる。然し不幸にして衆賢の如く、鋭くはない。何故なれば、評者は衆賢の敵者世親の相統の真意に無知であるからである。評者は称友（世親）が pravaho dharmah と解してゐるから、衆賢と同じであり、従つて sanhati をものから（法）と解してこれを指摘する私の論述を必要でないと言つてゐる。成程、私は必要ない。然し必要としてゐる者は私でなく、衆賢自らののだ。必要でないなら何故衆賢は世親と論争しているか。評者は衆賢が時間的連続と解しようとしてゐるという衆賢の所説を今一度よく理解してもらいたい。論争の意味を深く把えてほしいのだ。

更に私の指摘したことは世親の sanhati が法（ものから）であつて、単なる時間的連続ではなかつたと言ふことであつた。評者が pravaho dharmah として dharna とつてゐるのが、まさにそれである。評者自身、私の所説に従つてゐるのではない。他方評者は衆賢も世親も同じだと言ふ。一方で相違してゐると言ひ、他方で相違してゐないと言ふ。評者は快奇である。先に無意識のうちに評者は私の指摘した所説に同調してしまつてゐるといつたのがこれである。これでは評者は何のために反感の姿勢をとつてゐるのか。私は私の所説に反対する者を求めて他所に探しに行かねばなるまい。ともかくこの場合のみ世親の相統が sūtrāna となく、sanhati であり、而もそれは具体的に三世諸行であり、五蘊であるということについては私でなく梵文そのものが示してゐる。何故に sūtrāna でなかつたかと

いう事についてたとえ評者は全く気付かなかつた問題であつたとしても、わけなく咆哮する前に学的に反省してみたら如何か。厳密さを欠く漢訳語をそのまま踏襲して事足りりとし sūtrāna と sanhati を常に混同してゐても良いか。

最後に評者は例によつてただ「天眼の現相」(divya-cakṣur-avahāsam) と訳したことだけを難じてゐる。この理解はただそれだけをぬき出しても解らないのは当然である。この問題は遠く第一篇第二章で存在の問題一般を論じたところに遡らねばならない。そこでは阿毘達磨一般の实在論が原始仏教思想を背景とし如何にして生起して来たかを論述した。自性（有部に於ては有）の概念が一度否定せられた存在の客体性を再び無我論と矛盾せざる仕方で構成して行つたことを述べた。それ故に、自性（有一般）の概念は、存在の客体性を確立せんとする認識論を構成せんとする理念に基いて立てられた存在概念であるという結論に達した。今、ここで問題にしてゐるのは常識的に考えられた主観と客観の対立の問題ではない。有部が有という時、従つてそれが主客を越えた高次の有（総有相）となり、現在、過去、未来三世に通じて可能なるところの有である。私の考えによれば、（著書で述べてゐる様に）これは衆賢が認識を問題にする時——主客の存在性の問題は既に原始仏教で論じ終つた問題であるから——当面の問題は一步前進して、認識成立の條件の分析に向けられたと考えられた。これに対して、世親の場合、無を問題にする。而もその無は認識論的事実に関して言われた無である。従つて無を意識の対象となる。増上慢の人にも

現れて来る相でも、それは有である。この有は實際は無に過ぎないけれども、ともかく増上慢人には有として見えるという限りに於て、やはり有であるというのである。これは經驗的意識を重んじている立場である。私はこれを認識論的事実に根拠をおいた立場であると規定した。これは衆賢の有を証明する七種の論証の中の一つであり、而も問題の中心は素朴的實在論と衆賢の理念的實在論との區別を目的とした論旨である。評者はこの論旨には相変らず一言も反駁しない。評者にとって興味あるらしいのは「天眼の現相」という言葉が一般にわかっているかということだけである。その意味はこれだけではわからないという。果してそうか。この節を最初から見れば至るところでその意味内容が極めて明瞭にのべられている。第一に衆賢が認識條件に注意し、世親は經驗の事實に注意した。即ち世親は眼前に現れるものが事実であれ、一時的現象であれ、それを經驗の事実として有となした。第二に玄奘俱舍論に「於二非有現相一謂有」云々といわれている。この有現相の梵語は *asāntam apy avabhasam* であり、真諦訳俱舍論で「定相実未有」にあたるものである。ここで冠導俱舍論が「於二非有現相」とよんでいることを私は批判した。正しくは「於二非有現相」とすべきことが論ぜられた。即ちこの私の批判は *abhasa* を現相と訳すべきであるということを示している。現相という漢訳は玄奘訳に従っている。真諦訳によれば定相である。適格な訳語があるから、それ以上、私解による和語で書きかえる必要はない。而もここでは「現相」がたとえ夢想であつても、ともかく

夢想するその人にとっては經驗の事実として現に現われている。かかる意味は「現相」という漢訳並びに梵語の *abhasa* に既に示されている。評者は「於二非有現相」という冠導俱舍論の読み方を平気で用い、気さえついていなかったようである。評者がもし漢訳語だけ——思想に無知の故に——を問題にするならば自由である。玄奘は *abhasa* を現相と訳している。それは何故不都合か。それは別個の問題である。問題の本筋は現相が經驗の事実を意味しているということが示されれば今は充分であろう。横道に入りこんではならない。第三に私は衆賢の有の概念は高次の有であると言った。この立場からすれば、現在だけを有とし、過去、未来を無とする世親の立場も、その有も無も凡て高次の有の一つの現れ方に過ぎない。即ち高次の有の未現相が無であり、已現相が有である。この私の分析について評者はそのまま用いているから異論を持たぬようである。已現相というのは、ともかく眼前に現れてあるものを言い、真実在るものでも現象でも共に已現相である。増上慢人の眼にうつる定力から出た現象的なものも、そこに見えるという經驗の事実としてはやはり有である。これは衆賢から言えば高次の有の一つの現れ方であり、時間的に現在にあるから有である。それが已現相の意味である。それはまさに現相 *abhasa* の意味に外ならぬ。加行をなしている状態に於て現れる心理的現象的なものが *prayogavasthāyām santam* である。この梵語の逐語訳は今述べた如く、「加行をなしている状態に於て現れるもの」を意味する。然し、その意味は經驗の事実が有という概念でも

現されている（已現相）ということである。故に、私は已現相について、それが *pratyakāśhāyān saññam* といわれたものと同じであると既に言っているのである。これは現象であっても、世観の立場即ち経験的事実に立脚した立場からすれば、同じく有であり、現実（に経験としてあるものである。それを私は「現実（に於てあるもの）」と言ったのである。然るに、評者は *pratyakāśhāyān saññam* というそこに、挿入された梵語だけを見て *pravyoga* は「加行」、*avashāyān* は「状態に於て」であるから私の言う「現実（に於てあるもの）」という意味でない」と言う。「加行」云々は我々にとっては原始仏教以来、熟知された概念で天眼が定力から生ずるものであるとは評者の御指示を待つまでもなく。D. I. 82, *Vism* 430 等の諸註釈を見よ。それは極めて初歩的問題である。評者は「天眼の現相」について「天眼」の初歩の意味も御存じなかったようであるが、我々はここで仏教入門書の解説を試みているのではない。我々は「加行の状態に於て存在しているもの」という表現が何を意味しており、衆賢との比較に於て如何なる立場に於て語られた言葉であったかという問題を常に深く考えて行っているのである。だから *payogāśhāyān saññam* は文字通り「加行云々」の義であるが、それは、現象であってもそれを現実（に於てあるもの）の換言すれば、経験的心理的事実として「有」であるという世観の有の考えを現したものである。評者はこれを梵語の逐語訳だと思った。それは早まったことである。評者が論旨に全く眼を蔽ってただ活字を拾いよみしていた証拠がここにも見られる。

評者は「天眼の現相」という私の訳を原文に漢訳語をあてはめたただけだと批判しながらこれに代るべき評者の訳語を示さず、而も自ら「天眼の現相とは……天眼に現する相のことで」云々と言い、漢訳語をそのまま踏襲するどころか、排斥すべき筈の私の概念を平気で用いている。先の相統転変差別或は我慢（第三編を見よ）等の漢訳を評者は平気で梵語にあてて過して来ただろう。それについては、この認識論の場合に言うべきでなく、第三編で述べられることである。前後の論述を評者は常に混合している。手あたり次第に言つてよいものではなからう。中心となる私の論旨について評者は一言の批判も出来ず、そのまま承認している。即ち、「無も意識の対象となると主張する世観の思想に對立するものであるが」云々と言う。これは評者の言でなく、私自身が分析から得た結果である。評者は凡て私の結論を一步も批判せず盗んでいる。真に理解が間違っているならば、結論が如何にして出てくるのか。或は思想との関係なくして、評者は何のために震撼しているのか。凡て無益に近い。又、評者は極めて奇妙なことを一、二述べているから紙上で否定しておこう。評者は「私と三度親しく談じた」というが、これは全く事実無根である。突然にして、奇妙な書き方で書評の文があげられただけである。又、大学について云々言っているが稚拙なことを言う前にただ大学事務所で学則を教えてもらいなさいとだけ言っておく。

書評を見て感じたことは次の諸点であった。先ず著書を全部読んでいないという事実である。そのため中心の思想について

は一言も批判していない。それどころか著者の得た結論をそのまま盗用し、その枠でわずかな形式だけのことを断片的に拾いあげている。中心の論旨は全然動かされていない。次に評者は著者が力説して新しく展開した諸資料特に諸註釈まで多く出しているにもかかわらず、全くその原典にあたっていない。「見せてもらえば的確に解しうると信ずるが」とか、評者は主要テキストたるアッタサリニーもその註釈アッタサリニーアヌテイカも見ずに「アッタサリニーは極めて平明な事を述べているのに」と等と、その勇敢な怒号と逆比例してこれはまた甚だ自信の持てない告白を自らなしていた。一旦、企てた批評だったであろうに「仏教文献一切に無知なるが故の評者の妄言を許していただきたい」という意味のことを言っているが、そのような言い訳は許さない。評者が私の数多集めた資料に対して「努力蒐集された言語的資料の中には多少とも価値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ない」という意味の言葉も述べていられる。この資料こそ著書思想分析と共に他の重要な部分であるのに、その資料を全般にわたって見ず或は隠蔽し、一つの例しか拾いあげていない。一つの主題に数多の例が必ず集められていたのに、何故に他に眼を蔽はれたか。反証となる実例があったらあげて欲しい。然し評者わただの一つも私の結論をゆるがす反証となる実例をあげなかつた。読者の御覧になる通りである。大事なところで悪辣なデイオニソスの罵言をなげけて身を隠した。従って罵言も極めて空虚な響しか与えていなかったが如何。評者の意図は最初から憎悪を持

拙著に対する書評へ一言

って始められたものと何うだが、あれ程の罵言はもう学問の領域ではない。その *selfish fears* と *mental block* とをコントロールしえたならば、私から本格的答弁を期待しえたであろうと惜しまれる。評者の「震えた」というような言い方や悪言の *compulsion* は評者のためによくなからう。著書の紹介には先ず内容の紹介が不可欠であるのにこの書評には全くこれが欠けている。本著の構成は一、思想的に南北両伝阿毘達磨の根本を理解しようとし、二、バリー註釈時代に未だ見られなかった分析を与え、三、私自身の註解で、その初歩的或は言い足りない教義一般の予備知識を与えんとしたものであった。然るに評者は思想については、一言もふれず、反って私の結論をそのまま承認してしまった上で、形の上からだけ誤植の若干を訂正していたに過ぎない。又、註釈特に重要なパラマツタマンジュサーなどについては、その名前さえ忘れ去っていた。また私自身の註解については全然見ていないから、初歩的教義の知識さえも欠けており、それが全体を大きく誤らしめる結果となった。註解は最も期待さるべき一つであることを望んでいる。

然し最後に一言、二つの意味で感謝の意を述べておきたい。第一は元来私は複雑な教義をあつかうことに専心し過ぎたため、言葉の不十分な点或は形式的に不備な点のあったことを自ら知っている。その点教えてもらったことに對し有難く感謝している。然しこれらの形の訂正は極めて容易であらう。第二に著書の本旨と結論とはこれらの批評に拘らず依然として変わらずまた変える必要がないということである。何故ならば評者は単に瑣

八九

末な訂正を与えてくれてはいるが、評者は自ら私の結論をそのまま踏襲し、その上に坐して凡てを考えているからである。従って評者の実証なき罵倒は反って本書の論旨を一層確信あるものとなしてしまったようである。逆に確信を以て一層それを前進せしめるに役立つたという逆効果を与えた。私はこれ以後、紙上で言うべきことをひかえたい。評者が私の特殊分野にかかわらず、而も単なる部分的観察だけにかかわらず、複雑な教義を理解されようとした努力、並びに絶えず私のささやかな作品

に注意してくれていたことに対して衷心より謝意を述べたい。如何なるたくらみを持つたにしても、あのように学問の名をかたらってなすべきではあるまい。学術的理由なき単なる咆哮は逆効果しか及ばさず、学術雑誌の名をけがすものであるということも反省していただきたい。

(一九六一・一月)

(筆者大谷大学教授・ハーバード大学フルブライト交換教授在米)

前 号 目 次

	John Locke における	服 部 知 文
	——認識の問題	
	——その体系の統一の把握について——	
	ハイデッガーの超越……………	白 井 成 道
	デカルトの青春(完)……………	竹 田 篤 司
衆 報		

次 号 論 文 予 告

	神の現存と認識(完)……………	山 田 晶
	——アウグスティヌスとトマスにおける——	
	国家権力の社会的基礎……………	高 島 昌 二
	フランクフルト時代における	
	ヘーゲルの実存……………	向 井 守
	——特に美しい魂に関連して——	