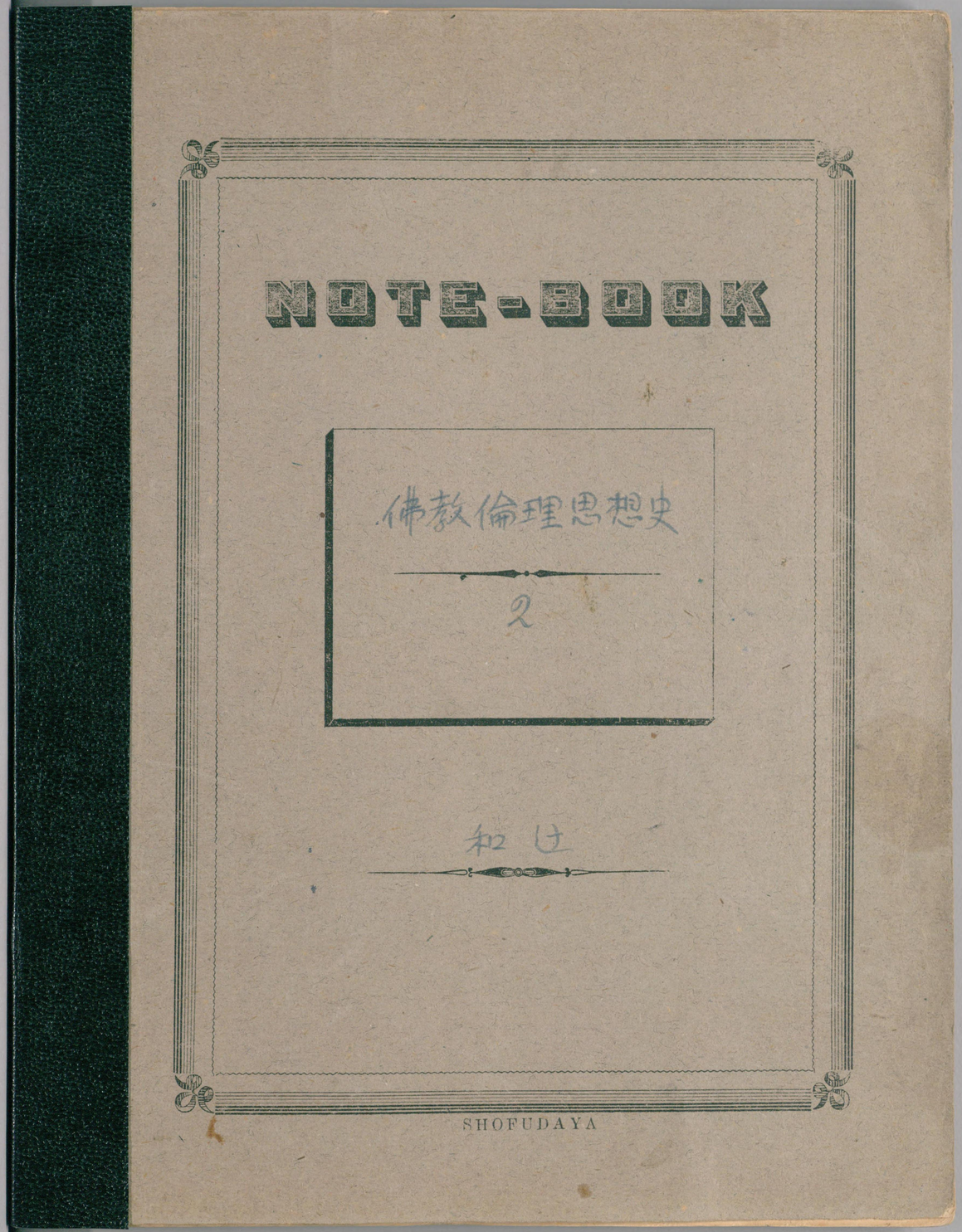


国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

ガラス使用
国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』　請求記号 WB12-76

WB12
76

国会図書館

上来説き来った九支縁起に於ては, 受→觸→名色 であって六入が数へられて居らぬ。然るに十支縁起に於ては 受→觸→六入→名色 と説かれ, 觸→名色 といふ一つの関係の代りに, 觸→六入, 六入→名色 といふ二つの関係が考へられる。この相違は通例 極めて軽く考へられてゐるが, 自分はかなり重要視すべきものではないかと思ふ。既に論じた如く, 縁起法の思想の発展途上に於ては, 所繋法→受→愛→…に始まる系列が一時優勢であったらしく, 次いで 所繋法→受→愛→…に始まる系列に進み, その次に 識食→六入→觸→受→愛→…… 或は 縁眼色生眼識, 三事和合 觸, →受→愛→…… の系列に進んだ。(この場合) 前者に於ては既に六入—觸の関係は考へられてゐるが名色—六入の関係は未だ考へられて居らず; 後者に於ては 根境が條件となって識が生ずるとの考と共にこの三者の3の関係を觸とするのであって, einstrahlig に 觸—六入 とも 觸—名色 とも又 觸—識 とも説いて居らぬ。九支は十支縁起に於ては, 根境が條件となって識を生ずるとの(後者の)考を 名色⇄識 の相依関係に於て生かせて ~~[illegible]~~ 居り, 又 十支縁起は(前者)の六入—觸の関係を生かせてゐるが, しかし九支に於ける 觸—名色, 十支に於ける 六入—名色 の関係は, (九支, 十支)の段階に至って初めて現はれ来るのである。さうしてそれは決して同一の考方と見ることを許さぬ点を持ってゐる。

書 5117 2 国会図

九支縁起の註釈に於て 觸—名色 の関係の説明が非常に注目すべきものであることは既に注意した。(p.57)。かの事後觸 (色をそれと名づける觸), 有對觸 (名に内容をよへる觸) の如き, 縁起説中最も興味深い個所であると云っていい。然るにこの説明は 觸—六入 の関係を導入すれば ~~[illegible]~~ そのまゝに適用することは出来ないのである。例へば, "見られる" とは "何物かが見られる" のであり, その "何物が" は単に意味及び形に於ての特殊的限定でなくてはならぬといふ場合, "何物かが見られる" といふ 觸接関係には, "何物が" との意味(と形との関係)が含まれてゐるのであって, 単にたゞ物の形のみが見られるのでない。云はゞ直観の相依に既に Begriff (×Gegenstand の相即) がある。然るに "何物かが見られる" といふ 觸 の相依として "見ること一般" を立てゝとすれば, 上記の如く 觸を挟て(直ちに)意味と内容との相互関係 (色をそれと名づけ, 名に内容をよへるといふ関係) とする(後)

1092377

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

は成り立たなくなる。従って 觸—六入—名色 という系列を 正則のものと考へ
る人には，九支縁起に於ける 觸—名色 の注解は 不可解なもの，或は変則のも
のとして軽視されるのである。しかし我々は九支と十支との相違を重視し，両者の
[illegible] の発展をぬかしてはならぬ。

次に九支に於て 觸—名色—識 と進行する場合には，我々は 觸 an sich が否定されて für sich に，即ち個々孤立の 特殊的限定"名色"となり，更にこれが否定されて 觸接 と孤立 との両モメントを含める"識・名色"に進みゆく所以を dialektisch の進行として理解し得るが，觸—六入—名色 と進む場合にはこの種の解は全く容れる余地がない。

然らば 觸—六入—名色 の系列は いかにして考へられたか。自分はこれを"根境識三事和合觸"の考の徹底されたものと思ふ。即ち 觸接中に根境識の三つのモメントを認め，これを条件づけの関係に於て一列に並べようとしたのである。この際，觸を条件づけるものとして 根境識の三者 があるといふ 三事和合の考へ [illegible] は既になく，それは最早よき余地のないまであるから，何故に 觸→根 となって，觸→境とならぬか，何故に 境(名色)が 根の条件として 觸の直接の条件とされぬか，この点に 十支縁起の考(かんがへ)の著しい [illegible] が入ってくる。九支縁起の 觸—名色 の考は極めて scharf であるが，しかしこの考に於ては 眼觸 etc. を未だ 眼 etc. を除外してゐる。眼觸が眼を前提として成り，しかも 觸はそれ自身眼と異なる本質を持つ以上，眼 etc. の六入に 当然 適当な位置をよへぬといふことは充分とは云へぬ。ここに於て，"見られる"といふ 觸接は"見ること"一般を条件として可能となるのであり，その Sehen überhaupt は 境(對象)を待って始めて可能となるとの考を導入したのである。この際 Sehen(眼)は 色をそれと名づけ，又名に内容をよへるといふ作用なのではない。色をそれと名づけ，名に内容をよへる作用の 根據としての Sehen(眼)である。Sehen がかくの如き根據となり得るためには，それ自身既に名色を含んでゐなければならない。さらずば Sehen の発展として 色をそれと名づけ，名に内容をよへる作用はあり得ぬ。Sehen が名色をふくむとは，Sehen が意味及び内容の上の特殊的限定を根據として立つことである。しかしながら意味と内容の特殊的限定が

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

いかにて Sehen に発展し行くか。境を待たずして根が成立し得ないのは当然であるが，しかし根を待たずしては境は成立し得ぬではないか。ここに彼々は「第一六入—名色」という系列が，六入を導入せんとする好き意図をおっては拘はず，なほ充分成功して居ぬのを見るのである。さうしてこの一点が正に認識論上の最も困難な問題を覆蔽してゐるのではないかと思ふ。前掲の三事和合觸の考に於ては，根境が条件となって識を生ずるのである。六入名色が Anfang である。然るに今や名色⇄識の相依関係を Anfang とし，六入は除外された。やち初めに直覚対象のお依を Anfang としたに対し，今や対象思惟の相依が Anfang とされた。直覚と対象より思惟を導出することが困難な如く，対象と思惟より直覚を導出するも亦困難ではなかろうか。

かく見れば比較的よくまとまった九支縁起に対して，その間却た六入を導入れた十支縁起は，一歩を進めると共に，更に解決すべき問題を提出したと見ることが出来る。さうしてその解決が行の概念に於て試みられるのである。

九支及び十支縁起に於ては Anfang は名色と識との相依に求められる。しかし二者の相依が Anfang であるというのは，云ひかえれば An-fang がないということである。究局の Grund がないことである。最後の統一者を求めて"無根據"に到達するのは縁起説の考の Kern であるが，しかしその"無根據"が果して識名色の相依に於て到達せられてゐるか否かは問題となり得る。少くともこの無根據は縁起系列の一切を根據づけ得なくてはならないのであるが，識名色の相依は上述の如く六入の根據を充分に立し得たとは云へない。ここに於て残された問題は，(1) 六入，名色，識の三者の根據として更に高き原理は求められ得ないか，(2) この原理が求められた場合に，それが識名色の相依の如く"無根據"に到達し得るかどうか。の二つである。

十二支縁起に於て現はれる行の概念は (1) の問題に答ふるものである。行の概念については既に上篇後の附に大体をのべたが，その後

⊗ 六入は"直覚"とはそれぞれ別。"直覚"中微別作用をふくむが，この微別作用は眼識etc.五識や。前五入は"色"のこめ由はKorrelat，前五識のこめ由は所依也。(vgl. B, 495)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

(1) SN XII. 27.
漢雑阿含. 十二. (II. p. 85)
(2) MN. 44. (Serds. S. 198, Neumann I. S. 655)
漢雑阿含. 21 (原三. 20右) (II. p. 150)
SN 41, 6

五蘊の一としての行の意味の他に，五蘊を五蘊として成り立たせる根本的な行，即ち"有為を成り立たすこと"，"為作相"としての行の意味をもあった。さうしてこれは五蘊の統一者としての行であって，五蘊説に於ける行ではない，五蘊説よりも一層高き立場に於て考へられてゐると云った。が行の概念がこゝに達する(の)中間の段階として，"行とは身口意三行なり"との注釈(1)を無視することは出来ない。この注釈(更に注釈(2))に依れば，身行とは出息入息である。息は身法であって身体に結合されてゐるなに身行という。口行とは有覚有観(vitakkavicārā 尋求 Erwägen, 伺察 Überlegen)である。尋求(伺察)して口説に現はす，なに尋伺を口行という。意行とは想思(受)(saññā ca vedanā)である。想と受は心所法であって心と結合してゐるなに意行という。この注釈は，息，尋伺，想受を行としてあげたのみで，行の本質が何であるかを説明してゐない。しかし我々は，呼吸や想，受などがひとく行と呼ばうる点を捕へて行の本質を看破せねばならない。呼吸は生命の印象に於て生命の本質と考へられたものであり，言葉(即ち概念)の原動力なる尋伺は分別の作用であり，想受は心の働きであるが，これらの相互に異なったものが何故に共に"行"であるかと云へば，身口意のお違にも拘はらず皆共に"為作"であるからである。三行説の注釈は畢竟身口意に於ける"為作"の根本的なものをあげたに外ならぬ。この考が自覚されれば為作相即ち行であって(それが)五蘊の統一者として働くとの考は自ら生ずるであらう。身は色中の最も主要なもの，口行は識別に関し，意行は想，受，なりとせば，身口意三行に於ては既に内容的に色受想識の四が行に帰せられてゐるとも見られ得やう。かく考へれば，十二因縁中の行の注釈に"身口意三行なり"という場合，行は五蘊の一としての行蘊の意味でないが如くであらう。Oldenberg は身口意三行の説明に現はれる行を抜て十二因縁中の行を解釈することの不可を説き，行＝業なりと主張するのであるが，業は純粋に倫理的な概念であってこれを縁起説に導入するのは阿毘達磨論書に於ける特殊の考方に外ならぬ。

縁起説に於ける行の概念は，"有為を成り立たすこと""為作"という定義に最もよく現はれてゐる。さうしてこの定義は恐らく因縁系列中に行を立てることに成功したとき現はれ出たものであらうと思はれる。識別の作用と識別され

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

の木村氏 P.258.

名色 との相依関係は，特合識別の作用も識別さるゝ名色も共に根據づけられ得ないといふ結果になる。さうしてこの両者の循環からは六入の根據づけは導き出され得ぬ。なるにもし識別の作用が純粋なる作用としての行，即ち識別さるゝもの（名色）を伴たない所の行を根據とするならば，如上の循環は打ち破られ，為作一般の自己限定として識別作用があり，識別さることによって質料的限定たる名色が可能となり，この名色の発展として六入を考ふことが出来る。例へば das Sehen は外界にある色や形に對して見るといふ作用をするのではない。色や形がそれ自身を区別し，それ自身働くのが das Sehen である。即ち名色の発展である。名色がかくそれ自身働くといふは，名色が識別作用より生れたものであり，識別作用は行より生じたものだからである。即ち das Sehen は行が自己を限定して色や形となり，色や形として（即）為作するが故である。かくの如く行の原理を導入することによって，名色→六入の展開は初めて正しく根據づけられたと云へる。行の意義はかく実在の統一原理に高めらるゝことによって十二因縁中にその位置をえたのである。

縁起の系列は 統一原理として行を導き入れることによって初めて識—名色—六入—触 以下を根據づけることが出来た。しかしながらもしこの行が実在の統一原理として 自因であり Unbedingtes であるならば，縁起説は一切が bedingt であることを主張するのでなく，Unbedingt な Welt-grund を主張する説となるであらう。行を形而上学的原理としての意志の意義に解せんとする学者はこに縁起説をかく解するのである。もしこの見解に当てあるならば，我々は行の条件として更に無明が立てられる所以を解し得ぬ。Unbedingtes が主観により bedingt であるとはそれ自身矛盾ではあるまいか。某学者は 行＝意志であり，この意志の根本所依が盲目意志（無明）なりと説明する。我々はこの場合二種の意志を立てる所以を解し得ぬ。これに反して，行といふ統一原理さへも又 bedingt であることを無明によって示したと解すれば，我々が最初に提起した第二の問，即ち統一原理が立てられてしかも"無根據"になることがいかにして可能であるかの問が容易に答へられることになる。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

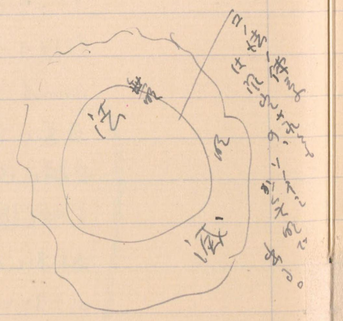
ガラス使用

(7) 例へば 漢雑阿 10 (辰二.52丸) (II. p.64 後)
無明者 謂不知……乃至不知。謂色不如実知ニ。

(8) 雑阿 10. 52丸 133ニ
SN II. p.114 (XXII. 126)
MN I. p.54 (

(9) 雑阿 10. 133-5
SN. 22.

(9) S XII 2. 十二因縁注.
(5) 雑含 十二. (II. p.80)
(6) 中含, 九八. (I. 490)



さらば 行 を条件づくる 無明とは如何。

"無明" (avijja) は又 癡とも訳され, 不(a-) 無知(avidyā) Nichtwissen の義であって, 字義上 何ら曖昧なところはない。又経典中の用例がすべてこれを示してゐる。(7) この事は既に Oldenberg が論じた所であって, 彼自身もいふ如く, 無明を盲目的意志, 元本的意志などと解すべき根拠は経典中には全く存せぬ。然らば無明は何を知らないことであるか。経典は 五蘊の無常を知らぬこと(8), 或は五蘊はじその集滅道を知らぬこと(9), 四諦を知らぬこと, (9) 更に 前際, 後際, 内, 外, 業, 報, 仏, 法, 僧, 四諦, 因縁, 善不善, 罪, 罰, 勝劣, 染浄 等を知らぬこと, (5) などをあげるが, 一言にて云へば "不知聖諦" (6) である。かく不知聖諦は 固執に一生涯を終えて 不如実知 でなくてはならない。如実知せざるは即ち凡夫の立場, 自我的立場に立つことに外ならぬ。

行が無明を条件とするとは, 云ひかへれば 自我的立場に立つ限り 行がある との意である。独特な為作としての行が何を原因として生ずるかはこれには関はれて居らぬ。たゞこの行が凡夫の立場に於ては有り, 悟れる立場に於ては滅するとすれば, 行のあるがためには 凡夫の立場 がなくてはならぬといふ点である。かくこれによって Seiend の世界の Wesen の最後の Grund も亦 bedingt であることは明かにされる。しかもこの 行—無明の関係は, Grund を辿って行き着いた論理的関係とは同一とは云へない。行とは有為を成り立たすこと, 為作相である。為作の意義をいかに掘り下っても, その根拠に "凡夫の立場" 或は "無明" があるとは云へぬ。無明が出てくるのは行を Grund として成立する有為の世界に対し 無為の世界 を認むるところの より高き立場に立つが故である。従って 行は bedingt であるが, しかも 己れを根拠づけるものをおたぬ。bedingt であるが故に, 己れが究局の Grund であることは出来ない。もしこの考を徹底させれば; 行は grundlos である, 従って 究局の Grund はない, 云ひかへれば究局の Grund は空である, (否空の空である。) 因縁系列 に於ける一々の Wesen は Grund をおっかけ, その Grund を最奥まで辿り行けば 空(の空)に突き当る, といふ思想に到着しなくてはならない。此点まで辿めば 行よりも先へ論理的に辿り, 有為と無為との世界の別を撥無して 究局の一つの Grund 空(の空) を見かけ得る。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① 宇井氏，印度哲学研究 第二，p.330. "般若経，勝鬘仏教の一切皆空説は 縁起説を他律的に云ひ現はしたものに他ならぬ。" しかし 宇井氏が十二縁起の根本精意として 相依相関の関係を云ふとき（同上，p.318 註），実は縁起説を 勝鬘の思想と全はすまん解釈したのである。さうして その相依という解釈は，一切皆空説にとって 都合が好いほど，縁起説 自身にとっては 都合よき解釈とは 考へにくゐ。私々は 勝鬘が"他説"に云ひ現はす思想を 既に根本仏教に於て認むるよりも，むしろ 単純に，素朴に於てなほ不徹底な点を残せる思想が 勝鬘に至って 徹底したと解したい。

これは 勝鬘に至って 比類なき鋭さを以て徹底せられた思想である。かたとひこれが 縁起説の思想の徹底せられたものであるにもせよ，十二縁起の考が 既にそれを全意せりと見るのは誤りである。十二縁起は 縁起説の最も発達せるものであるから しかしそれは 未だ 論理的には徹底し切ってゐない。さうしてこの徹底すべくして 未だ徹底し切らない状態は，それとして 正直に認むべきである。②

十二縁起の考に於ては，五蘊説に於けるが如く，依然として 有為と無為との世界が 対立する。さうして relend なる有為の世界は"法"を根據として，即ち 法の特殊化として 成立してゐる。ただ 縁起説が 五蘊説と相違するのは，後者が 立つの根本概念を 並立せしめるに 過ぎず，前者が 立乃至十一の根本概念を 最後の統一者の下に 服属せしめてゐることである。従って 五蘊説に於ける 真理の認識 或は Schauen は，"無常なる現象が 立つの根本事実に基いて 成立せること，""五蘊に基く限り 無常ならざるもの，苦ならざるものは 存せず；究竟のおもむきものは 得られざること"の認識に 外ならぬ，即ち 有為の法の認識に 外ならぬが，縁起説に於ては，この 有為の法が 更に 相依づけの関係(に於ける)行を 最後の根據とすること，及び 行を根據として 展開する 有為の法と この法に基いて 立つ 有為の世界 とは 凡夫の立場に於て 可能であること，の認識が 真理の認識である。云ひかへれば"自己向る立場に於ける 世界が"為作"を根本とし，為作の 自己限定として 展開するとの認識が 真理である。従ってこの認識自身は 為作には 属さない。それは nanna であり，明であって，滅(涅槃)を 望むとするが，決して 有為を成り立たせはせぬ。(即ち 為作とは 区別し，意味ある立を 産み，出たと 展開すべきものであり，明とは この為作を 反省して その否定に 向るものである。) しかしながら，たとひ 有為を 成り立たせぬにもせよ，十二縁起の如き考は，為作や識別や名を 全く 認めてゐるであらうか。十二支の名は 識別せられ，その根據づけの関係は Gestalten されてゐるではないか。明を全く 神秘的直観として 差別を超越した立場とすれば とにかく，縁起を 快るのが 故であるとする以上，この認識を 為作と全く 別のものとして 解し得るであらうか。この点に於ては 縁起説は 認識の問題に 深入りしてゐる丈に 五蘊説に於ける

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

よりも一層多くの困難を蔵しているように思われる。宇井氏は縁起に於て説かれる行，識，名色等が"無明を条件とする限りに於てのもの"であることを力説し①，無明を条件とせざる行，識，名色なるを許している。②かくすれば，仏陀の立場における(明)認識や，縁起説，共，空観，空常，等の境が，これらの(明の立場における)行，識，等に相応すると説くことも出来るであろう。しかながら我々は，かくの如く(概念の意義をそのままに保持して，しかも無明を条件とせざる関係を表わす)ことによって縁起説がその本来の意義を失いはしないかを恐れるのである。この点に於ても従来的解決は空による根拠づけを得つつあるが，しかし理論的には既にそれ相応の解決をよえていると思われるのである。

元来縁起法によって凡夫の立場における一切の理解が可能となるが(のである)，しかし凡夫の立場に於ては己が理解が縁起法によって立つとの認識は得られないのである。即ち凡夫の立場を凡夫の立場として明かにするものはより高き立場でなくてはならない。その高き立場はpaññāによって開かれる。しかしこのpaññāに於て(も)縁起法etc.が思惟されるのであって，決して識別等の行はれないと言うことなのではない。むしろ凡夫の主体(における理解)をすら始めてなりたつ識と，paññāに於ける識とはどう関係するか。中含大拘絺羅経②はいう，四諦を知るのが智慧であるが，"智慧及識，此二法合不別，此二法不可別施設，所以者何，智慧所知即是識所識"——即ち直覚的に理解されたものも勿論通常の如く識別されるのである。しかながらこの智慧には厭義，無欲見如実義がある。③縁起法に於ける識は差別と欲望愛着とを産み出すものであって，厭(Negation)や見如実(reines Erkennen)の義をおびない。むしろ智慧と識とは不可分でありながらも，この点に智慧独自の意義を示していると見なければならぬ。即ち智慧の立場に於ては，識別は差別を産み出すという本来の意義を(aufhebenして)絶対認識や否定(を意味する)識別となるのである。(これは単に"無明を条件とせざる識"と見るべきものではない。)識別が識別自身に帰り，即ち自己自身を度する(aufhebenする)に至った(のである。)識別の作用がかく変容されるとすれば，更に溯って作用一般と云うものについても同様に解せられるであろう。即ち智慧の立場に於ては，"有為を形成すること"はそれ

① 印度哲学研究，ホニ，P. 280, 282, 284.
② 〃 P. 228.

② 漢，I，p.790.
MN 43 (Neumann I. S.676)，智慧のあるところにVerstehenの役を用ゆ

③ Neumann; Die Weisheit, Bruder, dient zur Durchschauung, dient zur Durchdringung, dient zur Entsagung.

* 何故ならそれは無明を条件とせる場合の"識"とは同一の概念ではないからである。即ち"無明を条件とせざる"ということによって，識は別種のもの，より高き立場のものとなるのである。ここに於て識は滅じて(即ちaufhebenされて)，否定を本質とする作用，即ち滅の作用となる。云はば，

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

自身の否定として，自ら自らを度する作用として働らく。行は（より高き主体に帰り，行を超越して，かつ）それ自分に帰るのである。かく解すれば，真理の認識は有為を成り立たす為作ではなくて，その為作が為作自分を否定する為作である。（識以下はこの主体での為作である。）この否定の作用を自己限定と考へてよい。①（行を本質とする）

この解釈が当てはまるとすれば，所謂縁起の逆観の意味も明かとなるであらう。"無明滅すれば行滅す"——無明滅すとは凡夫の立場を脱してより高き立場即ち智慧の立場に立つことである。智慧の立場に立つことによって行は上述の如く否定の作用となる。"有為を形成すること"としては滅じまうのである。従って自己の立場に於ける一切の現象も亦滅じ去ることになる。しかしながらこの際"滅"なるものもaufhebenの意に解すべきか，或いは単純な滅却の意に解すべきかは経典中に明かに指定されてはゐない。もし後者の意に解すべくば，所謂灰身滅智などと云はゐ如く，死によって達せらるゝ滅却の意となるであらう。しかしながら滅をaufheben②の意とすれば，凡夫の立場は否定され，一切の現象もそれと共に滅するが，しかしそれはより高き自由なる主体に於てモメントとして生かさるゝことになる。般若の立場（において）は，縁起色より愛取老死等の法による現象自（が）全く見（られ）ず感（じられ）ざる如く然に達したのではない。それ自（が）見（られ），それ自（が）感（じられ）て，かつ（それが）自由なる（すき）主体よりその如実相（に於て）観（ぜられ），その縁起の圏外に立つのである。この関係を明示するために，"佛滅"を考へて見よう。佛とは無明を滅じ，従って行乃至老死を滅じたものである。而るにその佛が老衰し死亡したとは何を意味するか。この問題は縁起説を徹底的に考察せざる派に於て死と涅槃との問題として頗る論ぜらるゝものであるが，明確に縁起説の立場に立つ限りかくの如き混乱のまじるべきものでない。佛が老衰し死すとは凡夫の立場に於ての現象である。従って老死するところの佛も亦凡夫の立場に於て見られた佛である。即ち（それは）他の人と何等相違おところなく，ただ覚者という名をおてるに過ぎぬ。いかなる名をおっとも，（凡夫の立場での）名色は無常であり老死する。それに反じ，無明滅じ乃至老死滅せる佛の立場に於ては，老死がある道理はない。凡夫の立場から死と見えることは，佛の立場からは死ではないのである。しかし凡夫の立場に於てそれが死と見らるゝ現象であるということ，

① この考を徹底させて，行の根拠が否定の作用にあると考へるに至れば，そこに空の空を根拠とする説に至らねばならぬ。こゝでは無限の否定から行以下の有為の世界がableitenさるゝと共に，滅もまた無限の否定であり，無為の世界も同じ根拠よりableitenさるゝのである。しかし縁起説ではそれはまだ自覚されて居らぬと思ふ。

② Geiger, S.IV. S.25.
nirodha = aufheben.

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

その現象が諸自無我によって寂滅となれること，即ち無我相であること，などの認識はそこに在する。凡夫の立場が aufheben されるとはその意味である。滅と死とを結合して考えるは凡夫の立場に於て仏を解釈するものであり，滅を aufheben の意に解するは二つの立場の相違を理解し，仏の立場が凡夫の立場に於て把捉され得ぬことを承認せるものである。後者がより徹底的であることは言う迄もなかろう。

こゝに注意すべきことは，無我の立場にでも涅槃現成ところ，Form-Materie の考を棄てては成らぬことである。凡夫の立場と仏の立場とに共通の Materie があって，それが立場の相違により別々の世界に構成されるというわけではないのである。凡夫の立場に於ては行の自己限定が現象の世界を開展し，仏の立場に於ては行がそれ自身に帰る，即ち Negation として滅の世界，無為の世界を展開する。この際滅が aufheben の意であり，無為の世界が有為の世界と（同一平面に於て）対立するのでなくより高き立場に於て有為の世界を救済する役をさせてゐるものであることを理解すれば，共通の Materie を仮想する必要はなくなるのである。この点に於ては素朴実在論は徹底的に排除されてゐる。（通例"滅"の意味に対する誤解として考へられるのは，覚者が行識名色以下を滅するというが，覚者の身体，覚者の周囲の物象は依然として存するではないかとの反駁である。この反駁への答として，無明愛水に染める色身物象のみが滅せられるのであって，無明愛に染まざる色身物象は依然として存するのだとさへも言う人がある。しかしながらこの考は凡夫の立場を愛取の立場とし，仏陀の立場を離欲の立場とし，両者の立場を離れて（存在）一切の存在が，前者の立場に於ては愛取に露はれた存在となり，後者の立場に於ては清浄な存在となるとの考に外ならぬ。これは縁起説を全く理解せざるものである。）縁起説は一切の存在の根拠を示すのであって，第三者としての存在を許しはしない。仏の立場に於てはこの存在が aufheben されるのである。色身物象は依然として存するではないかとは凡夫の立場に於ていえることであって，仏の立場に於てはそれが aufheben されてゐるのである。aufheben された光景を凡夫の立場に於て叙述せんとするところに一切の困難が起るのであって，これをただ Negation の形にのみ現はした仏教思想家はこの困難を充分心得てゐたと見られねばならぬ。現倫理学は

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① 西田幾、藝術と道徳、頁172.
"哲学とは アプリオリのアプリオリの立場に立って アプリオリを見ることである"
（自覚の立場）　　（法）
（智慧の立場）

それはない。Negationに於て現はさゝい外はない。このNegationの理解はその体得を待って初めて得らるゝのであって、ここに佛教哲学が特に実践哲学として特徴づけらるゝ所以がある。我々がここに試みてゐるphilosophierenは仏教の語を用ゐれば智慧の立場に立つことに外ならぬが、しかもその智慧の立場が直ちに徳となって実現せらるゝためには、(智)思惟(ではなくて)体現でなくてはならぬ。覚見が即ち解脱となるとは、覚見がかくの如き実践的意義を有するが故である。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

第三章

道徳の根據づけ

無我，涅槃の説に於て明かにされたのは，自己的立場に於ける一さの経験の根據である。さうしてこの"自己的立場に於ける経験"とは，naiv aufgefasste Realität の全体であって，所謂"認識"の Vorstufe なのではない。そこには自己に営む外界のみならず，感情，意欲，行為，價値判断などのすべてが包み含まれ，又その立場に於ける学問的思惟も含意されてゐる。(この立場に於ける自然の認識，道徳等の根據づけは毛頭涅槃の説に於て全然顧みられぬ。むしろそれらの全体を自己的立場として，その立場の根據を示すところの認識，即ち智慧立場を明かにするのである。だからこれには知識哲学に準じて道徳哲学が立てられるといふやうなことを望むことは出来ない。)知識，感情，意志等は常に関聯して具体的な Struktur をなすものと見られ，その Strukturzusammenhang を破壊することなくその本質の Analyse を試みたのが涅槃説である。ここには wertfrei な自己もなく，又自己と独立な價値の世界もない。自己的立場に於ては両者は常に結び合ってゐる。(Sein と Sollen とを区別することは出来ぬ。ただこの自己的立場に準じて智慧の立場の立せられるところに，初めて Sollen の問題が入り込み得るのである。)

無我の立場に於て果して Sittlichkeit が根據づけられ得るかは既に問題とされてゐる。Walleser[1] は無我の思想に於て，仏教に於けるかの"我"があらゆる transzendentale Bedeutung を奪ひ去る場合と，transzendentes Subjekt にはあれどもただ Einzel-Ich の個人的独立をなくする場合とを区別し，後者に於ては絶対的主観の普遍的目的が否定された個我の中に einströmen i. ausfüllen する意味に於て wahre Sittlichkeit が説かれ得るが，前者に於てはただ Schmerzlosigkeit を目ざすところの das eigene persönliche Wohl のみが見てとなり，Sittlichkeit は問題とならぬと言ふ。さうしてこの矛盾を神秘，無我思想，無常思想中に Sittliche Weltordnung を入れがために

(1) Die phil. Grundl. der ält. Buddh. S. 73, 86, 93.

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

Karmalehre が導入され，無常無我の論に合はぬ，"我"の代りをつとめる"業"によって Ethik が立てられたのだと主張する。しかながら Walleser 自身は，Karma 自身の働きがそれ以上論議するを許さぬ実と認められてゐる点に於て単に倫理を一段先へ押しやったに過ぎぬこと，Karma が本来の意義に於て Mysterium であることを認めてゐる。されば結局 Ethik は充分に begründen されて居らぬといふに等しいであらう。果して無我の立場は Sittlichkeit を begründen し得るであらうか。

無我原理の説によれば，自己的立場に於て形成される一切の現象は無常であり，苦である。(さらに)この苦を脱するのが解脱である。従って最も熱心に説かれるのは煩悩，繋縛等よりの離脱であって，"悪"よりの離脱ではない。かくの如く苦楽が唯一の Maßさへ点に注目すれば，この立場をエピクロス流の快楽主義に比することも出来るであらう。しかながら無我原理の立場に於ては苦受楽受は要するに無常なる現象であって，苦に外ならぬ。涅槃を"楽"といふ語で現はす場合は経中に存するが，しかし元来無我原理の立場に立つ限り，苦に対する楽，或は楽受なるものは，無我の智によって滅せらるべきものである。故に我々は一切を苦とする場合，それを楽受に対する苦受と解せずして，無常(Vergänglichkeit)，繋縛(bedingtsein)の同義語と解せねばならぬ。従って苦よりの解脱の要求とは 楽への要求 ではなくて，無常，繋縛よりの解脱の要求，云ひかへれば 自己的立場を aufheben して 智慧の立場，すなはち繋縛なき自由の立場に達せんとの要求である。

ところでこの要求は何を根拠とするであらうか。もし自己的立場の中にあって Seiend の世界のみを見てゐるとすれば，Seiend の世界に於ての苦を免れて楽を得んと努力するとか，或は物への執着を離れて平静なる心状態に達せんと努むることかといふ事があっても，それがすべて自己的立場の内部のすであって，自己的立場自身を批判し超越せんとすることはあり得ない。されば自己的立場を aufheben せんとする要求は，自己的立場自身から生ずることが出来ない。既に言ふまでもなく自己的立場が自己的立場として自覚されるのはよりすぐれた立場に立ってである。凡夫が凡夫として自覚されるのは智慧の立場に立ってである。自己的立場の否定超越が考へられるのは自己的立場が自覚さ

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

のことを予想し，従ってよりよき立場を予想する。(定立) 即ち自己的立場をaufheben せんとする"要求"は，たとひそれが自己的立場に於て起るとても，既によりよき立場の現はれとて生起したと考へられねばならぬ。ここに於て自己的立場に對する智慧の立場は，まづ解脱の要求として現はれ来ると云ふことが出来る。(自然的立場それ自身の自己否定と共に)

自己的立場に於ける一切の現象は，自己のまゝに"ある"ものである。それは單に自然科学的な世界たるのみならず，感情や意欲の世界でもあるが，これその意欲の現象も亦，法に基いて"自然的にある"と云ふ点は異らない。この Seinlich existierend の世界に於ては，解脱の要求として要求せられる所の當為の世界は，"ある"ものではなくて"あるべき"ものである。理想である。この意味から云へば，自己的立場を Sein と云ひ，智慧の立場を Sollen と云ふことは何等差支がない。解脱涅槃は Sollen であり Ideal である。絶對的善である。

前章に於て自己的立場を自己的立場として知ることが智慧の立場であり，智慧の立場の理解は當為として実現され体現されねばならぬと云ったが，智慧の立場が眞理の認識であるとすれば，眞理は実現，体現によって保証される。さうして実現或は体現とは，Sollen の実現，Ideal の実現に外ならぬのである。従って眞理は ethisch の立場を入るることによって実現され保証されるとなり，眞理の追求が眞理であるとの思想に近づかねばならぬ。たゞこの智慧の立場の具現者，即ち眞理と絶對的善との具現者として"佛"といふ人格を認め，この人格に帰依するところに宗教としての moment がある。しかしながらこの佛を「史的人物としよりも Ideal として見るならば，宗教としてよりも哲学としての moment が強くなる。この場合にもこの Ideal を(彼の)阿弥陀仏などの如く形而上的存在として見るか，或は純粋に Ideal として見るかによって，それぞれ異ってくるであらう。初期の仏教に於ては，佛陀を「史的人物と殆ど代りに たゞ智慧の立場の実現の覚者，師匠と見る立場から，佛陀を覚者の Typus として，Ideal の Hypostasierung を試みる立場，(例へば過去六佛の思想)，までの変遷が見られる。~~[illegible]~~ かくて仏の意義が深化するのは，一方から云へば仏の"Ideal としての意義"が

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

P.14－P.15。

一枚在中

P.14-P.15

(2) 出家の生活は世間生活の否定也。しかしこれよりよそ(世間生活の否定)まで進みます。世間生活を脱の現象と合はせてaufheben せしもの。実践的生活の

(2)「学問は実験的生活の肯定と、
「実践的生活は理論的生活の否定」
との矛盾への反抗、

実際は二つの生活

地上生活より地下生活に沈んで滅を実現しますが、まだ地下にあって救を聞きます。

浄化也。しかし依りて実現的生活也。滅と滅の実現→生活浄化の過程。

Vernichtung とあります。

八幡生

第五種郵便物

"……ゆえが"Ideal の実現者の Typus と見ゐることても、この Typus に於ては、自ら真理を悟れるのみならず、この真理によって他を化せねばならぬ"との Idee が必ずのものとて含まれてゐる。解脱は他にせずる自己に於てのみならず、一般的に実現されねばならない。解脱の一般的実現によって佛が完成する。さらば Typus とて説かる、佛は、一般的解脱の追求であり、佛の完成への追求である。云はゞ佛の追求が佛である。この考は勝鬘不往生や弥陀の本誓などの考として発展し来るべきものでありうが、初期仏教に於ても解脱涅槃をただ佛陀の証示せるものとし、佛陀一己に特有の境地とせざる点に於て、既に自覚せられてゐると思ふ。

① この見方は Oldenberg (Buddha, 7. S. 332) の考と全く反対である。Oldenberg は、"Sittl. Gebote の Wesen と Kraft とが基く Grund とて、仏教思想は、sittl. Welt の唯一立法者の意志も、又いかなる特殊の kategorischer Imperativ も認めず、むしろ全く行為者自身の利益が行為の価値を決定すと見る。"といふ。

P. 14 - P. 15

① 出家の生活は世間生活の否定也。しかしこれによって滅を実現しますが実践をもつ也。
まてまず。世間生活を滅の現象と全体はせて
② 「学者は実験的生活の否定と、
「実践的生活より価値実現」は存せず。
この考への反対。
実践的生活の否定 とは世捨人、
滅の実現 → 生活浄化の過程。
真の出家は一日一夜の生活

地上生活に於て滅を実現しますが実践をもつ也。地上生活に於ては滅は浄化也。しかし依而として実践的生活也。滅より「当」あり。

Verachten

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

ないことになるであらう。

しかしかゝる疑問は、滅の道が自然的立場を止揚する、道であり、更に一歩を進めて云へば根源に帰る道であることを、理解しないに基くと思ふ。苦の滅は狂、驗的、個人的な苦痛より〔逃〕げることではない。無我の立場に於ける法としての苦は、無常と同義なる在の法であって、苦を忍ぶものは幸なりと云はる〔経驗的な〕苦とは厳密に区別されなくてはならない。苦の滅は無明の滅即ち法の認識を強想し、法の認識の実現として自然的立場の止揚を意味する。それは當為による無常苦の世界の克服であり、従って無限に多くの地上の仕務を課する。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

漸次自覚されて行ったためとも見られるであろう。*

滅の体現がIdealの体現であるということによって，この体現の努力がSollenとしての意義を伴ってくる。ここに所謂"道徳"の倫理的意義が存するのである。最高の義務がそれ自身に価値あるものの実現を意味するならば，滅の実現としての道は最高の義務である。自己の行為が絶対的善に合一を求めるのが道徳的善意ならば，自己の行為が滅のIdealに合一を求める修道は道徳的善意の表現でなければならない。①

かく解すれば，無我の立場に於て果してSittlichkeitが根拠づけ得られるかとの問は，無我の思想そのものを理解せざるものと云はねばならぬ。"無我"を理解することは智慧の立場に立つことであり，智慧の立場に立つことは(実)現の努力即ちSollenなくしてはあり得ない。滅とは単なるSchmerzlosigkeitではない，滅を目ざすのは単にdas eigene persönliche Wohlを目ざすのではない。滅はIdealであり，滅を目ざすのは絶対的善に合一を求めるのである。自我的立場に於ては他に対する仏教が(あらわれ)，仏教の最高の原理として普遍我atmanが考へられる。そのそれ自体に於てこそ(なお)Schmerzlosigkeitをもとめるのはdas eigene persönliche Wohlを求めるに外ならぬであろう。かく仏教も普遍教も要するに根拠なきものであることを理解し，更に体現するとすれば，そこには他に対する己れもなく，従って己れ一個の幸福といふこともない。この立場に於て苦を滅するとは苦一般を滅することでなくてはならず，苦一般を滅するのは無我現証の真理を，単に己れ一己が体得するのでなく，(それ)自身(に於て)実現するのでなくてはならない。自我的立場より又て自利，利他と分別せらるることは，仏教の立場に於ては，真理それ自身の実現である。この止むことなきSollen，真理実現の努力こそ，仏教の立場に於てのSittlichkeitの根拠でなくてはならない。

仏教現証の立場に於てのSittlichkeitの根拠づけの弱点は，むしろ他の点にある。前に解脱の要求は自我的立場に対して智慧の立場がSollenとして現はれ来たったものであると云ったが，その自我的立場をaufhebenせんとする要求がSollenであると云い得べくんば，自我的立場がこれに帰る(の根元)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

⊗ 單と多実とて解脱の要求ありといふのみであって，何故に要求されるかが明かでなければ，自己的立場に對て何故に智慧の主物が Sollen とは説はるかも充分明かにされるとはえぬ。

✻ それは單に僧俗にのみ通用する倫理法と見ることできものでない。

① Buddha, S. 328. Anm.

ことが Sollen であり，従って自己的主物の根元に智慧の主物がなくてはならない。更に無我説の説に於ては，自己的主物（無我の主物）と智慧の主物とは截然と別れ，両者を結合するのは ただ 佛陀によって啓示された認識である。されば"佛陀の認識"を獲得せず，又想望もし得ぬ凡夫が 解脱の要求をおち得る所以は説明せられ得ぬ。⊗ この点は，厳密的佛陀が 具体的仏となれるに過ぎないところの"佛"そのもの，即ち 実現されたる智慧の主物，（＝永遠に実現すべく直接せらるところの智慧の主物）が，自己的主物の根底になすに非ずば，解決せられ得ない。さうしてこの自己的主物の更に深き根拠づけは，"空"による有為法界全体の根拠づけを待ってはじめて成就するのである。この思想より空(れば)，解脱の要求が"根拠へ帰る"要求であることは自(おの)ずから明白にさるであろ(う)。

しかしながら如上の点は 毛氏，原説の説の全体としての不徹底な点であって，決して Sittlichkeit に関しての不徹底ではない。原説の本を徹底させ，因縁法の究局の根拠を空に求めるに至れば，如上の欠点も同時に取除かるのである。Sein をする能ならしむる実句の根拠としての空は，同時に又 当為の根拠であり，Sein が自らを aufheben して その根元に還らんとするのが Sollen である。即ち空の体現が Sollen であり，その体現の材料は Sein である。Sein に於て その究局の根拠なる空を実現するのが 道徳の理想である。我々は この点から毛氏原説の説を於ては未だ倫理的な徹底せず，釈迦の悟りによって示されたものとして 佛陀を切りぬけてゐるのである。無上命令は究局の根元より出でず，"釈迦的仏の命令"とて 現はるのである。

次の如き欠点があるにも拘らず，Sittlichkeit は 凡夫によって根拠づけられる。かくそれは 所謂"道諦"は 初期仏教の System に於ける Ethik である。✻ 従って 従来から，波羅提木叉の類(ごと)は，Oldenberg① も既に云へる如く，ethisch の意味でなく，rechtlich の意味に 当てさるべきであるが，仏教の Ethik はあくまでも 僧俗を通ずる 人一般に通用すべき（僧俗各々の Ordnung）"道"でなくてはならない。

道諦として説かれるものの中，最も重要なるは 八聖道である。これについて

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① 八聖道の原意及びその変遷（思想，47）

② saṁkappa は Entschluss, Gedanken, (Beckh) aspiration (David) などと訳される。本来の意義については上引宇井氏論文参照。

は経蔵中既に豊富なる注釈を加へられてゐるが，これらの注釈が紀元中末期に属するものであつて八聖道自身の意義は字義通りの単純なものであることに於ては，宇井氏の詳細なる考証を見られたい。字義によれば八聖道の第一たる正見（Sammādiṭṭhi）は正しき見解，理解，即ち無我，縁起等の真理の理解である。ところでこの真理の理解は，体得，実現でなくてはならない。(既に云へる如く) 真理は単に知的に知るのみならず，体現，実現によつて保証せられる。第二以下はこの実現の"道"（methode）である。第二の正思（Sammāsaṁkappa）とは正しき思量熟慮の意であつて，真理を意（mana）によつて実現せんとすることであり，第三の正語（Sammāvācā）は，言葉により，第四の正業（Sammākammanta）は外的行為により，同じく実現せんとするもの。第五の正命（Sammāājīva）は正しき生活であつて，~~従来~~ ~~の意に於ける~~ 如上の実現を(衣食住の)"生活"に於て実現せんとするもの。正精進（Sammāvāyāma）は正しき努力策励であつて，如上の真理の実現に努力すること。正念（Sammāsati）は正しき努念集注であつて如上の努力に於ける心。正定（Sammāsamādhi）は正しい三昧（定），即ち真理を生活に実現せんとする努力努念の統一的に定となれるもの。かくの如く正思より漸次に進めて正定に達し，結局正見を実現せんとするのが八聖道である。かくの如き真理の実現は，知的なる認識ではなくて，Ideal の実現，即ち差別を絶せる絶対的善の実現であるがなほ，最も高き意味に於て道徳の名に値するのである。仏教がしばしば"実践を主とする"と云はるのは，真理の理解が ethisch に八聖道の methode に依らなくてはならぬからである。この点に於て仏教は Sittlichkeit を軽んずるよりも，むしろ Sittlichkeit を重んじ過ぎたところに特徴をおつと云はねばならぬ。

八聖道を以上の如く解釈し，さうしてその第一の正見が無我，縁起等の真理の理解であること，(云ひかへれば，自己的立場を自己的立場として自覚し，滅を Sollen として理解することを)を観察すれば，仏教の道徳はその真意義を発揮し来ると思ふ。八聖道とは要するに滅を実現する methode である。(19丈 A へツヾク) しかしその滅とは，上来述べ来たつた如く，自己的立場の aufheben であり，又仏教自身に考へられれば，自己的立場の最奥の根元に帰ること (16丈へ)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① Beckh, Buddhismus, I. S. 15.

(なるべきもので.)
為って，単なる vernichten ではない。この点の後解がしばしば仏教の思想的発展の全体に対する後解を呼びもたらしてゐると思ふ。仏教の文化を西欧の文化と対比して論ずる如き場合には通例下の如きことが云はれる。"仏教的な衝動の下にあっては，西洋の文化発展は全く考へられなかったであらう。西洋の文化は，その最奥の本質より見れば，人々が彼をばこの地上生活と stellen した Daseinsmächte (神々) によって地上の任務の遂行をも指図されてゐるとの確信に基いてゐる。十字架を負ひ，地上の苦しみを忍び浄化することを教へる宗教に導かれて地上の任務を考へるのと，仏教の如く苦しみや地上生活から逃ぐることを教へる宗教に導かれて地上の任務を考へるのとは全く行き方が異なってくる。基督教の"苦を忍ぶものは幸なり"との考は仏教にはまだなかった。また西洋文化に属するものには，個人の人格"Ich"の発展がアジア人と全く別の意味をおった。だから基督教は Ich, 個人的 Selbst を Wesenloses と見る仏教とは全く異った意味で人格宗教である。"① 即ち仏教は地上生活よりの隠遁 (や無視) をbetonen するかわりに文化発展の Impuls をおたぬといふのである。この見方は歴史の示すところによって事実上反駁されてゐる。仏教の Impuls によって偉大な美術や文学や哲学 (や改造) が発展した；地上の任務の遂行に於て仏教徒は決して西欧人に劣っては居らぬ。~~[illegible]~~ 異るところはたゞ希臘の学問の精神を持へなかったがために exakte Wissenschaft の発達を見なかった丈である。(基督教徒と雖，この精神にめざめたのは僅かに三四百年前に過ぎぬ。) しかし歴史的事実はとにかくとして，理論的 (に) 云っても，上記の見解は当らぬ。仏教に説くところの慨は苦及び地上生活よりの逃避 (遁) ではない；苦及び無常の世界の克服である。苦の慨を地上に実現することである。一切をその Urgrund に返らせ，真の自由を実現することである。従って慨の Ideal を実現するためには，無限多くの地上の任務があり，たゞに己れの苦しみを忍ぶのみならず，——また人類の苦しみを仕って苦しむのみならず；その苦しみの克服が永遠の努力とならねばならない。(但しその任務に於ては個人はたゞ超個人的な努力の内の一つの Rolle をつとむるに過ぎぬ。)"個人の霊を救ふこと"はこれ故にはたゞ"解脱の実現"として意味があるのであって，"個人"な

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

✠かくの如く正見は出発点であると共に目標である。

① Rhys Davids は Aspiration towards renunciation, benevolence, kindness, と訳す。(Dial. of B. pt.II. p.343.)

るが故に意味があるのではない。この点に於てこそ基督教との相違は多くがありそうなものであるが、しかし地上の仕務の遂行と放棄とによって両者を別つことは全く見当違いである。

△ 即ち~~我々は如上の説明を拒む~~滅の実現の Methode としての八聖道が如何にして道徳性となるか。~~是非共説明せねばならない~~。既に云える如く滅は色相的差異なきかなに滅の Ideal に合一を求める修道は道徳的善意の表現であり、又最高の義務である。(からである。)しかしその修道は何故に八聖道とならねばならぬか。(即ち)扨、滅が実現せらるゝ為めには、まず滅が auffassen せられなくてはならぬ。無我、涅槃の認識に於て自己的主体が自己自身を物と見て自覚さるゝ時、このauffassen は(最後は)成就する。ところで、"無が滅すれば行滅す"と知られたれば、無明は直ちに aufheben さるであらうか。ideell には さうであるが、しかし我々が無我涅槃を知ると思うとき、それが真に知られる(begreifen さる)即ち体現さるゝとはいえない。例へば、"我"が Wesenlos であると真に知られたならば、Egoismus は aufheben さるべきであるが、無我の考察は必ずしも無執の観を(を伴は)ぬ。たゞ抽象的に無我を考へつゝ、真実には我を real のものと考へてゐる場合は極めて多い。これに於て無我の思想は単に考へられるのみでなく(begreifen)実体的に実現せられなくてはならない。✠沖二の"正思"に対しての注釈か、出家、無恚、無害を思惟すること①と注するのは、(Ziel により)前上の実体的実現(test すること)も兼ね得られやう。出家とは自己的な生活より脱ること を意味する。もし無我涅槃の真理を知れば、出家は進んで望まるべく、又何の苦痛もなく実行され得る筈である。自分は出家を望むが、(果して成就出来るか)出家得るか等の思量憶測は、自分にとって家族財宝その他的生活がどれほどの魅力を持ち、自分がどの程度に真理を体得せりやを自己に照して明かに示すであらう。恚についても害についても、正直な自己反省はば自己に体現の程度を示すであらう。単にこの三者のみならず、凡て無我涅槃の思想を自分知れりと思う場合に、自己反省によってそれを test するのが正思であると見られ得やう。さらば、滅の体得が Ziel である限り、この自己反省は滅の実現の methode であり、義務であらねばならぬ。(この場合、出家、無恚等の行為と、出家無恚等を思惟することとは区別して考へねばならぬ。真理の実現を mana によってせもとするのが邪思であるならば、

(2)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

⊗ 出家という行為は 價値の Träger であって，價値そのものではない。價値は滅より生じ，その滅を tragen する限りに於て出家という行為に價値を生ずるのである。なほもし，在家という行為が同じく滅を tragen するならば，その行為も同じく價値がある。この点を理解せず行為そのものを價値と混同するところに pharisäerthum があり，註釈は既にこの弊に陥ってゐるのである。

出家を思惟することがこの場合義務であって，出家することは必ずしも義務でない。家族財宝への執着に煩悩されぬならば，出家と在家とは必ずしも同ところでない。⊗ かくの如き簡単がもし許されるならば，眞理の実現を言葉れ於てせんとする正語が，妄語，両舌，悪口，綺語を離れることと注され，外的行為に於てせんとする正業が，殺生，偸盗，邪婬を離れることと注されるも，此以も理解し得られる。これらの項目はたい十善中の口，業に含まるものを配当したに過ぎず，え行為とその價値とを混同する Pharisäerthum に煩はされたものであるも明かである。⊗ 滅の実現を Ziel とする限り，理法自身がいかに多くの妄語，綺語，悪口を含んで，しかもそれが聖教として尊ばれてゐるであらう。彼の價値は滅の Ideal に励みや忍やを以て決せられる。正語とは滅に於て Wert an sich を実現せよとの謂である。正業も亦然り。されば正思，正語，正業はほぼ我々の自覚的生活に於ける，"行為"の範囲をつくしたものと考へてよい。しかし何人も気づくだらうが，道徳的，衣食住等の経済的生活も亦道徳的意義を離れることが出来ない。生存のためになさる Akt，例へば"食を取る"という Akt は，通例 wertfrei と考へられる。しかし行為は一般にそれ自身としては wertfrei であって，ただ Wert の Träger たるに過ぎぬ。この点は"食す"も他の道徳的行為も同様である。されば"食す"という行為は，滅の Ideal に励み限りに於て，同じく Wert の Träger たり得るのである。さ立の正命とは，眞理の実現を衣食住の生活の方法に於て試みるべく命令するものである。この傾向は基督教に於ても食事の儀式として既にかに於てみるが，仏教に於ては，律蔵に於て説き上げられる戒の大部分が衣食住の規則であることから見ても，非常に重要視されたものと考へてよい。こゝでも衣食住に於て自己的立場の aufhebung を実現するのが眼目であって，この精神の表現たる限り，仏々の戒は衣食住に関する Maxime として意義をおつが，ただ他律的に規則に従ふのみではその行為は道徳的價値を持ち得ることが出来ない。故に正命の道は，衣食住の道徳化の道であると見ることが出来る。以上正思，正語，正業，正命によって，自己ある生活の内に眞理を実現すること，云ひ換へれば，自己的生活の道徳化が

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

行はれるわけであるが，この道徳化は自力的立場に於て自力的立場自身をaufhebenすることであり，従ってそこにこれ自身を克服するところの絶えざる努力緊張が存せねばならぬ。即ち此の正精進は"滅のIdealに向へる努力集層力"であって，如上の道徳化がSeinでなくSollenであることを最もよく示せるものである。この意味から此の精進はSollenの必然性と解してよい。自力的立場に於ける努力と相違するところは，"この努力をaufhebenする努力"という点に存する。これは畢竟，自力的立場に於ける努力がそれ自身の根元に帰れるものに外ならぬのであるが，"畢竟空"が根元であると共に，Sollenとしてその根元への必然の帰向の根據であることは，まだ此の点には説かれて居らぬ。ここではたゞ此の精進が自力的立場に於ける努力と異なり，滅のIdealより出づるものであること，従ってそれが滅への帰向の努力であるすだけが此の点にされる。この滅への帰向，或は真理への帰向が純粋に取り出されてくれば，それはIdealへの専念集注，即ち正念となるのである。これは恐らく基督教に於ける"祈り"に相応するものであって，Idealが阿弥陀佛に於ける如く神に近い形而上学的存在とさる立場では，念佛と祈りとの間には真理的な相違はなくなるかと思はれる。しかしこのIdealが"滅"であり，無我涅槃の真理であると解せらるゝ限りは，この"念"は自力的立場の中にあって自力的立場のaufhebenになり切ることである。生活全体を以てそれ自身の克服の作用となり切ることである。（これが更に徹底的に求つらねて行けば，"生活全体を以てその根元に帰り行く作用となり切る"と云ふ様になる。）註釈が"身(body)受(feeling)心(thoughts)法(ideas)の各(各々について)，世の善悪なる貪欲(熱望)と失意とのいづれにも打ち克ち，専念集注であること"[1]或は，"行き，立ち，見やり，見廻はし，手足を伸し，ちゞめ，下衣(やうに覆ふ)上衣鉢などを具へ，食し，飲み，噛み，飲みこみ，自己の(排泄)作業に従ひ，寝，覚き，立ち，坐り，眠り，話し，黙すときに，充分意識して行為する"[2]などいふとき，その専念集注又はdie besonnene Vollbewußtheitが，身受心法又は日常生活を対象とする専念集注であるとは断言せられて居らぬ。むしろ日常生活の生活に於て，どの瞬間にも専念集注を失ふな，との意味に向ふ

①DN. XXII, 21.

②DN. II. 65
(MN. III. p.252)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① Rhys Davids は，正念集注の解釈が，"仏その時に含む，凡ての物 —— 一切の直接目的，その倫理的意義（すべき目的に協みや柔や），及び外界一切の表面現象の在りていわゆるreal facts"であるとなし，(Dial. of B. I. p 80-81. 本文中に抜萃して入れあり。)
又法蘊足論，念住品は，念を以て身受心法を観察思惟すると解釈す。
これがこれには正見又は正思の内容であって，即ち集注をbetonenする念の意義とすることは出来ぬ。
長阿，衆集経，(I. 13.) 自摂其心として身受意法観を説く。精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂の位をbetonenすれば念と言うべき。その代り智気とか身受意法をあぐるは当を得ず。

② Beckh, Buddh. II. 5. 26-7.

22

できが普通であらう。① 即ち正念集注の解釈がIdealであり，このIdealへの念を日常生活のあらゆる場々に行きわたらせる事が正念の本義であると解するのは，注釈と決して抵触はせぬ。この正念を更に徹底して無知妄執の真理或は"滅"を完全に実現せんとするのが正定である。即ち印なにならより行はれたる禅定の方法によって真理のbegreifenを完成せんとするものである。これが滅を実現せんとする定とが八聖道中に数へられたそのかに単なる注釈にいわゆる本来四禅を意味したか否かは疑はしいと思ふ。四禅に於ける段階的な考へ方はゆえも八聖道の（道項）と一致するものでない。四禅及びこれと結合せる四無色の考はむしろ"禅定に関する思索"として八聖道とは独立に発展したものであらう。八聖道中の正定の精神はむしろ禅宗の坐禅に於て活かされてゐはしないかと思はれる。かくて正見が正定に於て完成され，真理の理解が具体化されることになる。

かくの如く真理の理解が全生活全人格を以てするところの実現の努力として現はれるところに仏教倫理の特質がある。真理の実現と善の実現とは別物でない。この意味に於て仏教は単にEthikであるとの主張はでない。(かくこの場合のEthikはLogik（Religion）と並立せるEthikではなくて，(Logikの根拠にEthikありとの意味。Ethikである。)八聖道の第二乃至第七をは，die Sphäre des Ethischen（ethischにあらざる）に属すると見，これがGeistige Konzentration（定）のVorstufeであり，定が更に慧（Erkenntnis）のVorstufeであって，この慧によりHeilszieleに達し得るとする解釈②は当らぬ。この解釈は戒，定，慧の分類を根本的と見，八聖道をこれに当てる解釈のであるが，もしその言ふ如く，無我涅槃なる真理の認識が慧であり，戒，定，が（単に）その Vorstufe（に過ぎぬ）とするなら；戒のethischの意味は何によって根拠づけらるべきであらうか。又die Sphäre des Ethischenと区別せる，die sphäre der Erkenntnisは，たゞintellekuellにのみ解してよいのであらうか。更に無我涅槃の真理の（知的）認識に基いて戒がVorstufeとならねばならぬ内的必然がどこにあるか。自分は理解し得ぬと思ふ。戒がethischであるのは真理の認識を出発点とし又Zielとするが故である。それが"慧"に基いてVorstufeなるかの如く考へらるゝのは，慧を真実に慧たらしめる努力であるがためである。後って定もethischであって，戒と異らず；慧は

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① 佛説正論、佛道品
　　の解説

ethisch となって 初めて 真に 慧 たり得るのである。ここでは知的優位を 真 と呼び 道徳的優位を 善 と呼ぶという区別は 固執するまでもなく出来ない。後に 四諦 は 真理の説であるなに"善説"であり、四諦 は 真理への道なるかなに"善法"であるとせらるるのもこれによるのである。もし 戒定慧 を八聖道に配当せんとするならば、その参察せる Gebiet が道諦に属せること、即ち Ethik に属せることを忘れてはならない。善法、善説としての定慧であることを見のがしてはならない。

以上の如く来ると、これは初期仏教における道徳の根拠づけは一義的であって、世俗的道徳と出家的道徳などいう如く分別さるべきものでない。もし世俗にいうところの善が、真の理想に合致しないならば、これを善として認めるのは畢竟自殺である。世俗と出家とを問はず、善とは常に真の理想に合はすことでなくてはならない。多論 律蔵 に含むところの種々の道徳的訓戒は、決してもこの立場を離れてるとは云へない。そこには通俗信仰や常識が多量に混在する。それらは具体的に徳目を掲げる場合には、根拠づけられた仏教倫理とほぼ相似るが故に、漫然と律蔵中に収められてる。かく根拠づけを問題として探索すれば、(断惑証生の)通俗信仰に基ける功利的道徳と、主我因縁の真理の実現としての道徳とは、全く立場を異にするのである。これらを仏陀の名に於て一つの理論中にまとめやうとするほど、馬鹿々々しい試みはない。初期仏教の倫理思想を考察する際に常に引きおこさるる混乱は、如上の立場の思想をそれとして識別せざるに起因する。以下少しくこの識別を試みなければならない。

五部四阿含(の集むるところは)主として文学的作品であって、その作者たちが常に厳密に理論的立場を守るといふは望み薄い。特に道徳的訓戒を含める場合の類には、深き哲学的理解を欠くと思はるる"作者"の感せらるるものも少くない。これらの作品の解釈に先だって、恐らく時代の上ではこれらの作品の製作よりも遅れては居らないと思はれる阿育王碑文を参照して置く事は、無駄でないばかりでなくむしろ必要なすである。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① Rock edict. 13.

② Rock Edict, 1. 4. Pillar Edict, 5.
③ 〃 2. 6. 9. 11.
④ 〃 6.
⑤ 〃 2. Pillar Edict. 7.

⑥ R. E. 2.4.9.

⑦ Pillar Ed. 2.

⑧ R. E. 13.

阿育王は自分告白する所によれば①、カリンガ征服による大殺戮が、義行をはげむ人々をも殺し、残れる人々も多くの苦悩をよへたすを悔いて、達磨に帰依した。これは彼の業が"風のIdealへの努力"を促け、"苦"を増長したすを自覚して、Idealへの努力の増長、苦の風への努力の方に転向した と解せられる。従って彼が、殺生の禁②、生命の尊重③を強調するのは、彼の境よれば、"予が債を生物に果たす"④所以である。この基調が我々は、一切の生物に対する彼の愛護、例へば人薬獣薬の給布、薬草の栽培、人獣のための街路樹並木⑤などを理解し得る。既によったる苦に対して、自分にても苦の風をよへんとするのである。この態えは人と人との関係なれば、父母長者に対する順、朋友知己親族婆羅門沙門に対する仁、奴婢に対する敬切なる、婚姻をさけ乗れなどする⑥などの施設として現はれてくる。これらの一切は慈悲、恭美、憐愍、真実、清浄として称揚さるもの⑦である。ここは明かに己れ一己の苦を風せんとする努力でなく、己れて苦を風せんとする努力があり、この風のIdealによって上記のが為が善業と呼ばるる所以を理解し得る。阿育王の碑文全体を通じて最も著しいのは、このダルマ(法)を宣揚し、このダルマを拡布せんとの情熱である。ダルマの実現を己れ一己に於てでなく、人類的にもはんとの情熱である。彼の境よれば、"達磨による征服"⑧である。彼はこれを彼の業績についての自賛と共に熱心に力説するのである。

我々はここに達磨として無我現現法の掲げらるを見ない。又道諦として八聖道の説かるも見ず、その掲記する徳目は一定の型(の型)が無せぬ。不殺、不盗、不邪淫、不妄語(の型)はここには現はれて居らぬ。我々は阿育が仏教哲学について何程の理解をおってゐたかをも批判することが出来ない。たゞ世俗的な王としてそのなし得る限界を知り、理想中に著しい理想的帝王即ち転輪聖王の姿よりはモデルとなったことを批し得るのみである。しかし我々はこの王治によって、阿育王が正思、正語、正業、正精進等の真の意義に徹してゐたこと、後って仏教の道徳が現実化さる時如何なるものとなるかを理解し得るのである。しかしこれは一人の帝王が実現した(現実の一端)であって、ここに仏教の道徳的理想が実現されたわけでな

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① Rock Edict, 6, 9, 10.

② Pillar E. 1. 4.

* MN 130.
漢中含 天使経 (64)
(I. p. 503)

汝のなせ悪業は、汝の母がなせにに非ず、父がなせにに非ず……
汝自身悪業をなし、汝自身その果を味ふ。

い。八聖道の全体としての実現は、やがて大衆理由の形式的描写に於て、理想的な共、或は維摩の如き理想的人物によって示されねばならぬ。

更にもう一つ注意すべきは、この偈文中に、輪廻思想なき善悪応報の思想の顕著なることである。善業をなせと説くとき、"他生に於ける工力徳"に言はず、"後生のため"と云ふことはある。① "後世を安固に"、"後世に於て得益せしむる"② のが通例の力であるともいふ。しかし我々はこの場合、同一霊魂の輪廻及び同一人格の受くる応報が含意せられてゐる(とせなくてはならぬ)而も語を起出し得ぬ。何方はその仏教を持ってゐたかも知れない。その思想の上に立ってこれらの偈を説いたかも知れない。しかしそれは推測であって、偈文そのものは如上の思想を否定する場からも自出し得るのである。即ち悪業は多くの苦悩を引き起し、善業は多くの(苦の減)福を引き起す。我々が善業をつめば、この人数の社会が平安なる、"未来の世間に於て、人類が福(その結果として)をうける"。後世とは予言ある人格が未来に於て生くる世界の意味でなく、単に未来の世界である。かく解して何の差支もない。少くとも我々はこれに善悪応報の考がbetonenされて居ぬといふは主張し得ると思ふ。

以上の観察を眼中に置いて、経典中輪廻思想の顕著なるものを考察する。経典にしばしばくり返すところは、悪業の故に人は死後地獄犬に生じ、或は畜生と生れ、或は人となれる場合にも短命、下賤、醜などの応報をうけ、善業をつめば死後天に生じ、或は人となっても長命、富貴、妙などの応報をうける、といふにある。これが業(Karma)による輪廻(samsāra)である。ところでこの輪廻思想は、アートマンの思想に伴って発達したもので、(ア)流転の主体としての"我"を欠くことが出来ぬ。経典に説くところの善悪応報も、同一の我が自己の"業"に対して自ら応報を受くるのでなくては意味をなさない。さうして経典中には明かにこれに言及するものもある。* MN. 135, Cūla Kamma-vibhaṅga sutta は如上の業報による(ウ)人生の高下好不好の差別を説明したものであって、そこには仏々の行為とその死後に於ける応報とが詳説されてゐる。ところで漢訳中含四十四差 (I, 704) は、上記 Pāli 本とほぼ同様なる本文の前に、主人公の父の輪生の物語りを附加してゐる。それによれば、この父は増上慢のために死後白狗と生れ、眼

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

生その家に飼はれてゐるのである。さうてよが，"もしお前が前世にこれの父であったのなら，大床の上にあがれ"とそてば，そこに上り，又"もしお前が前世にこの父であったのなら，これ(己)の知らない宝の隠し場所を教へろ"とそては，口と足でそれを教へるのである。この物語は輪廻譚としては typisch なものであり，Pali 本に於くまによって新しい附加であるやも知れないが，じかし業による輪廻の思想がこの種の phantasie と結合し易いものであったことは疑ひ難いと思ふ。長阿含経箭喩経は DN. XXIII. Pāyāsi suttanta と一致するものであるが，そこでは他生(another world)，更生(rebirth not by human parents)及び善悪報を否定する波羅門の説に対して，童子迦葉(kumāra-Kassapa)が反駁する形が読められる。(1)死後(地獄)を往復して報告したものがない，(答)(自家にも知らせたい)。(答)地獄に堕したものが帰ってくる筈はない，犯人は一旦捕へれば放さぬ。(2)もしは天上に生じたものは何故帰来して報告せぬか。(答)一旦天上に生れば地上に帰る気にはなれぬ。(3)忉利天(三十三天)にいったものは如何。(答)忉利天の一日は地上の百才である。二三日(初めて天に生じ)ゆっくり遊んでから地上へ報告にかかると思ふ。かってもお前に逢へるか。(4)忉利天なるものがあって(三十三天)そこでは一日が地上の百才だなどといふ事を誰かお前に教へたか。(答)それが解らぬのは，盲人が色なしといはに等しい。(5)盗賊を大釜で煮て殺し，神(soul)の出る所を見ようとしたが見えなかった。だから他世はない。(答)お前が昼寝して夢に山野に遊ぶとき，侍女は汝の識神(soul)の出入を見るや。自前現ずを以て衆生を観ずるな，天眼力を以て衆生を見よ。此に死し彼に生じ，彼より此に生ず。etc. etc. この他迦葉は，肉体(のうちに)識神を求むることを，木を割って火を求むるにたとへ，或は貝の中に声を求むるに比して反駁に努めてゐる。これ之れは，迦葉は死後霊魂の存在を否定する説を熱心に難駁してゐるのである。さうて同一の霊魂が他生に於て善悪の報を受くることを認めてゐるのである。

教父は輪廻思想の現像を糸へ，又経典中の矛盾が分って，業による輪廻を許教の立場と離して考へる事が出来ぬ。一般的に云って経典中の会報，五蘊，阿耨多羅三藐三菩提(無上正等覚に)を究竟とする経には，善悪応報の思想は現はれ居らず，神話的な空想に富んだ作品ほどこれを顕著に示してゐるのである。然らばこれは民衆信仰に基き，一般的な(当時の) phantasie を応用して，文学的な立場

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

より勧善の手段として与えられたものであろう。教団の実際的運営としてはそれは有効であったに相違ないが，——さらに又実際的効果より云えば仏教の立場と矛盾するものではないが，仏教の哲学的精神と全くずれた思想であることは論議を要せぬ。たゞ注釈中に含まれた点を以てこれを初期仏教の根本思想と同一せしめんとし，その結果無我の主体から成る輪廻という不可解の解釈を生ぜしめたのである。① 輪廻により道徳的意義が意義を持つ為には，そこには同一人格の輪廻（不変の存在）を肯定するならば，そこには業とその果との間の因果関係のみがあって道徳的応報は許されない。両者は共に立たぬのである。

とは云え輪廻の主体へ無我論の主体は，自然科学的認識が霊魂や他界を斥くる如くに，これらを斥けたのではない。眼前の感覚的対象と，空想の所産たる神話的対象とは，無我の立場に於ては五蘊所成という同等の権利をもつのである。従って現世に対する地獄・或は天上は，空想の所産としての力をもつ限り，現世と同等のrealityをもつ。自己の肉体と霊魂，霊魂の他界への流転等も同様である。たゞこれらがすべて実句に於ては無明の条件づけるもの，即ち自我的主体に於てのみ成立するものであり，その根源は有せぬとする所に無我縁起の立場がある。だから業による輪廻は"我"がrealであるごとくrealであり，"我"がgrundlosであるごとくgrundlosである。無我の真理が体現されれば，輪廻からも脱せられるのである。（解脱が不受後有というのはこの意味であろう。）

無我縁起を説く諸経に於ては，上引の如き輪廻の物語と全く別に矛盾する位所が認められる。例えば縁起に関する短い経の集たる雑阿含十二巻46経②に於て曰く，"（被行いて経験すべきや）行為するものと果をうくるものとは同人なりや，——行為するものと果をうくるものとは同人なりというは一の極端なり。行為するものと果をうくるものとは異れりとすべきや，——行為するものと果をうくるものとは異れりというは他の極端なり。如来はこの両端をさけ，中道に於て（法）真理を説く"。さうしてこの真理は縁起法である。即ち魂の存在を肯定して行為の果をうくるは他の人であるとの主張も，又魂の存在を肯定して同一の人格が果をうけるという主張も共に斥けられ，真理とは唯縁

（Satipaṭṭhāna）

"如何悪業をなし如何その果を受く。"
(M.N.130. 中天経)

① 木村. p.194 参. A'—A''— A^{n} …… $a^{n}B'$—B''— （こゝで経過する如くみえるも，A^{n}—a^{n}≒B' は飛躍的変化と。）
A'—A'' の変化も異なさず。

"変化の無限に続く所，わかれてこれ生死の輪廻と"。 "変化の当体＝輪廻"（p.198）
変化中に同一を保ちて初めて輪廻を云みべし。同一なくて何の輪廻ぞ。

② 漢，雑含十四. (二(300)(II. p.85)
為自作自受耶 …… 答説是名記。
為他作他受耶 …… 他作他受是名記。
自作自受，説言無記，他作他受，説言無記，此義云何。……
自作自受則，堕常見，他作他受即堕断見，義説法説，離此二辺，善於中道而説法，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂生縁行等。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

✻ しかしここでは 六趣の輪廻を作ると共に"業の因果応報"を力説したのではない。ここに説く(業報説として)
説は常見断見を離れた中道としての業報説であって、業はかの果を伴う との意味のものではない。
もとより業報説の主張に於ても、業は報を伴う との考は許されない。許されるのは ただ業の作者、
輪廻の主体としての我のみである。しかし業報＝業報 と同視してはならないのである。

① M.N. 38. とほぼ同じ。この経は縁起を説くに、"業眼色生識"と"四食"と"十二支縁起"との三者を共に含める点で興味がある。この種の説が既に種々の経の集成であり、Satiの徒は、この"集成"に文学的形式をよるため序曲として用ひられたものと考へられる。

② Neumann訳、"予は世尊説法を次の如く理解する。即ち この経その識は 輪廻中
Tathā 'ham Bhagavatā dhammam desitam ājānāmi yathā tad-ev' idam viññāṇam sandhāvati saṃsarati anaññan-ti
に於て(im Kreislauf des Wandelsens) 固定不変である"

③ Neumann訳、"再びそれ自身として、善悪業の果を(から)これて去るもの"

④ 〃 〃 "もし世尊かく説示しかく理解して、なほ過去を追求して、'我らは過去時にあった——我らは過去時になかった——我らは過去時に於て何であったか、——我らは過去時いかにして在ったか——我らは過去時を通じていかにありしか' などと思惟するや"
"否、世尊よ."

S.N, vol 3, p. 103

✻ なほこの思想を端的に現はせるものとしては雑含十三(巴利なし)、"第一義空経"をあげることが出来る。"眼生時無有来處、滅時無有去處、如是眼不実而生、生已盡滅。有業報而無作者、此陰滅已異陰相続、陰依数法、耳鼻乃至意、亦如是說。除依数法。依数法者、謂此有故彼有、此起故彼起、……"即ち説話に於て説かる、六入の Beingheit とは明かに区別して、六入の来處去處を否定し、現世の蘊と過去の未来の蘊とが異れることを云よ。さうしてその異れる蘊の間に Identität を保つ"作者"をも否定して、ただ業報のみを肯定する。これは輪廻思想と結合せる業報である。説話説の主張に於て許容し得るのはただこの程度の業報でなくてはならない。

Yathā yathā kho vado vedeyyo tatra tatra kalyāṇapāpakāraṇaṃ kammānaṃ vipākaṃ paṭisaṃvedeti."

説話のみが学ばるるのである。これは説話説を立つるために、輪廻思想及びその反駁論のいづれをも斥けたものと解してよい。✻ 同様なことは又中阿含瞿帝経①についても云へる。この経の前段に於ては、Satiに比丘が"我知世尊如是説法、今此識往生不更異"②と主張し、それは如何なる識かと問はれて、"彼作善悪業 受報也"③と答へ、世尊に厳しく呵責せられる。識も当然に説に因って起るものである。説話ならざる法もない。説話なき限り"不変の実体"もあり得ぬ。かくてこの経は説話説の洋説に入り、さてその後に、"若汝等如是知、如是見、汝等、於未来世作是念、我当来時有、我当来時無、云何当来時有、何縁当来時有耶、比丘答曰不也。"④といふ。未来についても、又"此衆生従何處来 趣至何處、何因已有何因当有耶"の問ひについても"不也"と答へしめてある。即ち善悪業の報を受くべき識の不変や、我の過去時未来時に於ける存在とは、説話説の主張では許されぬのである。✻ 一切の本生譚や輪廻譚は、たとひ輪廻の世界の本生譚が説話によって成立する恐怖の世界であるを認め、その形而上学的な意味を否定しさへすれば、それは一切の現象と同じく無価値なものとなり、説話説とは次元を異にするものとして両立せしめ得るのである。しかし経中に現はれる輪廻思想はかくの如き自覚の上に立ったものでなく、既かに計我の立場に於て無我説話と対立する思潮として存するのである。説話説の立場からは同一我の輪廻を作くるのみであって、それを説者の phantasie の世界として位置づける試みは試みて居らず、又輪廻思想の方では同一我の観想の上に立ちつつ、それと無我の立場との関係を顧慮しては居らないのである。

以上の如く無我説話の立場と輪廻思想とをはかに区別して考へなければ、ことに晦渋な説明を受けてゐる"業"の説も簡単に片付ける事が出来てあらう。最初に言はれた如く Wallesser は無我の立場から Sittlichkeit を begründen し得ず、Karmalehre の導入によって初めて無我無常思想と Sittliche Weltordnung とを結合し得た と解するのであるが、自分の解した如く、一切が無我無常なるは自己的立場に立つがためであり、

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

その自ら作る物をaufhebenて 根元に帰るところに Sittlichkeit の Grund があると見れば, Wallesers の解釈は不必要になる。無我の立場に於ては それ自身の Ethik があり, Karma の思想は それと別種の立場に於て Moral を立てるのである。~~Karma の意義~~ は, 字義が "業" 即ち Tat, Tun, Werk である如く, 唯単純に "所作業" ①, しわざ, 行為を意味する。殺人, 邪淫 etc. の悪しきわざを行へば 死後 地獄, 畜生に生じ, これらの悪しきわざをさけ 貪, 瞋, 痴を滅したわざを行へば 天, 人に生ずる, 往って 現生の不幸は 過去 世に於ける悪業の報である。~~Karma ist ein Gesetz der Vergeltung~~。ここでは 業の善と悪とが 行為を根拠として差別せられるか 否かでない。行為に伴う結果の福であると否とによって 善悪が分たることも示へられるし, 又 Sitte として通用せる Moral をそのまま 援用して それに 応報の示を結合したものとも示へられる。いづれにても 輪廻の道を 決定する "業" の示は 既に 仏教以前より ねし, 厚妖的なる 道義的要求を反映せるものと見ていてよからう。

かくの如く "業" とは 単純に "しわざ" であって, 本来は 縁起法中の "行" と混同すべきものでもなく, 又 強いて 無我縁起の System 中に入り来るべきものでもない。アビダルマ的の示へ方が 縁起 (を因果と解し) 輪廻思想と結合して 解釈するに至って, 初めて 単純なしわざ以上に 形而上学的な意義を持はさるに至ったのである。この新しい解釈に於ては, 無我説を厳守つゝ, かつ輪廻思想を生かさむとする為に, Walleser の解の如く, "業" を以て 我の代用たらした。我はなくたゞ 諸蘊あるのみであるが, 煩悩と業とによって, この蘊は滅しても 中有の相続により 又 胎に入って 他の世界に生ずる②, といふのである。この際 業は 単にその報を引きおこすといふ丈でなく, 前の蘊を相続せる 他の蘊 を して 相続者としての或物の Identität を保たしめる 力 となってゐる。"この蘊を捨て 余の蘊を取くる 内用の士夫" (内在的の我) を立てれば 何の困難も起らない所に, Identität の原理としての我を捨てつゝかつ Identität を立てむとする 困難な試みを代表するのが 業の示となったのである。これは 十二支縁起に対する アビダルマ的解釈と共に, 教権によって 窒息せしめられた 仏教哲学の弱点を示すものと思ふ。

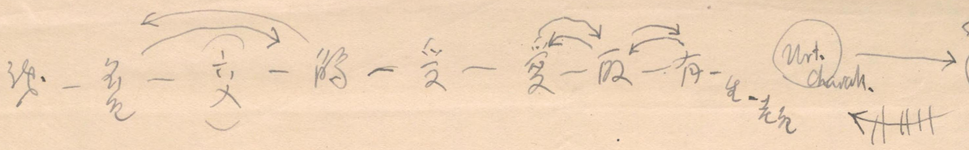
---

① 中含, 利次.
(1. p. 503)

✠ この "しわざ" と (因)果の法則の示へとが 結合すれば, そこに所謂 "業による輪廻" の説が生ずるのである。一つの行為は必ず果報を伴う。例へば,

⊗ 但しこの際説かれるところの "因果応報" が 縁起説にいふところの因縁と同じものでないことは 看過してはならない。縁起説の因縁は, 一切の現象の根拠たる Wesen 或は Kategorie の示にある Bedingung であり, 業の因果とは 縁起の因縁によって成立せる業と, 同じく縁起せる報との示の原因果の関係である。例えば "殺人という行為" は Vergänglich なる一つの現象として, 無明(縁)行就以下の十二支縁起に依って成立せるものである。"地獄に於ける苦み" といふも, 同じく一現象として同様の根拠の上に立つ。この二つの現象の示に 因果の関係ありや否やは 縁起説み於ては問題とせず, ただ Karma-lehre のみが問題とするところである。しかも Karma の説では, この因と果とが 同一人格に於て現ずることを内容とする, (即ち悪業をなし, 汝自身その果を受く。) 両者は全く異なる思想である。

② 俱舎論, 巻九.



(5) (3とりの「徳」の方がはの行でもん。
はてなれば、それをまた「徳」を置くmが、とするのは不審。

① gegenseitige Fundierung. — Farbe, Ausdehnung.

fundieren するが Grund にはなりぬ。

② この関係とは云へれば、徳と名色とが
お互に fundieren つい、Grund になりぬ所以も
明らかならぬ。

③ もし Grund とは云えれば此関係は矛盾である。
寧ろ、主張へのびたのはこのためではないか。

△ この点は、Einseitige Fundierung. とも、Grund の関係ともそうふる。
この相依関係は Grund とえとれぬ。

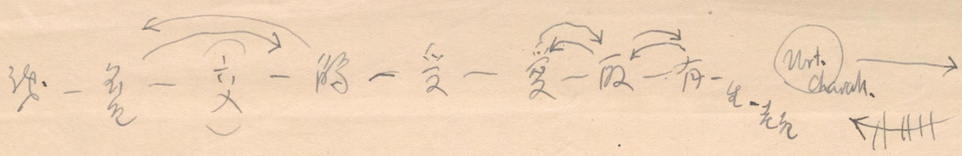
① unbedingte を
除さぬため、
名色—徳の相依
を云へぬ。
おいてこの相依関係
とえとまでの関係
相違のため、これ先へ
せぬ。

徳—名色
徳

(はり)

P.30.
一枚在中
は先で
であっ
たされる。
への係

ガラス使用
国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』　請求記号 WB12-76



(5) (これの立利の「徴」の方が体の行ちん。
体となれば、それを表出して、徴を還す sig. とするのは不審。

○ gegenseitige Fundierung. — Farbe, Ausdehnung.

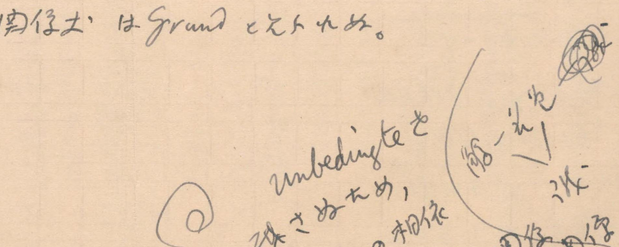
fundieren するが Grund にはならぬ。

① この関係とて云へれば、徴と名色とが
お互に fundieren つい、Grund になる所以も
解ぐらぬ。

② 又 Grund とて云へば、お依は手段である。
小、主眼へのびたのはこのためではないか。

△ この点は、Einseitige Fundierung. とも、Grund の関係ともそふる。
この右体関係は Grund とえふれぬ。

○ Unbedingte を
除さぬため、
名色-徴の相依
を表へぬ。
さいてこの相依関係
とえてまでの依存関係
相当のもの、これ先へ(徴)
でぬ。



✠ 殺人という概念をいかに分析しても、そこから地獄の苦しみという観念は出て来ない。殺人の行為がその殺人者にもたらす結果は社会に及ぼして種々多様であって、それらは皆"殺人の行為"自体に含まれず、偶然的にあたえられる。阿育王の殺人は一方では彼に大王という位置を結果し、次には彼に仏への帰依を結果した。"善"を殺す人は王から愛を受けるが、
(この殺人者の個人をかく"悪"を与えて仏の帰依とは云へぬ。)

第五種郵便
裏

ガラス使用
国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』　請求記号 WB12-76

れに條件づけられたあらゆる法を滅する
ことである。だから法を觀ずることが直
ちに法を滅することになる。しかしそこ
でも法即ち本質を「觀る」ことが直ちにそ
れを「滅する」ことになる所以は

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

以上によって我々は無我(非我)説の真理の実現としてのEthikと，業による輪廻の思想の上に立つEthikとの二種のEthikを認め得る。さうして後者の業報の考は佛教以前よりの古き信仰に基くのであって，現論理には充分 begründen されて居ない事をも認め得る。例へば，殺人者の行為をなせしものは死後地獄に堕ずるといふが，"殺人の行為"がその行為者の上に"地獄に堕ずる"といふ結果を(必然に)引き起すといふ根據はどこにあるか。もし殺人が神によって禁ぜられたことであり，この禁を犯したものが神によって罰せらるゝといふならば，この業報は神の意志として説明せられ得るであらう。しかしこゝには，Seeleの信仰はあっても，意志をおつ神は想定せられて居ない。業報は法則による必然である。しかし殺人の行為が地獄の苦を結果するといふ必然性は，自然現象に於ける因果の必然性と同様に考へることが出来ない。~~前者は二つの現象が因果性の結合(出来事)を表明せるものと考へ得るが，前者は殺人といふ現象と，地獄の苦こゝといふ phantasie とを因果によって結合したのである。~~ 自然現象に於ては原因として考へられた出来事には必然的に結果として考へられた出来事が継起するのであって，原因たる出来事はそれ自身既に"結果たる出来事"を引き起すものとして考へられてゐる。例へば"人が殺される"といふ出来事は必然に"その人の心臓の活動が停止し，体が腐り始める"といふ出来事を結果とするが，しかしこの場合の"殺される"といふ概念は既に心臓が傷ついた，を結果するものとして考へられてゐるのである。さうに"~~殺人の行為~~"(といふ概念)は必ずしも地獄の苦を結果するものとして考へられて居らぬ。~~アキレウスがヘクトルを殺すといふ行為は，希臘人に喜びをもたらすもの，アキレウス自身に名誉と寿命とをもたらすものとして考へられてゐた。~~ 今でも敵を殺すといふ者は功賞を結果する(通例)の場合である。殺人は死刑を結果するものとして考へられる。~~殺人が必然にそれ以外の結果を引き起すとは云へない~~(と共に又)敵を殺人殺しても功賞にあづかり得るものもあれば，人を殺しても正当防衛に脱れて刑せられ得ないものもある。かく殺人といふ概念は必然に(一定の)結果を引き起すものとしては考へられて居らぬのである。これ合法則的な必然性を意味する"因果"をあてはめるは出来ない。即ち業報が法則的な必然であるとはたゞ見せかけであって，

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

実は行為に對する道徳的評價がこゝに投射せられてゐるのである。報果はこの評價を其儘によって摸示したものに過ぎぬ。從って殺人は必ずに地狱の苦みを結果するのではなく，地狱の苦みに値するもの，地狱の苦みを受くべきものなのである。この点が徹底的に考へられれば，業による輪廻は法則的必然としてでなく，道徳的秩序を立つるための必須の要請(Postulat)として説かれたであらうと思はれる。ゆゑに業説に於ては要請ではなくて必然的なる實[illegible]として説かれる。それは理論的に(業報は)根據づけられることなく，獨斷的に民衆をして信ぜしめたのである。民衆がこれを信じたのは，地狱や天を描出せる phantasie の力と，死後の運命についての永遠の謎との故である。

かく業説が Ethik として不徹底であるにても，神を強要する"罪と罰"との代りに，神を強要せざる業報の考，即ち業が必ずに報を伴び起すとの考を提出したるは注目に値する。この社会，人格的な"神の意志"に代るべき"法"の考が徹底させられたならば，~~そうしてもはや Moralen とはでなく Sollen とは呼かれたならば~~，希臘に於ける νόμος の考と平行して興味ある向展となったであらう。

業説に於ては Ohne Gott ではあるが Ohne Seele ではない。ゆゑに無我説の立場でのEthik は Ohne Gott, ohne Seele であってかも Sittlichkeit を根據づけてゐる。Ohne Gott, ohne Seele とは，所謂 atheistische Ethik の motto であって，

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

内題擬外題
異法門論
一枚
(破片)

233.

第四章

阿毘達磨論に於ける心理学的倫理学

第一節。阿毘達磨論の発達

阿毘達磨論の意義。

阿毘達磨論(Abhidhamma-Kathā)は對法論(1)即ち法に関する研究である。この語は既に初期仏典中に用ゐられ、"法に関する問答、議論"を意味してゐる。のみならず阿含経典の中には、法に関する(問答、議論)を記録とせる作品が少なからず存在する。第一数(経に近い)は仏陀の説きと伝へられる法を法数によってまとめるものである。阿毘達磨集異門足論の(Kern)となったと推定せられ、尤も衆集経(DN. 33. Saṅgīti)(2)に於ては、尤も多くの弟子たちが二派に分れて論争することを詳述し、"我らにとっては法はよく定められてゐる……我らは(結集)等唱(「一つ多くから(なりきである)」と云って一法より十法までを数へ上げる。(漢訳は"我等今者、宣集法律、次第諍訟。")この序曲のmodusは既に在せる等唱(結集)の記憶を物語るにあるために、この序曲の附せられたSaṅgīti suttantaの製作せられた時には、一法より十法までの法の名目を数へ上ぐるといふ等唱は既に行はれてゐた筈であり、その等唱は記憶に便するために、法の理論的内容を顧慮することなく、たゞ数によって外的に(法の名目を)整理せるに外ならぬ。これは"法に関する論"とは云へぬが、しかし外的にもせよ、仏陀の説きと称せられる種々の概念を、包括的にまとめ上げる試みが古くより在ったことは明かである。(これより)同じ形式の作品として舎利弗が仏に代って説ける長阿含十上経(DN. 34. Dasuttara)に於ては、一歩を進めて、一法より十法までが各々、成(help much)、修(to be developed)、覚(to be understood)、滅(to be eliminated)、退(belongs to decline)、増(leads to distinction)、難解(hard to penetrate)、生(to be brought to pass)、知(to be thoroughly learnt)、證(to be realized)の十個のKategorieに分たれ、それがCatechismの形式によって叙述されてゐる。これも種々の概念をその理論的関係より引き離し、新しき見地の下に整理せんとの試みがある。以上の作品は、それぞれの概念

阿含経中の阿毘達磨的傾向;
①第一数;法数によってまとめる。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

東京都千代田区
株式会社

内容
参考
法句徹昧神

① 立花沢説、これを単に"法に関する研究"の義に解するは、本書p. 阿毘達磨論 p. 14 も同じなり。Buddhaghosa は abhi = ati として勝法の義、なりと解す (Atthasālinī. p. 2)。その他諸々の解、大同小異にて倫ホー巻に見ゆ。Mrs. Rhys Davids は Dialogues of the Buddha, III p. 199 に於て、MN (I. 214) によって "advanced discourse on doctrine" と訳し得べしと云えり。然し (現) MN. 32, の描写からは "advanced" の意は出て来らず。Neumann が "ein Gespräch über die Lehre" と訳する方可なりと云えるべし。漢訳は (中阿含十八、牛角婆羅門林経) 甚深阿毘曇として訳をなへす。

② 椎尾氏、"六足論の発達" 第三章ホー節 (宗教界 X. 5)。(Mrs. Rhys Davids も Dialogues of the B. III. p. 155, に於て Saṅgīti が Sutta Piṭaka たるよりも abhidhamma たるを説め、立花氏の "the Sarvāstivādin Abhidharma books" (JPTS. 1904-5) によって、Saṅgīti の上座有部本が七論中に入れられ集異門足論と呼ばるるのであると解した。椎尾氏もいわゆく、集異門は漢訳衆集経よりもパーリ Saṅgīti の方に近い。しかし近いのは集異門に於て註釈せらる原本の説である。集異門は Saṅgīti に類似して甚しく異なる経典を註釈したものであり、集異門としての特色はその註釈に在するのである。Mrs. Rhys Davids の説りは集異門の項目のみを知り、その原本を知らざるに起因する。

第四章

阿毘達磨論に於ける心理学的倫理学

第一節。阿毘達磨論の発達

阿毘論の意義。

阿毘達磨論 (Abhidhamma-Kathā) は対法論[1]すなち法に関する研究である。この語は既に初期仏典中に用ゐられ、"法に関する問答、議論" を意味してゐる。のみならず阿含経典の中には、法に関する問答 (議論) を記す様式とせる作品が少なからず存在する。第一類は仏陀の説きと伝へらるる法を法数によってまとめるものである。阿毘達磨集異門足論の (Kern) となった (経に近い) と推定せらる、世阿衆集経 (DN. 33. Saṅgīti)[2] に於ては、尼乾子の死後弟子たちが二派に分れて論争せることを詳述し、"我らにとっては法はよく定められてゐる……我らは [illegible] 等唱 (結集) 「て争なかれ (なぜならば)」と云って一法より十法までを数へ上げる。(漢訳は "我等今者、宜集法律、勿防諍訟。") [illegible] この序曲の motive は既に成せる等唱 (結集) の記憶を物語るにあるに、この序曲の附せられた Saṅgīti suttanta の製作せらるる時には、一法より十法までの法の名目を数へ上ぐるといふ等唱は既に行はれてゐた筈であり、その等唱は記憶に便するために、法の理論的内容を顧慮することなく、ただ数によって外的に (法の名目を) 整理せるに外ならぬ。これは "法に関する論" とは云へぬが、しかし外的なれども、仏陀の説きと称せらるる種々の概念を、包括的にまとめ上げる試みが古くより存じたことは明かである。同じ形式の作品として舎利弗が仏に代って説けるとされる十上経 (DN. 34. Dasuttara) に於ては、一法を始めて、一法より十法までが各々、成 (helpful), 修 (to be developed), 覚 (to be understood), 滅 (to be eliminated), 退 (belongs to decline), 増 (leads to distinction), 難解 (hard to penetrate), 生 (to be brought to pass), 知 (to be thoroughly learnt), 証 (to be realized) の十個の Kategorie に分たれ、それが Catechism の形式によって叙述されてゐる。これも種々の概念をその理論的関係より引き離し、新しき見地の下に整理せんとの試みがある。以上の作品はそれぞれの概念

阿含経中の阿毘達磨的傾向;
① 第一類:法数によってまとめる。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① I. 694.

⊗ 温泉林天経 (M. 133)

M. III p. 228 f. (Neumann, III. B 508.)

② Das scheinen mir die ausgeführten Abzeichen jenes Stämpels zu sein, den uns der Erhabene im Nmripse dargestellt hat:

(注の初めに、"尊者大迦旃延、就広分別世尊所略説義、"とあり、
パーリ経典は、„Wohl wäre der ehrwürdige Mahākaccāno imstande, den Inhalt dieser kurzen Andeutung ausführlich zu begründen."

(それぞれの立場に於て)
を ~~現解~~ 理解し得さる 思索力の務さ を前提として初めてもたり得るものであるが，かく仏説とは云はゝものはいかに立場の異るものであってもこれを包括せんとする点に於て，既に内的に普遍的特徴を示せるものである。第二類 (自にまとめ) は 註釈を目的とする作品；(例へば) ~~例へば~~ 仏陀が 異説せる法 を弟子が広説するという Motiv になれるもの，中阿含分別観法経 (MN. 138) の如きがそれである。仏はただ大綱を説いたのみでなく，弟子たちはその義を大迦旃延に問う。そこで彼は一句づゝを取って詳しい説明をなへる。さうして最後に"此世尊略説，不広分別義，我以此的 ~~攻~~ 此文 応説如是"[2]と云い，世尊が ~~説~~ を賞賛する ~~これをつてゐる~~。この Motiv はほかに"法に関する論"を述べ示すものである。(なほ) かく考へれば，同じ分別品に含まる分別六界経 分別六處経の如く 広説者が仏自身である場合に於ても，"一つのまとまれる文に対し一句づゝ註釈するという形式" ~~が見られ~~ が見られ，作品の構造としては同一であるとも云い得る。されば一般に注釈を含める作品は皆同一の型に属せしめることが出来る。ただこれらが注釈を擁護せさるのみである。

第三類は 弟子同士の問答の形をとれるもの；例へば中阿含大拘絺羅経 (MN. 43) 法楽比丘尼経 (MN. 44.) の如き。これは"法に関する問答論議"ということを字義通りに示せる型である。

以上は個々の作品についての観察であるが，これからの作品の集として四阿含の編輯の仕方にも同様の傾向を見ることが出来る。増一阿含は集全体の編輯の方針が上記第一類の如く法数によるまとめ方に従ったものであり，雑阿含は多数の短かき経を内容により分類して集めてゐる。中阿含に於ても部分的には かの根本分別論 (Vibhanga) の如き，種々の問題を各分担せる注釈的作品の一列をまとめて編纂してゐる。

かくの如く経蔵自身が既に内的に普遍的傾向を持ってゐるのであるから，たゞ法数或は題目により種々の異れる主張の思想を包括的にまとめるとはいっても，それはたゞ外的のみであって，理論の内容に立ち入りその統一をはかるという点には至らない。註釈に於ても，立場の異なる他の思想を引き来ってそれを無批評にあてはめるが，それにより組織的に統一ある体系を作り出すのではない。そは内的に普遍的傾向が実際にはなおつゝ未だ

① 第二類：註釈を目的とする作品。

② 第三類：法に関する問答論議。

四阿含編輯の方針も決して組織的傾向。

異説の蒐集！

如上の傾向は外的にまとめるのであって，理論の内的統一ではない。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

異説の蒐集より異説の組織化への発展。

自覚せられてゐないのである。

阿毘達磨論書は如上の阿毘達磨的傾向を押し進めたものに外ならぬが，しかく外的であったまとめ方は漸次内的となり，立場異れる思想の包括は漸次それらの組織化となって行く。即ち阿毘達磨的傾向が自覚されて来るのである。これは恐らく既存の理の集を，―即ち種々の発達段階にある理や異系統の理などが互に何等の関係をおつことなく雑然と集められてゐる理義を，幾分の距離ある立場から一目に見渡すに至ったが故であらう。これらの種々なる理，或は概念は，(彼らにとっては…)一人の教祖の説けるすべての異説は一人の教祖によって説かれたりとの信念。一つの真理である。それは一つの思想体系として包摂されねばならない。ここに於て阿毘達磨論師は本来関係なき諸の異系統の思想をも互に関係づけ，発達の諸段階を示す種々の思想を等しく仏陀に説かれたとして同一平面に並べて肯定する。この試みが漸次成熟されつれて遂に阿毘達磨論は経義と異れる立場に進出し来るのである。

法蘊足論。

阿毘達磨的傾向が著く自覚され来った最初の段階を示すものは，南方に於ては五部中の小部に属す Paṭisambhidāmagga (無碍道論) 及び Mahāniddesa であり，北方に於ては法蘊足論及び集異門論であると云はれる。① この内後代に最も重んぜられたのは法蘊足論①であって，漢訳後序にはこれを"阿毘達磨の標準，一切有部の所依"と呼んでゐる。我々はここに部派的立場に拘泥せず，経義の哲学に対立するものとしての阿毘達磨的組織の萌芽を見るために，法蘊足論を考察して見よう。

法蘊足論の組織。

法蘊足論は倶舎に関する諸問題を主として取扱ってゐる点よりいへば一種の倫理学書である。初めの十五品にこれらの問題を論じ，最後の六品のみが理論的の問題を取扱ふ。ところでここに注意すべきことは，初めの十五品が(の各々)それぞれ経義に於てそれ自身解脱に導くべき修行法として説かれたるものを取扱ひつつ，しかもそれが単に数種の修行法を並べた丈に終らずしてその上に Saṅgaṇanā を施せられてゐることである。第一学處品は，五戒②を説いてゐる。"殺，盗，淫，欺，飲酒の五悪業を犯すものは現世に於て不幸をうくるのみならず死後地獄に堕す。この五を離るるものは現世に於て幸福なるのみならず死後天に生ず"といふのが主題である。学處品はこの主題を

種々なる異説にSaṅgaṇanāをつける。

(倶舎論のSaṅgaṇanā.

1) 個人の道，五戒.

① 木村氏，阿毘達磨論序，p. 38f。但し木村氏はこれらの論の製作年代を仮りに仏滅100―200と推定し，何ら未だ証を挙げてゐない。法蘊足論の製作年代については，権威氏，"六足論の発達"第四章，(宗教界 X. 6. 8.) は西紀前一世紀初頃より後一世紀迄の間と論定してゐる。但し氏は有部六足が南方六論に倣って成れるもの，南方六論は阿育王時有力年頃の成作，との見地に立ち，舎利弗阿毘曇を以て南方諸論を打って一団となせるもの，即ち南方六論迄半成立の域になれるものとし，これが法蘊足よりもより多くVibhaṅgaに似るを以て法蘊足に先つことを決定し，それによって法蘊足の上限を定めた。然し西報ってゐる題目の一ばネーばのみならず，論全体の構造よりいづれの題目を多く含むかに着目すれば，Vibhaṅgaはむしろ法蘊足よりも一層阿毘達磨的となり，舎利弗阿毘曇と共に法蘊の後に置くべきを示す。

② 五戒の成立は現存の pāli 経典的時期に属す。(長井，根本仏教の研究，p. 137f)

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① 證淨とは、"此聖教、皆如是相、隨念諸仏(正法、菩薩)"(教四、七ウ)
證淨=Avetya-prasāda, 旧訳, 證解淨信
"如実覚知四聖諦理、故名為證、正信三宝及餘尸羅等善法、離不信垢及疑垢故、由證得淨立證淨名。"(倶舎、收十、四九右)

已生、未生、

預流するに勇って、この五悪よりの離を自ら行ぁ(自利)のみならず、他をして行はしめ(利他)、更に進んで一般に離悪を実現すること(広利)を説く。もしこの理想が実現されて悪が一般に捨離され、すべての人が善友となり又死後に(他人のことにて又)生ずるならば、そこに救済は実現される筈である。しかもこれは決して解脱の名に優らないものとして最下位に置かれる。第二、預流支品は仏弟子に接近し、四諦の法を聞き、その理の如く意を作し、その法に随って行ずることを主題とする。仏法を信じその法の如く行ずるは解脱への道である。しかもここでは単に解脱への可能性ある道として預流支も入門初学の位とされる。第三證淨品は、仏法、僧、戒の四證淨を説く。覚者、四諦八聖道、修行者、戒などの意義を称揚理解(正信)すれば"改易なき"境に至り、地獄などに堕するも無有是處とする。これも亦改易なき境即ち涅槃に至るべき道であり(が)なほ地獄などに堕する可能性のある下位の道とせられる。しかしこの段階より至って始めて僧としての修行が始まるのである。そこで第四決定果品は、僧としての修道が将来ある果を四つの段階、(預流果、一来果、不還果、阿羅漢果)によって示す。この果の段階は輪廻思想に基き、再生の回数によって定めたものである。第五漸行品は證得の四つの類型を段階づけたもの;苦遅、苦速、楽遅、楽速である。離欲の如何、昧明、鈍利、労盛の如何によって、よりすぐれたる證得の道を歩み得る。第六聖種品は衣、食、臥具、欲望に捕はれざる仏弟子の生活態度を説く。以上によって僧としての修行が準備され、そこで第七正勝品はその修行の内的規定に立ち入る。已生の煩悩を断ずるための努力、(精進)未生の煩悩を生ぜしめぬための努力、未生の四勢善、三無色などの優れたる定を生ぜしめるための努力、已生のこれらの定を堅住し完成するための努力。第八神足品は如上の四つの努力を前提し、その努力の内容として出家の動機により生じたよき理想の引き起した欲楽、勤精進、心意識、観等の三昧をよべる。しかしこの段階づけが決して固定的でなく強制的であるは、第七が四種の精進であるに対し、四神足中にも勤の三昧が数へられたすでばかでおらう。所注は未来独立せしめ前者の考に於て、後者が前者をも含むより複雑な考方であるがなにより古き段階に置かれたのである。第九念住品は第八の観三昧を前提し、身、受、心、法の四に対しこの観を実現することである。観の実現

(3)の属す。
2) 入門初学の位
3) 僧としての第一段階
4) 僧の得べき果の四段階
5) 證得の四類型
6) 僧の類型
7) 四種の精進
8) 四種の三昧
9) 四種の観

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

(10) 四禅 (9)の果なり。
(11) 四禅の定

は次に四禅の智慧となる。第十 聖諦品 は四諦の道理である。第四の道諦は八聖道であり，その第八は正定である。そこでいよいよ第十一 静慮品 に於ては第七の 円満品 に於て Ziel とせられた 四静慮(定)をとく。仏教以前よりなする四つの禅定の考であって，(1) 欲悪の法 によって喜楽を生ずるなほ尋(conception)伺(discursive thought)あり，(2) 無尋無伺，定，喜楽を生じ，(3) 喜を離れて捨に住し，(4) 不苦不楽，捨念清浄 と次第すきに至る。この定に於て 四諦の real 実現が実現さるとすれば，その定は積極的には四無量として現はれねばならぬ。第十二 無量品 は"定により起さるる功徳"(後述)と呼ばるる所の 慈，悲，喜，捨 の四無量を(後に)説く。"慈"とはあらゆる生き物が楽を得ることを願ひて起る哀憐 愍念 等一切の慈悲，("悩楽"倶舎)。"悲"とはあらゆる生き物が苦を離れ得ざることを願ひて起る小刻 悩，酸楚 等の一切の悲悩，("抜苦"倶舎)。"喜"とは生物が益を得ば(悲必の)，深く欣慰すべしと考へて起る和合不別離性，踊躍，歓喜 お喜性，("欣慰有情"倶舎)，"捨"とは，生き物に対して平等に捨を保ちて起る心平等性，心正直性，心無変覚寂静性 お("捨有情数平等，平等無有親怨"倶舎)，である。これらは皆…四定によってのみ達せらるる道徳の理想である。

(10) 定の功徳 (定によって達せらるる道徳的理想(境)) (11)の果なり。

(12) 無色定 (よりすぐる定)

さらに定については 四静慮 以外に四無色定が説かれてある。この書はこの定を五にすぎ段階に置いた。第十三 無色品 はこの四無色定の，すなわち 空無辺処，識無辺処，無所有処，非想非々想処 具足住を説く。空無辺処定に入るには一切の色想(眼識お意想)，有対想(耳お四識お意想)を超越し，種々想を思惟せざるによる。すなわち一切の差別的な感覚的表象を空じて無限の空間を住するのである。ところでこの論書に於ては，"この定に於て初めて修業せんとするものは，第四静慮が麁苦障たり，空無辺処が静妙離たりと思惟し，専念集注してこの定に入るべし"と説く。明かに四静慮と関係させ段階づけられたのであって，中阿，分別六処，小空 等の諸経に説くところと異ってなる。本書が種々の修行法のように Rangordnung を与えんとする試みがここに顕著に現はれてゐると見てもよからうと思ふ。(なほ 空無辺処が先に於ても，空無辺を 麁苦障 とするより 感覚的以外の一切の表象を空ずる 無限の識(unbegrenzte) (Bewußtseinsphäre) に入り，更にこれを麁苦障として(説出又おこ)となき 無所有処 に入り，更に 有無をもせる (aufheben) (Nichtdaseinsphäre)

(1) これは 倶に 中阿，分別六処(小空経，大空経 と類似の処)に現はる。
(2) 分別六処経では"度"という語を用いる。度は心義を制するをいふ，又過ぎ返る。すなわち義を制して通過す，aufheben 之。Neumann は überwinden と訳す。但し überwinden (to) vernichten (独) の両義を用ふ。
(3) samatikkama — samatti√kram = rising above, getting beyond.
atthangama — atthangamo, = Setting (of the sun), disappearance, perishing, destruction, annihilation.

✠ なお 中阿 分別説経には，四禅四無色を一列に並べ [illegible] であるが，ここそこでは 心往内 or 心住内 が倶ふせられるのであって，前の段階の aufheben が次の段階となる関係を説いては居らぬ。のみならず，同一理由で MN. 138. に於ては，ただ四禅をあぐるのみにて四無色は全く現はれて居らぬ。これから来へて，

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

(10)

非想非非想処に至るのである。）かく八定を段階づけたるに第十四修定品に於ては、定の四種を説く。現法楽住、殊勝智見、勝分別慧、諸漏永尽の各を證得せしむるものである。爾後に第十五（天眼を得ます）覚支品に至っては、四清浄、四勝、四如足、四念住、四静慮、四無色等を数え挙して七覚支にあてはめるのである。七覚支も亦ほぼ次の如き次第で得であって、四念住より

(15) (3)(7)(8)(9) (11)(12)の六一。

(1)念覚支を起し、この念によって於法簡擇、対擇法覚支を起す。擇法によって発勤精進、(3)精進覚支を起す、これ四の勝をおするものである。精進によって発生勝喜、(4)喜覚支を起す、四清浄（第二の意）である。此喜によって身心軽安、(5)軽安覚支を起す。四静慮及び四無色定、貪瞋癡よりの解脱の六より得る軽安である。軽安（による）後快楽を受く、楽故心定、(6)定覚支を起す。四静慮及び四無色である。心定によって貪憂を滅し、捨を修上する。(7)捨覚支を起す。この七覚支への配当は後期的である。我々は第四静慮の捨と第七の捨覚支とを区別するは出来ぬ。定の因由を軽安とつき、両者が共に四静慮であるとの理由をも理解し得ぬ。かくかかる後期的によってもなほ種々の修行法を秩序づけ統一せんとする所に本書の主要な特長を看取し得るであろう。

法蘊足論の主要部は如上の十五品であって、そのあとに第十六、雑事品は雑攬、七十八を説明し、第十七根品はたいに六根のみならず、胚中根と名づくるものは男女根をも入れて集成し、廿二根を説明する。第十八處品は一切法を六根六境に於て説明せるもの。第十九蘊品は五蘊についての種々の注釈を集成せるもの。第廿多界品は六根六境六識の十八界より初めてあらゆる界と呼ばるゝものを集成し、又に十二處、五蘊、十二縁起の説明をも併加せるもの。第廿一縁起品は十二縁起に関する注釈の集成である。これらは従来の阿毘曇底論書の中心をなす五蘊十二處十八界の三科論及び根品、随眠品等の原型であるが、こゝでは未だ体系的叙述は試みられず、単に雑多なる注釈の集成に終ってみる。従ってそれは論の主要部に対し附録の如き観を呈するのである。

法蘊足論を於ては蘊處界根随眠等は附録の観さえなし。しかも組織化の努力なし。

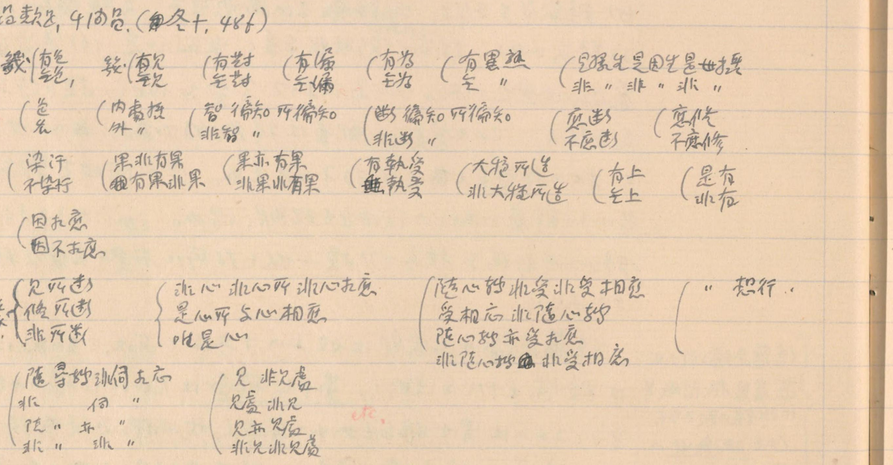
品類足論

かるに品類足論に至ると蘊處界の三科論が論の主要部となるのみならず、この考え方が体系的に整えられて五法論となり、それが

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

⑩品数生, 4品名. (冬十, 484)



{蘊處界三科論が主要部となる。

一切の論述の基礎とさるゝに至ってゐる。さうして眼身足論, 識身足論, [redacted] 等の論書はすべてこの基礎の上に立って詳細な分別を試みてゐるのである。こゝに我々は, 前に附録の如く反故はれた部分が, 今や論の中心となり, 前に主要部であった部分がこれによって begründen さるゝといふ顕著な革新を見出すのである。品類足論はその品数の章たる雑千個品に於て, 法蘊足論の衆章(たゞ初依流果品, 第十六相応品の三のみは省いて), 法蘊足論の順序のまゝに並べ, かもそれを法蘊足論とは全く異れる motiv により, 即ち有色無色, 有見無見, 有對無對或は色摂名処等の matrika によって分別するといふ motiv によって論ずる。雑摂事品も亦法蘊足論に於て主要部たりし種々の修行法を論ずるが, これ亦も蘊処界の三科に配当する論である。これらは明かに品類足論の中心たる理論によって修道に関する部分をも分別せんとの試みである。

{法蘊足論に於ける主要部は附録に反故はれる。

{以上の発展の推論

この発展は如何にして起ったか。我々はそれを正確には辿り得ない。けだし南方七論中最古に属する Vibhanga や, それとの数次の論せられる舎利弗阿毘曇などは, 既に蘊処界三科論を全篇の根柢に置き, それを非色 亦非心 …心相応非心相応 等の数十門(標準)によって分別するのである。椎尾氏は舎利弗阿毘曇が Vibhaiga より脱化せることを認めつゝ, かもこれを法蘊足よりも古しと推論すれども, けだし如上の観点よりすれば両者は法蘊足と品類足との中間に位すと考へられねばならぬ。南方論部中 Vibhaiga に次ぐ(と世間)は Dhammasangani であるが, この論書は心(ネー)配分(Cittuppādakandam), 次に色分(rūpakandam)が論の主要部となれる点に於て法蘊足よりも遙かに品類足に近い。けだし心所法を善法と悪法と不定法とに別つ, それらに共通なものを七地法として立てぬ(おのおの異なれるを別せず)といふ点に於て, 品類足ほど発達して居ぬことは一目瞭然である。これらの点より考へて我々は, Vibhaiga, Dhammasangani, 舎利弗阿毘曇等を法蘊足→品類足の間の link と見る。

法蘊足
↓
Vibhaiga
舎利弗阿毘曇
↓
Dhammasangani
↓
品類足論

そこで我々は, 法蘊足論に於ける三科論がいかにして品類足に於ける五法論に発達し来ったかの Progress を簡単に辿って見よう。法蘊足論に於ける三科論は既に云へる如く注釈の集成であって未だ組織的全体とはなって居らぬ。けだしこの包括的な集成に於て自ら五蘊, 十二處, 十八界の重意

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

(二次、後ろへ投げ)

と異れるものを取り入れる事になる。[心蘊説は既に説けるごとく Vergänglich なる一切の現象の根據を説明するものである。かうに註釈の集成は自ら受、想、識の注釈として、無記受(想、識)又は即ち無漏作意相應清受(想、識)及びその所據や、不苦不楽受(想、識)中の平靜處、無色定や、不繋受(想、識)などを包含して来る。これらは受等の注釈として考へられはじたが、心蘊説そのものとは独立の注釈であった。今やこの注釈を取り入れる事によって、心蘊説は凡ての主張に属せざるものをも包括することになった。更に行の説明としては、経中の注釈にこれを身口意三行とし、口行＝覚(尋)、観(伺)、意行＝想、受としたが、後には受に広説して、

行蘊 → 心相應行蘊 ＝思觸作意 広説乃至諸所有知見現観、復有所余如是数法、名心相應、
　　心不相應行蘊 ＝得無想定 広説乃至文身、復…… 名心不相應。

とするに至ってゐる。即ち行を"造作一般"と解せずして、造作の総数を数へ上げるのである。

無想定の如く造作の Aufhebung たるものを迄も包括するのである。前に意行とせられた想と受とがこの行蘊に対立させられてゐる。

十二處の説き方に於ては六境に就て凡そ注釈をも含めて注釈の集成を試みてゐるが、その内法處は(1)意によって知られ、(2)意識によって了別され、(3)意に於てる境あり、(4)意によって行ぜらるゝといふ点に於て他の五境がそれぞれその根に依なると同様であるが、たゞ四大造でない点に於て他と異なり、遂に次の如き注釈を得るに至った。

法處＝受想思觸作意欲勝解信精進念定慧等同
　放逸　不放逸　善根　不善根　無記根　一切結縛隨眠隨煩惱隨煩惱　諸所有智見現覚
　得　無想定　滅定　無想事　命根　衆同分　非得　不得　不得　不得
　生　老　住　無常　名身　句身　文身　虚空　擇滅　非擇滅　及余所有
　善根所知　善識所了　所有名号　異熟　増語　想等思施設言説

ここに至って六境の一たる法處は涅槃に近き滅定や虚空、二滅の如き無為法をも包括することとなる。経中既に"一切者謂十二處"(1)といふが、この一切は凡ての主張に於ける一切であり、解脱を於て Aufheben さるべきものであった。更に今や有為無為を含めて一切法が云はるゝ事となる。非常な変化である。次に

(1) 雑阿含、十三、(II. p91)
法蘊也、處品の主張はこれなり。

法蘊足論の注釈中の行蘊

- この行蘊と法處とがその内容を殆んど同じくするを見ても、両者を区別する努力なき。
- 行が受想と対立させられつゝ、しかもその他の広き方にて法處(受想を含む)と同一なる所以は何かなき。

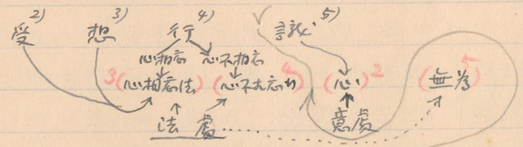
法蘊足論の注釈中の法處

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

これやがて 立法論に発展し行くべき契機である。もとより 阿毘達磨論の態度は 与へられた教理を解釈するにあって，教理の体系を変更するにはなかった故に，既に存する五蘊説を捨てるとか，又は変更するとかいふ事はなし得なかった。しかしながら"心相応行蘊"として 思触作意 以下を数へ，意の対境たる"法處"として 受想思触作意 以下を数ふる場合，受想，の二が思触等と共に心相応法として考へらるべきものたる事はあまりに明かである。ここに於て十二處の考からは 十色處—意處—法處 として意，法を重大視する考を取り，五蘊の考からは 色—心相応行蘊—心不相応行蘊—識 を重んずる考を取り，法處中に混入された虚空と滅を独立させて，遂に五法の考を立つるに至ったのである。

上の行蘊と法處との考へ方を一することにより，五法論の組織成る。

五蘊 —— 色
五法 —— (色)
十二處 —— 十色處



ここに於て有為生滅の世界全体の組織を体系的に視察するものとしての五法論が成立するのである。しかしこの場合には 心相応法，~~心不相応行~~ はなほ善悪無記等の詳細なる分別を受けて居らない。品数足論七万品 や 界身足論 本論 に説くところの 十大地法，十大善地法，十大煩惱地法，十小煩惱地法 などの分別はその発達を別途に見出さねばならない。

法蘊足論中の多界品は 専ら六根六境六識の十八界を数ふるのみならず，種々なる見地に立っての分類，六界 四界 三界 二界 等のさまざまの種数を並べ，その中には 有為無為 二界 や 色無色滅 の三界，或は神話的なる神々の世界をさへも数へ込むものであるが，中に 善 不善 無記 の三界を注して

善界 —— 善身語業 心心所法 不相応行 及び擇滅
不善界 —— 不善の身語業 心心所法 不相応行
無記界 —— 無記の身語業 心心所法 不相応行 及び 虚空 非擇滅

としてゐる。これは身語の業のみならず，心相応不相応法の全体をも「滅」をさへも善，不善，無記，によって分類せんとするのであって，善 不善の Wertung が何を Grund として成立するかを示さぬ乱雑なものであるが，しかしここに含まれた一つの傾向すなわち一切の意識内容を倫理的見地より見ようとする傾向は，Dhammasangani

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

に至ってその小一論の基礎となった。この分数が順次整理せられて品類足論の如き分類に達することは極めて自然である。さうしてこれが立法倫と結合するところに，所謂心理学的倫理学が完成する。

以上の思想発達に於てかの無味深き縁起説は全く関与して居らぬ。これは縁起説が理解されず，ただ業輪廻の因果のみが考へられてゐた故であらう。法蘊足論の末章縁起品は大因縁経をそへ引用してゐるのであるが，しかしそれと全く別を扱を異にする論理の引用の方がより重んぜられてゐる様に見える。そこで試みられのは縁起の各支の関係を一々業報の表に繋説することである。無明縁行とは"業報を知らざること"が因となり貪瞋癡等の悪業を生ずることである。この悪業が因となって悪な地獄等に生ずる。行縁識とは，(b)貪瞋癡俱生思が因となって貪瞋癡俱生識をもたす，或は(a)行の業が因となって地獄等に於て識を起すである。この説明に於ては行そのものがいかにして識を縁ずるかは表へられて居らぬ。識縁名色とは(b)貪瞋癡俱生識が貪瞋癡俱生身業法業(色)及び意業(受想行識，名)を起すである。こゝでは名色が又業とされる。或は(c)又識が健馱羅最後心意識として母胎に入り，胎児(色)と胎児の於ける受想行識(名)を起すともいふ。(1) こゝから縁起各個人の生涯についての解が生ずる。名色縁識とは(a)名色＝業が因となって，他界に於ける識を生ずる。名色縁六處とは(c)母胎中に於て名色に六根が生ずること。或は(a)名色＝業が縁となって他界に於ける胎を生ずること。etc. etc. etc. かくの如く縁起各支の関係は前後と引放して業報或は生理的事実とされるために縁起全体の意義は喪失される。識→名色，名色→識；名色→六入といふ如き，十二支縁起とては並存させ難き三つの関係が慢然と並べてられてゐる始末である。この混乱とした表示方は，漸次整理されても尚過去未来現在を通じての人の生涯に於ける業報の関係とされるに過ぎぬ。縁起説中の(a)(b)(c)のまある表方はむしろ立法論中に生かれてゐると云ってよい。縁起説全体としての意義は，部派仏教や新興哲学が熱心にこれを生かす迄は眠ってゐたと云ってよい。

無明 — 行 — 識
a (業) → (報)
b (業) → (業)に支えられた識

識 → 名色
(業に支えられた識) → (業)
b c

名色 → 識
(a) (業) → (報)

名色 → 六入
(a) (業) → (報)
c

(1) 荻原博士は引用に従くが，その引用文は中村の単純経 (M. Satt) と同様でない。Satt では
三子合会 → 処 → 生 → 九年 → 成長 → 五欲 → 六処 → 触 → 受 → 有 → 生 → 老死
と続くのであって，三子合会云々は処胎についての依支をのべた ~~[illegible]~~ 過ぎず，
"建達婆最後心意識"云々は全く存しない。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

第二節　立法論

Abhidhamma 建立論の効績は，一切法を色，心，心所法，心不相応行，無為の五法に分類把握するところの五法論にある。心理学的倫理学は主として この内の心所法の研究に於て見出されるのである。故にこゝでは先づ五法論の理解から始めなくてはならぬ。

既に述べた如く五蘊説保持説に於ては 我々の自覚的立場に於ける一切の理解がいかなる根拠により可能となるかが究められた。認識の問題はたゞこの根拠にせまる場合にのみ起り，さうしてこの"唯一"の認識の実現がやがて Ethik として現はれるのであった。だから自覚的立場を可能ならしめる"法"と，その法の認識によって自覚的立場を aufheben せしめる"法"とは明かに異る Gebiet に属するのでなくてはならない。ゑるに五法論に於ては一切の法が包括せられる。自覚的立場を可能ならしめる法も，それを aufheben せしめる法も共に意識の事実として分析し叙述される。特に保持法に於て自覚的立場を可能ならしめる法の最も根本的な Grund とされた 行 すなわち Akt は，こゝでは 自覚的立場を aufheben する Akt をも含み，延いて意識の事実の内 Akt と考へらるゝもの全体を意味するかと思はるゝほどに重視はされてゐる。勿論こゝでも認識の権利問題が重視はされるのではない。たゞ単に"現象"の根拠を明らかにするに留まらず，既の立場をも含んで意識の事実全体の本質を明かにしようとするところに五法論の新しい主旨がある。

五法分別の Maßstab となれるものは，第一に 色非色の分別，第二には 心非心，第三には 心相応，非心相応，第四には 有為無為の分別である。

第一，色非色の分別は何を意味するか。五蘊説で云へば，非色とは 受想行識 の四であり，色とは"見らるゝもの"としての色の外，声，香，味，触を含む Sinnlich-anschauliches überhaupt である。故にもしこの点にのみ着目するならば，極めて naiv に感覚対象として 外から 意識によへらるゝものと，生ける Zusammenhang と直接の現実として 内から 意識に現はれ

"一切法"
◎法の 点相(ばか) 空である"というテーゼは，大乗仏教の哲学の根本テーゼであるといってよい。ところでさういう命題が哲学の根本命題として反省せられる前には，法の体が有であるか，空であるかということを論ずる時代があったのでなくてはならない。それがアビダルマのサイドである。仏陀の与えた法を体得し，弟子たちがそれを伝持し，おそらくそれらの法の体はいかなるものであるかを人は問題としなかったであろう。㊀しかしその法を整理し，組織づけ，遂には五法論のやうな"法の体系"を作り出すとなると，それらの法と現象との関係から法自体の本質の問題の方へ注意が向けられてくることは 自然の勢でなくてはならない。 法の体は有であるか，空であるかの問題は，この辺を出発点として生れてくるのであろう。

㊀ このことは，それらの法と、それのキソつけてする一切の現象との間の関係を考えることから始まるであろう。

品類足論，土法品(受十，行五)；同七万品には"眼於色已而見見色"と説かれ，"眼是色已正当能見"を"自分"といふ。共に"四大造浄色"とは言はず。Dhammasangaṇi には"四大造"をいふ。この相違は注意を要す。

㊁ 我々の具体的経験としては この眼識が(色)あるのであって，眼なき色は眼識の moment であるに過ぎない。たゞ眼識が何を根拠としてあるかを考えれば，そこに"縁"としての眼なき色を考えざるを得ないのである。特に

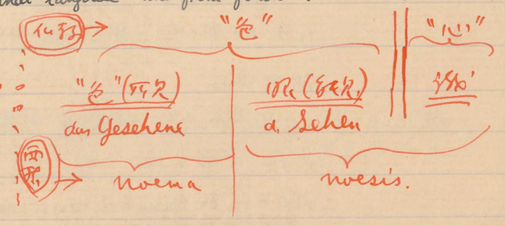
国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

C.A.F. Rhys Davids は indriyam (根) を Súvapis, faculty, (power in us, & in all others, by which we do as we do) と訳す。

① 品数決論, 五事品 (岩十. 13左), この説明では 四大造 (の内に浄色を数えてみる。) 色 七事品 ~~[illegible]~~。 ~~[illegible]~~ 眼を見, 耳を聞, 鼻を嗅, 舌を味, 身を触, 意を識 Dhammasangani はなお 四大造 をいう。この差異は, 品数を論ずる五事品に於, 色法中に四大種を数えるに拘はらず, 七事品中に色法十一と数えるのと同じく, 一つの発達の moment を示してゐるのであろう。色法十一かかる安定した従であるから, 次いで, 四大種をえようの不統一さが後に自覚されて来たものと見てよいであろう。

② Dhammasangaṇi, 色分 (岩17行) に於では, anupādā no upādā (not derived) として 顕色と水界 (濕性) とをあげ, 顕色の内に地 (堅), 火 (暖), 風 (動) 三界を数えへてゐる。顕色に属する 三界 が 身識所像 であるは勿論であるが, 更に進んで この顕界 が 四大造 にあらざるを 説くのは 注目に値する。四大自身は 四大造とは云へぬからであろう。

③ Dhammasangaṇi, trasl. introd. p. lvii ff.
すべての感覚を 觸覚に帰する Demokritos とは, 三大が underived reiz (顕界) なるに, 他の一切 (の色) は "derived from that tangible and from fluid" なるべしという。



○ Seh-Akt を das Gesehene と同一本質のものとすることは如何なる事か。(Intentio と Intention との同一は如何なる?)
○ もしこれが事実ならば, Intentio なる 識' と Seh-Akt とを異れる本質のものとするは如何なる事か?
○ これらの事実は 如何なる 経見は Seh-akt なりや。

るものとの区別とも見られるであろう。ところに五法論に於ては, 色として更に眼耳鼻舌身意六根中非色たる意根をのぞいた他の五根をも"浄色"として色に属せしめる考方が顕著となってゐる。この浄色は眼耳鼻舌身五識の所依であって五識自身には識別されず, ただ意識にのみ識別される。即ち能見たる眼は見られるものとして識別されず, ただ"赤べかりしもの"として意識により識別されるのみである。これ我々が浄色を以て論理的に sehen された色, 識の根源として赤へられたる色という所以である。しかし Sehen 自身は sehen されたものとすれば, Sehen は sinnlich-anschauliches ではない。それを sinnlich-anschauliches überhaupt としての色と共に同じく色と呼ぶのは何故であろうか。"四大造"であるが故であろうか。五事品は明かに四大を堅性, 濕性, 火暖性, 軽善動性と解し, この四大種が身識所識であるを言明してゐる。身根の対境は"所触"中の一部分であって, この所触一般と四大とが身識に於て識別されるのである。(倶舎論に至れば 四大は全色, 触の中に数へ込まれる。ここに至れば 四大所造色 と赤へられた色は反って四大より根本的のものとなり, 色の特殊的限定が四大として現はる, ことになるのである。) ところに浄色たる身根は 身識には識別されずただ意識にのみ識別される。身識に識別さる、四大によって造られたものが, いかにして身識に識別されぬものとなるのであろうか。ここに解きがたき矛盾がひそんでゐると思はれる。倶舎論に於てさへも 触の種類として, 四大種が, 他方では"一切色の所依性"と云はれてゐる。ここに我々は sinnlich-anschauliches の実質の根源として"触覚"を赤へる立場を推進すべきであろうか。③ しかしそれにても 意識のみの識別する五根を触覚から ableiten するは出来ない。思ふに 四大造浄色 とは 四大所造の色ではなく, "四大造と赤べかりし色"であろう。即ち"sinnlich-anschauliches と本質を同じくすると赤べかりしもの"であって, 五識即ち sinnliche Wahrnehmung に現はるものではない。さらば何故に"本質を同じくする"と赤へかるのであるか。ここに興味ある矛盾が見出されると思ふ。具体的経験として我々にあるものは 眼識 etc. の sinnliche Wahrnehmung である。然し今眼識を例にとって云へば, この"見る"という識別"は一つの色彩がそれとして他の色彩と異なり, 一つの形がそれ

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

図 この表れによって意識の心理学的解釈より脱す。意識は非色なりと雖、前五識を含む。前五識は五根を所依とす。五根なくば前五識なく、前五識なくば意識は抽象的なり。即ち意識は五根(=色)によってするなり。

① Intentionale Akt としての Sehen は、これまでは眼識とする。後がakt 2。
然れども眼は、色意を了別せず。ただ了別のAktをせず所依となるのみ。

(他を依存せずして自ら立つこと。後の論述参照 Sinne と根(Wurzel) verstanden?)

7.⊗ この関係は感覚性に於て 色→識 とせらる bedingt の関係とは逆である。

伏斜倫, 根品, (T16 p5)「眼等の五根は、能く塵の境を了別する識に於て"増上の用"あり。
…… 増上の用とは、謂く、勝自在なることなり。眼は所発の色を了ずる識の中に於て、最勝自在なるがゆえに増上と名づく。塵色を了ずるに於て(通因となるがゆえに。」

(ヲ) 異部宗輪論: 大衆部の主張中に、"五根の色根は肉団を体となす。眼は色を見ず、耳は声を聞かず…etc." とあり。見るのは眼識であって、眼根ではないとの意。"見る"をアプリオリと解せずして視覚自らの識別と解すれば…かくなる外ない。但し"眼根は色を視覚自らに識別せず"とは確定である。色根=肉団 に至っては"不可見""無色"との定義と明かにそむく。
伏斜倫 眼を所依と呼び、境を所依と呼ばざる理由を説明して、随根受識異、故眼等名依 とあり。がこの説明はあとよりつけたものなるん。識は根に依って変じ、境より縁しては変ぜずとは、根を所依と名づくを vorraussetzen にて云い得るなり。(夜は物がぼんやり見える、これは色意にて識も変ずとも見得べし。これをもって帰するは経験より当然言いうるであろう)

眼等五根於能了別各別境識増上。
支境上内増勝自在故名増上。
於了別色識(通因)

③ 意識に transzendent とそっても意識と関係なきものの謂ではない。transzendent gerichtete intentionale Erlebnisse に於て intentionale Objekt となるもの。(Idem, S. 68)
△ Wahrgenomme Ding は wahrnehmung には transzendent なり。(Ⅱ), S. 74)
△ Farbenabschattung の Funktion をなす Empfindungsdaten と、 Farbe schlechthin との別。
Glätte —
Gestalt —
↓ Abschattung "Erlebnis
Glätte —
Gestalt —
↓ Abgeschattetes "Räumliches.

② くわしくは、Dilthey, Schriften, V. S. 77ff.

とて他の形と異るとである。この具体的経験を捕えてその根據を探求すると、~~"識" ... Sehen ... 色や形~~ が それとして他の色や形と識別さるのは、色や形それ自身が自らを他と区別する内面的関係をおってゐるからである。即ち区別の孫悪する"一"に基いて区別が出て来てゐるのである。この点を捕えて考へると、それ自分他と異れる色や形(色)とその異れることの根據となれる"一"(眼)とが眼識の Bedingung として見出される。⊗ その一は見らるものではなく、"見るという識別"の所依である、アプリオリである。④ 即ち Sehen あるかなたの色や形が識別さるのであって、その識別さる"色や形"は Sehen と離すことが出来ない。見らるもの と見ること とは本質に於ては同一である。(これが眼色共に色として本質を同じくする次第である。)
図 眼識の孫悪せるものをアプリオリとて見れば眼であり、所与として見れば色であるが、いづれも眼識という識別より見れば この識別を根拠せるもの、この識別に於て"区別された色や形"として自らを現はすが、それ自身は識別に内在せぬもの である。ここに我々は視覚作用と色形との峻立をでなく、視覚作用即ち眼識 とその所依即ち眼と色形即ち色との三者の区別を見出し、Sehen は視覚作用としてでなく 色と本質を同じくするものとて再認はれてゐるのを見る。こうに於て色 非色の区別が識別と 識別に transzendent なもの③との区別であり、色は単に意識に基きて外から与へられたもののみでなくアプリオリとて考へられたものをも含むが明かになる。(~~この区別は~~ (それ) ~~の区別ではなく、それ自身にその様なもの(それ)の区別である。~~) かく意識は外から与へられると考へられる感覚対象と、それを受け入れる感官と考へらるる五根とが色として一つに括含することは、"色"の考へ方の最も特異な点である。(通例"面識"と考へらるものがその中に既に"差別"を含み、その差別は括含する一切の意識を孫悪するなに、Stoff 中に既に Form が内在すと考へねばならぬとはしばしば説かるる所であるが、② 如上の考方に於ては、面識中に含まる、差別作用が眼識等五識として取り出され、その差別の孫悪する元一と差別さる、Stoff とが色として回説さるのである。色とは Stoff と意識のアプリオリとが一つとなれるものである。この種のものを意識に先だつものとて最初に取り出した Merit は認めねばならぬと思ふ。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

"法處所攝色"は整理に於ます。経典中もアビダルマに於ても就中十三は、名内入處 非色 不可見無對と、法外入處 十一番所攝、不可見色。といよ。俱舎論これを引いて、前者は非色と断ずるも、後者は非色とは断ぜず。色表色なくは色ならず。断ぜざるは色表色を含ませるなりといよ。後年也。

① 法蘊足論には 法處所攝色 の語は見えぬが、妄異門論(欽一、85左)には 現はれてゐる。恐らくその注釈も見えぬ。色入色對色の語もあるが、両者同一であると春云には於てゐぬ。

② Dhammasaṅgaṇi, transl. §§980, 657–660, 596.

(638) the Faculty of femininity (itthindriyaṃ) — 女根
(639) " masculinity (purisindriyaṃ) — 男根
(635) " vitality (jīvitindriyaṃ) — 命根
(636) bodily intimation (kāyaviññatti) — 身表
(637) intimation by language (vacīviññatti) — 語表 } 表(表示全体の名) Viññatti
(638) the element of space (ākāsa-dhātu) — 空界
42, 43 — (639) lightness of form (rūpassa lahutā) — 軽性(Laghutvaṃ)
44, 45 — (640) plasticity of form (rūpassa mudutā) — 滑性
46, 47 — (641) wieldiness of form (rūpassa kammaññatā) — 易用性
(642) integration of form (rūpassa upacayo) — 集積性
(643) subsistence of form (rūpassa santati) — 住 (Sthititā)
(644) decay of form (rūpassa jaratā) — 老
(645) impermanence of form (rūpassa aniccatā) — 無常
(646) bodily nutriment (kabaḷiṅkāro āhāro) — 摶食 (Kavaḷī-kārāhāraḥ)

(laghutva) (lahuka) (light)
(一切) 現観部 三、p.267、滑性(saṃha) 渋性(kakkhaḷa) (hard) 軽性(lahuka) (light)
重性(garuka) (heavy) 冷(Sīta) 火等(Uṣṇa) 飢(jighatsa)
湯(Pipāsā)

③ 向分入品中、陰品第三等.

④ 俱舎論、世親曰、"色表は色業を以て性となすこと、有表業の如しと雖も、而も、表示して他をして了知せしむるに非ず。故に無表と名づく。"

⊗ 業は第二果を招く。故に我々の現はれ出づる果が悪なれば因となりて業が悪業をつむ。正法業等は"正定"中には無表業とは(表業とは)なし、定を出でたとき、果として三正を招く。

(A) §105 2.2 法處所攝色 もとめ.

* Möglichkeit としての色か

如上の解釈にて当れりとすれば、色中に数へらるゝ最後のもの、即ち無表色の意義をも理解得るかと思ふ。無表色*は品類足論に於ては たゞ"法處所攝色"であって意識にのみ識られると註せられてゐる。即ち五根と同じくたゞ"考へ分けらるゝもの"であってどこまで色なのである。こゝに如何なる"法"が色であらうか。Dhammasaṅgaṇi の色分に於ては、(A)法處所攝色とは云はぬが、"不可見無對色"(B)として女根、男根、命根、身表、語表、空界、色の軽性、滑性、易用性、集積性、住、老、無常、摶食を数へる。sex や vitality, expression, space などより、persistence, decay, impermanence などは色に於て見出さるゝ意味(表は相)であるが、色(表は form)そのものでは必ずしも感覚對象でない。"不可見無對"とはこの意味であることを指して云ひ、"色"とはそれが色を離れて在せざるが如に云ったのであらうか。こゝに persistence, decay, impermanence などは(四表業)感情意志等色にあらざるものについても在する。それは"色を離れて在せざるもの"とは云ひ得ない。現に命根、軽性、滑軟性の如きは dhammasaṅgaṇi 自身が心起法中に受想思觸などと共に挙げてゐるではないか。ここには名目かにこれらを"色"と呼ぶ(form)ゆゑに性は挿入されて在らぬ。漢訳が既に法蘊足論に於てさへ住、老、無常、命根等を心不相應行蘊中に数へて色となせぬのは当然である。語表も我には名身として心不相應行中に入れられる。即ちこれらは"行"なのである。行であるがなに色となせぬのは色を以て意識に在るが transcendent のものと(まで)自解釈によって理解せられる。又他方に於て舎利弗阿毘曇論(C)は 法入色即ち不可見色對色を性として身口非戒無教、有漏身口戒无教、有漏身退、有漏身除、正法、正業、正命、正身近、正身除とする。これらは皆代の如く無表色を無表業と解したのであって、非戒戒の所業に於ける無表、及び身口の表業の(としての)正しい修行をあげたものぬ。無表そのものが何を意味するかは説明してない。こゝこの注釈より推測すれば"身口の行為にて表出されるその"(の表として)俱舎論の自解釈(により)解する外はあるまい。⊗こゝ俱舎論自身が示す如く、この解は経量部と一切有部との間に議論がある。前者は禪定の境界たる色を"法處所攝色"と解し、後者の無表業の考を破するのである。この論争が如何でも無表色=無表業の考が非常にたくましく確定してゐたとは思へず、又舎利弗阿毘曇のこの箇所が後の改竄でないとは云へぬと思ふ。こゝいづれにしてもこの無表色が或る質のものとして考へられたもの

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

△ 諸数 個別的分別的働きの場は，心＝意及六識とす。諸数も勿論中にも徹底七界説とせる所あり。意界と意根，徹底を摂せる故あり。全別物同じからず。

⊗ この両者が根となって意識即ち思惟識別作用が生ずる。意根は意識の所依であるが，非色である。即ち意識に transzendent なものでない。ただいわゆるアプリオリが，作用としてのアプリオリである。なお 思惟＝識別作用である。

了別は Denken に限らぬ。広義的の認識，すべて了別的作用，即ち差別をあらしむる作用く。

⊗ しかしこの了別される法 Wesen は，Bewußtseinakte の Wesen（心所法）であると共に，この Akte の intendieren する Sinn（心不相応行）でもある。前者について云へば，Akt が自らを了別したのである。ここに能了としての Akt と所了としての Akt とのはかない区別がある。識はあくまでも能了であって所了にならぬものである。

① 全知無碍明著，周知之事。（秋二与太郎）
仏教語根本的には"倶生"という。（芳田）

であり，又 ~~that-ness~~（意識体験に属せぬ）ものであるとの考は（含まれてゐ）ると思ふ。この点はそれにも応用を考へる時に非常に必要になる。

次に心非心の差別は心として意識を独立することを目さしてゐる。心法とは（意根はない）六識であって，六根により立境として諸法を了別するのである。ところで前述の如く眼耳鼻舌身五識は"感覚的識別作用"であって，ただそれ自分の対境のみを了別するのであるが，意識はこの五識と（相応して）五境を識別すると共に（それ自分の対象をも）識別する。即ちそれは諸（々）別作用全体の統一者である。この考の力説は法蘊，集異門，Dhammasaṅgaṇi 等になく，品数足にとまるのでないかと思ふ。ここに我々は，gelicht を異なる感覚的識別作用と思惟識別作用とが並び立つと共に，その一つたる思惟的識別作用が全体の統一者であるといふ興味ある考へ方を見出す。即ち通説中にあくまで，差別の作用から，思惟の作用に unterordnen されるのである。／この心意識が ~~that~~ として"色"と異るのは云ふ迄もないが，それが（ゆえ）に法處と区別せられるか。この区別の根拠は意根と法境との対立にある。意根は ~~Denken~~ であり，その対象たる法處は所了（~~gedachten~~）である。⊗ ~~that~~ と ~~that~~（能了）せられたものとである。即ち法處は Wesen として能了により setzen せられたものであって，存立するのでなく gelten するものであると云ふ。しかしながらこの法處は，たとひ gedachten であっても，色根のごとく（意識）に transzendent なものでない。（意識体験）に immanent なものの Wesen が了別されたのである。⊗ ~~それでかれは Akte が自らの内にあるものを了別するのである。了別されるものも Akt である。~~（だから心非心の別は）能了としての Akt と ~~所了としての~~ Akt とを（ならぬもの）及び所了の Akt 間の別であると見なければならない。（ここに心相応行，及び心不相応行が現れて法處とさる所以がある。）

以上によって色と心とがそれぞれその本質に於て決定された。次の心相応，非心相応の区別は，如上の（意識体験）に immanent なものについての区別である。心相応とは心と共生共住共滅の関係にあるものの謂であって，受想以下煩悩までの心所法は，心意識の作用と共に起り共に滅する（心作用）（"心所"）の Wesen である。だからここには心理学的な意識分析が見られる。さらに（意識）の（その）作用のなかには この根本的な識別作用と共に起り共に滅するのでない（に内在する）ものがある。（例へば）無常性

差別をあらしむる作用。

能了は了別せしめず。

六識の差別は各境の差別にして，識自身の差別にあらず。

所了は了別せしめず。

（能了とよべあらゆる差別。）

心所法とて，所謂意識作用（受想思慮等）をなすものは，それは皆了別せしめる作用と。

心不相応行は Sinn なり。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

① 倶舎論アビダルマ、随分隆盛。

③ こいつは色について Gegenstand X と intentionales Objekt との区別をしない。この区別では intentionales Objekt としての色 (Wahrgenommenes als Solches) と、Beurteiltes als Solches etc. とは共に Noema と反映されるが、立法論は Wahrgenommenes als Solches と Gegenstand X とを一つにした色となし、これを Noema と対立させる。そして志向対象となるのは後者のみである。

非色非心! = Sinn の世界、Log の世界。

非色 —— 色は心の外にあるといふイミで心から区別される。心を定めるはかかるその特性を指さめ。心の外にあるのではないの心内にある。(色らず、と言えばこれは無表色になる)

非心 —— 心の内にあるが、かつ心でない。心によって了別せられるその内、心が志向せるもの。

② 倶舎論、根品。

といふことは色形の変化や意識の流れに於て見出される、"相"である。それは【この"相"を識別する作用と同じ体験(自身の"相"でもあるという)に属する点に於て意識に immanent なものと考へねばならぬが、しかし】感情や表象などの如く意識作用と共に生滅するものでない。識別作用のあると否とを問はず、無常性は一切の色心について相として(als)gelten する。この点に於て無常性は意識"作用"を überschreiten transzend すると云はなければならぬ。即ち心相応法は心理作用の法であり、心不相応行は結び(非)によって明かに(にアプリオリの)さるが、而もその作用 ものである。これが元来不相応行は非色非心と云はるゝ所以であらう。③ この不相応行を心なき心所法から区別したのも Buddha 達磨の merit であるが、しかしそこに数へ上げられた Kategorie を理解することは甚だ容易でない。名身、句身、文身は名(Begriff)即ち語(Wortsinn)と句(Satz)即ち章(例へば諸行無常)となび文字である。(倶舎では)これらは 語を体性(Wesen)となすが故に声(Wortlaut)を体となし"色"に属するに非ずやとの問に答へて、Wortlaut と Wortsinn とを区別し、名は義(Sinn)を現はすと答べる。② 又に"文字"とは書分(書かれたもの)の名ではないかとの問に答へて、"書かれた文字"は本来の文字を黙はさんがために作ったものであると答へてゐる。これらの注解から推測すれば、如上の三つは Namen an sich, Sätze an sich, Buchstaben an sich 等の意に解すべきである。Name (名) はその名を帯びる感覚的対象のごとく意識に transzendent なものでないと共に、その対象の識別作用に immanent なものでもない。識別作用に於て識別さる、意味 (das Bedeutete) である。an sich に有する意味である。たゞ"名"に於ては、花、(行、無常)などいふ如く、その意味が個々独立であって、意味と意味との間の関係に基く意味を現はさない。これを示すのが句(Satz)である。"諸行は無常である"といふ判断では諸行、無常といふ各の名の持たざる意味が両者の結合によって現はれてくる。この意味も、識別作用によって識別されるが、その作用と共に生滅するものでない。an sich になる。又にこれらの名や句が文字を以て現はされてゐる場合、眼に見ゆる文字の形とその形の現はす意味とは区別されねばならぬ。文字の形は意識に外在するが、その意味は意識に内在する。さうしてこれも作用自身ではない。かく考へれば、名身、句身、文身

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

は意識体験に immanent なものの範囲内にて識別作用に"諦らかにせしめる"ものである。この際識別作用は単に判断のみならず、感情や意志の領域をも意味するなに、名句は Wertung や Wollen の Akt に於て das gewertete als solches, das Gewollte als solches としての Sinn をも意味する。かくて名句文は一切の意味の Regionale Kategorien と称することが出来る。

生、老、住、無常は"教理に於て諸蘊を起らしめ、変せしめ、諸行を不壊ならしめ、滅壊せしむること"と注せられるが、俱舎論に至ると生、住、異、滅の四つの性(Wesenheit)が有為の相(Eidos)であると説かれる。諸蘊諸行をかくならしむる本質の謂である。即ち Grundbegriff "生"は五蘊即ち一切の有為の一切々のものに於て見らるる生の(本質) ~~oberste Gattung~~ であり、又至 ~~Grundbegriff~~ "無常"も一切々の Vergänglichkeit の(本質) ~~oberste Gattung~~ である。さうして この生滅が有為をして有為ならしむるのである。有為のアプリオリである。このアプリオリは既れ云へる如く Dhammasangani に於て無表色に数へられるものであって 共に意識体験に transzendent なものと称へられ易いのであるが、しかく不相応行として色と区別したのは、色[1]、例へば 見られた物の色[1]が、意識(この場合には色[1]の意識即ち眼識)の der Reelle Bestand でないのに対して、その色[1]の生滅が変化する知覚の連続の内に体験とてなく、意識の Reeller Bestand をなすなであらう。(生滅する色[1]でなくて色[1]の生滅は体験し得ず)。又眼根は眼識のアプリオリであり、生滅も生滅の意識のアプリオリであるが、前者は例へば生滅する色[1]の識(眼識)に於て Reelles Moment となる②に反し、後者はアプリオリとしての生滅がその種々変化によって一切々の具体的な色の生滅という体験となって現はれる。この点に色との区別の根拠が存するであらう。しかも亦アプリオリとして識別作用に対立するところに心心所法との区別の所以が存するであらう。

衆同分は品類足に"有情同数性"と云い、俱舎は更にかのて無差別同分(一切の有情の同分 = oberste Gattung, 有情一般)と有差別同分(男、女性、男、女 etc. = Art)を別つのみならず、法同分(蘊、處、界)をも云ってみる。Gattung und Art に当する称であり、formale Kategorie と見

① Husserl, Ideen, S. 173 - 75

② 眼を閉ずると見えなくなり、眼をあけると見える。即ち"見る"ということを体験し得る。しかしこの体験は眼識ではない。眼をあけて見えるのは Sehen そのものではなく 種々の色形である。その色形の中には Sehen という Bestand は存せぬ。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

㊀ 俱舎論(玄) p. 313. 命根の体はすなわち寿にして，能く煖と識とを持す。
別法あり，能く煖と識とを持し去随して住するの因を名づけて寿となす。

③ Lebenを認識作用の根本に置かうとする場合には，認識作用によって見出された Lebenをその根據さる認識作用の根據とせうとする方角の下に。さらさて認識作用のアプリオリなる Lebenを立つるとすれば；それは Willensprinzipの様なものとなるであらう。即ち metaphysisch な最高の原理となるを得ない。仏教の立場では我々の日常の生命の最高の原理としての metaphysisches Lebenとも認めうるは出来ない。それはアートマン思想と近くことになる。
ここいふ Lebenは，我々が自他に於ての経験する生命を色より出づるものとも意識作用の根本にあるものとも考へず；(非色，非心)，一般の志向的対象として作用せしむるものと見たのである。
Leben an sich を認めたのである。

㊁ 俱舎論(頌) p. 249 ff. "何ぞよりて 別物ありて得と名くと云うや"
色声の如く 体の知るべきなく，眼耳等の用の知るべきなく，
答：得は已得の法を生ぜしむる因と，
此れが独に摂受あるを知る智の慧なり。

修得＝生得＋加行得

俱舎，四，世親の雑

"本論"とは品数見論発智論をさす

①俱舎論，根品，(p. 264.)
②〃 (p. 271)

るべきものであるが，しかもここに"有情同類性"と注し，その artをも人生について云った点から考へると，これは単に一般についての formal な Kategorie でなく，oberste Gattung 有情一般であって，ここにもう一つの regionale Kategorie を見出すべきであらう。

㊀命根は三界の寿である。即ち Leben überhaupt である。Lebensphilosophie の指示する Lebenの概念が，ここでは一つの regionale Kategorie とて現はれてくる。③これを理解すれば不思議の中最も理解し難い"得"の概念も(ほぼ)意味を推測し得るかと思ふ。品類足論に於ては 得(得諸法)，依得(得所依)，處予得(得諸蘊)，處得(得内外處)の四を立てるが，俱舎論は ただ得，非得の二とする。要するに法，所依，蘊，處等を"得ること"である。例を色にとれば，色法，眼根，色蘊，色處などを我々の生活に於て"得てゐる"のは，識別作用によって得たのではない。(かりに)言語別作用によってこれらを(得ると)云っても，既に識別作用即ち識を得てゐなければならぬ。同様に我々が"色"を見る，即ち我々の周囲に色境を於つのは眼根によって見るのでない。かりに"識別作用"あるがために色境ありと考へれば，(眼根)"自眼識"を得てゐなくてはならぬ。(mais に我々の識や根も既から得たとする。"既"とは 諸法の集成である。既と云ひ得るためには既に識根等を得てゐなくてはならぬ。)かく考へれば 六つの経験に先だって 諸法を"得"てゐなければ経験は成立せぬ。これがアプリオリとての"得"の意味であらう。(所与性の Kategorie よりも意味が広い。個別的のもののみならず，思惟も規約も義理もすべて 与へられてゐなくてはならない。例へば 直観中に既に思惟となるべきものが含まれてゐなくてはならぬ如く。)この点を"与へられる"といふ語を以て現はさず"得"といふ語によって現はしたところに興味ある点がある。俱舎論は注して曰く，"有為の法は ただ自相続の中に隆在することあれば 得非得あり。他相続にあらず……又非相続にあらず……"と。相続とは"因果の性なる三世の諸行"であって，文字通り zeitlich に相続くことであり，自相続とはそれが自己に於ける相続であるを意味する。我々はこれを一つの体験流と解して差支へないと思ふ。一の体験流を以て他の体験流は他相続である。この一体験流の内部に於てのみ得が云はれ得るとは，得が material な Kategorie であって formal でないを示してゐる。なお俱舎論に於ては，所依，蘊，處等の得は当然とて力説せず；主

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

とて修道による得をbetonenするが，しかし精進，定，慧(の4ht)は心所法とは決かいのであるから，この得が努力や悟りの意味を含まず，たゞアプリオリとての得が一の体験体系(位なの)得として現はれたものである点は変らないと思ふ。

最後に無想事(果)，無想定，滅定は"心心所を滅せしむる法"である。心心所なき境地が体験の事実として存するに拘はらず，この境地の依って立つ根拠は明かにされて居らぬ。ここに於て心心所なるRegionを認め，そのRegionale Kategorienとして三者を立てたのであらう。これが意識の作用をtranszendするのは勿論である。

以上の如く解すれば，不相応行とは意識の作用にあらずしてその作用の志向対象となれるもののregionale Kategorieである。それが意味(Aussageに関するもの)と有為の相と人及び内生活に関するものとの三つの範囲に於て考へられてゐるのであって，かなり注目すべき考へ方であると思ふ。

○無為も心不相応之，と心不相応行法は有為也。心不相応行といふこと。

立法分別の四つの標準の最後のものは有為無為である。有為とはsaṃskṛta, saṃkhata, 行せられたるもの，衆縁所生であって，五蘊が具さにこれを包摂する。色，心，心所，不相応法はみて有為である。これに対して無為(akāśa)は形成せられざるもの，虚空，択滅，非択滅の三である。虚空とは"無礙"を性とするもの，空るであって"不障色行"であるが，しかしこれを直訳の形式といふ如くに見れば有為の四相なるZeitlichkeitと共に色の相として不相応行中に数へらるべきであるが，立場を変えて全為中に数へらるゝ時"空る"とて(でなく)"空"とて，すなわちŚūnyatātaとて発見し来るべきmomentがあるかと思ふ。択滅は"離繋"である。"慧の差別"(択)によって得るところの"滅"である。更の涅槃である。非択滅は繋を離るゝのでなく，たゞ"縁を欠くなに生ぜぬ"といふに過ぎぬ。しかしながら滅として両者を並び立てたところには深い意味がなくてはならない。縁あれば有為となり，縁なくは有為とならざるものは有為となる全可能性を内に於つゝ有為ならざるものである。さうしてそれは證得せる解脱としての滅と異なって同じく滅なのである。この滅を一切法の究竟の把握として考ふる立場の萌芽も亦ここに見出せるであらう。

以上の立法に於て有部と経部(或は大衆部)とのごとく熱心に論義

○経量部は異部宗輪論では大体に於て有部と同一宗となってゐる。ゆゑに俱舎論では時に法体恒有を退けて假立とする。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

352.

一枚在中

受想思解 思惟の受訳 見慧解脱

無貪 無志 無癡 順信 悔 不悔 悦意 (軽安)

心得 信根 不放逸 念、定、念処に於ける不放逸

生老死 命法 無執持 得果 滅尽定

智作證 此智所盡 決定法住智 空處智

滅盡智 不用智 非想非非想處智

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

第五種郵便
東京都千代

① 俱舎. 根品 (p. 340)

② 俱舎. 根品. (p. 327, 289).

③ 〃 p. 341, Vgl. S. 291.

三(界)分界(は)

な(い)解(脱)

と好立に(な)

お Wesen(か)

と出来ない。

(自)体のwesenでもあ(る)

ensall-gati(である)こと

(の)

(認)自(覚)すれば,

と Eidos

ng は問題

っことと,

(この)法の

くとも(名)数

が Vergänglich

ない, との(反

(建, 聖)造(物

(す)れば, そ

界が(薄)い

法の実有を

く得ず②と

(で)ある。(

ssenz であ

本無今有

らば, その

立はアプリオ

(先)験, よりも

esen の意

(受)想思(解)脱 見(慧)解脱

(信)順悔 不悔 悦(喜) (性)進

念(念)住 (正)念(知)修(習)

(正)勤 生老死(苦)集 無(重)明(煩)悩 得果 滅(尽)智

(般)涅槃 此智(所)(尽)

決定法住(智) 空(無)願智

(無)作(智) 不可(思)(議)智

(無)漏(智)

内容をいう（に分別する）といふ努力のあったことは、察するに難くない。『法蘊足論』の法處の註釈においても大体に二つの群に分けるということは言ってるが、しかし法處の内容を二つに分けるということは言ってない。ゆえに但彈の『舍利弗阿毘曇論』の初めの法入の注釈においては、

"別物，実物"といふが，その別物がまた変りの如き"法"たるまた注意せよ。かゝる法が"物"たるは，real な Ding のイミなれば。

せらるゝのは，これらの法が"有"なりや"空"なりやの問題である。有部の説は(は)三世実有法体性有とせらるゝが，上述の如く"法"を an sich の Wesen と解するならば，"別に実物ありて法といふ"といふ主張も一記ないでない。"生"といふ Wesen がなければ個々の生を認識することが出来ず，又その Wesen(法)が有為のものと対立になるのでなければ人の生，疑心の生などと possesive case を使うも出来ない。①

しかしながらもし この Wesen（法）が此個体の Wesen（でもあれば又他の仏体の Wesen でもあること）

~~einheit の意味の Region であり，この Region（ないは"生"）に属する個々の生の現象に於ける本質とも~~ の"生"も亦同じき法（である）を理解すれば，

"個々の存在物"とそのもの"法"とは Existenz と Essenz，Tatsache と Eidos との相違であり，Wesen については好る空的，又個体的な Existenz は問題にならぬことが理解された筈である。即ち"法"が an sich のものであることと，real な存在物でないこととは両立するのである。阿毘達磨論は先づこの法の an sich な Wesen たることを説かれたが，その法の"実有"たることを，少くとも最古論書等では，未だ主張しなかった。恐らくこの点は，一切の現象が Vergänglich であっても，その現象の根拠となれる"法"は Vergänglich であってはならない，との反省から生じたのであらう。同じ反省は大衆部に於てもなし，隋起支性，聖道支性を"無為"の法とみる。法 Wesen は Existenz でないと理解すれば，それが Vergänglich でないことも容易に理解さるゝのであるが，その理解が容易いないために"実物あり，実物なし"の論を引起したのであらう。経部が法の実有を破するとき，現量（直観）によっても，比量（反省）によっても その実有を認め得ず②といふのは，法を real な存在物とする立場に於ては確かに当れる非難である。しかし"法"は Existenz でない，個々の存在物について Schauen され，Essenz であると知れば，この非難を提起する必要もないであらう。経部は諸行の本無今有を了せんがために 仮立 して"生"となす③といふ。しかし一切法を 仮立 とするならば，その仮立するものはなであるか。仮立によって一切が了せらるゝならば，その仮立はアプリオリでなくてはならぬ。畢竟するに 法有 法空 等の問題は 立法論の立場 よりも以後に起ったものであって，立法論の立場 せめては 法＝Wesen の意味は理解せられてゐたであらうと思ふ。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

第三節、心理学的倫理学

以上の如き五法の組織に於て、心所法と云う取扱はるものが こゝでは問題になる。既に云う如く"心所"は心理作用である。心所法とは心理作用のWesenである。具体的な体験に於てその体験にtranszendentなる色法と作用にあらず作用の性質となる不相応行とを捨て去り、純粋に心理作用を捕えてその Struktur を分析したのである。しかもその分析によって得られたのは"法"であって"心的要素"ではない。生理学的心理学に於てpsychische Elementと称うるものは、自然科学に於てAtomと称うるものと同じく、real existierenする元素或は単純過程(einfachste Vorgänge)であるが、心所法はかゝる独立の存在としての要素ではなく、ein Ganzes としての意識作用の個々のMomentをWesenとして捕えたものである。Strukturをこはさず、個々のmomentに於て把えず全体の意味が失はれない様に、さうしてそれがräumlich-zeitlich Daseiendes としてでなくたゞそれに於て例示さるところのWesenである様に、意識作用を分析したのである。従ってこの心理学はMenschenkennerの心理学を学問的に組織したものとも云い得る。

心所法については品数定論自身が発達の段階を含み、所立の品よりも所立の品がより進歩せる段階を示しているのであるが、所立の品によれば、大地法、大善地法、大煩悩地法、小煩悩地法の四に分別せられる。[地とは倶舎の注によれば"諸法の根拠たる心王の意"であって、大地法は大法の地(心王)の所有する法、大善地法は大善法の地(心王、善心)の所有する法、大煩悩地法は大煩悩法の地(心王、染汚心)の所有する法、小煩悩地法は小煩悩法の地(少分の染汚の心)の所有する法である。こゝでこの注が余りに詳しい解釈とは云えないであらう。①]たゞ単純に大は"遍通"の義、小は"少分"の意、地は所依の義と解して、大地法は"遍通して所依となれる法"であり、大善地法は"遍通して善の所依となれる法"であり、大煩悩地法は"遍通して煩悩の所依となれる法"であり、小煩悩地法は"少分の煩悩の所依となれる法"であると見做すべきである。重大なのは"一切の心に於て"あるか、"一切の善心或は染汚心に於て"あるか、或は"少分の染汚心"に於てあるかの相違であって、これより

大毘婆沙論はこれと全く異った説明をあたえている。②

(収九、109左—110左)

① 俱舎の云う如く、地＝"所依"、大地＝"大法の所依"、大地法＝"大法の所依"が有する所の法＝となる。大地法の名によってその特徴を示さるべき大法が、逆に大地法の説明に使用せらるゝのである。かゝる循環が初めよりあったと云へないか。

② 大毘婆沙論第四十二(収二72左)

大地法＝若法一切心中可得、名大地法、
大煩悩地＝若法一切染汚心中可得、名…
小　〃　＝若法少分　〃
大善地法＝若法唯一切善心中可得、名…

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

Gattung の Stufe が定まって来るのである。例へば小煩惱地法は特殊な煩惱の根拠たる法であるが，それは一切の煩惱の根拠たる法に unterordnen し，又にこれも亦一切の心の根拠たる大地法に unterordnen しなくてはならぬ。たとに

心王 → 大地法 ↗ 大善地法
　　　　↘ 大煩惱地法 → 小煩惱地法.

となる。かく unterordnen すると共に，特殊の法は，上にある一切の法全体を自分の内に含んでゐなくてはならぬ。① 例へば 自分が 今，こゝで 怒る。その怒りは本質的にそれは 他の人 が 眼の 他處で 怒る怒りとても現はれ得る。即ち 怒り一般（念法）がある。ところで怒りは煩惱であるから，怒りのある時には染好心に遍通する法がその内に含まれてゐなくてはならない。即ち 心不調伏性（不信）とか，心躁擾性（掉挙）とか 心なし とかの如き。又にこれらの内れはすべて一切心に遍通する法が含まれてゐなくてはならない。怒りにても，又は心が濁り穢ぐれにても，それは何ものかを見聞く，注意く，感受く，判断くてゐるのである。②怒りといふ法は大煩惱地法と大地法とを具て自分の内に包んでゐるのである。このことはやがて怒りといふ特殊な法が意識作用全体をこれの内に包むことを意味する。怒りの oberste Gattung は意識作用である。③ 同様に心所法のどの一つを挙げても，それはその上になほ一切の Allgemeinheiten を含み，その oberste Gattung が意識作用であると云ふ。こゝに 心所法の研究の最も注目すべき点があると思ふ。

如上の考方により 具体的な意識作用を分析するとき，この主旨が最も著く従来説と異るのは，行，識 等を"無明"に bedingt のものとは考へないことである。明も無明も共に微弱な意識作用に属する。滅の Ideal に向へる作用も 煩惱即ち 繋縛 である作用も共に意識作用である。従って凡夫の主体と，その主体を aufheben する滅の主体とが 対立するのでなく，凡夫の意識作用にも本質として滅への作用がなすことになる。

大地法は一切の心に遍ずるものである。ところで 大地法 として あげられるのは，

受（vedanā）—— 領納性
想（Saṃjña, saṃña）—— 取像性

① Idem. (Husserl) S.25-6)
Das eidetische Singulare ist die sämtliche# über ihm liegende# Allgemeinheiten を含む。das Höhere は常に das niedere の中にある。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

思(Cetanā) — 心造作性 即意業
觸(Sparçah, phasso) — 三和合性
作意(manasi-kārah) — 心警覚性(旧訳 心発悟) 注意作用?
欲(Chandah) ——— 楽作性(旧訳 心欲作)
勝解(Adhimokṣah) — 心決定性(旧訳 解脱)
念(Smṛtiḥ, sati) — 心明記性(旧訳 心不忘)
定(Samādhi) ——— 心一境性
慧(Prajña, paññā) — 心簡択性(旧訳 決択)

adhimokkha
adhimukti
adhimatti

の十法であって、✠ ~~[illegible]~~ ⊗ 直覚的理解(勝解)や又念定慧(などは)それが正しい方向に向へば八聖道の一部となるべきもの(である。)法蘊足論の説く高次な修道法とせられる、四静慮、四無色の諸定は、畢竟この心一境性が或るIdealのもとに働いてゐるに外ならぬ。又四諦の現観の如きも、"慧"の働きである。殊にこの"慧"はDhammasaṅgaṇiに於ては正見(Sammādhiṭṭhi)、無痴(amoho)などと同義に解し、悪法中より面除するものである。これ即ち善悪を問はず、いかなる心をもGrundとなすとは、要するにこの~~[illegible]~~の概念をundentenして、~~[illegible]~~判断作用の如きものと解したとか考へられぬ。それは凡ゆる主観に於ての判断作用であると共に又無明をaufhebenする判断作用ともなり得る。かくの如く、現前する所に於て自己的主観の活とせられた受、想、觸、欲、などと、修道(五蘊説)の道とせられた定、慧、などとが共に或々の具体的意識作用に於て地性となれりとの考は、明かに新しい思想的主張を示すのである。

⊗ 大地性に於て直覚的現解が意識作用の一つの本質として立てられることは、芸術家や宗教家に見られるIntuitionに積極的意義を与へるものとして興味ある考である。しかしここでは"勝解"が本質であるために、その自己限定としての個々の勝解が内的必然性をもっているといふ意味で非合理的"認識"としてbegründenされたわけではあるまい。⊗ たゞ体験の事実として在る"直覚"なるものに、判断作用と並び立つ位置を与へたといふまでであらう。又定を性として立てたるも、美的或は宗教的なExtasisを病的心理としてでなくnormalな意識作用と

✠ 所謂知情意の全領域を含み、又その差別が明かになってゐる。

知 ——
- 触(知覚) ┐ 単に認識に関するのみでなく、情意をも包む。
- 想(表象作用) ┘
- 念(記憶) ┐ 修道法としても考へられたもの。
- 慧(判断作用) ┘
- 定 ┐ 非合理的。
- 勝解 ┘

情 —— 受……(触、想)

意 ——
- 思 ┐
- 欲 ├ …(触、想)
- 作意 ┘

かくの如く知情意の区別を重んぜず、これらの十地法がからみ合って具体的な意識作用をなすと考へるのは、一方に於て純粋認識、純粋感情、純粋意志を明かにする所以でないと共に、他方に於て意識の具体性を失はない所以となってゐよう。殊に⊗ ~~[illegible]~~ ところで⊗

⊗ 仏教倫理は"悟まった直覚"も亦勝解であって、煩悩の地盤となるからである。だからここでは"認識"の積極的意義を考へてゐるのでない。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

て説き得る面白き考である。さうしてそれの"直覚"や"三昧"が，稀れなる特殊な例としてでなく，一般に具体的な意識作用の地位として，受，想などと同様な意味でなすところに意識の具体性を捕へた点がありはしないかと思ふ。

定，慧などが眞理の理解実現として現はるゝか否かは，それが善地法の中に現はるゝか，煩悩地法の中に現はるゝかによって別れる。この際善，不善或は煩悩の区別は，意識作用自身の内から見出さるゝのでなく，外から意識作用にあてはめらるゝのであるが，この区別は何をmapsとして考へられてゐるであらうか。Mrs. Rhys Davids[1]は Dhammasangani が善(Kusalam)不善(akusalam)の概念を定義せず，ただ善法悪法を数へあぐるのみなることを指摘し，註釈書が Kusalam = a) wholesome, b) virtuous, c) skilful, d) felicific or productive of happy result の四義中(c)以外の三義を是認するを捕へて，善とは"肉体的な道徳的の健全及び幸福"なりと結論した。さうして"仏教は徳と幸福な結果とを根本に於て同一なものと見たか否か"と設問し，最上の善果は涅槃であること，それは結果のために善なのでなく，絶対的の善であること，絶対的の善は善の Kategory に属せず(はいらず)，善行によって aim さる，absolute happiness (ekanta-sukham)[2]であること，(従って)善とはむろんこの結果を目指す means であること，幸福をもたらす行為の特徴が善であることなどを論じた。しかしながら絶対善が善不善の差別を超越して善の Kategorie に属せしめられざる如く，絶対的幸福も苦(苦楽)を超越した自由そのものでなくてはならない。この自由或は滅へ向かう方向を持つ state が善であり，かゝるものが不善或は煩悩との争はゐる場合に，こゝに Mrs. Rhys Davids の如く直ちに快楽説を見出すのはむづかしであらうか。滅を楽とよぶが如き不精密な用語法が Mrs. Rhys Davids を誤らしめたのではなからうか。自分は仏教に於て"快楽"を煩悩とする方に充分の Betonung を置き，この快楽と，煩悩よりの解脱すなわち自由とを明かに区別せねばならぬと思ふ。さうして滅の理想が"快楽を人生修養の目的とす"といふ意味でなく，"絶対的な自由を人生修養の目的とする"のであると思ふ。善法煩悩法の区別は，この滅の理想を maps として意識作用を分別したものに外ならぬであらう。[3]

① M. E. Ps. introd. P. lxxxii ff.

good, in the earlier Ethics, meant that which insures soundness, physical & moral, as well as that which is felicific.

② Milinda, 313.

③ 大毘婆沙論第四十九(攻三.1.)，善不善についての種々の解釈あり。

(α) 善法巧便所起，能招愛果，性安穏故，名善，
(勲論師) (勲英集論分) (経部師)

×(b) 善法能招愛果楽愛果，故名善，

(c) 善法能引愛有等及解脱等，故名善，

×(d) 善法能令生善報，故名善，

(e) 善法隨順悪趣，性軽躁故，故名善，善法隨順善趣，性決定故，名不善，

(f) 霧曇者言，由四事故名善，(1) 自性故(謂自性善，=勲慧，の三善根)。(2) 相応故(謂相応善の独与心心所法)。(3) 等起故(謂等起善の彼所起身語=業善不相応行)。(4) 勝義故(謂勝義善の是涅槃 実体故名善)

○分別論者曰，(1)=智 (2)=行，(3)=身語業，(4)=涅槃，

以上は"この法は善である"という判断について，"好き結果を招く(故に)"或は"滅に向かう故に"と言ったのである。従ってそこには，"好き結果を招くものは善である！""滅へ向かうものは善である"との判断が含まれる。しかしこの判断は，好き結果と善との Einheit，滅と善との Einheit が voraussetzen される。この Einheit は sittlichen Wert fühlen に於て与えられる。intuitiv に Wert を fühlen するものが前提である。なから善不善の区別は intuitiv に与えられる。この Intuitiv に感ぜられた sittlicher wert を reflexion によって認識し，如上の判断となるのである。ここで問題になるのはこの判断である。ところで善悪法，煩悩悪法を分つとせばこの判断を立てずとも分つたかどうか疑はしい。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

⊗ Nirvana の Ideal によって善悪 煩悩性が分別されたと見るのは考慮を要する。
五法論を初めて説く品数足は、Dhammasaigani などと同じく、未だ"善不善の概念を定義"して居らない。即ち"幸福と結果を招くものが善である"とも又"浄の Ideal に向かうものが善である"とも、定義して居らない。「がかい」定義の下さう、前に善、不善は存する。善とは sittlicher Wert である。それは intuitiv に fühlen される。(勿論 aesthetischer Wert と同じく、人によってはこれを fühlen せぬものもある。即ち Wertblindheit がある。「がかい aesthetisch の場合は Anlage によって Wertsichtigkeit と Wertblindheit とが別れるのであるから、sittlich の場合には Anlage には関せ ずしてその人の Grundhaltung に関するのである。) この intuitiv に fühlen される sittlicher Wert と Unwert とを意識作用の分析によって fundieren せんとするのが心所法に於ける"地法"の考でなくてはならない。例へば"後悔"を呼び起こして、そこで形づくんで来るとする。この Handlung の sittlicher Wert は intuitiv に fühlen される。ところでこの善業はいかなる Basis をおってゐるか。愛、悲、思、觸、等の大地法が Basis となれるは勿論である。小悪の善悪を知り、悪じ、救はんと欲する等の意識作用を voraussetzen せずしては、この Handlung はもとり得ぬ。「がく それらの意識作用がある丈ではまだこの Handlung は起らない。飛び込んで来るには自分が危い、自分の生命が安全だ、自分の名誉はないかがり、あの人の喜かれるのは兄弟にしよう、etc. といふ風に思ずれば、その人は傍観するであらう。だからこの Handlung を notwendig にせらしめた Basis が考へられねばならぬ。先づ彼の心は Reinheit をおつ(信)、それによって彼はこの瞬間に自分が人格の Ganzheit を以て行為し得る。次に彼の心は Mut をおつ(勤)、従って手足がすくまない。次に彼の心には Ehrfurcht がある(慚)、人の免ぬのを見殺しにする様な冷酷卑怯なことは善がゆるして来ない。次にさういふ卑怯を小恥れる(小愧)、それがやはり耳にかがさとてある。次に自分の身の安全を思う Begehrlichkeit がない。(生分)。次に Hasse がない(無瞋)、その危険に陥らせる人物をして、或は人を一般に憎む Hasse があれば、(この瞬間にも)、あの Handlung には移れぬ。次に身心軽安である。(軽安)。次に心が何物をも捕はず、静かに落ちついてゐる(捨)。もし何か他のすでに心が燃えてゐれば、この危険の瞬間にいきなり次動は出来ぬ。次に心が善に向って引きしまってゐなくてはならぬ(不放逸)、心がだらけてゐては如上の Heroentat は出来ぬ。次に人を傷害を受くることを欲せぬ心(不害)がある。もし傷害を平気で見る人であれば、生命の危険をさほど重大とも思はず、それを救はんことを善ぢもせぬだらう。これらの Basis があってはじめて如上の Wertvolle Handlung は可能になる。従ってこれらの心所法は、sittlich Wertvolle Handlung の Basis である、sittlicher Wert の Basis である。善地法である。

ところでこれらの善地法は、随増し、撃滅する法ではない。縛から脱し、滅に向かふ法である。故に善地法は滅へ向かう Grundrichtung を意味する。

◎ 又ながらこのことは同様に煩悩性についても云うのである。何らかの方法で人を傷け、苦しめる——それは本質的に見れば"害"である。不害(他を害することを欲せぬ心)が本質的な善心性を十全をおつと同じく、害(他を害することを欲する心)も亦本質的な悪心性を持つ。良心の訶責が notwendig であるごとく、その訶責さ、その昂りも notwendig である。ここに五蘊倫理学における善悪の考の特徴がある。

▲ かく解釈すれば、"退に向かうものが善なり"となる。又これらの善地法はよき報いをもたらす、現世に於ても来世に於ても。故に善地法はよき結果をもたらす法である。かく解すれば、"よき結果を招くものが善なり"となる。故来の解釈には涅槃が最高の結果、絶対の幸福となり、Rhys Davids や Oldenberg の見方となる。この見方が有力になる点は認められるが、しかしそれと共に"退"を über gegensätzlich な、即ち"絶対"のもの、善不善を超越せるものと考へる考方のあったことも忘れることは出来ぬ。

これを一つの Wurzel、例へば Wertantwortenden Ich の如きに帰せしめて、心所法、即ち意識作用の法とせるところにこの考へ方の特長がある。Ich, Geist, といふ如きを einheitliches Prinzip をおくまでも避け、五蘊の Fundament としての"法"を見出て、その Gestaltung として一切を説明するのである。

善法 煩悩法の区別は上記の如く五法論の system の外にある思想によって行はれてゐる。⊗五法論自分の特徴と考へらるゝのは、おそらく浄の理想より向へる作用と悪からおる作用とから共に意識作用の本質として見出されてゐる点である。十大善地法は、

- 信(Śraddhā, saddhā) —— 心清浄性
- 勤力(Vīryam) Virya —— 心勇悍性 the feeling of Conscientious scrupule
- 慙(Apatrāpyam, ottappa) —— 慙、羞、厭、毀; 有善有敬、有所自生、有自生羞、有所畏心、不自生行
- 愧(Hrih, hiri,) —— 慚、恥、〃 〃; 小本罪、於罪見怖。the sense of guilt.
- 無貪(Alobhah, alobho) —— 能も對治貪(lust, covetousness)
- 無瞋(A-dveṣah, adoso) —— 能も對治瞋(hate, malice)
- △ 軽安(Prasrabdhih, passaddhi?) —— 身心軽安(依身心軽快性)
- 捨(Upekṣā) —— 身心平等、正直、無警覚寂静住、
- 不放逸(A-pramādah) —— 修善法性、一堅作常作、作皆不捨。
- △ 不害(A-hiṃsā) —— 於有情不殺不捨 不傷不害不悩不悶不令隠苦。(他を害することを欲せぬこと)

の十であるが、これらは経験より得らるゝのでなく an sich に意識作用の規範としてあるのである。例へば自分の利益のために人を傷けて心に痛みを感ずるとする。その場合には自分が傷けられたりのを思おて相手を気の毒に思ふので(あるとも限らず)、又世の悪評を怖れて苦しむのであるとも限らぬ。人を傷けたりそのが直接に"不害"の法に抵触するに、又その仕業の為因となったものが"無貪"の法にふれ、その結果は"捨"の法に違ふなれ、etc. etc. によって苦しむのである。さうしてその苦しみ自身が"愧"を本質として notwendig に出で来るのである。その際に於て心の痛み(良心の訶責)に Notwendigkeit が認められる。かく考へれば、この十大善地法は所謂"良心"を心理学的に分析し、その妥当性を Wesensnotwendigkeit に求めたものと云ひ得るであらう。

我々が如上の意識分析に於て興味を感ずるのは、良心の情的作用として注目さるゝ悔恨の情の代りに慙、愧、の二法が立てらるゝ点である。善かしさの内には価値ある感覚に対して尊敬の念を持つが故にあるものがある。といよりも尊敬の念の他面としての善かしさである。これは"かくなすべきでなかった"という後悔の念ではない。むしろ"かくなすべきであるにおはらず なほなしてゐない"との

次頁へ

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

(上を向いての羞さ)
意識である。これが本質的なそて慙と呼ばれる。それに基いて罪の悔れ即ち"かくなすべきでなかった"との意味の羞かしさが愧(だとかいうの)である。これらの意識作用は理解的には個人の体験にも現はるのであるが、それが"理解のgrundたる"法"として見出(種々の経験に於て)されたことは、後悔を良心の抗議と解するところから考えても面白いと思ふ。なほ不放逸は善法を堅固に修習するの意であるが、これは善をなし悪をはぶとする良心の意志的作用と同じに考えてよいものである。

善地法中、無貪、無瞋、不害は共に正定の支を以て現はれてゐる。これは積極的な言表すれば、基督教的な愛とお近いものになるであらうが、しかしこれらの法を立つるDenkweiseよりすれば、正定の法には意味深いものが看取される。人を殺す、苦しめる、etc.の行為に基いて直接に殺すを欲せぬ心、苦しめるを欲せぬ心がある。それは結果を思ふ反省からでなく直接の内心の要求である。その要求が本質的なので不害とされるのである。同様に貪、瞋に於ても、貪、瞋が自然的の心理作用として起ると同じく、その貪、瞋を不愉快に感じこれを脱せんとの心も自然的に起るのである。かくの如く貪、瞋、害などの"法"を欲する心が自然的なれば、そこに性自じて得られた法であるがなに正定の支を以て現はされるのである。(前頁の⊗)

如上の十大善地法と同じく、十大煩惱地法、十小煩惱地法も無意識作用の法である。これらの法は品類足論中では主として定地に属す、俱舎論などでは若干変更されてゐるものであるが、要するに"繋縛"と名づける、種々の意識作用の分析であって、その分析には興味深い点がある。[これには無明品(或は結縛として愛(貪)、恚(有情を害す)、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳の九種を数へてゐるが、特に"慢"については

(64頁へ)

1) 慢 — 於劣謂己勝、或於等謂己等、由此(正しき慢)……心高挙心恃驕.
2) 過慢 — "等" " " "勝" " " "
3) 慢過慢 — "勝" " " "——" " "
4) 我慢 — 於五蘊等、随観執我、或我所、云云 " "
5) 増上慢 — 於未得(至解證)上勝法、謂我已得(至解證)云云 " "
6) 卑慢 — 於他多勝、謂自少劣、由此云云 " "
7) 邪慢 — 於実无徳、謂我有徳、由此云云 " "

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

I.54.

二枚在中

Krodha
Kodha
anger

Śāthya
Sāṭheyya
Craft, treachery
渋滑 奸誑

Upanāha
ill will grudge, enmity

Mada
pride, conceit
intoxication, sensual excess

avarṇa
Mātsarya
Macchariya
stinginess selfishness

Issā
Irsyā
jealousy, envy, disgust

Mrakṣa
Makkha
= hypocrisy

Himsā
Vihiṃsā
injury

Pradāśa
Paṭāśa

Māyā
fraud deceit hypocrisy

小煩悩地法

忿 恨 覆 悩 嫉 害 諂

小煩悩地法 忿、恨、覆、悩、嫉、害、諂

Asepa?
uppanna Anuppajja
manasikara
解. Anadhimokṣa
Aśraddha

Kusīta
Kausidya
Kaudhadya (P)
Pramāda
Pamāda (P)
Styāna

法中に置く。 立ねて立てい大地
中の心所の染汚の一分（念の自
なに獨立の法とすべからずと
立てれのは、大地法がすべて善地
"を大地法に含まる、ものとして
うべきでない。念、定、慧や勝
ねばならぬから、これら煩悩地法
ものとなって含まれる。これによって
う、であらう。
内四のみをこれに加えてその反対
と、貪欲に相当する煩とは小煩
無慚、無愧の四法は、地法
として貪瞋癡をあげ、随煩悩
善地法として無慚と無愧の二法

種郵便
会社 岩
東京都千代田区神田一ツ
電話
振替

① p. 238
大毘婆沙論巻百十二(4文二, 72右)は, "名(10)無慚なりと雖, 体は唯癡(5)なり"として, 忘念=念, 不正知=慧, 心乱=三摩地, 非理作意=作意, 邪勝解=胜解とする。しかし名の十はあくまでそれ程弱いものである。

② この者欲の理由は注意を要する。実念は大地法たる念と称するが故にとはずして, 既に念の中に含意せしめるが故にという。
如上大毘婆沙論巻百十二は, 俱舎のせく右異せず, "重説"の理由を次のせくいる。
"如大地法通染汙不染汙, 大煩惱地法此染汙, 念等立法唯善品勝, 名建立立諸善品中, 或有生起唯不染汙故, 重説立煩惱地中, 有説, 此如唯染汙勝, 是故重説"

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

二枚在中

5-6

睡眠　1014　有情に活流として…

睡眠惛沈　1013　一切の煩悩は心を随逐して惛沈のごとし。（六随煩悩）

時法　1444　395　悪→不善の地法

惛沈　1244下　心を自在ならしめず、

睡眠　1444　悪

5-7

…なるは（から）、予覚として自分が他より劣って
…たとひ自分が優れてもその優れる事（ところ）
…く慢である。

念根.

Vibṣepa?
Duppañña Durprajna
Durmanasikara
正心勝解. Duradhimokṣa
Aśraddhya
Kusīta
Auddhatya
Middhakaua
pramāda
pamāda
Styāna

大地法中に置く。立ねて立てい大地
地法中の念等の染汚の一分（念の自
ぬがなに獨立の法とすべからずと
ち立てたのは、大地法がすべて善地
の一分"を大地法に含まむものと見
は捉つべきでない。念、定、慧や勝
含まれねばならぬが、これら大地法
部分のものとなって含まれる。これによって
たかにさう、であらう。
れ十の内四のみをこゝに取ってその反対
する悪と、絶えず起する惛とは小煩
、不信無慚、無愧の四法は、地法
善根として貪瞋癡をあげ、随煩惛
大不善地法として無慚無愧の二法

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

二枚在中

中でも我慢は中心的な位置を占めてゐる。"我"或は"我のもの"に執して心高ぶるのは、慢のMerkmalの最もよく現はれたものである。他の慢の皆この執我を含んでゐる。

増上慢とは　己れ自身をのみ頼みとつゝ他に対する態度であって、他のものに固有なWertを感ずるよりも、たゞ自己優越の感をほはんとするものである。この慢を七種に分別したのはabhimānaのPhänomenologieとして面白い。

5-9

の七種を分別す。慢とは"心高ぶる"ことに外ならぬから、予測して自分が他より勝つてゐるとしても、その勝れる事(ものみ)を意識して心高ぶるならば、又たとひ自分が劣つてもその劣る事(ものみ)を意識して心高ぶるならば、皆増上慢や卑慢と同じく慢である。

十大煩悩地法とは

Muṭṭhassati — 失念（悪念）— 心外念性。
Asamādhi ? — 心乱（悪定）— 心不一境。 Vikṣepa ?
不正知（悪慧）— 非理作意 Duppaññā Duṣprajña
非理作意（悪作意）— 染行作意 Durmanasikāra
邪勝解（悪勝解）— 染行作意を意心勝解。 Durādhimokṣa Durādhimokṣatā

Asaddhā — 不信（悪信）— 心不清浄性。 Aśraddha
Kausīdya. — 懈怠（悪勤）— 心不勇悍性。 Kusīta Auddhatya Uddhatatva
掉挙（悪捨）— 心躁擾性。
放逸（悪不放逸）— 不修善法性。 pramāda pamāda

Avidyā Avijjā — 無明 — 三界无知の性。 Avidya

であって、倶舎論はこの別立を"已に大地法中に置く。重ねて立つ大煩悩地法とすべからず"とて否いてゐる。大地法中の念等の染汚の一分（念の自己限定により特殊の念となれるもの）に過ぎぬ故に、別立の法とすべからずといふのである。(四) しかしこれらの法を煩悩地法と立てたのは、大地法がすべて善地法中に含まれねばならぬために、その"染汚の一分"を大地法に含まるものとして考へ得なかつた故であらう。さうしてこの点は排すべきでない。念、定、慧や勝解の如きは善地法にも煩悩地法にも含まれねばならぬから、しかし煩悩地法に含まるる時はそれらは自己限定により特殊のものとなつて含まれる。これによつて念定慧等が大地法である所以は反つて明かにさるゝであらう。

次の四は善地法の反対であるが、何故に十の内四のみをこゝに取つてその反対するものをあげたのであらうか。尤も不実に執する慧と、絶滅に執する慢とは小煩悩地法にあげられるから他の四に対するもの、至敬無慢、舎憂の四法は、地法中にあげられてゐぬ。(五) 毘曇品では不善根として貪瞋癡をあげ、随煩悩中に無慚無愧をあげる。(又倶舎論では大不善地法として無慚無愧の二法

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

をあげ，不定地法中に貪瞋を数へてゐる。）これらのものかゝる用ゐるべきものであるかを知らなかつたとは思へぬが，何故に煩悩地法としあげなかつたか。況んや貪瞋癡三毒といはゞ，内"癡"のみを取つて他の二をあぶりだす理由如何。我々はそれを理解し得ぬ。第七号は煩悩地法について立煩悩，とは貪欲，貪を貪貪瞋癡をあげ，立法とは尋伺と悪作睡の徳をあげてゐるが，それを以て地法の理論的な形を備へたとは云へない。強ひて解釈すれば十地法中に"無明"を数へることによつて三悪を惹貪瞋の四を含意せしめたと考へることも出来る。三悪はこゝでは根地法の三毒と異なり，煩悩地法の一つに過ぎぬが，これ三悪即ち無知は善不善，罪，業報，染浄等を知らぬこととともせられるから，他の九大煩悩地法よりも遙かに近く上記の四に根があるといつてもよい。

いづれにしても煩悩地法が善地法と相反するものであること，善地法が徳のIdealに向へる作用の法であるに対して煩悩地法がますます遠え堕ちゆくところの作用の法であるとは動かせない。かゝる反せる本質が意識作用の本質として並んで存するのである。この点はMrs. Rhys Davids[1]も仏教に於ける特殊のDenkweiseとして指摘してゐる。即ち欧洲の思想に於てはSeinとSollenとを峻別するが，仏教では意識作用の善悪を意識のprimary qualityとし，意識の分析に於ても善悪を区別し得ぬのである，といふ。従つてこの反せる本質は共に意識作用の本質であつて，善法が勝たせらるべきものであるとの根拠はそれ自身の中には無い。(徳のIdealに向へる意識作用が強められるべきであり，それが種々の修道法として実現さるべきであるのは，徳のIdealがSollenとして意識作用の事実に臨むなくてはならない。それがSollenであるを示すには，徳のIdealに向へる作用が畢竟それ自身の根源に向へる作用であるをあかにするか，或は徳のIdealが絶対的権威者(佛)の命令であると考へるか，いづれかでなくてはならぬ。立法論の立場に於ては前者は未だ明かにされて居ない。初期仏教に於てと同じくなほ後者が最後の決定者として存する。こゝに理論的の不徹底はなほ残されてゐる。立法論の支配は道徳的意識の分析ではなくて，道徳的見地よりなせる意識作用の分析なのである。

① Buddhist Psychology, p.10

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

① 従って 五法全体 ついても、"五位七十五法"といふ事はでてではまだ確定して ゐない。
木村、荻原両氏が 玄奘 俱舎論翻訳 当初の方針として "異論ある 場合には —— 恐らく 世友の 品類足論が 初めであらうと思ふが —— この七十五法を 凡て 五類に分類して、即ち 五位七十五法とする" といふのは 誤りである。 品類足論は 五法を 分類したが、"七十五法" の 数は まだ 示して ゐない。
(荻原論、大毘婆沙論を 撰したが; "七十五法" は 見つからない。)

次田氏、は 心所法として { 大地法 10, 大煩惱地法 10, 小煩惱地法 10, 大善地法 10, 大不善地法 5, (貪欲, 惱恚, 悭嫉, 悪戯, 無慚) 大有覆無記地法, 3 (貪欲, 惱恚, 悭嫉) } (收二 72)

などをあげ この内 無慚は三支; 悭嫉悪戯は 二支 数へられてゐる。この並べ方が 法数の名定定せることを示さぬのみならず; 数も 玄奘俱舎の心所法 46 には 遠く 44 となる。七十五法 と名定してゐなかつた 事が である。

② 荻原論 次に (秋五, 10右)

③ 宇井伯壽 次の (秋四, 38)

次上 我々は 品類足論 第七章品に 基き, 心所法 = 十大地法 < 善地法 (a) / 煩惱地法 (b) > の関係を 考察して, (a) は 減に向へるもの, (b) は 益々 増えるもの であることを 理解し, この二つの方面に sittliche Werte と Unwerte とのあることを 見た。 しかながら 第七章品の この 説明は 甚だ 断片的であって, 心所法を geschlossen な体系にまとめた ものでない。 俱舎論 の心所法との 比較 はこの 事を 明かに 示してゐる。 我々は ここに 俱舎論の 如き geschlossen な 体系 (の 標準となれる 点を) 考へ 方が 現はれてゐる のであることを 認めねばならぬ。① 荻原 古足を 材料とする 限り, "五位七十五法" の 考を ここに 見ることは 早計である。 のみならず, "地法" の 考 (第六足論 に於ては) 品も 近似した 部分であって, 五蘊分別の 協会に (この 断片より) 直接 考へられてゐる 心所法は, それよりも もっと primitiv な形 を示してゐる。 品類足論 第五章品は その 代表的なものである。 そこでは, 既に 法蘊足論 に於て "行蘊" なり "法蘊" の 注釈 から, "受想思触作意欲勝解念定慧, 等同 放逸不放逸 善不善根 無記根, 一切 法 得 随眠 随煩惱 纏, 諸所有智, 諸所有見, 諸所有択, 復有所余如是類法 心相応" が 心所法であって, それが 詳しく 註釈さる のである。 この 註釈は "地法" の 考 とは 解釈 されない。 恐らく "地法" の 考 よりも 古く, これ丈で geschlossen のものとして 通用した のであらう。 我々は 更に この 段階を 捕へて, "Praxis の 観点より 見たる 意識の 分析" が 如何に 行はれてゐるかを 観察して 見よう。

如上の 法目の 内, 最初の 十個は 既に 大地法として 説かれたものと 同一である。 ついで 新しく 問題となる のは (信勤の) 次 伺 以下である。 その内,

尋 = 心 麁動 動 (諸心 尋求 解了 顯示, 推度 搆畫, 分別 慧, 分別 類)②
伺 = 心 細 動 性 (諸心 伺察 随行 随趣, 随流 随属)②

この 両者は 理中 実現は 本, 実現の 体得に 必要な 心の 働きとさ (が) れてゐる。 (たいに 善心の 協会に 起るのみならず, 欲貪, 瞋恚 等に 共にも 尋伺 としてもなく,③ 俱舎では 大地法 と 同様の 働きあるものと せられてゐる。 こいでも ethisch には 意味 少なき (不定地法に 入れられ) ものとして 問題外に 置かう。

その 他 (ぴ) は, 前に 善地法として あげられた ものの 内, 信, 勤, 不放逸 の三者, 煩惱地法として あげられたものの 中, 放逸 の 一つ のみが ここに 掲げ

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

Richtung について
(Natorp. Prak. phil. S. 77.)

Richtung は内に dynamische Momente をおう。aktiv に解釈を要す。Aktivität 自身の根本的意味に於ける moment と

三法印 (四)
三不善根
三善根

① 善悪の定義 (秋一, 85.)
無貪善根云何. 答曰, 無貪性是善性, 彼無貪善法根,
貪善根云何, 〃 貪性 〃 彼善性善法根.

この場合, "幸福な結果" (に基づく) Grundrichtung と解すべきか, 或は "nirvana" に (基づく) Grundrichtung と解すべきか② 問題があるが, wert, unwert の直接の fühlen に基いて 無量善法の根, 無量不善法の根を求めたとすれば, さうしてその根が作用として Richtung の意に解し得るとすれば, Richtung は ただ nirvana を基準として求める外ないであらう。何となれば, 滅する方向と滅せぬ方向とは Richtung の性質として求められるが, "幸福な結果をおく" 或は "或幸福の原因となる" といふは Richtung 自身の性質でない。Richtung はたゞ向かふであるが, 向かふ自身の内に Ziel が含まれてゐるのである。Ziel が就れたところにあって それに達するまでは それが捕捉せられてゐないといふのでない。滅する方向は一歩一歩に滅するのである。且つに "幸福な結果" に向かふといふ場合, この向かふ自身の内に既に幸福な結果が含まれてゐるとは云へない。結果が既に含まれてゐるならば, それは結果であって原因ではない。

② 善悪性の性質は 十個の善悪性があるのであって, "一つの作用" としての善悪性が示されてゐるのでない。且つに善根の場合には, 信勤等と並んで "一つの作用" としての善根が示されてゐる。

れ, 他は善根, 不善根, 捨無記根 といふ如き一般的な名を以て呼ばれてゐる (に基づかぬ)。心所法を数へ立てた 最初の段階 (は) 未だ "倫理的立場よりの意識の分析" に深入りせず, 後に "地位" の考へ方が下るこの間隙の不足を補ふ ものの如く現はれたのである。かくこの 善根, 不善根 の考のうち に (は) 既に 心理学的倫理学の根本観念が充分 現はれてゐると思ふ。茲にそれは 受想思 等と共に並んで 意識作用の "法" である。善, 不善の Wurzel, Grundlage となるものが, 意識の作用とされてゐるのである。あらゆる具体的な sittliche Haltungen は この 善根としての意識作用を voraussetzen し, あらゆる具体的な unsittliche Haltungen は 不善根としての意識作用を voraussetzen する。茲に, 一の作用が "善" の Wurzel であり, 他の作用が "不善" の Wurzel であるといふ場合, この "善" とは sittlicher Wert であり, 不善とは sittlicher Unwert である。Wert は intuitiv に fühlen さるのであって, 理論的な認識により setzen さるのではない。だから善根とは, sittliche Wert の fühlen さる、あらゆる Haltungen の Grundlage ① であり, 不善根はその逆である。以上の二つの Merkmal から我々は, この Grundlage たる意識作用を, ethisch な Grundhaltung (Stellung) 或は Grundrichtung と考へることが出来る。さうしてそれは "Nirvana に對する Grundrichtung" に外ならない。

nirvana に向へる Grundrichtung が善根であり, nirvana に背ける Grundrichtung が不善根である。従って 具体的な sittliche Haltung は, Nirvana に richten せる限り sittlich wertvoll として fühlen さるのである。かく見れば sittlicher Wert の理解が或人々に在せぬといふ実も容易に説明せられ得るであらう。Wertfühlen は nirvana へ向かふ Grundrichtung を voraussetzen する。この Grundrichtung は意識作用の法であるが (故に) 仏人とも (するに差支ないが) 同時に Gegenrichtung も亦作用の法として仏人とも なすを得る。或人に於ては Gegenrichtung が überwiegen して Nirvana への richten を妨げてゐるであらう。その他の人は sittliche Wert を見る眼が盲いてゐるのである。仏が仏人と異, 盲いたる眼は開き得る。Bekehrung の如きものによって, 忽如として 現れる 他の Grundrichtung が

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

⊗ なほこれには善根、不善根、と並べて無記根があげられてゐる。無記とは善にも不善にもあらざるもの、即ちNirvanaに對するRichtunglosのものである。これは本来釈迦が捨て置くべき問題として答へなかったことを意味する概念であるが、後には善不善と決定し難きものを意味することになり、(遂には果を招先ぶもの"の意に解さるゝに至ってゐる。(cf. Mrs. Rhys Davids. B.M.E.P. introd. p. xcii ff.)。欲、色、無色三有の區別がHypostasierenされ、禪定の世界を色界、無色定の世界を無色界と解するに至ると共に、この色、無色両界の煩惱の如きを、隨逐して果をひくものではないとして無記と称へられる。これは如上のHypostasierungを脱れ、禪定無色界の如く寄る縁なきにNirvanaへのGrundrichtungがverwirklichenされた場合、それと反對のGrundrichtungがRichtunglosになることと同断な他仕方がある。

倶舍論隨眠品-

(以、安良)

① 法蘊、北、(北四,33) 執持に於ては、諸煩惱の前段に貪瞋癡を並べる。
② 集異、北三、(北一,55)
③ 品會、雜集、十上、三聚等。 隊一、十三(II,616)、下一は於かれ善惡因果の事を以て三善根三不善根をいふ。(かく我々の研究を大なるのは、これらの根が心所法として立てられることである。三善根が今天、涅槃を結果として、かゝる結果をひきおこす三善根か、如何なる本質を持つか。それがこの問題である。

③(法蘊足論品(北四,36)
集異門足論(北一,55)

Lobho (rāgo)
○云何貪、猶於欲境諸貪等貪、耽著、防護、堅著愛染(染)、耽嗜、遍耽嗜、内攝惜悉、耽樂集、貪欲貪生、摂受貪愛、

Doso (patigho)
○云何瞋、猶於有情、欲為損害、内心憎、恚未(木の誤)已瞋当瞋現瞋、悪為違惡、拉為違惡、意極憤惡、於諸有情、発麁悪言、欲為違惡、已為違惡、当為違惡、現為違惡、瞋名為瞋、

moho
○云何癡、猶於前際无知、於後无癡、於中无癡、於外无知。(内无知、内外无知、於業无知、異熟无知、業異熟无知、於善作惡无知、悪作業无知。善惡作業无知境界。因所生法。仏法僧。四諦。……
此說觀無癡……

Dhammasaṅgaṇi. 1059-61.

○ Lobho = lust, → rāgo = passion etc.
○ Doso = hate → when anoyance springs up at the thought; he has done me harm, is doing, will do me harm; etc.
○ moso = dulness, Lack of knowledge about Ill, ……(四諦), about the former things …. etc.

㊟ Mrs. Rhys Davids, Dhammasaṅgaṇi, trasl. p. 21. "これらの後は negative に云い表はされるが、これが仏教徒にとっては、immortality という negative の語が大切な意味を持つ如き特殊の線があったのである。後って 貪は active altruism, 瞋は active sympathy, 癡は life of culture を意味する。" という。これがこゝでは negative な云い現はさゝゐ、ゆえ悦が充分説明されぬ。

Hildebrand はこれをSittlich Negatives の二つのLetzte Grundtypen の内の一つとし、不淨な欲望、可有欲、嫉妬、negativeのイミのあらゆる情緒をこゝにunterordnen する。その根底はWertstumpfな、たゞdas Angenehme にの方向へるRichtungである。

⊗ 見ざめてくれば、彼にはWertとUnwertとが如何に見えてくるであらう。

善根不善根を"心所法"として立つ考が何時始まったかは知らない。しかしそれは法蘊足論に於て"心相應行"として取扱はれ、既に"意識作用"としての意味を持たせられてゐる。他方でまた三善根、三善根の考も古くより有り、法蘊足論の集異門足論にも現はれてゐる。即ち貪瞋癡が三不善根であり、無貪、無瞋、無癡が三善根である。この考は善根不善根が心所法として立てられる際も変はれない。品類足和合品の注釈もこれを依用してゐる。

そこでNirvanaに背くGrundrichtungは貪瞋癡の三つの方向であり、Nirvanaに向かうGrundrichtungは無貪無瞋無癡の三方向であることになる。

"貪"とはLust(英語), Begehrlichkeit(情欲)であり、瞋は(Hateと決まるが)有情を害をなさんと欲すること、癡とはBlindheit, 従ってWertblindheitである。(なほ三不善根の方では有情を害をなさんと欲すること)

Nirvanaに背くGrundhaltungと共に、Nirvanaに向かふ一切のもの、即ちsittlicher Wertに背向するBlindheitが考へられてゐる。これに基いて無貪、無瞋、無癡は、たゞ否定の後を以て現はされるのであるが、この"あらゆるsittlich Positiven Haltungのの Fundament"が、Positiv にGottesliebe或はMenschenliebe, Sympathie, Bildungなどの後を以て現はさるゝ; 反ってnegativに云い現はさるゝ所に初期仏教の注目すべき特徴がありはせぬかと思ふ。Nirvanaへの Grundrichtungは同時に自己的なる物に対するnegative Richtungである。Nirvanaがたゞnegativの後を以てのみ現はさるゝ如く、Wertもたゞnegativに云い現はされる。㊟ 従ってこの立場に於けるEthikは"Tugendlehre"とならずして"煩惱の研究"に進んだ。即ち意識作用として wesentlichにあく、かえってnegationがsittlicher Wertとなるところのものの研究である。

心所法として善根不善根と並べらるゝ、結、忿、隨眠は、徒爾的に考へれば不善根にunterordnenするものと(準ぜ)らるべきである。かく品類足和合品は(この関係を考えることなく)結、隨眠等を不善根に、こゝに倶舍論の隨眠品の如きものを発展してゐる。心所法のsystemの中には充分harmonisierenすると云へぬ。恐らくこれは(経中になき)別途の考へをこゝに注釈として挿入れたのであらう。初期仏教学者の習慣として、既に一定のFormelをよへられ

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

p.64.

一枚在中

無慚無愧に相

など，それらの Formel の3の相関関係を考うよう
に，三結より九十八随眠に至るまで十六結の Formel
の存在が，これらの煩悩を不善と無記とに分ち
善悪に unterordnen するものとは解せられぬのである。
他に大不善地法として無慚無愧の二法を立つ
ことでは心所法の System としての不徹底はその点に
結随眠の注釈を考察して見やう。

九結に分たれる。(1) 愛，(2) 恚，(3) 慢，(4) 無
嫉 (5) 慳である。(2) この内 愛は"三界愛"であり，恚
悩は"三界無結"であるから，三不善根たる貪瞋
(これらの九結が)
数へらるゝのは他の六であるが，
(でありかかる)
。小慢については(58頁より)

Stellung が Unsittlichkeit の Wurzel であることは
彼は
，その
でてをだ己れ自身にのみ関係せず Stellung とて
を重ずる。但し彼はこれを Hochmutzentrum
rende，自惚み(我慢)，狭量，(慳)，反感，権力欲な
Begehrlichkeit と共に zwei letzte Grund-
sittlich Negatives が この Grundtypen に等
等の Grundtypen を分つのがよいか。これは
九結は letzte Grundtypen ではない。letzte な
に数え feindlich"なものである。Hochmut の如
な Begehrlichkeit のなく wertstumpf であるに
Angenehme" に hängen する限り，"自由と敵対 feind-
hängen する Objekt が得であるにもせよ，Hängen
personal なのである。(ヤニ) に この Hängen 或
依作用の法である。Hildebrand に於ては
Hochmutige Ich と Begehrliches Ich とは，Person
ichs transzendent なものとて考へられた。

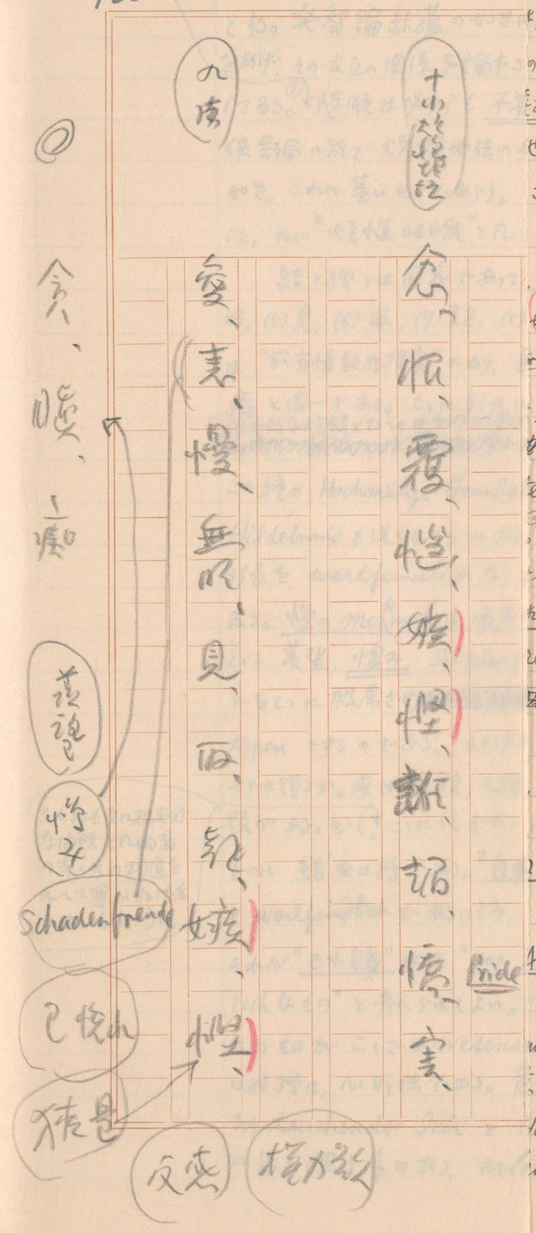
120

九結

十小結記

愛、恚、慢、無明、見、疑、嫉、慳、

貪、瞋、癡、



国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

第五種郵便

① 業綱倫党三。三法，三不善根，三悩，四暴流，四軛，四取，四身繋，五蓋，五結，
五順下分結，五順上分結，五見，六愛身，七随眠，九結，九十八随眠。

三法 ― 有身見＝無記
戒禁取 ― 欲界＝不善。色，無色界＝有記。
疑 ― 欲＝不善。色，有記＝有記。

九十八随眠；三十三不善，六十四有記，一欲分別，（欲界見苦所断有覚有観（ズイ）＝不善。余＝有記

② 業智差三の九法もこれと同様である。

③ Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis. S. 548~588.

120

九法

十小随眠

愛、恚、慢、無明、見、面、疑、嫉、慳、悔、貪、

欲、瞋、癡

表現と修正

Schadenfreude

Freude

妬み

猜疑

反感

権力欲

か。ある無慚無愧に相

なし，それらのFormelの3の相関関係を考えよう
は，三結より九十八随眠に至るまで十六種のFormel
の分析が，これらの煩悩を不善と無記とに分ち
善根にunterordnenするものとは解せられぬのである。
他に大不善地法として無慚無愧の二法を立つ
こでは心所法のSystemとしての不徹底はそのまに
括随眠の注釈を考察して見やう。

九種に分たれる。(1)愛，(2)恚，(3)慢，(4)無
嫉(5)慳である。(2)この内 愛は"三界倶"であり，恚
無明は"三界無繋"であるから，三不善根たる貪瞋
(これらの九法が)
であるから)
べらるゝのは他の六であるが，
。小慢については(58頁より)

Stellungが Unsittlichkeitの Wurzelであることは
。彼は
，その
てをただ自身にのみ関係せず Stellungとして
を重ずる。但し彼はこれを Hochmutzentrum
rende，自惚み(我慢)，狭量(慳)，反感，権力欲な
Begehrlichkeitと共に zwei letzte Grund-
sittlich Negativesがこの Grundtypenに帰
，等の Grundtypenを分つのがよいか。これは
九法は letzte Grundtypenではない。letztな
に数え feindlich"なものである。Hochmutの如
Begehrlichkeitの如く wertstumpfであるに
Angenehme"に hängenする限り，"自由に数え feind-
hängenする Objektが得であるにもせよ，Hängen
wesentlichなのである。(ゆえ)にこのHängenを
感作用の一法である。Hildebrandに於ては
Hochmütige Ichと Begehrliches Ichとは，Person
ichs transzendentなものとして考へられた。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

一枚在中

64.

その分別の(maps) ~~mechanical~~ は，欲界に有るか否か。色・無慚無愧に相応するか否か，の二である。

たものは出来ない。そのおのに係なく，それらのFormelの3の相関関係を考えようとする。発智論結蘊の如きは，三結より九十八随眠に至るまで十六種のFormelをあげ，その互の関係を論ずるのみなず，これらの煩悩を不善と無記とに分類してある。(1)×随眠は少なくも不善根にunterordnenするものとは解せられないのである。倶舎論に於て煩悩地法の他に大不善地法として無慚無愧の二法を立つる如き，これに基いたのであろう。ここでは心所法のSystemとしての不徹底はそのままにて，ただ"煩悩の雰囲気"として結使随眠の注釈を考察して見よう。

結と縛とは同義であって，九種に分たれる。(1)愛，(2)恚，(3)慢，(4)無明，(5)見，(6)取，(7)疑，(8)嫉，(9)慳である。(2) この内 愛は"三界貪"であり，恚は"於有情能為損害"であり，無明は"三界無知"であるから，三不善根たる貪瞋痴と同一である。ここに新たに数えられるのは他の六であるが，(これらの九結が) (根本的な煩悩とおもわれるのは如何なる意味であろうか) 小慢については(58頁より)

この結のHochmütige Grundstellungが Unsittlichkeitの Wurzelであることは Hildebrandもうえくところである。(3) 彼は ~~[illegible]~~ その特色を wertfeindlichな，すべてをただ自己にのみ関係させるStellungとしている。慢のmeinalは両者共通する。但し彼はこれをHochmutzentrumとして羨望，憎み，Schadenfreude，自惚れ(我慢)，独覚，反感，権力欲などをこれに服属させ，~~[illegible]~~ Begehrlichkeitと共にzwei letzte Grundtypenとするのである。あらゆるsittlich Negativesがこの Grundtypenに帰せられ得るか。或は九結，七結，等のGrundtypenを分つのがよいか。これは問題がある。ともかく，これに従かれる九結は letzte Grundtypenではない。letztなものは結或は縛である。"自由に敵してfeindlich"なものである。Hochmutの如くwertfeindlichであるにても，又Begehrlichkeitの如くwertstumpfであるにても，それが"己れ自身"或は"das Angenehme"にHängenする限り，"自由に敵してfeindlichなもの"と考えられてよい。Hängenするの Objektが何であるにても，HängenそのものがここではWesenswertmalなのである。(ホニ)にこのHängenを或は結縛は，心所法である。意識作用の一法である。Hildebrandに於ては，Wertsuchendes Ich と Hochmütige Ich と Begehrliches Ich とは，Personの異なる層にあり，erlebnistranszendentなものとして考えられた。(4)

それよりも更に根本的な問題と九両者の考え方の相違を考えて置かねばならぬ。(ホー)に

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

即ち意欲作用よりも主次なる作用の作用の主体，意志の主体に於ける Person の Zentrum である。ここに無我の主体と有我の主体との微かな相違がある。無我の主体に於ては，意欲作用よりも深き層に属する感を認むるのみであって，意志の世界という如きものを認めぬ。阿毘達磨論師は無我の立場を忠実に守ってゐるとは云へぬが，立法倫や煩悩の研究の範囲ではなほその主体を失って居らぬとさへはねばなるまい。以上の差別を眼中に置き，煩悩の研究が具体的な個々の Erlebnis の内に allgemein な Wesen を追及するのであることを考へれば，"自由に於て（その Fundament としての）feindlich なもの"としての結縛を oberste Gattung とし，その vorletzte の Phase として九結或は七結の法を考へるさは，必ずしも不精密な考とは云へぬ。例へば初期基督教徒が心に於て抱いた瞋恚 即ち憎みと怨りとは異って Hochmut に unterordnen され得るであらうか，或はそれと対立する Wesensmerkmal をもってゐるであらうか。それは心をしてあの役目をつとめしめた摂理に於ける demutig でないと云へるであらう，しかし Demut のないさは直ちに Hochmut ではない。Hochmut の特長が すべてを己れ自身にのみ関係させてゐる Stellung（どの点において）にあると云へるならば，如上の瞋恚はこれに属さない。瞋恚の特長は，有情に害をなさんと欲すること である。心をなくしつけ，苦しめ，或は地獄へほうり込みたくなる心である。それは（この場合には）イエスに対する愛慕の情が足りないために起るのであって，己れ自身に対する関心からでない。もとより瞋恚は己れ自身への関心からも屢起るであらう。自分の悪口を云った奴をなぐりたくなる，などがそれである。しかしそれのみに限らない。愛楽を求める心の動揺をさた者に対しても同じく瞋恚が起る。これらすべての場合を通じて 瞋恚はそれ自身の Wesensmerkmal をおつ。同様に"疑"[illegible]も，Hochmut や Begehrlichkeit に unterordnen することが出来ぬ，と見られ得よう。"疑"は"於四諦猶豫"の疑と注せられる。即ち教理に対する疑惑である。しかしこれは教理に対し Demut と Hochmut の中間 に立つのであって，疑の Wesensmerkmal はむしろこの"二分二処"という形をなする。一般的に，他の人に対する信頼と不信頼との中間，或は判断に於て肯定と否定との中間等はすべて疑である。（[illegible]これをたゞ"三宝或は四諦に於て"と限るのはいかが

の法蘊生ずれば（中大四.38）
於仏法僧及苦集滅道，生疑疑惑，二分二処，猶豫不決，心不浄。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76
ガラス使用

(品数足ル-(今ナ), 『心似忌』。

① 法蘊足論, (巻四, 36右)

○云何嫉, 謂有一類, 見他獲得恭敬供養尊重讃歎可愛之塵衣服飲食臥具医薬及余資具, 作是思惟, 彼既已獲恭敬等, 而我不得, 由此発生諸嫉妬嫉, 悪嫉妬, 嫉妬嫉, 嫉妬嫉, 悪名為嫉。

② 云何慳, 謂慳有二種, 一財慳, 二法慳, 財慳者, 謂於諸所有可愛之塵衣服飲食臥具医薬及余資具, 障礙遮止令他不得, 於自所有多愛著具, 不施不遍施, 不隨遍施, 不摂不遍摂, 不隨遍摂, 心悭惜慳, 是名財慳。 法慳者, 謂所有素怛纈, 毘奈耶, 阿毘達磨, 或親教軌範教授教誡, 或展転伝来諸祕要法, 障礙遮止令他不得, 於自所有, 如上諸法, 不授与他, 亦不宣説, 不施不遍施, 』(以下同)

(品数足ル-(今ナ) 『心卻悭』

も教團の思想らしく意味を狭めてゐる様に見えるが, しかし『嫉妬』といふ語の通例の用法は, 必ず真理, 規範, 教儀, 信仰などに對する疑を意味してゐる。それは他人の疑に對して最も普遍的な疑である。) この点はHochmutを強調されたところに, 即ちDemutとの中庸にあるを本旨とするなに, Hochmutに属するものでない。/ 説に嫉と慳とは, 九結に於ては数へられるが七隨眠に於ては消滅したものであって, 地位のやゝ不定なものである。Hildebrandは Begehrlichkeit に属するものとして Neid (妬?) を数へ, Hochmutの属するものとして Eifersucht を数へる。『嫉』は他人が精神的或は感覚的に價値あるものを獲得してゐる場合, 自分が未だそれを得てゐないために感じる感(うれひ), 苦, 妬, 嫉であると注せられる。① ものであるから, 『自分が得てゐない』といふ点を中心とすれば Hildebrandのいふ Eifersucht となり, 他人に獲られた das Angenehme への執着とすれば, Neid をなす。この点ではHildebrandの方がすぐれてゐる。即ち『慢』の negative Seite が Eifersucht であり, 『貪』の限定(即ち執蔵防護, 堅著愛楽のObjektが他人の手にある場合)が Neid であると云ってよい。しかし嫉妬羨望を一括して『嫉』といふ一つの法を考へるのも, 必ずしも根據がなくはない。何となれば, 執着のObjektを『未だ獲得してゐない』執着として Wesensmerkmal があるからである。かく両様の考へ方が出来る所から, 九法に於ては独立の法として立てられ, 七隨眠に於ては省略せられたのであらう。『慳』も亦 Hildebrand が Begehrlichkeit に下属せしめる『所有慾』と, Hochmutに下属せしめる『分与量』(Unfähigkeit empfangen zu können) との二つの特質を併せおつものである。註釈②はいふ。見才と法とに於て他人がこれを獲得することを恐れ, 己が所有は他に施与を欲せぬところの, 心悭惜性を慳といふと。この内己が所有に對する執着を Betonen すれば Habsucht であり, 他人を妬れ, 他人にも自由に得せしむることを欲せぬ点に着目みて云へば Unfähigkeit empfangen zu können と云へるであらう。(妬を empfangen する Fähigkeit は Homeros 以来 Freigebigkeit と同説される。他人の意見を受け容る能力は己が意見を捨てる能力である。) こゝでも従々は『貪』の negative Seite としての心悭惜性(Habsucht)と, 『慢』の negative Seite (即ち執着防護の)

Eifersuchtも嫉妬と訳されるが; 他人よりも自分で物よくしたいと思ふものを得ようとする烈しい無畏。Neidの執着する手にもする如き。妬嫉ニ ねたみニ

嫉妬と訳されるが, 欲しいものが他人の手に入ってゐる, 66 それを得たいと欲すること。

それゆえに他人が得たものを成就したのに對する嫉

自分が得たいものはおほらか

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

"他人の勝ることを喜ばぬ"という意味の心悋惜性(独覚)とを表わすが出来よう。その場合には"慳"の独立性は失われる。しかし一方で、心悋惜性そのものをWesensmerkmalとして表わせば、"慳"は独立の法となる。慢に於ても貪に於ても心悋惜性はWesensmerkmalではない。成金の慢はFreigebigkeitに現わすこともあろう。単慢は自分の意見を惜みなく捨てることに於ても成立しよう。貪も亦Freigebigkeitに於てその執着防護堅著愛楽を現わすことがないとは云えぬ。例えば、情欲は相手或は周囲に惜みなく愛楽をふりまくことにより反って防護せらるる場合がある。美味への執着が、その美味を強めるために客を呼んで多食せしむる如きである。貪の擬化としてのDon Juanは江戸文学に於ては"大盡"として現われるが、大盡は常にfreigebigである。かく考えれば、慳を一法として独立させるに根拠がないでもない。両者の見方は並び立つのである。なほ慳の注釈に於て、単に"財慳"のみならず"法慳"をも挙げてあることは注目に値する。学問智識に於ての"心悋惜性"である。不幸にして我々は日本の学界にこの吝面の顕著にあることを認めざるを得ない。所謂学問家(の或者)は、或る領分に於て他の企及し得ぬ深き蘊蓄を有することを看板とし、その蘊蓄を擁護して他人がそこまで追いつくことを喜ばぬ。或は珍らしき材料を秘匿して他人が知識を獲得することを嫉む。これは彼らの努力が学問そのものの進歩を目指さず、ただ学者としての地位がよこす愉快さを味わう(貪)とか、又ただ自分のみが他に勝ることを欲する(慢)のであるとも見られようし、又universitas litterarumの理想と背馳する"心悋惜性"なる法がここに働いてあるのだとも見られよう。

さて以上の如く、貪、瞋、慢、疑、嫉、慳などが各Wesensmerkmalをおう法と見られるとすると、その他の見結、取蓋等も同じ意味の法として理解せられ得るであろうか。注釈の示すごとく見、取が或思想的立場を意味するとすれば、かかる"思想的立場"を一般的な意識作用の法とすることは、不可解ではなかろうか。或はまたこれらの思想的立場が、貪瞋等と同じくWesenhaftな意味をおうのであろうか。

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

大内氏

君1 35

色尓陀風

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用

WB 12
76

国立国会図書館　タイトル『仏教倫理思想史』 請求記号 WB12-76

ガラス使用