

原始佛教における出家道と在家道

——往生思想の起原に關して——

（ちなみに加藤精神博士の論難に答ふ）

舟 橋 一 哉

一
阿含、尼柯耶の所説を資料とする原始佛教の範圍において、出家道と在家道を考へるとき、從來一般にはどのやうに考へられて來たかといふと、出家道は出世間道であり、從つて無漏道であるが、在家道は世間道であり、從つて有漏道であるとして、兩者を截然と區別する。今ここに「出世間道」とか「無漏道」とかいふのは、後世の有部の教學でいふやうな意味における出世間道や無漏道を意味するのではない。有部の教學でいへば、見道以前の三賢・四善根において修せられるものは、出家道ではあるが有漏道であるからである。それ故にここでは、通俗的な意味にとつて、生死を厭離すべきことを教へるのが出世間道・無漏道であり、生死の中にありながら生天の果報を得ることを勧めるのが世間道・有漏道であると、一應このやうに理解して、このやうな意味に

おいて「出世間」と「世間」、「無漏」と「有漏」といふ語を使ふことにする。恐らくこのやうな意味において「出世間道」「世間道」を語るのが、この語のもつ原始的な意味であつたと思はれるからである。

ところで、出世間道においては、その實踐の徳目は戒・定・慧の三學によつて代表せられ、緣起説と四諦説（四諦説は緣起説の一變型であるから緣起説によつて代表させてもよい）とがその主要な教義である。世間道においては、その實踐の徳目は福德（puñña）であるが、福德の内容は布施によつて代表せられる。布施に次ぐものは戒（在家の戒）である。施論・戒論・生天論が在家道の主要な教義とせられる所以がここにある。このやうに出家道と在家道とを區別して考へて見て、さて大乘佛教における往生思想の起原を原始佛教の上に求めるとき、原始佛教における生天思想の上にその起原があると見るのが、從來の定説らしいものであつた。けれども

私は、このやうな定説に對して少しく疑問をもつ者である。

二

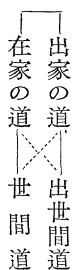
まづ、在家道は世間道のみであつて出世間道には關與しない、といふ考へ方についてであるが、なるほど、一般大衆は世間道を超えて出世間道に昇るといふことはなかつたかも知れない。けれども、たとひ在俗の者でも素質の勝れた者は世間道だけに止まる筈はないし、釋尊も亦そのやうな者に對しては、緣起や四諦の教説を説かれたに違ひないと思はれる。

例へば増支部八・二一、中阿含三八經に見える郁伽 (*Uggā*) 長者は、在家に對する説法である施論・戒論・生天論を聞いて、正法を受けるのに堪えるやうになつたので、釋尊は彼に對して四諦を説き、これを聞いて四諦を見たる郁伽長者は、優婆塞となつてゐる。また相應部一二・四一には、給孤獨居士に對して釋尊は「此れあるが故に彼れあり、此れなきとき彼れなく云云」といふ所謂緣起の型を説いて後、無明・行から始まる十二緣起説を例の如くに示し、そして五戒 (五畏罪を離れること) を守り四預流支 (三寶に對する不壞の淨信と聖戒成就) を具足して、この緣起の理を知見せる者は預流の者である、と説かれてゐる。このやうな例は他にもあるであらう。それ故に四諦・緣起を説く出世間道は、在家の者に對しても亦その門戸は開かれてゐたと言はねばならぬ。

また在家の者に對する實踐の徳目として、しばしば信・戒・聞・施・慧の五法が説かれてゐる。これはまた出家に對して説かれることもある。この五法の中で、信・聞・施は在家的であり、戒は在家・出家に共通するが、慧は一般には在家的であると考へられるであらう。けれども、在家道も亦つひには慧にまで到達すべきものであればこそ、ここに最後の徳目として慧を出したのであると考へられる。そしてこの慧が四諦 (緣起) を如實に知見することを意味してゐることは、相應部五五・三七、雜阿含三三・九によつて明瞭である。即ちこの經典は釋氏摩訶男 (*Mahānāma*) に對して前記の如き五法を説くものであり、そして五法の第五に優婆塞が慧を具足すと言はれるのは、優婆塞が四諦を如實に知ること (巴利では苦滅に順ずる生滅慧を成就すること) である、と言つてゐるのである。

これらによつて見るならば、出家に對しても亦、方便としては世間道が説かれることがあつたと同時に (出家に對しても五法が説かれてゐるから)、在家に對しても亦出世間道が説かれることがあつたと考へなくてはならぬ。換言すれば、出家も在家も慧による解脱にまで到らしめるのが釋尊の教説の最後の目的であつて、その點においては出家・在家の差別はないのであるが、且らく在家に對しては方便としての世間道をまづ開示したのである、と考へるべきものであらう。そ

れ故に出家の道、必ずしも出世間道ではなく、在家の道、必ずしも世間道ではない。即ち次の如くなるであらう。



従つて、解脱といふ最終の目的に至るための道として、出家の道と在家の道とが考へられるが、この場合、出家の道は主として出世間道であつて直ちに解脱への道を示し、在家の道は主として世間道であつて、やがては世間道から出世間道への轉入を將來に期待する、といふ形のものであつたと見るべきもののやうである。後世の考へ方に従へば、出家道は難行道であり、在家道は易行道ともいふべきものである。後にもいふやうに、往生思想は本來は出家道として發展したものであり、出家道と同じ動機と目的とをもつて建てられたものでありながら、往生の業としては、主として在家道の側に屬すると考へられる所の念佛や稱佛（稱名）や三福や信等を採用してゐるのは、往生道が易行道であるが爲であらう。（念佛は六念の隨一で、六念はしばしば前記の五法とともに説かれてゐる。）さういふ點から言へば、往生思想は出家道と在家道との綜合統一であつたと言つてもよい。

なほ、在家道と出家道とを四沙門果にあてると、在家は不還果⁽²⁾までは進み得ても、阿羅漢果には至り得ない、とせられてゐる。これは四沙門果といふ修行の階位が完成せられて後

の思想であるから、在家道といふものの原初の考へ方でないことは當然であるが、それにしても、このことは、在家道が出家道と同じ解脱涅槃を目的とする、といふ考へ方とは相違するやうである。けれども私はこのことについては、次のやうに軽く考へてゐる。「阿羅漢」が「應供」と譯されるやうに、「阿羅漢」といふ語の意味は、「在家の布施を受けるに相應はしい者」「在家の布施を受ける資格のある者」である。阿含の佛教の範圍では、布施は常に在家から出家への布施である。さうすると、在家が在家の布施を受けるといふことは無意味であるから、「在家は阿羅漢たり得ない、」といふやうに考へて來たのではないであらうか。つまり「阿羅漢」といふものに對する考察が進んで、それを「應供」と解釋するやうになつてから（それは餘り早い時代ではないであらう）、在家では阿羅漢には達し得ない、と考へるやうになつたとは見られないであらうか。もしさういふことが許されるならば、「在家でも解脱涅槃（阿羅漢）に至り得る、」と考へるのが、佛教本來の考へ方であつたと見ることに對して、このことは反對の理由とはならない。「在家」とか「出家」とかといふ、さういふ外的な生活の様式が、佛教本來の目的である内的な證果に對して、絶對的な條件たり得るとは思はれないからである。

三

原始佛教の實踐道には、表街道である出家道と裏街道である在家道とがあつた。けれども表街道も裏街道も、ともに涅槃の域に至ることを目的として、兩街道の終着點は解脱涅槃であつた。ところで出家道（この場合は出世間道）のあり方を示す代表的な形として、ここに雜阿含一・一を引用しよう。

如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘、當觀色無常、如是觀者則爲正觀、正觀者則生厭離、厭離者喜貪盡、喜貪盡者說心解脱。如是觀受想行識無常、如是觀者則爲正觀、正觀者則生厭離、厭離者喜貪盡、喜貪盡者說心解脱。如是比丘心解脱者、若欲自證、則能自證、我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。如觀無常、苦・空・非我亦復如是。時諸比丘聞佛所說歡喜奉行。

この經典は「如實智見→厭離 (nibbida; nibbindati)→喜貪盡 (離貪 virāga; virajati)→解脱 (vimutti; vimuccati)→解脱智見」といふ、實踐の進行過程を示し、そしてその如實智見の内容として五蘊の無常・苦・空・無我を出してゐるのである。この經典に相當する巴利の經典は相應部二二・一二―一四であるが、これに類似する經典は四部四阿含を通じて極めて多く、殊に相應部の第三卷蘊品と、雜阿含の卷一―

卷十あたりに非常に多くを見出し得る。この場合、その如實智見の内容は種々様々である。いまの場合には五蘊の無常・苦・空・無我であつたが、必ずしもさういふ形をとるとは限らない。最も整つた形ではそれは四諦であり、最も根源的な形ではそれは緣起である。かういふやうに如實智見の内容が様々であり、従つてその説き方も一定不變の型にはまつたものでなく、いろいろの形において同じ意味のことを説いてゐる、といふ所に、この種の經典の成立時期がかなり古い時代に屬することを思はしめられる。

このやうに見て來ると、普通、原始佛教の教義の代表とせられる四諦も十二緣起も八聖道も（八聖道は四諦の中の道諦の内容である）、五蘊も十二處も十八界も（これ等はすべて一切法のあり方を示すものである）、實踐道の體系としては、出家道における如實智見の内容としての意味をもつものである。即ち、原始佛教の教義をいま實踐道といふ立場に立つて眺めて見ると、その代表的な教義はすべて、出家道において如實の智見をもつて眺められたところの、諸法の實相としての意味をもつものと考へられる。そして前述の如く、在家道の目的とする所も亦、單なる生天だけに終るべきものではなくて、終にはこのやうな如實の智見に至らしめる所にある、と言はねばならなかつたのである。

この經典の所説を、出家道の代表的な型である戒・定・慧

の三學と比較するならば、如實智見が慧に相當することは異論がないであらう。後世に至つて、戒・定・慧・解脫・解脫智見といふ所謂五分法身が説かれるやうになつたのは、明かにこの種の經典に説く所と三學とを結合して理解した結果である。この場合この五分が、戒↓定↓慧↓解脫↓解脫智見といふ漸進的な進行過程を示してゐることも勿論である。この中、「戒」は佛教の教團へ入つてそれぞれ定められた戒律を守ることを意味してゐるから、具體的には「入團」を指すものと見られる。「定」は慧を生ずるための手段としての意味があるであつて、慧を離れての定は、佛教における定ではない。信・勤・念・定・慧を五根・五力と稱するが、この五つも大體において漸進的な進行過程を示してゐると思はれる（勤と念については異論がある）、又在家の行法として前に示したところの信・戒・聞・施・慧も大體において漸進的である³と見られる。それ故に「戒↓定↓慧」の「戒」（即ち入團）の前にも「信」が置かれるものと見て、信↓戒↓定↓慧↓解脫↓解脫智見を、出家道の基本的な型である⁴と見ることは恐らく誤りではないであらう。この場合の信は三寶に對する信、特に師佛に對する信を中心とするものであつて、後世の淨土教でいふやうな所謂信仰ではない。もつと知的な内容をもつたものである。

このやうな出家道に對して、信・戒・聞・施・慧の五法を

もつて在家道を代表させるならば、出家道と在家道とは慧において結合してゐることとなつて、次のやうな形になるであらう。

（出家道） 信↓戒↓定↓慧↓解脫↓解脫智見
（在家道） 信↓戒↓聞↓施

四

往生思想が原始佛教の生天思想を受けつぐものである、と見ることは、恐らく正しいであらう。けれども、在家道としての生天道はどこまでも世間道であり、有漏道である。この世間の有漏道がいかなる経過をたどつて出世間の無漏道へと轉換して、ここに淨土往生の思想が生れたかといふ問題は、容易に解決出來さうでない問題である。ただ單に「生天思想の純化したものが往生思想である、⁵」といふやうなことで、この問題はすまされてはならないと思ふ。

在家道としての生天道は、布施をその主なる内容とするところの福德（putta）によるものである。そして布施は、在家が出家に對して布施することを意味する。それ故に阿含においては、このやうな福德行は常に在家に對して勧めらるべきものであつて、決して出家に對して説かるべきものではないとせられてゐる。例へば中部六七を見ると、或る良家の男子が一度は出家したが、在家の生活に心を引かれて、「我々

は以前には在家の者としてあつて……財物を享受し福德を造ることが出来た」と考へて還俗することを述べてゐるし、又中部八二には、賴吒毖羅が出家を願うてその許しを父に請うた時、父はこれを拒んで、出家を思ひ止まらしめようとして語る中に、「福德を造つて樂しめよ」と言つてゐるし、又賴吒毖羅が出家して後自分の生家を訪ねたとき、兩親が彼を還俗せしめようとして語る中にも、「財物を享受して福德を造れ」と言つて還俗を勧めてゐる。それ故に出家にとつて行はずべきは梵行であつて、福德を行ずることは在家への退墮を意味することになる。従つて、在家道としての生天思想からは往生思想は出て來ない、と私は考へる者である。動機と目的とを異にしてゐるからである。

ところで私は、原始佛教における生天思想には二種類あると思ふ。一つは在家道における世間道としての生天で、いま述べた所のものであり、他の一つは出家道における出世間道としての生天である。この後のものは、現世において最後の涅槃（阿羅漢果）に到達出来なかつた出家が、更に生をかへて佛道修行をつづけるために、來世を期する場合をいふものである。これは、四向四果の教説の完成によつて、ここにはつきりとした形をとつてあらはれるものであるから、教理史的に言へば前のものよりも新しい段階に屬するであらう。即ち、預流果の者はどんなに長く生死の迷ひに沈んでも、そ

の長さは七度人天の間を往來する期間であつて、その間に修行が進んで阿羅漢に達することが出来るとせられ（これを極七返生・極七返有といふ）、また一來果の者は天と人との二生を受けるだけであり、不還果の者は天の生を受けるだけで、再びこの世には還來しないとせられてゐる。この場合の生天は、實は天と人との生を受けることであるから、嚴密な意味では「生天」とのみ言ふことは出来ないであらう。けれども最初の第一生は天の生を受けることであるから、かりにこれをも「生天」と呼ぶこととする。この生天は、前述の在家道としての生天とは全く質の異なるものであつて、これは生死を厭離せんが爲の生天であつて、天の樂果を受けんが爲の生天ではない。即ちこの場合、生天は手段であつて、在家道におけるが如く目的ではない。従つてこの生天は出世間道であり、無漏道である。私はこのやうな生天思想の上に往生思想の起原を見ようとする者である。これによつて、生天と往生との間に、「世間」と「出世間」、「有漏」と「無漏」との矛盾相違があることの困難は、解決することが出来るからである。

出家道としての生天思想はどのやうにして生れたかといふことについて、私は次のやうに考へてゐる。如實智見↓厭離↓離貪↓解脫↓解脫智見といふ出家道において、「如實智見」は證悟者の心の内景であり、「解脫」は證悟が具體的に實生

活の上に顯現した姿であつて、本來は、「如實智見」と「解脫」との間に時間的な前後の隔りはなかつた筈である。解脫智見は「我れ解脫せり」といふ自覺であるから、これも時間的には解脫と同時にあらう。論理的には如實智見は解脫に先行すると見るべきであるが、時間的には同時でなくてはならない。如實智見（即ち慧）と、解脫との間の關係は、このやうに考へるのが最も原初の意味であつて、釋尊の菩提樹下における成道は、實によくそのことを示してゐると思はれる。けれども時代が下るに従つて、證悟者自身の痛烈なる自己反省の結果、如實智見の位がだんだん低く考へられるやうになつて來て、解脫との間に階次的な隔りを見るやうになつて、遂に如實智見は見道と言はれ、預流⁽⁴⁾と稱せられるやうになり、これに對して解脫（解脫智見をも含めて）は無學道と言はれ、阿羅漢と稱せられるやうになつた。そしてその中間に、修道を入れて三道説が成り立ち、一來と不還を入れて四果が成り立つたのである。それ故に、出家道における生天は、四向四果説成立以後のものか、或は成立途上のものであつて、「如實智見」即「解脫」の立場が守られてゐる限りは、修行の完成を來世に期するといふこともなかつたと思はれる。けれどもこのやうにして「如實智見」と「解脫」との間の隔りがついて四向四果説が完成されると、ここに輪廻轉生の思想が入つて來て、究極の證果を未來の生に期待するといふこと

になつたのである。そして私はこのやうな意味における生天こそ、往生思想の起原になつたものであると考へてゐる。

五

往生思想に直接先行してその前提となる思想は、實は生天思想ではなくして、他方佛土の思想である。「他方に佛土あり」といふ思想は、佛教における世界觀の擴大によるのであつて、初めは須彌四洲だけを世界（一佛土）と考へてゐたものが、次第に世界の範圍が擴大されて、遂には無數の三千大千世界を考へるやうになる。そしてこの娑婆世界においては現在に佛は在さぬが、他方の佛土には現に佛が在すと考へた。佛の在さぬ世界で佛道を修するよりは、佛の在す世界に生れて佛道を修する方が、より容易であり、より勝れてゐることは當然である。かくして二佛の中間に生れて現身の佛に遭ふことが出来ないといふ悲歎は、やがて來生を他方の佛土に期することによつて救はれることとなり、ここに往生思想が生れたものと思はれる。さうすれば、往生思想の原始的な意味は、原始佛教における出家道としての生天の思想と、その目的意圖において一致するものがある。それ故に私は、往生思想は直接には他方佛土の思想を前提とするものであり、間接には（そして本來の建前としては）出家道としての生天思想につながるものであり、そして往生の業としては易行道

としての性格から在家道に属するものであると考へる。

(この小稿を草するにあつて、京都大學教授長尾博士から有
益な御教示に預つたことを深謝致します。)

1 相應部五・二一、雜阿含三三・一二—一五、增支部一・
一二、一三など。中阿含四では出家に對して五法が説かれてゐ
る。

2 林屋友次郎「出家教理と在家教理との交渉」(日本佛敎學協
會年報第十年所載)一三八頁参照。

3 辻本鐵夫著「原始佛敎における生天思想の研究」序二頁以下。

4 如實智見(即ち慧)の位が後世の見道にあたり、また預流に
あたることについては、拙著「原始佛敎思想の研究」一二六頁
以下に詳しく論證しておいた。ところが林屋氏は前記の論文一
三〇頁以下において、「別解脱戒(即ち戒學)の遵守によつて
得られる果は、預流と一來とであり、定學の完成によつて得ら
れる果は不還であり、慧學の完成によつて得られる果は阿羅漢
である、」と説くところの雜阿含二九(八二〇經——八二三經、
大・二・二一〇中以下)、增支部三・八五(一卷二三一頁以下)、
及び南傳の清淨道論(六頁)を引いて、戒・定・慧の三學を四
果に配當して、預流と一來とをもつて戒學の完成によつて得ら
れるところと定められてゐられる。これは私の考へ方とは眞正
面から衝突するものであるが、私は三學と四果とをこのやうに
ただ單に形式的に對配するといふことには、納得のしかねるも
のがある。清淨道論でもいうてゐるのであるから、後世はこの

原始佛敎における出家道と在家道(舟橋)

やうな考へ方が普通となつたかも知れないが、阿含經では他に
あまり類例を見ない教説であるし、大體、戒・定・慧といふ三
學の成立が餘り古い時代であるとは思はれない。それよりは、
前記の如實智見↓厭離↓離貪↓解脫↓解脫智見といふ形の方
が、一定の型にはまつてゐない點や、阿含の中に非常に數多く
説かれてゐる點などから考へて、よほど古い形を具へてゐると
思はれる。如實智見(即ち慧)を預流にあてることが、三學・
四果の成立を待たないでも可能であるが、三學と四果との對配
は三學と四果とが別々に成立して、その上で兩者の關係をつけ
たものである。如實智見を預流にあてることが、阿含において
しばしば説かれる所であり、その背後に一來や不還を豫想して
はるない古い教説と思はれるが、林屋氏のやうに理解すると、
これらの多くの經典の所説と矛盾することになる。何れかを捨て
なくてはならないといふならば、私は躊躇せずに戒の完成を
預流にあてて説を捨てる。戒學の完成を預流にあてることにつ
いては、戒學は前述の如く佛敎教團への入團を意味するから、
「佛法の流れに預る」といふ意味から、「入團」の意味で預流
をあてたのかも知れない。四預流支(三寶に對する不壞の淨信
と聖戒成就)といはれるものを検討して見ると、預流にはその
やうな意味もあると思はれるからである。けれども戒の完成を
一來にあて、定の完成を不還にあててゐる事には、全く意味がない。

(四三頁の補説参照)

(ちなみに加藤精神博士の論難に答ふ)

前々號において私の書いた「無表業と生果の功能」に對して、加藤博士は前號において所信を明かにせられました。この問題についての私の意見は、その後刊行しました拙著「業の研究」の中に相當詳しく論じておきましたから、その方を見て頂けば宜しいわけですが、ここでも一言お答へするのが禮儀であると思ひ、纏めて簡単に私の意見を申し上げます。

無表業に生果の功能（即ち異熟果を生ずる力）があるか、ないか、といふことについては、博士と私は同意見であることが解りました。

次に、有部の無表説と經部の種子説との連關についてであります。博士は「有部の無表色を以つて經部の種子説と同視するが如きは、途方もない誤解である、」といつて、嚴しい御忠告を下さいました。けれども私には、この御忠告は見當をはづれてゐるやうに思はれます。前々號の私の文章（詳しくは「業の研究」）を見て下されば明かなことであります。が、私は有部の無表色をもつて博士が考へてをられるやうに理解することが、間違つてゐると申し上げたものではありません。有部の無表色は成る程、博士の言はれるやうに妨害妨惡の功能をもつて後天的な性格を形成するものに違ひありません。このことを明確に論斷されたのは、何と言つても博士の功績であります。けれどもそれは有部といふ一派の無表説

であつて、佛教全般に通ずる無表説ではありません。それでは、成實論の無表説を參照し、また俱舍論や成業論で世親が有部の無表説に代るものとして經部の種子説を提示してゐる事實から見て、少くとも世親にあつては、有部の無表説と經部の種子説（但しこの場合の「種子」は、思の心所の種子であつて、種子一般ではありませんが）とは、同じ役目を擔つて登場したものであると見て、論を進めたのです。それなのに博士は、成實論の無表説をどのやうに理解するか、俱舍論や成業論における無表と種子とに關する世親の意見をどのやうに理解するか、といふやうなことには一言も觸れられず、ただ頭から「誤解である」ときめつけられても、私には納得ができません。私の列舉した根據に對して一々通釋を施した上での話なら、また別であります。が、とにかくこのやうな博士の態度はどう考へても學問的とは申されません。俱舍論において世親が無表と思の種子とを同視してゐる顯著な實例を一つだけ擧げて見ませう。それは卷十三の六丁右に、有部が「無表がなかつたら重大な過失に墮する」といつて難じた、その難に對して、世親が經部の立場に立つて次のやうに答へてゐるのです。

如^キレハ大^ハ過^ハ有^リニ理^ノ能^ク遮^{スル}。謂^ハ從^ニ下^ニ如^キ前^ノ所^ノ説^ニ、二^ノ表^ノ殊^ノ勝^ニ思^ハ上^ニ故^ニ起^ル。思^ハ差^ハ別^ニ名^ニ爲^スニ無^ク表^{ナリ}。此^ハ有^リニ何^ノ過^カ。

これだけの文章を見ますと、經部でも無表を立てるやうに

見へますが、ここはさうではなくて、且らく有部の無表説に同調して、思の種子を假りに「無表」と稱したものでせう。即ち有部の無表に相當するものを經部の上に求めるならば、それは思の種子であつて、それ故に經部では無表を立てないが思の種子を説くから、有部が非難するやうな過失に墮することはない、と言つて答へてゐるのが、上掲の文章でありま

す。なほ西藏譯の俱舍論ではこの通りの文章にはなつてゐませんが、意味の上では變りはありません。玄奘は意味をとつて譯したのでせう。このやうに俱舍論や成業論の上で世親は無表と思の種子とを同視してゐると思はれますから、私はこれに従つて有部の無表説を批評したのであります。ですから無表と種子とを同視するのが途方もない誤解であるならば、その誤解を犯した最初の人は實に世親菩薩であると申さねばなりません。

俱舍論は理長爲宗の聰明論であると言はれてゐます。「理長爲宗」といふことは批判の精神であります。有部の學説を批評するといふことが俱舍論の目的の一つであるならば、我々も亦俱舍論の所説を批評的に取り扱つて、その中から佛教の本流を見つけ出して行くことが、世親菩薩の精神に沿ひ奉る所以であると、私は信じてゐます。

加藤博士は、有部は佛滅後約七百年間、佛教學の中心主流となつてゐた部派である（から、有部の説を批議するが如き

は途方もない越權である、）といふ意味のことを言うてゐられますが、これに對しても私は承服しかねます。もつとも括弧の中は私が作つた文章で、この通りのことを加藤博士が言うてゐられるわけではありませんが、文章の前後の關係から推察すると、かういふ意味になるやうです。有部が印度においてある期間（私は佛滅後七百年間とは考へてゐませんが）、佛教學の中心主流となつてゐたといふことは事實でせう。けれども、それだからと言つて、有部が佛教の正當な繼承者であつたかどうかは別問題です。私はつねづね、有部の教學を佛教といふ一つの大きな流れの中において眺めかへして見るによつて、印度佛教教學史上における有部教學の位置を正當に位置づけることが必要であると信じてゐます。今度の「業の研究」も實はかうした私の試みの一つです。従つて私は、有部の阿毘達磨教學を佛教學の金科玉條（批判してはならない神聖なもの）であるとは思つてゐません。この點は博士と私とは意見を異にする者のやうです。

（補説）初め、佛教教團への入團を意味する預流と、聖道の流れに入ることを意味する見道の預流とあつたのが、いつしか前者は廢せられて後者のみが残つた。従つて前者に屬すると見られる四預流支の説や戒學の完成を預流にあてる説は、その時廢せらるべき筈であつたのに、誤つて殘存を許され、それが後者である見道の預流説に混入した、と見られないであらうか。