

Title	ダルマの自性
Sub Title	Svabhava der Gegebenheiten
Author	齋藤, 直樹(Saito, Naoki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2007
Jtitle	哲學 No.118 (2007. 3) ,p.1- 28
JaLC DOI	
Abstract	<p>Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das Sanskritwort svabhava "das eigene Wesen", das einen der wichtigsten Begriffe auf der theoretischen Seite der buddhistischen Lehre bezeichnet. In der neueren Tradition des Buddhismus in Indien, insbesondere in der mahayanistischen Schule Madhyamika, wird der Begriff sunyata "Leerheit", die im Mahayana als Inbegriff des höchsten Seins betrachtet wird, im Sinne von nihsvabhavata "Wesenlosigkeit" gedeutet. Dagegen trägt svabhava in der überwiegend konservativen Schule Sarvastivadin nicht immer den vollständig negativen Sinn. Vasubandhu (ca. 400-480) hat in seinem magnum Opus, Abhidharmakosabhasya dem "Kommentar zum Schatzkammer der Dogmatik (des Abhidharma)", in dem die traditionellen Dogmen der Sarvastivadin systematisiert wurden, den svabhava weder als Substanz, die von dharmas "Gegebenheiten" isoliert wird und selbständig ist, noch als Genus, das mehrere Gegebenheiten umfasst, sondern selbst als Gegebenheit verstanden. Gegebenheiten können aber in bezug auf ihren svabhava als identisch oder nicht identisch bestimmt werden. So sind beispielsweise das Auge und das Körperliche (rupa) im Hinblick auf ihren svabhava identisch, obwohl die beiden Dinge jeweils zu einer anderen Kategorie der Gegebenheiten insgesamt gehören. Im anderen Fall ist z. B. das Nichtwissen (avidya) nicht identisch mit der schlechten Weisheit (kuprajua), weil der svabhava der schlechten Weisheit die Ansicht (drsti) ist. Aus letzterem folgt nämlich, dass die schlechte Weisheit identisch mit der Ansicht ist. Nun kann sich aber die Ansicht mit dem Nichtwissen verbinden, während es unmöglich ist, dass sich ein Ding mit sich selbst verbindet. Dieser Argumentation liegt also offensichtlich der Gedanke der Sarvastivadin zugrunde, dass generell sich zwei identische Dinge nicht miteinander verbinden können. Von dieser Voraussetzung ausgehend wird der Ausdruck mit dem Genitiv dharmasya svabhavah "der svabhava der Gegebenheit " in der Diskussion der Sarvastivadin nicht für korrekt gehalten, denn der svabhava ist nichts anders als die Gegebenheit. Um der Deutung der Leereheit als Wesenlosigkeit zustimmen zu können, muss man einräumen, dass der svabhava unabhängig von den Gegebenheiten und ein selbständiges Seiendes ist, was aber in der Lehre der Sarvastivadin gerade abgelehnt werden soll.</p>
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000118-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投 稿 論 文

ダルマの自性

齋 藤 直 樹*

*Svabhāva der Gegebenheiten***

Naoki Saitou

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das Sanskritwort *svabhāva* „das eigene Wesen“, das einen der wichtigsten Begriffe auf der theoretischen Seite der buddhistischen Lehre bezeichnet. In der neueren Tradition des Buddhismus in Indien, insbesondere in der mahāyānistischen Schule Mādhyamika, wird der Begriff *sūnyatā* „Leerheit“, die im Mahāyāna als Inbegriff des höchsten Seins betrachtet wird, im Sinne von *niḥsvabhāvatā* „Wesenlosigkeit“ gedeutet. Dagegen trägt *svabhāva* in der überwiegend konservativen Schule Sarvāstivādin nicht immer den vollständig negativen Sinn. Vasubandhu (ca. 400–480) hat in seinem *magnum opus*, *Abhidharmakośabhāṣya* dem „Kommentar zum Schatzkammer der Dogmatik (des Abhidharma)“, in dem die traditionellen Dogmen der Sarvāstivādin systematisiert wurden, den *svabhāva* weder als Substanz, die von *dharmas* „Gegebenheiten“ isoliert wird und selbständig ist, noch als Genus, das mehrere Gegebenheiten umfasst, sondern selbst als Gegebenheit verstanden. Gegebenheiten können aber in bezug auf ihren *svabhāva* als identisch oder nicht identisch bestimmt werden. So sind beispielsweise das Auge und das Körperliche

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師

** Herrn Prof. Dr. Wolfgang Ertl, Keio Universität, Japan bin ich für seine Korrekturen des deutschen Textes dieser Zusammenfassung sehr verbunden.

(*rūpa*) im Hinblick auf ihren *svabhāva* identisch, obwohl die beiden Dinge jeweils zu einer anderen Kategorie der Gegebenheiten insgesamt gehören. Im anderen Fall ist z. B. das Nichtwissen (*avidyā*) nicht identisch mit der schlechten Weisheit (*kuprajñā*), weil der *svabhāva* der schlechten Weisheit die Ansicht (*dr̥ṣṭi*) ist. Aus letzterem folgt nämlich, dass die schlechte Weisheit identisch mit der Ansicht ist. Nun kann sich aber die Ansicht mit dem Nichtwissen verbinden, während es unmöglich ist, dass sich ein Ding mit sich selbst verbindet. Dieser Argumentation liegt also offensichtlich der Gedanke der Sarvāstivādin zugrunde, dass generell sich zwei identische Dinge nicht miteinander verbinden können. Von dieser Voraussetzung ausgehend wird der Ausdruck mit dem Genitiv *dharmasya svabhāvaḥ* „der *svabhāva* der Gegebenheit“ in der Diskussion der Sarvāstivādin nicht für korrekt gehalten, denn der *svabhāva* ist nichts anders als die Gegebenheit.

Um der Deutung der Leerheit als Wesenlosigkeit zustimmen zu können, muss man einräumen, dass der *svabhāva* unabhängig von den Gegebenheiten und ein selbständiges Seiendes ist, was aber in der Lehre der Sarvāstivādin gerade abgelehnt werden soll.

1. はじめに

「自性 (じしょう)」 (*svabhāva*) が仏教の教理におけるもっとも重要な概念のひとつであることは論をまたない。しかし、この概念の明確な規定を文献にもとづいて基礎づけることはかならずしも容易ではない。その理由のひとつは、仏教の諸論者がこの語をさまざまな言明のなかで使用しているにもかかわらず、その概念そのものについての議論を展開し、ふかめるということがなかったことにある。この語の意味は、仏教論者たちにとってとくに説明する必要のない、自明なものであったように見うけられる。しかし、われわれにとっては、多岐にわたる論題におけるその語の使用は、自性という概念についての首尾一貫した理解を困難にしているといわざるをえない。あるいは、われわれは、自性という語にはかならずしも

統一的でない、多様な意味合いがもともとふくまれているということを読みとめなければならぬのだろうか。

この主題にかんする考察の契機は、拙稿「慈悲と縁起」(齋藤 2004)のうちにある。そこで筆者は、中観派の祖師とされるナーガールジュナ (Nāgārjuna 龍樹, ca. 150–250) が縁起 (pratītyasamutpāda) と空性 (sūnyatā) との連関をその思想の基軸にすえて、主著『中論』 (*Mūlamadhyamakakārikā*) のなかで、説一切有部 (Sarvāstivādin. 以下有部) の教義からみちびかれるであろう、自性の不易性・不滅性にその批判の矛先をむけている¹ということを指摘した。中論の言説にもいろこく反映されている、自性なるものを否定的に捉えようとする傾向は、空性すなわち無自性 (niḥsvabhāva) という定式にひとつの落着をみることになる²。拙稿で筆者はさらに、龍樹が批判するように、自性が事物の存在をささえる実体的もしくは基体的な存在者であると見なされているのであれば、有部は「移り

¹ たとえば MMK, 13, 3–4: 「もろもろのモノ (訳語にかんしては注 6 参照) は自性をもたない。 [もろもろのモノにおいて] 変化がみられるから。 [これにたいして] しかし、自性をもたない [いかなる] モノも存在しない。 もろもろのモノは空であるのだから。 (すなわち空はモノの性質であり、その空という性質の担い手としての自性があるはずである。) [しかも、] もし自性がないのなら、いかなるものに変化がありえようか [という反論がなされえよう。 それにたいしてつぎのように問いかえそう。] 自性があるなら、いかなるものに変化がありえようか。」

² チャンドラキールティ (Candrakīrti 月称, ca. 600–650) の『中論』への注釈から「空性すなわち無自性」に言及する箇所を引用する。 PP 238, 8–9: 「それゆえ、さきに呈示された理路 (自他のそれぞれからも、またその両者からも、あるいは原因なくしてもモノは生じない) によっても、またこの聖言によっても、あらゆるモノは無自性であることが証明されている。 さらに、『無自性であることにおいて、すべてのダルマは空である』と百五十般若波羅蜜経にも説かれているのだから [、その見識 (つくられたものは虚妄である) はただしい]; ibid., 264, 12–265, 1: 「では、諸ダルマのその法性 (dharmatā) とはなにか。 諸ダルマの自性である。 その自性とはなにか。 本性 (prakṛti) である。 その本性とはなにか。 空性である。 その空性とはなにか。 無自性である。 その無自性とはなにか。 真如である。 その真如とはなにか。 あるがままであること、すなわち変化しないこと、つねに止住していることである。」空性すなわち無自性にたいする定式化された論証はのちに五つもしくは四つのパターンに集約されることになる。 Cf. 江島 1980, pp. 227–248.

ゆく現象の背後に常住不変の本体の世界」を想定していたことになるという見積もりを註として付記した³。従来、このような有部の見解はいわゆる「三世実有・法体恒有」、すなわち事物の本体は過去現在未来の三つの時間にわたって実在するという独特の教義として継承されてきた。ここでいわれる「法体」すなわち恒常不変の本体の原語が「自性」である⁴。そこで、筆者は、有部の論者によって把握されている自性という概念への龍樹の批判が正当なものであるのか、また龍樹の見解をふまえたうえでの、筆者の有部の教義にたいする評価が妥当なものであるのか、それが問いかえされなければならないとかんがえるにいたった。

この問題に取りくむために、筆者は「三世実有・法体恒有」という有部の主張の根拠を世親 (Vasubandhu, ca. 400-480) の俱舎論 (*Abhidharmaśāstra*) のなかにもとめることにした。有部説をより明確に捉えるためには、自性という語が、俱舎論のなかで、いかなる文脈において、いかなる意味で使用されたのかを検討するという方が有効であるとおもわれる⁵。なぜなら、俱舎論はとくに有部の教理において真に存在するとみとめられるもろもろの事物、すなわちダルマ (dharma)⁶ の分類学という性格をもつ典籍であり、歴史的にみれば、世親はダルマにかんする、伝

³ 齋藤 2004, p. 12.

⁴ AKBh 298, 21-22: 「自性 (漢訳では法体) は [過去未来現在の] いかなるときにも存在するが、しかしモノは恒常とはみとめられない。しかもモノは自性と別ではない。 [このような理不尽な説は] あきらかに [外道が信仰する] 自在天の作物である。」

⁵ なお、齋藤 2006 はおなじ主題にかんする手みじかな覚え書きである。本稿はその覚え書きのなかでのべられた議論の細部を拡充し、さらにそこに盛りこむことのできなかつた内容を付加したものである。

⁶ 齋藤 2004, のなかで (p. 10-11) 筆者はこの多義的な語にたいして、bhāva というもうひとつの術語とともに「モノ」という訳語をあてることを提案したが、本稿では bhāva との違いをしめすために、dharma をダルマと表記し、bhāva をモノと訳すことにする。dharma はその原義からすれば「保持されるべきもの、持続すべきもの、すなわち規範、秩序、正義」を意味し、伝統的にはほぼ一貫して「法」と訳されてきたが、有部の教理体系においては、本文にしめしたように「真に存在するもの」という意味合いがつよい。

承された雑多な教説をなんらかの首尾一貫した方法にしたがって整序しようという意図をもってこの典籍をものしたにちがいないからである。しかも、世親は有部の教理を仏教教学の基礎的な領域としてふまえながらも、伝統を無自覚的にたんに受容し継承するのではなく、そこにみられる不合理や一貫性の欠如を明るみにだし、より統一的な体系の構築を目指しており、自性にかんしても一定の知見をもっていたにちがいないからである。

2. ダルマの存在性

自性にかんする考察にさきだって、ダルマが俱舍論においていかに規定されているかを確認する必要がある。なぜなら、自性はつねにダルマとなんらかのかたちで結びついているなにかであって、両者の関係性を明確にすることなしに、自性そのものの意味は捉えられないはずだからである。

まず、考察されるべき対象の範囲には制限がくわえられなければならない。俱舍論の冒頭部でのべられているように、有部の教理において、ダルマの全体は無為 (asaṃskṛta) と有為 (saṃskṛta)、すなわちつくられないものとつくられたものとに二分される。以下において問題となるのは、もっぱら有為のダルマである。というのは、無為のダルマは虚空 (ākāśa)、択滅 (pratisaṃkhyānirodha)、および非択滅 (apratisaṃkhyānirodha) の三種のみであり⁷、これらは生成、変化、存続、消滅をまぬかれた恒常不

⁷ 択滅とは「すぐれた智慧によって獲得されるはずの滅(涅槃)」(AKBh 4, 2)であるが、非択滅とは智慧という主体的な能力による滅ではなく、未来に生じる可能性をもったダルマが、諸条件(縁)の欠如によってその可能性を完全にうしなったばあいの滅 (ibid. 11-15) である。有部においては択滅という無為のダルマが一般的にいわれる「涅槃」(nirvāṇa) に相当し、修行者の最終的な目的とみなされる。

⁸ AKBh 75, 17-19:「さらに、生成と老化と存続と無常性 (=消滅) が [有為のダルマの] 特徴 (相) である (ch. 2, v. 45, l. 3-4)。これらが有為の [ダルマの] 四つの特徴である。あるものがそれら四つの特徴をもつならば、それは有為のダルマとして規定される。その逆のもの [すなわち四つの特徴をもたないもの] が無為の [ダルマ] である。」

変なものともみなされており⁸, それらと他のもろもろの有為のダルマとの関係がとくに問題視されることはないとかんがえられるからである。

まず, 俱舎論の冒頭部でダルマの規定がのべられる。

しかし, 語源解釈的にいえば, [それは] 自相を保持するからダルマである。(AKBh 2, 10)

自相はサンスクリットで svalakṣaṇa である。sva は「自身の, 自己の」を, lakṣaṇa は「相, メルクマール, 特徴, 属性, 定義」を表す。この複合語は, したがって, 一般的には「固有の特質」を意味するが, 仏教の諸論書においては, 事物のもつ性質というよりも, むしろ事物の個別的な存在性そのものを指示する語として使用されるばあいがおおいとおもわれる⁹。「自相を保持する」ということがいかなる事態をしめすのかは, つぎに述べる, 実有としての (dravyatas)¹⁰ ダルマを分析することによってよりあきらかになる。

自相の保持というような確定的な規定ではないが, 俱舎論において, ダルマは実有として存在するという表現がしばしばみられる。また, 実有として存在するということは, 仮象として (prajñaptitas) 存在するのではないということと同義と見なされる。つまり, 実有としてあるという条件と同時に, 仮象としてという反定立的な条件が立てられ, 仮象として存在するものがダルマという存在者の領域から除外されることになる。ダルマの存在の条件としての実有性にかかわる俱舎論の記述は, たとえば以下のようなものである。

⁹ 仏教論理学ともいべきものを確立したディグナーガは, 認識のあらゆる対象は svalakṣaṇa 「自相」と sāmānyalakṣaṇa 「共相, すなわち普遍相」のどちらかに還元されるという主張を前提として, 独自の認識論を展開した。このばあいの自相は個物を意味する。

¹⁰ dravya は, ヴァイシェーシカ学派による存在するものの六つの分類 (padārtha 「六句義」) のうちのひとつであり, 通常「実体」と訳される。ギリシア語の ousia の訳語との混同を避けるために, dravya にたいする漢訳のひとつである「実有」を使用することで次善とする。

かれら [犢子部¹¹のものたち]は [個我 (pudgala)¹²を] 実有としてみとめるのか、それとも仮象として [みとめるのか]。また、個我はいかなる実有であり、あるいはいかなる仮象であると [いうの]か。色(物質一般)のように独立したモノであれば実有としてあり、乳のように集積したものであれば、仮象としてある。そうであれば [個我とは] いかなるものなのか。まず、[個我が] 実有としてあるとしよう。[そのばあい、] 個我は [他のものとは] ことなる [独立した] 自性をもつことから、五蘊 [のそれぞれ] とは別のものとよばれなければならない。五蘊のそれぞれがたがいに [ことなるのと] 同様である。[個我が有為であるとかがえられているならば、]¹³ さらにその原因もしめされなければならない。それとも [個我は] 無為であるとでもいうのか。そうであれば外道の考えと [変わらないということ] にならざるをえないか、あるいは、意味のないものであることになる。(AKBh 461, 16-18)

個我、すなわち死と再生とのあいだの個体の連続性を確保するために導入された概念の存在性が、ここではとわれている。個我が、もし、まったくの妄想的存在、たとえば空中の花(空華)やうさぎのつのは(兎角)などではないのであれば、それは実有としてあるか、あるいは仮象としてあるかのどちらかでなければならない。しかし、個我はそのどちらとしてもみとめられないとして、世親はそれを虚妄なものとしてしりぞけようとしている。

この批判のなかで、われわれが注意すべきことは、実有と仮象の意味が示唆されていることにある。それは、あるものが実有としてあるのであれば、それは他の実有としてあるものとは別の、独立した存在者でなければならない。また、仮象としてあるのならば、それはなんらかの構成要素から

¹¹ 犢子部は有部から派生した部派のひとつとかがえられている。

¹² pudgala は輪廻転生をつうじて存続する人格的実体を指す。犢子部の教義を特徴づける概念。

¹³ Cf. AKVy 699, 22-23: 「もし [それが] 有為であるならば、という意味である。」

なる複合体としてあるにちがいない、ということである。この実有としてあるもの、すなわち、独立自存する個別的な存在者のみがダルマでありうる。

実有性と仮象性という区分とは別に、有部においては、存在するものにたいする勝義有と世俗有という二分法がみとめられている。この二分法はダルマの存在性にたいするもうひとつの規定にかかわるものである。勝義有と世俗有とにかんして、俱舍論の作者は以下のようにかたる。

あるものが部分に分割されたときに、それにたいする知が生じないならば、そのあるものは世俗有である。たとえば、瓶が[それである]。それが破片にまでくだかれたならば、[その破片にたいして]瓶[という]知は生じないからである。あるいは、知[の働き]によってあるものから[それ自身]以外のもろもろのダルマを除去したあとに、それにたいする知が生じないならば、そのあるものもまた世俗有であると理解されるべきである。たとえば、水が[それである]。知[の働き]によってそれから色彩などのダルマを除去したあとでは、水[という]知は生じないからである。

世俗諦とは別様[の在りかた]で勝義諦がある¹⁴。勝義諦においては[あるものが]分割されてもそのものにたいする知がたしかに生じるし、[あるいは、]知[の働き]によって[それ自身]以外のダルマを除去しても、[そのものにたいする知はたしかに生じる]。その[対象]が勝義として存在するものである。たとえば、色(物質)[というダルマがそうで]ある。色のばあい、[瓶のような]事物が個々の極微にまで分割されても、あるいは、知[の働き]によって[水

¹⁴ Cf. AKVy 524, 25-28: 「もっともすぐれた知の対象(目的、意味)が勝義である。勝義諦とは勝義であり、かつ真実である。[もっともすぐれたもの]ではない知、すなわち世間的な[知]によって捉えられるとおりに、世俗諦がある。覆いをまとった、すなわち慣習に[したがう]知によって、あるいは、染汚もしくは不染汚の[知]によって捉えられるから、世俗諦である。」

のような事物から] 味などというもろもろのダルマが除去されても、色の自性にたいする認識はたしかに生じる。(AKBh 334, 3-9)

この箇所では、勝義有 (paramārthasat), すなわちもっともすぐれた知の対象と、世俗有 (saṃvṛtisat), すなわち慣習にしたがう知の対象との区別がのべられている。世俗有とは、さまざまな要素・部分もしくは性質・属性から構成されるものであり、部分あるいは属性を取りのぞいてしまえば、それにたいする知がなくなってしまうようなものである。こわされた瓶の断片は瓶という知をおこさず、いろや湿りけという性質が除去されたあとに水という知は生じない¹⁵。そのような世俗有以外のものが勝義有とよばれる。したがって、勝義有とは、それから要素や性質をそれ以上分離しえないもの、換言すれば、それ以上分割されえないものを意味する。たとえば、瓶がこなごなにくだかれたばあいでも、その破片が色すなわち物質であることは否定されない。また水からいろや湿りけを思考のうえで取りのぞいても、それも色でありつづける¹⁶。有部の論者は、この勝義の存

¹⁵ ここでは、時間空間をしめる物質的な構成要素と、物質がもつ性質とが、あるものの部分あるいは属性として同等のものともみなされており、より周到な分析的思考においては妥当性を欠く議論と断ぜざるをえないが、仏教論者の知的関心がそのような分析になじまなかつたことだけを指摘するにとどめよう。

¹⁶ 俱舍論では、しかし、色は四大種 (mahābhūta) すなわち地水火風、さらには極微 (paramāṇu) すなわち原子をその構成要素としていると解説されている。しかも、極微は空間的な延長をもたないものとかがえられているにもかかわらず、認知可能な色の最小単位は八つの極微から構成される分子状のものと規定されている。Cf. AKBh 52, 22-53, 1:「欲[界]において、極微は声をふくまず、感官(根)をふくまない八つの実有からなる。極微は色のきわめて微細な集積であるといわれる。なぜなら、集積したものでなければ認識されないはずであるから。その[色の集積は]、欲界において、声をふくまず、感官(根)をふくまない八つの実有からなるものであり、そのうちのどのひとつも欠けることなく生起する。八つの[実有]とは、四つの元素と四つの所造色、すなわち色香味触である。」それ以上分割されない(はずの)色が構成要素をもつということが、有部においてどのように評価されているのか、いまのところ筆者には不明である。色すなわち物質の構成要素が物質すなわち色であるかぎり、色は分割されても色である、ということか。

在者こそをダルマと見なしている。

以上のように、俱舍論の記述によるかぎり、ダルマとは、実有として存在するもの、すなわち他のダルマから独立した個性をもち、かつ、分割されえない単一性をもつ存在者である、ということまでをわれわれは論定しうる。以下の議論において考察の対象となるのは、この意味でのダルマにかぎられる¹⁷。

3. 自性と同一性

ダルマの概念規定があきらかになり、われわれはようやく自性とダルマとの関係を考察する段にいたった。さきに引用した、勝義と世俗との区分にかんする議論の最後に自性という語が現れていた。われわれはそこから「もろもろのダルマを取りのぞいたあとにのこるダルマの自性」という表現を取りだすことができる。それでは、俱舍論において「あるもの甲があるもの乙を自性とする」あるいは「あるもの甲があるもの乙を自性として

¹⁷ ここでわれわれが留意すべきことは、ダルマはけっして個々の具体的な事物ではない、ということである。陶器などの破片は、そのものがすなわちダルマなのではなく、それが物質的存在者であることにおいてダルマとよばれうるということである。ただし、有部の認識論においては、そのようなダルマは知覚 (pratyakṣa) の対象であるか、推理 (anumāna) の、あるいは思惟の対象であるか、また、ばあいによっては、聖典においてみとめられていることがら (āptāgama) であるかのいずれかであるとかんがえられている。Cf. AKBh 76, 20-23: 「それはそれ、虚空を切りさくようなものだ、と経量部はいう。なぜなら、生などというダルマは実有としては存在しないからだ。なぜか。[それらダルマにたいする] 認識手段がないからである。なぜなら、それら [ダルマ] が実有として存在することにたいしては、知覚、推論あるいは聖言の、いずれの認識手段も [はたらか] ないからである。[したがって、] 色などのダルマにたいして [はたらく認識手段が] あるのとはちがう。」この箇所は経量部から有部への論難であるが、経量部同様、有部もこれら三つの認識手段・根拠の正当性をみとめていることによって、この論難は有部にとっても有意義である。

もつ」とのべられるばあい¹⁸、甲（ダルマ）と乙（自性）はいかなる関係をもつのかという問いに焦点をあてて、論をすすめることにしよう。

3.1 自性と属格

ここでわれわれは、生 (jāti 「生成」) というダルマの存在の是非をめぐって、有部と経量部とのあいだでたたかわされた議論の一部に注目する。もろもろのものの生成を可能にするのは、生というダルマ、すなわち単一の個別的な存在者であると主張する有部にたいして、経量部はそのような格別なダルマを立てなくても、ものの生成を説明することはできると反論する。この問答において、有部がダルマと自性とをいかなる関係性のもとに把握していたのかが示唆されている。

(経量部) そうであれば、因と縁こそが [生成にたいして] 能力をもつと、われわれはかんがえる。[ダルマは、因と縁との] 和合が成立するときには存在し、和合が成立しないときには存在しないのだから、生 [というダルマ] によって [ダルマが生じるわけ] ではなく、因と縁こそが能生者にちがいない。

(有部) もろもろのダルマの [おのおの] 本性 (dharmaprakṛtayah, pl.) は微妙で [見さだめがたいが、それらの存在は]¹⁹ 十分みとめられている。とにかく、生 [というダルマ] がなければ、[あるものが] 生じたということはけっしてありえない。また、[生というダルマがないのであれば、] 「色の生成」という第六格 (属格) による

¹⁸ これらの表現は、サンスクリットにおいて、乙を前分とし自性を後分とする複合語が甲と同格でおかれる、というかたちをもつ。「～である」を表現するばあい、サンスクリットでは繫辞 (copula) はかならずしも必要とされない。主語述語の決定は文脈に依存する。たとえば、prathamāny astāv alobhasvabhāvāni. (AKBh 457, 17) 「最初の八つ [の遍処 (禅定の様態のひとつ)] は無貪欲を自性とする。」

¹⁹ Cf. AKVy 179, 25: 「[生というダルマは] そのように [微妙なものとして] 存在する。」

表現は、「色の色」という[表現と]同様に[無意味である]。無常性[すなわち消滅(nirodha)なるダルマ]にいたるまでの[他の三つのダルマにかんして]²⁰もおのおの同様に、理に応じてのべられるべきである。

(経量部) そうであれば、その[考えかた]にしたがって、無我という知が成りたつために、無我性もまたみとめられなければならない[ことになる]。ひとつのものと二つのもの、おおきなものとちいさなもの、個々別々のもの、結びつけられたもの、分離されたもの、あちらにあるものとこちらにあるものそして存在するものなどの知が成りたつために、数、量、個別性、結合、分離、彼性、此性、有性など、外道のものたちによって作りあげられた[抽象的な存在者]も容認されなければならない[ことになる]。また、第六格(属格)の使用[をみとめる]ためには、「色の結合」という[表現もみとめなければならない](つまり、色とは別に存在する「結合」なるものがみとめられなければならないが、そのようなものは存在しない)。(AKBh 79, 17-24)²¹

有部の思考において、生はたんにできごとを表すためのことばではなく、ダルマとしての確固たる存在性を有するものである。生こそがもろもろのダルマを生ぜしめるダルマであり、それなくしてもろもろのダルマの生成はありえない、と有部は主張する。それにたいして経量部は因と縁の和

²⁰ 有部の教理において、有為のダルマすなわちつくられた事物の存続は「生住異滅」という四つの相の瞬時ににおける連続的継起として捉えられる。しかも、それら四つの相のおのおのがダルマとしてみとめられている。Cf. AKBh 74f.

²¹ われわれには詭弁とも感じられる、この非常に込みいった議論の応酬は、インド的思考様式の典型ともいえるものである。その特徴をごく大雑把にのべれば、論者の主たる関心は、みずからが属する教団に伝承された伝統的な教義の正当性を擁護することにおかれ、そのためにならざるも首尾一貫しない、さまざま理由づけがおこなわれる、というものである。

合、すなわち生成のためのもろもろの条件がある特定の時間空間において完備されること、それこそがダルマの生成の要件にほかならないとかがえる。経量部のいう因と縁とは、なんらかの状況や事態、もしくは関係を意味する語であり、その語によって指示されるなんらの対象も想定されていない。経量部もすべてのダルマの存在を否定するわけではないけれど、かれらにとって、ものの生成にかんしてことさらに生というダルマを充てる必要はみとめられない、ということである。しかも、有部のいうようにものが生じることにたいして生というダルマを立てるのであれば、その思考形式にならって、あらゆる具体的な事物のいちいちにたいして、それに相応する抽象的存在者を配当しなければならないことになってしまう。そのばあい、仏教の論者には容認されえない無我性、数、個別性などという概念の実在性をみとめることにならざるをえない、ということになる²²。

つぎに、有部によってしめされた、生がダルマであるとするものの根拠に、われわれは注意をはらう必要がある。すなわち、もし生というダルマをみとめないならば、「色の生成」という表現が成り立たないであろう、というものである。「色の」という語は第六格すなわち属格または所有格で表されるが、第六格がその語につづく語と結びついて意味をなすためには、第六格で表されている事物とそれにつづく語で表されている事物とが、もともと別々の事物でなければならない、というのが有部の論者の前提的理解である。この理由づけにおいて、「色の生成」といえるためには、色と生成とがたがいに独立した個別的な存在者でなければならない、したがって、生成(生)は色とは別のダルマである、という帰結が含意されている。

しかし、経量部は、その有部の弁明をさか手にとって反論をこころみる。第六格の使用を一般的にみとめるのであれば、「色の結合」という表

²² これらの抽象的な概念はニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派が提唱するむつつの存在類型のうちの普遍にふくまれる。普遍の実在性の是非をめぐる議論は、インドにおいても重大な問題であり、世親よりものちの時代に広範な議論が展開されるにいたったが、ここで立ちいる余裕はない。なお、注 35 参照。

現もみとめられるはずである。が、しかし、「結合」などというなんらかのものが、色とは別に存在しうるのか。そうではないことを、有部もみとめるざるをえないであろう。

さらに、属格の使用にかんするさきの解釈は、有部がもつある基礎的な了解事項とのあいだに致命的ともいえる齟齬をきたすことになるだろう。

しかも、そのような第六格が、どうして「色の自性」という〔表現に〕適用されうるであろうか。(AKBh 79, 24)

「色の自性」という表現が成りたつのであれば、有部の属格の解釈によって、色と自性とは別個のものとみなされなければならない。経量部からのこの論難によって有部の教理における自性の意味の一部が、逆説的にあきらかにされる。つまり、有部は自性をダルマとは別に存在するなにかとはみとめていない。有部にとって、自性とはダルマそのもののことをしめしているはずである。自性とダルマは同一であるということが、有部の基本的な了解なのである。一方で「色の自性」という表現をみとめながら、もう一方でダルマと自性が別個であることを否定するという有部の見解は二律背反におちいることになる。俱舍論の注釈者ヤシヨーマイトラ (Yasomitra 称友) が明確にのべている、「毘婆沙師 (有部の論者) において、色とは別の〔独立した〕色の自性はみとめられてはいない」(AKVy 180, 19-20) と。ここでは、経量部の有部にたいする論駁の正否を検討することはしない²³。われわれの当面の関心にとっては、差しあたり、有部

²³ 生の実在性をめぐる議論を締めくくるにあたって、世親はつぎのような興味ぶかいことばをのこしている。AKBh 8-10:「毘婆沙師は『生などは実有たるモノとしてたしかにみとめられる』という。論難者があるからといって、[かれらは] 伝承された [説] を放棄したりはしない。鹿がいるからといって麦の種を植えないものはいないし、蠅がたかるからといって菓子を食べないものはいない。つまり、[論難者から] 誤謬 [が指摘された] ばあいには反論し、定説はまもられなければならない。」

の教理において自性はダルマとは別のなにものかではない、ということが要点となる。

3.2 ダルマそれ自体としての自性

ダルマそれ自体としての自性という有部の捉えかたが、より明瞭に確認される記述を、われわれは俱舎論の別の箇所に見いだすことができる。仏教のもっとも基本的な教義のひとつである「縁起」に、有部はいわゆる「六因四縁五果」という独特の形式をあたえているが、以下に引用する記述は、「因」と「縁」のそれぞれの意味を解説する文脈のなかに現れている。

有為のダルマにたいする、それ自身をのぞくすべてのダルマが能作因 (kāraṇahetu) である。 (AKBh 82, 24)

すべて [のダルマ] はそれ自身をのぞくすべての有為の [ダルマの増上縁 (adhipatipratyaya) である]。 [しかし、] あるダルマが [他の] ダルマにたいして、四種の縁のうちどの縁でもないこともあるだろう。すなわち [あるダルマ] 自身はそれ自身の [縁にはならない]。 [あるダルマにたいして、それ自身] 以外のものもまた [縁にはならないこともある]。無為にたいする有為や無為にたいする無為は [縁にはならない]。 (ibid. 100, 15-17)

あらゆる有為法、すなわちつくられてあるダルマが縁起によって存在しているという考えは、いわゆる三法印のひとつ「諸法無我」、すなわちいかなるダルマも本体をもたない、独立自存するものではないという主張と表裏をなす仏教の基本理念であり、有部もみずからの体系内にそれを組みこんでいる。有部はそれを原因と結果の関係において形式化しようとした。原因と見なされるものを六つの因 (hetu) と四つの縁 (pratyaya) とに分類

し、それらにたいする結果を五つに集約した²⁴。

そのうち能作因という分類には、あるダルマの生成にたいして障碍とならないあらゆるダルマが包含される。つまり、あるダルマそれ自身をのぞくすべてのダルマが能作因となる可能性をもつ。有部の教理においては、あるダルマはそれ自身の生成の原因とはならず、それ自身以外のすべてのダルマに、消極的にはあるが、依存している。また増上縁は能作因とおなじ概念とみなされている²⁵。ここで「それ自身」と訳される語が自性 (svabhāva) にほかならない。

ここでいわれている自性はダルマに内属するなんらかの属性でも、ダルマに付随するなんらかの性質でもない。さきに経量部の論難に含意されていたとおり、自性はダルマそのもの以外のなにものでもないことを、われわれはここで確認しうる²⁶。

3.3 無明実有論における自性の意味

ダルマそれ自身としての自性、あるいはダルマと自性との同一性は、さらに、無明 (avidyā) の実在性をめぐる議論、いわゆる「無明実有論」の記述によっても裏づけられる。

「縁起」にたいする独特の理解にもとづく「六因四縁五果」の体系とは別に、俱舍論でも「十二支縁起」にたいする解釈が詳述されている。「十二支縁起」とは、生命をもつものがたどる因果の連鎖を十二の様態の接続

²⁴ ただし、この分類法もまた、さきに触れたインド的思考様式の範にもれるものではなく、伝承された複数の概念をそのまま保持しようとするため、体系構成上の整合性を欠いている。ともに原因とかがえられている因と縁とをわけて、それぞれを別々に分類しており、適用範囲の重複がみられることなどからして、その形式上の不首尾がうかがえよう。

²⁵ AKBh 100, 12:「能作因であるいかなるものも増上縁である。」

²⁶ ただし、ここで使用されている自性という語はたんに再帰的な機能をはたすにすぎず、ここでのこの語の使用を、その語の意味を規定するたしかな用例と見なす必要はないという解釈も可能であろう。

として説明する、仏教特有の教義である。これは非常にふくるから伝承されている重要な基本的教義のひとつであった。その第一の項目が無明である。avidyāはvidyāすなわち「知識」の否定形で、生物の根源的な無知を意味する。生命は根源的な無知によって始動せられ、それが根絶されなにかぎり生物はその輪廻から解脱することはできないという考えが、十二支縁起説の根幹をなしている。

有部はダルマの体系のなかに、この無明をもひとつの独立した単一の存在者として²⁷組み入れようとする。俱舍論の作者は、無明のこの実有性にかかわる問題点を議論の俎上に載せていく。

まず、無明は第二支分の行(samskāra)を生じさせる原因たるモノとして存在することにおいて、その実有性が主張される(AKBh 141, 5)。また、無明はもろもろの経のなかに修道論上否定的な意味をもつ他の諸概念と同等のものとして説明されているから、まったくの非存在とは見なされえないという見解がのべられる(ibid., 141, 6-7)。さらに、悪妻(kubhāryā)を妻にあらざるもの(abhāryā)、あるいはわるい息子(kuputra)を息子にあらざるもの(aputra)とよぶように、無明(avidyā)はあしき智慧(kuprajñā=kuvidyā)の別名であるという異見にたいして、世親はそれら二者が別々のそれぞれ独立した存在者であると主張する。

染汚[の智慧]があしき智慧(kutsitā ... prajñā)である。しかし、智慧は見(dr̥ṣṭi)²⁸を自性とするのだから、[結(samyojana)²⁹の区

²⁷ AKBh 141, 1:「明(vidyā)と対立する別の[独立した]ダルマが無明(avidyā)である。」

²⁸ 見識、知識、ものの見かた、考えかた、さらに特定の思想を意味する。有部は煩惱と結びつく五つのあしき見を挙げる。すなわち有身見、辺執見、邪見、見取見および戒禁取見。

²⁹ 結びつけるもの、すなわち束縛を意味し、さらには煩惱(kleśa)の下位分類のひとつと見なされる。俱舍論においては九結がかぞえられるが、そのなかに無明と見とがふくまれる。

分においてたがいに別立される (AKVy 301, 17-18) 無明と [見, すなわち智慧と] が一致することはない。(反論) そうではあるが, [しかし,] 見ではない [貪瞋痴 (貪欲・憎悪・蒙昧) と結びつく染汚の智慧 (ibid., 301, 18)] は [無明] であることになろう。(答弁) [そうではない.] 染汚の智慧も [無明では] ありえない。なぜか。 [なぜなら,] 見は無明と結びつくからである。

もし無明が [すなわち] 智慧であるならば, [智慧を自性とする (ibid., 301, 23)] 見は無明とは結合しない, すなわち結びつくことがないことになろう。 [これは, 五見は無明と結びつくという一般的な考えに反することになる。なぜなら,] 二つの [おなじ] 智慧たる実有 [同土] が結びつくことはないからである。(結びつくということはたがいに独立した別のものでなければならない。したがって, 智慧は無明ではない。) (AKBh 141, 9-14)

この箇所において, 無明とあしき智慧とが別個のものであるという主張にたいする, 二つの論証が示されている。はじめに「智慧は見を自性とする」という理由句が呈示されるが, この言明は智慧と見とが同一であることを意味する。これによって智慧の自性である見が智慧の代わりに無明と対照されることが可能になり, 「あしき」という付帯的な属性は, 智慧の自性から排除される。つまり, 問題は智慧自体にのみかかわることになる。また, この論証の妥当性をささえる前提として「結びつき」という概念にたいする, さきにしめした, 有部特有の了解に留意する必要がある。すなわち, あるものとあるものとのあいだに結びつきという関係が成立するためには, 当該の二つのものが別々の, それぞれ独立したものとして存在していなくてはならない, という考えが前提的に了解されているということである。

そこでまず, 伝承された教義を理由として, 見と無明とは別個であるこ

とがしめされる。伝統的な教義において、見と無明はどちらも結の下位区分として別々に立てられているのだから、両者を同一のものと見なすことはゆるされない。しかも、見は智慧そのものである。したがって、智慧と無明とは別のものである。

つぎに、見とは見なされていない貪瞋痴などをふくむ智慧は無明とことならないのではないかと、という反論がなされる。ただし、世親はこの反論にたいする直接的な回答をしめさず、反論にふくまれている対象を別の対象にすり替えている。つまり、反論者が取りあげた貪瞋痴に相応する智慧の代わりに、仏教にとって邪悪なものと見なされる、五見とよばれる誤った思いこみを持ちだして、自説の論証をおこなっている。この第二の論証においても、世親は智慧が見とことならないという前提に依拠している。もし智慧が無明であるとすれば、智慧の自性、つまり智慧と同一である見と無明とは結びつきえないことになるが、実際には無明はいわゆる五見と結びつくことが一般的にみとめられている。無明が見と結びつくためには、無明と見とが別々のものでなければならない。なぜなら、同一のものが結びつくことは不可能であるから。したがって、無明は五見とは別のものである。ゆえに、無明は智慧とは別のダルマである。

ここでは自性をもととした、智慧と見との同一性が前提とされている。智慧と見とが同一であるということが、俱舍論では、「智慧は見を自性とする」というかたちで表明された。上記の議論にたいする注釈のなかで、称友は逆に、「智慧を自性とする見」(AKVy 301, 22-23)という表現をつかっている。つまり、あるもの甲があるもの乙を自性とすることと、その反対の、乙が甲を自性とすることとは同義と見なされる、ということである。しかも、議論の対象とされているのはあくまでもダルマ、すなわち実有として存在するものである。したがって、俱舍論において展開されている有部の思考においては、甲が乙の自性であるといわれるとき、甲と乙とは概念的に一致するというのではなく、両者は実有として同一であ

る、ということがしめされているのである³⁰。

以上の考察から、有部の教理において、ダルマとその自性は基本的には同一と見なされている、ということがあきらかになった。言いかえれば、ダルマからはなれて独立したものとして存在する自性なるものは、有部においてはみとめられていないということである。したがって、自性という語によって指示される、いかなる特別な対象の存在も想定されない。あるいは、自性はそれ自身のいかなる存在性ももたない、ということである。あくまでも俱舎論に表れる有部が拠ってたつ教義学上の論理によるかぎり、他学派が論難するような、実体的、基体的に存在する恒常不変なるものとして、自性を捉えることはできない。もし、経量部や中観派が論難するように、自性が恒常不変なるものであるとすれば、ダルマもまた恒常不変なるものと見なされざるをえない。なぜなら、自性はあるひとつのダルマそれ自体にほかならないからである。しかし、すくなくとも有為のダルマにかぎれば³¹、それが恒常不変であることは、仏教の根本教義のひとつ「諸行無常」にてらして、有部の教理を批判する学派においてもけっしてみとめられはしない。

4. 種類関係における自性

個々のダルマにとって、その自性とはダルマそれ自身であるとみとめら

³⁰ 同一であることと自性をもつことが同義と見なされうることにかんして、うゑに引用した箇所以外にも以下の二箇所を参照。AKBh 417, 6-7:「無諍は世俗知である。[すなわち] 無諍の自性は世俗知である。」; *ibid.*, 421, 10-12:「それら[六神通の] すべては解脱道における智慧をもつ。[六神通は] 解脱道における智慧を自性とする。」

³¹ 有部において、無為のダルマは恒常不変なるものとみとめられている。Cf. AKBh 15, 2:「無為[のダルマ]は過去[現在未来]という区分にわけられない。」; *ibid.*, 26, 6/AKVy 71, 22:「無為[のダルマ]は堅固[すなわち不滅(*avināśatva*)]であるがゆゑに実有である。」ただし、無為のダルマをみとめるかいは、別の重大な問題になりうる。

れる一方で、それとはことなつた意味において自性という語が使用されるばあいがある。仏教の伝統において、あらゆる事物を五蘊・十二処・十八界という三つの範疇のそれぞれによって包摂する³²、という非常に強固な教義がつたえられており、この教義は有部においても、有意義なものとして保持されている。俱舍論の作者もこの構図のもとでもろもろの有為のダルマを分類し適切な範疇のなかに位置付けることに腐心しているが、そのさい、たがいにことなる範疇に属するダルマのあいだの対応と包摂関係を確定するための原理あるいは根拠として、自性が捉えられることとなる³³。

すでに説かれた、色蘊を自性とする、[五つの] 感官と [五つの外的] 対象が、十処あるいは [十] 界であるとみとめられている。
(AKBh 10, 6-7)

十処もしくは十界は五つの感官と五つの外的対象とからなるが、それら十のダルマは色蘊という別の範疇に属するダルマを自性としている。つまり、諸感官と外的諸対象の自性は色蘊である。このことは、十処と十界に

³² 五蘊は色という物質的存在者と、受、想、行、識という四つの意識様態もしくは認識機能からなる。十二処には、眼耳鼻舌身という五つの感覚器官と意とよばれる認識器官の六つならびにそれらのおのおのに対応する色声香味触法という対象がふくまれる。十八界では、十二処にふくまれる認識器官の意が識とよばれる眼から意までの六つの認知機能に展開されて計十二個の要素となり、それらと六つの外的対象とを合わせて十八、という構成になる。なお、十八界のなかには認識器官としての意と認知機能としての意識とが併存することになり、両者の差異が問題にされる。俱舍論では、過去にはたらいて現在すでになくなっていく心を意とし、その過去へとさっていく意を引きついで、つまりそれを対象として現在にはたらいていく心を意識として、両者を区別する。この考えかたにおいては、ダルマは各瞬間ごとに生成消滅を繰り返す、という有部において支配的な教説が前提されている。

³³ ダルマの包摂にかかわる自性にかんして、宮下の一連の論考がある。宮下 1983, 1994, 1997. よりふるくは、槻木 1975 が「区別原理」としての自性という問題を取りあげている。

ふくまれる各ダルマが色蘊に包摂されることを含意している。

さらに、ダルマの分類にかんする、おそらくもっとも包括的な枠組みが、世親によって呈示される。

ひとつの蘊と [ひとつの] 処と [ひとつの] 界 [という三つのダルマ] によってあらゆる [ダルマが] 包摂される。

色蘊と意処と法界 [という三つのダルマ] によってあらゆるダルマが包摂されると理解されるべきである。そうではあるが、この包摂とは、いかなるものがかたられているばあいでも、自性において³⁴ [であって]、他性においてではないと理解されるべきである。なぜか。

[ダルマは] 他性からはなれているからである。

ダルマは他性からはなれている。それゆえ、[あるダルマが] あるものからはなれているならば、[そのダルマが] そのあるものに包摂される、ということはあるにない。たとえば、眼根は色蘊、眼処と [眼] 界、苦 [諦] と集諦とに包摂される。[なぜなら、眼根は] それら [五つのモノ] を自性とするからである。[眼根が上記] 以外

³⁴ svabhāvena: これは具格であり、通常であれば、「によって」あるいは「として」と訳される。しかし、この具格はあるものとあるものとの媒介となるなにか、ふたつのものを関係づける要因としてはたらくなにかをしめすというよりも、ある様態、ものの在りかたを示唆するものと解釈されうる。「自性として」と訳すことで様態を表すことができるが、「包摂」という働きを表す語には適合しない。ゆえに、筆者は「自性において」という訳を、場所や領域あるいは範囲ではなく、「自性という在りかたをもって」という様態をしめすものとして採用した。同様の意味で捉えられる用例としては AKBh 202, 10:「三つの善根ならびに慚と愧とは自性において (svabhāvena 「自性として、自性からして」) 善である。」; ibid., 229, 9-10:「自性受領 (svabhāvavedanīyatā) は、もろもろの受にかんするものである。[受の] 自性において (svabhāvena) のみ受領されるからである。」; ibid., 298, 15:「まさにその自性として (svabhāvena 「自性において」) 存在するダルマにあって、いまだ生じていない、あるいはすでに滅したということがいかにして確かめられるのか。」

の蘊などに包摂されることはない。なぜなら、[眼根は]それら[色蘊以外の]モノからはなれているからである。(AKBh 12, 6-16)

ここでのべられている、色蘊、意処、法界は、それぞれ、認識対象、認識作用、認識内容を代表するものとかんがえられる。そして、あらゆるダルマは色蘊、意処、法界という三つのダルマのうちのいずれかによって包摂される、と世親はいう。そのさい、包摂関係の有無を確定する要因として自性と他性という概念が適用される。すなわち、あるダルマが別のダルマに包摂されるばあい、包摂されるダルマが包摂するダルマを自性とする。あるダルマはそのダルマの自性ではない別のダルマ、すなわち他性に包摂されることはない³⁵。

そこで、眼根の自性として色蘊、眼処、眼界、苦諦、集諦の五つが挙げられた(苦諦と集諦は仏教の修道論にかかわる概念であり、眼根とそれらとの連関を捉えるためには、いまの議論の範囲にはおさまらないいくつかの前提的な知識が必要となるので、ここでは不問とする)。ダルマにおけ

³⁵ あるダルマがある自性において包摂され、他性において包摂されるのではないといわれるが、自性と他性との区別はいかにしてなされるのかということは、インドの哲学的思索における重大な問題のひとつである。この問題は、ある個物があるものとして認識される、たとえばある個物が「牛」として認識され、「馬」として認識されないのはなぜかという認識論上の議論とも密接にかかわるものである。ここでは、しかし、仏教文献にみられるこの問題にかんする議論のうち、認識対象において「総相」と「別相」とを区別するというもの、あるいは認識対象を「自相」と「共相」とに大別するというものなどがある、ということをつ言するにとどめたい。なお、齋藤 1992 において筆者は、法称(Dharmakīrti, ca. 600-660)の著作中にみられる普遍にたいする認識の問題を論じたことがある。一定の結論として、普遍の認識には「分別」すなわち無明にもとづく虚妄な知的作用がかならず介在するという見解が、法称の認識論に反映されている、ということをつのべた。

る包摂関係を、ひとまず類種関係として捉えるならば³⁶、色蘊は物質的存在者一般を表す類と見なされるので、眼根という身体の器官がそれに属する種差であることは容易にみとめられる。しかし、眼処と眼界とは、ことなる範疇に分類されたことによる名称の違いにすぎず、どちらも感覚器官としての眼を指す。したがって、このばあい、眼根は眼処、眼界の両者と同等のものにちがいない。このように眼根にかんして、種差にたいする類としてのダルマと、眼根と同種である別名のダルマとが、ここではともに自性とよばれていることに、われわれは困惑せざるをえない。しかも、さらに俱舍論の別の箇所では、類もしくは上位の種差と見なされるものについて、それに属する複数の種差が自性とされる例がみられる。

触 [処] は十一の実有を自性とする。四元素、滑らかさ、粗さ、重さ、軽さ、冷たさ、飢餓、渴きとである。(AKBh 7, 7-9)

触処、すなわち触覚の対象とそこにふくまれる十一種の様態をのべるさい、「十一の実有」(ekadaśadravya)という前分に「自性」(svabhāva)という後分が組みあわされた複合語がおかれ、触処がそれらの実有を自性としているという意味を表している。四元素(地水火風)や滑らかさなどは、触処に包摂されるものであるが、ここでは、しかし、十一の実有、すなわちダルマ³⁷が触処の自性であるということである。つまり、この言明においては、触処に包摂される複数の種差のそれぞれが自性とされている。自

³⁶ 界 (dhātu) についての解説のなかで世親が「類」あるいは「種」を意味する jāti という語を svabhāva (自性) と言いかえている箇所がみられる。AKBh 13, 21:「他 [学派] のひとびとは、この界 (dhātu) という語は種 (jāti) を言いあらわすものであるという。[つまり] 十八のダルマの諸種 [すなわち] 諸自性が十八の界である、ということである。」ただし、ここでいわれている「種」は種類を表す概念であり、類種関係を念頭においたうえでもちいられた語ではない。

³⁷ 四元素などはダルマとして捉えられている。Cf. AKBh 8, 22:「ゆえに、動きを自性とするダルマが風である。」

性による類種の包摂関係からすれば、包摂するものが包摂されるものの自性であるという構文が想定されるが、奇妙なことに、うえの言明では自性の所属関係が逆転し、包摂されるものが包摂するものの自性となっている。しかし、触処が十一のダルマを包摂するという関係にうたがう余地はあるまい³⁸。

もろもろのダルマを分類するさい、あるダルマが別のダルマに包摂されるのは「自性において」であるとのべられた。しかし、俱舍論の記述によれば、自性はあるダルマを包摂する類たるダルマでも、あるダルマと同位の種差であるダルマでも、さらに、あるダルマに包摂される種差たるダルマでもありうることになる。類種関係を決定する根拠とみなされる自性が、このように類でも種差でもありうるということ、たがいに矛盾するようにみえるこの見解を理解するためには、われわれはつぎのような前提的理解を想定するしかないのではないか。すなわち、あるもの甲があるもの乙を自性とする、換言して、あるもの乙はあるもの甲の自性であるという言明と、それと反対の、あるもの乙があるもの甲を自性とする、もしくはあるもの甲はあるもの乙の自性であるという言明とはおなじ事態を指す、という了解である³⁹。「触処は十一の実有を自性とする（十一の実有は触処の自性である）」ということは「十一の実有は触処を自性とする（触処は十一の実有の自性である）」ことにほかならない、という前提を考慮してはじめて、触という処と十一の実有との関係が明確に把握されうるのであろう。

³⁸ 類と種差とのあいだの通常の包摂関係にかんして、AKVy 41, 14-21:「ここでは、おおきなものによってちいさなものが包摂されるのであって、ちいさなものによっておおきなものが、ではない。どういうことか。色蘊がおおきなものである。すべての色を包摂するものであるから、眼根はちいさなものである。色蘊の一部であるから、色蘊によって眼根が包摂されるのであって、眼根によって色蘊がではない。眼根にふくまれない色蘊が存在するからである。たとえば、象のあしあとのなかに鳥のあしあとははいるけれど、鳥のあしあとに象のあしあとははいらぬ。同様に、しかし、おなじものとおなじものは相互に包摂しあう。たとえば、眼根は眼処によって、眼処もまた眼識によって〔包摂される〕。これがアビダルマの流儀（考えかた）であるとしられるべきである。」

³⁹ 前節(3.3)参照。

ここで、われわれは、われわれの解釈の変更をせまられているのかもしれない。われわれはさきに、ダルマの分類を類と種差との包摂関係において捉えうるという枠組みを設定した。言いかえれば、われわれはもろもろのダルマの関係を概念上、あるいは思惟上の関係として捉えることを目論んだということである。しかし、俱舍論の記述においては、包摂するダルマと包摂されるダルマは、類と種差あるいは上位概念と下位概念とに固定されていない。有部の思考は、あるダルマがもろもろのダルマを「包摂する」ことをみとめる。が、しかし、そのばあいの包摂関係は、思考のうえで、概念的に成りたっているものと見なされてはいないのではないか。さきに確認したとおり、有部の教理においては、ダルマは個別的な単一体として存在する。この規定は包摂するダルマにも包摂されるダルマにも同様に適用されなければならないであろう。そうであれば、包摂という関係におかれたもろもろのダルマも、さきに論じた智慧と見と同様に、たがいに同一のものと見なされるのではないか。有部のことばでいえば、「実有として」存在する一群のダルマは「自性において（として）」同一である、ということである。この同一性はけっして概念上みとめられる同一性ではなく、実有として、端的に同一である、ということではないか。眼根の自性である色蘊、眼処、眼界はまさに眼根そのものであり、触処の自性である四元素のそれぞれは触処そのものにほかならない、と理解されるべきなのではないか。

しかし、有部のこの論法に矛盾がみとめられないわけではない。つまり、ある類に包摂されるいくつかの種差同士は、ごく自然にかんがえて、同一であるとは見なされえないだろう。たとえば、触処に包摂される滑らかさと粗さなどは、あきらかに対立する感覚の対象であり、触処という類としては同一であるといったところで、それ自体として同一とはいえない。おなじことは、五見のそれぞれの差異についてもいえよう。おそらく、このような不整合の拠ってきたところは、伝承された教義上のいかなる項目をも廃棄しようとしないう、インドの宗教的思想一般にみとめられ

る強固な伝統主義あるいは教条主義にもとめられるであろう。

5. 摘 要

教条主義がもたらす不首尾を等閑視したうえで、上述のごとき理解がみとめられるならば、ダルマの分類の根拠とされた自性の意味もおのずからあきらかになるであろう。あるダルマは他のいくつかのダルマを包摂するが、包摂するダルマも包摂されるダルマもともに実有としてある。しかも、それらのダルマはその自性において同一である。複数のダルマにかかわるばあい、自性はそれらダルマの同一性の事実的な根拠へと収斂する。その根拠は、しかし、それらダルマの存在そのものであって、それらからはなれて存在するなにもものかではない。そして、ひとつひとつのダルマがかたられるばあい、自性はそのダルマでしかない。すなわち、自性とはダルマ、さらにはダルマをふくむモノ、それ自体以外のなにもものでもない。それは「なにであるか」という意味での本質、まさにモノ (bhāva) 自身 (sva) にほかならない。

ここで導きだされた結論は、龍樹をはじめとする諸論者による、自性を不易・不滅なる対象と見なしたうえでの批判、さらに、その批判に付随する、現象世界とは次元をことにする恒常不変なる自性の存在領域の想定にたいする再検討を要求する。有部が主張する「三世実有」なる対象はあくまでもダルマであって、その自性ではない。なぜなら、有部の思考においては、ダルマと自性とは離接的な差異をもったものとしては捉えられていないからである⁴⁰。空性を自性の欠如として規定する思想の動向においては、自性をダルマをふくむモノとは別のなんらかの独立した存在者である

⁴⁰ 俱舍論のなかに、自性とダルマとが不可分であることの根拠をあきらかにした記述は見あたらない。文献からの検証をまちつつ、さらに検討されるべき問題を摘録しておきたい。ダルマからはなれた自性なるものだけが認識されうるか。可だとすれば、いかにして認識されうるのか。感覚によってか、推論によってか。あるいは、もし自性がダルマから独立したものとして存在することがみとめられるのであれば、その自性の自性がもとめられることにならないか。そのばあい自性の自性という系列が無限につづくことにならないか。

とする、暗黙の了解が不可欠である。モノから引きはなされた対象として自性を捉えることなくして、自性にたいする否定的な見かたはえられない。こうしてわれわれは、つぎの問いかけへとみちびかれていくことになる。自性はいかなる思想的基盤にもとづいて、いかなる理路をとおしてモノから分離されるのか。

略号および参考文献

- 1) AKBh: PRADHAN, P., ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).
- 2) AKVy: WOGIHARA, U., ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, by Yaśomitra, Part I-II, Tokyo 1971.
- 3) MMK: In PP.
- 4) PP: LA VALLÉE POUSSIN, L. de, *Mūlamadhyamakārikās (Mādhyamika-sūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Publiée par Louis de la Vallée Poussin, St. Petersburg 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica 4).
- 5) 江島 1980: 江島恵教『中観思想の展開』Bhāvaviveka 研究, 東京 1980.
- 6) 齋藤 1992: 拙稿「迷乱としての普遍知」『フィロソフィア』第 79 号, 東京 1992, pp. 145-157.
- 7) —— 2003: 拙稿「慈悲と縁起」『哲学』第 111 集, 東京 2003, pp. 1-29.
- 8) —— 2006: 拙稿「自性の特異性」『印度学仏教学研究』第 54 卷, 第 2 号, 2006, pp. 930 (183)-924(189).
- 9) 槻木 1975: 槻木裕「自性と説一切有部の存在論」『佛教研究論集』京都 1975, pp. 273-287.
- 10) 長尾 1978: 長尾雅人(訳)「明らかなことば」(中論月称釈)『大乘仏典』長尾雅人(責任編集) 東京 1978, pp. 269-286.
- 11) 宮下 1983: 宮下晴輝「俱舍論註釈書 *Tattvārtha* の試訳」『仏教学セミナー』第 38 号, 京都 1983, pp. 110 (1)-87 (24).
- 12) —— 1994: 同「アビダルマにおける自性の意味」同第 59 号, 京都 1994, pp. 126 (1)-98 (29).
- 13) —— 1997: 同「有部の論書における自性の用例」同第 65 号, 京都 1997, pp. 94 (1)-79 (16).