

仏教における法の意味

—sabbam taṇ nirodha-dhamman 考—

村上 真 完

はじめに

邦語や漢語において「法」という語は、実に多様な意味において用いられ、国の法（法律、法令）から、仏教の法（仏法、法宝）をも意味し、さらには我々の日常生活、生産・消費・経済等の活動、思考・表現などについての、いろいろな方法（用法、使用法、思考法、運用法、技法、論法、筆法、解釈法、暦法等）においても、法という語が用いられることが多い。仏教における法の意味するところも、多様でかつ難解である。そして十分な理解が学界において成立しているとは思えない。仏教の法は、サンスクリット (㊸) のダルマ (dharma) やパーリ語 (㊹) のダンマ (dhamma) 等に由来する。この原語が多義的で難解なので、整理して明解にしたい。

私はここ数十年来、及川真介博士と共同で、パーリ原典『スッタ・ニパータ（経集 *Sutta-nipāṭa*, Sn）』とその註釈（*Paranatha-jotika*, Pj）の全語彙の索引・辞典を仕上げる校正中で、中でも dhamma の項目（二二ページ）の決定版の完成をめざしている。その間に従来の内外の学者の法 (dhamma) に関する所説・所見を見ては、いろいろな疑

問や批判の念が湧いても来る。そんなことで、改めて原始仏教以来の法の意味・用法を調査し考察しなければならな
いと思うようになった。そこで dhamma の原意を探索し、その意味を自分のことばで再構築することを目指して、
パーリ『律 (Vinaya)』の「大品」巻初を軸として考察を進めて来た。⁽¹⁾

一 単数の法と複数の諸法

ここですす、これまでに調べて考えついた要点を示してから、さらなる探求の足場としたい。まず仏教の法 (dhamma) にはいろいろな意味・用法があるが、主に単数形で用いられる場合と、複数形で用いられる場合とがあること
から、その意味内容を整理してみると、仏教の法の特徴が明瞭になるのではないかと考える。

まず仏が覚って説くという法は、単数の形で示される。例えば

『私が苦勞して得達（証得）したことは、今は説き明かすに及ばない。

貪欲と憎悪に敗れた者たちには、この法（理、道理）は覚り易い訳はない。』

(kicchena me adhiḡatani h'alam dāni pakāsitum/

rāga-dosa-paretehi nāyaṃ dhammo susambudho (vl.-ddho)/(Vin. I. 5⁶⁻⁷ = S. I. 136²¹⁻²²)

と、成道後に仏が説法を躊躇し逡巡したということ述べる偈がある。この法は単数であり、仏が覚った内容として
は、理、道理、理法のように考えられるが、聞き手を予想するならば、仏（仏教）の教え、教法、教理、さらにはそ
の修行道とも考えられる。教法が後に聖典として纏められるようになると、教法、經典も法と呼ばれる。経は法門
(dhamma-pariyāya, 教えの様々な説き方) からなり、また法門と呼ばれる。

この単数の法（理、道理、教え）は複数の諸法から成り立ち、諸法によって説かれるのであり、諸法によって構築

され説明される。その諸法とはまず、自分の「人間の」存在（心身、及び自分の世界）を構成する諸要素・諸属性というべきものである。それは、五蘊（色・受・想・行・識）、十二処（眼・耳・鼻・舌・身・意・色・声・香・味・觸・法）等であり、「十二」縁起を構成する「十二」支分でもある。

パーリ資料に「ことばに表して述べられた最初の仏語」と伝えられる偈にいわく

『1熱心に瞑想するバラモンに、まことに諸々の法が明らかになる時 (yadā have pāṭubhavaṇti dhammā, ātāpino jhāyato brāhmaṇassa)』そのとき彼の疑いは全て消え失せる (ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbo)。なぜなら「彼は」因を伴う法を覚るから (yato pejānāti sahetu-dhamma)。

2 (初三句同文)、なぜなら「彼は」諸々の縁の滅を知ったから (khayaṃ pacceyānaṃ avedi)。

3 (初二句同文)、「彼は」魔軍を破って立つ。あたかも太陽が空を照らすように (vidhūpayam tīṭhāti mārasenaṃ, sūriyo 'va obhāsayam antalikkhaṇ)。(Vñ. I. pp. 2-3, Ud. pp. 1-3)

と。ここで諸々の法とは、縁起の関係にある諸法すなわち縁起の諸支分であり、因を伴う法とは縁起の関係を指すべきことは、既に触れた^②。

自分の存在を多数の要素に分析し、人間存在（心身、世界）を多数の要素から成り立つと見る考え方を、私は多元論と呼ぶことにしている。諸法は多くの場合において縁起の関係によって成立し、また単数の法もまた縁起と関係が深いのである。つまりその縁起の關係はそれぞれの縁（因縁・条件）という法（要素）に内在するのである。

さらに輪廻の生存とそれからの解脱の方途（実践法、修行道）は種々に説かれ、種々の修行法もまた複数の法によつて示される。そして多くの法は数によつて整理され、一法、乃至、十法などと整理して法数として示されるようになる。しかもそれら複数の法から成り立つのが、単数の法（教え、教法、教理、修行道）なのである。

II dhamma のいろいろな意味と分類・整理

Dhamma (法) には以上に見たような意味・用法のほかにも、いろいろな意味と用法がある。パーリ資料における dhamma の用例を精査して分類し整理したガイガー夫妻の著名な労作 (Magdalene und Wilhelm Geiger: *Pāli Dhamma*, München 1920) は、まず五世紀前葉のブッダコーサ (Buddhaghosa) に帰せられるパーリ註釈書における法の定義（分類・列挙）と解説を取り上げる。DA (*Sumaṅgala-vilāsinī*) には

『徳、説教、經典、無生物というなど「の意」に、法という語が用いられる (guṇe desanāyaṃ pariyatīyaṃ nisatte ti evaṃ-ādisu dhamma-saddo vattati DA. I. 99³)』

とあり（訳文は私の解釈。以下も同様）。*DhA* (*Dhammapadaṭṭhakaṭṭhā*) 巻初にも同様に

『徳、説教、經典、無生物・無生命（無靈魂）というなどによつて四つが法と云へ (guṇa-desanā-pariyatī-nissatta [-niṭṭhiva]-vasena cattāro dhammā nāma DhA. I. 22⁴)』

と（□内は異読）。しかし *Atthasālinī* (*As, DhA*) には

『そ（づ）の法という語は、經典、因、徳、無生物・無生命（無靈魂）性など「の意」において見られる (Dhamma-saddo paṇāyaṃ pariyatī-hetu-guṇa-nissatta-niṭṭhivatādisu dissati As. 38²³)』

とある。以上を纏めて、ガイガーは、dhamma には五つの伝統的な意味、即ち

- 1 guṇa 特質、能力、徳 (Eigenschaft, Fähigkeit, Tugend)
- 2 desanā 教え、説法 (Lehre, Predigt)
- 3 hetu 原因 (Ursache)

4 Pariyatti 経典 (heiliger, kanonischer Text)

5 nisatta (=nījva) 生きているものの‘物’事 (Unlehtes, Ding, Sache)

が得られる、という。しかし上引の文にも「な」⁽³⁾とあるように、以上の五項目には収まらないとして、ガイガーは別に独自の分類を採用する。

なお、上に私が「無生物」・「無生命(無靈魂)」「性」と訳したのは、生物(人、神など)とか生命体、或いは靈魂といわれるものを含まない要素を意味するのである。先にも触れたように、人間存在を構成している諸要素・諸属性であり、身心(心身)の諸要素・諸属性を指している。我々の身心(心身)の諸要素・諸属性には、仏教以外の宗教・哲学が永遠不変の実体と考えるような靈魂(自我、我、アトマン：^①attann、^②ātman)があるのではない。ここではすべて無我(非我)である(anattan)といわれる諸法をいうのである。ガイガーがいうような、単に「生きているもの、物、事(Unlehtes, Ding, Sache)」ではないのである。⁽³⁾ここで^②註釈が例に引くのは、『四念処の第四の法念処の観法において』諸法(心身の諸要素)について法(ありのままの理、心身のあるべきあり方)を求め見ながら落ち着いて(住して)いる(dhammesu dhammānupassi viharati ti D. II. 65², 300⁴, etc. As. 38³⁰⁻³¹)。『諸法(心身の諸要素)は意を先導して、意を最勝として、意より成り立っている(mano-pubbā-gamā dhammā, mano-seṭṭhā manomayā Dh. 1ab, DhA. I. 21¹⁹)』⁽⁴⁾な⁽⁵⁾という文である。ガイガーはその原文を引きながら、その意味を考えなかったのである。^②註釈によれば、上の後の諸法、即ちこの無生物である心身の諸要素(nissatta-dhammā)とは、無生命(無靈魂)である心身の諸要素(nījva-dhammā)というのでもあり、⁽⁶⁾こ⁽⁷⁾では無生物・無生命(無靈魂)である心身の諸要素(nissatta-nījva-dhammā)を意味し、五蘊の中の無色の(arūpā、色形のな⁽⁸⁾)三蘊、即ち受蘊(諸々の感受・感情)と想蘊(諸々の想念・表象)と行蘊(心身の諸潜勢力)であるという(DhA. I. 22¹⁹⁻²¹)。してみると意は識と同じ

と考えられているのである。

ガイガーによれば、dhammaの諸用例は大略、A法則(Gesetz, Recht, Norm)・B教え(Lehre)・C真理、永遠・最高の真理、最高の存在、最高の實在(die Wahrheit, die ewige und höchste Wahrheit, das höchste Sein, das höchste Wesen)・D経験的な諸事物(die empirischen Dinge)に分類され、更に細分して解釈されている。これはいまでも有用不可欠の労作である。しかしガイガーは、諸法をもって、仏教が多元的論的分析的思考法に基づいて人間存在を把握しているということには立ち入らない。人間存在を構成している身心(心身)の諸要素・諸属性を指している諸法は、大体は、ガイガーのいう「D経験的な諸事物」に括られるのであるが、上にも触れたように、その解釈は大体において誤っているか、意味をなさないし、適切ではないのである。またガイガーの「C永遠・最高の真理、最高の存在、最高の實在」という解釈も、唯一の真理・唯一の實在を求める研究姿勢とその解釈に、何か一神教的な絶対者を求める思考の傾向が強いのではないか、と思われる。縁起の関係によって成立している各自の存在(世界)において、おのずから知られてくるところの、ありのままの理、ことわり、のり、理法、道理、教法ともいべき法が、「永遠・最高の真理、最高の存在、最高の實在」ということばに置き換えられるとは思われないのである。このガイガーの業績はわが国の学者(金倉圓照、平川彰等)によって紹介され研究されたが、批判や反論は少ない。その精査に基づく資料が甚だ龐大であるために、容易にその全体を吟味しがたいからであろう。⁽⁹⁾ここに問題がある。

ジョン・ロース・カーター(John Ross Carter, *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept*, The Hokuseido Press 北星堂, 1978)は、西洋の学界におけるdhammaの研究史をたどった後に、パーリ聖典と註釈類の用例を考察してまとめている。ガイガーほどパーリ聖典の用例を網羅してはいないが、重点的に仏伝の重要な場面(聖求、転法輪、法尊重、説法の目的、聞法、信)等を取り上げ、『清浄道論』(Vissud-

dhinagga) の法隨念の内容をまとめるなど、パーリ (㊠) 註釈類の用例をより多く用いて、*dhamma* の意味とともに仏教の思想を明らかにしようとしている。その複数形 (諸法 *dhammā*) にも注意を払い、巻末の索引にも出しているが、人間存在を諸法によって把握し解明するという点では、考察が充分でないように思われる。この業績はわが国で出版されたにも拘らず、わが国の研究者によって取り上げられたかどうか、筆者は詳らかにしていない。⁽⁷⁾ 先に触れた *nisatta* (無生物)・*nijjiva* (無生命、無靈魂) の意味について、彼は注意を払ったようであるが、その簡単な説明はあまり明解ではない (p. 59)。

彼が、ガイガーも用いた㊡註釈の *dhamma* の定義 (分類・列挙) と解釈の他に、新たに *MA* (*Papañca-sūdanī*) と *BvA* (*Maddhuratta-vilasini*) における同様のより詳細な所説を始めて英訳して考察しているところ (pp. 59-67) は、重要であり有益である。⁽⁸⁾ *MA. I* は第一経 *Mūla-pariyāya-sutta* 「根本説示 (法門) 經」の中で、仏が自ら比丘たちに説き示したという「一切の法の根本の説示 (法門)」(*sabba-dhamma-mūla-pariyāyan*) の語意を註釈する中で、*dhamma* を註解しつつ述べる。

『そしてこの法という語は、經典、真実 (諦)、三昧、智慧、本性、自性、空性、福德、犯戒、所知 (知られるべきもの) など』[の意味] におおつて見られる (*Dhamma-saddo panāyaṇaṃ pariyatī-sacca-samādhī-paññā-pakati-sabhāva-suññatā-puññāpatti-ñeyyādisu dissati*)』(*MA. I. 17*¹⁶⁻¹⁷) と。法の内容がこれまでに見た㊢註釈 (*DA, DhA, As.*) よりも格段に詳しい。しかもここではそれらの一々について聖典の用例を引いて示してから、「一切の法の根本の説示 (法門)」の法の意味の説明をしている。その趣旨を纏めて考えてみよう。

まず法が經典 (*pariyatī*) の意味で用いられているのは、

『「ついに比丘は法を学得し、契経・重頌…を[学得する]」と云うなどにおおつてある (*Idha bhikkhu dhammaṃ pariyāpunaṭi suttaṃ geyyaṃ* (A. III. 86²⁶) *tī-ādisu*)』(*MA. I. 17*¹⁸) 』
 という。同じ言及は *DA. I. 99*⁸⁹ などでも見たものである。經典としての法は、契経・重頌等 (九分教) を指すという。その九分教は古い聖典の分類であるが、その全容は復元できない。

法が真実 (諦 *sacca*) の意味で用いられているのは、

『「法を見た、法を知った」というなどにおおつてある (*Ditṭha-dhammo vidita-dhammo* (*Vin. I. 12*¹⁹⁻²⁰) *tī-ādisu*)』(*MA. I. 17*¹⁹⁻²⁰) 』。

これは初転法輪において仏が四諦を説き教えると、それを聞いたコンダンニヤ (*Koṇḍañña*, 憍陳如) が理解して、遠離垢の法眼 (法を見る眼) が生じたといわれ、「法を見た、法を知った」といわれたのである。その法とは真実 (諦、四諦の真実) を意味しているという。ここは直訳すると「見られた法を持つ、知られた法を持つ」となる。この法は四諦の法を予想する文脈にあるので、仏が説いた教えであるとともに、真実の教え、真実そのものである、ということになるであろう。

法が三昧 (心統一、定) の意味で用いられているのは、

『「かの世尊方はこのような法を保つておられた」というなどにおおつてある (*evaṃ-dhammā te Bhagavanto* (*D. II. 54*⁴⁹) *tī-ādisu*)』(*MA. I. 17*²¹) 』。

この引用文には省略があつて、詳しくは

『かの世尊方はこのような戒を保ち、このような法を保ち、このような智慧を保ち、このように住し、このように解脱しておられた、と (*evaṃ-sīlā evaṃ-dhammā evaṃ-paññā evaṃ-vihārī evaṃ-vimuttā te bhagavanto ahesuṇ*

とある。仏教の修行道を戒・定・慧によって説くのが、パーリ『長部経典』(D.) 第一巻であり、次の第二巻の最初の経は前巻を予想しているが、戒・定・慧を戒・法・慧という。そういう文脈でこの法は定(三昧)を意味している、というのである。

法が智慧(慧 *pañña*)の意味で用いられているのは、

『猿王よ。あなたのように、真実・法・堅固心(勇氣)・施捨という四法を具えたものは、怨敵を克服する』
 などなどにおいてある(*Yas' ete catturo dhammā, vānarinda yathā tava; Saccam dhammo dhiti cāgo, dīṭṭham so*
ativattati (J. I. 280³⁴) *ti-ādisu*)° (MA. I. 17²⁸⁻²⁹)

パーリのジャータカ註(JA)では、四法とは四つの徳(美德 *guṇa*)であり、真実とはことばの真実(*vaccasam*)で嘘言を言わずにやっていたこと、法とは考察の智慧(*vicaraṇa-pañña*)、堅固心とは中断されない努力(*abbocchima-viriyaṇ*)、施捨とは自分を捨てること(*atta-pariccāgo*)で、自分を捨てて私の前に来たということである(J. I. 280³⁴⁻³⁵)。

次に法は本性、自性、空性を意味するという。

『これら(妻・子・家畜・家産等)は』『生まれることを法(本性)としており…老いることを法(本性)としており、…それから死ぬことを法(本性)としており』
 などにおいて、[法は]本性[の意味]において「用いられる」(*‘Jāti-dhammā…jarā-dhammā…[+Yri atho maraṇa-dhammino]* (M. I. 162^{71,82}) ti-ādisu pakatīyaṇ*)° (MA. I. 17²⁶⁻²⁷)

と。ここではないけれども *dhamma* は複合語の後分になって、「所有を意味する形容詞となる用法」(＝有財釈 *bohu-*

urūhi)と解釈されたのである。「生まれるという法(本性)をもっているもの」「老いるという法(本性)をもっているもの」「死ぬという法(本性)をもっているもの」と訳してもよい。最後の例では *-dhammin* (法を持っている、法を有する)という語形を用いている。なおこの経文の註釈においては、

『生まれることを法(本性)としているとは出生を自性とする。老いることを法(本性)としているとは老衰を自性とする (*jāti-dhammo ti jāyana-sabhāvo. jarā-dhammo ti jiraṇa-sabhāvo*)』(MA. II. 170¹²⁹)

云々とあって、本性の代わりに自性(自分の固有の本性)と訳している。両語とも意味するところが近いであろう。

『善なる諸法[・不善なる諸法・無記なる諸法]』
 などにおいて、[法は]自性(自分の固有の本性)[の意味]において「用いられる」(*‘Kusalā dhammā’ (Dhs. 1⁴) ti-ādisu sabhāve*)° (MA. I. 17²⁷⁻²⁸)

「善なる諸法」というのは、善なる(よい)[心の]自性(自分の固有の本性)ということだというのである。次の空性というのは、難解である。

『さらに確かにその時に諸法がある[。諸蘊(心身の諸集合)がある。諸処(認識の諸領域)がある。諸界(認識の諸要素)がある…]』
 などにおいて、[法は]空性[の意味]において「用いられる」(*‘Tasmim kha pana samaye dhammā honti’ (Dhs. 25) ti-ādisu suññatāyaṇ*)° (MA. I. 17²⁸⁻²⁹)

難解であるが、この下に列挙される蘊・処・界等の諸法は、無常で永遠な我(靈魂)を欠如しているから、空である(*suññatā*、空性がある)というのであろう。次に

『法がよく行われると樂をもたらす』
 などにおいては、[法は]福德(功德)[の意味]において「用いられる」(*‘Dhammo suciṇṇo sukham āvaḥati’ ti-ādisu (Sn. 182) puñṇe*)° (MA. I. 17²⁹⁻³⁰)

という。法が善行の影響力、福德、功德を意味し、善、善行をも意味することは、仏教に限らずインド思想において

一般に行われている。しかし仏教においては法が悪や罪を意味する用法がある。『律』の戒条は、それぞれいかなる行為がいかなる罪になるかを定める文章からなり、いわば刑法の条文に相当する。その条文をそれぞれ法と呼び(*Vin. III. 109²¹, 186²¹, IV. 174²²*)、その法は犯戒(罪)を意味する。

『二「項」は不定の法である』というなどにおいては、「[法は]犯戒(罪)」「[の意味]」において「用いられる」(*“Dve aniyatā dhammā” ti-ādisu (Vin. III. 194¹) apattiyam*)。』(*MA. I. 17³⁰⁻³¹*)

と。不定の法(不定法)とは、波羅夷罪(*parajika dhamma*, 波羅夷法、驅擯罪)か僧殘罪(*sanghādisesa dhamma*, 僧殘法、衆僧に懺悔すべき罪)か波逸提(*pacittiya dhamma*, 波逸提法、懺悔償罪)かのどれに相当する罪であるかは、即座には決定できない罪である。僧団における審査の結果として決定される罪であり、パーリ律では二条からなる。その内容は、比丘が女性と一緒に一対一で密かに隠され「情事に」十分適する座所に坐することを図る(第一条)か、女性に麁惡語(不適切なことは)を語るのに適した座所に女性と一緒に一対一で密かに坐することを図る(第二条)ところを、ことばに信賴がおける女性信者(優婆夷)に見咎められ罪状を申し渡される場合である。当該の比丘が同座(同席)を認めると事情に応じて処分されるのである。次の最後の用例は法の最も広い意味を示しているであろう。

『あらゆる法は、あらゆる在り方で仏・世尊の知の門における領域に入る』というなどにおいては、「[法は]知られるべきもの(所知、認識対象)」「[の意味]」において「用いられる」(*“Sabbe dhammā sabhākarena buddhassa bhagavato nāṇa-mukhe āpātham āgacchan” (Ps. II. 194) ti-ādisu ñeyye*)。』(*MA. I. 17³¹⁻³³*)

と。以上で列挙された法の用例の註釈が終わる。列挙の最後は「など(*ādī*)」とあるから、法は以上に尽きないのであるが、法の用例の主要なものが示されたようである。同じ頃のブッダッタの作といわれる *BuA. 13* の法の註釈も以上と殆ど同文であるが、例文がやや長く順序にも相違があり、最後の真実(諦)の用例については、四諦の法

(教え)の意味に(*catu-sacca-dhamme*)解している(*BuA. 13¹⁸⁻¹⁹*)。

この後 *MA* は経文に立ち返って次のように法の定義を述べている。

『しかしここではこの「法」は自性(固有の本性)「の意」において用いられる。それについてことばの意味はこうである。自分の特相(定義)を保持している、というのが諸々の法である(*Idha panāyaṇ sabhāve vattati*).

Tatrayaṇ vacanatto : attano lakkaṇaṇ dhārenti ti dhammā)。』(*MA. I. 17³³⁻³⁴*)

と。この定義は同じ著者 ブッダゴーサの『清淨道論』(*Vissuddhimagga*, *Vism. PTS. ed. 481²⁰⁻²¹*, 但し *HOS. 41. 408¹⁷* による)にも同文で見えている。また世親(*Vasubandhu*)の『俱舍論』(*Abhidharma-kośa-bhāṣya*, *AKBh. 2²*)の巻頭の

『独自の特相(定義)を保持するから法である(*sva-lakṣaṇa-dhāraṇād dharmah*)』

ともほぼ同趣旨である。世親は単数の法をいうのに対して、ブッダゴーサは複数の諸法をいう。しかし意味するところは同じく諸法という法である。その諸法はまず人間存在を構成する心身の諸要素を意味している。

誰も論及しないようであるが法の詳しい語釈に *Piṣā (Paṭisambhidaṃmagatthakathā, Saddhammapakkasīnī)* がある。その智論(*Nāṇa-kathā*)の初めの方に

『まず法という語は、自性、智慧、福德、概念設定(仮設)、犯戒、經典、無生物性、変異、徳、縁、縁によって生じたものなど「の意味」において見られる(*dhamma-saddo tāva sabhāva-paññā-puñña-paññatti-āpatti-pariyatti-nissattatā-vikāra-guṇa-paccaya-paccay’ uppannādisu dissati*)。』(*Piṣā. Viri. 1.16*)

と述べて解説している。その中で概念(仮設)の例は、

『概念(仮設)という法、言語という法、同意語という法』というなどにおいては、「[法とは]概念(仮設)「の

意]に「用ゝられる」(“Paññati-dhammā nirutti-dhammā adhiṭṭhāna-dhammā” *ti-ādisu* (cf. *Dhs.* p. 226²¹⁻²⁴) *pañ-*

nattiyaṇ)°」(*Piṣā*. Vri. 1.16)

といつて、法は概念(仮設、ことばの意味)であるという。変異(変化)については

『生という法を有する、老という法を有する、死という法を有する「有情達は生、老、死から解脱する」というなどにおいては、[法とは]変異(変化)の意]に「用ゝられる」(“*Jāti-dhammā jarā-dhammā maraṇa-*

dhamaṃ *ti-ādisu* (A. 10.107: V. 216²³⁻²⁵) *vikāre*)°」(*Piṣā*. Vri. 1.16)

という。縁にいつては

『因にいつての智が法無礙解である』と云ふなどには「[法とは]縁[の意]に「用ゝられる」(“*Hetumhi*

ñāyaṇ *dhama-paṭisaṃbhidaṃ* *ti-ādisu* (*Vibh.* 293¹⁸) *paccaye*)°」(*Piṣā*. Vri. 1.16)

という。法無礙解とは縁にいつての洞察智であるといふのである。最後は

『「縁起の」その界(内的要素、本性)はもう定まつており、法として定まつてゐること、法として決定してゐること、[つれを縁とする]と(此縁性 *ida-paccayatā*)である』と云ふなどにおいては「[法とは]縁によつて生じたもの[の意]に「用ゝられる」(“*Tthitā va sā dhātu dhamma-tthitātā dhamma-niyāmatā*” *ti-ādisu* (S. II. 25¹⁹⁻²⁰) *paccayuppanne*)°」(*Piṣā*. Vri. 1.16)

と。存在の要素としての法が縁によつて生じてゐることを重視するのである。そしてその縁の把握にいつての智慧が法住智である (*paccaya-pariggāhe paññā dhamma-tthitū-ñāyaṇ*, *Piṣ.* I. pp. 1⁸⁻⁹, 50²) と云ふ。法住智は縁によつて存在している諸法の在り方についての智である。世尊が『法住智が先にあり、涅槃智が後にある』(S. II. p. 124 10,¹⁷)と述べてから、色等が無常・苦・非我であることや、十二縁起の生観と滅観を教示して、聞き手 (*Susima*) に確認

を迫る経文がある。法住智の語は漢訳にも知られ(『雜阿含經』卷十四 (357) T. 2, No. 99, 97b¹⁵, 100a^{3,8})、古く出自を語つてゐる。

III *sabbayaṇ taṇ nirōdha-dhammaṇ* 考

ここで本論文の副題の問題に移りたい。この原文は「すべて[は]滅する性質(法)がある」か、「すべて[は]滅法(滅という法)である」か、という問題である。ことばを換えていうならば、この *-dhamma* を後分とする複合語が「所有を意味する形容詞となる用法」(『有財釈』と解釈されるのか、それとも同格関係を意味する同格限定複合語(持業釈 *kama-dhārya*)であるのか、ということである。パーリ仏典にはこのような複合語が、上にも見たように「所有を意味する形容詞」と解される多くの用例がある。この問題については誤解や、混乱も見られるので、ここに取り上げ、資料を博搜・精査し考察して自分の理解を確認したい。

上の文句は、初転法輪について記すパーリ経・律の一節に見られる。成道後、初めて仏が五人の比丘に中道と四諦の教えを説くと、最初に理解したコンダンニヤ (*Koṇḍañña*, 憍陳如) の智解が、次の定型文で伝えられている。

『およそ何でも集起する性質(本性、法)があるものは、すべて滅する性質(本性、法)がある」という遠塵離垢の法眼(真実を見る眼)が生じた (*virājaṇ vīta-malaṇ dhamma-cakkhuṇ udapādi: yaṇ kiñci samudaya-dhammaṇ sabbayaṇ taṇ nirōdha-dhammaṇ ti*)°」(*Vin.* I. 11³⁴⁻³⁵, S. V. 423¹⁵⁻¹⁶) (定型文一)

と。私なりの解釈はこうである。この意味上の主語は、その前にあった四諦(苦・集・滅・道)の説法が予想されるから、その説法を聞いて自分の身で受け止めて理解し納得した諸法であろう、そういう諸法には彼自身の存在(心身、自分の世界)を構成している諸要素、諸局面が予想されるであろう。例えば自分の苦(苦惱、或いは存在の不安)

は、根本的な欲望（渴愛）を原因として生じてくる（集り起こる）性質（本性）があるのであり、およそそういう集り起こる性質（本性）がある苦は、その原因である渴愛を修道（八正道）によって鎮めるならば、滅する性質（本性）があるので、なくなる。そのように自分の存在の諸要素のどれも、「集起する性質（法）があるものは、滅する性質がある」と了解できた、というのであろう。

しかし平川彰『平川彰著作集第一巻 縁起と空』一九八八年）の解釈は違う。氏は

「集法であるものは、すべて滅法であるとの遠塵離垢の法眼を生じた」（同 p.42、ただし挿入原文は省略）

と訳して、「この法を『性質』という意味に解して、「生起する性質のものは、すべて滅する性質のものである」と解することもできる。しかしそうすると、生起する性質を有する「もの」が想定されることになるが、生起よりもさらに「もの」があるはずはないから、その性質があるものがあるはずがない。滅する性質の場合も同様である。そして「どんなものでも集法であるものは、すべて滅法である（原文略）」というこの文章からは、そのような法の所有者を想定することはできない。この場合の「ダンマ」は中性名詞と解してよい」云々（同 p.43 要旨）と論じている。

しかしこの解釈は二つの問題を含む。

まず *nirodha-dhamman* は複合語であり、中性の形である。しかし平川が「この場合の「ダンマ」は中性名詞と解してよい」というのは、この法が「所有を意味する形容詞の用法」（＝所有複合語：有財釈 *bahu-urūhi*）の複合語で中性に用いられている、というのではなくて、滅法（滅という法、滅する法）であって、同格関係を意味する同格限定複合語（持業釈 *kamma-dhāraya*）であるという主張であろう。平川説の問題は *-dhamma* を後分とする上記の複合語を「所有を意味する形容詞的用法」（＝有財釈）と解してはならない、という問題に還元される。しかし、上記の定型文は、どの文脈においても「所有を意味する形容詞的用法」と解されることは、論証し確認できるのではない。

か。パーリ仏典において *-dhamma* の「所有を意味する形容詞的用法」はすでに見たように、多く用いられることも考慮すべきであると思われる。この意味を考察し確認することが、第一の課題となる。

第二の問題は、「そのような法の所有者を想定することはできない」というところにある。法は法を有しない、或いは法は性質を有しないという議論である。確かに後のヴァイシシェシカ哲学は「属性（徳 *guṇa*）には属性（徳）がない」という原則を立てる。法（付属するもの）は属性でもある。しかしここでは法が多義性が前提になるので、果たして「法には法がない」という議論が成立するのか、疑わしい。むしろそれ以前に問題は邦語の表現にある。パーリ文の解釈に異論があるのは、原文の分かりにくさに由来する。しかしパーリ文を邦語に訳して解釈する邦語自体が曖昧で、明解でないのである。平川論文の訳文や論旨の適否も容易に判定しがたいようである。

「集法であるものは、すべて滅法である」、或いは「どんなものでも集法であるものは、すべて滅法である」というのはどういう意味であろうか。単純に「集法は滅法である」と同じであろうか。平川は後で集法を生法と言い換えて、「生法と滅法とが同じである」といい、それは「一つのものが生じているときには、他のものが滅しているという意味である」と説く。そして種子が芽を出す場合を例に引いて、「芽の生起は、種子の消滅である」ということになるという。「生法が滅法である」という見方が、断絶と連続を超えた中道の見方である」ともいう（p.105）。

この表現は甚だ晦渋である。筆者なりに整理して、まず種子と芽との例に即しているならば、種子には芽を生ずるといふ性質（生法、集法）と種子自体が減するといふ性質（滅法）とがある、ということに他なるまい。種子と芽の比喩がこのように理解されるなら、法眼の内容である「集法であるものは、すべて滅法である」というのも、同様に解されるはずである。つまり四諦の説法を理解し納得した要旨を踏まえる文脈であるから、「この「人生」苦には、それが渴愛という原因によって生じ集まるといふ性質（集法）と、それは修道（八正道）によって滅するといふ性質

とがある」ということになる。ここには種子の比喩があるから、このように解釈し直して理解できる。このように理解するのが妥当であるなら、先の「法の所有者を想定することはできない」という議論(p.43)も無用となる。上記の複合語を「所有を意味する形容詞的用法」(＝有財釈)と解してはならない、ということもありえないことになる。平川論文を含む前後の矛盾は整理すると上の様になるはずである。

これで二つの問題は解決できたと思われる。以下に遠塵離垢の法眼の定型句に関連して資料を整理しておきたい。

まず上掲の定型文はパーリ聖典には同一話を別々に数えると、三一例ほど認められる⁽¹¹⁾。法眼に言及する資料は、漢訳にもサンスクリット資料にもあるが、その内容に触れるのはパーリ資料以外には未だ見出しえない。この定型文はパーリ仏教圏で成立したことが示されているのであろう。世尊が「ああ、ほんとうにおまえコンダンニヤは覺っている(aññāsi vata bho koṇḍañño)」と感動のうたを漏らした(udānaṃ udānesi)ので、彼は「覺れるコンダンニヤ(aññāta-koṇḍañña, Vri : aññāsi-)」⁽¹²⁾となった(Vin. I. 12¹⁵⁻¹⁸)。彼は

『法を見、法を得、法を知り、法に深く入り、疑いを超え、惑いを離れ、確信を得、師の教えに関して他には依存

しない(ditṭha-dhammo patta-dhammo vitta-dhammo pariyogāḷha-dhammo tīṇa-vīkiccho vīgata-katṭhaṅkatho vesāṭṭja-ppatto अपरा-ppaccayo satthu sāsane)』(Vin. I. 12¹⁹⁻²²) (定型文1)

という。これらの法が真実(諦)の意味であるともいう(MA. I. 17¹⁹⁻²⁰)、また四諦の教えであるともいう註釈説(BuA. 13¹⁸⁻⁹)は上にも見た。また、この-dhamma はすべて所有複合語(有財釈)として用いられている。この定型文もまた法眼を得た者の形容として同文で繰り返されるのである。彼は世尊のもとで出家し具足戒を得ることを願ひ出て、世尊に

『来たまえ。比丘よ。法(教え)はよく説かれた。正しく苦を終わらせるために梵行(修行)を行え』(Vin. I.

12²³⁻²⁵)

と仰せられる。これが彼の具足戒であった、という。出家入門の儀式が非常に簡素であったことが示されている。その後に同様に五比丘の二人(Vappasa と Bhaddiya)が法眼を得、次ぎに最後の二人(Mahānāma と Assaji)も法眼を得て、同様に出家入門を得ている。次いで長者の息子(Yasa)が悩みを抱えてやって来ると、仏は迎えて、順々に導く語り(＝次第説法)を語る。即ち布施の談義、戒の談義、天の談義、諸欲の短所・卑しさ・汚らわしさ、出離(出家修行)における長所を明らかにし、彼が柔順な信ずる心になったのを知って、苦・集・滅・道(四諦)を説き明かすと、彼にも同じように法眼が生じ、また彼を探してやってきたその父親と、その母親と嫁にも、同じような説法に接して法眼が生じたという。ヤサは煩惱から解脱し、出家したが、両親と嫁は信者となったという。ヤサと同じようにヤサの四人の友人、五十人の友人、他の三十人の遊び仲間にも、四諦の教えに接して法眼が生じたという(Vin. I. 23²⁶⁻²⁷)。このように四諦の説法を聞いて法眼が生じたというパラモン(D. I. 110¹⁰ Pokkharasādi, D. I. 148¹⁵ Kūṭadanta, M. II. 145¹² Brahmayu; Nd² ad Sn. 1123) 長安居士(M. I. 380⁵ Upāli, A. IV. 210⁴, 213²⁶ Ugga) 將軍(A. IV. 186²¹ Sihā) 貧しい癩病人(Ud. p.49¹⁴ Suppabuddha) 神(D. II. 288²⁰⁻²¹ Sakka) などの例がある。また過去のヴィパッサン仏の兩大弟子(D. II. 41¹⁸)や大衆(D. II. 43¹⁹)も四諦の説法を聞いて法眼が生じたという。して見ると定型文一の後半(＝法眼の内容)「およそ何でも集起する性質(法)があるものは、すべて滅する性質(法)がある」は、四諦説の要旨であると理解すべきもののようである。しかし舍利弗と目連に法眼が生じたという場合は違っている。舍利弗は五比丘の最後になるアッサジ(馬勝)より、

『およそ諸々の法は因より生ずる、それらの因を如来は説いた(ye dhammā hetu-ppabhavā tesāṃ hetuṃ tatthā-gato āha)。また大牟尼はそれらの滅もまたそのように説く(tesaṃ ca yo nirodho, evaṃ-vādi mahā-saṃaṇo)』

法眼が生じたといわれる例は、その他に、仏より眼・耳・鼻・舌・身・意（六根）が無常・苦・無我（非我）であること、このように見る聖弟子は眼等を厭い離れて解脱し解脱したと知る、と教示されて法眼が生じたという例がある。その一例は、病気に苦しむ一比丘であり（S. IV. 47²⁸）、もう一例はラーフラに対する同様の仏の説法を聞いている数千の神々（devatā）であったという（S. IV. 107³¹）。パーリ特有の註釈的聖典『小義釈（*Niddesa* = *Nd²Vi* 版）』には、仏がバラモン達に無欲を説く偈を聞いていた数千の生類に法眼が生じたという例もある（*Nd² ad Sn.* 1039d, 1042d, 1123）。

このように定型文一後半は、仏の説法の要点・核心であると、パーリ聖典は纏めていたのである。なおこのように覚ったというのは、必ずしも無上の覺りを意味しない。さらに出家して修行を積んで、悪い心をなくし煩惱から解脱することが求められていたのである。コンダンニヤを始め舍利弗等が出家して修行したのも、そのためである。

を取り上げてみよう。「所有を意味する形容詞」においては、以下に見るように \sim は、それと同格の名詞類の性 ($m., f.$)・数 ($sg, pl.$)・格 ($nom, ac, instr, abl, dat, gen, loc$) と一致する語尾で終わるのである。

『老死は無常であり、有為（作られたもの）であり、縁起によつて生じ（縁生し）たものであり、衰尽の性質（法）があり、衰滅の性質（法）があり、離貪（離脱）の性質（法）があり、滅する性質（法）がある。生々。有々。取々。愛々。受々。觸々。六処々。名色々。識々。諸行々。無明々（以上同文）(Jara-maranam amiccam

saṅkhatatāṃ pañca-samuppānaṃ khaya-dhammaṃ vaya-dhammaṃ virāga-dhammaṃ ~ ṃ, jāti ~ ā, bhavo ~ o, upādānaṃ ~ ṃ, tanhā ~ ā, vedanā ~ ā, phasso ~ o, saḍ-āyatanaṃ ~ ṃ, nāma-rūpaṃ ~ ṃ, viññāṇaṃ ~ ṃ, saṅkhārā ~ ā, avijjā ~ ā)°』(S. II. 26⁸⁻²²。平格 bhikkhave は省略。定型文(三))

同じ定型文三は、五蘊の一々についても繰り返される（…は途中省略）。

こ)では各文の後に『その滅から滅であるといわれる』(tassa (or tassā, tesam) nirodhā (^B nirodho) nirodho ti vuccati) と繰り返される。色ないし識の滅から輪廻の生存の滅がある(^Bによるとそれぞれの滅が輪廻の生存の滅であ

る)というのであろう。

定型文三は三受、即ち樂・苦・不苦不樂の受(感受)についても繰り返される。

『三受も (Tisso... vedanā 〓 a)』(S. IV, p. 214²⁸⁻³⁵)

『樂なる感受(快感・幸福感)も。苦なる感受(苦痛感・不幸感)も。不苦不樂なる感受(不苦不樂感)も (sukhā pi... vedanā 〓 a, dukkhā pi... vedanā 〓 a, adukkha-m-asukhā pi vedanā 〓 a)』(D. II. 66³⁰-67⁴, M. I. p. 500²⁰⁻²⁷)

そしてそれらの三受のどれをも、我(自我、靈魂)とは見ず、何物にも執著しないならば、悟り(涅槃)に入り (parinib-bāyati)。

『生は尽き、梵行は成り、なすべきことはなした。こうであること(この状態)よりほかはない、と悟る (khīṇa jāti vusitaṇ brahma-cariyaṇ katan karaṇīyaṇ nāparaṇ itthattāyāti pajānāmi)』(D. II. p. 68⁹⁻¹¹, 定型文四)

という⁽¹⁴⁾。また仏は、この身が無常・苦・空・無我(非我)である⁽¹⁵⁾と見るべきこと、樂・苦・不苦不樂の受(感受)が無常で…滅する性質(法)がある(定型文三)と見る聖弟子は感受を厭い離れて解脱し解脱したと知る、と教示すると、一遊行者 (Digha-nakha, 長爪外道出家) には、定型文一、二の通りに法眼が生じて信者となったという (M. 74 Dighanaka-sutta, I. 500-501)⁽¹⁶⁾。定型文三に相当する文は、此三受有為無常從因緣生盡法滅法為朽壞法 (『長阿含經』卷十 (一二)「大緣方便經」T. 1. 61c¹⁵⁻²⁰) であらう。また於彼受觀觀察無常觀生滅觀離欲觀滅盡觀捨 (『雜阿含經』卷三十四 (九六九) T. 2. 249c¹⁶⁻¹⁷) も、定型文三の趣旨であらう (『雜阿含經』の定型文三に類似的文は次に見る)。定型文三もパーリ仏教内において現形を得たのであらう。

このように十二縁起を構成する諸支分や人間存在(身心)の構成要素である五蘊(五つの集合体)などの諸法のど

れも、縁起によって生じたものであり、また滅する性質(法、本性)を持ったものであり、それを知って捉われなくなると、最終的な解脱にいたるというのである。

十二縁起の觀察には種々の形があるが、各支分についての縁(因縁)の関係を現在・過去・未来に亘って一々確認する七種の智が説かれる。「現在時に」生に縁つて老死があるという智、生がないと老死がないという智、同様に過去時と未来時にもそれぞれ二智があるから、六智となる。次いで第七の智は

『およそその法住智もここにあれば、それも衰尽の性質(法)があり、衰滅の性質(法)があり、離貪(離脱)の性質(法)があり、滅する性質(法)がある、という智である (Yam pi'ssa taṇ dhamma-tīhiti-nāṇaṇ tam pi khaya-dhammaṇ vaya-dhammaṇ virāga-dhammaṇ nirodha-dhamman ti nāṇaṇ)』(S. II. 60⁶⁻⁸, Vibh. 334³³⁻³⁴, 法住智 無常 有為 心所 緣生 盡法 變易法 離欲法 [or 無欲法] 滅法 斷智 [or 斷智] T. 2, 100a^{3-5, 8-9})

という。いまここでは漢訳からも予想されるように、法住智が衰尽の性質(法)、ないし滅する性質(法)を有する⁽¹⁷⁾と解する。漢訳はむしろ先の定型文三に近く、無常、有為、緣生等の語を含む。以下に有から無明までも同様に説かれるので、縁の關係についての智は七十七種となり、七十七智事 (satta-sattari nāṇa-vatthūni) と呼ばれる (S. II. 59³⁴, 60²⁶, Vibh. 334²⁷, 335¹⁶, 『雜阿含經』卷十四 (三五七) T. 2. 99c-100a)。この智について註釈はこう説明する。

『法住智(縁起している諸法の縁の在り方についての智)とは、縁の在り方(行相)についての智である。なぜならば、縁の在り方は諸法(諸要素)の生起と存立との原因であるから法の存立(法住)といわれる。これについての智が法住智である。これは同じこの六種の智の同義語である (dhamma-tīhiti-nāṇan ti paccaṇākāre nāṇaṇ, paccaṇākāro hi dhammānaṇ pavatti-tīhiti-karaṇatā dhamma-tīhiti ti vuccati, ettha nāṇaṇ dhamma-tīhiti-nāṇaṇ, etasā eva cha-bbidhassa nāṇasā etan adhi vacanaṇ)』(SA. II. 68⁶⁻⁹, Vibh. 422²⁶⁻²⁹, 共に Vri 版参照)⁽¹⁸⁾

と。縁(因縁)に関する六種の智は上に見たが法住智はそれらを総合した智であろう。それは、縁起している諸法の縁の在り方についての智であり、かつその諸法の存立(法住)についての智である、ということになるであろう。その詳細は、上にも見た *Pis.* と *PisA.* と *VibhA.* 等にあるが、今は立ち入る余裕がなく、他日に期したい。

- (1) 村上 (2005) 「最初の仏語「諸々の法が明らかになる *patu-bhavantī dhamma*」考」『印度学仏教学研究』第五四巻第一号、pp. 289-383。平成十七年十二月。村上 (2006) 「諸法考—*dhamma* の原意の探求と再構築」(1) 諸法と縁起」(『仏教研究』34号、pp. 63-132)。村上 (2007) 「諸法考—*dhamma* の原意の探求と再構築—(2) 法と諸法—縁起成道から梵天勧請まで」(『仏教研究』35号、pp. 79-134)。本稿の書名略号等は前稿と同様にしたい。
- (2) 村上 (2005)。
- (3) 松本史朗 (1989) 『縁起と空』大蔵出版、p. 44 は、始めてこれを批判して、水野弘元 (1972) 「仏教用語の基礎知識」春秋社、pp. 100-102 が「無我性のもの」と解したことを援引して正解している。小谷信千代 (2000) 「法と行の思想としての仏教」文栄堂書店、pp. 36-40 は「ここを」「非有情、非命者」とし、「有情性を欠いた存在」と正しく解し水野説や松本説を引く。水野はバーリ註釈説を説明するが、ガイガー説には触れない。
- (4) 金倉圓照「仏教における法の語の原意と変遷」(『インド哲学仏教学研究』1) 春秋社、昭和四八年、pp. 83-104、初出：昭和二二年)、同「法(ダルマ)の研究—ダルマの原意、語義の変遷、並びに法の理論の展開について—」(『印度哲学の根本問題』光の書房、昭和二三年、pp. 1-103)。
- (5) 平川彰著作集第一巻「法と縁起」、春秋社、一九八八年。
- (6) ただし松本史朗 (1989) pp. 44-47 の批判がある。氏は法を「真理」と解するのを許さない。小谷信千代 (2000) pp. 106-107 は松本説を要約して紹介しながら、「法の用例中に真理を意味する場合がないとはいえないであろう」と付記している。
- (7) このカーターの著 *Dhamma* の存在は、2005年夏にロンドンで行われた学会 IABS の会場で、たまたまゴンブリッチ (Richard Gombrich) 教授との会話の中で教えられ、またコックス (Collett Cox) 教授との会話でも再確認した。その本は、東北大学附属図書館の情報サービス課相互利用係を煩わして大阪大学附属図書館から借用して披見した。なおその著者名・書名等は、『中村元選集』決定版』第十五巻原始仏教の思想Ⅰ』春秋社、一九九三年、p. 609 に正確に出ている。

る。しかしその内容については何も触れていない。

- (8) John Ross Carter, *Traditional definitions of the term dhamma, Philosophy East and West* 26, no.3, 1976, pp. 329-337 は、その要点を含まず。
- (9) *PisA.* の著者は Mahānāma (5-6世紀) とうう。森祖道「バーリ仏教註釈文献の研究」山喜房仏書林、一九八四年、p. 554 参照。 *PisA.* の PTS 版が手元にならぬので *Vn* 版だけを用了。
- (10) 本稿作成には、インターネットを通じて *Vn* の研究所 (= Vipassana Research Institute, Dharmagiri, Igatpuri, Maharashtra, India) の三蔵・註釈等の本文 (<http://www.tipitaka.org/romm/>) やその検索機能 (<http://search.tipitaka.org/cgi/accelon3cgi.exe/ksana?db=tipitaka.adb>) を利用した。同研究所で作成し無料で配布された Chattha Saṅgaya CD (= CSOD) は、諸版のページを知る上で有用である。この CD にも検索の機能があるが使いにくく。共にパソコンの機能や調子等に左右され易く、検索不能となるものもある。
- (11) 遠塵離垢の法眼の定型文: *Vn*. I. 11³⁴⁻³⁶, 12³⁰⁻³², 13⁸⁻¹⁰, 16⁸⁻⁹, 19²⁴⁻²⁶, 20²¹⁻²³, 23³⁵⁻³⁷, 40³¹⁻³³, 42¹⁻³, D. I. 110¹¹⁻¹³, 148¹⁶⁻¹⁸, II. 41¹⁹⁻²¹, 43¹⁴⁻¹⁶, 288²¹⁻²³, M. I. 380⁷⁻⁸, 501⁷⁻⁸, II. 145¹³⁻¹⁵, III. 280⁹⁻¹¹, S. IV. 47²⁸⁻³⁰, 107³¹⁻³, V. 423¹⁵⁻¹⁶, A. IV. 186²²⁻²⁴, 210⁵⁻⁷, 213²⁷⁻²⁸, *Ud.* 49¹⁴⁻¹⁶, *Nd.*² ad *Sn.* 1039d, 1042d, 1123 (*Nd.*² の

本文は *Vn* にある)。

- (12) 例えば初転法輪の際におうて、橋陳如が法眼を得たという文が、『雜阿含經』卷第十五 (三三六) T. 2, 104a⁸⁻¹⁰、安世高訳『轉法輪經』T. 2, No. 109, 503c¹³⁻¹⁴、義淨訳『三轉法輪經』T. 2, No. 110, 504b⁷⁻⁹、『五分律』卷第十五 T. 22, No. 1421, 104c¹⁸⁻¹⁹、『四分律』卷第三十一 T. 22, No. 1428, 788c⁷⁻⁸、『根本説一切有部毘奈耶破僧事』卷第六 T. 24, No. 1450, 128a⁹⁻¹⁰, *SBV.* I. 138¹⁻⁹, *Mv.* III. 333¹³⁻¹⁵ 等にみられる。
- (13) “*yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirōdha-dhammaṃ*” ti pechinanto vicinanto *Nd.*¹ 185¹⁴⁻¹⁵, “*samaṇaṃ sayamaṃ abhiññātaṃ*” 235²⁸⁻³⁰, “*ñātvā jānītvā*” 245¹⁴⁻¹⁵, 271²¹⁻²², 283³², 284¹, 328¹⁷⁻¹⁸, 431¹⁹⁻²⁰, “*brāhmaṇassa parameyyatā natthi*” 322²⁴, “*saṅkhāya jānītvā*” 327²⁷⁻²⁸, “*vicinanto pavicinanto*” 398⁵³⁻⁵⁴, “*paṭivijjhītvā*” 420³¹⁻⁴²¹, “*jānato ājānato*” 442¹⁶⁻¹⁷, “*postattassa*” 477³²⁻⁴⁷⁸, “*sammaṃ dhammaṃ parivīmaṇsaṃ*” 509⁵⁴, “*jānato passato Nd.*² ad *Sn.* 1035d, “*saṅkhāta-dhammā*” *ñāta-dhammā* ad 1038a, “*kusalo sabbe-dhammānaṃ*” ad 1039c, “*saṅkhāya jānītvā*” ad 1041c, “*pejānanto ājānanto*” ad 1051c, “*diṭṭhe dhamme*” *ñāte dhamme* ad 1053bc, “*viditaṃ katvā*” ad 1053bc, 1066b, 1067c, “*añhāya jānītvā*” ad 1087a, 1095a, “*diṭṭha-dhammā*” *ñāta-dhammā* ad 1087a, “*jānanto pejānanto*” ad 1104a, “*yathā*” *addakkhi*

- （『順正理論』[大正485a26]）
- (8) 行名色二縁識何別。此三縁識。何処説耶。行縁識者。如契經中。説行縁識。名色縁識者。如大縁起經。仏告阿難陀。識不依名色為得住不。不也世尊。二縁識者。如契經説。縁二生識。（『順正理論』[大正485a28]）
- (9) 十二支縁起である有情数縁起と、一切法因縁性である有情数・非有情数縁起という縁起の意味の分節については宮下晴輝[1991]参照。
- (10) 由於此中但約分位辯縁起故。結生刹那。識及助伴。総名為識。（『順正理論』[大正485c12]）
- (11) 『俱舍論』p.11,7.
- (12) 福田[1988,p.61]参照。
- (13) 謂彼眼識雖有色等多境現前。然唯取色不取声等。唯取青等。非謂青等。亦非可意不可意等。非男女等。非人杭等。非得失等。如彼眼識。於其自境。唯總取相。如是余識。隨應當知。（『順正理論』[大正342a15]）
- (14) 福田氏（『法蘊足論』の十二支縁起説、『仏教セミナー』57, 1993, pp.1-26は、『法蘊足論』において引用される諸經典解釈にしたがって、有部縁起説が発展する一端を明らかにしている。その中、『バルグナ経』を解釈する箇所について「ここでは識（識食）が結生識ではなく中有の最後の心であると言われている」とするも、“*yasya vijñānasya samanantarāṃ mātuḥ kukuṣau kalalāmabhāvo ’bhisamṃūrechatī*”と続く解釈については「識から等無間に名色が起る」という論の記述の関心は、識を過去世に配当する時間的解釈を引き出すことよりも、新たな生存の根本要因としての識の性格を明確にすることに向けられており、その意味でそれは過去世よりも現在世の系列に積極的にかかわる概念であることが示されている」と述べる。福田氏は、生存の一サイクルとして「識にはじまり有に終わる」という観点にもとづいているということから、この經典が有部に影響を与えたと考ええるが、『順正理論』において複雑に議論されていることから『法蘊足論』以降も有部において問題にされていた実情を反映しているように思える」と述べる。当論文の注33では「ただし衆賢は、ゆえにこの經典はただアートマンを否定しているだけで、“作者”を否定してはいない、という結論を導きだそうとしている」という。また福田[1988,p.63]では「性類を「作者性」と見なし、有為法あるいは有為法の相続に、なんらかの働きを成す「主体性」を積極的に承認することによって、『順正理論』は、どのような「主体（pudgala）」をも決して認めない仏教の縁起思想から逸脱する危険性を抱え込んでしまう」と述べられる。それを避けるために衆賢は『バルグナ経』と『勝義空性経』を引用し、「我＝主体」は否定されるが「識＝能了者（認識主体）」は否定されないと解釈していると理解できる。
- (15) 松田和信『「分別縁起初勝法門経（ĀVVS）」—経量部世親の縁起説—』『仏教学セミナー』36.1982, pp.40-70.
- (16) テキストのページ番号は以下の通り。Muroji Gijin, *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda ; Eine kritische der Pratītyasamutpādavyākhyā (Saṃskāraund Vijñānavibhaṅga)*, Stuttgart1993.

- tathā akkhāsi ad 1131b, ♪ *saddham muticassu pannu-*
cassu ad 1146c, ♪ bhiyyo bhiyyo pasādanī ad 1147a.
- (14) 漢訳『長阿含経』卷十一(一三)「大縁方便経」T.1, No.1, 61 c-62a, 『中阿含経』卷二十四(九七)「大因経」T.1, No.26, 580ab, 安世高訳『仏説人本欲生経』T.1, No.14, 243c-244a, 施護訳『大生義経』T.1, No.52, 845bc 参照。
- (15) 漢訳『雜阿含経』卷三十四(六六九)T.2, No.99, 249c-50a, 『別訳雜阿含経』卷十一(二〇三)T.2, No.100, 449b 参照。漢訳では長爪は仏前で出家したという。
- (16) 林五邦(南伝13, p.87)は「法住智あるところに亦尽法・敗壞法・離貪法・滅法ありとの智」とある。これが私の解
- 釈に同じなのかどうか、判定しがたいようである。
- (17) 滅法までは法住智と同格。最後の断知智(ā断智)は難しい。「煩惱を断じる」[を知る]「智」と考えてみる。試訳「法住智は無常で有為であり心所であり縁生したものであり、尽きる法・変易する法・離欲の法(ā断智)・無欲の法」・滅する法[を有し煩惱を]断じるを知る智(ā断じる智)である」。この文は前後二度繰り返されるが、[or]は後の異文を示す。
- (18) 浪花宣明『分別論註』平楽寺書店、二〇〇四年、p.699以下に、これ以下の翻訳と研究があるが、行文が難解に思われる。

印度哲学仏教学 第二十二号

平成十九年十月二十五日 印刷

平成十九年十月三十日 発行

編集・発行 北海道印度哲学仏教学会

代表者 藤田 宏達

印刷所 富士プリント株式会社

〒090-0916 札幌市中央区南十六条西九丁目

発行所 北海道印度哲学仏教学会

〒090-0810 札幌市北区北十条西七丁目

北海道大学大学院文学研究科
思想文化学専攻インド哲学研究室内

事務局

〒065-18567 札幌市東区北十六条東九丁目

札幌大谷大学仏教文化研究室内

電話 〇二一七四二一六五(代)
振替 〇二七二〇一六一二六七〇九番