

仏教に於ける「法」解釈の変遷

—ブッダゴースからプトンへ—

小 谷 信 千 代

I. 金倉博士の法理解	53
1. 法則, 正当, 基準について	54
2. 教えの意味について	55
3. 真実, 最高の実在の意味について	55
4. 経験的事物の意味に関して	56
II. 平川博士の法理解	58
1. 和辻説批判	59
2. 法の構造的理解	60
3. ブッダゴーサの分類による再考	61
(1) 聖典としての法の意味	62
(2) 因としての意味	64
(3) 徳としての意味	64
(4) 物としての意味	64
III. 金倉・平川説のまとめ	65
IV. 世親, プトンに於ける法の分類	67
A. 法の語が用いられる様々なケース	68
B. 法の語義	71
C. 法の定義	74
D. 法の種類	77
V. 法 (dharma) と行 (saṃskāra)	81

法（Skt. dharma, Pāli dhamma）という概念が仏教思想の中で重要な位置を占めるものであることは今更言うまでもない。その重要性の故に内外に多くの研究者によって数々の論究がなされてきたし、その研究史も幾つか著⁽¹⁾されている。ここでは筆者の関心から、金倉圓照博士の「仏教における法の語の原意と変転」と平川彰博士の「諸法無我の「法」」及び「原始仏教における法の意味」に依りつつ、法の意味を概観しておきたい。

初期仏教経典に於ける法の研究は、ガイガー教授夫妻（M. und W. Geiger）の共同労作 *Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur*（München, 1920）によって本格的に開始されたと言ってよいであろう。ガイガー夫妻は、ブッダゴースの分類に基づきつつ、自ら新たに四つの基本概念を提示した。即ち、A. 法則（Gesetz）、正当（Recht）、規準（Norm）B. 教え（Lehre）C. 真実（die Wahrheit）、最高の実在（die ewige und höchste Wahrheit, das höchste Sein, das höchste Wesen）D. 経験的事物（die empirischen Dinge）である。

I. 金倉博士の法理解

ガイガー夫妻の研究は、自らも述べているように、純粹に文献的な仕事であり、法の語の意味発展の多様性を証明しようとしたものであって、哲学的な立場から法の意味を体系的に考察しようとしたものではなかった。法という殆ど仏教思想の体系を包括するような概念の研究にとっては、そのような単なる文献学的方法では不充分であり、それがスチェルバッキー（Th. Stcherbatsky）の批判を受けねばならなかった所以でもあった。スチェルバッキーと同様の立場から、法の意味の研究には「色々な法の意味に一貫した固有理念」を把握することが必要であるとするのが金倉博士の主張である（p. 85）。博士のもう一つ

の主張は、これら四つの基本概念の中で、仏教独自のものはどれかを考察することが重要であるということである。博士の考えでは、仏教はしばしば他の宗教が用いている用語を採用し、それに新しい意味を与えて用いることがあり、しかもそういう場合は、仏教の独創的な見解を述べる時に多いとされる (p. 87)。この二つの主張が、金倉博士の法の研究の特徴を成している。以下にこの二点を中心にして博士の論考を見てゆくこととする。

1. 法則、正当、規準の意味について

博士の説明によれば、これらは婆羅門教における用法の踏襲である。元来、法 (dharma) の語は、保つ、運ぶ、支えるという意味を表す動詞の語根 *dhṛ* から派生した名詞であると考えられる。インド最古の文献リグ・ヴェーダに於いては、それから直接派生した意味である保つこと、支えることよりも、むしろそれから更に転化した支え保つものとしての法則、秩序、慣習という意味で用いられることの方が多い。時代が下ってブラーフマナ及びウパニシャッドの頃になると、法は専ら人間の行為に於ける規定を表すようになり、正当、正義、更には規準の意味に用いられるようになる (p. 88)。金倉博士の挙げる用例は次のようなものである。(出典箇所の標記はガイガーの標記法に従う)

法則：この身は無常・腐食・摩耗・破損・崩壊の法あるものなり *aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhamṣanadhamma* (D. I. 76)

正当：法を行え *dhammam carati* (Vin. III. 50), 王は法の保護者なり *dhammapāla* (Ja, V. 222, 10)

規準：沙門法 *samaṇadhamma* (Dhko. IV. 106), 婆羅門教法 *brāhmaṇadhamma* (A. III. 225)

この点に関して中村元博士は、ウパニシャッドに於いては、法が「人倫を実現するように人間を保つもの」であり、「人間の現実生活における真実を起こさ

せるもの」であり、「主体的な意味における真理」を意味する語として用いられていることを次のようなウパニシャッドの語を引用して説明している。そこでは法と真理 (satya) は同義とされる。⁽³⁾

実にダルマなるものは真理である。それ故に、真理を語る人を指して、人々は「かれはダルマを語る。」といい、あるいはダルマを語る人を指して人々は「これは真理を語る。」という。何となれば、この両者は同一であるからである。(Brh. Up. I, 4, 14)

Aの項目に関しては、人間の行為に於ける規定、人倫を実現するように人間を保つものという意味が、法の語にはあることに注意しておきたい。法の真理と同義とされる面はガイガー夫妻の分類ではCの項目に入る。

2. 教えの意味について

Bの項目を、再び金倉博士の説明に戻って見てゆくことにしよう。教えという意味は、博士によれば、婆羅門教の典籍には表れず、仏教に特有な使用方法であるとされる (p. 89)。次のようなものが挙げられる。

如來の法 tathāgatassa dh. (Vv. 53), 仏陀の法 buddhassa dh. (D. II. 273), 法を説く dhammam deseti (Sn. 993), 法輪を転ずる dhammacakkam vattemi (Sn. 554),

正法 saddhamma (Jā. VI. 124, 14), 聖法 ariyadhamma (Jā. IV. 76, 28), 三宝の法 dhammaratana (Th. 1. 589), 經典としての法 dhammadesanā (Th. 2. 185)

3. 真実、最高の實在の意味について

Cの真実、最高の實在という意味に関しては博士は次の様に説明している。

恐らく、法の教えの意味は、さきにあげた法の正しさの意味と関連を有するで

あろう。（中略）そしてその教え，即ち法が，真実真理をあらわすと考えられるようになるのも亦みやすい觀念の推移であろう。或いは正しいものは真実であり，真実なるものが仏陀の教えであるというのが，その推移の順序であったかもしれない。いずれにしても，正しさと教えと真実の意味は，かようにして不可分の関係に立つ（p. 89-90）。

博士は，このように法を真実の意味に解するだけでなく，更にそれに絶対性を与える用法が，婆羅門思想の影響であることを指摘している。⁽⁴⁾ 桜部博士はこれを仏教に特有な用法として⁽⁵⁾いる。

用例としては次のようなものが挙げられる。

真理（或は教え）

予に体得せられたこの法は見がたく啓示しがたい *adhigato kho mayā ayam dhammo gambhīro duddaso duranubodho* (S. I. 136), 『法句経』
という場合の法 *Dhammapada*

最高の真理として絶対性を与える場合

如来に信を置いて動揺しないものは自ら，予は世尊の子である。法から生まれ，法によって造られ，法の相続人であると言うであろう。なぜなら，如来は法を身とし，梵と同体であるから。*tathāgate saddhā niviṭṭhā mūla-jātā …… tasmetaṃ kallaṃ vacanāya “bhagavatomhi putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimmito dhammadāyādo” ti, …… dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi dhammabhūto iti pi brahmabhūto iti pi* (D. III. 84)

4. 經驗的事物の意味に関して

Dの經驗的事物という意味は，博士によれば，全く仏教に特有な用法である。そして，この場合の法は，意根の対象となるものであり，「思惟器官（意根）に

形成させられる現象の心像」であり、さらに現象自体をあらわす、とされている (p. 90-91)。

用例

諸法無我 *sabbe dhammā anattā* (Dh. 277-279) とか万法一如という場合の法、事物や広義なものの意味を表す場合の法

博士は、このようにガイガーの分類に従って法の基本的な観念を概観した後、教えと事物という仏教に固有の意味について、中でも特に法本来の意味がどのようにして事物という意味と結び付くようになったかについて、次のように考察している。

仏教では一切の法つまり事物は因縁より生ずると考えられる。そして縁起は最も普遍的な法則であり、そのような「縁起の法、即ちダルマによって現れている事物をも、亦ダルマと称することは、インド・アリヤン語において、言葉の用法上、格別異例の事象ではない」と言う (p. 92)。このように、作用を行うものと、その作用によって生じた事物とを同一の語で表すことは、例えば *saṃskāra* (*sankhāra*) という語が、一方では意思活動による構成造作の力を表すと共に、他方ではその力に制約された事物をも表すように、サンスクリット語やパーリ語にはしばしば見受けられる。この例から法が法則だけでなく、その法則によって規定された事物をも示すことが知られる、と博士は言う (p. 92)。

このように法は本来、法則に制約されて生じた事物を意味したが、それらの諸法を分類整理する試みがなされるにつれて、幾つかの法を抽象的に統括する観念も法と呼ばれるようになっていく。苦や楽も法と呼ばれるが、苦や楽を統括する受も法と呼ばれるようになる。このようにして法は概念とか範疇とかという意味を持つにいたったのである (p. 95)。

しかし法の綜合化が進み、同じ法の繰り返しを避け、できるだけ少数の法に

よって、諸法の全部を一覧の下に概括する。例えば『俱舍論』の五位七十五法のような体系が完成されるようになると、これらの法の体系は現実世界の過程を説明するものであるかの如くに理解されるようになった。つまり法は、現実世界の成り立ちを説明する存在の要素と解されるようになり、有部の阿毘達磨に於けるように究極的な実在の意味すら表すようになったと考えられる (p. 97-98)。

最後に博士は、阿毘達磨哲学の基本概念となった、五蘊、十二処、十八界などの存在の要素とされる法も、その成り立ちに修道の意味を持っていたことを注意し、存在の要素（事物）としての法と教えとしての法の意味の関係に関して、次の様に言う。

物、要素、実体等としての法の考えも、要するに哲学的教義の発展であり、その点から言えば、広義の教えに包摂せられる。と同時に、広義の教えはまた、部分的なり全体的なりに、これらの法の見方によって支持せられているわけである。(p. 104, 下線筆者)。

II. 平川博士の法理解

次に平川彰博士の見解を同じく筆者の関心に従って以下に概観しておきたい。博士は論考「諸法無我の「法」」に於いて、ローゼンベルグ (O. Rosenberg) の「実体的持者」(substantieller Träger) という解釈や、シュテルバッキーの「現象世界を構成する要素的な実在、究極的な実在」とする解釈及びグラージェナップ (H. von Glasenapp)、中村元博士の説の概略を批判的に紹介した後に、和辻博士の「かた」或は「のり」であるとする解釈に論評を加えるという仕方では、平川博士自身の法解釈への導入を計っている。

1. 和辻説批判

和辻博士の理解は、『俱舎論』の註釈者普光の「能持自性、軌生勝解」という解釈に基づいている。自性(svabhāva)を持つものが変化しない法である。和辻博士は法を次の様に規定する。

法の語源が dhṛ (持する) であるのは、過ぎゆくものに対して「過ぎゆかざること」を示すものであり、ここから法に「過ぎゆかざること」の意義が生ずる。かくの如き「かた」の意味が、法の本来の意味である。⁽⁶⁾

そしてこのような変化しない法と、その法によって実在する無常な物とを区別し、後者の物は法ではないとする点に和辻説の特徴がある。しかし阿含經の法の用例中に事物の意味があることは、ブッダーゴース以来認められており、前記のようにガイガーを初め現代の多くの学者の認める所でもある。和辻説の過ちは、平川博士によれば、自相(svalakṣaṇa)と自性(svabhāva)を混同した普光の『俱舎論記』に端を発しているようである(p.400)。確かに『俱舎論』では、svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmah と言い、玄奘も能持自相、故名為法と訳しており、普光のように「能持自性」としてはいない。⁽⁹⁾

更に、法は自相だけでなく、無常、苦、空、無我などの共相も持つ。⁽¹⁰⁾つまり、法は、無常という共相を「かた」として存在するが故に無常であり、且つそれぞれの存在の法としての自相を「かた」として存在するが故に自性として存在するのである。和辻博士はこれらの「かた」のみを法として認め、その「かた」に基づいて存在する事物を法と認めなかったのである。しかし平川博士の解釈からすれば、法とは、和辻説のように「かた」そのものと言うより、むしろ自相と共相を「かた」として存在するものと言うほうが適切であるように考えられる。『俱舎論』ではこのような自性として存在する法が自相を持ちつつ、しかも無常であり、苦であり、空であると言っているのである。しかし、法が一方では変化しない自相を保ちつつ、もう一方では無常なる存在であるとするこ

は、法に相互に矛盾する性格があることを認めることになる。この点に関する平川博士の解釈は非常に興味深い。それが博士の法解釈の顕著な特徴となっている。博士は次の様に説明している。

〔阿含経では〕法は「たもつもの」でありつつ、しかも無常であることを認めていたのである。すなわちそのような二重性をもつ法が、原始佛教で理解していた法であると見なければならぬ（平川A. p. 404）。

博士は、法がこのような二重性を持つ理由を、法と行（saṃskāra, saṅkhāra）とが表裏の関係にあることによるものである、と考えている。博士が行との関係を考えた背景には、博士自身が掲げているオルデンベルグ（H. Oldenberg）の指摘はもとより、グラーゼナップや金倉博士が法という語に行と同様の用法があることを注意したことがあると考えられるが、平川博士はそれを更に展開⁽¹⁾させている。それでは法と行とはどのような関係にあるのであろうか。

2. 法の構造的理解

博士は諸行というのは、変化してゆく現実、つまり多くの力が集まって新しい状態を作りあげてゆく能動的な状態を、全体的に表現したものである、と言う。ところで行（saṃskāra）は、三法印では「一切行無常」と言われていたものが、『智度論』では「一切有為法無常印」となっているように、有為（saṃskṛ-ta）と共通した性格のあることが伺える。つまり、行は能動的な力を意味するが、有為は行と同じ語根から作られた過去受動分詞であって、行の能動的な力によって作られたものを意味する。同じ世界を行は流動する側面から表したものであり、有為は静的な側面から表したものである。法は有為に関して言われ、行に関しては言われない。有為法が行と表裏の関係にあることを博士は次のように言う。

有為法がサンカーラ（行）と表裏の関係にあることにおいて、法は力をそなえて

いることが知られる。法は「存在そのもののかた」であると言ってよいであろうが、しかし単なるかたではなく、力としての実在であると言わねばならない。なぜなら、法の反面は能動的なサンカーラの世界だからである（平川A. p. 409）。

行(samṣkāra)と有為法(samṣkrta)とが表裏の関係にあることは、博士によればまた縁起(pratityasamutpāda)と縁已生法(pratityasamutpannadharmā)との表裏関係に対応している。行がそうであったように、縁起も世界の能動的で流動的な、法として把捉されない側面を表し、他方、有為と同様に縁已生法も世界の縁起によって生じた差別相を持ち、従って法として捉えられる側面を表すのである。このように博士の解釈に従えば、存在（法）は一方では行という流動的でそれとしては把捉されない変化しつつある現実であり、固定的実体としては捉えられない在り方をしつつ、他方では自相を持つ有為法として、つまり自己同一の性質を保つものとして現前する。仏教では存在（法）をこのようにあい矛盾する二重性をつものとして捉えると構造的に解釈する点に、平川博士の法解釈の特徴がある。

平川博士の解釈は、大乘仏教に於ける法理論、中でも特に瑜伽行派の主張する「法無我」説を考察するために、極めて多くの示唆を与えるものであるように思われる。例えば、些か唐突な感無しとはしないが、法が二重性を持つものであるということ自体が、既に法無我説の意図を思わせる。或はその二重性の一側面を担う行が「多くの力が集まって新しい状態を作りあげてゆく能動的な状態」であるとされている点は、アーラヤ識に置かれた業の習気の活動を予想させる。これらの事柄については改めて考察したい。

3. ブッダゴーサの分類による再考

平川博士は更に「原始仏教における法の意味」において、五世紀の仏教学者ブッダゴーサの法の分類に従って法の意味を再考している。以下に博士の論考

に従ってブッダゴーサの分類した法の意味を考察していくことにする。

ブッダゴーサは阿含経に説かれる法の意味を(1)聖典 (pariyatti) (2)因 (hetu) [別の分類では教説 (desanā)] (3)徳 (guṇa) (4)物 (nissatta-nijjiva 生命のないもの即ち物質) の四種に分類している。⁽¹²⁾

(1) 聖典としての法の意味

この項目には九分教を充てている。従って教え、教法の意味である。別の分類に於ける教説もこの項目の中に入る。

博士は聖典としての意味と因としての意味との説明の間に、三宝の一つである法宝としての法の意味を考察する一節を設けている（平川B. p.11）。法宝は、ガイガーの分類ではBの教えの項目の中に入れられていた。一般には三宝の法と言え、仏の教法と申し金倉博士も教えの意味にのみ理解している。しかし平川博士は法宝には教え以外の意味があることを提示している。博士は三宝について説いているスッタニパータの『宝経』 Ratana-sutta の法宝は教法を示すものではないと言う。

禪定に入りしシャクヤムニが証得せし減尽・離貪・甘露なるもの、これ法における優れたる宝である。この真理により吉祥あれ。最勝なる仏陀が讃嘆する清浄なるもの、これを世間の人は無間定という。その定に等しいものはない。これ法におけるすぐれたる宝である。この真理によりて吉祥あれ⁽¹³⁾（平川B. p.12）。

つまりここで法宝とされているものは、減尽・離貪・甘露或は無間定であり、涅槃や解脱や悟りという、いわゆる所証の法を意味すると考えられる。平川博士は「法宝」という場合の法を「単に教法とのみ見ることはできない。仏陀がそなえている清浄な人格的な力を「法」と称したとみなされなければならない」と言う（平川B. p.13）。平川博士のこの言表は二重の意味で興味深い。一つは、教法という意味と、所証の法という意味とが極めて密接な関係にあることを示す表現であること。もう一つは、法を人格的な力と解釈している点である。前

者に関しては後に述べるので、ここでは後者の点のみを注意しておきたい。

法を人格的な力と解釈することは、前述の中村博士による指摘、即ちウパニシャッドに於ける「人倫を実現するように人間を保つもの」「主体的な意味における真理」という用法にも符合し、仏教に於ける法の重要な用法を確認する糸口を作ることになると考えられる。それは涅槃などの所証の法だけでなく、金倉博士の「五蘊などの存在の要素とされる法も、その成り立ちに修道の意味を持っていた」という指摘とも関連させて考慮すべきであろう。

「法宝」の法の意味を確定するために、平川博士は更に「四預流支」(cattāri-sotapattyaṅgāni)に於ける法の解釈を参考にしている。そこでは三宝の法は次のように説かれている。

法は世尊によりて善く説かれた。(これは)現実に証せられるものであり、時をまたないものであり、来たり見よと言いうるものであり、(涅槃に)導くものであり、智者によってそれぞれ知られるべきものである(平川B. p.13)。

ここでは法は、先ず世尊によって説かれたものという形で出される。それは一般的には教法と理解されるものである。のみならず、時をまたず、何時でも何処でも、現実に証せられるものであり、来たり見よと言いうるものであるという点からすれば、普遍的な真理(涅槃、滅諦)を指していると考えられる。そしてそれは更に、他の人々をその真理である涅槃に導くもの(道諦)であり、智者たちによって自内証さるべきもの、つまり人格化さるべきものである。このように博士は、三宝の法の用例中に、涅槃と、聖者の人格的存在とが法と呼ばれていることを指摘している。一般には教法と考えられる法という概念が、涅槃という真理と、それを実現すべき道諦つまり人格的存在という二種のものを内容としているという指摘は、法を理解する上で極めて重要な示唆を与えるものである。

(2) 因としての意味

因となって結果を生み出す力を持つものの意味で、教法を指す。教説には、聞いた人の心を動かす力があるからである。逆に言えば、人を動かす力を持たなければ、法とは言えない。博士は次のように言う。

教法が真理を内含するとしても、もしその真理に「因としての力」がなければ、その教法は法とは言われないわけである（平川B. p.19）。

博士はまたブッダゴーサが、善(kusala)とともに、不善(akusala)をも法としていることに注意を促している（平川B. p.19）。力をもつものという意味で、人間を汚染し輪廻転生し続ける方向に作用する不善なる物事も、仏教では法と呼ばれているのである。これはウパニシャッドでは不善は非法(adharma)に含まれて、法には含まれないのとは異なって、仏教に特有の用法である。

(3) 徳としての意味

善趣に導く善業としての法がこの項目に入る。当然のことではあるが悪業は非法であり不徳である。また菩薩や仏の備える十力・四無畏・十八不共仏法などの、菩薩や仏の備える力もこの項目の中に入る（平川B. p.20-22）。

(4) 物としての意味

ブッダゴーサがこの場合の例として最初に挙げるのは、先ず五蘊としての法である。平川博士は、五蘊が観法の法であることに注意している（平川B. p.22）。つまり例えば律蔵の『初転法輪経』や相应部の「転法輪品」の中に、「四聖諦が説かれたあとで、法にたいして、眼が生じ、智が生じた云々」と説かれている様に、四聖諦の教えを聞き、それを観ずることによって見えてくる存在(法)としての五蘊のことである。観法を通して四聖諦を正しく理解する以前には、事物を現象や個物として見ているのであって、法としては見ていないのである（平川B. p.23）。

次に挙げる例は「法において法を随観して住する」という場合の法である。

これは明らかに四念処觀の法觀念処に関係する語である。法觀念処の場合の法は、例えば長部の『大念処經』では、五蓋、五取蘊、六内外処、七覚支、四聖諦である。これらの法は觀想の対象である。これらの法を法処つまり意識の対象として觀ずるのが法觀念処の觀想である。感覚や直感で知られた事物ではなく、觀想によって見い出された意識の対象の法なのである（平川B. p. 24）。

ブッダゴースが最後に挙げる例は「諸法は意を先導とする」（manopubbāṅgamā dhammā）という文章である。これは『法句經』の第一偈の最初の言葉である。この場合の法も、われわれの現実を構成している存在を指していると考えられる（平川B. p. 27）。

III. 金倉・平川説のまとめ

以上が平川博士によるブッダゴースの法の分類に関する説明の概略である。上述のように我々は金倉、平川博士の論考に従って初期仏教に於ける法の意味を概観してきた。ここで筆者は自分なりのまとめをしておきたいと思う。そのためには金倉博士に指摘されたように、先ず「色々な法の意味に一貫した固有理念」を把握することが必要であると思われる。「人間を保つもの」という意味がそれに相当すると考えられる。ウパニシャッドに於いて法は「人倫を実現するように人間を保つもの」として非法とは区別して用いられていた。仏教では謂わば「人倫を実現しないように人間を保つもの」も法という語で呼ばれる。究極の目標である涅槃に向けて人間を保つものも、その反対に涅槃を実現させない方向へと人間を保ち、輪廻転生に人間を拘束するものも、何れも仏教では法と呼ばれるのである。

「人間を保つもの」という意味を法の基本的な觀念と考えた場合に、それがガイガーやブッダゴースの分類とどう関係付けられるかを検討してみたい。仏陀が觀想によって発見した「人間を保つもの」を言葉で述べたものが、B項の

教えである。教えの中に説かれた、人倫を実現するように人間を保つ理念が、A項の法則や規準の意味を有する法である。そのように人間を保つものはまた、C項の眞実や眞理でもある。

A項とC項とは極めて近い関係にある。おそらく金倉博士が指摘するように、この二項目の用法にはブラーフマナやウパニシャッドなどの婆羅門教思想の影響が考えられるであろう。その影響の故に、これらの意味で用いられる場合には、最高の眞理とか実在の意味で用いられることがあるように、絶対性が付与される傾向が見られることも、金倉説の通りであろう。このような傾向が、後に瑜伽行派の「法無我説」によって批判されるような、法の実体的解釈を生み出す淵源であるとも考えられる。

以上の三項目は全て、「人間を保つもの」に関して仏陀が説いた言葉とそれが表す理念とに還元される。つまり三項目は、仏陀の説いた教え(B項)と、そこに説かれる理念(A項)と、それを或る視点から価値付けたもの(C項)とを表している。

D項の經驗的事物としての法は、平川博士の説明にあるように、感覚や直感で知られるような日常的な認識の対象のことではない。仏陀が思想によって「人間を涅槃の方向と、流転輪廻の方向とに保つもの」として見出しして經に説かれた、五蘊などの存在のことである。平川博士はブッダゴーサの *nissatta-nijjiva* を「生命のないもの、即ち物質」と解しているが、ガイガーが *die empirischen Dinge* とし、金倉博士が經驗的事物と訳したように理解すべきであろう。しかし經驗的事物といっても、それはいま述べたように、我々の日常的な認識の中で經驗している事物そのものを指している訳ではない。観想によって見い出され仏陀によって語られた存在を問題としているのである。

經驗的事物といっても、我々はそれを仏陀の言葉を介してしか認識できない。しかも眞に理解しようとするれば、その言葉の意味を自ら観想することによって

経験し体験することによってのみ認識される事物を指しているのである。従って、それが観想によって見い出され、言葉によって説かれたものであるという視点をはずしては、事物としての法の意味は十分に理解されない。

金倉博士は本論の冒頭で述べたように、教えと、経験的事物という意味が仏教に特有な用法であることを注意している。そして仏教が従来使用されていた用語をそれに新しい意味を符して用いる場合は、仏教の独創的な見解を述べる時に多いことも指摘している。その独創性の故に、法は様々に解釈され論議されねばならぬことともなったのであろう。教えと事物、言葉と物という、古くて新しい問題がここにも存在する。言葉と物という点に関しては、平川博士の、法を行 (saṃskāra) と有為法との関係に於いて考えるという方法が極めて有効であると思える。しかしそれは「法無我」という視点から考察する方がより効果的であると考えられるので、改めて論ずることとしたい。

IV. 世観、プトンに於ける法の分類

以上、ブッダゴーサの分類に従って初期仏教經典に於ける意味を見てきた。ブッダゴーサは南方仏教を代表する仏教学者であり、彼の分類は多くの研究者によって紹介され研究されて、よく知られる所となっている。他方、彼とほぼ同時代に活躍した北方仏教の代表的な学僧である世観にも法の分類に相当する論述があるが、それはあまり知られていないようである。更に、チベットの学僧プトン (1290-1364) はその世観の分類に基づいて、かなり詳細な法の分析を行っている⁽¹⁴⁾。プトンのそれは彼の『仏教史』に見られるものであり、夙にオーバーミラー (E. Obermiller) の英訳が出版されている⁽¹⁵⁾が、それも従来あまり注意が払われたとは思えない。また筆者には多少オーバーミラーの訳とは異なる考えもあるので、以下にプトンの『仏教史』を中心にして、世観の法の分類の仕方をも併せて紹介することとする。プトンは、

- A. 法の語が用いられる様々なケース (chos kyi sgra 'jug pa 'i yul gyi dbye ba)
- B. 法の語義 (chos kyi sgra don)
- C. 法の定義 (mtshan nyid)
- D. 法の種類 (rab tu dbye ba)

の四項目に関して法を考察している。

Aの項目に関してプトンは世親の『釈軌論』を殆どそのまま引用することを以てその説明に充てている。『釈軌論』の方が多少説明が詳しいので、この項目に関してはプトン自身の説明は原文のみを挙げ、代わりに『釈軌論』のチベット語訳とその和訳とを提示しておきたい。B, C, Dの項目に関してはプトン『仏教史』の原文と和訳とを挙げる。

[A. 法の語が用いられる様々なケース, 7, a, 5—7, b, 2]

dang po ni, chos shes pa'i sgra de don bcu la'jug ste *rNam bshad rigs par*,
 chos ni shes bya lam dang ni, mya ngan 'das dang yid kyi yul, bsod
nams tshe dang gsung rab dang, 'byung 'gyur nges dang chos lugs la'o.
 zhes pas, chos gang la la 'dus byas sam 'dus ma byas sam zhes pa shes bya
 dang, yang dag pa'i lta ba ni chos yin no zhes pa ltar lam dang, chos la
 skyabs su song ba zhes pa myang 'das, dang, chos kyi skye mched ces pa yid
yul dang, btsun mo'i 'khor dang gzhon nu rnam dang lhan cig chos spyod
 ces pa bsod nams dang, byis pa ni mthong ba'i chos gces par 'dzin pa yin
 zhes pa tshe dang, chos shes pa ni, 'di lta ste, mdo'i sde dang zhes pa lta bu
gsung rab dang, lus 'di rgas pa 'i chos yin no zhes pa 'byung 'gyur dang, dge
 slong gi chos bzhi zhes pa lta bu nges pa dang, yul chos rigs chos shes pa
 chos lugs te, bcu la 'jug go.

de dag kyang gtso che ba'i dbang du byas kyī der 'dus pa ma yin te, chos kyis chos tshol bar byed de chos ma yin pas ma yin no zhes pa lta bu rīgs pa la chos dang bsgrub bya'i chos, dgag bya'i chos shes pa la sogs pa la 'ng 'jug pas so.

『釈軌論』 *Vyākhyāyukti* の中には、次のように法に十種の意味があることが指摘されている。

[*Vyākhyāyukti*, Toh. No. 4061, Shi, 36, a, 4 — b, 2, Pek. No. 5562, Si, 40, b, 2 — 41, a, 2]

chos ni shes bya lam dang ni, mya ngan 'das dang yid kyī yul,
bsod nams tshe dang gsung rab dang, 'byung 'gyur nges dang chos lugs
la'o.

chos kyī sgra shes bya⁽¹⁷⁾ la chos gang la la 'dus byas sam 'dus ma byas sam de rnams kyī mchog ni 'dod chags dang bral ba yin par bshad do zhes 'byung ba lta bu'o. lam la ni dge slong dag log pa'i lta ba ni chos ma yin la yang dag pa'i lta ba ni chos yin no shes rgyas par 'byung ba lta bu'o. mya ngan las 'das pa la ni chos la skyabs su song ba zhes 'byung ba lta bu'o. yid kyī yul la ni chos kyī skye mched ces 'byung ba lta bu ste, de ni yid kho na' i yul yin zhing yul kho na yin gyī rten ni ma yin no. bsod nams la ni btsun mo'i 'khor dang bzhon nu ma rnams dang lhan cig tu chos spyod ces rgyas par 'bhung ba lta bu'o. tshe 'di la mthong ba'i chos la myong bar 'gyur ba dang, byis pa ni mthong ba'i chos gces par 'dzin pa yin zhes 'byung ba lta bu'o. gsung rab la ni 'di la dge slong chos shes pa ni 'di lta ste, mdo' sde dang, dbyans kyis bsnyad pa'i sde dang zhes rgya cher 'byung ba lta bu'o. 'byung bar 'gyur ba la ni 'du byed kyī rdzas rnams ni de' i chos so zhe 'byung

ba dang, de ltar 'di lta ste, lus 'di ni rga ba' i chos yin no zhes 'byung ba lta bu' o. nges pa la ni dge slong gi chos bzhi rnams zhes 'byung ba lta bu dang, de bzhin du dge slong dag srog gcod pa ni chos ma yin la srog gcod pa spangs pa ni chos yin no zhes rgya cher 'byung ba lta bu' o. chos lugs la ni yul chos dang rigs chos zhes 'byung ba lta bu' o.

[和訳]

法は、所知 (jñeya) と、道 (mārga) と、涅槃 (nirvāṇa) と、意 [根] の対象 (mano-gocara) と、福德 (puṇya) と、生涯 (janman) と、教え (pravacana) と、未来 (bhāvin) と、規則 (niyama) と慣習 (vyavahāra) とを意味する。

法の語が所知を意味するのは“およそ何らかの法が有為であっても、或は無為であってもそれらの最も優れたものは、貪欲を離れたものであると説かれる”と言うような場合である。

道を意味するのは“比丘たちよ、間違った考えは法ではない。正しい考えが法である”というように広く説かれるような場合である。

涅槃を意味するのは“法に帰依する”と言うような場合である。

意 [根] の対象を意味するのは“法処”と言うような場合である。それは意 [根] のみの対象であり、ただ対象にしかならず所依とはならない。

福德を意味するのは“[王が]王妃という眷族や侍女たちと共に法を享受する”と広く説かれるような場合である。

この生涯という意味は“現法（現世）において経験する”とか“愚か者は現法（現世）に執着する”と言うような場合である。

教えを意味するのは“ここにおいて比丘よ、法とは即ち、経と応頌と”というように広く説かれているような場合である。

未来を意味するのは“行 (saṃskāra) たる事物はそういう法である”とか“こ

の身体は老いの法である”と言うような場合である。

規則を意味するのは“比丘の四法”と言うような場合や、同様に“比丘たちよ、殺生は非法なり。殺生を断つことは法なり”と言うような場合である。

慣習を意味するのは“地方法”とか“種族法”と言うような場合である。

ブトンは、法の語が用いられるケースを説明するためにこのような『釈軌論』の記述を引用した後に、更に法の意味を補足して次のように言う。

(和訳)

それら（十の意味）は主要なものに関して述べたのであって、それに尽きるわけではない。「法によって法を求めるのであり、非法によってではない」というように正当性 (yukti, 道理) という意味での法や、[論理に於ける] 証明されるべき法 (属性) と 否定されるべき法 などの意味でも用いられるからである。

[B. 法の語義, 7, b, 2—8, a, 5]

gn̄yis pa la, dharma zhes pa chos yin la de'i khams ni dhri dharāṇe zhes pa 'dzin pas na chos zhes bya la, de la 'ng shes bya ni, mtsahan nyid 'dzin pas chos te, gzugs kyis gzugs kyi mtshan nyid gzungs su rung ba 'dzin pa nas, rnam mkhyen gyis de'i mtshan nyid chos thams cad mngon sum du byed pa'i bar rang rang gi mtshan nyid 'dzin pa dang, spyi'i mtshan nyid 'dus byas thams cad mi rtag, zag bcas thams cad sdug bsgal, chos thams cad bdag med, mya ngan las 'das pa thams cad zhi ba zhes pa'i spyi' i mtshan nyid 'dzin pas so. yid kyi yul ni, rang gi mtshan nyid 'dzin pa 'm yid 'dzin pas chos so. tshe ni, lus 'dzin pa 'm ris mthun 'dzin pas chos so. gsung rab ni, rNam bshad rigs par, chos ni mdo la sogs pa ste, rigs pa ston pa 'i don dang don phyin ci ma log par nges par 'dzin pa 'i don gyis so zhes so. 'byung

'gyur 'dzin pa dang nges par bya dgos pa ' i bya ba byed pas ' dzin pa dang, yul dang rigs kyi spyod pa ' dzin pas yul chos la sogs pa'o.

lam dang mya ngan las ' das pa dang bsod nams gsum ni, ltung ba las 'dzin pas chos yin la, de la ngan ' gror ltung ba las ' dzin pa dang, 'khor bar ltung ba las 'dzin pa gnyis so. dang po ni, *Ched du brjod pa'i tshoms* las, 'jig rten 'dī dang pa rol du, chos spyod pa ni bde bar nyal, zhes pa lta bu las ' bras la yid ches pa'i dad pa ' m, 'jig rten pa'i yang dag pa'i lta ba la brten nas dge ba bcu spyod pa'm, 'jig rten pa'i bsam gtan gzugs med kyi ting nge 'dzin bsgom pa lta bu ste, de dag gis ngan song du lhung ba las 'dzin pas chos zhes bya la phyi rol pa kha cig la yang yod do. 'khor bar ltung ba las 'dzin pa ni, nang pa'i skyabs gnas te, 'dod chags dang bral ba rnams kyi mchog chos zhes pa myang 'das dang de thob byed lam bden 'khor dang bcas pa'o. theg chen gyi lam dang myang 'das dang gsung rab ni, theg dman du ltung ba las 'dzin pa ste, rang bzhin med rtogs kyi shes rab dang brtse ba snying rje chen po sogs zung du 'brel bas srid zhir ltung ba las 'dzin pa yin no. bye brag tu dam pa'i chos kyi sgra don ni, dam pa rdzogs pa'i sangs rgyas yin la des bstan pa'i chos yin pas dam pa'i chos zhes sam, dam pa ni mchog tu gyur pa yin la chos kyang yin pas dam pa'i chos te, gzhi mthun pa'o. yang na skyes bu dam pas spyad par bya bas dam pa'i chos te, dge slong gi chos bzhi bzhin no.

〔和訳〕

dharmā というのが法である。その語根は dhṛ である。dharaṇa つまり保つが故に法なのである。この場合、所知は相 (lakṣaṇa) を保つゆえに法である。色 (rūpa) が色の相である“色に相應すること (変壞, rūpaṇīya)”を保つこと [を始めとして], 一切知がその相である“一切法の現証” [を保つ] に至るまで,

自相を保ち、共相つまり、一切の有為は無常であり、一切の有漏は苦であり、一切の法は無我であり、一切の涅槃は寂靜であるという共相を保つからである。意[根]の対象は、自相を保つ、或は意を保つから法である。生涯は、身体を保つ、或は衆同分を保つから法である。教えは、『釈軌論』に「法とは経などである。道理を示すという点と、意味を間違いなく確実なものとして保つ〔即ち確定する〕という点で〔経などは法なの〕である」と説かれている。未来を保ち、規則として行すべき行為を行うように保ち、地方や種族の行いを保つので地方法など〔と呼ばれる法が法たり得るの〕である。

道と涅槃と福德との三つは、罪に陥ることから〔守り〕保つが故に法なのである。それには悪趣に陥ることから保つことと、輪廻転生に陥ることから保つこととの二つがある。前者は *Udānavarga* に「この世でも来世でも法を行う者は、安らかに眠る」と説かれているように、業と果報とを確信する信と、世間的な正しい考えによって十善を行うことと、世間的な無色の静慮の三昧を修習するといったような、これらのことが悪趣に陥ることから〔人を守り〕保つから、法と言うのであるが、〔そういう法は〕外教にもある。輪廻転生に陥ることから保つものは、仏教の帰依所であり貪欲を離れた人々の最高の法と呼ばれる涅槃と、それを得させる道諦と及びそれに伴うものとのである。大乘の道と涅槃と教えとは、小乗に墮することから保つのである。無自性を証得する智慧と大慈悲などが相い伴うから生死と涅槃とから〔守り〕保つのである。特に, *saddharma* という語の意味は、*sad* は完全なる仏陀を意味し、彼によって説かれた法なので *saddharma* と言う。或は、*sad* は最高なるものを意味し、法が最高であるので *saddharma* と言うのである。つまり *sad* と *dharma* とは同格関係 (*samānādhikaraṇa*) にあるのである。或は、優れた人 (*sad*) によって行じられるから *saddharma* なのである。比丘の四法というのと同様である。

[C. 法の定義, 8, a, 5 — 9, a, 2]

gsum pa ni, 'dir gtan la dbab par bya ba ni, bsod nams dang lam dang myang 'das brjod bya'i gtso bor byas la, gsung rab rjod byed du byas pa dam pa'i chos yin la de'i mtshan nyid ni, gang la dmigs na lus can rnam kyī sgrīb pa zad pa'i thabs su gyur pa ste, ji skad du, sdug bsnal dag ni thams cad dāng, sgrīb kun sel byed dam pa'i chos, zhes gsungs so. de la dbye na, rtogs pa'i chos dang, lung gi chos gnyis te, *mDzod* la, ston pa'i dam chos rnam gnyis te, lung dang rtogs pa'i bdag nyid do, zhes pas.

rtogs pa'i chos kyī mtshan nyid, gang zhing gang gis 'dod chags dang bral ba ste, gang zhig gang gis chags bral ba, bden gnyis mtshan nyid can de chos, chags bral nyid ni 'gog pa dang, lam gyi bden pa dag gis bsdus, zhes *rGyud blar* bshad do. de la gang zhig 'dod chags dang bral ba 'gog bden dang, gang gis 'dod chags dang bral byed lam bden gnyis las, 'gog bden gyi mtshan nyid, de bzhin nyid la dmigs pas gang du zag pa dang bcas pa'i dngos po 'gag pa ste, *Kun btus* su, de bzhin nyid la dmigs pas gang du zag pa dang bcas pa'i dngos po 'gag pa ste, 'gog pa'i mtshan nyid do zhes so. de yang slob mi slob kyī spangs pa dang, lhag med kyī myang 'das dang, theg chen lugs kyī sangs rgyas kyī chos sku'o, lam bden gyi mtshan nyid, zag med ye shes 'khor bcas 'gog pa mngon du byed pa'i thabs te, *mDzod* du, zag med lam gyi bden pa dang, zhes pa'm, *rGyud blar*, dag gsal gnyen po'i phyogs nyid kyī, zhes so. de yang mthong sgom mi slob lam gsum zag med dam, theg chen gyi lam bden ni *rGyud blar* mthong sgom gnyis la 'dod do. tshogs sbyor gnyis ni, lam bden gyi 'khor yin no.

lung gi chos kyī mtshan nyid ni, rtogs pa'i chos la 'jug pa'i rjod byed do. de la spros pa las byung ba'i bag chags dang, chos kyī bdyings kyī rgyu

mthun pa las byung ba'i mngon brjod do. dang po ni, rta dang glang po la
 sogs pa'i gtam sna tshongs pa ste, 'khor ba dang chos mthun pas 'jig rten pa'
 i mngon brjod ces kyang bya'o. gnyis pa ni, gsung rab yan lag bcu gnyis, te,
 de yang chos nyid rtogs par byed pa'i rgyu mthun nam, chos dbyings rtogs
 pa'i rgyu mthun las byung bas der brjod de, rgyu mthun don gyi mchog nyid
 dang, zhes *dBus mthar* 'byung zhing, *Don gsal 'grel par* chos kyi dbyings kyi
 rgyu mthun par gyur pa zhes so. Paṇḍita Suṅyaśrī'i zhal snga nas chos
 thams cad stong nyid rtogs pa'i rsta ba can yin te, bya chung 'bring che
 gsum nam mkha' la 'phur ba ltar byang chub gsum gang zag gi bdag med
 dang gzung ba bdag med pa dang bdag med gnyis ka rtogs pas 'thob bo.
 zhes gsung ngo. de myang 'das dang chos mthun pas 'jig rten las 'das pa'i
 mngon brjod ces bya ste, *Myang 'das* las chu bo chen po bzhi rbya mtshor
 bab 'bab gzhol ba de bzhin du chos thams cad kyang mya ngan las 'das par
 bab 'bab gzhol zhes gsungs so.

〔和訳〕

〔法は〕次のように規定される。福德と道と涅槃とは主たる所説内容たるものであり、教えは能説たるものであり、〔それらは共に〕正法 (saddharma) である。その定義は「それを所縁とする時、有情たちの障礙が尽きる方便となる所のものである」つまり「一切の苦と全ての障礙を除くものが正法である」と述べられる。それを分ければ、証得の法 (adhigama-dharma) と聖教の法 (āgama-dharma) の二つになる。『俱舍論』には「〔大〕師の正法は、聖教をその本質とするものと証得をその本質とするものとの二種である」と説かれている³⁰⁾。証得の法の定義は「或るものが、何らかのものによって貪欲を離れる〔場合、その或るもの及び、何らかのもの〕である。「或るものが何らかのものによって貪欲を離れる場合に、二諦を相とするもの、それが法である。離貪ということは滅

諦と道諦とに包摂される」と『宝性論』には説かれている⁽³¹⁾。その場合、或るもの即ち、貪欲を離れた滅諦と、何らかのもの即ち、貪欲を離れしめる道諦との二つの内、滅諦を規定すれば「真如を所縁とすることによってそこ（真如）に於いて有漏の事物が消滅すること」となる。即ち『阿毘達磨集論』に「真如を所縁することによってそこ（真如）に於いて有漏の事物が消滅することが、滅の規定である」と説かれている⁽³²⁾。それは更に、学、無学の断と、無余依涅槃と、大乘で言う仏の法身と〔を意味するの〕である。道諦を規定すれば、滅を実現する方便である無漏の智とそれに伴うものである。『俱舍論』には「無漏は道諦と」と言い、⁽³³⁾『宝性論』には「清浄と、顕現と、退治と」と言う⁽³⁴⁾。それはまた見・修・無学の三種の無漏道である。或は、大乘の道諦は『宝性論』に依れば見〔道〕と修〔道〕の二であると考えられる⁽³⁵⁾。資糧と加行との二は道諦に随伴するものである。

聖教の法の定義は、証得の法に悟入するための言葉であり、それには戯論より生じた習気と、法界の等流果としての言葉とがある。前者は“馬”や“牛”などというような様々な言語表現であり、輪廻と同質であるから世間的な言葉とも言われる。後者は十二部教であり、それは法性を証得せしめる等流果であり、或は法界を証得した等流果であるからそのように〔法界の等流果としての言葉と〕言われるのである。「最高の等流を有するという意味と」と『中辺分別論』には言う。*Prasphuṭapāda?* には「法界の同類因となれる」と言う⁽³⁷⁾。Paṇḍita Śūnyasīri は「一切法は空性を証得することを根本とする。小さな鳥、中ぐらいの鳥、大きな鳥が空を飛ぶように、三種の悟りは、ブドガラの無我と所取の無我とそれら二種の無我とを悟ることによって得られるのである」と言う⁽³⁸⁾。それは涅槃と同質であるから出世間の言葉と言われる。『涅槃経』には「四大河水が大海に注ぐように、一切法も涅槃に赴く」と説かれている⁽³⁹⁾。

[D. 法の種類, 9, a, 2 — 9, b, 2]

bzhi pa bdye ba la, rtogs pa dang, lung ngam, yang na 'bras bu'i chos, sgrub pa'i chos, bshad pa'i chos gsum mo.

(1) dong po ni, mya ngan las 'das pa ste, rgyu dang bcas pa'i sdug bsngal thams cad nye bar zhi ba'i mtshan nyid do. de 'ng zhi ba bdun te, skye ba, rga ba, 'chi ba, phrad pa, bral ba, 'dod pa ma 'byor ba, phung po'i sdug bsngal zhi ba nyid do. yang na rtag pa bzhi ste, bsags pa dag ni mthar zad 'gyur, lus ni tha mar 'jig par 'gyur, 'du ba'i mtha' ni 'bral bar 'gyur, srog ni tha mar 'chi bar 'gyur, zhes mi rtag pa bzhi las ldog pa'o.

(2) sgrub pa'i chos ni, lam ste, 'bras bu'i chos de thob par byed pa'i yon tan phun sum tshogs pa'o. de 'ng phun sum tshogs pa bzhi ldang te, 'dis mya ngan las 'das pa'i grong khyer du phyin par byed pa yin gyi, 'khor ba'i grong khyer du phyin par byed pa ma yin pas yod pa ma yin pa dang, myang 'das dang 'brel bas bar ma chad cing mi 'gyur bas rgyud mī 'chad pa dang, 'dod chags la sogs pa'i chom pos mi 'phrog pas gnod pa med pa dang, chos la dga' ba'i zas dang ldan pas nye bar ston pa phun sum tshogs pa dang bzhi'o.

(3) bshad pa'i chos ni, lam gyi chos gsal bar byed pa phun sum tshogs pa ste, de yang bya ba bzhi ldan te, 'di ni lam yin no zhes nye bar nyan pa nyid dang, 'di nyid lam yin gyi gzhan ni ma yin no zhes nges par byed pa dang, dran pa nye bar gzhas pa la sogs pa 'di ni lam gyi rgyu yin no. zhes de'i tshogs gsal bar byed pa dang, nyon mongs pa dang las dang tshe'i sgrub pa 'di ni lam gyi gegs byed pa yin no zhes sgrub pa rab tu nye bar ston pa dang bzhi'o. de dag *rTen 'brel 'grel bshad* las bshad do. de'i bshad pa'i chos la dbye na, gnyis te, bka' dang bstan bcos te, ji skad du, chos rnam thams cad bka' dang bstan bcos gnyis su 'dus.

〔和訳〕

〔法の〕種類には、証得と聖教〔の法がある〕。或は結果としての法と、〔その結果を〕実現する法と、所説の法との三種がある。

(1) 結果としての法

第一〔の結果としての法〕は、涅槃のことである。全ての苦がその因とともに寂滅していることをその特徴とする。それはまた七種の寂静である。即ち、生と、老と、死と、〔怨み憎む者と〕出会うことと、〔愛する者と〕別れることと、求めるものが得られないことと、〔五〕蘊の苦とが静まることである。或は四種の常住である。即ち、積聚したものが尽きてしまうことと、身体が最後には壊滅することと、集会したものが最後には離散することと、生命が遂には死に至ることという、四種の無常と相い反する状態である。

(2) 〔涅槃を〕実現する法

実現する法とは道である。即ち、その結果としての法（涅槃）を得させる完全なる徳性（功德円満）のことである。それはまた四種の完全さを備えている。つまり、これは涅槃の城邑へ赴かせるものであり、輪廻の城邑に赴かせるものではないから、曲がっていない。涅槃に接続しているから中断しておらず、変化しないから連続して絶えることがない。貪欲などの盗賊に強奪されないから被害がない。法楽という食物を備えているから親しく導く⁽⁴⁾ことが完全である。というような四種である。

(3) 所説の法

所説の法は、道としての法を完全に明らかにするものである。それは四種の作用を持つ。即ち、“これが道である”と身近に聞こえることと、“これは道であるが他のものはそうではない”と決定することと、“この〔四〕念処などは道の因である”とその資糧を明確にすることと、“この煩惱と業と生の障碍は道を妨げるものである”と障碍を示すこととの四種である。そのことは『縁起経釈』

の中に説かれている。

そしてこの所説の法は仏語と論との二種に分類される。{以下所説の法に関して、それが subhāsita と言われる理由の説明から始めて、カンギュール、テンギュールの分類の説明が続く。}

以上がプトンによる法の分類の仕方である。A項中に援用される『釈軌論』に列挙されている法の用法は、ブッダゴーサの分類の仕方とさほど異なるものとは思えない。次のB項の法の語義に関して、プトンが「保つもの」という意味を法の基本的な意味と規定していることは、注意すべきことであろう。と言うのは、宇井博士によって指摘されるように、⁽⁴³⁾パーリ系の註釈者の説に於いては法の語源的な意味が殆ど顧みられないようであり、また前述の金倉博士の提言のように法の意味の研究には「色々な法の意味に一貫した固有理念」を把握することが必要である以上、その語の基本的な意味を確定することは極めて重要なことと思われるからである。且つまた注(3)に記したように、近年法の基本的な意味を「保つもの」ではなく「保たれるもの」と考えるべきだとする主張があることが考慮されるからである。

C項及びD項においてプトンは法を、教え即ち聖教の法 (āgama-dharma) と、その所説内容即ち証得の法 (adhigama-dharma) として定義している。つまり教えと、それによって説かれる福德や道や涅槃などを主たる内容とする様々な事柄とは、有情がそれらを対象する時、煩惱障と所知障の障が尽きるための方便となるという点で、法と呼ばれるというのがプトンの法の理解であると考えられる。

プトンは聖教の法を定義して、証得の法に悟入するための言葉であると言う。ここで我々の注意を引くことは、彼がその言葉に二種あると述べている点である。一つは、戯論より生じた習気としての言葉である。それは馬とか牛とかの

世間的日常的な言語表現であり、輪廻と同質の言葉であるとされる。他の一つは、十二部教であり、法性を証得せしめるための、因となるべき等流果であり、或は法界を証得したことの果としての等流果であるので、法界の等流果としての言葉と言われる。

プトンに於いて法はこのように、聖教の法であれ、証得の法であれ、本来はそれを対象とすることによって煩惱障や所知障の障害を除去する手段となるべきものであった。また聖教の法は涅槃をその究極のものとする証得の法を獲得するための手段となるべきものであるが、しかしそれは法界の等流果としての言葉からだけでなく、戯論より生じた習気の本質とし、輪廻転生を引き起こす世間的な言葉から成り立っているという所に、根本的な問題が潜んでいるように思われる。つまりプトンは、聖教の法が、それが言葉であるという本質の故に、法界に導く方向と輪廻転生をもたらす方向との二重の可能性を本来備えたものであるということに注意を促しているのである。

以上のことから、プトンが法の基本的な意味を「保つもの」と考えていたこと、そしてそれは、聖教の法と、証得の法とに分類されるものであるということ、そのなかでも証得の法を獲得するための手段となるべき聖教の法は、輪廻と涅槃に関係する二重の性格を持った言葉を本質とするものであることなどが明らかになった。このようにプトンに於いては、少なくとも我々凡夫に関しては、法は言葉と密接に関係しているものとして捉えられている。この点は従来のパーリ系の資料やそれを用いた研究成果の中には見られなかった顕著な特徴である。パーリ系統の資料や阿毘達磨文献の研究からこれまでに得られた法の意味と、プトンの分類に於ける法の意味との間にはかなり大きな隔たりが認められる。それはおそらく上座部の仏教と大乘仏教に於ける法理解の差異を反映しているものと考えられる。そこには、聖教の法はどのようにすれば、証得の法を獲得する手段となるのか、言葉としての法は何故、どのようにして輪廻を

引き起こすこととなり、或は涅槃を証得せしめるようになるのか、という“言葉と存在”の関係に関する上座・大乘間の見解の違いが存在すると思われる。筆者には目下この問題を論ずるだけの十分な余裕もないし準備もない。それは稿を改めて論じたいと思う。

ここではそのための基礎作業として、先に述べた法が行 (saṃskāra) と密接に関係しているという平川博士の提言を検討することに考察の範囲を留めておきたいと思う。行が表層に於いて、名句文という言葉としての心不相応行を包摂する概念であることは言うまでもないが、それよりもむしろ深層に於いて、十二支縁起説に於いては識の縁となるものであり、五蘊説では思 (cetanā) と規定されるものである所に、それは仏教に於ける認識と存在の関係に関する問題、つまり広い意味に於ける言葉と存在の関係に関する問題に深く関わるものであると考えられるからである。或はまた法と行の関係に関する理解が、上座・大乘間の法理解の隔たりの理由を解明するものとなることを期待するからである。

V. 法 (dharma) と行 (saṃskāra)

聖教の法という言葉は、一方においては衆生に福德や道や乃至涅槃に至る様々な物事、つまり衆生を輪廻転生から解放せしめるように働く經驗的事物を証得せしめるように働くものとなるが、他方に於いては往々にしてそうであるように、衆生に様々な煩惱を生ぜしめる日常的な種々の經驗的事物を経験させ輪廻転生に結び付けるように働くものとなる。何故そのようなことが生ずるのか。それは聖教の法をどのように理解し身に体得してゆくかという法の修習の仕方に関する問題であることはもとより、より根本的には、法つまり言葉というものの本質的な性質に依るものであるように思える。それはおそらく法が有する、涅槃か或は輪廻転生の何れかに向かって衆生を「保つもの」という意味と經驗的事物という意味との関係をどう考えるかという問題、つまり本論の初

めの部分で関説した法の様々な用法相互の関係性、中でも特に法則・教え・真実などの用法に共通する「保つもの」という意味と経験的事物という意味との間にどのような関係があるかという問題と軌を一にする問題であるように思われる。再び金倉博士と平川博士の提言に戻ってこの問題を考察してみることにしよう。

金倉博士の提言は、法の意味を研究するに際して心掛けるべきことは、色々な法の意味に一貫した固有の理念を把握することと、仏教に特有の用法を確定することであった。博士によれば法の固有の理念は、「保つもの」である。また仏教特有の用法は、教えと経験的事物とであった。そして博士は、本来「保つもの」であった法(dharma)の語が、「保たれる」ものである経験的事物の意味においても用いられるようになった理由を考える上で、行(samskara)という語の用法が解決に示唆を与えると考える。つまり行の語が構成造作の力を表すとともに、その力によって制約された事物をも示すように、作用を行うものと、その作用によって生じた事物とを同一の語で表すことは、インド・アーリアン語には格別異例の事象ではないと言う。金倉博士はこのように行という語の用法と対照させて、法という語の用法を理解しようとしたものである。

金倉博士の示唆を更に展開させたのは平川博士である。平川博士は、法と行との関係を単にその用法の類似性からだけ考えるのではなく、その概念内容の共通性に注目して、法という概念を行の概念と緊密に関係して成立しているものとして捉えようとしているように思われる。つまり博士によれば、行は多くの力が集まって新しい状態を作りあげていく能動的な状態を言うのであり、それは変化していく現実を全体的に表現したものであって、法としては或は個物としては捉えられない状態を言うのである、とされる。それに対して、その行によって形成された有為法(samskrta-dharma)は個々の法として認識される存在である。我々の現実の世界は、有為法として認識される一面と、個物として

は認識されないが、それら有為法を形成している行としてのもう一面とから成り立っている。このような行 (saṃskāra) としての一面とそれによって形成された有為法 (saṃskṛta) としての一面という、二面性を兼ね備えて我々の現実世界を成り立たしめているものが法である、というのが平川博士の法の解釈である。⁽⁴⁴⁾

このように法を存在を形成するものとして捉え、存在を形成する法のその側面を行として捉えていることは、瑜伽行派の重要な教義である法無我説や、更には仏教に於ける存在論を考える上でも極めて重要な示唆を与えるものではないかと思われる。今はこのことを議論する余裕はないが、博士が法を解釈するために行の概念との関係に注意されたことの持つ重要性に関して、私がそれを重要視する理由のみを目下の議論の展開に沿う限り述べておきたい。

行には十二支縁起説中の一支分として説かれるものと五蘊説中の行蘊とがある。前者は『俱舍論』(III, 21, b) に言うように前世の業 (pūrvakarmaṇa) であり、身口意の三業である。後者は同じく『俱舍論』中に思と規定されている。

色・受・想・識の四 [蘊] 以外の行が行蘊である。しかるに経の中に世尊によって [ただ] 六種類の思が [行蘊である] と説かれているのは、[思が多く of 行 (saṃskāra) の中で特に] 力がすぐれたものだからである。というのは、思は業の本質 (karma-svarūpa) にほかならないので、形成する (造作, abhisamkāraṇa) という点で力がすぐれているからである。⁽⁴⁵⁾

このように縁起支としての行は身口意の三業であり、五蘊中の行は六種の思 (cetanā) であると規定されている。それらは共に業であるという点では差異はない。しかしそれらは区別して理解するべきだとする主張もある。和辻博士によれば、五蘊の行よりも縁起説に於ける行の方がより根本的な概念であるとされる。⁽⁴⁶⁾ 博士はその主張の根拠として相応部の次のような経文を挙げている。

為作せられたるもの (有為, saṅkhatam) を為作する (abhisamkharonti) がゆえに行 (saṅkhāra) という。いかなる為作せられたるものを為作するか。色を為

作せられたるもの（有為）としての色であるものに、受を有為としての受であるものに、想を有為としての想であるものに、行を有為としての行であるものに、⁽⁴⁷⁾識を有為としての識であるものに為作する。

和辻博士はここに説かれる行は、五蘊の一つである行ではなく、五蘊を五蘊たるものに為作する高次の行を意味すると言うのである。しかしこの経文は木村、宇井、舟橋一哉博士たちのように、⁽⁴⁸⁾その直前に色受想の三蘊の説明があり、その直後には識蘊が説明されているのであるから、そのまま素直に行蘊の説明をしたものと理解すべきであろう。行蘊が五蘊を為作するという語は、五蘊の中で行蘊が「最も主導的な役割」を或は五蘊の「統一原理」⁽⁵⁰⁾としての役割を果たすものであることを述べるものである、と考えるべきであろう。むしろこの経文は、五蘊を五蘊たるものとして形成しているものが行蘊であることを我々に訴えかけることを、その目的とするものであるとすら考えられる。また『望月仏教大辞典』（行の項目）には「十二因縁中の行支も其の体は恐らく思にして、之れに由りて導引撰養せられたる諸行をも総稱せられたるものなるべし」とある。従って十二支縁起説の行と五蘊説の行は業を意味するものと解する限り特に区別する必要はない。そして業は『俱舎論』が言うように思を本質とするものである。さらに『俱舎論』にその思を「形成する (abhisamkaraṇa) という点で力がすぐれているもの」と言ったのは、如上の五蘊を五蘊として形成するという働きを指して言ったものであると理解される。

それでは、五蘊を五蘊として形成するような働きをする行蘊の本質である思とはどういうものであろうか。最近、村上真完博士によって「諸行考—原始仏教の身心観—」⁽⁵¹⁾という論文が発表された。その中で、一般に行 (saṅkhāra) が思 (cetanā) であると定義されることに関連して、村上博士はその思が『ミリンダ・パンハ』の中で「思は意思されたこと (思已) を特相とし (cetayita-lakkhaṇā), また準備推進すること (用意, 為作) を特相とする (abhisamkharāṇa-

lakṣhaṇā⁶²⁾」と定義されていることを上げている。つまり、行は思をその本質とするが、その思とは何かと言えば、意思されたこと、意思されたその直後に行為を準備し推進することである、と述べている。このことは、おそらく意思したことがその影響力を残し、その影響力が次の行為への意思を準備し推進するということを意味しているものと考えられる。このような作用を行う思を原動力として、行は色なら色という法を色なる法として、つまり有為法という現実に存在するものとして準備し推進していくのである。このように、我々の現実の世界は、有為法から形成されているが、それを形成せしめているのは、行であり、その行は、思を本質とするものである。そしてその思の本質は過去に意思したことの影響力とその作用であると考えられる。

思がこのように、過去に意思されたものであるという一面と、それが直後の行為を準備し推進する力になるという一面との、これら二面から捉えられていることは非常に興味深いことではないであろうか。それは業の本質を思とし、その思の種子の相続と変化によって業因と業果の関係を説明する『俱舎論』⁶³⁾や『成業論』⁶⁴⁾の種子説を予想させるし、更にはアーヤ識に熏習された種子が、あらゆる現象の果でもあり、且つ因でもあるという唯識説をも思い起こさせる。唯識説に於ける存在の意味つまり法を考える場合に、種子が諸法に対して因となり果となるという二面性を外しては考えられないように、恐らく原始仏教に於ける法の意味を理解する上でも、この思のもつ二面性は重要な手掛かりになるものであると考えられる。

このように法は、従来の金倉博士や平川博士の研究から、「保つもの」をその基本的な理念とする概念であること、単に用法上のみでなく、概念の成立自体に於いても行の概念と密接な関係を有する概念であることが明らかになってきている。更に、行の本質である思の二面性と存在つまり法との関係が、今後、法の概念及び上座・大乘に於ける法解釈の相違を明らかにするために検討すべ

き課題であることが、村上博士によって紹介された『ミリンダ・パンハ』の思の規定から予想されるのである。（1988年8月19日脱稿）

注

- (1) 仏教の dharma (dhamma) に関する研究としては以下のような論考が代表的なものとして挙げられる。

M. und W. Geiger, *Pāli Dhamma* (München, 1920)

木村泰賢, 『原始仏教思想論』第一篇第三章「教理の網格——主として法の概念について——」1922 (『木村泰賢全集第三巻』所収)

Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and The Meaning of The Word "Dharma"* (London, 1923)

O. Rosenberb, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1924)

H. von Glazenapp, "Zur Geschichte buddhistischen Dharma-Theorie" *ZDMG.* 1938, pp. 383-420. その大要は金倉圓照「仏教における法の意味」としてまとめられている。(金倉『インド哲学仏教研究 [1]』に収録)

宇井伯壽, 『印度哲学研究第四』p. 132 以下, 1926

和辻哲郎, 『原始佛教の實踐哲学』1927

「佛教哲学における「法」の概念と空の弁証法」1938 (『和辻哲郎全集第九巻』に収録)

中村 元, 「古代インドに於るダルマ(法)の観念」『思想』昭和十三年(1938)十月号 pp. 523-542. (本論では、補訂されて中村元選集第十巻『インド思想の諸問類』pp. 177-204に「法(ダルマ)の観念」として収録されたものを用いる。)

金倉圓照, 「仏教における法の語の原意と変転」『国土』昭和二十二年(1947)二月(本論では、修補されて同名の論題で金倉前掲書 p. 83-104 に収録されたものを用いる。)

同 『印度哲学の根本問題』昭和二十三年(1948)

平川 彰, 「諸法無我の「法」」『印度学仏教学研究』Vol. 16, 2, 昭和四十二年(1967), p. 396-411.

(略号 平川A)

同 「原始仏教における法の意味」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第十

輯1968年所載（本論では、平川彰博士還暦記念集『仏教における法の研究』に収録されたものを用いる。略号 平川B）

これらは最近刊行された『平川彰著作集第一巻』1988年に収録されている。

桜部 建, 「法の理論」とその諸問題」（『俱舎論の研究』1969年, pp. 65-117, 略号 桜部俱舎論）

同 「『俱舎論』の内容, 組織」（『俱舎論』1981年, pp. 25-34）

(2) Stcherbatsky, op. cit. p. 1.

(3) 中村前掲書 p. 186 尚, 中村博士はダルマと真理との関係に関するジャンカラの次のような説明を本書の注 (p. 188, n. 12) に引用している。(satya を真理と解すべきか否かについては稿を改めて論じたい。)

ダルマは世人によって日常生活において実践されているものであるが、そのダルマが聖典の内容とされる時、それは真理である。すなわち、ダルマと真理とは同一のものであるが、世人により従い行われる時、ダルマと呼ばれ、聖典の内容として知られるとき真理となる。

dharmo vyavahāra-lakṣaṇo laukikair vyavahriyamāṇaḥ —“ tat satyam ”
iti yathāśāstrārthatā. sa evānuṣṭhiyamāno dharmanāmo bhavati. śāstrār-
thatvena jñāyamānas tu satyaṃ bhavati. (ad *Bṛh. Up.* I, 4, 14)

最近、松本史郎氏によって、法が真理を意味し且つ個物を意味するという解釈が、真理(理)が個物(事)に貫通するという内在主義、華嚴哲学に容易に結び付く考え方であって、それが永く仏教を非仏教化してきたものであるとする批判が投げられている。氏は、法に真実の意味があるとしたガイガーの解釈を非難している。

ガイガーが法を“Wahrheit”と解するのは、いかなる理由によるのか。根拠とされるらしい文例として、“dhammo mayā abhisambuddho”とか、“dhammam abhisameti”などが挙げられている(六十六—六十七頁)。「私は法を覚った」といえば、覚りの対象たる法の語義は“Wahrheit”になるのか。こんな論理がどこにあるか。……悟りの対象は「真理」でなければならないというのは、実は大変に根深い通念で、……こうした安易で実在論的な傾向を……(「縁起について—私の如来蔵思想批判—」『駒沢大学佛教学部論集第十七号』1986年, p. 459.)

氏は法を基本的には「保たれるもの」ととらえ、基体(locus)に対する超基体(super-locus)のレベルにあるものであり、属性(property)であって、個物(thing)ではない、と考える。従って松本氏にとっては、「自相を持するから、dharma だ」という『俱舍論』の定義は、仏教の「法無自性」「法無常」を逆転した「法有」の立場でありそういう立場に基いて仏教を理解することは許されないことである(p. 447)。

しかし筆者は、法の基本的な意味を「保たれるもの」ではなく、後に引用するブトンの解釈に於いても認められるように、「保つもの」として理解すべきではないかと考える。

氏はまた釈尊の悟りの対象を真理であると考えることが誤りであると主張する。氏は縁起説こそ仏教であり、釈尊は十二支縁起を悟ったとさえ述べるが、その縁起は決して、普遍的な真理や抽象的な縁起の理法ではないことを強調している。

しかし「比丘よ、縁起とは何か。生を縁として老死あり。諸の如来が世に出ずるも、若しくは出でざるも、この界は住するものであり、法として住するもの、法として決定したもの、これに縁することである。如来はこれを現等覚し、正覚せり」という有名な『相应部』(SN, II, 25)の經典では、縁起という抽象名詞が用いられ、それが諸仏の出世不出世にかかわらず普遍的に存在する理法とされている。松本氏はこのような經典の言葉を、仏教を实在論に転落させるものであるとして批判している(p. 460)。

氏の考えでは、釈尊が悟った縁起とは本来、「種々の条件によって現象が起こる起こり方の原理」つまり「縁起の道理」ではない。このような实在論的な傾向は、仏教内部で絶えず批判され続けてきた。南方アビダルマでは、縁起を道理とも真理とも見ず、本来抽象名詞である縁起の語を、敢えて抽象名詞として理解しないことによって、实在論的理解を批判している。例えば『清浄道論』では、それは縁起の各支たる諸法、つまり例えば「無明に縁りて行あり」という時の、行という果分としての縁已生 pratityasamutpanna に対する、無明という因分としての縁起 pratityasamutpāda を指すものであるとされている。縁起とは本来このように、因分としての各支部の諸法を指すものであって抽象的な普遍的真理を意味するものではない、とするのが氏の主張である(p. 461)。

松本氏が法に真理の意味がないとされる根拠はほぼ以上のことのようにある。しかし、法が一般に真理と誤解されている場合の一例として挙げられた縁起に、『相应

部』の經典の語が示しているように普遍的真理を意味すると解される用例がある限り、たとえそれが『清浄道論』によって批判されているとしても、經典そのものの法の用例中に真理を意味する場合がないとは言えないであろう。法に真理の意味を認めることと、法を實在論的に理解し、仏教を實在論に転落せしめることとは、区別して考えなければならないであろう。また、後に述べるように三宝中の法宝には涅槃の意味があるが、涅槃は仏教では真理の概念に相当するものと考えられているのではなからうか。その真理を実体的存在として認め、それが個物の中に普遍的に実在すると主張することが、「法無我」という仏教の基本的な思想と相いれないものであるということであれば、筆者もそれを全面的に認めたいと思う。最近、荒牧典俊教授によって、法が仏教に於ける最も難解な言葉であることが指摘され、そしてその法が次のように述べられたことは、筆者には極めて興味深いことである。

わたくしは、仏教において最も難解な言葉とされている「法」(dharma)が、このような歴史の根本転回を含意すると考えている。すなわち古代祭儀文化の「法」がニヒリズム化して「無常」「苦」の様相を現してきたところで、ゴータマ・ブッダの現存在そのものが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法しつつあるというようにである。この一つの言葉が、もともと古いニヒリズム化した文化を意味すると同時に新しく創造されつつある文化をも意味し、しかもそれらが永遠に同一なる真理そのものと一つであるという二即一なる意味をもつ。「諸法」が古い文化を、「説法」が新しい文化を。「仏法」が永遠に同一なる真理を説明するともいえるであろうか。(下線筆者、「ゴータマ・ブッダの根本思想」『インド仏教Ⅰ』岩波講座・東洋思想、1988年、p.74)

同趣旨の論考が別の所で発表されているが、そこでは「永遠の共同体真理」という教授自身の用語が用いられている。「(「ゴータマ・ブッダの原体験とは」『仏教』No. 3 1988年、p.37)

- (4) 注3の松本氏の理解を参照。その他、同氏前掲論文 p.446-447 を参照。
- (5) 桜部俱舎論 p.76。
- (6) 和辻『原始佛教の實踐哲学』p.172-173。
- (7) 大正 No.1821, 8,c。
- (8) Pradhan ed. *Abhidhamakośabhāṣyam* (Patna, 1967) p.2, 9。
- (9) 大正 No.1558, 1, b。

(10) Yaśomitra によれば、自相と共相とを持つから法である *sva-sāmānya-lakṣaṇa-dhāraṇād dharmāḥ* (Wogihara ed. *Abhidharmakośavyākhyā* Part I, p. 12, 11.)。

(11) グラーゼナップは次のように言う。

法の掟と法の現存要素との間における関係を、ローゼンベルグ等は正しく認識していない。この間には、ちょうどサンカーラ（行）という語と同様の言葉の用法があると思う。即ちサンカーラは一方業的に意味のある意思活動、及び他の力をあらわすと共に、広い意味ではそれに規定せられた法をあらわし、それはさらに新しい法を発生せしめる原因となりうる。これと等しく、法は掟を示すと共に、広い意味では掟に規定せられたすべてのものを現すのである。（金倉「仏教における法の意味」p. 108. 下線筆者）

最近、村上真完博士によって行に関する詳細な論考が公にされている。「諸行考（I）——原始仏教の身心観——」（『佛教研究』第16号、1987年、p. 85）では、行が能動的な「勢力」であり、同時にその勢力によってあるものをも意味するように、法も真理性、法則性という意味と、法則性や真理性によって存在するものをも意味することが指摘されている。

尚、行は思（*cetanā*）と規定されることがあるが、その思を更に規定する次のような語を村上博士は『ミリンダ・パンハ』から引用している。その規定は、瑜伽行派の業の習気（*vāsanā*）や種子（*bija*）が、過去の業の果でありつつ未来の業の因ともなるという二面性を持っていることと対照させて考えてみると甚だ興味深い。

思は意思されたこと（思已）を特相とし（*cetayita-lakkhaṇā*）、また準備推進すること（用意、為作）を特相する（*abhisankharaṇa-lakkhaṇā*）。

この規定を博士は次のように説明する。

行の定義は思であったが、逆に思の定義は意思された（*cetayita*）ことと準備推進すること（*abhisankharaṇa*、用意すること）であるという。ということは、思は意識、意思、意欲であれ、すぐ次には準備推進する、用意するという行為に直結することを示唆しているのであろう。（「諸行考」（II）『佛教研究』第17号、1988年、p. 59）

(12) *Sumaṅgalavilāsini* (DKo. ed. PTS. I. 99, 1 ff, ed. Rangoon I. 82, 5 ff)

Aṭṭhasālīnī (Dhsko. 38, 23)

(13) *Suttanipāta*, p. 39-40. cf. *Mahāvastu* ed. by R. Basak, Vol. I, p. 372.

- (14) Lokesh Chandra ed., *The Collected Works of Bu-ston*, Part 24 (Ya), New Delhi, 1971 (略号, Bu-ston). ブトンの仏教史に関する記述があることを筆者は、ツルティム・ケサン氏からもう十数年も前に教えられ、自分でもオーバーミラーの英訳でその箇所を確認している。しかしその時にはまだその箇所を資料として用いるには、法に関する考えが筆者の中でまとまっておらず、氏の御教示を生かすことができなかった。今回改めて法を考えたいと思っている時に、学友松田和信氏の示唆によってそのことを思い出した。両氏にお礼を申し上げる次第である。
- (15) E. Obermiller tr., *History of Buddhism*, Heidelberg, 1931 (本論では昭和39年に鈴木学術財団より再版されたものを使用した。略号, Obermiller)
- (16) Bu-ston, 7, a, 4. この四項目に分けて言葉を考察する方法は『釈軌論』に依るものと考えられる。世親は『釈軌論』第三章の冒頭で言葉の意味は次のような四種類の仕方理解しなければならないと言う。

更に言葉の意味 (padārtha) は四種類の仕方理解しなければならない。即ち、同義語 (rnam grangs) と、定義 (mtshan nyid) と、語義 (nges pa'i tshig) と、種類 (rab tu dbye ba) とである。その中で、同義語とは別名である。定義とは、或る意味内容に対してその名が付けられている場合の、その意味内容のことである。語義とは名の由来を述べることである。種類とは、その当該の物事の、有色や非有色や、有見や無見などの在り方による種類のことである。

このようにして [理解する] 時、言葉の意味はその全貌が完全に示されることになるのであり、無礙解 (pratisamvit) の因ともなるのである。

個々の教える事柄を考慮して、それぞれの場合に応じてどれか一つが説かれるのである。世尊は或る場合には同義語のみを説かれる。例えば『縁起経』の中に、「それぞれのものを如実に知らないこと、見ないこと、現観しないこと、暗窟、暗愚、無明、及び暗黒ということ、それが無明と呼ばれる」と説かれているように。或る場合には定義のみ [を説かれる]。例えば同じくその [経の] 中に [識を縁として名色ありという場合の名とは何かと言え、受蘊から識蘊に至る無色の四蘊である。色とは何かと言え、およそ何であれ、四大種と大種所造なるものは全てそうである] と説かれているように。或る場合には語義のみ [を説かれる]。例えば bZa'ba lta bu (?) の中に「顕現し変壊するから、それ故、色取蘊と言われる」と説かれているように。或る場合には種類ののみ [を説かれる]。例えば「無明を縁として行ありと言う場合の行とは何かと言え、

行は三種である。身の行と語の行と意の行とである。行を縁として識ありと言う場合の識とは何かと言えば、六種の識である」と説かれているように。(Der 83, b, 4—84, a, 5, Pek 98, a, 7—98, b, 8) 山口益『仏教学文集下』p. 181 参照。

- (17) テキストは, chos kyi sgra zhes bya ba la (法の語という場合には) となっているがそれでは意味を成さない。以下の九つのケースは全て, lam la (道を意味するのは) というように, 当該の事柄の locative の形になっている。従ってこの場合も, 所知を意味する場合というように locative があるべきであると考えられるので, このように訂正して読む。
- (18) rnams zhes (Der), rnam shes (Pek).
- (19) spangs pa (Der), spong ba (Pek).
- (20) Obermiller は, 王妃の侍女たちと若い王子たちが互いに法に従って振る舞う, と訳している (p. 18)。
- (21) プトンが補った意味は, 正当(道理)と属性との二つであると考えられるが, Obermiller は, 属性(quality)の意味だけを補ったと解している。それは「法によって法を求めるのであり云々」の偈を, 論理に於ける属性を意味するものと理解したことによる誤解であると思われる(p. 19)。証明さるべき属性という訳語に関しては, 桂紹隆「ディグナーガの認識論と論理学」(『講座・大乘仏教 9』) p. 120 参照。
- (22) *Vyākhyāyukti*, ston pas.
- (23) ngan nggror? を ngan 'gror に訂正。
- (24) yid 'dzin pas, Obermiller は perceived by the intellect と逆に理解している (p. 19)。
- (25) Der, 29, a, 5. 山口益『仏教学文集下』p. 159 参照。
- (26) *Udānavarga*, IV, 35. 中村元訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』(岩波文庫) p. 176 参照。*Dhammapada*, 168偈と同じ。
- (27) nang pa'i skyabs gnas を Obermiller は仏法に帰依した人々と解している (p. 20)。
- (28) AS (Der), dmigs pa.
- (29) Obermiller に従って bdag を補う。
- (30) *Abhidharmakośabhāṣya*, VIII, 39 ab, Pradhan ed., Patna, 1967, p. 459, 9, 大正 No. 1558, p. 152, b.
- (31) *Ratnagoṭravibhāga*, I, 10, cd-11, ab. 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』

- 東京, 1961年, p. 19, 同『藏和对訳究竟一乘宝性論研究』東京, 1967年, p. 19。
- (32) *Abhidharmasamuccaya*, Pradhan ed., Santiniketan, 1950, p. 62, 13, Der 90, b, 6, 大正 No. 1605, p. 681, c.
- (33) *Abhidharmakośabhāṣya*, I, 5, a, Pradhan ed., p. 3, 大正 p. 1, c.
- (34) *Ratnagotravibhāga*, I, 10, b, 中村『梵漢対照宝性論』p. 19, 同『藏和对訳宝性論』p. 19。
- (35) 「この苦の滅という名を持つ如来の法身を獲得する因は、無分別智の見[道]と修道とであり云々」(中村『藏和对訳』p. 21, 19-20)という箇所などを指すのであろう。
- (36) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, II, 14, b, Gadjin M. Nagao ed., Tokyo, 1964, p. 34.
- (37) 出典不明 Toh. No. 3796, *Abhisamayālaṃkārakārikāprajñāpāramitopadeśa-sāstraṭīkāprasphuṭapāda-nāma* (*Shes rab kyi pha rol tu phin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i grel bshad tsibg rab tu gsal ba zhes bya ba*) を指すのか。
- (38) 人物を同定できず。Obermiller は Sunayashri としている (p. 22)。
- (39) テキストは *gzung ba med pa* であるが, *gzung ba bdag med pa* と訂正する。Obermiller もそのように解している (p. 23, n. 188)。しかし彼は、ブドガラの無我と所取の無我との二種の無我を悟ることによって、と理解している。ここは小, 中, 大の三種の鳥の譬喩を出しているのであるから、ブドガラの無我の悟りと、所取の無我の悟りとそれら二種の無我の悟りとの三種の悟りによって、と理解しなければならない。
- (40) 善男子。譬如有処能受衆水名為大海。隨有聲聞緣覺菩薩。諸仏如来所入処名大涅槃。四禪三昧八背捨八勝處十一切處。隨能撰取如是無量諸善法者名大涅槃。(『大般涅槃經』大正 No. 374, p. 502, b, 13-17)
- (41) *yod pa ma yin pa* を *yon po ma yin pa* と訂正する。Obermiller もそう解している (p. 24, n. 192)。
- (42) *nye bar ston pa* の訳は多少疑問が残る。Obermiller は *enjoyment* と訳す (p. 24)。
- (43) 宇井『印度哲学研究』第四 p. 133。
- (44) 平川 A p. 882-883。
- (45) Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣya*, p. 10, 19-20, 桜部俱舍論 (p. 166) の訳

では、思はそれ自体 [意] 業にほかならぬので、と訳されている。

- (46) 和辻『原始佛教の實踐哲学』p. 191-193。
- (47) *SN. XXXII, 79*, 雜阿含, 大正 No. 99, p. 11, c.
- (48) 木村『原始仏教思想論』（『全集』第三卷）p. 145, 字井「十二因縁の解釈——縁起説の意義——」（『印度哲学研究』第二）p. 278, 舟橋一哉『業の研究』p. 13-18, 同『原始仏教思想の研究』p. 67, 118。
- (49) 舟橋『業の研究』p. 15。
- (50) 木村『原始仏教思想論』p. 147。
- (51) 『佛教研究』第16, 17号, 1987, 1988年。
- (52) *Milindapañha*, PTS, p. 61. Bhante Nāgasena, *kiṃlakkhaṇā cetanā ti. — Cetayita-lakkhaṇā mahārāja cetanā abhisankharaṇalakkhanā cāti*. 村上「諸行考 (II) ——原始仏教の身心観——」（『佛教研究』第17号）p. 59。
- (53) 舟橋『業の研究』p. 102, 109, 110。
- (54) 思の差別の習気, 山口益『世親の成業論』p. 234。