

# 有部の論書における自性の用例

宮 下 晴 輝

1. 問題の所在
2. 有部の初期論書における自性の語の用例
  - 2.1 『集異門足論』『法蘊足論』における用例
  - 2.2 『識身足論』『界身足論』『品類足論』における用例
    - 2.2.1 『識身足論』における諸法の性
  - 2.3 『発智論』『尊婆須蜜菩薩所集論』における用例
  - 2.4 『婆沙論』における用例
3. 結論

## 1. 問題の所在

すでに、拙稿「アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討—」(『仏教学セミナー』第59号, 1994)において、説一切有部の教義学における法と自性の意味を検討することを通して、説一切有部がなぜ三世実有説を主張するにいたったのかを考察した。特に、説一切有部による無所縁心の否認が意味するものを明らかにすることが、論稿の主題であった。要約するならば、無所縁心の否認とは、「認識されるものはすべて存在する」という主張である。そしてそれは、いかなる法もその自性が確定しているという、説一切有部の教義学にとって「認識されるもの」である「法」の存在論的な性格に由来するものである。そのことは、「自相を保持する故に法である」(svalakṣaṇadhāraṇād dharmah)という説一切有部による法の定義によっても示されている。そしてその法の「自性」もしくは「自相」とは、法の認識が成立するための法の自己同一性を保証するものであると考えられる。したがっていかなる法も、それが認識されるものである限り、そこには恒常に確定した自性があるといわれるのである。そして認識される限りの法は、そのような「自性をもってすでに成立している」(svabhāvena pariniṣpannah)という意

味で、「すべて存在する」のである。

ではこのような、説一切有部の教義学にとって最も重要な概念をあらわす自性の語は、いったいつからどのように用いられ出したのか。そのことを確かめるために、本稿では、まず自性の語の用例を検討する。そしていくつかの問題の整理をしつつ、先の論稿の考察を補強することにした。

驚くべきことであるが、*Pāli Nikāya* においては、「自性」(sabhāva) という語は、*Apadāna* や *Milindapañha* などの比較的新しいテキストを除いて、まったくその用例を見出すことができない。*Pāli Vinaya* の中にある唯一の例は、比丘に姿を変えていた蛇が眠りこんだときにその正体 (sabhāva) をあらわす<sup>①</sup>という意味で用いられている。この「正体」「本性」が、この語の一般に用いられるときの日常的な意味であると考えられる<sup>②</sup>。

*Pāli Abhidhamma* や *Niddesa* をはじめとする注釈文献には、自性の語は用いられているが、ここでは検討資料から除くこととする。というのは、説一切有部の用法の影響があるであろうから、むしろ説一切有部の用法を確定した後<sup>③</sup>に論ずべきもの<sup>④</sup>と考えるからである。そしてそのことによってまた、それらのテキストの成立過程についても一定の見通しをたてることができるのではないと思われる。

さしあたってここで、自性の語は初期仏教文献の中では用いられず、後のアビダルマ文献の中で教義学の術語として用いられ出した、と考えておくことにしよう。以下、説一切有部の論書の中で、自性 (svabhāva) という語がどのように用いられてきたのかを概観したい。

## 2. 有部の初期論書における自性の用例

### 2.1 『集異門足論』『法蘊足論』における用例

説一切有部の論書の中で最も成立が古いと考えられているのは、『集異門足論』と『法蘊足論』である。まず『集異門足論』の場合、自性の語はわずかに二箇所<sup>⑤</sup>で用いられるのみである。一つは、置戒 (śīlavyasana)、置見 (dṛṣṭivyasana)、具戒 (śīlasampatti)、具見 (dṛṣṭisampatti) といった法のもつ可愛不可愛などの

性質を意味するものとして用いられている<sup>③</sup>。他の一つは、七止靜法の中の第四、求彼自性毘奈耶 (tatsvabhāvaiṣīya) である。この場合は、難責される比丘の性格 (svabhāva) を調査するという意味である<sup>④</sup>。この二例のうち、後者は「正体」「本性」という一般的な意味での用法であり、前者は後に用いられる性質規定にやや近いが、わずかに一例では術語的な用法とは見なしがたい。

『法蘊足論』には、自性の語は一例も見出だされない。

したがって、いわゆる説一切有部の第一期の論書の中では、教義学上の術語として自性の語は用いられなかったと見てよい。

## 2.2 『識身足論』『界身足論』『品類足論』における用例

『識身足論』の中では、自性の語は三回用いられているが、いずれも増上縁に関し、それ自身 (svabhāva) を除いた他のすべての法と定義する中での、「それ自身」という意味で用いられているにすぎない<sup>⑤</sup>。

『界身足論』では自性の語が頻出する。しかしそのすべてが相応不相応を論ずる箇所においてであり、それ自身 (svabhāva) を含まないという意味で用いられている<sup>⑥</sup>。

『品類足論』においても同様に、第七辯千門品の相応不相応を論ずる箇所でのみ、それ自身 (svabhāva) を除くという用例で、「それ自身」の意味で用いられている<sup>⑦</sup>。

『識身足論』『界身足論』『品類足論』いずれにおいても、自性の語は、法それ自身を指すものとして用いられている。『識身足論』では増上縁を定義するわずか三箇所においてであり、『品類足論』でも第七辯千門品においてだけ、しかも『界身足論』と同様に相応不相応を論ずる場合にだけ用いられている。きわめて限定された用いられかたである。

### 2.2.1 『識身足論』における諸法の性

『識身足論』には、「諸法の性はたしかに存在する」(諸法性有等有)という言葉から論述を始める一段が三箇所ある。ここでの「性」は svabhāva かも

しれないと、この箇所をフランス語訳した de La Vallée Poussin は疑問符付きで注記している。<sup>⑧</sup>

この一段は、ブドガラの存在を主張する補特伽羅論者に対する性空論者による反駁である。論点を要約する。

五つの生存世界(五趣)<sup>⑨</sup>は確定しており混乱がない(決定安立不相雜亂)と經典に説かれている。もしあるブドガラが地獄から畜生に生まれると認めるならば、五つの生存世界は確定しており混乱がないというこの經典の言葉に相違することになる、と。

しかし、ブドガラを認めないにしても、われわれは有情の存在を想定して行為する。それはなぜか。性空論者はつぎのように答える。

諸法の性は存在し実在する。想と発想によって有情を仮説する。そのような対象に向かって慈は諸蘊の相続を把握し受けとめる。<sup>⑩</sup>

これによれば、すべての法には性がある。その性をもった諸法を根拠にして、われわれは有情を想定し仮説するのである、と。したがって、われわれが観察し認識しなければならないものは、この性をもって存在する諸法である、ということになる。

先の議論と重ねていえば、五つの生存世界などの諸法は確定しており混乱がないということは、それらの法には確定した性が存在するからである、とすることができる。ここに説一切有部のいう認識されるものの存在論的な性格が示されている。そしてこの「性」という言葉は、後の自性の概念にほぼ一致している。

しかし後に見るように、展開した教義の中の術語として自性の概念が用いられ出すのは『婆沙論』以降である。したがってこの「性」という語を svabhāva の訳語と見なすことはできない。

ところで、*Kathāvatthu* には「すべてが存在するという主張」(Sabbamatthītikathā) が紹介され批判されている。その主張の要点はこのようである。

形態(rūpam)は、過去未来現在という存在況位(atīta-, anāgata-, paccuppanna-bhāvam)を捨てる(jahāti)が、形態という存在況位(rūpabhāvam)を

捨てるのではない。それはちょうど、白い布をある色に染めるとき、白という況位 (odātabhāva) は捨てられるが、布という況位 (vatthabhāva) は捨てられないのと同様である、と。<sup>⑪</sup>

ここで捨てられる存在況位は過去未来現在という況位であるが、捨てられない存在況位とは形態そのものである。様々な況位の中であって捨てられることのない形態それ自体を rūpabhāva といっている。Buddhaghosa は、それを「蘊の自性」(khandhasabhāva) と言い換えている。<sup>⑫</sup>しかしそれはかえって、*Kathāvatthu* の時点ではまだ svabhāva (sabhāva) という語が用いられていなかったことを示すものである。

『識身足論』の議論は、この *Kathāvatthu* の議論よりも少し先行するであろう。というのは、この *Kathāvatthu* の議論は、『婆沙論』などに見られる説一切有部の四大論師の中の Dharmatrāta の解釈にきわめて類似している。そのことはつまり、*Kathāvatthu* の議論が三世の区分に関わったものであるということである。しかし『識身足論』においては、三世の区分はいまだ問題になってはいない。したがって *Kathāvatthu* の議論は『識身足論』の議論の後にくるものと考えられる。それゆえにまた、『識身足論』では、法の確定性をあらわすためにいまだ svabhāva という語を用いていなかったといえることができる。そしておそらく「諸法の性は存在する」というときの「性」は、*Kathāvatthu* の中に見られるような意味での bhāva に相当するのではないかと思われる。<sup>⑬</sup>

## 2.3 『発智論』『尊婆須蜜菩薩所集論』における用例

『発智論』では、自性の語は六箇所 で用いられている。そのなかの二箇所は、前と同様、「それ自身」(svabhāva) の意味で用いられている。<sup>⑭</sup>

つぎに、涅槃は学であるか無学であるかを考察する一節がある。涅槃はただ非学非無学であり、それ以外に学とか無学という性質はないことを論じている。すなわち、涅槃にいくつもの性質があるとすれば、諸法の性質に混乱があることになり、諸法の「性相」が決定しているということを定立するこ

とができなくなってしまう。諸法の「性相」は決定してそこには混乱がなく、諸法はつねに「自性」のもとに住し、「自性」を離れない。涅槃は常住であり変易がなく、ただ非学非無学であるとのみいうべきである、と。<sup>15</sup>

ここで初めて説一切有部の法理論に独自の自性の語の用法を見出すことができる。諸法の性相、あるいは諸法の自性が確定しているという主張こそが、説一切有部の教義学の核心部なのであるから。しかし、旧訳の『阿毘曇八犍度論』では、涅槃の非学非無学という性質を論ずる箇所はあるが、「性相」や「自性」の概念を用いて諸法の性質に積極的に関説してはいない。涅槃に二つの性質があるならば、法に混乱があり、確定した法がなければ法は変化し、常に存続する法を知ることができない、と述べている。<sup>16</sup> 涅槃法についての言及のようでもあるが、文意は、法の確定した性質への言及と見るべきであろう。したがって、『発智論』のこの箇所は、旧訳には自性の語は用いられていないが、『識身足論』によって明説された説一切有部の法の存在論的な性格を語るものとして重要である。

つぎに、断遍知 (prahāṇaparijñā) を、その対象とその本質 (svabhāva) とその行為者にとり分析して説明する箇所がある。認知対象をよく観察する慧のことを智遍知 (jñānaparijñā) といい、その結果である煩惱などの断を断遍知という。したがって断遍知の本質(自性)は「貪を完全に断ずること、瞋癡を完全に断ずること、すべての煩惱を完全に断ずること」であると述べられている。<sup>17</sup> これは、自性の語が法の本質を定義するために用いられる最初の例である。しかし、旧訳には「自性」に相当する語が用いられていない。「智の自性は何か」と問わず、たんに「智とは何か」と問うだけである。<sup>18</sup>

残りの二箇所に、一つは「自性生念」という用語があるが、これはおそらく prakṛtijātiśmāra に相当するであろう。<sup>19</sup> 他の一つ「染淨自性住不増不減」とある場合も、もとのところに住まっているという意味であろうから、prakṛtiśtha であるように思われる。<sup>20</sup>

『発智論』の旧訳 (A.D. 383) と玄奘訳 (A.D. 657-660) とには、二七十年以上の開きがあることに注意すべきである。そして両訳ともに、全体としては、

自性の語はきわめて稀れにしか用いられていないのであるから、涅槃と断遍知に關説して見られる玄奘訳のみの自性の語の二つの用例は、教義の展開後に付加されたものということができる。したがって、自性の語の用例に限っていえば、原〈発智論〉では、『識身足論』等の第二期の論書の用例と同様、法それ自身の意味で用いられたにすぎないと見ていいであろう。

『尊婆須蜜菩薩所集論』には、上述の『発智論』以前のテキストではほとんど見出だされなかった「自相」という語が頻繁に用いられている。またおそらく「自性」の古い訳と思われる「自然」の語もしばしば用いられる。

また、有為法は三世においてそれぞれの自相があるといって、先の玄奘訳『発智論』に見られる自性の用例に近い論述を示していることや、三世実有説の四大論師の解釈をそこに見出だすことができる。したがって、この『尊婆須蜜菩薩所集論』は、『婆沙論』へと展開する直前の議論を示すものといえるであろう。その意味できわめて重要なテキストであるが、主として翻訳事情のせいで、語の用例と意味を検討することはかなり困難である。したがっていまは、このテキストについてこれ以上言及することはできない。

## 2.4 『婆沙論』における用例

『婆沙論』になると、自性の語は頻出し、これまで見てきた用例がすべて見出だされるのはいうまでもない。特徴あるものをいくつか指摘する。

### 2.4.1 自性による諸法の包摂

『婆沙論』の冒頭に「阿毘達磨の自性は何か」と問う。無漏の慧がその自性であると答えている。<sup>22</sup> また、諸法の自相と共相を考察し定立するから阿毘達磨<sup>23</sup>というとも答えている。この自性の語の用例は、『発智論』で遍知の自性を論じたときのように法の本質を尋ねるものである。しかし、単なる本質規定であれば「諸法の自相共相の考察」とのみ答えるだけですむはずである。そうではなく、「慧を自性とする」と答えている。ここにこれまでには見られなかった独特の用法がある。

諸法の自相共相を考察することが阿毘達磨の本質とされるが、それは慧の本質に他ならない。このように、様々な事態の本質を、基本的な法の本質のもとに統合すること、体系化することが、ここで阿毘達磨といわれる教義学の課題となっている。そしてそれが自性という概念を用いて行われることになる。これを「自性による諸法の包摂」(svabhāvena dharmasaṃgrahaḥ) <sup>24</sup>という。

そしてこの包摂は、自性 (svabhāva) によるのであり、他性 (parabhāva) によるのではないとされる。その理由の一つとして、もし他性による包摂が成立するとすれば、ある一法の自性のもとにすべての法が包摂されることになり、一法が生起するときにすべての法が生起し、一法が消滅するときにすべての法が消滅するということになってしまうからである、という <sup>25</sup>。したがって、ここにいう他性と区別された自性とは、他の法ではない法それ自身、あるいは法の同一性を意味するといえよう。

そしてまたこの自性による包摂は、時や因縁を待たず、一切時に原因なしで成立するものである。なぜなら諸法は常に自体を捨てることがなく、原因によらずとも自体があるからである、という <sup>26</sup>。この自体と自性は同義である <sup>27</sup>。したがって、諸法には常に確定した自性があるということを前提にして、自性による包摂が述べられている。

法の本質をあらわすものとしては、自相 (svalakṣaṇa) という概念のほうがより適切であるだろう。だから阿毘達磨あるいは慧の本質は、諸法の自相共相を考察することであるといわれる。しかし諸法の包摂という課題のもとでは、自相という概念だけではそれに答えることができない。法それ自体を意味する自性という概念に、本質をあらわす自相という概念を重ね合わせることによって、はじめて諸法の包摂という課題に答えることができるのである。

したがって『婆沙論』では、つぎのことが反復され、注意されている。まず第一に、自性は自性と相応せず、また自性を知ることができないということである。この点はすでに『界身足論』や『品類足論』、また『発智論』で見られたことでもある <sup>28</sup>。ここに諸法は諸法自身に対して作用することがない



という原理が確立される。第二に、諸法の自性と諸法の自相とは同じであるということがしばしば繰り返される。このことは、自性の概念が自相の意味を含んで用いられることを意味している。<sup>29</sup>

#### 2.4.2 諸法の実在性

諸法の包摂という課題のなかには、考察されるべき事態が実在すると見なすべきか表現上の存在にすぎないのかという問題を決することも含まれている。それはその事態がいかなる法を自性とするかという論題として示される。

退法の阿羅漢が存在するかいなかということは、各部派間の論争点でもあった。<sup>30</sup> 説一切有部の論点はこうである。阿羅漢が煩惱を断ずるといっても、それをまったく非存在にしてしまうことなのではない。なぜなら過去や未来の煩惱の性相はなお実在しているからである。したがって過去の煩惱は存在しているから、もし退失する縁に遇えば、過去の煩惱が因となって未来の煩惱を引き起こすことになる。それ故に、退法の阿羅漢は存在する、と。<sup>31</sup>

ではその場合の退失という事態そのものをどう考えるか、すなわちその自性とは何であるかが問われる。説一切有部は、退の自性とは不成就であり、非得という心不相応行蘊に包摂されたとする。したがって、退失という事態の自性は確定して実在するのである、と。<sup>32</sup> 自性の実在はその事態の存在を保証している。

またここにいう成就不成就や得非得などの煩惱と心相続との結合関係をあらわす事態についても、このような事態が実在しなければ阿羅漢と異生の区別がなくなるであろうし、煩惱を断ずることが成立しなくなるから、これらの事態は実在する（實有、實有體）と論じている。<sup>33</sup> 同様にまた、四縁などの因果関係をあらわす事態についても、それは単に表現上の存在にすぎず（假立名號）実在するものではない（體非實有）という主張を論駁して、縁の自性は確定して実在する（縁自性決定實有）という。<sup>34</sup>

このように、自性が確定して実在することがそのままその事態の存在についても言及することになる。<sup>35</sup>

### 2.4.3 すべての法は存在する

自性の用法で『婆沙論』に見られるもう一つの特徴は、すでにたびたび触れてきたように、諸法にはそれぞれすでに確定した自性があるという主張である。「一切法各住自性」とか「恒住自性不捨自性」、あるいは「自相決定」ともいわれている。そして同様の意味をあらわすものとして「諸法性相決定」という語も見出だされる<sup>36)</sup>。

この玄奘の訳語「性相」の原語を想定するのは困難であるが、『順正理論』の中に svabhāva を「性相」と訳している一例を指摘することができる<sup>37)</sup>。

このように、諸法にはそれぞれ確定した自性があり、そこにはなんの混乱もないということが、説一切有部の教義学の最も重要な原理となっている。そして上に見てきたように、自性の概念は、法それ自身を意味するとともに、法の本質としての自相をも意味する。したがって、諸法にそれぞれ確定した自性があるということは、単に一定の本質があることを意味するだけでなく、法それ自身とその本質との恒常な一体性をあらわし、法の同一性を示すものであり、そしてそれとともに法自身の存在性にも言及しているのである。

したがって、このような法理論にもとづいて説一切有部は、三世におけるすべての法は存在すると主張したのである。

## 3. 結 論

説一切有部は、『識身足論』において、認識されるものは存在するという主張を繰り返した。なぜなら、認識されるものは認識が生ずる原因となるからである。そしてその認識される諸法とは、性をもって存在し、確定しており混乱がないものであるという。

この主張によって意味されることは、例えば未来の形態も現在の形態も過去の形態もそれはいつでも形態の性 (bhāva) をもっているから、それをいつでも形態であると認識することができるということである。そして、認識が生ずる原因は必ずしも認識に直接的な作用を及ぼすものと考えする必要はない。この場合の形態の性とは、認識が成立するための必要な条件という意味で、

認識の原因なのである。

形態が未来にあっても過去にあってもいつでもそれが形態であると認識されるために必要な条件とは、それはまさしく、形態はいつでも形態であるということ、すなわち形態の同一性に他ならない。このような諸法の同一性を意味して、『識身足論』では「諸法の性は存在する」といったのである。このような諸法の恒常な同一性を前提にしてはじめて、諸法の本質を分析する教義学の営為が成立することになる。そしてそれがやがて『婆沙論』にいたって自性 (svabhāva) という概念に結実することになったのである。

最後に、この自性という概念がその後の説一切有部の教義学にとってきわめて重要な意味をもっただけではなく、大乘仏教の教義学が成立するにあっても決定的な影響をもったことをも指摘しておこう。

『八千頌般若經』において自性という語が何回か用いられている。最も古い訳である『道行般若經』にも対応箇所がある用例をひろい出してみよう。<sup>39)</sup>

*Aṣṭa.* 5.29-6.6: rūpam eva virahitaṃ rūpasvabhāvena...

*LK.* 426b25: 色離本色。

*CC.* 479b27: 於色休色本性; 479c1: 於色也休色自然。

*KJ.* 538a3: 色離色性; 538a7: 是法皆離自性。

*Aṣṭa.* 13.10: evam asvabhāvānāṃ sarvadharmānāṃ...

*LK.* 428b4: 如是法形亦無有本。

*CC.* 481b1: 如是諸法無有專着。

*KJ.* 539b12: 一切法性亦如是。

*Aṣṭa.* 93.8: rūpāsvabhāvatvāt

*LK.* 441c25: 色之自然故。

*CC.* 488b8: 無形。

*KJ.* 551b11: 色眞性。

これらの「形態の自性を欠いている」、「一切法には自性がない」、「形態に自

性がない」という用例は、単に法それ自体や、法の本質を意味して自性の語が用いられているのではないことを示している。それはまさしく、説一切有部の、特に『婆沙論』以降に用いられた「自性」がここにも用いられているのだと見なさねばならない。したがって『般若経』の否認する自性とは、説一切有部が諸法の認識においてなくてはならないものとしたもの、すなわち諸法の恒常な同一性を保証する自性に他ならないのである。それゆえにまた、説一切有部が「認識されるものはすべて存在する」と主張するのに対し、『般若経』は「いかなる法も認識されない」「すべての法は空である」と主張するのである。

このように『般若経』が説一切有部の自性の概念を否認しているということは、最古の訳である『道行般若経』(A.D. 178-189)が成立した時点には、『婆沙論』もまた成立していたことが知られるのである。このことはまた、玄奘訳の『婆沙論』の末尾に付せられている伝承、つまり、迦膩色加王の時すなわち紀元後二世紀半ばに『婆沙論』が編纂されたという伝承を、傍証することにもなるであろう。<sup>40</sup>

## 註

- ① *Vinaya* v. 1, p.87: dve 'me bhikkhave paccayā nāgassa sabhāvapātukammāya. (比丘たちよ、蛇が正体をあらわすのに二つの条件がある。)
- ② *Epic* ではしばしばこのような意味で用いられている。Ex. *strīsvabhāva*, etc.
- ③ 『集異門足論』 ChT26, No. 1536, p.373c-374a: 此法自性不可愛, etc. Cf. Valentina Stache-Rosen, *Dogmatische Begriffesreihen im Älteren Buddhismus II, Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītīpariyāya*. Berlin 1968, pp.57-58.
- ④ *ibid.* p.440c: 四求彼自性毘奈耶. Cf. *op. cit.* Valentina Stache-Rosen p.187. *Pāli Vinaya* では *tassapāpiyyasikā* がこれに相当するであろう。Cf. *Vinaya: Culavagga* p.85.
- ⑤ 『識身足論』 ChT26, No. 1539, p.547b27, 547c3, 586a19: 除自性餘一切法.
- ⑥ 『界身足論』 ChT26, No. 1540, pp.617b-625b: 此何爲餘謂受自性, etc.
- ⑦ 『品類足論』 ChT26, No. 1542, pp.735a-764a: 除其自性.
- ⑧ *ibid.* p.543c9, 544b2, 544c24. Cf. L. de La Vallée Poussin, "La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya." In: *Études Asiatiques, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient I*. 1925, p.367: "性有等有 *svabhāvataḥ samvidyante*?"

- ⑨ *ibid.* p.537b4-7: 契經中世尊善語善詞善說如是。五趣決定安立不相雜亂。謂捺落迦趣傍生趣鬼趣人趣。決定別有捺落迦趣，乃至決定別有人趣。
- ⑩ *ibid.* p.543c9-10: 諸法性有等有。由想等想假說有情。於此義中慈緣執受諸蘊相續。
- ⑪ *Kathāvatthu* p.120-121. Cf. 宮下1994, p.4-8.
- ⑫ *Kathāvatthu Atthakathā* p.44. Cf. 宮下1994, p.6-7.
- ⑬ 玄奘が *bhāva* を「性」と訳している例として『俱舍論』を引いておく。  
*Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh), p.298.21-22  
 svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate /  
 na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam //  
 ChT29, No.1558, p.105b2-3  
 許法體恒有，而說性非常。  
 性體復無別。此真自在作。
- 四大論師の Dharmatrāta 説の *bhāva* は「類」と訳されている。Cf. AKBh p.296; ChT29, No. 1558, p.104b29-c8. また『順正理論』においてしばしば用いられる「性類」もおそらく *bhāva* の訳であろう。
- ⑭ 『發智論』 ChT26, No. 1544, p.919a10: 不知自性及此相應俱有諸法。『阿毘曇八健度論』 ChT26, No. 1543 (旧訳), p.773a24: 不知自然。不知共有法。不知相應法也；『發智論』 p.919a13: 不了自性及此相應俱有諸法。旧訳 p.773a26: 不識自然。不識共有法。不識相應法；『發智論』 p.921a9: 一切法爲能作因除其自性。旧訳 p.775a9: 如是諸法所作因中因除其自然。
- ⑮ *ibid.* p.923c17-24: 又涅槃不應有學有無學有非學非無學。若如是者應成二分諸法。不決定故應有雜亂。是則不應施設諸法性相決定。佛亦不說涅槃有學有無學性。以涅槃恒是非學非無學。諸法決定無有雜亂。恒住自性不捨自性。涅槃常住無有變易。是故涅槃但應言非學非無學。
- ⑯ 『阿毘曇八健度論』 p.778a21-26: 若當泥洹非學非無學有學有無學，此二種法亂法。不定法則有壞法。亦不可知住法。世尊亦不說泥洹非學非無學有學有無學。但泥洹不有學不有無學。以是故，常一切時一切住。不腐敗無變易法。泥洹非學非無學。
- ⑰ 『發智論』 p.924c11-14: 所遍知法謂五取蘊。遍知自性謂貪永斷瞋癡永斷一切煩惱永斷。能遍知者謂阿羅漢諸漏永盡。
- ⑱ 『阿毘曇八健度論』 p. 779a5-8: 云何智。答曰。姪怒癡盡無餘。一切結盡無餘。是曰智也。云何知法。答曰。五盛陰是。云何已知人。答曰。漏盡阿羅漢。
- ⑲ 『發智論』 p.1022a29, b2. 旧訳 p.904b29: 一性自識宿命。 Cf. *Abhidharmakośabhāṣya*, p.431.1.
- ⑳ *ibid.* p.1028c5. 旧訳 p.914a23: 垢淨無住處。「雜染も清淨も，もとの状態に住まって，増加も減少もしない」という諸見の一つを述べている。 Cf. *Abhidharmakośabhāṣya*, p.365.21.
- ㉑ 『尊婆須蜜菩薩所集論』 ChT28, No. 1549, pp.721-808. その翻訳事情について

は、『出三藏記集』の「婆須蜜集序」(ChT55, No. 2145, p.71), および「中阿含經序」(p.63)を参照。Cf. 赤沼智善, 西尾京雄「尊・婆須蜜菩薩所集論解題」(『國譯一切經毘曇部六』1934, p. 57-70)。

②② 『婆沙論』 ChT27, No. 1545, p.2c23-24: 問阿毘達磨自性云何答無漏慧根以爲自性。一界一處一蘊所攝。『阿毘曇毘婆沙論』(婆沙旧訳) ChT28, No. 1546, p.2c26-28: 問曰。阿毘曇體爲何者是耶。答曰。無漏慧根自體。攝一界一入一陰。『韓婆沙論』(韓婆沙) ChT28, No. 1547, p.417b3-4: 問曰。何者阿毘曇性。答曰。無漏慧根也。攝彼同性故。攝一界一入一陰。

②③ *ibid.* p.3b10-13: 又由此故, 發起殊勝聞所成慧, 分別諸法自相共相, 建立諸法自相共相。… 亦得名爲阿毘達磨。Cf. 婆沙旧訳 p.3a28-b2.

②④ *ibid.* p.306b-307a には, 法の包摂に関する詳細な議論が見られる。Cf. 婆沙旧訳 p.232a-c.

②⑤ *ibid.* p.306c6-9: 一切法皆攝自性。若攝他性是勝義者, 則一法自性應是一切法。一法生時一切法應生。一法滅時一切法應滅。Cf. 婆沙旧訳 p.232a10-13.

Cf. *Abhidharmakośabhāṣya* p.12.8-12 (ad. I-18):

sa khalv eṣa samgraho yatra kvacid ucyamāno veditavyaḥ svabhāvena na parabhāvena. kiṃ kāraṇam. parabhāvaviyogataḥ.

この包摂がいかなるものものと述べられても, 「法の包摂は」自性によるのであり, 他性によるのではない。なぜなら「法は」他性と結合していないからである。

②⑥ *ibid.* p.307a9-12: 攝自性者, 不待時因而有攝義。是究竟攝。不待時者, 諸法無時不攝自性。以彼一切時不捨自體故。不待因者, 諸法無因而攝自性。以不待因緣而有自體故。Cf. 婆沙旧訳 p.232b8-10.

②⑦ Cf. *ibid.* p.179b4: 自體自相即彼自性; p.680c27: 此中自性謂法自體。後注 24 参照。

②⑧ 前注 7, 8, 9 参照。『婆沙論』では随所に見られる。Cf. 19b26: 與自性不相應, etc.: 42c26-27: 不知自性及此相應俱有諸法, etc.

②⑨ 『婆沙論』 p.179b3-5: 問若爾無慚自性云何。答。自體自相即彼自性。如說。諸法自性即是諸法自相, 同類性是共相。Cf. p.179b28, 180c5, 180c29, 196c25; 婆沙旧訳 p.135c27-28; 韓婆沙 p.430b14-15. また宮下1994 (p.24, 注3)参照。

Cf. *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā Tattvārthā*, Peking ed. To 80a7-8:

།རང་བཞིན་ནི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལོ་རྒྱུ་ལ་འབྱེད་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པ། གང་ལ་བྱེད་པ་དེ་ཉིད་དུ་བསྐྱེད་པ་ལ་མི་རྟོག་པ་མེད་དོ། །དེ་ལྟར་ཡིན་དེ་བྱེད་པ་མེད་པ་སྐྱེད་པ་ཉིད་དུ་མི་འབྱུང་དེ། བསྐྱེད་པ་ནི་རྟོག་པ་རྒྱུ་ལ་མི་ཟུག་པ་ཉིད་དུ་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པ།

自性とは自相である。自相も諸の存在を互いに区分する。区分されたものに対して包摂があるならば不合理はない。もしそうでないなら, 区分が存在しないのだから, 包摂ということは成立しない。包摂とは, 個々の存在を一つのもののものに「定立」することである。

③⑩ Cf. *Kathāvatthu*, p.131.

- ③① 『婆沙論』 p.312c11-21. 婆沙旧訳 p.235c16-25.
- ③② *ibid.* p.313a9-b6: 問。退以何法爲自性耶。.... 評曰。退自性者是不成就無覆無記。即是非得心不相應行蘊所攝。.... 退自性決定實有，是不相應行蘊所攝。即是非得。其理極成。婆沙旧訳 p.236a11-b4.
- ③③ *ibid.* p.796a23-797a2.
- ③④ *ibid.* p.680b27-c21.
- ③⑤ Cf. *ibid.* p.985a5-6: 此自性成立謂體是實有。
- ③⑥ 『婆沙論』 ChT27, p.42b1: 二實有。謂一切法各住自性（婆沙旧訳 30c: 対応箇所無し）；171b1-2: 諸法決定無有雜亂，恒住自性不捨自性（婆沙旧訳 127c: 対応箇所無し）；394b23-24: 謂一切法已有自性，本來各住自體相故（婆沙旧訳 295a10: 諸法本住自體相；鞞婆沙 465c15-16: 一切法各自有種性相住）；116c19-20: 五蘊等自相決定（婆沙旧訳 92b: 対応箇所無し）。
- ③⑦ 『婆沙論』 ChT27, p.171b4-5: 諸法性相決定無有雜亂（婆沙旧訳 127c: 対応箇所無し） Cf. p.312c11-12: 過去未來煩惱性相猶實有故；39a19, 51c10, 169a18.
- ③⑧ 『順正理論』 ChT29, No.1562, p.394b24-c2:

辯諸法相有多門故。謂聖教中，有約自性辯諸法相，或約相應果因功用及所緣等。且如說言。云何地界。謂堅強性。云何不善。謂與無慚無愧相應。云何三摩地。謂心一境性。云何爲觸。謂三和合。云何爲眼根。謂眼識所依。云何法智。謂於欲界所繫諸行，或彼行因，或彼行滅，或彼斷道，諸無漏智。如是等門辯諸法相。皆於正理無所乖違。是故不應責同受等。諸法性相最極難知。

Cf. *Tattvārthā* To233a6-b1

ཁྱོད་པོ་ན་འདུས་པ་བཟང་ན་ཅེ་ཚོས་ཀྱི་མཚན་ནི་ད་ནས་པ་དྲུ་མར་བཟུན་པའི་ཕྱིར་རང་བཞིན་དང་མཚུངས་པར་ཁྱར་  
པ་དང་། ལྷ་དང་འབྲས་བླ་དང་རྒྱས་པ་དང་། དམིགས་པ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ནི་ད་སྟོན་པར་བྱེད་ཀྱི།  
གདོན་མི་ཟ་བར་རང་བཞིན་ཁོ་ན་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། སའི་ཁམས་ནི་སྤྲ་བ་ནི་དེ། ཁྱི་དགེ་བ་ནི་ཐོ་ཆ་མེད་པ་དང་ཞེས་  
མེད་པ་དང་མཚུངས་པ་ཁྱར་ནོ། ཉིང་ཇེ་འཛིན་སེམས་ཅེ་གཅིག་ལ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་ ཁྱི་དེ་  
ལས་རེག་པ་འོ། ཁྱི་གཞི་རྣམས་པར་ཤེས་པ་མིག་གི་དབང་པོ་ལ་བརྟེན་ནོ། ཁྱོས་ཤེས་པ་གང་ཞེ་ན། འདོད་པ་དང་  
མཚུངས་པར་ཁྱར་པ་འོ། ཞེས་བྱ་བ་དེ་ལྷ་བྱ་ལ་སོགས་པ་སྟེ། རིགས་པ་འདིས་དེ་ལྷ་བྱ་ལ་སོགས་པའི་ཚོས་ཀྱི་  
མཚན་ནི་ད་བཙལ་བར་བྱ་སྟེ། ཚོས་ཀྱི་རང་བཞིན་རྣམས་ནི་མཚན་གྱི་རྟོགས་པར་དཀའ་འོ་ ཁྱི་དེ་ ཞེས་བེར་  
ནོ།

Ācarya Saṅghabhadra は言う。なぜなら，法相 (dharmalakṣaṇa) は多くの仕方で説かれるからである。自性 (svabhāva)，連合 (相応 samprayoga)，因果 (hetuphala)，性能 (功用 samartha/ śakti)，認識対象 (所縁 ālam-bana) など〔によって〕相を示すのであり，かならずしも自性のみなのではない。地界は堅いことである。不善は無慚無愧と連合するものである。三昧は心が一点にあることである。三つが合うことから接触がある。眼識とは眼根に拠るものである。法智とは何であるか。欲〔界〕と連合するものである。以上のようなものなどである。このような道理をもって，このようなものなどの法相が求められねばならないのである。法の自性は，きわめて理解しがたいものである。

- ③⑨ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Vaidya's edition (*Aṣṭa*); Lokakṣema's transl. ChT8, No.224 (*LK*); 支謙 (Chih ch'ien)'s transl. ChT8, No.225 (*CC*); Kumārajīva's trnsl. ChT8, No.227 (*KL*).
- ④⑩ 『婆沙論』 ChT27, p.1004a4-8:  
 三藏法師玄奘譯斯論訖說二頌言  
 佛涅槃後四百年迦膩色加王瞻部  
 召集五百應真士迦濕彌羅釋三藏  
 其中對法毘婆沙具獲本文今譯訖  
 願此等潤諸含識速證圓寂妙菩提