

『俱舍論』における ‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’ という句について

木 村 誠 司

I

‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’ 「svalakṣaṇa (自相) を保持するのでダルマ (法) である」。これは、ヴァスバンドゥ Vasubandhu 作『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*¹⁾ に登場するきわめて有名な句である。にもかかわらず、この句に対する解釈は一定していない。その理由は、句中の svalakṣaṇa に対する理解が異なるからである。まず、先学の所説を探ることから、考察を始めたい。

説一切有部 (Sarvāstivādin) 研究の権威である桜部建博士は、次のような解釈を示しておられる。

広義の法こそが問題なのであるが、それは、ただ、「自相を保持するから法である」と定義されるのみである。…中略…「自相」は「共相 sāmānyalakṣaṇa」に対する語である。「法の相 dharmalakṣaṇa」には自相と共相とがあるのに、法を定義して、svasāmānyalakṣaṇadhāraṇāt あるいは単に lakṣaṇadhāraṇāt と言わずに、svalakṣaṇadhāraṇāt とした所にはそれだけの意味を認めねばならぬ。svalakṣaṇa は svabhāva とシノニムに用いられる²⁾。

桜部博士は、ここで、svalakṣaṇa = svabhāva (自性) という解釈を提示しておられる。

一方、仏教全般にわたる該博な知識を持たれる平川彰博士は、全く逆の解釈を示された。平川博士は、同じ句について、次のように述べておられる。

しかし自相は「スヴァラクシャナ」であり、自性は「スヴァバーヴァ」であり、両者は用語も異っている。『俱舍論』の他の場所には、自相を持するが故に法であると説明している。この場合は「自相」と言うのであり、「自性を持するが故に」とは言わないのである。もし自性を持するものが法であるとすると、法は「自性を持す

(38) 『俱舎論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村)

るもの」となるから、「法」と「自性」とは別のものになってしまう。しかし有部は、自性と法とは同じものであると見ているのである³⁾。

また、以下のようにも言われる。

ここに明瞭に、「自相を持するから法である」と言っているのであり、「自性を持する」のではない。自相を持するものが自性であって、この自性が法であるというのが、有部の法の理解である⁴⁾。

平川博士は、明らかに、*svalakṣaṇa* ≠ *svabhāva* という立場を取っておられる。このように、現在の学会を代表する御二人の解釈は、全く正反対である。ただ争点は、きわめて明瞭である。すなわち、「件の句中の *svalakṣaṇa* は *svabhāva* と同一なのか異っているのか」という点に尽きる。しかし、争点がはっきりしているとしても、その当否を考察するのは容易ではない。まず、考察の対象となる術語の使用状況を整理しておくべきであろう。『俱舎論』に限って言えば、① *svalakṣaṇa* が単独で使用される場合 ② *svalakṣaṇa* と *sāmānyalakṣaṇa* が対になって使用される場合 ③ *svalakṣaṇa* と *sāmānya* が対になって使用される場合がある⁵⁾。このうち、②において、*sāmānyalakṣaṇa* は必ず無常等の十六行相 (*ṣoḍasākāra*) を意味する。次の記述にそれが明瞭に示されている⁶⁾。

svalakṣaṇa 作意とは、例えば、「色は破壊されることを相とする」というが如きもの等である。*sāmānyalakṣaṇa* 作意とは、十六行相を具えたものである。

svalakṣaṇamanaskāraḥ tad yathā-rūpaṇālakṣaṇam rūpam ity evamādih sāmānyalakṣaṇamanaskāraḥ ṣoḍasākārasamprayuktaḥ (『俱舎論』 p. 370, ll. 3-4)

別な記述を参照して、さらに、*svalakṣaṇa* と *sāmānyalakṣaṇa* との関わりを見よう。

実に、ある受は *svalakṣaṇa* として楽 (*abhipreta*) である。そ〔の受〕が、同じそれ〔= *svalakṣaṇa*〕として不楽 (*anabhipreta*) であることは、絶対にない。つまり、聖者達は、それ〔楽受〕を、別な観点 (*ākārāntara*) から嫌うのである。これを放逸の足場 (*pramādapada*)、大きな労によって達成されるもの (*mahābhisamskārasādhyā*)、変化するもの (*vipariṇāmini*)、無常 (*anitya*) とみなすのである。それによって、不楽となる。

yā hi vedanā svena lakṣaṇenābhipretā nāsau punas tenaiva jātv anabhipretā bhavati / tathā hy enām ākārāntareṇa vidūṣayanty āryāḥ pramādapadaṃ

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (39)

caināṃ paśyanti mahābhisamkārasādhyāṃ ca viparināminīm cānityāṃ ca
yenānabhipretā bhavati/ (『俱舍論』 p. 881, ll. 4-6)

ここで、「ある受はsvalakṣaṇaとして樂である」と言われる時、svalakṣaṇaはある受の「個有の特質」を示している。その同じ受が、別な観点から無常等すなわちsāmānyalakṣaṇaとして認識されている。svalakṣaṇaとsāmānyalakṣaṇaは、はっきりと区別されているのである。さらに、このsvalakṣaṇaをヴァスバンドゥは、svabhāvaと同一視している。次の記述において、そのことが示されている。

[ある受には]自性として樂性がある。心にとって望ましいものだからである。しかし、異門 (paryāya) から、苦性である。変化と無常を性質として持つ (viparināmānityadharmitva) からである。

sukhatvaṃ ca svabhāvato manāpatvād duḥkhatvaṃ ca paryāyato
viparināmānityadharmitvāt (『俱舍論』 p. 882, ll. 6)

これは、先の記述にすぐ続くものである。先の記述において「ある受はsvalakṣaṇaとして樂である」と述べられた部分が、ここでは、「[ある受には]自性として樂性がある」と表現されている。㊸においては、svalakṣaṇa = svabhāva である。

次に、㊹において、svalakṣaṇaとsāmānyaは対立概念を示している。両者は、それぞれ、時間や場所に限定されるもの、時間や場所に限定されないものを意味することがある。この時、svalakṣaṇaは「個有の特質」というより「あるもののあり方を規定するもの」である。次の記述に、そのことが、明瞭に示されている。

まとめると、この随眠 (kleṣa) は二種である。貧・瞋・慢というsvalakṣaṇaとしての随眠と、見・疑・癡というsāmānyaとしての随眠である。……実に、これらはsvalakṣaṇaとしての随眠なので、必ずしも、すべて者に、常に生ずるのではないのである。見・疑・癡は三世に属する。彼のすべての者によっても、すべての物に結びつくのである。sāmānyaとしての随眠である故に。

samāsata ime dvividhāḥ kleśāḥ svalakṣaṇakleśāś ca rāgapratighamānāḥ /
sāmānyakleśāś ca drṣṭicikitsāvidyāḥ / …ete hi svalakṣaṇakleśatvān na sar-
vasyāvaśyaṃ sarvatrotpadyante / … drṣṭivicikitsāvidyās traiyadhvikāḥ /
taiḥ sarvair api sarvasmin vastuni samyuktaḥ sāmānyakleśatvāt/ (『俱舍論』 p.
801, l. 13-p. 803, l. 3)

ここでは、sāmānyaは随眠のあり方を時間や場所に限定されないものとして規定

(40) 『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

している。一方、svalakṣaṇaは随眠のあり方を時間や場所に限定されるものと規定している。つまり、svalakṣaṇaは限定、sāmānyaは無限定というニュアンスを示している。明らかに㊸とは異った使用例である。ここでは、svalakṣaṇaとsvabhāvaとが同一視されているのかどうか不明である。なお、付言しておけば、従来㊸と㊹は混同されてきた。それは㊸のsāmānyalakṣaṇaと㊹のsāmānyaが同じものとされたからである。例えば、玄奘訳『俱舎論』では、sāmānyalakṣaṇaとsāmānyaは、共に共相と訳されている⁸⁾。玄奘が如何なる原典に基づいて翻訳していたかを知ることはできない。しかしながら、現存梵本の『俱舎論』による限り、sāmānyalakṣaṇaとsāmānyaは区別すべきである。そうしなければ、svalakṣaṇa等の意味は不鮮明なままであろうし、思わぬ誤解を招くこともあるに違いない。少々廻り道になるが、ここで、次のよく知られた記述に触れておくのも、本稿にとって無駄ではないだろう。

五識身は、集合したもの(samasta)を対象とするのだから、sāmānyaを対象とすることになり、svalakṣaṇaを対象としないのではないか？ 処のsvalakṣaṇaについて、これら〔五識身〕はsvalakṣaṇaを対象とすると認められているが、事のsvalakṣaṇaについて〔認められるの〕ではないから、過失はないのである。

nanu caivaṃ samastāmbanatvāt sāmānyaviṣayāḥ pañca vijñānakāyāḥ prāpnuvanti na svalakṣaṇaviṣayāḥ? āyatanasvalakṣaṇaṃ praty ete svalakṣaṇaviṣayā iṣyante na dravyasvalakṣaṇaṃ ity adoṣaḥ (『俱舎論』 p. 36, l. 10—p. 37, l. 2)

一般には、ここでのsāmānyaは「多数のものが集合したもの」、svalakṣaṇaは「単一なもの」を意味するとされる。これも、限定・不特定のヴァリエーションと考えられないことはない⁹⁾。もしそうならば、この記述を「五識身は無限定なものを対象とするのではなく、処に限定されたものを対象とし、事に限定されたものを対象としないのである」と言い換えることができる。これは、別な個所で「極微(paramāṇu)という事は認識できないが、その集合した処が認識の対象となる」という趣旨を説いたことに、基本的に付合する¹⁰⁾。おそらく、ヴァスバンドゥは、ここで、五識身の対象を確認しただけである。そして、筆者はそのことに何の不都合も感じない。しかるに、近代の研究者が、この記述に基づいて、ヴァスバンドゥは、svalakṣaṇaとsāmānyalakṣaṇaを区別する基準を示していないと断を下す¹¹⁾のは、二重の意味で誤りである。なぜなら、先に見たように㊸において、svalakṣaṇa

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (41)

と sāmānyalakṣaṇa は載然と 区別されていたのであり、この記述はあくまでも svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa に関する㉔なのであるから、ここで svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa を区別する必要は、全くないのである。確かに『大毘婆沙論』では、次の記述が示すように、svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa の区別は不明瞭である。

自共相の区別は無辺なり。且らく地の大種をいえば、亦は自相と名け亦は共相と名く。自相と名くとは三の大種に対するものにして、共相と名くるは一切の地界は皆堅者なるが故なり。(『大毘婆沙論』405b⁷⁻¹⁰)

ここでは、同じものが svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa と呼ばれている。しかし、ヴァスバンドゥは㉕を見る限り、このようなあいまいさを払拭している。さらに、『大毘婆沙論』のこの記述を、次のものと同列に扱うことも、問題なしとは思われない。

問う。云何が身識共相境を縁ずるや。答う。自相に二種有り。一には事の自相。二には處の自相なり。若し事の自相に依ると説かば、五識身亦共相を縁ず。若し處の自相に依ると説かば、則ち五識唯自相を縁ずるが故に、相違にあらず。(『大毘婆沙論』65a¹²⁻¹⁶)

これは、下線部以外『俱舍論』の記述と一致しよう。下線部は「同じものが svalakṣaṇa にも sāmānyalakṣaṇa にもなること」を示しているようである。しかし、『大毘婆沙論』も玄奘の訳したものであることを思えば、この記述中の共相は sāmānyalakṣaṇa ではなく sāmānya である可能性も捨て難いのである。いずれにしても、㉕㉔の区別は意識されるべきであろう¹²⁾。

次に㉔について考察しなければならない。冒頭で見た句は㉔に分類される。正直に言うと、㉔を個々のケースにわたって、そのすべてを考察することはできなかった。本稿においては、その一部を扱うに止まる。これについては、後に詳しく論じたい。まず、先に、svabhāva と svalakṣaṇa・sāmānyalakṣaṇa との関わりを考察する上で、重要な記述を見ておこう。

II

実に、この包摂(samgraha)とは、どのようなものについて言われる場合でも、〔次のように〕理解されなければならない。「svabhāva による」と。parabhāva (他性)によるのではないのである。理由は何であるか?。「parabhāva を欠如している

(42) 『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

(viyoga) からである」。実に、ダルマとは、parabhāva を欠如したものなのである。それ故、欠如したもの、それ〔欠如したもの〕自身によって、包摂されるのは、理に合わないのである。例えば、眼根は、色蘊によって、眼処と〔眼〕界によって、苦〔諦〕と集諦によって包摂されるのである。それらを svabhāva とするからである。〔しかし〕、他の蘊等によってではない。それらの bhāva (性) を欠如しているからである¹³⁾。

sa khalv eṣa saṃgraho yatra kvacid ucyaṃno veditavyaḥ—

svabhāvena

na parabhāvena / kiṃ kāraṇam ?

parabhāvaviyogataḥ // 18 //

viyuko hi parabhāvena dharmah / tasmān na yena viyuktas tenaiva saṃgrhīto
yujyate / tad yathā - cakṣurindriyaṃ rūpaskandhena cakṣurāyatanadhātub-
hyāṃ duḥkhasamudayasatyābhyāṃ ca saṃgrhītaṃ tatsvabhāvatvāt / nānyaīḥ
skandhādibhiḥ tadbhāvaviyuktatvāt / (『俱舎論』 p. 54, ll. 5—11)

ここには、svalakṣaṇa も sāmānyalakṣaṇa も登場しない。しかし、ここで示される例を検討すれば、それらと svabhāva との関係は、ある程度推測することができる。プールナヴァルダナ Pūrṇavardhana の『俱舎論注 随相論』 *Abhidharmakośa-tīkā Lakṣaṇānusārinī*〔以下『随相論』と略す〕が推測の手助けをしてくれるので、以下に示そう。

「例えば、眼根が色蘊に〔よって〕」等と詳しく述べられている。すなわち、色の相 (mtshan nyid, lakṣaṇa) と結合しているからである。「眼処と〔眼〕界によって」というのは、それらを svabhāva (rang bshin) としているからである。「苦〔諦〕と集諦によって」というのは、何であれ無常なるものそれは苦であると言われるからであり、苦の原因である故に、集諦によって包摂されるのである。

dper na mig gi dbang po ni gzugs phung po dang zhes bya ba la sogs pa rgyas
par 'byung ste / gzugs kyi mtshan nyid dang jes su 'brel ba'i phyir ro // mig gi
skye mched dang khams dag gis ni de dag gi rang bzhin yin pa'i phyir ro // sdug
bsngal dang kun 'byung pa'i bden pa dag gis zhes bya ba la / gang mi rtag pa
de ni sdug bsngal lo zhes bya ba'i phyir la / sdug bsngal gyi rgyu yin pa'i phyir
na kun 'byung gi bden pas bsdus so // (『随相論』 Ju 48b⁷—49a¹)

ここで注目されるのは「無常」という言葉である。⑧の考察によれば、無常は

『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村) (43)

sāmānyalakṣaṇa である。筆者の調査の範囲では、『俱舎論』において、sāmānyalakṣaṇa は単独で使われることはない。とすれば、svalakṣaṇa が、ここに登場しないとしても、それに該当するものが暗々裏に示されているのではないだろうか。『俱舎論』では、五根は「色を本質とする (rūpātmaka) 五つの清浄なるもの」(ye pañca rūpātmakāḥ prasādās, p. 31, l. 1) と規定されている。rūpātmaka を rūpasvalakṣaṇa と理解することが許されるならば、眼根の svalakṣaṇa は色である。プールナヴァルダナが、「眼根が色蘊によって」という個所を「色の lakṣaṇa と結合しているからである」と注釈する際、lakṣaṇa という語を使用したのは、眼根の色すなわち svalakṣaṇa を意識したからではないだろうか。以上の推測が正しければ、『俱舎論』の先の記述中には、表立っては現われないうにせよ、svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa が示されていることになる。このことから、次のような説明も可能となろう。「svabhāva が parabhāva と対で使用される時、svabhāva は、svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa を包摂する」。この場合、svabhāva ≡ svalakṣaṇa である。

ところで、この説明は、先の平川博士の解釈と付合するようと思われる。博士は、svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa について、

例えば、赤色には濃淡いろいろな赤があるが、それらに共通に見られる「赤」が、赤という法の「自相」である。したがって、赤という自相は、赤という法のみについて言えば、種々なる赤色の「共通相」になるわけである。したがってこれは、種々なる赤の「平均的な赤」ということもできる。即ち赤の自相は、すべての赤に存する共通相であるとともに、赤を認識する人の「赤の観念」であるということができよう¹⁴⁾。と述べておられる。博士の説明は、svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa を⑧におけるように区別しない点で、『俱舎論』には一致しないが、先に見た『大毘婆沙論』の考え方を受け継ぐものであろう。ともかく、平川博士の解釈は、首尾一貫したものである。

さて、実は、先の svabhāva の用例について、桜部博士も着目し、件の句とからめ、次のように述べておられる。

したがって、逆にいえば、parabhāva-viyuktatva が svabhāva である。すなわちそれは他のあり方に対して、それより区別せられたる自らのあり方をもつ、ということである。この「自性 svabhāva をもつ」ということは、また「自相 svalakṣaṇa をもつ」という言葉でも言われる。俱舎本論でも、ヤショーミトラの釈疏でも、

(44) 『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

svalakṣaṇaは屢々svabhāva とシノニムに用いられる。この自相の語は、元来、共相sāmānyalakṣaṇaと相對せしめられる語なのであるが、この場合には、そういう自相・共相をひっくるめて、広い意味でそれを自相というのである。法 dharma という語を定義して、「能持自相svalakṣaṇadhāraṇatvaの故に法である」という場合の「自相」もそういう用法である¹⁵⁾。

桜部博士は、ここでも、svabhāva=svalakṣaṇa という立場を堅持しておられる。その立場から、件の句のsvalakṣaṇaはsvabhāvaであり、それがsvalakṣaṇaとsāmānyalakṣaṇaを包摂するとみなされているのである。この博士の解釈は、やや強引なように思われる。博士は「自相・共相をひっくるめて、広い意味でそれを自相というのである」と断言されているが、「ひっくるめる」のは、svabhāvaであってsvalakṣaṇaではないのではないか。しかし、博士の解釈を強力に支持するような研究が発表されている¹⁶⁾。宮下晴輝氏は、svabhāvaとparabhāvaに関する『俱舎論』の記述および件の句について、こう述べている。

そしてこのような包摂は「自性によって」成立するとされる。それをTAはつぎのように説明している。

自性 (svabhāva) とは自相 (svalakṣaṇa) 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することも成立しない。包摂とは諸の個々の存在 (dravyāntara) を一つのもののもとに〔総合〕することである。

「自性」は個々の存在を区分する原理であるとともに、そのことによって包摂する原理ともなっている。このような諸法の区分と包摂を成り立たせる「自性」という概念が、「法」(dharma)そのものを定義する概念として用いられていることにも注意しなければならない。

「自相を保持するから法である」(svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmah) というのは、自性を越えない (*svabhāvān nātikramati) という意味である¹⁷⁾。

この宮下氏の所論によって、桜部博士の解釈は、にわかに説得力を持ってくる。筆者としては、宮下氏の所論を検討してみなければならない。宮下説の論拠は、二度にわたって引用されるTAにある。TAは、スティラマティ Sthiramati の『俱舎論注 真実義』*Abhidharmakośabhāṣya-tīkā Tattvārthā* (以下『真実義』と略す) のことである。第一の引用において、確かに、「svabhāvaとsvalakṣaṇaとは同一であり、共に区分と包摂という機能を持つと説かれている」ように見える。だが、

『俱舎論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (45)

『真実義』の当該個所をその直前の記述と合わせて読むと、svabhāva と svalakṣaṇa との関係は複雑である。以下に拙訳を示してみよう。

諸の存在を包摂する svabhāva (rang bzhin) とは、ここで、svabhāva (rang bzhin) は svabhāva (rang gi ngo bo) ではないと他の者達は言うのである。svabhāva (rang gi ngo bo) とは svalakṣaṇa (rang gi mtshan nyid) である。svalakṣaṇa も諸の存在を互いに区分するが、区分されたものそれ自体に対して包摂があるならば不合理はない。もしそうでないのならば、区分が存在しないのだから包摂すること自体もあり得ないのである。包摂とは他のもの (rdzas gzhan pa) を一つにすることに他ならないのである。

dnegos po rnam kyī bsdu pa'i rang bzhin ni / 'dir rang bzhin gyi rang gi ngo bo ni ma yin no zhes gzhan dag zer so // rang bzhin ni rang gi mtshan nyid do // rang gi mtshan nyid kyang dnegos po rnam phan tshun 'byed par byed pa yin la / gang la phyē ba de nyid du bsdu ba la mi rig pa (read mi rigs pa) med do // de lta ma yin na dbye ba med pas bsdu ba nyid du mi 'gyur te / bsdu ba ni rdzas gzhan pa rnam gcig tu byed pa nyid yin pa (『真実義』 To 80a⁶⁻⁸)

非常にわかりにくい記述であるが、ここではおそらく、svabhāva の様々な意味が論じられているのである。『俱舎論索引』¹⁸⁾によれば、svabhāva という同一の梵語は、チベット語では、rang bzhin・rang gi ngo bo・rang gi ngo bo nyid と三通りに訳し分けられている。これは、単に翻訳において、同じ訳語の繰り返しを避けたいというよりも、svabhāva の意味が三通りあることを示唆しているのではないだろうか。『真実義』の記述は、そうとでも考えないかぎり、理解できないのである。それらの訳語の意味するところを考察しなければならないが、『俱舎論』全部の用例を調べる暇はない。そこで、svalakṣaṇa = svabhāva を示す記述に手掛りを求めてみたい。それが、明瞭に示されているのは、次の二個所である。それぞれ、チベット語訳も付しておこう。

それらの svalakṣaṇa とは、svabhāva に他ならない。

svabhāva evaiṣaṃ svalakṣaṇam (『俱舎論』 p.902, ll. 8-9)

de dag gi rang gi mtshan nyid ni rang gi ngo bo'o // (Ngu 14a¹)

実に、svalakṣaṇa が実証されているものについては、それらが集合するということは、理に適うが、形〔色〕の部分については、顕色等のように、svabhāva が実証されていないので、どこにそれら〔形色〕の集合があろうか。

(46) 『俱舍論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ’という句について(木村)

siddhasvalakṣaṇānām hi teṣāṃ sañcayo yujyate / na ca samsthānāvayavānām
varṇādivat svabhāvaḥ siddha iti kutaḥ eṣāṃ sañcayaḥ (『俱舍論』 p. 576, ll. 2-4)
rang gi mtshan nyid rnam grub na ni de dag bsags pa rung bar 'gyur na dbyibs
kyi yan lag rnam ni kha dog la sogs pa bzhin du rang gi ngo bor grub pa yang
med na de dag bsags pa ltar zhig ga la yod / (Gu 192b⁸-193a¹)

この二例において、svabhāva は rang gi ngo bo と訳されている。少い例ではあるが、svabhāva=svalakṣaṇaである場合、svabhāva は rang gi ngo bo と訳されていることが確認できた¹⁹⁾。この確認を基にして、『真実義』の考察を行ってみよう。この記述中の「他の者達」は、おそらく、ここでの svabhāva を svalakṣaṇa と同一視することに反対する人々である。それ故、「svabhāva は rang gi ngo bo ではない」と述べているのである。その直後の「rang gi ngo bo とは svalakṣaṇa である」という記述は、「rang gi ngo bo としての svabhāva が svalakṣaṇa である」と述べているにすぎない。それ以降の記述は、svabhāva=svalakṣaṇa とされる場合があることを承知した上で、両者の機能の相違を明らかにしているのである。下線部を宮下氏は「包摂とは諸の個々の存在を一つのもののもとに〔統合〕することである」と訳しておられるが、ここは素直に、「包摂とは他のものを一つにすることに他ならない」と訳すべきであろう。これによって、区別と包摂という似たような機能を持つとされた svabhāva と svalakṣaṇa の相違が示されているのである。他のものを parabhāva に置き換えてみると、両者の相違はよりはっきりするであろう。すなわち、svabhāva の区分と包摂は parabhāva を除外するのに対し、svalakṣaṇa のそれは parabhāva をも含むのである。では、このような相違は、『俱舍論』に示されているのだろうか。次の記述は、何らかのヒントを与えているように思われる。

「同様に、他の蘊・処・界も適宜に、svalakṣaṇa を考察して、説かれたものの中に整理すべきである (pratipādyā)」他の經典に説かれている他の蘊・処・界もそれらの各 svalakṣaṇa をこの論書においてのみ規定されたように考察して、〔この論書において〕説かれた蘊等の中に整理すべきである。

tathānye' pi yathāyogyam skandhāyatanadhātavaḥ /
pratipādyā yathokteṣu sampradhārya svalakṣaṇam // 27 //
ye'py anye skandhāyatanadhātavaḥ sūtrantāreṣuktāḥ te' py eṣv eva yathokteṣu
skandhādiṣu pratipādyāḥ svam svam svalakṣaṇam^{捕注1)} eṣāṃ yathāvyavasth-

『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村) (47)

āpitam asmiṃc chāstre vimṛsya (『俱舎論』 p. 72, ll. 8-12)

この記述中の「他の経典に説かれている他の蘊・処・界」を parabhāva と解することはいきすぎであろうが、筆者は、ここに svabhāva とは異なる svalakṣaṇa の機能が示されていると思うのである。少くとも svabhāva は包摂 (saṃgraha) するのに対し、svalakṣaṇa は整理する (pratipādayati) という相違は、見て取れる。以上によって、宮下氏が引用した第一の『真実義』に対する考察を終えよう。ところで、筆者は、この考察の途上で、svabhāva に対するチベット語訳について触れたが、大事なことを言及し忘れたので、ここに記しておきたい。svabhāva = svalakṣaṇa である時、svabhāva が rang gi ngo bo と訳されていることは、すでに確認済みである。そして、svabhāva が parabhāva と対になる時、svabhāva ≠ svalakṣaṇa であることも確認できた。ところが、その対になる場合に登場する偈が問題なのである。その偈の梵文は‘svabhāvena parabhāvaviyogatah’であり、そのチベット語訳は‘rang gi ngo bo nyid kyis ste / gzhan gyi dngos dang mi ldan phyir’ (Gu 36b⁸) である。ここで svabhāva は、‘rang gi ngo bo’あるいは‘rang gi ngo bo nyid’と訳されている。前者のように訳されているのなら、先の確認に矛盾が生ずることになる。rang gi ngo bo と rang gi ngo bo nyid は nyid 以外全く同じあり、この nyid は強調のために置かれたようにも見える。しかし、翻訳者は、nyid を付すことによって、ここの svabhāva が rang gi ngo bo でないことを示したのではないだろうか。『俱舎論索引』²⁰⁾によると、svabhāva を rang gi ngo bo nyid と訳すのは、ここ一個所だけである。とすると、『俱舎論』のチベット語訳において、rang gi ngo bo と rang gi ngo bo nyid を混同することはないはずである。おそらく、翻訳者は、混同を避けるために nyid を付したのであろう。また、訳されている個所が、偈であることを思えば、韻律を整えるための訳語であると推測することはできよう。だが、その場合、rang gi ngo bo ではなく rang bzhin を使う工夫も可能なはずである。ただ、現在の筆者には、rang bzhin の意味が、不明瞭なままである。今は、svabhāva のチベット語訳の精査を約して、事の真相は後日を期すしかない。

さて、次に宮下氏の引用する第二の『真実義』を検討しなければならないが、それは件の句に関わるものである。そこで、以下では、宮下氏の引用だけでなく、‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句を、詳しく考察してみることにしよう。それは、自ずと、宮下説、そしてさらには桜部説に対する筆者の見解を明らかにす

(48) 『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村)るものとなるだろう。その前に、これまで得た情報を整理して、考察に臨みたい。重複する部分もあるが、万全の理解を期するためと了解されたい。*svalakṣaṇa*等を、筆者の推測も交えて整理すれば、次のようになる。

④ *svalakṣaṇa* と *sāmānyalakṣaṇa* が対になる場合

svabhāva = *svalakṣaṇa*

svabhāva に対するチベット語訳は *rang gi ngo bo*

svalakṣaṇa は「個有の特質」、*sāmānyalakṣaṇa* は「無常等の十六行相」

⑤ *svalakṣaṇa* と *sāmānya* が対になる場合

svābhāva と *svalakṣaṇa* の異同については不明

svalakṣaṇa は「限定」、*sāmānya* は「不限定」

⑥ *svabhāva* と *parabhāva* が対になる場合

svabhāva ≠ *svalakṣaṇa*

svabhāva は *svalakṣaṇa* と *sāmānyalakṣaṇa* の両方を含む。

svabhāva に対するチベット語訳は *rang gi ngo bo nyid*

⑦ *svalakṣaṇa* が単独で使用される場合

⑦-1 *svabhāva* = *svalakṣaṇa*

svabhāva に対するチベット語訳は *rang gi ngo bo*

⑦-2 *svalakṣaṇa* は *svabhāva* と *parabhāva* の両方を含む場合がある、と推測される。

「*svabhāva* と *svalakṣaṇa* が同一なのか異っているのか」ということについて、解釈が一定しない理由は、④⑤⑥⑦を区別しないためであろう。

次に、本稿で扱う文献に関する問題にも是非触れておかねばならない。本稿では、終始『俱舍論』を考察の中心に据えるが、それ自体きわめて複雑な性格を持っている。『俱舍論』は基本的には説一切有部の教義をまとめた綱要書である²¹⁾。しかし、それは有部の教義を忠実に祖述したものではなく、そこには、経量部 (*Sautrāntika*) の立場に立った記述や²²⁾、唯識 (*vijñaptimātra*) の見解も盛り込まれている²³⁾。したがって、*svalakṣaṇa* 等を考察する場合にも、その言葉が如何なる立場において使用されているのを明らかにしなければ、真に厳密な考察とは言えないであろう。また、有部の教義に絞って考察を進める場合でも、『俱舍論』に先行する膨大な有部論書や、『俱舍論』の後に著わされた『順正理論』²⁴⁾等を無視するわけにはいかない。さらに、本稿では、インド撰述の三つの『俱舍論』注を

『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村) (49)

参照するが、それらにも問題はあある。ヤショーミトラ Yaśomitra の『俱舍論注 明瞭義』 *Abhidharmakośa-vyākhyā Sphuṭārthā* (以上『明瞭義』と略す) には、ディグナーガ Dignāga 作『集量論』 *Pramāṇasamuccaya* の帰敬偈が引用されているし²⁵⁾、スティラマティ Sthiramati の『真実義』にも『集量論』の名が挙げられている²⁶⁾。そしてプールナヴァルダナの『随相論』は、『明瞭義』と『真実義』の影響下に著わされたと指摘されている。つまり、これらの三注釈は、すべて、ディグナーガの説く通称仏教論理学の洗礼を受けていることになる。ディグナーガの思想には、有部教義の継承という面が濃厚に見られるとしても、その独自性は疑い得ないのである²⁷⁾。それ故、これら三注釈を使用する時も、細心の注意が必要であろう。このような課題をクリアしなければならないのだが、それは、今の筆者のよくなし得るところではない。本稿は厳密性に欠けると認めざるを得ないのである。ともあれ、以下に件の句をめぐる論議を再現して、その意味を考察してみよう。

III

‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句は、きわめて有名なものである。それは、一般的には、ダルマ(法)を定義するものと見られている。しかし、『俱舍論』において、この句は「アビダルマ (*abhidharma*) とは何か」を考察する文脈の中で、語源解釈 (*nirvacana*) として挿入されたものなのである。したがって、そのような文脈の中において、この句は理解されるべきである。『俱舍論』以前の有部論書において、この句と酷似した表現は見られる。例えば、『俱舍論』の範とされたと言われる『雑阿毘曇心論』²⁸⁾では、「法とは持なり。自性を持するが故に法と名づく」(870C⁵) と述べられ、それに先行する『阿毘曇心論経』には「法とは持なり。自性を持する」(834a²⁻³) とある。両論書において、これらの句は「ダルマを定義するもの」として提示されていて、アビダルマを考察する中に現われていない。つまり、『俱舍論』の句とよく似たものではあるが、異った文脈の中に登場しているのである。ところで、『雑阿毘曇心論』では、先の句の直後に、自相・共相に関する記述が続いている。とすれば、自性と自相は訳し分けられていたと考え得る。「自性を持するが故に法と名づく」という句の原文を‘*svabhāyadhāraṇād dharmah*’と想定することもできよう。ヴァスバンドゥは、当然『雑阿毘曇心論』の句を知っていたであろう。彼がその句をそのまま『俱舍論』に採用しなかった理由は何だろうか。アビダルマの考察の文脈において、それが不都合な面を有してい

(50) 『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

たからであろう。では、不都合な面とは何か。おそらく、そのことも、件の句中に採用されたsvalakṣaṇaを考察することによって解明されるであろう。

ところで、この有名な句は、ヴァスバンドゥのオリジナルなのだろうか。それとも、何らかの由来があるのだろうか。『俱舎論』における阿含經典の引用・言及を精査したシャマタデーヴァ Śamathadeva の『ウパーイカ』*Upāyika* では、全くその句に触れていない²⁹⁾。ということは、阿含經典にその由来を求めることはできないということか。しかし、チベット仏教の代表的『俱舎論』注釈³⁰⁾には、次のような記述がある。

法とは、『釈軌論』(rNam bshad rigs pa, Vyākhyāyukti) において、十の意味に適用されている、と説明されているうち、『散逸阿含』(lung sil bu) において、相(mtshan nyid, lakṣaṇa) を保持するものを法と述べているので、ここで、所知のsvalakṣaṇaを保持する諸法それらのことなのである。

chos ni rnam bshad rigs par don bcu la 'jug par bshad pa las lung sil bu las mtshan nyid 'dzin la chos shes brjod ces pas/ 'dir shes bya rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i chos rnam de dag go // (『チムズー』*mChims mdzod*, p. 31, ll. 10-11)

ここでは、件の句は、『散逸阿含』に由来するとされている。以前、筆者は、lung sil bu を迂闊にも、「四分律雜事品」と訳したが、不明を恥じるしかない³¹⁾。筆者がそのような誤訳をした理由は、『藏漢大辞典』の記述に引きづられたからである。そこには「'dul ba lung sde bzhi'i ya gyal zhiḡ 四分律の一部」という記載があり、《雜事品》という中国語も添えられていた³²⁾。また、『藏文辞典』³³⁾には「'dul ba'i bstan bcos shig (律の論書)」と記されていた。lung sil bu が『散逸阿含』であることは確かだとしても、二つの辞典に「律」との関わりが記載されているのは気にかかった。そこで、大正藏經の律部を調査してみると、『根本薩婆多部律攝』に「法と言うは、即ち是れ自性を持するの義なり」(533b⁸) とあるのが見つかった³⁴⁾。これはチベット語訳の『攝律』*Vinayasamgraha*に比定されているので³⁵⁾、それを調べると「ダルマと言われるのは、svalakṣaṇa を保持するからである」(chos zhes bya ba ni rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir te / Phu 139b⁵⁻⁶) とあった。これは、件の句と一致する。先に見た辞典の記載は、『攝律』の記述を意識したものなのだろうか。想像を逞しくすれば、「正規の阿含からこぼれ落ちたものが、律の注釈である『攝律』に取り上げられ、『俱舎論』にも採用された」ということになる。はたして、これが、どのような問題を孕んでいるのか。律にも經

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ'という句について(木村) (51)

にも暗い筆者には、まるでわからない。この問題の追求は、ひとまず、保留しておく他はないのである。

さて、いよいよ、考察の中心となる『俱舍論』の記述を見なければならない。それは、次のようなものである。

このアビダルマとは、そもそも何であるか? 「汚れのない慧 (prajñā) とそれに伴うものがアビダルマである」。そのうち、「慧」とは法の分析 (dharmapra vicaya) のことである。「汚れのない」とは無漏 (anāsrava) のことである。「それに伴うもの」とはそれに従うもののことである。かくして、アビダルマとは無漏の五蘊から成るものであると言われることになる。まず、これは、勝義 (pāramārthika) のアビダルマである。一方、世俗 (sāṃketika) [のアビダルマ] は、「それを獲得するために、あるものも、そして論書なるものも〔世俗のアビダルマ〕である」「あるものも」とは聞・思・修所成 (śrutacintābhāvanāmayī) の有漏の慧と、生得 (upapatti-pratīlambhika) [の慧] と、それらに伴うものである。「論書なるものも」とは、それもこの無漏の慧を獲得するためのものであり、その資糧 (saṃbhāra) となるので、アビダルマであると言われるのである。しかし、語源解釈は「svalakṣaṇaを保持するのでダルマである」[とする]。つまり、これ〔アビダルマ〕は、勝義法 (paramārthadharmā) あるいは涅槃あるいは法相 (dharmalakṣaṇa) に向う (abhimukha) ダルマなのでアビダルマなのである。アビダルマが説かれ終わった。

ko 'yam abhidharmo nāma?

prajñāmalā sānucarō 'bhidharmaḥ
tatra prajñā dharmapra vicayaḥ / amaleti anasravā / sānucareti saparivārā /
evam anāsravaḥ pañcaskandho 'bhidharmaḥ ity uktaṃ bhavati / eṣa tāvat
pāramārthiko 'bhidharmaḥ / sāṃtikas tu
tatprāptaye yāpi yac ca śāstram /
yāpi ca śrutacintābhāvanāmayī sāsra vā prajñā
upapattipratīlambhikā ca sānucarā / yac ca śāstram asyāḥ prāptyarthaṃ
anāsravāyāḥ prajñāyāḥ tad api tatsambhārabhāvād abhidharmaḥ ity ucyate /
nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ / tad ayaṃ paramārthadharmāṃ
vā nirvāṇaṃ dharmalakṣaṇaṃ vā praty abhimukho dharmā ity abhidharmaḥ /
ukto 'bhidharmaḥ /

(『俱舍論』 p. 11, l. 2-p. 12, l.6)

(52) 『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村)
件の句は、この記述の中で、どのような役割りをはたしているのだろうか。それについてヤショーミトラは、次のように述べている。

この勝義と世俗のアビダルマは、*svalakṣaṇa*を保持するものとして語源解釈されたのである。

ayaṃ svalakṣaṇadhāraṇatvena niruktaḥ pāramārthikasāmṅketikābhidharmah
(『明瞭義』 p. 12, ll. 26-27)

スティラマティは、こう述べている。

無漏の慧なるものだけが、アビダルマではないのである。では何か？ その資糧となる有漏の慧なるものそれらもアビダルマなのである。つまり、そのように、両者ともにおいて、語源解釈上、同一の意味 (*don mthung*) なのである。語源解釈とは分析してから確定する語であり、命名の理由を示しているのものであるという意味である。「*svalakṣaṇa*を保持するのでダルマである」すなわち、*svabhāva* (*rang bzhin*) を越えないのであるという意味である。

zag pa med pa'i shes rab 'ga' zhig kho na chos mngon pa ma yin no // 'o na ci zhe na / de'i tshogs su gyur pa'i phyir zag pa dang bcas pa'i shes rab gang yin pa de rnams kyang chos mngon pa ste / de ltar gnyi ga la yang nges pa'i tshig tu na don mtshung so // nges pa'i tshig ni nges par phye nas gtan la phab pa' i tshig ste / ming 'dogs pa'i rgyu mtshan ston pa 'o zhes bya ba'i tha tshig go // rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir chos te rang bzhin las mi 'da 'o zhes bya ba' i tha tshig go // (『真実義』 To 24a⁶⁻⁸)

プールナヴァルダナは、以下のように述べている。

語源解釈ということ等は、分析してから確定する語であり、命名の理由を示しているのものであるという意味である。「*svalakṣaṇa*を保持するのでダルマである」。〔これは〕逸脱ではないだろうか？ 承認されているので過失はないのである。我々の如くならば、一切は*svalakṣaṇa*を保持しているのでダルマの *svabhāva* (*rang bzhin*) を越えないのであるという意味である。

nges pa'i tshig tu na zhes bya ba la sogs pa ni nges par phye ste gtan la phab pa' i tshig ste / ming 'dogs pa'i rgyu mtshan ston pa'o zhes bya ba'i tha tshig go // rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir na chos so // ha cang thal bar 'gyur ro zhe na / 'dod pa'i phyir nyes pa med do // kho bo cag gi ltar na ni thams cad rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i phyir chos kyi rang bzhin las mi 'da 'o zhes bya ba'i

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (53)

don no // (『隨相論』 Ju 15b⁶⁻⁸)

このうち、筆者には『真実義』が最も理解しやすい。それによれば、件の句は、無漏の慧=勝義のアビダルマと有漏の慧=世俗のアビダルマの橋渡しをするものである。「両者ともにおいて、語源解釈上、同一の意味なのである」という部分が、そのことを明瞭に示している。これを言い換えると「両者とも語源解釈がなければ同一の意味にならない」ということになろう。件の句は、「アビダルマとは何か」を考察する上で、不可欠な役割りをはたしていたのである。ヤショーミトラも、スティラマティと同じように件の句の役割りを考えているように思われる。彼の短い注釈からもその点は推測できるであろう。そして、おそらくヴァスバンドゥも彼らと同じであろう。ヤショーミトラは、さらに、ヴァスバンドゥの意を酌み、勝義のアビダルマと世俗のアビダルマとの差異を取り途こうと意図して、件の句に続く「つまり、これ〔アビダルマ〕は…アビダルマなのである」という文を文法的に注釈する。

実に、アビが特質 (lakṣaṇa) とともに、合成される時、〔その合成語は〕不変化合成語 (avyayībhāva) である。例えば、火に向って (abhyagni) 蛾は落ちる〔と言われる時〕、蛾の落下は、火によって特質付けられる。その火はこれ〔蛾〕の特質なのである。しかし、このダルマは他のものの特質ではない。では何か？ 特質付けられるもの (lakṣya) である。それ〔ダルマ〕自身が「向うもの」だからである。論書という世俗のアビダルマも、涅槃あるいは法相を獲得するために、明らかにするために、原因となるので〔涅槃あるいは法相に〕向うものなのである。まして、勝義〔のアビダルマ〕はなおさらである。故に、アビダルマは格限定合成語³⁶⁾ (tatpuruṣa-samāsa) としてあるということが確定したのである。

yadā hy abhir lakṣaṇena saha samasyate tadāvvyayībhāvaḥ tad yathā-abhyagni śalabhāḥ patanti śalabhapatanam agninā lakṣyate so'gnir asya lakṣaṇam / natu ayam dharmo'nyasya lakṣaṇam kim tarhi? lakṣyaḥ svayam evābhimukhyāt / sāstrākhyo'pi sāmketiko' bhidharmaḥ prāṇāya abhidyanāya vā nirvāṇam dharmalakṣaṇam vā pratiupaniṣadbhāvenābhimukhaḥ kim anga pāramārthika iti atas tatpuruṣasamāsenābhidharma iti siddham bhavati (『明瞭義』 p. 13, ll. 9-15)

ヤショーミトラは、ここで、単に自分の文法の知識を披瀝しているのではないであろう。では、彼は何を問題としているのだろうか。おそらく、件の句中にある svala-

(54) 『俱舍論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

kṣaṇaが問題の焦点なのである。「svalakṣaṇaを保持するのでダルマである」という句の意味を、ダルマがlakṣaṇaを保持すると理解すれば、アビダルマのダルマはlakṣaṇaとなる。とすれば、アビダルマという合成語は不変化合成語となるのは当然の帰結である。これは、文法の知識を有する者には、あつてしかるべき解釈であろう。しかし、この解釈を受け入れれば、勝義のアビダルマと世俗のアビダルマの橋渡しをするために置かれた件の句は、かえって邪魔になる。つまり、ヤショーミトラのひいてはヴァスバンドゥの「アビダルマとは何かという論述」全体が、たったひとつの文法上の解釈によって崩壊するのである。ヤショーミトラは、何としても、そのような解釈を否定しなければならなかったはずである。そして、この文法上の解釈の背後には、明らかにヴァスバンドゥ・ヤショーミトラ・スティラマティのアビダルマ理解を否定しようとする意図が見て取れるのである。その意図は、『真実義』に紹介された異説にはっきり示されている。

また、他の者達は〔次のように〕言う。勝義と世俗の両者とも、勝義法・涅槃を獲得することに向うが、相違は〔勝義が〕近く、〔世俗が〕遠いという違いなのである。…そのように勝義は語源解釈によって、世俗は勝義の資糧となる故にアビダルマという語が使われるのである。

yang gzhan dag na re / don dam pa dang brdar btags pa pa dag kyang don dam pa'i chos mya ngan las 'das pa thob par byed pa la mngon du phyogs la khyad par ni nye ba dang ring ba'i bye brag go // … de ltar don dam pa pa ni nges pa' i tshig gis dang brdar btags pa pa ni don dam pa pa'i tshogs su gyur pa'i phyir chos mngon pa'i sgra 'jug ste / (『真実義』 To 25a³⁻⁵)

ここで、勝義のアビダルマと世俗のアビダルマは、勝義法や涅槃の獲得への遠近という観点から区別されている。さらに、勝義のアビダルマを「近」・世俗のアビダルマを「遠」とすることで、前者を後者の上位に置こうとしている。そして、その根拠が他でもない件の句なのである。「勝義は語源解釈によって」という個所が、そのことを示している。つまり、異説者は、件の句を勝義のアビダルマだけに適用しようとしたのである。これは、ヴァスバンドゥ達が、この句を勝義のアビダルマと世俗のアビダルマ両者に適用しようとしたのとは、正反対の立場である。『明瞭義』には、上記の異説は示されていない。また、『真実義』と『明瞭義』との先後関係が不確定であることも承知している。しかし、ヤショーミトラの文法的注釈の

『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村) (55)

背後には、この種の異説が隠されているように筆者には思われる。言い方を変えるならば、ヤショーミトラの注釈は異説を前提として、始めて、その意味が明らかになるのではないか。だが、『明瞭義』の文法的注釈と異説との関わりは、いまひとつ不鮮明である。我々は、まだアビダルマをめぐる論議の真相を把握できていないのだ。ここで、別な視点を導入してみよう。

ヤショーミトラは、アビダルマ解釈の最後を締め括る部分で、次のように述べている。

「アビダルマが説かれ終わった」というのは、*svabhāva*・分類 (*prabheda*)・語源解釈を通じて、個別的意味 (*avayavārtha*) が明らかになったということなのである。

ukto hy abhidharma iti / svabhāvaprabhedanirvacanato 'vayavārtho 'vabuddhaḥ / (『明瞭義』 p. 13, l. 16)

ヤショーミトラは、*svabhāva* 等に相当するものが何であるか示していない。しかし、プールナヴァルダナは、それを示して次のように述べている。

「アビダルマが説かれ終わった」というのは、*svabhāva* (*rang bzhin*) と分類と語源解釈を通じてなのである。そのうち、*svabhāva* とは適宜に、主要なものである慧の五蘊あるいは四〔蘊〕の *svabhāva* である。分類とは勝義と世俗である。語源解釈とは涅槃と法相に向うことである。³⁷⁾

chos mngon pa bshad zin to zhes bya ba ni rang bzhin dang / rab tu dbye ba dang / nges pa'i tshig gi sgo nas so de la rang bzhin ni ci rigs par shes rab gtso bor gyur pa phung po lnga 'am bzhi'i rang bzhin no // rah tu dbye ba ni don dam pa pa dang brdar btags pa pa'o // nges tshig ni mya ngan las 'das pa dang / chos kyi mtshan nyid la mngon du phyogs pa'o // (『随相論』 Ju 16b²⁻³)

ここで不審に思われるのは、語源解釈が件の句ではなく「涅槃と法相に向うこと」とされている点である。先に見た『随相論』の記述では、明らかに件の句が語源解釈とされていた。プールナヴァルダナが何故このような矛盾を犯すようなことをしたのかについては、もう少し後で考察することにしよう。少なくとも、ヤショーミトラやスティラマティの注釈では、語源解釈とは件の句以外の何物でもないのである。また、*svabhāva* は「主要なものである慧の五蘊あるいは四蘊」とされている。これは、『大毘婆沙論』で「アビダルマの *svabhāva* は無漏の慧根である」と繰り返し説かれていること³⁸⁾や、ヤショーミトラ等の注釈に「慧が主要である」と

(56) 『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmah*’という句について(木村)述べられていること³⁹⁾からして、ごく単純に「無漏の慧」としておきたい。筆者としては、以下のように整理してみたい。

svabhāva — 無漏の慧

分 類 — 勝義のアビダルマ・世俗のアビダルマ

語 源 解 釈 — *svalakṣaṇa* を保持するのでダルマである。

ともあれ、我々はアビダルマ解釈の中に、*svabhāva* が論じられているという貴重な情報を得ることができた。さて、異説の検討に戻ろう。勝義のアビダルマを世俗のアビダルマの上位に置こうとする異説者にとって、語源解釈すなわち件の句は、彼らの説を根拠付けるものであった。そして、勝義のアビダルマたる無漏の慧は *svabhāva* である。とすれば、異説者にとって、件の句中の *svalakṣaṇa* は *svabhāva* でなければならない。つまり、異説者からすれば、この句は「*svabhāva* [たる無漏の慧] を保持するのでダルマである」と理解されるべきものなのである。おそらく、『雑阿毘曇心論』の‘*svabhāvadhāraṇād dharmah*’という句が、件の句に代わって挿入されていれば、彼らに異存はなかったであろう。しかし、件の句中にあるのは *svabhāva* ではなく *svalakṣaṇa* である。彼らは、そこで、文法を持ち出し、*svalakṣaṇa* の不備を指摘するという手段も取ったのであろう。それは、ヤショーミトラの文法的注釈によって否定されたことはすでに見た。異説者が、次に取った手段は、句中の *svalakṣaṇa* と *svabhāva* を同一視することであった。それさえ認められるならば、彼らの意図は達成されるからである。実際、両語を同一視するのは無理なことではない。しかし、件の句に関してそれを認めるのは、ヴァスバンドゥ達にとって決して許されることではない。件の句は、勝義のアビダルマと世俗のアビダルマの差異をなくすために置かれたことは、確認済みである。ヴァスバンドゥ達からすれば、句中の *svalakṣaṇa* は、その時、両アビダルマの共通性を示すものでなければならない。だが、*svalakṣaṇa* が *svabhāva* と同一視されれば、それは *svabhāva* たる無漏の慧つまり勝義のアビダルマだけに適用され、もはや両アビダルマの共通性を示すものではなくなる。句中の *svalakṣaṇa* は、*svabhāva* たる勝義のアビダルマとイコールなのではなく、それを包含するものとするのがヴァスバンドゥ流の解釈だったのである。ここに到って、ようやく、アビダルマ解釈をめぐる論議の真相は、我々にも幾分明らかになった。件の句中にある *svalakṣaṇa* は *svabhāva* と同一なのか異なっているのか、これが最大の争点だったのである。奇妙なことに、これは、本稿の冒頭で見た桜部博士と平川博士の争点

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (57)

と瓜二つである。「桜部博士と平川博士」、「異説者とヴァスバンドゥ達」時も場所も隔たった対立を同列に扱うことはできまい。しかし、この対立はあまりにもよく似ている。ともあれ、我々は「異説者とヴァスバンドゥ達」の対立については、ひとつの結論に達したのである。すなわち、異説者は件の句中のsvalakṣaṇaを svabhāva と同一視した。それに対し、ヴァスバンドゥ・ヤショーミトラ・スティラマティは、svalakṣaṇaは svabhāva と異っているとみなしたのである。

さて、以上の考察を踏えて、宮下氏が引用した第二の『真実義』を見てみよう。もう一度、その部分の宮下訳を示しておこう。

「自相を保持するから法である」というのは、自性を越えないという意味である。宮下氏は、この引用の前に、

このような諸法の区分と包摂を成り立たせる「自性」という概念が「法」そのものを定義することにも注意しなければならない。

と述べておられた。氏は、明らかに、句中のsvalakṣaṇaを svabhāva と同一視しているのであり、その根拠を『真実義』の記述に求めているのである。しかし、これまでの考察からすれば、『真実義』の「自性を越えない」という文は、svabhāva=svalakṣaṇaを示しているとは考えられない。この文は、勝義のアビダルマ=svabhāva と世俗のアビダルマを包含する svalakṣaṇa の役割りを別な言い方で確認したものである。スティラマティは、勝義のアビダルマすなわち無漏の慧が「主要なもの」であると認めていた。したがって、「越えない」というのは、同じであることを言うのではなく、svabhāva たる無漏の慧が主要なものであることを意味するであろう。ここで、これまでの考察を整理するために、ひとつの憶測も付け加えておこう。件の句中におけるsvalakṣaṇaは、先に④⑤⑥⑦で示したうちの⑦-2に相当すると思われる。勝義のアビダルマ=svabhāva、世俗のアビダルマ=parabhāva とすることが許されればであるが。

さて、次に、残された『随相論』を考察しなければならない。そこで提示された「逸脱ではないだろうか？」という疑問は、先に見た異説者からのものであろう。異説者は、svalakṣaṇa が svabhāva を包含することを逸脱と述べているのである。それに対するプールナヴァルダナの答えは、曖昧である。「承認されているので過失はないのである」と彼は述べているが、何が承認されているのだろうか。

「我々の如くならば」以降に、それが示されているのだろうか。しかし、その内容は、どう見ても、svabhāva=svalakṣaṇaであることを表明しているように思われ

(58) 『俱舍論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村)

るのである。プールナヴァルダナは、「一切は svalakṣaṇa を保持しているのだから」という言い方をしているが、ここで論じられているのは、「一切」ではなく、アビダルマのダルマである。彼は、議論を摩り替えている。一切はおそらく、一切のダルマであろう。一切のダルマについて、svabhāva=svalakṣaṇaであると、プールナヴァルダナは述べているにすぎない。また、『随相論』には『真実義』に見られる「両者ともにおいて、語源解釈上、同一の意味なのである」という一文がない。この文は、svabhāva≠svalakṣaṇaを支持するきわめて重要なものである。プールナヴァルダナは、『真実義』の強い影響下で、『随相論』を著わしたとされていることからして、彼がこの文を知らなかったはずはない。彼は、意図的に、この文を注釈からはずしたのである。svabhāva≠svalakṣaṇaを否定するために。ところで、先に、プールナヴァルダナが語源解釈に対して矛盾する発言をしていることを見た。彼は、件の句を語源解釈と言っておきながら、その後続く文を語源解釈として示した。これも、意図的な摩り替えである。実は、『随相論』にも『真実義』で紹介された異説が提示されている。プールナヴァルダナは、しかし、「勝義と…違いなのである」という前半部のみを示し、「勝義は語源解釈によって…」という後半部を削っている。^{補注2)}そして、異説の直後に「svabhāva と分類と語源解釈…」という記述を与えている。プールナヴァルダナは、ここで、語源解釈の摩り替えを行ったのである。件の句を語源解釈とすれば、結局、ヴァスバンドゥ達の見解すなわち svabhāva≠svalakṣaṇaに抵触するだろう。プールナヴァルダナは、そう考えて、苦肉の策として、摩り替えを実行したのでであろう。彼は、多分、異説を支持していたのである。故に、プールナヴァルダナは、件の句中の svalakṣaṇa を svabhāva を同一視していたと考えられる。プールナヴァルダナは、ヴァスバンドゥの見解に対立するのを承知の上で、あえて、件の句中の svalakṣaṇa を svabhāva とした。それは、異説者の見解の有力さを物語るであろう。実は、サンガバドラ Samghabhadra も、同様な見解を持っていたと思われる。彼は、『順正理論』のアビダルマを解釈する個所で件の句を引用していない。しかし、次のような記述にその句が見られる。

又、若し涅槃は、都て體なくば、如何が經に「一切の有為、無為の法の中、此れを最第一」と説くや。如何が體無くして、法の名を立つべきや。如何が無を無の中に於て勝と説くや。諸法の自相あるものを展轉相望して勝劣ありと説くを現見す。未だ兎角、空花の展轉相望して、勝劣を安立すると説くを見ず。是の故に決定して別

『俱舎論』における‘svalakṣaṇadhāraṇād dharmah’という句について(木村) (59)

に涅槃あり、「能く自相を持するが故に、名けて法と爲す」。(『順正理論』431b³⁻⁸)
この記述における「體」が svabhāva ならば、件の句中の svalakṣaṇa は svabhāva と同一なものであろう。サンガバドラーは、この句に関して、svabhāva = svalakṣaṇa という見解を支持していたために、アビダルマ解釈において件の句を引用しなかったのである。

さて、サンガバドラーは、おそらく、この句を「ダルマの定義」を示すものとして引用している。『順正理論』の記述は、この句が「ダルマの定義」である場合、svalakṣaṇa = svabhāva という条件が必要であることを示唆しているように見える。もしそうならば、『俱舎論』のアビダルマ解釈に同じ句があったとしても、それを「ダルマの定義」とみなすのは、誤りとなろう。同じ句がある場合には「ダルマの定義」であり、他の場合はそうではない。これでは、混乱が起こっても不思議はない。「桜部博士と平川博士」「異説者やサンガバドラーとヴァスバンドゥ達」これらの対立も、そのような混乱が生み出したものなのかもしれない。別な言い方をすれば、それぞれの思惑次第で、件の句の扱い方は違ってくるのである。その思惑が、もし、部派間の対立を反映したものだとしたら、件の句を「ダルマの定義」とするのはサンガバドラー等の有部、そうしないのはヴァスバンドゥ等の経量部と考えることもできる。桜部博士は有部的、平川博士は経量部的という見方さえ可能であろう。いずれにしても、件の句が、異った文脈で使用される時、その意味が全く別なものとなってしまうことを、深く、心に銘記しなければならない。残された課題も多いが、以上によって考察を終えよう。

注

- 1) 『俱舎論』は偈と注釈から成る。いずれもヴァスバンドゥが著わしたものである。伝承では、先に偈が作られ、それは説一切有部に歓迎されたが、後に作られた注釈は、有部の怒りを買ったと言われる。この伝承を考慮すれば、偈と注釈を区別する必要がある。しかし、有部やそれに関連する教義に暗い筆者には、区別すべきなのか否か、判断できかねた。本稿では、偈と注釈を一括して『俱舎論』とした。加藤純章『経量部の研究』1989 pp. 6-15および pp.32-36参照。
- 2) 桜部建『俱舎論の研究』昭和44年 p. 78
- 3) 平川彰『法と縁起』平川彰著作集第1巻1988 p. 124
- 4) 注3)の平川本 p. 129
- 5) ④⑤については、拙稿「svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa について(I)」『駒沢

(60) 『俱舎論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村)

短期大学仏教論集』 第5号 1999 pp. 320-268参照

6) 他の用例については、注5)の拙稿 p. 306および p. 299以降の資料を参照

7) 他の用例については、注5)の拙稿 pp. 306-305および p. 299以降の資料を参照。

8) 真諦訳『俱舎論』では訳し分けられている。これについては、注5)の拙稿 p. 307の表および p.305参照。

9) 注5)の拙稿を著わした時点では、◎に関する筆者の理解はまだ不鮮明であり、svalakṣaṇaを限定、sāmānyaを不限定と理解しただけではなく、前者を単一、後者を複合とも理解した。現時点では、限定・不限定という理解のみが正しいと考えている。そのように理解することによって、始めて、ヴァスバンドゥの意図が統一的に明らかになると思うのである。本稿で取り上げた記述は、後に、ディグナーガ Dignāga の『集量論』 *Pramāṇasamuccaya*においても、議論の対象となる有名なものである。『集量論』の議論を前提として、『俱舎論』の記述を考察するならば、svalakṣaṇaを単一 sāmānyaを複合とする理解があつてしかるべきであろう。しかし、認識の対象をsvalakṣaṇaと sāmānyalakṣaṇaの二つに絞り込み、知覚 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) という二つの認識を根拠付けることを意図したディグナーガが、この記述に言及する時は、彼の意図に沿う形で言及したはずである。別言すれば、ディグナーガの問題意識とヴァスバンドゥのそれは異なるのである。ディグナーガもまた、sāmānyalakṣaṇaと sāmānyaを区別せずに用いた可能性も大いにあり得るであろう。Masaaki Hattori: Dignāga, On Perception. 1968 p. 24, p. 26 および注1. 37, 1. 38、野武美彌子・瀧川郁久・坂井淳一「『俱舎論』安慧註における自相と共相」『東洋の思想と宗教』第13号 1996 pp. (24)-(49)、注5)の拙稿 pp. 320-308参照

10) これは『俱舎論』の「法の俱起」を示す個所に見られる説である。そこには、次のような記述がある。

①ここで、極微 (paramāṇu) は、色の集まり (rūpasamghāta) であり、すべての中で最も微細なもの (sarvasūkṣma) であると言われる。それ以外〔の極微のひとつひとつ〕は、認識されないからである。

sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate yato nānyataro vijñāyeta / (『俱舎論』 p. 180, l. 7)

①では、ひとつひとつの極微は認識されないが、極微の集合したものが認識されると説かれている。さて、「法の俱起」では「八つの事」 aṣṭadravyaka (p. 180, l. 6) の俱起が論じられている。さらに「八つの事とは、〔地・水・火・風〕の四大種 (catvāri mahābhūtāni) と色・香・味・触の四所造色 (upādāyarūpaṇi) である」 (aṣṭau dravyāṇi catvāri mahābhūtāni catvāri copādāyarūpaṇi

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (61)

rūpagandharasaspaṣṭavyāni) (p. 180, ll. 9-10)と説明されている。この八つの事に関して、次のような疑問が示される。

②では、ここで、事とは正確な意味で[ひとつひとつの極微として]の事(dravya eva)であると理解するのか？ それとも、処を[事である]と理解するのか？
kiṃ punar atra dravyam eva dravyam gr̥hyate ahoṣvid āyatanam? (p. 184, l. 1)

これに対する答えは、以下のものである。

③ここで、あるもの [=八つの事] が [所造色の] 依り所 (āśraya) となっている場合 [つまり四大種の場合] は、正確な意味での事を事であると理解するが、ここで、あるものが、[四大種を] 依り所としている (āśrita) 場合 [つまり所造色の場合] は、処を事と理解するのである。

kiñcid atra dravyam eva dravyam gr̥hyate yad āśrayabhūtam kiñcid atrāyatanam dravyam gr̥hyate yad āśritabhūtam / (p. 184, ll. 7-8)

②では、正確な意味での事が極微のひとつひとつであることが示されている。③では、俱起する八つの事に関する二種の観点が説かれている。四大種に焦点を合わせれば、八つの事は正確な意味での事であるが、所造色に焦点を合わせると、処であると述べられているのである。③によれば、この処を事と呼ぶこともできることになるが、それは正確な意味での事ではない。ところで、八つの事は、必ず一緒に生ずるもの (niyatasahotpāda) (p. 180, l. 2) である。これを認識可能な最少ユニットと考えてよいであろう。また、これを①で言われる「すべての中で最も微細なもの」と解してよいと思われる。したがって、①②③によれば、「正確な意味での事である極微のひとつひとつは認識できないが、それが集合した八つの事である処が認識の対象となる」という結論が得られる。五識身に関する記述も、これと同じことを述べていると思われる。なお、法の俱生については注1) の加藤本 pp. 148-172に詳しい。

11) 注9) の野武等論文 pp. (24)-(30)

12) 『俱舍論』に対するインド撰述の注釈書ヤショーミトラ Yaśomitra 作『明瞭義』*Sphuṭārtha*では、sāmānyaがsāmānyalakṣaṇaと言換えられている。注5) の拙稿 p. 296参照。他のインド撰述の注釈書スティラマティ Sthiramati 作『真実義』*Tattvārthā*とプールナヴァルダナ Pūrṇavardhana 作『隨相論』*Lakṣaṇānusārīnī*では言換えられていない。注9) の野武等論文 pp. (41)-(50)参照。またチベット撰述の『チムズー』*mChims mdzod*では言換えられている。注5) の拙稿 pp. 293-292参照。sāmānyaとsāmānyalakṣaṇaが同一視されるケースとそうでないケースの相違が何を意味するのか。今の筆者に、はっきりした見解はないが、いずれ明らかにしなければならぬだろう。

(62) 『俱舎論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*’という句について(木村)

13) 槻木裕「『自性』と説一切有部の存在論」『仏教研究論集』昭和50年 pp. 273-287
は、『俱舎論』の一章・二章を中心として、*svabhāva* 等の用例を検討した優れた論文である。槻木氏は、この記述にも触れ、次のように述べておられる。

この意味しているところは、AがBに包摂されるとき、すなわち「AはBである」とき、AはBを自性とし（Bと同位の）Cを自性としなないということであるが、AがBかCかということは種類の別を論ずることであるから、先の種類の区別と同趣旨である。一般にあるものがあるものと別（種）であるとき二つは異なった自性を持ち、同（種）であれば同じ自性をもつというのである。(p. 275)

槻木氏は、また、「これによると有部は、種類の区別のあるところに自性の区別があり、種類の異同によって自性の異同もあると考えていたらしい」(p. 274)と発言されている。槻木氏の *svabhāva* に対する見解を、筆者は至当なものであると考えるが、*svalakṣaṇa* と *sāmānyalakṣaṇa* について「自相と共相はある一つのものの二面であり、観点の異なりによって自相とも共相ともいえることがわかる」(pp. 276-277)と言われることには同意できない。その理由は、本文で示した通りである。

14) 注3) の平川本 p.123

15) 桜部建「玄奘俱舎論における「體」の語について」『印度学仏教学研究』2-2 昭和29年 pp. 617-618 なお、引用に際しては、現代語表記に改めた。

16) 宮下晴輝「俱舎論注釈書 *Tattvārthā* の試訳—第七章第一偈より第六偈まで—」『仏教学セミナー』第38号 昭和58年 pp. 110-87

17) 注16) の宮下論文 p. 108

18) 平川彰・平井俊榮・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯『俱舎論索引』1978

19) 先に⑧を考察した時、*svalakṣaṇa* = *svabhāva* であると述べたが、そこでも *svabhāva* は *rang gi ngo bo* と訳されている (Ngu 6a⁸)

20) 注18) 参照

21) 有部教学における『俱舎論』の位置付けについては、注2) の桜部本 pp. 58-60 参照

22) 『俱舎論』における経量部的立場については、注1) の加藤本 pp. 17-31参照。

23) 『俱舎論』における唯識の見解については、袴谷憲昭「*Purvācārya* 考」『印度学仏教学研究』34-2, 1986 pp. 859-66、山部能宜「*Purvācārya* の一用例」『九州龍谷短期大学紀要』第45号 平成11年 pp. 203-217参照。

24) 『順正理論』については、注1) の加藤本 pp. 5-17参照。有部の論書全体については、注2) の桜部本 pp. 41-61参照。

25) *pramāṇabhūtāya jagaddhitaṣiṇe praṇamya sāstre sugatāya tāyina* という部

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ'という句について(木村) (63)

分が引用されている (p. 9, ll. 30-31)。帰敬偈全体については、注9)のHattori本注1-1参照。なお、この個所に対するチベット語訳は欠如している。ヤショーミトラはここで『俱舍論』の帰敬偈中の(tasmai namaskṛtya)「彼に帰命する」について文法的注釈を行っている。不思議なことに『明瞭義』の文法的注釈に対するチベット語訳は欠如している場合が多い。詳しくは岩崎良行「ヤショーミトラとパーニニ文法(一)」『印度学仏教学』第9号 平成6年 pp. 112-115参照。なおこの論文は遠藤康氏の御教示によって知り得た。ここに記して同氏に感謝いたします。

- 26) 「意は三つの功德ということは、『集量論』(tshad ma kun las btus pa)の説明に結び付けて、詳細に示すので、そこで知られるであろう。(yid ni yon tan gsum zhes pa tshad ma kun las btus pa'i bshad sbyar du rgya cher bstan pas der shes par bya'o //(To 51b²⁻³)という記述がある。スティラマティがディグナーガの影響を受けていることについては、注9)の野武等論文参照。なお、インド撰述の『俱舍論』注釈書については、桜部建「アビダルマ論書雑記一、二」(一)(二)『三蔵』104、105、一同一「破我品の研究」『大谷大学研究年報』第12号 pp. 27-34 江島恵教「スティラマティの『俱舍論』註とその周辺—三世実有説をめぐって」『仏教学』第19号 pp. 5-8およびその注、Marek Mejar: Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries presented in the Tanjur (Alt-und Neu-Indische Studien 42) 1991参照。
- 27) ディグナーガには『俱舍論』に対する短い注釈書がある。これについては、桜部建「陳那に帰せられた俱舍論の一綱要書」『東海仏教』2、1956 pp. 33-36参照。また、ディグナーガと有部教学との関わりを論じたものとして、拙稿「現量除分別の経証について」『三論教学と仏教諸思想』2000 pp. 643-655
- 28) 『雑阿毘曇心論』と『俱舍論』との密接な関わりについては、木村泰賢『阿毘達磨論の研究』木村泰賢全集第四巻 pp. 242-262参照。
- 29) Yoshihumi Honjo『俱舍論所依阿含全表』Kyoto 1984を参照した。『ウパーイカ』については、注2)の桜部本 pp. 37-40参照。
- 30) チベット撰述の『俱舍論』注釈書については、井上智之「チベット撰述のアビダルマ文献」『仏教大学大学院研究紀要』16 pp. 21-35、一同一「チベット撰述のアビダルマ文献」『日本西藏学会々報』36 平成2年 pp. 13-18、池田練太郎「チベットにおけるアビダルマ仏教の特色」『東洋学術研究』21-2 1982 pp. 128-142 小谷信千代『チベット俱舍学の研究—『チムゼー』賢聖本の解読—』平成7年 pp. 3-10参照。
- 31) 注5)の拙稿 p. 297これが誤訳であることを知り得たのは、袴谷憲昭先生の御指摘のおかげである。筆者が、先生の御教示を正しく活かすことができたか、は

- (64) 『俱舍論』における‘*svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*’という句について(木村)
 なはだ不安であるが、以下の記述は先生の御教示がなければ、なし得なかったものである。先生には深く感謝いたします。また、先生の御見解は近々刊行予定の『唯識思想論考』(大蔵)(pp. 662-664)に述べられている。
- 32) 張怡荪主編『藏漢大辞典』民族出版社1993では *lung sil bu* は「*lung phran tshogs* と同義」として、*lung phran tshogs* の項 pp. 2788-2789に説明がある。
- 33) 『藏大辞典』昭和47年山喜房はゲーシェチューキタクパ *dGe bshed chos kyi grags pa* によって著わされた。本稿で使用したのは、その『増訂藏文辞典』と言われる版である。*lung sil bu* は p. 861。
- 34) これを発見できたのは、石井公成氏のおかげである。石井氏は、電子仏典の存在と検索機能を教えて下さった。ここに記して謝意を表します。
- 35) 平川彰『律蔵の研究』I 平川彰著作集9 p. 75
- 36) これは広義の格限定合成語を意味し、同格合成語 (*karmadhārya*) である。これについては、井ノ口泰淳「ヤショーミトラ・俱舍論疏に於ける *abhidharma* の語義解釈に就て」『印度学仏教学研究』1-2 昭和28年 pp. 484、岩崎良行「ヤショーミトラとパーニニ文法学(2)」『印度学仏教学』第10号 平成7年 pp. 53-54、渡邊郁子「*Yaśomitra* 著 *Sphuṭārtha* における仏教語の文法的解釈〔1〕—*abhidharma* の語義」『総合研究 アジアにおける宗教と文化』平成6年 p. 57-58 参照。なお、上記の論文では、パーニニ文法とヤショーミトラの注釈との関わりが詳しく論じられている。
- 37) これは、田崎國彦「『俱舍論』における *abhidharma* の定義と *prajñā*」『印度学仏教学研究』37-2 平成7年 p. 559に言及されている。
- 38) 『大毘婆沙論』(2c²³⁻²⁴, 3b⁵⁻⁶)
- 39) 『明瞭義』「法の分析の時点で、慧が主要である」(*dharmapravṛcayakāle prajñā pradhānam*) (p. 11, l. 13)
 『真實義』「慧を述べたのは主要だからである」(*shes rab smos pa ni gtso bo yin pa'i phyir*) (To 21b⁵)
 『隨相論』「慧を述べたのは主要だからである」(*shes rab smos pa ni gtso bo yin pa'i phyir*) (Ju 13b⁸)

使用テキスト

- 『俱舍論』ed. by S. D. Sastri, *Bauddha Bharati Series* 5, 6, 7, 9 (チベット語訳 北京版 No. 5591)
- 『明瞭義』ed. by S. D. Sastri, *Bauddha Bharti Series* 5, 6, 7, 8
- 『真實義』 北京版 No. 5875
- 『隨相論』 北京版 No. 5594

『俱舍論』における'svalakṣaṇadhāraṇād dharmah'という句について(木村) (65)

『チムゼー』 pub. by *Lihrary of Gaden Shartse Monastic College*, Mongdod, 1992

『大毘婆沙論』 大正大蔵経 No. 1545

『雜阿毘曇心論』 大正大蔵経 No. 1552

『阿毘曇心論経』 大正大蔵経 No. 1551

『順正理論』 大正大蔵経 No. 1562

『根本薩婆多部律攝』 大正大蔵経 No. 1458

『攝律』 北京版 No. 5606

2001年7月9日脱稿

補注1) テキストは svam svam svabhāvam であるが、改めた。注5) 拙稿 pp.291
—290 参照。

補注2) Ju 16b¹⁻²