

# 『俱舍論』におけるダルマについて（一）

立 川 武 蔵

## 一 ダルマという語

アビダルマ仏教はいたずらに煩瑣なものである上、修行者自身のことにかまけて他者のことを見てないなどの理由のために、その価値がどちらかといえば低いものとみなされてきた。紀元前後から台頭し始めた大乘仏教が、紀元一世紀頃までにほとんど発展を終えていたアビダルマ仏教を自分たちの教説より劣るものとみなしたという事実はあつたであろう。チベット、中国、日本における仏教の教判においてアビダルマ仏教が価値の低いもの、まだ十分に熟していないものと考えられてきたことは否定できない。

しかし、仏教思想史の中でダルマ（法）の体系を提示し

たのはアビダルマ仏教であつた。すなわち、アビダルマ哲学において示された法の体系を踏まえ、それを批判するというかたちで中観派や唯識派などの大乘仏教諸派は自らの思想を形成したのである。したがって、仏教思想史におけるアビダルマ仏教の位置は極めて大きいといえよう。アビダルマ仏教の描いた人間像は仏教の基本的態度を示しているのである。

アビダルマ仏教の中心課題は、その名称が示すようにダルマ（法）の解明であつた。仏教は法を説く宗教である。ブツダは弟子たちに「法によれ」と教えたのであり、「自分を神として崇めよ」とはいわなかつた。法（ダルマ）が仏教徒にとつてもっとも重要なものであつた。「アビダル

『俱舍論』におけるダルマについて（一）（立川）

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

「マ」とは、一般にダルマについての(アビ)論議のことであると考えられてきた。しかし、「ダルマ」という語の意味は、これまでにもさまざまな解釈がなされてきたが、明確なものとなっていないわけではない。

紀元五世紀のブツダゴースは初期仏教經典の多くに注を著した。南インドの出身の彼は、スリランカに渡り、当時スリランカに伝わっていた仏教学をまとめて『清浄道論』を著したが、この書の中で彼は「ダルマ」に四つの意味があると述べている。第一は性質であり、第二は教え、教法である。第三は聖典であり、第四としてもものという意味を挙げている<sup>(1)</sup>。これらのブツダゴースの四つの意味を列挙した後で、平川彰氏はその著『インド仏教史』(上)に次のように述べている<sup>(2)</sup>。

「物」(nissatta, nijiva)としての法は、仏教独自の概念である。このような法の理解は、ヴェーダや古いウパニシャッドには現れない。仏陀の悟ったという法も、この意味の法の中にくくまれている。仏陀が覚りに<sup>き</sup>おいて悟ったのは「涅槃」であるが、これは真理であるとともに

に「実在」である。その意味で、物としての法の中に、涅槃も含まれるのである。換言すれば、現象として存在するものが、そのまま永遠の実在、真理の性格になっているという意味が、ここに含まれている。そしてこのような永遠の実在と即一なる現象の性格、あり方を発見するのが、「法を見る立場」である。

「ダルマ」という語は、仏教以前にも教え、義務、真理というような意味で用いられている。しかし、平川氏が指摘するように、現象世界を形作っているカテゴリーあるいは要素をダルマと呼ぶことは、インド思想史において仏教が初めてである。後世は、ヒンドゥー教徒も「ダルマ」という語をもの、存在という意味でごく普通に用いるようになるが、ともかく紀元前に仏教の經典やあるいはアビダルマ文獻の中で使われているような、世界の構成要素としてのダルマの概念は、ヒンドゥー教思想には見られない。

現象世界を構成しているもの(法)が原理としての法と同一視されるという考え方、いわゆる現象即実在の考え方は、仏教思想の根本的な特質の一つである。このような考

え方は、後世、特に中国、日本においてよく知られるようになり、「諸法実相」といいたらわされてきた。もつともバラモン思想の中に「現象即実在」というような考え方がなかったわけではない。この種の考え方は、決して仏教の占有ではなくて、むしろインドでは古代から見られるのである。バラモン正統派の諸学派の中、最大の学派であるヴェーダーンタにあつては、現象と実在との本質的区別はなされない。もちろん、この学派はバラモン正統派に属するゆえに、ブラフマンつまり根本実在の存在性を信じている。これとは対照的に、仏教はその存在性を信じていない。しかしながら、仏教は、ものと性質とがほとんど同じものであると考える点で、バラモン正統派の立場と同じ路線を歩んでいたのである。

## 二 インド思想史における二つの水平

さて『俱舍論』第一章二偈注において、ダルマは次のように定義されている。

自相（スヴァラクシャナ）を任持するもの（ダーラナ）

『俱舍論』におけるダルマについて（一）（立川）

であるゆえに、ダルマ(法)である (svataksanadharanād iḥ dharmah)

この箇所を「任持自相故法」と玄奘が訳して以来、「法(ダルマ)とは自相を任持するもの」と言い習わされてきた。「任持するもの」とは、なにかを有するもの、すなわち、基体である。一般に「任持するもの」(adharā)という概念は、「任持されるもの」(adheyā)という概念と対になって用いられてきた。この一組の対概念は、後世、基体とその上の存するものとの関係を指し示した。例えば、「この壺は青い」という場合、壺が基体(アーダーラ)であり、青色が基体に存するもの(アーデーヤ)である。

『俱舍論』のダルマは、すでに述べたように、任持するものすなわち基体である。しかし、『俱舍論』にいう「任持」の意味は、後世における「アーダーラ」のそれとは異なっている。というのは、『俱舍論』の中では後世に見られるような「アーダーラ・アーデーヤ」の概念は見られないからである。さらに先の引用箇所が述べるように、『俱舍

『俱舎論』におけるダルマについて(一)(立川)

論』においてあるダルマが基体であるのは、その基体自身の特質(自相)を任持する場合に限られるのである。したがって、『俱舎論』に従うならば、青色は青色自身の特質を有するゆえに、「ダルマ」と呼ばれるのである。『俱舎論』における「任持するもの」と「任持されるもの」との関係と後世における「アードラー・アデーヤ関係」との差の認識は、『俱舎論』における「ダルマ」の意味を理解する鍵になると思われる。

アビダルマ仏教における「ダルマ」の意味を考える際には、インド思想史における二つの水平について考えなくてはならない。第一はクラス(集合)とそのメンバー(要素)の関係であり、第二は、性質(属性)とその性質を有する基体(実体)との関係である。

犬を例に用いて、第一の水平について考えてみたい。クラス「犬」とは、世の中に存する犬 $n$ から犬 $n$ までのメンバーすべての集合をいう。さて、「タロは犬である」という命題は、タロと名づけられた犬が犬という集合(クラス)の一員(メンバー、要素)であることを意味する。「タロは犬である」という命題において、伝統的な用語に

従うならば、「タロ」は主語、「犬」は述語である。現代の記号論理学の用語に従うならば、述語(Predicate)は「( )は犬である」である。今の場合は前者の伝統的な方法に従っておきたい。

「タロ」の指し示す領域(外延)は「犬」の指し示す領域に完全に包摂されている。「タロは犬である」という命題にあつては、個々の犬と世界におけるすべての犬の集合との関係が問題になるのであつて、犬性とも呼ぶべき普遍は直接問題になつてはいない。すなわち、この命題ではタロは犬のクラスの一メンバーであると述べられているのであつて、すべての犬に共通している犬を犬たらしめている本質はこの命題の主要な問題ではない。以上が、クラス「犬」とそのそれぞれのメンバーを例とした第一の水平、クラス(集合)とそのメンバー(要素)の関係である。

次に、第二の水平すなわち「性質(特質)とその基体との観点」から犬を犬たらしめている特質と個々の犬との関係を考えてみよう。この世には多くの犬がおり、その種類も実にさまざまである。ある動物に関してその形や仕草、鳴き声などから判断して「これは犬である」という。この

場合、どのようにしてその個体を「犬である」と判断することができるのか。白い犬もいれば、黒い犬もいる。片手に乗るような犬から、成人ほどの大きさの犬もいる。しかし、われわれは何らかの特質に基づいて「これは犬である」と判断しており、例外的なケースを除いては、そのような判断はまず妥当である。このように個々の犬に見られる差異を越えてもろもろの個体を「犬である」と判断できるような特質がどのようなかたちであれ存在する、と考える立場が可能である。

さて『俱舎論』に述べられるダルマとは、今述べた第一の水平によって考える場合、集合の中の要素をいうのであろうか、あるいは集合をいうのであろうか。また、第二の水平において考えるならば、『俱舎論』のいう「ダルマ」とは特質をいうのか、基体をいうのであろうか。このように考えるならば、『俱舎論』におけるダルマについて次のような四通りの解釈の可能性がある。すなわち、

解釈1 ダルマは個物である。

解釈2 ダルマは集合（クラス）である。

『俱舎論』におけるダルマについて(一)(立川)

解釈3 ダルマは特質（属性）である。

解釈4 ダルマは基体（実体）である。

以下の考察においてそれぞれの解釈に言及する必要があるため、それぞれを順に「ダルマ個物論」「ダルマ・クラス論」「ダルマ特質論」および「ダルマ基体論」と呼ぶことにしよう。歴史的に誰の解釈がこれらの四解釈の内、どの解釈にあたるかは後で問題にすることとして、今ここでは問うことをしなくておきたい。というのは、ここに挙げた四つの解釈は作業上の仮説であって、『俱舎論』におけるダルマの特質はこれらの四つの解釈のどれにも厳密には当てはまらないからである。

これらの四つの解釈の内、第三の「ダルマ特質論」は、他の三つの解釈と関連することが多いので、やや重複することもあるがその内容について確認しておきたい。この解釈では、すでに述べたように犬Ⅰから犬Ⅱまでの個体に共通する特質があると考えられる。つまり、それぞれの犬に犬たらしめている特質が存すると考えられるのである。例えば、タロという一匹の犬は、その個体を犬たらしめてい

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

る犬性とも呼ぶべき特質に基づくことによつて、この「犬」はタロであると考えられるのである。ジロという犬の場合も、同様である。

犬を犬たらしめている特質は、個々の犬とどのように関係するの。個々の犬の根底にある特質が存在している、それをダルマと呼ぶならば、個々の犬は、「ダルマの基体」であつて、ダルマではなくなる。しかしながら、ダルマを、基体に存する属性(特質)ではなくて、個々の犬を犬たらしめている根拠という意味で用いるのが『俱舍論』の立場である。つまり、犬を犬たらしめている原理が存在してそれに基づいて個々の犬が犬として存在するのであるという考え方である。この考え方によれば、根拠が基体となるゆえに個々の犬がダルマとなるはずであるが、『俱舍論』においてはかの根拠がダルマと呼ばれているのである。

特質と基体との関係は仏教においてのみではなく、ヒンドゥー正統派においても根本的な問題であつた。ヒンドゥー正統派の哲学にあつて特質と基体との関係についての学説は二種に大分される。つまり、特質と基体とはそれぞれ

れ独立に実在するものであり、両者は明確に区別されているというインド型実在論と、特質と基体との区別はむしろあいまいにされるといふインド型唯名論とである。仏教はおおむね後者に属する。

アビダルマ仏教は、仏教諸派、とりわけ中観派と比較するならば、実在論的な要素を含んでいる。しかし、アビダルマ仏教はインド型実在論に属するのではなく、結論的にいふならばやはり唯名論に属するのである。もつとも「ダルマ特質論」は仏教諸派の中でもインド型実在論の立場に近いものであるといふことはできる。

この「ダルマ特質論」はアビダルマ仏教の理解のために設けられた操作概念であるが、それが最終的に『俱舍論』におけるダルマの概念を正しく説明するわけではないという問題が実はある。つまり、『俱舍論』の立場は、「ダルマ特質論」と「ダルマ基体論」とも呼ぶべき二つ考え方を峻別しないかたちのインド型唯名論である。中観派などの極端なインド型唯名論においては属性と実体との明確な区別が否定されるのみではなく、世界を構成する諸要素の存在も否定される。一方、アビダルマ仏教においては、属性と

実体との区別は、インド型実在論と比較するならば、曖昧にされるが、それらの諸要素の存在は認められるのである。

### 三 インド型実在論におけるダルマとダルミン

インド型実在論の典型としてのヴァイシエーシカ学派の説を概観することによって、インド型実在論における属性と実体、クラスとメンバーとの峻別がどのようなものかを見てみよう。この学派の聖典『ヴァイシエーシカ・スートラ』は竜樹とほぼ同じ二世紀頃に成立したと考えられるが、この学派は、六あるいは七の原理をたてて世界の構造を説明する。第七の原理をたてるのはかなり後世になってからである。

ヴァイシエーシカ派では原理あるいはカテゴリーの一つとして実体（ドラヴァヤ）をたてる。実体は地、水、火、風、空間、時間、方法、我および意の九種である。第二の原理である属性には色彩、味、香り、触感、流動性、粘性、認識、苦、楽などの二四が数えられる。第三の原理である運動は上方への移動、下方への移動、屈すること、の

『俱舍論』におけるダルマについて（一）（立川）

びること、および運動（はじめの四以外の運動）で五種類である。

第四の原理は普遍である。これは集合（クラス）を構成するすべての要素（メンバー）に存する特質であり、この特質は個々の要素からは独立した実在であると考えられる。アビダルマ仏教における特質としてのダルマは特質を有するもろもろの基体と明確に区別されるものではなかったが、ヴェイシエーシカ哲学において普遍（サーマーニヤ）と呼ばれる特質はその特質を有する個々の基体とは明確に区別されているのである。

白色と「白いものたること」は、ヴァイシエーシカでは明確に区別される。白色とは色彩のことをいい、「白いものたること」とは、ヴァイシエーシカ哲学に従うならば、個々の白いものすべてに存する普遍である。つまりその白いもの1、2、…、白いものnまでの「白いもの」の集合のすべての要素に存在している普遍が「白いものたること」である。

第五の原理は特殊と呼ばれる。ヴァイシエーシカ哲学においては地、水、火等の実体は原子の集まりであると考え

られるが、特殊は個々の原子に存する個物性である。つまり、二つ以上の要素に共通して存在する普遍ではなく、ただ一つの個物に存する原理が特殊と考えられているのである。

第六の原理は内属関係である。これは実体と属性(あるいは、運動、普遍など)との関係である。例えば、白い犬は犬という基体に白色という属性が内属関係によって結びつけられている。第二の原理であるもろもろの属性の中に認識、苦、楽があった。これらは実体の一つである我(アートマン)の属性である。我がものを認識したり、苦や楽を感じたりするとは我という実体に認識、苦および楽という属性が内属関係によって存するゆえに可能なのである。

第七の原理は無である。たとえば今この机の上に猫がいない。これをヴァイジェーシカ学派の人々は「この机の上に猫の無(欠如)が存在する」という。彼らは存在の欠如(〜がないこと)も一つの実体として考えるので「ここに猫がいない」という代わりに「ここに猫の無が存在する」という。もう一つの例を挙げてみよう。「この魚はコイで

はない」はヴァイシェーシカの人々には「この魚にはコイではないこと(コイとの同一性の欠如)が存する」を意味する。このように、この学派では「あるもの $x$ があるもの $y$ にない」という存在の欠如と「 $x$ は $y$ ではない」という同一性の欠如との二種の無(欠如)を区別している。

以上述べたような七つの原理の組み合わせによってヴァイシェーシカ学派は世界の構造を説明する。「この犬は白い」という場合、犬という実体の上に白色が存すると考えられるが、さらに、その犬が三〇キロの体重である場合、「三〇キロの重さがこの犬に存する」と考える。さらに犬には形、臭いなどの属性がある。犬を犬たらしめている普遍を犬性と呼ぶとすれば個々の犬には犬性が存すると考える。

もしその犬が今走っているならば「今この犬の上に運動が存する」という。つまり、第三の原理である運動が存するとき「犬が走っている」と彼らは表現する。その三番目の原理が犬から離れるならば犬は走ることをやめている、と彼らは考える。この学説において重要なのは、属性あるいは普遍と基体とは明確に区別されることである。独立し



た別個の二つの存在を結ぶものとして内属関係が考えられている。

再び犬の例に戻ろう。インド型実在論によれば犬のクラスとは、普遍としての犬性に規定されたものの集合であると考えられる。「犬性に規定されている」とは犬性を有しているという意味である。ヴァイシェーシカ学派によれば犬性は世界にただ一つしか存しないが、すべての犬に存する。従って「犬性を有するもの」とはすべての犬を意味することになる。サンスクリットでは英語におけるような「*every*」(every)「ある」(*some*)というような言葉や冠詞 (*the, a*) にあたる言葉が発達しなかった。このことは普遍の概念を用いて「すべてのメンバー」を表すことの多いことと関係していると思われる。

次に、犬というそれぞれの個物(実体)は犬性によって規定されているものであるというインド型実在論と比較しながらアビダルマ仏教の「ダルマ」の意味を考えてみることにしよう。『俱舍論』においては、犬性をダルマと呼ぶのか(ダルマ特質論)、あるいは犬性によって規定されている個々の犬をダルマと呼ぶのであろうか(ダルマ基体

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

論)。従来の『俱舍論』研究においては、「ダルマ特質論」あるいはそれに近い考え方を主張する者と「ダルマ基体論」を主張する者との論争が見られた。

『俱舍論』において主張されるダルマは、ヴァイシェーシカ哲学における普遍よりもその実在性は「弱く」、個物との距離はより近いものである。『俱舍論』におけるダルマには、属性と基体との両方の意味があり、世親もそのいずれをもダルマと呼ぶべきだと考えていた。すなわち、世親は両者の区別を意識的にあいまいにしているのである。犬性としてのダルマともろもろの犬としてのダルマを区別すべきではないというインド型唯名論の考え方に『俱舍論』は従っているのである。

#### 四 ローゼンベルクの理解——唯名論的基体論——

帝政ロシアの末期、すなわち二十世紀の初頭、仏教学者スチエルバツキーを代表とするレニングラード学派の活動が目覚しかった。この学派に属したロシアの仏教学者ローゼンベルグは、一九二二年から四年間日本において研究し、当時の日本語や中国語の文献を丹念に読んでいた人

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

あつた。その著『仏教哲学の諸問題』は主としてアビダルマ仏教における諸概念を明らかにしようとしている。彼はこの著作をロシア語で一九一八年に著し、その翌年にわずか三十一歳で夭折した。この書は一九二四年に独訳され、一九七六年には佐々木現順氏によって邦訳された<sup>4)</sup>。この書は出版されてから約一世紀を経たが、この書が提起した問題は今日も意義を失っていない。ローゼンベルクはその書において「ダルマ」という概念について次のように述べている。

論理学書に於いて、法は性質(任持されたもの)を意味し、その「任持されたもの」は性質の任持者即ち主辞(S)に属している。その様な場合、我々は法を賓辞(P)か或いは属性を以つて訳すことが出来る。術語のこの特殊の意味は一般的文献の中には見出されない<sup>5)</sup>。

「任持」という語は『俱舍論』において「ダルマとは自らの特質(自相)を任持するものである」(玄奘訳・任持(自相)というように「ダルマ」という概念の定義に用いら

れていた。

右の引用箇所の要点は二点である。すなわち、第一に「論理学では法(ダルマ)とは、述語(賓辞、P・プレディケート)に当たり、そしてそれは主語(主辞、S・サブジェクト)に属する」ということである。「ダルマ」という語は属性あるいは性質の意味で用いられる。一般に「ダルマ」という語が「ダルミン」という語と対になって用いられるときには、「ダルミン」はダルマを有するものすなわちダルマの基体を意味するのである。第二の要点は、上に述べたようなダルマ・ダルミンの意味は『俱舍論』のような「一般的文献」には見出されないということである。すなわち、『俱舍論』においては論理学において用いられるようなダルマ・ダルミン関係は想定されておらず、「ダルミン」という語は『俱舍論』に登場しない。『俱舍論』における「ダルマ」は論理学における「ダルマ」の意味では用いられていないのである。

インド論理学ではダルマおよびダルミンという語が基礎的述語として使われており、伝統的にはダルマは「法」、ダルミンは「有法」と訳されてきた。ローゼンベルクのい

う「法（ダルマ）は主語（S…サブジェクト）に属する」とは、これまでのわれわれの議論に基づいていうならば、「ダルマはダルミンに属する」と表現できる。

この場合の「属する」とは、あるものの属性であることを意味する。ローゼンベルク自身、先の引用箇所において法（ダルマ）を「属性」と訳すことが可能であると述べている。「この犬は白い」という場合、白いことは属性としてのダルマであり、問題になっている犬は「属性の基体」としてのダルミンである。したがって「白いことというダルマは、この犬というダルミンに属する」ということができる。このような思考方法およびそれによる文章表現の型をわれわれは先にヴァイシエーシカ学派の考え方に基づいた例文に見た。

さらにこのような「ダルマ」という語の用法は、後世、単に論理学の体系においてのみではなくて修辞学とか演劇理論とかいった論理と直接関係のない分野においても見られるようになった。「ある場（基体）にこのような性質がある」といった構造、つまり「ダルミン（ダルマを有する基体、場）にダルマが存する」といった構造の文章はサン

『俱舍論』におけるダルマについて（一）（立川）

スクリットではまったく普通のことであり、ここでは「ダルマ」という言葉は、基体の上に存する性質あるいは属性という意味で使われて今日に至っている。

もっとも「ダルマ・ダルミン」は、白色と白犬との間の関係や運動と白犬との間の関係といった内属関係のみではなくて、机とその上にある本というような接触関係をも意味する。しかし、われわれの今の考察にあつては、「ダルマ・ダルミン」が前者の関係を指す場合のみが問題となるのである。

われわれは今、西洋において育てられた主語と述語と、インドの伝統に育ったダルマとダルミンという二種類の概念を用いている。このように異なる伝統に育った諸概念を併用することは、今日の状況においては避けられないことであろう。ここでは主語と述語、ダルマ（法）とダルミン（有法）という二対の基礎概念の違いも見ておきたい。その考察の手がかりとして、

この犬は、白いものである。……………命題一

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

という命題(命題一)を考えてみよう。この命題の主語は「この犬」、述語は「白いもの」である。「主語が述語に属する」とは、あいまいな表現である。正確には「主語の指すものは、述語の指すものに属する」というべきである。主語は基本的には文法概念であり、命題に用いられている名辞を指す。したがって、犬というものを指し示そうとするならば、正確には「犬」という主語の指すものといわねばならない。すなわち、「この犬」という主語が指す犬は、「白いもの」という述語の指す白いものに属するのである。この場合「属する」とは「あるクラスのメンバーである」を意味する。したがって、「この犬は白いものに属する」とは「この犬はクラス「白いもの」の一メンバーである」を意味することになる。クラス(集合)とメンバー(要素)との関係は、「第一の水平」としてすでに触れている。

「属する」という語には、今述べた「クラスのメンバーである」という意味とは別の意味がある。すなわち、「属性xが基体yに属する」というように用いられるのである。属性と基体との関係は、第二の水平としてすでに述べ

た。この場合の「属する」は基体に存することを意味するのであって、「クラスのメンバーである」という意味ではない。例えば「人間は死ぬものに属す」は「人間はクラス「死ぬもの」のメンバーである」を意味するが、「人間に死ぬものたること(可死性)が属す」という場合には「人間という基体に可死性という属性が存する」ことを意味する。もちろん「人間は死ぬものである」は「人間に死ぬものたること(可死性)が存する」と書き換えることができることからわかるように、かの二つの命題は矛盾することと述べているわけではない。

命題一は次のようにいい換えることができる。

白いものであることは、この犬に存する。……命題二

命題二においては、命題一において意味されているダルマとダルミンとの関係がよりいっそう理解しやすくなる。すなわち、この犬がダルミンであり、白色がダルマである。基体としての犬に特質としての「白いものであること」が存すると述べられているのである。命題一および命

命題二において「ダルマ」と「ダルミン」の指し示すものは変わらない。この二つの概念は文法概念ではなくて、存在論的なものであるからだ。

しかしながら、命題二における主語と述語は、命題一における主語と述語とは異なる。つまり、命題二の主語と述語はそれぞれ「白いものであること」と「この犬に存する」であるが、これは主語と述語が文法的な概念であることによるのである。

われわれはダルマとダルミンとの関係を次のように定型化することができる。

ダルマは、ダルミンに存する。……………命題三

ダルミン (dharma-in) という語の語尾「イン」(-in) は「( ) を有する」を意味する。ダルマを有するゆえにダルミンなのである。また、われわれは次のような定式をも得ることができる。

ダルミンは、ダルマを有するものである。……………命題四

『俱舍論』におけるダルマについて(一)(立川)

例えば、「この犬は、白いこというダルマを有するものである」ということができる。

また「ダルミンであるこの犬は、ダルマである白色によつて規定されている」ということができる。この種の表現は次のように定式化できる。

ダルミンは、ダルマに規定されたものである。……………命題五

「ダルマを有するもの」とはダルマの任持者(基体)のことであるから、命題四は次のように書き換えることができる。

ダルミンは、ダルマの任持者である。……………命題六

さて、ローゼンベルグは、これまでに述べたようなダルマ・ダルミン関係は「一般的文献の中には見出せない」という。たしかに初期仏教文献には、「ダルマ」および「ダルミン」という対概念は現れない。しかし、後期には仏教およびヒンドゥー教文献一般に現れる。ローゼンベルグは

先ほどの引用箇所が続いて、「我々の根源的意味を哲学的論書と経の中に見出す」というが、この場合の「哲学的論書」とは論理学以外の書という意味であると思われる。

先に引用した箇所が続いて、彼は「論書や経の中では法が認知者あるいは真に実在する不可知な諸要素の基体と解されている。その諸要素の中で意識的性の流れ、すなわち主体と主体によって体験された内外的世界とは抽象的に解明されている」と述べている。世界には白い犬、黒い犬、茶色の犬などさまざまな犬がいる。犬を犬たらしめている特質として、白、黒、茶色などのさまざまな犬であることの背後に犬を犬たらしめている一つの要素が存在することのような特質が『俱舍論』にいう基体である、とローゼンベルグは考えている。

「諸要素の基体と考えられている」とローゼンベルグがいう場合の基体は、ヴァイシエーシカ哲学におけるような基体ではない。たしかに「自相の任持者」つまり「自らの特質を保持する者」はダルマ・ダルミン関係でいうならば明らかにダルミンである。しかし『俱舍論』における法(ダルマ)は、ダルマと明確に区別されたダルミンではな

く、むしろダルミンと一体となったようなダルマなのである。

それぞれのダルマに特質が存し、その特質を有するものはその特質の存在ゆえにダルマと呼ばれている。しかし、『俱舍論』において「ダルマ」と呼ばれているものは特質を有するという意味で基体すなわちダルミンでなくてはならない。

しかし『俱舍論』において、少なくともダルマを規定する箇所では「ダルミン」という語は用いられない。「自らの特質(自相)の保持者」というのみである。この「保持者」をこれまでわれわれが扱ってきたようなダルミンの意味にとるとするならば、すでに述べたように、アビダルマ仏教のいうダルマは特質を保持するものつまり特質の基体であるといわざるを得ない。すなわち「ダルマ基体論」を支持することになる。

だが、ローゼンベルグは「ダルマ基体論」を正しくないと主張した。つまり、ある集合の全体を覆いしかもその根底になっっているようなものが存在するという。ヴァイシエーシカ学派の人々はそういった根源的なものは基体の

上に「載っている」と考える。しかしながら、ヴァイシエーシカ的ではなく、自相の基体であるダルマが存する、というようにローゼンベルクは考えている。このように彼は論理学ではダルマは述語、つまり基体の上にあるものとして考えられるが、『俱舍論』に述べられるような一般的なダルマの根源的意味はこのような論理学なダルマの意味ではないと考えたのである。

彼は『仏教哲学の諸問題』においてドゥ・ラ・ヴァレ・ブサンを否定して、「現象法相 (dhammalaksana) を意味する法と本質或いは任持者の区別が全く示されていない」と述べている。ここで明らかにローゼンベルクは、本質を「任持者」といい換えている。つまり、彼のいう本質は「ダルミンにダルマが存する」という場合のダルマではなく、すべてのダルマの根底にあるものなのである。これ以後の考察において見ていくように、『俱舍論』においてはダルマが基体として考えられることがたしかにある。ローゼンベルクはヴァイシエーシカ的なダルマ基体論には反対するのであるが、ある種のダルマ基体論を唱えているのである。われわれは、それを「唯名論的基体論」と呼ぶこと

にしたい。

#### 注

- (1) 平川彰『インド仏教史』(上) 春秋社 一九七四年 六六頁。
- (2) 同 六七頁。
- (3) Otto Rosenberg, *Das Probleme der Buddhistischen Philosophie* (übersetzt von Frau Rosenberg), Harrowswitz, Leipzig, 1924.
- (4) ローゼンベルク『仏教哲学の諸問題』 清水弘文堂 (佐々木現順訳) 一九七六年。
- (5) 佐々木訳 九四頁。Rosenberg, p. 80.
- (6) 佐々木訳 九四頁。Rosenberg, p. 80-81.
- (7) 佐々木訳 九八頁。Rosenberg, p. 84.