

# ダルマと初期仏教

中 祖 一 誠  
(愛知学院大学)

## 一 やまやまなダルマ論

仏教の中心思想をダルマ(法・dharma)の理論として把握しようとする試みは仏教の文献学的研究の道が開かれた近代もしくは現代において初めて興ったことではなく、すでに仏教の教法的伝統の中にも明確に認めることができる。仏教におけるダルマの概念の把握について、中国・日本の教学の中において「任持自性、軌生物解」、「能持自性、軌生勝解」として理解する立場が古くより伝統的に継承されてきていることはよく知られていることである。これは阿毘達磨(abhidharma)の思想などにその淵源を有する解釈として理解されるが、仏教教学の中にザッハ・リッヒに定着してまさにダルマの理解の規範として重きをなしてきたかの如くである。また仏陀が入滅に臨んで弟子アーナンダ(Ānanda)に対して行なった説法において、二燈明二帰依の遺訓を残したことを想起すれば、ダルマが仏陀の、ひいては仏教の教説の中心思想をなしていることは争うべからざることであるといえる。また四諦・八正道・

五蘊・縁起等の様々な形式で伝えられる仏陀の教説も、究極的にはダルマの観念をそれぞれの教説の根柢に予想しなければ意味をもってこないといえよう。

ところで、仏教思想が実証的研究という新たな方法論的な装いのもとに体系的に考究されるに至ってから、更めてこのダルマの考察は仏教研究の中心課題として大きくクロース・アップされるに至った。このような方向での注目すべき研究は、周知の如く、ガイガー夫妻 (Magdalene und Wilhelm Geiger)・ローゼンベルク (Otto Rosenberg)・シチュエルバトスコイ (Th. Stcherbatsky) 等のヨーロッパの諸学者をはじめとして、わが国においては木村泰賢・宇井伯寿・和辻哲郎等の諸博士による文献学的ないし実証的な研究によって着実に推進せしめられてきた。ガイガー教授は、初期仏教の経典を精査検討して、仏教のダルマの語義の多様性を純粹に文献学的方法に基づいて明らかにしていった。すなわち、ダルマはもろもろの現象の根柢にある本質に係わる洞察によって特徴づけられるものであるとして、究極的にはこの世に存在しうる最高の普遍的かつ超感覚的な観念の表示であり、絶対的なものであることを主張する<sup>(1)</sup>。このようなダルマの理解に対して、シチュエルバトスコイはこの「高度に錯綜した中心的概念、すなわち一つの体系の殆どすべての総和がその多様な意味内容の中に含まれるような概念は、ただ単に言語学的方法のみによっては満足のいく理解に到達しがたい<sup>(2)</sup>」として、ガイガーと異なる方法、すなわち専ら哲学的方法に立脚してダルマの本質解明を試みる道を開いた。かれはバสบンドゥ(世親, Vasubandhu)のアビダルマ・コーシャ (Abhidharmakośa) に依拠して、ダルマの基本概念を規定して、「存在するものは精妙にして究極的な、これ以上分析しえぬ物・精神・力の諸要素の相互作用であって、それらの構成要素たるものがダルマである<sup>(3)</sup>」として、結局のところ、仏教が本質的には根本的多元論 (radical Pluralism) であることを強調する。そして「構成要素の結合

よりなるものは個々の構成要素を覆う単なる名目にすぎないものであり、終極の解脱に至る道という道徳的教説もこの存在論的な教説に対して附加的・異質的なものでなく、究極的にはこの教説に結びつき、事実それと同一なものである(4) という理解に達した。ついで、ローゼンベルクも同じく哲学的観点からダルマの觀念の諸相を分析して、その中心的觀念を解明している(5)。かれによれば、ダルマの体系がインドのあらゆる他の諸体系と截然と區別されるべき内容を具有することに視点を据えて、仏教の体系を「ダルマ論(Dharma Theorie)」として把握することの妥当性を主張する(6)。そして、究極的には、かれの基本的立場は、ダルマを超越的持者(Transzendentaler Träger) 基体(Substrat)として把えること、現存在の意識流(Ström des bewußten Lebens) およびその内容をなす要素の根柢としての超越的持者ないし基体として把握することにある(7)。

和辻博士は、このようなダルマに関する諸見解について、中国・日本の伝統的教學に対しては、日常的な經驗的現象の真相を理解するために用いられたダルマの概念が、素朴實在論的に個々の經驗的對象そのものを意味せしめられてきているとして、かかる解釈では七十五法・百法等のダルマの觀念は正当に把握しえないとする。そしてまた、ダルマを超越的持者、基体とするローゼンベルクの見解が七十五法の体系を包みうるものであることに賛意を示しつつも、かれが超越的実体を、またシチュエルバトスコイが不可認識的要素を實在とする点において、ともに有部の法有の立場を脱却していないと批判している(8)。ローゼンベルクは、「能持自性」における性を相と解して、「おのれの現象をもつもの」の意に解して、かかる現象をもつものは現象の背後にある超越的持者・基体でなければならぬと解したのであるが、この解釈は結局のところダルマの前仏教的な觀念に帰着することになり、インド思想の中に占める仏教のダルマ論の独自性が見失われてしまっている。本来、ダルマ(dharma) という語は dhṛ (保つ、支持する、担

う)という語根から作られた男性名詞であり、同じく同一の語根から作られた語にダルマン(dharman 中性名詞)がある。古くはこのダルマンが多く用いられていたが、アタルヴァーヴェーダ(Atharva-Veda)あたりから、替ってダルマ(dharma)が用いられるようになったといわれる。この両語の意味の違いは判然としないが、一般に(-man)あるいは(-ma)の接尾辞を伴って形成された名詞は、はたらかの主体を示すとされるから、ダルマの原義は「保たれるもの」ではなく「保つもの」と考えられる<sup>(9)</sup>。かくして、ローゼンベルク、シチェルバトスコイの主張はそれぞれ異なったダルマの把え方をしているように見受けられるが、両者ともに超越的基体もしくは要素の実在を認めるという点において共通した観点に立っている。しかし、これは原始仏教の当初以来否定されていることである。この点に関して、和辻博士は、ダルマを「物・対象」とする解釈はアビダルマの法論を無意義とする。またダルマを真実在者とする解釈は中観論における無自性空の立場を無意義にするものであるが故に、仏教哲学におけるダルマの概念はこれらの法論と中観論とをともに活かさうるものでなければならぬとして、所謂「かた」としてのダルマの観念を提唱している<sup>(10)</sup>。ダルマの観念の前仏教的歴史を考慮するとき、当然ダルマの観念の汎インド的な性格が予想されるけれども、インド思想史の中に占める仏教体系の独自性に注目すれば、ダルマの観念の把握に関する本質的相異点が留意されるべきであろう。この点で和辻博士の所説はダルマ論の中で確固たる地位を占めるものといえる。

(1) Magdalene und Wilhelm Geiger; Pāli Dhamma, München 1920, S. 7.

(2) Th. Stecherbatsky; The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma", Banarasiass 1970, p. 1.

(3) *ibid.* p. 73.

- (4) *ibid.* p. 73.
- (5) O. Rosenberg; *Der Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924, S. 83.
- ローゼンベルクはダルマの諸相を次の如く七項目に分類している。①固有性 (Eigenschaft) 属性 (Attribut) 蜜餞 (Prädikat) ②実体的持者 (substanzieller Träger) 意識的生の個々の要素の超越的基体 (transzendentes Substrat des einzelnen Elementes bewußten Lebens) ③要素すなわち意識的生の構成要素 (Element, d. h. Bestandteil des bewußten Lebens) ④涅槃すなわち最高のダルマ 仏陀教説の目的 (Nirvāna, d. h. «dharma» par excellence, das Objekt der Lehre Buddhas) ⑤絶対的存在 (das Absolute) ⑥教説 (die Lehre) 仏陀の宗教 (die Religion Buddhas) ⑦事物 (Sache, Gegenstand) 対象 (Objekt) 現象 (Erscheinung)
- (6) *ibid.* S. 78ff.
- (7) *ibid.* S. 78
- (8) 和辻哲郎「仏教哲学に於ける法の概念と空の弁証法」(「人格と人類性」所収)、岩波書店、昭和十三年、二〇一頁以下
- (9) 中村元「インド思想の諸問題」(中村元選集第十卷)、春秋社、昭和四二年、一七九頁
- (10) 和辻哲郎、前掲書、二〇八頁。和辻哲郎「原始仏教の実践哲学」岩波書店、昭和二年、一七三頁

## 二 「かた」としてのダルマ

仏陀の教説が人間の現実存在の基底に横たわる絶ち難い無明、迷妄からの離脱に眼目があることは論を俟たないところである。しかしその無明、迷妄からの離脱の方法は、当時のバラモン正統派の哲学であるウパニシャッド (Upanisad) の梵我一如 (brahma-atma-aikyam) のような宇宙的原理との全一的冥合の体得や六師外道等の沙門 (śramaṇa) の思想にみられる形而上学的思弁や感覺論的ないし唯物論的觀念に求める仕方ではなく、つまり真の解脱にとつて本質的に無関係な、いわば本来考察の対象とすべからざるものを対象とすといった如き共通の偏見を離れて、人

生および世界の如実なる智見に到達することを基本としている。したがって、仏陀の教説は人生の真相を洞察することに主眼がおかれているわけであって、人間の現実存在と遊離した単なる世界の客観的認識は仏陀の宗教においては無縁な事柄に属す。このことは中阿舎に見える箭喻経をはじめとして、阿舎経の諸所に示される所謂「無記」の記述が明白に物語っている<sup>(1)</sup>。仏陀が哲学的思索を斥けたとされる問題は、我および世間の常住・無常、我および世間の有限・無限、肉体と靈魂の一・他、如来の死後における永生の可・否などのことからであるが、仏陀はこれらの問題に対して解答を示さなかったといわれる。その理由は一に「解脱のために要なきが故」とされている。しかしこのことから仏陀が常に哲学的問題に論及することを回避したと解することは妥当ではない。仏陀の宗教においては、現象の大いなる秩序を把握して、解脱への道を見出すことに目的があるのであるから<sup>(2)</sup>、解脱に導くものとしての真実の認識は決して斥けられることはない<sup>(3)</sup>。仏陀の様々な体系的教説は、かかる認識に至る智慧を説いているのである。このような見地から仏陀の教説の一つである五蘊説について考察を加えてみたい。

阿舎における五蘊説の典型的表現は「色(受・想・行・識)は無常である。無常なるものは我でない。我でないものは我がものでもない」という章句である。しかし、他方では「色等は無常である」「色等は苦である」「色等は我でない」等の個々の独立した句も見出されるから、両者の間に論理的発展の跡を認めることができるのであるが、いまは暫らくこの問題は不問に附して、「色等は無常である」という命題に注目したい。ここで「無常」といわれるものは、不変でない、変化する、すなわち時間的に存在していることを表す。また色等の五蘊は有情の生存(Dhava)を構成する要素としての一切法のことを意味するのであるから<sup>(4)</sup>、「色等は無常である」とは、すべての存在は変化することを本性とする、すなわち変易法であることを意味する。ここで変易すると考えられたものは一切法であり、現

象としての現実存在である。しかしながら、「一切は無常である」ということ自体は変化するのではない。五蘊が無常であるというのは、五蘊が変易法であることを意味するのである。変易するのは法そのものではなくして現実存在のすべてである。したがって、変異法とは「変易する存在」の「変易せざる法」の意味を表わすということができ。一切の無常なるもの(過ぎ行くもの)はこのような過ぎ行かざることを足場として、支えとしてあるが故に、「持」(任持自性における)は軌範となり、したがって「ぎまり」、「かた」の意味をもつわけである。存在するものは無常という「かた」「のり」において存在するが故に、存在するものは無常なるものとして理解せられるのである。和辻博士によれば、このような「かた」の意味がダルマの本来の意味ということになる。後にダルマが広く「もの」(nisatta)の意において用いられるとしても、過ぎ行くものそれ自身がダルマではなく、過ぎ行くものがそのものとしてあらしめられる「かた」としてのものがダルマであることになる。すなわち、「過ぎ行くもの」は「過ぎ行くこと」をダルマとして過ぎ行く「もの」たりうるのである(5)。

このように五蘊説において明らかにされたことからは、日常的生活の経験の場における現実存在のあり方である。一切のあるもののダルマとは、具体的生の世界におけるダルマのことであり、換言すれば有為としてのダルマである。これは常に凡夫としての有情の生存に関わっていわれたことがらであり、己を離れた客観の世界のあり方として概念的抽象的に考えられたものではない。有漏・有取なるこの人間生存のありのままを具体的に示したものである。あることの如実の相であって、有るべきあり方ではない。ではこの「あるべきあり方」すなわち端的に「涅槃」(nibbana)に至る道はいかにして実現できうるのか。和辻博士は、自然的立場と異なるダルマを見る立場がその「あるべきあり方」を見出すとして、具体的には苦滅道諦として示される八聖道がダルマを見る立場であることを主張する

(6)。しかし、ここで八正道(就中正見がその契機をなす)が解脱に至る道であることは、究極的には自ら解脱を証示した仏陀の權威に帰する他ないといえる。このように、仏陀の涅槃の確証という事実<sup>1</sup>に立ち至って始めて「あるべきあり方」が完結するのである。五蘊・縁起等の法の中には、自然的立場を超越せんとすることの法は見出されない。このようにして、「あること」と「あるべきこと」との間の脈絡は仏陀の成道への帰依を通して見出されることになり、解脱はここにいうところのダルマの枠外において実現されることになる<sup>2</sup>。かかる理解の根柢には、ダルマを現実存在のあり方の法としてのみ捉え、滅の道が当為であることの根柢は、究極的には転迷開悟を体得した仏陀の智慧に基づくという意向が見失われており、ダルマとダルマを体現しその真実義を発揚した仏陀とが対峙せられ、いわば二元的に捉えられているといえる。確かにダルマとその体現者たる仏陀とは概念としては別なものであるが、仏陀の意識の中においてこのことは如何に把握されていたのであろうか。いうまでもなく、ダルマは人の悟ると否とに拘らず厳然として理法として存在するわけであるが、それだけではダルマの真の意義は成就されない。ダルマは仏陀によって体得心証されて初めて法として活けるものとなったのである。その意味において、このダルマの人格的体現ということがらは仏教思想の理解において、もっとも注目されなければならないことがらであるといえる。

(1) 中阿含箭喻經(大正一、八〇四a以下)、雜阿含卷三四(大正二、二四六a以下)

(2) H. Oldenberg: Buddha, seine Lehre, Gemeinde, Stuttgart 1914, S. 231.

(3) 和辻博士は、仏陀が形而上学的問題に答えない理由としてしばしば引用される「それが益なく、梵行(Brahmacariya)をすすめず、出離(nibbidā)・無欲(virāga)・寂滅(nirodha)・止息(upasamāna)・智(abhiñña)・覺(samboधि)・涅槃(nibbāna)に向けぬ故に」(MN, 63)を検討して、この文に相当する漢訳が「出離・無欲・寂滅・止息」に替って「非法相應」

が掲げられていることに注目して、この法が真理・法則の義に解しようとしてみて、仏陀の置答の理由は、「梵・行の本とならず真の認識をもたらさぬ故であって、単に実践的目的に合わない故とのみ解せらるべきではない」として認識に重点がおかれてると理解する。(和辻、「原始仏教の実践哲学」、一三八頁以下)

(4) 舟橋一哉「原始仏教思想の研究」、法蔵館、昭和二十七年、二三頁

(5) 和辻哲郎「原始仏教の実践哲学」、一七一頁以下

(6) 同書、三九二頁

(7) 和辻博士は、滅の道が仏陀の歩んだ道であることから、導師たる仏陀への帰依によって究極の問題の解決をはかるところに、この立場の哲学としての弱点があることを指摘する(同書、四〇三頁)。ダルマを「かた」として理解する限り、確かにそう考えざるをえないのであるが、仏陀の教説は本質において哲学たらんとすることを意図するものではない。仏陀における「ありのままの考察」の中には「あらねばならぬままの考察」ということが含まれていることに注目すべきである(木村泰賢「原始仏教思想論」明治書院、昭和十一年、八四頁参照)。

### 三 「教法」としてのダルマ

ダルマの概念の把握に関してしばしば引き合いに出される伝統的解釈に、パーリ仏教の註釈家ブッダ・ゴース(仏音・Buddhaghosa)の掲げるダルマの分類がある。かれはダルマの意味内容として、(一)教法(pariyatti) (二)因(he-tu) (三)徳(guna) (四)現象(もの)(misatta-nijiva)の四つを挙げている(1)。また別の分類においては、(一)徳(guna) (二)教説(desana) (三)教法(pariyatti) (四)現象(もの)(misatta)が示されている(2)。前者における因(hetu)は、法の分別智(法無礙解 dhammapatisambhida)が因の智である(3)と解されていることから(3)、結局かかる因の智は仏陀の証示したものに外ならないが故に、因として示されるダルマは仏陀の教説を意味することになる。したがって、

前者の分類において(一)と(二)は「その内容としての教法」と「説示されたものとしての教説」とを意味することになり、後者の分類と一致することになる。そして、ダルマは究極的には徳と教法と現象の三種に帰着する。ここで徳(guna)として示されるダルマは人間としての行為の規範・善行を意味するから、ヴェーダ以来のバラモンの宗教にみられるダルマと同じ内容をもつといえる。したがって、仏教独自のダルマは教法としてのダルマと現象・ものとしてのダルマとの二つということになる。この中で後者のダルマについては前節で検討したので、ここでは前者の教法としてのダルマを考えてみることにする。

この世における真理を体得心証せる仏陀の口より出されることは、仏弟子たちにとってはすべて規範として保たれ、維持されるべきものであるとされるのは至極当然のことであり何ら異とするに足らない。しかし、これが「ダルマ」として把握されていたということは、単に仏弟子たちにとって帰依・崇拜の対象とされたというだけの意味ではないように思われる。仏陀の教説が仏弟子たちにとってダルマとされるに至った背景を考慮してみる必要がある。そのためには仏陀自身において教説がいかなる意味を有していたかが検討されなければならない。

仏陀の教説が仏陀自身の菩提樹下における開悟すなわち成道にその淵源を有することはいうまでもないことである。六年間に亘る苦行と修定の末、それを放棄して、自らの独自の冥想において仏陀は未だ何人によっても到達されなかった境界地に至ったのである。その時仏陀が獲得した境地が具体的に何であったかは何人も測り知ることのできないことである。ただこのような境地の中から発せられた数多の教説を初期經典を通して知るばかりであるという外はない。さきに考究した五蘊説を初めとして、四諦・八正道・縁起等の教説がそれである。仏陀の心底に確立された開悟の自覚は揺ぎないものであり、強い自信に溢れたものであったことは多くの經典の明示するところである。成道

を完成した仏陀が初転法輪に赴く途時に、邪命外道 ウバカ (Upaka) に披瀝した言葉はその消息をよく伝えている。

「われは一切の勝者にして智者なり

一切法に汚さるることなし

愛尽き、すべてを捨離して解脱せり。

自ら証悟せるが故に誰をか(師と)示さん。

われには師もなし、われに類するものもなし

人天の世界にわれに対するものなし

われこそは実に世の応供者・無上の師なり

唯一の等正覚者にして、清浄・涅槃を得たり。

法輪を転ぜんがためにカーシの城に往く

盲闇のこの世において甘露の鼓を打たん。(4)

ここには正覚を体得した仏陀の並々ならぬ自信のほどが髪髯として窺える。このような解脱の境地の積極的な開示は初期の經典の諸所に散見する。仏陀がバラモン出身の比丘バーセッタ (Vasettha) に対して、バラモンがこの世の最上の種姓であると考えることの偏見であることを示して、四性中の何人たりとも比丘となり阿羅漢となりえ、諸の漏を滅し梵行に住するものこそ四性中の最上種であることを教示して、この世とかの世においてダルマこそは最高のものであることを開示する(5)。そして、さらに言葉を継いでいう。

「バーセッタよ。如来に信をおき、信を確立し、信を堅固にして、沙門・バラモン・諸天・悪魔・梵天あるいは

世間の如何なるものによりても信を動揺されないものは次の言をなす。『われらは世尊の真正なる子である。かれの口より生まれ、法より生じ、法によりて造られ、法の後継者である』と。何となれば、パーセッタよ、これは如来に適わしい名であって、法身(dhamma-kaya)であり、梵身(Brahma-kaya)であり、法成(dhamma-bhūta)であり、梵成(Brahma-bhūta)である(6)。」

このパーセッタに対してなされた教説におけるダルマは、前節に検討した五蘊説における「かた」としてのダルマと本質において決して矛盾するものではないが、その趣意において大いに異なる面が認められる。五蘊説において考えられたダルマは、人間の現実存在のあり方である「かた」としてのダルマであり、仏陀の出世・不出世に係りなく蔽としてある理法であるが、ここに示されたダルマは仏陀の成道を俟って初めて活けるダルマとして意義をもつのである。いわば仏陀という人格に体现されたダルマといえよう。この点に仏陀におけるダルマの独自の性格が認められる。ダルマは、バラモン正統派の宗教においても古くよりリタ(ṛta・天則)とともに、宇宙的秩序・規律・行為の規範などの高い理念を具備していたのであるが、ここにも見る如き人格的に体现されたダルマはついに確立されることがなかった(7)。バラモン正統派においては、ダルマはヴァルナ神(Varna)の支配下に置かれて、高い原理として認められながらも、結局他立的たることを免かれなかったといえる。これに対して、仏陀の場合においては、自らをダルマの体现者として宣言するのである。パーセッタへの教示において、自らを法身・梵身または法成・梵成として自覚せる境地を説いていることはダルマの人格的体现の積極的表現といえることができる。ここで梵身・梵成の如きウパニシャッド的表現が現われているのであるが、これは必ずしもバラモンの思想に由来することを意味しない。ここに示される梵身・梵成の意識は確かにバラモンの道士に体得される梵我一如の意識に甚だ似通ったものではあるが、梵我

一如の意識に見られる「秘教的」性格はここには窺えない。極度に積極的な自己の体得せる境地の発揚である。仏陀がバツカリ (Vakkhali) に対して語った「法を見るものはわれを見る。我を見るものは法を見る」(9)。という言葉の中にはかかるダルマの人格的体现の意識が如実に表われている。このような仏陀の積極的なダルマの開示は、仏弟子たちにとっては当然なことながら、「われらは世尊を根本とし、世尊を指導者とし、世尊を依りどころとす」という体験に連なっていく。すなわち、仏弟子たちにとっては仏陀を離れてダルマは意味をもたないということになる。

仏陀はダルマを体得せるものとして、原理的にはダルマと異なるものたることになるが、しかしそれはあくまでもわれわれの分別の場においていえることである。ダルマを体得せる仏陀は真理に至れるものであって、真理そのものではないが、その真理は至れる仏陀のこの世に來たれるもの態において初めてその真理性が実現されるといえる。そうでなければ仏陀の開悟の体験も梵我一如の秘教的教説と異ならないものになる。梵天勸請の伝承や四十年に及ぶ積極的伝導の背景には、仏陀自身の「この世に來たれるもの」としての自覚が「至れるもの」としての意識と合致していたとみることが出来る。

- (1) Attasālini, 2, 9
- (2) Sumanāgala-vilāsini, 1, 1, 28
- (3) Vibhāṅga, 293
- (4) MN. 1, p. 171
- (5) DN. Vol. 3 Aggaṇṇa Suttanta, p. 83
- (6) DN. Vol. 3 Aggaṇṇa Suttanta, p. 84 ~ 85
- (7) *サムニヤッタ* (Satya) と同置 *サツヤ* (Br. Up. I. 4, 14, Chānd. Up. VII. 2. 1)。

(8) ウパニシヤッドには梵身 (brahma-kāya)・梵成 (brahma-bhūta) という語は見出せない。梵成はバガバッド・ギータにみえる (Bhagavad-gītā, V. 24)。

(9) SN. III. p. 120

#### 四 結論—ダルマ論の方途

このような意味において、教法としてのダルマのもつ意義は極めて重要であるということが出来る。すでに触れた如く、仏陀の教説は四諦・八正道・縁起等さまざま説かれているのであるが、これらは多く出家者を対象として説かれたものである。また、現在伝えられている經典は出家教団の伝承にかかるものであって、出家者に対してなされ、またかれらによって研究された教義が中心をなすわけであり、自から哲学的教説が中心となっている。しかしながら、他方では、仏陀の当時の一般在家者を対象とする説法も初期の經典の中に数多く見出すことができる。そこでは必ずしも四諦・縁起などの哲学的教説が語られているとは限らない。多くの場合、当時のインド一般の実践的倫理に属することがが平易に示されているのである。仏陀が在家者に対して、施論・戒論・生天論を説いたことはよく知られているが、これは四諦・縁起の教説への準備段階として説かれたとも解しうるのであるが、同時にそれだけで完結した教説であった場合もありうる。在家者においてはダルマの体現者たる仏陀の教説への絶対的帰依を通してダルマの実現があることになる。

仏教思想において、“理法”・“かた”としてのダルマが思想的中核をなしていることは否定しがたい事実である。人生・世界の如実なる知見に到達することによって解脱に入るといふ基本的方向は見失われてはならない。しか

し、従来追究されたダルマ論においては、仏教の世界観、すなわち理法としてのダルマの追究が重視されていて、教法としてのダルマとの本質的な連関が等閑にされている傾向がある。仏教におけるダルマはこの教法としてのダルマを包むものでなければならぬのである。すなわち、教法としてのダルマの確証を通して仏陀の教説がわれわれにおいて真理性をもつということができるのである。しからざれば、仏教のダルマは単なる哲学説・世界観に留まることになるであろう。まったく〃一つの体系の殆どすべての総和がその多様な意味内容の中に含まれる〃ような〃ダルマ〃の観念は、このような限定された枠で捉えられるべきでなく、〃如来所説〃という根源的事態に立ち帰って把握されなければならないということができる。

