

自性の特異性

——『俱舍論』に表れる説一切有部の教義学上の基礎概念——

齋 藤 直 樹

はじめに 『俱舍論』(以下 AKBh)において、自性 (svabhāva) はつねにダルマ (dharma) に関連づけられたかたちでのみかたられているにもかかわらず、自性とそれに対応するダルマとのあいだの関係性はかならずしもあきらかではない。ダルマにとって自性はいかなるものであるのか、さらには、自性とはそもそもいかなるものであるのかが非常に不明瞭であるといえる。その曖昧さをできるかぎり払拭するために、われわれは自性が説一切有部 (sarvāstivādin 以下有部) の教義体系上のいかなる連関において捉えられうるのかを見きわめなければならない。そのさい、ダルマ、単一体 (dravya)¹⁾、仮想 (prajñapti) などという、自性にたいして相関的な役割をはたす、いくつかの概念が同時に考慮されるべき事項となる。

ダルマの存在性 自性の存在性にかんする考察にさきだって、それとの相関項であるダルマが、有部の教学においていかに規定されているかを確認する。ダルマは自相 (svalakṣaṇa) を保持するものであること (AKBh 2, 10)、ならびに単一体として (dravyatas) あること、という二つの規定によってその存在性を制限される。

自相は、後述するように、自性の一部と概念的にかきなるとかんがえられるので、自性の意味を論究するさいに再度取りあげることになろう。ダルマの存在性にたいするもう一つの規定である「単一体としてある」ということにかんして、AKBh には、たとえば以下のような記述がみられる。

かれら [犢子部のものたち] は [ブドガラを] 単一体としてみとめるのか、それとも仮想として (prajñaptitas) [みとめるのか]。また、ブドガラ (idam) はいかなる単一体であり、あるいはいかなる仮想であると [いうの] か。色のように独立した生成体 (bhāva)²⁾ であれば単一体としてあり、乳のように集積したものであれば、仮想としてある。そうであれば [ブドガラは] いかなるものなのか。まず、[ブドガラが] 単一体としてあるとしよう。[そのばあい、] ブドガラ (sa) は [他のものとは] ことなる [独立した] 自性をもつものだから、五蘊 [のそれぞれ] とは別のものとよばなければならない。五蘊のそれぞれがたがいに [ことなるのと] 同様である。[ブドガラが有為であるとかんがえ

られているならば、³⁾ さらにその原因もしめされなければならない。それとも「ブドガラ」は無為であるともいうのか。そうであれば外道の考えと「変わらないということ」にならざるをえないか、あるいは、意味（意図、目的）のないものであることになる。（AKBh 461, 16-18）

それはそれ、虚空を切りさくようなものだ、と経量部のものたちは「いう」。なぜなら、生（jāti）などというダルマは単一体としては存在しないからだ。「毘婆沙師によって」分析されている（vibhajyante）とおも「ではない」。なぜか。「それらダルマを認識する」基準（手段）（pramāṇa）がないからである。なぜなら、それら「ダルマ」が単一体として存在することにたいしては、知覚であろうと推論であろうと聖言であろうと、いかなる「認識」基準もないからである。「したがって、」色などのダルマにたいして「はたらく認識基準が」あるのとはちがう。（AKBh 76, 20-23）

「単一体として」という存立条件に対立するのは「仮想として」という条件である。仮想としてあることの実質的な意味は、複数の要素から構成されるということである。しかも、諸要素の集積体がなんらかの認識の対象ではあっても、その対象の認識に妥当性がみとめられないばあい、その対象は仮想としてあるにすぎないものと見なされることになる。あるものが単一体として存在する、すなわちダルマであれば、それは学的にみとめられた認識基準、すなわち知覚、推理および聖言のいずれかの対象となりうるものでなければならない。単一体としてのダルマの存在は、そのダルマを対象とする認識の妥当性によって保証される。

類としての自性 AKBh はダルマの分類学という性格をもつ典籍であるが、そのなかで、もろもろのダルマを最小限の類と種とに分類するための原理あるいは根拠として、自性が捉えかえられることとなる⁴⁾。

上述の「蘊と処と界との」うち（tatra）⁵⁾、蘊によってすべての有為「のダルマ」が包摂され、取蘊によってすべての有漏「のダルマ」が、処と界とによってすべてのダルマが「包摂される」。しかし、「さらに」集約して「以下のように」しるべし。

一つの蘊と「一つの」処と「一つの」界、「すなわち三つのダルマ」によるあらゆる「ダルマ」の包摂がある。

色蘊と意処と法界とによってあらゆるダルマが包摂されると理解されるべきである。そうではあるが、この包摂とは、いかなるものがかたられているばあいでも、

自性によって「であって」、

他性によってではないと理解されるべきである。というのは、

「ダルマは」他性をもたない（他性からはなれている）からである。

ダルマは他性をもっていない。それゆえ、「あるダルマが」あるものをもっていないなら

ば、[そのダルマが] そのあるものに包摂される（他性をもたないものが他性に包摂される）、ということはいえなない。たとえば、眼根は色蘊、眼処、[眼] 界、苦[諦]と集諦とに包摂される。[なぜなら、眼根がそれら諸要素を] 自性とするからである。[眼根が上記] 以外の蘊などに包摂されることはない。なぜなら、[眼根は] それら [、つまり他の蘊などという] 生成体をもたないからである。」（AKBh 12, 4-16）

あらゆるダルマが色蘊、意処、法界という三つの枠組みのなかに包摂されるということが、それぞれの自性によって根拠付けられる。これら三つの枠組みを、われわれはここで類として捉えることができよう。自性はいくつかのダルマがおなじ類に属することを確定するための根拠となっている。より規定的にのべるならば、自性は類の本質を表す概念であるといえる。ただし、類を表すのはあくまでもダルマ、たとえば色蘊であって、自性ではない。自性は同類に属するダルマの形相 (eidos) とよばれうるもの、その意味での類の本質であって、その形相によってダルマが分類されうる。

ここで問題となるのは、有部の理説において、その形相自体が単一体として存在する、つまり、ダルマからはなれて存在するなにかとして捉えられているかいか、ということである。しかし AKBh においては、単一体としての存在という規定があたえられるのは一貫してダルマであって、けっして自性ではない。自性は、たしかに、ある一群のダルマの形相として捉えられうるものではあるけれど、その形相をダルマとは別の実体的・基体的な存在者として定置するのは、すくなくとも AKBh の説くところによるかぎり、困難である。

自性と同一性 では、AKBh において「あるもの甲があるもの乙を自性としてもつ」あるいは「あるもの甲があるもの乙を自性とする」とのべられるばあい、甲（ダルマ）と乙（自性）はいかなる関係をもつのか。以下にかかげる AKBh の記述において、世親 (Vasubandhu) がダルマと自性とをいかなる関係性のもとに把握していたのかが示唆されている。

また、第六格（属格）が「意味をもつ」ためには、「色の結合」という〔表現がなり立たなければならぬ〕（つまり、色とは別に存在する「結合」をみとめなければならぬ）。どうして「色の自性」という第六格が使用されうるであろうか（色とは別に自性なるものが存在するわけではない）。（AKBh 79, 23-24）

自性はもろもろのダルマの包摂関係を決定する根拠として捉えられるばあいもあるが、しかし、有部の教義においては、ダルマをはなれて存在するいかなる自性もみとめられていない⁶⁾。自性とはダルマ自身にほかならない。このダルマそれ

自体という意味での自性は、ダルマの自相と概念的に一致する⁷⁾。自相という語は個々のダルマの自体的本質的属性だけを指示し、類種関係を確定する要因としての意味をもたないことにおいて、複数のダルマを一つの類種関係のうちに統合する原理とも理解されうる自性とはことなる。

しかるに、ダルマの自性、すなわちダルマ自身は単一体として存在する。称友 (Yaśomitra) の注釈が再三にわたり「単一体として」を「自相として」と言いかえている (AKVy 168, 7, 173, 26, 524, 29, etc.)。この意味は、ダルマそのものとしてのダルマの自性あるいは自相において明瞭に理解されよう。自性とよばれるなにか別のものがあって、それが単一体としてあるのでも、自相としてあるのでもない。

ダルマと自性とを同一とみなすことの論拠は、さらに、無明 (avidyā) の実在性をめぐる議論、いわゆる「無明実有論」の記述によっても補強される。有部の教説において、十二支縁起の第一支分である無明は一つの独立したダルマ (dharmo 'nyo: AKBh 141, 1) としてみとめられなければならない。まず、無明は第二支分の行 (saṃskāra) を生じさせる原因たる生成体として (pratyayabhāvena) 存在することにおいて、その独立性が主張される。また、無明は諸経中に修道論上否定的な意味をもつ他のもろもろの概念によって説明されているから、まったくの非存在とは見なされえないという見解がのべられる (ibid., 141, 6-7)。さらに、無明とはあしき智慧 (kuprajñā) にほかならないという異見にたいして、世親はそれら二者が別々のもの、すなわちそれぞれ独立した単一体であると主張する。

染汚 [の智慧] があしき智慧である。しかし、智慧は見を自性とするのだから、[結 (saṃyojana) の区分においてたがいに別立される (AKVy 301, 17-18)] 無明と [見、すなわち智慧と] が一致することはない。そうではあるが、[しかし、] 見ではない [貪瞋癡と結びつく染汚の智慧 (ibid., 301, 19)] は [無明] であることになる。[そうではない、] 染汚の智慧 (sā) も [無明では] ありえない。なぜか。

[なぜなら、] 見は無明 (tat-) と結びつくからである (saṃprayuktatvāt)。

もし無明が智慧であるならば、[智慧の自性である] 見は無明と (tayā) は結合しない、すなわち結びつくことがないことになろう。[これは、見と無明とは結びつくという一般的な考えに反することになる。なぜなら、] 二つの [おなじ] 智慧たる単一体 [同士] が結びつくことはないからである。[結びつくということはたがいに独立した別のものでなければならない。したがって、智慧は無明ではない。] (AKBh 141, 9-14)

この論証において、智慧の自性である見が智慧の代わりに無明と対照されることになり、「あしき」という付帯的な属性は、智慧の自性から排除される。問題は

自性にのみかかわる。また、この論証の妥当性をささえる前提として「結びつき」という概念にたいする有部特有の了解に留意する必要がある。すなわち、あるものとあるものとのあいだに結びつきという関係が成立するためには、当該の二つのものが別々の、それぞれ独立したものとして存在していなくてはならない、という了解が前提されているということである。

そこで、もし智慧が無明であるとすれば、その自性たる見と無明とは結びつきえないことになるが、実際には無明はいわゆる五見、すなわち有身見、辺執見、邪見、見取見および戒禁取見と結びつくはずである。無明が見と結びつくためには、無明と見とが別々のものでなければならない。同一のものが結びつくことは不可能であるから、また、見は智慧の自性である、といわれた。この言明は見と智慧とが同一であることを意味する。そうでなければ、「二つの[おなじ]智慧たる単一体[同土]が結びつくことはないからである」という言明は意味をなしえない。したがって、智慧と見とは同一の単一体であると見なされる。しかるに、無明は五見と結びつく。つまり、無明は五見とは別のものでなければならない。したがって、無明は智慧とは別のダルマである。

論理を簡潔にのべれば、無明は見と結びつくが、見とはすなわち智慧にほかならない。したがって無明は智慧と結びつく。しかるに、あるものとあるものが結びつくためにはそれらがそれぞれ独立した別のものでなければならない。ゆえに無明と智慧とは別のものである。

有部の理説において、ダルマとその自性は基本的には同一と見なされている。言い換えれば、ダルマからはなれて独立したものとして存在する自性なるものは、有部においてはみとめられていないということである。したがって、自性という語によって指示される、いかなる対象の存在も想定されない。あるいは、自性はそれ自身に固有のいかなる存在性ももたないということである。AKBhに表れる、有部が依ってたつ教義学上の論理によるかぎり、他学派が論難するような実体的、基体的に存在する恒常不変なるものとして、自性を捉えることはできない⁸⁾。

摘要 通常の思考においては、類と種、さらに個物は概念的に区別されるであろう。そして、それら概念的に存在するものの差異をあきらかにすべく、われわれは思考を組みたてようとするだろう。ところが、世親によって継承された有部の教義においては、一群のダルマは自性においてすべて同一であるとされる。類的本質としての形相と見なされるべき自性は、一群のダルマの同一性の根拠という身分をあたえられながら、しかし、それ自体にたいしてはいかなる存在性をも付

与されていない。このような、理論的に奇妙な役割を自性がにうことになった背景として、単一で分割されえないダルマの存在の確実性が、有部において擁護されるべき第一の理論的基盤となっていたことを⁹⁾、われわれは指摘しうる。したがって、自性においてわれわれは、単一性と同一性ということなる範疇をつなぐための、有部の教義学上の特異点をみとめざるをえない。

略号と文献: AKBh: Pradhan, P. ed., *Abhidharmakośabhāṣyam* of Vasubandhu, Patna 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII). AKVy: Wogihara, U., ed., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyāhyā* by Yaśmitra, Part I-II, Tokyo 1971. P: *The Tibetan Tripiṭaka*, Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1957. 槻木 1975: 槻木裕「自性と説一切有部の存在論」『佛教研究論集』京都 1975. 宮下 1983: 宮下晴輝「俱舍論註釈書 *Tattvārtha* の試訳」『仏教学セミナー』第 38 号, 京都 1983. 同 1994: 同「アビダルマにおける自性の意味」同第 59 号, 京都 1994. 同 1997: 同「有部の論書における自性の用例」同第 65 号, 京都 1997.

1) *dravya* という概念にふくまれる単独性と不可分割性を考慮して、筆者はその語にたいしてこころみに「単一体」という訳語をあてた。この解釈にかんして、たとえば AKVy 524, 10-22: 「あるいは、世俗〔有〕には二種がある。別の世俗〔有〕に依拠するものと、別の単一体に依拠するものとである。そのうち、それが別の世俗〔有〕に依拠するものであれば、〔ひととは〕それを分割することも、あるいは〔それ自身〕以外のものを〔そこから〕除去することもできよう。しかし、それが別の単一体に依拠するものであれば、〔ひととはそれ自身〕以外のものを〔そこから〕除去しうのみで、分割することはできない。なぜなら、八つの単一体からなる極微は部分へと解体されえないからである。世俗有とは、世俗として存在するものという意味である。勝義有とは、勝義として存在するものであり、自相として存在するものという意味である。同様に、受などにかんしても〔勝義有として〕理解されるべきである。〔つまり、〕受・思・想なども単一体として〔あるものとして〕のみ理解されるべきである。なぜか。知〔の働き〕によって受などという〔それ自身以外の〕*ダルマを除去して〔も〕、受の自性(受そのもの)にたいする認識が生じるからである。したがって、受は単一体として存在するものである。想・思なども〔受にかんしてと〕同様に説明されよう。」*Cf. Sthiramati, *Tattvārtha*, P Tho, 347b4-6: 「受なども同様に〔勝義有として〕理解されるべきである。部分をもたないのだから、それらにおいて部分の差異〔も〕ない。知〔の働き〕によって〔それらを〕瞬時(刹那)にまで分割するならば、想など〔それ自身〕以外のダルマを除去しても、受などの自性(受そのものなど)の認識は生じる。」 2) *bhāva* の厳密な規定をここでのべる余裕を筆者はもたないが、その動詞語根 *bhū* 「なる、生じる」の意味を勘案して、ひとまずそれに「生成体」という訳語をあてる。 3) Cf. AKVy 699, 22-23: *yadi saṃskṛta ity abhiprāyaḥ*

4) ダルマの包摂にかかわる自性にかんして、宮下の一連の論考がある。宮下 1983, 1994, 1997. よりふるくは、槻木 1975 が「区別原理」としての自性という問題を取りあげている。 5) この *tatra* は先行する、蘊・処・界によるもろもろのダルマの分類に

かんする解説の全体をうけておかれた語であり、その解説のうちの特定の内容を代表させるものではないとみられる。6) Cf. AKBh 100, 15-17: 「すべての [ダルマ] はそれ自身をのぞく (svabhāva-varjasya) すべての有為の [ダルマの増上縁である]。[しかし、] あるダルマが [他の] ダルマにたいして、四種の縁のうちのどの縁でもないこともあるだろう。すなわち [あるダルマ] 自身は [そのダルマ] 自身の (svabhāvaḥ svabhāvasya) [縁にはならない]。[あるダルマにたいして、それ自身] 以外のものもまた [縁にはならないこともある]。無為にたいする有為や無為にたいする無為は [縁にはならない]。」

7) 自性と自相とを同義と見なしうえでの記述として、たとえば AKBh 474, 7-10: 「もし識は本体からではなく識から生じるのであれば、つねに [原因となった識と] 同様のものとして生じないのはなぜか。あるいは、たとえば芽から茎、[茎から] 葉などが [生長する] ように、[識が] あるきまった [生起の] 順序にしたがって [生じ] ないのはなぜか。なぜなら、存続における別異性 (変化) は有為の [ダルマの] 自相だからである。つまり、継起する (連続してある) ものがかならず別異となるということは、有為 [のダルマ] の自性であるから。」

8) もし、経量部や中観派が論難する、恒常なるものが想定されうるとすれば、それはダルマ以外のなものでもない。なぜなら、自性はある一つのダルマそのものにほかならないからである。もし有部の諸論者が自性そのものの恒常性・不易性をみとめていたのであれば、過去と未来のダルマの実在性を権利づけようとするさいに、なぜダルマが自性をもつことを論拠とせず、働き (kāritra) や生成体、見えかた (lakṣaṇa)、あるいは時制 (avasthā) などの相異を持ちだしたのか。自性をアートマンのごときなんらかの実体的・基体的存在者として捉えていなかったからこそ、自性以外の論拠によって過去と未来のダルマの実在性を保証しようとしたのではなかったか。変化 (生住異滅) の可能性がとざされるという論難の根拠は、ダルマが単一体としてあるということ、つまり、生はそれ自身単一体であり、その単一体の変化の可能性を主張するために、その生という単一体のうちにさらに生住異滅をみとめなくてはならず、したがって無限遡及におちいるということにおかれるのであって、自性をもつということではない (Cf. AKBh 78, 4-10; 297, 17-298, 4)。また、単一体として存在することと自性をもつことが同義であることをみとめたとしても、そこからただちにダルマの恒常性が帰結されるわけではなかろう。単一性 / 有自性性と恒常性とのあいだにはなんらかの論理的な媒介が要求されるはずである。

9) ダルマの単一性をつよく要請する動機は有部特有の修道論と密接にかかわるものとおもわれる。ダルマの単一性に択滅無為への到達の可能性の条件がもとめられるからである。Cf. AKBh 4, 3-7: 「では、すべての有漏のダルマの択滅はただ一つなのか。いな、といわれる。では [択滅は] いくつあるのか。個々別々 [のダルマについて択滅がある]。繫縛の数だけ離繫がある。なぜなら、そうでなければ、苦諦をみることによって断じられる煩惱の消滅を直証すること (まのあたりにすること) によってすべての煩惱の消滅が直証されることになってしまうから。そうであれば、残余の対治の修習には意味がないことになるだろう。」

〈キーワード〉 svabhāva, dravyatas, prajñāptitas, samprayuktatva, sarvāstivādin.

(早稲田大学非常勤講師)

165. A Critique of the Buddhist Doctrine of Self-Awareness in the Pratyabhijñā School

Yōhei KAWAJIRI

Dignāga established the doctrine of self-awareness of knowledge (*svasam-vedana*) on the assumption that remembrance has for its objects the object which was perceived before and its perception itself which occurred before. The masters of the Pratyabhijñā school, Utpaladeva and Abhinavagupta, criticize this assumption in their works, the *Īśvarapratyabhijñākārikā* and the *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. According to this school, granted that there appears the former perception of an object in remembrance, it does not appear there as an object. If it did, there would occur contradiction with the doctrine of self-awareness of knowledge. For, theoretically speaking, perception cannot be cognized by another cognition.

According to the Pratyabhijñā school, however, in remembrance the former perception appears in the form of 'I perceived' (*aham anvabhūvam*). This indicates that in remembrance the former perception appears as resting on the self (*ātman*) which is self-luminous (*svaprakāśa*), that is, as not separate from the self. Thus, for the Pratyabhijñā school, the doctrine of self-awareness of knowledge should be founded on the theory that any knowledge is never separated from the self which is self-luminous. In the view of this school, Buddhist epistemologists, who hold the doctrine of non-self, could not introduce remembrance as evidence in order to sufficiently establish the doctrine of self-awareness of knowledge.

166. Peculiarity of Svabhāva: Some basic dogmatic concepts of Sarvāstivādins in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Naoki SAITO

In the *Abhidharmakośabhāṣya* a dharma in the highest reality (*paramārthatas*) exists as substance (*dravyatas*), but not as a virtual thing (*prajñaptitas*). This dharma as substance must exist in the following two complementary

conditions: 1) to be a separate single thing, and 2) to be an indivisible thing. When it is recognized that a dharma exists as substance, the expression “the *svabhāva* of a dharma” is equivalent to the expression “the dharma itself”. At least for the Sarvāstivādins, the *svabhāva* does not exist separately from its dharma. In other words the *svabhāva* is not any separate object that belongs to the dharma, or one of the constituents of the dharma. The *svabhāva* is just a concept that represents, in the system of Sarvāstivāda dogmatic ontology, the identity of its dharma and dharma’s basis for real existence.

167. Present Condition on the Problems of the Compilation Process of the Vinaya Materials

Shizuka SASAKI

At present we do not have a clear understanding of the historical process through which the existing Vinaya materials came into being. One of the most noteworthy points in this field is the difference in structure between Theravāda Vinayas and the Mahāsāṃghika Vinaya. It is thought that the compilation process of the Vinaya may be clarified by explaining the reason for this difference. On this point, scholars such as Frauwallner, Hirakawa, Yinshun, Clarke and myself have presented various theories. Clarke’s theory, the most recent addition to the discussion, rejects the thesis of Frauwallner’s famous work. If Clarke’s criticisms are correct, then his interpretation is a revolutionary contribution to the study of the Vinaya. However, there is a serious logical contradiction in Clarke’s theory, and therefore Frauwallner’s theory cannot be dismissed. In this article, I will outline these past theories and point out the problems in Clarke’s work.

168. Prajñākaragupta on Other Minds

Hisayasu KOBAYASHI

If external objects did not exist, then how is it that one state of consciousness is not limited to just one person but experienced by many alike, so that