

仏教におけるダルマ(法)の意味

宮坂 宥 洪

1. はじめに

仏典の漢訳者はサンスクリット語の「ダルマ」(dharma パーリ語「ダンマ」dhamma)を「達磨」「曇摩」などと音写する以外は、原則として常に「法」と訳してきた。ダルマは多義のある語であるが、あまりにも多義を含む語のゆえであろうか、原則として常に「法」と訳してきた。ダルマは多義のある語であるが、あまりにも多義を含む語のゆえであろうか、原則として常に「法」と訳してきた。

ダルマが仏教の最も中心的な観念であることについては贅言を要しない。近代の著名な仏教学者の中でダルマに言及していない方は恐らく一人もいないであろう。¹⁾現在、各種の仏教辞典に載っている意味の説明が学説として定まっているように見受けられるが、実は肝心な語義の解釈については必ずしも一致していない。

本稿の主眼はダルマの語義に焦点を絞って、従来の学説に検討を加えることである。

問題の所在はただ一点、ダルマは「保つもの」か、それとも「保たれるもの」か、ということである。

一般的にサンスクリット語の名詞は何らかの動詞の語根に由来し、その語が能動的な意味を持つか受動的な意味を持つかということとは、その語形や用例から容易に確定することができる。ある語が能動的な意味を持ち、なおかつ受動的な意味を持つということは通常ありえない。ところが、どうもこのダルマという語に限って、語源に照らして能動的な意味でも受動的な意味でも用いることができたようなのである。ただし、それは後述するように、きわめて特殊な用例に限られ、いついかなる場合でもそうだとはいわれない。

ダルマの語根 (<Dh-) の意味は「保つ」(あるいは「保持する」「保有する」「支える」等) である。

だからして、ダルマの語源的な意味は「保つもの」か、それとも「保たれるもの」か、ということになるのだが、これは一見このどこが問題なのかと思われるほどの単純な設問である。

ダルマには確かに多くの意味がある。だが、それぞれ個々の意味は、どれも煎じ詰めれば、何かを「保つもの」か、それとも何かによって「保たれるもの」か、このいずれかにほかならないわけである。もし「保つもの」ならば、何を保つのか。また、もし「保たれるもの」ならば、何によって保たれるのか。問題はそれだけのことなのだ、この答えは意外と錯綜しているのである。

2. ダルマが保つものとは何か

岩波『仏教辞典』(第二版³)における「法」の説明は次の通りである。

dharmā (ダルマ、達磨) は〈保つ〉(vdhr.) という語根から成立した言葉で、〈同じ性格を保つもの〉(法則) 〈行為の規範〉などの意味がある。この語が仏教に採用されて重用され、種々の意味に用いられた。それら

を整理すると、(1) 法則、正義、規範、(2) 仏陀の教法、(3) 徳、属性、(4) 因、(5) 事物およびその構成要素、の五種となる。このうち、仏陀の教法と、事物(構成要素)とを〈法〉ということは、仏教独自の用法であり、ここに仏教の特色が示される。(後略)

個々の意味については後に検討するとして、ここで、ダルマは「保つ」という意味の語根(vdhi)から成立した言葉であるとしたうえで、「同じ性格を保つもの」という語義が提示されている。「法則」「行為の規範」というのは、その派生的な意味ということになろう。五種挙げられている意味はすべてそうである。

この辞典の編者は、ダルマの語源は「保つもの」とみている。そうすると、「法則」や「行為の規範」や「仏陀の教え」等々は、何かを「保つもの」であるはずである。そこで、この辞典は「同じ性格を保つ」という語源解釈を示しているのだが、これはまことに不可解な解釈と言わざるをえない。まず、「同じ性格」というのは、語根にはない意味である。次に、ダルマが「法則」や「行為の規範」や「仏陀の教え」等々を意味するのは、それが「同じ性格を保つもの」だからである、と言って分かる人が果たしているだろうか。

中村元博士の『広説佛教語大辞典』⁽⁵⁾は、「法(dharma)はvdhiに由来し、『たもつもの』、特に『人間の行為をたもつもの』が原意とされる」と説明している。ここでは、ダルマが保つのは「人間の行為」である。同じ編者の辞典でありながら、なぜか解釈が異なっているが、ともかくここでも単に「保つ」を意味する語根から、どうして「人間の行為を保つもの」という語義を引き出したのか、なぜそれが「原意」と言えるのか不明である。平川彰博士は「原始仏教における法の意味」という論文⁽⁶⁾において、「ダルマはインドではヴェーダ以来用いられている言葉である。この言葉はdhi(保つ、支持する)という語根から出来た名詞である」と語源の説明をし

たあとで、「したがって語義として『保つもの』という意味がある」と述べ、「この点から『法則・規範』という意味に用いられ、特に人間の行為を保つもの、行為の規範、古くからの慣例の意味で、インドでは古くから用いられている」と説明している。中村博士の「人間の行為を保つもの」という解釈を踏襲しているわけである。現代の学者はほぼ一様にこの解釈にしたがっているが、この淵源を辿ると、中村博士が昭和十三年に発表されたダルマに関する論文に帰着する。その中で中村博士は次のように述べていた。

ダルマは「たもつ」「支持する」「担う」という意味の語根から造られた語であるが、一般に「man」という接尾辞 (suffix) を附して形成された名詞は、はたらきの主体を示す名詞 (action noun) である。だから dharma の原義は「たもたれるもの」ではなくて、「たもつもの」である。一層明瞭にいえば、「人間の行為をたもつもの」といい得るであろう。すなわち、「規範となって人間の行為をたもつもの」なのである。

同論文の脚注の中でも次のように記されている。

dharma は dhri と いう語根に ma と いう接尾辞が付加されて出来た語であり、agent-noun である (Whitney: Sanskrit Grammar, p. 437, ss 1166)。故に、あるものがダルマをたもつのではなく、ダルマがあるものをたもつのである。したがって、ダルマは「たもつもの」であって、「たもたれるもの」ではない。

このように中村博士によって明確に、ダルマは「保つもの」であって、「保たれるもの」ではない、と断言さ

れて以来、ダルマは「保つもの」というのが斯界の定説となった。¹⁰⁾では、何を保つのかという点については、中村博士は「規範となって人間の行為を保つもの」と解釈された。中村博士はまた同論文の中で、「ダルマは、人倫を実現するように人間をたもつものである」¹¹⁾とも述べている。ダルマはともかくも「保つもの」であり、何を保つかというと、「人間の行為」もしくは「人間」を保つものであるという解釈が示されたのである。

ダルマは確かに「規範」という意味で用いられることがある。では、規範は「保つもの」か、それとも「保たれるもの」かと、改めて問えば、どちらなのであろう。

例えば不殺生という規範がある。これは何かを「保つもの」と言えるであろうか。「不殺生という規範は人の行為を保つ」あるいは「不殺生という規範は人を保つ」という文言は可能ではある。中村博士は一貫してそのように解釈してきたのだが、「不殺生という規範は人によって保たれる」と言うことはできないのであろうか。むしろ、「不殺生という規範は人によって保たれる(べきである)」、すなわち「人は不殺生という規範を守る(べきである)」、あるいはさらに「人は不殺生戒を保つ(べきである)」と言うほうが自然ではないだろうか。つまり、人間がダルマを保つのであり、ダルマが人間を保つのではないのではないだろうか。

ダルマの語根には「保有する」「保持する」という意味もある。語義としては、「保つ」も「保有する」も「保持する」も同じことなのであるが、「不殺生という規範は人間の行為を保つ」という言い方はあるとしても、「不殺生という規範は人間の行為を保有する」という言い方はしないであろう。

しかし、「保つ」という言葉をこのように日本語で考えている限り、こういう言い方もあるとかなないという話で終わってしまうので、インド人が考えていた「保つ」ということに関して明確にしておく必要がある。

3. ダルマの原義の検討

中村博士は、「一般に「man」という接尾辞(suffix)を附して形成された名詞は、はたらきの主体を示す名詞(action noun)である。だから dhārma の原義は『たもたれるもの』ではなくて、『たもつもの』である」と断定されたのであるが、man という接尾辞がつく語のすべてが「はたらきの主体を示す語」であるとは限らない。

確かに、はつきりと「はたらきの主体を示す」名詞もある。例えば、「蔽う」を意味する語根(√*ā*)に由来する varman という名詞は「鎧」を意味するが、これは明らかに身体を蔽うというはたらきの主体であるから、「蔽うもの」であって、「蔽われるもの」ではない。「蔽われるもの」は人もしくは人の体である。

では、「為す」を意味する語根(√*kr*)に由来する karmān という語の場合はどうであろうか。この名詞は「行為(業)」を意味するが、それは為すはたらきの主体を示す「為すもの」であろうか、それとも「為されるもの」であろうか。この場合、為すはたらきの主体は人であろう。行為の主体である人は、karmīn もしくは karmī と呼ばれる。したがって、karmān (カルマ、例えば善業とか悪業)は、「為されるもの」であって、「為すもの」ではない。

中村博士が依拠したホイットニーの『サンスクリット語文法』(Sanskrit Grammar)にある action noun とは、動作とか出生とか保持のような行為、もしくはなんらかのはたらきがなされている状態をさす名詞という意味であって、必ずしも「はたらきの主体」を意味しないのである。そこでもしダルマがカルマと同類の語であるとしたら、ダルマは「保たれるもの」であって、「保つもの」ではないということになる。

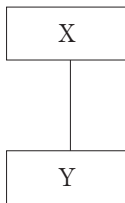
4. 保つとはどういうことであるか

ここで「保つ」(あるいは「保持する」「保有する」「支える」等)ということについて、サンスクリット語と
いう言語における思维方法を明らかにしておきたいと思う。

日本語の「保つ」という言葉は、「手(た)持つの意」(『日本語大辞典』)で、「手に持つ」「所持する」「携
する」等を意味するが、一般的には「対面を保つ」「若さを保つ」「美容を保つ」「命を保つ」「伝統を保つ」「部
屋の温度を保つ」「車の速度を保つ」等々の言い方で用いられる。その場合、いずれもある状態を変えないで、
それが損なわれないように維持することが含意されている。さらには維持し続ける意思が込められているように
思われる。日本語の場合、「保つもの」と「保たれるもの」との関係は種々様々であるし、これらの表現が必ず
しもすべて「保有する」「支える」などという言葉で置き換えられないことは言うまでもない。

サンスクリット語のダルマの語根の概念には、日本語のような情緒的な意味合いは一切ない。ある状態が損な
われないように維持することか、維持し続ける意思が込められているというよう
なことはない。その代わり、ある明確な構造がある。それは、「保つもの」と「保
たれるもの」との二項の関係から成り立っている。具体的には、必ず何らかの土台
となるもの(Y)があつて、その上に何か別のもの(X)が載っているという構図
である。この関係を図示すると、(図I)のようになる。

(図 I)



Yが「保つもの」であり、Xが「保たれるもの」である。両者を結ぶ線は、「Y
がXを保つ関係」を表している。例えば、机の上に本があるとしよう。この関係を

図示すると、〈図Ⅱ〉のようになる。この構図をさして、日本語で表現すると、机という場所ないしは土台に本が載っている、机は本を保っている、支えている、担っている、保有している、と言うことができる。「保つ」を意味する語根 (√dh-) はこの関係を示している。

では、ダルマは机であろうか、それとも本であろうか。机は「保つもの」であり、本は「保たれるもの」である。ダルマはどちらなのであろう。ダルマは「保つもの」なのか、「保たれるもの」なのか。

問題をこのように明確化した場合、ダルマは、議論の余地なく、「保たれるもの」である。

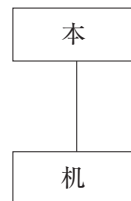
この場合、インド論理学の用語法では、「本は机のダルマである」、そして「机は本のダルミン (dharmin) である」〈図Ⅲ〉と言う。「保つもの」に関しては、「ダルマを保つもの」という意味の「ダルミン」という言葉があるのだから、ダルマが「保つもの」ではあり得ないのである。

5. インド論理学におけるダルマ

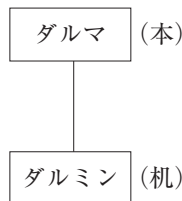
インド論理学における典型的な論証式は次の通りである。

一、あの山に火がある。

〈図Ⅱ〉



〈図Ⅲ〉



- 二、煙があるから。
- 三、煙のあるところには必ず火がある。かまどのように。
- 四、同様にあの山にもそのような煙がある。
- 五、だから、あの山には火がある。

推論としては三番目の命題で決着がついているので、三番目までの論証式を「三支作法」といい、四番目と五番目を加えたものを、実際の議論の範型として「五支作法」と呼んでいる。

ここで重要なのは、すべての命題において「YがXを保つ関係」が成立していることである。そして、インド論理学においては、いかなる例題の論証式においても、この「YがXを保つ関係」が成立している。

アリストテレス系統の論理学、いわゆる西洋の形式論理学における命題は、「AはBである」というように、「主辞(A)」と「賓辞(B)」から構成されるが、これに対して、インド論理学の命題は「XがYにある」(「YにXがある」と述べても同じ)というように、「保たれるもの」と「保つもの」から構成される。もちろん、サンスクリット語の文章にも「AはBである」という表現形式はあり、いつも「XがYにある」と表現するわけではないが、インド論理学は常に「XがYにある」という文章構造を前提として組み立てられているということなのである。それはインド人の思维の構造と密接な関係があり、それがサンスクリット語の文法に反映し、結果的に論理学に結実しているのだと思われる。

先の五支作法ないしは三支作法と西洋の三段論法と比べても、両者は一見類似した関係にあるので、これまで多くの学者は西洋の論理学や哲学の用語でインドの論理学を説明しようとしてきた。中村博士は前掲書で次のよ

うに述べていたが、一見どんなに類似していようと、「AはBである」という命題と「XがYにある」という命題とは、全然違う。ダルマは賓辞ではなく、ダルミンは主辞ではないのである。

このように客体的に措定されたダルマは、本質あるいは特質として、個々の事物を、そのあるべきようにたもっているのである。これを逆にいえば、種々の事物はダルマにあずかっているのである。したがって、後のインドの哲学書においては、個物は *dharmin* (ダルマを有するもの、すなわちダルマにあずかるもの) と呼ばれ、そうして、その「性質」あるいは「属性」がダルマと呼ばれるに至るのである。

また、右の関係を包摂関係 (subsumption) として見るならば、たもつものとしてのダルマは普遍者であり、それにあずかるもの (ダルミン) は個物あるいは特殊者である。ところで、この関係を判断の形式にあてはめていえば、前者は「述語」(賓辞) であり、後者は「主語」(主辞) である。したがって、後世のインドの論理学においては、主語をダルミン、述語をダルマと呼ぶに至ったのである。⁽¹³⁾

中村博士はここでダルマとダルミンの関係について言及しているわけだが、中村博士にとって、ダルマは「保つもの」というのが大前提であるため、「ダルマがダルミンを保つ」という顛倒した結論を導いてしまった。これは甚だしい誤解である。ダルミンとは「ダルマを保つもの」のことではないか。(中村博士は、ダルミンとは「ダルマを有するもの」という理解を示しながら、ダルマは「保つもの」であると主張し続けている。)

さらに、「右の関係を包摂関係 (subsumption) として見るならば」と言うが、それは絶対にはできない。「右の関係」とは、ダルマとダルミンの関係のことであるが、インド論理学の「あの山に火がある」という命題におい

て、その存在が証明されるべきダルマは火であり、そのダルマの場所、すなわちダルミンは山である。山と火との間に包摂なる関係はない。したがって、「後世のインドの論理学においては、主語をダルミン、述語をダルマと呼ぶに至った」ということもあり得ない。いかなる時代のインドの論理学においても、ダルミンとはダルマを保つ（あるいはダルマが存する）場所をさす言葉であり、ダルマとはその場所に保たれている（あるいは所屬している）ものをさす言葉であった。⁽¹⁴⁾

さて、インド人がみずからの思惟の構造と方法を分析して体系化した論理学において、その基本構造となるダルマとダルミンの関係をさす用語法が、古来さまざまな場面で多様な意味で用いられてきた「ダルマ」の用法と正反対ということが果たしてあり得るだろうか。インド論理学において明確に「保たれるもの」と定義されているダルマが、一般的な用法では「保つもの」という意味であったとは極めて考えにくいことである。

6. ダルマの一般的な意味

現代のインド人は一般に英語の「レリジョン (religion)」の訳語として「ダルマ」という言葉を用いる。ヒンドゥー教は「ヒンドゥー・ダルマ」であり、仏教は「パウツダ・ダルマ」と呼ばれる。

ただし、英語の「レリジョン」とインドの「ダルマ」とは全同ではない。大きく異なる点を指摘すると、レリジョンならば、それは「信じる」(to believe)ものである。だが、インド人は、「ダルマを信じる」という言い方をほとんどしない。ダルマは、「保持されるもの」(to be held)である。良識ある(古典の素養のある)インド人は、どういうダルマを信じているかという言い方はせず、どういうダルマを持っているか、ということを持たえず問題にする。そして、それが人間の証(あかし)になると考えている。

ヴェーダの時代から現代に至るまで、インド人が常に尊んできたダルマとは、基本的に人が果たすべき義務であった。それは実現すべき正義、守るべき規範や規律、実践すべき徳目、日々の大切な習慣、日常的な儀式や人が一生の中で行うべき儀式であり、要するにこうした「人間が（生涯にわたって、あるいは日々において）保持すべきもの」と考えられてきた。そうしたものを総称してダルマと呼んできた。それがインド人にとつての「宗教」であった。それを放棄したり、蔑ろにしてしまうと、人は人たりえなくなる。人の道にはずれてしまうのである。⁽¹⁵⁾ そうすると人は不幸になる。それゆえに、人はたえずそれを保ち、しっかりと持つていなければならない。つまり保持していなければならない。

アジアで最初にノーベル賞（文学賞）を受賞し、近代インドの詩聖と称えられるラヴィンドラナータ・タゴールが「水の水たるゆえんが水のダルマであり、火の火たるゆえんが火のダルマであるのとまったく同様に、人間の最も深い真実が人間のダルマである」と言うようなとき、この「ダルマ」を直ちに「宗教」と訳すと、おかしいことになるが、タゴールは紛れもなく宗教について語っていたのである。水が水以外の何物でもなく、水を水たらしめている性質が水にはある。また、火が火以外の何物でもなく、火を火たらしめている性質が火にはある。それらは、それぞれ水の本性たる水性であり、火の本性たる火性であるが、万物はそうした本性を「保持している」からこそ、それぞれのものたり得る。同様に、人間においても、それがなければ人間たり得ず、人間たるゆえんとなる人間としての本性が保持されていなければならない。それがダルマであり、宗教 (religion) というものだとタゴールは考えていた。

インドの法制に関して画期的な業績を残された中野義照博士は、次のように述べている。

法典の中において法(ダルマ)がどんな意味を持っているかというに、重要なものを列挙すると、法則・真理・实在・原理・原因根拠・正義・規範・命令・事件・法律・義務・道徳・善・慣習・制度・教説・宗教・宗教的修法儀式・功德・事物・関係・能力・生活という如く多義である。法(dharma, dhamma)の語源から語義を系統づけて説明することは、仏教の注釈者の間に流行して今日に至っているが、これらを統一して述べれば、われわれの保持すべきもので、われわれの義務・道徳・宗教・及び慣例・命令・法律を指すことになるであろう。⁽¹⁷⁾(傍線引用者)

傍線の「われわれの保持すべきもの」というのは、人がダルマを保持する、ということであって、これを言い換えれば、ダルマは人によって「保持される(べき)もの」である。これは「宗教」に関する現代のインド人の常識的な感覚に照らしてもごく自然な解釈だと思われるのだが、管見する限り、近代の学者の中でダルマをこのように解釈されたのは中野博士が嚆矢であり、なお稀有なことであった。

7. インドの实在論

インド哲学の主要術語の定義集である『ニヤーヤ・コーシャ』は、ダルマを次のように定義している。

この語義は「保持されるもの」である。実体が属性等を保持するという場合、属性がダルマである。⁽¹⁸⁾

ここで、ダルマは「保たれるもの」であると明確に定義されている。

インドの实在論哲学のヴァイシェーシカ学派によれば、この現実世界を支える土台となるものを「実体」という。それは地・水・火・風・虚空・時間・空間・自己・意、の九種である。「属性」とはその実体に属する性質のことであり、それは色・味・香・触・数・量・別異性・結合・分離・彼方性・此方性・知識・楽・苦・欲求・嫌悪・内的努力、の十七種である。「等」というのは、「運動」(実体の動き)をさし、それは上昇・下降・収縮・伸張・進行、の五種である。この学派は要するに、この現実世界の一切(＝認識され、言語で表現される一切のもの)に関して、世界の支えとなりうるもの(＝ダルミン)、そこに所属しうるもの(＝ダルマ)、そしてその両者の関係を徹底的に分析して分類し、そのすべてが現実实在する要素であるとした。

この学派の根本聖典であるカナダの『ヴァイシェーシカ・スートラ』⁽¹⁹⁾は、「さてこれからダルマを説明しよう」(スートラ一・一・二)という文句で始まる。この学派の主要テーマは、ほかでもなくダルマなのである。そのダルマについては、「それにより生天や至福(＝解脱)が成就するもの、それがダルマである」(同一・一・二)と定義づけられている。なぜそう言えるのかというと、「神の言葉であるから、聖典には権威がある」(同一・一・三)とし、これに引き続いて、同一・一・四で「実体」が定義され、同一・一・五で「属性」、同一・一・六で「運動」が定義されているのである。この冒頭句におけるダルマは、明らかにスートラ本文中における属性や運動のことではない。『ニヤーヤ・コーシャ』も、このダルマは前掲の意味とは別のものとして、功德(guṇa)の意味に分類している。

一般に功德とは善業等によって得られるものであるが、この学派における善業とは、この世界の成り立ちを正しく知ることである。『ヴァイシェーシカ・スートラ』は、世界の成り立ちを構造的に分析して範疇に分類し、その全貌を明らかにしようとした聖典である。人はこれを如実に知ることによって、功德を得て、それにより生

天や至福の成就を目指すというのが、ヴァイシエーシカ学派の本旨とするところであった。

この学派の主題である功德としてのダルマについて、改めて「保つもの」か、それとも「保たれるもの」かと問うならば、これも基本的には先の〈図I〉に当てはめて考えてよいだろう。「功德が人を保つ」(あるいは「保有する」という言い方はいかにも不自然であるし、そのようなことは実際にはあり得ない。それに対して、功德は人によって「保たれる」(あるいは「保有される」ということは十分にあり得る(日本語で「功德を積む」というのはそういうことであろう)と思われる。要するに、人が功德を有するのであって、功德が人を有するのではないということである。ならば、この意味におけるダルマも「保たれるもの」とみなすべきであろう。

8. 現象世界の捉え方⁽²⁰⁾ —ダルマとダルミンの基本構造—

ヴァイシエーシカ学派と姉妹学派の関係にあり、論理学を専門とするニヤーヤ学派もまたヴァイシエーシカ学派と同じ世界観を持っている。いずれも、この世界の支えとなるもの(＝ダルミン)とそこに所属するもの(＝ダルマ)とを別個の実在するものとみなす。

サーンキヤ学派によれば、世界の支えとなるものは万物の根源たる原質 (prakṛti) のみである。それが精神原理であるプルシャ(純粹精神)による観察を機に現象世界に展開していく。サーンキヤ学派の立場は、世界の支えとなるもの(原質＝ダルミン)とそこに所属するもの(現象世界＝ダルマ)とをいずれも実在視する点で、ニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派と同じであるが、ダルマはダルミンが転変したものであるから両者は基本的に同一であるとみなす点で異なる。姉妹学派のヨーガ学派も世界観に関して同一である。

ヴェーダーンタ学派によれば、世界の支えとなるものは唯一無二のブラフマン(梵)であり、それだけが真実

の实在であり、現象世界はそこに所属するもの（Ⅱダルマ）として仮託された幻である。ヴェーダーンタ学派において重要なのはブラフマンのみであり、ダルマはさほどに重視されない。

祭祀の研究を主題とするミーマーンサー学派は、現実世界の成り立ちに関しては、基本的にニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の实在論的世界観を受け容れていた。この学派の根本聖典『ミーマーンサー・ストトラ』は、「さてこれからダルマを説明しよう」（ストトラ一・一）という文句で始まる。これは『ヴァイシェーシカ・ストラ』の冒頭の文句と同一であるが、それぞれの「ダルマ」の意味は違う。この学派では、「ダルマとは教令によつて特質づけられる義務である」（ストトラ一・一）と規定されているから、ともかくもダルマは何らかの「義務」を意味し、それは「教令」によるとされている。教令による義務とは、この学派にとつて絶対的な天啓のヴェーダ聖典の説くところにしたがつて行かう祭祀の執行のことである。

インドの主だった哲学学派は、このようにそれぞれの立場から、現実世界の成り立ちに関する見解を持っているが、この世界はどんなに複雑に見えようとも、その基本となる構造は実に単純であり、この世界は「支えとなるもの（Ⅱダルミン）」と、そこに「所属するもの（Ⅱダルマ）」とから成り立っていると考えていた。これがインド人の世界観であった。先に掲げた〔図Ⅰ〕は実はインド人が考えた世界の基本構造でもあった。

では、仏教はダルマとダルミンの枠組みをどう捉えたかということだが、仏教の立場は、ヴェーダーンタ学派やヤーンキヤ学派と真つ向から対立するものであった。仏教は一貫して、この世界の「支えとなるもの（Ⅱダルミン）」の实在を否定してきたのである。世界の根源とか、原初とか、究極の支えとなり土台となるものとか、万物の創造主などを、仏教は一切認めることがなかった。その一方で、ダルマだけを認めてきた。

バラモンの諸哲学がそれぞれの立場から提示してきた現実世界の支えとなるものとは、それ以上の支えを必要

としない基体、究極的な根源のことである。そうした何かを想定しない限り、この世界のいかなるものも実在するとは言えなくなる。バラモンの諸哲学は現実世界のあり方についてそれぞれ独自の見解を示してきたが、世界の支えとなるものを認める点では共通していた。それを仏教だけが否定してきたのである。

しかし、世界の支えとなるものを否定してしまえば、そこに所属するもの（＝ダルマ）たる諸々の現象もまた必然的に実在するとは言えなくなる。実在するとは、どこかに実在するということである。その場所を否定してしまえば、その上にあるべきものは実在しようがない。したがって、ダルマもまた実在しない。つまり、仏教の立場においては、いかなるものも実在しない。仏教の立場は徹底して実在論ではないという点で、ヴァイシエーシカ学派の対極にあった。

ここで一つ重要な点を確認しておく、仏教はダルマの実在を否定するが、ダルマを否定していない。それは当然のことであり、冒頭にも記した通り、ダルマは紛れもなく仏教の最も中心的な観念と考えられてきた。では一体、「実在しないダルマ」とはどのようなものなのであるうか。

9. 実在しないダルマとは何か

インド人にとって「実在する」とは、実在する場所がある、ということである。その場所がダルミン（＝ダルマを保有するもの）と呼ばれる、ということを確認しておこう。仮にもし、「実在しないダルマ」なるものがあるとしたら、そのダルマの実在すべきいかなる場所もないということであり、それは「ダルミンなきダルマ」ということになる。だが、そうしたダルマとは一体どのようなものであり得るのだろうか。

例えば眼前の机に関して、この机は重いか、大きい、茶色い、堅い、古い、などと色々に形容される。日本

語で「この机は重い」というところを、インドでは（サンスクリット語圏においては）、先述した通り、いかなる命題もインド人の思惟の方法を反映して、「YがXを保つ関係」を示す「YにXがある」という形式の文章で表されることにより論理的な命題として成立するので、「この机に重さがある」と表されることになる。これは、机という土台たるダルミンに重さというダルマがある（所属している）ということであり、さらには、机というダルミンに重さというダルマが「実在している」ということである。

机に本があるということ、机に重さや色や形があるということは、インド人の思惟方法において、ダルミンにダルマがある、すなわち「YがXを保つ関係」があるという点で、まったく同じことであつた。だが、机に重さや色や形があるということ掘り下げて考えてみると、ある厄介な問題に遭遇することになる。

ダルミンたる机と、ダルマたる重さや色や形とは同じであろうか、それとも別のものであるうか。机と本のよきな場合ならば、二つの物体が接触しているだけのことなのでいつでも切り離せることができるが、机とその重さや色や形とのような関係は外形的には一体のものであり、切り離すことができない。だからといって、「机の上に本を置く」と言うことはあつても、「重さの上に本を置く」と言うことはないから、ダルマとダルミンとは同一ではない。すると、純然たるダルミンとしての机それ自体は色も形も重さもない、つまり見ることも触れることもできないものであることになるが、そのような机を想像することができるだろうか。

ヴァイシエーシカ学派は、徹底した実在論哲学の立場から、属性とは別の実体は確実に存在すると考える。属性とは、あくまでも実体に属するものであるから、実体なくして属性が「実在する」とは言えない。色・形等の属性（ダルマ）が現に目に見える物としてある以上、それを保有するダルミンたる実体はある。要するにダルマもダルミンもそれぞれ別個に間違ひなく実在すると主張してきた。

仏教は、色や形などの属性が所属していると考えられる実体の存在は認めない。色も形も重さも何も無い、そうした属性とは別の机なるものがどこに存在するというのか。しかし、我々はそれを「机」と呼ぶ。我々が「机」と呼ぶものは、断じて実在性のあるものではない、それは単なる名称にすぎない、というのが仏教の基本的立場であった。

何であれダルミンが名称にすぎないのならば、そこに実在すると思われるダルマも、やはり名称にすぎないのであろうか。しかし、我々が「机」と呼ぶものは単なる名称にすぎないとしても、その色や形などは視覚等の感官の対象として感受され、意識の対象として認識され、好悪の対象として判断されるではないか。それはその通りである。仏教の立場では、ダルマは実在しない。それは実在する場所がない、という意味で実在しないのである。だが、ダルマは認識されるのである。我々が認識していると思っっている机なるものは実は名称にすぎず、実際に認識しているのはその色や形や重さなどの属性だけなのである。厳密な意味で、それらはもはや「属性」と呼ぶことはできないのであるが、現実世界は「支えとなるもの（＝ダルミン）」と、そこに「所属するもの（＝ダルマ）」から成り立っているというインド人の世界観の大枠の中で、仏教はダルマだけを認め、ダルミンを認めなかつたということなのであるから、仏教が認めたこの意味におけるダルマの語義は、「保たれるもの」であり、「保つもの」ではなかつたと結論づけられるであろう。

仏教教団の規律を定めた『律蔵』の「大品」の記述が、なぜ釈尊成道の場面から始まっているかという点、教団の原点は釈尊の成道とそれに続く初転法輪にあり、その内容については様々な伝承があるけれども、それはそれとして尊重しつつも、教団としての公式見解を示す必要があったからである。そこに記されていることは、釈尊はどのようなダルマをどのように認識し、そしてどのように説いたかということであった。その主題は「自ら

の苦」をどのようにして止滅するかということであり、そのために「私（自己）」なるものは何かということが徹底究明されたのである。

10. ブツダゴースの分類

五世紀に南方上座部伝承のパーリ聖典を確立したブツダゴースは、阿含經典のダンマの意味を分類して、(1) *pariyatti* (聖典) (2) *hetu* (因) (3) *guna* (徳) (4) *nissatta-nijivata* (四種類とした)⁽²¹⁾

これを踏まえてガイガー教授夫妻は、近代の学者としては最初に同經典の用例を検討して、(1) 規範 (*das Gesetz*) (2) 教法 (*die Lehre*) (3) 真理 (*die Wahrheit*) (4) 經驗的事物 (*die empirischen Dinge*) の四種に大別した。⁽²²⁾ 夫妻が挙げた「規範」はインド一般の用法である。だが、「真理 (*die Wahrheit*)」は、夫妻の独断である。ブツダゴースが分類していないように、そのような意味の用例は仏典にはない。

平川博士の前掲論文「原始仏教における法の意味」は、ブツダゴースが分類した四種類の意味を詳細に検討したものであるが、逐一原義との関連については検証していない。中村博士の学説に依拠して、ダルマが「保つもの」であることを自明としていたからであろう。だが、果たしてブツダゴースの四種類の意味はどれも「保つもの」であり、「規範となって人間の行為を保つもの」と言えるかどうか。

第一番目の *pariyatti* (聖典) とは、口授により伝承されてきた仏陀の教えのことであり、要するに經典のことである (これに律も含めるかどうかという議論はさておく)。中村博士のダルマの解釈にしたがって、聖典は「規範となって人の行為を保つもの」とか「人間を保つもの」と考えて何の問題もないと思われるかも知れない。だが、パーリ語の *pariyatti* の本来の意味は「会得」である。伝承の教えを繰り返して唱えて、習得することを意味

する。そのように会得したものとして、「聖典」という意味が派生したのである。「教えを会得する」は「教えを保持する」と同義であろう。誰が何を会得し、保持するかというと、仏教徒が仏陀の教えを会得し、保持するということにほかならない。これを言い換えると、ダルマは「保持されるもの」である。

第二番目の *hetu* (因) とは、一般的な意味の因果関係の原因のことではなく、「仏陀の教え」をさす。仏陀の教えは聴いた人々の心を動かし、何らかの結果を生み出す力をもつ原因であるということから、これを「因」と捉えたのである。岩波『仏教辞典』も、恐らくはこれにしたがってダルマの第四番目の意味として「因」を挙げているが、ブッダゴースのいう「因」とは通常の意味の「原因」でないのだから注意が必要である。これは実質的に第一番目の意味と同じであるから、これも「保持されるもの」である。

第三番目の *guna* (徳) とは、「善き行い」(*kusala-kamma* 「善業」) のことである。それは人によって「為される(べき)もの(＝行為)」であり、「保たれる(べき)もの(＝行為)」であろう。それが人を保つ、とか、人の行為を保つ、というのとは意味をなさない。

第四番目の *nissatta-nijivata* は、訳し難い術語である。ブッダゴースによれば、それはまずは「五蘊(＝色受想行識)」のことであり、また瞑想において「観察されるべきもの(＝観法の対象)」のことである。

それは『律蔵』『大品』が伝える釈尊の成道の場面並びに初転法輪において明示された「諸法」にほかならない。ガイガー夫妻はこのパリ語を *die empirischen Dinge* 'Sache' と訳し、これに従ってわが国の学者は、「経験的事物」「事物」「物体」「物」「個物」などと訳してきたが、適訳と言い難い。岩波『仏教辞典』に五番目の意味として挙げる「事物およびその構成要素」がこれに相当するが、釈尊の成道において初めて「顕現」し、瞑想において「観察されるべきもの(＝観法の対象)」が単なる「事物」ということはあるまい。

このパリー語は仏典に用例がないので、ブッダゴースアの造語と思われる。初期仏教の時代に後世のインド哲学におけるダルマとダルミンの構造を基本とする世界観はまだ明確に意識されてはいなかったであろうが、五世紀のブッダゴースアは確実にこの世界観を知悉していたはずであり、その知見のもとに「五蘊」や「観察されるべきもの（＝観法の対象）」の定義としてこの術語を造ったと考えられる。ただし、釈尊が問題にしたのは「この現実世界の成り立ち」などでは一切なく、ひとえに「私（自己）」なるものは何かというこの一点であった。

複合語の後半の *nijivata* を直訳すれば、「生命のないもの」である。だからそれは「物質」「事物」のことだとこれまで解されてきたが、仏典の中に「物質」「事物」を意味する用例はない。この術語は五蘊等をさすのであるから、この「生命」とは自己（我）のことであり、その否定形の *nijivata* は、*anatta*（無我＝我ならざるもの）の意に解すべきであろう。⁽²³⁾

複合語の前半の *nissata* は、「実在性のないもの」の意と解する。これは「実在する場所がないもの」ということであり、まさしく「ダルミンなきダルマ」のことを言っているわけである。それは確かに、自己というダルミンを欠いたダルマとしての五蘊等のことである。

かくして、ブッダゴースアが分類したダルマの意味はどれも「保たれるもの」が原意であり、「保つもの」ではない。このことは以上見てきたようにほとんど明白なことだと思われるが、それにも拘わらず近代の学者がこぞってダルマを「保つもの」と解してきたのはなぜか。その理由は、ダルマの研究者が常に言及してきた『阿毘達磨俱舍論』における「自相を持つるが故に法である」(*svakṣana-dhāraṇād dharmah*)⁽²⁴⁾ という定義と、それにもとづいて中国仏教で行われてきた「法」の定義「任持自性、軌生物解」「能持自相、軌生勝解」などによって、ダルマの語義は「保つもの」と思い込んでしまったからである。

11. 『俱舍論』の定義

数多くあるダルマの用法の中で、『俱舍論』が示したダルマの定義は、ブツダゴーサが四番目に分類した意味に関するものである。それは釈尊が菩提樹下で成道したときに初めて「顕現」した「諸法」であり、具体的には無明から老死にいたる十二支縁起の順観によって無明から順に「生起」することが明らかになり、逆観によって無明から順に「止滅」することが明らかになる因果系列の各支分のことであり、自己を構成する要素として分析された（結局、そのいずれもが非自己＝無我であることを知らねばならない）五蘊を初めとする「観察されるべきもの」⁽²⁷⁾、やがて五蘊十二処十八界というかたちで整理され、最終的に『俱舍論』において「五位七十五法」として体系づけられたその全項目のことである。この中には「無明」も「煩惱」も含まれるから、この意味におけるダルマが「規範となって人間を保つもの」ではあり得ない。むしろ、「教え」でも「真理」でもない。

インドのあらゆる文献の中で、ダルマの語義に関して、何かを「保つもの」と解しているのは、『俱舍論』のほかにも『成唯識論』『仏地経論』などごく少数があるが、その何かとは唯一、「自相」（または「自性」）である。これ以外に、「規範となって人間を保つ」とか「人間の行為を保つ」といった用例は皆無である。

一体、「自相（または自性）を持つ」とはどのようなことか。これは、Xはそれ自体の性質を持つ、すなわち、XはX以外の何物でもなく、例えば色は色であって受想行識ではない、という同語反復的な至極当然のことを言っているにすぎない。また、例えばその色について、人が「色は無常である、苦である、無我である」と確実に認識することができるということである。『俱舍論』の注釈者普光が「一に能持自性とは謂わく、一切の法はおのおの自性を守る。色等の性は常に改変せざるが如し。二に軌生勝解とは、無常等が人に無常等の解（理解）を

生ずるが如し⁽²⁸⁾と述べている通りである。これを要するに、ダルミンなきダルマは、実在するいかなる場所もないけれども、それ自体として（＝それ以外の何物でもないものとして）認識の対象となるということである。

ロシアの仏教学者ローゼンベルグは、ダルマの本質的な意味は、「実体的持者」(Substantieller Träger)であると⁽²⁹⁾した。『俱舍論』の定義について、ダルマとは特殊相の持者という意味であると⁽²⁹⁾解し、現象界は千差万別に現れているが、その雑多な現象界の特殊相の持者、すなわち現象の現れてくる基体がダルマであり、そうしたダルマ自体は現象界の背後にあって現象界に現れないものであり、超越的な不可認識的持者であると⁽²⁹⁾解釈した。この見解は和辻哲郎博士によって、ダルマは認識されるものであって現象界の背後にあるようなものではない、⁽²⁹⁾またもしダルマを不可認識的持者と捉えるならば、大乘仏教の「諸法は空である」という教理がまったく理解できなくなる、⁽³⁰⁾なぜならば認識できないものを「空である」ということはできないから、と批判されている。しかし、最も批判されるべき点は、ローゼンベルグの「実体的持者」という解釈こそ、仏教が一貫して退けてきた実在論哲学の主張そのものであったということである。

説一切有部は「一切が有る (sarvasū)」の主張に由来する部派であるが、この「一切 (sarva)」とは現実世界や森羅万象の一切ではなく、五位七十五法に体系化されたダルマ(諸法)のことをいう。そして、「有る (asti)」とは、もちろんそのダルマの一切が有ることであるが、インド人の思维方法の常として何か「有る」といえば、それはどこにあるか、その場所はどこか、という問いから逃れることはできない。その場所を確定した途端に、それはその場所に「実在する」ということになる。もしダルマが実在するとなれば、その場所である自己(我)も実在するということになる。しかし、これではヴァイシエーシカ学派の実在論哲学と寸分違わないことになり、仏教ではなくなってしまう。そこで、アビダルマ論師は、いかなる場所をも想定することなく、自立

的に、それ自体で有るダルマという、きわめて特殊な定義付けをしたのだと思われる。それが「自相を持する」という定義であった。

ダルマはあくまでも瞑想の中に顕現し、認識され、観ぜられるものであるから、その限りにおいて一種のアイデアというべき理念的な存在である。決して日常的な机や本のような「事物」ではない。ならば、それは生じたり滅したりするものではなく、永遠に存在するもの、と考えられるようになったとしても不思議ではない。

本来、ダルマは積尊によって十二支縁起というかたちで示されたように、最初の支分が原因となって次の支分が生じるといふ因果系列の各支分のことであり、それゆえに原因が止滅すれば連鎖的にすべて止滅するというものであった。ところが、アビダルマ論師は、生じたり止滅したりするのはダルマではなく、ダルマは過去・現在・未来にわたって不変であり、それが相互に因となり条件となって現在の「刹那ごと」に離合集散し、生滅変化するように見えるにすぎないと結論づけた。これが有部の「三世実有・法体恒有」説であるが、この「法有」の見解が大乗の「法空」の立場から徹底的に批判されることになるわけである。

結局、『俱舍論』におけるダルマの定義というのは、普遍的に妥当性のある定義というようなものでは全然なく、アビダルマ論師の特異なダルマ観にもとづく、まったく恣意的な語源解釈であった。こうした極めて特殊な例を除いて、インドにおいてダルマの語義を「保つもの」と解した例は他に一切ない。

12 結語

以上の考察により、ダルマは「保つもの」か、それとも「保たれるもの」か、という問いに答えが出たと思う。ダルマの語は広くインド社会においても、また仏教においても多様な意味で用いられてきたが、その原意となる

語義は、「保たれるもの」であって、「保つもの」ではない。

【付記】 本稿は当初の目論見通り、ダルマの語義（原意）に焦点を絞って論じたものであるが、紙数の制約もあり駆け足で要点のみを記したかたちとなった。近代の諸学説についてはもっと徹底した検討が必要であろう。

ダルマ（法）と結びついた術語として、「法身」「法界」「法要」「法門」「法灯」「法体」「法相」「法性」「法数」「法主」「法論」「法華」「法会」「法味」「法難」「法師」「法座」「法器」「法王」「法悦」など多くの言葉がある。このほか現代において、「教法」「法衣」「法礼」「法語」「法号」「法縁」「法助」「法類」「法資」「法務」などという語が用いられている。これらはすべて漢字本来の「法」の意味とは無関係で、仏教独特の意味の「法」である。我々は仏教独特の「法」の意味を正しく理解し、正しく用いなければならない。本稿は、そのための序論である。

註

(1) ダルマに関する近代学者の主な研究については、平川彰「諸法無我の法」(『印度学仏教学研究』第十六ノ二、昭和四三年、

三九六〜四一一頁)、小谷信千代「仏教における『法』解釈の変遷―ブッダゴースァからプトンへ」(『天谷大学研究年報』第四九集、平成十年、五一〜九四頁)。

(2) *Amarakosa* 3-3-139 (Chowkhamba Sanskrit Seies Office, Varanashi, 970) S註に dharmā iti dharati dhrīyate vā である。

(3) 編者は、中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末本文美士の各氏。平成十四年発行。なお、「法」の項目の説明は、平成元年発行の第一版と同じ。

(4) 五種のうち、(1) はインド社会における一般的な用法であり、(2)〜(5) はブッダゴースァの分類(後述)にしたがうものである。「このうち、仏陀の教法と、事物(構成要素)とを(法)ということとは、仏教独自の用法」とあるのは、この点を最初に指摘した金倉圓照博士(『インド哲学仏教学研究』第一巻、八九頁)にしたがう説明だと思われるが、(4)

仏教におけるダルマ(法)の意味

- の「因」という意味も、後述するように仏教独自のものである。
- (5) 東京書籍、平成十三年、下巻一四九二～一四九三頁。なお、「法」の項目に関しては、前身である『佛教語大辞典』（東京書籍、昭和五十年）と同じである（下巻一二二七～一二二八頁）。
- (6) 平川博士還暦記念論集『仏教における法の研究』（春秋社、昭和五〇年）所収の巻頭論文。初出は『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第十四輯、昭和四十三年。
- (7) 古くは井原徹山『印度教』（大東出版社、昭和十八年）四〇四頁。また前掲『仏教における法の研究』所収の平川論文のほか、瓜生津隆真「自己と法―『宝行王正論』における二種の法」（二〇四頁）、前田専学「ヴェーダーンタ哲学におけるダルマーシャンからのダルマ観の一断面」（五四六頁）、我妻和雄「タゴールのDharmā観をめぐって」（六二七頁）など。
- (8) 中村元撰集第十巻『インド思想の諸問題』（春秋社、昭和四十二年）、一七九頁。所収の当該の論文は、昭和十三年九月雑誌「思想」特輯「東洋と西洋」、二十三年二月、四十四年四月補訂とある。
- (9) 中村前掲書、一八一～一八二頁。
- (10) 『佛教大事典』（小学館、平成十年）は「法」について、「原義は保つもの、支持するもの、意」と説明し、同事典の「法界」の項には、「法界の法とはもともと保つもの」という意」とある。『密教辞典』（宝蔵館、昭和五十年）でも、「法」について「保つものを指し」と説明している。
- (11) 中村前掲書、一八六頁。小谷前掲論文では、金倉博士と平川博士の論考を踏まえた上で、ダルマを「人間を保つもの」と結論づけている（六十五頁）。
- (12) ダルマは、古くはダルマン (dharma) という中性名詞の形をとり、インド最古の文献『リグ・ヴェーダ』に用例があるが、後代の古典サンスクリットでは、男性名詞 (dharma) としてのみ用いられるようになる。
- (13) 中村前掲書、一九九～二〇〇頁。
- (14) 北側秀則博士『インド古典論理学の研究―陳那 (Dignāga) の体系』（鈴木学術財団、昭和三十年、七頁）参照。
- (15) 「宗教（ダルマ）を人間社会から取り去ったら何が残るか。獣類のすむ森にすぎない。感覚の喜びは人類のゴールではない。知恵（ジュニヤーナ）こそすべての生命のゴールだ」（『スワミ・ヴィヴェーカーナンダ その生涯と語録』アポロン社、昭和三十八年、一〇八頁）。
- (16) Ravindranath Tagore, *Atmaparicay, visva-Bharati, Calcutta, 1957, p.39.*
- (17) 中野義照『インド法の研究』（日本印度学会、昭和四十九年）二五九頁。
- (18) *Ādheyah padarthah, yatha dravyam gunavadiyādanu guno dharmah. (Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy, by Mahamahopādhyāya bhīmācārya*

- halakkar, BORI, Poona, 1928, p.386).
- (19) *Vaiśeṣikaśāstra of Kaṇāda with the Commentary of Candānanda*, critically edited by Muni Śrī Jambuvijāyī, Oriental Institute, Baroda 1961 (Graekwad. s Oriental Series, No. 136).
- (20) Cf. Dharmendra Natha, *The Philosophy of Nyaya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignaga School*, Bharatya Vidya Prakashan, Dhli, 1964, pp.77-80.
- (21) Dharmapadatākatā, vol.1, p.22, etc.
- (22) M. und. W. Geiger, *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München, 1920.
- (23) 『南伝大藏経』第三卷、一一～三頁。
- (24) 原始仏典の随所において、五蘊を総称して「諸法」といい、五蘊の一つ一つにひびいて、「これは私のもではない」「これは私ではない」「これは私の自我ではない」と反復して説かれてくる。Ex. SN.III, pp.181-182.
- (25) 水野弘元博士は、『仏教要語の基礎知識』（春秋社、昭和四十七年）のなかで、*nissatta-nijivata*を「無我性のもの」と訳されている（一〇〇～一〇二頁）。
- (26) *Abhidharmakośa & bhāṣya of Vasubandhu with Commentary of Yaśomitra*, Bauddha Bharati, Varanashi, 1970, p.12, 111. 「能持自相 故名為法」〔俱舍論〕卷一、大正藏第二九卷、一中。なお、平川博士は前掲論文で、『俱舍論』における「自相」が普光の注で「自性」と言い換え
- られている点を極めて重視して所論を展開されているが、根本問題のように思われる。
- (27) 長部の『大念処経』が挙げる「観察されるべき法」は、貪欲・瞋恚・憍沈・惛悔・疑という五蓋（いわゆる煩惱）、五取蘊、眼耳鼻舌身意の六内処、色声香味触法の六外処、五蓋を滅しうる七覚支、苦集滅道の四聖諦である（『南伝大藏経』第七卷、三三五～三六四頁）。
- (28) 『俱舍論記』卷一、大正藏第四一巻、八下。
- (29) O. Rosenberg, *Das Problem der buddhischen Philosophie*, 1924, S.83.
- (30) 和辻哲郎「仏教哲学における『法』の概念と空の弁証法」〔人格と人類性〕和辻哲郎全集第九巻、四六一頁。
- (31) 『角川漢和辞典』には「法」について、「…ふせぐ意の語源（拒）からきている。法はもと、堤防で囲まれた水の平らかなさまの意。借用して、幸平に訴訟をさばく意。ひいて、標準・法律の意」とある。白川静の『字統』には、「法は犯罪者を江海に投ずる、古代的な刑罰の法を原義とするが、のち刑罰の法・法則・法制の意となる」という説明がある。例えば、「法」には、仏教の「教え」といった意味は本来まったくなく。

〈キーワード〉
ダルマ ダルミン 実在 場所