

木村 紫 博士 (文学) 学位請求論文審査報告書  
論文題目：『俱舍論』を中心とした有身見の研究  
—刹那的な諸行を常住な一自体 (piṇḍa) と把握する想と聖者の諦—

本論文は、インドの偉大なる仏教哲学者世親 Vasubandhu (5世紀頃) の名著『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*(AKBh) における説一切有部(有部)の教学に対する世親からの批判を吟味し、世親が実有のダルマ dharma を否定し、「非我性」とは刹那的な諸行を常住な一自体(piṇḍa)であると把握する想を伴わないことと主張していることを論証し、「我」と構想する想を捨てた聖者であっても、凡夫に理解できるように存在しない一自体に基づいて言語表現するのは、憐みの心により輪廻という泥濘から衆生を引き出すために真実を顛倒なく教える世尊に帰依して論じたものであることを究明しようとするものである。

第一章 「心所法としての有身見」では、1 慧の定義、2 見と慧、3 煩惱心所としての有身見、4 無明一明と反対のダルマから論じ、その結果、

- (1) 有部は慧を全ての心に伴う十大地法の一つの心所法として規定しており、善心とも不善心にも無記心にも相応する。また、慧は六足では法を簡拙する等という同義語を並べて定義しており、毘鉢舍那も同様に定義されていたが、この定義は『発智論』『八犍度論』には見られない。また、『婆沙論』はアビダルマの自性を無漏の慧根と述べている。
- (2) AKBh は有部の記述に沿って、見を慧の特殊なものとし、慧はダルマを択ぶこと、見は判断することと定義している。
- (3) 有身見は、布施をすることや戒を守ることにも伴いうるものであり、他者を苦しめているわけでもないから不善ではなく、有覆無記とされている。このことは「我である」という明確な判断知ではない場合にも潜在的な我の把握がある可能性、或いは我見が無記であることから不善心、染汚の心だけではなく、あらゆる心に伴いうる可能性を示唆する。また、無記である有身見に伴う無明も無記である。
- (4) 先の軌範師は、有身見には分別によるものと、動物や鳥ももつ生来のものがあり、前者は不善であるが後者は無記であると説いている。ヴァスバンドゥ(世親)は蘊の相続に「我」を仮設していると述べるが、五蘊とは別の実体として存在すると主張される「我」と蘊の相続に対して仮設する「我」という「我」に関する二つの考え方を提示している。
- (5) ヴァスバンドゥは無明について、否定の接頭辞“a-”を「反対」の意味として「明と反対のダルマ」と解釈している。このことを四諦に当てはめると、四諦を知らないことではなく、苦諦について、無常を常、苦を楽、非我を我、空を我所と把握することが示されるところとする。

第二章 『婆沙論』における有身見と我見では、1 二十身見と我見・我所見、2 有身見における所縁と行相、3 外道の我と人我・法我、4 実物有と施設有—存在の分類、5 五取蘊と我見・我所見から論じ、その結果、『婆沙論』は『発智論』の二十身見についての我見・我所見について論じた理由を、第一に諦を見ることにより預流果を得ることを説いている『池喩経』が詳細に説いていない我見・我所見について説くため、第二に我見を存在しない「我」を所縁とする認識と主張する譬喩者を批判するためとして論じているとし、

- (1) 『婆沙論』が二十身見を説明するにあたり言及する「池喩経」は預流果を得ることと諦を見ることを結びつけている。二十身見や苦諦の四行相について増広されたと考えられる『雑阿含』第109経である「池喩経」も諦を見ることにより身見が断じられるとしている。
- (2) 存在しないものを所縁とする認識を認め、有身見を存在しない「我」を所縁とする認識であると主張する譬喩者(『毘婆沙論』では分別論者)に対して、『婆沙論』は有身見を、実有である五取蘊を所縁とする、行相が顛倒している認識であると反論している。
- (3) 『婆沙論』は我見・我所見は、有身を自性とするものであり、一切法は無我であるが、外道や犢子部は存在しない「我」や「プドガラ」という人格主体が存在すると考えていると批判している。
- (4) 『婆沙論』は人我と法我とを区別し、実有でない「プドガラ」を人格主体とみなすことを悪見とする一方、ダルマの恒常な法性を認めている。しかし、AKBh が蘊の相続に対して「我」を仮設するのに対し、『婆沙論』は蘊や界や処という実有のものに対して仮立するとしており、両者は根本的に異なる。
- (5) 『毘婆沙論』は仮名の「我」の把握は邪見ではないが、五蘊とは別体の人格主体としての「我」の把握は邪見としている。
- (6) 男・女等の施設有に対し、『婆沙論』実物有を蘊・界等、実有を一切法とし、『毘婆沙論』は物体有を五蘊、実有を苦としており、『婆沙論』は五蘊より多くのものについて実体としての存在を説

いている。また、『婆沙論』は、名称だけの名有、瓶や車等の仮有、諸蘊の和合に対するブドガラを施設する和合有も挙げている。但し、この記述は『毘婆沙論』には見られない。

- (7) 『婆沙論』には、「有情は勝義には存在しないものであり、知覚されず、一切法は「我」「有情」「ブドガラ」ではなく、ただ空であり、行の聚りである」という記述も見られ、このことは施設の存在を否定するものであると考えられる。しかし、この場合の「我」も人格主体が意図されていると考えられる。
- (8) 『婆沙論』『毘婆沙論』の二十身見の考察では、実有であるいずれかの蘊に対して我を把握することが考察されているが、五取蘊を同時に一纏めにして把握するのかが論じられている。否定する説と共に、肯定する説も見られるが、五取蘊に対して「一合想」を起こして把握するとしている。
- (9) 五蘊を一纏めとして把握することにより「我」と呼ぶことは、実体であるいずれかの蘊に対して「我」を把握することとは異なり、存在しない<五取蘊>を仮設有として「我」と呼ぶことであるが、『婆沙論』はこの点については論じていないとしている。

**第三章 AKBhにおける有身見と想顛倒**では、1 有身見と四顛倒、2 「有情である」という想、3 有身見の語義解釈、4 刹那的な諸行を常住な一個体として把握すること、5 有身見の所縁、6 見所断の煩惱と聖者から論じた結果、

ヴァスバンドゥは、有身見及び見所断の煩惱について、

- (1) 有部は想顛倒と心顛倒について、見顛倒に伴うものとしているが、ヴァスバンドゥは判断の前提となる想顛倒を問題としており、有身見を「我」に限定されないものとしている。
  - (2) 有身見について、ヴァスバンドゥは「有身」を「滅する集まり」と語義解釈し、存在しない「常住な一個体 (pinda)」とする想により「我」を把握すると述べている。有部が実有とする「蘊」も仮設有であるとも論じており、「蘊」も刹那的な無常な諸行に対し「常住な一個体」を把握する想に基づくものに過ぎないことになる。従って、有部が主張する恒常なダルマも刹那的な諸行に対して「常住な一個体」として把握されたものであり、自体が存在するものではないことが意図されていると考えられる。
  - (3) 刹那的な諸行に対して、凡夫は常住な一個体として把握する想に基づき言語表現するが、その想を捨て去った聖者も凡夫が理解できるように説くために一個体とする想に基づき言語表現する。
  - (4) ヴァスバンドゥは、我見について、諦を如実にではなく所縁とする煩惱とし、五蘊を対象として存在しない我性を増益して我等を認識することと述べている。この記述は『婆沙論』の記述に沿うものであるが、有部が実有としている「蘊」も仮設有として、刹那的な諸行に対して一個体とする想を問題としている以上、有部の我見とも異なるものである。
  - (5) 有身見を始めとする見所断の煩惱は、存在しない我により起こる、色等のような事物をもつものではないもの (avastuka) を対象とする煩惱であり、我等の特徴をもつ事物が存在するのでもないことから事物をもたないものと説かれている。一方、修所断の煩惱はある特定の色等の事物を対象とする煩惱であり、その事物にも好みに合う、合わない等個々別々の特徴がある点からも事物をもつものと論じられている。
  - (6) 見所断の煩惱の断じた聖者にも、考察していないと、忘失により修所断の煩惱が生じることがあるが、我見等を生起することはないとヴァスバンドゥは論じている。五蘊を刹那的な諸行として把握し、「常住な一個体」と把握する想を伴わずに見ることにより、「我」が存在しないことを認識し、明瞭な判断を下すことができるようになったことが示唆されていると考えられる。
- としている。

**第四章 不染汚の邪智と不染汚の無知**では、1 存在しないものを存在するとみなす認識、2 不染汚の邪智、3 『婆沙論』における存在の分類、4 虚空・非扱滅と邪見、5 『順正理論』における不染無知、6 AKBhにおける不染汚の無知の観点から論じ、その結果、『婆沙論』での不染汚の邪智、『順正理論』での不染無知、AKBhでの不染汚の無知が、声聞・独覚と仏との違いとして論じられているとして、

- (1) 『婆沙論』は存在しないものを存在するとみなす認識を、無明を伴う煩惱ではない不染汚の邪智としている。染汚を習気と共に断尽した如来は起さないが、習気まで完全に断じ切れていない声聞と独覚は起こすことがあるとする。『毘婆沙論』には習気という言葉は見られないが、ほぼ同様に論じている。
- (2) 存在しないものを存在するとみなす認識には、杭を人とみなすという有身見と同様の喩例が引かれており、存在しないものを所縁とする認識を認めない有部の考え方では、何らかの所縁を設定せざるを得ないこと、有身見とする説も見られること、習気に言及されていること、アビダルマ論師は我見と我所見のみを有身見としているとヴァスバンドゥが言及していること等から、五

取蘊に対して「我」を把握する場合以外の、対象に存在しないものを増益するという、有身見と同様の構造の認識を指していると考えられる。

- (3) 『婆沙論』は「虚空と非択滅が存在しない」という認識は、邪見に当らず、無覆無記の邪智とされているが、名称を所縁とするとしている。虚空や非択滅は四諦の範疇ではないとされ、無漏の正見の所縁ともならないと論じられている。
- (4) 『順正理論』も声聞・独覚は習気を完全には断じ切れていないために不染無知を起こすことを論じるが、邪知ではないことから、誤った知ではない。自相も共相も知っているが、如実には理解できない劣智であり、因となって同様の劣智を引くものとして説かれており、否定辞“a-”の解釈としては「不完全な」というものである。
- (5) AKBh は声聞と独覚は煩惱による無知は断じているが、あらゆるあり方で断じているのではないため、煩惱にかかわらない不染汚の無知を有するとしている。この無知は仏だけの認識対象について単に知らないこと、熟知しないことである。従って『婆沙論』における存在しないものを存在するとみなす不染汚の邪智及び『順正理論』の劣智である不染無知とは異なるものであるとしている。

**第五章 行相と形象**では、1 四念住と慧、2 四顛倒と苦諦の四行相、3 『婆沙論』における無漏の慧と十六行相、4 AKBh における ākāra についての語源解釈、5 ヴァスバンドゥの語源解釈に対するサンガバドラの反論、6 非我性と<行相/形象>、7 尽智・無生智の行相から論じ、その結果、有部では我見は諦を見ることにより断じられるとするが、具体的な修行方法としては四念住であり、慧による五取蘊に対する自相と共相の観察である。ヴァスバンドゥは ākāra について行相とする有部とは異なった解釈を提示しているとして、

- (1) 『婆沙論』は聞所成の慧から思所成の慧が、思所成の慧から修所成の慧が生じ、聞所成の慧は名称を、思所成の慧は名称と<意味>を、修所成の慧は名称に依らずに<意味>を所縁とするとした。また、四諦十六行相を実体として存在するものとしており、苦諦の非我の行相も実体として存在するものであると考えられる。
- (2) ヴァスバンドゥは聞・思・修所成の慧について信頼される人の言葉を判断根拠として生じた決定を聞所成の慧、道理に基づく考察により生じたものを思所成の慧、定により生じたものを修所成の慧とする。
- (3) ākāra についてヴァスバンドゥは「所縁の把握の仕方」(ālambana-grahana-prakāra) という語源解釈を示している。そして、この<行相/形象>(ākāra) は原因である認識の対象と似たものであり、似ていることにより識は自体を得るのであり、そのことが「認識する」と言語表現されると述べている。従って、非我性を含めた苦諦の四行相も、心・心所が対象と似たものである<行相/形象>をもつことにより把握されると考えられる。
- (4) 『婆沙論』は尽智・無生智について四諦十六行相のうちの我相と空相を欠くとしているとする。

**第六章 聖者の諦と凡夫の知**では、1 AKBh VI, 4 についての先行研究、2 AKBh 以前の有部論書の二諦説、3 AKBh における世俗諦と勝義諦、4 勝義諦と三世実有のダルマ、5 聖諦の解釈—聖者の諦、6 世俗諦と一個体とする想の観点から論じ、その結果、ヴァスバンドゥは世俗諦と勝義諦の二諦説について、有部の伝統的な解釈に沿って、世俗有に基づき存在すると言う世俗諦と勝義に存在する自性に基づく勝義諦を論じ、更に先の軌範師の説について述べているとして、

- (1) 『婆沙論』は二諦説を論じているが、諦は一つであり、勝義諦を世俗の言葉で比喩的に表現するのが世俗諦であり、縁の違いによる区別と説いている。その名称も勝義に存在するものであるが、勝義とは実有のダルマを指している。
- (2) AKBh は、物理的に或いは分析的に存在がなくなった時に、智がなくなるものが世俗有であるが、世俗有に基づき「存在する」と言うことは世間的には正しく、虚妄を述べるのではなく、世俗諦であるとしている。仮設有、世俗有については有部もヴァスバンドゥも異ならないが、名称も実有であり、世俗も勝義に存在する有部の立場では瓶等が「存在する」と述べることも世俗諦であるにせよ、本來說かれるべきものは四諦であり、AKBh の世俗諦の記述には、ヴァスバンドゥの自身の考えが含意されていると考えられる。
- (3) AKBh は、世俗有と異なったものとして、名称の依りどころとなった構成要素がなくなっても智が存在する自性の存在を勝義有とし、勝義諦であると論じている。これは有部の説く三世実有のダルマを示しており、名称によらない<意味>であり、実体である。『婆沙論』は三世実有の記述において、三世の諸法の体は恒有であり、積聚しているものは実有のものによる仮の施設と論じている。これに対し、ヴァスバンドゥは有部が実有とする「蘊」も仮設有に過ぎないとしており、有部の三世実有説を、諸行を常住な存在として四相を伴うことにより無常と説くものと論じ、実有である自性 svabhāva についても ātman と言い換えて批判している。従って、「蘊」により説

かれる場合も世俗諦であることになり、この勝義諦の記述はヴァスバンドゥ自身の考えを示すものとは考えられない。

- (4) 聖諦について、ヴァスバンドゥは聖者の諦という解釈を示し、四諦はすべての人にとって正しいものであるが、聖者は四諦のままに見るのに対し、凡夫は顛倒したものを見るから聖者の諦と言われると述べている。無常を常、苦を楽、非我を我、空を我所と把握するのである。従って、出世間智或いはその後得られた世間智により把握されるように勝義諦があり、それとは異なるように世俗諦があるとする先の軌範師の説をヴァスバンドゥは採っていると考えられる。
- (5) 有部には「非我」の行相も実体として存在するものであり、言葉に依らない<意味>であり、勝義として存在する真実であるが、この行相を伴うことが「我ではない」という判断となる。ヴァスバンドゥにとっては、刹那的な諸行に対して、存在しない顛倒した常住な一個体を把握しないことにより、「非我性」は把握される。とする。

これらの究明を経て、AKBhでヴァスバンドゥは「非我性」の把握について刹那的な諸行を常住な一個体とする想を伴わないことに基づくものとしている。それは、非我性という実有のダルマの把握ではなく、心・心所が対象と似たものをもつこと、<行相/形象>とすることにより把握される。このことは「我」の把握にとどまらない。有部の実有のダルマを否定し、一切法が自体を欠いていると説くことが意図されていると考えられる。しかし、その構想する想を捨てた聖者も、凡夫に理解できるように存在しない一個体に基づき説くとしている。ヴァスバンドゥには、真実のダルマの理については仏こそがプラマーナであり、それ故、憐みの心により輪廻という泥濘から衆生を引き出すために真実を顛倒なく教える世尊に帰敬し論じたと締めくくっている。

AKBh VI.4が有部・経量部に共通の二諦理解を表明しているという見解に対しては、『毘婆沙論』やサンガバドラなどの有部は「一諦説」だからそうとは言えないとし、また世親は三世実有説を否定するから、AKBh VI.4の二諦説は認めないとするが、仏陀が二諦によって説法したというのは、龍樹が『根本中論頌』で表明する所であり、仏教徒全体が、大小乗を問わず、認めたと言える。違いは、何を勝義諦とし、何を世俗諦とするかの違いである。龍樹は、両者の違いが誤解されていると明言している。以上のような前提に立てば、『婆沙論』や世親、サンガバドラの二諦説の解釈も異なるという意見もあるだろう。

以上、本論文は非常に緻密な論証と最新の研究成果を検証し、サンスクリット語、チベット語文献を駆使し、世親の有部教理理解を究明した優れた論文である。ただし、情報量があまりにも多くて、議論の展開について行くのが困難であった。もう少し資料を整理し、もう少しわかりやすく議論を提示する必要性を感じるという意見もある。

しかしながら広い学識をもって、複雑な有部教理を快刀乱麻に整理した点と、極めて複雑で錯綜している有部の煩惱論の森の中に分け入って、丹念に資料を掘り起こし、それをすべて現代語に翻訳したうえで、論を組み立てていることは、高く評価される。加えて、最新のものまで、先行研究を広く探索し、問題を整理した上で、独自の見解を提示しており、斯学に供すること大であると認め、課程博士論文として優れたものと評価する。

なお、本論文の審査に際しては、文学研究科の内規により、平成28年1月28日に公聴口頭試問をおこない、論者の研究の向学とその力量の確実なることを確認した。

よって、審査委員会は本論文が博士（文学）の学位を授与するに相応しいものと判断し認定する。

平成28年1月28日

主査 立正大学大学院文学研究科仏教学専攻

教授 三友 健容

副査 立正大学大学院文学研究科仏教学専攻

教授 高橋 堯英

副査 広島大学

名誉教授 桂 紹隆