

平成 27 年度 課程博士学位請求論文

『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個体 (piṇḍa) と把握する想と聖者の諦—

立正大学大学院
文学研究科仏教学専攻

木村 紫

目次

| | |
|---------------------------|----|
| 序章 | 3 |
| 第一章 心所法としての有身見 | 8 |
| 0. はじめに | 8 |
| 1. 慧の定義 | 8 |
| 2. 見と慧 | 10 |
| 3. 煩悩心所としての有身見 | 12 |
| 4. 無明＝明と反対のダルマ | 16 |
| 5. 小結 | 22 |
| 第二章 『婆沙論』における有身見と我見 | 23 |
| 0. はじめに | 23 |
| 1. 二十身見と我見・我所見 | 23 |
| 2. 有身見における所縁と行相 | 26 |
| 3. 外道の我と人我・法我 | 27 |
| 4. 実物有と施設有一存在の分類 | 31 |
| 5. 五取蘊と我見・我所見 | 32 |
| 6. 小結 | 38 |
| 第三章 AKBhにおける有身見と想顛倒 | 39 |
| 0. はじめに | 39 |
| 1. 有身見と四顛倒 | 39 |
| 2. <有情／存在性>という顛倒した想 | 41 |
| 3. 有身見の語義解釈 | 44 |
| 4. 刹那的な諸行を常住な一個体として把握すること | 46 |
| 5. 有身見の所縁 | 49 |
| 6. 見所断の煩悩と聖者 | 51 |
| 7. 小結 | 53 |
| 第四章 不染汚の邪智と不染汚の無知 | 55 |
| 0. はじめに | 55 |
| 1. 存在しないものを存在するとみなす認識 | 55 |
| 2. 不染汚の邪智 | 56 |
| 3. 虚空・非択滅と邪見 | 59 |
| 4. 『順正理論』における不染無知 | 60 |
| 5. AKBhにおける不染汚の無知 | 63 |
| 6. 小結 | 67 |
| 第五章 行相と形象 | 68 |
| 0. はじめに | 68 |
| 1. 四念住と慧 | 68 |
| 2. 四顛倒と苦諦の四行相 | 70 |
| 3. 『婆沙論』における無漏の慧と十六行相 | 73 |
| 4. AKBhにおける ākāra の語源解釈 | 76 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 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 | 79 |
| 6. 非我性と＜行相／形象＞ | 82 |
| 7. 尽智・無生智の行相 | 83 |
| 8. 小結 | 85 |
| 第六章 聖者の諦と凡夫の知 | 87 |
| 0. はじめに | 87 |
| 1. AKBh VI, 4 についての先行研究 | 87 |
| 2. AKBh 以前の有部論書の二諦説 | 88 |
| 3. AKBh における世俗諦と勝義諦 | 96 |
| 4. 勝義諦と三世実有のダルマ | 99 |
| 5. 聖諦の解釈—聖者の諦 | 102 |
| 6. 世俗有と刹那的な諸行を常住な一個体として把握する想 | 109 |
| 7. 小結 | 112 |
| 結論 | 114 |
| Bibliography | 118 |
| あとがき | 135 |

序章

仏教において「諸行無常」「諸法無我」というように無常と無我が説かれている。

生まれてから、成長し、年齢を重ね、過ぎていく時間を留めることも、巻き戻すこともできないまま、変化し続ける自らを、私たちは普段「私」と呼んでいる。或いは無意識のうちに自分と思って過ごしている。ここで説かれている「無我」とはこの「私」が存在しないということであろうか。

「我」の存在が否定されたとしても、現実として私たちは生きている。この私たちが生きていることは否定しようがない。自己の存在に執着することも、自己が存在しないと虚無に絶望することも、仏教の教えに反するであろう。それでは、いかなる存在が肯定され、否定されているのだろうか。

一切が現在・過去・未来の三世に存在すると説く説一切有部においても¹、存在が否定されたのが外道が説く「我」であり、犢子部が不可説とした「ブドガラ」である。有部は存在するもののみが所縁となり、これらの存在しないものは所縁とならないと論じている。外道や犢子部が主張した「我」や「ブドガラ」は存在しない、所縁とならないものである。存在しない「我」を認識しているのではなく、五取蘊を「我」と把握していると述べている。そして、「我」や幻、夢等の存在しないものが所縁となると主張した譬喩者に対して反論している。

また、「我（私）である」「我所（私のもの）である」という「我」が存在するという判断は、『婆沙論』では主に色について「色は我である」「我は色をもつ」「我の中に色がある」「色の中に我がある」と判断し、受・想・行・識それぞれについても同様に判断するという二十身見を基に分析・考察された。或いは、「無常なものを常住とする」「苦を楽とする」「非我を我とする」「不浄を浄とする」という四顛倒の一つの我顛倒として説かれた。

この我見と我所見の対治は「我ではない」という「非我」と「我を欠いている」という「空」という苦諦の行相としても示された。この苦諦を見ることにより、我見・我所見は断じることができると説かれている。

この存在しない「我」を存在するとみなす認識は、正しくない認識である。

しかし、この正しくない認識とは「我」や「ブドガラ」についてだけであろうか。すなわち「我」や「ブドガラ」だけが特別な存在であり、特殊な認識構造がはたらいて、存在しないにも関わらず、「存在する」と認識するのだろうか。「私」は存在しないが、「あなた」は存在するのだろうか。「ブドガラ」は存在しないが、同じように色・受・想・行・識という五つの蘊の集まりである「有情」は存在するのであるか。どの場合も認識構造は同じではないのかという疑いを抱かせる。

このことは我見或いは我所見が「我」という言葉で表されているのに対し、我見や我所見とされる「有身見」という言葉には「我」という言葉が入っていないことにも表れているかもしれない²。

ヴァスバンドゥは *Abhidharmakośabhāṣya*（以下 AKBh）において「有身見」の「有身」を「滅する集まり」と語義解釈し、「常住な一個体」と把握する想を問題としている。そして、この認識が「我」という特殊なものに限られるのではなく、刹那的な諸行を常住な一個体と把握することによる、ごく一般的、日常的な認識であることを論じている。無常と無我を説く仏教の教えに基づき、この日常的な言語表現のもとになる、対象に存在しないものを構想することを捨てることにより、対象をありのままに正しく認識することができるというのである。

¹ 三友[1996]は説一切有部（*Sarvāstivādin, Sabbatthivāda*）という名称について、*attha* を *asti* ではなく、言葉の意味である *artha* であったのではないかとし、当初は「すべて義によって説くもの」と自称し、「すべての対象を説くものたち」を意味していたのが、次第に「一切の認識は必ず対象をもつとして言語によって表現する部派」という意味をもつようになり、教理が整理され特徴が明確になってから、説一切有部と呼ぶようになったのではないかと論じている。

² 有身見 *satkāyadr̥ṣṭi* はパーリ語では *sakkāyadit̥ṭhi* であるが、この *sakkāya* については *svakāya* であり、「有」ではなく「自分自身の身体、自身」という意味であるとする説があり、議論がある。中村[1963: 19-21]；田端[1977]；今西[1986]を参照した。尚、ヴァスバンドゥの語義解釈については本稿 44-49 頁を参照されたい。

我見・我所見は苦諦を見ることにより断じることができると述べたが、有部は苦・集・滅・道という四諦それぞれに四つずつの行相があるとしている。四諦十六行相である。苦諦には、無常・苦・空・非我という四つの行相がある。初習から修行の完成に至るまでの四念住という、この四つの行相を分析・観察する修習を通じて、苦諦をありのままに見ること、すなわち、五取蘊が非我であると見ることにより、我見は断じられる。

これらの四行相は、共通した特徴、共相である。『婆沙論』は四諦十六行相には有漏のものも無漏のものもあるが、無漏の行相はこれら十六行相に限られるとしている。この行相についてもヴァスバンドゥは「所縁を把握するあり方」という語源解釈を提示する。そして、識は対象と似たく行相／形象をもつことにより自体を獲得し、そのことが同じ相続に属する刹那的な諸行について「認識する」と言語表現されているに過ぎないと述べている。認識がく行相／形象をもつというこの考え方は後の仏教論理学派の認識論へと繋がっていくが、ヴァスバンドゥが論じる認識構造は有部のものとは異なり、「非我性」の把握に対する考え方も異なる。

しかし、「諸行無常」「諸法無我」と、あらゆるものが移ろい変化すること、我が存在しないことを諦(satya)、真実として説くことには困難がつきまとう。私たちは常に、変化を恐れ、年をとることに不安を抱き、この幸せが変わらずに続くようにと願い、自分の身を案じながら生きている。無常、無我と耳にするとしても、変化すること、我が存在しないことが諦であるということを心の底からどれだけ受け入れられるであろうか。また、通常の日常生活において「私は存在しない」「人は存在しない」という言葉は正しい表現として成立しえないものである。

そして、一切が三世にわたり実体として存在すると説く有部はどのように無常であること、我が存在しないことを説きえるであろうか。

本稿では、ヴァスバンドゥが AKBh において有身見をどのような認識として論じ、その対治である苦諦を見ることをどのように考えていたのかを考察する。その際、有部、特に『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下『婆沙論』)で論じられているどのような点を取り上げ、また何を問題としたのかという点に着目して考えたい。

膨大にして複雑な『婆沙論』二百巻は、有部の『阿毘達磨集異門論』『阿毘達磨法蘊足論』『施設論』『阿毘達磨識身足論』『阿毘達磨界身足論』『阿毘達磨品類足論』という六足の後に、有部のあらゆる問題を論じる形で成立した『発智論』『八犍度論』³の註釈書である。『阿毘曇婆沙論』(以下『毘婆沙論』)百巻(現存六十巻)と『轉婆沙論』十四巻と併せて三種の漢訳本が現存しているが⁴、『発智論』が挙げている点について論じているばかりではなく、更に新たに問題提議し、詳細に論じている点も少なくない。

その『婆沙論』から、偈と長行釈という論書形式を体系づけた『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』『雜阿毘曇心論』(以下『雑心論』)を経て、AKBh は偈により構成されている *Abhidharmakośa* の註釈という形で成立している。AKBh が『雑心論』から受けた影響については、つとに指摘されている⁵。また、AKBh はその後『唯識二十論』や『唯識三十頌』を著し、瑜伽行派の思想を語る上で最も重要な人物であるヴァスバンドゥが、大乘である瑜伽行派の立場となる以前に、有部の教義を

³ 西[1975: 60-63, 100-105]は『八犍度論』と『発智論』の相違点を論じ、『八犍度論』は『発智論』の同本異訳というよりも、多少古形をもつ独立の一書として、存在価値が認められていいのではないかと、或いは発智系と非発智系というように学統が異なるのではないかとしている。また、有部論書の発展段階については櫻部[1969: 41-61]が分析している。

⁴ 西[1975: 63-68]は『婆沙論』と『毘婆沙論』を比較し異本異訳であろうとし、更に『轉婆沙論』は『婆沙論』の要約書ではなく、先駆的色彩をもつ阿毘達磨広釈の一種ではないかとしている。塚本他[1990: 66]も新旧訳というよりも異本異訳ともみられると言及する。三種類の漢訳本とその成立については周[2009: 7-32]が論じている。また、『婆沙論』から意図的な理由により大天の記述等が除かれたのが『毘婆沙論』の系統のものであり、更にその抄本が『轉婆沙論』であるとする佐々木[2007]の説に対し、三友[2010]は『轉婆沙論』は系統が異なると指摘している。更に『大智度論』の引用する有部説は『婆沙論』に一致し『毘婆沙論』とは一致しないため、その部分が羅什の増補でない限り『婆沙論』の原型がナーガルジュナの頃にはあったことになろうとしている。

⁵ 木村[1968a: 242-262] ; Katsura[1976] ; 渡辺他[1996: 16-22] ; 塚本他[1990: 69-70] ; AKBh(E) ix 等を参照した。

纏めつつ、経量部の立場から批判的に論じたものと考えられてきた。

経量部については、加藤[1989]がサンガバドラが AKBh の頌を用いながら批判的に論じた『阿毘達磨順正理論』（以下『正理論』）の記述を手掛かりにしながら、その歴史と思想を論じている。また、竹村[1991]が有形象知識論と無形象知識論という側面から説一切有部と経量部を論じたが、それと前後して AKBh が言及する先の軌範師の説や経量部の説に『瑜伽師地論』の引用が見出されるとの指摘がなされ⁶、Kritzer[2005]は AKBh の記述と関連する『瑜伽師地論』の記述を対比させて提示している。そして、AKBh の執筆当時すでに瑜伽行派の立場にあったのではないかとの説も出されるようになった⁷。

こうした議論を経ていく中で、AKBh 研究の側からは、唯識学派というよりも経量部の立場で著作したと結論する論考や⁸、AKBh において有部側の立場・経量部側の立場・瑜伽行派としての個人の立場という三つの立場の間でヴァスバンドゥが自身の見解を瑜伽行派へ転換していく過程が表れているとする見解がある⁹。そして、瑜伽行派研究の立場からは、ヴァスバンドゥが AKBh 執筆当時大乘者であったとは言えないとする説がある一方¹⁰、経量部の主張は瑜伽行唯識理論のある側面を表明する名称ではないかという考えや¹¹、同じ人物が異なる立場で著作をなしている、すなわち外境を認める立場と認めない立場から著作をしていることに言及した上で、経量部と瑜伽行派には密接な関係があったのではないかという指摘も見られる¹²。また、経量部に対しても独立した経律論が現存しておらず、独立の部派とすることに疑問を示しつつ、ヴァスバンドゥについては経量部に対しても独自の批判をしているところから、学派的拘束からある程度自由に思索できる大学者だったのではないかという見方もなされている¹³。

本稿では、ヴァスバンドゥの著作の順序については、AKBh→Vyākhyayukti（『釈軌論』）→Karmasiddhiprakaraṇa（『成業論』）→Pañcaskandhaka（『五蘊論』）→Pratītyasamutpādayākyā（『縁起経釈』）とする先行研究に従い¹⁴、経量部或いは瑜伽行派という立場については背景としては意識しつつも、どの立場でヴァスバンドゥが書いたかということよりも、有部論書、特に『婆沙論』に見られる有身見に関わる記述の何を問題とし、自らの考えをどのように展開したかを中心にして考察したい。

但し、ヴァスバンドゥが AKBh を書いた当時、或いはそれ以前において、有部がどのように論じていたかは、AKBh の記述と漢訳文献をもとにして考察することになる。しかし、AKBh 以前の漢訳文献については、多くは AKBh の成立後約二百年が経過したと考えられる玄奘訳に拠らざるをえない。玄奘が入手した有部論書が、もともとは AKBh 以前に成立したものであるにせよ、AKBh が書かれるまでの変遷の可能性に加えて、経過した時間を考えれば AKBh による批判を受けた後の変遷も含むテキストである可能性もあること、漢訳そのものについても、AKBh の漢訳において玄奘が補ったと考えられる記述が少なからずみられることから、記述の有無だけでは測れない側面を含んでいる¹⁵。また、『婆沙論』は単独の著者の見解のもとに著されたものではないため、その記述は複雑煩瑣なうえに、見解についても必ずしも統一がとれているとは言えない。AKBh 以前のものについては、漢訳文献のみに拠らざるをえないという根本的な問題も含めて、有部論書の記述及び毘婆沙師の考え、特にヴァスバンドゥが論じた時点での立場を確定するのには自ずから限界と困難があることは述べておきたい。

⁶ 袴谷[2001]；宮下[1986]；山部[1990]等。

⁷ 原田[1996: 146-161]；谷[2000: 41-43]等。

⁸ 兵藤[2002: 331]。

⁹ 楠本[2007: 3-11]は、ヴァスバンドゥ複数説及び著作の順序に関する先行研究を詳細に論じた後、作品を著述する段階で徐々に変遷したのではなく、AKBh に変遷が表れているとしている。

¹⁰ 堀内[2012: 142-144]。

¹¹ 佐久間[2012: 28-30]。

¹² 久間[2012: 222-226]。

¹³ 桂[2002: 273-274]。

¹⁴ 松田[1984]；李[2001a: 3-45]；楠本[2007: 3-11]等を参照した。

¹⁵ 本稿 73 頁註 227 の田中[1993: 305-317]；森[1995: 236-238]及び 79 頁註 247 の Cox[1988: n25]の指摘も参照されたい。

第一章では、有部において有身見や我見の「見」は十大地法である「慧」の特殊なものとされているが、どのような心作用として論じられてきたのかを概観する。また、有身見は煩惱であるため、無明を必ず伴うが、この無明についてヴァスバンドゥが提示した「明と反対のダルマ」という語義解釈を辿っていく。

第二章では、存在しないものを所縁とする認識を認めない『婆沙論』が有身見をどのように論じているかを考察する。預流果の依拠とされる「池喩経」と二十身見についての記述、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への批判、五蘊とは別の存在としての「我」を説く外道や犢子部に対する反論、存在についての考え方を見ていく。

第三章では、有身見の「有身」という語についてヴァスバンドゥが提示した「滅する集まり」という語義解釈を中心に考察する。ヴァスバンドゥは判断の前提となる、無常であり集まりに過ぎない五取蘊である、同じ相続に属する刹那的な諸行を常住な一個体と把握する想を問題としている。また、有身見の所縁、見所断の煩惱に対する考え方を探っていく。

第四章では、『婆沙論』が不染汚の邪智として論じる、存在しないものを存在するとみなす認識の記述を考察する。この認識は、五見に含まれないため、見ではないとされ、煩惱と習気を共に永断した仏は起さないが、声聞・独覚は習気を完全には断じ切れていないため起こすとされている。また、『正理論』が同様に声聞・独覚にあるとする不染無知と AKBh が論じる不染汚の無知についての記述も見ていく。

第五章では、まず四顛倒の対治とも説かれる、苦諦の自相と共相の観察である四念住の記述を概観する。そして、有部が無漏の慧とする四諦十六行相の行相 (ākāra) という言葉に対して、ヴァスバンドゥが提示した「所縁を把握するあり方」という語源解釈について考察する。

第六章では、諦を見ることにより有身見は断じられるが、その諦についての考え方を探っていく。勝義有と世俗有と諦についての有部の考え方と、AKBh で論じられる勝義諦と世俗諦の解釈、そして聖者の諦と凡夫の知について考察する。

テキストとしては AKBh を用いたが、「界品」については AKBh(E)を「破我品」については AKBh(L)を参照し、適宜 AKBh(Ś)を参照した。註釈書についてもヤショーミトラ註については AKVy を用い AKVy(Ś)を参照し、スティラマティ註とプールナヴァルダナ註については北京版とデルゲ版に拠った。

和訳にあたっては、真諦と玄奘との二つの漢訳とチベット訳に加えて、先行研究も適宜参照した。AKBh には長い研究の歴史があり、AKVy も含めて全文が和訳されている¹⁶。訳出する上で参考とさせて頂いたが、AKBh の全体像を理解する上でも大いに助けられた。そして、本論で触れた、有身見、無明、二諦説、三世実有等に限らず、数多くの論点についても個別研究、和訳研究がなされてきた。

また、スティラマティによる註釈書 AKTA についてもポタラ宮に保存されていた写本のテキストを基にした試訳が発表されつつある¹⁷。スティラマティ註が明らかになることにより、AKBh 研究はより新たな段階に進みつつあるともいえよう。

¹⁶ 章ごとにまとまった形の和訳としては、AKBh「界品・根品」については櫻部[1979]、「破我品」については村上[1993a; 1993b]とチベット訳からの櫻部[1959]とがある。また、「世間品」については山口・舟橋[1955]、「業品」については舟橋[1987]、「睡眠品」については小谷・本庄[2007]、「賢聖品」については櫻部・小谷[1999]、「智品・定品」については櫻部・小谷・本庄[2004]が AKVy と併せて和訳している。また、AKVy については「界品」は荻原[1933]、「根品」は荻原・山口[1934]、「世間品」は荻原・山口[1939]、「破我品」については舟橋[1962]が和訳している。AKUp については本庄[2014]が全訳している。また、AKTA を読むにあたり、筆者は本庄[2009]に助けられた。

AKBh の研究史については塚本他[1990: 72-96]；楠本[2007: 13-19]を参照されたい。

¹⁷ この AKTA のサンスクリットテキストについては松田[2014a: 8-16]；箕浦[2010; 2015]；オーストリア科学アカデミーアジア文化・思想史研究所の HP http://www.ikga.oeaw.ac.at/Abhidharma_texts を参照されたい。このサンスクリットテキストからの訳出されているものとして小谷・秋本他[2009; 2012]があり、松田[2014a: 14]は *Pramāṇasamuccaya* の記述に言及している箇所に触れ、松田[2014c]は後述する AKBh VI, 4 に対する註釈部分を訳出している。

「唯識三年、俱舍八年」と俗に言われるが、AKBh は千五百年以上の時を経ても解明されたとは言えない。そして、八年程度の時間で読みこなせるものでもない。年月をかけた地道な和訳研究及び、個々の緻密な論考という先行研究のおかげで拙論も立ち上げることができている。個人的なことではあるが、こうした先行研究への敬意と、また、論文にまとめる機会を下さり、叱咤激励して教え導いて下さる先生方への限りない感謝と、共に一つ一つの言葉に拘りながら、勉強してきた仲間への深い思いを胸に本論に進みたいと思う。

[凡例]

- ・サンスクリットテキストで、筆者が読むにあたり変更した区切り“/”、“,”については明記しなかった。
- ・チベットテキストでの“/”、“//”の異同については明記しなかった。
- ・漢訳文献についても、句点の位置の変更、読点を加えた個所についても明記しなかった。また、返り点については、横書きのため次のような表記とした。
例 作_レ如_レ是説 「是くの如き説を作す」
- ・偈については太字で示した。
- ・註釈における引用はテキストについてはイタリックで示し、訳出にあたっては直線の下線で示した。
- ・記述を示すため、あるいは強調する際には、点線の下線を用いた。
- ・訳出にあたり、筆者が補った言葉は〔 〕で示した。また、代名詞の指示する言葉や、サンスクリット語やチベット語での表記については（ ）で示した。
- ・訳出にあたっては、可能な記述については問答形式に直し、【問】【答】というような形で示した。
- ・平川他『阿毘達磨俱舍論索引』については『平川索引』と略称した。
- ・本庄[2014]『俱舍論註 ウパーイカーの研究 訳註篇上・下』については頁ではなく、通し番号を本庄[2014:]という形で表示した。

第一章 心所法としての有身見

0. はじめに

有身見は、五取蘊に対して「我（私）である」「我所（私のもの）である」とする判断であり、無我を説く仏教においてもっとも重要な煩惱の一つである。

AKBh は随眠として貪（rāga）・瞋（pratigha）・慢（māna）・無明（avidyā / moha）・見（dṛṣṭi）・疑（vicikitsā）の六つを挙げている。ここでいう見は悪しき見である五見を指し、五見とは有身見（sat-kāya-dṛṣṭi）・辺執見（antagrāha-dṛṣṭi）・邪見（mithyā-dṛṣṭi）・見取（dṛṣṭi-parāmarśa）・戒見取（sīla-parāmarśa）のことである。この有身見が我見・我所見と説かれている。しかし、見には正しい見、正見もあり、更に見は慧の特殊なものとされている。

この章では、有身見を考察するにあたり、有部における慧（prajñā）の定義と、慧の特殊なものとされる見、煩惱心所としての有身見の記述を概観する。そして、煩惱心所が必ず伴う無明についてのヴァスバンドゥの解釈を見ていく。

1. 慧の定義

有部において、慧（prajñā）は大乘で無分別智として述べられる般若とは異なり、全ての心に相応する十大地法の一つとして規定されている。

三枝[1975: 133]は『般若経』の「般若」について、「プラジュニャー（prajñā）の音写で、「智慧」もしくは「慧」と訳される。それはふつう、分析ではなくて総合的、理論的ではなくて直観的な認識・体験を述べる」と述べている。また、平川[1988: 375-376]は般若について「見る」作用であるが、「自ら作意して見るのではなく、対象があたかも鏡に映ずるごとくに心に映るのである」とし、「見られた世界と、見る心の間に何等の差別もなく、主客が一つになった世界」であり、般若の智慧が完全に活動するためには、心に食欲や瞋り等の煩惱、特に無明が除かれていることが必要であると述べている。そして、凡夫にも生まれながらの叡智としてそなわっているが、無明等の煩惱により本来のはたらきができず、聞・思・修の修行により生得の般若が力を加えて進展していくと説いている。

しかし、有部では慧は「ダルマを択ぶこと」と定義され¹⁸、どの刹那の心にも、善心にも、不善心にも、無記心にも相応する心所法である。そして、このことは慧が常に正しい智であるとは限らないことを示している。

有部の心所法の分類には変遷があり、初期の有部論書では心所法は名称が羅列されているに過ぎないが、『界身論』において組織的な分類がなされ、慧を含む十大地法が初めて示された¹⁹。

『界身論』は慧について、まず法に対する簡択、すなわちダルマを択ぶという意味の言葉から始め、よく知る、理解するという意味合いの言葉を並べ、最後を毘鉢舍那を挙げている²⁰。この同義語を並べる定義は『集異論』では法相に対する慧、『品類論』では法に対する慧と慧根、『法蘊論』では法に対する慧根について、ほぼ同文で見られる²¹。従って、この定義は有部においてかなり早い段階から用いられていると考えられる。同様の定義は、毘鉢舍那或いは念住にも見られ、見・正

¹⁸ AKBh 54, 22:

matih prajñā dharmapracicayaḥ /

（[II, 24 頌で述べられた] 智慧（matih）とは慧（prajñā）のことであり、ダルマを択ぶことである。）

¹⁹ 木村[1968a: 341-347; 1968b: 415-428]; 櫻部[1969: 80-85]; 西村[2013: 57-68]等を参照した。

『界身論』614b14-16:

十大地法云何。一受。二想。三思。四觸。五作意。六欲。七勝解。八念。九三摩地。十慧。

²⁰ 『界身論』614c22-26:

慧云何。謂、於_レ法簡擇、最極簡擇、極簡擇、法了相、近了相、等了相、聰叡、通達、審察、決擇、覺明、慧行、毘鉢舍那、是名_レ慧。

この記述に使われている多くの言葉についてもとのサンスクリットを確定するのは非常に困難である。

²¹ 『集異論』423b11-13, 440b20-22; 『品類論』699c20-23, 723b19-22; 『法蘊論』499c11-14。

見・観・摂法覚支等についても使われている²²。このように慧と正見・摂法覚支・毘鉢舍那とを同義とすることは AKBh が三十七菩提分法について、五根の一つである慧根と五力の一つである慧力だけではなく、四念住・摂法覚支・正見も慧を実体としていると述べていることとも繋がる²³。

しかし、この列挙し、毘鉢舍那と結びつける定義は『発智論』『八犍度論』には見えない。摂法覚支と正智・正見との四句分別の中に「慧」と「摂法」という言葉を見出すことができる程度である²⁴。また、『婆沙論』はアビダルマの自性を無漏の慧根と述べて、アビダルマを慧と結びつけている²⁵。但し、『婆沙論』も四善根に言及し、四念住との関わりも示し²⁶、アビダルマの語義解釈において「法相に対して決択するから」とも論じている²⁷。こうしたことは、単純に定義の仕方だけでは

²² 『集異論』 375b19-22, 427c21-23, 432b9-11, 435a22-25 ; 『法蘊論』 474c14-17, 476a11-14, 481c11-15, 484b24-25, 491b17-21 ; 『品類論』 720b26-c2, 722a09-13.

²³ AKBh 383, 14-16:

prajñāvirīyasamādhisvabhāvā hi smṛtyupasthānasamyakprahānārdhipādāḥ / ata indriyāṇi tāvad balāni ca nāmagrāhikayā śraddhāvīryasmṛtisamādhiprajñādravyāṇi pañca / smṛtyupasthānāni dharmapravicayasambodhyaṅgaṃ samyagdr̥ṣṭiś ca prajñaiḥ /

([四] 念住・[四] 正勤・[四] 神足は、慧・精進・三昧を自性としているから [それぞれ慧・精進・三昧が実体 (dravya)] である。これ故、[五] 根乃至 [五] 力は、[それぞれの] 名をつけているものであるから、信・精進・念・定・慧という五つの実体である。[四] 念住と摂法覚支と正見は他ならぬ慧である。)

²⁴ 『発智論』 952b7-15 ; 『八犍度論』 814a7-21.

²⁵ 『婆沙論』 2c23-28 :

問、阿毘達磨自性云何。答、無漏慧根以爲自性。一界一處一蘊所攝。一界者謂法界。一處者謂法處。一蘊者謂行蘊。若兼相應及取隨轉三界二處五蘊所攝。三界者謂眼界法界意識界。二處者謂意處法處。五蘊者謂色蘊乃至識蘊。

(【問】阿毘達磨の自性とは何か。【答】無漏の慧根を自性とし、一界一處一蘊に収められる。一界とはすなわち法界である。一處とはすなわち法処である。一蘊とはすなわち行蘊である。或いは相應する [法] も及び随轉 [法] も取るならば、三界・二處・五蘊に収められる。三界とはすなわち眼界・法界・意識界である。二處とはすなわち意処と法処である。五蘊とはすなわち色蘊乃至識蘊である。)

『毘婆沙論』 2c26-3a2 :

問曰、阿毘曇體爲何者是耶。答曰、無漏慧根自體攝一界一入一陰。一界者法界。一入者法入。一陰者行陰。若取相應共有攝三界二入五陰。三界者眼界意識界法界。二入者意入法入。五陰者色受想行識。

(【問】アビダルマの自性とは何か。【答】無漏の慧根である。自性は一界・一處・一蘊に収められる。一界とは法界である。一處は法処である。一蘊は行蘊である。もし相應、俱有の法を取るならば三界・二處・五蘊に収められる。三界とは眼界・意識界・法界である。二入は意処・法処である。五蘊は色受想行識 [蘊] である。)

AKBh もアビダルマについて無垢な慧であるとしているが、隨行するダルマについて明確に言及しており、心作用としての慧が意図されていると考えられる。

AKBh 2, 3-5:

prajñāmalā sānucarābhīdharmaḥ * (I, 2a)

tatra prajñā dharmapravicayaḥ / amaleti anāsravā / sānucareti saparivārā / evam anāsravaḥ pañcaskandhako 'bhīdharma ity uktam bhavati / eṣa tāvat pāramāṛthiko 'bhīdharmaḥ //

* AKBh(E) 2, fn6 は Ms について、AKVy(Ś) も “prajñāmalā sānucarā abhīdharmaḥ,” としている。

(アビダルマとは隨行 [するダルマ] を伴う無垢な慧である (I, 2a) 。

ここで慧とはダルマを択ぶことである。無垢なとは無漏である。隨行 [するダルマ] を伴うというのは付き随うものを伴うということである。そのように無漏の五蘊を伴う [ダルマ] がアビダルマであると述べられたのである。まずこれが勝義のアビダルマである。)

青原他[2015: 17-24]は初期有部論書に見られる類義語等を羅列して説明する手法について考察し、次第に用いられなくなること指摘しており、慧についても詳細に分析し、瑜伽行派の文献が奢摩他と毘鉢舍那の階梯を説明するためにこの類義語を羅列した定義を積極的に意義づけていることを具体的に提示している。

²⁶ 『婆沙論』 3b4-17 ; 『毘婆沙論』 3a25-b5.

西村[2013: 63]は『婆沙論』では八智及び四念住の概念規定において、その自性を大地法の慧と同一としていると指摘している。

²⁷ 『婆沙論』 4a12-14 :

以何義故名阿毘達磨。阿毘達磨諸論師言。於諸法相能善決擇能極決擇故。名阿毘達磨。

(【問】 どうしてアビダルマと呼ぶのか。【答】 アビダルマの諸論師は「諸の法相に対して決択し、決択を極めることができるからアビダルマと呼ぶのである」と言う。)

『毘婆沙論』 3c16-18 :

なく、『発智論』『八犍度論』を挟んで慧に対する考え方に何らかの変化があったことも考えさせる。

AKBh は、心所法である受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・三昧を全ての刹那の心に相応する十大地法としているが、「伝説する (kila)」と述べており、自身の考えは異なることを示している²⁸。その後に書かれた *Pañcaskandhaka* では、触・作意・受・想・思の五つの心所を遍行心所として全ての心に相応するものとし、欲・勝解・念・三昧・慧の五つの心所は別境心所として区別している²⁹。毘鉢舍那と同様に説かれていた慧、或いは三昧が十大地法として全ての心に相応する心作用とされることには、確かに違和感があり、どの心にも伴う普遍的な心作用というよりは、特殊な心作用であるように思われる。しかし、こうした疑問点はあるにせよ、AKBh は有部の十大地法としての枠組を維持した形で論じている。

このように全ての心に伴う以上、有部の慧には正しいものも正しくないものもあり、無漏のものも有漏のものもある³⁰。そして、不善の心にも相応する。無漏の慧の対極にあるはずの無明は大煩惱地法の一つであるが、慧が十大地法の一つでありどの心とも相応するために、無明と相応する心も必ず慧を伴っている。また、ここでの正しさとは、見も同様であるが、仏教の教えに照らして正しいか否かであることについては留意が必要である。

2. 見と慧

見 (*dr̥ṣṭi*) は慧の特殊なものとされている³¹。両者は共に対象を区別する心作用であるが、そのあり方に違いがある。AKBh は慧をダルマを択ぶこと (*pravacaya*)、見を考察した上で判断すること (*santīraṇa*) としている。

そして、慧が十大地法であり、全ての心に相応するのに対し、見は五識には相応せず、意識のみに相応する。また「界品」では、見 (*dr̥ṣṭi*) は、眼と法界の一部であり、この法界の一部である見には八種類あるとして、見と見でない慧との区別が示されている。五識と染汚或いは不染汚の心所に相応する意識に伴うものは判断ではないため見ではない慧である。一方、意識と相応する、有学及び無学の正見と有漏善である世間的な正見と染汚である五見 (有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取) のみが見である³²。従って、これらの三つの正見と五見以外は見ではない慧となる。但し、菩

阿毘曇人説曰、能種種選--擇覺了證知一切諸法--。名阿毘曇。

(アビダルマ論者は「種々に一切諸法を択び、覺了し、証知する [から] アビダルマと呼ぶ」と説く。)

²⁸ AKBh 54, 17-19:

vedanā cetanā saṃjñā cchandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ /
manaskāro 'dhimokṣaś ca samādhīḥ sarvacetasi // (II, 24) //
ime kila daśa dharmāḥ sarvatra cittakṣaṇe samagrā bhavanti /

(受、思、想、欲、触、智慧 (慧)、念、作意、勝解と三昧は全ての心に [ある] (II, 24)。

これら十法が全ての心の刹那に完全にあると伝説する。)

識次第説を唱えた上座が十大地法のうち受・想・思の三心所だけを実有とし、それ以外は色と三摩地を除いて、思の差別に過ぎないと主張していたことについては加藤[1989: 202-206]を参照されたい。また、西村[2013: 121-124]は、AKBh では受・想・思については大地法として認め、定についてはそうではなく、すでに「五遍行」「五別境」の考え方が念頭にあったと述べている。一方、兵藤[2002:329-331]はヤショーミトラが十大地法の記述において *kila* と *PSk* に言及している点について、既に瑜伽行派の立場であると見なしたからではないであろうとする。ヴァスバンドウの *kila* については加藤[1989: 17-32]も参照されたい。

²⁹ PSk 5, 1-3; PSkV 32, 13-14.

Kramer[2013]は *PSk* に対するスティラマティ註 *PSkV* を基に、AKBh、*PSk*、*Abhidharmasamuccaya*、*Yogācārabhūmi* の心所法について比較考察している。

³⁰ 櫻部他[2004: xii]も参照されたい。

³¹ AKBh 58, 7:

yasmān mahābhūmika eva kaścit prajñāviśeṣo dr̥ṣṭir ity ucyate /

([見という心所法が加わっても相応する心所法の数が増えないのは] ほかならぬ [十] 大地法である慧の、或る特殊なものが見と言われるからである。)

³² AKBh 29, 12-17:

aṣṭādaśānāṃ dhātūnāṃ kati dr̥ṣṭiḥ, kati na dr̥ṣṭiḥ /

提である尽智と無生智は見でない慧である³³。

こうした正見及び五見と慧との区別は『発智論』『八犍度論』にも見られる³⁴。『婆沙論』も見は

cakṣuś ca dharmadhatoś ca pradeśo dṛṣṭiḥ (I, 41ab)
katamaḥ sa ity āha

aṣṭadhā / (I, 41b)

pañca satkāyadrṣṭyādikā dṛṣṭayah laukikī samyagdrṣṭiḥ śaikṣī dṛṣṭir aśaikṣī dṛṣṭir ity ayam *aṣṭaparakāro*
dharmadhātur dṛṣṭir avaśiṣṭo na dṛṣṭiḥ /

(十八界のうちで、どれだけが見であり、どれだけが見でないのか。)

眼と法界の一部とが見である (I, 41ab)。

それ(法界の一部)は何かというので述べる。

八種類である (I, 41b)。

[法界のうち] 五つの有身見などの五つの見と、世間的な正見と、有学の見と無学の見という八種類の法界が見であり、[それら以外の] 残りの[法界]は見ではない。)

AKBh 29, 20-30, 1:

atha kasmāl laukikī samyagdrṣṭir manovijñānasamprayuktaivocyate / yasmāt

pañcavijñānasahajā dhīr na dṛṣṭir atīranāt // (I, 41cd) //

santīrikā hi dṛṣṭir upadhyānapravṛttatvāt / na caivaṃ *pañcavijñānasahajā* prajñā / tasmād asau *na dṛṣṭiḥ* /
ata eva cānyāpi kṣiṭākṣiṭā vā prajñā na dṛṣṭiḥ /

(では、どうして、世間的な正見は、意識と相応するものだけであると言われるのか。なぜならば、

五識と共に生じる慧は、見ではない。判断しないからである (I, 41cd)。

実に、見は判断することである。考察したものであるからである。しかし、五識と共に生じる慧はそうではない。それにより、それ(五識と共に生じる慧)は見ではない。そして、まさにこの故に[世間的な正見と五見と五識]以外の染汚或いは不染汚である慧も見ではない。)

AKBh 391, 7-15:

kṣayānutpādadhīr na dṛk / (VII, 1b)

kṣayajñānam anutpādayajñānam ca na dṛṣṭir asantīranāparimārgaṇāśayatvāt /

tadanyobhayathāryā dhīḥ (VII, 1c)

kṣāntikṣayānutpādayajñānebhya 'nyā 'nāsravā prajñā dṛṣṭiḥ jñānam ca /

anyā jñānam (1d)

laukikī prajñā sarvaiva jñānam /

dṛśaś ca ṣaṭ // (VII, 1d) //

pañca dṛṣṭayo laukikī ca samyagdrṣṭiḥ / eṣā ṣaḍvidhā laukikī prajñā dṛṣṭiḥ anyā na dṛṣṭiḥ / jñānam tv eṣā cānyā ca /

(尽[慧]と無生慧は見ではない (VII, 1b)。

尽智と無生智とは見ではない。[尽智と無生智には]判断がなく、探求する意欲がないからである。

その他の聖慧は両様である。 (VII, 1c)

忍と尽[智]と無生智以外の無漏の慧は、見であり、かつ智である。

[上述した以外の]他の[慧]は智である (VII, 1d)。

他ならぬ一切の世間的な[有漏の]慧は智である。

そして、六[つの慧]は見である (VII, 1d)。

五見と世間的な正見である。これらの六種類の世間的な慧は見であり、他の[慧は]見ではない。一方これら[六種類の慧]と他の[慧]は知である。)

³³ 尽智と無生智については本稿 83-85 頁を参照されたい。

³⁴ 『発智論』952a3-5:

云何見。答眼根五見、世俗正見、學無學見。云何智。答、五識相應慧、除_二無漏忍_一。餘意識相應慧。云何慧。答、六識相應慧。

(【問】見とは何か。【答】眼根と五見と世俗の正見と有学の[見]と無学の見である。【問】智とは何か。【答】五識と相応する慧と、無漏の忍を除いた[無漏の忍]以外の意識と相応する慧である。【問】慧とは何か。【答】六識と相応する慧である。)

『八犍度論』813b29-c5:

云何爲見。答曰、眼根、五見、世俗等見、學見、無學見也。云何爲智。答曰、除_下所_二修行_一忍_上諸餘意識身相應智、及五識身相應智、盡智無生智也。云何爲慧。答曰、意識身相應慧、及五識身相應慧。

(【問】見とは何か。【答】眼根と五見と世俗の正見と有学の見と無学の見である。【問】智とは何か。【答】修行される忍を除いた、諸の他の意識身と相応の智、及び五識身相応の智と尽智・無生智である。【問】慧とは何か。

【答】意識身と相応する慧及び五識身と相応する慧である。)

推度するが慧は推度しないとして見と慧の違いを示しており³⁵、AKBh の記述もこの解釈に沿ったものである。

「界品」では、これらの五見・世間的な有漏善の正見・有学の見・無学の見にも、夜と昼、雲の有無に喩えられるように差があり、見とは「見 (dṛṣṭi) によりダルマを見ること (dharma-darśana)」と述べられている³⁶。このことは、判断である見にも明瞭さに違いがあることと、見があくまでも正しい、或いは誤った見解に基づいた判断知であること、そして、これら八種類の見以外の慧には見 (dṛṣṭi) によらずにダルマを見るものがあることを示している。

3. 煩惱心所としての有身見

以上のように、見は慧の特殊なものであるが、有身見は悪見である五見（有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取）の一つである。心は、心に随うダルマである心所³⁷という心作用を必ず伴うとされ³⁸、不善心・善心・無記心に随う心所法が画一的に定められている。有身見を伴う心が、どのような心所法と相応するのかを確認しておきたい³⁹。

『発智論』952a10-15 :

諸見是慧耶。答、應_レ作_二四句_一。有見非_レ慧。謂眼根。有慧非_レ見。謂、五識身相應慧、盡無生智。除_二五見及世俗正見_一、餘意識相應有漏慧。有見亦慧。謂除_二盡無生智_一、餘無漏慧及五見世俗正見。有非_レ見非_レ慧。謂除_二前相_一。

（【問】諸の見は慧であるのか。【答】まさに四句を作って【答え】よう。①あるものは見であるが慧ではない。すなわち眼根である。②あるものは慧であるが見ではない。すなわち五識身と相応する慧、尽〔智〕・無生智、五見及び世俗の正見を除く、それ以外の意識と相応する有漏慧である。③あるものは見でもあり、慧でもある。すなわち尽〔智〕・無生智を除いた、それ以外の無漏慧と、及び五見と世俗の正見である。④あるものは見でもなく、慧でもない。すなわち前相〔として述べたもの〕を除いたものである。）

『八犍度論』813c12-18 :

所謂見是慧耶。答曰、或是見非_レ慧。梵言明智十智之一。云何是見非_レ慧耶。答曰、眼根、是謂見非_レ慧。云何是慧非_レ見。答曰、除_二五見及世俗等見_一、諸餘意識身相應有漏慧。五識身相應慧、盡智無生智、是謂慧非_レ見。云何見慧。答曰、除_二盡智無生智_一、諸餘無漏慧及五見世俗等見、是謂見慧。云何非_レ見非_レ慧。答曰、除_二上爾所事_一。

（【問】いわゆる見とは慧であるのか。【答】〔見であり慧でもあるものがあるが、〕或いは、見であって慧ではないものがある。①【問】何が見であって慧ではないものか。【答】眼根である。すなわちこれが見であって慧ではないものである。②【問】何が慧であって見ではないものか。【答】五見と及び世俗の正見とを除いた、その他の意識身と相応する有漏の慧と、尽智と無生智である。すなわちこれが慧であって見ではないものである。③【問】何が見であり、慧でもあるのか。【答】尽智と無生智とを除いたその他の無漏慧と、及び、五見と世俗の正見である。すなわちこれが見であり慧でもあるものである。【問】何が見でもなく慧でもないものか。【答】上述したもの以外のものである。）

³⁵ 『婆沙論』491c8-16 は四句分別により論じており、『毘婆沙論』361b17-24 にも同様の四句分別があるが、理由句は挿入されていない。

³⁶ AKBh 29, 18-20:

laukikī punaḥ samyagdr̥ṣṭir manovijñānasamprayuktā kuśalasāsravā prajñā / śaikṣasyānāsravā dr̥ṣṭiḥ śaikṣī aśaikṣasyāśaikṣī / sameghāmegharātriṃdivarūpadarśanavat kliṣṭākliṣṭalaukikīśaikṣyaśaikṣibhir dr̥ṣṭibhir dharmadarśanam /

（更に、世間的な正見は、意識と相応する有漏善の慧である。有学の見とは、有学の有する無漏〔の見〕であり、無学の見とは無学の有する〔無漏の見〕である。雲があるときと雲がないとき、夜と昼に色を見るように、染汚と不染汚の世間的な〔見〕、有学の〔見〕、無学の見により、法を見るのである。）

³⁷ AKBh 83, 23-24:

caittā dvau samvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca /
cittānuvarttināḥ (II, 51abc)

（心所と〔静慮・無漏の〕二つの律儀と、それら（心所と律儀）の心所の〔四〕相とが、心に随う〔ダルマ〕である(II, 51abc)。）

³⁸ AKBh 54, 4-5 :

cittaṃ caittāḥ sahāvaśyaṃ (II, 23a)
na hy ete vinānyonyam bhavitum utsahante /
（心、心所は、必ず共に〔生じる〕 (II, 23a) 。

なぜならばそれら（心・心所）は互いを離れてはあり得ないからである。）

³⁹ 心所法について拙稿（木村[2013b]）において無明との関わりで考察した。

AKBh は十善地法（信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤）、六大煩惱地法（痴・逸・怠・不信・惛・掉）、二大不善地法（無慚・無愧）、十小煩惱地法（忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害）と八不定地法（惡作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑）を心所としている⁴⁰。

五見は見が特殊な慧であるため、煩惱地法の項目としては規定されていない。それ故、他の煩惱の場合はそれぞれを煩惱心所として伴っているが、五見は十大地法の慧として示され、他の煩惱より伴う心所法の数は一つ少ない。更に、邪見と見取と戒禁取が相応する場合は他の煩惱と同様に不善心とされるのに対し、我見・我所見である有身見、「常住である」とみなす常見及び「断滅である」とみなす断見である辺執見と相応する心は、不善ではなく、有覆無記心とされている。

従って、有身見と辺執見を伴う心は十大地法と六大煩惱地法と尋・伺の十八の心所のみを伴い、二大不善地法は伴わない。二大不善地法とは睡眠とされない無慚と無愧である⁴¹。この二つの有無が善心と不善心とを分けているが、「我である」「我所である」或いは「常住である」「断滅である」とする判断は、自ら或いは他者に対して恥ずかしいと思う慚や愧を伴うような心ではない。ここに煩惱とされる有身見と辺執見の特殊性の一端が表れている。

また、無記とは善でも不善でもないものである。不善と有漏善が異熟因となって異熟果をもたらすのに対し、無記は力が弱いため異熟果を生じないが⁴²、有為法である以上果は生じる。

無記には有覆無記と無覆無記があり、有覆無記とは有身見と辺執見であるとしている。煩惱地法が伴わない無覆無記心には十大地法と尋・伺の十二の心所のみが相応する⁴³。しかし、無覆無記心を

⁴⁰ 八不定法の規定が明瞭ではないことについては、池田[1980]；西村[2013: 186-205]が論じている。

⁴¹ AKBh 57, 1-2:

akuśale tv āhrikyam anapatrapā //(II, 26cd) //

akuśale tu cetasy āhrikyam anapatrāpyam ca nityam bhavata ity etau dvau dharmāv
akuśalamahābhūmikāv ucyete /

（一方、不善〔心〕には無慚と無愧がある（II, 26cd）。

一方、不善心には無慚と無愧が常にあるから、これら二つのダルマは大不善地〔法〕と言われる。）

大不善地法である無慚・無愧については西村[2013: 156-166]が詳細に論じている。

⁴² AKBh 89, 16-20:

vipākahetur aśubhāḥ kuśalās caiva sāsravāḥ //(II, 54cd) //

akuśalāḥ kuśalasāsravāś ca dharmā vipākahetuḥ / vipākadharmatvāt / kasmād avyākṛtā dharmāḥ vipākaṃ
na nirvarttayanti / durbalatvāt / pūtibijavat / kasmān nānāsravāḥ / tṛṣṇānabhiṣyanditatvāt /
anabhiṣyanditasārabijavat / apratisamyuktā hi kim pratisamyuktaṃ vipākam abhinirvarttayeyuḥ / śeṣaś
tūbhayavidhatvān nirvarttayanti / sārābhṣyanditabijavat /*

*AKBh(Ś): add. vipākaṃ.

（異熟因は、不善と、善である有漏だけである（II, 54cd）。

異熟因は不善と善の有漏のダルマである。異熟のダルマだからである。【問】なぜ、無記の諸ダルマは異熟を生じないのか。【答】力弱いものだからである。腐敗した種のようにである。【問】何故、無漏〔は異熟を生じないのか〕。

【答】愛で潤っていないからである。潤っていない堅い種のようにである。実に、結合されていないものが、結合された異熟をどうして生じさせようか。しかし〔無記と無漏以外の〕残りのものは、〔力が強いことと愛に潤わされていることとの〕二種類のにより、〔異熟を〕生じさせる。潤された堅い種子のようにである。）

⁴³ AKBh 58, 15-20:

nivṛte 'ṣṭādaśa (II, 30a)

satkāyāntagrāhadṛṣṭisamprayuktaṃ cittam kāmādhātāu nivṛtāvyaḥkṛtam / tatrāṣṭādaśa caittāḥ / daśa
mahābhūmikāḥ ṣaṭ kleśamahābhūmikāḥ vitarkavicārau ca / dṛṣṭiḥ pūrvavad eva nādhikā bhavati /

anyatra dvādaśāvyākṛte matāḥ / (II, 30ab)

nivṛtād anyad avyākṛtam anivṛtāvyaḥkṛtam / tatra dvādaśa caittā iṣṭāḥ / daśa mahābhūmikā vitarkavicārau
ca /

（有覆〔無記心〕には十八〔心所〕がある（II, 30a）。

有身〔見〕・辺執見に相応する心が欲界での有覆無記である。それ（有覆無記心）には十八心所がある。十大地〔法〕と六大煩惱地〔法〕と尋と伺（との十八）である。見はまさに前に〔述べた〕ように〔見は慧の特殊なものであるから〕加えないのである。

他の無記〔心〕には十二〔心所〕がある、と考えられている（II, 30ab）。

有覆とは別の無記が無覆無記である。それには十二心所が認められている。十大地法と尋と伺とである。）

異熟生と威儀路と工巧処と化心の四つとする記述もあり⁴⁴、これら四つだけが無覆無記心なのか、有身見と辺執見のみが有覆無記心なのかは明確ではない。このことは、我があるとする判断である我見と我所見のみが有覆無記である有身見なのかという問題を暗示している。

しかし、有覆無記か無覆無記かということは、有部において六大煩惱地法を伴うか否かというある意味形式的な問題はあるとしても、どちらも無記である以上、異熟果を生じないという意味では大きな違いはないと考えられる⁴⁵。また、有為法の中で道諦だけが無漏法とされており、道諦以外は有漏法であり⁴⁶、有漏法である限り、断じられなければならないものである。

ところで、有身見と辺執見が不善ではなく無記である理由を、「随眠品」では他者を害する原因がないからと述べている。仏教において「無常」と「無我」は根本的な教えであるが、自らの後世を考え、自らに願わしい異熟果を願えばこそ、布施を行なったり、戒を守ったりするのであり、辺執見における断見も解脱の役に立つと言う。そして、これは自らの実体を理解できないことによるのであり、他者を苦しめている訳でもないから不善ではないと述べる⁴⁷。『婆沙論』にも他の見が有

⁴⁴ AKBh 106, 5-8:

**vipākajairyāpathikaśailpasthānikanairmitam /
caturdhā 'vyākṛtaṃ kāmē** (II, 72abc)

bhittveti varṭtate / kāmāvacaram anivṛtāvyākṛtaṃ **caturdhā** bhidyate / vipākajam airyāpathikaṃ śailpasthānikaṃ nirmāṇacittaṃ ca /

(欲[界]では無記は四種類であり、異熟生と威儀路と工巧処と化心である (II, 72abc)。

[71d 句の] わけて (bhittvā) という[言葉をここに] 補う。欲[界] 繫の無記は四種類にわけられる。異熟生と威儀路と工巧処と化心である。)

⁴⁵ 勝呂[2001:106-108]は「もとより一般的に言えば、無記と無覆無記は同じ意味である」と指摘している。但し、アーヤ識が異熟無記という観念が発展して、善と不善とに矛盾しないから無覆無記という観念となったことを述べており、染・浄の熏習を可能にさせるものとしてであり、本稿での有身見の記述と直接的に結びつくものではない。

⁴⁶ AKBh 3, 8- 11 :

saṃskṛtā mārgavarjitāḥ /

sāsravāḥ (I, 4bc)

mārgasatyam varjayitvā anye saṃskṛtā dharmāḥ* **sāsravāḥ** / kiṃ kāraṇam /

āsravās teṣu yasmāt samanūserate // (I, 4cd)

*AKBh(Ś): om. “dharmāḥ.”

(道を除いた有為[法]が有漏[法]である (I, 4bc)。

道諦を除いて、他の有為法が有漏[法]である。どうしてか。

それらにおいて、漏が随増するからである (I, 4cd) 。)

⁴⁷ AKBh 290, 9-19:

eṣām aṣṭānavater anuśayānām katy akuśalāḥ katy avyākṛtāḥ /

ūrdhvam avyākṛtāḥ sarve (V, 19a)

rūpārūpyāvacarās tāvat sarva evāvyākṛtāḥ / kiṃ kāraṇam / kliṣṭānām dharmāṇām duḥkhavipākaḥ syāt / tac ca tayo nāsti, paravyābādha hetvabhāvāt /

kāmē satkāyadarśanam /

antagrāhaḥ sahābhyām ca mohaḥ (V, 19bcd)

kāmadhātāu satkāyāntagrāhadṛṣṭiḥ tatsaṃprayuktā cāvidyā avyākṛtāḥ / kiṃ kāraṇam / dānādibhir aviruddhatvāt / “ahaṃ pretya sukḥi bhaviṣyāmi”ti dānam dadāti śīlam rakṣati / ucchedadṛṣṭir api mokṣānukūlā / ata evoktaṃ bhagavatā “etaḥ agraṃ bāhyakānām* dṛṣṭigatānām yad uta no ca syām no ca me syāt na bhaviṣyāmi na me bhaviṣyati”ti / api cānayoḥ dṛṣṭyoḥ svadravyasaṃmūḍhatvād aparapīḍāpravṛttatvāc ca /

*AKBh(Ś): om. “bāhyakānām.”

(【問】これらの九十八随眠のどれだけが不善であり、どれだけが無記か。

【答】 上(色・無色界)では全てが無記である (V, 19a)。

まず、まさにあらゆる色・無色[界] 繫[の法]が無記である。

【問】どうしてか。

【答】染汚の諸法には苦である異熟があるであろう。しかしそれら[色・無色界繫の法]にはそれ(苦である異熟)がない。他者を悩ませる原因が存在しないからである。

欲[界]における有身見と邊執[見]と[それらに]伴う無明[も無記]である (V, 19bcd)。

欲界において、有身[見]と辺執見とそれらに伴う無明は無記である。

身見と言われない理由として挙げる中に、有身見は布施・持戒・修定に順ずるから、業に対する結果に違わないからというものがある⁴⁸。

しかし、他を害さない不害は大善地法の一つとされている。有部は善心・不善心・無記心により相応する心所法を画一的に規定するが、人の心はそうに画一的なものではない。

そして、このことは善心にも不善心にも、そしてどちらでもない心にも判断という形ではない我の把握がありうることを、或いは我の把握を基にして様々な心が起こりえることを示している。すなわち、通常の認識においても、潜在的に自らを思う心、自らの存在を前提としていることも十分考えられる。また、不善心と善心の同一刹那の共存は否定されとしても、不善ではなく、無記であれば積極的ではないにせよ同一刹那に共存することを容認する可能性、或いは容認せざるを得ない可能性も示唆する。

更に、有身見は人の心のみに存在するものではないとも考えられた。ヴァスバンドゥは動物や鳥にもある生来の有身見は無記であるが、天界への渴望や我慢に繋がる分別により生ずる有身見を不善とする先の軌範師たちの見解に言及している⁴⁹。

【問】 どうしてか。【答】 布施などと矛盾しないからである。「私はあの世で安穩であろう」と[考えて] 布施をして、戒律を守る。断見も解脱には都合がいい。まさにこれ故、世尊が「外道の諸見で以下が一番いい。「私は存在しないように」「私に存在しないように」「私は存在しないであろう」「私に存在しないであろう」と仰った。更にそれら[二つ]の見も自らの実体について愚かであるからである。また、他者に苦痛を生じるものではないからである。)

有身見が無記であることについては『婆沙論』259c8-260b4; 『毘婆沙論』202a19-c2. 尚、譬喩者は一切の煩悩を不善とする。また『婆沙論』260a27-b4は大徳が有身見を不善とする説を掲げ、『毘婆沙論』202b28-c2はこれを佛陀提婆の説とする。

⁴⁸ 更に、ヴァスミトラが「自身においてのみ転じるから有身見と言うのである。すなわち五取蘊を自身と呼ぶのである」と説いていることにも言及している。

『婆沙論』255a27-b20 で挙げている理由は①自界地縁において転じ、他界地縁において転じるものではない、②辺執見も自身に関してであるが、断常の二辺を把握するものだから有身見ではない、③我・我所の行相となるものだけが有身見である、④布施・持戒・修定に順ずるから有身見と呼ぶ、⑤業に対する結果に違わないから有身見と呼ぶ、というものであり、④と⑤が AKBh の記述と繋がる。

『毘婆沙論』198c14-199a1 も同様に①自身(自界)より生じ、他身(他界)より生じず、無身ではないもの(無漏)から生じるのではないから、②辺執見も同様であるが、身見を先に受けて名づけているのであり、二辺を見ることにより辺執見と呼ぶから、③我・我所に染著するから、④戒・施・修に違わないから、⑤信所作受であるから、⑥自らの煩悩の業果だからとしているが、⑤と⑥との間にヴァスミトラの説が挿入されている。

⁴⁹ AKBh 290, 19-20:

svargatṛṣṇā 'smimānāyor apy evaṃ* prasaṅgaḥ / sahaajā satkāyadrṣṭir avyākṛtā / yā mṛgapakṣiṇām api vartate / vikalpitā tv akuṣāleti Pūrvācāryāḥ /

*AKBh(Ś): "apy eṣa.; AKBh(T): "de ltaṛ"

([欲界の有身見と辺執見とそれらに伴う無明が無記であるとしたら] 天界への渴望と我慢についても同様に[無記と] になってしまうであろう。動物や鳥にもある生まれながらの有身見は無記である。しかし分別された[有身見]は不善であると先の軌範師たちは[言う]。)

ヤショーミトラとプールナヴァルダナは分別による有身見についてカピラやウルーカ等の我論者によるものとしている。

AKVy 463, 17-18:

vikalpita tv akuṣāleti / y'ātmavāḍibhiḥ Kapilolūk'ādibhir vikalpitā / sā nāvyaḍṛtā / kim tarhi / akuṣāleti /

(しかし分別された[有身見]は不善であるというのは、我論者であるカピラやウルーカなどにより分別された[有身見]、それらは無記ではない。【問】ではどうか。【答】不善である。)

AKLAP Nyu 136a1-2, D Chu 108a4-5:

nam par brtags pa ni mi dge ba yin no zhes bya ba ni rig pa'i rnam par rtog pa sngon du 'gro ba ste / dper na mu stegs can ser skya dang 'ug pa pa la sogs pa rnam kyī lta bu'o //

(しかし、分別によって生ずる[有身見]は、不善である、(と。先の軌範師たちは[言う]) というのは、神我の分別を前提としたものである。例えば外道カピラやウルーカ等のようにである。)

また、この生まれながらの有身見に対するサンガバドラの見解については、本稿 63 頁を参照されたい。また、生来の有身見については Schmithausen[1987: 148]も述べている。先の軌範師(Pūrvācārya)については袴谷[2001: 513-514]が論じており、Schmithausen[1979]に言及している。Schmithausen[1979: 4]は染汚意について述べ、いかなる種類の心と俱起できるためには無記でなければならないとして、この AKBh の記述に触れ、この先の軌範師たちは説一切

そして、ヴァスバンドゥ自身は「破我品」冒頭で、我の把握から全ての煩悩が生じるとして、次のように述べている。

【問】 さて、これ（以上 AKBh 第八章までの記述）以外には解脱はないのか。

【答】 ない。

【問】 どうしてか。

【答】 虚妄の我見に執着しているからである。実に彼ら（他学派の人々）は他ならぬ蘊の相続に対して我の仮設をしているのではない。

【問】 ではどうなのか。

【答】 まさに他の実体 (dravya) を我とみなしているのである。そして、全ての煩悩は我の把握から生じるのである⁵⁰。

ここでは、虚妄の我見として、五蘊の相続とは別に我という実体が存在すると主張する人々について言及している。ヴァスバンドゥは蘊の相続だけに我が仮設されると述べ、この別の実体としての私の存在を認めていない。また、蘊の相続に対して我を仮設するとしているが、これから考察するように、この仮設の我も存在しないものであり、仮設の私の把握も虚妄の把握である。従って、「我」と呼ばれるものは五蘊の相続だけであるが、「我」に対する考え方としては、五蘊とは別の実体としての「我」と蘊の相続に対して仮設される「我」という二つがあることになる。

4. 無明＝明と反対のダルマ

有身見が無記であるように、煩悩である有身見に伴う無明にも無記のものが存在する。この無記である無明もまた善心とも不善心とも齟齬を来さないものである⁵¹。

無明は大煩悩地法としては「痴」が規定されているだけで、無明が挙げられているわけではない⁵²。「痴とは無明であり、無知であり、不了知である⁵³」という記述から大煩悩地法の「痴」に無明を読

有部の論師たちではなく、『瑜伽師地論』に認められるとしている。また、Pūrvācārya については松田[1985]；山部[1999]も論じている。また、先の軌範師の二諦説の記述については本稿 102-109 頁で触れる。

⁵⁰ AKBh 461, 2-4:

kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti / nāsti / kiṃ kāraṇam / vitathātmadrṣṭiniviṣṭatvāt / na hi te skandhasamṭāna evātmāprajñaptim vyavyasyanti / kiṃ tarhi / dravyāntaram evātmānam parikalpayanti, ātmagrāhaprabhāvāś ca sarvakleśā iti /

⁵¹ 無明については拙稿（木村[2013b]）において論じたものを加筆修正した。「世間品」の無明の記述については、三友[1976]が有部の側面を踏まえて、宮下[1992]が有部論書の記述に加え『瑜伽師地論』の記述にも触れて、更に楠本[2007]がヴァスバンドゥの後の著作である『縁起経釈』及び諸註釈書の記述も含めて詳細に論じている。また Jaini[1977]は無明の記述で論じられる悪慧を阿羅漢果を得ることにより断じられる有漏善の正見をも含む分別知とする解釈を示し、これに対しては慧と見との関係から櫻部[1981]が反論している。

⁵² AKBh 55, 4-5:

śraddhā 'pramādaḥ praśrabdhir upekṣā hrīr apatrapā /
mūladvayaṃ ahiṃsā ca vīryaṃ ca kuśale sadā // (II, 25) //

（信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・二つの根・不害・精進が善 [心] には常にある (II, 25) ）。)

AKBh 55, 22:

mūladvayaṃ dve kuśalamūle alobhādveṣau /

「二つの根とは、二つの善根である、無貪と無瞋である。」

AKBh 58, 9-11:

kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukr̥tyenaikavimśatiḥ // (II, 29cd) ///

yatra punaś caturbhiḥ kleśaiḥ samprayuktam akuśalaṃ cittaṃ rāgeṇa vā pratighena vā mānena vā vicikitsayā vā tatraikavimśatir bhavanti /

（四つの煩悩、忿など悪作と [不善心が相応する] 場合は二十一 [心所] がある (II, 29cd) ）。)

更に、四つの煩悩である貪・瞋・慢・疑と不善心が相応する場合は [十大地法と六大煩悩地法と二大不善地法と尋と伺との] 二十一 [心所] がある。)

⁵³ AKBh 56, 6:

tatra moho nāmāvidyā 'jñānam asaṃprakhyānam /

（その（染汚な心に相応する六心所法の）うち、痴とは無明であり、無知であり、不了知である。）

みとるのである。そして、染汚の心に必ず伴う「痴」で表される無明の存在が不善を示すかのようであるが、無記である無明も存在し、前述したように無慚・無愧の二大不善地法の有無が不善か否かをわけており、この無明と痴の記述は一種のレトリックのようでもある⁵⁴。

ところで、無明には不正知と慧との関係でも奇妙な点がある。ヴァスバンドゥは『婆沙論』が大煩惱地法として入れていた不正知 (asamprajanya) を十大地法で規定されているからとして除いている⁵⁵。どの十大地法に当たるかを述べていないが、『発智論』は無明を三界の無智とした上で、不正知を非理所引の慧としている⁵⁶。

その一方で、大善地法に無痴が規定されないのは、十大地法に慧があるからだとして述べている⁵⁷。しかし、「痴とは無明である」とされる以上、無痴は無明の対義語とも考えられる。もしも無痴が慧として規定されることにより大善地法としての規定が不要であるならば、痴である無明も十大地法に慧があることにより、大煩惱地から外されるべきではないのか、或いは、不正知と無明は慧を以てさんで、どのように異なるものなのか、ヴァスバンドゥはこれらの点については明確にはしていないが、これから述べるように無明を悪慧とする説は否定している。これには無明をどのように解釈するかということも関わるが、何に対する認識なのか、何が正しいのかという問題も孕んでいる⁵⁸。

三友[1976: 118-119]は、『婆沙論』の不共無明の記述に関して、不共無明の本質は四諦に対する無知だけを言っており、阿含経以来「四諦を聞くことを欲せず忍ぶことができないのを無明というのであり、四諦に明らかでないから無明というのとは異なる」として、四諦に言及している。

この『婆沙論』の不共無明の記述は、『発智論』の不共無明の随眠に関する「苦を理解せず、集・滅・道を理解しないことである」という記述についてのものであり、『婆沙論』は「無明が心

⁵⁴ 痴は三不善根の一つ、無明は三無記根の一つとされている。AKBh 291, 1-292, 7.

AKBh 291, 4:

kāme ’kuśalamūlāni rāgapratighamūḍhayah / (V, 20ab)

(欲[界]では貪・瞋・痴が不善根である (V, 20ab) 。)

AKBh 291, 10-11:

katy avyākṛtamūlāni kati na /

trīṇy avyākṛtamūlāni* (V, 20c)

katamāni trīṇi /

trṣṇāvidyā matiś ca sā // (V, 20d) //

*AKBh も AKBh(Ś)もこの行を偈ではなく註釈部分としているが、『平川索引』及び小谷他[2007: 94, n1]も指摘するように偈に訂正する。

(【問】どれだけが無記根でどれだけが[無記根では]ないのか。

【答】 無記根は三つである (V, 20c) 。

【問】どのような三つであるのか。

【答】 それ(無記)は、渴愛と無明と慧である (V, 20d) 。

⁵⁵ AKBh 56, 13-15:

muṣītasamrtivikṣepāsamprajanyāyonisomanasikāramithyādhimokṣā mahābhūmikatvāt na
kleśamahābhūmikā evāvadhāryante / yathaivāmoḥaḥ kuśalamahābhūmiko nāvadhāryate ,
prajñāsvabhāvatvāt /

(失念、心乱、不正知、不如理の作意、邪勝解は、大地法だから、他ならぬ大煩惱地[法]であるとは見なされない。無痴が大善地[法]とみなされないようにである。[無痴は]慧を自性とするからである。)

⁵⁶ 『発智論』927b26-27:

云何無明。答、三界無智。云何不正知。答、非理所引慧。

(【問】無明とは何か。【答】三界の無知である。【問】不正知とは何か。【答】非理所引の慧である。)

『八捷度論』782b19-21:

無明云何。答曰、三界無知也。云何不順智。答曰、無巧便慧也。

⁵⁷ AKBh 55, 22-23:

amoho’py asti sa tu prajñātmakah / prajñā ca mahābhūmiketī nāsau kuśalamahābhūmika evocyate /

(無痴も[善根]であるが、それは慧を本質とする。そして慧は大地[法]であるから、これ(無痴)が善大地法だけであるとは言われない。)

⁵⁸ 不正知については正しさの難しさも示されている。『婆沙論』222a6-c21; 『毘婆沙論』171a7-b18は『発智論』927b26-c17; 『八捷度論』782b19-c14での記述を受けて分別論者が、嘘をつく人は、発する言葉とは異なる正しい知を実は知っていることを取り上げている。一方、応理論者は、無明により正しい言葉を発する可能性を指摘している。

を覆っているために、四諦を理解しようとししないこと」としている⁵⁹。そして、「四聖諦について、全く愚貪であり、全く蒙昧であり、全く明らかではなく、全く決択できないことであり、このことを自性とする」と述べている⁶⁰。

一方、ヴァスバンドゥは「世間品」で、無明 (avidyā) について、否定辞 “a-” の用法から無明の意味を検討し、単なる「明ではないもの」でもなく、「明の非存在」でもなく、「明と反対のダルマ」と語義解釈している⁶¹。

無明を単なる「明ではないもの」とすると眼等も該当し理に合わない、また「明の非存在」とするといかなるものも無明ではなく、実体として存在しないことになり妥当ではないとするのである。そして、敵 (amitra 非友人)、虚偽 (anṛta 非真実) を例として、無明について非存在でもなく、単なる別のものでもない、「明とは反対のダルマ」という解釈を示す⁶²。そしてこの虚偽という喩例に対しては、諦を挙げ、「諦が真実でありその反対が虚偽である」と言及している⁶³。

⁵⁹ 『発智論』925c27-28 :

云何不共無明隨眠。答、諸無明於苦不了、於集滅道不了。

(【問】不共無明隨眠とは何か。【答】諸の無明は苦〔諦〕を理解せず、集・滅・道を理解しないことである。)

『八犍度論』780b5-6 :

云何不共無明使。答曰、苦不忍、習盡道不忍。

(【問】不共無明隨眠とは何か。【答】苦を忍ばず(忍可せず)、集・滅・道を忍ばないことである。)

『婆沙論』196c5-11 :

云何不共無明隨眠。答、諸無明於苦不了、於集滅道不了。此中不了者顯下不欲忍義。謂、由無明迷覆心故。於四聖諦不欲不忍故名不了。非但不明。如下貧賤人惡食在腹雖遇好食不上欲食之。異生亦爾。無明覆心聞四聖諦不欲不忍。

(【問】不共無明隨眠とは何か。【答】諸の無明は苦を理解せず、集・滅・道を理解しないことである。ここで理解しないとは、欲し、忍ぶことがないという意味を表している。すなわち、無明が心を覆っているからである。四諦について欲せず、忍ばないから、理解しないというのである。単なる不明ではない。貧しく賤しい者がよくない食べ物でもお腹に入っていれば、いい食べ物に遇っても、これを食べることを欲しないようにである。異生も同様である。無明が心を覆っていると、四聖諦を聞[いたとしても]欲すること、忍ぶことがない。)

『毘婆沙論』147b13-15 :

云何不共無明使。答曰、不説苦、於苦不忍不可。餘諦亦爾。此心一向愚。一向劣。一向癡。是故説不共無明。

(【問】不共無明とは何か。【答】苦を説かないことである。苦を忍ばず、認めないことである。他の諦についても同様である。この心は完全に愚であり、完全に劣であり、完全に癡である。これ故不共無明と説くのである。)

『婆沙論』の記述は、食べ物についての喩例を見ると、「欲」は「欲しない」という意味であると考えられるが、√iṣ で「認める」という意味であり、「忍」も kṣānti の意味ではないのかということが筆者は気になっている。

⁶⁰ 『婆沙論』196c14-19 でこのことを論じた後に次のように結論している。

『婆沙論』196c29-197a2 :

評曰、應作是説。如是無明於四聖諦、一向愚鈍、一向闇昧、一向不明了、一向不決擇、以爲自性。

(評して言う。次のように述べるべきである。このように無明は四諦について全く愚貪であり、全く蒙昧であり、全く明らかではなく、全く決択しないことである。[このこと]により自性とするのである。)

『毘婆沙論』147b17-24 では、同様に行相と所縁を問題としているが、結論は出していない。

宮下[1992: 2-6]は、『婆沙論』が無明が無知であるとする、知らないことを意味し、無明以外のダルマで知がないうものも無明になってしまうことを問題提起したが、この否定辞の機能は他の相を否定することであり、自相が直接定義されていることではないため、その自相を「愚癡」としたが、無明であり、無知であるのが癡の定義であるから、結局十分な答とはなっていないと論じている。この『婆沙論』の記述について楠本[2007: 215-216]はこの否定辞について「別であること」に対応する意味が見受けられると指摘している。

⁶¹ Pāṇini VI.3.73-77 が否定辞を規定しているが、意味に関する記述は見られない。

⁶² 楠本[2007: 210-215]は文法家の解釈についても言及した上で否定辞“a-”を分析し、『縁起經釈』における七つの否定辞“a-”を示している。①明の単なる非存在、②明以外のもの、③明と似て別なるダルマ、④非難される明、⑤小さい明(不完全な明)、⑥明を欠いているもの、⑦明と対立する別のダルマというものであり、ヴァスバンドゥはこの⑦を『縁起經釈』で妥当とし、この解釈は AKBh での解釈と同じとしている。

⁶³ AKBh 140, 24-141,5:

athāvidyēti ko 'rthaḥ / yā na vidyā / cakṣurādiṣv api prasaṅgaḥ / vidyāyā abhāvas tarhi / evaṃ sati na kimcit syāt / na caitat yuktam / tasmāt

vidyāvīpakṣo dharmo 'nyo 'vidyā, 'mitrāṇṛtādivat // (III, 28cd) //

更に、否定辞“a-”を悪しき、非難されるという意味で解釈し、無明を悪慧（kuprajñā）とする説が示されるが、無明を悪慧とする説は否定され、無明は慧を染汚するものとして説かれている⁶⁴。そし

yathā mitraviparyayeṇa tadvipakṣabhūtaḥ* kaścīd *amītro* bhavati, na tu yaḥ kaścīd anyo mitrān nāpi mitrābhāvaḥ / rtaṁ cocyate satyam / tadvipakṣabhūtaṁ vākyaṁ *anrtam* bhavati / adharmānarthākāryādayaś ca dharmādipratidvandvabhūtaḥ / evaṁ *avidyāpi* vidyāyāḥ pratidvandvabhūtaḥ dharmāntaram iti draṣṭavyam /

*AKBh(Ś): om. “bhūta.”

（では、無明というのはどういう意味か。明ではないものである。[そうだとすると] 眼なども [無明であることに] なってしまうであろう。それでは、明が存在しないことである。そうであるとしたら、いかなるものも [無明では] ないことになろう。従って、これも正しくない。それ故

無明とは、明とは反対の別のダルマである。非友人（敵）、非真実（虚偽）等のようにである（III, 28cd）。

例えば、友人とは顛倒していることにより、その反対になったものが、非友人（敵）である。しかし、[非友人とは] 友人とは別のものではない。また、友人が存在しないのでもない。そして、諦が真実と言われるのである。その反対になった語が、非真実である。また、非法と非義と非事などが、ダルマなどと反対になったものである。そのように、無明も、明と相対するものとなった、別の法であると知られるべきである。）

⁶⁴ AKBh 141, 8-11:

yathā tarhi kubhāryā abhāryety ucyate kuputraś cāputraḥ / evaṁ avidyā 'py astu /

kuprajñā cen na darśanāt / (III, 29b)

kutsitā hi prajñā klišṭā / sā ca dṛṣṭisvabhāvā itī nāvidyā yujyate /

（それでは、悪妻が無妻と言われ、悪子が無子 [と言われる] ように、無明も [悪明が無明と言われている] であろう。

【無明とは】悪慧であるというならば、そうではない。【悪慧とは】見であるからである（III, 29b）。

なぜならば、非難された慧とは染汚されたものであるからである。そして、それ（悪慧）は見の自性をもつから、無明が [悪慧であることは] 正しくない。）

AKBh 141, 11-19:

yā tarhi na dṛṣṭiḥ sā bhaviṣyati / sāpi bhavitum nārhati / kiṁ kāraṇam /

dṛṣṭes tatsamprayuktatvāt (III, 29c)

avidyā cet prajñā 'bhaviṣyan na dṛṣṭis tayā* samprāyokṣyata / dvayoḥ prajñādravyayor asaṁprayogāt / itaś ca

prajñopakleśadeśanāt // (III, 29d) //

“rāgopakliṣṭaṁ cittam na vimucyate**, avidyopakliṣṭā prajñā na viśudhyati” ty uktaṁ sūtre / na ca saiva prajñā tasyāḥ prajñāyā upakleśo yukta itī / yathā cittasyānyo bhinnajātiya upakleśo rāga evaṁ prajñāyā avidyā /

*AKBh; AKBh(Ś): “tayā yujyate.” 楠本[2007: 225, fn677-1]は AKBh(T)に相当する語がないことにより“yujyate”を除外している。

『釋論』:「諸見不應與無明相應」;『俱舍』:「無明若是慧應見不相應」でもあり、“yujyate”を削除した。 ** AKBh;

AKBh(Ś): “nāvamucyate.” 楠本[2007: 225, fn677-2]が指摘するように、AKBh(T): “mā par mi 'grol lo”であり、また、『釋論』:「欲染汚心不解脱」;『俱舍』:「貪欲染心令不解脱」でもあり、“na vimucyate”と訂正する。

（その場合、見ではない [慧] が、それ（無明）であろう。それも [無明で] あるとすることはできない。どうしてか。

見は、それに伴うからである（III, 29c）。

無明が慧であるというならば、見はそれ（無明）に伴わないであろう。[慧と見という] 二つの慧という実体は結合しないから [無明が慧であることはないの] である。また、これにより、

【無明が】慧を染汚すると説かれるからである（III, 29d）。

「食により染汚された心は解脱しない。無明により染汚された慧は清浄ではない」と経典でお説きになったのである。またその慧をまさにその慧が染汚するというのは妥当ではないからである。染汚する食は [染汚される] 心とは異なった種類であるように、[染汚する] 無明は同様に慧とは [異なった種類のものである] 。（）

この経については本庄[2014: 3056]及び楠本[2007: 225-226]を参照した。『正理論』500c28-29 も引用し、更に無明を別のダルマと知る理由として以下も引用する。

『正理論』501b3-5 :

謂契經言、離_一貪欲_一故心便解脱。離_一無明_一故慧得_一解脱_一。

（すなわち、契経に言う。「貪欲を離れるから、心は確かに解脱する。無明を離れるから慧は解脱を得る」と。）

赤沼[1933-1934: 688, fn47]は『雜阿含』（190b）を挙げている。

『雜阿含』190b17-18 :

離_一貪欲_一者心解脱。離_一無明_一者慧解脱。

更に善なる慧が染汚された慧と混ざっているから清浄とならないとする説が出される。尚、拙稿（木村[2013b: 78,

て、「貪により染汚された心は解脱しない。無明により染汚された慧は清浄ではない」という経を引用している。このことは、心と慧を区別し、染汚するものも区別しているように読める。『婆沙論』が前述したように「無明が心を覆っているから」と論じているのに対し、無明が覆うものを慧であると説き、心を覆うものを貪としているのである。

『婆沙論』も不共無明について凡夫が正見を起こしても誤った見を起すことを述べ、また、全ての心に慧が存在するのに四諦を理解しないことをどうして不共無明と説くのかを問題にして、慧が無明に覆われているからと言及している⁶⁵。『婆沙論』の立場も必ずしも明らかではなく、AKBhの記述も無明を悪慧とする説が入り組んでおり、心解脱と慧解脱の問題が関わっているとも考えられるが、本稿ではこの問題には立ち入らない。

尚、サンガバドラは不了知について無明を自性とする説くべきであり、慧の能力を損じ、顛倒した見の原因となり、心・心所を蔽う別のダルマが無明であるとしている⁶⁶。サンガバドラは後述するように不染無知の記述でも劣智と俱生の心・心所を総じて習気とするというように論じている⁶⁷。

そして、ヴァスバンドゥは、無明をあらゆる煩惱とする説も、①無明と煩惱が別に説かれていること、②無明は見等の他の煩惱に伴っていること、③無明があらゆる煩惱であるならば「貪により染汚された心は解脱しない」と説かれずに、「無明により染汚された心は解脱しない」と説かれたはずであるということを理由に否定している⁶⁸。

n30]において AKTA P 65b7-66a2, D 381b2-4 を挙げたが、AKTA の前後の記述は AKLA とほぼ同文であるが、この部分は欠けているため、削除しなければならない。訂正する。

⁶⁵ 『婆沙論』197b12-19:

問、此中所説不共無明何位現起。答、若諸異生由勝解力發起正見、或起邪見。心勞倦時數間起。迷四聖諦不共無明。謂、緣四諦不、欲不、忍不、了行相。問、一切心中皆有般若、何緣今説不共無明於諦不了。答、慧爲無明所覆蔽、故不明不淨。於四聖諦亦不能了。復次、此中但説不共無明於諦不了、不説般若、故不應責。

〔【問】ここで説かれている不共無明はどの位において現起するのか。【答】もし諸の異生の勝解力により、正見を起し、或いは邪見を起して、心がつかれた時、時々、間をあけて起こる。四聖諦に迷う不共無明は四諦を所縁とする時の認めない、忍ぜない、理解しない行相を言うのである。【問】一切の心には全て慧があるのに、どうして今、不共無明は〔四〕諦について理解しないことと説くのか。【答】慧は無明の為に覆われているから、不明・不浄であって、四諦についても理解することができない。また、ここでは、ただ、不共無明の諦について理解しないことを説くのであって、慧を説くのではないから非を問うべきではない。〕

『毘婆沙論』147c22-26:

問曰、於何時現在前行耶。答曰、若人起正見、若人起見、心疲勞已、或時起如是等不共無明。不共無明不説苦、乃至廣説。問曰、如一切心中盡有慧、何以説不、忍、可苦耶。答曰、爲無明所蔽故、彼慧不明不了。

〔【問】どういうときに〔不共無明〕現在前しているのか。【答】もし人が正見を起こしたり、人が〔邪〕見を起こしたりして、心がつかれていた、ある時に起こり、これらのように不共無明を起こすのである。不共無明は苦を説かず云々。【問】一切の心にことごとく慧があるならば、どうして苦を忍可しないと説くのか。【答】これは無明が覆うところであるから、その慧は不明不了なのである。〕

⁶⁶ 『正理論』501b1-3:

謂、有別法能損慧能是倒見因、障觀德失。於所知法不、欲行轉、蔽心心所、是謂無明。

（すなわち別法があつて、慧の能力を損じるものが顛倒した見の原因であつて、観の徳に障る過失である。知られるべき法に対して、転じることを欲しない、心・心所を蔽うものを無明というのである。）

宮下[1992:12]と楠本[2007: 235]はサンガバドラの無明について痴に関する次の記述を引用する。

『正理論』391c2-4:

癡謂愚癡。於所知境障如理解無辯了相説名愚癡。即是無明無智無顯。

⁶⁷ 本稿 60-61 頁も参照されたい。

⁶⁸ AKBh141, 24-142, 3:

yo 'pi manyate, sarvakleśā avidyeti tasyāpy ata eva vyudāsaḥ / sarvakleśasvabhāvāpi* satī saṃyojanādiṣu prthag nocyeta, drṣṭyā ca na samprayujyeta / anyena vā kleśena drṣṭyādinām paramparāsamprayogāt / cittam api cāvidyopakliṣṭam evoktaṃ bhavet / atha matam viśeṣanārthaṃ tathoktam iti / prajñāyām apy avidyāviśeṣaṇam** karttavyam bhavet*** /

*AKBh(Ś): “hi.” **AKBh(Ś): “api viśeṣaṇam.” ***AKBh(Ś): “syāt.”

（無明とはあらゆる煩惱であると考えた人（シュリーラータ）、彼の〔考えも〕、まさにこれ故に、排除されるのである。あらゆる煩惱を自性とするならば、結などについて別に述べられることはないであろう。また、見に伴われ

更にヴァスバンドゥは実体として存在する無明の自性を問題とし、「諦と〔三〕宝と業と結果の不了知 (asamprakhyaṇa) である」とする説を提示する⁶⁹。しかし、この「不了知」という言葉の意味を問い、また否定辞“a-”の議論に至ることを示した上で、「眼とは眼識の依りどころである清らかな色である」というように自性によらずにダルマを説示する場合があることを述べ、心所法の「痴」に触れることもなく、無明について自性による説示をしていない⁷⁰。

ここで、感官である眼根を喩例に挙げているが、ヴァスバンドゥは眼根を直接知覚ではなく、推理の対象としている⁷¹。これは、認識する感官は認識の対象とはなりえないからである。それでは無明はどうであろうか。自性による説示をしないということは、独自の特徴があるのではなく、明とは「反対」のあり方がある時、無明が存在することが知られる、そういう事態を示しているとも考えられる。

また、ヴァスバンドゥは、この無明の記述で、四諦との関わりを直接的には論じていないが、否定辞の解釈の際に「諦が真実でありその反対が虚偽である」とし、無明を不了知と言い換える時にも「諦」を挙げている。ヴァスバンドゥの否定辞“a-”の解釈に従うならば、ここでの不了知も『婆沙論』とは異なり、反対の知が意図される。すなわち、苦諦については、四行相である無常・苦・

ないであろう。或いは、別の煩悩とは、見等は互いに伴うものではないからである。また、心も無明によりまさに染汚されたと言われたであろう。では、区別するためにそのように説いたと考えたという〔ならば〕、慧についても、無明と区別がなされるべきであろう。)

AKVy 302, 2; AKTA P 66a3, D 381b4-5; AKLA P358a8-b1, D 305b3 は無明をあらゆる煩悩とする説をシュリーラータの説としている。

⁶⁹ PSk の無明の定義はこれと同様の「無明とは業と結果と諦と三宝に対する無知である」というものである。室寺[2015]はこの PSk 9, 5-6 の無明の定義と「業と結果と諦と三宝に対する確信」とする PSk 6, 5-6 の信との定義について「「信」と「無明」の心のはたらきを一对の心の有り様として考えるような理解」としては、留保は附されているが仏教の教義解釈上初めてのものと論じている。しかし、楠本[2007: 233-234]はこの定義と同様のことが AKBh 55, 6-7 において「信 śraddhā が四諦・三宝・業とその果に対する確信」とする他の人々の説として論じられていたことを指摘している。その上で、信は大善地法であり、不信は大煩惱地法であるという対立関係にあるが、無明と対立する明は「慧」とみなされるから大地法であり、信と不信のような対立関係ではないとしている。確かに無明と対立関係にあるのは信ではなく、明であるが、十大地法である慧は無明と同時に存在しえるものでもある。また、第六章で考察するように、世間的な正しさと反対のものを諦とする教えには信も重要な要素とならざるを得ない部分がある。また、PSk が無明の定義で生まれながらのものと構想分別されたものとの二種類としている点は、AKBh の有身見について生まれながらのものと分別されたものとする先の軌範師の記述と同様であることになる。

⁷⁰ AKBh 142, 3-8:

bhavatv avidyā dharmāntaram kas tu tasyāḥ svabhāvaḥ / satyartnakarmaphalānām* asamprakhyaṇam / etac caiva na jñāyate kim idam asamprakhyaṇam nāmeti / yadi yan na samprakhyaṇam samprakhyaṇābhāve 'pi tathaiva doṣo yathā avidyāyām / atha samprakhyaṇavipakṣabhūtaḥ dharmāntaram / tad idam tathaiva na jñāyate kim tad iti / evamjātiyako 'pi dharmāṇām nirdeśo bhavati / tadyathā “cakṣuḥ katamat / yo rūpaprasādās cakṣurvijñānasyāśraya**” iti /

*AKBh; AKBh(Ś): “satyavanna karma-”; 『釋論』: 「不能了別諸實業果爲性」; 『俱舍』: 「不了知諦實業果」; AKBh(T): “bden pa dang dkon mchog dang las dang 'bras bu mams mi gsal pa'o”であり、“satyartnakarma-”に訂正する。 ** AKBh: “catur-”; AKBh(Ś): “cakṣur-”であり、“catur-”を“cakṣur-”に訂正する。

(無明は別の法であろう。では、その〔無明の〕自性は何か。諦と〔三〕宝と業と〔その〕結果を了知しないことである。また、この了知しないことと言われるものは何かという、まさにこのことが知られない。もし了知でないことが、了知がない場合にも、〔了知がないと言うならば〕、無明についてのように、まさにそのように誤りがある。〔無明と同様に、明がないのではなく、反対の知があるのである〕。では、〔不了知とは〕了知と反対の別の法である。従って「それはなにか」というこのことがまさに同様に知られないのである。ダルマの説示にはそのような種類のものもあるのである。例えば「眼とは何か、眼識のよりどころである、清らかな色である」というようにである。)

この眼についての定義は同様のものが「界品」に見られる。

AKBh 5, 25:

tadvijñānāśrayā rūpaprasādās cakṣurādayaḥ // (I, 9cd) //

楠本[2007: 214-215, 232]は『縁起経釈』も対立するダルマの存在が行為の作用により確定されると論じているとする。また宮下[1992: 9-10]は自性ではなく「明の反対」という作用により無明が規定されており、これが AKBh における無明に関わる結論といえるであろうとする。

⁷¹ この眼根の推理については、本稿 70 頁註 217 を参照されたい。

非我・空を知らないのではなく、不明瞭な状態でもなく、常・楽・我・我所として把握する事態を示すこととなる。逆に言えば、常・楽・我・我所として把握することが無明の存在を示しているとも言える。

この章の始めで、慧が毘鉢舍那と同様に定義されていたことと、三十七菩提分のうち、慧根と慧力だけではなく、四念住・択法覺支・正見も慧を実体としていることを述べたが、念住の自性とは慧であり、自相と共相により観察することである⁷²。そして、この共相とは四諦十六行相である。無明に染汚される慧とは、慧が常・楽・我・我所を択ぶことが意図されていると考えられる。

6. 小結

有身見が、見の一つであり、有部において見が特殊な慧と規定されていることから、心所法という側面から考察した。以上のことは次のように纏められよう。

- (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括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、無慚・無愧を伴わない有覆無記とされている。このことは我見以外の認識にも潜在的に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、あらゆる心に伴う可能性を示唆する。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とがあり、前者は不善であるが後者は無記であると説いている。ヴァスバンドゥは蘊の相続に「我」を仮設すると述べるが、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」に関する二つのあり方を提示している。
- (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、「諦が真実でありその反対が虚偽である」とも述べている。四諦については、単に知らないことではなく、苦諦に関しては、無常・苦・非我・空という四行相をそれぞれ常・楽・我・我所として把握することが意図されていることになる。

⁷² 本稿 71-73 頁を参照されたい。

第二章 『婆沙論』における有身見と我見

0. はじめに

有身見は我見と我所見とされているが、この章では、『婆沙論』が最初に掲げている『発智論』が二十身見を挙げて我見と我所見を論じている理由についてまずみていく。その理由とは次の二点である。

- (1) 有部が預流果と諦を見ることを結びつけている「池喩経」においてどれが我見でどれが我所見であるかが詳細に説かれていないから。
- (2) 有身見を無所縁、すなわち存在しないものを所縁とする認識であると主張する譬喩者に対して、存在するもののみが所縁となるとする立場から反論するため。

この第二の理由では、有身見における所縁と行相と顛倒が問題とされている。

そして、存在するもののみが所縁となると主張する『婆沙論』が「我」として問題にしている、行為主体・認識主体としての外道の「我」や犢子部の「ブドガラ」、また、存在の分類と二十身見の構造について考察していく。

1. 二十身見と我見・我所見

『発智論』と『八犍度論』は「我でないものを我である」とする見解について、「五見のうちの有身見に含まれ、見苦所断である」と述べている⁷³。

有身見について『法蘊論』は「五取蘊に対して我・我所の想を起すことにより忍・楽・慧・観・見を生じること⁷⁴」、『界身論』も「五取蘊を随観して、我・我所を把握して忍・楽・慧・観・見を生じること⁷⁵」としている。『法蘊論』も『界身論』も我・我所についての想や把握があることにより慧や見があるとしている。また、『発智論』は「随観」という言葉を用いており、ここでの見と慧は、一般的な認識というよりも本来は四念住による観察が意図されていると考えられる。

そして、『婆沙論』は『発智論』と『八犍度論』が二十身見のどれだけが我見で、どれだけが我所見かということを問題としている点について⁷⁶、経では詳細に説かれていなかったからと述べてい

⁷³ AKBh 280, 9-10:

tad evaṃ satkāyaḍṣṭir ekaparakā bhavati duḥkhaḍṣaṇaheyā /

(従って、以上のように(欲界において十随眠の全てが見苦所断であり、七つが見修所断であり、七つが見滅所断であり、八が見道所断であり、いずれからも有身見と辺執見が除かれており、貪・瞋・慢・無明は修所断であるように)、有身見は「苦諦を見ることにより断じられるべきものである」見苦所断の一種類である。)

『発智論』919a23-24:

若非我我見、於五見、何見攝、何見所断。答、有身見攝、見苦所断。

(【問】我でないものを我とみなす見は、五見のうちのどの見に含まれ、どの見所断であるのか。【答】有身見に含まれ、見苦所断である。)

『八犍度論』772c13-14:

無我有_レ我見、是有身見*苦諦所断。

*『大正藏本』では「身耶邪見」であるが、『発智論』が「有身見」、『聖語藏本』が「身見」とする西他[1934: 219, fn65]の指摘に従い「耶邪」を削除し「身見」と訂正する。

(我でないものに対して「私である」とする見は有身見であり、見苦諦所断である。)

⁷⁴ 『法蘊論』497a17-18:

云何有身見。謂於_二五取蘊_一、起_二我我所想_一、由_レ此生忍樂慧觀見_二、名_二有身見_一。

(【問】有身見とは何か。【答】五取蘊に対して、我・我所の想を起し、これにより忍・楽・慧・観・見を生じるのを有身見と呼ぶ。)

⁷⁵ 『界身論』615b02-3:

有身見云何。謂於_二五取蘊_一等隨觀、執_二我 或我所_一、由_レ此起忍樂慧觀見_二、是名_二有身見_一。

(【問】有身見とは何か。【答】五取蘊等に対して随観して、我・我所を把握して、これにより忍・楽・慧・観・見を生じるのを有身見と呼ぶ。)

⁷⁶ 『発智論』919a9-13:

る⁷⁷。この二十身見とは、色・受・想・行・識の五蘊それぞれについて、「我である」「我がもつ」「我所である」「我は中にある」という四つの見解であり、合わせて二十身見とされている。但し、この四つの見解の記述は『発智論』と『八犍度論』とで少し異なっており、この点についてはこの章の最後で触れる。

ここで言及されている経について『婆沙論』は具体的に「池喩経」と名称を挙げており、預流果を説く箇所でも言及している⁷⁸。この「池喩経」に関しては、藤井 [2004: 49]が有部の九十八随眠説を正当化するためにアビダルマ編纂者が、『発智論』『八犍度論』以後『婆沙論』編纂期に、アビダルマ文献編纂期以前のアーガマを改変して経証として用いていると論じ、『雑阿含』第 109 経 (34a24-35a16)、第 440 経 (113c13-29)、第 891 経 (224a11-b25) 及び *Samyuttanikāya* II, 134 と V, 460 を挙げているが、有身見については触れていない。『婆沙論』と『毘婆沙論』は、経において何が我見で我所見が説かれていなかったから、『発智論』が論じたとしているが、これらの経は、諸の比丘が諦を見ることにより衆苦を断じる利益を池の水の量に譬えて、あとはもうわずかな水が

此二十句薩迦耶見、幾我見、幾我所見耶。答、五我見。謂、等_下隨_下觀色是我、受想行識是我_上。十五我所見。謂、等_下隨_下觀我有_下色、色是我所、我在_下色中_下、我有_下受想行識_下、受想行識是我所、我在_中受想行識中_上。

（【問】この二十句の有身見のうち、どれだけが我見で、どれだけが我所見であるのか。【答】五は我見である。「色は私（我）である」「受想行識は私（我）である」と随観するのを言うのである。十五は我所見である。すなわち「私（我）は色を有している」「色は私のもの（我所）である」「私（我）は色の中にある」「私（我）は受想行識を有している」「受・想・行・識は私のもの（我所）である」「私（我）は受・想・行・識の中にある」と随観することである。）

『八犍度論』772c1-6：

此二十身見幾是我見、我所見有_下幾見_下。答曰、五是我見、十五是我所見。云何五我見。答曰、色我見痛想行識我見。是謂_下五我見_下。云何十五我所見。答曰、色我有見、我中色、色中我、痛想行識我有見。我中識、識中我、是謂_下十五我所見_下也。

（【問】この二十身見のうち、どれだけの見が我見であり、我所見はどれだけの見であるのか。【答】五は我見であり、十五は我所見である。【問】何が五我見か。【答】「色が私（我）である」とする見、「受〔が私である〕とする見」、「想〔が私である〕とする見」、「行〔が私である〕とする見」、「識が私である」とする見が、五我見であると謂うのである。【問】何が十五我所見か。【答】「色を私は持っている」とする見、「私の中に色がある」〔とする見〕、「色の中に私（我）がある」とする〔見、乃至〕受・想・行・識〔それぞれについて〕「私は持っている」とする見、「私（我）の中に識〔等〕がある」〔とする見〕、「識〔等〕中に私（我）がある」とする〔見〕が、十五我所見であると謂うのである。）

⁷⁷ 『婆沙論』36a10-24：

此二十句薩迦耶見、幾我見幾我所見。乃至廣説。問、何故作_下此論_下。答、爲_下欲_下分_下別契經義_下故。謂、諸經中佛説_下有_下二十句薩迦耶見_下。尊者舍利子、於_下池喩經中_下、雖_下略分_下別此二十句薩迦耶見_下、而皆未_下説_下幾是我見幾我所見_下。彼經是此論所依根本、彼所未_下説者、今欲_下説_下之故作_下斯論_下。

（この二十句の有身見（薩迦耶見 *satkāyadrsti*）のうち、どれだけが我見であり、どれだけが我所見であるのか、云々。

【問】どうしてこの論をなすのか。【答】契經の意味を示したいからである。すなわち、諸經において、仏は二十句の有身見があると説いている。尊者舍利子は、「池喩経」において、まとめてこの二十句の有身見を説いているが、どれだけが我見であり、どれだけが我所見であるか、全てをまだ説いていない。この経は、この〔有身見について〕の論の依りどころの根本であるから、それ（経）がまだ説いていないことを、今ここで説きたいと思う。故にこのような論をなすのである。）

『毘婆沙論』26a13-18：

此二十種身見、幾是我見、幾是我所見。乃至廣説。問曰、何故作_下此論_下。答曰、世尊經中、處處説_下二十種身見_下、而不_下廣分別_下。唯尊者舍利弗經中一處分別。彼雖_下分別而不_下説_下此二十種身見幾是我見幾是我所見_下。因_下彼諸經不_下分別_下故、今欲_下分_下別_下故作_下此論_下。

（この二十種の身見は、どれだけが我見であって、どれだけが我所見であるのか、云々。【問】どうしてこの論をなすのか。【答】世尊の経において、所々で二十種の身見を説いているが、詳細には分析されていない。ただ尊者舍利弗が経のある所で分析している。それは分析しているが、この二十種の身見の、どれだけが我見であって、どれだけが我所見であるかは説かれていない。それらの諸経により分析されていないから、今分析したい。故にこの論をなすのである。）

⁷⁸ 『婆沙論』171b25-c1 には預流果を讃えるものとして、また『婆沙論』237c29-238a3, 878c28-879a2；『毘婆沙論』130a24-29, 183b27-29 は八十八随眠の永断を預流果とする記述で「池喩経」を挙げ、『轉婆沙論』419c21-26 は「華池喩」としている。藤井[2004: 45-46]を参照した。

あるばかりで、未来世において再び生まれることはないと言っている。そのうち『雑阿含』第 440 経と第 891 経と SN は有身見に触れておらず⁷⁹、『雑阿含』第 109 経だけが二十身見について述べている。

従って、この『雑阿含』第 109 経が『婆沙論』が有身見の記述で言及する「池喩経」と考えられるが、この『雑阿含』の二十身見の記述も増広されたものと推察される。この第 109 経は、世俗の邪見が身見から起こり、愚痴で仏教の教えを聞いたことがない凡夫は、「色は我である」「色は我と異なったものである」「我が色にある」「色は我にある」と見ており、受・想・行・識についても同様に見るが⁸⁰、聖弟子は四真諦を見て、諸の邪見を断じると言っている⁸¹。また、『成実論』も預流は見諦所断の煩惱が全て尽きているとする記述で「池喩経」を挙げ、身見が尽きるから他の煩惱も尽きるのだとしている⁸²。

この『雑阿含』第 109 経は、四真諦を見て、諸の邪見を断じるとしているが、過去、現在、未来、粗大な、細かな等が積聚したものである色について、また、受・想・行・識についても、一切を無常・苦・空・非我として見ることを言っている。我見が諦を観ることにより断じられ、苦諦の四行相である、一切の無常と苦と空と非我を説き、預流果と諦を見ること、苦諦の四行相の観察とを結びつけているのである⁸³。AKBh もこの「池喩経」の有身見の言葉を引用していると考えられる点に

⁷⁹ SN I, 134 が『雑阿含』と共通するのは、最初の、見諦による利益が池の水ほど多くあるという喩えの部分だけで、我見・我所見についての記述はない。極七辺に言及し預流果と結びつくのは SN V, 460 の記述であるが、こちらも四諦をありのままに理解することが説かれているだけで、我見・我所見については言及していない。但し、雲井[1997: 359]が挙げているように、教えを知らない凡夫が五蘊に対して我と我所を見るという記述そのものは定型句の一つと考えられ、SN III, 3 などに見られる。

⁸⁰ 『雑阿含』34b13-14:

愚癡無聞凡夫、見_レ色是我、異我、我在色、色在我。見_レ受想行識是我、異我、我在識、識在我。

(愚癡で[仏教の教えを]聞いたことがない凡夫は、「色は我である」「[色は] 我と異なったものである」「我は色にある」「色は我にある」と見て、受・想・行[と同様に見て]、識は「我である」「我と異なったものである」「我は識にある」「識は我にある」と見る。)

⁸¹ 『雑阿含』35a2-3:

如_レ是聖弟子見_レ四眞諦、得_レ無間等果、斷_レ諸邪見、於_レ未來世永不復起。

(このように聖なる弟子は四真諦を見て、無間等果を得、諸の邪見を断じ、未来世において永くまた起こすことはない。)

この経が「聖諦」ではなく、「真諦」と述べている点も興味深く思われる。

⁸² 『成実論』246a6-9:

問曰、若須陀洹、見諦所斷煩惱都盡、滅_レ無量苦、如_レ池喩經說、何故但言斷_レ三結耶。答曰、此事後當廣說。謂、身見盡故、餘等亦盡。

(【問】もし預流(須陀洹)が見諦所断の煩惱を全て尽きて無量の苦を滅することが『池喩経』で説かれるようであるならば、どうしてただ三結だけを断じると言うのか。【答】この事は後で詳述するであろう。すなわち身見が尽きるから他の[煩惱]も尽きるのである。)

⁸³ この『雑阿含』第 109 経では、聖弟子がどのように四真諦を見るかという記述で、苦諦の四相を挙げる際に以下のように「積聚」という言葉が入っている点は、後述する piṇḍa との関わりで留意すべきことかもしれない。

『雑阿含』35a2-a8:

如_レ是聖弟子見_レ四眞諦、得_レ無間等果、斷_レ諸邪見、於_レ未來世永不復起。所有諸色、若過去若未來若現在、若内若外、若麤若細、若好若醜、若遠若近、一向積聚、作_レ如_レ是觀。一切無常、一切苦、一切空、一切非我。不_レ應_レ愛樂攝受保持。受想行識、亦復如_レ是。不_レ應_レ愛樂攝受保持。

(次のように聖弟子は四真諦を見て、無間等果を得て、諸の邪見を断じ、未来世に永く再び起こることがない。いかなる諸の色も、過去、或いは未来、或いは現在、或いは内、或いは外、或いは粗大な、或いは細かな、或いは好ましい、或いは醜い、或いは遠い、或いは近い[色]も、すっかり積聚したものであり、次のように観じる。一切は無常なり。一切は苦なり。一切は空なり。一切は非我なり。愛樂を摂受して保持すべきではない。受・想・行・識もまた同様である。愛樂を摂受して保持すべきではない[と観じるのである]。)

この「去若未來若現在、若内若外、若麤若細、若好若醜、若遠若近」という記述は Majjhimanikāya I, 234-235 と同様であるが、この MN は「これは私のものではない。これは私ではない。これは私の我ではない」というように如実に正しい智慧(sammappaññā)によりみるという記述となっている。また、この経は外道が世尊を論争で打ち負かそうとして逆に論難されるという内容のもので、『雑阿含』第 110 経「薩遮経」と同じ系統のものと考えられる。こ

については後述する⁸⁴。

2. 有身見における所縁と行相

『婆沙論』は有身見を論じるもう一つの理由を、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に反論するためであるとしている⁸⁵。存在しない「我」を所縁としているから、有身見には実の所縁はないと譬喩者は論じ、人が縄を見て「蛇である」、杭を見て「人である」と言うことを喩例として挙げていると述べている⁸⁶。

これに対して『婆沙論』は、有身見には実の所縁があると反論している。「勝義には我・我所は存在しないにもかかわらず、どうしてこの見に実の所縁があるのか」という問いに対して、「有身見は五取蘊を所縁として、我・我所と判断するのである」と答えている。そして、同様に縄と杭の喩例を挙げ、「五取蘊は実有であるから、存在しないものを所縁とするのではなく、行相が顛倒している」と述べる⁸⁷。

『毘婆沙論』は、反論する相手を譬喩者ではなく、分別論者としている。そして、有身見は五蘊

の「薩遮経」も苦諦の四行相に言及しているが、この MN で説かれている「諸行無常、諸法無我」という言葉は、「薩遮経」と『雜阿含』第 109 経「池喩経」には見られない。

尚、本稿 33 頁註 109 で言及する「諦語経」（『毘婆沙論』では「薩車尼乾子経」）も「薩遮経」と同じ内容を扱うものである。

⁸⁴ 本稿 51 頁を参照されたい。

⁸⁵ 譬喩者については加藤[1989: 68-85]を参照した。譬喩者の主張を①有部の唱える法（dharma）が実有でないとする主張、②無所縁の識（vijñāna）が生ずるという主張、③心所は存在せず、心（citta）から次第生起すると言う主張、④無心定にも常に細心があると言う主張、⑤有部の三世実有説に反対する主張、⑥業論に関するもの、⑦煩惱とその断滅に関するもの、⑧静慮（dhyāna）に関するもの、⑨その他の九つに分類している。この存在しないものを所縁とする認識は②にあたり五例あるとしている。

譬喩者が有部の三世実有説についても批判している点については、加藤[1985: 487-490; 1990: 5]；西[1975: 297-301, 428-430]も参照した。宮下[1994: 102, n18]は、『婆沙論』が三箇所で無所縁心を論じているものの、いずれも三世実有説に関するものではないが、『鞞婆沙論』464b26-c3 は三世実有の理証に無所縁心を挙げていることを指摘している。また、実在するもののみを認識するとする有部と実在しない対象についての認識を認める譬喩者については Cox[1988: 38-43]が詳しく論じている。

AKBh も三世実有を批判する記述において、過去や未来が存在しないとしたら、識は存在しないものを所縁とすることになってしまうとして、所縁となることと存在とを結びつけている有部の立場を示している。

AKBh 295, 18-19:

sati viṣaye vijñānaṃ pravartate nāsaṭi / yadi cātītānāgaṭaṃ na syāḍ, asaḍālambanaṃ vijñānaṃ syāt / tato vijñānaṃ eva na syāḍ ālambanābhāvāt /

（対象が存在するときに識が起こり、[対象が] 存在しないときには[識は起こら]ない。もし、過去と未来が存在しないとしたら、識は存在しないものを所縁とすることになってしまうであろう。それ故、まさに[過去や未来についての] 識は存在しないことになってしまう。所縁が存在しないからである。）

⁸⁶ 『婆沙論』36a16-21:

復次爲_下止_二他宗_一、顯_中正義_上故。謂、譬喩者作_二如_レ是説_一。薩迦耶見無_二實所縁_一。彼作_二是言_一。薩迦耶見計_二我我所_一、於_二勝義中_一無_二我我所_一。如_下人見_レ繩謂_二是蛇_一、見_レ杭謂_中是人等_上。此亦如_レ是故無所縁。爲_下止_二彼執_一、顯_中示此見實有_二所縁_一。故作_二斯論_一。

（[ここで有身見を論じるのは] 次に他の主張を止め、正しい意味を明らかにするためである。すなわち、譬喩者は、以下のように論じている。「有身見には、実の所縁はない」というのである。彼（譬喩者）は次のように言う。「有身見は、我・我所があると判断するが、勝義には、我・我所は存在しないものである。人が縄を見て「蛇である」と言い、杭を見て「人である」等と言うように、これもまた同様であるから、存在しないものを所縁とするのである。彼（譬喩者）の主張を止め、この見には実の所縁があることを、顕示するために、このような論をなすのである。」

⁸⁷ 『婆沙論』36a21-25:

問、於_二勝義中_一無_二我我所_一。云何此見實有_二所縁_一。答、薩迦耶見縁_二五取蘊_一計_二我我所_一。如_下縁_二繩杭_一謂_中是蛇人_上。行相顛倒非_二無所縁_一。以_二五取蘊是實有_一故。

（【問】勝義には、我・我所は存在しない。[それなのに] どうしてこの見に実の所縁があるのか。【答】有身見は、五取蘊を所縁として、我・我所であると判断するのである。縄と杭とを所縁として、「蛇である」「人である」と言うようにである。行相が顛倒しているが、存在しないものを所縁とするのではないのである。五取蘊は実有だからである。）

を所縁とし、見られるべきものと認識されたものが異なるにすぎないと批判している⁸⁸。

我見において何が所縁となるのかが問題とされ、譬喩者或いは分別論者は、存在しないものを所縁とする認識を認め、有身見とは存在しない「我」を所縁とする認識であると論じている。これに対し、『婆沙論』は五取蘊を所縁とする認識であると反論している。「我」は存在しないものであるが、五取蘊は実有であり、我見の所縁であると言うのである。

この認識について、譬喩者或いは分別論者も、『婆沙論』も、縄を見て「蛇である」と言い、杭を見て「人である」と言うという、同じ喩えを用いている。「我」は存在しないものであるが、ここで存在すると認識された「蛇」や「人」もそこには存在していないものである。この場合に有部は本来の認識対象である「縄」或いは「杭」を、譬喩者は存在すると誤って認識された「蛇」或いは「人」を所縁として論じているのである⁸⁹。

しかし、この喩例に問題がない訳ではない。縄を蛇と見る、杭を人と見る認識は確かに目の前に存在しない蛇や人が存在すると構想する認識であるが、縄或いは杭そのものは現前する。また、蛇や人も現前すれば知覚の対象となるからである。すなわち、縄を「蛇である」と誤認することは、縄も蛇も何も存在しないにもかかわらず「蛇が存在する」というのとは異なる。

また、譬喩者に反論する『婆沙論』は、存在しないものではなく、五取蘊を所縁とするが、行相が顛倒していると論じている。五取蘊とは苦諦であり、ここでの行相とは苦諦の四行相の一つ「非我」の行相を指していよう。五取蘊に対して「非我」の行相を伴うべきであるのに、「我」という顛倒した行相を伴っているというのである。『毘婆沙論』はこの記述で行相に言及していないが、行相については第五章で考察する。

3. 外道の我と人我・法我

前の章で AKBh が「我」の把握について、五蘊とは別の実体としての「我」と、五蘊の相続に対して仮設する「我」という二つのあり方を示していることについて述べたが⁹⁰、『婆沙論』が問題とする「我」についてみていきたい。

『婆沙論』はまず「一切法が非我である」と述べている。しかし、「外道の者は、行ったり、来たり、見たり、想起したりという行為について、もしも我がないとしたら、誰がこうした行動をするのか、我があるからこうした行動があると考えることにより、一切法に対して我を構想している」と批判している⁹¹。従って、『婆沙論』は一切諸法は非我であるにもかかわらず、外道が行為主体や

⁸⁸ 『毘婆沙論』26a18-25：

復次毘婆闍婆提作_レ是説_一。身見無所縁。如_レ身見縁_レ我。實義中無我。彼何所縁。如_レ人見_レ繩謂_レ是蛇_一、見_レ杭謂_レ是人_一。爲_レ止_レ彼人如_レ是意_一故、亦欲_レ顯_レ身見有_レ所縁_一故。身見縁_レ五陰_一、但所見事異、非_レ無所縁_一。如_レ彼人喩見_レ繩謂_レ是蛇_一、見_レ杭謂_レ是人_一。此亦所見事異、非_レ無所縁_一。是故、止_レ異人意_一欲_レ顯_レ己義_一、亦欲_レ示_レ決定法相_一故、而作_レ此論_一。

（また、分別論者（毘婆闍婆提）は次のように説いている。「身見は存在しないものを所縁とするのである。身見が我を所縁とするようにである。実義においては我は存在しないものである。それ（身見）は何を所縁とするのか。人が縄を見て蛇であると言い、杭を見て人であると言うようなものである」と。彼（分別論者）のこのような考えを止め、また、身見には所縁があることを明らかにしたいために〔論じるのである〕。身見は五蘊を所縁として、ただ見られたものと〔認識の対象とされた〕ものとが異なるだけであって、所縁がないのではない。彼（分別論者）が喩えるのに、縄を見て蛇であると言い、杭を見て人であると言うようなものである。これも見られたものと〔認識の対象とされた〕ものとが異なる〔だけ〕であって、存在しないものを所縁とするのではない。これ故、異った人の考えを止めて、私〔たちの〕道理を明らかにしたいと思い、また、決定した法相を示したいと思うからこの論をなすのである。）

分別論師については、木村[1968a: 280-307]を参照されたい。

⁸⁹ 原田[1997a; 1997b]はアサンガが『撰大乘論』で用いた縄と蛇の喩について論じており、この『婆沙論』の記述まで遡としているが、『成実論』で知の有所縁と無所縁が問題となるのは過去・未来のものを対象とする知（第六識）の場合であり、この喩は三世実有批判で用いられると論じている。また、長尾[1978: 229-232]も三性説から縄と蛇の喩について論じている。

⁹⁰ 本稿 16 頁を参照されたい。

⁹¹ 『婆沙論』40c25-41a2：

認識主体として「我」を立てる点を問題としている。そして「『発智論』が我見・我所見を有身見に含まれると説いているのは、我見・我所見の自性を示すのであり、五取蘊に対して我を把握するからである」と述べる⁹²。五取蘊に対して存在しない我を構想する点を問題としているのである。また、犢子部の「ブドガラが知るのであって、智が知るのではない」という主張に対して「ブドガラ性は知られない」と述べている⁹³。

このように「一切法は非我であり、我は存在しないものである。また、存在しないものは所縁とならない。有身見は、存在する五取蘊を所縁として、存在しない我を把握することであり、苦諦を見ることにより永断する。そして、我とは外道や犢子部があると主張する人格主体としての我やブドガラである」と『婆沙論』は論じている。

しかし、『婆沙論』は「我」には「法我」と「ブドガラ我（補特伽羅（*pudgala）我・人我）」の二種類があり、「法性は実有であり、実の如くに見るから、自体（我事）があると説いても悪見と

若非我我見、於五見何見攝、何見所斷。答、有身見攝、見苦所斷。問、何謂非我。答、一切法。問、何縁外道於彼計我。答、愚去來等作用事故。彼作是念。若無我者、誰去、誰來、誰住、誰坐、誰屈、誰申、誰起、誰臥、誰見聞嗅嘗觸憶識。以有我故、有此等事。故諸外道於彼計我。

（【問】我でないものを我とみなす見は、五見のうちのどの見に含まれ、どの見所断であるのか。【答】有身見に含まれ、見苦所断である。【問】何を我ではないと言うのか。【答】一切法をである。【問】どうして外道は、それ（我でないもの）について我と考えるのか⁹¹。【答】去る、来る等の作用する事について愚かだからである。彼（外道）は次のように考える。「もし我がないとしたら、誰が去り、誰が来り、誰が住し、誰が坐し、誰が屈し、誰か伸び、誰が起き、誰が臥し、誰が見、聞き、嗅ぎ、嘗め、触れ、記憶し、識るのか。我があるから、これらの事があるのである」と「考える」。故に諸の外道は、それ（我でないもの）について我と考えるのである。）

『毘婆沙論』30a08-14：

無我見我者、乃至廣說。云何無我。答曰、一切諸法無我。彼諸外道以何事故見我。答曰、愚於來去威儀法故。彼作是說。若無我者、誰來、誰去、誰住、誰坐、誰屈、誰申耶。以有我故、能來去住坐屈申。復次若無我者、則無見聞嗅香知味覺觸憶念。以有此等事、必知有我。彼無我見我。

（無我を我とする見は、云々。【問】何が無我なのか。【答】一切諸法は無我である。【問】それ（一切諸法）を諸の外道はどうして我と見るのか。【答】来る、去るという行為の法について愚かだからである。彼（外道）は次のように説く。もし無我だとしたら、誰が来て、誰が去り、誰が住し、誰が坐し、誰が屈し、誰が伸びをするのか。我があるから、来て、去り、住し、坐し、屈し、伸びることができるのである。また、もし無我だとしたら、見、聞き、香を嗅ぎ、味を知り、触を覚し、記憶することはないのである。この事があるから、必ず我がある有りりと知るのである。それが無我を我とする見である。）

⁹² 『婆沙論』41a2-4：

此中有身見攝者顯彼自性。於五取蘊執有我故。見苦所斷者顯彼對治。見苦諦時永斷彼故。

（ここで、有身見に含まれるのであるというのは、その（非我を我とする見の）自性を示しているのである。五取蘊に対して我であると把握するからである。見苦所断であるとは、その対治を顯示するのである。苦諦を見る時、それを永断するからである。）

『毘婆沙論』30a14-15：

此名身見、是其自性。見苦所斷是其對治。此見緣苦生。

（ここで身見と言うのは、その（無我を我とする見の）自性である。見苦所断とは、その対治である。この見は苦諦を所縁として生ずるのである。）

⁹³ 『婆沙論』42c19-23：

或復有執。補特伽羅能了諸法。如犢子部。彼作是說。補特伽羅能知非智。爲止如是他宗異執、顯自所說、諸心心所、不了自性相應俱有、補特伽羅性不可得。故作斯論。

（或いはまた「ブドガラがよく諸法を知るのである」と説く者がある。犢子部のようにである。彼は次のように説いている。「ブドガラが知るものであって、智が[知るもの]なのではない」と。このような他の主張の異なった説を阻み、私たちが説く、諸の[ある刹那の]心・心所は[その刹那の]自性と相応と俱有の[法]を知らず、ブドガラ性は知覚しえないことを顕かにするために以下のように論じるのである。）

『毘婆沙論』31c16-17：

犢子部、作是說。人能知、非智。

（犢子部は以下のように説いている。「人がよく知るものであって、智が[知るの]ではない」と。）

この部分では『毘婆沙論』には五取蘊に対して我を把握するという記述は見られないが、前述したように五取蘊を所縁とすると述べている。

は言わないが、外道の説くブドガラは実有ではなく、虚妄であるから悪見とする」と述べている⁹⁴。このことは三世に実有のダルマである法我を認めることを意味すると考えられる。また、この二種類の「我」についての記述は、『婆沙論』が「一切法が非我である」と述べながら、「我（ātman）」という言葉が人格主体である「私」を意味するだけではなく、「自体」を意味することも意識しつつ、論じていることを示している。すなわち「一切法が非我である」という場合の「我」とは人格主体としての「我」であると限定し、法の「自体」である「法我」は実有であるとしていることになる。

但し、「法我」を認める記述は、この部分に関する限り『毘婆沙論』には見られない。しかし、『毘婆沙論』は仮名の「我」と分別された「ブドガラ我」の二種類を挙げ、前者は邪見ではないが、後者は邪見であると論じている⁹⁵。この「ブドガラ我」とは人格主体である「我」を指していよう。逆に『婆沙論』にはこの仮名の「我」に関わる記述は見られない。

『婆沙論』は外道や犢子部が主張する人格主体としての「我」や「ブドガラ」を批判し、更には「五取蘊を我と把握している」と述べている。五蘊とは別の実体としての「我」と、蘊の相続により仮設される「我」という二種類の「我」についての考え方は、AKBh にも見られた。そして、『婆沙論』の立場では五蘊とは別の実体としての「我」は存在しないものであり、所縁とはならない。外道の者たちも非我である一切法に対して我を把握していることになる。しかし、『毘婆沙論』は仮名の「我」を容認しているが、この認識は仮名の「我」の把握とどう異なるのであろうか。

また、『婆沙論』には「ブドガラは兎の角のように知覚されない。一切法は我・有情・ブドガラ・命者等ではなく、空であり、行の聚まりに過ぎない」という記述も見られる⁹⁶。

三友[1970: 300-302]は『識身論』においてブドガラ論者が業を受ける主体や認識を領受する主体と

⁹⁴ 『婆沙論』41a16-22：

問、善説法者、亦説諸法常有實體性相我事、而非惡見。何故、外道説有實我便是惡見。答、我有二種、一者法我、二者補特伽羅我。善説法者、唯説實有法我。法性實有、如實見故不名惡見。外道亦、説實有補特伽羅我、補特伽羅非實有性。虚妄見故、名爲惡見。

（【問】また、善く説法する者は、諸法が常に実体性という特徴を自体（我事）としていると説いても、悪見ではないとしながら、どうして外道が「我がある」と説くのは、悪見であるのか。【答】我に二種ある。第一に法我であり、第二にブドガラ我である。善く説法する者は、ただ実有の法の自体（我）を説くのである。法性は実有であり、如実に見るから、悪見とは呼ばないのである。外道がまたブドガラ我が実有であると説いても、ブドガラに実有性はない。虚妄の見であるから、悪見であると言うのである。）

⁹⁵ 『毘婆沙論』30a15-17：

我有二種。一假名我。二計人我。若計假名我、則非邪見。若計人我、此則邪見。

（我に二種類ある。第一に仮名の我であり、二に分別されたブドガラ我である。仮名の我を分別するのならば、邪見ではない。ブドガラ我があると考えるならば、これは邪見である。）

⁹⁶ 『婆沙論』44a24-27：

問、補特伽羅何縁不_レ知。答、彼如_レ兔角、不可得故。謂、一切法無_レ我有情補特伽羅命者生者能養育者作者受者、唯空行聚。是故無_レ有_レ補特伽羅、能知_レ諸法。

（【問】ブドガラはどうして知られないのか。【答】それ（ブドガラ）は兎の角のようなものであって、知覚しえないからである。すなわち、一切法に我・有情・補特伽羅・命者・生者・能養育者・作者・受者は存在せず、ただ空であり、行の聚りに過ぎない。従って、[存在しない]ブドガラが諸法が知るといえることはないのである。）

一方、『毘婆沙論』の記述は以下のごく簡単である。

『毘婆沙論』31c22-23：

以_レ智知、不_レ以_レ人知。便止_レ犢子部意。

（智を以て知るのであって、人を以て知るのではない。すなわち犢子部の考えを阻むのである。）

また、「破我品」には悪魔に対して「この行の聚りは空である。なぜならここに有情は存在しないからである」と言う比丘尼の言葉を含む経の引用が見られる。

AKBh 466, 2:

śūnyaḥ saṃskārapuñjo 'yaṃ, na hi sattvo 'tra vidyate //

この経については本庄[2014: 9014]を参照されたい。SN I, 135 と対応すると考えられる『雑阿含』327a19-b17（第1202経）の記述は以下の通りであるが、蘊の集りとなっている。

『雑阿含』327b8：

唯有_レ空陰聚。無_レ是衆生者。

して我・有情・命者等の同義語を並べていることを指摘している⁹⁷。また、齋藤[2006]は「有情」についての『集異論』の記述を取り上げ、「『集異論』ではブドガラ・命者等は蘊・界・処により仮立されたものに過ぎず、語の指示対象が実在しているのではない、ヒト一般を意味するものであり、その列挙の中に「我」は入っておらず、人格主体であるアートマンではなかった⁹⁸。それが『識身論』のブドガラ論者の主張に影響され、『発智論』でブドガラ等と人格主体であるアートマンとを結びつけるという解釈の変化が起こった」と論じている⁹⁹。これは「ブドガラ」が人格主体と結びつけられるに至った解釈についての考察であるが、「我」の側面から考えるとどうなるであろうか。

『集異論』では知覚されず勝義には存在しない、蘊・界・処等による仮立としてブドガラや有情等が説かれている。その記述では「我」は並べられていない。但し現段階では、これらの仮立について「勝義には存在しない」とする記述はその後、『婆沙論』の「有情は勝義には知られず、非存在であるが、蘊・界・処に対して仮設（仮想施設）したものである」というほぼ同様の記述まで確認できない¹⁰⁰。そして、『識身論』の記述によればブドガラ論者は、主体としての「ブドガラ」を認め、「我」「有情」「ブドガラ」等が存在すると説いていると理解される。ここで問題となるのは、齋藤氏が指摘するように仮立である「有情」等が「我」と同様の存在であることが提示されただけではなく、「有情」と同様に、仮立された「我」が示されたことではないだろうか。『毘婆沙論』は人格主体の「我」の把握は邪見であるが、仮名の「我」の把握は邪見ではないとし、『婆沙論』は「一切法は我や有情等ではない」という一切法について人格主体の「我」を否定する一方、「蘊・界・処により仮立した有情が勝義には存在しない」とも述べている。このことは仮立した存在も勝義には否定されることを示している。

ところで、『婆沙論』のこの「我・有情・ブドガラ・命者等が存在しない」というのと同様の記述は、見趣や我顛倒、法念住による我想の止息等についても見られる¹⁰¹。但し、『毘婆沙論』の対

⁹⁷ 『識身論』 542b6-11, 543b7-9, 537c17-18, 542a12-14。

武田[2007: 40]もブドガラ論者がブドガラが認識対象となるとする記述も挙げている。また、ブドガラ説については三友[1978a; 1978b; 1978c]が詳細に論じている。

⁹⁸ 『集異論』 437c27-438a2 :

有情者、謂、諦義勝義、雖_下諸有情不_レ可_レ獲、不_レ可_レ得、無_二所有_一非_中現有_上、而依_二蘊界處_一假_二立_一有情_一。諸想等想施設言說轉。謂、有情人意生儒童命者生者養者士夫補特伽羅。故名_二有情_一。

（「有情」とはすなわち諦義・勝義には諸の有情は得られず、了得されず、何もなく、存在しているものではないが、蘊・界・処により有情を仮立し、諸の想・等想・施設・言説があるのである。すなわち、有情・人・意生・儒童・命者・生者・養者・士夫・補特伽羅というのである。故に有情と呼ぶのである。）

尚、『集異論』のこの記述は七識住の記述（437c27-438a2, 438a11-13, 438b20-24, 438c3-7, 438c15-19, 438c28-439a2, 439a08-12）のものであるが、九有情居の記述（446c02-06）にもあり、三欲者と三樂者にもほぼ同様の記述（386b4-8, 386b16-17, 386b27-28, 386c25, 387a20-21, 387b11）が見られる。

⁹⁹ 齋藤氏は我語取と辺執見の記述を挙げている。

また、『発智論』 924b21-28 ; 『八犍度論』 778c23-26 の我語取の記述では、外道が長年にわたり実有の「我」「有情」「ブドガラ」等と説いていることが示されている。『婆沙論』 174c1-22 ; 『毘婆沙論』 132b19-c1 がこの部分について論じている。

¹⁰⁰ 『婆沙論』 707a17-20 :

有情者、謂諦義勝義、有情不_レ可_レ得非實有體。然於界處蘊中、假想施設説、爲_二有情_一、棕落、意生、儒童、養者、補特伽羅、命者、生者_一。故名_二有情_一。

（有情とは、すなわち諦義・勝義には有情は知られないものであり、実有を本質とするものではない。界・蘊・処に対して、仮想施設して説いて有情・人間・意生・養者・補特伽羅・命者・生者とするのである。故に、有情と呼ぶのである。）

¹⁰¹ 法念住の記述については後述するが、見趣の記述は、命を終えた後バラモンの家に生まれた実法師の話として詳細に説かれ、『毘婆沙論』にも同趣旨と考えられる陀婆法師の話があるが、有情等の非存在についての記述は見られない。『婆沙論』 38b25-c24。『毘婆沙論』 28a26-b7 にも同趣旨と考えられる陀婆法師の話が見られるが、『婆沙論』のように有情等の非存在に関わる記述はない。尚、法念住の記述については本稿 34 頁註 112 を参照されたい。同様の記述は『婆沙論』 38c16-19, 70c3-5, 316c11-14, 407a9-10, 537b112-15, 944b8-11 にも見られる。

尚、この有情等の列挙については AKBh 465, 9-13 も引用する「人契経」との関わりも考えられる。但し、この「人契経」は五蘊を限りとして「人」と呼ばれるとしていて、「人」と呼ばれるものが五蘊以外には存在しないことを説

応する箇所では、有情等の非存在についての記述は確認できない。

以上の記述から、ヴァスバンドゥが「我」の仮設として論じたのは蘊の相続であるのに対し、有部は蘊や界や処等という実有のダルマにより「有情」等を仮立していることが理解される。そして、『婆沙論』は仮立したものを存在として認める一方で、仮設のものは勝義には存在しないとしているのである。

4. 実物有と施設有一存在の分類

ここまでみてきたように、有身見の記述において、存在するもののみが所縁となることが問題とされているが、『婆沙論』は邪見の記述で存在するものを分類を示している。邪見とは有身見とは逆に、存在するものを存在しないとみなす認識である。

『婆沙論』は三つの説を、『毘婆沙論』は二つの説を挙げているが、自らの立場を明示してはいない¹⁰²。この『婆沙論』と『毘婆沙論』の記述は次のように纏められる。

| 『婆沙論』 | 『毘婆沙論』 |
|--|---|
| 第一説 ①実物有一蘊・界等 ②施設有一男・女等 | 第二説 ①物体有一五蘊 ②施設有一男・女等 |
| 第二説 ①相待有一他のものとの関係においての有無 ②和合有一ある場所での存在 ③時分有一ある時間での存在 | 第一説 ①相待有一ある縁により存在している存在するもの ②処所有一ある場所での存在（『婆沙論』の和合有に当たると考えられる） ③実有一苦は実有であるが、我は実無 |
| 第三説 ①名有一亀の毛や兎の角等のように存在しない、名称だけの存在 ②実有一一切法 ③仮有一瓶・衣・車等 ④和合有一諸蘊の和合に対してブドガラを施設する ⑤相待有一長短等 | |

『婆沙論』と『毘婆沙論』で示される、実物有・物体有及び実有と施設有との関係を見ると、『婆沙論』は実物有を蘊・界等、実有を一切法としているのに対し、『毘婆沙論』は物体有を五蘊とし、

いている。

AKBh 465, 9-13:

“skandheṣv eva pudgalākhye”ti mānuṣyakasūtram / “cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate, cakṣurvijñānaṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ sparśasahajātā vedanā saṃjñā cetanā itime catvāro ’rūpiṇaḥ* skandhāś cakṣurindriyaṃ ca rūpaṃ etāvaṃ mānuṣyatvaṃ ucyate / atreyaṃ saṃjñā sattvo nara mānuṣyo mānavāś ca poṣaḥ puruṣaḥ pudgalo jīvo jantur iti / atreyaṃ pratijñā ahaṃ cakṣuṣā rūpāṇi paśyāmīti /

* 識等を指すものであり、AKBh(L)の指摘もあり、“rūpiṇaḥ”を“rūpināḥ”に訂正する。

（「諸蘊に対してのみブドガラと言われる」と「説くの」は「人契経」である。「眼と諸の色により眼識が生じる。三つのものの和合が触であり、触と俱生する受・想・思という〔識・受・想・行という〕四つの無色の蘊と眼根と色を限りとして人であると言われるのである。これ（眼識と触と受と想と思という無色の四蘊と感官と色）について、有情（sattva）・人間（nara）・人（manuṣya）・人類（mānava）・養育者（poṣa）・プルシャ（puruṣa）・ブドガラ（pudgala）・命者（jīva）・生類（jantu）というのが名想（saṃjñā）である。これについて「私は眼により諸の色を見る」と言うのである。）

『人契経』については本庄[2014: esp.2079, 3062, 6018, 9009, 9025]を参照されたい。『雑阿含』第306経（87c18-88a20）が挙げられるが、パーリには対応する経はないとされている。また Takahashi[2009]は「人契経」が『菩薩地』にも引用されていることについて論じている。

『雑阿含』87c28-88a1:

此等法名爲人於斯等法。作人想衆生那羅摩^梵闍摩那婆士其福伽羅耆婆禪頭。又如^レ是説。我眼見^レ色。

¹⁰² 『婆沙論』42a24-b4; 『毘婆沙論』30c20-25。

実有をとし、我は実無としている。十八界は非沢滅・虚空という無為法を含んでおり、五蘊よりも広く、一切法を示している。『毘婆沙論』が実体とするものは苦諦である五取蘊、或いは五蘊の範囲であるのに対し、『婆沙論』は一切法にまで広げている。

そして、「我」を否定する一方、男・女等を施設有として挙げているが、この施設有は世俗と対応すると考えられる¹⁰³。第六章で考察するように、有部は世俗諦と勝義諦との二諦説において、世俗有と勝義有を認めており、男・女、瓶・布等を世俗有として論じている。従って、『婆沙論』はこれらの施設有を存在として認め、認識されるものとしながら、勝義には否定していることになる。

また、『毘婆沙論』には見られないが、『婆沙論』の第三説は、瓶や車に対する仮有と諸蘊の和合に対するブドガラの和合有を区別している。瓶や車は色の集まりのみで成り立っているが、ブドガラは色蘊だけではなく、色ではない無色の蘊も併せて構成されているものであり、色と無色の四蘊の集まりも仮説として認められていたことを示している。

そして、両書とも実有以外のものの認識、すなわち施設有、或いは名有・仮有・和合有についての認識の違いについては論じていない。この存在の分類が存在するものを存在しないとみなす邪見の記述で論じられており、名称も心不相応行法で実体として存在するダルマであることからすると¹⁰⁴、これらの施設有はもちろん、名称だけの存在である名有についても、名称が実体として存在し、所縁となることにより、その存在を容認した上で存在を区別していることになろう。『毘婆沙論』の仮名を邪見としないという考え方は、実体として存在しているものの上に施設されていることに基づくと考えられる。亀の毛や兎の角は、実体としての存在を欠いているため、名称により表現する時にも存在は否定される。しかし、実体として存在する蘊や界や処は当然のことながら、それらの集りに対する男・女等の施設有も存在としては否定されないものである。

ところで、『婆沙論』には「我を非我とする見は正見である」とする記述がある。「誤った見解だけが問題とされるから、正しい見解については説かれない」としている¹⁰⁵。『毘婆沙論』も「我」は存在しないと説いている。仏教では「非我」が説かれている。しかし、日常において「私である」という表現は成立し、「私ではない」という表現は成立しないものである。そして、前述したように『毘婆沙論』の記述によれば、五取蘊を仮設の我とみなすことは邪見ではないのである。

5. 五取蘊と我見・我所見

『婆沙論』は、我見と我所見について、五取蘊を所縁としたときに、五つの我見の行相に違いはないが、我所見の行相は違いがあると述べている¹⁰⁶。これは、五取蘊のいずれかの蘊に対して「我で

¹⁰³ 本稿 90 頁を参照されたい。

¹⁰⁴ 横山[1978a: 111-113]は名句文を心不相応行であり実体とする有部と、事物を表わす名称として決定された声为名であるとする経量部との意見の対立を論じ、名義の義 artha についても(1)因縁所成の法、(2)第一義、(3)教義の三種を含むと考えてよいが、単なる事物ではなく名の境となった事物であるとしている。

¹⁰⁵ 『婆沙論』41a22-24：

問、何故、不説我非我見。答、我實非有。若見非我、便爲正見。此中、唯説諸惡見趣、是故、不説我非我見。

(【問】どうして、我を非我であるとする見を説かないのか。【答】我は実には存在しないものである。もし我でないと見るならば、正見であるとする。ここでは、ただ諸の悪見となったものを説いているのであり、これ故、我を非我とする見は、説かないのである。)

『毘婆沙論』30a22-24：

問曰、以何等故、不説我見無我名爲邪見。答曰、以無我故。復有説者、若我見無我是則正見。

(【問】どうして、我を無我とする見を、邪見というとは説かないのか。【答】無我だからである。またある者は「我を無我とする見とは正見である」と説くのである。)

¹⁰⁶ 『婆沙論』36a29-b5：

問、如我見行相、縁五取蘊有_{上レ}五、我所見行相、縁五取蘊亦應有_レ五、何故乃説有_二十五耶。答、我見行相、縁五取蘊無差別故、但有五種。我所見行相、縁五取蘊有差別故、有十五種。謂、我衆具於一一蘊皆有三種差別相故。

(【問】我見の行相は五取蘊を所縁として五つあるように、我所見の行相は五取蘊を所縁としてまた五つあるはずであるのに、どうして、十五あると説くのか。【答】我見の行相は五取蘊を所縁として違いがないから、ただ五種類あ

ある」とする見解が我見であるのに対し、我所見は我と我所という二つの関係になることに基づいている。そして、別体を立てる外道の「我」や犢子部の「ブドガラ」を存在しないものとし、存在するもののみが所縁となる有部の立場として、あくまで実体として存在する五取蘊のいずれかの蘊が我であり、我所であるという関係性の中で論じている。

そして、蘊を所縁とするのか、処を所縁とするのか、界を所縁とするのか、或いはどの地、どの刹那という区別をしていくと、この区別が無数に成立することを述べ、有身見が五取蘊についてのみ成立するのではないことも示している。

また、色については四大種・四大種所造の色もあるが、その一切を我である等と随観すると述べている¹⁰⁷。更に、色蘊や行蘊は複数のものの集まりであるが、一蘊として我を把握し、それ以外を我所とすることがあると論じている¹⁰⁸。

その上で、五蘊を同時に所縁とすることがあるかどうか、すなわち五蘊を一纏めにして我の把握があるか否かを論じている¹⁰⁹。このことは五つの実体を同時に一つのものとして把握することを意味する。従って、『婆沙論』は譬喩者に対する批判では五取蘊が実体として存在するものだから所縁となると述べ、苦諦が五取蘊としているが、実際には五取蘊全てを同時に所縁としているのではなく、実有として存在する何かしら一つの蘊・界・処を所縁として「我である」とする判断を我見

るだけである。〔一方〕我所見の行相は、五取蘊を所縁として違いがあるから、十五種類あるのである。すなわち我が伴うものは、一つ一つの蘊について全て三種類の違う相があるからである。

『毘婆沙論』26a27-b1：

問曰、若我見有_レ五、我所見亦應_レ有_レ五、何故說_二十五我所見_一耶。答曰、緣_レ行故說_二五我見_一。具故說_二十五我所見_一。所以者何。此十五我所見以_二具故生_一。

【問】もし我見に五〔種類〕あるならば、我所見も五〔種類〕であるはずなのに、どうして十五〔種類の〕我所見を説くのか。【答】行を所縁とするから五我見と説いて、〔我が〕伴うことから十五我所見を説くのである。【問】どうしてか。【答】この十五我所見は〔我が〕伴うことにより生ずるからである。

『毘婆沙論』は五取蘊ではなく行を問題としているが、『毘婆沙論』は行相も「行」という語で示しており、『婆沙論』も行相に言及しているが、『婆沙論』の記述を基に言葉を補った。本稿 73-75 頁註 227-230 を参照されたい。

¹⁰⁷ 『婆沙論』37a16-19；『毘婆沙論』26c16-20。

¹⁰⁸ 『婆沙論』37a25-b10。また、『毘婆沙論』27a22-24 では眼に対して我、眼以外のものを我所とするという考え方を提示している。一蘊に対する把握についての記述の部分は以下の通りである。

『婆沙論』37a25-28：

問、頗有_下於_二一蘊_一執_レ我我所_上耶。答、有。謂、色蘊行蘊中、各有_二多法_一、執_レ一爲_レ我、餘爲_二我所_一。受想識蘊雖_レ無_二多類_一、而有_二種種差別自性_一。是故亦、得_二計_レ一爲_レ我餘爲_二我所_一。

（【問】さて、一蘊に対して我・我所を把握するものはあるか。【答】ある。すなわち、色蘊・行蘊中には、おのの多くの法があるが、一〔蘊〕を把握して「我である」として、それ以外を「我所である」とするのである。受・想・識蘊には多くの種類はないが、種種異なった自性がある。これ故にまた、一〔蘊〕を我であるとし、それ以外を我所であるとするに至るのである。）

『毘婆沙論』27a22-24：

問曰、頗於_二一陰_一、起_二我見我所見_一耶。答曰、起_レ如_下於_二眼入_一起_二我見_一、其餘諸色起_レ我所見_上。餘四陰亦如_レ是。

（【問】さて、一蘊に対して我見・我所見を起こすことがあるか。【答】〔色蘊のうち〕眼処に対して我見を起こし、それ以外の諸色に我所見を起こすように起こすことがある。他の四蘊もまた同様である。）

¹⁰⁹ 『婆沙論』37c8-38a12；『毘婆沙論』27a24-b17。

「五蘊にはそれぞれ異なった特徴があるが、我は常住不変で生老病死も壊れることがなく、異なった特徴はないから、五蘊を同時に把握するとしたら、我が五つあることになってしまう」とする『六法論』に従えば五蘊を一纏めにして把握することはないこととなり、「仏を論破しようとやってきた外道が『色が我である、受・想・行・識が我である』と述べた」という「諦語経」の記述に従えば一纏めにできることになるが、両者をどう解釈するのかということが問題とされている。

『六法論』については不明である。また、「諦語経」の記述と五蘊を一纏めにして把握するという考え方がどう結びつくのかも筆者は理解に至っていない。この経は本稿 25-26 頁註 83 で触れた『雜阿含』第 110 経「薩遮経」と同じ或いはその系統の経であると考えられるが、「薩遮経」も「色が我である、受・想・行・識が我である」とあるだけである。

また、この五蘊を一纏めにすることを否定する論の中にも、「五蘊にはそれぞれ異なった特徴があるが、我には異なった特徴はなく、常住不変である」という記述もあり興味深い。

としていることになる。そして、五蘊を同時に把握するとしたら、五蘊それぞれに我が把握され、我が五つあることになるが、我は一つであるとして否定する説が出される。これに対して、肯定する説も示されるが、この説は「五蘊に対して、一合想（『毘婆沙論』は一具聚相）を起こして把握して、一つの我としているから、過失はない」としている¹¹⁰。

このように、五取蘊を一纏めにして把握するという考え方が存在し、後述するように AKBh が問題とする piṇḍa を示すと考えられる「一合想」という単一のものとして把握する想が論じられていたことが理解される¹¹¹。ここの記述では一合想は肯定的に論じられているように読めるが、『婆沙論』は他の箇所では、「法念住により瑜伽師は我想・一合想を止息することができる」とし、「ダルマを分析し終われば一切は我ではなく、有情ではなく、ただ空であり、行の聚りだけであると知る」という説も挙げている¹¹²。更には、自相の観察についての記述でも、我想と一合想があると貪・瞋・癡等が増大するとして、除くことが説かれている¹¹³。

¹¹⁰ 『婆沙論』38a8-12：

復有説者、有於一時總緣五蘊而起我執。問、若爾諦語經說便爲善通、六法論說當云何通。答、彼於五蘊起一合想、執爲一我故、無有失。問、若爾彼執何爲我所。答、若執內蘊爲我、彼執外蘊爲我所。若執外蘊爲我、彼執內蘊爲我所。故亦無失。

（【肯定説】またある者は〔次のように〕説く。「一時に、一まとめにして五蘊を所縁として、我を把握することを起す者がある」と。【問】もしそうであるならば、「諦語經」の説は、すぐによく通じるが、『六法論』の説はどのように通じるであろうか。【答】彼は五蘊に対して、一合想（piṇḍa）を起こして把握して一我とするから、誤りはない。【問】もしそうであるならば、彼は何を把握して我所とするのか。【答】もし内蘊を把握して我とするならば、彼は外蘊を把握して我所とするのである。もし外蘊を把握して我とするならば、彼は内蘊を把握して我所とするのであるから、誤りはないのである。）

『毘婆沙論』27b12-17：

復有説者、或有一時計五陰爲我。問曰、若然者、朔迦書所說云何通。答曰、彼人於此五陰、盡作一具聚相。問曰、若然者、復以何爲具。答曰、若計內入爲我、則以外入爲具。若計外入爲我、則以內入爲具。

（【肯定説】またある者が説くには、一時に五蘊を分別して、我とすることがある。【問】もしそうであるならば、『朔迦書』が説くところをどのように通じさせるのか。【答】その人はこの五蘊に対して、全てが一つに集まる相を分別するのである。【問】もしそうだとしたら、何を所有するとするのか。【答】もし内処を分別して我とするならば、外処を所有するとする。外処を我とするならば、内処を所有するとするのである。）

この五取蘊を一纏めにする場合であっても、我所見について、内蘊を我とすれば外蘊を所有するものとし、外蘊を我とすれば、内蘊を所有するものとするというように論じられ、五蘊以外に我を把握することも否定されている。『婆沙論』38a13-19；『毘婆沙論』27b27-c4 では、五蘊以外に「我」があると把握することがあるかが問題とされ、ないと論じられている。

¹¹¹ AKBh の piṇḍa については本稿 44-49 頁を参照されたい。

¹¹² 『婆沙論』939a26-b03：

有説、齊此諸瑜伽師我想一合想皆得止息、法想差別想修習圓滿故、名法念住。謂、瑜伽師分析身已便計受爲我、分析受已便計心爲我、分析心已便計法爲我分析法已、便知一切非我有情、唯空行聚。是故齊此法想圓滿名法念住。

（或る者は「諸の瑜伽師は、我相・一合相を全て止息することができ、法想・差別想の修習を満たすから、これ故に法念住と呼ぶのである。すなわち瑜伽師は、身を分析し終えると受を我とすることを分別し、受を分析し終えると心を我とすることを分別し、心を分析し終えると法を我とすることを分別するが、法を分析し終えると、全ては我でも有情でもなく、空であり、行の聚りに過ぎないことを知る。このことにより、法の想を完全なものとするから、法念住と呼ぶのである」と説く。）

これと同様の文言は有身見・見趣の記述にも見られるが、「我」も「有情」も存在しないと論じる文脈で使われている。本稿 30 頁註 101 を参照されたい。

¹¹³ 『婆沙論』307a13-29：

問、觀察諸法自性攝時、有何勝利得何功德。答、除去想及一合想、修習法想別想易滿。謂、諸有情若有我想一合想者、貪瞋癡等煩惱增盛。由增盛故、不能解脫生老病死愁歎憂苦諸災患事。若除我想及一合想、便觀色法如麵麴聚不久離散、觀無色法前後不俱不久磨滅、總觀一切有爲之法、猶如沙搏風飄散壞、由此便得空解脫門相似種子、觀有爲法空非我故、便於生死深不願樂、由此復得無願解脫門相似種子、彼於生死不願樂故、便於涅槃深心願樂、由此復得無相解脫門相似種子、彼於如是三三摩地、依下生中、依中生上、依上發慧、離三界染、得三菩提、證永寂滅。觀察諸法自性攝時、便獲如是勝利功德。由此因緣故作斯論。

これらの一合想に関する記述は『毘婆沙論』にも見られ¹¹⁴、AKBh 成立以前より議論されていた

（【問】諸法は自性をもっていると観察する時、どのような勝れた利益があり、どのような功德を得るのか。【答】我想及び一合想を除去し、法想・別想を修習しよく満たすのである。すなわち、諸の有情は、我想、一合想がある場合、貪・瞋・癡等の煩惱が増大し、増大するから、生老病死・愁歎・憂苦の諸災患の事を解脱することができない。もし我想及び一合想を除いて、色法は麦粉の聚りが久しからずして離散するようなものであると観じ、無色法は、前後一緒ではなく、久しからずして磨滅すると観じ、一切の有為法は、猶、砂が丸まって、風に飄り、散って壊れるようなものであると総観すれば、これにより、空解脱門相似の種子を得、有為法は空・非我だからであると観ずるから、生死することを願わず、これによりまた、無願解脱門相似の種子を得、彼は生死することを願わないから、涅槃を深く心から願い、これによりまた、無相解脱門相似の種子を得る。彼はこのような三三摩地に対して、下に依りて中に生じ、中に依りて上に生じ、上に依りて慧を發し、三界の染を離れ、三菩提を得、永く寂滅を証す。諸法が自性をもつと観察する時、すぐにこのような勝利功德を獲る。これによるから以上のように論じるのである。）

『毘婆沙論』232b10-21：

若觀_レ察自相法_レ、還攝_レ自相法_レ時、有_レ何善利_レ耶。答曰、除_レ去我想聚想_レ、能修_レ法想別想_レ。若衆生有_レ我想聚想_レ、便生_レ貪患癡心_レ。生貪患癡_レ故、於_レ生老病死憂悲苦惱_レ不_レ能_レ得_レ脱。若能除_レ去我想聚想_レ、觀_レ色猶如_レ散塵_レ、觀_レ無色法、前後不_レ俱、總_レ觀有爲法離散之相、猶如_レ散沙_レ、便生_レ空解脱門種子_レ。若觀_レ諸行空而不_レ樂_レ生死_レ、便生_レ無願解脱門種子_レ。若不_レ樂_レ生死而求_レ涅槃_レ、便生_レ無相解脱門種子_レ。依_レ下三昧_レ、便生_レ中三昧_レ。依_レ中三昧_レ生_レ上三昧_レ、依_レ上三昧_レ能離_レ三界欲_レ。觀_レ察自相法_レ、還攝_レ自相法_レ時、有_レ如_レ是善利_レ。

（【問】もし、自相法を観察し、更に自相法を理解する時、どのようなよい利益があるのか。【答】我想・一合想（聚想）を除去するのである。法想・個別想を修するのである。もし衆生に我想・一合想があるならば、貪・患・癡心を生ずる。貪・患・癡を生ずるから、生老病死・憂悲・苦悩を脱することができない。もし我想・聚想を除去し、色を散塵のように観じ、無色法を前後一緒ではないと観じ、有為法を離散する相であって散沙のようであると総観すれば、空解脱門種子を生じる。もし、諸行が空であると観じて、生死を楽しむことがなければ、無願解脱門種子を生じる。もし生死を楽しむことがなく、涅槃を求めれば、無相解脱門種子を生じる。下三昧によって中三昧を生じ、中三昧によって上三昧を生じ、上三昧によって三界の欲を離れる。自相法を観察し、自相法を理解するとこのようなよい利益がある。）

¹¹⁴ また、身・受・心・法についての四念住の修行の過程において、それぞれの念住の修習の後、これらをすべて合わせて四行相を見ることを考えると、五蘊を同時に把握することは想定しない訳にはいかないはずである。しかし、『婆沙論』にもこの総相念住に関する記述はあるが、AKBh 程には明解ではないようであり、この点とも関わる問題もあるかもしれない

AKBh 343, 4-8:

evaṃ kāyādyāḷambanāni smṛtyupasthānāny abhyasya
sa dharmasmṛtyupasthāne samastāḷambane sthitaḥ /
anityaduḥkhataḥ śūnyānātmatas tām vipaśyati // (VI, 16) //
saṃbhinnāḷambane dharmasmṛtyupasthāne sthitas tām kāyādīn sarvān abhisamasya caturbhir ākāraiḥ
paśyati / anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmatas ca /

（のように身等を所縁とする諸念住を修習してから、

彼は全てを所縁とする法念住に住し、

無常・苦として、空・非我としてそれらを見る（VI, 16）。)

〔身・受・心・法の〕総てを所縁とする法念住にある者は、それら身等全てを合わせて四行相により見る。無常として、苦として、空として、非我として〔見るの〕である。）

『婆沙論』937c04-10：

修所成念住復有_レ四種_レ。謂、身受心法。問、此四何者能斷_レ煩惱_レ。答、法念住能斷_レ煩惱_レ非_レ餘。問、何故前三念住不_レ能_レ斷_レ煩惱_レ耶。答、彼是自相作意所攝故。唯共相作意所攝道能斷_レ煩惱_レ。有說、彼一一蘊各別縁故。要總縁_レ四蘊五蘊或離蘊_レ道能斷_レ煩惱_レ。

（修所成の念住に更に四種がある。身〔念住〕・受〔念住〕・心〔念住〕・法〔念住〕である。【問】この四つのうちどれがよく煩惱を断じるのか。【答】法念住がよく煩惱を断じ、〔法念住〕以外〔の三種〕は〔煩惱を断じるもの〕ではない。【問】どうして前の三念住は煩惱を断じることができないのか。【答】それ〔ら三種〕は自相作意に含められるからである。ただ共相作意に含められる道だけがよく煩惱を断じるのである。【異説】ある者が〔次のように〕説く。「それ（法念住）は一つ一つの蘊を各別に所縁とするからである。必ずまとめて四蘊・五蘊、或いは離蘊を所縁とする道がよく煩惱を断じるのである」と。）

『婆沙論』937c10-15：

問、若爾、修前三種應_レ成_レ無用_レ。答、能引_レ發法念住_レ故。謂、身念住能引_レ受念住_レ、受念住能引_レ心念住_レ、心念住能引_レ法念_レ住、法念住能斷_レ煩惱_レ、故非_レ無用_レ。有說。要先分_レ別諸蘊_レ、後方能總縁而斷_レ煩惱_レ、故非_レ無用_レ。有說。斷有_レ二種_レ。如_レ前廣說_レ。

ものである。

我と誤って把握される五取蘊を五つの蘊に分けて、いずれも我ではないと分析するのが二十身見であると考え、奇妙であるが、以上の記述からは、二十身見に基づき、それぞれの実体として存在する蘊を我と把握するという考え方が先にあり、五蘊を一纏めにして把握する考え方は後発的なものであると考えられる。そして、同時に一纏めに把握するかという議論においては、断じるべきものとして論じられていないことから、最初は必ずしも否定的に考えられていたのではない一合想が、我と並べられ、色等は離散するものであり、除去すべきものとして論じられるに至ったと推察される。但し、諸蘊の和合に対してブドガラを施設する和合有を存在として認めてもいる。

ところで、平川[1963: 406-408]は二十身見について「分析的に五蘊の中に我がないことを論証したもの」であり、「我と私とを同一視する立場が示されている」と述べているが、内藤[1985a]はカマラシーラの *Tattvasaṅgrahapañjikā* (以下 TSP) 第七章「犢子部のブドガラ説の考察」に引用されている二十身見が AKVy でヤショーミトラが示しているものと一部形式的に一致しないことを取り上げている。AKBh は二十身見に言及していないが、AKVy で示されるものは *Mahāvvyutpatti* に見られるものと同じであり、根本説一切有部の毘奈耶にも見出される有部のものであるが、TSP のものはナーガルジュナがニカーヤ文献のものを採用したとされるものと同じだといふのである。その一致しない文言とは「我に色がある」と「色は我に属する」である。内藤氏は犢子部を批判する TSP の記述が AKBh の「破我品」の焼き直しでありながら、カマラシーラは二十身見について中観派の使用形式に変えて引用したのであろうとしている¹¹⁵。

この表現の違いは『発智論』と『八犍度論』にも見られる。『発智論』や『婆沙論』が提示している我見と我所見は例えば「色は我である」「我は色をもっている」「色は我所である」「我は色の中にある」というものであり、AKVy と対応すると考えられる。これに対し、『八犍度論』は「色は我である」「色を我はもっている」「我の中に色がある」「色の中に我がある」としている。

この AKVy、*Mahāvvyutpatti*、『発智論』『八犍度論』『婆沙論』『毘婆沙論』と「池喩経」とされる『雜阿含』第 109 経、TSP、SN の二十身見の色についての記述を表にすると以下の通りになる¹¹⁶。

| | | | | |
|--------------------------------------|------------------------|-----------------------------|----------------------------|-------------------------|
| AKVy 705, 21-22. | rūpaṃ ātmā | rūpavantaṃ ātmānaṃ | ātmīyaṃ rūpaṃ | rūpe ātmā |
| <i>Mahāvvyutpatti</i> ¹¹⁷ | rūpaṃ ātmā svāmivat | rūpavān ātmā alaṅkāravat | ātmīyaṃ rūpaṃ bhṛtyavat | rūpe ātmā bhājanavat |
| 『発智論』 | 色是我 | 我有色 | 色是我所 | 我在色中 |
| 『八犍度論』 | 色我 | 色我有 | 我中色 | 色中我 |
| 『婆沙論』 | 色是我 | 我有色 | 色是我所 | 我在色中 |
| 『毘婆沙論』 | 色是我色 | 異我 | 色属我 | 我在色中 |
| 『雜阿含』第 109 経 | 色是我 | 異我 | 色在我 | 我在色 |
| TSP 166, 13-14 | rūpaṃ ātmā | rūpavān ātmā | ātmani rūpaṃ | rūpa ātmā |

〔【問】もしそうであるならば、前の三種を修習することは無用であることになるであろう。【答】〔無用ではない。前の三種は〕よく法念住を引發するからである。〔次のように〕謂う。身念住はよく受念住を引〔発〕し、受念住はよく心念住を引〔発〕し、心念住はよく法念住を引〔発〕し、法念住はよく煩惱を断じる。故に無用ではないと。〕

【異説 1】ある者は「必ず先に諸蘊を分別し、後に纏めて所縁として煩惱を断じることができるから、無用ではないのである」と説く。【異説 2】ある者は「断に〔暫時断と究竟断の〕二種類がある」と説く。前に詳述したようにである。〕

¹¹⁵ TSP のこの部分の記述は内藤[1985b: 38-39]に訳出されている。

¹¹⁶ これと似た形式に如来に関する無記の記述がある。村上・及川[2009a: 35-36]は、SN IV, 383-384 が①色は如来である (rūpaṃ tathāgato) ②色の中に如来がある (rūpasmiṃ tathāgato) ③色以外に如来がある (aññatra rūpa tathāgato) ④色・受・想・行・識が如来である。⑤この如来は非色、非受、非想、非行、非識であるとしているが、④を欠くものもあること (SN XXII) を指摘している。尚、この如来の記述は『中論』XXII, 1 にもある。

PP 432:

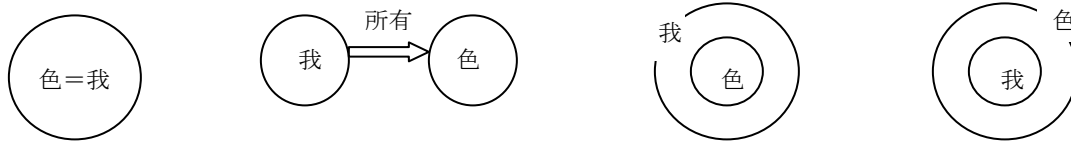
skandhā na nānyaḥ skandhebhya nāsmiṃ skandhā na teṣu saḥ /
tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ // (XXII, 1) //

¹¹⁷ 石濱・福田[1989: 228].

| | | | | |
|---------------------------|--------------|--------------------|--------------|------------------|
| SN III. 3. ¹¹⁸ | rūpam attato | rūpavantam attānam | āttani rūpaṃ | rūpasmiṃ attānam |
|---------------------------|--------------|--------------------|--------------|------------------|

漢訳表現では明瞭ではないが、AKVy と *Mahāvvyutpatti* にある「我所 (ātmīya, attaniya)」という言葉は TSP と SN にはない。代わりに locative による表現がある。「色をもっている」と「色は我にある」という表現の違いはわかりにくい、が、「異我」という漢訳からは、色と我とは別の存在として立てられていることが理解される。また、単純に別の存在という意味であるとしたら、我所見の中には含まれないため、異なったものが所有するという関係であることになる。そして、『雑阿含』第 109 経は「色は我である」「色は我と異なったものである」「我が色にある」「色は我にある」としており、『八犍度論』と同様の表現と考えられる。以上のことから、TSP や SN の四種類の表現は次のような関係を示していることが理解される。

- ①色＝我 ②我が色をもっている ③我の中に色がある ④色の中に我がある



- ①「色は我である」というのは色と我とが同一である関係を示している。すなわち我見である。これ以外の三つの関係が我所見とされている。
- ②「我は色をもっている」というのは、色とは別個に我が存在としている場合で、我が色を所有しているという関係である。たとえば、「私は本をもっている」というような関係である。「異我」と漢訳されている我所見には「我と異なるものである」ことが意図されており、この関係を示すと考えられる。
- ③「我の中に色がある」とは私の存在の中に色が含まれている。
- ④「色の中に我がある」とは色の存在の中に我が含まれている。

従って、『雑阿含』第 109 経は SN、そして TSP と同じ表現を基にしており、この四つの関係全てを説いていたと考えられる。『毘婆沙論』は同じように「異我」とあるが、あとの二つの「色属我」と「我在色中」という記述から、「異我」は②「我が色をもっている」であり、この「色属我」とは ātmīya であると推測される。

TSP の「我の中に色がある」が AKVy の「色は我所である」となっていると内藤氏が指摘しているのと同様に、『発智論』『婆沙論』『毘婆沙論』では、③「我の中に色がある」が「色は我所である」となっている。この「色は我所である」という表現は、「我の中に色がある」という場合と比べて、「我」と「色」との関係は不明確であり、②「我が色をもっている」との違いも曖昧である。

『婆沙論』は我見を実有であるダルマを所縁とする認識としているが、色等の蘊は実有のダルマであり、我見も我所見も、これら何らかの蘊等の何らかの実有のダルマを所縁として「我」とみなすことにより成立している。二十身見のうち、①「色は我である」は、その通りに色を我とみなすものであり、②「我が色をもっている」という場合も、色蘊以外の受蘊等を「我」とみなしていることになる。④も色蘊や行蘊については更にその中のものを、例えば眼根を立てて「我」とみなすという考察の仕方になる。受・想・識蘊についても、刹那ごとに分析することにより別のものとすることも可能であろう¹¹⁹。

しかし、③「我の中に色がある」という場合は、受・想・行・識等が色を含むと考えるか、色と

¹¹⁸ このあとに、*ahaṃ rūpam mama rūpan ti pariyaṭṭhāyāī hoti* / (「色は私である、色は私のものであるととらわれているのである」と続いている。

¹¹⁹ 世俗諦と勝義諦の分析では、刹那毎の考察に言及している。本稿 99 頁註 311 も参照されたい。

他の蘊を合わせたもの、或いは五取蘊全てを我として把握することを前提としなければならないが、受蘊等が色蘊を含むことはありえないため、後者となる。また一方において、『婆沙論』は、実有のダルマに対して我が把握されるとして論じており、五取蘊が一纏めになったものを実体として認識するのか、五つの蘊が集まりという状態で所縁となるのかという問題がある。こうしたことが、五取蘊を一纏めことがあるのかという議論や、③が ātmiya という語により示されるに至ったことと関わっていると考えられる。

そして、『婆沙論』は一切法が非我であると説く一方、苦諦である五取蘊を所縁とする我の把握については、基本的にはいずれか一つの蘊を所縁として人格主体である我を把握するという形で論じ、諸蘊の和合に対するプドガラの施設有も存在として認めているのである。

6. 小結

『婆沙論』は『発智論』が二十身見についての我見・我所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いる。この章での考察は以下のように纏められよう。

- (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、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、ダルマに常に自体があると説くことは悪見でないとしている。また、『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。
- (5) AKBh が蘊の相続に対して「我」を仮設すると論じるのに対し、『婆沙論』は蘊や界や処等という実有のものにより仮立するとしている。
- (6) 男・女等の施設有に対し、『婆沙論』は実物有を蘊・界等、実有を一切法とし、『毘婆沙論』は物体有を五蘊、実有を苦としている。
- (7) 『婆沙論』は諸蘊の和合に対してプドガラを施設する和合有を存在として認めているが、「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・プドガラではなく、ただ空であり、行の聚りである」という記述も見られ、勝義には施設された存在を否定している。
- (8) 『婆沙論』『毘婆沙論』は、苦諦は五取蘊としながら、実有であるいずれかの蘊に対して我を把握することを有身見としている。しかし、五取蘊を同時に一纏めにして把握することがあるかを論じ、五取蘊に対して一合想を起こして把握するという肯定する説が見られるが、一合想は我想とともに除くべきものとしても論じられている。

第三章 AKBhにおける有身見と想顛倒

0. はじめに

前章で考察したように『婆沙論』は、外道や犢子部が主張する人格主体としての五蘊とは別の実体である「我」や「プドガラ」を否定し、五取蘊を「我」と把握しているとし、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の説に対しても、五取蘊を所縁としており行相が顛倒しているに過ぎないと反論している。

しかし、『婆沙論』は存在するもののみが所縁となるとして、実体であるいずれか一つの蘊に対して「我」を把握する認識として有身見を論じ、諸蘊の和合に対してプドガラを施設するとしている。その施設である「プドガラ」や「有情」は勝義には存在しないものとも説かれ、五取蘊を一纏めとして同時に把握する一合想は、我想と並べて除くべきものとしても論じられている。

この存在しない「我」を存在すると判断する有身見は四顛倒の一つとしても論じられている。

ヴァスバンドゥは、『婆沙論』の記述に沿って顛倒を論じながら、判断の前提になる想 (samjñā) の顛倒を問題とする。そして、「我」を認識することと「有情」を認識することとは構造的に同じであることを示し、無常であり、集まりに過ぎないものを常住な一個体として把握する想、一合想について論じている。この章では、AKBhにおける有身見の前提となる顛倒した想と有身見の所縁を中心に考察していく。

1. 有身見と四顛倒

『婆沙論』は我見について行相が顛倒していると述べているが、有身見は顛倒という面からも論じられている。何について顛倒しているかという点から四つの顛倒が説かれている。無常に対して常とする、苦に対して楽とする、非我に対して我とする、不浄に対して浄とする四顛倒である¹²⁰。

AKBhは『婆沙論』の記述にも沿った形でこの顛倒の条件を示している。煩惱のうち、①正反対であること、②所縁について判断すること、③増益することという顛倒の三条件全てを充たすものに限定されることから、判断ではない見以外の煩惱などは顛倒とはされていない¹²¹。これにより、

¹²⁰ AKBh 283, 5-6:

catvāro viparyāsāḥ / anitye nityam iti / duḥkhe sukham iti / aśucau śucīti / anātmany ātmeti /

(四つの顛倒がある。無常に対して常住であるという〔顛倒〕、苦に対して楽であるという〔顛倒〕、不浄に対して浄であるという〔顛倒〕、非我に対して我であるという〔顛倒〕である。)

¹²¹ AKBh 283, 14-20:

yasmāt tribhiḥ kāraṇair viparyāsānāṃ vyavasthānām / katamais tribhiḥ /
viparītataḥ /

nitiraṇāt samāropāt (VI, 9bc)

ekāntaviparyastatvād ālambane nitirakatvāt samāropaṇāc ca / ucchedaḍḍhī mithyāḍḍhī ca na samāropike / abhāvamukhapravṛttatvāt / śīlavrataparāmarśo naikāntaviparyastas tanmātraśuddhyālabhanatvāt / anye kleśā na santīrakā, ato na viparyāsāḥ /

(どうして、他の煩惱は顛倒ではないのか。三つの原因により顛倒は成立する。

【問】どのような三つ〔の原因〕か。

【答】 ①正反対であることによる、

②判断による、③増益によるのである (VI, 9bc)。

完全に反対であることにより、所縁について決定することにより、増益することによるのである。断見と邪見は増益するものではない。非存在の方向にはたらくからである。戒禁取は完全に反対なのではない。それ(戒禁)のみによる浄が所縁だからである。他の煩惱は判断ではない。これ故〔辺執見のうちの常見と、見取のうちの楽〔顛倒〕と浄顛倒と、有身見のうちの我見以外の煩惱は〕顛倒ではない。)

『婆沙論』537a15-20:

問、何故唯此は顛倒耶。答、以三事故建立顛倒。一推度性故、二妄増益故、三一向倒故。邪見斷見雖是推度性及一向倒、而非妄増益壞事轉故。戒禁取雖是推度性及妄増益、而非一向倒。亦於少分實處轉故。

(【問】どうして、ただこれだけが顛倒なのか。【答】三つのことにより顛倒を確立するのである。第一に推度性によるから、第二に妄りに増益するから、第三に全く反対だからである。邪見と断見とは推度性があり、かつ、全く反対であるが、妄りに増益するのではない。事物を減する〔方〕へ転じるからである。戒禁取は推度性があり、妄りに

悪見とされる五見のうち、辺執見のうちの常見と、見取のうちの楽顛倒と淨顛倒と、有身見のうちの我見を四顛倒としている。『婆沙論』『毘婆沙論』には異説もあるものの、有身見の全てを顛倒としており¹²²、我所見の構造や空性をどのように捉えるかも問題であるが、本稿では立ち入らない。

更に、ヴァスバンドゥは毘婆沙師がこの四顛倒は見顛倒に基づくものであり、想顛倒と心顛倒は判断作用ではなく、見顛倒に伴うものにすぎないとし¹²³、見顛倒は見所断であり、預流は既にそれ

増益するものであるが、全く反対というのではない。また、多少の実なところがあるが、転じるからである。）

『毘婆沙論』387c25-388a1：

問曰、何故二見半是顛倒、二見半非顛倒耶。答曰、以三事。故是顛倒。一以猛利、二以妄取。三以一向性顛倒。邪見邊見所攝斷見、雖是猛利一向性顛倒、而非妄取。所以者何。一向壞物體故。戒取雖是猛利亦是妄取、而非一向性顛倒。

（【問】どうして〔有身見と見取の〕二見と〔辺執見のうちの常見という〕半分が顛倒なのか。【答】三つのことにより顛倒だからである。第一に猛利による、第二に妄りに取ることによる、第三に全く顛倒していることによるのである。邪見と辺執見のうちの断見とは、猛利であり、全く顛倒しているが、妄りに把握するのではない。どうしてか。全く事物を無いものと為すことを本質とするからである。戒禁取は猛利であり、妄りに〔増益して〕把握するが、完全に顛倒しているというのではない。）

¹²² この点については、『婆沙論』537a7-16も『毘婆沙論』387c21-25も有身見と見取の全てと辺執見のうちの常見を顛倒とし、或る説として有身見の我見と辺執見の常見と見取の中の見苦所断の楽と淨とを執する見を顛倒とする異説を掲げており、AKBhの記述が『婆沙論』の記述に沿っているとは言い難い。但し、『毘婆沙論』30a17-22には、我見は顛倒性であるが、我所見は顛倒性ではないとする記述もある。また、『雑心論』は以下のように有身見のうちの我見を顛倒とする説を掲げながらも、アビダルマでは我見の全てが顛倒であり、無始の久習の顛倒であり、煩惱をすでに断じた預流と一来もまだ境界に染著していると述べている。しかし、この預流と一来の記述は、もともとは『婆沙論』537c1-538a1；『毘婆沙論』388b12-27に見られる楽と淨の顛倒についての記述によるものであったのではないかと考えられる。

『雑心論』939b13-15：

若彼見増上分建立顛倒、謂、如身見中立我見是倒、非我所見。

（もし彼〔真実を見る者〕の見る増上分に顛倒を建立するならば、すなわち、有身見中の我見を顛倒とするように、我所見は〔顛倒〕ではない。）

『雑心論』939b22-23：

阿毘曇説、身見見取全倒。無始久習倒、煩惱斷已、須陀洹斯陀含猶染著境界。

（阿毘曇は、有身見と見趣の全てが顛倒であると説いている。無始の久習の顛倒であり、煩惱をすでに断じた、預流と一来はまだ境界に染著している。）

このあと AKBh 283, 11-13 では有身見全てを顛倒とする他者の説を掲げ、「我」が主格や属格だけではなく、具格や与格で表される場合も問題としている。我見には非我性が、我所見には空性が対治である点をどのように考えるか、前の章でみたように、『婆沙論』の我見・我所見はいずれも何かしらの蘊を必ず我として立てて考察しているという問題もあるが、本稿ではこの問題には立ち入らない。

¹²³ AKBh 283, 20 -284, 2:

yat tarhi sūtre uktam “anītye nityam iti saṃjñāviparyāsaḥ cittaviparyāso dṛṣṭīviparyāsa” iti / dṛṣṭir evātra viparyāsaḥ /

saṃjñācīte tu tadvaśāt // (VI, 9d) //

dṛṣṭīviparyāsaśāśā eva tatsaṃprayukte saṃjñācīte viparyāśāv uktau /

（【問】その〔判断する見だけが四顛倒とされている〕場合に、スートラで「無常に対して常住であるという想顛倒、心顛倒、見顛倒である」とお説きになられた〔のはどうしてか〕。

【毘婆沙師】そのうち、見だけが顛倒である。

一方、想〔顛倒〕と心〔顛倒〕はそれ（見）によるのである。（VI, 9d）

他ならぬ見の顛倒により、それに伴う想と心が顛倒していると述べられたのである。）

『婆沙論』536c29-537a3：

問、若諸顛倒唯有四種、分別論者所引契經當云何通。答、想心二種實非顛倒。親近顛倒故、顛倒相應故、亦名顛倒。

（【問】もし諸の顛倒がただ四種類だけであるとするならば、〔十二顛倒があると主張する〕分別論者が引用する経はどのように解釈すべきであるのか。【答】想〔顛倒〕と心〔顛倒〕との二種類は実には顛倒ではない。〔想顛倒と心顛倒の二つは、見〕顛倒によるからである。〔見〕顛倒に伴うから、〔この二種類も〕また顛倒と呼ぶのである。）

『毘婆沙論』387c14-17：

問曰。若顛倒但有四者、毘婆闍婆提所引經云何通耶。答曰、想心親近顛倒故、亦名顛倒。

を断じているとしていることに言及する¹²⁴。このことは前の章で述べた「池喩経」を挙げる『婆沙論』の諦を見ることと預流果についての記述とも対応する¹²⁵。

このような有部の四顛倒説に対して、常・楽・我・浄それぞれについて見顛倒・想顛倒・心顛倒を想定し、あわせて十二顛倒とする別の部派の説が提示される。未だ欲貪を離れていない聖者には楽と浄の想顛倒が起きており、楽と浄に関しては修所断の想顛倒と心顛倒があるとするのである¹²⁶。『婆沙論』も『順正理論』もこの説を分別論者の説としている¹²⁷。

2. <有情／存在性>という顛倒した想

ヴァスバンドゥは、この十二顛倒説に対して反論する毘婆沙師の見解として「有情（sattva）」という想を問題とする。女性に対する欲貪は、その女性に対する「有情」という想を前提としているのではないかという問いを投げかけるのである¹²⁸。ここでヴァスバンドゥは「女性」ではなく「有

（【問】もし顛倒がただ四〔種類〕だけであるとしたら、分別論師が引用する経はどのように解釈するのか。【答】想と心とは〔見〕顛倒に拠るから、〔これらも〕また顛倒と呼ぶのである。）

¹²⁴ AKBh 284, 4-5:

ta ete viparyāsāḥ sarve 'pi srotāpannasya prahīṇā bhavanti / darśanapraheyatvāt dr̥ṣṭinām
sasamprayogāṇām /

（それらすべての顛倒も、預流には〔既に〕断じたものである。諸見は、相応する〔心・心所〕と共に見所断であるからである。）

預流が四顛倒を断じているか、また退失することがあるかについては、この章の後半で述べるように「賢聖品」において論じられている。また、サンガバドラが述べているように、これは『発智論』の記述に基づいている。

『順正理論』 608b29-c1 :

如本論言、此四顛倒諸預流者、幾種已断、幾未断耶。應作是言。一切已断。

（本論（発智論）で言うように「この四顛倒を諸の預流者は、どれだけの種類をすでに断じ、どれだけをまだ断じていないのか。以下のように言うべきである。一切をすでに断じた」と。）

『発智論』 957a29-b1 :

諸預流者、於四顛倒幾已断、幾未断耶。答、一切已断。

『八犍度論』 820c12-13 :

此四顛倒須陀洹幾滅、幾未滅。答曰。一切滅也。

『婆沙論』 536c8-9 :

諸預流者、於四顛倒幾已断、幾未断耶。答、一切已断。

¹²⁵ 本稿 24-26 頁を参照されたい。

¹²⁶ AKBh 284, 5-8:

dvādaśa viparyāsāḥ / anitye nityaṃ iti samjñādr̥ṣṭicittaviparyāsāḥ trayāḥ / evaṃ yāvad anātmany ātmeti /
tatrāṣṭau darśanaprahātavyāś catvāro bhāvanāprahātavyāḥ / duḥkhe ca samjñācittaviparyāsāḥ aśucau ceti
nikāyāntariyāḥ / itarathā hi katham antareṇa sukhaśucisamjñāṃ avitarāgasyāryasya kāmarāgaḥ sambhaved
iti /

（顛倒は十二である。無常に対して常住であるという、想と見と心の顛倒の三つである。乃至同様に非我に対して我であるということまでである。そのうち、八が見所断であり、四が修所断である。そして、苦に対する想と心の顛倒と、不浄に対する〔想と心の顛倒〕が〔四つの修所断である〕と〔ある〕部派の人々は〔言う〕。そうでないとしたら、どうして、楽と浄の想なしに、食から離れていない聖者の欲貪がありえるであろうかと〔言うのである〕。）

¹²⁷ 『婆沙論』 536c10-20 ; 『毘婆沙論』 387b20-c2 ; 『雜心論』 939b1-06.

『順正理論』 609a11-14 :

分別論者作如是言。常我各三樂淨見倒、如是八倒唯見所断。四通見修断。謂、樂淨想心。破此如前釋伽陀理。故彼所說唯憑妄計。

（分別論者は次のように述べる。「常〔顛倒〕と我〔顛倒〕の〔見・想・心顛倒〕の三つと楽〔顛倒〕と浄〔顛倒〕の見顛倒というこのような八顛倒はただ見所断だけである。〔それ以外の〕四つは見〔所断〕と修所断に通じる。すなわち楽〔顛倒〕と浄〔顛倒〕の想〔顛倒〕と心〔顛倒〕である」と。これを論破することは前のガーターを解釈する道理と同様である。従って、彼（分別論師）の説くところはただ、誤った考えに基づいているのである。）

¹²⁸ AKBh 284, 8-11:

tad etan necchanti Vaibhāṣikāḥ / yadi hi sukhaśucisamjñācittasamudācārād āryasya tadviparyāsāḥ iṣyete*
/ sattvasamjñācittasamudācārāt tadviparyāsāḥ api kiṃ neṣyete / na hi striyām ātmani ca vinā
sattvasamjñāyā kāmarāgo yukta iti /

*小谷他[2007: 56, n1]はAKBh(T): “dod”; 両漢訳『許』により“viparyāsāḥ iṣyete”に訂正している。

情」と述べている。女性に対する欲貪であるならば、問題となるのは「女性」であって、「有情」ではないであろう。そのことを考えると、ヴァスバンドゥは「有情 (sattva)」という言葉を用いて、本来は存在しない仮設の「存在性 (sattva)」を問題としているように考えられる。「女性」という言葉を使う前提となる「女性」と呼ばれるものに対する「存在性」である。その上で、女性に対して欲貪が生じるのは、自らに対する欲貪が＜有情／存在性＞という本来存在しないものを基盤とした「我である」という我顛倒・有身見から生じるのと同様であるから、この＜有情／存在性＞という想を問題とする必要があると言うのである。

そして、ここでは『婆沙論』の記述に沿って、預流は四顛倒を断じており、想顛倒と心顛倒は見顛倒に随うものに過ぎず、欲貪も暫時現前するにすぎないと結論する¹²⁹。しかし、ヴァスバンドゥは＜有情／存在性＞という想を問題にしつつ、想顛倒と心顛倒は見顛倒に伴う場合にのみ顛倒とする有部の立場を明らかにした上で、聖者にもなお煩惱が生じることを説く経典を引き、「楽ではない」「浄ではない」と理性的な判断を下した後も、楽顛倒と浄顛倒が未断である可能性を示唆している¹³⁰。すなわち理性的な判断の前に想顛倒が存在しているのではないかと問うのである。

ヴァスバンドゥは欲貪に関連して＜有情／存在性＞という想を問題とするが、このことは我見の場合の想顛倒も見顛倒に伴うものではなく、＜有情／存在性＞という顛倒した想を前提として「我である」「有情である」という判断が起こることを示唆する。

また、見を慧の特殊なものとする有部の考え方に従えば、世間的に女性とされる五取蘊に対して「女性である」とみなしている認識であっても、善法を伴う場合は善心であり、染汚の心所を伴う場合は見ではない慧が相応し、自らを「我である」と判断する場合は我見・我顛倒となるのである。

そして、「有情である」という判断を、ヴァスバンドゥは梵天 (brahman) についても論じている。梵天は同類の界の存在ではないため、先の女性の場合と異なり、欲界の衆生の五識の対象とはなりえないが、意識の対象とすることはできる。ヴァスバンドゥは、梵天について「有情である」「常住である」という見を起こす場合を問題とするが、有部アビダルマ論師は、梵天を「我である」

(しかし、これを、毘婆沙師たちは認めない。もし楽と浄の想と心が起きていることにより、聖者についても、その顛倒が認められるならば、＜有情／存在性＞の想と心が起きていることにより、その顛倒もどうして考えられないのか。＜有情／存在性＞の想なしに、女性と我に対する欲貪が [生起するのは] 妥当ではないからである。)

¹²⁹ AKBh 284, 11-14:

sūtre 'pi cokaṭṭam "yataś ca śrutavān āryaśrāvaka idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / yāvat tasya tasmin samaye yo 'nitye nityam iti saṃjñāviparyāsaḥ cittaviparyāso dṛṣṭiviparyāsaḥ sa prahiyata" iti vistaraḥ / tasmād dṛṣṭisamutthe eva saṃjñācittē viparyāsau / nānye / tatkalābhrāntimātratvād alātacakracitrakṣabhāntivat /

(また、スートラにも説かれた。「[教えを] よく聞いた声聞が、これは苦諦であるとあるがままたに知ることにより、彼(声聞)に、その時、無常に対して常住であるという、乃至[苦に対して楽である、不浄に対し浄である、無我に対し我であるという] 想顛倒・心顛倒・見顛倒であるものが断じられたのである」と詳述なさったのである。それにより、ほかならぬ見に伴って起った想と心が顛倒しているのであり、[見に伴って起こった以外の] ほかの[想と心]が[顛倒しているのでは]ない。その時迷乱しているだけであるからである。旋火輪や絵に[描かれた]夜叉[に対して迷乱する]ようにである。)

引用されている経については本庄[2014: 5009]を参照したが、対応する資料は未詳とされている。また、ここで暫時迷乱することについて喩例として使われた「絵に描かれた夜叉」は『顯揚聖教論』555b26-c05 の有身見の記述の中にも見られるが、この記述は有身見を五種類とし、我見に限定していない。

¹³⁰ AKBh 284, 14-18:

yat tarhi sthavarānandenāryaṃ vāgīśam adhikṛtyoktaṃ / "viparyāseṇa* ca saṃjñānāṃ cittaṃ te paridahyate / nimittaṃ varjyatāṃ tasmāc chubhaṃ rāgopasaṃhitam //" tasmāt sarva evāṣṭau saṃjñācittaviparyāsaḥ śaikṣasyāprahīṇā ity apare /

* AKBh(Ś): "viparyāseṇa"; 『釋論』: 「由起想顛倒」; 『俱舍』: 「由有想亂倒」; AKBh(T): " 'du shes phyin ci log pa yis"であり、小谷他[2007: 56, n3]も指摘しており、「viparyāse」を「viparyāseṇa」に訂正した。

(しかし、上座アーナンダが[女性を見て、欲心を起こした] 聖者ヴァーギーシャについて述べた。「また、想の顛倒により、あなたの心が焼かれる。それ故、貪をもたらした淨らかな原因を避けよ」。それにより、まさに八つの想と心の顛倒全てが、有学には断じられていないものであるというのは他の人々である。)

この経については本庄[2014: 5010]を参照されたい。

「我所である」と把握することがないから有身見はなく、有身見がないから辺執見も起らないとして、この梵天を「有情である」「常住である」とする認識を見ではなく、邪智であるとするに触れる¹³¹。

ヴェスバンドゥは、有部の伝統では、有身見と辺執見が成立しないとする一方で、有身見と辺執見以外の見が成立するとされていることを問い、その答えとして、定説（siddhānta）を判断根拠とすべきである（pramāṇayitavya）とするアビダルマ論師の立場に言及する¹³²。梵天について他の見が成立するとしたら、有身見・辺執見と同様に、梵天に対する＜有情／存在性＞＜常住＞という想を前提とすることによるのではないかという考えである。しかし、ここではヴェスバンドゥはこの想という言葉を用いていない。梵天に対する認識はあくまで意識に過ぎず、先の世間的に女性と認められる五取蘊に対して＜有情／存在性＞＜常住＞という想を伴っている認識とは異なる¹³³。

そして、ヴェスバンドゥが問題としているのは、「有情である」という認識も有身見なのではないかということであり、定説を判断根拠として我と我所に関わる判断だけを有身見としている有部の立場である。「我」と呼ばれる五取蘊は存在するとしても、「我」が存在しないように「有情」も存在しないものである。「我である」という認識も、「有情である」という認識も＜有情／存在性＞＜常住＞という顛倒した想を前提とするものであり、何等異なるものではなく、どちらも有身見とされるべきである。しかし、有部は「我である」という判断のみを有身見としていると批判しているのである。

更に、「十四無記の無記とは捨て置かれるべきという意味である」として、有情と諸蘊について次のように述べている。

【主張】有情は諸蘊と別のものか、別のものでないものかという〔問い〕は捨て置かれるべきである。

【理由】有情は実体（dravya）ではないからである。

【喩例】石女の「産んだ」男の子が白いか〔という問い〕等のようにである¹³⁴。

「我」だけが存在しないのではなく、「有情」も同様に実体としては存在しないものであるとヴェスバンドゥは言う。『婆沙論』は四顛倒の記述においても勝義には仮設の「我」や「有情」等が存

¹³¹ 『婆沙論』42b19-22；『毘婆沙論』31a15-18に慢を伴う染汚の邪智とする説が見られる。

¹³² AKBh 287,14-18:

yadā kāmādhātāu sthito brahmaṇi sattvadr̥ṣṭīm nityadr̥ṣṭīm cotpādayati, tadā katham satkāyāntagrāhadṛṣṭī visabhāgadhātūvāmbane na bhavataḥ / ātmātmīyatvenāgrahaṇād, antagrāhadṛṣṭiś ca tatsamutthitatvāt / kā tarhiyaṃ dr̥ṣṭiḥ / neyaṃ dr̥ṣṭir, mithyājñānaṃ punaḥ etad ity ābhīdhārmikāḥ / kuto nu khalv etad anyā tadālabhānā dr̥ṣṭir, eṣā na dr̥ṣṭir iti / siddhāntas tu pramāṇayitavyaḥ /

（【問】〔有身見と辺執見は、非同類の界には遍行しないとされたことに対して〕欲界にいるときに、梵天に対して有情であるという見、また、常住であるという見を起こすとき、どうして、同類ではない界を所縁にする、有身〔見〕と辺執見でないのか。【答】我と我所として把握するのではないから〔有身見は成立しないもの〕である。また、辺執見は、それ（有身見）から起きたものでから、〔有身見が成立しないのであれば成立しないもの〕である。【問】では、この見はどういうものなのか。【答】「これは見ではない。しかし、これは邪智である」と阿毘達磨論者たちは〔言う〕。【問】それを所縁としている別の〔見〕は見であるが、これは見ではないというこのことはどうしてか。【答】まさに定説が判断根拠とせしめられるべき（pramāṇayitavya）である（定説によりこれは邪智であって見とはならないのである）。）

¹³³ 遠藤[2008]はこの問題を中心に論じており、言及するように『順正理論』612c25-613a10でサンガバドゥラはこれを有身見と辺執見の引く邪智としている。尚、AKBh 282,11-13で論じられているように、戒禁取にも同様の問題が潜んでいる。

¹³⁴ AKBh 292, 17-18:

kim anyāḥ skandhebhyaḥ sattvo 'nanya iti sthāpanīyaḥ / sattvadravyābhāvāt, bandhyāputraśyāmagauratādivat /

但し、桂[2012b: 31]は無記について、本来仏のアートマンは存在するともしないとも説明しないという立場であると述べている。

在しないと述べながら¹³⁵、核となる問題として論じることにはなかった。それに対して、ヴァスバンドゥは「我」に対する有身見だけではなく、「我」や「有情」と仮設する認識そのものと、その前提となる＜有情／存在性＞という想を問題としている。

3. 有身見の語義解釈

ヴァスバンドゥは、このように認識の前提となる顛倒した想を問題としているが¹³⁶、有身見について次のように述べている。

「有身見 (sat-kāya-dṛṣṭi)」とは、我見或いは我所見である。滅する (sīdati) から「有 (sat)」である。「身 (kāya)」とは集まりである。集合、蘊という意味である。また、これが有 (sat) であり、また、身 (kāya) であるという〔意味の同格限定複合語である〕「有身」とは、五取蘊である。〔この滅する集まり＝有身（五取蘊）に対して〕「常住である」という想と「一つの個体である」という想を捨てさせるために、そのように〔有身見が〕説明されたのである。なぜならば、それら（五取蘊）に対して「我」と把握することは、これ（「常住である」「一つの個体である」という想）に基づいているからである¹³⁷。

ここでヴァスバンドゥは、有部の見解通りに有身見を我見或いは我所見であるとしながら、「有身」という言葉を、認識の対象である五取蘊について「滅する集まり」と語義解釈する。その上で、集まりである身 (kāya) には存在しない、我の把握の前提となる、五取蘊を一つの個体 (piṇḍa) と構想する想について述べている。この「一つの個体である」という想が、集まりである身を単一のものとして把握し、「有情である」「我である」と仮設するのである。

「一個体 (piṇḍa)」という言葉は、複数のものを一つとして捉えるという意味で「界品」にも見られる。有情の無知には三種類あると「伝説する (kila)」という言葉に伴っているが、蘊・処・界という三つの説示がある理由として、色を我と把握する無知に対して複数の色処等が説かれ、心所を我と把握する無知に対して受蘊、想蘊、行蘊という複数の蘊が説かれ、色と心を我と把握する無知に対して、眼界等や眼識界等、複数の色と心の界が説かれると述べる。これら複数のものを我と把握する前提としてこの語は用いられている¹³⁸。

¹³⁵ 『婆沙論』537b12-16:

復若問言「此五取蘊有_レ我無_レ我、彼便定答、皆無_レ有_レ我。定無_レ作者_二、無_レ遣作者_一、亦無_レ受者_二、無_レ遣受者_一、唯空行聚。故四顛倒唯見苦所斷。苦類智時一切已斷故。

（また、もし質問して〔諸の瑜伽師は苦を現観し終われば心に顛倒がないから、苦だけを現観し、集滅道をまだ見ていない者に〕「この五取蘊に我があるか、我はないか」と言うならば、彼は必ず「一切は我があることはない。必ず作者もなく、遣作者もなく、また、受者もなく、遣受者も存在しない。ただ空であって、行の聚りに過ぎないのである」と答えるであろう。従って四顛倒は、ただ見苦所断である。苦類智の時に、一切已断だからである。）

本稿 34 頁註 112 も参照されたい。

¹³⁶ 『法蘊論』が五取蘊に対して我・我所の想を起すことにより忍・樂・慧・観・見を生じると論じていることについては本稿 23 頁を参照されたい。

¹³⁷ AKBh 281,19-21:

ātmaḍṛṣṭir ātmiyaḍṛṣṭir vā satkāyaḍṛṣṭiḥ / sīdatīti sat / cayaḥ kāyaḥ saṃghātaḥ skandha ity arthaḥ / sac cāyaṃ kāyaś ceti satkāyaḥ pañcopādānaskandhāḥ / nityasaṃjñāṃ piṇḍasaṃjñāṃ ca tyājayitum evaṃ dyotitā / etatpūrviko hi teṣv ātmagrahaḥ /

¹³⁸ AKBh 14, 8-11:

kim arthaṃ bhagavān skandhādimukhena trividhāṃ deśanāṃ ārabhate / āha / vineyānāṃ

mohendriyarucitraidhāt tisraḥ skandhādeśanāḥ // (I, 20cd)

trayaḥ prakārās traidham / triprakāraḥ kila sattvānāṃ *mohaḥ* / kecic caitteṣu saṃmūḍhāḥ piṇḍātmagrahanataḥ / kecid rūpa eva / kecid rūpacittayoḥ /

（どうして世尊は蘊などの面により、三種類の説示を始められたのか。述べる。弟子たちの

愚痴、根、希望（好み）の三種に基づき、三〔種類〕の説示がある (I, 20cd)。

三種類とは、三つの種類である。有情の愚痴は三種類であると伝説する。ある者たちは、心所に対して、一個体を我と把握することにより、迷乱している。ある者たちは色に対してのみ〔一個体を我と把握することにより〕迷乱している。ある者たちは色と心に対して〔迷乱している〕。）

身 (kāya) には集まりという意味があるが、『婆沙論』は「有身において転じるから」とするのみで、その解釈は明確ではないが¹³⁹、ここでヴァスバンドゥが論じるような、集まりという意味では用いていないと考えられる。しかし、前の章でみたように、『婆沙論』は、実有である蘊・界・処等の一つのダルマを所縁として我を把握すると論じる一方で、五取蘊を「一合想」により一纏めにして把握するとする説を示し、「一合想」を我想と並べて除くべきものと論じてもいる¹⁴⁰。この一合想をヴァスバンドゥは取り上げて、実体である一つの蘊を「我」と把握するのではなく、五取蘊を一纏めにした、実体としては存在するのではない一個体に対して「我」や「有情」を仮設する認識構造を示し、＜有情／存在性＞＜常住＞という想を問題としている。ここで集まりである五取蘊には存在しない「一個体」を存在するものとするにより、「有情」「我」と仮設されていることが提示されている。

また、サンガバドラは、「有身」を「集まりである身が存在している」と解釈し、ヴァスバンドゥの「有 (sat)」の解釈に反対する。しかし、「身 (kāya)」の解釈には異を唱えない。この記述では「一つの個体 (piṇḍa)」という概念に相当する言葉は見出せないが、有部の二十身見の考え方からは踏み出し、身を複数のものの集まりとし、複数のものが存在するのであって、単一のものが存在しているのではないと述べている¹⁴¹。しかし、サンガバドラは二諦説の記述において「個体単位で (piṇḍasah) 把握する時に世俗諦である」と述べており、この言葉が世俗有と関わることを示しているが、この記述については第六章において考察する¹⁴²。

そして、ヴァスバンドゥは、我見と我所見だけが有身見なのではなく、有漏法を所縁とするあらゆる見が有身見であるが、有身見は五取蘊を対象とする見であって、存在しない我や我所を対象と

AKBh(E) 22, n7 が指摘するように、『婆沙論』367a16-27；『毘婆沙論』279a23-29；『雜心論』874a15-24 に同様の記述があるが、当該箇所には piṇḍa と関わる言葉が存在するかどうかは確認できない。

『瑜伽師地論』でも、piṇḍa という言葉は我見の生起のもと或いは分別のもとになるものとして用いられている。「思所成地」に含まれる *Paramārthagāthās* に見られる。Wayman[1961: 170, 172, 176-177, 182-183]; L.Schmithausen[1987: 228-229, 236-237]を参照されたい。*Paramārthagāthās* は「破我品」において引用されているが、piṇḍa に関わる部分ではなく、AKUp で引用されている *Paramārthagāthās* にも piṇḍa について言及する部分は含まれていない。本庄[2014: 9015]、村上・及川[2009c: 49-57]も参照した。『瑜伽師地論』「真実義本」については高橋[2005: 107-109, 173-174]；村上[2013: 35, 40]を参照されたい。また『顯揚聖教論』にも我顛倒を起す基として「総執」という言葉が見られる。早島[1999: 42]を参照されたい。

¹³⁹ 『婆沙論』255a21-22：

問、何故名有身見。答、此見於有身轉故、名有身見。

『毘婆沙論』は自身より生じ、有身より生ずるからとしている。

『毘婆沙論』198c12-14：

何故名身見。答曰、從自身生、亦從有身生、故名身見。

ヴァスミトラが「自身においてのみ転じる」としている点については本稿 15 頁註 48 を参照されたい。

¹⁴⁰ 本稿 34 頁を参照されたい。

¹⁴¹ 『正理論』605c19-22：

論曰、由因教力有諸愚夫、五取蘊中執我我所。此見名爲薩迦耶見。有故名薩。聚謂迦耶。卽是和合積聚爲義。迦耶卽薩名薩迦耶。卽是實有非一爲義。

([次のように] 論じる。「[様々な] 原因や[誤った] 教えにより、諸の凡夫は、五取蘊に対して我や我所を把握することがある。この見を有身見と呼ぶのである。存在するから有 (sat) というのである。集まりを身 (kāya) と言うのである。すなわちこれは和合積聚という意味である。集まりが存在することを sat-kāya (有身) というのである。すなわち実有であって、単一ではないという意味である」と。)

この後半部分をスティラマティが引用している。

AKTA P 242a7, D 109a7：

slop dpon 'das bzang na re / yod do zhes bya 'dus pa'i tshogs yod pa ste gcig ma yin zhes bya ba'i don to //

「サンガバドラ先生が言う。存在しているから [sat であり]、集まりである身 kāya が存在しているのであって、単一ではないという意味である。」

但し、「一」「gcig」という言葉はあるが、「総」「ril po」という「piṇḍa」にあたると思われる言葉は見えない。また、田端[1977]はヴァスバンドゥの語義解釈をサンガバドラの記述から検討している。

¹⁴² 本稿 110-111 頁を参照されたい。

する見ではないと理解させるために、経では我見と我所見が有身見であると説かれているとする¹⁴³。すなわち、我見・我所見とされる有身見には「我である」という把握の前提として、五取蘊という「滅する集まり」に対して、「滅する」ことの反対の「常住である」、また「集まり」には存在しない「一つの個体である」という顛倒した想が生じているのである。

ヴァスバンドゥは、このような認識構造は「我である」という把握に限らず、「有情である」という認識も同様の認識構造をもつと言うのである。更には有漏法を所縁とするあらゆる見が有身見であると述べている。

また、仏教の教えに従い、我は存在しないと理解して、「我ではない」と判断することができ、「我である」という見に伴う想顛倒も対治されたとしても、それはあくまでも見顛倒に伴う想顛倒が断じられたに過ぎない。ヴァスバンドゥの言う、見の前提となる五取蘊に対して対象には存在しない「常住であり、一つの個体である」とする、捨て去るべき想までが断じられたとは言えない。それは、一個体により我を構想した後、その存在を否定して「非我である」と判断しているだけだからである。

そして、この同じ想に基づき「女性である」「有情である」とみなす認識も、善法を伴っていれば善心となる。このことは、善心に相応するこの想が煩惱と関わらないと見なされていることを示していよう。そして、有部は我見・我所見のみを有身見とし、有覆無記としているが、有身見を無記とすることは、善心にも不善心にも伴うことを可能にする余地も与えていると考えられる。

4. 刹那的な諸行を一個体として把握すること

この一個体としての把握について、ヴァスバンドゥは「破我品」では人格主体を否定して、次のように述べている。

【問】では、どのようにデーヴァダッタは行くのか。

【答】実に、同じ相続に属する (abhinnasamtānāḥ) 刹那的な諸行が、「デーヴァダッタ」と、凡夫たちにより、同一の＜有情＞という一個体として把握することにより確信され、自己の相続が他の場所に〔生じる〕原因であるとき、「デーヴァダッタが行く」と言われるのである。そして、その、他の場所に生じることが「行くこと」である。炎や音声の相続について「(炎)が進む」「(音声が) 届くこと」と言うように。

そして、ほかならぬそれら(刹那的な諸行)が、更に認識の原因になっているとき、「デーヴァダッタが認識する」と言われるのである¹⁴⁴。

¹⁴³ AKBh 281, 21-282, 2:

satkāye dṛṣṭiḥ satkāyadrṣṭiḥ / sarvaiva sāsraṇāmbanā dṛṣṭiḥ satkāye / ātmātmīyadrṣṭiḥ eva tu satkāyadrṣṭiḥ uktā / yathā gamyeta satkāyadrṣṭiḥ iyaṃ nātmani nātmiye veti / yathoktaṃ “ye kecid bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vā ātmeti samanupaśyantaḥ samanupaśyanti, sarve ta imān eva pañcopādānaskandhān”iti /

(有身に対する見が有身見である。有漏〔法〕を所縁とするまさにあらゆる〔見〕が、有身に対する見である。しかし、我見と我所見のみが有身見であると説かれたのである。「これは有身見(五取蘊を対象とする見解)であり、我或いは、我所を対象とする見解ではない」というように理解されるべきである。「比丘たちよ、沙門(苦行者)であれ、或いは、婆羅門であれ、『我である』と見ている人は誰もが、全て、他ならぬこの五取蘊を〔『我である』と〕見ている」と述べられたようにである。)

この経については本庄[2014: 5006]を参照した。

¹⁴⁴ AKBh 473, 18-22:

kathaṃ ca devadatto gacchati / kṣaṇikā hi saṃskārā abhinnasamtānā devadatta iti bālair ekasattvapinḍagrāheṇādhimuktāḥ* svasya samtānasya deśāntare** kāraṇaṃ bhavanta ucyante gacchati devadatta iti / sā ca deśāntarotpattir gatir iti / jvālāsabdasamtānāyor gacchatigamanābhīdhānavat / ta eva ca punar vijñānasya kāraṇaṃ bhavanta ucyante vijñānāti*** Devadatta iti /

*AKBh(L) 132, n623 は AKBh(T)が“gcig pa(D: P la) nyid bzung nas”であり“eka-piṇḍa-”であった可能性も指摘しているが、『釋論』が「一衆生」「俱舍」が「一体」であることも挙げて AKBh 通り “eka-sattva-piṇḍa-”としている。 **AKBh(L) 132, n624 は AKBh(T): “byung ba la”; 『釋論』: 「作自相續因」; 『俱舍』: 「生因」を挙げて “deśāntarotpattau”と訂正している。

***AKBh は “jñāti”であるが、AKBh(L)が指摘するように、AKBh(T): “rnam par shes so”; 『釋論』: 「識」; 『俱舍』:

「随眠品」で滅する集まり (caya)、集合 (saṃghāta)、蘊 (skandha) と呼ばれていたものが、ここでは「刹那的な諸行」と言われ、我見と我所見が「同一の＜有情＞という一個体として把握すること」と言い換えられている。また、「刹那的な」と述べられていることから、ヴァスバンドゥが「滅する (sīdati)」から「有 (sat)」である」という語義解釈を示した意図が理解される。刹那的な諸行である無常な滅する集まりを、常住な一個体と把握することを問題としているのである¹⁴⁵。

そして、同じ相続に属する刹那的な諸行は「デーヴァダッタ」とも呼ばれる。しかし、「我」と言う場合も、「有情」と言う場合も、「デーヴァダッタ」と言う場合も、どう呼ばれるかに過ぎないとも言える。聖者ではない、凡夫たちは刹那的な諸行をあるがままに滅する集まりとして把握することができず、常住な一個体として把握する顛倒した想に基づき「デーヴァダッタ」と呼ぶのである。

また、ヴァスバンドゥは「蘊」を集まり・集合と並べているように、この「蘊」も仮設有であると論じている。身 (kāya) や蘊と呼ばれるものも一個体でないことを言葉で示すことはできても、集まりであることを示す言葉に過ぎない。蘊を把握することは、刹那的な諸行を一個体として把握する想を基にして「蘊」と呼ぶだけのことであり、仮設である点については「プドガラ」と同様である¹⁴⁶。

『婆沙論』は「蘊」を実体とし、その実体である「蘊」を「我」と把握するとしていたが、有部が実有のダルマとして説くその「蘊」も刹那的な諸行の集まりに過ぎないと論じていることになる。その『婆沙論』も蘊が集まりであり、それを纏めて一つのものとしていると論じてみいる¹⁴⁷。

「能了」であり、また vijñānasya kāraṇam であるところから “vijñāti” に訂正した。

¹⁴⁵ 平川[1997: 16-17]は「法」は自相をもつものであり他から区別されるものであるから主語として立てられるが、縁起により生ぜられたものであり無常であるから実体ではないから「無我」というが、「行」は全体として変化するのであり部分を別々に立てることはできないから「無我」は説かれたいと述べている。また、平川博士は見えて知る般若と言葉による識として、概念と体験として論じておられるが、言葉と概念化で両者を区別するところから、動物には理解があるが言葉はないとして、嬰兒が母親の顔を覚えるのを般若の体験とされている。

¹⁴⁶ AKBh 13, 21- 14, 2:

yadi rāśyarthah skandhārthah prajñaptisantaḥ skandhāḥ prāpnuvanti / anekadravyasamūhatvāt rāśipudgalavat / na / ekasyāpi dravyaparamāṇoh skandhatvāt / na tarhi rāśyarthah skandhārtha iti vaktavyam / na hy ekasyāsti rāśitvam iti / kāryabhārodvahanārthah skandhārtha ity apare / pracchedārtho vā / tathā hi vaktāro bhavanti tribhiḥ skandhakair deyaṃ dāsyāma iti / tad etad utsūtram / sūtram hi rāśyartham eva bravīti / “yat kiṃcid rūpam atītānāgatapratyutpannam” iti vistaraḥ / pratyekam atītādirūpasya skandhatvam tatra vijñāpyate / sarvam etad atītādirūpam ekaśo rūpaskandha iti / na śakyam evaṃ vijñātum / “tat sarvam aikadhyam abhisamkṣīpye”ti vacanāt / tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñaptisantaḥ /

(もし蘊の意味が集まり (rāśi) の意味であるならば、蘊は仮設有であることになってしまうであろう。複数の実体の集合 (samūha) であるからである。集まり (rāśi) やプドガラのようにである。[そうでは] ない。実体である極微は[ただ]一つであつても[色]蘊であるからである。そうだとしたら蘊の意味は集まりの意味であるとは言うべきではない。なぜならば、一つの[極微]は集まりではないからである。蘊とは重荷を運ぶという意味であるとの他の人々は言う。或いは分割の意味である。なぜならば、「貸してあげよう、三分割 (skandha) で返すならば」という人々がいるからである。しかしこれ(この説)は経に違背している。何故ならば経はまさに集まりの意味を説いているのである。「凡そいかなる過去、未来、現在の色」と詳述している。過去などの色が個々に蘊であるとそこ[経]で説明せしめられている。この過去の色全てが一つずつ色蘊であるというように理解することはできない。「その全てを集めてから」と説かれているからである。従って、まさに集まりのように蘊は仮設有である。)

この経については本庄[2014: 1009, 1020]を参照した。

¹⁴⁷ 『婆沙論』383c15-21 :

問、何故名蘊、蘊是何義。答、聚義是蘊義。合義是蘊義。積義是蘊義。略義是蘊義。若世施設即蘊施設。若多增語即蘊增語。聚義是蘊義者、謂諸所有色、若過去若未來若現在、廣說乃至若遠若近、如是一切總、爲一聚、立爲色蘊。乃至識蘊聚義亦爾。

(【問】どうして蘊と言うのか。蘊とはどういう意味か。【答】聚りという意味が蘊の意味であり、合すという意味が蘊の意味であり、積むという意味が蘊の意味であり、まとめるという意味が蘊の意味である。或いは世の施設が蘊の施設である。もしくは多くのという言葉が蘊という言葉である。聚りという意味が蘊の意味であるとは、すなわち、

そして、五蘊とは有為法であり、所縁が集まり作られたものであり、一つの縁から作られたものはないとも AKBh は説いている¹⁴⁸。また『婆沙論』も因縁和合作作用に従うものと述べている¹⁴⁹。

ヴァスバンドゥは実有である一つのダルマに対して「我」を把握しているのではなく、同じ相続に属する刹那的な集まりである諸行に対して、存在しない一個体を構想することにより「我」や「有情」が把握されることを問題としている。『婆沙論』は、集まりであっても蘊は実体として存在するものであり、いずれか一つの蘊を所縁とする認識として論じている。そして、仮設有を存在として認めているが、一合想については除くべきものともしている。

「デーヴァダッタ」と呼ばれる同じ相続に属する刹那的な諸行は「ヤジュニャダッタ」と呼ばれるものとは異なる特徴をもつものではあるが、その特徴もどういう切り口でひと纏まりとするかという違いに過ぎず、一個体とする想を問題とすると、**ātman** は「私」である「我」を意味するだけでは留まらない。仮設という点だけをみれば、「蘊」も「デーヴァダッタ」も「我」も一個体がどういった名称で呼ばれているかというだけのことである。また、三友[1972]が指摘しているように、ヴァスバンドゥは有部の三世実有を批判する際に、実体として存在する自性について **svabhāva** だけでなく、**ātman** も自性の意味でも用いている¹⁵⁰。

過去、もしくは未来、もしくは現在云々、もしくは遠、もしくは近に至るまでの諸の色であるもの、このようなものをまとめて一聚りとして、立てて色蘊とするのである。乃至識蘊の聚りという意味も同様である。）

このあと、『婆沙論』は合・積・略についても同様に解説し、更に蘊の意味を「世の施設」と「多くという増語」という意味であるとする解釈について論じている。『毘婆沙論』でも同様に論じられている。

『毘婆沙論』288a11-16:

何故名_レ陰、陰は何義。答曰、聚義是陰義、略義是陰義、積義是陰義、總義是陰義。若施_二設世_一、即是施_二設陰_一。

若説多語陰是多語。聚義是陰義者、諸所有色、過去未來現在、若内若外、乃至廣説、盡聚爲_二色陰_一。乃至識陰亦爾。

（【問】どうして蘊（陰）と言うのか。蘊とはどういう意味か。【答】聚りという意味が蘊の意味である。まとめるという意味が蘊の意味である。積むという意味は是れ陰の義なり。総べるという意味が蘊の意味である。もし世を施設するならば、蘊を施設することである。もし多いという語を説くならば、蘊が多いという語である。聚理という意味が蘊の意味であるとは、過去・未来・現在である、乃至、若しくは内、若しくは外である、諸の色であるものは、すべて、聚りを色蘊とするのである。乃至識陰も同様である。）

¹⁴⁸ AKBh 4, 21-23:

te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam / (I, 7ab)

rūpaskandho vedanāskandhaḥ saṃjñāskandhaḥ saṃskāraskandho vijñānaskandhaś cety ete saṃskṛtā dharmāḥ / sametya saṃbhūya pratyayaīḥ kṛtā iti saṃskṛtāḥ / na hy ekapratyayajanitaṃ kimcid astīti /

（更に、色等の五蘊がそれらの有為の諸法である(I, 7ab)。

色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊というこれらが有為の諸法である。諸縁が集まり、結合して、作られたから有為 [法] である。なぜならば、いかなるものも、一つの縁から生じたものではないからである。）

¹⁴⁹ 『婆沙論』では無為法との対比で有為法が論じられている。

『婆沙論』392c19-23:

問、有爲無爲は何等義。答、若法有_レ生有_レ滅有_レ因有_レ果、得_二有爲相_一、是有爲義。若法無_レ生無_レ滅無_レ因無_レ果、得_二無爲相_一、是無爲義。復次若法依_二屬因縁和合作用_一是有爲義。若法不_レ依_二屬因縁和合作用_一は無爲義。

（【問】有為と無為とはどういうものなのか。【答】もし法で、生があり、滅があり、因があり、果があつて、有為相を得るものであれば、有為のものであるが、もし法で、生がなく、滅がなく、因がなく、果がなく無為相を得るものであれば、無為のものである。更に、もし法で、因縁和合の作用に従うものであれば、有為のものであつて、もし法で、因縁和合の作用に従うものでなければ、無為のものである。）

『毘婆沙論』293c3-7:

問曰、何故名_二有爲無爲法_一耶。答曰、若法有_二生滅_一、有_レ因、有_二有爲相_一、是有爲法。與_レ此相違、は無爲法。復次、若法屬_二因屬縁屬所作屬和合者_一是有爲法。與_レ此相違、は無爲法。

（【問】どうして有為 [法] 無為法と呼ばれるのか。【答】もし法に生滅があり、因があり、有為相があるならば、有為法である。これと異なるのが無為法である。次にもし法が因に依り、縁に依り、所作に依り、和合に依るならば、有為法である。これと異なるのが無為法である。）

¹⁵⁰ AKBh 297, 16-17:

tenaivātmanā sato dharmasya nityaṃ kāritrakarane

kiṃ vighnam (V, 27a)

yena kadācit kāritraṃ karoti kadācin neti /

（他ならぬその自体として (ātmanā) 存在しているダルマについて常に作用をなすことに対して

『婆沙論』は五取蘊を同時に一纏めにするということについては一個体とする想を問題としているが、実体として存在するいずれか一つの蘊に対して、我を把握するとして我見を論じている。この蘊も一個体とする想により把握されるものである。これに対して、ヴァスバンドゥは実体として存在するいずれか一つの蘊に対して我を把握するとは論じず、集まりである五取蘊、刹那的な諸行を対象として我を把握するとして、その前提となる一個体とする想を問題としているのである。

そして、刹那的な諸行は行為主体として、他者から認識対象としても「行く」と把握される場合にのみ、一個体として把握され、言語表現されるのではない。認識主体として「認識する」場合にも同様である。私たちは刹那的な諸行に過ぎない。更にヴァスバンドゥは言う。

聖者たちによっても、それらの（刹那的な諸行）に対して「一個体として把握する」想により、言語表現するためにそのように「デーヴァダッタが行く、認識すると」言われるのである¹⁵¹。

聖者たちは、一個体により把握する想は捨てているが、言語表現するときには、その一個体として把握する想に基づいて「デーヴァダッタ」と言うのである。刹那的な諸行が「五蘊」と言われたり、「デーヴァダッタが行く」「認識する」と言われたりするるのである。そして、その言葉により凡夫は説かれたことを理解できる。

ヴァスバンドゥは、仮設有に基づく言語表現そのものは否定しないが、仮設される「プトガラ」等は実体として存在しないと述べる。聖者が説く言葉、名称であっても、その名称が指示するものは、固定的な一個体として存在するものではなく、仮設にすぎない。しかし、刹那的な諸行を一個体として把握する想に基づいてしか認識できない凡夫にも理解できるように、一個体とする想に基づいて言語表現し、同じ相続に属する刹那的な諸行が五取蘊と説かれたのである。ヴァスバンドゥは、このように言語表現そのものではなく、滅する集まりである、刹那的な諸行に対して存在しない「常住な一個体」を把握する想を捨てることを説いているのである。

5. 有身見の所縁

ところで、前述したように、有身見を存在しないものを所縁とする認識とする譬喩者の主張に対して、『婆沙論』は五取蘊を所縁とする認識であるとしているが¹⁵²、対象に存在しない「常住な一個体」を構想する想を問題とするヴァスバンドゥは、有身見の所縁についてどのように考えているであろうか。前述したように、ヴァスバンドゥは「有身見は五取蘊を対象とする見であって、存在しない我や我所を対象とする見ではない」と述べている¹⁵³。

有部において有身見とは、五取蘊を所縁として「我である」という顛倒した判断をすることである。ヴァスバンドゥも五取蘊に対して「我である」と判断すると述べている。しかし、認識の所縁と対象についてヴァスバンドゥは次のように述べている。

では、対象と所縁に、どのような違いがあるか。X に対して Y の作用があるとき、X は Y の対象である。心・心所によって把握されるものが所縁である¹⁵⁴。

どのような妨げがあるのか (V, 27a) 。

ある時には作用し、ある時には「作用し」ないという「ようなどのような妨げがあるのかというのである」。

¹⁵¹ AKBh 473, 22:

āryair api teṣaṃ saṃjñayā tathocyante vyavahārtham /

¹⁵² 本稿 26-27 頁を参照されたい。

¹⁵³ 本稿 45-46 頁を参照されたい。

¹⁵⁴ AKBh 19, 15-16:

kaḥ punar viṣayāḷambanayor viśeṣaḥ / yasmin yasya kāritraṃ sa tasya viṣayaḥ / yac cittacaittair grhyate tad ālambanam /

『正理論』0348b5-9 :

境界所縁復有_レ何別_一。若於_レ彼法_レ此有_レ功能_一。即説_レ彼爲_レ此法境界_一。如下人於_レ彼有_レ勝功能_一。便説_レ彼爲_レ我之境_一。心心所法執_レ彼而起_一。彼於_レ心等_レ名爲_レ所縁_一。

(対象と所縁とに、またどのような違いがあるのか。もし X という法に対して、Y が作用するとき、X は Y の境界と

対象とは作用の客体、すなわち認識に関して言えば認識の客体、眼識ならば眼根を感官として把握されたものであり、所縁とは心・心所により把握されるものであると述べるのである¹⁵⁵。これは譬喩者の考え方と同様のものとも考えられる。譬喩者は我見を存在しない我を所縁とする判断だとしているが、そうだとしたら、単純に、我見とは五取蘊に対して我を把握することと考えて、認識の対象は五取蘊であるが、所縁は我であると考えられるかもしれない。しかし、仮設が問題とされているように、「我」であるという判断は、知覚されたものと「我」という名称が結び付けられることによるのである。

眼根を感官として把握する対象としては、縄を蛇と誤って認識する場合も、縄と認識する場合に異ならない。そして、対象と所縁の相違が問題とされることがあるとしたら、それは蛇と縄、杭と人という例に示されるように、実際とは異なったものを認識した場合であって、{縄}という対象を「縄」、{杭}という対象を「杭」と認識している限りにおいては気に留められないであろう¹⁵⁶。『正理論』もこの対象と所縁の記述を踏襲している。所縁を認識の対象と同じものとする毘婆沙師の考え方に立てば、誤った認識であっても、問題とされるのは行相であって、所縁ではないであろう。

しかし、実際には{五取蘊}に対して「我」「有情」と認識することは、{縄}に対して「縄」、{杭}に対して「杭」と認識することである。仮設有そのものを問題としない場合には、認識の対象と認識が把握したものとは同じものとみなされるが、集まりに過ぎない対象に存在しない<一個体>を構想して「縄」や「杭」と認識しているのである。

これは兎の角や亀の毛のように全く存在しないものについての認識とも異なる。顛倒の三条件の一つに増益とあるように、対象として存在している{五蘊}或いは{諸行}という集まりに対して<一個体>を増益し、その<五蘊><諸行>という一個体を基に「我」や「有情」と認識するのである。

有身見の所縁についてヴァスバンドゥは「賢聖品」で次のように述べている。

〔最初に得た果からの退失がないのは〕見所断〔の諸煩惱〕は、〔色等のような対象となる〕事物をもたないもの (avastukatva) だからである。なぜならば、それら (見所断の諸煩惱) は我 (ātman) によって起るからである。〔見所断の諸煩惱は〕有身見を基とするものだからである。しかし、その我とは存在しないものである。それでは、〔それら見所断の諸煩惱は〕存在しないものを所縁とすることになってしまう。〔そうではない、〕存在しないものを所縁とするのではない。〔見所断の煩惱は〕諦を所縁とするからである。しかし〔諦を〕如実にではなく所縁とするのである¹⁵⁷。

ここでまず、見所断の煩惱は、色等のように存在する事物を対象とする煩惱ではないと述べている。

言うのである。人が X に対して勝れた作用があるときに、X を私の対象 (境界) と言うようにである。心心所法は、それを把握して起る。それを心等について所縁と呼ぶ。)

『正理論』は一文挿入された句以外は、玄奘訳と比較するとほぼ同じである。この挿入句については筆者は意味を把握できていない。しかし、ヴァスバンドゥとサンガバドラとでは、所縁と行相についての考え方が異なると考えられることについては本稿 79-81 頁も参照されたい。

『俱舍』7a26-28：

境界所縁復有_レ何別_一。若於_レ彼法_レ此有_レ功能_一...即說_レ彼爲_レ此法境界_一...心心所法執_レ彼而起_一...彼於_レ心等_一名爲_レ所縁_一...
¹⁵⁵ この解釈は、知覚・認識するである upa-√labh も、所縁である ālambana も dmigs pa とチベット語訳されていることから理解される。

¹⁵⁶ 対象と認識内容である所縁を問題としているので、{対象}「言語表現されたときの所縁」とし、また、言語表現に結びつく<構想>という形で示す。

¹⁵⁷ AKBh 374, 24-375, 1:

darśanaheyānām avastukatvāt / ātmādhiṣṭhānapravṛttā hy ete / satkāyadr̥ṣṭimūlakatvāt* / sa cātmā nāstīti / asadālambanās tarhi** prāpnvanti / nāsadālambanāḥ / satyālambanatvāt / vitathālambanās tu /

*AKVy: “satkāyadr̥ṣṭimūlatvāt.” **AKBh(Ś): “tarhi”であり、『平川索引』にも従い“tahi”を“tarhi”に訂正した。

存在しない「我」により、有身見が起こり、有身見を基とする見所断の煩惱が起こるからである。また、「見所断の煩惱とは存在しないものを所縁とするのか」という問いに対し、「諦を所縁とする」と答えて、存在しないものを所縁とする認識とすることを否定している。

ここの「[見所断の諸煩惱は]有身見を基とするものだからである」(sat-kāya-dṛṣṭi-mūlakatvāt)という記述について、ヤショーミトラは「有身見を基とする」(sat-kāya-dṛṣṭi-mūlakāni)という文言のある経を引用している。この経とは、前述した『婆沙論』が言及する『雑阿含』第109経「池喩経」であり、この引用には「身見根本」という語が該当すると考えられる¹⁵⁸。「池喩経」は諦を見ることにより、預流果を得るとして有部が依拠する経である。最初に得た果からの退失がない理由を論じるのに、我見を問題とし、諦を所縁とする、すなわち諦を見ると述べることは、ヴァスバンドゥも「池喩経」の記述及び有部の主張に沿って論じていることになる。

そして、ヴァスバンドゥが言及する諦とは、苦諦であり、五取蘊である¹⁵⁹。苦諦の四行相は無常・苦・非我・空であり、「非我」の行相ではなく、顛倒した「我」の行相を伴っている。このことを苦諦を如実にではなく所縁とすると述べていると考えられる。五取蘊を所縁とし、行相が顛倒して認識しているという『婆沙論』の記述と齟齬を来さない記述である。

しかし、有身見について『婆沙論』が実体として存在するいずれかの蘊を対象として論じているのに対し、ヴァスバンドゥは蘊の相続や同じ相続に属する刹那的な諸行を対象として論じ、集まりであるものを一個体とする想を根本的な問題としている点で、両者は大きく異なる。

6. 見所断の煩惱と聖者

それでは、すべての煩惱が諦を所縁とするのかということを問題として、ヴァスバンドゥは次のように述べる。

【問】では、どの煩惱がそう（諦を所縁とするもの）ではないのか。

【答】[煩惱により]違いはある。何故ならば、我見は、色等の事物に対して、行為者・感受者・支配者として、存在しない我性(ātmatva)を増益するからである。また、辺執見等は、それ(我見)に従って起こるから、事物をもたない[煩惱]と言われるのである。一方、修所断

¹⁵⁸ 「池喩経」と『婆沙論』については本稿24-26頁で述べた。

AKVy 587, 18-21:

satkāyadr̥ṣṭimūlatvāt / yasmād ātma darśana vaśena darśana heya nām samudācārah / uktaṃ ca yāni vā punaḥ pr̥thag loke dṛṣṭigatāni / tāni satkāyadr̥ṣṭimūlakāni satkāyadr̥ṣṭisamudāyāni satkāyadr̥ṣṭijātiyāni satkāyadr̥ṣṭiprabhavanīti /*

*AKVy(Ś): om. “satkāyadr̥ṣṭimūlakāni.” AKVy(T): “‘jig tshogs la lta ba’i gzhi can yin te /”

(有身見を基とするものだからである。見所断[の諸煩惱]は、我見により起こるからである。また、「或いは、更に世間におけるそれぞれの悪見であるものとは、有身見を基とする、有身見から集まり、有身見から生じ、有身見から起こるものである」と説かれたのである。)

『雑阿含』34b6-8:

世尊今日善説池譬。所以者何。聖弟子具足見諦、得無間等果。若凡俗邪見身見根本身見集身見生身見起。

(世尊は今日池の喩えをよくお説きになった。どうしてか。聖弟子が諦を見ることを具えれば、無間等果を得るからである。さて、凡俗の邪見は、身見を根本とし、身見から集まり、身見から生じ、身見から起こるものである。)

また、『婆沙論』だけではなく、AKVyや『成実論』でも言及される「池喩経」に関する記述がどうしてAKUpで確認できないのかという点も考えさせられる。

¹⁵⁹ ヤショーミトラは次の段落の「増益する」という記述について、註釈するにあたり経を引用しているが、五取蘊を我や我所として随観しているというものである。

AKVy 587, 23-26:

śūcisūkhanity’ātm’ākāraiḥ saty’āditattv’ālambanāt / ātmatvam abhūtam adhyāropayaṃtī / yathoktaṃ / ye kecid bhikṣava ātmeti ātmīya iti samanupaśyaṃtaḥ samanupaśyaṃti / imān eva te paṃcopādāna-skandhān ātmata ātmīyataś ca samanupaśyaṃtīti /

(浄、楽、常、我の形相により、諦などの真実が所縁であるからである。生じていない、我であるものを増益するのであるというのは、「比丘たちよ、我である、我所であると随観しつつ随観している人は誰でも、他ならぬこれら五取蘊を我と我所として随観している」と説かれたようにである。)

この経については、本庄[2014: 5006; 5006A]を参照されたい。

である、貪欲、瞋、慢、無明は、ただ色等の事物に対して、[それぞれの事物に対する]、執着、怒り、高慢、不了知 (asaṃprakhyāna) というあり方により起きているから、事物を有する[煩惱]と言われるのである。また、ある(色等の特定の事物)に対してそれら(修所断の煩惱)が起きているときには、その(事物)には淨等だけが存在している。しかし、[その事物に]我等は全く存在していないのである¹⁶⁰。

ここで、我見は対象である事物に存在しない「我」を増益する煩惱であると言う。それに対し、修所断である煩惱は色等の対象となる事物を有する (vastuka) 煩惱であると述べ、修所断と見所断の煩惱の違いとして、事物を伴うか否かということ論じている。また、増益されるものとして行為者・感受者・支配者が挙げられ、『婆沙論』が論じていた人格主体としての「我」がここでは示されている。そして、更に次のように言う。

実に、そのように、修所断[の煩惱]には、意に沿う、或いは意に沿わない特徴をもつ、個々別々の事物がある。しかし、見所断[の煩惱]には、我等の特徴をもっている[何らかの事物]があるのではない。そのためにも、事物をもたないと言われるのである¹⁶¹。

存在するのではない我には、特徴などはない。そしてそのことから、見所断の煩惱は事物をもたないと言われると述べるのである。すなわち、色等の事物には特徴があるが、存在しないものである「我」には、例えば好みである、好みでないと感じさせるような特徴は何も存在しない。事物を伴うか否かということは、修所断・見所断という煩惱を区別するばかりではなく、煩惱の対象をも区別するものとして説かれているのである¹⁶²。この点においていかなる特徴ももたない「我」と、

¹⁶⁰ AKBh 375, 2-5:

katamaś ca kleśo naivam asti / viśeṣaḥ / ātmadr̥ṣṭir hi rūpādike vastuni
kāraṇavedakavaśavartitvenātmavā abhūtam adhyāropayati / tadadhiṣṭhānānuvṛttāś
cāntagrāhadṛṣṭyādaya ity avastukā ucyante / bhāvanāheyās tu rāgapratighamānāvidyā rūpādike vastuni
kevalam saktiāghātonnatyasamprakhyānabhāvena vartanta iti savastukā ucyante / asti ca
tacchubhādimātram* yatra teṣāṃ pravṛttayaḥ, na tv ātmādileśo'pi asti** /

*櫻部他[1999: 370, n3]は AKBh(T): “sdug pa la sogs pa tsam de”と漢訳により “tac chubhādimātram”に訂正している。 **AKBh: “pi”, AKBh(Ś): “pi asti”, 『平川索引』は“pi”を“sti”にとり、 “pi asti”とした。

¹⁶¹ AKBh 375, 6-7:

tathā hi bhāvanāheyānām asti pratiniyatam vastu manāpāmanāpalakṣaṇam*, na tu darśanaheyānām
ātmādilakṣaṇam / tasmād apy* avastukā ucyante /

*AKBh(Ś): “manāpāmanāpādi-.” ** AKBh(Ś): om. “apy.”

¹⁶² また、有為の諸ダルマである五蘊は事物を有するものであり、言依であると「界品」で述べている。

AKBh 5, 2:

ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ // (I, 7cd) //

(それら(有為の諸法である五蘊)こそ世路であり、言依であり、出離であり、事物を伴うものである (I, 7cd) 。)

しかし、この事物を伴うもの (savastuka) の事物については原因という意味を表す言葉だと毘婆沙師は伝説していると言及している。

AKBh 5, 6-7:

sahetukatvāt savastukāḥ / hetuvacanāḥ kila vastuśabda iti Vaibhāṣikā iti /

(原因を伴うものであるから事物を伴うものである。事物という言葉は原因という語であると伝説すると毘婆沙師たちは[言う]。)

しかし、この事物を有するということについて、毘婆沙師は原因という意味を表す語だとしているとヴァスバンドゥは言う。毘婆沙師とヴァスバンドゥとでは、事物を伴う (savastuka) ということについて、すなわち事物についての考え方が異なることになる。

無為法である非摂滅と虚空については、本稿 59-60 頁と 89-90 頁を参照されたい。

この事物を伴うということと原因が、無為法が存在することを述べる際にも言及される点には留意すべきであろう AKBh 94, 13:

hetuvastu yathoktam, “savastukā dharmāḥ katame / saṃskṛtā dharmā” iti /

([自性事・所縁事・離縛事・因事・所摂事という五事のうち] 因事とは「事物を伴うものとは何か。有為法である」と述べたようなものである。)

好みである等の特徴をもち「ヤジュニャダッタ」と区別される「デーヴァダッタ」には違いがあることになろう。

更に、見所断の煩悩と聖者についてヴァスバンドゥは、次のように述べる。

また、聖者は考察していないときには、記憶が忘失することにより、[修所断の貪等の¹⁶³] 煩悩が生じるが、考察している[聖者]には[煩悩が生じることは]ない。縄に対して蛇の想が[生じる]ようにである。しかし、考察しているのではない時でも、我見等が生起するには至らない。[見は]はっきりとした判断だからである。故に、見所断の煩悩の断から退することはないのである¹⁶⁴。

ヴァスバンドゥはここで縄と蛇の喩例を持ち出している。縄を蛇と見誤る認識は、よく観察すれば縄であったことが理解される。聖者であっても考察しているのではないときには、教えを忘失して煩悩が生じることはありえるが、そうだとすると、我見を起す、すなわち「我がある」と判断することはないと述べる。見は明瞭な判断知である。教えをよく聞いた預流が「我である」と判断することはないから、我見を断じているとも考えられよう。しかし、これは有部の見顛倒が存在しないことにより、想顛倒と心顛倒も存在しないという考え方に沿った場合であり、判断知に顛倒がないことを示しているに過ぎない。判断できるというだけでは、「常住であり一個体である」とする想を断じたことにはならないからである。ここでヴァスバンドゥは考察していなくても我見等は生起せず、見所断の煩悩の断からも退することはないと述べている。このことは「非我である」という教えを想起して判断するのではなく、五取蘊を「常住な一個体」と把握する想を伴わずに見ることにより、「非我である」と判断したことを示していよう。まさに、蛇と見誤った縄を縄とみたように、五取蘊が非我であることを見たのであり、この経験に基づくからこそ、はっきりとした判断ができることが意図されていると考えられる¹⁶⁵。そして、この経験を経た者が聖者と呼ばれているのである。

7. 小結

ヴァスバンドゥは、有身見及び見所断の煩悩について次のように論じている。

- (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、有身見を我見に限定されないものとして示している。
- (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 (piṇḍa)」とする想により「我」を把握するとしている。更に、同じ相続に属する刹那的な諸行を同一の一個体として把握すると論じている。
- (3) ヴァスバンドゥは「蘊」も集まりであり、仮設有であると述べている。「常住な一個体」とする想を捨てた聖者もこの想に基づき言語表現する。この想により認識する凡夫にも理解で

¹⁶³ AKVy588, 7:

kleśa ūtpadyate / rāg'ādikah /
(貪等の煩悩が生じる。)

¹⁶⁴ AKBh 375, 7-10 :

api khalv āryasyānupanidhyāyataḥ smṛtisampramoṣāt kleśa utpadyate napanidhyāyato rajjvām iva sarpasamjñā / na cānupanidhyāyata ātmaḍṣṭyādīnām utpattir yujyate santīrakatvād iti nāsti darśanaheyakleśaprahāṇāt** parihāṇiḥ /*

*AKBh(Ś): “utpattir”; 『釋論』: 「生起」; 『俱舍』: 「起」; AKBh(T): “byung par”であり “upapatti”を“utpattir”に訂正する。

** AKBh(Ś): om. “-kleśa-.”

¹⁶⁵ AKVy 445, 13-14:

yo hi kleśo yasya satyasyāpavādāya pravṛttaḥ / sa tasmin ḍṣṭe prahīyate / sarpabhrāmṭir iva rajjudarśanāt /

(なぜならば、X という煩悩が Y という諦を否定するために起こるとき、それ(煩悩)はそれ(諦)が見られた時に断じられるからである。[縄を見た時の誤った] 蛇という錯乱知のようにである。縄を見ることにより[その錯乱知は断じられるから]である。)

きるように「蘊」が説かれ、苦諦である五取蘊が説かれたと考えられる。『婆沙論』は一合想を除くべきものとも述べているが、実有であるいずれかの一つの蘊に対する我の把握を論じている。これに対して、ヴァスバンドゥは滅する集まりである五取蘊或いは刹那的な諸行を対象として、常住な一個体とする想を問題としている。

- (4) ヴァスバンドゥは、「池喩経」の言葉も引き、『婆沙論』の記述に沿って、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している。
- (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はないことから事物をもたないものと説かれている。存在するものではない我はいかなる特徴ももたない。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。滅する集まりである五蘊を「常住な一個体」と把握する想を伴わずに見ることにより、「非我である」と認識し、明瞭な判断を下すことができるようになったと考えられる。

第四章 不染汚の邪智と不染汚の無知

0. はじめに

我見は五取蘊に対して存在しない「我」を存在するとみなす判断であるが、『発智論』と『八犍度論』は五見を論じた後、「存在しないものを存在するとみなす認識について邪智である」と述べている。これを受けて『婆沙論』は、この邪智は不染汚の邪智であり、「如来は煩惱と習気を共に永断しているため決して起こさないが、習気を完全には断じていない声聞と独覚は起こすことがある」として、この認識についても有身見と同様に杭と人を喩例に挙げて論じている。また、「非択滅と虚空を存在しない」と言うことも無覆無記の邪智としている。そして、サンガバドラは習気を完全には断じていないため声聞・独覚が起こすことがある「不染無知」に言及している。

一方、ヴァスバンドゥは、尽智・無生智を無明を残りなく断じる智と説き、声聞・独覚は煩惱を断じているが、あらゆるあり方で断じたのではないので知らないこと「不染汚の無知」があると論じている。

この章では、まず『婆沙論』の「不染汚の邪智」の記述を見ていく。そして『正理論』の「不染無知」とAKBhの「不染汚の無知」について考察する。

1. 存在しないものを存在するとみなす認識

『発智論』と『八犍度論』は、五見について述べた後、存在しないものを存在するとみなす見は、五見のどれにあたり、どの見所断になるのかを問題として、見ではなく邪智であるとしている¹⁶⁶。

これに対して『婆沙論』は、この認識が見ではないにも関わらず見として俎上に挙げられたことを論じて、以下の三つの説を示している¹⁶⁷。

¹⁶⁶ 『発智論』919b2-3:

若無有見、於五見、何見攝、何見所斷。答、此非見是邪智。

（【問】さて、存在しないものを存在するとみなす見は、五見のうちのどの見に含まれ、どの見所断であるのか。

【答】これは見ではない。邪智である。）

『八犍度論』772c19-20:

若無而言有見。此非見此邪智。

（さて、存在しないものに対して存在すると言う見とは、これは見ではなく、邪智である。）

¹⁶⁷ 『婆沙論』42b5-16:

若無有見、於五見、何見攝、何見所斷。答此非見是邪智。

『婆沙論』42b6-16:

問、此若非見云何乃言若無有見。有作是說。此中、應言若無有見於五見、何見攝、何見所斷。答、有身見攝、見苦所斷。復有說者、此中、應言若無有慧、於五見、何見攝、何見所斷。答、此非見是邪智。或有說者、此中、應言若無有見、此非見、五見中不說故。如是說者、應如文說。所以者何。爲問答故。爲成問答、雖無此理、而作是說。如十門品作是問言。三無漏根諸無爲法、是幾隨眠之所隨増。答言、無有隨眠隨増。此亦如是。

（【問】これがもし見でないならば、どうして、[『発智論』本文において] さて、存在しないものを存在するとみなす見と言うのか。【第一説】ある者は以下のように説く。「ここで、さて、存在しないものを存在するとみなす見ならば、五見のうちの、どの見に含まれて、どの見所断であるのか。有身見に含まれて、見苦所断であると答えると言うべきである」と。【第二説】また、ある者は「ここで、さて存在しないものを存在するとする慧ならば、五見のうちの、どの見に含まれて、どの見所断であるのか。これは見ではなく、邪智である答えるべきである」と説く。

【第三説】或いは、ある者は「ここで、もし存在しないものを存在するとみなす見ならば、これは見ではない。五見の中で説かれていないからであると言うべきである」と説く。【評】如是說者は、「[『発智論』本] 文の如くに説くべきである」とする。【問】どうしてか。【答】問答するためである。問答をするために、この[見ではないものを見と言う] 理はないとしても、このように説くのである。「十門品」で、以下の問言をなすようなものである。

「三無漏根と諸無爲法とは、どれだけの随眠を随増するものであるのか。答える、随眠が随増することはない」と。これも同様である。）

『毘婆沙論』30c29-31a12:

無作有見、乃至廣說。問曰、何以作此論。答曰、或有說者、應作是說。若無作有見、當言是身見、見苦所斷。復有說者、應作是說。無作有慧。所以者何。此非見性。復有說者、應作是說。此非見。所以者何。五見不說故。而不說者、彼有何意。答曰、欲作問答故。如說無作有見、此是何見、是名爲問。答曰、

- (1) 第一説—五見のうちの有身見であり、見苦所断であるとする。
- (2) 第二説—存在しないものを存在するとみなす慧として、見ではなく邪智であるとする。
- (3) 第三説—五見の中で説かれていないから、見ではないとする。

このうち第三説を『婆沙論』は採っている。悪見は五見に限られ、他には悪見は存在せず、ただ問答をしたのだと言うのである。

この三つの説は第一説、第三説、第二説の順で考えると、理解しやすいであろう。有身見であるならば、有身見の記述で説かれているはずであるが、そうではない。残りの見の記述でも説かれていないから、見ではない。そして、見は慧の特殊なものであるから、慧であり、なおかつ、存在しないものを存在するとみなす以上、誤った認識であるから、邪智であるとするのである。

2. 不染汚の邪智

存在しないものを存在するとみなす認識について、『婆沙論』は染汚とする説を斥けて、『発智論』及び『八犍度論』が説いている、五識及び意識と相応する染汚の慧である邪智とは異なる、不染汚の邪智であると論じている¹⁶⁸。そして、染汚の邪智は声聞も独覚もよく断尽して現行しないが、不染汚の邪智はよく断尽しても現行することがあり、如来だけが煩惱と習気を共に永断しているから決して起こさないと云う¹⁶⁹。染汚とは無明を伴うものである。第一章でみたように煩惱法は必ず

此非_レ是見_一、是名_レ爲_レ答。自有_下雖_レ無_二是事_一、而有_中問答_上、如_下十門中、未知欲知根、知根、知已根、無漏、無爲法、亦問、幾使所使、此亦是問。答曰、不_レ爲_二使所使_一、此亦是答_上。如_レ彼雖_レ無_二是事_一、而有_二問答_一。此亦如_レ是、無_レ有_二是事_一、而作_二問答_一。無作有見、此是何見。答曰、此非_レ是見_一、是邪智。

（存在しないものを存在するとみなす見、云々。【問】どうしてこの論をなすのか。【答】【第一説】ある者は以下のように説くべきであるとする。存在しないものを存在するとみなす見ならば、身見であって、見苦所断と言うべきである。【第二説】また、ある者は以下のように説くべきであるとする。存在しないものを存在するとする慧である。どうしてか。これは非見性〔だから〕である〔と説く〕。【第三説】また、ある者は以下のように説くべきであるとする。これは見ではない。どうしてか。五見に説かれていないからである〔と云うのである〕。【問】それで説かれていないのは、どういう意図があるからか。【答】問答をしたいからである。もし存在しないものを存在するとみなす見と説くならば、「これはどの見か」〔という〕このことを質問をするというのである。答える、「これは見ではない」〔という〕このことを答えると言うのである。自らこの〔存在しないものを存在するとみなす見が見であること〕はないが、問答があるのは、十門中〔の記述〕で「未知欲知根、知根、知已根、無漏、無爲法についても問う。どれだけの煩惱が雑染されるのか」〔と言うものである〕。これもまた問である。答える「煩惱が雑染されるものとならない」。これも答であるというようにである。このようにこの事は存在しないが、問答をするのである。これもまた同様である。この事があるのではないにも拘らず、問答をするのである。存在しないものを存在するとみなす見はどの見であるか。これは見ではなく、邪智であると答える〔というように問答をするのである〕。)

¹⁶⁸ 『婆沙論』42b16-24；『毘婆沙論』31a12-20。

¹⁶⁹ 『婆沙論』42b24-c6：

問若爾、智蘊所説、當_二云何通_一。如_レ説。云何邪智、謂_二染汚慧_一。答、邪智有_二二種_一。一染汚、二不染汚。染汚者無明相應。不染汚者無明不相應。如_二於_レ机起_二人想等_一。染汚者聲聞獨覺俱能斷盡亦不_二現行_一、不染汚者聲聞獨覺雖能斷盡而猶現行。唯有如來畢竟不起。煩惱習氣俱永斷故。由_レ此獨稱_二正等覺者_一。染汚邪智、由_二勝義_一故名爲_二邪智_一。不染汚者、由_二世俗_一故、得_二邪智名_一。非_レ由_二勝義_一。煩惱邪法不相應故。後智蘊中所説邪智是勝義者、今説_二世俗_一故不相違。

（【問】もしそうならば、「智蘊」で説かれたことと、どのように通じるべきであるのか。〔「智蘊」に〕「何が邪智であるのか。染汚の慧であると言う」と説かれたようにである。【答】邪智に二種類ある。一には染汚であり、二には不染汚である。染汚とは、無明が相応するものである。不染汚とは、無明が相応しないものである。机に対して人の想等を起すようなものである。染汚は、声聞、独覚もともによく断尽して、現行しないが、不染汚は、声聞、独覚はよく断尽しているが、なお現行している。ただ如来だけが決して起こさないのである。煩惱と習気をともに永断しているからである。これにより〔如来は〕独り正等覺者と称せられるのである。染汚の邪智は、勝義により邪智と呼ばれる。不染汚は、世俗により邪智と呼ばれるのであって、勝義によるのではない。煩惱の邪法が相応しないからである。後の「智蘊」中で説かれている邪智は、勝義によるものであるが、ここでは世俗により〔不染汚の邪智を〕説いているのであるから、相違しない。)

『毘婆沙論』31a20-29：

無明を伴うとされている。この不染汚の邪智とは無明を伴う煩惱法と相応する智とは異なるというのである。

『毘婆沙論』も同様に阿羅漢は無明を伴う染汚の邪智を断じているが、無明を伴わない不染汚の邪智は阿羅漢と辟支仏にはあり、如来等正覺は断じているとする。但し、習氣という言葉は見られない。そして、これらの邪智は欲界修所断であるとしている¹⁷⁰。

この不染汚の邪智に対して『婆沙論』は杭に対して人の想を、人に対して杭の想を起す認識と、道でないものに対して道とする想を、道に対して道でないとする想を起す認識を喩例としている。

『毘婆沙論』もまた、男性に対して女性の想を、女性に対して男性の想を起す認識と、道に対する認識を喩例としている¹⁷¹。杭に対して人を認識するという喩例は有身見と同様であるが、ここでは所縁ではなく想を問題としている。これはこの不染汚の邪智が見ではないため、想顛倒を見顛倒に伴うものとするのができないことによると考えられるが、想が見に基づくとは限らないことを示すものでもあろう。

この存在しないものを存在するとみなす認識が具体的にどのようなものであるかについては、これらの喩例があるだけで明らかではない。我見は五取蘊を所縁とする認識であると『婆沙論』は論じるが、この存在しないものを存在するとみなす認識の所縁については言及がない。

ところで、『正理論』は、譬喩者が主張する存在しないものを所縁とする認識として例示する旋火輪・我・勝解作意・幻等について、杭を人とする認識が杭を所縁としているのと同様であるとして、何らかの所縁を設けて反論している¹⁷²。そして、サンガバドラは煩惱である有身見とされる我

問曰、若然者、違_四智捷度如_レ說_三、云何邪智、謂_二染汚慧_一。答曰、不_二與_レ彼相違_一。所以者何。無知有_二二種_一。所謂實義假名。實義者、與_二無明使_一相應、是諸阿羅漢已斷盡。假名者如_二見_レ、杌謂_二是人等_一者、阿羅漢辟支佛亦有、唯有_二如來等正覺二事俱盡_一。

（【問】もしそうならば、『智捷度』が「何が邪智であるか。染汚慧であると答える」と説いていることと相違する[のをどうするのか]。【答】その[記述]とは相違しない。【問】どうしてか。【答】[邪智である]無知に二種類ある。すなわち、実義と仮名である。実義は、無明煩惱を伴う[無知]である。これは諸の阿羅漢はすでに断尽している。仮名[の無知]とは、杌を見て「人である」と言う等というようなものであれば、阿羅漢、辟支仏には存在し、ただ如来等正覺だけが[実義と仮名の邪智の]二事を俱に断尽しているのである。）

舟橋[1565: 52-56]は『婆沙論』のこの記述に言及している。

ここでの「邪智」が「無知」と言い換えられているが、第一章でみた AKBh の否定辞 “a-” の解釈からすれば、悪しきの意味で用いられている。

また、『毘婆沙論』は「二事」とのみ述べていて、この「二事」という言葉に煩惱と習氣が含まれている可能性もあるが、ここに記述されている言葉からのみ読んで第一義的な邪智と第二義的な邪智とした。

そして、ここで『婆沙論』は「勝義には」「世俗には」として論じ、『毘婆沙論』は「実義には」「仮名には」としている。第六章において勝義諦と世俗諦の記述を見て行くと、この記述では「勝義には」は「第一義的には、本来的には」であり、「世俗には」は「第二義的には」「比喩的には」というニュアンスで使われている。

¹⁷⁰ 『毘婆沙論』は「思惟所断」とするが、「修所断」を意味すると考えられる。『中論』にも「思惟所断」という言葉が見られるが、これは bhāvanāheya であり「修所断」である。

PP 319, 1 :

prahāṇato na praheyo bhāvanāheya eva vā / (XVII, 15ab)

『中論』22b24 :

見諦所_レ不_レ斷、但思惟所斷。

¹⁷¹ 『婆沙論』42b17-19 :

如_レ於_二杌起_二人想_一、及_レ於_二人起_二杌想_一、於_二非道起_二道想_一、於_二道起_二非道想_一、如_二是等_一。

（杌に対して人の想を起し、及び人に対して杌の想を起すように、非道に対して、道の想を起し、道に対して非道の想を起す、これらのようなものである。）

『毘婆沙論』31a13-15 :

如_レ行_二正路作_二非路想_一、如_レ行_二非路作_二正路想_一、如_二下男作_二女想_一、女作_二中男想_一、如_二是等_一想是也。

（正しい路に誤った路であるという想をなして行くようなものである。誤った路に正しい路であるという想をなして行くようなものである。男に女の想をなし、女に男の想をなすようなものである。これらのような想がこれ[無を有と見なすこと]である。）

¹⁷² 『正理論』623b8 -624b4 は以下のように纏められる。

を把握する認識を、煩惱と関わるとは考えられない誤った認識や、瑜伽師の勝解作意と共に挙げている。

これらの誤った認識がどうしたら正されるのか、少し考えてみよう。

杭を人と認識した場合は、よく対象を見ることにより杭であることは知られる。もしも、何も存在しないのに人がいるとした場合も、同様であろう。考察により誤りを理解できる場合もある。感覚器官の異常がある場合は、その異常を正常にするよりないが、自身で異常を自覚していれば、その認識が誤っていることは理解される。夢の場合も、覚めれば夢であったと知られる。

ヴァスバンドゥも前述したように「賢聖品」の記述において、縄を蛇と認識とする想を喩例として「考察している〔聖者〕には〔修所断の煩惱が生じることは〕ない。縄に対して蛇の想が〔生じる〕ようにである」と述べている¹⁷³。縄を蛇と認識したとしても、よく注意して見れば、蛇ではなく、縄であることは理解される¹⁷⁴。しかし、ヴァスバンドゥは縄と蛇の喩例を修所断の煩惱に対して用いており、見所断の煩惱については、考察しなくても、はっきりと正しい判断をすると述べている。但し、「我」にはいかなる特徴もないが、縄や蛇は異なる特徴をもつものである。

そもそもこの存在しないものを存在するとみなす認識は、存在しないものは所縁とならないとする『婆沙論』の議論としては奇妙なものである。この場合も、サンガバドラが譬喩者に反論したのと同様に、何らかの存在を対象として設定せざるを得ない。

従って、存在しないものを存在するとみなす認識については次のようなことが理解される。

- (1) 何らかの実体として存在する対象が所縁として存在しているが、その対象とは異なるもの、或いはその対象には存在しないものが把握されていること。
- (2) この認識について有身見とする説が存在すること。
- (3) 有身見と同様に杭を人とする喩例を用いていること。
- (4) 我見である有身見は不善ではなく有覆無記とされるが、この認識は無明を伴う煩惱ではなく、不染汚とされていること。
- (5) 我見と我所見のみが有身見とされるが、「我」以外のものが把握される場合にも同様の認識構造であること。
- (6) 見道は五取蘊に対して非我性を見るが、それ以外のものについては見ておらず、修道においてこの非我性を見ることが繰り返されること。逆に言えば、四諦は苦諦である五取蘊に限定して非我であると説いていると読めること。
- (7) 『婆沙論』は習気と言う言葉を用いているが、杭を人と見なす認識を、声聞・独覚が断じ切

| | |
|--------------|------------------------------------|
| 杭を人とする認識 | 杭を所縁とする |
| 旋火輪 | 火の色が周旋していること |
| 我 | 色等の蘊を所縁とする |
| 勝解作意 | 瑜伽師が何らかの見たものに勝解の力で行相を起している |
| 幻 | 幻術の果である幻の相 |
| 経で説かれている無の了知 | 対治による断滅に体性があることが否定されているのではない |
| 夢 | 過去に認識したものをしている、あるいはそれらを和合したものをみている |
| 瞽目 | 何らかの色処を見ている（根に異常がある） |
| 他月 | 一つの月を見ている（根の変異） |
| 存在しないという認識 | 存在を否定する言葉により生じる |

Cox[1988: 49-61]は『婆沙論』『成実論』『正理論』*Abhidharmadīpa*の記述から、実在しないと主張される認識対象の実例を分析し、Dhammajoti[2009: 267]は『順正理論』の記述から分析している。Katsura[1978]と宮下[2000: 508-523]は『成実論』と『正理論』の存在しないものを対象とする認識の記述について論じている。また、加藤[1989: 293-294]は『婆沙論』の譬喩者の主張する幻や旋火輪、或いは夢についての記述について述べ、『成実論』の意識は存在しないものを対象としていると論じていることに言及している。*Abhidharmadīpa*の記述については三友[2007: 595-602]を参照されたい。

¹⁷³ 本稿 53 頁を参照されたい。

¹⁷⁴ PV(III) k.297 も縄を蛇と錯覚する認識を論じている。戸崎[1988: 391]を参照されたい。

れない習気となる程繰り返しているとは考えられないこと。

- (8) ヴァスバンドゥが、あらゆる有漏法に対する見が有身見だが、我見と我所見のみが有身見と説かれたと述べ¹⁷⁵、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も論じており¹⁷⁶、同じ相續に属する刹那的な諸行を一個体と把握する想を問題としていること。

これらの点から、この存在しないものを存在するとみなす認識とは、五取蘊に対して「我」を把握する以外の場合、すなわち、我見以外の有身見であり、対象について対象に存在しないものを増益して把握する認識を指していると推察される。苦諦すなわち五取蘊を「我」と把握するのではないから、四諦の範疇外であることにより、四諦を所縁とするものでもなく、不染汚とされているとも考えられる。

3. 虚空・非択滅と邪見

『婆沙論』は、五見のうちの一つ、邪見の記述でも無覆無記の邪行相の智に言及している。存在するものが存在しないとみなす見解が邪見であるが、邪見は虚空と非択滅を所縁とせず、邪見にはならないとしている。

無為法である虚空と非択滅の場合、何を所縁とすることにより「存在しない」と言うことができるのか問題とされる。そして、名称を所縁とする、すなわち、名称を認識対象とした上で、「深遠で荘重な心があれば、存在しないということなどない」と述べて、「虚空や非択滅が存在しない」という見解も無覆無記邪行相の智であるとしている¹⁷⁷。更に、虚空や非択滅が邪見の所縁とならない理由として、虚空や非択滅は五取蘊ではないため、四諦の範疇に入らないことにより、四諦と関わるものではないということや、無漏の正見の所縁ではないということ等を挙げている¹⁷⁸。しかし、積極的に認識の対象となりえるとはここでは論じていない。

そして、「存在しないものを存在するとみなす認識のように、無覆無記の邪行相である」と述べる。但し、喩例はない。虚空や非択滅には、認識の対象となる特徴があるとは考えられず、同類となるものも存在しえないであろう。

しかし、有部において「虚空や非択滅が存在する」という発言そのものは正しいものとされる。『婆沙論』は虚空や非択滅について、そのものを所縁とする認識としては論じず、教証と理証によ

¹⁷⁵ 本稿 45-46 頁を参照されたい。

¹⁷⁶ 本稿 42-43 頁を参照されたい。

¹⁷⁷ 『婆沙論』42a20-24：

問、撥_二無虚空非擇滅_一者、爲_レ緣_二何法_一。答、即緣_二虚空非擇滅名_一。所以者何。撥_二無彼_一者無_二深重心_一、如_レ謗_二雜染清淨事_一故。問、此是何智。答、此是欲界修所斷中、無覆無記邪行相智。

(【問】虚空と非 択滅とが存在しないと言う者は、何法を所縁とするのか。【答】すなわち虚空と非択滅との名称を所縁とするのである。【問】どうしてか。【答】それ(虚空と非択滅)を存在しないと言う者に、深遠で荘重な心がないのである。雜染、清淨事を謗るようなものだからである。【問】これはどういう智か。【答】これは欲界修所斷中の、無覆無記邪行相の智である。)

『毘婆沙論』30c16-20：

問曰、若言_二無虚空非數緣滅_一、此心爲_レ何所緣_二。答曰、即緣_二虚空非數緣滅名_一。所以者何。此無_二深重心_一、如_レ謗_二煩惱出要法_一。問曰、爲_レ是何智_二。答曰、此是思惟所斷、不隱沒無記邪智。

(【問】もし虚空と非択滅は存在しないと言うならば、この心は何を所縁とするのか。【答】すなわち虚空と非択滅の名を所縁とするのである。【問】どうしてか。【答】これ(虚空と非択滅が存在しないと言うこと)には深遠で荘重な心はない[からである]。煩惱と出離する法とを謗るようなものである。【問】これを何智とするのか。【答】これは、思惟所斷である、不染汚無記の 邪智である。)

¹⁷⁸ 『婆沙論』42a1-24 は、虚空と非択滅は①蘊でも、蘊の原因でも、蘊の滅でも、蘊の対治でもない、②苦でも、苦の原因でも、苦の滅でも苦の対治でもない、③雜染・清淨という事物ではない、④無漏の正見の所縁ではない、⑤彼岸と此岸の中流の船筏のようなものではない、⑥原因であるもの、結果であるものではない、⑦よろこんだり厭うたりするものではない、⑧利益や損失をもたらすことはできない、という点から邪見の所縁とはならないとする。『毘婆沙論』30c5-16 は五蘊や苦、或いは煩惱や出離の法か、無漏の正見の所縁かという側面を提示しているのに対し、それらに加えて『婆沙論』は、原因となるもの・結果となるもの、利益・損失との関わりを論じ、作用やはたらきという側面からも論じている。

り存在するとしている¹⁷⁹。しかし、存在しないものを存在するとみなす認識とは異なり、この認識について、想が問題とされることはなく、習気にも言及されない。

また、四諦は苦諦について非我としており、虚空と非摂滅は四諦の範疇外であるが、「一切法が無我である」とも説かれている。そして、『婆沙論』は二諦説の記述では、虚空と非摂滅も諦に含まれるとするに至っている¹⁸⁰。

4. 『順正理論』における不染無知

サンガバドラは、無明を論じた後、更に無明は無知を体とするものであり、単なる明の非存在ではないと述べる。そして、この無知に染無知と不染無知の二種類があるとする。染汚の無知は断ずれば仏にも二乗にも起こらないのに対し、不染無知は断じたとしても、仏には起こらないが、二乗には起こることがあるとし、実の如く知ることができないのが不染無知であり、習気と呼ぶと述べている¹⁸¹。サンガバドラは染汚の無知については、事物の自相と共相についての愚痴と述べ、不染無知については、味・勢・熟・徳等の特徴について如実に理解できないこととしている。従って、この不染無知とは事物の自相と共相についての知はあるが、如実には理解できていないものと考えられる。そして、この不十分な智はつとめて法を求めようとし、ない智慧と〔対象である〕異った特徴の法と共に因となって後の同類の慧を生じ、また因となり、これを無始以来数習して、十分に理

¹⁷⁹ 『婆沙論』388c13-18：

問、以何縁故知有虚空。尊者世友作如是說。以佛說故知有虚空。謂契經中、佛處處說虚空虚空故知實有。問、爲但信教知有虚空。爲此虚空亦現量得。答亦現量得。若無虚空一切有物應無容處。既有容受諸有物處知有虚空。

（【問】何によって虚空が有ると知るのか。【答】尊者世友は次のように説いている。「仏が説いていることにより、虚空が有ると知るのである。すなわち、契經中に仏が所々で、虚空、虚空と説いているから実有であると知るのである」。【問】ただ教えのみを信じて虚空が有ると知るとするのか。この虚空は直接知覚によっても知られるとするのか。【答】直接知覚によっても知られるのである。もし、虚空がないとするならば、一切の存在するものはまさに受け入れるところがないことになる。既に存在するものを受用するところはあるから、虚空が有ることを知るのである。）

『毘婆沙論』291b7-11：

問曰、何以知有虚空耶。尊者和須蜜答曰、佛說故知有虚空。問曰、聞他說故知有虚空、非已現智知。答曰、亦已現智知。若無虚空者、則無容受物處。以有容受物處、知有虚空。

（【問】どうして虚空が存在すると知るのか。【答】尊者ヴァスミトラは「仏が説くから虚空が存在すると知る」と言う。【問】他者が説くことを聞くことにより虚空が有ると知るのであって、直接知覚により知ったからではないのか。【答】直接知覚により知ったのもある。もし、虚空がないとしたら、物を受け入れるところはない。物を受け入れるところが有ることにより、虚空が存在することを知るのである。）

¹⁸⁰ 本稿 89-90 頁を参照されたい。

¹⁸¹ 『正理論』501c22-502a3：

是故無明定有別法、無知爲體。非但明無。然此無知略有二種。謂染不染。此二何別。有作是說。若能障智是染無知、不染無知唯智非有。今詳二種無知相別。謂由此故立愚智殊。如是名是染無知相。若由此故、或有境中智不及愚是第二相。又若斷已、佛與二乘皆無差別是第一相。若有斷已佛與二乘有行不行是第二相。又若於事自共相愚、是名第一染無知相。若於諸法味勢熟徳數量處時同異等相、不能如實覺是不染無知。此不染無知即說名習氣。

（従って、無明は必ず別法であり、無知を体としている。ただ明が存在しないのではない。実にこの無知には二種類あるとまとめられる。すなわち染汚と不染汚である。【問】この二〔種類〕とはどういう区別か。【或る説】或る者が次のように述べる。「もし智を障げるならば、染汚の無知である。不染汚の無知とは、ただ智の非存在である」と。【サンガバドラ】今、二種の無知の特徴の違いを詳らかにしよう。すなわち、これにより愚癡と智との違いを立てる、このようなものを染汚の無知の特徴と言うのである。或いは、これによりある境について智が及ばない愚癡は第二〔不染汚の無知〕の特徴である。また、もし断じ終われば、仏と二乗とに一切違いがないのは、第一の〔染汚の無知〕の特徴である。また、断じ終わったとしても、仏と二乗とに起こる、起こらないということがあるのが、第二の〔不染汚の無知の〕特徴である。また、事物の自〔相〕と共相についての愚癡を第一の染汚の無知の特徴と言うのである。或いは諸法の味・勢・熟・徳・数・量・場所・時間・同じ・違い等の特徴について如実に理解できないのが不染汚の無知である。この不染汚の無知を習気と呼ぶのである。）

池田[2003: 359, n2]は『正理論』のこの「不染無知」の記述に言及している。

解しないというものである。この劣智を不染無知と呼び、この劣智と俱生の心・心所を総じて習気と呼ぶと言う¹⁸²。サンガバドラは、前述した無明の記述と同様に、ここでも心・心所を問題としている¹⁸³。

また、サンガバドラはこの不染無知の記述の習気の記述の中で、一切智者だけが煩惱の習気を永断し起こさないとし¹⁸⁴、密意には仏のみが無学果を得たと説かれると述べている¹⁸⁵。既に見所断の煩惱を断じていても他の煩惱に随って生じる習性があり、まだ断じていない煩惱が起こる時に随っ

¹⁸² 『正理論』502a17-27：

諸異生等心心所法、皆不_レ如實覺_レ味勢熟等相_一。然不_レ見_レ生_レ餘心所_一故。又一念彼心心所差別而生。應_レ念念中、各有_レ別別無知法起_一。若謂_レ有異相令_レ無知差別_一、即此足_レ能差_レ別心品_一、何須_レ別計_レ不染無知_一。是故即於_レ味勢熟等_一不_レ勤求_レ解_レ慧與異相法俱爲_レ因引_レ生後同類慧_一。此慧於_レ解又不_レ勤求_一、復爲_レ因引_レ生不_レ勤求_レ解慧_一。如_レ是展轉、無始時來、因果相仍習以_レ成_レ性故。即於_レ彼味等境中_一數習於_レ解無_レ堪能智_一。此所_レ引劣智名_レ不染_一。即此俱生心心所法總名_レ習氣_一。理定應_レ然。

*大正本は「慧」であるが、聖本は「慧」とあり、このあとにも「解慧」という言葉があり、赤沼[1934: 691, fn]に従い「慧」に訂正する。

（諸の異生等の心・心所法は、全て如実には味・勢・熟等の特徴を理解しない。そうであって他の心所を生じることには見ないから〔無知があるの〕である。又、一刹那一刹那にその心・心所は、異なって生じる。まさに刹那刹那ごとにそれぞれ別々の無知のダルマが起こることになる。もし「〔味等の〕特徴が異っていて、〔生じる〕無知を異ならせる、このことが心所法を異ならせるのに十分である」と言うならば、どうして〔染汚の無知とは〕別に不染汚の無知を考える必要があろうか。これ故、味・勢・熟等に対して求めようとしないう智慧と〔対象である〕異なった特徴のダルマとが共に原因となって、後の同類の慧を引生ずる。この智慧が理解することについてまた求めようとせずに、また、原因となって求めようとしないう智慧を引生ずる。このように次第次第に、無始の時以来、因果の在り方により、繰返すことにより、〔十分に理解しないという〕性質となることにより、その味等の対象について、繰返し理解するにあたり十分な智が無い。この引かれる劣智を不染と呼ぶのである。すなわちこれと俱生の心・心所法をまとめて習気と呼ぶ。道理は必ずそうあるべきである。）

また、習気について『正理論』のこの個所以外でも、仏と二乗との差別（漏尽は同じであるのに仏の智を力という理由として『正理論』748a16-22、無畏の因として『正理論』748c12-14、随眠以外の煩惱が随眠とされない理由として習気が堅固か否かということで『正理論』642a1-3等の記述がある。

¹⁸³ 本稿 20 頁を参照されたい。サンガバドラが心・心所を問題とするのは、有部が四念住の相雑念住において慧だけでは煩惱を断じることができず、俱有の心所を論じることと関わりがあるようにも思われる。相雑念住については本稿 69 頁も参照されたい。

¹⁸⁴ 『正理論』502a27-b02：

或諸有情、有_レ煩惱_一位、所有無染心及相續、由_レ諸煩惱間雜所熏_一、有_レ能順生煩惱氣分_一故、諸無染心及眷屬、似_レ彼行相差別_一而生。由_レ數習力_一相繼而起故、離過身中、仍名_レ有習氣_一。一切智者永断不_レ行。

（或いは諸の有情が煩惱のある位で、無染心及び相續には、諸の煩惱が間に混ざって熏習されることにより、煩惱に従って生じる気分があるから、諸の無染心及び眷屬〔も〕、その異なった行相に似て生じる。数習により、継続して起こるから、過失を離れた身中にまだ習気があると言われる。一切智者は永く断じて起こらない。）

『正理論』502b02-06：

然於_レ已断_レ見所断_レ位_一、通染不染心相續中、有_レ餘順_レ生煩惱_レ習性_一、是見所断煩惱氣分、於_レ中染者、説名_レ類性_一。金剛道断皆不_レ現行_一。若不染者、名_レ見所断煩惱習氣_一。亦彼道断由_レ根差別_一有_レ行不行_一。

（そうであれば、すでに見所断を断じた位で、染汚、不染汚の心に通じる相續において、他に煩惱に従って生じる習性がある。これは、見所断の煩惱の気分であって、〔その〕中で、染汚のものを類性と呼ぶのである。金剛道により断じたものはすべて現行することはない。もし不染汚ならば、見所断の煩惱の習気と呼ぶ。また、その（金剛）道による断は根の違いにより、起こるものと起こらないものとある。）

¹⁸⁵ 『正理論』502b06-13：

若於_レ已断_レ修所断_レ位_一、唯於_レ不染心相續中_一、有_レ餘順_レ生煩惱_レ習性_一。是修所断煩惱氣分、名_レ修所断煩惱習氣_一。是有漏故、無學已断。隨_レ根勝劣_一、有_レ行不行_一。世尊已得_レ法自在_一故、彼如_レ煩惱畢竟不_レ行。故佛獨稱_レ善淨相續_一。即由_レ此故、行無_レ誤失_一。得_レ不共法_一、三念住等。又由_レ此故。密意説_レ、言_レ唯佛獨名_レ得_レ無學果_一。

（また、すでに修所断を断じた位では、ただ、不染汚心の相續において、他に煩惱に従って生じる習性がある。これは修所断の煩惱の気分であって、修所断の煩惱の習気と呼ぶ。これは有漏であるから、無学はすでに断じている。根が勝れているか劣っているかによって、起こるものと起こらないものとがある。世尊はすでにダルマの自在を得ているから、その煩惱のようなものは、決して起こらない。故に仏だけが善淨の相續と言われるのである。すなわちこれにより、行に過失はない。不共〔仏〕法や三念住等を得ているのである。また、これにより密意に説いて、唯、仏一人が無学果を得たと言われるというのである。）

て生じる、見所断の煩悩の気分であり、染汚のものを類性と呼び、金剛道により断じたものは現行することはないが、不染汚については見所断の煩悩の習気と呼ぶとして、それは根の違いに基づくものだとしている。

この不染無知が二乗には起こり、習気と呼ばれることは、『婆沙論』の不染汚の邪智の記述と似ている。しかし、不染汚の邪智が存在しないものを有と見なす言わば反対の認識であるのに対し、サンガバドラの不染無知はありのままに知ることができない劣智であり、無知 (ajñāna) の否定辞 “a-” の解釈も、「不完全な」という意味と考えられる、如実にではない、不十分な智である¹⁸⁶。

「知らない」ということとも異なる。根の違いに基づくとも述べているが、例えば、共相も知っていると言うことは、「我がない」という正しい知はあるが、無学ほどには有学は明瞭に知ることができないし、凡夫は有学ほどにも明瞭に知ることができない、そういうニュアンスと受け止めることもできる。しかし、前項でみたように『婆沙論』の不染汚の邪見とは〔繩〕を「繩」と認識することを示していると考えられる。これは世間的には正しいものであり、必ずしも誤った知とは言えないものである。そして、サンガバドラの記述は AKBh の記述を受けたものであることを考えると、サンガバドラの無知もまた、ヴァスバンドゥが問題とする想顛倒を断じていない認識を指している可能性もありえる。

また、不十分という考え方は慧についての記述にも見られる。慧を別体として認めない上座に対して、慧のはたらきがよくないから、覚知できないのであって、十大地法であると述べた後、「心が不共無明と相応する場合にも慧があるが、微劣だから、相が明瞭ではない」と述べている¹⁸⁷。

『婆沙論』は無明の意味を「達せず、解せず、了せざる」とし、愚痴が伴う場合のみが無明であり、それ以外は無明ではないとし、明について「能く達し、能く解し、能く了する」としている¹⁸⁸。この場合も否定の接頭辞をどのように理解するかという問題があるが、不十分な知という解釈は完全

¹⁸⁶ 本稿 18 頁註 62 を参照されたい。

¹⁸⁷ 『正理論』389b1-2 :

慧別有體。諸經說故。心了境時、必有簡擇。用微劣者、便不覺知。故慧定應是大地法。

(慧は別に自体がある。諸経で説かれているからである。心が境を認識する時、必ず簡択(法を択ぶこと・分析)がある。作用が微劣であれば、覚知しない。故に慧は必ず大地法でなければならない。)

慧が無明と疑を伴う心で働くことはないから、大地法ではないとする上座に対してサンガバドラは無明が伴う時に慧のはたらきが微劣であり、慧があるから二種類の推尋がありえると反論している。『正理論』389b3-12。上座の説については加藤[1989: 203-204]を参照した。尚、本文で引用した部分の記述は以下の通りである。

『正理論』389b8-9 :

不共無明相應心品、亦應有慧。但微劣故、相不明了。

¹⁸⁸ 『婆沙論』129b28-c04 :

問、何故名無明。無明是何義。答、不達不解不了は無明義。問、若爾、除無明諸餘法、亦不達不解不了、何故不名無明。答、若不達不解不了以愚癡爲自相者、は無明。餘法不爾故、非無明。問、何故名明。明是何義。答、能達能解能了是明義。

(【問】どうして無明と呼ぶのか。無明とはどういう意味か。【答】達せず、解せず、理解しないことが無明の意味である。【問】もしそうであって、無明以外の諸の他の法もまた、達せず、解せず、理解しないのに、どうして無明と呼ばないのか。【答】もし、達せず、解せず、理解しない[法]が、愚癡により自相とするならば、無明である。

[無明]以外の法はそうではないから、無明ではないのである。【問】どうして明というのか。明とはどういう意味か。【答】よく達し、よく解し、よく理解するのが明の意味である。)

『毘婆沙論』102a22-27 :

問曰、無明是何義。答曰、不知不解不識は無明義。問曰、除明餘一切法、亦不知不解不識。彼盡は無明耶。答曰、若不知不解不識、是愚癡相者、說是无明。餘一切法、雖不知不解不識、無愚癡相故、說不無明。問曰明是何義。答曰、知解識義是明義。

(【問】無明とはどういう意味か。【答】知らない、理解しない、識らないというのが無明の意味である。【問】明を除いたすべての法が知らない、理解しない、識らないものである。[そうであれば明以外の法である]そのことごとくが、無明であることになる[のではないか]。【答】もし知らない、理解しない、識らないのが愚癡の相であれば、無明と説くのである。[無明]以外の一切法は、知らない、理解しない、識らない[法]であっても、愚癡の相がないから、無明ではないと説くのである。【問】明とはどういう意味か。【答】知り、理解し、識するのが明の意味である。)

な智に比してであり、仏の智と比べれば不十分という意味合いとも考えられる。

一方でサンガバドラは動物等にも起こるような生まれながらの有身見を不染無記の邪智とする¹⁸⁹。この有身見を動物等は分別できないから判断である見ではなく、見道所断ともできないし、無我の理解とも相違するから修所断とも言ふべきではないとして、有覆無記である有身見と区別し、修道所断であると述べている¹⁹⁰。この認識が不染無知と異なるのは、我の把握という誤った知である点である。不染無知は正しい智であっても劣智であり、不染無記の邪智は分別を伴わないものであるが、「我」を把握する誤った知である。このことから、サンガバドラの不染無知は、誤った知ではなく、結果としては正しい智、共相も把握している智であるが、劣った智と言われているものと考えられる。

5. AKBhにおける不染汚の無知

声聞・独覚には不染汚の邪智、或いは不染無知があるとして、仏と区別する『婆沙論』と『正理論』の記述を見てきたが、ヴァスバンドゥも不染汚の無知について言及している。

ここで、この三者が得ている菩提の記述を少し見ておきたい。菩提には声聞菩提と独覚菩提と無上正等菩提とがある。この菩提とは尽智と無生智であり、残りなく無明を断じ、自らの目的についてすでに為された、更に為されるべきものがないとあるがまさに覚知するから菩提であると AKBh は述べている¹⁹¹。

八支（正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）を具えた有学が具えていない二支が、正智と正解脱であるが、この正智が尽智と無生智である¹⁹²。そしてこの二智について、ヴァ

¹⁸⁹ AKBh の記述については本稿 15 頁を参照されたい。

¹⁹⁰ 尚この生来の有身見を見所断でも修所断でもなく修道所断としている。修道所断の意味については判然としない。『正理論』 618a17-24 :

然經主言俱生身見は無記性。如_レ禽獸等身見現行_一。若分別生是不善性、此不_レ應_レ理不_レ能_レ分別_一而言_一見攝、見道所断_一理不_レ成故。此不_レ應_レ言_一是修所断_一、與_一無我解_一正相違故。應_レ知。但是修道所断_一、不染無記邪智所攝。若不_レ許_一然、有_一太過失_一。謂、禽獸等前際等中不_レ能_レ分別_一、亦應_レ得_一有_一疑等_一現_一行如_一有身見_一。

（しかし經主（ヴァスバンドゥ）は「動物等にも起こるような生まれながらの身見は無記である。もし分別から生じるならば不善である」と言うが、これは妥当ではない。分別することができない。〔分別がないものを〕見を含めて、見所断と言う道理は成立しないからである。これは修所断と言うべきではない。無我の理解とはまさに相違するからである。〔以下のように〕理解すべきである。これはただ修道所断であって、不染汚無記の邪智に入れられると〔理解すべきである〕。もしそうでないと認めないならば過失がある。すなわち禽獸などは過去のこと等について分別することができず、また疑等があつて有身見のようなものを現行することがあるであろう。）

¹⁹¹ AKBh 382, 20-383, 3:

anutpādaḥkṣayajñāne bodhiḥ (VI, 67ab)

kṣayajñānam anutpādayjñānam ca / pudgalabhedena tisro bodhaya utpadyante* / śrāvakabodhiḥ
pratyekabodhir anuttarā samyaksaṃbodhir iti / aśeṣāvidyāprahāṇāt / tābhyāṃ svārthasya yathābhūtaṃ**
kṛtāpunahkartavyatāvabodhāc ca /

* AKBh(Ś): “utpadyante.” 櫻部[1999: 425, n2]は ucyante として読んでおり、AKBh(T): “byang chub gsum zhes bya ste” であるが、『俱舍』: 「隨覺者別立三菩提」『釋論』: 「成三種菩提」であり、修正せずに読むこととする。 **AKBh(Ś):

“yathābhūtaṃ” であり、『平川索引』の指摘にも従い、“yathābhūta-”を“yathābhūtaṃ”に訂正する。

（無生〔智〕と尽智が菩提である（VI, 67ab）。

尽智と無生智とが〔菩提〕である。人（pudgala）の区別により三つの菩提がある。声聞菩提と独覚菩提と無上正等菩提という〔三種類の菩提〕である。〔尽智と無生智は〕残りなく無明を断じるから〔菩提〕である。そして、それら（尽智と無生智の二智）により、自らの目的について既に為された、更に為されるべきものがないことをあるがまさに覚知するから〔それら二智は菩提〕である。）

森[1995: 668-680]は部派仏教の三乗の菩提と解脱について論じているが、解脱において異なりはないとしている。

¹⁹² AKBh 388, 15-17:

samyagjñānam tu samyagdrṣṭivyatiriktam katamat /

jñānam bodhir yathoditā //VI, 76d //

yaiva hi pūrvam bodhir uktā, saiveha samyagjñānam veditavyam / yad uta kṣayajñānam anutpādayjñānam
ca /

（一方正見と異なる正智は何であるか。

〔正〕智とは前述した菩提である（VI, 76d）。

スバンドゥは探求する意欲がないから、見ではない無漏の慧であると述べる。それに対し忍は、忍により断じられるべき疑随眠を断じる認識であって、断じられた認識ではないため、智ではないとされ、推知判断をするから、見であるとされている¹⁹³。

尽智は金剛喩定により起こるが、有頂に関わる煩惱を滅尽し、全ての漏の滅尽を得るのと共に生じると説かれている¹⁹⁴。このように尽智は全ての漏の滅尽を得るのと共に生じ、尽智と無生智は残りなく無明を断じる智とされている。AKBh の記述では煩惱を断じるという点について三種の菩提に違いは認められないと言えよう。

しかし、AKBh 冒頭の帰敬偈を解説して、ヴァスバンドゥはあらゆるあり方であらゆる対象について無知を断じた世尊と、独覚・声聞の知との間には差があることを次のように述べる。

実に真実 (bhūtārtha) を見ることの妨げであるから、[煩にある、師である世尊が滅尽した] 闇とは無知 (ajñāna) である。そして、それ (闇である無知) は、世尊である仏陀には対治を得ることにより、あらゆるあり方であらゆるものについて、知られるべきものに関して [無知は] 再び生じることのないダルマであるから、完全に滅尽したものである。これ故、彼 (世尊) は あらゆるあり方であらゆる [知られるべきものに関して、無知である] 闇を滅尽なさったのである。

独覚と声聞も実にあらゆるものに対して [無知である] 闇を滅尽している。染汚の痴からは完全に離れているからである。しかし、あらゆるあり方で [無知を滅尽したの] ではない。彼ら (独覚と声聞) には、仏陀の属性についても、場所や時間が遠く隔たった対象についても、限らない差異を有する [対象] についても、不染汚の無知がまさに存在しているからである¹⁹⁵。

ここでヴァスバンドゥは習気について触れていない。独覚も声聞も染汚の癡からは完全に離れているというのは、無明を残りなく断じる尽智と無生智である菩提を得ていることと同様に煩惱という

他ならぬ前に説いた菩提であるであるものが、まさにここでは、正智であると知られるべきである。すなわち尽智と無生智である。)

¹⁹³ AKBh 391, 4-8:

nāmalā kṣāntayo jñānaṃ (VII, 1a)

tatpraheyasya vicikitsā'nuśayasyāprahīnatvāt / drṣṭayas tu tāḥ santiraṇātmakatvāt / yathā ca kṣāntayo drṣṭir na jñānam evaṃ punaḥ

kṣayānutpādadhīr na dṛk / (VII, 1b)

kṣayajñānam anutpādayajñānam ca na dṛṣṭir asantiraṇāparimārgaṇāśayatvāt /

(無垢な諸忍は智ではない (VII, 1a)。

それら (忍) により断じられるべき疑随眠がまだ断じられたものではないからである。しかし、それら (八忍) は見である。判断を自性とするからである。そして、諸忍が見であり智でないように、そのように

尽 [慧] と無生慧は見ではない (VII, 1b)。

尽智と無生智とは見ではない。判断ではなく、探求する意欲がないからである。)

¹⁹⁴ AKBh 365, 9-12:

yas tv asau bhāvāgriko navamaḥ prakāra ukto yasya vajropamena prahāṇaṃ

tatkṣayāptyā kṣayajñānaṃ (VI, 45a)

tasya punar navamasya prakārasya kṣayaprāptyā saha kṣayajñānam utpadyate / vajropamasamādhēr anantaram paścimo vimuktimārgaḥ / ata eva tat kṣayajñānaṃ sarvāsravakṣayaprāptisahajātāt prathamataḥ /

(しかし、この有頂に関わる第九品 [の煩惱] と言われるものの断は金剛喩 [定] によるものである、

それ (有頂に関わる第九品の煩惱) の滅尽を得ること [と共に] 尽智が [生じる] (VI, 45a)。

更に、その第九品の滅尽を得るのと同時に、尽智が生じる。金剛喩定の直後に [生じる] 最後の解脱道である。まさにこの故に、それは尽智である。[尽智が] 最初に全ての漏の滅尽を得るのと共に生じるからである。)

¹⁹⁵ AKBh 1, 8-12:

ajñānaṃ hi bhūtārthadarśanapratibandhād *andhakāraṃ* / tac ca bhagavato buddhasya pratipakṣalābhenātyantaṃ *sarvathā sarvatra* jñeye punaranutpattidharmatvād *dhatam* / ato 'sau *sarvathā sarvathāndhakārāḥ* / pratyekabuddhaśrāvakā api kāmam sarvatra *hatāndhakārāḥ* / kliṣṭasammohātyantavigamāt / na tu sarvathā / tathā hy eṣaṃ buddhadharmeṣv ativiprakṣṭadeśakāleṣu artheṣu cānantaprabhedeṣu bhavaty evākliṣṭam ajñānam iti /

妨げによる無知は存在しないことを示していよう。

しかし、あらゆるあり方で知らないということを克服しているわけではないから、独覚と声聞は世尊とは異なる¹⁹⁶。ここでは、仏陀の属性・場所や時間が遠く隔たった対象・限りない差異を有する対象が挙げられている。これらを知らないことは、煩惱の有無とは関わらない¹⁹⁷。

『婆沙論』も仏が一切のものを知るという点や、その知る能力において独覚・声聞と違いがある点について言及しているが¹⁹⁸、知る領域だけを問題としているのではなく、声聞・独覚には不染汚にせよ邪智があるとしている点は異なる。

この AKBh の二種類の無知 (ajñāna) という言葉の否定辞 “a-” の使い方は次のように考えられよう。闇という言葉で表されている煩惱である無知は、無明について「明と反対のダルマ」と解釈したのと同様に、諦などについて反対のもの、虚偽を知るという無知であり、声聞・独覚も断じている。一方、煩惱という妨げのない、不染汚の無知は、単に「知らない」、或いは煩惱と関わりなく知る能力がないということであり、誤った知ではない。サンガバドドラが述べるような対象の自相・共相は知っているが、味・勢・熟・徳等の特徴について如実に知ることができないという劣智、不十分な知とも異なると考えられる。この「無知」が染汚ではないと言われるのは、独覚も声聞もあらゆる煩惱は断じているが、あらゆるあり方で無知を滅尽したのではないからであり、煩惱の存在に基づくものではない。単に知らないことである。

また、ヴァスバンドゥは「破我品」において、次のように述べている。

種々の能力により区別された業により熏習された相續は、この状態を得て、こういう結果を生じるとすることは、諸の仏だけの〔認識〕対象である。更に述べる。

業とその熏習とその働きの獲得と、それに基づく結果を、確定して熟知する。仏陀以外のものは、あらゆるあり方で〔熟知することは〕ない¹⁹⁹。

この記述は「界品」の「あらゆるあり方で」という言葉を受けたものと考えられる。「界品」ではあらゆるあり方で無知を断じたのではないと述べたのに対し、ここでは仏だけの認識対象であるとして、あらゆるあり方で熟知することはないという表現になっている。よく知っているのではないという意味である。また、業に関わる記述とその結果という言葉は、無明の記述において示された「諦と〔三〕宝と業と〔その〕結果の不了知」という記述の後半部分と対応し²⁰⁰、無明に対して否定辞を「反対」という意味で用いているとしていたこととも異なった使い方をしていることになる。

一方、存在しないものを存在するとみなす認識は、仏陀の特性に関わるものでも、場所や時間が遠く隔たったものでもない。存在しないものには差異も存在しない。存在しないものを存在するとみなすことは、知らないことではなく、顛倒した認識である。ヴァスバンドゥの不染汚の無知は該当しない。また、全ての漏の滅尽と無明を残りなく断じる菩提を得ている独覚・声聞が顛倒した認識を断じていないとは考えられない。

以上から、導き出される AKBh でのヴァスバンドゥが論じる仏陀と、声聞・独覚との智の差異は、

¹⁹⁶ 具体的には櫻部[1969: 134, n9]；櫻部他[2004: 126, n4]が言及する、仏以外の者は知ろうとしてもはたらかない、不共仏法の十力の中の記述である、シャーリプトラが知らなかった、出家を求める者の善根や鷹に襲われた鳥の話 (AKBh 412, 19-413.2) や、川崎[1992: 87-89]が言及する、一切智者のみが知る孔雀の尾羽の一つの斑点についての原因 (AKBh 474, 19-23) 等が挙げられよう。

¹⁹⁷ この不染汚無知という言葉については、池田[2003]は法無我と所知障の側面から『婆沙論』77c04-08, 78b07-08 に言及し、小川宏[1977]は『婆沙論』735b21-23 と大天の五事に言及している。

¹⁹⁸ 前田[2004]は『婆沙論』において仏が一切智と一切種智を持ち、声聞・独覚よりも認識対象の広い天眼により無量無辺の世界を見たとされていることを論じている。

¹⁹⁹ AKBh 478, 9-12:

nānāvidhaśaktibhinnais tu karmabhir adhivāsītāḥ samtataya etām avasthām gatā idṛśam
phalam abhinivartayantīti buddhānam eva viṣayaḥ / āha khalv api,
karma tadbhāvanām tasya vṛtilābham tataḥ phalam /
niyamena prajānāti buddhād anyo na śarvathā //

²⁰⁰ 本稿 21 頁を参照されたい。

認識の対象の範囲であり、不染汚の無知とは仏だけの認識対象に関する単に知らないこと、或いは熟知しないことである。声聞も独覚も無明を残りなく断じて菩提を得ている。声聞・独覚と世尊とは、一切智者ではないという、煩惱とは関係のない知る能力により区別されるのであって、無明や煩惱に基づいて区別されるのではない。そして、この能力は煩惱の断によりもたらされるのではなく、何れの菩提を得ようとしているかという目的に基づく、煩惱の断に限定されない、慈悲の修習などのさまざまな修習により得られるものと考えられる²⁰¹。

「世間品」において、ヴァスバンドゥは発願した菩薩が他者の利益を自利とすることを論じ、無慈悲を繰り返す (abhyāsa) 人々は自分の利益にならなくとも他者の不幸を喜ぶのに対し、慈悲を修習する (abhyāsa) 人々は自己の利益がなくとも、他者の利益を楽しむと論じている²⁰²。この慈悲の修習の記述において、ヴァスバンドゥは abhyāsa を慈悲と無慈悲との両方に対して用いている。AKBh は不共仏法の記述において、習気の断については触れてはいるが²⁰³、論じているとは言い難い。また、bhāvanā を熏習の意味でも用いており²⁰⁴、ヴァスバンドゥは修習も習気も作用としては

²⁰¹ サンガバドラが言及している根の違いについても更に考察する必要があると考える。

²⁰² 発願した菩薩が、利他を自利として慈悲の修習をすることが「世間品」で論じられている。

AKBh 182, 7-13:

ka eṣāṃ parārthena svārthaḥ / eṣa eva teṣāṃ svārtho yaḥ parārthas tasyābhimatatvāt / idānīm etac chraddhāsyate / satyaṃ duḥśraddhānam etad ātmaṃbharibhir niṣkaruṇaiḥ / kāruṇikais tu śraddhitam evaitat, yathā ceha kecīd abhyastanair ghrṇyā asaty api svārthe paravyasanābhiratā upalabhyante / tathā punar abhyastakāruṇyā asaty api svārthe parahitakriyābhirāmāḥ santīti saṃbhāvyam / yathaiva cābhyāśavaśād anātmabhūteṣu saṃskāreṣu saṃskrtalakṣaṇānabhiññā ātmasnehaṃ niveśya taddhetor duḥkhāny udvahanti evaṃ punar abhyāśavaśād ātmasnehaṃ tebhyo nirvartya pareṣv apekṣāṃ vardhayitvā taddhetor duḥkhāny udvahantīti saṃbhāvyam /

(彼等(発願した諸の菩薩たち)の利他による自利とは何か。他者の利益であるもの、これこそが彼等の自利である。それが[菩薩たちにより]願われたことだからである。【問】それでそれを信じることができようか。【答】このことは自己本位で無慈悲な人々には、信じることができないのが事実である。しかし、慈悲をもつ者たちにはこのことはまさに信じられたことである。例えば、ここに、或る無慈悲を繰り返す人々で、自利が存在しなくても、他人の不幸を喜ぶ人々が知られる。同様にまた、慈悲を修習する人々で、自利が存在しなくても、他者の利益を楽しむ人々がいると見なされるべきである。また、繰返すことにより、有為の特徴を熟知していない人々が、非我である諸の有為に対して、我愛を向けた後、それを原因として諸の苦を担っているように、また同様に、繰返すことにより、それら(非我である諸の有為)から我愛を捨てた後、他者に対する思いやりを増してから、それを原因として諸の苦を担っていると見なされるべきである。)

ディグナーガの PS のプラマーナとなった世尊に対する帰敬偈について、ダルマキールティは PV プラマーナシディ章を書いているが、仏陀がプラマーナである根拠は仏陀の慈悲とされており、過去世において慈悲の修習をしてきたことをダルマキールティは論じている。仏教論理学派の慈悲の修習については、稲見[1986b]；岩田[2001; 2002]等を参照した。

ヴァスバンドゥもここで論じた闇の滅尽を自利の完成とし、その記述の後、利他の完成として、輪廻という泥濘に沈んだ人々を憐れんで、真実のダルマを正しく、誤りなく教える如理の師である世尊に帰敬することを解説しているが、これらのヴァスバンドゥの記述が、後の仏教論理学派における慈悲の修習の議論に大きく影響を与えたと考えられる。

²⁰³ 仏が習気を断じていることについては、AKBh 414, 11-15 ; 416, 1-2 に記述がある。

²⁰⁴ AKBh 141, 22:

tāṃ punar* bhāvanāṃ vyāvartayato vimucyate /

*AKBh(Ś): om. "punar."

(しかし、その(貪の)熏習を離れた[心]は解脱する。)

AKBh 474, 17:

tadbhāvanāyā baliyastvāt / anyatra tatkalikāt kāyabāhyapratyayaviśeṣāt / saiva baliyāsi bhāvanā kasmān nityaṃ na phalaṭi / sthityanyathātvasya saṃskrtalakṣaṇatvāt tasya cānyathātvasyānyabhāvanāphalotpattāv ānugūṇyāt /

(その[心の]熏習はより強いものだからである。その時に[生じる]身と外との縁の差異は除く。【問】そのより強い熏習はどうして常に果を生じるのではないのか。【答】住異性(相続の流れが変化すること)は有為の特徴だからである。また、その[住]異性は、他の修習の結果が生じることに随うからである。)

櫻部[1959: 95-96, n3]はこの箇所最初の bhāvanā に対して『釋論』が「修習力」『俱舍』が「修力」としているが、本文中で挙げた AKBh 478, 11 の偈の記述と同様に「熏習」と訳すべきであると述べている。本稿 65 頁を参照された

同一のものと考えていることが示されていよう。このことは単純に習気というあり方を断じることには意味がなく、何を繰り返すかが重要であることも示唆している。

このことから、『婆沙論』の不染汚の邪智が習気を断じて切れていないことにより起こるのだとすれば、存在しないものを存在するとみなす認識を繰り返してきたことに基づくものであり、『正理論』の不染無知も繰り返されて来た劣智ということになる。そして、前者については五取蘊に対して我を把握する有身見と同様の構造の認識が考えられ、後者は自相も共相も知る智でありながら、無学の智とは言えない劣った智である。また、ヴァスバンドゥの説く不染汚無知は、仏だけの認識対象について知らないこと、熟知していないことであり、『婆沙論』の不染汚の邪智とも『正理論』の不染無知とも異なるものと考えられる。

6. 小結

『婆沙論』で不染汚の邪智が、『正理論』不染無知が、AKBh では不染汚の無知が、声聞・独覚と仏との違いとして論じられている。以上の考察は次のようにまとめられよう。

- (1) 『婆沙論』は存在しないものを存在するとみなす認識を、無明を伴う煩悩ではない不染汚の邪智としている。染汚を習気とを共に断じ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) 『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、味・勢・熟・徳等の特徴について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 は声聞と独覚は煩悩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、煩悩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『正理論』の劣智である不染無知とは異なるものと考えられる。

第五章 行相と形象

0. はじめに

我見は諦を見ることにより断じられる。そして、五取蘊を自相と共相により観察する四念住は、初習に始まり、諦を見ることに繋がり、修習を完成させる修行である。この共相が苦諦の無常・苦・空・非我という四つの行相である。

『婆沙論』は有身見について存在しないものを所縁としているのではなく、行相が顛倒しているに過ぎないと論じている。我見の場合には、「非我」の行相ではなく、顛倒した「我」の行相を伴い「我である」と判断している。

ところで、有部はどの刹那の心も心所法も行相を同じくするとしている。「我ではない」という判断がなされる時、心である識も心所法である想も、同じように「非我」という行相を伴っている。

また、心と心所法とはどの刹那においても依りどころである感官や所縁も同じくしている。そして、同一刹那には心も心所法もそれぞれ一つずつあるということから実体も等しくしている。このように時・依りどころ・所縁・行相が同じであり、心・心所法も一つずつと数を同じくしていることが、五義平等である。

また、『婆沙論』は無漏の慧を四諦十六行相のみとしており、行相は慧であるとも説いている。ヴァスバンドゥはこのことを取り上げて、行相が慧であるとしたら、心所法の慧に加えて慧があることになり、五義平等に反するのではないかと問題提起する。そして、行相 (ākāra) に対して「所縁の把握の仕方 (ālambana-grahaṇa-prakāra)」という語源解釈を示し、これによれば妥当であると述べている。更に心・心所が対象と似た形象をもつ (ākāratā) という考え方を提示している。

この「破我品」の形象性 (ākāratā) という言葉について、先行研究は経量部の有形象知識論であると論じている²⁰⁵。これに対して、AKBh の記述は後の有形象知識論と無形象知識論という対立構造を意図したものではなく、五義平等原則と慧が行相であることとの矛盾の解消を意図している点で、有部の教義を支持しているという意見もある²⁰⁶。しかし、有部の認識構造とヴァスバンドゥが提示した認識構造とは異なるものであり²⁰⁷、このヴァスバンドゥの語源解釈をサンガバドラは批判している。

この章では「我である」「我ではない」という判断がなされる認識構造を行相の側面からみていきたい。まず行相を観察することである四念住について概観してから、ヴァスバンドゥの提示した行相の語源解釈についての記述を見ていく。その上で「我ではない」「我である」と判断されるに至る認識構造をヴァスバンドゥがどのように考えていたかを考察する。

1. 四念住と慧

慧は有部において毘鉢舍那と同様に定義されていたが²⁰⁸、念住 (smṛty-upasthāna) について AKBh は、不浄観と入出息念により三昧を得て奢摩他を満たした者は毘鉢舍那を得るために念修の修習をしなければならないとして、止観のうちの観として述べている²⁰⁹。

²⁰⁵ 戸崎[1963: 189-164-166] ; 梶山[1983: 41] ; 御牧[1988: 242]を参照されたい。戸崎[1963]は、玄奘訳の「破我品」の記述からチベット訳からの PSV の記述を「破我品」に由来するとしている。Steinkellner 博士の校訂したテキストでは PSV 3,21-4, 2 に当たる。また、竹村[1991]は有部は無形象知識論かという側面から論じている。.

²⁰⁶ 福田[1993: 979-980].

²⁰⁷ Cox[1988: 61-68, esp.67]は、存在しないものを把握するようにみえる認識について、有部が何らかの実在するものを所縁とするのに対し、ヴァスバンドゥは『成実論』やシュリーラータと同様に所縁と認識内容が同一であると主張していることを論じている。また、行相の解釈が毘婆沙師とヴァスバンドゥが異なる点については Cox[1988: 81, n92]を参照されたい。

²⁰⁸ 本稿 8-9 頁を参照されたい。

²⁰⁹ AKBh 341, 6-9:

ukte dve avatāramukhe / tābhyāṃ tu samādhilabdhā*

niṣpannaśamathāḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām / (VI, 14ab)

vipaśyanāyāḥ sampādanārtham /

*AKBh(Ś): “samādhir labdhā.”

念住には自性念住・相雑念住・所縁念住の三種類があるとされる。自性念住とは慧であり²¹⁰、相雑念住とは慧と俱有である諸ダルマであり、所縁念住とはその慧の所縁である²¹¹。この三種の念住、特に相雑念住の記述では、慧だけでは煩悩を断じることができず、煩悩を断じることについて慧に伴う心所の働き、特に所縁をまとめあげるものとして作意を論じている²¹²。また慧の働きの前提として念の存在を説いている²¹³。AKBh もこの三種の念住について触れているが、相雑念住に関わる煩悩の断や作意には言及せず、念についても慧の後に存在するものと論じている。そして、この四念住の慧は聞・思・修所成の慧であると説かれている²¹⁴。

『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く意味> (*artha 義) を²¹⁵、修所成の慧は<意味>を所縁とするとしている。この考え方では、名称とく意味>とが教えに基づくという同じ線上にあり、名称に依らずにく意味>を所縁とするものが修所成の慧とされている。しかし、この修所成の慧も聞所成の慧を原因とするものとして論じられている。

サンガバドゥラは、聞・思・修所成の慧は、加行に違いがあるに過ぎず、決定する時にはどれも同じく<意味>を所縁とすると論じる。認識される内容は異ならないが、そこに至る過程に差異を認めるのである。

例えば、サンガバドゥラの考え方に従って苦諦の非我相について考えれば、最初は「非我である」という教えに基づき<非我の行相>を把握するが、自ら考察することにより<非我の行相>を理解し、この考えが「非我である」という教えと違わないと確認することもあるのが思所成の慧であり、名称に依らずにく<非我の行相>を把握する場合が修所成の慧であることになる。

しかし、ヴァスバンドゥはこの『婆沙論』の考え方に対して、それでは思所成の慧が成り立たな

([不浄観と入出息念という] 二つの入り口が説かれた。それら二つにより三昧を得た者、

奢磨他を満した者は念住の修習をしなければならない (VI, 14ab) 。

毘鉢舍那を得るためである。)

²¹⁰ AKBh 341, 15-17:

atha smṛtyupasthānānām kaḥ svabhāvaḥ / trividha*smṛtyupasthānaṃ svabhāvasaṃsargālabhanasmṛtyupasthānam /
tatra svabhāvasmṛtyupasthānam

prajñā (VI, 15a)

* AKBh(Ś): “trividha-” ; 『釋論』: 「三」 ; 『俱舍』: 「三種」 ; AKBh(T): “nam pa gsum”であり、『平川索引』に従い

“vividha-”を訂正する。

(では、念住の自性とは何か。三種類の念住がある。自性 [念住]、相雑 [念住]、所縁念住である。そのうち自性念住とは、

慧である (VI-15a) 。

聞・思・修所成の慧と慧に伴う作意と念については拙稿 (木村[forthcoming]) で論じた。

²¹¹ AKBh 342, 3-5:

anye saṃsargālabhanāḥ* (VI, 15ab)

anye tatsahabhuvō dharmāḥ saṃsargasmṛtyupasthānam / tadālabhanā** ālabhanasmṛtyupasthānam /

* AKBh(Ś): “-ālabhanāt.” ** AKBh(Ś): “-ālabhanā.”

([慧である自性念住] 以外 [の念住] は相雑 [念住] と所縁 [念住] である。 (VI, 15ab)

[自性念住] 以外の [念住] は、それ (慧) と俱有である諸ダルマである相雑念住 [と]、その (慧の) 所縁である所縁念住である。)

²¹² 『婆沙論』 937b12-21. 尚、『毘婆沙論』は四念住に関する箇所を欠いている。

²¹³ 『婆沙論』 938b10-28. これに対してはヴァスバンドゥが反論している。AKBh 342, 10-13.

²¹⁴ AKBh 341, 18-342, 2:

kidṛśi prajñā /

śūrtādimayī (VI, 15a)

śrutamayī cintāmayī bhāvanāmayī ca / trividhāni smṛtyupasthānāni śrutacintābhāvanāmayāni /

([問] [自性念住が慧であると言うが] どのような慧であるのか。

[答] 聞等所成 [の慧] である。 (VI, 15a)

[自性念住とは] 聞所成・思所成・修所成 [の慧] である。念住は三種類であり、聞・思・修所成 [の慧] である。)

²¹⁵ 本稿 32 頁註 104 でも触れたように、名と義については、横山[1978a; 1978b]が論じている。義と漢訳される artha は多くの意味を持ち、ここでも聞いた教えが示すものであるが、言葉によらないものであり、単純に言葉の意味を示しているのではない。簡単な日本語で表すのが難しいため、<意味>と表記する。

いとして、三種の慧は原因が異なるとする。信頼される人の言葉を判断根拠として生じた決定する慧が聞所成の慧であり、道理により注意深く考えて生じた慧が思所成の慧であり、三昧により生じた慧が、修所成の慧であると述べる²¹⁶。思所成の慧や三昧により生じた慧が正しい場合には、仏の教えと相違しないものとなるのであり、慧そのものが異なることにより、それぞれの慧の対象も異なると考えられる。教えを聞いて「非我である」と理解する場合が聞所成の慧であり、思所成の慧は例えば推理に基づき我の非存在を理解することとなろう。ヴァスバンドゥは「破我品」において、感官は推理により存在することが知られるが、我については直接知覚も推理も存在せず、五蘊の相続に対してのみ「我」という言葉が使われると論じている²¹⁷。そして、三昧により自ら知覚することを修所成の慧としている。『婆沙論』も『正理論』も定による慧を否定しているわけではなく、本来は定によることが意図されていたと理解される。しかし、慧だけでは煩惱を断じることができないとして、相雑念住において作意を問題としていることには留意しなければならない。

2. 四顛倒と苦諦の四行相

身念住・受念住・心念住・法念住という四念住が説かれていると理由として、『婆沙論』は六つの説を挙げているが、その最初の説が四顛倒を対治するためであり、想顛倒の対治として論じている²¹⁸。我見は我顛倒であり、諦を見ることがその対治である。この四顛倒の対治としての四念住に

²¹⁶ AKBh 335, 4-6:

idaṃ tu lakṣaṇaṃ nāniravadyaṃ vidyate / āptavacanaprāmāṇyajātanīścayaḥ* śrutamayī / yuktinidhyānajas** cintāmayī / samādhijo bhāvanāmayitī / hetau mayaṭvidhānāt / yadyathā*** 'nnamayaḥ prāñāḥ, tṛṇamayyo gāva iti /

* AKBh(Ś): “-jātaniścayā.” ** AKBh(Ś): “yuktinidhājā.” *** AKBh(Ś): “tad yathā.”

(しかし、[聞・思・修所成の慧について] 以下の特徴には非難されるべきことがない。信頼される人の言葉を判断根拠 (prāmāṇya) として生じた決定する (niścaya) [慧] が聞所成 [の慧] である。道理により注意深く考えて生じた [慧] が思所成 [の慧] である。三昧により生じた [慧] が、修所成 [の慧] である。原因の意味で [所成という] 接尾辞 mayaḥ が使われているからである。例えば、命は食物所成である、牛は草所成であるというようにである。)

²¹⁷ AKBh 461, 5-12:

kathaṃ punar idaṃ gamyate / skandhasaṃtāna evedam ātmābhidhānaṃ vartate, nānyasminn abhidhyeya iti / pratyakṣānumānābhāvāt / ye hi dharmā santi teṣāṃ pratyakṣam upalabdhir bhavaty asaty antarāye / tadyathā ṣaṇṇāṃ viṣayāṇāṃ manasaś cānumānaṃ ca / tadyathā pañcānām indriyāṇāṃ / tatredam anumānaṃ / sati kāraṇe kāraṇāntarasyābhāve kāryasyābhāvo dṛṣṭo bhāve ca punar bhāvas tadyathāṅkurasya / saty eva cābhāsaprāpte viṣaye manaskāre ca kāraṇe viṣayagrahaṇasyābhāvo dṛṣṭaḥ punaś ca bhāvo 'ndhabadhirādinām anandhābadhirādinām ca / atas tatrāpi kāraṇāntarasyābhāvo bhāvaś ca niścīyate / yac ca tatkāraṇāntaraṃ tad indriyam ity etad anumānaṃ / na caivam ātmano 'stīti nāsty ātmā /

(【問】また、どうして次のように理解されるのか。蘊の相続に対してのみ、この「我」という言葉は使われている。[蘊の相続] 以外のものについて [我は] 言葉により示されるもの [とすべきではない。すなわち我は存在しないものである] と [理解されるのか]。【答】 [我については] 直接知覚と推理が存在しないからである。およそ存在している諸ダルマについて、礙げがない場合には、それら (諸ダルマ) についての直接知覚が [それらの存在についての] 認識である。例えば六つの対象と意については [直接知覚により存在することについての認識が存在するの] である。また推理がある。例えば五つの感官については [推理による認識] である。その場合以下が推理である。[ある] 原因がまさに存在していても、[それ] 以外の原因が存在しないとき、結果が存在しないことが経験され、また [その他の原因が] 存在する場合には [結果が] 存在している。例えば [種が存在した時にのみ] 芽が [存在する] ようにである。そして、[見るのに十分な] 明るさを具え、認識対象と作意 [という原因] は存在しているにも関わらず、盲人や聾者等には、対象の把握が存在しないことが経験され、また盲人や聾者ではない人たちには [対象の把握が] 存在することが経験される。これにより、その (対象の把握という) 場合にも [明るさと対象と作意という原因] 以外の原因の非存在と存在が確定される。そしてそれ (対象の把握) についての他の原因であるものとは感官であるというこれが推理である。一方、そのように我については [存在する時認識があり、存在しない時認識がないという経験] はないから、我は [認識の原因] ではないのである。)

²¹⁸ 『婆沙論』938a-18:

問、若爾者、世尊何故於_一等_廣說_四念住_一、於_無量_略說_四念住_一耶。答、爲_レ對_レ治_四顛倒_一故。謂、對_下治於_不淨_淨想顛倒_上故說_レ身念住_一、對_下治於_苦樂想顛倒_上故說_レ受念住_一、對_下治於_無常_常想顛倒_上故說_レ心念住_一、對_下治於_無我_我想顛倒_上故說_レ法念住_一。

(【問】もしそうであるならば、世尊はどうして一 [念住] 等から四念住と広げて説き、[相続と刹那からして] 無

ついで、ヴァスバンドゥは次のように簡単に述べている。

一方、顛倒の対治として〔順番に〕四つ〔の念住〕がある（VI, 15cd）。

浄・楽・常・我という四顛倒の対治として、四念住が〔その〕順に従って説かれた。〔念住は四よりも〕、多くも少なくもない²¹⁹。

ここで浄顛倒に対する身念住、楽顛倒に対する受念住、浄顛倒に対する心念住、我顛倒に対する法念住が示されている。註釈書は、この我顛倒の対治としての法念住について、ヴァスバンドゥが問題としている一個体（*piṇḍa*）を分析することに基づき、諸のダルマには我のはたらきがないこと、或いは、ダルマはそれぞれに確立しており、別個の我等は存在しないことを知るとしている²²⁰。この一個体を分析するというあり方は、次章でみていく二諦説で言及される瓶や水などの存在の分析の仕方とも関わると考えられる。

ところで、諦を見ることにより我見、我顛倒は断じられるが、四顛倒と苦諦の四行相とは一致しない。四顛倒のうち浄顛倒の浄は苦諦の四行相には入っていないからである。ヴァスバンドゥは、四念住について次のように述べている。

それで、〔念住の修習は〕どのようにしなければならないのか。

身・受・心・法を〔自相・共相という〕二つの特徴により観察することによる（*parīkṣānāt*）のである（VI, 14cd）。

身を自〔相〕（*svalakṣaṇa*）と共相（*sāmānyalakṣaṇa*）〔という二つの特徴〕により観察する。受・心・法を〔自相と共相により観察する〕。これら（身・受・心・法）の自相とは、ほかならぬ自性（*svabhāva*）である。一方、有為〔法〕の無常性、有漏〔法〕の苦性、一切法の空性と非我性が共相である²²¹。

量〔の念住〕から四念住と略して説いたのか。【答】四顛倒を対治するためである。不浄に対する浄想顛倒を対治するから身念住を説き、苦に対する楽想顛倒を対治するから受念住を説き、無常に対する常想顛倒を対治するから心念住を説き、無我に対する我相顛倒を対治するから法念住を説くのである。）

ここでは想顛倒の対治として説かれている。更に、四食を対治するため、四識住を対治するため、五蘊を対治するため、四種の不修を対治するため、四修と同じ法だからという異説が挙げられている。尚、『毘婆沙論』は四念住についての記述を欠いている。

²¹⁹ AKBh324, 22- 323, 2:

catuṣkaṃ tu viparyāsavipakṣataḥ //15cd //

śucisukhanityātmaviparyāsānām caturṇām pratipakṣeṇa catvāri smṛtyupasthānāny uktāni yathākramam nādhikanyūnāni /

²²⁰ AKVy 531, 33-532, 2:

piṇḍavibhāgato dharmānām anātmakāritvād dharmamātram* rahitam ātmaneti dharmanirvacanataḥ / dharmā ime prthagprthag avasthitāḥ / na ca kaścit svatamtra ātmeti / taddarśanād vā /

*櫻部他[1999: 111, n6]はAKVy(T): “kham”により“dharma”を“dhātu”に改め「界のみ」と訳出している。

（一個体（*piṇḍa*）を分析することにより、諸ダルマは我のはたらきをもつものではないから、諸ダルマだけであり、我を欠いているというダルマの語義説明によるのである。或いは、ここで諸ダルマはそれぞれ確立しているものである。しかし、独立した我は決して〔存在してい〕ないというそのことを見るからである。）

スティラマティとプールナヴァルダナは我についての想顛倒の対治であると述べている。

AKTA P 354b7-8, D 212b4; AKLA P 200b3, D 162a7:

de la (AKTA: AKLA om.) chos rnams ril por rnam par dbye ba'i sgo nas 'di ni chos tsam du zad kyi / 'di ni bdag ma yin no zhes bdag tu 'du shes pa phyin ci log gi gnyen po yin no //

（その（法念住我顛倒の対治であり、観察する）場合、法念住は一個体を分析することにより、これはダルマだけであるが、これは我ではないという我に対する想顛倒の対治である。）

法念住により一合想が止息できるとする『婆沙論』の記述については本稿 34 頁註 112 を参照されたい。

²²¹ AKBh 341, 9-13:

katham ca punaḥ kuryāt /

kāyaviccittadharmānām dvilakṣaṇaparīkṣānāt // (VI, 14cd) //

kāyam svasāmānyalakṣaṇābhyām parīkṣate / vedanām cittam dharmāṃś ca / svabhāva evaiśam

ここでヴァスバンドゥは、自相を自性と言い換え²²²、共相とは、有為法の無常性、有漏法の苦性、あらゆるダルマの空性と非我性であるとして、この四つを中性名詞で示している。

四諦十六行相の苦諦とは五取蘊であり、無常・苦・空・非我という苦諦の四行相は、五取蘊についてのみ説かれているが、無常性は有為法にまで、空性と非我性は一切法にまで拡張されている。

『婆沙論』も苦諦と呼ばれる理由の一つとして苦の相は有漏法のみであるからとして、共相を同様に論じる説に言及している²²³。

そして、ここで示される観察対象は身・受・心・法と四顛倒と変わりがないが、観察する特徴として挙げられる共相は無常・苦・空・非我である。浄顛倒の対治として挙げられるものはなく、我所見の対治としての空の行相が入っている²²⁴。

ヴァスバンドゥは事物を伴う (savastuka) 煩悩とそうでない煩悩を区別している²²⁵。浄により起

svalakṣaṇam / sāmānyalakṣaṇam tv anityatā saṃskṛtānām duḥkhatā sāsravāṇām śūnyatā 'nātmate sarvadharmāṇām /

²²² 加藤[1985: 505]は「『俱舍論』が nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāṇād dharmāḥ としたのは、すでに世親の中に svabhāva は svalakṣaṇa を通してしか捉えられないという意識があったからではないだろうか」と論じている。

尚、『婆沙論』217a12-21 は自相を分別する慧と共相を分別する慧について次のように区別している。

| 自相の分別 | 共相の分別 |
|-----------------------|--------------|
| 一つの物の相を分別する慧 | 多物の相を分別する慧 |
| 一つ一つの蘊等を分別する慧 | 二蘊、三蘊等を分別する慧 |
| 聞・思所成の慧 | 修所成の慧 |
| 十六行相に含まれない慧は多く自相を分別する | 十六行相に含まれる慧 |
| 諦を行ずる時の慧 | 現観時の慧 |
| 諸諦を別観する慧 | 諸諦を総観する慧 |

共相は複数のものに共通する特徴であるが、それがここでは複数のものの相を分析するという形で示されている。

但し、『毘婆沙論』の相当する箇所と同様の記述はない。

また、AKBh にも、軍や宝珠という集まりを所縁とするものも共相を対象とするのではないかという議論があり、処の自相 (svalakṣaṇa) とについて自相を対象とすることについては、野武他[1996]；戸崎[1988: 294-298]を参照されたい。

²²³ 苦諦と呼び、非常等の諦と呼ばない理由の一つとして挙げられている。

『婆沙論』409b11-14：

復次苦相不共唯有漏法是苦非餘故名苦諦。非常等三三餘共相。謂、非常相三諦皆有。空非我相遍一切法。故此不名非常等諦。

(次に、苦の相は共通するものではなく、ただ有漏法だけが苦であり、[有漏法] 以外は[苦]ではないから、苦諦と呼ぶのである。非常等の三[相]は、[有漏法] 以外と共通する相である。すなわち、非常の相は[苦・集・道] 三つの諦全てにある。空・非我の相は遍く一切法にある。従って、これは非常等の諦とは呼ばないのである。)

『毘婆沙論』306b21-23：

復次此行是不共行、唯在苦諦中。無常行在三諦中。空無我行在一切法中。

(次にこの[苦という] 行相は共通しない行相であり、ただ苦諦にのみある。無常の行相は[苦・集・道] 三諦中にある。空と無我の行相は一切法中にある。)

『轉婆沙論』478b14-16：

或曰、謂此苦行一向墮苦諦非餘。他無常行共墮三諦。空行及非我行共墮一切法中。此苦行一同墮苦諦非餘。是故說苦諦非餘。

(ある者は[次のように] 言う。「すなわち、この苦の行相はただ苦諦だけに得られて、他の[諦には] 得られない。他の無常の行相は共に三諦に得られる。空の行相及び非私の行相は共に一切法中に得られる。この苦の行相はただ苦諦にだけに得られ、他の[諦には] 得られない。これ故苦諦と言うのであって、他の[諦の名前で言うのでは] ない。」)

²²⁴ 田中[1983:500-502]は、大乘の論書として『大智度論』が、苦の四行相の身念住を改変し、不浄・無常・無我・苦という観法が四顛倒を破るとしていることを論じ、Takahashi[2013: 1198]もそのことに言及する。また、林寺[2005: 53]は『大智度論』が四念住の実体が智慧であるとしており、有部と同様に念処＝慧としてしていると述べている。

²²⁵ 本稿 51-52 頁を参照されたい。

この食欲は事物を伴う煩悩であり、好みに合う合わない等、個々別々の特徴がある。浄顛倒は、苦諦の四行相と関わるものではなく、対象がもつそれぞれ異なる自相により起こるものである²²⁶。それに対して、我見は事物を伴わない煩悩であり、苦諦を見ることにより断じられるのである²²⁷。

3. 『婆沙論』における無漏の慧と十六行相

『婆沙論』は共相を四諦十六行相とし²²⁸、無漏の慧を十六行相のみであるとしている²²⁹。AKBh

²²⁶ 浄顛倒は不浄であるとして、不快なものとしてみるにより断じられるのではなく、究極的には、八解脱の一つ、第三解脱である浄解脱により、浄に対しても煩悩が起こらないことにより断じられると考えられる。

AKBh 456, 15-18:

kasmāc* chubham vimokṣam utpādayati / aśubhayā līnām saṃtatim pramodayitum jñāsanārtham vā / kaccid aśubhāvimokṣau niṣpannāv iti / evaṃ ca punas tau niṣpannau bhavato yadi śubhato 'pi manasi kurvataḥ kleśo notpadyata iti /

*AKBh(Ś): “kasmāc” ; 『俱舍』: 「何縁」 ; AKBh(T): “ci'i phyr” であり、櫻部他[2004: 340, n.3]にも従い、“tasmāc” を “kasmāc” に訂正した。

(どうして浄解脱を起こさせるのか。不浄〔観〕により萎縮した相続を喜ばせるため、或いは不浄〔観に基づく〕二つの解脱が成就したことを知りたいためである。同様に更に、もし浄として作意したとしても煩悩が生じないならば、それら二つ〔の解脱〕が成就したのである。)

²²⁷ 苦諦の四行相の記述は『集異論』377b23-24, 377c19, 378a15, 393c27-29 ; 『法蘊論』468b15, 476b6, 504a1 にすでに見られる。しかし、田中[1993: 240-241]は、『法蘊論』が文中に「無常・苦・空・無我」を含む常套句が散見されるが、纏められてはいないため修行道として未成熟であると指摘している。その一方、『集異論』には、四諦十六行相に一致する記述が存在するが、戒・定・慧の三学道という古い修行道と新しい修行道論である見道論が見られ、『集異論』の記述形式は、新旧の思想を織り交ぜやすいことと、玄奘のアビダルマ論書翻訳の最後の年に翻訳されており、それまでの知識が翻訳者の筆を軽くする可能性があることを指摘し、注意が必要であると田中[1993: 305-317]は論じている。また、森[1995: 236-238]は『集異論』と『法蘊論』の記述について、玄奘訳出の差異の付加の可能性を示しながらも、四諦現観による修行道論形成の過渡的段階のものとしている。

尚、*Dhammapada* 277-279 では諸行無常・一切皆苦・諸法非我を慧 (paññā) により見て、苦から離れることが説かれているが、有部で編纂された *Udānavarga* XII, 5-9 では諸行無常・一切皆苦・一切行空・諸法非我についての記述となっており、四行相が示され、慧により見るにより苦から離れると説かれている。Uv 及び Dhp と漢訳の『法句経』『出曜経』との対応については水野[1981: 198-199, 288-289]の対照表も参照されたい。但し、Dhp を基に構成されているため、Uv XII, 7 に関わるものは欠けている。尚『法句経』569b20 には「知_レ衆行空_一 是爲_レ慧見_一 罷_レ厭世苦_一」、『出曜経』682c13-14 には「一切衆行空_一 如_レ慧之所見_一 若能覺_レ此苦_一 行道淨其迹_一」という記述は見出せる。森[1995: 333-334]を参照した。また、森[1995: 311-316]は空を付加したものはパーリ資料ではなく、漢訳阿含のみにあるとして用例を挙げている。

²²⁸ 『婆沙論』34c10-15 :

共相者、謂_レ四行相所觀苦諦四種共相_一。一苦二非常三空四非我。四行相所觀集諦。四種共相。一因二集三生四縁。四行相所觀滅諦。四種共相。一滅二靜三妙四離。四行相所觀道諦。四種共相。一道二如三行四出。

(共相とは、すなわち四行相により観じられる苦諦の四種の共相である。一に苦、二に非常、三に空、四に非我である。四行相により観じられる集諦の四種の共相である。一に因、二に集、三に生、四に縁である。四行相により観じられる滅諦の四種の共相である。一に滅、二に静、三に妙、四に離である。四行相により観じられる道諦の四種の共相である。一に道、二に如、三に行、四に出である。)

『毘婆沙論』25a5-7 :

總相者苦有四行。無常苦空無我。集有四行因集有縁。滅有四行滅止妙離。道有四行道如迹乘。

(総相(共相)とは苦〔諦〕に四行相があり、無常・苦・空・無我である。集〔諦〕に四行相があり、因・集・有・縁である。滅に四行〔相〕があり、滅・止・妙・離である。道〔諦〕に四行相があり、道・如・迹・乗である。)

『鞞婆沙論』478a4-6 :

説曰、此説_レ十六聖行、無常行苦行空行非我行、因行習行有行縁行、盡行止行妙行離行、道行正行趣行出要行_一。

²²⁹ 『婆沙論』149c13-150c11 及び『毘婆沙論』115b04-c28 は断想と離想と滅想とは何かという論題について、十六行相以外の無漏の慧があるか否かを論じ、最後に十六行相以外の無漏の慧はないとするのを理において妥当としている。

『婆沙論』150c8-11 :

評曰、應作_レ是説_一。十六行相外無_レ別無漏慧_一、於_レ理爲_レ善。然此中説_レ斷等三想_一、若無漏者、展轉相即。若是有漏、容_レ作_レ斷等三種行相互不_レ相即_一。是故此中不_レ決定説_一。

(評して述べる。「以下のように説くべきである。十六行相以外に別の無漏慧はない〔と云うのを〕妥当とする。そしてここで、断等の三想を説く場合に、もし無漏ならば、展転〔して滅を縁ずる行〕相が即し、もしこれが有漏ならば、断等の三種の行相は展転〔して滅を縁ずる行〕相が即しないとすることになる。従ってここでは決定して説くこ

も無漏の行相について、カシュミールでは十六行相以外の無漏の行相はないとしているが、論書に基づき無漏の行相があるとする他の人々の説があることを示している²³⁰。また、『婆沙論』は四諦十六行相を名称としても実体としても十六全てが存在するものとしており、AKBh もこのことに触れている²³¹。

とはしないのである」と。))

『毘婆沙論』115b16-17 :

評曰、應作是說。十六行外更無聖道。

(評して述べる。「まさに以下のように説くべきである。十六行〔相〕以外に更に聖道はないと」。)

『婆沙論』がここで妥当とした見解は以下のものである。

『婆沙論』150a13-20 :

有作是說。十六行相外無別無漏慧。故識身論此論智蘊俱不説有。問、此中所説當云何通。如説。云何斷想、廣説乃至。此斷等想與何行相聖慧相應。答、此約所緣建立三想不依行相。由此三想皆作緣滅四行相故。謂緣斷故名爲斷想。不於此斷作斷行相。餘二亦爾。若作是說、則此三想如前三界展轉相即。

(ある者が以下のように説く。「十六行相以外に、別の無漏の慧はない。故に『識身論』もこの『〔發智〕論』の「智蘊」も、どちらも「別の無漏慧が」あるとは説いていないのである。【問】ここで「断想は何か」云々というように説かれていることをどのように通じさせるのか。この断等という想は、どの行相の聖慧と伴うのか。【答】これは所縁でまとめて三想を立てているが、行相に依るのではない。この三想により、どれも滅を縁ずる四行相をなすからである。すなわち断を所縁とするから断想と呼ぶのである。この断に対して、断という行相をなすのではない。他の二つもまた同様である。もしこのように説くならば、この三想は、前の〔断界・離界・滅界の〕三界が展転して〔行〕相が即するようなものである。)

ここにあるように『識身論』や『發智論』に十六行相以外の無漏の慧が説かれていないのに対して、尽智・無生智についての契経の及び『品類論』や『集異論』の記述がどういう行相に入れられるものなのかということが問題とされており、『婆沙論』は会通を図っている。『婆沙論』529a07-20でも論じている。また、対応する『毘婆沙論』382a11-12は「ここでは問答しない」としている。

しかし、この尽智・無生智の行相の問題は、『婆沙論』においてこの二つの智は非我相と空相の二つの相を欠くとするに至らせている。この点についてはこの章の最後で考察する。

²³⁰ AKBh 399, 4-6:

kim anāsravaḥ svalakṣaṇākāro 'sty atha na / Kāsmīrāṇām tāvat

nāmalaḥ ṣoḍaśabhyo 'nya ākāraḥ (VII, 12cd)

nāsty anāsravākāraḥ ṣoḍaśākāranirmuktaḥ /

anye 'sti śāstrataḥ // (VII, 12d) //

(無漏〔智〕は自相の行相をもつのか。或いはもたないのか。カシュミールの人々の〔説は〕まず〔以下である〕。

十六〔行相〕とは別の無漏の行相はない (VII, 12cd) 。

十六行相を離れた無漏の行相はない〔と言うのである〕。

他の人々は論書により〔十六行相以外の無漏の行相も〕ある〔と言う〕 (VII, 12d) 。

²³¹ 『婆沙論』408c13-25 :

問、十六行相名有十六實體有幾。有作是説、名有十六實體有七。謂、緣苦諦四種行相名有四種實體亦四。緣餘三諦各四行相名雖有四實體唯一。問、何故緣苦有四行相名有四種實體亦四、緣餘三諦而不爾耶。答、緣苦行相是四顛倒近對治故。如四顛倒名體各四。緣餘三諦所起行相非四顛倒近對治。故名雖有四實體唯一。評曰、應作是説。十六行相名與實體俱有十六。如名與體。名施設體施設。名異相體異相。名異性體異性。名差別體差別。名建立體建立。名覺了體覺了。應知亦爾。

(【問】十六行相は名称は十六あるが、実体としては幾つあるのか。【答】ある者が次のように説く。名称は十六であるが実体は七である。すなわち苦諦を所縁として四種類の行相には、名称が四種あり、実体もまた四つである。他の三諦を所縁とするのはそれぞれ四行相の名は四つあるが、実体としては一つ〔だけ〕である。【問】どうして苦〔諦〕を所縁とするものは四行相があり、名称が四種あり、実体としてもまた、四つあるのに、他の三諦を所縁とするのはそうではないのか。【答】苦〔諦〕を所縁とする行相は四顛倒の近対治であるからである。四顛倒は名称も実体もそれぞれ四つあるようにである。他の三諦を所縁として起こす行相は四顛倒の対治ではないから、名称に四つあるが、実体はただ一つである。【評】まさに以下のように説くべきである。十六行相の名称と実体とはともに十六ある。名称と実体のように、名称の施設と実体の施設、名称の異なった相と実体の異なった相、名称の異なった自性と実体の異なった自性、名称の違いと実体の違い、名称の確立と実体の確立、名称の理解と実体の理解もまさに同様であると知るべきである。)

『毘婆沙論』306a10-17 :

問曰、聖行名有十六種、體有幾耶。答曰、或有説者、名有十六體有七。緣苦四行、名有四體亦有四。緣集四行、名有四體有一。緣滅道亦爾。問曰、何故緣苦四行、名有四體亦有四。答曰、緣苦四行、是顛倒近

そして、無漏の慧だけが十六行相なのではなく、世俗的な慧にも十六行相に通じるものがあるが、無漏の慧は十六行相のみとしている。『婆沙論』は聞・思・修所成の慧について、十六行相とそれ以外の行相に通じると述べている²³²。世俗的な慧は名称に関わり、修所成の慧の所縁は名称に依らない＜意味＞であるとされている。しかし、この＜意味＞である十六行相は実体として存在するものである。すなわち「非我」の行相も実体として存在するものであり、存在するものであるからこそ、所縁となるという有部の認識構造とも結びつけられる²³³。

對治。如顛倒名有_レ四體亦有_レ四、此行亦爾。評曰、應作_レ是說_一。聖行名有_二十六_一、體有_二十六_一。如_二名體_一、名數體數、名相體相、名異體異、當_レ知亦如_レ是。

〔【問】聖行〔相〕の名称に十六種類あるが、実体としては幾つあるのか。【答】ある者が説くには、名称としては十六であるが、実体としては七である。苦〔諦〕を所縁として四つの行〔相〕があり、名称として四つあり実体としても四つある。集〔諦〕を所縁とする四行〔相〕は名称としては四つあるが諦としては一つ〔だけ〕である。滅〔諦〕と道〔諦〕を所縁とする場合も同様である。【問】どうして、苦〔諦〕を所縁とする四行〔相〕は名称として四つあり実体としても四つあるのか。【答】苦諦を所縁とする四行〔相〕は顛倒の近對治である。顛倒が名称として四つあり実体としても四つあるように、この行〔相〕も同様である。【評】まさに以下のように説くべきである。聖行〔相〕は名称として十六あり、実体として十六ある。名称と実体のように、名称の数と実体の数、名称の相と実体の相、名称の違いと実体の違いもまた同様であると知るべきである。〕

『轉婆沙論』478a15-23 :

問曰、名十六行種有_レ幾。一説者、名十六行種七。謂、苦行彼名亦四種亦四。謂、習行名四種一、謂盡四行名四種一、謂、道四行彼名四種一。是故名十六行種七。問曰、何以故苦行名四種亦四。答曰、謂此斷顛倒。猶如_二彼顛倒名四種亦四_一。彼治亦爾名四種亦四。如是説者名十六種亦十六。如_レ名如_レ種如_レ是、名數數種、名相種相、名異種異、名別種別、名覺種覺、如_レ是盡當_レ知。

AKBh 399, 19- 400, 1:

kiṃ punar ime ṣoḍaśākārā nāmata āhosvit dravyataḥ / sapta dravyato nāmataḥ / ṣoḍaśety eke / duḥkhākārāś catvāraḥ samudayanīrodhamārgākārāṇām ekaikadravyatvāt / evaṃ tu varṇayanti /
dravyataḥ* ṣoḍaśākārāḥ (VII, 13a)

*AKBh(Ś): “dravyataḥ”であり、『平川索引』にも従い、“draṣyataḥ”を“dravyataḥ”に訂正する。

〔【問】また、これらの十六行相は名称としてあるのか、或いは実体としてあるのか。【答】或る人々は実体としては七つ〔の行相〕があり、名称としては十六〔行相〕があると〔言う〕。苦〔諦〕の行相は四であり、集〔諦〕・滅〔諦〕・道諦の行相は各々が実体であるから〔実体としては七行相である〕〔と言うのである〕。一方〔毘婆沙師たちは次のように説明する〕。〕

実体として十六行相がある (VII, 13a) 。

²³² 『婆沙論』218b02-06 :

行相者、有作是説。聞思所成慧非_二十六行相_一、有漏故。修所成慧十六行相、或餘行相。評曰、應_レ作_レ是説_一。三慧皆通_二十六行相及餘行相_一。以_二十六行相通_一有漏無漏_一故。

（行相については、ある者が以下のように説く。「聞・思所成の慧は、十六行相ではない。有漏だからである。修所成の慧は、十六行相、或いは、〔十六行相〕以外の行相である」と。評して述べる。「以下のように説くべきである。

〔聞・思・修所成の〕三慧は、全て十六行相及び〔十六行相〕以外の行相に通じている。十六行相は、有漏・無漏に通じていることによるからである」と。)

『毘婆沙論』168b29-c02 :

行者聞思慧、行_二十六行_一、亦行_二餘行_一。修慧、行_二十六行_一、亦行_二餘行_一。

（行〔相〕については、聞・思〔所成〕の慧は十六行〔相〕を行〔相〕とし、また〔十六行相〕以外の行〔相〕を行〔相〕とする。修〔所成の〕慧は十六行〔相〕を行〔相〕とし、また〔十六行相〕以外の行〔相〕を行〔相〕とする。）

²³³ 有部論書の四諦十六行相の定義については、青原[2002]が詳細に比較、考察している。青原[2002: 249]は AKTA と AKLA の記述が「無常であるものは苦である。苦であるものは無我である」という経の定型句を引用していることから、無我は無常・苦から導かれ、空は無我を前提とするものであるとしている。確かに経ではそのように説かれ、無常であることから、同一のものではない、実体がないと理解されているが、論理的には無我であるから苦であるとは導くことができて、苦であるから無我であると言うように狭い概念から広い概念についての結論を導くことには無理があろう。或いは、有為法は無常であるから無我であり、無為法は特徴がないから無我であるという理解はありえよう。しかし、その場合でも、有為法は無常であるから、無為法は存在しないものであるから、非我であり空であることになろう。

4. AKBhにおける ākāra の語源解釈

このように四諦十六行相を慧とする有部の伝統的な解釈について述べた上で、このことは五義平等に反するのではないかとヴァスバンドゥは次のように問いかける。

【問】行相 (ākāra) と名づけられたこのダルマは何か。

【答】 行相とは慧である (VII, 13b)。

【問】 そうであるならば、その場合、慧は行相をもつものではないであろう。〔行相が慧であるならば、すでに慧がある以上〕更なる慧は相応しないからである。〔このことをどうするのか。〕²³⁴

五義平等とは、認識である心と心作用である心所法とは、感官である依りどころ・所縁・行相・時間・実体 (dravya) という五つのこと (prakāra) を同じくして (samam) 結びついている (prayukta) ことから、心・心所法が相応 (saṃprayukta) していることである。そして、実体を等しくするとは、同一刹那には心も心所法もそれぞれ一つずつあることを意味している²³⁵。

五義平等に従えば、ある一刹那の認識において、心もどの心所法も、同一の所縁と行相をもち、一つずつ存在しており、慧も同様である。しかし、行相が慧であるとしたら、行相である慧と心所法としての慧と二つの慧があることになり、五義平等に反するのではないかと問題にするのである。

この問題についてヴァスバンドゥは行相 (ākāra) について以下のように語源解釈をすることにより妥当なものになると述べる。この語源解釈を諸註釈書は経量部のものとしている²³⁶。

【経量部】 しかし、以下のように〔考えるならば〕妥当であろう。〔この場合〕あらゆる心・

²³⁴ AKBh 401, 16-22:

ākāro nāma ka eṣa dharmah /

prajñākārah (VII, 13b)

evam tarhi prajñā sākārā na bhaviṣyati / prajñāntarāsamprayogāt* /

*AKBh; AKBh(Ś): “saṃyogāt”; 両漢訳: 「不相応」; AKBh(T): “mtshungs par mi ldan pa”であり、櫻部・小谷・本庄[2004: 66, n14]も指摘するようにここは五義平等の原則によって心・心所法の「相応」が意図されていると考え、“saṃprayogāt”に訂正した。

²³⁵ AKBh 62, 7-10:

kena prakāreṇa samam prayuktā ity āha

pañcadhā //II, 34d //

pañcabhiḥ samatāprakārair āśrayāmbanākārakāladravayasamatābhiḥ / keyam dravyasamatā* / yathaiva hy ekaṃ cittam evaṃ caittā apy ekaikā iti /

*AKBh; AKBh(Ś): “samatā”; 『釋論』: 「物平等」; 『俱舍』: 「事平等」; AKBh(T): “rdzas mtshungs pa”であり、『平川索引』に従い“dravyasamatā”に訂正した。

(【問】 [心と心所とは] どういうあり方により等しく結びついたものなのかというので、述べる。

【答】 五種類である (34d)

五つの等しいあり方により、〔すなわち〕依りどころ・所縁・行相・時間・実体〔という五つが〕等しいことにより〔結びついているのである〕。【問】 この実体が等しいとはどういうことか。【答】 [ある刹那に] 心が一つであるように、〔その同じ刹那にどの〕心所も一つずつであるということである。)

五義平等と相応については福田[1997]が詳しく論じている。

²³⁶ 註釈書はここで示されている語義解釈を経量部のものとしている。

AKVy 629, 6:

evam tu yuktam syād iti / sautrāntikamatam /

「しかし、以下のように〔考えるならば〕妥当であろうというのは、経量部の考えである。」

AKTA P Tho 464b8, D Do 302b7-303a1:

de lta bu ni rig par 'gyur ro //zhes bya ba ni mdo sde pa'i 'lugs yin no //

「しかし、以下のように〔考えるならば〕妥当であろうというのは経量部の説である。」

AKLAP Nyu 290a 4-5, D Chu 236a1-2:

'di ltar nram pa ni sems dang sems las byung ba thams cad kyi dmigs pa 'dzin pa'i nram pa yin no zhes bya ba ni rigs par 'gyur ro zhes bya ba ni // mdo sde pa'i lugs yin no //

「しかし、以下のように〔考えるならば〕妥当であろう。あらゆる心心所の、所縁の把握の〔仕方〕が行相であると〔考えれば、妥当であろう〕というのは、経量部の説である。」

心所が有する、所縁の把握の仕方が行相 (ākāra) であると [考えれば、妥当であろう]。

【問】では、慧だけが行相をもつのか。

【答】そうではない

というので、述べる。

【問】それではどのようなのか。

【答】それ(慧)と共に、所縁をもつ[心・心所]は行相とする(VII, 13bc)。

慧と[慧]以外の[心・心所]である、所縁をもつ全てのダルマが<行相/形象>をもつ。

一方、存在している全てのものは行相とされる(VII, 13d)。

存在しているものは、いかなるものもすべて行相とされる。そのように考えると、以下のことが成立している。慧とは行相(=所縁の把握の仕方=形象)であり、行相とすること(=行相を取る事；能観/能行)であり、行相とされること(=行相を取られること；所観/所行)である。[慧]以外の所縁をもつ[心・心所法]は行相とし、行相とされる。所縁をもたない[心・心所以外のもの]は行相とされるだけであると[いうことが成立している]²³⁷。

この語源解釈に従うと²³⁸ どうして妥当となるのかという点については具体的に述べられてはいない。スティラマティは、「所縁の把握の仕方」を「無常と苦等と把握すること」と苦諦の行相について述べている²³⁹。このことから、「法を捉ふこと」と定義される心所法の慧よりもむしろ、「像を取る」と定義される想に近い印象を受ける²⁴⁰。

この識が行相をとることについて、「破我品」では次のように述べている。

【問】そうだとしたら(刹那的な諸行が認識の原因になっているとき「デーヴァダッタが認識する」と言われるのだとしたら)、「識が認識する」と経で説かれているが、その場合に識は何をするのか。

【答】何もしない。しかし結果は原因に従うと言われるように、[結果である識は]何もしないが、[原因である対象と]似ていることにより自体を得るから、そのように識も「認識する」と言われる。

【問】では、この(識の)似ていることとはどういうことか。

²³⁷ AKBh 401, 18-402, 4:

evam tu yuktam syāt / sarveṣāṃ cittacaittānām ālambanagrahaṇaparakāra ākāra iti / atha kiṃ prajñāivākārayati / nety āha / kiṃ tarhi /
tayā saha /

ākārayanti sālambāḥ (VII, 13bc)

prajñā cānye ca sarve sālambanā dharmā ākārayanti /

sarvam ākāryate tu sat // (VII, 13d) //

yat kiṃcid asti, sarvam ākāryate / tad evaṃ kṛtvā siddham bhavati, prajñā ākāraś cākārayati cākāryate ca / anye sālambanā ākārayanty ākāryante ca / anālambanā* ākāryanta eveti /

*AKBh; AKVy(Ś): “ālambanā” ; 『釋論』: 「無境界法」 ; 『俱舍』: 「諸餘有法」 ; AKBh(T): “dmigs pa med pa mams” であり、『平川索引』に従い“ālambanā” を “anālambanā” に訂正する。

²³⁸ ヤショーミトラは、更に詳細な文法的な解釈を示している。AKTA も AKVy と同様の文法的な解釈を示しているようにも読めるが、AKVy(T)はこの文法的な解釈の部分に欠いており、AKTA の記述も不十分なため判断できない。

²³⁹ AKTA P Tho 465a2, D Do 303a2:

dmigs pa smos pa'i tshul gang gis dmigs pa bzung pa'i bye brag ba ni mi rtag pa dang sdug bsngal ba la sogs pa 'o //

([ālambana-grahaṇa-prakāra と] 述べられた所縁について [語源解釈の] ある方法により、所縁の把握の仕方とは [四諦についての] 無常と苦等 [と把握すること] である。)

スティラマティは「所縁の把握の仕方」について MAVBh 18, 21-22 でも言及している。山口[1966: 25] ; 長尾[1978: 380] ; 宮下[1978] ; 高崎[2003: 99]を参照した。

²⁴⁰ AKTA P Tho 465b7-8, D Do 303b5-6:

de'i phyir nam pa'i sgra ni 'dir khyad par gyi don du shes pa'o // shes rab kyi nam grangs ni ma yin no //

(従って、<行相/形象>という語はこの場合特定の対象として知ることである。[心所法である] 慧の同義語ではないのである。)

【答】その（原因である対象と似た）＜行相／形象＞²⁴¹をもつことである。まさにこの故に、それ（識）は感官によっても生じ、対象を認識すると説かれるのである。感官が「認識すると説かれるの」ではない²⁴²。

これは第三章で触れた、同じ相続が属する刹那的な諸行が認識の原因になっている時「デーヴァダッタが認識する」と言われるという記述の続きであるが²⁴³、ヴァスバンドゥはここで識が有している＜行相／形象＞を似ているものとして論じている。認識の対象は原因ではあるが、結果である識が把握しているものは対象と似たものに過ぎない。更にヴァスバンドゥは「識は何もしない」と言う。識も結果に過ぎない。識が対象と似ているものをもつことにより自体を得ることを「識が認識する」と説かれるだけであると述べている²⁴⁴。そして、これも同じ相続に属する刹那的な諸行がそう言われているのであり、前の刹那と異なっていることが「認識する」と表現されるのである。

この AKBh の記述は『婆沙論』の記述をほぼなぞって論じる間に、この五義平等と行相の語源解釈を挿入する形となっているが²⁴⁵、この語源解釈にサンガバドラは異を唱えている。

²⁴¹ ヴァスバンドゥは語義解釈により ākāra について『婆沙論』とは異なった解釈を示しており、ここでは更に形象をもつことが示されており、この意味での ākāra を＜行相／形象＞と表記する。

²⁴² AKBh 473, 25-474, 1:

yat tarhi “vijñānaṃ vijānāti”ti sūtra uktm kiṃ tatra vijñānaṃ karoti / na kiṃcit karoti / yathā tu kāryaṃ kāraṇaṃ anuvidhiyata ity ucyate / sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiṃcit / evaṃ vijñānaṃ api vijānātity* ucyate / sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiṃcit / kiṃ punar asya sādṛśyam / tadākāratā / ata eva tad indriyād apy utpannaṃ viṣayaṃ vijānātity ucyate, nendriyaṃ /

*AKBh(L) 134, n634 は『釋論』：「識境」；『俱舍』：「了境」；AKBh(T): “yul rnam par shes so”により”“viṣayaṃ vijānāti-”としている。

ここで言及されている経については、本庄[2014: 9040, 9020, 9021, 1014 等]を参照されたい。この経で五蘊が説かれ、また「色は壊れる (rūpyate)」という語源解釈もなされている。

背景となっている識見説と根見説は AKBh においても論じられている。原田[1996; 1997c]；松濤[2002]等を参照されたい。

また、稲見[1992: 22]は、PV プラマーナシッディ章第4偈 cd 句 viṣayākārabhedāc ca dhiyo’dhigamabhedataḥ / 「知には対象の形象の違いにもとづいて〔対象〕理解に違いがあるのだから〔知こそプラマーナである〕」という箇所を扱っている。

²⁴³ 本稿 46 頁を参照されたい。

²⁴⁴ 原田[1998: 103-109]は瞬間的で無作用である諸行があるだけであるものを、作用とみなして、言語表現するとしている論法は『瑜伽師地論』「思所成地」の記述によるとしている。

²⁴⁵ 福田[1993: 181-182]が指摘している。

『婆沙論』408c25-29:

問言、行相者自性は何。答、自性は慧。應、知。此中慧は行相、亦是能行亦是所行。與、慧相應心心所法雖、非、行相、而是能行亦是所行。與、慧俱有不相應行、及餘有法雖、非、行相、亦非、能行、而是所行。

（【問】行相とは〔その〕自性は何か。【答】〔行相の〕自性は慧である。〔次のように〕知るべきである。この場合、慧とは行相であって、また行相をもち、また行相とされる。慧と相応する心・心所法は行相ではないが、行相をもち、また行相とされる。慧と俱有である不相應行及び、〔それ〕以外の法は行相ではなく、行相をもつものでもないが、行相とされる。）

『毘婆沙論』306a17-21:

問曰、聖行體性は何。答曰、體性は慧。彼慧體は行行餘行、亦爲、行所行。彼相應法體、非、行行餘行、亦爲、行所行。彼共有法體、非、行不、行餘行。爲、行所行。

（【問】聖なる行〔相〕の自性は何か。【答】自性は慧である。その慧の自性は行〔相〕であり、行〔相〕は他を行〔相と〕し、また、行〔相〕とされる。それ（慧）と相応の〔心・心所〕法の自性は、行〔相〕ではなく、他を行〔相〕とし、また行〔相〕とされる。それと共にある法の自性は、行〔相〕ではなく、他を行〔相〕とすることはなく、行〔相〕とされる。）

『毘婆沙論』478a06-11:

問曰、十六行有、何性。有、一説者。慧性。謂、説、慧性、者、彼慧は行、能行、他所行。謂、彼相應法雖、能行、他所行、但非、是行。性非、慧故。謂、彼共有法雖、有、他所行、但、非能行。非、共縁、故。亦非、是行。性非、慧故。

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

ヴァスバンドゥの語源解釈である複合語に対して、サンガバドラは対象と識という側面から、二つの解釈を示して批判している。この解釈を示している言葉そのものもわかりにくい、説明している記述から、(1)「対象（所縁）が得ている違い」と(2)「識が把握している対象（所縁）の異なった相」という二つの解釈を示していると考えられる。

5-1. 「対象（所縁）が得ている違い」

ālambana-grahaṇa-prakāra を「境相の品類差別」として「対象（所縁）が得ている違い」とする解釈である。そうだとすると、本来心が把握するはずである、様々なあり方も、すなわち、善や不善も、顛倒した常という行相も、認識する側ではなく、所縁である認識対象の側に存在することになってしまうと反論するのである。或いは、諸の色法も、色法ばかりでなく様々な相をもつ行相となってしまうと述べている²⁴⁶。

このサンガバドラの反論は、所縁を『婆沙論』の考えに従って認識対象とすることに基づくと考えられる。認識対象である所縁に対する、言わば認識内容を示すものが行相である。その認識結果を示す行相が対象に存在するなどという解釈はサンガバドラには受け入れられなかったであろう²⁴⁷。

しかし、善・不善も、把握することも認識する側の問題であるにせよ、認識対象そのものが刹那滅をしている、無常なあり方をしている。それにより、識が把握しているものは変化し、その変化により識は自体を得ている。その対象の変化と共に刻々と似て変化しているものが<行相／形象>であり、それを把握する心の前後の差異が「認識する」と言われるとヴァスバンドゥは論じていると考えられる。

5-2. 「識が把握する対象（所縁）の異なった相」

次に「能く境の差別の相を取る」という解釈を示している。行相を「識が把握する対象（所縁）の異なった相」とするのである。これはヴァスバンドゥが述べていることに沿っていると考えられるが、これに対しても、五識は無分別知であるから、行相が把握された対象の様々な異なったあり方であり、どの識もそれを把握しているのだとすると、五識の行相は成立しないことになると論じる。対象の異なったあり方を把握するのは有分別である意識であり、分別するはたききは五識にはないから、行相が把握する対象の違いだとすると五識がもつことはないと言うのである²⁴⁸。

有部は自性分別・計度分別・随念分別の三つの分別があるとしており、五識は自性分別があるのみだから無分別知であると説かれている。ヴァスバンドゥは分別を三種類とすることに対して「伝説する (kila)」という言葉を用いているが、この自性分別とは心所法の一つである尋を指すと論じ

²⁴⁶ 『正理論』 741b6-9 :

若謂境相品類差別、一切能像*理必不成。境有善常等衆相差別故。或諸色法亦行相。收色法亦能像餘相故。

*赤沼[1933-1934: 1623]は「像」を「縁」としている。

(もし[行相 ākāra が ālambana-grahaṇa-prakāra であり]「対象（所縁）が得ている違い」であるというならば、[識が]一切についてかたどるという道理は絶対に成立しないであろう。対象に善・常等の様々なあり方の違いがあることになるからである。或いは、諸の色法も行相となってしまうであろう。色法を含有し、他の相をかたどる[ことになる]からである。)

²⁴⁷ 或いは、サンガバドラは所縁について同様に述べながら、ヴァスバンドゥが所縁を認識により把握されたものであり、対象と区別して論じているとは気がつかなかった可能性もある。Cox[1988: n25]は玄奘が viṣaya と ālambana を必ずしも訳し分けていないため、サンガバドラがこの区別をどう理解していたかを知ることが難しいと指摘している。

²⁴⁸ 『正理論』 741b9-12 :

若謂能取境差別相、則應五識行相不成。不能取境差別相故。有分別識方能取境青非黄等差別相故。然非所許故理不成。

(もし[行相 ākāra が ālambana-grahaṇa-prakāra であり]「把握する対象（所縁）の異なった相」というならば、[五識も行相を伴っているにも拘らず]五識の行相は成立しないこととなろう。[五識は無分別であるから]対象の異なったあり方を把握することはできないからである。分別をもつ[意]識が対象の青・非黄等の異なったあり方を把握するからである。そのように認められるものではないから[經主の主張には]道理が成立しない。)

られている²⁴⁹。この有部の考え方では、眼識が青の形象を伴っているというような状態は想定され

²⁴⁹ AKBh 22,18-25 :

yadi pañca vijñānakāyāḥ savitarkāḥ savicārāḥ katham avikalpakā ity ucyante /

nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ / (I, 33ab)

trividhaḥ kila vikalpaḥ / svabhāvābhinirūpaṇānusmaraṇavikalpaḥ / tad eṣāṃ svabhāvavikalpo'sti / netarau / tasmād avikalpakā ity ucyante / yathā ekapādako'svo'pādaka iti / tatra svabhāvavikalpo vitarkaḥ / sa caitteṣu paścān nirdeksyate / itarau punaḥ kiṃsvabhāvau / yathā kramaṃ

tau prajñā mānasī vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānasī // (I, 33cd) //

manovijñā samprayuktā **prajñā mānasī** ucyate / asamāhitā **vyagṛty** ucyate /

sāhy abhinirūpaṇavikalpaḥ / **mānasyeva sarvā smṛtiḥ** samāhitā cānusmaraṇavikalpaḥ /

(もし、五識身は、尋があり、伺があるならば、どうして無分別であると言われるのか。

〔五識身には〕計度〔分別〕と随念分別による分別がない〔からである〕 (I, 33ab)。

分別は三種類であると伝説される。自性〔分別〕と計度〔分別〕と随念分別である。従って、これら(五識身)には自性分別がある。〔五識身には〕他〔の二つの分別〕はない。それ故、〔五識身は〕無分別であると言われる。一本足の馬が足なしと言われるように。そのうち、自性分別は尋である。それは、後に心所のところで説明するだろう。更に、他の二つは、どのような自性か。順に、

それら〔計度分別と随念分別と〕は、〔順に〕意の関わる散乱した慧、意の関わるすべての念である(I, 33cd)。

意識が相応した〔慧〕が意の関わる散乱した慧と言われる。定に入っていない〔慧〕が散乱したと言われる。

実にそれが計度分別である。まさに、定に入っている時と定に入っていない時との意に関わるすべての念が随念分別である。)

『婆沙論』219b7-23 :

此中略有三種分別。一自性分別、謂尋伺。二隨念分別、謂意識相應念。三推度分別、謂意地不定慧。欲界五識身唯有三種、自性分別。雖亦有念而非隨念分別。不能憶念故。雖亦有慧而非推度分別、不能推度故。欲界意地具三分別。初靜慮三識身、唯有三種自性分別。雖有念慧非二分別義如前說。初靜慮意地、若不定者具三分別、若在定者有二分別、謂自性及隨念。雖亦有慧而非推度分別。若推度時便出定故。第二第三第四靜慮心、若不定者有二分別、謂隨念及推度。除自性彼無尋伺故。若在定者、唯有三種隨念分別。無色界心、若不定者有二分別、除自性。若在定者唯有三種隨念分別。諸無漏心隨地不定、有但有分別者、謂除推度。有唯有分別者、謂隨念。無具三者無不定故。

(ここで纏めると三種類の分別がある。第一に自性分別、すなわち尋と伺である。第二に随念分別、すなわち意識に相応する念である。第三に推度分別、すなわち意地の定にあるのではない慧である。欲界の五識身にはただ一種類だけがあり、自性分別である。また、〔欲界の五識身には〕念があるが、随念分別ではない。憶念することができないからである。また、〔欲界の五識身には〕慧があるが、推度分別ではない。推度することができないからである。欲界の意地は三分別を具えている。初静慮の三識身には唯一種類だけがあり、自性分別である。念と慧があるが、〔随念分別と推度分別の〕二分別の意味ではないことは前述した〔欲界の五識身〕と同様である。初静慮の意地が、もし定にあるのではないならば、三分別を具え、もし定にあるならば、二分別である。すなわち自性〔分別〕と随念〔分別〕である。また慧があるが、推度分別ではない。もし推度するときには、たちまち定から出るからである。第二・第三・第四静慮心は、もし定にあるのではないならば、二分別がある。すなわち随念〔分別〕及び推度〔分別〕であって、自性〔分別〕を除く。それ(第二・第三・第四静慮心)には尋・伺がないからである。もし定にあるならば、ただ一種類だけがある。随念分別である。無色界心にはもし定にあるのではないならば、二分別があり、自性〔分別〕を除く。もし定にあるならば、ただ一種類だけがある。随念分別である。諸の無漏心は地に随って定まらない。ある者がただ有分別がある〔と言う〕ならば、推度〔分別〕を除くと言うのである。ある者がただ一分別だけがある〔と言う〕ならば、随念〔分別〕を言うのである。三〔分別〕を具えるものがないのは定にあるのではないことがないからである。)

『婆沙論』は AKBh の記述よりも細かく規定しているが、『毘婆沙論』は自性分別を尋・伺ではなく覚とし、また推度分別を現観分別としている。

『毘婆沙論』169b5-17 : 分別有三種。有自體分別、有憶念分別、有現觀分別。自體分別者、謂覺是也。憶念分別者、謂念是也。現觀分別者、謂慧是也。欲界五識身有_一種分別、謂自體分別。雖有_レ念不能_レ憶念、雖有_レ慧不能_レ了現觀。意地有_二種分別。初禪地三識身有_一種分別、謂自體分別。雖有_レ念不能_レ憶念、雖有_レ慧不能_レ了現觀。意地不入定時、有_二種分別。入定有_二種分別、除現觀分別。第二第三第四禪、不入定時、有_二種分別、除自體分別。入定有_一種分別、謂憶念分別。無現觀分別、以極定故。無色中不入定心、有_二種分別、除自體分別。若入定有_一種分別、謂憶念分別。

(分別には三種ある。自体分別であり、憶念分別であり、現観分別である。自体分別とはすなわち覚である。憶念分別とはすなわち念である。現観分別とはすなわち慧である。欲界の五識身には一種類の分別があり、すなわち自体分別である。〔欲界の五識身には〕念があるが、憶念することができず、慧があるが、理解して現観することができな

ていない。尋という心作用を伴っていることが自性分別と述べられているに過ぎない²⁵⁰。このことは慧が大地法であることと乖離するようであるが、サンガバドラは五識では慧のはたらきは弱い、慧があることにより尋があると述べている²⁵¹。

5-3. サンガバドラの解釈とヴァスバンドゥの見解

サンガバドラはこの二つの解釈による反論の後、「慧は所縁の相を簡括して転じるから行相と呼ばれる」と述べている²⁵²。『婆沙論』も「簡括して転じるというのが行相の意味である」としている²⁵³。無漏の慧であれば十六行相に転じる、このことが慧と呼ばれ、行相と呼ばれていると考えられる。従って、慧＝行相なのではなく、比喩的に呼ばれているに過ぎない。おそらくヴァスバンドゥはそのことを理解しつつ、自らの考え方を示すために五義平等を問題にしたと考えられる。

『婆沙論』や『順正理論』では、意識に伴う慧のはたらきにより青・長・短などが分別されるのが自相である「行相」であり、その行相を心・心所が同様に持つことが「行相とすること」となる。そして、無漏の慧が伴う時は非我等の共相である十六行相を伴い、その時には他の心・心所も「無漏の行相」をもつことになる。すなわち、対象の自相を分別して青・長・短などのダルマを択び、無漏の行相である、共相のダルマも択ぶのが慧である。慧が択ぶ行相を心・心所はもつ。そして、この共相である十六行相は非我、すなわち我が存在しない相も含めて、実有のダルマである。

それに対して AKBh において「<行相／形象>とする」こととは心・心所が対象と似たものをもつことであり、「<行相／形象>とされる」ことは心・心所に把握されることであり、その把握されたもののあり方が<行相／形象>である。そして、無常というあり方等もその<行相／形象>として顕われていると考えられる。それは非我性も同様である。

そして、「行く」「認識する」と言うことも、同じ相続に属する刹那的な諸行が誰にでも理解可能な言語表現としてそのように表現されているに過ぎない。原因や結果も、作用や運動も、前後の違いがそのように言語表現されるだけである²⁵⁴。識はもちろん慧もそのように呼ばれているに過ぎないものとなる。

また、「根品」の五義平等の記述でも prakāra という言葉は使われている²⁵⁵。

[心・心所は同じ] 所縁をもつもの [と言われる]。[心・心所は同じ] 認識対象を把握するから (viṣaya-grahaṇāt) である。[心・心所は同じ] 行相 (sākāra) をもつものと [と言われる]。全く同じ所縁を (tasyaivālabhanasya) それぞれの仕方 (prakāraṣaḥ) で行相とする (=その行相

い [から一種類である]。意地には三種類の分別がある。初禅地の三識身には一種類の分別があり、すなわち自体分別である。念があるが、憶念することができず、慧があるが、理解し現観することができない [から一種類である]。意地の入定していない時は、三種類の分別がある。入定 [している時は] 二種類の分別があり、現観分別を除く。第二第三第四禅 [地] の入定していない時は、二種類の分別があり、自体分別を除く。入定 [している時は] 一種類の分別があり、すなわち憶念分別である。現観分別はない。完全に定にあるからである。無色の入定していない心には二種類の分別があり、自体分別を除く。もし入定しているならば一種類の分別があり、すなわち憶念分別である。)

²⁵⁰ 尋と分別の問題については本稿 110 頁も参照されたい。

²⁵¹ 本稿 62 頁註 187 を参照されたい。

²⁵² 『正理論』: 741b12-13:

由_レ此、我宗所_レ釋爲_レ善。謂、唯諸慧於_レ境相中_レ、簡擇而轉名爲_レ行相。

(これにより、私の主張の解釈するところを妥当とする。すなわち、諸の慧だけが対象の相を簡括して、転じることににより行相と呼ばれるのである。)

²⁵³ 『婆沙論』 409a10-11:

問、何故名_レ行相。行相は何義。答、於_レ諸境相_レ簡擇而轉是行相義。

(【問】 どうして行相と呼ばれ、行相とはどういう意味か。【答】 諸の境の相について簡括して転じるというのが行相の意味である。)

『毘婆沙論』は「乃至廣説」として省略している。

²⁵⁴ 運動が成立しないことについては、『業品』の刹那滅論証の中で示されている。勝呂[1980: 202]; 谷[2000: 53-58]; 桂[2002]を参照されたい。

²⁵⁵ 福田[1993: 183]が指摘している。

をとる) から (ākaraṇāt) である²⁵⁶。

この記述は、心・心所は同じ対象に対して同じ所縁と行相をもつという五義平等に沿ったものである。この「界品」の記述に対してはサンガバドラは何の反論もしていない。

しかし、ヴァスバンドゥの語源解釈に従えば、ある対象{青色}を心・心所が把握することにより、心・心所は所縁をもつものと言われ、その所縁を把握したあり方、すなわち{青色}と似たもの<青色>をもつことが<行相／形象>をもつものと言われるのである²⁵⁷。そして、それは共相についても同様であると考えられる。

行相が認識の側にあり、対象に存在するものではなく、心・心所が取るものであるという点においては、ヴァスバンドゥもサンガバドラも一致している。しかし、所縁が認識対象であるのか、認識されたものであるのかという点において両者は異なる。そして、認識対象の様々な違いは、サンガバドラが意識により分別され、無分別である五識では分別されないとするのに対し、ヴァスバンドゥは対象と似た<行相／形象>として心・心所により把握されると述べているのである。

6. 非我性と<行相／形象>

前述したように、共相である苦諦の四行相も行相として取られるとスティラマティは註釈している²⁵⁸。非我の行相も、実有のダルマとしてではなく、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、認識される。このことを少し考えてみよう。

例えば虹を見ていたとする。「虹である」と判断する前に、見ている虹と似た<行相／形象>を

²⁵⁶ AKBh 62, 5-6:

sālabanā viṣayagrahaṇāt / *sākārās* tasyaivālabanasya prakāraṣa* ākaraṇāt /

* AKBh (Ś); AKVy は “prakāreṇa”; 『俱舍』: 「於所縁品類差別等起行相故」; 『釋論』: 「所縁境隨類差別能分別故」 AKBh (T): “dmigs pa de nyid la nam pa re re nas bye brag tu gcod pa'i phyir”.

²⁵⁷ AKVy 141, 28-142, 6:

*sālabanā** viṣayagrahaṇāt / na hi vinālabanena cittacaitā utpadyante / *sākārāḥ* tasyaivālabanasya prakāreṇa* ākaraṇāt* / yena te *sālabanāḥ* tasyaivālabanasya prakāreṇa* grahaṇāt / katham / vijñānam hi nilam pītam vā vastu vijñāti upalabhata ity arthaḥ / tad eva tath' ālabanam vastu vedanā 'nubhavati / samjñā paricchinatti / cetanā 'bhisamskarotīty evamādi / atha vā tasyaiv' ālabanasya vijñānam sāmānyarūpeṇa upalabhyatā-rūpaṁ grhṇāti / viśeṣarūpeṇa tu vedanā 'nubhavanīyatārūpaṁ grhṇāti / samjñā paricchedyatārūpaṁ grhṇātīty evamādi /

*AKVy: “ākaraṇāt” であるが、AKBh; AKVy(Ś): ākaraṇāt” であり、「賢聖品」でも用いられている言葉であるから ākaraṇāt” に訂正する。AKBh 343, 3-5 で煖と頂が法念住により「行相とする (ākaraṇa)」という記述で使われている。櫻部他[1999: 118, n1]を参照した。

([心・心所は同じ] 対象を把握するから、[同じ] 所縁をもつもの [と言われる])。なぜならば、所縁無しに、心所は生じないからである。全く同じ所縁を (tasyaivālabanasya) それぞれの仕方 (prakāraṣaḥ) 行相とする (= その行相をとる) から (ākaraṇāt) である。あるもの X により、それら [心・心所] は [同じ] 所縁を有する [と言われる] とき、その X である所縁の違いにより把握するから [心・心所は行相をとると言われるの] である。どのようにか。実に、認識が、事物が青い、或いは黄色いと認識する、知覚するという意味である。他ならぬそれを、事物が所縁のように、感受が直接経験する。想が決定する。思が心作用するということにである。[別解] まさにそれらの所縁についての識が、一般相により、知覚されるべき色を把握する。一方、特定の色により、感受が直接経験されるべき色を把握する。想が決定されるべき色を把握するということにである。)

AKTA P To 234b7-235a1, D Tho 200a1-3; AKLA P Ju 174a4-6, D Cu 149b4-5:

'di dag la dmigs pa yod pas na *dmigs pa dang bcas pa dag ste / yul 'dzin pa'i phyir ro // rnam pa re re nas bye brag tu gcod pa'i phyir ro* zhes bya ba ni rnam pa re re nas 'dzin pa'i phyir ro // ji ltar zhe na / rnam par shes pa ni sngon po la sogs pa'i rnam pa rnams bye brag tu gcod par byed la / ji ltar dmigs pa de nyid kyi dngos po (AKTA: AKLA mtshan ma) ni 'du shes kyis 'dzin par byed do // *tshor bas myong ngo* // sems pas sems par byed do //

(これら (心・心所) について、[同じ] 所縁が存在することにより、[同じ] 所縁をもつものである。[同じ] 対象を把握するからである。それぞれの仕方 (prakāraṣaḥ) 行相とする (= その行相をとる) から (ākaraṇāt) であるというのは、それぞれの仕方 (prakāraṣaḥ) で把握するからである。どのようにかというならば、識が青等の諸行相を識別し (ākaraṇa)、全く同じ所縁のあり方 (特徴) を、想が取るのである。受により直接経験するのである。思により考察するのである。)

²⁵⁸ 本稿 77 頁註 239 を参照されたい。

識はもっている。{青色}の部分には<青色>、{赤色}の部分には<赤色>である。{青色}は<青色>であって{赤色}とは異なって顕われている。心が把握するものは、対象それ自体ではないが、対象の自相の違いは心にそのように異なる形象となって顕われている。しかし、私たちはある時は「虹である」と言い、ある時は「赤い」「青い」と言う。ある色を見ているときも、虹を見ているときも、虹以外の青空や周りの風景も見えていない訳ではないが、あるものだけを切り取って、何かを「見た」と言うのである。この切り取ることが一個体とすることだと考えられる。どのように切り取るか、切り取られ方によりその表現も変わる。

ヴァスバンドゥは、同じ相続に属する刹那的な諸行が同一の一個体として把握されることにより「デーヴァダッタ」と呼ばれると述べているが²⁵⁹、これも同様に考えられるであろう。刹那的な諸行の中から、「デーヴァダッタ」と呼ばれる特徴をもつものを切り取って、一個体として把握する。この時、複数の刹那に共通する特徴を把握することにより、その相続を同一のものと理解すると考えられる。しかし、このように「デーヴァダッタ」と呼ばれるものは、好みである、好みでないというような個々別々の特徴をもち、それにより「デーヴァダッタ」と呼ばれる。

同様に、刹那的な諸行を一個体として把握して「我」と呼ぶ。しかし、存在しない「我」には好みであるとか好みではないというような個々別々の特徴はない²⁶⁰。前述したように、見所断である我見は対象となる事物をもたない煩悩である²⁶¹。

また、ヴァスバンドゥは蘊について仮説だと述べる一方、聖者も一個体とする想に基づいて言語表現すると言う。一個体としてしか把握することができない私たちにも理解することが可能なように聖者が説くのであり、蘊は一個体とする想を捨てた世尊により、説かれた言葉である。

自相により、私たちは色と説かれているものを対象として理解することができる。そして、その色を観察し、色そのものを対象とすることにより無常・苦・非我・空という共相を知ることができる。それは受・想・行・識という蘊についても同様である。「我」と呼ばれているものは、非我であるこれら五つの蘊の集まりに過ぎないものとして説かれている。色・受・想・行・識という五蘊は、存在しない一個体に基づいてしか把握できない私たちにも、理解し、把握することが可能な形で説かれた言葉である。従って、「私」と呼ばれる五取蘊が、刹那的な諸行の聚りというあり方としてではなくても、色・受・想・行・識という五つの蘊の集まりとして把握される時、一個体とする想は捨てられ、我見が断じられたことになると考えられる²⁶²。『婆沙論』が一合想を問題とし、蘊を集まりと認めつつ、諸蘊の和合に対してブドガラを施設すると述べ、実有であるいずれかの一つ蘊を所縁として我を把握すると論じたのに対し、五つの取蘊を集まりとして、一個体とする想を捨て、非我性を把握することを提示しているのである。

7. 尽智・無生智の行相

有部の四諦十六行相に関して補足しておきたいことが一つある。毘婆沙師は尽智・無生智の行相には「非我」と「空」はないとして十四行相としている点である。

「智品」において、尽智とは「苦を遍知した」「集を断じた」「滅を直証した」「道を修した」

²⁵⁹ 本稿 46-47 頁を参照されたい。

²⁶⁰ ヴァスバンドゥは、「智品」の記述で「存在するものはいかなるものもすべて行相とされる」と言っている。この「存在するもの」が何を指しているのかは明確ではない。スティラマティとプールナヴァルダナは、「実体物と世俗」と註釈している。

AKTA P Tho 466a1-2, D Do 303b7; AKLA P Nyu 290a8-290b1, D Chu 236a4-5:

'dir yod pa smos pa ni / med pa bzlog par bya ba'i phyir ro // thams cad smos pa ni rdzas dang kun rdzob nye bar gzung bar bya ba'i phyir ro //

(ここで存在しているもの (sat) と言うのは存在しないものが否定されるべきだからである。全て (sarvam) と言うのは、実体物と世俗とが把握されるべきものだからである。)

²⁶¹ 本稿 50-51 頁を参照されたい。

²⁶² ヴァスバンドゥは不染汚無知で論じているように、仏と声聞・独覚について認識対象が異なることを提示しており、五蘊を集まりとして把握することにより、煩悩である我見そのものは断じることができ、刹那的な諸行の聚りは、仏の認識対象としている可能性があるのではないかと筆者は考えている。

という智であり、無生智とは「苦を遍知した、更に遍知すべきものはない」乃至「道を修した、更に修すべきものはない」ということを確定する智とされている。そして、この智 (jñāna) が「見ること (darśana)、明 (vidyā)、覚 (buddhi)、菩提 (bodhi)、慧 (prajñā)、観 (āloka)、現観 (abhisamaya) であるもの」とも言い換えられているとヴァスバンドゥは述べる²⁶³。そして、この尽智と無生智の違いについてカシュミールの論師たちは二智の後に得られた智の違いにより知っていると述べていることに言及する²⁶⁴。『婆沙論』は契経において「我が生は已に盡き、乃至後有を受けず」と説かれていることに対して、尽智・無生智の後にこうした分別を起すと論じている。『毘婆沙論』

²⁶³ AKBh 394, 4-11:

atha kṣayajñānānūtpādajñānayoḥ ko viśeṣaḥ /

kṣayajñānaṃ hi satyeṣu pariñātādiniścayaḥ /

na pariñīyama ityādir anūtpādamatir matā // (VII, 7) //

kṣayajñānaṃ katamat / duḥkhaṃ me pariñātā itī jñāti / samudayaḥ prahīno nirodhaḥ sāksātkṛto mārgo bhāvita itī jñāti / tad upādāya , yat jñānaṃ darśanaṃ vidyā buddhir bodhiḥ prajñā āloko 'bhisamayaṃ idam ucyate kṣayajñānaṃ / anūtpādajñānaṃ katamat / duḥkhaṃ me pariñātā na punaḥ pariñīyama itī jñāti yāvāt mārgo bhāvito na punaḥ bhāvayutavya itī / tad upādāyati vistareṇoktaṃ śāstre /

(ところで、尽智と無生智にはどのような違いがあるのか。

尽智は諸語に対して遍知された等という確定[である智]である。無生智は[更に]遍知されるべきものはない等という[確定である]知である。(VII, 7)

尽智とは何であるか。「苦を私は遍知した」と知る。「集は断じられた」「滅は直証された」「道は修せられた」と知る。それにより、智、見ること、明、覚、菩提、慧、観、現観であるもの、これが尽智と言われる。無生智とは何であるか。「苦を私は遍知した。更に遍知されるべきものはない」と知る。乃至、「道は修せられた。更に修されるべきものはない」[と知る]。それにより[智、見ること、明、覚、菩提、慧、観、現観であるもの、これが無生智と言われる]と詳細に論書に説かれている。)

櫻部他[2004: 17, n1]、西[1935: 1044, n26; 1046, n32]が指摘しているように、『品類論』に以下の記述がある。

『品類論』694a8-14 :

盡智云何。謂、自遍_下-知、我已知_下苦、我已斷_下集、我已證_下滅、我已修_下道。由_レ此而起、智見明覺解慧光觀、皆名_二盡智_一。無生智云何。謂、自遍_下-知、我已知_下苦不_レ復當_レ知、我已斷_下集不_レ復當_レ斷、我已證_下滅不_レ復當_レ證、我已修_下道不_レ復當_レ修。由_レ此而起、智見明覺解慧光觀、皆名_二無生智_一。

(【問】尽智とは何か。【答】自ら「私はすでに苦を知った」「私はすでに集を断じた」「私はすでに滅を直証した」「私はすでに道を修した」と遍知し、これにより起こす智・見・明・覚・解・慧・光・観をみな尽智と呼ぶ。【問】無生智とは何か。【答】自ら「私はすでに苦を知った。また知らなければならないものはない」「私はすでに集を断じた。また断じなければならないものはない」「私はすでに滅を直証した。また直証しなければならないものはない」「私はすでに道を修した。また修さなければならないものはない」と遍知し、これにより起こす智・見・明・覚・解・慧・光・観をみな無生智と呼ぶ。)

同様の記述は、『集異論』にもある。

『集異論』376a17-24 :

復有二法、謂、盡智無生智者、盡智云何。答謂、如_レ實知_下、我已知_下苦、我已斷_下集、我已證_下滅、我已修_下道。此所從生智見明覺解慧光觀、是名_二盡智_一。無生智云何。答謂、如_レ實知_下、我已知_下苦不_レ復當_レ知、我已斷_下集不_レ復當_レ斷、我已證_下滅不_レ復當_レ證、我已修_下道不_レ復當_レ修。此所從生智見明覺解慧光觀、是名_二無生智_一。復次、若如_レ實知_下、已盡_二欲漏有漏無明漏_一、是名_二盡智_一。若如_レ實知_下、所_レ盡三漏不_レ復當_レ生、是無生智。

(【問】また二法がある。尽智と無生智とであるという場合に、尽智とは何か。【答】如実に「私はすでに苦を知った」「私はすでに集を断じた」「私はすでに滅を直証した」「私はすでに道を修した」と知る、これにより生ずる智・見・明・覚・解・慧・光・観を尽智と呼ぶ。【問】無生智とは何か。【答】如実に「私はすでに苦を知った、更に知るべきものはない」「私はすでに集を断じた、更に断じらるべきものはない」「私はすでに滅を直証した、更に直証すべきものはない」「私はすでに道を修した、更に修すべきものはない」と知る、これにより生ずる智・見・明・覚・解・慧・光・観であるこれを無生智と呼ぶ。)

²⁶⁴ AKBh 394, 11-12:

katham anāsraveṇa jñānenaiva jñāti / tatprṣṭhalabdhena vyutthita evaṃ jñāti / atas tadviśeṣeṇa tayor* viśeṣaḥ / śāstre jñāpita itī Kāśmīrah /

*AKBh(Ś): “taylor”、『平川索引』の指摘もあり“tayo-”を“taylor”に訂正する。

(どのようにして無漏智によりそのように知なのか。出離された[者・心]がその後得[智]により、そのように知る。この故、その違いによりそれら二つ[の智]の違いが、論書において知らしめられているとカシュミールの人々は[言う]。)

はこの点に関しては問答をしないとする。また、『正理論』は尽智・無生智から出た後得た智によりこうした分別をすると述べている²⁶⁵。従ってこの記述そのものに齟齬はない。

しかし、『婆沙論』は尽智と無生智は「我が生は已に盡き、乃至後有を受けず」という智であることから、苦諦の四行相のうち、非我相と空相を欠くとしており、究極の智であるはずの両智が根本的な二相を持たないとしているのである²⁶⁶。

すなわち「我」と説かれ、「我が生は尽きた」という世俗と関わることにより、尽智・無生智は我相を伴うとされている。このことは『婆沙論』が経の記述をそのままに受け入れ、その言葉通りに、そのあとの世俗智で「我」と説かれていることにより、非我の行相と空の行相を欠いていると示すものである。ヴァスバンドゥはこの点について特に反論しているわけではない。しかし、ここまで見てきたヴァスバンドゥの論じたところに従えば、凡夫にも理解されるように「我」と説かれるだけであって、「我」の把握に基づくものとは考えられない。

8. 小結

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。ヴァスバンドゥは行相 (ākāra) について有部とは異なった語源解釈を提示している。纏めると以下ようになる。

- (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となる。

²⁶⁵ 『婆沙論』529a26-b11；『毘婆沙論』382a11-13；『正理論』738a9-20。

²⁶⁶ AKBh 399, 1-3:

śeṣe caturdaśākāre śūnyānātmavivarjite / (VII, 12ab)

kṣayānūtpādajñāne śeṣe te **caturdaśākāre śūnyānātmākārau** varjayitvā / pāramārthikayor api samvṛtibhajanāt / kṣiṇā me jātir nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi tadbalānuvyavahārataḥ /

(残りの〔尽智と無生智の〕二〔智〕は空と非我を除いた十四行相を有する (VII, 12ab)。

一方、尽〔智〕と無生智である残りの二〔智〕は空と非我の行相を除いて十四行相を有する。勝義に関わる二つ〔の智〕であっても世俗をもつものであるから。「わが生は尽きた。これより次の誕生を私は知らない」と。それにより表現することにより〔世俗をもつものなのである〕。)

『婆沙論』189c19-21:

時解脱阿羅漢得盡智時能修二智三十行相。謂盡智十四行相除空非我。無學正見智十六行相。

(時解脱の阿羅漢は、尽智を得るとき、二智三十行相を修する。すなわち尽智の十四行相、空と非我を除くものと、無学の正見智の十六行相とである。)

『婆沙論』189c23-25:

不時解脱阿羅漢得盡智時能修三智四十四行相。謂盡智無生智各十四行相。無學正見智十六行相。

(不時解脱の阿羅漢は、尽智を得るとき、三智四十四行相を修する。すなわち尽智・無生智それぞれの十四行相と、無学の正見智の十六行相とである。)

『毘婆沙論』142b23-24:

時解脱阿羅漢、是時二種慧修。謂、盡智無正見、盡智行十四行、無學正見行十六行。

『毘婆沙論』142b27-29:

非時解脱阿羅漢、是時三種慧修。謂、盡智無生智無學正見、盡智無生智有十四行、無學正見有十六行。

『婆沙論』790c14-16:

問、何故盡智非空相應。答、空是勝義涉勝義。盡智是勝義涉世俗。故。如說了知我生已盡。涉我解故非空相應。

(【問】どうして尽智は空〔の行相〕を伴わないのか。【答】空は勝義であり、勝義に関わるが、尽智は勝義であっても世俗と関わるからである。「我が生はすでに尽きた」と了知すると説くように、私の理解に関わるから、空と相應することはない。)

『婆沙論』791a23-24:

此二智俱以十四行相縁四諦故。

(この〔尽智・無生智の〕二智はともに十四行相によって四諦を縁とするからである。)

- (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-grahaṇa-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) 蘊も仮設であるが、存在しない一個体に基づいてしか把握できない凡夫にも、理解できるように世尊により説かれた言葉である。『婆沙論』が一合想を問題とし、蘊を集まりと述べつつ、諸蘊の和合に対してブドガラを施設するとし、実有であるいずれかの一つの蘊を所縁として我を把握すると論じるのに対し、苦諦である五取蘊を色・受・想・行・識という五つの蘊の集まりとして、一個体とする想を捨てて認識することにより、非我性を把握し、我見を断じることを提示している。
- (5) 『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。

第六章 聖者の諦と凡夫の知

0. はじめに

我見は苦諦を見ることにより断じられるが、この章では諦の側面から考えていきたい。

AKBh VI, 4 は世尊により四諦と世俗諦と勝義諦の二諦も説かれたとして、二諦について論じている。この記述については多くの先行研究があり、それらでどのように考えられてきたかをまず概観する。そして、AKBh 以前の論書であり、先行研究でも言及されている『婆沙論』『雑心論』『成実論』が、二諦説についてどのように論じてきたかを見た上で、AKBh の記述を辿っていく。

また、ヴァスバンドゥは聖諦を聖者の諦と述べ、聖者が四諦のように正しく見るのに対して凡夫は顛倒したものを見るときも論じている。この聖者の諦についての記述を通して、ヴァスバンドゥがどのように四諦について考えていたのかを考察する。

1. AKBh VI, 4 についての先行研究

AKBh VI, 4 は後述するように、世俗諦は勝義諦とは異なったあり方であると述べている。そして、ヴァスバンドゥはそれぞれについて論じたあと、出世間智、或いはその後得られた世間智により知られるように勝義諦があるという先の軌範師の説に言及している。

この AKBh VI, 4 に関しては、Frauwallner[1958: 119-123 (2010: 503-519)]が経量部の立場を示すものとして論じた。これに対して Katsura[1976]が(1)この第四偈はヴァスバンドゥ独自のものではなく、同内容の偈頌が『雑心論』にも見出されること、(2)註釈者であるプールナヴァルダナ、スティラマティ、ヤショーミトラの誰も経量部のものと言及していないこと、(3)サンガバドラも *Abhidharmadīpa* の作者もヴァスバンドゥの経量部に対する傾向として批判してはいないことから²⁶⁷、この世俗有と勝義有という考え方は仏教の初期学派に広く受け入れられたものではないかと反論した²⁶⁸。

これを受けて、AKBh VI, 4 の記述について註釈部分に苦諦についての言及がない等『婆沙論』や『雑心論』とは異なる点があること、先の軌範師の説を加味することにより、有部の二諦説と区別しようとする批判的な論考が張[1995]と木村[2011; 2012]から出された。

また、松田[2014c]はこの部分に関する AKTA を梵文テキストから和訳し、スティラマティが『正理論』を引用しつつ、サンガバドラ独自の二諦説については批判しているが、第四偈そのものについてはサンガバドラがヴァスバンドゥを批判しておらず、スティラマティ自身も異なる註釈をしていないことから、AKTA を見る限り第四偈は説一切有部の二諦説として問題ないと結論している。

この Frauwallner 博士の解釈から端を発した流れとは別のものとして、高橋[1970]は、AKBh の二諦説について、説一切有部の有の概念を規定する第四偈の記述に加え、二諦説とは明言されていない有漏の慧である世間智を無漏の慧を獲得する方便とする修道論的な位置づけを論じている。

また、西[1975: 384-386]は、初期仏教の二諦の区別は、勝義諦と世俗諦も同語同義であるが、仏陀の説法における真実の表し方の違いとしての二諦であるのに対して、AKBh は諸法の認識の上に現れる真俗二諦分別であり、二諦の意義を明らかにした発展的解釈としている。

そして、平川[1991: 496-500]は AKBh の記述から認識論的立場から選別された法が、法として立てられることにより存在論的實在に転換せざるをえなかったと論じ、その理由として、(1) ヴァイシェーシカのような所有者としての固定的な実体をもたないために、他から独立した「実体」(dravya) という性格を認めざるを得なくなったこと、(2) 有部が外界を観念理由とみなす理論をもたなかった

²⁶⁷ *Abhidharmadīpa* の記述については三友[2007: 588-589]及び秋本[2003: 42-43]を参照されたい。「賢聖品」の二諦説に当る部分のテキストは欠けているが、三世実有説の部分の記述は、後述するように『正理論』も三世実有で二諦に触れていることから興味深い。尚 *Abhidharmadīpa* は、世俗有として瓶・布・林・ブドガラ等、世俗と勝義両様のものとして地等、相待有として父と子、師と弟、作者と作用等を挙げている。

²⁶⁸ ヤショーミトラが言及する勝義有、世俗有、実体有とする瑜伽行者の説と、ハリヴァルマンの書いた『成実論』での三種の實在が似ている点にも言及している。また、桂[1976: 39-42; 2012: 18-19; 2014: 16-20]も二諦説について論じている。

ことを挙げている²⁶⁹。

先行研究には、先の軌範師の説やヤショーミトラの註釈と関連づけようとする等、勝義諦の解釈に苦慮する点も垣間見えるが、(1) サンガバドラや *Abhidharmadīpa* の作者という有部の立場から批判されていないこと、(2) 註釈者たちが経量部の二諦説について言及していないことから、基本的にはこの二諦説は有部のものであり、またヴァスバンドゥのものともみられており²⁷⁰、この点については特に異論はない。すなわち、言葉により仮設される存在が世俗有であり、その存在を示す表現は正しく、世俗諦であり、この仮設の存在がなくなっても知られる自性が勝義有であり、その存在によるのが勝義諦であるとされ、ヴァスバンドゥの二諦説とも考えられている。

2. AKBh 以前の有部論書の二諦説

ここでは、AKBh 以前の有部論書がどのように二諦説を論じてきたかについて、先行研究でも取り上げられている『婆沙論』『雑心論』と『成実論』の記述を概観する。

2-1. 『婆沙論』における二諦説

『婆沙論』の二諦説は『発智論』が挙げた「四諦」という言葉に基づき²⁷¹、経に説かれている四諦を論じる中でなされている。そして、「諦とは実という意味である」とし、「正しいこと、顛倒していないこと、偽りではないこと」としている²⁷²。「実」とは、事実、真実、実体という意味で使われる言葉である。『婆沙論』において苦諦を始めとする四諦がどのようなものとして捉えられ、勝義諦・世俗諦として論じられたかをみていこう。

²⁶⁹ 平川[515-516, n11]は「二諦を二有と理解する立場が、有部の有自性の法の性格を決定する方法論的立場となつて」おり、『中論』と異なる有部独自の立場が見られるとしながら、ヤショーミトラ註が世俗諦の効用を示そうとして MMK XXIV, 8 を引用しているところから、「その二有の解釈には『中論』の空や仮に通ずる思想がふくまれていることが」示されていると示唆する。

AKVy 524, 22-25:

uktam ca /

**dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthata**

iti /

(また述べる。

二諦に基づいて、諸仏には法の説示がある。

世間世俗諦と、勝義としての諦とである

と。)

PP 492, 4-5:

**dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ** // (XXIV, 8) //

²⁷⁰ 李[2001]；現銀谷[2002]等この AKBh VI, 4 についての先行研究は数多くあり、また齋藤[2010]や西山[2014]のように中観派等を論じる上でも考察されている。

²⁷¹ 『発智論』943b11；『八犍度論』802b15-16。

²⁷² 『婆沙論』398a5-7：

問、何故名「諦」、諦は何義。答、實義是諦義、眞義、如義、不顛倒義、無虚誑義、是諦義。

(【問】どうして諦と呼ぶのか。諦とはどういう意味か。【答】実という意味が諦の意味である。真という意味、如しという意味、顛倒していないという意味、偽りではないという意味が諦の意味である。)

『毘婆沙論』297a17-19：

何故名「諦」、諦は何義。答曰、實義是諦義、審義、如義、不顛倒義、不異義、是諦義。

『鞞婆沙論』471a5-7：

何以故説「諦」、諦有「何義」。答曰、實義是諦義、審義、如義、不顛倒義、不虛義、是諦義。

三書とも最初に「実義」という言葉を挙げている。「実義」という言葉は『平川索引』では『俱舍』では“*artha-*,” “*dravya-*” “*bhūtārtha-*”に対する訳語としてみられ、『釋論』は“*dravya-*”に対して用いている。

また、この諦(satya)を「真理」と解釈することについては疑問が投げかけられており、西[1975: 388]は「実在や実性」、榎本[2009: 341]は「立派な人々たちにとっての事実」“a reality for noble ones”あたりが相応しいのではないかとしている。

2-1-1. 苦諦と四諦

四諦のうちの苦諦をどのように考えるかという点について『集異論』は苦諦を五取蘊とし²⁷³、AKBh は結果となった取蘊としているが²⁷⁴、『婆沙論』は四諦の自性について、五つの説を挙げた上で、如是説者の「自相続である五蘊、他相続である五蘊、有情数・無情数である諸蘊という一切が苦であり、苦諦である」という見解を採っている²⁷⁵。

更に『婆沙論』は苦諦に入らないものをどのように取り扱うのかということを論じ、(1) 虚空や非摂滅のような無為法と²⁷⁶、(2) 誤りである四顛倒や虚誑語²⁷⁷を問題としている。これらの問題では、実在と因性・果性等の点から論じられている。

また、無漏法である道諦と滅諦は世俗諦に含まれるのかという点を問題とする。世俗諦と勝義諦

²⁷³ 『集異論』392a17-19：

云何苦聖諦。答、五取蘊。謂色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊。是名苦聖諦。

(【問】苦聖諦とは何か。【答】五取蘊である。すなわち、色取蘊・受取蘊・想取蘊・行取蘊・識取蘊を苦聖諦と呼ぶのである。)

²⁷⁴ AKBh 328, 12-13:

tatra phalabhūtā upādānaskandhā duhkhasatyam /

「それら(四諦)のうちで、苦諦とは結果となった諸取蘊である。」

²⁷⁵ 『婆沙論』397c8-10：如是説者、若墮_レ自相續_二五蘊、若墮_二他相續_二五蘊、若有情数及無情数諸蘊、如_レ是一切皆是苦是苦諦。

『毘婆沙論』296c2-03：阿毘曇者、作_二如_レ是説_一。若自身苦、若他身苦、若衆生数非衆生数苦。

『轉婆沙論』470c17-19：如是説者謂、己陰及他陰、衆生数非衆生数、彼一切是苦是苦諦。

『毘婆沙論』にだけ、「一切が苦であり苦諦である」という文言が見えない。

苦諦についての五説とは以下の通りである。『婆沙論』397a29-398a03；『毘婆沙論』296c2-297a16；『轉婆沙論』470b17-471a4。

尚、『毘婆沙論』では如是説者も阿毘曇者となっている。

また、西[1975: 79, 147]は、毘婆沙師が「如是説者、如実義者、応理論者など」と自称していると述べ、如是説者を毘婆沙師の評家の立場としている。

| | | |
|-----|----------|---|
| 第一説 | 阿毘達磨論師の説 | 五取蘊が苦諦であり、有漏の因が集諦であり、その摂滅が滅諦であり、学・無学の法が道諦である。 |
| 第二説 | 譬喩者の説 | 諸の名・色が苦諦であり、業・煩惱が集諦であり、業煩惱の尽が滅諦であり、奢摩他・毘鉢舍那が道諦である。 |
| 第三説 | 分別論者の説 | 八苦の相があり苦であるものが苦諦であり、それ以外の有漏法は苦であるが苦諦ではない。後有を招く愛は集であり集諦であるが、それ以外の愛と有漏の因は集であるが集諦ではない。後有を招く愛の尽は滅であり滅諦であるが、それ以外の愛の尽と有漏の因の尽は滅であるが滅諦ではない。学の八支の聖道は道であり道諦であるが、それ以外の学法と一切の無学の法は道であるが、道諦ではない。 |
| 第四説 | 妙音の説 | 自相続である五蘊・他相続である五蘊、有情数・無情数である諸蘊という一切が苦であり、苦諦である。 現観している時には自相続の五蘊のみを苦とし、それ以外は苦ではない(自相続の蘊は抑えられるが、それ以外は抑えられないから)。 (以下、集・滅・道も同様に説く。以下同様に集を因として、滅を尽として、道を対治として説いている) |
| 第五説 | 如是説者の説 | 現観している時にも、自相続である五蘊、他相続である五蘊、有情数・無情数である諸蘊という一切が苦であり、苦諦である。 |

²⁷⁶ 『婆沙論』398a5-b16；『毘婆沙論』297a19-b11；『轉婆沙論』471a6-b17。

福田[2000: 550-551]は『成実論』が苦諦について「五蘊」としているが、四諦の解釈はほぼ譬喩者の見解に準じていると述べている。福原[1969: 30]も参照した。

虚空・非摂滅が諦に含まれないとしている邪見の記述については本稿 59-60 頁を参照されたい。

²⁷⁷ 『婆沙論』398ab16-c2；『毘婆沙論』297b11-25；『轉婆沙論』471b18-c1。

について次のように四つの説を挙げて、最後の説を採っている²⁷⁸。

| | | |
|-----|---|--|
| 第一説 | 世俗諦— 苦諦と集諦 | 一般世間において日常現見する諸の世俗の事（男・女、行・住、瓶・布等）が、全てこの中に入るから。 |
| | 勝義諦— 滅諦と道諦 | 出世間の真実の功德の全てがこの中に入るから。 |
| 第二説 | 世俗諦— 苦諦・集諦・滅諦 | 滅諦についても仏が説く言葉の中に世俗の施設の喩え（城の如く・宮の如く・彼岸の如く）があるが、道諦には世俗的施設がないから。 |
| | 勝義諦—道諦 | |
| 第三説 | 世俗諦— 四聖諦全て | 道諦にも世俗の施設が説かれているから（沙門・婆羅門を道諦と仏が呼んでいる）。 空・非我については、世俗の事で施設すべきものが何もないから。 |
| | 勝義諦— 一切法の空・非我の理 | |
| 第四説 | 四聖諦のいずれにも世俗と勝義とがある。 世俗諦—施設 勝義諦—十六行相 | 四聖諦のそれぞれに四行相の理があり、喩えられている。 苦諦—世俗諦（男・女、行・住、瓶・布等） 勝義諦—苦・非常・空・非我 集諦— 勝義諦—因・集・生・縁 滅諦—世俗諦（城・宮・彼岸の如し） 勝義諦—滅・静・妙・離 道諦—世俗諦（船楫・石山・梯蹬・臺觀の如し） 勝義諦—道・如・行・出 |

これらは、四諦のいずれが世俗の言葉で表現できるかという側面から論じている。苦諦と集諦については具体的な男・女、行・住、瓶・布等をあげ、滅諦と道諦については仏の説く言葉から抜き出している。そして、『婆沙論』の結論としては、四聖諦全てが世俗の言葉で説くことができるから、どの諦にも世俗諦があり、勝義諦を四諦それぞれの四行相としている。

しかし、このように四諦には世俗諦も勝義諦もあると説くことにより、世俗も勝義もどちらも十八界・十二処・五蘊を含み、諦に入らないとしていた虚空と非摂滅も含むとすることになっている²⁷⁹。

2-1-2. 勝義諦と世俗諦の関係

また『婆沙論』は、実体としては諦は勝義諦一つだけであるが、縁により勝義諦と世俗諦が立てられると述べている。縁の差別により、ある縁により世俗諦を立てる時には、その縁では勝義諦を立てず、またある縁で勝義諦を立てる時にはその縁では世俗諦を立てないのであり、実事によるのではないとしている。究極的には勝義諦も世俗諦も同じことを示している²⁸⁰。

²⁷⁸ 『婆沙論』399c9-400a1；『毘婆沙論』298b1-15；『轉婆沙論』472a4-17。この『婆沙論』の記述については西[1975: 394-396]；張[1995: 133]が論じている。

²⁷⁹ 『婆沙論』400a1-3；『毘婆沙論』298b15-18；『轉婆沙論』472a17-21。

但し『毘婆沙論』と『轉婆沙論』には虚空と非摂滅を含めるという記述は見られないが、十八界と十二処に入れられるとする以上、含まれることになる。『婆沙論』が実有を一切法としているのに対し、『毘婆沙論』は苦としていることについては本稿 31-32 頁を参照されたい。

²⁸⁰ 『婆沙論』400a4-24；『毘婆沙論』298b19-c8；『轉婆沙論』472a21-b15。

このうち『婆沙論』の記述は以下の通りである。

『婆沙論』400a4-24：

問、世俗中世俗性爲勝義故有、爲勝義故無。設爾何失。二俱有過。所以者何。若世俗中世俗性勝義故有者、應唯有二諦。謂勝義諦。若世俗中世俗性勝義故無者、亦應唯有二諦、謂勝義諦。答、應作是說。世俗中世俗性勝義故有。若世俗中世俗性勝義故無、佛說二諦言應非實。佛說二諦言既是實。故世俗中世俗性勝義故有。
問、若爾、唯應有勝義諦。答、實唯有二諦、謂勝義諦。
問、若爾、何故立二諦。答、依差別縁立有勝義諦、不依實事。若依實事、唯有勝義諦。依差別縁建二諦。若依此縁立世俗諦、不依此縁立勝義諦。若依此縁立勝義諦、不依此縁立世俗諦。譬如一受有四縁性。若依此縁立因縁性、不依此縁乃至立增上縁性。若依此縁乃至立增上縁性、不依此縁乃至立因縁性。又如一受有六因性。若依此縁立相應因性、不依此縁乃至立能作因性。若依此縁乃至立能作因性、不依此縁乃至立相應因性。二諦亦爾。依別縁立不依實事。

そして、世俗と勝義とは同じものとして施設すべきであるが、どのように顕わされるかとして、次のような四つの説を挙げている²⁸¹。

| | | |
|---------------------------|-----|--|
| ヴァスミ トラ説 | 世俗 | ダルマを顕わす名称 |
| | 勝義 | 名称により顕わされるダルマ |
| 或る説 | 世俗 | 世間で説かれる名称に随うもの |
| | 勝義 | 賢聖により説かれる名称に随うもの |
| 大徳の説 | 世俗諦 | 有情・瓶・衣等について述べる虚妄でない心により起こる言説 |
| | 勝義諦 | 縁性・縁起性等の理を宣説する虚妄でない心により起こる言説 |
| 達羅達多 の説 ²⁸² | 世俗 | 名称の自性であり、苦諦・集諦の一部 |
| | 勝義 | 意味（*arhta 義）の自性であり、苦諦・集諦の一部と滅諦・道諦と虚空と非摂滅の二無為 |

これらのうちのどの説を採るかは述べていない²⁸³。ヴァスミトラや達羅達多の説は、名称で示されるか否かに基づいて区別しているが²⁸⁴、基本的には、勝義諦はダルマ或いは＜意味＞であり、世俗

（【問】世俗における世俗性は勝義の故にあるとするのか、勝義の故に無いとするのか。【反問】もしそうだとしたら、どういう過失があるのか。【反問に対する答】どちらにも過失がある。【問】どうしてか。【答】もし世俗における世俗性が勝義の故にあるとするならば、ただ一諦だけがあることになるろう、すなわち勝義諦である。もし世俗における世俗性が勝義の故にないとするならば、【この場合】ただ一諦だけがあるであろう、すなわち勝義諦である。【最初の問に対する答】まさに以下のように説くべきである。世俗における世俗性が勝義の故にあると。もし世俗中の世俗性が勝義の故にないとするならば、仏が二諦という言葉を書くのは真実ではないことになるろう。仏が二諦という言葉を書いたのは、明らかに真実であるから、世俗における世俗性は勝義の故にあるのである。

【問】もしそうであるならば、ただ一諦だけがあることになるろう、すなわち勝義諦である。【答】実はただ一諦だけがあり、すなわち、勝義諦である。【問】もしそうであるならば、どうして二諦があると立てるのか。【答】縁の違いにより二諦があると立てるが、実事によるのではない。もし実事によるならばただ、一諦だけがある。すなわち勝義諦である。縁の違いによって二種類【の諦】を建立するのである。もしこの縁によって世俗諦を立てるならば、この縁によっては勝義諦を立てないのである。もしこの縁によって勝義諦を立てるのならば、この縁によって世俗諦を立てないのである。例えば一受に四縁性があるようにである。もしこの縁により因縁性を立てるならば、この縁によっては乃至増上縁性を立てず、乃至もしこの縁に依って増上縁性を立てるならば、この縁によっては乃至因縁性を立てないのである。また、一受に六因性があるようにである。もしこの縁によって相應因性を立てるならば、此の縁によっては乃至能作因性を立てず、もしこの縁によって乃至能作因性を立てるならば、この縁によっては乃至相應因性を立てないのである。二諦もまた同様である。別縁によって立てるが、実事によるのではないのである。）

²⁸¹ 『婆沙論』400a24-b4；『毘婆沙論』298c1-15；『鞞婆沙論』472b15-17。

『鞞婆沙論』には尊者陀羅難提として三説目のみが述べられている。

²⁸² この説は、上野[2014a: 123]が引用する表では本稿 90 頁の四つの説の中に組み込まれており、意味内容に基づくものと考えられるが、『婆沙論』ではこの箇所では挙げられている。

²⁸³ 西[1975: 390-394]がこの四説について詳細に論じ、第二説もヴァスミトラの説としている。また、義と名との違いも挙げ、名称は可説であるが、義は不可説であり、名称に依り顕われる義も不可説と指摘している。

²⁸⁴ ヴァスミトラについては、『正理論』でも言及され、その部分は AKTA に引用されている。松田[2014c: 384-383]を参照して試訳した。

AKTA(M):

kiṃ punaḥ saṃvṛtiḥ saṃvṛtyātmanā paramārthato 'sty uta na / yady asty, ekam eva satyaṃ bhavaty eva / (38r4) nāsty, evam apy ekam eva satyaṃ bhavati / “astīty abhyupagama” ity ācārya saṅghabhadraḥ /

（では、世俗は世俗を本質とすることにより、勝義として存在するのか、あるいはそうではないのか。もし【勝義として】存在するならば、諦は唯一つだけである。【勝義として】存在しないならば、そうであっても諦はまさにただひとつだけである。」「【世俗は勝義として】存在すると容認する」とサンガパドラ先生は【言う】。）

AKTA(M):

evam hy āha sthavira-Vasumitraḥ / aviparītārthapratyāyakam nāma saṃvṛtisatyam, arthaḥ sa paramārthasatyam iti / prasādhitaṃ hi nāmo dravyato 'stitvam /

（何故ならば、大徳ヴァスミトラは次のように言ったからである。「顛倒しない【指し示す】対象を理解させるものが世俗諦であり、その対象が勝義である」と。なぜならば【諦は】名称として、実体として存在性が成立したからである。）

諦とは勝義諦で説かれていることが比喩的に世俗の言葉で説かれているものである。

尚、ここまで見てきた限り、『婆沙論』では「勝義」という言葉の意味について「勝れた智の対象」という意味で用いられていると確定する記述は見当たらない。「世俗性は勝義として存在するのか²⁸⁵」、アビダルマの自性についても「勝義には無漏の慧根である²⁸⁶」、不染汚の邪智についての記述でも「勝義には煩惱に伴う邪智である²⁸⁷」というように用いており、基本的には「第一義的には」「本来の意味として」という意味で用いていると考えられる。一方、世俗は、不染汚の邪智の記述において「比喩的に」「第二義的に」というニュアンスで用いられている。但し、ダルマや<意味>そのものが、「勝れた智の対象」という意味をもちうるものであり、この点を確定することは難しい。

2-2.『雑心論』における二諦説

『雑心論』は AKBh に大きく影響を与えたが²⁸⁸、AKBh VI, 4 も Katsura[1976]が指摘するように『雑心論』の頃に辿ることができる²⁸⁹。

『雑心論』は瓶を色・香・味・触に分析すると、瓶という名称を捨て、それらの色・香・味・触と別に瓶という存在があるわけではないから、瓶を世俗のものとしている。そして、「名称を捨てないものが勝義である」として「五取蘊を苦諦と呼ぶように」と述べ、色乃至識についても同様であるとしている²⁹⁰。また、この苦諦と言う以外には「諦」という言葉は使われておらず、また「表

AKTA P 347b6-8, D 402b6-403a1 に当たる。『正理論』にはスティラマティが引用しなかった間の記述もある。

『正理論』 667a9-13 :

諸世俗諦依勝義理、世俗自体爲有爲無。若言是有諦、應唯一。若言是无諦、應無二。此應決定判言、是有。以彼尊者世友説言、無倒顯義名、是世俗諦。此名所顯義、是勝義諦。名是實物、如先已辯一。

(【問】諸の世俗諦は勝義の理により、世俗の自体は存在するとするのか、存在しないとするのか。【答】もし[世俗]諦が[勝義として]存在するというならば、[諦は]まさにただ一つとなるであろう。或いは[世俗]諦は[勝義として]存在しないというならば、二[諦]とはならないであろう。このことは必然的に「[世俗諦は勝義として]存在する」と言うべきである。かの尊者ヴァスミトラが[以下のように]説いたことによるのである。「顛倒がない意味を顕す名称が世俗諦である。この名称が顕す意味が勝義諦である」と。名称とは前述したように実体物である。)

²⁸⁵ 『婆沙論』 400a4-5 :

問、世俗中世俗性爲勝義故有、爲勝義故無。

『毘婆沙論』 298b19 :

問曰、世諦中、爲有第一義諦不。

『鞞婆沙論』 472a24-25 :

問曰、彼等於第一義中是第一義耶、爲非耶。

²⁸⁶ 『婆沙論』 3b5-6. 尚、『毘婆沙論』 3a8-9 は「甚深義」としている。

²⁸⁷ 本稿 56 頁註 169 を参照されたい。『婆沙論』は「勝義と世俗」とし、『毘婆沙論』は「実義と仮名」としている。

²⁸⁸ 本稿 4 頁註 5 を参照されたい。

²⁸⁹ 『雑心論』 958b8-9 :

若事分別時、捨名則説等。

分別無所捨、是則第一義。

(もし事を分別する時、名称を捨てれば世俗と説く。

分別しても捨てられなければ、これは勝義である。)

²⁹⁰ 『雑心論』 958b10-19 :

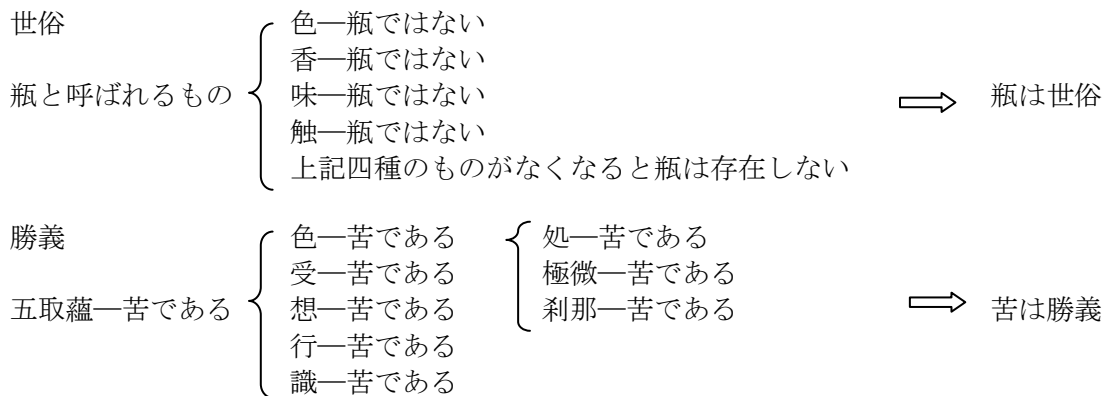
若事分別時、捨名則説等者、若事分別時捨名者、此則等事等事梵音云三比栗提譯言等集亦言等積聚。凡會有三。無者名等集非第一義。決定事不可得故。如瓶分別色香味觸時、捨瓶名、亦非捨色香味觸別有瓶名。是故名等事。如是一切。分別無所捨、是則第一義者、若事分別時不捨名者、是第一義。如五盛陰名苦諦。若分別五時、亦不捨苦名。以色是苦故、乃至識亦如是。彼色復十一種。一一入皆苦。乃至剎那及極微分別時亦不捨苦名。彼得相故。如是。一切。

(もし事を分別する時、名称を捨てれば世俗と説く」とは、もし事を分別する時、名称を捨てれば、これはすなわち、世俗の事(世俗の事(等事)とは梵音に三比栗提(*samvrti)と言い、訳して世俗の集りと言い、また、世俗の積聚とも言う。一般的な(凡)・伴う(會)[という接頭辞]が三(*sam)である。[分別する時名称が]なければ世俗の集りと呼ぶ)にして勝義ではない。[名称を捨てると]必然的に事は知られないからである。瓶を色・香・味・触に分別する時、瓶の名を捨

現が正しい」というような記述もない。

『雑心論』では「苦という名称を捨てないから」と言うが、ここで捨てられないのは「色」ではなく「苦」である。このことは勝義とされていることが「苦であること」であり、苦諦を示していると考えられる。『毘婆沙論』が実有を苦としていることとも繋がるであろう²⁹¹。

『婆沙論』も、四諦十六行相を勝義諦としており、苦諦に関しては無常・苦・空・非我の行相であり、「瓶」も世俗として挙げたものの一つである。また、この『雑心論』の分析は、第二章で考察した二十身見の分析の仕方と似ている。世俗に関しては「瓶を色・香・味・触に分別する時に瓶という名称を捨てる」と述べている。「瓶」の構成要素である色・香・味・触それぞれについて「瓶ではない」とされ、これらの構成要素以外に「瓶」と呼ばれるものが存在することも否定される。また、勝義に関しても、五取蘊は「苦」であり、色・受・想・行・識蘊それぞれについても、更には刹那や極微に至るまで分解して、「苦である」という分析がなされる。そして、世俗のもの、瓶がどの要素も瓶ではないのもであり、何一つ瓶であるものはないものにより成り立っているのに対し、五取蘊は全て「苦であるもの」で成り立っており、「苦でないものはない」とするのである。但し、ここでは色乃至識というそれぞれの蘊だけではなく五取蘊そのものも論じている。



『雑心論』が挙げているのは「瓶」であるが、「我」や「有情」も、五蘊それぞれを同様に分析する、まさに二十身見の我見の分析の仕方により、世俗であることは導かれるであろう。そして、勝義についての「苦であること」は「無常であること」「空であること」「非我であること」に置き換えられる。

一方、ここで捨てられないのは「色」ではなく「苦」であり、勝義とは「苦であること」である。「苦」という名称を捨てず、「苦であること」が勝義であることと「苦諦」との関係は明瞭ではなく、確定できないが、『婆沙論』同様に「苦であり、苦諦である」と、すなわち「勝義有であり勝義諦である」という考え方が採られている可能性はあろう。しかし、「色」等もまた勝義であるか否かは、この記述からは明らかではない。

2-3. 『成実論』についての二諦説

『成実論』の作者のハリヴァルマンは、「仮名心・法心・空心」という「三心滅」を説き、毘婆沙師を批判する有部の異端者と説かれたり、譬喩者、経量部との関わりが論じられるが、その立場

て、また、色・香・味・触を捨てれば、別に瓶の名称があるわけではないようにである。この故に世俗事と呼ぶのである。一切が同様である。分別しても捨てられなければ、これは勝義である」とは、もし事を分別する時、名称を捨てなければ、第一義である。五取蘊を苦諦と呼ぶようにである。もし五に分別する時にも、苦という名称を捨てない。色は苦であるからである。乃至、識もまた同様である。その色にはまた十一種あり。一つ一つの処は皆苦である。乃至刹那及び極微に分別する時にも、また苦という名称を捨てない。それは相を得ているからである。一切が同様である。))

²⁹¹ 本稿 31-32 頁を参照されたい。

等を確定するには至っていない²⁹²。

第一章においてヴァスバンドゥが無明について否定辞“a-”を「反対の」という意味として「明と反対のダルマ」と解釈していることを述べたが、先行するハリヴァルマンも無明を否定辞“a-”の解釈により論じ、更には仮設と結びつけている。世間において、無明という言葉には否定辞の使い方により、(1) 明の非存在と (2) 邪な明との二種類があると述べている。(1) 明の非存在とは、盲人や聾者を喩例としてしているところから、認識がないことを指している。(2) 邪な明については、夜に枝のない木を見て人の想を生じることと述べている²⁹³。この邪な明を無明とし、無明を仮名に従うこととしている。諸法の和合したものに過ぎないものを人と呼ぶに過ぎないのに、分別できず我心の生じることを無明と言うのである²⁹⁴。ヴァスバンドゥのように「明と反対のダルマ」とまでする解釈は見られず、一個体 (piṇḍa) とする想という言葉を用いていたかは定かではないが、「身見品」では外道について「我は単一である、常住である」とすることにより五蘊をよく分別できないとも述べている²⁹⁵。

しかし、AKBh では無明をあらゆる煩悩とすることは否定されていたのに対し、ハリヴァルマンは無明が法として存在し、別体であると論じながら、一切の煩悩を無明と呼ぶとし、空を未だ見ない者に常に無明があると述べている²⁹⁶。ヴァスバンドゥとハリヴァルマンの究極的な立場が一致し

²⁹² 福原[1969: 25-52]がハリヴァルマンの所属の学派について詳細に論じ、多聞部かその系統とし、Katsura[1976]も多聞部としているが、御牧[1988: 229]もハリヴァルマンについて経量部と多聞部とする説があり注意を要するとしている。加藤[1989: 58-68]はクマーララータ、ハリヴァルマン、シュリーラータ、ヴァスバンドゥ、サンガパドラという流れで経量部に関わる諸論師の年代を論じているが、この記述については福田[1989]も参照されたい。所[1990a; 1990b]は『婆沙論』の中の譬喩者と AKBh の経量部説と『成実論』を対比して論じ、経量部説も否定され得ることになると結論している。また、福田[2000]はハリヴァルマンについて空を説いているが、言語論的批判を通してアビダルマの存在論を根底から破壊するナーガルジュナとは対照的に、「中観派の空思想をアビダルマの声聞道に採り入れ、漸進的に仮名の滅、法の滅、空の滅を実現してゆく独自の譬喩者の修行道を創出しようとした」と論じている。

²⁹³ 『成実論』313a5-9:

世間有三種語。或明無故説名無明、或邪明故説名無明。明無故説無明者、如世間言盲不見色聾不聞聲。邪明故説無明者、如下夜見杙樹生人想見人生杙樹想。又若人不能實知是事、故名不知。

(〔無明について〕世間には二種類の語があり、明がないから無明と呼ぶのと、或いは邪な明であるから無明と呼ぶのとである。明がないから明と言うとは、世間では盲人は色を見ず、聾者は音声を聞かないというようにである。邪な明であるから無明と言うとは夜に枝のない木を見て人の想を生じ、人を見て枝のない木の想を生じるようにである。また、もし人が真実にこのことを知ることができないならば、不知と呼ばれる。)

『成実論』「無明品」の記述は次の註 294 に挙げた 312c5-8 のあと、この記述まで無明が法として存在することを論じ、別体であることを論じた上で、想を問題としており、この論じ方は AKBh の無明の記述と似ている。

²⁹⁴ この点については拙稿 (木村[2013b: 72-73]) において考察した。

『成実論』312c5-8:

論者言、隨逐假名名爲無明。如説凡夫隨我音聲、是中實無我無我所、但諸法和合假名爲人、凡夫不能分別故生我心、我心生即是無明。

(〔論者〕仮名に隨うのを無明と呼ぶ。凡夫は「我」という言葉にのみ隨い、ここには真実には我も存在せず、我所も存在せず、諸法が和合しているのに過ぎないものを仮に「人」と呼んでいるのに、凡夫は分別できないために、我心を生じると説くように、我心を生じることが無明である。)

「身見品」においても名相により想分別するから我心を生ずるとする。また、原因に似るという記述が見られる。

『成実論』316a23-25:

問曰、若五陰無我、衆生何故於中生我心耶。答曰、若聞人天男女名相、想分別故則生我心。亦以非因似因故生我心。

(〔問〕もし五蘊が我でないならば、衆生はどうして〔五蘊〕に対して我心を生じるのか。〔答〕もし人・天・男・女の名称を聞いたら、想分別により我心を生じるのである。また、原因ではなく、原因に似ることにより我心を生じるのである。)

²⁹⁵ 『成実論』316a9-11:

又是人以計我故、尚不能得龜分、別身頭目手足。況能分別諸陰。以受我一我常故。

(また、この人は我を考えることによりなお、大雑把に身頭目手足を分別することもできない。そうであるのに諸蘊を分別することができるだろうか。我は単一である、我は常住であるとする受によるからである。)

²⁹⁶ 『成実論』313a18-22:

ているとは必ずしも言えないであろう。

また、『成実論』も「部分は、微塵に至るまで分析し、破壊すると存在しなくなるものであり、存在しないものである」と論じており²⁹⁷、『雑心論』やこれから述べる AKBh と同様の分析と考えられる記述も見られる。「仮名とは諸蘊により分別する場合、五蘊により「人がある」と説き、色香味触により「瓶がある」等と説くように」と述べ²⁹⁸、「瓶」だけではなく「人」を問題としている。

そして、「仏は真諦と俗諦との二諦を説かれた。真諦とはすなわち色等の法及び涅槃である。俗諦とはすなわちただ仮名のみで自体が有ることのないものである。色等の因縁により瓶が成立し、五蘊の因縁により人が成立するように」と論じている²⁹⁹。世俗の存在とは自体がないものであると言うのである。そして、ここでは勝義諦が苦諦ではなく色等の法及び涅槃とされており、世俗は色等の因縁により成立しているものであると言う。更には、仏が世俗諦により「衆生がいる」と説いても、瓶などの仮設と同様に衆生は実際には存在しないとも述べている³⁰⁰。色等を離れて瓶が存在するのではないとしながら、絵に描いた燈には燈のはたらきがないように、瓶があると説くのは真実の存在ではなく、色等の蘊とは別に衆生があるのでもないが、五蘊により衆生が説かれていても

故知、一切煩惱皆名無明。又不見空者常有無明。但垢無明是諸行因縁。又邪明故説無明。未見空者常是邪明。故知無明分爲一切煩惱。

(従って一切の煩惱を無明と呼ぶと知るのである。まだ空を見ない者には常に無明がある。ただ、無明に汚染されているのは諸行の因縁である。また邪明により無明を説くのである。未だ空を見ない者には常に邪明がある。従って、無明を分別して一切の煩惱とすることを知るのである。)

AKBh の無明と一切の煩惱の記述については本稿 20 頁を参照されたい。

²⁹⁷ 舟橋[1965a]は『成実論』の析色入空観として示している。

『成実論』 330c8-10 :

又無一切分。所以者何。一切分皆可分析、壞裂乃至微塵、以方破塵終歸都無。又一切諸法究竟必生空智。是故第一義中諸分皆無。

(また、一切の部分は存在しないものである。【問】どうしてか。【答】一切の部分は分析し、破壊し、微塵に至るまで〔分析し、破壊〕して、まさに塵を破壊すれば、全て無に帰すべきものだからである。また、一切の諸法は究極的には空智を生じる。これ故、第一義において諸の部分は皆無である。)

三十七菩提分の最初に挙げられる四念住が四顛倒の対治として説かれているように、こうした観察は有部はもちろんのこと、仏教において広く行われていたとも考えられよう。西山[2014]は清弁が『般若灯論』において AKBh の二諦説を定義として認めつつ、「壊れないもの=水=世俗有」として、勝義有とされている色等は世俗的なものとしていると指摘している。

²⁹⁸ 『成実論』 327a12-14 :

問曰、何謂假名。答曰、因諸陰所有分別、如下因五陰説有_レ人、因色香味觸説有_レ瓶等_上。

²⁹⁹ 『成実論』 327a20-23 :

又佛説二諦眞諦俗諦。眞諦謂色等法及泥洹。俗諦謂但假名無有_レ自體、如色等因縁成瓶、五陰因縁成_レ人。

Katsura[1960: 960]は、上記のように述べながら、ハリヴァルマンが、後にはダルマを勝義有としてではなく、現象的な存在とみなし、涅槃だけを勝義有としていると指摘している。

³⁰⁰ 『成実論』 327c18-28 :

是故佛言。我以世諦説有_レ衆生。我解正見中、説下有_レ衆生往_レ來生死_上、是名正見。但凡夫以邪念故、於實無衆生中説言實有、破此邪念不_レ破衆生。如下瓶等物以假名説_上。是中非色等是瓶。非離色等別瓶_上。如是_レ非色等諸陰是衆生。亦不離色等陰別有_レ衆生_上。如下因色等過_レ假名_上。如是_レ以滅相過_レ色等。以譬喩故令義易_レ解。猶如畫燈亦名爲燈。而實無燈用。如是雖説有_レ瓶。非眞實有。雖説五陰非第一義。

(この故に、仏は言う。「私が世俗諦により『衆生がいる』と説く。私が、正見を理解する者に対して『衆生がいて、生死に往来する』と説いても、これは正見と呼ばれる」と。ただ凡夫は邪念により〔理解しているから〕、実際には存在しない衆生に対して実有であるというならば、この邪念を破して〔生死に往来することは理解して〕も、衆生〔が存在するという邪念〕を破することはない。瓶等のものを仮に名称により説くようにである。この場合、色等が瓶なのではなく、色等を離れて別に瓶が存在するのでもない。同様に色等の諸蘊が衆生なのではなく、色等の蘊を離れて別に衆生があるのでもない。色等によって仮に名づけているに過ぎないように、このように、〔色等がなければ〕滅する相により〔瓶や衆生等は〕色等を〔仮に呼んでいるに〕過ぎないのである。譬喩により意味を理解しやすくさせよう。絵に描いた燈もまた燈と呼ぶが、実際には燈の働きがないように、同様に瓶があると説くが、真実有ではなく、五蘊〔により衆生〕を説くが勝義にではない。)

第一義にではないとする。そして、蘊も仮設に過ぎないと述べている。更には、第一義諦では「我がない」と言うことが、第二義諦では「我がある」と言うことが正しいと論じている³⁰¹。

『成実論』は苦諦のうちの「苦」ではなく、「非我」ということから二つの諦を論じ、存在と諦とを結びつけている。また、瓶と色等の構成要素に対する認識と、衆生と五蘊に対する認識とが同様の構造であることを示している。そして、『婆沙論』や『雑心論』とは異なり、言明が正しいとされるか否かという側面から論じている。四諦を世俗の言葉で説くか、実有のダルマに基づいて説くかという二諦だけではなく、世俗と仏教の教えとで正しさが異なるという二つの諦についても述べているのである。

ハリヴァルマンの提示した勝義には「我がない」と言うことが正しく、世俗では「我がある」と言うことが正しいとする考え方は、AKBh の記述を見ていく上で重要である。日常生活の中で自分のことを「私ではない」「有情ではない」という言葉は成立しない。しかし、仏教は非我を説いている。仏教と日常とは、すなわち勝義と世俗とではそれぞれ正反対のことが正しいとされていることを指摘しているのである。

3. AKBh における世俗諦と勝義諦

ヴァスバンドゥは「賢聖品」において四諦を論じた後、世尊により世俗諦と勝義諦の二諦も説かれたことについて言及し³⁰²、その二諦の特徴について次のように述べる。

あるもの (X) が分解された時、瓶 [のように] その智が存在せず、また、慧 (dhi) により [あるもの (X) と呼ばれているもの] 以外の [ダルマ] を除いた時、水のように [水という智が存在しない] 場合、それ (X) は世俗有であり、勝義有とは [世俗有とは] 異なるあり方である (VI, 4) ³⁰³。

この偈そのものは、『雑心論』同様に世俗有と勝義有を説いているだけで、世俗諦と勝義諦そのものについては言及していない。あるものを破壊したり、分析したりすることにより、名称が示すもの、名称がよりどころにしているものがなくなると、認識もなくなってしまう存在が世俗有と言わ

³⁰¹ 『成実論』 316c1-13 :

問曰、若説無我亦非邪見。此事云何。答曰、有二諦。若説第一義諦、有我是爲身見。若説世諦、無我是爲邪見。若説世諦故有我、第一義諦故無我、是爲正見。又第一義諦故説無、世諦故説有、不墮見中。如是有無二言皆通。如虎噬子、若急則傷、若緩則失。如是若定説我、則墮身見、定説無我、則墮邪見。又過與不及二俱有過。若定説無、是則爲過。若定説有我、是名不及。故經中説、應捨二邊。若第一義諦故説無、世諦故説有、名捨二邊行於中道。

〔【問】もし無我と説くならば、邪見となる。このことはどういうことか。【答】二諦である。もし第一義諦を説くならば「我がある」ということを身見とし、もし世俗諦を説くならば「我がない」ということは誤った見となる。もし、世俗諦により「我がある」、第一義諦により「我はない」と説くならば、これを正見とするのである。

また、第一義諦により「[我は] 存在しない」と説き、世俗諦により「[我が] 存在する」と説くならば、〔誤った〕見に墮すことはない。このように有無の二つの言葉はすべてに通じるのである。虎の子を咬むのに、もしも急であれば傷つき、もしも緩やかにすれば失うように、いつでも「我がある」と説くならば身見に墮し、いつでも「我がない」と説くならば、邪見に墮するのである。また、過ぎたることと及ばざることは二つとも過ちがある。もし必ず無 [我] であると説くならば過ぎたることとなり、もし必ず有我であると説くならば及ばざることと言うのである。故に、経において説く、まさに二辺を捨てなければならない。もし第一義諦のために無と説き、世俗諦のために有と説くならば、二辺を捨てて中道を行じると言うこと〔説くのである〕。〕

³⁰² 上野[2014b: 152]は阿含經典において世俗諦と勝義諦からなる二諦についての明確な言及が確認されるのは広義の有部に所属する *Ekottrikāgama* が唯一とし、また二諦説に關説する『雑阿含』を挙げ、有部阿含の中に二諦説が見出されることを指摘している。上野[2014a: 23, n3]も参照されたい。

³⁰³ AKBh 334, 1-2:

yatra bhinne na* tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat /
ghaṭāmbuvat** saṃvṛtisat, paramārthasad anyathā //VI, 4//

*註釈部分の記述により、『平川索引』にも従い“bhinnena”を“bhinne na”に訂正する。 ** AKBh(Ś): “ambuvat,” 『平川索引』にも従い“arthavat”を“ambuvat”に訂正する。

れ、それとは異なるものが勝義有とされているのである。そして、この偈の前半部分について、次のように解説する。

あるものが部分単位に (avayavaśaḥ) 分解された時、その「あるものについての」智が存在しない場合、それは世俗有である。例えば「カパーラという素材を二つ合わせるにより作られ、作られたものは単一のものとして把握される」瓶のようにである。なぜならば、その場合「瓶がその構成部分である」カパーラ単位に (kapāraśaḥ) 分解された時には、「分解される前に知られた一個体である」瓶という智は存在しないからである³⁰⁴。

まず物理的な分解が述べられる。勝義有を述べる際には「極微単位に」としているが、ここでは「部分単位に」と述べている。極微までに破壊することが可能かどうかはともかくとして、物理的に破壊されて、本来の形を留めなくなった時に、「瓶」という認識はなくなり、「陶片」という認識が起こるに過ぎなくなる。その場合この「瓶」という存在は世俗有であるというのである³⁰⁵。

「陶片に壊された」という読み方もあろうが、「部分単位に」と読むと、部分とは別に単一な全体が存在することを否定しているとも読むことができよう。瓶は「カパーラ」と呼ばれる瓶を縦に二つに割った形の素材を合体させて作られるが、瓶をこの元の「カパーラ」という部分に分解してしまうと、瓶であるという認識はなくなり、「カパーラ」という認識が起こるに過ぎない。

壊れてしまうと瓶という認識は起こらないから、瓶を世俗有とする点では大きな違いはないが、ヴァスバンドゥは「部分単位に (avayavaśaḥ)」と述べており、ここには全体 (avayavin) を説くヴァイシェーシカ学派への批判も意図されていると考えられる³⁰⁶。

そして、物理的に壊すことが困難な場合を次に挙げる。

また、あるもの (X) について、「あるもの (X)」以外の諸ダルマを智により除いた後、それ(X) についての智が存在しない場合、それ (X) も世俗有であると理解されるべきである。例えば「色等の諸ダルマにより構成されているが、単一のものとして把握されている」水のようにである。何故ならば、その場合、「水と呼ばれるものから」智により色等の「水を構成している」諸ダルマを除いた時、水という智は存在しないからである³⁰⁷。

水は構成要素である極微の集まりであり、その集まりを一纏めにして水と呼んでいる。水という単一のものが存在しているわけではない。この点は瓶も同様であり、瓶も極微の集まりである。しか

³⁰⁴ AKBh 334, 3-4:

yasminn avayavaśo bhinne na tadbuddhir bhavati, tat saṃvṛtisat / tadyathā ghaṭaḥ / tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati /

³⁰⁵ 声聞地研究会[2007: 322-329]によれば、『瑜伽師地論』「思所成地」には仮想有のうちの仮設の言葉の一つに言説の因相があり、想が把握するとされ、壊 (bhedataḥ) による非常の言葉の例として瓶が挙げられている。

³⁰⁶ 本稿 111 頁註 350 も参照されたい。尚、本稿では有部との関係で論じ、ヴァイシェーシカ学派への批判については指摘のみにとどめる。

³⁰⁷ AKBh 334, 4-5:

yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhir na bhavati, tac cāpi saṃvṛtisat veditavyam / tadyathāmbu / tatra hi buddhyā rūpādīn* dharmān apohyāmbubuddhir na bhavati /

*AKBh(Ś): “rūpādīna.”

『発智論』986c26-28; 『八犍度論』859a17-20 の地・水・火それぞれについての問答の註釈部分で、地・水・火についての世俗の想の施設と勝義について、それぞれ地界・水界・火界とする記述が『婆沙論』689a18-28に見られるが、ここには存在と諦とを結びつけるような記述まではない。水については以下のように述べられている。

『婆沙論』689a22-25:

水云何。答、顯形色、此是世俗想施設水。謂、諸世間於顯形色、依共假想施設水名。如世間說青黄等水、長短等水。云何水界。答、濕性觸。此是勝義能造水體。

(【問】水とは何か。【答】顯[色]と形色であり、これは世俗想[により]施設する水である。すなわち諸の世間では顯[色]と形色に対して、共に仮想施設をすることにより水と呼ばれるのである。世間で青黄等の水、長短等の水というようにである。【問】水界とは何か。【答】湿性の触である。これは勝義の所造の水の体である。)

し、瓶とは異なり、水はどれほど少量にしても、水という認識は失われない。従って、智によりその構成要素を取り除いて分析する。但し、この方法は『雑心論』の瓶の分析と同様である。そうして全ての構成要素を取り除いてしまったとき、水と呼ばれていたものは何も残っていない。構成要素を失った水は、認識されないものとなる。これが世俗有だと言うのである。

その上で、この世俗有と世俗諦との関係をヴァスバンドゥは次のように述べている。

しかし、他ならぬそれら（瓶や水と呼ばれるものを構成する色等の諸ダルマ）に対して世俗の想（saṃvṛti-saṃjñā）が形成されたから、世俗により「瓶がある」「水がある」と言う人々は、まさに真実（satya）を述べるのであって、虚妄（mrṣā）を「述べるのでは」ない。従って、これ（「瓶がある」「水がある」と言うこと）は世俗諦である³⁰⁸。

ここで、「世俗の想（saṃvṛti-saṃjñā）」と言っているが、この saṃjñā については「名称」と読むこともできる。『婆沙論』の世俗と勝義の考え方に従うならば、「名称」と理解の方が妥当かもしれない。しかし、ここまで見てきたように、ヴァスバンドゥは世俗としての存在を述べる前提としての、世俗有となる一個体を把握する想を問題としていることから、心所法である「想」とした。この名称と想については後述する。

そして、ヴァスバンドゥは世俗諦とは、世俗有とされるものが「存在している」と表現することは正しいことだと述べている。すなわち、瓶が認識されたときに「瓶がある」と、水が認識されたときに「水がある」と言うことは世間的には真実、正しいことであり、誤りではない。

この世俗諦の論じ方には前述した『成実論』と共通するものがある。ハリヴァルマンは世俗では「我は存在する」と言うのが正しいと述べているが、「瓶」も「衆生」も仮の名称に過ぎないとしている。ここでヴァスバンドゥは「瓶」や「水」を例としているが、これは「我」や「有情」でも同様であり、五蘊のそれぞれの蘊は「我」や「有情」ではなく、五蘊という要素がなくなれば、「我」や「有情」と呼ばれるものは何も存在しない。すなわち、「我」や「有情」は世俗有であり、「私がいる」「有情がいる」という表現は世間的に正しい。

このようにヴァスバンドゥは世俗有に基づく言語表現が世間的に正しい、世俗諦であると述べた後、この世俗有とは異なるあり方が勝義有であるという AKBh VI, 4 の d 句に対して次のように解説する。

勝義諦はこれ（世俗諦）とは異なるあり方である。それ（世俗有のもの）が壊された時にも、それについての智が必ず存在し、智により他のダルマを除いた時にも「それについての智が必ず存在する」場合、それは勝義有である。例えば色のようにである。その場合には、事物が極微にまで壊された時も、また味などの諸ダルマを智により除いた後も、色の自性の智は必ず存在するからである。受等も同様に見られるべきである。「これは勝義として存在するから勝義諦である」と「言われるのである」³⁰⁹。

³⁰⁸ AKBh 334, 5-7:

teṣv eva tu saṃvṛtisaṃjñā* kṛteti saṃvṛtivaśāt ghaṭas cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṃvṛtisatyam /

* “saṃvṛtisajñā”を『平川索引』に従い“saṃvṛtisaṃjñā”に訂正する。

³⁰⁹ AKBh 334, 7-10:

ato 'nyathā paramārthasatyam / tatra bhinne 'pi tadbuddhir bhavaty eva / anyadharmāpohe 'pi buddhyā tat paramārthasat / tadyathā rūpam / tatra hi paramānuśo bhinne vastuni rasādīn* api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāvaḥ buddhir** bhavaty eva / evaṃ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ / etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti /

* AKBh; AKBh(Ś): “rarārhān”; 『釋論』『俱舍』:「味等」; AKBh(T):“ro la sogs pa”であり、『平川索引』に従い、“rarārhān”を“rasādīn”に訂正する。尚、木村[2012: 437, n12]は arthān を加えている。 ** AKBh(Ś): “svabhāve buddhir”。

尚、真諦はこの勝義諦を「世間真諦」としている。

『釋論』268c28-29:

此名世間真諦。如此等法由於世間實有故、故立爲真諦。

ここでは、第四偈の「世俗有とは異なるあり方が勝義有である」という言葉が、「勝義諦は世俗諦と異なるあり方である」と言い換えられており、存在が諦と結びついていることが示唆されている。

世俗有は、物理的に破壊したとき、或いは智により構成要素を除いたときには、その智がなくなるのに対して、そのあとにも「色」の自性の智は必ず存在する、「色」は勝義として存在するから勝義諦であるというのである。つまり、世俗では「存在する」と言うことは正しいとされた、その名称の依りどころであった構成要素やダルマがなくなったあとにも、自性の智は存在するから、勝義諦であると言う。存在の違いが諦の違いとなっているのである。『成実論』は自体の存在と述べており、存在に基づいて論じる点は共通している³¹⁰。

『雑心論』は「苦であること」が勝義であるとしていたが、ここでは「苦性」ではなく、「色」や「受」等が勝義有であるから勝義諦であると論じられている。そして、五蘊や極微等のそれぞれの構成要素が「苦である」ことを論じられたのに対して、これらの構成要素を除いても色の自性についての智があることにより勝義有であるとされている。『雑心論』の考え方に従うならば、味等のどのダルマも色であるから色であるという考え方になるであろうが、ここでは構成要素とは別に色の自性があると言うのである。木村[2012: 446, n8]はヴァスバンドゥが苦諦のような四諦から縁を切ろうとすると述べているが、『婆沙論』で論じられていたのは、四諦の全てが世俗の言葉で説かれることであり、世俗諦と勝義諦とは縁の違いということであった。世俗により説かれるから世俗諦であり、勝義により説かれるから勝義諦であるとされていたが、ここでは勝義有と世俗有という存在に基づく二諦説として論じられている。

例えば、世俗有として瓶が挙げられているが、瓶により説かれることとは、世俗諦であれば「瓶は壊れる」そして「無常である」であり、勝義諦であれば「色は無常である」と言うことではないかという疑問が浮かぶ。前述したように、四念住の分析で、色・受・心・法を分析するが、観察されるべきものは存在ではなく、自相と共相である四行相である。

そして、ヴァスバンドゥは、四念住の記述において、自相とは自性であると述べているが、世俗で瓶と表現される色は、例えば眼識の対象である、壊れるという特徴を持っている。そうした自相により色であると知られる。そのように知られた色を分析することにより、無常性・苦性・非我性・空性という共相は理解される。

この二諦の記述は、認識の対象となる存在するものを存在すると言うことが正しいということを示したものと考えることもできよう。前述したように『婆沙論』も虚空や非摂滅も諦に含まれると論じるに至っている。この存在に基づくことにより、説くこと、論じることが可能となる。『婆沙論』が勝義諦として苦諦の四行相を提示し、「苦であり、苦諦である」と述べ、諦を「正しいこと、顛倒していないこと」と述べたように、諦のあり方を示したものとも考えられる。

しかし、この存在を前提とする諦についての考え方は、「我が存在しない」と言うように存在を否定する時にも、存在を前提にしなければならないという困難を孕むことになる。この勝義諦の定義では「非我性」は存在するから勝義諦であるとならざるを得ない。

4. 勝義諦と三世実有のダルマ

サンガバドラは、AKBh VI, 4 の世俗諦と勝義諦の記述について異を唱えていない。そして、この勝義諦の記述で智が存在すると論じられた自性について「常に (nityam) その自性 (svabhāva) があるから」と言い換えている³¹¹。また、勝義諦の考え方は、実体、実有とされるダルマを示している

(これを世間真諦と呼ぶ。これらのようなダルマは世間において実有であるから、故に真諦と立てるのである。)

³¹⁰ 但し、ハリヴァルマンが究極的には涅槃を勝義有としている点には注意が必要である。本稿 95 頁註 299 を参照されたい。

³¹¹ AKTA(M):

evam vedanādayo 'pi darṣṭavyā (334.9) iti / niravayavattvāt tu teṣu nāsty avayavaśo bheda iti / buddhyā kṣa(38r3)ṇaśo 'pi bhinneṣu samjñādyanyadharmāpohe 'pi vedanādisvabhāvabuddhir bhavaty evety etat paramārthasatyam nityam tatsvabhāvāstitvād iti /

(同様に受等も理解されるべきであるというのは、しかし、それらには部分はないものだから、部分ごとに破壊する

と考えられているが、李[2001: 153]や桂[2012: 19]が指摘するように、有部の三世実有についての考え方と結びついている。サンガバドゥは、三世実有の記述においても、勝義諦による実有と世俗諦による仮有について述べているが、境となつて覺を生じるものとして、実有と仮有との二種類があるとして、色・受等を実有の、瓶・軍等を仮有の喩例として挙げている³¹²。

しかし、ヴァスバンドゥは三世実有に対して、現在のものだけが存在し、過去と未来のものは存在しおえたもの、まだ生じていないものであつて、存在するものではないと批判しているが³¹³、三世実有説の議論に入るときに次のように述べている。

ことは存在しないから、智により刹那ごとに分析しても、想など別のダルマを排除しても、受等の自性の智はまさに存在するから、これ（受等）は勝義諦である。常にその（受等の）自性が存在するからであると〔言うのである〕。）

松田[2014c: 385-384]を参照して試訳した。尚、チベット語訳は“nityam”に相当する語を欠いているが、対応する『正理論』には「恒存」とある。『正理論』666a22-28; AKTA P Tho 247b3-4, D Do 202b4-5.

『正理論』666a22-28:

受等亦然。但非色法。無細分故、不可碎。彼以爲細分乃至極微。然可慧析至刹那。或可析除餘想等法。彼受等覺如本恒存。此眞實有故名勝義。以一切時體恒有故。依勝義理說有等。是實非虛名勝義諦。如勝義理說爲有故。

（受等も同様である。但に色法のみが〔勝義に存在するのでは〕ない。〔受等はそれ以上〕細分が存在しないから、それ（受等）を細分に乃至極微にまで碎くことはできない。しかし、慧により刹那毎に分析することはできる。或いは〔受〕以外の想等のダルマを析除することができる。〔その場合には〕その受等の智はもとのように常に存在している。これ（受等）は眞実に存在するから勝義と呼ぶのである。一切の時に体が恒有であるからである。勝義の理により色等が存在すると説くのは、これは眞実であつて、虚妄ではないから、勝義諦と言うのである。勝義により理を説くように有とするからである。）

この『正理論』の記述では「勝義の理により色等が存在すると説くのは、これは眞実であつて、虚妄ではないから」となっているが、AKBh の玄奘訳にも「説」という字は入っており、『正理論』の記述により補ったのか、世俗諦の記述に基づきどちらも玄奘が補ったのか、或いは、眞諦訳、チベット訳にはないが、玄奘が見たテキストには入っていたのかは定かではない。

『俱舍』116b25-26:

依勝義理說有等。是實非虛名勝義諦。

³¹² 『正理論』621c20-25:

我於此中作如是說。爲境生覺是眞有相。此總有二、一者實有、二者假有。以下依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺、是實有相、如色受等。若有所待於中生覺、是假有相、如瓶軍等。

（私はこれ（既に生じて未だ滅していないのを有相とする説）に対して次のように述べる。「境となつて覺を生じるのは眞の有相である。これには二種類あり、一には実有であり、二には仮有である。世俗〔諦〕と勝義諦によって立てるからである。もし依りどころ（所待）とされるものがなくても覺を生じるのは、実有の相である。色・受等のようにである。もし依りどころとされるものがある時に、覺を生じるのは仮有の相である。瓶・軍等のようにである」と。）

この記述は AKTA に引用されている。秋本[2000a:227-228]; 那須[2013: 6-7]を参照されたい。

³¹³ 加藤[1989: 286-288]が、AKBh の三世実有説批判を論じているが、この三世実有説に関わる部分は註釈書も含めて和訳されている。秋本・本庄[1978]が AKBh の該当箇所を、秋本[1991a]は AKVy、秋本[1993; 1995; 1996; 1997; 1998a; 1998b; 2000]は AKTA、更に秋本[1991b]は TSP の三世実有の記述について、秋本[2003]は *Abhidharmadīpa* の和訳である。また TSP については菅沼[1964]、*Abhidharmadīpa* については三友[2007: 582-615]がある。また、那須[2007; 2008; 2011; 2012; 2013]は AKBh; AKVy; AKTA; AKLA 全てを扱っている。

『成実論』も三世実有説を批判していることについては、Katsura[1978]; 加藤[1989: 294-295]; 宮下[2000: 506-525]; 福田[2000: 542-543]が言及している。

AKBh 298, 17-19:

tasmān na sidhyate sarvathā 'py atrādhvatrayam / yady abhūtvā bhavatīti neṣyate bhūtvā ca punar na bhavatīti / yad apy uktam “saṃskṛtalakṣaṇayogān na śāśvatatvaprasaṅga” iti / tad idaṃ kevalam vānīmātram utpādavinaśayor ayogāt / nityam ca nāmāsti sa dharmo na ca nitya ity apūrvaiṣā vāco yuktiḥ /

（従つて、もし、かつて存在していなかったものが存在しているということが認められないならば、そして、存在しおわつて、存在していないということが〔認められないならば〕、この場合三世はあらゆるあり方で成立しない。

「〔諸行は〕有為相と結びついているから、恒常であるという過失にはならない」とも言った、そのことは単に言うだけのことである。〔三世に存在しているものの〕生起と消滅は妥当ではないからである。そして、「そのダルマは恒常に存在しているが、恒常ではない」というこの言葉はかつてない道理である。）

「諸行は恒常である」とは毘婆沙師たちは主張しない。有為相と結びつくからである。しかし、明瞭に主張する。

「一切時に存在するものである (IV, 25a)」³¹⁴。

諸行は有為の四相と結びつくことにより、常住ではないとされているのであり、存在性は過去・未来・現在の一切時にあると毘婆沙師たちは主張していると述べている。

『婆沙論』は三世実有の記述で、諸行には去来の相はないが、作用により三世の区別があると論じている³¹⁵。そして、どのような作用によるのかという点について多くの説を掲げているが、そのうちの一つに「諸の有為法の三有為相がまだ作用しないのを未来、すでに生相がすでに作用して、住相が作用しつつあるのを現在、すでに滅相も作用したものを過去と呼ぶのである」という説がある³¹⁶。更に「積聚しているものは、現在から過去に行く時にあり終わって無くなって存在しないものではないか」ということが問題にされると、「三世の諸法の原因性と結果性はそれぞれに応じて次第に確立するもので、自体は恒有で増えることも減ることもないが、ただ作用によって存在する、存在しないと説いているだけであり、積聚した事物は実有のものによって仮に施設した存在であって、ある時には存在し、ある時には存在しなくなる」と論じている³¹⁷。

³¹⁴ AKBh 295, 4-6:

na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate Vaibhāṣikāḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt / pratijñāyate tu viśadam sarvakālāstitā (V, 25a)

³¹⁵ 『婆沙論』393c13-16:

諸行既無_去來去等相_三、如何立有_三三世差別_三。答、以_{作用}故立_三三世別_三。即依_{此理}說_有行義_三。謂、有為法未_有作用_名未來_三。正有_{作用}名_三現在_三。作用已滅名_三過去_三。

(【問】諸行にはもはや去來等の相が存在しないのに、どうして三世の違いがあると立てるのか。【答】作用により三世の区別を立てるのである。すなわちこの道理により諸行というものがあると説くのである。すなわち有為法であってまだ作用がないものを未来と呼び、まさに作用があるものを現在と呼び、作用がすでに滅したものを過去と呼ぶのである。)

『毘婆沙論』294b15-17:

若行無_去來去_三、云何有_三三世_耶。答曰、以_{所作}故。若諸行無_{所作}、是名_三未來_三。若有_{所作}、是名_三現在_三。若所作已滅、是名_三過去_三。

(【問】もし[諸]行に去來が存在しないならば、どうして三世があるのか。【答】所作によるからである。もし、諸行に[まだ]所作がなければ、未来と呼ぶ。もし所作があれば、現在と呼ぶ。もし所作がすでに滅していれば過去と呼ぶのである。)

『轉婆沙論』465b05-07:

若行無_去來_三云何立_三三世_三。答曰、因_行故立_三三世_三。如彼法未_作行是說_三未來_三。若作_行是說_三現在_三。若作_行已滅是說_三過去_三。

(【問】もし行には過去未来が存在しないなら、何が三世を立てるのか。【答】作用(行)に因ることにより三世を立てるのである。その法がまだ作用をなしていないければ、未来と説き、もし作用をなしているならば現在と説き、行をなし終わって滅していれば、過去と説くのである。)

³¹⁶ 『婆沙論』394a02-04:

復次諸有為法三有為相、未_已作用_名未來_三。一已作用二正作用名_三現在_三。三已作用名_三過去_三。

(更に、諸の有為法の三有為相がまだすでに作用していないのを未来と呼び、[三有為相のうちの]一つ目はすでに作用しているが、二つ目がまさに作用しつつあるのを現在と呼び、三つ目もすでに作用したのを過去と呼ぶのである。)

『毘婆沙論』294c05-07:

復次若法未_作三有為相_三是未來。若已作_レ今作_レ二是現在。若已作_レ三是過去。

(更にもし法がまだ三有為相をなしていないければ、未来である。すでに[三有為相のうちの]一つ目をなして、二つ目をなしつつあれば、現在である。もしすでに三つ目をなしたのなら、過去である。)

『轉婆沙論』については筆者は該当する記述を確定できていない。

³¹⁷ 『婆沙論』395c25-396a3:

未來諸法來集_三現在_三時、如何聚物非_本無今有_三。現在諸法散往_三過去_三時、如何聚物非_有已還無_三。答、三世諸法因性果性、隨_{其所應}次第安立、體實恒有無_増減_三。但依_{作用}說_有說_無。諸積聚事、依_{實有物}。假施_三設有_三。時有時無。如_レ是此宗許_有無義_有何過難_三。而_不能_レ通_三分位_三。有無是所許故。

(【問】未来の諸法が来て現在に集まっている時、どうして集合物はもたなくして今あるではないのか。[また]現

ヴァスバンドゥの指摘はこれらの記述に沿ったものと考えられるが、有部の四相についても直接知覚・推理・聖言量というどのような認識手段も存在しないとして否定し³¹⁸、諸行の流れの始まりが生であり、終りが滅、その流れが続いているのが住であり、前後の違いが住異性であると述べている³¹⁹。

従って、ヴァスバンドゥが智が存在する、自性とここで述べるものも、「ある」「あった」「あるであろう」と表されるものと考えられる³²⁰。この点において、サンガバドラや『婆沙論』の考え方とは異なることになる。

5. 聖諦の解釈—聖者の諦

前述した勝義諦の記述の後に、ヴァスバンドゥは先の軌範師の説を次のように述べている³²¹。

出世間智により把握される、或いはその後得られた世間智により〔把握される〕ように、その

在の諸法が散乱して過去に往くとき、どうして集合物はあり終わってまた無いというものがないことがあるか。【答】三世の諸法の原因性と結果性とは、それぞれに応じて次第に確立し、自体は実に常に存在して、増えることも減ることもないのである。ただ、作用によってのみ存在すると説き、存在しないと説く、諸の積聚している事物は、実有のものによって、仮に施設される存在であって、〔積聚しているものは〕ある時には存在しある時には存在しないものである。このようにこの主張は有無の意味を認めているのにどのような過失があつて、通じさせることができないと言うのか。〔三世の〕分位の有無はこの〔主張の〕認める所だからである。）

『毘婆沙論』295c5-6：云何非本無今有已有還無。答曰、此則不能通。

（【問】どうしてもとなくして今あり有りおわって存在しなくなるのではないのか。【答】これは通じさせることができない。）

この『毘婆沙論』はこのままでは問いに答えることができないことになる。但し、『婆沙論』にも「不能通」という言葉は見られるため、テキストが欠けていた可能性もあろう。

また『轉婆沙論』466a6-b7には喩例を用いた多くの説が挙げられている。

³¹⁸ AKBh 76, 20-23:

tad etad ākāśaṃ pātyata iti Sautrāntikāḥ / na hy ete jātyādayo dharmā dravyataḥ samvidyante, yathā vibhajyante* / kiṃ kāraṇaṃ / pramāṇābhāvāt / na hy eṣāṃ dravyato 'stितve kiṃcid api pramāṇaṃ asti pratyakṣaṃ anumānaṃ āptāgamo vā, yathā rūpādīnāṃ dharmānāṃ iti /

* AKBh(Ś): “vibhajyante”; 『俱舍』: 「所分別」; 『釋論』: 「汝所分」; AKBh(T): “nam par 'byed pa” であるため、

“abhivyajyante”を“vibhajyante”に訂正した。Kritzer [2005: 70, fn110]にも指摘されている。

（従ってこれ（生等は四相と四随相との八相とそれ自体との九つの法に作用があるという第 46ab 句）は、虚空を分析していると経量部の人たちは〔言う〕。なぜならば、これらの生などの諸ダルマは〔あなた方が〕考えるようには実体としては、知られない。どうしてか。認識手段（pramāṇa）が存在しないからである。なぜならば、これら（生など）の実体としての存在性については、どのような認識手段も、〔すなわち〕直接知覚、推理、或いは聖言量も、色等の諸ダルマのようには存在しないからである。）

³¹⁹ AKBh 77, 5-7:

tatra pravāhasyādir utpādo nivṛttir vyayaḥ / sa eva pravāho 'nuvarttamānaḥ sthitiḥ / tasya* pūrvāparaviśeṣaḥ sthityanyathātvam /

* AKBh(Ś): “tasyāḥ.”

（その（経に「三つの有為の有為相がある」と説かれているが、生・滅・住の三相が一刹那の上にあるのではない）場合、〔諸行の〕流れの始まりが生起であり、終りが滅である。ほかならぬその流れが続いているのが住である。その前と後との違いが、住異性である。）

宮下[2000: 523]は『成実論』が過去、未来が存在しないとする理由の一つとして、『成実論』の三相に関する同様の記述を挙げている。『成実論』255b07-09.

³²⁰ AKBh 299, 22-24:

kathaṃ tadālaṃbanam abhūt bhaviṣyati ceti / na hi kaścid atītaṃ rūpaṃ vedanāṃ vā smarann(23) astīti paśyati / kiṃ tarhi / abhūd iti / yathā khalv api vartamānaṃ rūpaṃ anubhūtaṃ tathā tad atītaṃ (24) smaryate / yathā cānāgataṃ vartamānaṃ bhaviṣyati tathā buddhyā grhyate /

（「あった」「あるであろう」と〔いうようなあり方で所縁になるのである〕。何故ならば、だれも過去の色、或いは、受を思い出しながら、「〔今〕ある」とは考えない。【問】ではどのようにか。【答】「あった」という〔ように考える〕のである。実に現在の色のように、知覚経験したその色が想起される。そして、未来〔の色〕が現在〔の色〕となるであろうように、智（buddhi）により把握される。）

³²¹ 先の軌範師については本稿 15 頁註 49 を参照されたい。

ように勝義諦がある。〔出世間智や後得智とは〕別〔である世俗智〕により〔把握される〕ように、そのように世俗諦があると先の軌範師たちは〔言う〕³²²。

前の二諦説は、仮設有と勝義有という存在に基づいていたのに対し、この二諦説は智による区別である。ヤショーミトラは、勝義諦を勝れた智の対象が勝義であり、諦でもあると註釈している³²³。

この記述の意味を考えるにあたり、ヴァスバンドゥが四聖諦が聖諦と言われる理由を問題としている個所の記述を見てみよう。

【問】「〔苦・集・滅・道が〕〔四〕聖諦である〔と呼ばれる〕」と経で説かれている³²⁴。この意味は何か。

【答】「聖者たちのこれらの諦が、それ故、聖諦である〔と呼ばれる〕」と他ならぬ経で説かれたのである。

【問】〔聖者以外の〕人々には、これら（四諦）は誤り（*mṛṣā*）なのか。

【答】全ての者にとって、これら（四諦）は真実（*satya* 諦）である。顛倒していないからである。しかし、聖者たちはそれら（四諦）のように、そのように見るが、〔聖者〕以外の者たちは〔そのようには見〕ない。これ故、これら（四諦）は聖者たちの諦であると言われるが、聖者ではない者たち〔の諦であるとは言われ〕ない。〔聖者ではない者たちは〕顛倒したのを見るからである³²⁵。

ここで聖諦（*ārya-satya*）は聖者にとっての諦と解釈されるが³²⁶、そこからヴァスバンドゥは聖者にとって正しいということは、聖者以外の者にとっては正しくないのかということの問題とする。そして、全ての者にとって、四諦は顛倒がなく正しいものであると言う。しかし、聖者は四諦のように見るのに対して、聖者以外の者は顛倒したのを見るために、正しく見るができないから、聖者たちの諦と言われるが、聖者以外の者の諦とは言われないのだと述べるのである³²⁷。

この聖諦の解釈は『婆沙論』にもあり、「聖者が成就しているから」と論じている³²⁸。更に、諸

³²² AKBh 334, 10-11:

yathā lokottarereṇa jñānena grhyate tatprṣṭhalabdheṇa* vā laukikena tathā paramārthasatyam / yathānyena tathā saṃvṛtisatyam iti pūrvācāryāḥ /

* “tat prṣṭhalabdheṇa” を “tatprṣṭhalabdheṇa” と複合語に訂正する。

³²³ AKVy 524, 26-28:

tathā paramārthasatyam iti / paramasya jñānasyārthaḥ paramārthaḥ / paramārthaś ca satyaṃ ca tat paramārthasatyam yathā 'nyena jñānena laukikena grhyate / tathā saṃvṛtisatyam / saṃvṛtyā saṃvyavahāreṇa jñānena vā kliṣṭenākliṣṭena vā grhyata iti saṃvṛtisatyam /

（〔出世間智或いはその後の世間智で得られるように〕 そのように勝義諦がある と言うのは、勝れた智の対象が勝義である。勝義であり、諦でもあるそれが、勝義諦である。〔勝義とは〕別の世間の智により把握されるように、そのように世俗諦がある。世俗により、世俗の表現を持つ智により、或いは染汚若しくは不染汚〔の智〕により把握されるから世俗諦である。）

早島[2013]は「勝義」という複合語の解釈について、アサンガ・ヴァスバンドゥに端を発するのではないかとし、用例を整理している。

³²⁴ この経については本庄[2014: 6002]を参照されたい。『雑阿含』119b（第417経）が対応するとされている。

³²⁵ AKBh 328, 14-17:

āryasatyāniti sūtra ucyante / ko 'syārthaḥ / “āryāṇām etāni satyāni tasmād āryasatyāni”ti sūtra evoktam / kim anyeṣām etāni mṛṣā / sarveṣām etāni satyāny, aviparitatvāt / āryais tu yathaitāni, tathā dṛṣṭāni nānyaiḥ / ata āryāṇām etāni satyāny ucyante, na tv anāryāṇām, viparītadarśanāt /

³²⁶ 榎本[2009: 352]は「四聖諦」の本来の意味を論じる中で、このAKBhの記述も取り上げ、聖諦は格限定複合語で定義されているとしている。

³²⁷ 『瑜伽師地論』「声聞地」ŚrBh(II) 120, 2-5においても、聖者たちは四諦を如実に知ることができるが、凡夫は知ることができないから、聖諦と言われるとされている。但し反対や顛倒という言葉は見られない。尚、声聞地研究会[2007: 121, n1]はAKBhの解釈にも言及している。

³²⁸ この点については、『婆沙論』も論じており、①善だから、②無漏だから、③聖者が成就するからという三つの解釈を挙げる。しかし、①と②は滅諦・道諦には通ずるが、苦諦・集諦は善だけでなく、不善や無記のこともあり、

行の無常・苦・空・非我を説く聖者と諸行の常・楽・我・浄を説く凡夫との間で共に自分達の言葉が真実であると争いが起こり、判定を求められた仏が「聖者の言葉が真実である」と述べ、「聖者は苦などに対して実際に知見し、理解して述べているから諦であるが、異生はそうではないから、四諦は聖者だけのものである」と述べたという僧伽筏蘇の説と、「聖者の聖慧が通達するものが四諦である」というヴァスミトラの説を挙げている³²⁹。聖者だけが知り得るものが四諦であり、聖者は実際に知見し、それに基づいて説いていることと、実際に知見しない異生が正しいと述べているのは、四諦とは反対であることが示されている。この記述を受けてヴァスバンドゥは論じていると考えられるが、『婆沙論』が四諦を聖者だけのものとするのに対し、聖諦が本来は凡夫を含めた全ての者にとっても諦であることを述べ、凡夫は顛倒したものをしていると端的に示している。

また、この『婆沙論』と『毘婆沙論』は、四顛倒により凡夫は認識するのに対し、聖者は不浄の入らない苦諦の四行相を伴う認識として論じているが、それも苦諦に対してではなく諸行の無常・苦・空・非我となっている。『鞞婆沙論』は我と非我、楽と苦についてとしている。

この AKBh の記述で「顛倒」と述べているが、ヴァスバンドゥはこのあと「聖者たちが楽と言うものを、それを〔聖者〕以外の人々は苦と見た。〔聖者〕以外の人々が楽と言うものを、それを聖者たちは苦と見た³³⁰」という偈を引用している。これだけでは単純に苦と楽とを顛倒して見ているというようにも読める。しかし、苦諦の四行相は苦だけではない。無常性・苦性・空性・非我性である。ここまでみてきたように、凡夫は同じ相続に属する刹那的な諸行を常住な一個体と捉えて「我である」と判断するのである。そして、このことは『婆沙論』にみられる異生が「諸行は常である、楽である、浄である、有我である」という自分たちの言葉が正しいと主張しているという記述とも繋がる。

また、AKUp が示すこの偈の前の部分では、「有身見の滅することを聖者たちは楽と見るのであり、縁により生じるものであることをあらゆる世間の人々は見ない」と説かれている³³¹。

有漏だから妥当ではない、③には非聖者も成就するのにどうして聖者だけというのかとしてどれにも問題があるとしながら、聖者は四つを具えているが、異生はそうではないからという結論に至っている。『婆沙論』401c29-402a11；『毘婆沙論』299c26-300a05；『鞞婆沙論』473b24-473c06。

また、榎本[2009: 347]は次の註のヴァスミトラの説にも言及しているが、最初期のアビダルマ論書である『法蘊足論』が「聖とは諸仏や仏弟子のことを言い、此れ（聖諦）は彼（聖＝諸仏や仏弟子）の諦である」と定義していることを述べている。

³²⁹ 『婆沙論』402a27-b06；『毘婆沙論』300a09-15；『鞞婆沙論』473c15-24。但し、「四諦は聖者だけに属する」というのは『婆沙論』にのみ見え、『毘婆沙論』と『鞞婆沙論』には見えない。また、ヴァスミトラの説は『毘婆沙論』と『鞞婆沙論』のこの箇所には見えない。

『婆沙論』402a27-b6：

尊者僧伽筏蘇曰、佛在世時異生聖者共興_レ諍論_一。諸異生説_レ諸行是常樂淨有我_一。諸聖者説_レ諸行無常苦空非我_一。諸異生説_レ我言是諦_一、聖者復説_レ我言是諦_一。爲_レ滅_レ諍故、共詣_レ佛所_一、請_レ佛決_レ之。佛作_レ是_レ言。聖言是諦餘言非_レ諦。所以者何。聖於_レ苦等_一現知見覺所言是諦、異生不_レ爾。是故四諦唯屬_レ聖者_一、非_レ諸異生_一故名_レ聖諦_一。尊者世友作_レ如是説。如是四諦唯諸聖者聖慧通達故、名_レ聖諦_一。

（尊者僧伽筏蘇は〔次のように〕説く。「仏が在世の時に、異生と聖者とが諍論をおこした。異生たちは「諸行は常である、楽である、浄である、有我である」と説き、聖者たちは「諸行は無常である、苦である、空である、非我である」と説いた。異生たちは「自分の言葉が真実である」と言い、聖者もまた「自分の言葉が真実である」と言った。言い争いを終わらせるために、一緒に仏のところへ参って、仏に〔どちらが真実であるか〕このことを決めてほしいとお願いした。仏は次のように述べた。「聖〔者〕の言葉は真実であり、〔聖者〕以外の言葉は真実ではない」と。どうしてか。聖〔者〕は苦などに対して実際に知見し、理解して述べていることは真実であるが、異生はそうではない。従って、四諦はただ聖者だけに属して、異生たちに〔属すもの〕ではない。故に聖諦と呼ぶのである」と。聖者世友は次のように言う。「このように四諦はただ、聖者たちの聖慧だけが通達するから聖諦と呼ぶのである」と。）

³³⁰ AKBh 328, 18-20:

“yad āryāḥ sukhataḥ prāḥus tat pare duḥkhato viduḥ /
yat pare sukhataḥ prāḥus tad āryā duḥkhato viduḥ //”

iti gāthā /

³³¹ AKUp P Thu 35b3-7 D Nyu 4a5-ba :

’jig tshogs lta ba ’gags pa ni // gzhan gyis bde ba mthong ba yin //
rkyen las ’di dag byung ba dang // ’jig rten kun gyis mthong ma yin //

これらの偈は *Suttanipāṭa* 762 に辿ることができるが³³²、この *Suttanipāṭa* の散文の部分では、聖者があるがまさに正しく悟りの智慧で見ることが説かれている。そして、これらでは、聖者以外の人々は闇 (*andhakāra*) がある、闇に覆われていると説かれているが、ヴァスバンドウは AKBh 冒頭の帰敬偈の闇 (*andhakāra*) を無知 (*ajñāna*) と解釈し、染汚の痴と不染汚の無知に分けている³³³。

また、AKUp には「反対」という言葉はなく、対応する偈が確認できないが、*Suttanipāṭa* 761 は「聖者たちと世間の人々とは反対である (*paccanīkam, pratyanīkam*)」と述べている³³⁴。そして *Suttanipāṭa* はこの前の段落では、「世間の人々が「これが真実 (*sacca, satya*) である」とみなしているものを、聖者たちは「これは虚妄 (*musā, mṛṣā*) である」とあるがまさに正しい智慧によりよく見、世間の人々が「これは虚妄である」とみなしているものを、聖者たちは「これは真実である」とあ

'phags pas bde bar gang gsungs pa // de ni sdug bsgal gzhan gyis (D: P gzhan kyis sdug bsnal) rig /
gzhan gyis sdug bsgal gang smras pa // de ni 'phags pas bde bar mkhyen //
gang las* byis pa rmongs gyur pa // mun pas kun nas bskor ba dang //
mun pa lta bur gyur pa yi (D:P yis) // rtogs par dka' ba'i chos rnam lto //

*本庄[2014: 6003, n5]は“gang la”と読むとしている。

(有身見を滅することは「世間の人々」以外の者(聖者)たちは楽と見るのである。
縁によりこれらは生じるものであり、あらゆる世間の「人々」は見ないのである。
聖者が楽と仰ったものをそれは苦と「聖者」以外の者は知る。
他の者が苦と言うもの、それを聖者は楽とお知りになる。
凡夫たちは誤っているから、闇に完全に閉ざされ、闇のようになっているが、
理解するのが困難な諸のダルマを見なさい。)

³³² Sn 148:

‘Sukhan’ ti dīṭṭham ariyehi sakkāyass’ uparodhanam,
paccanīkam idaṃ hoti sabbalokena passantaṃ // 761//
Yaṃ pare sukhato āhu, tad ariyā āhu dukkhato,
yaṃ pare dukkhato āhu, tad ariyā sukhato vidū, --
passa dhammaṃ durājānaṃ, sampamūlha’ ettha aviddasū // 762//
Nivutānaṃ tamo hoti, andhakāro apassataṃ,
sataṇ ca vivaṭaṃ hoti āloko passatāṃ iva,
santike na vijānanti magā dhammass’ akovidā. // 763//

(有身の滅を楽であると聖者たちは見た。

見ている「聖者たち」のこの「有身の滅を楽と見ている」ことは一切の世間と反対である(761)。

「聖者」以外の人々が楽と言うものを、それを聖者たちは苦と言う。

「聖者」以外の人々が苦と言うものを、それを聖者たちは楽と知る(762)。

覆われた人々には闇がある。「知り難い法を」見ていない人々には闇がある。

善き人々の「闇は」開かれた。見る人々の光のように。

法をよく知らない獣「のような人」たちは、傍らのものも認識しない(763)。

本庄[2014: 6003]は対応資料として SN IV, 126-128 を挙げ、参考として Sn 762 を挙げている。AKUp の記述は長行の部分についても SN に対応し、どちらも Sn と同様の偈を掲げているが、本稿で言及した Sn761 は入っていない。また、同様に対応資料として挙げられている『雑阿含』第 308 経には「その滅」という言葉はあるが、有身見についての記述は見られない。

『雑阿含』88c8-13:

唯有諸賢聖 見其滅爲樂

世間之所樂 觀察悉爲怨

賢聖見苦者 世間以爲樂

世間之所苦 於聖則爲樂

甚深難解法 世間疑惑生

大闇所昏沒 盲冥無所見

また、榎本[2009: 351]はこの Sn 762 を *ariyasacca* を定義しているのではないが、近い用例として挙げている。

³³³ 本稿 64 頁を参照されたい。

³³⁴ 長尾[1978: 307-312]は PP においてチャンドラキールティの「世俗」(*saṃvṛti*)の三つの解釈の一つ「あまねく覆っていることが世俗である」について、勝義と鋭く対比される「無知に抱える虚偽」としており、『中辺分別論』のステイラマティ註の「顕示」と比較すると両者は対立していると述べている。

るがまさに正しい智慧によりよく見ている」と説いている³³⁵。これもヴァスバンドゥの無明の解釈とも繋がる。聖者たちは苦諦について、苦として、無常として、空として、無我として見るが、聖者以外の者、凡夫達はそうではない、顛倒したものとして見ている³³⁶。そして、勝義諦の記述では存在の違いにより「これは勝義として存在するから勝義諦である」と論じられていたが、ここでは、聖者のあるがまさに正しい智慧により見られることにより「これは真実（諦）である」とされているのである。

そして、この聖者の諦についての記述は、諦 (satya) すなわち正しさと誤り (mr̥ṣā) ということ論じている。これは、世俗諦の記述において「世俗 [有] により「瓶がある」「水がある」と言う人々は、まさに真実 (satya) を述べるのであって、虚妄 (mr̥ṣā) を「述べるのでは」ない」と述べていることとも対になっている。

ヴァスバンドゥは聖者の智と凡夫の知に基づく、対立するものとしての二諦を説き、凡夫は顛倒したものを見ており、世俗における表現が、勝義諦とは反対であることを述べている。第一章でみたように、ヴァスバンドゥは、無明について否定辞“a-”を「反対の」と語義解釈し、単なる「明でないもの」でも「明の非存在」でもなく、「明と反対のダルマ」と論じていたが、ここで、まさに諦

³³⁵ Sn 147:

yaṃ bhikkhave sadevakassa lokassa samārakassa sassamaṇabrāhmaṇiṇi pajāya sadevamanussāya ‘idaṃ saccaṃ’ ti upaniṇṇhāyitaṃ, taddaṃ ariyānaṃ ‘etaṃ musā’ ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ --
ayam ekānupassanā, yaṃ bhikkhave sadevakassa --pe-- sadevamanussāya ‘idaṃ musā’ ti upa niṇṇhāyitaṃ, taddaṃ ariyānaṃ ‘etaṃ saccaṃ’ ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ -- ayam dutiyānupāsanaṃ.
Evaṃ sammā" . . . athāparaṃ etaḍ avoca Satthā:

"Anattani attamānaṃ passa lokam sadevakam
niviṭṭhaṃ nāmarūpasmiṃ, ‘idaṃ saccaṃ’ ti maññati //756//
Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti, mosadhammaṃ hi ittaraṃ //757//

（「比丘達よ、神々を含み、世間の人々を含み、悪魔を含めた [生きとし生けるもの]、沙門・バラモンを含み、神々と人々を含めた生きとし生けるものにとって、「これが真実である」とみなしたこと、そのことが、聖者たちにより「これは誤りである」とあるがまさに正しい智慧によりよく見られたのである。これが第一の随観である。

比丘達よ、天を含み、...悪魔を含む [生きとし生ける者の] により、「これは誤りである」と見なされたこと、それが聖者たちにより「これは真実である」とあるがまさに正しい智慧によりよく見られたのである。これが第二の随観である。

そのように正しく [見られる]。また師はこのように説いた。

我ではないものを、我であると考え神を含む世間を見なさい。

名色に対して執着する [神を含む世間を見なさい]。[世間の人は] 「これは真実である」と考えている (756)。

実に、考えたところのものは、それは、それとは異なったものとなる。

それについてのそれ (考え) は虚妄となっているからである。無常で [変化する] ものは虚妄の性質をもっているからである (757)。

但し、この Sn は無常であるから虚妄としている。『雜阿含』第 307 経も参照されたい。また、小川[2005: 106-107] 及び Siderits and Katsura[2013: 138-139]はこの Sn が MMK XIII, 1-2 に引用されていることを指摘している。

PP 237, 9-10:

tan mr̥ṣā moṣadharma yad bhagavān ity abhāṣata /
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mr̥ṣā //1//

PP 238, 13:

tan mr̥ṣā moṣadharma yad yadi kiṃ tatra muṣyate /

PP 239, 7:

etat tūktam bhagavatā sūnyatāparidipakam //2//

³³⁶ AKVy 515, 7-10:

āryais tu yathaitāni satyāni / tathā dṛṣṭāni / duḥkha-satyam duḥkhata anityataḥ sūnyato ’nātmataś ca /
evaṃ yāvan mārgo mārgataḥ nyāyataḥ pratipattito nairyāṇikataś ca / nānyair anāryaiḥ evaṃ dṛṣṭāni /

（しかし、聖者たちはそれら（四諦）のように、そのように見る[328, 16]。苦諦を苦として、無常として、空として、無我として [見るのである]。乃至、同様に道は、道として、如として、行として、出として [見るのである]。

[聖者] 以外の者たちはそのようには見ない。）

を知らないのではない、諦とは反対に認識することを示している³³⁷。聖者ではない人々は、諦とは反対に「常住である」「楽である」「我である」「我所である」と見ることにより「我である」等と言うのである。この反対である事態は、出世間智を得た者とそうでない者の智とで把握されるものが反対になることが、勝義諦と世間とにおける正しさ、諦の違いとなっている。このことは、先の軌範師の説く考え方と一致する。

「聖諦の聖とは仏や仏弟子のことであり、彼らの諦を聖諦と言う」と述べている『法蘊論』は、四諦について、法として法界にあるものとしているが、仏や仏弟子が知見し、理解して諦とするものであり、それにより施設すると論じている³³⁸。そして、ヴァスバンドゥは「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、仏の子たちがプラマーナである」とも説いている³³⁹。

³³⁷ 稲見[1986: 42-43]は、ダルマキールティが PV プラマーナシッディ章において苦に対する顛倒知をこの世界の本来のあり方を認識せずに全く反対に誤解することとし、無明 avidyā、誤解、正しい知と相対立するもの (pratipakṣa, vipakṣa) である無知 ajñāna、我執 (= ātmasneha = 有身見 satkāyadrṣṭi = 衆生見 sattvadrṣṭi) と同義で用い、諸煩惱の根源であるものを指示していると導いている。

³³⁸ 『法蘊論』 480c23-481a4 :

如_レ是諸苦、名_二苦諦_一者、謂此名_二無常_一眞實是無常、此名爲_レ苦、眞實是苦。若佛出_レ世、若不_レ出_レ世、如_レ是苦法、法住_二法界_一、一切如來自然通達、等覺、宣說、施設、建立、分別、開示、令_二其顯了_一。謂、此は無常、此是苦、此は無常性、此是苦性、是眞、是實、是諦、是如、非_レ妄、非_レ虛、非_レ倒、非_レ異、故名_二苦諦_一。名_二聖諦_一者、聖謂諸佛及佛弟子、此是彼諦。謂彼於_レ此、知見、解了。正覺、爲_レ諦。由_二是因縁_一、名_二苦聖諦_一。復次苦聖諦者、是假建_二立名想言說_一、謂_二苦聖諦_一。過_二宛伽沙_一佛及弟子、皆共施_二設如_一是名_二故_一。

(このような諸の苦を苦諦と呼ぶのは、すなわちここで無常と呼ぶのは、真実に無常であり、ここで苦と呼ぶのは、真実に苦である。仏が世に出られても、或いは世に出られなくても、このような苦という法は、法として法界にあり、一切の如來は自然に通達し、等覺し、宣說し、施設し、建立し、分別し、開示して、それを顕かにさせる。すなわち、これは無常である、これは苦である、これは無常性である、これは苦性である、これは真である、これは実である、これは諦である、これは如である、妄ではない、虚ではない、顛倒ではない、異なるのではない、従って苦諦と呼ぶ。聖諦と呼ぶという、聖とはすなわち、諸の仏、及び仏弟子のことであつて、彼らの諦 [を聖諦と言うの] である。すなわち、彼らはこれについて知見し、理解し、正覺して諦とするのである。これにより、苦聖諦とするのである。更に、苦聖諦とは、仮に名称・概念を立てて、苦聖諦と言う。ガンジス河の砂を超える仏及び [仏] 弟子はみな、共にこのような名称を施設するからである。)

榎本[2009: 347]は『法蘊論』の聖諦の解釈についても言及している。

³³⁹ AKBh 459, 16-460, 3:

kāśmīravaiḥbhāṣikanīṣiddhah
prāyo mayāyaṃ kathito 'bhidharmaḥ /
yad durgrhītaṃ tad ihāsmad āgaḥ
saddharmanītau munayaḥ pramāṇam // (VIII, 40) //

prāyeṇa hi kāśmīravaiḥbhāṣikānāṃ nityādisiddha* eṣo 'smābhir abhidharma ākhyātaḥ / yad atrāsmābhir durgrhītaṃ so 'smākam aparādhaḥ / saddharmanītau tu punar buddhā eva pramāṇam buddhaputrāś ca /

*AKBh(Ś): “nityā siddha.”

([この書で] 私が語ったアビダルマの大部分は、
カシュミールの毘婆沙師の理により成立したものである。

この書での、よくない理解は私による過ちであり、

真実のダルマの理については、賢人 (muni 牟尼) たちがプラマーナである (VIII, 40)。

実に、(この AKBh の) 大部分はカシュミールの毘婆沙師たちの理により成立した、このアビダルマを私たちは説いた。この書で、私たちによるよくない理解は、私たちの咎である。一方、真実のダルマの理については、仏たちこそがプラマーナであり、また仏の子たちが (プラマーナである)。)

また、聞所成の慧を信頼される人の言葉を判断根拠として生じた決定としているが、仏教において信頼される人とは究極的には仏となろう。

AKBh 335, 4-6:

idaṃ tu lakṣaṇaṃ nāniravadyaṃ vidyate / āptavacanaprāmāṇyajātaniścayaḥ* śrutamayī / yuktinidhyānaś** cintāmayī / samādhijo*** bhāvanāmayīti / hetau mayaṭvidhānāt / yad yathā**** 'nnamayāḥ prāṇāḥ, tṛṇamayyo* gāva iti /

*AKBh(Ś): “niścayā.” **AKBh(Ś): “-jā.” ***AKBh(Ś): “-jā.” ****AKBh(Ś): “tad yathā.”

(しかし、[聞・思・修所成の慧について] 以下の特徴には非難されるべきことがない。信頼される人の言葉を判断根拠として生じた決定する (niścaya) [慧] が聞所成 [の慧] である。道理により注意深く考えて生じた [慧] が思所成 [の慧] である。三昧により生じた [慧] が、修所成 [の慧] である。原因の意味で [所成という] 接尾辞

ハリヴァルマンが論じたように、世間では「私である」という発言は正しいものである。逆に「私ではない」「私は存在しない」という言葉は、日常生活を送る上では成立しない、誤った発言とみなされる。しかし、四聖諦の苦諦の四行相では「非我」が説かれ、「一切法は非我である」と説かれている。勝義には「私ではない」と言うのが正しい。

ヴァスバンドゥは、有身見について、無常であり集まりに過ぎない、同じ相続に属する刹那的な諸行を、常住な一個体と把握する想に基づくものと論じた。凡夫は対象に存在しない顛倒した一個体を把握する。存在しない一個体に基づく虚妄であるにもかかわらず、世俗ではこの一個体に基づいて「存在する」と述べるのが正しい、世俗諦とされる。「瓶」や「水」だけではなく、「私」も「有情」もこの存在しない一個体により認識され、「存在する」と言われる³⁴⁰。

聖者はありのままに対象に存在しない一個体を見ない。勝義には「我」は存在しないから、「我は存在しない」ということが正しい、勝義諦である。また、刹那的な諸行を勝義有とする言及もみられないが³⁴¹、ヴァスバンドゥはここで刹那的な諸行についての存在も否定していない。しかし、この刹那的な諸行は三世に実有なのではなく、まさに刹那的に現在にのみ存在し、過去のものとなれば「あった」、未来のものについては「あるであろう」と言われるものである。

出世間智を得て、一個体を把握することなく諸行をありのままに見る聖者は、凡夫が理解できるように、この刹那的な諸行について一個体とする想に基づいて説く。しかし、ヴァスバンドゥはこの一個体とする想を捨てさせるために有身見が説かれたと述べるのである。

この先の軌範師の説によっても、世俗的な存在は勝義には存在が否定されている。AKBh の記述に従うと、三種類の存在しないものが想定される。

- (1) 兎の角のように全く存在しないものである。これらは言葉として表現することは可能であっても、その言葉により指示される事物は全く存在しない。これらのものは世間的にも「存在しない」と言うのが正しい表現となる。虚空と非択滅もここに入ると考えられる。
- (2) 存在しないものであるが、世尊により説かれるものであり、例えば択滅が挙げられる。ヴァスバンドゥは以前に存在しないものであったものが、存在して、後に存在しなくなることは、全く存在しないのとは異なるとしている。そして、災いが非存在となることは最上のことであり、弟子たちを誘うために説かれる意味があるとも述べている³⁴²。

mayad が使われているからである。例えば、命は食物所成である、牛は草所成であるというようにである。)

³⁴⁰ 『瑜伽師地論』「思所成地」(声聞地研究会[2007: 330, 19-20])では、観察されるべき非存在 (asadvastu) として

①未生無 (anutpannāsāt) ②已滅無 (niruddhāsāt) ③互相無 (itaretarāsāt) ④勝義無 (paramārthāsāt) ⑤畢竟無 (atyantāsāt) の五つが挙げられ、仮設する言葉により成立した自性を勝義無としている。

³⁴¹ AKBh のあとにヴァスバンドゥが書いたとされる VyY では、parama とは出世間智であり、その対象が勝義であるとされる。そして、引用する『勝義空性経』の業と異熟の二つの自相は出世間智の対象ではないと述べ、出世間智の対象は言説としては存在しない共相である、「不可言の共相」とする。松田[1985]; 堀内[2009: 136-145]; 李[2001: 137-144]を参照されたい。

³⁴² AKBh 93, 5-13:

na vai nāsty evāsaṃskṛtam iti brūmaḥ / etat tu tadīdṛṣaṃ yathāsmābhir uktam / tadyathā asti śabdasya prāgabhāvo 'sti paścād abhāva ity ucyate / atha ca punar nābhāvo bhāvaḥ sidhyati / evam asaṃskṛtam api draṣṭavyam / abhāvo 'pi ca* kaścit praśasyatamo bhavati, yaḥ sakalasyopadravasyātyantam abhāva ity anyeṣāṃ so 'gra iti praśaṃsāṃ labdhum arhati / vineyānāṃ tasminn upacchandānārtham / yady apy asaṃskṛtam abhāvamātram syān nirodha āryasatyam na syāt / na hi tat kiṃcid astīti / kas tāvad ayaṃ satyārthaḥ / nanu cāviparītārthaḥ / ubhayam api caitad aviparītādṛṣṭam** āryair yad uta duḥkhaṃ ca duḥkham eveti duḥkhābhāvaś cābhāva eveti ko 'syāryasatyatve virodhaḥ, katham abhāvaś ca nāma tṛtīyaṃ cāryasatyam syāt / uktam yathāryasatyam dvitīyasyānantaram*** dṛṣṭam uddiṣṭam ceti tṛtīyaṃ bhavati /

*AKBh(Ś): om. “ca.” **AKBh(Ś): “aviparītaṃ dṛṣṭam.” ***AKBh(Ś): “dvitīyasya cānantaram.”

(無為法が全く存在しないと私たちは決して言うのではない。しかし、それ(無為法)は私たちが述べたような(触が存在しないのが虚空であり、択の力により随眠と生種が起こらないのが択滅であり、択とは無関係に縁を欠くことにより生起しないのが非択滅であるような)、そのようなものである。例えば、音声は以前には非存在で、存在して、後に非存在であると言われる。〔無為法も同様である〕。また、非存在が存在するということは成立しない。無為も

- (3) 我やブドガラ、或いは瓶や水のような世間的な存在、仮設有である。これらは刹那的な諸行を常住な一個体として把握することに基づくものであり、この本来は存在しない一個体につけられた名称に基づいて「存在する」と言うことは世間的には正しいとされるが、苦諦について非我性が説かれるように、聖者は存在しないと見るものである。但し、色蘊等も集まりであり、仮設に過ぎないが、一個体とする想に基づいてのみ理解する凡夫に説示する為に、一個体とする想を捨てた世尊により説かれたものである。

6. 世俗有と刹那的な諸行を常住な一個体として把握する想

ここで、改めて世俗諦の記述を考えてみたい。ヴァスバンドゥは「他ならぬそれら（瓶や水と呼ばれるものを構成する色等の諸のダルマ）に対して世俗の想（*saṃvṛti-saṃjñā*）が形成されたから、世俗により「瓶がある」「水がある」と言う人々は、まさに真実（*satya*）を述べるのであって、虚妄（*mṛsā*）を〔述べるのでは〕ない。従って、これ（「瓶がある」「水がある」と言うこと）は世俗諦である」と述べている。

想（*saṃjñā*）は心作用の一つであるが、意味としては「名称」を指す場合もあり、この記述についても「名称」と訳しているものも多い³⁴³。ヤショーミトラは「世俗有とは、言説による存在である。勝義有とは、勝義による存在である。自相による存在である」と註釈している³⁴⁴。

世俗諦と勝義諦の違いを単純に言葉によるか、よらないかという考え方に従うならば「名称」と訳すとも考えられよう。

しかし、有身見の語義解釈で見えてきたように、ヴァスバンドゥは単純に言語表現そのものではなく、言語表現の前提となる、刹那的な諸行を常住な一個体として把握する想を問題として、捨て去るべきだとしている。しかし、この仮設である一個体に「瓶」や「水」という名称が対応しており、真実に反する、顛倒した認識ではあるが、世俗においては正しく世間的な事物を指し示すものであり、聖者も仮設に基づいて言語表現する。

『婆沙論』は名身を示す語の中に「想」を挙げ、サンガバドラは「想身が名身である」と述べているが³⁴⁵、名身を説明するにあたり、ヴァスバンドゥは「名称（*nāman*）とは作想（*saṃjñākaraṇa*）である」と述べている³⁴⁶。ヤショーミトラの註に基づく、この「名称」と同義語である「作想」

そのように見られるべきである。そして、非存在であっても、一切の災いが完全に非存在となる、最も尊重されるべき何かしらであるから、それはそれらの〔諸法の中で〕最上のものであるという称賛をえるにふさわしいのである。弟子たちをそこへと誘うために〔説かれた〕のである。もし、無為〔法〕がただ非存在であるとしたら、滅は聖諦ではないことになる。それは何も存在しないことだからである。まず、この聖諦の意味は何か。実に不顛倒という意味である。〔苦諦について〕苦を他ならぬ苦であるとも、〔滅諦について〕苦の非存在をまさに非存在であるとも、聖者たちによりその二つとも不顛倒と見られたのである。これが聖諦であることについてどんな矛盾があるのか。しかし、非存在がすなわち第三の〔滅〕聖諦であろうか。〔四〕聖諦のように、第二の〔集諦の〕直後に見られ、示されたから第三〔の滅諦〕が説かれたのである。）

一色[2009: 46-48]は択滅無為についてのAKBhの見解を論じている。但し筆者は、択滅について聖者には認識対象であることにより存在することが保証されているが、どのような固有の本質をもつかは論じることができないものとヴァスバンドゥが論じているとは考えない。我には仮設されるものがあるが、択滅にはそうしたもののさえない、存在しないものであるが、説かれるべき意味はあるものとしていると考える。

³⁴³ 木村[2012: 82]が「日常的な命名（*saṃvṛtisamjñā*, kun rdzob tu de'i ming du btags pa）」と訳し、松田[2014]；桂[2015: 17]も「想」を「名称」としている。

³⁴⁴ AKVy 524, 16-17:

saṃvṛtisad iti / *saṃvyavahāreṇa sad* / *paramārthasād* iti / *paramārthena sat* / *svalakṣaṇena sad* ity arthaḥ /

³⁴⁵ 『婆沙論』70c12-13:

云何多名身。答、謂多名號異語增語想想假施設。是謂「多名身」。

『正理論』413a04-06:

想謂、於「法分別取著、共所」安立、字所發想、即是眼耳鼻衣車等。如「是想身、即是名身、謂「眼耳等」。

上杉[1979: 26-28]は、AKBhの記述とAKVyの註釈に基づき「想は名をつくる」関係と「名が想をつくる」関係を述べているが、更に有部が名・句・文を實在としていることとそれに対する経量部の批判を論じている

³⁴⁶ AKBh 80, 13:

tatra saṃjñākaraṇam nāma / tadyathā rūpaṃ śabda ityevamādiḥ /

が、想を作る手段であるにせよ、想が名称を作る手段であるにせよ、想は、心不相応行の名称とは同じものではなく、心所法を指している。そして、ヴァスバンドゥは諸行を一個体として把握する想を問題としている³⁴⁷。この想に基づき言語表現はなされるのである。

また、『婆沙論』は第二静慮に入ると言語がなくなるとしている。これは尋・伺がなくなることと繋がっている³⁴⁸。AKBh においても、自性分別は尋とされており、尋がないことは自性分別もないことである。計度分別は、三昧に入っていない時の分別であり、三昧に入ると計度分別がなくなる。しかし、随念分別は三昧に入っている時の分別も含んでおり、三昧に入っても分別が存在しえる場合、例えば初静慮において分別があることはこの点から理解される。

一方、本稿で問題にしている有身見は、欲界だけではなく、色界・無色界にも存在する。もし、言葉や分別がなくなることと単純に結び付くならば、判断知である有身見も、三昧で第二静慮に入ればなくなるはずである。しかし、有身見は無色界にも存在する、見苦所断である。

逆に言えばヴァスバンドゥが、有身見の記述において、判断の前提となる一個体とする想を問題としたのは、この点も理由のひとつではないかと考えられる。非想非非想処においても、あるかなきかの想は存在している。尋伺がなく、言葉が存在しなくなったとしても、存在しないものを存在すると構想する想は存在し得よう。また、先の軌範師の説いた動物や鳥にも存在する生まれながらの有身見についても、言葉の前提になる構想作用を考えざるを得ない。

サンガバドラは、この二諦の記述において、一個体という言葉を用いている。AKTA の『正理論』の記述の引用を見てみよう。

以下も〔サンガバドラ先生により〕説かれたのである。他ならぬその勝義に存在しているものが、あるあり方 (prakāra) により世俗諦と言われ、ある〔あり方〕により、勝義諦〔と言われる〕。対象が一個体単位で (pindaśaḥ) 把握されるとき、世俗諦であると言われる。対象が種 (jāti) として、或いは実体として (dravyataḥ) 把握される時、勝義諦と言われる。すなわち、有漏の事物が、結果として把握される時、苦〔諦〕と言われる。原因として把握される時、集

(その(名身という)場合に名称とは作想 (saṃjñākaraṇa) である。例えば、色、音声等というようにである。)

AKVy 180, 30-181, 2:

saṃjñā-karaṇam iti loka-bhāṣeyam / *saṃjñākaraṇam* nāmadheyam iti paryāyaḥ / tathā hi loka vaktāro bhavanti / Devadatta ity asya saṃjñākaraṇam iti / saṃjñāyāḥ karaṇam *saṃjñākaraṇam* / yena saṃjñā caitasiko dharmah kriyate janyate / saṃjñāiva vā *karaṇam saṃjñākaraṇam* / *saṃjñāgrahaṇam* cānyakaraṇanivṛttyartham / *karaṇagrahaṇam* caitasikaviśeṣanārtham / yadi hi saṃjñā nāmeti ucyete, caitasiko 'pi saṃbhāvyeta / tat *punah *saṃjñākaraṇam* nāma rūpaṃ śabdo raso gandho veityevamādi /

(作想 (saṃjñā-karaṇam) というのは、世間的に言われるべきものである。作想とは呼ばれるべき名称と同義語である。すなわち、デーヴァダッタと言う人々がいる。〔デーヴァダッタが〕彼の呼ばれるべき名称だからである。作想とは想を作ること(手段)である。あるものにより、想という心所法が作られ、生じるのである〔それが名称である〕。【別解】或いは、作想とは他ならぬ想が作ることである。そして、想という語は、〔想〕以外のものがあることを排除するためである。作ることという語は心所法と区別するためである。なぜならば、もし想が名称であると言われるなら、心所法も想定されるべきことになってしまうからである。更に、その作想とは、色、音声、味、或いは香等というようにである。)

張[1995: 19]も世俗想 (saṃvṛti-saṃjñā) について想 (saṃjñā) により名称 (nāman) が作られるのであり、両者を同一視することはできないと指摘し、AKBh 80, 13 の記述を挙げている。

³⁴⁷ 松田[1985]は VyY での *Bhavasamkrāntisūtra* の想の解釈について、理解に苦しみと述べているが、諸行を一個体とする想に基づき言語表現がなされるというヴァスバンドゥの考えに基づく解釈であると考え。VyY の記述については堀内[2009: 145-152]も参照されたい。

尚 *Bhavasamkrāntisūtra* についてはサンスクリットテキストとして Vinīta[2010: 409-451]が出版されたが、袴谷[2001a]が詳細に論じ、高橋[2005: 102-103, 167-168]；村上[2013: 30-31]は「真実義品」で論じられる個所も扱っている。池田[1995]；藤井[2004]；津田[2013]も参照した。

³⁴⁸ 前田[2006]は定中は無分別であり、言語が存在しなくなるという点について、『法蘊論』は初静慮で言語の存在を否定しているのに対し、『集異論』が語行として語・語行・尋伺をあげていることを指摘し、『婆沙論』の記述に繋がるのではないかとしている。また、横山[1978b: 118]は相が言語発生の遠因ならば、尋伺は近因というべき心作用であり、想により名と義が結合され、尋伺により言説が発せられると論じている。本稿 79-81 頁も参照されたい。

諦と「言われるのである」³⁴⁹。

サンガバドラは、ここで「一個体単位で (piṇḍaśas) 把握されれば世俗諦と言われる」として、「一個体」という言葉を用いている。我やブドガラは、色等の蘊の集まりであり、それが一個体として把握されると「有情」と言われたり、「私」と言われたりする。それを一個体ではなく、色や受等として把握する場合が勝義諦であると言うのである。

前述したように、有身見の記述において、サンガバドラはヴァスバンドゥの解釈に対して「有」の解釈には反対したが、「身 (kāya)」を集まりとする解釈には異を唱えず、ヴァスバンドゥが捨てるべきであると述べた一個体とする想についても触れなかった。しかし、ヴァスバンドゥが一個体に言及しないこの世俗諦についての記述では、「一個体単位で把握するときに世俗諦である」と述べている。そして、ヴァスバンドゥが捨て去るものとして述べていたことには口を閉ざしている³⁵⁰。

また、サンガバドラは聖諦の解釈において、ヴァスバンドゥと同じ *Suttanipāṭa* の偈を引用し「しかし、四諦の道理に違いがあるのではない。聖者にも凡夫にも、すべて真理 (如実) であるからである。見ることができる者により専ら『聖』と呼ぶのである」と同様に述べているが³⁵¹、ヴァスバンドゥのように、「聖者ではない者は顛倒したものを見る」という言い方はしていない。四諦は世俗によっても説かれるものであり、対立関係にあるものではないからである。

サンガバドラの「一個体単位で (piṇḍaśas) 把握されれば世俗諦と言われる」という言葉は、一個体とする想に基づき世俗有、世俗諦が把握され、一個体とする想が私の把握に限られないことを示している。しかし、五取蘊を集まりとして把握するという考え方は見られない。

『婆沙論』は有身見を我見と我所見のみとして、五取蘊を所縁として人格主体である「我」を把握する認識として論じ、仮設を世俗有として存在として認めている。しかし、存在するもののみが所縁となると論じる以上、我見も苦諦である五取蘊を所縁とすると述べるが、実際には実有のダルマとされるいずれか一つの蘊を所縁として「我である」と判断する認識として論じられる。この五

³⁴⁹ 松田[2014:382-383]を参照して、ヴァスバンドゥが piṇḍa を捨てるべきものと述べていたことに基づき試訳した。尚、松田[2014b]が示した AKTA のテキストは以下の通りである。AKTA P 348a5-8, D 403a5-8 に当たる。

AKTA(M):

yad apy uktam sa eva paramārthasann arthaḥ kenacit prakāreṇa samvṛtisatyam ity ucyate, kenacit paramārthasatyam / anirvāritārthaḥ piṇḍaśo gr̥hyamāṇaḥ samvṛtisatyam ucyate, nirvāritārtho jātito dravyato vā (38r7) gr̥hyamāṇaḥ paramārthasatyam ucyate / tadyathā sāsraṇaṃ vastu phalato gr̥hyamāṇaṃ duḥkham ucyate / hetuto gr̥hyamāṇaṃ samudayasatyam iti /

『正理論』667a19-24 :

即依勝義是有義中、約少分理名世俗諦。約少別理名勝義諦。謂、無簡別總相所取一合相理名世俗諦。若有簡別別相所取或類、或物名勝義諦。如於一體有漏事中、所取果義名為苦諦、所取因義名為集諦³⁵⁰。

³⁵⁰ ステイラマティは、「色等のダルマには瓶や布などの＜行相／形象＞ (ākāra) が存在しない」とサンガバドラに反論する。そして理由として「一個体単位で把握されるであろうことによる」と述べる。一個体ごとに把握することにより、存在しない「瓶がある」「布がある」と言うのである。サンガバドラは「一個体単位で」と言うが、それは対象に存在しないものが＜行相／形象＞として顕れていることに基づく認識だと批判しているのである。

AKTA(M):

tad api na sambadhyate / asti hi sāsraṇasya vastuno hetubhāvaḥ phalabhāvaś ca / na punārūpādīnāṃ ghaṭapaṭādyākāro 'sti / yato rūpādīnāṃ piṇḍaśo grahaṇam syād iti / tadastitve vā samkhyeya ekāvayavāvayavivādaḥ prasajyate iti /

(それ (サンガバドラの言うこと) も妥当ではない。なぜならば、有漏の事物に原因というあり方と、結果というあり方とがあるのである。更に色等に瓶や布などの形相は存在しない。色等を一個体単位で把握するであろうことにより、[存在しない「瓶がある」「布がある」と言われる] からである。或いはその (壺や布など) 存在性が数えられるべきものである場合には単一の部分と全体を説くことになってしまうであろうからである。)

AKTA P 348a8-348b2, D 403a8-403b2 に当たる。ekāvayavāvayavivādaḥ については、どのように訳すべきか確定できないが、「単一の部分と全体を説くこと」と訳した。これは本稿 97 頁で述べたように、ヴァイシェシカ学派と関わるように思われる。

³⁵¹ 『正理論』661c02-03 :

然四諦理無有差別。在聖在凡皆如實故、依能見者偏立聖名。

つの蘊は世尊により説かれたダルマであるが、集まりであることは『婆沙論』も認めている。すなわち、一個体とする想に基づくことは他の世俗有と変わりがない。そして更に一合想について、我々と並べて除くべきものとしても論じている。そして、この一合想に基づく世俗有により、勝義諦と同じ真実が説かれるのが世俗諦であり、勝義諦と世俗諦とは縁が異なると論じられる。そこで、どのように一合想を除くことができるのかは、明確ではない³⁵²。実有である蘊にせよ、施設のための和合にせよ、一つのものを所縁とする認識として論じており、一合想の枠組を離れることができていない。

ヴァスバンドゥは、色等の勝義有について自性の智が存在すると述べている。四念住は、身・受・心・法を自相と共相という二つの特徴により観察することであるが、この自相 (svalakṣaṇa) について自性 (svabhāva) と解説している³⁵³。これは、自相により色等のダルマを把握することができ、更にそのことにより、それらが無常性・苦性・空性・非我性という共相をもつことを観察できるということが意図されている。この四念住が見道へ、見道から修道、更に尽智・無生智である菩提へと繋がるのである。

五取蘊という滅する集まりに対して、常住な一個体とする想を捨てさせるために有身見と説かれたとヴァスバンドゥは論じている。刹那的な諸行があるがままに把握し、「業とその熏習とそのはたらきの獲得とそれに基づく結果を確定して熟知する³⁵⁴」世尊は、「我」や「有情」と呼ばれているものは、五つの蘊の集まりに過ぎないと説かれたのである³⁵⁵。この五つの蘊は、一個体とする想を通して認識している凡夫である私たちが、自らを観察することにより理解することができる仮設である。そして、四念住による観察を通して、苦諦である五取蘊を同時に五つの蘊として把握することにより、一個体とする想は捨てられる。このようにして、一個体とする想に基づく我見は断じられるのである。更に、四諦のように見る知を獲得することができるのである。

我はいかなる特徴ももたないものであり、我見は色等のような対象となる事物をもたない煩悩であり、苦諦である五取蘊を見ることにより断じることができる。一方、修所断の煩悩は事物をもつものである。そして、世俗有のものも一個体とする想に基づき把握されている。しかし、これらも見道と同様の修行を繰り返すことにより断じることができると考えられる。これが修道である。そして、ヴァスバンドゥはこの見道・修道の両方に聖八支道を認めるべきだとしている³⁵⁶。

「如理の師である世尊は、憐みの心から、真実を正しく顛倒していないものを教示することにより、輪廻という泥濘から衆生を引き出される」とヴァスバンドゥは言う³⁵⁷。聖者はこの存在しない一個体を構想することなく、あるがままに対象を見る。しかし、凡夫である私たちは、この構想な

³⁵² 櫻部[1992]は有部において有漏智が無漏智にどのように転換するのが明確ではないと指摘している。

³⁵³ 本稿 71-72 頁を参照されたい。

³⁵⁴ 本稿 65 頁を参照されたい。

³⁵⁵ 世尊により説かれたダルマである蘊も集まりであり、仮設である。そして、一個体とする想は同じ相続に属する刹那的な諸行に対しても説かれている。この点については、諸行 (saṃskārāḥ) とは何かという側面からの考察も必要であろう。

AKBh 64, 4-6:

kiṃ punar idaṃ bijam nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sāksāt pāraṃparyeṇa vā / santatiparināma viśeṣāt / ko 'yaṃ parināma nāma / santater anyathātvam / kā ceyam santatiḥ / hetuphalabhūtās traīyadhvikāḥ saṃskārāḥ /

(【問】では、種子と言われるこれは何か。【答】直接的に、或いは間接的に結果を生じる能力である名色である。相続の特殊な変化によるのである。【問】変化と言われるこれは何か。【答】相続が異なったあり方になることである。【問】それで、この相続は何か。因と果になった、三世の諸行である。)

尚、本稿 47 頁註 145 も参照されたい。

³⁵⁶ 拙稿 (木村[2014: 390]) .

³⁵⁷ AKBh 1, 12-14:

yathārtham aviparītaṃ śāstīti yathārthasāstā / anena parahitapratipattyupāyam asyāviṣkaroti / yathābhūtaśāsanāc chāstā bhavann asau saṃsārapaṅkāḥ jagad ujjahāra /

(如理に顛倒なく教えるから如理の師である。これ (帰敬偈の如理の師という言葉) により、利他行の手段が明らかにされる。如理に教えることにより、師である彼 (世尊) は、輪廻という泥濘から衆生を引き出されるのである。)

しに対象を見ることはない。真実ではない顛倒したものを見ている。その私たちが誤りを正し、理解できるように説くためには、この一個体に基づいて言語表現する以外にはない。この言語表現について顛倒していないものとヴァスバンドゥは述べている。そして、世尊に対して自らお知りになった顛倒なき真実を顛倒なく教える師として帰敬している。この世尊の教えに従い、顛倒していないものを見ることにより、凡夫は正しい智を獲得し、輪廻という泥濘から抜け出すことができると言うのである。

7. 小結

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。以下のように纏められよう。

- (1) 『婆沙論』は、二諦について諦は一つであり、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している。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。『成実論』も真諦と俗諦の二諦を説き、俗諦を仮名としているが、世俗諦では「我がある」と言うのが正しく、第一義諦では「我がない」というのが正しいとも論じている。
- (2) AKBh は、有部の二諦説の考え方に随い、存在に基づく世俗諦と勝義諦という二諦を提示している。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、世俗想に基づき「存在する」と言うことは正しく、世俗諦であり、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色等の自性の存在を勝義有とし、勝義諦であるとしている。
- (3) 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は、異なる智に基づく二諦説である。
- (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、聖者は四諦のように見るのに対し、聖者以外の者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。凡夫は無常を常、苦を楽、非我を我、空を我所と把握するのである。従って、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) 世間の人々は刹那的な諸行には存在しない一個体に基づき「瓶がある」「私である」と言うが、この発言は世間においては正しいとされる。常住な一個体とする想を捨てさせるために滅する集まりである、有身に対する見が説かれたとヴァスバンドゥは述べている。この想を捨てることにより、我見は断じられ、四諦のように見る智を得ることができるのである。

結論

仏教は「諸行無常」「諸法無我」を説いている。しかし、私たちは自らを「私」と呼び、無意識のうちに自分と思って過ごしている。「我（私）である」「我所（私のもの）である」とする有身見を煩惱の一つであり、諦を見ることにより断じられると有部は説いている。

AKBhにおいて、ヴァスバンドゥは有身見が「我」の把握に限定されないことを指摘し、有身見の「有身」を「滅する集まり」と語義解釈し、その有身に存在しない「常住な一個体（pinḍa）」を把握する顛倒した想を問題として、この想を捨てるべきものと論じている。本稿ではこれまで取り上げられなかったこの pinḍa に着目して、凡夫の「我」の把握と聖者の「非我」の把握についてのヴァスバンドゥの考え方を考察した。凡夫が pinḍa に基づき認識するのに対し、聖者はこの想を捨てている。この認識の違いにより、凡夫は聖者とは反対のことを正しいとすることをヴァスバンドゥは説いている。このことから AKBh VI, 4 で論じられる二諦説についても本稿では新たな解釈を提示した。

第一章「心所法としての有身見」では、有身見を心に伴う心作用という面から考察した。

我見・我所見である有身見は、煩惱である五見の一つである。有部は見を慧の特殊なものとして論じ、慧をダルマを択ぶこと、見を考察した上で判断することとしている。また、慧を全ての刹那に伴い、善なる心にも不善なる心にもどちらでもない心にも伴う十大地法としている。

有身見は煩惱法ではあるが、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、他者を苦しめるわけでもないから不善ではなく、無慚・無愧を伴わない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、あらゆる心に伴う可能性を示唆している。

また、先の軌範師は、有身見に、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。ヴァスバンドゥも、蘊の相続に「我」を仮設すると述べるが、「我」について、五蘊とは別の実体として考えられている「我」と五蘊に仮設する「我」という二つを示している。

一方、煩惱法は必ず無明を伴うが、有身見に伴う無明も無記である。ヴァスバンドゥは無明 avidyā の否定辞 “a-” について「反対」を意味するものとして、「明と反対のダルマ」と解釈し、「諦が真実でありその反対が虚偽である」とも述べている。この解釈に従えば、四諦を知らないことではなく、苦諦の無常・苦・非我・空という四行相を、常・楽・我・我所として把握することが意図されていることになる。

第二章「『婆沙論』における我見」では、『婆沙論』において我見・我所見とされる有身見がどのように論じられているかを分析した。

『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。この「池喩経」は『雑阿含』第 109 経であり、この経の二十身見や苦諦の四行相の記述も増広と考えられ、諦を見ることにより身見が断じられるとしていることを指摘した。

有身見について、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に対し、『婆沙論』は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論じている。

また、『婆沙論』は、一切法は無我であるが、外道や犢子部は存在しない「我」や「ブドガラ」という人格主体が別体として存在すると考えていると批判し、五取蘊を我として把握すると主張している。そして、人我と法我とを区別し、虚妄である「ブドガラ」を人格主体とみなすことを悪見とする一方、ダルマに常に自体があると説くことは容認している。また、『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。

五蘊とは別の実体としての「我」と仮設の「我」という二つの我についての考え方は AKBh の記述と共通するが、AKBh が蘊の相続に対する「我」の仮設を説くのに対し、『婆沙論』は蘊・界・

処等の実有のものにより仮立するとしている。

また、存在を分類し、男・女等の施設有に対し、『婆沙論』は実物有を蘊・界等、実有を一切法とし、『毘婆沙論』は物体有を五蘊、実有を苦としている。『婆沙論』は、更に名称だけの名有、瓶や車等の仮有、諸蘊の和合に対しブドガラを施設する和合有も挙げている。しかし、『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、究極的には仮設の存在を否定していると考えられる。

そして、『婆沙論』『毘婆沙論』は、苦諦は五取蘊であるとしながら、実有であるいずれか一つの蘊に対して我を把握することを有身見としており、五取蘊を同時に一纏めにして把握することがあるか否かを論じ、五取蘊に対して「一合想」を起こして把握するという肯定する説も見られる。しかし、この「一合想」は我想とともに除くべきものとしても論じられていることを指摘した。

第三章「AKBhにおける有身見と想顛倒」では、ヴァスバンドゥが問題とする無常な集まりを「常住な一個体」と把握する想と有身見の対象及び所縁を中心に考察した。

ヴァスバンドゥは、「我」を把握する認識と「有情」を把握する認識が同じ認識構造に基づくことを論じ、有身見を我見に限定されないものとして示している。そして、有部が想顛倒と心顛倒を見顛倒に伴うものとしているのに対し、判断の前提となる想顛倒を問題とする。また、有身見について、「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 (piṇḍa)」として把握する想により「我である」とみなすと言う。更に「蘊」も集まりであり、仮設有であると述べている。凡夫はこの一個体とする想に基づき、同じ相続に属する刹那的な諸行を「デーヴァダッタ」と呼んだり、「行く」「認識する」と言語表現している。しかし「常住な一個体」とする想を捨てた聖者もこの想に基づき言語表現すると述べる。従って、「蘊」はこの想により認識している凡夫にも理解できるように聖者により言語表現され、五取蘊が苦諦と説かれていると考察した。

また、ヴァスバンドゥは、「池喩経」の言葉も引き、『婆沙論』の記述に沿って、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。彼は、所縁を心・心所により把握されるものとも述べているが、譬喩者の考え方とは異なることになる。しかし、『婆沙論』は一合想を除くべきものと述べるが、集まりである蘊を実有のダルマとして、一つの蘊に対する我の把握を論じている。一方、ヴァスバンドゥは滅する集まりである五取蘊の相続或いは同じ相続に属する刹那的な諸行に対して、常住な一個体とする想を問題としており、『婆沙論』の考え方とも相違することになる。

また、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のではないもの (avastuka) 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である。一方、修所断の煩惱は特定の色等の事物に対する煩惱であり、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であると述べている。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る。五取蘊を非我と見る経験により、明瞭な判断を下すことができるようになったことが意図されていると分析した。

第四章「不染汚の邪智と不染汚の無知」では、『婆沙論』が論じる不染汚の邪智、『正理論』が論じる不染無知と AKBh が論じる不染汚の無知について考察した。

『発智論』が説く存在しないものを存在するとみなす認識を、『婆沙論』は無明を伴う煩惱ではない不染汚の邪智とし、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論じている。しかし、この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場合、何らかの所縁を設定せざるを得ないこと等から、「我」以外のものを把握する、有身見と同様の構造の認識を指していると分析した。

『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、これは誤った知ではない。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と説かれる「不完全な」智である。

AKBh は声聞と独覚は煩悩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、煩悩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『正理論』の劣智である不染無知とは異なると考察した。

第五章「行相と形象」では、五蘊について自相と共相を観察する四念住の記述を概観した後、ヴァスバンドゥの行相についての語源解釈から、刹那的な諸行に対し「常住な一個体」に基づき「我」を把握する認識構造を考察した。

『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＞を所縁とするとしている。一方、ヴァスバンドゥは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。

また、『婆沙論』は四諦十六行相を実体として存在するものとしており、苦諦の非私の行相も実体として存在するものである。

行相 (ākāra) についてヴァスバンドゥは所縁を把握するあり方という語源解釈を示し、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」とも言語表現されると述べている。従って、非我性を含めて、苦諦の四行相も、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ことになる。

そして、蘊も仮設であるが、一個体に基づいてしか把握できない凡夫にも理解できるように説かれた言葉である。『婆沙論』は一合想を問題とし、蘊を集まりとしながら、諸蘊の和合有にブドガラを施設するとし、実有である一つの蘊を所縁として我を把握すると論じている。これに対し、ヴァスバンドゥは、苦諦である五取蘊を、色・受・想・行・識という五蘊の集まりとして、一個体とする想を捨てて認識することにより、非我性を把握し、我見を断じることが提示していると分析した。

第六章「聖者の諦と凡夫の知」では、AKBh の二諦説について、ヴァスバンドゥが四諦のように見る聖者に対し、顛倒したものを見る凡夫が反対のものを正しいとすることを論じている点から、新たな解釈を提示した。

『婆沙論』は、二諦について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、縁の違いによるとしている。『成実論』も真諦と俗諦の二諦を説き、俗諦を仮名としているが、世俗諦では「我がある」と言うのが正しく、第一義諦では「我がない」というのが正しいとも論じている。

AKBh も有部の二諦説に随って、世俗諦と勝義諦という存在に基づく二諦を提示している。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、世俗想に基づき「存在する」と言うことは正しく、世俗諦であり、名称の依りどころである構成要素がなくなっても自性についての智がある色等の存在を勝義有とし、勝義諦であるとしている。

一方、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は、異なる智に基づく二諦説である。

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、聖者は四諦のように見るのに対し、聖者以外の者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。凡夫は無常を常、苦を楽、非我を我、空を我所と把握するのである。そして、世間の人々は刹那的な諸行には存在しない一個体に基づき「瓶がある」「私である」と言うが、この発言は世間においては正しいとされるが、聖者からは顛倒したものである。従って、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。

常住な一個体とする想を捨てさせるために滅する集まりである、有身に対する見が説かれたとヴァスバンドゥは述べている。この想を捨てることにより、我見は断じられ、四諦のように見る智も

得ることができるのである。

有身見について『婆沙論』は苦諦である五取蘊を我とすると述べるが、諸蘊の和合によりプドガラを施設するとし、一合想を除くべきもの、蘊も集まりであるとしながら、実体として存在するダルマである、一つの蘊を所縁として「我」を把握すると論じるに留まっている。AKBh でヴァスバンドゥは、滅する集まりである五取蘊を常住な一個体として把握する想を捨てることを論じる。その想を捨てることにより我見は断じられるが、それは非我の行相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、＜行相／形象＞とすることによる。苦諦である五取蘊を五つの蘊の集まりとして把握することに基づくのである。しかし、聖者も一個体とする想により言語表現すると言う。ヴァスバンドゥは、冒頭で世尊に帰敬し、世尊が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、顛倒していないものを教示されたと説き、「定品」の終りでは、真実のダルマの理については仏がプラマーナであると述べている。蘊も仮設であるが、凡夫に理解できるように言語表現されたのであり、苦諦である、滅する集まりである五取蘊を顛倒なく見ることを教示されたと彼は論じたと結論した。

Bibliography

< 第一次資料 >

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. P.Pradhan. Patna: K.P.Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKBh(E) *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter I: Dhātunirdeśa*. Ed. Y.Ejima. Tokyo: The Sankibo Press, 1989.
- AKBh(L) *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter IX: Ātmavādapratīṣedha*. Ed. Jong Cheol Lee with critical notes by the late Prof. Ejima. Tokyo: The Sankibo Press, 2005.
- AKBh(Ś) *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu), in AKVy(Ś).
- AKBh(T) *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu) (*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*): D 4090, P 5591.
- AKLA *Abhidharmakośaṭīkālakṣaṇānusāriṇī* (Pūrṇavardhana) (*Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba*): D 4093, P5594.
- AKTA *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkāṭattvārtha* (Sthiramati) (*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*): D 4421, P 5875.
- AKTA(M) *Abhidharmakośabhāṣyaṭīkāṭattvārtha* (Sthiramati), in 松田[2014b].
- AKUp *Abhidharmakośopāyikā nāma Ṭīkā* (Śamathadeva) (*Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad nye bar mkho ba shes bya ba*): D 4094, P 5495.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra) Ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- AKVy(Ś) *Abhidharmakośa and bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra*. Ed. S.Dwārikādās Śāstrī. Varanasi: Bauddha Bharati Series, 1998.
- AKVy(T) *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra) (*Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad*): D 4090, P 5591.
- KS *Karmasiddhiprakaraṇa* (Vasubandhu) (*Las grub pa'i rab tu byed pa*), in 『成業論 チベツト訳校訂本』室寺義仁編, 私家版, 1985.
- KST *Karmasiddhiṭīkā* (Sumatīśīla) (*Las grub pa'i bshad pa*): D 4071, P 5572.
- Dhp *Dhammapada*. New ed. London: PāliText Society, 1914.
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna), in PP.
- MN *Majjhimanikāya*. London: Pāli Text Society, 1993-1994.
- PP *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Chandrakīrti*. Ed. Louis de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica. IV, 1st ed. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Academic Impériale des Sciences, 1903.
- PSV *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga): Ed. E. Steinkellner.
http://ikga.oeaw.ac./Mat/dignaga_PS_1.pdf.
- PSk *Vasubandhu's Pañcaskandhaka*. Ed. Li Xuezhong and Ernest Steinkellner. Beijing and Wien: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press, 2008.

| | |
|----------|---|
| PSkV | <i>Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā</i> . Ed. Jowita Kramer. Beijing and Wien: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press, 2013. |
| PV | <i>Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)</i> (Dharmakīrti) Ed. Yūsho Miyasaka. in <i>Acta Indologica II</i> . Naritasan Shinshōji. 1971/72, 1-206. |
| PV(III) | Pramāṇavārttika (Pratyakṣa 章), in 戸崎[1979]. |
| ŚrBh(I) | <i>Śrāvakabhūmi The First Chapter</i> , in 声聞地研究会[1998]. |
| ŚrBh(II) | <i>Śrāvakabhūmi The Second Chapter</i> , in 声聞地研究会[2007]. |
| SN | <i>Samyuttanikāya</i> . Pāli Text Society, 1973. |
| Sn | <i>Suttanipāta</i> . Pāli Text Society, 1990. |
| TSP | <i>Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla</i> . Ed. Swami Dwarikadas Śāstri. Varanasi : Bauddha Bharati Series, 1968. |
| Uv | <i>Udānavarga</i> . Ed. herausgegeben von Franz Bernhard. Göttingen : Sanskrit texte aus den Turfanfunden X. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch Historische Klasse, 1965. |
| VyY(L) | <i>Vyākhyāyukti</i> (Vasubandhu), in 李[2001]. |
| VyY(H) | <i>Vyākhyāyukti</i> (Vasubandhu), in 堀内[2009]. |
| VyYT | <i>Vyākhyāyukti-tīkā</i> (Guṇamati), in 堀内[2009]. |

| | |
|--------|---|
| 『雜阿含』 | 『雜阿含經』 大正藏 2, 99. 求那跋陀羅訳. |
| 『法句經』 | 『法句經』 大正藏 4, 212. 法救撰, 維祇難訳. |
| 『出曜經』 | 『出曜經』 大正藏 4, 212. 竺佛念訳. |
| 『俱舍』 | 『阿毘達磨俱舍論』 大正藏 29, 1558. 世親造, 玄奘訳. |
| 『釋論』 | 『阿毘達磨俱舍釋論』 大正藏 29, 1559. 婆數盤豆造, 眞諦訳. |
| 『順正理論』 | 『阿毘達磨順正理論』 大正藏 29, 1562. 衆賢造, 玄奘訳. |
| 『集異論』 | 『阿毘達磨集異門足論』 大正藏 26, 1536. 舍利子説, 玄奘訳. |
| 『法蘊論』 | 『阿毘達磨法蘊足論』 大正藏 26, 1537. 大目乾連造, 玄奘訳. |
| 『識身論』 | 『阿毘達磨識身足論』 大正藏 26, 1539. 提婆設連造, 玄奘訳. |
| 『界身論』 | 『阿毘達磨界身足論』 大正藏 26, 1540. 世友造, 玄奘訳. |
| 『品類論』 | 『阿毘達磨品類足論』 大正藏 26, 1542. 世友造, 玄奘訳. |
| 『發智論』 | 『阿毘達磨發智論』 大正藏 26, 1544. 迦多衍尼子造, 玄奘訳. |
| 『八揅度論』 | 『阿毘曇八揅度論』 大正藏 26, 1543. 迦梅延子造, 僧伽提婆訳, 竺佛念訳. |
| 『婆沙論』 | 『阿毘達磨大毘婆沙論』 大正藏 27, 1545. 五百大阿羅漢造, 玄奘訳. |
| 『毘婆沙論』 | 『阿毘曇婆沙論』 大正藏 28, 1546. 迦梅延子造, 五百羅漢訳, 浮陀跋摩, 道泰等共訳. |
| 『鞞婆沙論』 | 『鞞婆沙論』 大正藏 28, 1547. 尸陀槃尼撰, 僧伽跋澄訳. |
| 『曇心論』 | 『阿毘曇心論』 大正藏 28, 1550. 法勝造, 僧伽跋摩訳. |
| 『曇心論經』 | 『阿毘曇心論經』 大正藏 28, 1551. 優波扇多造, 那連提耶舍訳. |
| 『雜心論』 | 『雜阿毘曇心論』 大正藏 28, 1552. 法救造, 僧伽跋摩等訳. |
| 『甘露論』 | 『阿毘曇甘露味論』 大正藏 28, 1553. 瞿沙造, 失訳. |
| 『大智度論』 | 『雜阿含經』 大正 25, 1509. 龍樹造, 鳩摩羅什訳. |
| 『中論』 | 『中論』 大正藏 30, 1564. 龍樹造, 青目釈, 鳩摩羅什訳. |

- 『顯揚聖教論』 『顯揚聖教論』 大正藏 31, 1602. 無着造, 玄奘訳.
 『成実論』 『成實論』 大正藏 32, 1646. 訶梨跋摩造, 鳩摩羅什訳.
 『異部宗輪論』 『異部宗輪論』 大正藏 49, 2031. 世友造, 玄奘訳.

< 第二次資料 >

Cox, Collet

- 1988 “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories,” in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1: 31-87.
 和訳 福田琢[1996]「実在しない認識対象の可能性をめぐって—説一切有部と譬喩者の理論」
 『同朋仏教』 31: 154-79.
 1992 “Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma,” in *In the Mirror of Memory : Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Ed. J. Gyatso. New York: State University of New York Press. pp.67-108.
 1995 *Disputed Dharmas Early Buddhist Theories on Existence An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: The International Institute.

Jaini, Padmanabh S.

- 1977 “*Prajñā* and *dṛṣṭi* in the Vaibhāṣika Abhidharma.” In *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Ed. L.Lancaster, 403-417. California: Berkley Buddhist Studies Series.

Frauwallner, Erich

- 1956 *Die Philosophie des Buddhismus*. Reprint, Berlin : Akademie-Verlag, 1994.
 Translated by Gelong Lodrö Sangpo with the assistance of Jigme Sheldrön ; under the supervision of Ernst Steinkellner as *The philosophy of Buddhism* (Delhi : Motilal Banarsidass, 2010).

Katsura, Shōryū

- 1976 “ON ABHIDHARMAKOŚA VI. 4” 『インド学報』 2: 28.
 1978 “HARIVARMAN ON SATYADVAYA,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 27-2: 957-961.

Kramer, Jowita

- 2013 “A Study of the Saṃskāra Section of Vasubandhu's *Pañcaskandha* With Reference to Its Commentary by Sthiramati.” In *The Yogācārabhūmi and Its Adaptation in India*. Ed. Ulrich Timme Kragh, 986-1035. Cambridge: Harvard University Press.

Kritzer, Robert

- 2005 *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Dhammajoti, Bhikkhu KL (法光)

- 2009 *Sarvāstivāda Abhidharma* , 4th ed. Hong Kong:Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

Duerlinger, James

- 2003 *Indian Buddhist Theories of Persons, Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self,"*
NY: Routledge Curzon.

Hattori, Masaaki

- 1968 *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's pramāṇasamuccaya*
from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. MA: Harvard University Press.

Nattier, Jan

- 2007 "One Vehicle" (一乘) in the Chinese Āgamas: New Light on an Old Problem in Pāli,"
Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka
University vol. X: 181-200.

Pruden, Leo M.

- 1988- "Abhidharmakośabhāṣya by Louis de la Vallee Poussin, English Translation." Vol. I-IV.
1990 California: Asian Humanities Press.

Siderits, Mark and Katsura, Shōryū

- 2013 *Nāgārjuna's Middle Way Mūlamadhyamakakārikā.* Boston, MA: Wisdom Publications.

Śrī Candra Vasu

- 1891 *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini.* Edited & Translated into English. 2 vols. Delhi: Motilal
(2009) Banarasidass.

Schmithausen, Lambert

- 1979 「我見に関する若干の考察—薩迦耶見、我慢、染於意—」和訳 横山紘一『佛教學』7: 1-18.
1987 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of*
Yogācāra Philosophy. Studia Philologica Buddhica Monograph Series IV. Tokyo: The
International Institute.

Th. Stcherbatsky

- 1993 "Vasubandhu on Coordination (sārūpya) between images and their objects."
(2000) *Buddhist Logic*, vol. 2, Bibliotheca Buddhica, Lenigrad 1930-1932, First Delhi.

Takahashi, Kōichi

- 2009 "Why was the Māṇuṣyasūtra cited in the Bodhisattvabhūmi? : An example of a shared
scripture in the abhidharma and Yogācāra Philosophy," *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 57-
3: 1229-1235.
2013 "Observation of the Body in the Bodhisattvabhūmi : Significance of the kāyānupaśyanā in
the Early Yogācāra Philosophy," *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 61-3: 1197-1203.

Vīnītā, Bhikṣuṇī (Vinita Tseng, 自運)

- 2013 *A unique collection of twenty Sūtras in a Sanskrit manuscript from the Potala, Editions and*
translation. Beijing and Wien: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of
Sciences Press.

Wayman, Alex

- 1961 *Analysis of the Śrāvakaśāstra Manuscript.* Beijing and Wien: University of California Press
Berkeley and Los Angeles.

- 青原 令知
2002 「『俱舍論』における四諦十六行相の定義」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 241-258.
- 青原 令知・若原 雄昭・武田 宏道・那須 良彦
2015 「説一切有部思想史の文献学的考察」『仏教文化研究所紀要』53:
<http://hdl.handle.net/10519/6172>
- 赤沼 智善
1933-1934 『国訳一切経 毗曇部 阿毘達磨順正理論』大川円道校訂 改訂版, 大東出版社.
(1992-1996)
- 秋本 勝
1991a 「ヤショーミトラの『俱舍論』註一三世実有説」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所) 2: 83-116.
1991b 「TS の三世実有説批判(摘要)」『筑紫女学園大学紀要』3: 1-11.
1993 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅰ」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所紀要) 4: 47-65.
1995 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅱ」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所紀要) 6: 173-187.
1996 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅲ」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所紀要) 7: 103-117.
1997 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅳ」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所紀要) 6: 101-29.
1998 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅴ」『論叢』(筑紫女学園大学国際文化研究所紀要) 7: 19-29.
2000a 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅵ」『戸崎宏正教授古稀記念論文集 インドの文化と論理』九州大学出版会, 223-240
2000b 「スティラマティの『俱舍論』註一三世実有説(和訳)Ⅶ」『筑紫女学園大学紀要』12:19-29.
2003 「Abhidharmadīpa: 「三生実有説」和訳(未完)」『瓜生津隆真博士退職記念論集 仏教から真宗へ』永田文昌堂, 35-45.
- 秋本 勝・本庄 良文
1978 「俱舍論一三世実有説(訳註)」『南都佛教』41: 84-105.
- 池田 道浩
1995 「*Bhavasamkrāntisūtra* を引用する *Bhāviveka* と *Dharmapāla*」『印度学仏教学研究』44-1: 377-375.
1996 「『菩薩地』『真実義品』における二つの vastu」『印度学仏教学研究』45-1: 372-370.
2003 「不染汚無明(不染汚無知)と所知障」『印度学仏教学研究』52-1: 358-361.
2004 「不共無明とは何か」『駒澤短期大学仏教論集』10: 274-290.
- 池田 練太郎
1980 「不定法(anityatā dharmāḥ)の概念—『俱舍論』作者の意図—」『印度学仏教学研究』

28-2: 207-211.

石田 一裕

2007 「『俱舍論』における見について」『浄土学』44: 135-151.

石濱裕美子・福田洋一

1989 『新訂翻訳名義大集』東洋文庫.

一色 大悟

2009 「有部アビダルマ文献における無為法の実有論証について」『インド哲学仏教学研究』16: 39-54.

伊藤 康裕

2012 「対象の ākāra について：対象認識に関する世親・陳那・安慧の見解」『仏教学』54:65-85.

稲見 正浩

1986 「ダルマキールティによる輪廻の論証（下）」『南都佛教』57: 32-49.

1986b 「ダルマキールティの「慈悲の修習」の議論」『印度学仏教学研究』35-1: 365-361.

1992 「『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の研究(2)」『広島大学文学部紀要』51: 21-41.

井ノ口 泰淳

1953 「ヤショーミトラ・俱舍論疏に於ける abhidharma の語義解釋」『印度学仏教学研究』1-2: 483-485.

今西 順吉

1986 「我と無我」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）1: 28-43.

1990 「無我説における 我の概念(1)」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）5: 39-66.

1992 「無我説における 我の概念(2)」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）6: 1-24.

岩崎 良行

1995 「ヤショーミトラとパーニニ文法学(2)」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）10: 49-68.

岩田 孝

2001 「世尊の量性の証明の一解釈—プラジュニャーカラグプタの解釈の視点から—」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）16: 310-280.

2002 「佛教論理學派による世尊の量性の証明における悲愍」『東方学』104: 140-125.

上杉 宣明

1979 「阿毘達磨佛教の言語論—名・句・文—」『仏教学セミナー』30: 26-45.

上野 牧生

2014a 「佛教徒にとって satya はいくつあるか—『釈軌論』と『順正理論』の観点から—」『仏教学セミナー』99: 132-103.

2014b 「『瑜伽師地論』「摂事分」における二諦説（上）」『仏教学セミナー』100: 152-130.

榎本 文雄

2009 「「四聖諦」の原意とインド仏教における「聖」」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）24: 1-19.

- 遠藤 信一
2008 「『俱舍論』における邪見と邪智について」『東洋学研究』35: 53-64.
- 小川 一乗
2005 「『スッタ・ニパータ』に顕著な龍樹の仏教」『長崎法潤博士古稀記念論集 仏教とジャイナ教』平楽寺書店, 103-118.
- 小川 英世
2008 「vākyapadiya「<能成者>詳解」(sādhanaśamuddeśa)の研究—vp3.7.55-58: <目的・行為主体>(karmakartṛ)論(1)」『比較論理学研究』6: 23-40.
- 小川 宏
1977 「不染汚無知考」『印度学仏教学研究』26-1: 346-348.
- 沖 和史
1982a 「自相について」『密教学研究』15: 99-114.
1982b 「無相唯識と有相唯識」高崎直道編『講座大乘仏教 第8巻 唯識思想』春秋社, 117-209.
- 荻原 雲來
1933 『和訳 稱友俱舍論疏(一)』梵文俱舍論疏刊行會.
- 荻原 雲來・山口 益
1934 『和訳 稱友俱舍論疏(二)』梵文俱舍論疏刊行會.
1939 『和訳 稱友俱舍論疏(三)』梵文俱舍論疏刊行會.
- 小谷 信千代・秋本 勝・福田 琢・本庄 良文・松田 和信・箕浦 暁雄
2009 「新出梵本『俱舍論安慧疏』(界品)試訳」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』26: 21-28.
2012 「新出梵本『俱舍論安慧疏』(界品)試訳(2)」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』29: 1-32.
- 小谷 信千代・本庄 良文
2007 『俱舍論の原典研究 睡眠品』大蔵出版.
- 梶山 雄一
1983 『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店.
- 桂 紹隆
1976 「唯識学派の實在論批判」『東洋学術研究』15-1: 38-57.
1989 「知覚判断・疑似判断・世俗知」『藤原宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店, 533-553.
2002 「ヴァスバンドゥの刹那滅論証」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 241-276.
2011 「インド仏教思想史における大乘仏教一無と有との対論」『シリーズ大乘仏教 第1巻 大乘仏教とは何か』春秋社, 253-288.
2012a 「仏教論理学の構造とその意義」『シリーズ大乘仏教 第9巻 認識論と論理学』春秋社, 3-48.
2012b 「仏教の二つの流れ—自我と無我—」『真宗文化』(京都光華女子大学)21: 1-39.
2015 「法の概念」青原了知編『俱舍』自照社出版, 3-20.

- 加藤 順章
- 1985 「自性と自相—三世実有説の展開—」『平川彰博士古稀記念論集』春秋社, 487-509.
- 1989 『経量部の研究』春秋社.
- 1990 「随眠—*anuśaya*」『佛教學』28: 1-32.
- 川崎 信定
- 1992 『一切智思想の研究』春秋社.
- 川村 悠人
- 2010 「Meghdūta (『雲の使者』) 研究—ヴァッラバデーヴァとマッリナータ (1)」『比較論理学研究』8: 167-220.
- 木村 誠司
- 2001 「『俱舍論』における svalakṣaṇadhārāṇād dharmah という句について」『駒澤短期大学仏教論文集』7: 270-242.
- 2011 「アビダルマの二諦説—序章—」『駒澤大学佛教學部論集』42: 350-326.
- 2012 「アビダルマの二諦説—訳註研究・インド編 I—」『駒澤大学佛教學部論集』43: 468-434.
- 木村 泰賢
- 1968a 『木村泰賢全集 第四巻 阿毘達磨論の研究』大法輪閣.
- 1968b 『木村泰賢全集 第五巻 小乗仏教思想論』大法輪閣.
- 木村 泰賢・西 義雄・坂本 幸男
- 1929-1933 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 阿毘達磨大毘婆沙論』森 章司校訂 改訂版, 大東出版社.
- (1992-1995)
- 木村 紫
- 2013 「smṛti 再考」『印度学仏教学研究』61-2: 945-949.
- 2013a 「『俱舍論』における想顛倒」『印度学仏教学研究』62-1: 380-384.
- 2013b 「『俱舍論』における無明」『立正大学大学院文学研究科年報』31: 67-82.
- 2014 「『俱舍論』における尽智と無生智—菩提への道と二つの慧」『印度学仏教学研究』63:388-391.
- forthcoming 「四念住の修習と慧」『三友健容博士古稀記念論文集 智慧のともしび—アビダルマ佛教の展開—』
- 楠本 信道
- 2007 『『俱舍論』における世親の縁起観』平楽寺書店.
- 雲井 昭善
- 1997 「我 (*attan, ātman*) の考察」『渡邊隆生教授還暦記念 佛教思想文化史論叢』永田文昌堂, 360-346.
- 久間 泰賢
- 2012 「後期瑜伽行派の思想—唯識思想と外界实在論との関わり」『シリーズ大乘仏教 第7巻 唯識と瑜伽行』春秋社, 221-253.
- 現銀谷 史明
- 2002 「二諦と自性—チベットにおける『俱舍論』解釈の一断面—」『東洋学研究』39: 143-156.

- 斎藤 明
2010 「二諦と三性—インド中観・瑜伽行両学派の論争とその背景」『印度哲学仏教学』（北海道印度哲学仏教学会）25: 348-355.
- 斎藤 明・高橋晃一・堀内俊郎・松田訓典・一色大悟・岸清香
2006 『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集』山喜房佛書林.
- 齋藤 滋
2012 「初期アビダルマ仏教における「我」の同義語について」『印度学仏教学研究』54-2: 1017-1012.
- 三枝 充恵
1975(1994) 『インド仏教思想史』第三文明社.
2004 『世親』講談社.
- 佐久間 秀範
2012 「瑜伽行唯識思想とは何か」『シリーズ大乘仏教 第7巻 唯識と瑜伽行』春秋社, 19-72.
- 櫻部 建
1959 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12: 21-112.
1963 「俱舍論における我論—破我品の所説」中村元編『自我と無我—インド思想と仏教の根本問題』平楽寺書店, 455-478.
1981 「俱舍論に説かれる「慧」と「見」—ジャイニ博士の所論に関連して—」『佛教学セミナー』34: 1-8.
1982 「ぼろつくろい」『佛教学セミナー』35: 44-50.
- 櫻部 建・小谷 信千代
1999 『俱舍論の原典解明 賢聖品』法蔵館.
- 櫻部 建・小谷 信千代・本庄 良文
2004 『俱舍論の原典研究 智品・定品』大蔵出版.
- 櫻部 建・加治 洋一
1996/2000 『新国訳大蔵経 毘曇部 発智論』大蔵出版.
- 佐古 年穂
1991 「無我における個体の連続について」『前田専学博士還暦記念論集 <我>の思想』春秋社,
- 佐々木 閑
2000 『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか—』大蔵出版.
2003 「六足と「婆沙論」」『印度学仏教学研究』52-1: 353-348.
2007 「「婆沙論」諸本の相互関係」『印度学仏教学研究』56-1: 350-344.
- 佐藤 密雄
1982 『論事附覚音註』山喜房佛書林.
- 静谷 正雄
1978 『小乗仏教史の研究』百華苑.
- 周 柔含
2009 『説一切有部の加行道論「順決択分」の研究』山喜房佛書林.

声聞地研究会

1988 『瑜伽論 声聞地 第一瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳』大正大学総合佛教研究所声聞地研究会 大正大学佛教研究所研究叢書第4巻 山喜房佛書林.

2007 『瑜伽論 声聞地 第二瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳』大正大学総合佛教研究所声聞地研究会 大正大学佛教研究所研究叢書第18巻 山喜房佛書林.

菅沼 晃

1964 「寂護の三世実有批判」『東洋大学大学院紀要』1: 75-105.

勝呂 信静

1982 「唯識説の体系の成立—とくに『摂大乘論』を中心に—」『講座大乘仏教 第8巻 唯識思想』春秋社, 77-112.

2000 「唯識学派における対論—とくに『唯識二十論』について—」『仏教思想史』平楽寺書店 3: 179-218.

高崎 直道

2003 (1992) 『唯識入門』新装版, 春秋社.

高橋 晃一

2005 『『菩薩地』「真実義品」から「摂決択分中菩薩地」への思想展開』山喜房佛書林.

高橋 壮

1970 「『俱舍論』の二諦説」『印度学仏教学研究』19-1: 130-131.

武田 宏道

2007 「無我の論証—『俱舍論』破我品の研究—」龍谷大学提出博士論文,
<http://repo.lib.ryukoku.ac.jp/jspui/handle/10519/102>

竹村 牧男

1975 「仮設の所依について」『印度学仏教学研究』24-1: 207-212.

1991 「説一切有部と無形象知識論」『印度学仏教学研究』39-2: 559-565.

田崎 國彦

1989 「『俱舍論』における abhidharma の定義と prajñā」『印度学仏教学研究』37-2: 559-563.

立川 武蔵

2006 「『俱舍論』における「アビダルマ」の意味について」『印度学仏教学研究』54-2: 564-571.

田中 教照

1982 「初期アビダルマ論書における四念処論」『仏教教理の研究 田村芳朗博士還暦記念論集』春秋社.

1993 『初期仏教の修道論』山喜房佛書林.

1994 「有部の四念住について」『印度学仏教学研究』31-2: 499-503.

谷 貞志

2000 『刹那滅の研究』春秋社.

田端 哲哉

1977 「説一切有部の基本命題と satkāyadr̥ṣṭi」『印度学仏教学研究』25-2: 190-193.

1980 「世親と衆賢」『印度学仏教学研究』29-1: 277-281.

1981 「世親と衆賢(二)」『印度学仏教学研究』30-1: 286-289.

玉井 威

- 1986 「「阿毘達磨」名義考」『東海仏教』31: 111-122.
- 張 富萍
1995 「『俱舍論』「賢聖品」における二諦説について」『駒澤大学大学院仏教学研究年報』28: 13-22.
- 塚本 啓祥・松長 有慶・磯田 熙文
1990 『梵語仏典の研究 論書篇』平楽寺書店.
- 津田 明雅
2013 「Nāgārjuna に帰せられる Bhavaśaṃkrānti について」『印度学仏教学研究』62-1: 395-390.
- 所 理恵
1990a 「『成実論』・『俱舍論』と譬喩者・経量部との関わりについて(1)」『密教文化』170: 48-69.
1990b 「『成実論』・『俱舍論』と譬喩者・経量部との関わりについて(2)」『密教文化』171: 70-81.
- 戸崎 宏正
1963 「佛教論理學説と経量部説—量・量果の非別體説について」『印度学仏教学研究』11-1: 187-190.
1979 『仏教認識論の研究 上巻』大東出版社.
- 飛田 康裕
2006 「なぜ、説一切部部の四念住の修習内容は変遷したのか(1)—アーガマに見える説一切有部の四念住の特徴—」『論叢 アジアの文化と思想』15: 1-29.
- 内藤 昭文
1985a 「二十種の有身見について(試論)」『龍谷大学大学院 佛教学研究室年報』1: 27-26.
1985b 「TSP におけるアートマン説批判—ブドガラ説をめぐる(2)—」『仏教学研究』41: 20-51.
- 長尾 雅人
1978 『中観と唯識』岩波書店.
- 長尾 雅人・梶山 雄一・荒牧 典俊 訳
2005 『大乘仏典 15 世親論集』中央公論新社.
- 中村 元
1963 「インド思想一般から見た無我思想」中村元編『自我と無我』春秋社, 1-142.
1978(2002) 『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波書店.
- 中村 元 監修・前田 專學 編集
2011-2014 『原始仏典 II 相應部經典』春秋社.
- 中村 元 監修・森 祖道・浪花 宣明 編
2003-2005 『原始仏典 長部經典・中部經典』春秋社.
- 那須 円照
2007 「『俱舍論』とその註釈書における作用をめぐる論争—試訳—」『インド学チベット学研究』11: 31-75.
2008 「『俱舍論』の時間論における「十三処」と聞こえない音声についての考察」『佛教学研究』64: 21-40.

- 2011 「『俱舍論』とその註釈書における三世実有論批判の研究(1)―仏教の時間論―」『インド学チベット学研究』15: 31- 67. http://www.jits-ryukoku.net/data/15/ick15_nasuensho.pdf
- 2012 「『俱舍論』とその註釈書における三世実有論批判の研究(2)―仏教の時間論―」『インド学チベット学研究』16: 19- 51. http://www.jits-ryukoku.net/data/16/ick16_ensho.pdf
- 2013 「『俱舍論』とその註釈書における三世実有論批判の研究(1)―仏教の時間論―」『インド学チベット学研究』17: 1-30. http://www.jits-ryukoku.net/data/17/ick17_ensho.pdf
- 那須 良彦
- 2008 「俱舍論根品心不相応行論―世親本論と諸註釈の和訳研究(3)」『インド学チベット学研究』12: 67-95.
- 西 義雄
- 1975 『阿毘達磨仏教の研究―その真相と使命―』 国書刊行会.
- 1935 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 阿毘達磨俱舍論』河村孝照校訂 改訂版, 大東出版(1999-2000) 社.
- 西 義雄・坂本 幸男
- 1934(1993) 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 阿毘曇八犍度論』福田亮成校訂 改訂版, 大東出版社.
- 西村 実則
- 2013 『増補アビダルマ教学 俱舍論の煩惱論』法蔵館.
- 西山 亮
- 2014 「清弁からみた『俱舍論』の二諦説」『印度学仏教学研究』62-2: 934-937.
- 野武 美禰子・瀧川 郁久・坂井 淳一
- 1996 「『俱舍論』安慧註に於ける自相と共相」『東洋の思想と宗教』13: 24-50.
- 袴谷 憲昭
- 2001a 「*Bhavasamkrāntisūtra*―解説及び和訳」『唯識思想論考』大蔵出版, 252-293.
- 2001b 「*Pūrvācārya* 考」『唯識思想論考』大蔵出版, 506-520.
- 林寺 正俊
- 2005 「アビダルマにおける四念処―「念処とは何か」をめぐる部派の解釈」『日本佛教学会年報』70: 43-58.
- 早島 理
- 1991 「人無我論―『顕揚聖教論』第六章「成空品」の解説研究―」『長崎大学教育学部社会科学部科学研究報告』42: 27-46.
- 1991b 「人無我論―『顕揚聖教論』第六章「成空品」の解説研究―(承前)―」『長崎大学教育学部社会科学部社会科学論叢』43: 37-56.
- 1999 「苦悩の解明―『顕揚聖教論』「成苦品第五」第14-20偈の解説研究」『長崎大学教育学部―社会科学部社会科学論叢―』57: 39-53.
- 早島 慧
- 2013 「複合語解釈からみた「勝義 (paramārtha)」」『龍谷大学佛教学研究室年報』17: 42-27.
- 原田 和宗
- 1996 「<経量部の「単層」の識の流れ>という概念への疑問 (I)」『インド学チベット学研究』1: 135-193.

- 1997a 「「蛇・繩・色等」の比喻と入唯識性（Ⅰ）」『仏教思想文化史論叢 渡辺隆生教授還暦記念論文集』永田文昌堂，854-893.
- 1997b 「「蛇・繩・色等」の比喻と入唯識性（Ⅱ）」『九州龍谷短期大学紀要』43: 135-175.
- 1997c 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問（Ⅱ）」『インド学チベット学研究』2: 22-59.
- 1998a 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問（Ⅲ）」『インド学チベット学研究』3: 92-110.
- 1998b 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問（Ⅳ）」『インド学チベット学研究』4: 22-66.
- 1998c 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問（Ⅴ）」『インド学チベット学研究』5/6: 19-97.
- 菱田 邦男
1973 「Tattvasamgraha における合批判」『印度学仏教学研究』22-1: 432-435
- 兵藤 一夫
1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史 3』平楽寺書店，57-88.
- 2002 「経部師としてのヤショーミトラ」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店，315-336.
- 平川 彰
1963 「無我と主体—自我の縁起的理解、原始仏教を中心として—」中村元編『自我と無我—インド思想と仏教の根本問題』平楽寺書店，381-421.
- 1988 『平川彰著作集第一巻 法と縁起』春秋社.
- 1991 『平川彰著作集第二巻 原始仏教とアビダルマ仏教』春秋社.
- 1997 「般若の識」『渡辺隆生教授還暦記念 佛教思想文化史論叢』永田文昌堂，3-27.
- 平川 彰 他
1973-1978 『阿毘達磨俱舍論索引』vol.3. 大蔵出版.
- 藤井 淳
2004 「『大乘涅槃經』とアビダルマ仏説論—恒河七衆生（水喻）の考察—」『インド哲学仏教学研究』11: 42-56.
- 藤井 真聖
2004 「Tattvasamgrahapañjikā にみられる *Bhavasamkrāntisūtra*」『印度学仏教学研究』53-1: 350-347.
- 福田 琢
1989 「書評・紹介 加藤純章著：『経量部の研究』」仏教学セミナー50: 46-52.
- 1993 「『俱舍論』における“行相”」『印度学仏教学研究』46-1: 979-983.
- 1997 「心相応法について」『印度学仏教学研究』46-1: 410-414.
- 2000 「『成實論』の学派系統」『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館，539-564.
- 福原 亮巖
1969 『仏教諸派の学説批判 成実論の研究』永田文昌堂.
- 藤田 宏達 編
1984 『<俱舍論>所引の阿含經一覽』北海道大学文学部印度哲学研究室.

- 舟橋 一哉
- 1962 「称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品—梵文の和訳と註と梵文テキストの正誤訂正表—」『大谷大学研究年報』1: 1-61.
- 1987 『俱舍論の原典解明—業品』法蔵館.
- 舟橋 尚哉
- 1965a 「成實論の無我説とその思想史的位罫」『印度学仏教学研究』25-1: 239-242.
- 1965b 「煩惱障所知障と人法二無我」『佛教学セミナー』1: 52-56.
- 船山 徹
- 2013 『仏典はどう漢訳されたか—ストラが経典になるとき』岩波書店.
- 堀内 俊郎
- 2009 「世親の大乗仏説論—『釈軌論』第四章を中心に—」山喜房佛書林.
- 2012 「中期瑜伽行派の思想」『シリーズ大乗仏教 第7巻 唯識と瑜伽行』春秋社, 111-149.
- 本庄 良文
- 1984 『俱舍論所依阿含全表』私家版.
- 2014 『俱舍論註 ウパーイカーの研究 訳註篇上・下』大蔵出版.
- 前田 英一
- 2004 「『婆沙論』における仏眼と天眼の認識対象について」『印度学仏教学研究』53-1: 227-230.
- 2006 「説一切有部における定中の言語に対する考え方」『印度学仏教学研究』55-1: 390-386.
- 前田 專学
- 1980 「無明、この心を覆うもの—古ウパニシャッドを中心に—」『仏教学』9: 1-20.
- 松田 和信
- 1984 「Vasubandhu 研究ノート(1)—」『印度学仏教学研究』32-2: 1042-1039.
- 1985 「Vyākhyāyukti の二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2)—」『印度学仏教学研究』33-2: 756-750.
- 2014a 「俱舍論注釈書「真実義」の梵文写本とその周辺」『インド哲学仏教学論集』北海道大学大学院文学研究科インド哲学研究室 2: 1-21.
- 2014b 「スティラマティ疏から見た俱舍論の二諦説」第65回日本印度学仏教学会学術大会配布資料.
- 2014c 「スティラマティ疏から見た俱舍論の二諦説」『印度学仏教学研究』63-1: 387-379.
- 松濤 泰雄
- 1995 「tatvārthā (VII) —冒頭の解釈をめぐって」大正大学総合仏教研究所 声聞地研究会・密教聖典研究会編『梵語仏教文献の研究』山喜房仏書林, 172-198.
- 2002 「Tatvārthā (真実義)における根見説と識見説について」『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社, 96-110.
- 松本 史朗
- 1980 「仏教論理学派の二諦説—上—」『南都佛教』45: 101-118.
- 1981a 「仏教論理学派の二諦説—中—」『南都佛教』46: 38-54.
- 1981b 「仏教論理学派の二諦説—下—」『南都佛教』47: 44-62.
- 水野 弘元

- 1964 『パーリ佛教を中心とした仏教の心識論』 山喜房佛書林.
- 1981 『法句經の研究』 春秋社.
- 三友 健容
- 1970 「ブドガラ輪廻説と有部業論との一考察」 『大崎学報』 125/126: 299-312.
- 1972 「俱舍論における svabhāva について」 『印度学仏教学研究』 21-1: 359-362.
- 1976 「説一切有部における無明論の展開」 『法華文化研究』 2: 117-128.
- 1978a 「「我」を主張した部派（一）」 『国訳一切經印度撰述部月報 三蔵集 第三輯』 125-134.
- 1978b 「「我」を主張した部派（二）」 『国訳一切經印度撰述部月報 三蔵集 第三輯』 135-142.
- 1978c 「「我」を主張した部派（三）」 『国訳一切經印度撰述部月報 三蔵集 第三輯』 143-152.
- 1996 「説一切有部の成立」 『印度学仏教学研究』 45-1: 1-11.
- 2007 『アビダルマディーパの研究』 平楽寺書店.
- 2010 「『大毘婆沙論』成立の諸問題」 『宗教研究』 83-4: 1466-1467.
- 箕浦 暁雄
- 2010 「スティラマティ『俱舍論実義疏』梵文写本解読の現況」（小谷信千代他「梵文写本研究の現状と課題」所収）『印度学仏教学研究』 58-2: 256-257.
- 2015 「スティラマティ『俱舍論実義疏』梵文写本から得られる知見」（佐久間秀範他「新たな視点からのスティラマティ研究」所収）『印度学仏教学研究』 63-2: 833.
- 御牧 克己
- 1988 「経量部」『岩波講座 東洋思想 第8巻 インド仏教I』岩波書店, 226-260.
- 宮下 晴輝
- 1978 「心心所相応義における ākāra について」 『印度学仏教学研究』 26-2: 663-664.
- 1983 「俱舍論註釈書 Tattvārtha の試訳 —第七章第一偈より第六偈まで—」 『佛教学セミナー』 38: 87-110.
- 1992 「無明と諸行—『俱舍論』における心と形—」 『日本仏教学会年報』 57: 1-28.
- 1994 「アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討」 『仏教学セミナー』 59: 126-104.
- 2000 「『成實論』と説一切有部の教義学」 『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館, 505-538
- 村上 真完
- 1993a 「人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（一）—」 『塚本啓祥教授還暦記念論文集 智の邂逅—仏教と科学』佼成出版会, 271-292.
- 1993b 「人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（二）—」 『渡邊文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教 下』永田文昌堂, 99-140.
- 1997 『インド人の実在論—ヴァイシェシカ派の認識論—』 平楽寺書店.
- 2013 「空性（śūnyatā, 空であること）と唯事（vastu-mātra, 事実のみ）—菩薩地 真実義本第四の用語法と思考法—」 『インド論理学研究』 6: 1-53.
- 村上 真完・及川 真介
- 2009a 『仏のことば註—パラマッタジョーティーカー研究 仏と聖典の伝承』 春秋社.
- 2009b 『仏のことば註（三）—パラマッタジョーティーカー—』 春秋社.
- 2009c 『仏のことば註（四）—パラマッタジョーティーカー—』 春秋社.

- 室寺 義仁
- 2008 「輪廻の原因としての無明—諸のサンスカーラについての無知—」『高野山大学論叢』43: 47-60.
- 2015 「「信」(śraddhā)と「無明」(avidyā)—ヴァスバンドゥの『五蘊論』における定義を巡って—」『印度学仏教学研究』63-2: 977-970.
- 毛利 俊英
- 1983 「唯識学の哲学的構造—初期唯識論書を中心として」『龍谷大学大学院紀要』5: 115-117.
- 1984 「瑜伽行派に於ける四念住」『印度学仏教学研究』65: 134-135.
- 1986 「瑜伽行派における四念住の展開」『仏教学研究』42: 27-48.
- 森 章司
- 1995 『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』東京堂出版.
- 山口 益
- 1951 (1975) 『世親の成業論』法蔵館.
- 1966 『安慧阿遮梨耶造 中邊分別論釋疏』破塵閣書房刊行 財団法人鈴木学術財団発行 復刊叢書8.
- 1969 『佛教における無と有との對論 改訂版』山喜房佛書林.
- 1973 「世親の釈軌論について—かりそめな解題というほどのもの」『山口益仏教学文集 下』春秋社, 151-188.
- 山口 益・舟橋 一哉
- 1955 『俱舍論の原典解明 世間品』法蔵館.
- 山部 能宜
- 1999 「<研究ノート>Pūrvācāryaの一用例について」『九州龍谷短期大学紀要』45: 203-217.
- 横山 紘一
- 1978a 「仏教の言語観(一)—名義を中心として」『国訳一切經印度撰述部月報 三蔵集 第三輯』109-116.
- 1978b 「仏教の言語観(二)—名義を中心として」『国訳一切經印度撰述部月報 三蔵集 第三輯』117-124.
- 1981 「nimitta(相)について」『佛教學』1: 88-110.
- 横山 紘一・廣澤 隆之
- 1996 『漢藏梵対照 瑜伽師地論総索引』山喜房佛書林.
- 四ツ谷 孝道
- 2002 「世俗諦と無明(I)」『駒澤大学佛教學部研究紀要』60: 540-521.
- 李 鐘徹 (Lee, Jong Cheol)
- 2001a 『世親思想の研究 —『釈軌論』を中心として』山喜房佛書林.
- 2001b 「空と実在に関する巨視的素描—説一切有部のに對論から唯識思想まで」『江島惠教博士追悼記念論集 空と実在』春秋社, 151-161.
- 渡邊 郁子
- 1994 「Yaśomitra 著 Sphūṭārtha における仏教語の文法学的解釈 (I)—abhidharma—の語義」『総合研究 アジアにおける宗教と文化』東洋大学東洋学研究所, 51-77.

渡辺 章悟

1983 「顛倒論試稿」『佛教學』23: 51-83.

渡辺 楳雄

1929(1993) 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 阿毘達磨集異門足論』片山一良校訂 改訂版, 大東出版社.

1932(1994) 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 阿毘達磨品類足論』大東出版社.

渡辺 楳雄・水野 弘元・大石 秀典

1932 (1996) 『国訳一切経 印度撰述部 毗曇部 雜阿毘曇心論・阿毘曇心論・阿毘曇心論経』矢島道彦校訂 改訂版, 大東出版社.

あとがき

東方学院の「仏教論理学講座」有志で長期休暇ごとにしている勉強会の雑談で、刹那滅論証の話をしていた時だったろうか、「やっぱり『俱舍論』を読まないといけないかなあ。講座を作ってもらえるだろうか」ということで盛り上がった。いきなりプラマーナから入り、それしか知らない私自身、余りの基礎のなさにやや途方に暮れ始めた頃でもあった。「仏像彫刻講座」で一緒にしていた三木純子さま（中村元博士ご息女）にご相談申し上げてみたら、「丁度今、来年度の講座を考えているところだから、ちょっと書類を作ってみて」とのお言葉を頂いて、連名で提出したところ、一週間後には内定のお知らせを頂いた。前田専學先生の求めに応じて下さったのが、三友健容先生だった。

翌年の春から現れた、故大野善宏氏と故島村大心氏と私というかなり臺の立った頑固で奇妙な三人組は、先生の授業をそれまでとすっかり変えてしまったようだった。三友先生はテキストに関わる、時にはテキストから外れた、それぞれの考えに基づく自由な発言も鷹揚に受け入れ、しばしばの脱線にも一緒に笑って過ごして下さり、複雑煩瑣なテキストにも関わらず、楽しい授業となった。その後、五十年以上 AKBh を読み続けていらっしゃる飯岡祐保氏も加わり、テキストは『成業論』になり、三友先生から「定年まで4年しかないから、それまでに書いてもらわないといけないのだけれど」という前置きと共に、博士論文の執筆をお勧め頂いた。私が突然学生となり、こうして論文を書くに至ったのは、三友先生のこのお勧めと穏やかで時に鋭い毎週の研究指導の賜である。心より感謝申し上げる。

また、高橋堯英先生には、三友先生のサバティカルの間、指導教授も担当して頂き、この度は副査にもあたって頂いた。大学院に入る前より、三友先生門下の金慧鏡氏、亀田（旧姓 日比）佑香氏にはお世話になり、慣れない学生生活は庄司史生助教にしばしば助けて頂いた。また、三友先生の『法華玄義』の講読会では窪田哲正先生にもお世話になった。御礼申し上げる。

そして、日本学術振興会より片山妙晏（由美）氏が立正大学で研究する期間と私の学生生活とが重なり、片山氏のお蔭で、私の学生生活は三友先生のお言葉を借りるなら「善知識」に恵まれ、授業のほかにも、片山氏は『法華経』、私は AKBh という聊か不思議な勉強会をしたりと、とても豊かで楽しいものとなった。また、片山氏を通じて川村悠人氏より文法学的なご助言を頂くこともあった。感謝の思いは尽きない。

三友先生の授業で特別に講演をして下さった Alexander von Rospatt 博士もお心をかけて下さり、また、博士を通じて室寺義仁先生からも玉稿をお送り頂いた。

そもそもは、十二年程前、何か新しいことを始めたいと思った時に、かつて法学部の学生だった頃何となく興味があった東方学院のことを思い出し、「仏像彫刻講座」のついでに、理屈っぽい私には合うかもしれないと何も知らずに「仏教論理学講座」を受講したことに始まる。講座を担当された林慶仁先生が、中村先生が翻訳されたもので講義されながら、余りにも「原文のテキストで読むと面白いですよ」と仰るので、「そうなのかしら」とデーヴァナーガリを覚えて、夏休みの間に所謂『辻文法』をとりあえず読んでみた。そして、後期授業が開始するや、大胆にもいきなり授業のテキストだったダルモータラの *Nyāyabinduīkā* を辞書と文法書を首つ引きで読む努力をしては、ほぼ毎週、授業後の十分か、十五分ほど、林先生に見て頂いた。それが私の原点である。丸暗記ができない私は、覚えることを諦め、辞書と文法書を引く手間は厭わないことにしたが、逆にこのことが大変なサンスクリット読みが続けられた理由の一つだったと思う。

翌年の前期最後の授業後に林先生を囲んで打ち上げをして、駅までのその帰り道、大野氏と中山良秋氏と夏休み中に *Nyāyabinduīkā* の講読勉強会をする計画がまとまり、ここから長期休暇ごとの勉強会が始まった。東方学院の教室も拝借させて頂き、林先生も時折いらして下さり、事務局の皆さまにもお助け頂いた。後日三木さまにお礼を申し上げた時「そのために父は東方学院を作ったのだから」と仰った言葉が忘れられない。お目にかかることがなかった中村先生にも支えて頂いた。

勉強会は十年の歳月の間にメンバーも変わり、様変わりもしたが、林先生は、この夏はこの論文を抱え、ダルマキールティより AKBh ばかりになってしまった私の為に勉強会にお付き合い下さっ

た。思えば、忍耐強く教えて下さると共に、「チベット語の勉強もしなくちゃね」（暫く聞き流していたが、結局 AKBh の講読に AKTA が入っていたために春休みに文法書を読まざるを得なくなった）「印仏で発表しようよ!」「『東方』に投稿しよう!」、そして今更学位をとってとも思っていた私に「書こうよ!」、更には「パーリ語も読まないかね」と常に背中を押して、叱咤激励し続けて下さった。そしてパーリ語経典を読むにあたっては、林先生がご紹介下さり、服部育郎先生に幾度となく質問させて頂いた。東方学院の前田先生、先生方、事務局の皆さま、とりわけ林先生への感謝の気持ちと東方学院と一緒に勉強してきた仲間に対する思いは深すぎて言葉にならない。林先生には手塩にかけて頂いたと思っている。

桂紹隆先生は、その林先生の後ろをくっついて歩いているような私にもお心をかけて下さった。立正大学での印仏学会の懇親会で、それ以前に雑誌のことでほんの少しだけやり取りがあったが、「先生が発表された *Pramāṇasamuccaya* のテキストを頂戴したいのですが」とドキドキしながら声をおかけした時「会えてよかった」と包み込むような笑顔を向けて下さった。私の中ではいつもこの笑顔の桂先生でいらっしゃる。印仏学会の発表に際しては、拙い訳文を見て頂いたり、想像を絶するようなご指導を頂いたり、寺子屋生徒としては過分な宝物のような時間を頂戴した。無明の記述で二諦説のことに言及してから何となく二諦説を避けるように、横道の方に逸れていっていた私をぎりぎりのところで *pinḍa* に引き戻して下さいたのも、他ならぬ桂先生である。桂先生の学問的な厳しさと共に、その懐の深い温かさを尊敬してやまない。そして、お忙しい中、副査も引き受けて頂き、感謝の念に堪えない。

また、通常のプラジュニャーカラグプタ研究会には参加する余裕を持てないまま過ぎてしまっているが、拡大プラ研には何度かお邪魔させて頂き、稲見正浩先生を始め、小野基先生、護山真也先生、広島大学やプラマーナに関わる研究者の皆さまからは、最後、脳味噌がドロドロになるような熾烈な時間を過ごす、貴重な勉強の場を頂いてきた。

そして、今年からは三友先生を通じて、大谷大学で開催している AKTA 研究会にも時折出席させて頂き、小谷信千代先生、松田和信先生にはもちろんのこと、上野牧生氏を始め参加される先生方、皆様にもお世話になっている。

有部アビダルマということで言えば、今年から第一回部派仏教研究会が東京で一色大悟氏を世話役に、第二回研究会が京都で横山剛氏を世話役に開催され、私の小さな世界も少しずつ広がり始めている。

目に見える、目に見えぬご縁に感謝している。

そして、ごく個人的なことではあるが、突然、あれもこれも放り投げて、訳のわからない文字と格闘して、勉強し始めた娘を呆れたように、諦めるように見守り続けてくれた母に感謝する。

最後にヴァスバンドゥに思いのたけを。一生懸命耳を傾けている。でも、溜息をつきたくなる位、私の頭の回転は悪い。誤りがあればそれは私の咎であり、ないことを願っている。

(2015.11.27.)