

早稲田大学大学院 文学研究科
博士学位論文概要書

説一切有部における有漏法と無漏法の定義とその展開

藤本 庸裕

研究の背景と問題の所在

本博士学位論文は、古代インド仏教において有力な学派の一つであった説一切有部 (Sarvāstivāda, 以下、有部) において、有漏 (sāsrava) と無漏 (anāsrava) という概念がどのように定義されていたのかを究明するものである。

有部の学説は、法 (dharma) の考察によって特徴付けられる。法は「ブツダの教説」など、さまざまな意味を持つが、有部においては主に「もの」、さらには「現象の構成要素」として使用されており、有部は色や心所などの複数の法の組み合わせによってあらゆる現象を説明する。

有部は、こうした諸法をあらゆる観点、例えば有為・無為、善・不善・無記などの枠組みによって分類することを初期の頃から盛んに行ってきた。それは伝統的に「諸門分別」と呼ばれている。有為・無為と並んで、諸法を分類する数多くの枠組みの中で最も大きいものの一つが、有漏 (Skt. sāsrava, P. sāsava) と無漏 (Skt. anāsrava, P. anāsava) である。文法的には、“sāsrava” という語は、「同伴」などを意味する接頭辞 sa- と “āsrava” (漏) からなり、一般的には「āsrava を伴うもの」を意味する。これに対し、“anāsrava” という語は、否定の接頭辞 an- と “āsrava” から構成され、「āsrava を伴わないもの」という意味の所有複合語として理解されている。しかしながら、この「有漏」と「無漏」の語によって含意されるものは、その字義通りの意味に留まらない。

有部を含めたアビダルマ仏教の諸学派において、「有漏」と「無漏」の二つはそれぞれ「世間 (三界) に属するもの」(laukika) と「世間 (三界) を超出したもの」(lokottara) と等置され、輪廻的生存に関わる領域とそれを超越した悟りの領域を示すための重要な標印として用いられている。すなわち、有漏は、輪廻的生存を招くあらゆるものに対して用いられる一方、無漏は涅槃、あるいは煩惱を滅しうる智慧などの超世間的な事物に対して使われている。

有部では、どの法が有漏であり、どの法が無漏であるのかということ、すなわち有漏法と無漏法の範囲については早くから一定の見解を確立していたものの、ある法がどうして有漏であり、あるいはある法がどうして無漏であるのかという問題、つまり有漏と無漏がどのように定義されるのかという点については、『阿毘達磨大毘婆沙論』(*Mahāvibhāṣā, 以下、『婆沙論』) のなかに著しい見解の相違が見られる。『婆沙論』以降、「有漏法」と「無漏法」をどのように定義するかという論題は有部の論師たちにとって教義学上の一大関心事となり、彼らは自身の著作のなかでそれぞれ独自の見解を示している。

ここで思想的に問題となるのは、有部の論師たちはどのような理由により種々の定義を案出したのかという点である。有漏法と無漏法の定義には、彼らが輪廻的生存に関わる領域と悟りに関わる領域をどのように捉えていたのか、その捉え方が反映されている。また、有部はブツダや阿羅漢の身体は有漏であるか無漏であるかという問題をめぐって他学派と論争を展開したことで知られており、そこでは有漏と無漏の捉え方が有部と他学派の間で

大きく異なっている。有漏法と無漏法は有部の教理を構成する重要な枠組みの一つであるから、有部の思想とその展開を明らかにするためには、同学派において提示された有漏法と無漏法の種々の定義を、その問題意識とともに思想史視点から捉え直すことが必要となる。このように、本研究が問うのは、有部の論師たちが唱えた有漏法と無漏法の定義を思想史的に把握することを可能とするような視点である。

研究の目的と方法

本研究は、阿含経から *Abhidharmakośabhāṣya* に至るまで、有漏法と無漏法が有部の論師たちによってどのように考えられ、定義されてきたのか、その展開の過程を描くことを目的とする。とりわけ、有部の論師たちが自分たちの独自の定義を打ち出す際に、どのような問題意識を持っていたのかということに焦点を当て、その思想的背景をも詳しく検討する。

本研究が調査対象としたのは、主に (1) 阿含経、(2) 『婆沙論』、(3) 「心論」系論書、(4) *Abhidharmakośabhāṣya* の四つである。第1章から第4章では、この各文献群に説かれている有漏法と無漏法の定義の特徴とその思想的背景をそれぞれ明らかにした。そして、各章で得られた知見を総合することによって、有部における有漏法と無漏法の定義の展開を描き出した。

本研究の概要

以下、各章で明らかにした内容を章の順番に沿って述べる。最後に、各論から得られた知見を総合した上で、有部における有漏法と無漏法の定義の展開を改めて概括する。

1. 阿含経における有漏法と無漏法の定義

第1章では、最初に『雑阿含経』「第56経」を取り上げ、そこに示される有漏法と無漏法の定義的説明がどのように成立し、どのようにして有部の論書に取り入れられていったのか、その展開の過程を明らかにした。

「第56経」における有漏法と無漏法の定義は、貪愛と瞋恚などを「煩惱」として一般化し、色ないし識を「X」として一般化することで、それぞれ次のように記述することができる。

- ・有漏法の定義：あるもの (X) が有漏であり (sāsrava) 執着されるべきものであって (upādāniya)、その X において (*yasmin) 煩惱が生じる場合、それ (X) は有漏法であ

る。

- ・無漏法の定義：あるもの（X）が無漏であり（anāsrava）執着されるべきものではなく（anupādānīya）、その X において煩悩が生じない場合、それ（X）は無漏法である。

このような定義的説明が生じ、有部の論書に採用されていった過程については、少なくとも以下の六つの段階が想定される。

1. まず、阿含・ニカーヤでは、当初、色・受・想・行・識の五取蘊が、*Samyuttanikāya* 22.48 のように、有漏（sāsrava）であり執着されるべきもの（upādānīya）として簡潔に定義されていた。
2. その後、“sāsrava”と“upādānīya”に対する注釈的説明、すなわち「煩悩が生じる」云々という語句が経典の本文に加えられた結果、五取蘊の定義は『雑阿含経』「第 55 経」のように、「ある色が有漏であり、執着されるべきものであって、過去・未来・現在のその色において貪欲、瞋恚、痴および種々の随煩悩と心所法が生じる場合」云々という（1）“sāsrava”と“upādānīya”から成る〈簡略な定義〉と、（2）「煩悩が生じる」云々という〈詳細な定義〉の二つから構成されるものとなった。
3. この「第 55 経」における「五取蘊」の定義は、最初期の有部のアビダルマ論書である『集異門足論』に採用された。
4. 続く『品類足論』では、『集異門足論』と同じ五取蘊の定義が採用される一方、その同じ定義を用いて、有漏の色・受・想・行・識の定義を説き、その否定形として無漏の色・受・想・行・識の定義が説かれるようになった。ここで、それぞれの定義文中に「有漏」と「無漏」の語を用いるという同語反復が生じた。
5. 『品類足論』が成立する前後の時期に、有部において「有漏法」と「無漏法」の語が主要な教義概念として定着したことを背景に、『品類足論』における有漏の色・受・想・行・識と無漏の色・受・想・行・識の定義にもとづいて、有漏法と無漏法の定義を説示する『雑阿含経』「第 56 経」が作成された。ただし、その時点でも定義文中における同語反復の過失は解消されないままであった。
6. その後、定義文中の（1）〈簡略な定義〉が削除されたテキスト（AKBh、AKUp）や、恐らく同語反復を避けようとして（1）における「有漏」と「無漏」の語を削除したテキスト（『順正理論』、TA）が形成された。

次に、「第 56 経」で説示される有漏法と無漏法が歴史的にどのように解釈されていたのか

を、サンガバドラの『順正理論』の記述に依拠して明らかにした。有部は伝統的に「第 56 経」における第七格の関係代名詞を「対象領域の第七格」(境第七, *viṣayasaptamī) として理解し、有漏法を煩惱の対象となるもの、無漏法を煩惱の対象とならないものとして理解している。これに対し、譬喩師は第七格の関係代名詞を「場所の第七格」(依第七, *adhikaraṇasaptamī) として解釈し、有漏法を煩惱が生じる場所、無漏法を煩惱が生じない場所として考えている。この場合、煩惱を断じていない凡夫の身体が有漏法となり、外的事物や全ての煩惱を断じたブッダや阿羅漢の身体が無漏法となる。

2. 『阿毘達磨大毘婆沙論』における有漏法と無漏法の定義

第 2 章では、『婆沙論』において有漏法と無漏法がどのように定義され、その定義がどのように展開していったのかを、有漏と無漏が問題となる二つの文脈に即して明らかにした。

まず、ブッダの身体の性質をめぐる論争のなかで有部は「ブッダの身体は有漏である」という主張を論証するため、仏身有漏説論証を展開する。『婆沙論』にはこの論争が三度記録されているが、その有部の主張を分析することによって、有部による有漏の定義を抽出し、その展開を明らかにした。それは次の三段階にまとめられる。

1. 毘婆沙論教義書が編纂された当時、有部は『雑阿含経』「第 56 経」の考え方、すなわち、あるもの (X) において煩惱が生じる場合、それ (X) は有漏であり、あるもの (X) において煩惱が生じない場合、それ (X) は無漏である、という仕方で有漏と無漏の定義を考えていた。そして、有部はこの考え方を背景に、(1) 「他者の煩惱を生じさせるもの (他者が煩惱を起こすところのもの) は有漏である」という有漏の定義を前提とし、「ブッダの身体は、他者がそれに対して煩惱を起こす (他者の煩惱を生じさせる) ゆえに、無漏ではない (有漏である)」という第一の仏身有漏説論証を組み立てた。
2. その後、有部は「漏から生じるものは有漏である」という有漏の定義を用いて、新たに「ブッダの身体は、漏 (無明と渴愛) から生じたものであるゆえに、有漏である」という論証を組み立てた。そして、先の論証と組み合わせ、
「ブッダの身体は、漏から生じるゆえに、他者の漏を生じさせるゆえに、有漏である」という仕方で第二の仏身有漏説論証を展開した。ここでは (2) 「漏から生じ、他者の漏を生じさせるものは有漏である」というようにして、有漏という概念が考えられている。また、このとき、各種の煩惱をすべて「漏」(āsrava) に統一した。
3. そして、ブッダの身体の性質をめぐる第三の論争において、有部は最初の有漏の定

義に用いられていた「生じる」という動詞を「増長する」という意味で捉え直し、(3)「漏から生じ、他者の漏を増長させるものは有漏である」という仕方で有漏を定義した上で、「ブッダの身体は、漏から生じるゆえに、また、他者の漏を増長させるゆえに、有漏である」という第三の仏身有漏説論証を考案した。

有漏法と無漏法が問題となるもう一つの文脈は、有漏法と無漏法について八通りの定義が挙げられている箇所である。これらの諸定義を分析するに当たり、『阿毘曇毘婆沙論』と『鞞婆沙論』の対応箇所と精密に比較することで、その八つの定義の形成過程を辿った。まず、八つの定義は以下の通りである。

定義 [1] : もしある法が諸の生存を長養し、諸の生存を摂益し、諸の生存を任持するならば、それが有漏の意味である。これと相違するのが無漏の意味である。

定義 [2] : もしある法が諸の生存を相續させ、生老病死の流転を絶えないようにさせるならば、それが有漏の意味である。これと相違するのが無漏の意味である。

定義 [3] : もしある法が苦の生起に趣く道、諸の生存 [の生起に趣く道]、世間 [の生起に趣く道]、生老病死の生起に趣く道であるならば、それが有漏の意味である。これと相違するのが無漏の意味である。

定義 [4] : もしある法が有身見の基盤であり、苦 [諦] と集諦に含められるならば、それが有漏の意味である。[一方、] これと相違するのが無漏の意味である。

定義 [5] : もしある法が諸の漏を増長させるならば、それが有漏の意味である。もしある法が諸の漏を損減させるならば、それが無漏の意味である。

定義 [6] : 有漏の特徴とは、漏から生じること、これが有漏の特徴である。[そして] 漏を生ぜしめることが有漏の特徴である。[一方、] 無漏の特徴は、こ [の有漏の特徴] と相違する (すなわち、漏から生じないこと、および漏を生ぜしめないことが無漏の特徴である)。

定義 [7] : もしある事物を離れて諸の漏が存在し [え] ないならば、この事物が有漏 [法] の特徴 [を有するもの] であると知るべきである。[一方、] もしある事物を離れて [も] 諸の漏が存在し [う] るならば、この事物が無漏 [法] の特徴 [を有するもの] であると知るべきである。

定義 [8] : もしある法が漏の生長する拠り所であるならば、それが有漏の特徴である。[一方、] これと相違するのが無漏の特徴である (すなわち、もしある法が漏の生長する拠り所でないならば、それが無漏の特徴である)。

当初この箇所では、『鞞婆沙論』のように、最初の四つの定義と六番目のヴァスミトラの定義が存在した。しかし、これらは『雑阿含経』「第 56 経」のような考え方ではなく、有漏と無漏の機能的側面、すなわち輪廻的生存を招くもの、あるいは輪廻的生存を断ち切るものという観点から、有漏と無漏の定義を説くものであった。その後、『阿毘曇毘婆沙論』のように、『雑阿含経』「第 56 経」にもとづくと思われるブッダデーヴァの説（定義 [8]）が組み込まれた。次に、有部の第二の仏身有漏説論証で用いられていた有漏の定義に対応させるように、ヴァスミトラの説（定義 [6]）のうち「有漏」という語句が「漏」に改変され、定義 [4] が部分的に削除された。最終的には、いずれも「漏」の語を用いて「有漏」と「無漏」を定義する定義 [5] と [7] の二つが加えられた結果、現行の八つの定義になったと考えられる。

3. 「心論」系論書における有漏法の定義

第 3 章では、三つの「心論」系論書、すなわちダルマシュリー（法勝）の『阿毘曇心論』、ウパシャーンタ（優波扇多）の『阿毘曇心論経』、ダルマトラータ（法救）の『雑阿毘曇心論』を取り上げ、そこで有漏法（あるいは有漏）がどのように定義されているのかを、原文のサンスクリット語を想定しながら検討した。そして、各論書が他の「心論」系論書、そして『婆沙論』とどのような対応関係を持っているのかも明らかにした。それぞれの論書については以下のようにまとめられる。

1. ダルマシュリーは『阿毘曇心論』の第 1 章第 4 偈において、煩惱（漏）が生じるところのものを有漏法として定義する。この定義は『雑阿含経』「第 56 経」が背景にあることを示唆している。また、「漏」の語によって「有漏」を定義付けている点で、『婆沙論』における最初の仏身有漏説論証よりもやや進んだ形を示している。また、これとは別に、ダルマシュリーは第 1 章第 11 偈に対する自注において、十八界のうち、前十五界が有漏である理由として「漏が生ずる所（止住）であるから」と述べている。
2. ウパシャーンタは『阿毘曇心論経』の第 1 章第 4 偈において、ダルマシュリーの説を保持しているが、注釈部分において独自の解釈をいくつか示している。第一には、煩惱（漏）の所依を有漏法とする解釈を容認している。第二には、『婆沙論』における第二の仏身有漏説論証で前提とされていた有漏法の定義と同じく、「漏から生じ、漏を生

じさせるものは有漏である」と述べている。そして第三には、ダルマシュリーの説が無漏縁の随眠と矛盾することを明確に認識し、独自の有漏法の定義を述べている。他方、第1章第11偈に対する注釈部分では眼界・法界・識界の三つが有漏である場合の理由として、「漏を生じ、漏と相応し、漏の足場となるから」と述べている。

3. ダルマトラータもまたダルマシュリーによる定義が無漏縁の随眠と矛盾することに気づいていたため、ダルマシュリーの偈を一部改変し、『雑阿毘曇心論』第1章第4偈において、煩惱（漏）が増長するところのものを有漏として定義する。これは、『婆沙論』における第三の仏身有漏説論証で前提とされていた有漏法の定義に一部対応する。また、注釈部分では、煩惱（漏）の所依を有漏法とする解釈も取り入れている。しかしながら、同じ注釈部分において「漏より生じるから、漏を生じるから、漏の場所であるから、有漏である」とも述べており、偈と一致していない。さらに、第1章第31偈の注釈部分において、十八界のうち前五界が有漏である理由として「漏より生じるから、漏を生じるから、漏の場所であるから、漏が内部に起こるから」と述べ、また「漏と共在するから」とも述べている。これらいずれもダルマトラータ自身が考案した有漏の定義とは一致せず、恐らく『阿毘曇心論』における有漏法の定義や、当時『婆沙論』において考えられていた有漏法の諸定義を寄せ集めたものと思われる。このため、ウパシャータと同様、ダルマトラータは統一的な有漏法の定義を立てるのに成功せず、むしろ結果的にさらに錯綜した状態となっている。

4. *Abhidharmakośabhāṣya* における有漏法と無漏法の定義

第4章では、ヴァスバンドゥの *Abhidharmakośabhāṣya* において有漏法と無漏法がどのように定義されているのか、そしてヴァスバンドゥが有漏法と無漏法の定義を案出するにあたり、どのような有部の教義を基盤にしていたのかを明らかにした。

まず、ヴァスバンドゥは「諸の漏が付着する (anu-sī-) ものは有漏である」[1] という仕方で有漏法を、「諸の漏が付着しないものは無漏である」[2] という仕方で無漏法を定義している。この定義 [1] と [2] は、実質的には「諸の随眠が付着するものは有漏である」[1a] と「諸の随眠が付着しないものは無漏である」[2a] を意味している。

有部においては、『法蘊足論』以来、「欲貪随眠が付着する法が欲界、色貪随眠が付着する法が色界、無色貪随眠が付着する法が無色界である」という仕方で三界が定義されていた。また、『品類足論』では「欲界の一切の随眠は欲界に付着し、色界の一切の随眠は色界に付

着し、無色界の一切の随眠は無色界に付着する」という仕方で、三界の随眠と三界（あるいは三界繫の法）の間に対応関係が規定されていた。三界繫の法は有漏法であり、三界繫の法ではないものは無漏法であるから、『品類足論』の時点において、一切の随眠が有漏法に対しては付着し、無漏法に対しては付着しないということがすでに成立していた。ヴァスバンドゥの定義 [1a] と [2a] はこの随眠と三界の関係を利用して作られたものである。

ただし、ヴァスバンドゥは *Abhidharmakośabhāṣya* の第 3 章「世間品」において、「三界」ではなく「三界繫の法」を定義の対象に変更する。つまり、「欲貪が付着する諸法が欲界繫の法、色貪が付着する諸法が色界繫の法、無色貪が付着する諸法が無色界繫の法である」という仕方で三界繫の法を定義することで、従来の三界の定義が惹起する循環論という欠点を回避しようとしている。また、第 5 章「随眠品」の第 1 偈の「同様に」(tathā) の語句について、「貪随眠の力によってその他の随眠も貪随眠と同一の対象に付着する」という解釈を施す。これにより、全ての随眠が有漏法には付着する一方、いかなる随眠も無漏法には付着しないということが成立する。こうした解釈は、有漏法と無漏法の定義 [1a] と [2a] を成立させるために導入されたと考えられる。

また、普光の『光記』やスティラマティの *Tattvārthā*、ヤショーミトラの *Sphuṭārthā* における記述にもとづくと、ヴァスバンドゥが批判対象としていたのは、ダルマシュリーの『阿毘曇心論』を初めとする「心論」系論書であったと考えられる。ヴァスバンドゥはダルマシュリーの定義「煩惱(漏)が生じるころのものが有漏法である」を批判するのみならず、恐らく『雑阿毘曇心論』などにおいて複雑に展開していた有漏法の諸定義を単純化し、有部の体系に適合したものとして独自の有漏法と無漏法の定義 [1] と [2] を打ち出したのである。

5. 有部における有漏法と無漏法の定義の展開

以上のように、有部の各文献群における有漏法と無漏法の定義の特徴とその思想的背景が明らかとなった。ここでいくつかの情報を補足しつつ、有漏法と無漏法の定義の展開を歴史的に概括すれば、次のようになる。まず、有部において、「有漏法」と「無漏法」という教義概念は『品類足論』の前後の時期に定着した。この時、『雑阿含経』「第 56 経」に説かれるように、煩惱が生じるころのもの(煩惱の対象となるもの)が有漏法、煩惱が生じないころのもの(煩惱の対象とはならないもの)が無漏法として定義されていた。当初は、この定義が有部における正説であり、同様の考え方は後の毘婆沙論教義書やダルマシュリーの『阿毘曇心論』においても受け継がれている。その後は仏身有漏説論証の進展に伴い、

「漏から生じたものは有漏である」という定義も新たに生じた。しかしながら、有部には涅槃などの無漏法を対象とする無漏縁の随眠が認められており、この無漏縁の随眠に従来の有漏法の定義を適用すると、涅槃なども煩惱の対象となるから有漏法になる、という矛盾が生じてしまう。この矛盾に気づいた有部の論師たちは、矛盾を回避するために、有漏法と無漏法について独自の定義をそれぞれ案出し始めた。この動きは、早くはウパシャーンタの『阿毘曇心論経』、ダルマトラータの『雑阿毘曇心論』に明確に見られ、『婆沙論』においても看取される。こうした種々の回避策のうち、煩惱（漏）が増長するところのものを有漏法として定義する方法が有力となった。だが、この方法にも、涅槃を対象とする煩惱が増長するかどうかは主観的な問題であるという欠点が存したと思われる。『阿毘曇心論経』や『雑阿毘曇心論』にはその他にも種々の定義が見られたが、このように紛々としていた諸定義を否定し、あらゆる文脈で通用する定義を打ち出したのがヴァスバンドゥである。彼は、三界を定義するために用いられていた動詞 *anu-sī-*（付着する）を導入することによって、漏（随眠）が付着するものを有漏法とし、漏（随眠, *anūsaya*) が付着しないものを無漏法として定義した。この定義は無漏縁の随眠とも整合するものであり、サンガバドドラに採用された。他方、ヴァスバンドゥの定義は、実質的には「漏」(*āsrava*) の語を使わずに「有漏」と「無漏」と定義するので、*Abhidharmadīpa* の注釈書では正しい語源解釈でないものとして批判された。

以上が、有部における有漏法と無漏法の定義の展開の概要である。