

東洋の思想と宗教 第39号 令和4年(2022)3月 抜刷

ブツダの身體はなぜ有漏か
——説一切有部による佛身有漏説論證の論理的分析——

藤 本 庸 裕

ブツダの身體はなぜ有漏か ——説一切有部による佛身有漏説論證の 論理的分析*——

藤 本 庸 裕

1. 問題の所在

北インドにおいて有力なアビダルマ學派の一つであった説一切有部 (Sarvāstivādin, 以下、有部) は、現象の構成要素として法 (dharma) を設定し、それを種々の枠組みに分類したことで広く知られている。その枠組みのなかで最も重視されたものの一つが「有漏」(sāsrava、漏を伴うもの) と「無漏」(anāsrava、漏を伴わないもの) である。一般的に有漏と無漏は、それぞれ「世間 (三界) に屬するもの」(laukika) と「世間 (三界) を超出したもの」(lokottara) と等置され、輪廻の生存に關わる領域とそれを超越した悟りの領域を示す標印として用いられている。すなわち、有漏は、取蘊 (upādānaskandha) や有 (bhava)、世間 (loka) などと同一の事物を指し、輪廻的生存に關わるあらゆるもの、とりわけ凡夫や非佛教徒に屬するものに對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、超世間的な事物に對して使われている。

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圍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、またある法がどうして無漏であるのか

* 本稿は2021年6月21日に早稲田大學東洋哲學會第38回大會 (オンライン開催) で行った研究發表『『阿毘達磨大毘婆沙論』における有漏法と無漏法——説一切有部の佛身有漏説から抽出されるその發展のモデル——』の原稿を修正、加筆したものである。なお、同發表は、2019年7月20日に國際佛敎學大學院大學のパウツダコーシャ科研プロジェクト定例研究會で行った研究發表「説一切有部における有漏法と無漏法の定義の變遷過程」と、2020年7月8日にハンブルク大學で行った研究發表“*What Makes Something Sāsrava or Anāsrava? With a Special Reference to the Sarvāstivādin View of the Buddha’s Body*”の一部にもとづいていることを付記しておく。

ブツダの身體はなぜ有漏か（藤本）

という問題、つまり、有漏と無漏の定義に関しては『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、後代の學說綱要書においても異なった定義が提示されている。

有部における有漏と無漏の定義については、既に加藤 [1973]（加藤 [1987] と加藤 [1989: 228ff.] に一部再録）がまとめ上げている。しかし、論述が概略に留まっており、取り扱っていない資料や解釋の誤りも多い。また、有部の論師たちが独自の定義を提示した動機についても論及していない。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、有部の思想を解明するためには、同學派において提示された有漏法と無漏法の種々の定義を思想史視點から捉え直すことが必要である。本稿では、その豫備的作業として、有漏法と無漏法の定義についての考察が本格的に始まる毘婆沙論教義書の一つ、『阿毘達磨大毘婆沙論』（**Mahāvibhāṣā*, 以下、『婆沙論』）を取り上げ、そこで有漏法と無漏法がどのように定義づけられていたのかを明らかにする。

2. 研究の方法

有部では2世紀から3世紀にかけて、『發智論』（*Jñānaprasthāna*, 紀元前1世紀頃）に對する浩瀚な注釋書、いわゆる毘婆沙論教義書が作成された。この毘婆沙論教義書は、『發智論』に説かれている教義項目に關して、當時の有部内で唱えられていた種々の解釋を列擧したり他學派の見解を引用したりしながら自學派の正統な見解を打ち立てることから、單なる注釋にとどまらず、教義集成としての性格を有している。このような毘婆沙論教義書は現在まで次の三つが漢譯として傳わっている。

(1) 『鞞婆沙論』14卷。シタパーニ（尸陀槃尼, **Sitapāni*）撰、383年にサンガブーティ（僧伽跋澄, **Saṅghabhūti*）により譯出¹。

(2) 『阿毘曇毘婆沙論』60卷。437年から439年にかけてブツダヴァルマン（浮陀跋摩, **Buddhavarman*）と道泰により譯出。

1 『鞞婆沙論』の構成と傳承については舟橋 [1934] を参照。同書を含めた毘婆沙論教義書の研究については佐々木 [2005: (300)–(301), n. 1] にまとめられている。

(3) 『阿毘達磨大毘婆沙論』 200 卷。656 年から 659 年にかけて玄奘らにより譯出。

毘婆沙論教義書は地域によって系統の異なる諸本が存在していたと見られる。上に挙げた三つの論書も厳密には同一の原典に対する異譯ではなく、異本異譯、つまり異なる原典に対する異なる翻譯である。しかしながら、毘婆沙論教義書はほぼ同一の構成と内容を備えていることも事実であり、いずれも共通の源泉に遡るものと考えられる。このことは有漏法と無漏法という論題についても當てはまる。

毘婆沙論教義書のなかで有漏法と無漏法が論題となる文脈は主に二つある。一つは有漏法と無漏法の定義そのものが列挙される文脈、もう一つはブツダの身體(佛身)は有漏か無漏かということが議論される文脈である。前者は後者の議論の途中に挿入されているので、この二つの文脈は相互に関連している。この事實は既に加藤 [1989: 228ff.] と Schmithausen [2014: 226] において指摘されているが、實は狀況はやや複雑である。

まず、佛身の性質をめぐる論争において、有部は大衆部などの他學派と論争を行い、「ブツダの身體は有漏である」という學説を裏付けるための論證、すなわち佛身有漏說論證を行っている²。この佛身の性質をめぐる論争は『婆沙論』に三回、『阿毘曇毘婆沙論』に二回、『鞞婆沙論』に一回現れる。三つの毘婆沙論教義書の對應關係を整理すると、以下の表 1 のようになる。

表 1 毘婆沙論教義書における佛身の性質をめぐる論争の對應箇所

	『婆沙論』	『阿毘曇毘婆沙論』	『鞞婆沙論』
1	T 27, 229a15–b21	T 28, 176a14–c4	–
2	T 27, 391c21–392b17	T 28, 293b8–17	T 28, 463a19–464a3
3	T 27, 871c1–872b2	–	–

2 佛身の性質をめぐる諸學派の見解は新田 [2012] にまとめられている。

論書の構成上、『婆沙論』「雜蘊」に現れる第一の論争は『阿毘曇毘婆沙論』「雜捷度」における論争と對應する。しかし、『鞞婆沙論』には『婆沙論』「雜蘊」に對應する部分がないため、論争自體が存在しない。『婆沙論』「結蘊」に現れる第二の論争は『阿毘曇毘婆沙論』「使捷度」と『鞞婆沙論』に對應箇所がある。第三の論争は『婆沙論』「定蘊」に現れるが、『阿毘曇毘婆沙論』は後半部分が大きく失われているため、この第三の論争に對應する記述は存在しない。

以上の論争のうち、『婆沙論』における第一の論争は他の二書における論争と内容を同じくしている。しかし、『婆沙論』における第二、第三の論争はそれぞれ前の論争よりも論證の数を増やし、解釋や術語を微妙に變えており、論争の内容が他の二書と正確には對應しない。この事實は、『婆沙論』における三つの論争のうち、他の論書にも共通する第一の論争が最も古く、それが後に段階的に發展して第二、第三の論争となったことを示している。佛身の性質をめぐる論争の發展は、佛身有漏説論證の發展でもある。そして、有部による佛身有漏説論證には、有部が有漏法あるいは無漏法をどのように捉えていたのか、その考え方が反映されている。したがって、この『婆沙論』における一連の論争では、有部による有漏の定義は變容しているのである。

他方、『婆沙論』では、佛身の性質をめぐる第二の論争のなかで有漏法と無漏法の八つの定義が列擧される。この箇所には『阿毘曇毘婆沙論』と『鞞婆沙論』にも對應する記述が見られるが、そこで擧げられている定義の數と内容は三つの論書の間で相違しており、そこにも發達の痕跡が見られる。

加藤 [1989: 228ff.] と Schmithausen [2014: 225–226] による従來の研究では、上の表 1 に示した三つの佛身有漏説論證の差異については觸れられておらず、また、これが有漏法と無漏法の八つの定義と具體的にどのように關係しているのかも詳しく論じられていなかった。よって、『婆沙論』において有部が有漏法と無漏法をどのように定義していたのかを知るためには、(1) 有部による佛身有漏説論證で用いられている有漏の定義、(2) 有漏法と無漏法の八つの定義の成立過程、そして (3) 有漏の定義の思想的背景、の三點を明らかにする必要がある。このうち、本稿で取り上げるのは (1) と (3) である。以下の論述では、有部による一連の佛身有漏説論證を分析して、そこで前提さ

れている有漏の定義を抽出し、その思想的背景について假説を提示する。この一連の作業によって、従來の研究ではほとんど見落とされていた、『婆沙論』における有漏法の定義の基本的な枠組みを明らかにしたい。

3. 佛身の性質をめぐる第一の論争

佛身の性質をめぐる第一の論争は、『發智論』において有漏行 (*sāsrava-saṃskāra) と無漏行 (*anāsrava-saṃskāra) の多寡が議論される理由を説明する文脈において導入される。これは、他の二つの毘婆沙論教義書にも共通して見られる最も古い形の論争である。

『婆沙論』 T 27, 229a16–24: 或有執、佛生身は無漏。如大衆部。彼作是說。經言、如來生在世間、長在世間、若行若住、不爲世法之所染汚。由此故知、如來生身亦是無漏。爲遮彼執、顯佛生身定是有漏。若佛生身は無漏者、則於佛身無比女人不應起愛、指鬢不應起瞋、傲士不應起慢、**隴**盧頻螺不應起癡。既緣起愛及瞋慢癡故、佛生身定非無漏。

【對論者の立場】ある人々は「ブツダの生身³は無漏である」と主張する。

【對論者の論證】例えば大衆部 (*Mahāsāṅghika) である⁴。彼らは次のように主張する。經に「如來 (*tathāgata) は世間で生まれ (*loke jātaḥ)、世間で育ちましたが (*loke samvṛddhaḥ)、歩いたり留まったりしても、世間的な事物 (*lokadharma) に汚されることはありませんでした (*anupalīpta)」と説かれている⁵。こ [の經典] から、如來の生身もまた無漏であるとい

3 『婆沙論』は他の二譯とは異なり、ブツダの身體を述べる場合には一貫して「生身」という語を用いる。「生身」とは「父母から生まれた體」という意味であるが、原文に「生身」という語を特別に示すサンスクリット語、たとえば“rūpakāya”などの語があったわけではないと考えられる。『婆沙論』におけるこの語の意義については、Radich [2010] を参照。

4 『鞞婆沙論』(T 28, 463a24–26) の論争では、對論者は「分別論者」(鞞婆闍婆提、*Vibhajyavādin) とされている。

5 この大衆部が引用する經典の一節と一致したものが、說一切有部所傳の漢譯『中阿含經』「第 92 經」とパーリ上座部の *Samyuttanikāya* 22.94 の「水上の蓮の譬喩」に見られる。『中阿含經』 T 1, 575a4–7: 猶如青蓮華紅赤白蓮花、水生、水長、出水上、不著水。如來世間生、世間長、出世間、行不著世間法。所以者何。如來無所著等正覺、出一切世間；

うことが分かるのである、と⁶。

【立論者の目的】彼ら〔大衆部〕の主張を否定し、ブツダの生身は必ず有漏であるということをはっきりとさせるため〔に、この『發智論』の議論が行われるの〕である⁷。

【立論者の論證】もしブツダの生身が無漏であるならば、佛身に對して、アヌパマー（無比女人, Anupamā）は貪愛を起さなかったはずであり⁸、

SN vol. 3, 140, 16–20: Seyyathāpi bhikkhave uppalam vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātam udake samvaddhaṃ udakā accuggamma¹⁾ thāti anupalittam udakena. Evam eva kho bhikkhave Tathāgato loke samvaddho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokenāti.

¹⁾ accuggamma *em.* : accuggamma *ed.*

同様の譬喩表現は次の經典にも見られる。『雜阿含經』T 2, 28b10–12: 如芬陀利生。雖生於水中、而未嘗著水、我雖生世間、不爲世間著；『別譯雜阿含經』T 2, 467b16–19; 『增一阿含經』T 2, 764b21–28; AN vol. 2 38, 30–39, 3: Seyyathāpi brāhmaṇa uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātam udake samvaddhaṃ udakam accuggamma thāti anupalittam udakena, evam eva kho brāhmaṇa loke jāto loke samvaddho lokam abhibhuyya viharāmi anupalitto lokena; Ther. 70, 19–22: yathāpi udake jātam puṇḍarīkaṃ pavaḍḍhati, nopalippati toyena sugandhaṃ manoramaṃ //701// tath'eva ca loke jāto buddho loke viharati, nopalippati lokena toyena padumaṃ yathā //702// この譬喩は大乘佛敎の典籍にも廣く見られ、そこでは“loka”ではなく“lokadharmā”（世間法／世法）の語が多く用いられている。

6 「如來は無漏である」という大衆部の主張は、**Samayabhedoparacanacakra* の玄奘による漢譯『異部宗輪論』と異譯の一つである『部執異論』に見られる。『異部宗輪論』T 49, 15b27: 一切如來無有漏法（一切の如來には有漏法はない）；『部執異論』T 49, 20b27: 無有如來一法而是有漏（如來の法に一つとして有漏であるものはない）。なお、他の異譯である『十八部論』では「有漏法」ではなく「世間法」となっており、チベット語譯では單に「法」（chos）とのみ記されている。『十八部論』T 49, 12b18: 無有如來是世間法；SBhUC(Tib.) D 142b2/P 170b4: de bzhin gshegs pa'i chos mi mnga'o // 高井 [1978: 4, 6–7] と寺本・平松 [1974: (4), 16–17] にチベット語の校訂テキストが收載されている。

7 『發智論』T 26, 928c1ff.

8 アヌパマー（Skt. Anupamā; Pā. Anopamā）は、マーカンディカ（Skt. Māṅdikā; Pā. Māṅgandiyā）婆羅門（あるいは遊行者マーカンディカ）の娘であり、「アヌパマー」という名前はその比類なき美しさに由来するという。アヌパマーがブツダに關わる話の概要は以下の通りである。ある日、ブツダを目にしたマーカンディカ婆羅門は、ブツダの容貌の美しさに喜び、自分の娘をブツダに娶せたいと思った。マーカンディカ婆羅門は妻と美しく着飾った娘を連れてブツダのもとを訪れ、ブツダに娘を娶るようお願いした。だが、ブツダはこの申し出を拒絶し、アヌパマーを「糞尿の詰まった袋」と呼んだ。アヌパマーはブツダに怒りを覚え、家に歸った。その後、アヌパマーはカウシャンビー國のウダヤナ王の妃となった。

この話は多くの經典に描かれているが、ブツダに會った時、アヌパマーがブツダに對して貪りの心を起こしたと明確に記述するものは、確認できる限り次の二點だけである（下線、筆者。以下同様）。『義足經』T 4, 180b1–3: 女見佛形狀端正無比、以三十二相瓔珞、

アングリマーラ（指鬘, *Āṅgulimāla*）は瞋恚を起こさなかったはずであり⁹、
 憍慢婆羅門（*Mānastabdha*）は慢心を起こさなかったはずであり¹⁰、ウルヴ
 イルヴァー・カーシャパ（*Uruvilvākāśyapa*）は愚癡を起こさ
 なかったはずである¹¹。〔經典によれば、彼らは〕すでに〔ブッダに對し

其身如明月珠、便姪心繫著佛⁹；Div. 520, 8–10: *athānupamā bhagavatā mūtrapurīṣāvādena samudācaritā vīgataharṣā durmanāḥ samvṛttā. tasyā yad rāgaparyavasthānam tad vīgataṃ dveṣaparyavasthānam utpannam*¹⁰ … アヌパマーに關する資料については、山口 [2016]、森・岩井・本澤 [2009: 170ff.] の「コーサンビーの王族と佛教」、村上・及川 [2009: 696–707] に詳しい。

⁹ この文の區切り方は加治 [2016: 39] による。Bapat [1951: 72] に英譯。

¹⁰ 平岡 [2007: 402] に和譯、Rotman [2017: 248] に英譯。

9 アングリマーラは、佛教に改宗する以前に大量殺人を犯したことで有名な人物である。アングリマーラの研究と資料については、Anālayo [2015: 121–138]、森 [2014: 121–133]、Gombrich [2006: 135ff.] に詳しい。注 11 の *Avadānaśataka* も見よ。

10 「憍慢婆羅門」とは、ブッダに對して傲慢な態度を取っていたマーナスタブダ (Skt. *Mānastabdha*; Pā. *Mānasthaddha*) を指す。この人物は『雜阿含經』「第 92 經」(T 2, 23c18–24b12)、『別譯雜阿含經』「第 258 經」(T 2, 463c27–464b13)、*Samyuttanikāya* (SN vol. 1, 177–179) などに見える。注 11 の *Avadānaśataka* も見よ。

11 ウルヴィルヴァー・カーシャパ (Skt. *Uruvilvākāśyapa*; Pā. *Uruvelakassapa*) は、ウルヴィルヴァーに住んでいた結髮行者 (*jaṭila*) の三兄弟の長男であり、ブッダの超能力の偉大さに壓倒されて佛教に改宗したことで知られている (Vin vol. 1, 24–34)。しかしながら、*Vinayapiṭaka* には、彼がブッダに對して無知であったということを明確に示す記述はない。*Vinayapiṭaka* の「大品」(*Mahāvagga*) で描かれているように、ウルヴィルヴァー・カーシャパはブッダの超能力を何度も目の当たりにしながらも、ブッダは「私のような阿羅漢ではない」(*na tv eva kho arahā yathā ahan*) と考えており、これはウルヴィルヴァー・カーシャパのブッダに對する慢心を指すと解される。しかしながら、同じ「大品」(Vin vol. 1, 32, 24–25) において、ブッダはウルヴィルヴァー・カーシャパのことを「この愚人」(*imassa moghapurisassa*) と評しており、これは同文献がウルヴィルヴァー・カーシャパを愚かな人物としても捉えていたことを示唆している。

ウルヴィルヴァー・カーシャパは佛教の眞理を含めたあらゆるものについて無知であったということを明確に記す經典は、確認できる限り、『中阿含經』「第 62 經」、『雜阿含經』「第 1074 經」、『別譯雜阿含經』「第 13 經」、『佛說初分說經』の四つである (cf. Bingenheimer [2011: 249])。例えば、『中阿含經』T 1, 497c27–498a7: 於是、尊者鬱羅迦葉現¹⁾如意足已、爲佛作禮白曰。世尊、佛是我師、我是佛弟子。佛一切智、我無一切智。世尊告曰。如是、迦葉。如是、迦葉。我有一切智、汝無一切智。爾時、尊者鬱羅迦葉因自己故而說頌曰。昔無所知時、爲解脫事火。雖老猶生盲。邪不見眞際。我今見上述、無上龍所說。無爲盡脫苦、見已生死盡。この『中阿含經』「第 62 經」における「一切智が無い」(無一切智) という表現は、パーリの對應箇所 (Vin vol. 1, 36, 32ff.) にこれと對應する記述はないが、ウルヴィルヴァー・カーシャパにおける智の缺如、すなわち無知を強調していると見られる。

¹⁾ 現 *em.*: 止 *ed.* 大正藏經の脚注にしたがう。

て] 貪愛、瞋恚、慢心、愚癡を [それぞれ] 起こし [たとされ] ているゆえに、ブッダの生身は決して無漏ではない。

有部は大衆部の説を論破し、自説を主張するために次のような議論を展開する。有部は最初に「ブッダの生身は無漏である」という大衆部の主張を假に認めた上で、その主張にもとづいて、アヌパマーなどはブッダの生身に對して貪りの心を起こさなかったはずであるという歸結を導き出す。しかし、この歸結は、少なくとも有部にとっては誤りである。なぜなら、アヌパマーやアングリマーラなどがブッダに對して貪りの心や怒りの心を起こしたことは事實である、と有部は考えているからである¹²。したがって、「ブッダの生身は無漏である」という最初の假定、すなわち大衆部の説は誤りとなり、「ブッダの生身は有漏である」という有部の説が間接的に證明されることになる。この論證は、形式的にはモーダストレンス (modus tollens)、すなわち

【前提 1】 ブッダの生身が無漏であるならば、ブッダの身體に對してアヌパマーなどは貪りを起こさなかったはずである (A ならば B である)。

【前提 2】 ブッダの身體に對してアヌパマーなどは貪りを起こした (B は偽である)。

【結論】 したがって、ブッダの身體は無漏ではない (A は偽である)

さらに、根本説一切有部 (Mūlasarvāstivāda) に歸屬するとされる最古の佛教説話集 *Avadānaśataka* には、次の話が描かれている。AvŚ 148, 8–10 (=『撰集百緣經』T 4, 215a21–28): tato bhagavāṃs tān nāvīkāṃ idam avocāt. ahaṃ api bhavānto nāvīkaḥ pūrvam āsam. mayā hi rāganāḍipatīto nandas tāritāḥ, dveṣārṇavapatīto aṅgulimālāḥ, mānārṇavapatīto mānastabdho māṇavaḥ, mohārṇavapatīto urubīlvakāśyapas tāritāḥ. Appleton [2020: 160] に英譯。

以上の諸資料から判断すると、少なくとも説一切有部の傳統では、ウルヴィルヴァー・カーシャパはブッダを含む佛教の眞理全般について無知であった人物の代表例として扱われていたと言える。なお、ウルヴィルヴァー・カーシャパのブッダへの歸依については森・岩井・本澤 [2000: 142–144] に詳しい。

12 一般的に、このような論法 (歸謬法) が論理的に妥當であるためには、歸結は立論者と對論者の雙方にとって誤りでなくてはならない (cf. Iwata [1993: 22–25])。ゆえに、有部は、「アヌパマーなどはブッダの生身に對して貪りの心を起こさなかった」という歸結は大衆部にとっても誤りであると考へていたはずである。

という間接証明の形を取っている。このうち、【前提 1】の部分は、歸謬法、すなわち對論者の主張から對論者にとって望ましくない歸結を導き出す論法となっている。

しかしながら、この間接証明においては、有部が自説をどのような形で肯定的に主張しているのか、また、有部が有漏という概念をどのように捉えていたのかが明瞭ではない。そこで、便宜的に上記の論證を、主題を統一した形で整理してみたい¹³。アヌパマーなどがブツダに對して貪りの心を起こしたということは、視点を變えれば、ブツダの生身がアヌパマーなどの貪りの心、つまりは他者の煩惱を生じさせたということの意味している。よって、論證主題をブツダの生身に統一すると、有部が最初に提示する假言的論法（歸謬法）は、次のような形で簡潔に表すことができる（Sは論證主題、Pは前件／理由、Qは歸結を表す）。

ブツダの生身 (S) は、もし無漏である (P) ならば、他者の煩惱を生じさせなかったはずである (Q)。[4]

この命題 [4] では以下の命題が隠れた前提となっている。

無漏であるものは他者の煩惱を生じさせない (P → Q)。[5]

この前提 [5] は少なくとも有部にとって正しいものである¹⁴。この前提 [5] を換質換位すると、以下のようになる。

他者の煩惱を生じさせるものは有漏である ($\sim Q \rightarrow \sim P$)。[6]

13 以下、論證の分析手法については Iwata [1993] を参考にした。

14 一般的に、歸謬法がその歸結を正しく導出し、對論者にとって有効に作用するためには、その前提は立論者と對論者の雙方にとって正しいものでなくてはならない (cf. Iwata [1993: 22–25])。したがって、ここで立論者である有部は、「無漏であるものは他者の煩惱を生じさせない」という前提 [5] は對論者である大衆部にとっても受け入れられるべきものであると考えていたはずである。

ブツダの身體はなぜ有漏か（藤本）

少なくとも有部にとって、アヌパマーなどがブツダの生身に對して貪りの心を生じたことは自明の事柄であるから、この前提 [6] をブツダの生身 (S) に適用させることができる。よって、以下の命題が得られる。

ブツダの生身 (S) は、他者の煩惱を生じさせる ($\sim Q$) ゆえに、無漏ではない ($\sim P$)。[7]

この命題 [7] は、有部が最終的に示した結論に当たる¹⁵。「ブツダの生身は無漏ではない」という歸結は、對論者である大衆部の主張を直接的に否定している。「有漏」と「無漏」は矛盾概念であるから、「無漏ではない」ということは取りも直さず「有漏である」ということを意味する。後に現れる第二の佛身有漏説論證では、「無漏ではない」という歸結の部分は「有漏である」に置き換えられている。したがって、この命題 [7] は、「ブツダの生身は有漏である」という立論者である有部の論證を表明したものに他ならない。このことから、命題 [7] で用いられている前提、すなわち命題 [6] を、有部自身が考えている有漏の定義として取り出すことができる。つまり、この論争の時點で有部は「他者の煩惱を生じさせるものは有漏である」と考えていたことが分かる。

4. 佛身の性質をめぐる第二の論争

佛身の性質をめぐる第二の論争は、『發智論』において有漏法と無漏法が説かれる理由を説明する文脈において導入される。ここでは立論者側の新たな論證が追加され、論争の末尾に立論者の論證のまとめが付されている（波線部は新たに加えられた部分を指す）。

『婆沙論』 T 27, 391c27-392b16: 或有執。佛身無漏。如大衆部。問。彼何故作此執。答。依契經故。如契經說。苾芻、當知、如來生在世間、長在世

15 一般的に、歸謬法における包攝關係を換質換位した命題を同一の論證主題に適用すると、立論者の主張を論證する論證、すなわち歸謬還元法が論式化される (cf. Iwata [1993: 16])。

聞、出世間、住不爲世法之所染汚。彼作是說。既言、如來出世間住不爲世法之所染汚。由此故知、佛身無漏。爲止彼意、顯佛生身唯是有漏。若佛生身是無漏者、便違契經。如契經說。無明所覆、愛結所縛、愚夫智者、感有識身。世尊亦是智者。所攝身定應是無明愛果。是故佛身定應有漏。又、若佛身是無漏者、無比女人不應於佛生身起愛、指鬢於佛不應生瞋、諸憍傲者不應生慢、隴盧頻螺迦葉波等不應生癡。於佛生身既有發起貪瞋癡慢。故知、佛身定非無漏。……然、佛生身從漏生故說爲有漏、能生他漏故名有漏。

【對論者の立場】 ある人々は「ブッダの身體は無漏である」と主張する。例えば大衆部 (*Mahāsāṅghika) である。

【對論者の論證】 問う。彼らは何ゆえにそのような主張を行うのか。答える。經典に準據するからである。經典には [次のように] 説かれている。「比丘たちよ、[次のことを] 知らなくてはなりません。如來は世間で生まれ、世間で育ちましたが、世間を超出し (*lokam abhibhūya)、世間的な事物に汚されることはありませんでした」と。彼ら [大衆部] はこのように主張する。すでに [經典に] 「如來は世間を超出し、世間的な事物に汚されることはありませんでした」と言われている。こ [の經典の記述] によって、ブッダの身體は無漏であることが分かるのである。

【立論者の目的】 彼ら [大衆部] の主張を否定し、ブッダの生身は必ず有漏であるということを明らかにするため [に、この『發智論』の議論が行われるの] である。

【立論者の論證 1】 もしブッダの生身が無漏であるならば、經典に違うことになる。經典には [次のように] 説かれている。「無明 (*avidyā) に覆われ、渴愛 (*tṛṣṇā) に縛られた愚者 (*bāla) と智者 (*paṇḍita) は、識を有する身體 (*savijñānakāya) を得ています」と¹⁶。世尊もまた智者であ

16 この經典は、『雜阿含經』[第 294 經] とパーリの *Samyuttanikāya* 12.19、そして中央アジアから出土し、有部に所屬するとされる *Samyuktāgama* の「因緣相應」(*nidānasamyukta*) に對應する記述が見られる。『雜阿含經』T 2, 83c24–29: 愚癡無聞凡夫、無明覆愛緣繫、得此識身。……若點慧者、無明覆愛緣繫、得此識身; SN vol. 2, 23, 35–24, 6: Avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa taṇhāya sampayuttassa evaṃ ayaṃ kāyo samudāgato. ... Avijjānīvaraṇassa

る。ゆえにその身體は必ず無明と渴愛の結果であるはずである。このゆえにブツダの身體は必ず有漏である。

【立論者の論證 2】また、もしブツダの生身が無漏であるならば、佛身に對して、アヌパマーは貪愛を起こさなかつたはずであり、アングリマールは瞋恚を起こさなかつたはずであり、憍慢な人々（Mānastabdha など）は慢心を起こさなかつたはずであり、ウルヴィルヴァー [・カーシャパ] は愚癡を起こさなかつたはずである。[しかし、經典によれば、彼らは] すでに [ブツダに對して] 貪愛、瞋恚、慢心、愚癡を [それぞれ] 起こし [たとされ] ている。ゆえに、ブツダの生身は決して無漏ではないということが分かるのである。……

【論證のまとめ】しかし、ブツダの生身は、漏から生じるゆえに有漏と言われ、他者の漏を生じさせるゆえに有漏と言われるのである。

第一の論争と比較してとりわけ注目すべき點は、波線部を付した部分、すなわち、新たに導入された【立論者の論證 1】と論争末尾に付された【論證のまとめ】である。この新しい論證においても、有部は「ブツダの身體は有漏である」という自説を確立し、「ブツダの身體は無漏である」という大衆部の主張を否定する。しかしながら、そこにはいくつかの命題が暗黙の前提として導入されており、議論がやや分かりにくくなっている。有部がどのような論證を考えていたのかを明らかにするために、適当な前提を補いつつ、議論全體をより一貫した仕方で再構成してみよう。まず有部は經典の記述にもとづき、次のような推論を組み立てる。

經典には、愚者と智者は前世の無明および渴愛の結果としてその身體を得

bhikkhave paṇḍitassa taṅhāya sampayuttassa evam ayaṃ kāyo samudāgato; Chung and Fukita [2020: 140–141] (= Tripāṭhī [1962: 140–142]): avidyayā nīrṭasya bālasya tṛṣṇā(yā) saṃyuktasya evam ayaṃ bālasā(śrutava)taḥ (p)rthagajana(14.8)sya savijñānakah kāyah (sa)mudāgata ... avidyayā nīrṭasya paṇḍitasya tṛṣṇayā saṃyuktasyaivaṃ ayaṃ paṇ(d)itasya savijñānakah kā(yah sa)mudgāta ... この經典は唯識學派の文獻においてアーヤ識の存在を論證するためにしばしば引用されている（釋 [2000]）。

ている、と説かれている。ブッダは智者である。したがって、ブッダは前世の無明および渴愛の結果としてその身體を得ている。

主語を「ブッダ」から「ブッダの身體」に変更すると、この推論の歸結は「ブッダの身體は前世の無明および渴愛の結果である」と書き換えることができる。さらに、有部はここで無明や渴愛などの煩惱を漏 (āsrava) に置き換え、次の命題を新たに導入する。

漏から生じたものは有漏である。(P → Q) [8]

したがって、論争の末尾に示されているような次の論證が組み立てられる。

ブッダの身體 (S) は、漏から生じたものである (P) ゆえに、有漏である (Q)。[9]

もし「ブッダの身體は無漏である」(Sは～Qである) という大衆部の説を假に認めるならば。これに先の命題 [8] の對偶、すなわち「無漏であるものは漏から生じたものではない」(～Q → ～P) を適用することで、「ブッダの身體 (S) はもし無漏である (～Q) ならば、漏 (= 前世の無明および渴愛) から生じたものではない (～P)」という論式が構成される。この歸結 (Sは～Pである) は經典の内容と矛盾する。したがって、最初に假定した大衆部の説は誤りであり、ブッダの身體は有漏であることになる¹⁷。これが有部によって意圖される

17 この歸謬法、すなわち「ブッダの身體は、もし無漏であるならば、漏から生じたものではない」という論法が正しく機能するためには、「ブッダの身體は漏から生じたものではない」という歸結が論者雙方にとって誤りであり、「無漏であるものは漏から生じたものではない」という前提が論者雙方にとって正しいものでなくてはならない。したがって、有部は、大衆部にとってもこの論法の歸結は誤りであり、前提は正しいものである、と考えていたはずである。しかし、大衆部はこの有部の前提を認めてはいなかった可能性が高い。大衆部の分派である説出世部 (Lokottaravāda) の律文獻 *Mahāvastu* には、「善逝の體は性交にて形成されしにあらざるも」(na ca maithunasambhūtaṃ sugatasya samucchritam, MV vol. 1 170, 1, 譯は平岡 [2010: 108] による) とあり、大衆部は如來の身體を煩惱の因果關係から離れたものとして捉えていたと思われる。

一連の論證である。

以上の論證は、先の佛身有漏説論證と組み合わせられ、【論證のまとめ】において次のように簡潔に表明される。

ブツダの生身 (S) は、漏から生じるゆえに、他者の漏を生じさせるゆえに (P) 有漏である (Q)。[10]

この命題 [10] については、先の佛身有漏説論證からの重要な變更點として、次の二點が認められる。第一には、新たな佛身有漏説論證の前提として導入された「漏から生じたものは有漏である」という命題 [8] である。そして、第二には、煩惱を表す言葉がすべて途中から「漏」の語に置き換えられていることである。命題 [10] の「他者の漏を生じさせる」という語句から分かるように、この置き換えは従來の第一の佛身有漏説論證にも適用されている。この事實は、有部が「有漏」という概念を「漏」の語によって明示的に定義付けようとしていたことを示している。以上の二點に留意すれば、命題 [10] から前提 (P → Q)、すなわち「漏から生じ、他者の漏を生じさせるものは有漏である」という命題を有漏の定義として取り出すことができる。

5. 佛身の性質をめぐる第三の論争

佛身の性質をめぐる第三の論争は、『發智論』において八世間法 (*aṣṭa lokadharmāḥ) が説かれる理由を説明する文脈において導入される。これは先の論争に立論者側の論證と對論者側の論證を新たに一つずつ加え、論争の末尾に對論者と立論者の主張の要約を問答の形で載せている（波線部は新たに加えられた部分を指す）。

『婆沙論』 T 27, 871c2–872b1: 分別論者及大衆部師執。佛生身は無漏法。彼何故作是説。依契經故。如契經説。如來生世、住世、出現世間、不爲世法所染。彼依此故説佛生身は無漏法。又、彼説言。佛一切煩惱并習氣皆永斷故、云何生身當是有漏。爲止彼意、顯佛生身但是有漏非無漏法故作斯

論。問。云何知佛生身是有漏法。答。如契經說。苾芻、當知、無明所覆、愛結所繫、愚夫感得有識之身。聰明者亦然。佛生身既是無明愛果。故知、非無漏法。又、契經說。十處二少分是有漏。由此故知、佛生身定是有漏。若佛生身是無漏者、無比女不應生貪、央掘利魔羅不應生瞋、鄢盧頻螺迦葉波不應生癡、傲慢婆羅門不應生慢。以佛生身生他貪瞋癡慢故知、定是有漏。……問。如來於一切煩惱并習氣皆已永斷。云何當說是有漏耶。答。雖自身中諸漏永斷而能增長他身漏故、又、從先時諸漏生故、說爲有漏。

【對論者の立場】 分別論者 (*Vibhajyavādin) と大衆部の論師たちは「ブツダの生身は無漏法である」と主張する。

【對論者の論證 1】 [問う。] 彼らはどうしてそのような主張を行うのか。[答える。] 經典に準據するからである。經典には [次のように] 説かれている。「如來は世間に生まれ、世間に住し、世間に出現しましたが、世間的な事物に汚されることはありませんでした」と。彼らはこ [の經典] に準據しているので、「ブツダの生身は無漏法である」と主張するのである。

【對論者の論證 2】 また、彼らは [次のように] 主張する。「ブツダは一切の煩惱 (*kleśa) と [その] 習氣 (*vāsanā) を永久に斷じているので、[ブツダの] 生身はどうして有漏であろうか」と¹⁸。

【立論者の目的】 彼ら [大衆部] の主張を否定し、「ブツダの生身は必ず有漏であって、無漏法ではない」ということを明らかにするため [に、この『發智論』の議論が行われるの] である。

【立論者の論證 1】 問う。どうしてブツダの生身は有漏法であるということが分かるのか。答える。經典に [次のように] 説かれている。「比丘たちよ、まさに [次のことを] 知るべきです。無明に覆われ、愛結に繫縛された愚夫は [前世の無明および渴愛の結果として] 識を有する身體を得ています。智者も同様です」と。ブツダの生身はすでに無明と愛の結果である。ゆえに、[ブツダの生身は] 無漏法ではないことが分かるのである。

【立論者の論證 2】 また、經典には [次のように] 説かれている。「十處

18 佛教における習氣については、Lamotte [1974] に廣くまとめられている。

(*āyatana) [すなわち、色處ないし觸處、眼處ないし身處] と二 [處、すなわち法處と意處] の一部は有漏です」と。こ [の經] によって、ブツダの生身は有漏であることが分かるのである。

【立論者の論證 3】 また、もしブツダの生身が無漏であるならば、[ブツダの生身に對して] アヌパマーは貪愛を起こさなかつたはずであり、アングリマーラは佛に對して瞋恚を起こさなかつたはずであり、憍慢婆羅門は慢心を起こさなかつたはずであり、ウルヴィルヴァー [・カーシャパ] 等は愚癡を起こさなかつたはずである。[しかし、經典によれば、] ブツダの生身は他者（アヌパマー等）の貪愛、瞋恚、慢心、愚癡を生じさせているゆえに、ブツダの生身は必ず有漏であるということが知られるのである。

……

【論證のまとめ】 問う。如來は一切の煩惱と習氣を永斷しているので、どうして [その] 生身は有漏であると主張できようか」と。答える。[如來の生身は] 自身のなかの諸の漏を永斷しているが、他者の身體における漏を増長させる (*vr̥dh-) ゆえに、また前世の諸の漏から生じた [結果である] ゆえに、有漏である、と説くのである。

立論者の論證の大枠は前述の論争の場合と同じである。しかしながら、この論争で最も注目すべき点は、今まで繰り返し用いられてきた有部の論證（【立論者の論證 3】）と論争の末尾に端的に述べられた有部の論證（【論證のまとめ】）の間に不一致が見られることである。【論證のまとめ】では、有部の主張は次のようにまとめられている。

ブツダの身體 (S) は、前世の諸漏から生じたものであるゆえに、また、他者の身體における漏を増長させるゆえに (P)、有漏である (Q)。[11]

先の命題 [7] や命題 [11] に見られる通り、従来の有部の佛身有漏説論證では「他者の漏を生じさせるゆえに」という理由が用いられてきたが、この命題 [11] では「他者の身體における漏を増長させるゆえに」という理由が述べら

れており、本来は「生」（生じさせる）という動詞が使われなくてはならない部分に「増長」（増長させる）という動詞が使われている。ブツダの身體の性質をめぐる第一、第二の論争で確認してきたように、これまで有部の論證には「増長させる」という動詞が使われた形跡はなく、その動詞をわざわざ使う必要性もない。したがって、この動詞の違いは、有部の解釋における重大な變更點と見なすことができる。無論、この變更は翻譯者である玄奘に歸せられる可能性もあるが、サンスクリット語が残る他の玄奘譯を見る限り、玄奘は「生」と「増長」を異なる原語に對應させている¹⁹。よって、動詞「生じる」から動詞「増長する」への變更は、『婆沙論』の原文において生じた變更と見てよいであろう。この變更は佛身有漏說論證の前提部分に生じたものであるから、それは有漏の定義の變更でもある。よって、この變更に注意すると、第三の論争においては、命題 [11] の前提 (P → Q)、すなわち「漏から生じ、他者の漏を増長させるものは有漏である」を、有部が考えていた有漏の定義として取り出すことができる。

以上のように、『婆沙論』における三つの佛身有漏說論證を分析することにより、その論證で前提とされている有漏の定義を三通り抽出することができた。それらを順に並べると以下ようになる。

- (1) 他者の煩惱を生じさせるものは有漏である。
- (2) 漏から生じ、他者の漏を生じさせるものは有漏である。
- (3) 漏から生じ、他者の漏を増長させるものは有漏である。

下線部は、變更や付加が行われた箇所を指す。上に示したように、佛身の性質をめぐる論争は明らかに第一の論争から第二、第三の論争の順で發展していったものであるから、佛身有漏說論證で用いられる有漏の定義も、この (1)

19 『俱舍論索引』（平川ほか [1977]）によると、「生」に對應するサンスクリット語の動詞には“abhi-nir-vṛt-”や“ut-pad-,” “jan-” などがある。一方、「増長」に對應する動詞には“abhi-vṛdh-,” “upa-ci-,” “upa-jan-,” “brh-,” “vṛdh-” などがある。この *Abhidharmakośabhāṣya* における譯語の對應關係から判斷する限り、『婆沙論』における「生」と「増長」の原語も異なるものと考えられる。

から (3) の順序で発展していったと考えられる。

6. 有部の定義の思想的背景

最後に、有部が考えていた第一の有漏の定義の思想的背景について論及しておきたい。『雑阿含經』のなかには有漏法と無漏法を説示する經典が二つあり、そのうちの「第 56 經」に説かれる有漏法と無漏法は、次のような形で一般化して記述することができる²⁰。

『雑阿含經』「第 56 經」における有漏法と無漏法の定義：

あるもの (X) において煩惱が生じる場合、それ (X) は有漏法である。

あるもの (X) において煩惱が生じない場合、それ (X) は無漏法である。

サンガパドラ (Saṅgahadra, 衆賢) の『順正理論』には、この定義文中の「あ

20 『雑阿含經』 T 2, 13b25-c3: 我今當説有漏無漏法。若色有漏是取、彼色能生愛、恚。如是、受想行識有漏是取、彼識能生愛、恚、是名有漏法。云何無漏法。諸所有色無漏非受、彼色若過去未來現在、不生愛、恚。如是、受、想、行、識無漏非受、彼識若過去未來現在不生貪、恚、是名無漏法 (私 (世尊) は今、有漏 [法] と無漏法を説示しましょう。ある色が有漏であり (*sāsra)va、執著されるべきものであって (*upādānīya)、その色において貪愛 (*anunaya) と瞋恚 (*pratigha) が生じる場合、同様に、[もしある] 受 (*vedanā)・想 (*saṃjñā)・行 (*saṃskāra)・識 (*vijñāna) が有漏であり、執著されるべきものであって、そ [の受ないし] 識において貪愛と瞋恚が生じる場合、こ [の色ないし識] が有漏法と言われます。[では、] 無漏法とは何でしょうか。何であれ、ある色が無漏 (*anāsra)va) であり、執著されるべきものでなく (*anupādānīya)、過去 (*atīta)・未來 (*anāgata)・現在 (*pratyutpanna) のその色において貪愛と瞋恚が生じない場合、同様に、[もしある] 受・想・行・識が無漏であり、執著されるべきものでなく、過去・未來・現在のそ [の受ないし] 識において貪愛と瞋恚が生じない場合、こ [の色ないし識] が無漏法と言われます)。 Cf. AKBh 196, 10-12: anāsra^{vā}) dharmāḥ katame. yasmin rūpe 'tītānāgatapratyutpanneⁱⁱ) notpadyate 'nunayo vā pratigho vā yāvada yasmin vijñāne. ima ucyante 'nāsra^{vā}) dharmā iti. この『雑阿含經』「第 56 經」の成立の背景と内容の解釋については、拙稿『『雑阿含經』「第 56 經」における有漏法と無漏法』『多元文化』11 (刊行豫定) を参照。

ⁱ⁾ anāsra^{vā}) ed.

ⁱⁱ⁾ -pratyutpanne em. [AKBh(Tib.) D 169a5/P 194a2: gzugs 'das pa dang ma 'ongs pa dang da ltar byung ba gang dang nam par shes pa'i bar gang la; AKBh(X) T 29, 69a5-6: 於過去未來現在諸所有色; AKBh(Z) T 29, 226c12-13: 若色過去現世未來於中]: -pratyutpanno ed.

るもの (X) において」という第七格 (Locative) の語句をめぐる、有部と譬喩師の解釋の相違が記されている²¹。有部は、この第七格の語を「対象領域の第七格」(viṣayasaptamī) として解釋する。この場合、定義文における「あるもの (X)」は「煩惱の対象」を指す。ゆえに、煩惱の対象となるものが有漏法、煩惱の対象とならないものが無漏法ということになる。このような有漏法の捉え方は、有部の第一の佛身有漏説論證において考えられていた有漏の定義「他者の煩惱を生じさせるものは有漏である」と全く同一である²²。

21 『順正理論』T 29, 331a26–b6: 無法自制、譬喩論師、違理背經、妄作是説。非有情數、離過身中所有色等、名無漏法。此必不然、違契經故。如契經言。謂、於過去未來現在諸所有色生長現貪或瞋或癡、乃至廣説。非有情數、離過身中所有色等、既能生長有情貪等。云何無漏。所以者何。無比指鬘烏盧頻螺迦葉波等、緣世尊身、生長貪瞋癡等漏故。彼計、於言非境第七、是依第七。如油於麻、爲漏所依、故名有漏 (自制の全く利かない譬喩師 (*Dārṣāntika) たちは、道理 (*yukti) に違い、經典 (*āgama) に背いて、妄りに次のような説を唱えている。[すなわち、外界の色などの] 衆生に屬さないもの (*asattvākhyā) と阿羅漢の身體に屬するあらゆる色などは無漏法と呼ばれる、と。これは絶対に誤りである。なぜなら、經典に違背するからである。經典には次のように説かれている。「過去・未來・現在のあらゆる色において現在の貪、あるいは瞋、あるいは癡が生じる場合云々」と。衆生に屬さないものと阿羅漢の身體のあらゆる色などは、衆生の貪などを生起させるから、どうして無漏であろうか。何となれば、アヌパマー、アングリマラー、ウルヴィルヴァー・カーシャパなどは [それぞれ]、世尊の身體を所縁として貪、瞋、癡などの漏 (*āsrava) を起こした [とされる] からである。彼ら [譬喩師たち] は [次のように] 考える。[助字]「於」[、すなわち “rūpe” などの語の格語尾] は、[行爲の] 対象 (境, *viṣaya) を表す第七格 [の格語尾] ではなく、[行爲の] 基體 (依, *adhikaraṇa) を表す第七格 [の格語尾] である。麻 (*tila) が油 (*taila) にとつての [基體であるが] ごとく、「色などは」漏 [が生じるため] の基體であるゆえに、有漏と言われるのである、と)。

22 大衆部が提示した第二の佛身無漏説論證も、思想的に『雜阿含經』「第 56 經」に由来する可能性がある。定義文中における同じ第七格の語を「場所の第七格」(adhikaraṇasaptamī) として解釋した場合、先の定義における「あるもの (X)」は「煩惱が生じる場所」を指す。よって、煩惱が生じる場所、つまり煩惱を斷じていない生物の身體が有漏法となり、煩惱が生じない場所、例えば生物の身體ではない岩などの外的な事物や、一切の煩惱を斷じたブツダおよび阿羅漢の身體が無漏法ということになる。本文で確認したように、大衆部は「如來は一切の煩惱と [その] 習氣を永久に斷じているので、[その] 生身はどうして有漏であろうか」と主張していた。「斷じる」とは、「生じさせない」という意味であり、また、「如來は無漏である」というのが大衆部の定説である。ゆえに、この大衆部の主張は「如來の身體は、一切の煩惱と習氣を生じさせないゆえに、無漏である」という命題に書き換えられる。この命題では、「何であれ煩惱と習氣を生じさせないものは無漏である」という命題が前提となっている。この前提は、「生じさせる」という他動詞を「生じる」という自動詞に変更することで、「ある場所 (X) において煩惱と習氣が生じない場合、それ (X) は無漏である」という命題に書き換えることができる。このように考えるならば、この大衆部の無漏法の定義は、『雜阿含經』「第 56 經」から得られる無漏法の定義「ある場所

以上のように、第一の佛身有漏説論證において有部が考えていた有漏の定義は、『雜阿含經』「第 56 經」に思想的に遡ることができる。しかしながら、彼らが當時その經典を實際に保持していたかどうかの確證はない。有部によるその他の佛身有漏説論證では、經典にもとづいて論證を行う場合には必ずその經典の文言を引用していたから、もし有部が「第 56 經」を保持していたのであれば、必ずその經典の引用を行っていたはずである。しかし、先の有部の第一の佛身有漏説論證では經典の引用は一切行われていない。ゆえに、有部が『雜阿含經』「第 56 經」を實際に傳持していたかどうかは分からないのである。「第 56 經」は *Abhidharmakośabhāṣya* 以前の有部の論書には現れないので、『雜阿含經』「第 56 經」そのものは『婆沙論』編纂時においてまだ經典としての形を整えていなかったのかもしれない。

7. まとめ

本稿では、『婆沙論』において有漏法や無漏法がどのように定義されていたのかを明らかにするために、『婆沙論』において有漏法と無漏法が論題となる二つの文脈のうち、ブツダの身體の性質をめぐる論争を取り上げ、有部が提示する佛身有漏説論證を論理的に分析することによって、有部が考えていた有漏の定義を抽出した。三つの佛身有漏説論證とそこで用いられている有漏の定義の變遷は以下のようにまとめられよう。

1. 毘婆沙論教義書が編纂された當時、有部は『雜阿含經』「第 56 經」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) は有漏法であり、あるもの (X) において煩惱が生じない場合、それ (X) は無漏法である、という仕方では有漏法と無漏法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、「ブツダの身體は、他者がそれに對して煩惱を起こす（他者の煩惱を

(X) において煩惱が生じない場合、その場所 (X) は無漏法である」と一致することになる。

生じさせる) ゆえに、無漏ではない(有漏である)」という第一の佛身有漏説論證を組み立てた。

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「ブツダの身體は、漏(無明と渴愛)から生じたものであるゆえに、有漏である」という論證を組み立てた。そして、先の論證と組み合わせて、「ブツダの身體は、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」という仕方でも第二の佛身有漏説論證を展開した。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」という仕方でも有漏という概念が捉えられている。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、ブツダの身體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」という仕方でも有漏を定義した上で、「ブツダの身體は、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」という第三の佛身有漏説論證を考案した。

以上の考察において、なお未解決の問題となっているのは、有漏の定義はどうして(1)から(2)へ、(2)から(3)へと變化したのかという点であろう。定義(1)から(2)への移行について言えば、「漏から生じるものは有漏である」という定義が佛身有漏説論證とは別に存在したのか、それとも、ブツダの身體の有漏性を強調するために「無明と渴愛から生じたものは有漏である」という考え方にもとづく佛身有漏説論證が先に構成され、それから「漏から生じるものは有漏である」という定義が考え出されたのか、いずれも判然としない。また、定義(2)から(3)への變化についても、『婆沙論』にその説明が示されることはない。しかし、ダルマトラータ(*Dharmatrāta, 法救)の『雜阿毘曇心論』において定義(3)とはほぼ同じ有漏の定義が見られ、ダルマトラータ自身がその定義を採用した理由を説明している。したがって、『婆沙論』における定義(2)から(3)への變化は、そのダルマトラータの説明を援用すること

によって説明することができる。この点については、稿を改めて論じる予定である。

略號

cf.	indication relevant to the reading of the text.
D	Derge edition.
em.	emendation.
P	Peking edition.
Pā.	Pāli.
Skt.	Sanskrit.
T	大正新脩大藏經.

一次文獻

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKBh(Tib.) Tibetan Translation of AKBh: *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*. D No. 4090/P No. 5591.
- AKBh(X) Chinese translation of AKBh: 玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』T 29, No. 1558.
- AKBh(Z) Chinese translation of AKBh: 眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』T 29, No. 1559.
- AN *Aṅguttaranikāya: The Aṅguttara-nikāya*. Ed. Richard Morris, E. Hardy, and M. Hunt. 6 vols. London: Pāli Text Society, 1888–1961.
- AvŚ *Avadānaśataka: Avadānaśataka: A Century of Edifying Tales*. Ed. J. S. Speyer. ST-Petersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1902.
- Div *Divyāvadāna: The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*. Ed. Edward B. Cowell and Robert A. Neil. Amsterdam: Oriental Press/Philo Press, 1970.
- MV *Le Mahāvastu*. Ed. Émile Senart. 3 vols. Tokyo: Meicho-fukyū-kai, 1977.
- SBhUC(Tib.) *Samyabhedoparacanacakra* (Vasumitra): *gShung lugs kyi bye brag bkod pa'i 'khor lo*. D No. 4138/P No. 5639.
- SN *Samyuttanikāya: The Samyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*. Ed. M. Léon Feer. 6 vols. Oxford: Pāli Text Society, 1884–1904.
- Ther. *Theragāthā: The Thera-and Therī-Gāthā: (Stanzas Ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses)*. Ed. Herman Oldenberg and Richard Pischel. London: Pāli Text Society, 1966.
- Vin *Vinaya-piṭaka: The Vinaya Piṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Ed. Hermann Oldenberg. 5 vols. London: Pāli Text Society, 1879–1883.

- 『阿毘曇毘婆沙論』 浮陀跋摩・道泰共譯『阿毘曇毘婆沙論』 T 28, No. 1546.
『異部宗輪論』 玄奘譯『異部宗輪論』 T 49, No. 2031.
『義足經』 支謙譯『佛說義足經』 T 4, No. 198.
『十八部論』 真諦譯『十八部論』 T 49, No. 2032.
『順正理論』 玄奘譯『阿毘達磨順正理論』 T 29, No. 1562.
『撰集百緣經』 支謙譯『撰集百緣經』 T4, No. 200.
『雜阿含經』 求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T 2, No. 99.
『增一阿含經』 僧伽提婆譯『增一阿含經』 T 2, No. 125.
『中阿含經』 僧伽提婆譯『中阿含經』 T 1, No. 26.
『婆沙論』 玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』 T 27, No. 1545.
『鞞婆沙論』 僧伽跋澄譯『鞞婆沙論』 T 28, No. 1547.
『部執異論』 真諦譯『部執異論』 T 49, No. 2033.
『發智論』 玄奘譯『阿毘達磨發智論』 T 26, No. 1544.
『佛說初分說經』 施護譯『佛說初分說經』 T 14, No. 498.
『別譯雜阿含經』 失譯『別譯雜阿含經』 T 2, No. 100.

二次文獻

Anālayo

2015 *Samyukta-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Appleton, Naomi

2020 *Many Buddhas, One Buddha: A Study and Translation of Avadānaśataka* 1–40.
Bristol: Equinox.

Bapat, P. V.

1951 *Arthapada Sutra Spoken by the Buddha—translated by the Upāsaka Che-Kien under the Wu dynasty (222–280 A.D.)*. Calcutta: Visva-Bharati.

Bingenheimer, Marcus

2011 *Studies in Āgama Literature: With Special Reference to the Shorter Chinese Samyuktāgama*. Taipei: Xinwenfeng.

Chung, Jin-li and Fukita Takamichi

2020 *A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidānasamyukta*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.

Funahashi Issai 舟橋一哉

1934 「戸陀槃尼の鞞婆沙論編纂の形式と其の支那傳譯に就いて」『大谷學報』15-3: 146–168.

Gombrich, Richard F.

2006 *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Abingdon: Routledge.

Hirakawa Akira et al. 平川彰ほか

ブツダの身體はなぜ有漏か（藤本）

- 1977 『俱舍論索引第二部』大藏出版。
- Hiraoka Satoshi 平岡聰
- 2007 『ブツダが謎説く三世の物語 下——『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全譯——』大藏出版。
- 2010 『ブツダの大いなる物語〈上〉——梵文『マハーヴァストゥ』全譯——』大藏出版。
- Iwata Takashi 岩田孝
- 1993 *Prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*.
Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Kaji Yōichi 加治洋一
- 2016 「支謙譯『義足經』解讀研究（三）」『真宗文化：真宗文化研究所年報』25: 33-64.
- Katō Junshō 加藤純章
- 1973 「有漏・無漏の規定」『印度學佛教學研究』21-2: 635-639.
- 1987 「アビダルマの肉體觀——『俱舍論』を中心にして——」前田專學編『東洋における人間觀』東京大學出版會，1987, 251-285.
- 1989 『經量部の研究』春秋社。
- Lamotte, Étienne
- 1974 “Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism.” In *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Ed. L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman, 91-104. Dordrecht: D. Reidel.
- Mori Shōji, Iwai Shōgo, and Motozawa Tsunao 森章司・岩井昌悟・本澤綱夫
- 2000 『原始佛教聖典資料による釋尊傳研究【3】資料集篇 II』中央學術研究所。
- 2009 『原始佛教聖典資料による釋尊傳の研究【14】基礎研究篇 V』中央學術研究所。
- Mori Shōji 森章司
- 2014 『原始佛教聖典資料による釋尊傳の研究【19】個別研究篇 IV』中央學術研究所。
- Murakami Shinkan and Oikawa Shinsuke 村上真完・及川眞介
- 2009 『佛のことは註（三）——パラマツタジョーティカー——』春秋社。
- Nitta Tomomichi 新田智通
- 2012 「佛身の無漏性・有漏性について」『佛教學セミナー』95: 18-43.
- Radich, Michael
- 2010 “Embodiments of the Buddha in Sarvāstivāda Doctrine: With Special Reference to the *Mahāvibhāṣā.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology* 13: 121-172.
- Rotman, Andy
- 2017 *Divine Stories: Divyāvadāna, Part 2*. Boston: Wisdom Publications.
- Sasaki Shizuka 佐々木閑
- 2005 「尸陀槃尼撰『鞞婆沙論』と玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』の對照表」長崎法

潤博士古希記念論集刊行會『長崎法潤博士古希記念論集 佛教とジャイナ教』
平樂寺書店, 279-304.

Schmithausen, Lambert

2014 *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. International
Institute for Buddhist Studies.

Shi Huimin 釋惠敏

2000 「阿頼耶識之「無明、愛結、有識之身」經證考察」『中華佛學學報第』13:
105-122.

Takai Kankai 高井觀海

1978 『改版増補 小乗佛教概論』山喜房佛書林.

Teramoto Enga and Hiramatsu Tomotsugu 寺本婉雅・平松友嗣

1974 『藏漢和三譯對校 異部宗輪論』國書刊行會.

Tripāthī, Chandrabhal

1962 *Fünfundzwanzig. Sūtras des Nidānasamyukta*. Sanskrit Texte aus den
Turfanfunden 8. Berlin: Akademie-Verlag.

Yamaguchi Nariko 山口周子

2016 「悪女マーガンディヤーの物語」『パーリ學佛教文化學』30: 19-43.

(本稿は、科學研究費補助金基盤研究 (A) (課題番號 19H00523) および 2019 年度佛
教傳道協會 (BDK) 日本人留學生獎學金制度にもとづく研究成果の一部である。)

〈キーワード〉有漏、無漏、婆沙論、佛身、說一切有部