

『阿毘達磨大毘婆沙論』における 大衆部の自己認識論を批判する第二の帰謬論証の意義

飛田 康裕

1. 問題の所在

釈尊入滅後に分派した部派の一つである大衆部 (*mahāsāṅghika) は何時しか自己認識論——心法 (*citta) および心所法 (*caitta) が、それぞれ、その心法および心所法を認識しうるとする議論——を唱え始め、また部派の一つである説一切有部 (*sarvāstivādin) はこれを否定するに到る。この議論に関する比較的詳細な討論は説一切有部 (以下、有部と略す) の『婆沙論』に見られる。そこでは、対論者の説として、「【主張】智など (A) は、それ自体 (A) と別のもの (~A) とを〔我でない〕という共通の特徴 (いわゆる共相, *sāmānyalakṣaṇa) で¹」認識することができる。【論証因】智など (A) は、認識することを本性とするがゆえに²」という大衆部の自己認識論証が示され、続いて、定説者の見解として、「【主張】一〔刹那〕の智 (A) は、それ自体 (A) を知ることがない。【論証因】一〔刹那〕の智 (A) は、〔対象を有するものであって、それ自体 (A) の〕対象ではないがゆえに³」という有部の自己認識否定論証が示される。この有部の否定論証によって、大衆部の自己認識論は十全に否定されたように思われる。しかし、有部はこれに続けて、さらに5種類の不十分な帰謬論証を展開する。ここで、これらを「不十分」というのは、いわゆる帰謬論証が対論者の主張から誤謬の導出されることを示す証明で

¹ 『婆沙論 (新)』T27, 42c25f. (『婆沙論 (旧)』T28, 31c17f.) : 【対論者難】若此智生一切法非我、此智何所不知 (【対論者難】もし〔仏陀などに〕「一切の事物 (智それ自体かつ別のもの) は我でない」と〔知るような、〕このような〔一刹那の〕智が生ずるとしたら、〔仏陀などは〕このような〔一刹那の〕智によって何を知りえない〔と言う〕のか (*yadīdam jñānam utpadyate sarvadharmā anātmāna iti, anena jñānena kiṃ na jānīyāt)). 拙稿 [2015; §2. 1] 参照。

² 『婆沙論 (新)』T27, 42c11-14 (『婆沙論 (旧)』T28, 31c8ff.) : 謂。或有執。心心所法、能了自性。如大衆部、彼作是説。智等、能了爲自性故、能了自他。如燈、能照爲自性故、能照自他 (〔他派の誤った命題とは、〕すなわち、〔以下のごときである。〕あるいは、「心・心所法 (*citta-caitta) は、〔心・心所法〕それ自体を認識することができる」と或る者はいう。例えば、大衆部のように、彼は以下のように説く。「智など (心・心所法) は、認識することを本性とするが故に、〔智など〕それ自体 (*svātman) と〔智などとは〕別のもの (*parātman) とを認識することができる。喩えば、灯明が、照らすことを本性とするが故に、〔灯明〕それ自体 (*svātman) と〔灯明とは〕別のもの (*parātman) とを照らすことができるのと同様である (*yathā pradīpāḥ prakāśātmakatvāt svātmānam parātmānam ca prakāśayati) 」と)。拙稿 [2015; §2. 1] 参照。

³ 『婆沙論 (新)』T27, 43a28f. : 【対論者】何故自性不知自性。【世友】答——非境界故 (【対論者】なぜ〔ある智〕それ自体は〔その智〕それ自体を知ることがないのか。【世友】答え〔て曰く——ある智それ自体は、その智それ自体の〕境界 (対象) でないから、〔ある智それ自体がその智それ自体を知ることがないのである〕)。拙稿 [2015; §2. 2] 参照。

あるにもかかわらず、これらが対論者である大衆部の主張を正確にふまえていないからである。それでは、それぞれの帰謬論証において有部がどのように大衆部の主張を捉えているのかと言えば、以下に示す通りとなる。

まず、第一の帰謬論証では、「智など（A）は、それ自体（A）を知る」（智など（A）は、それ自体（A）を対象として有する）と主張する大衆部の意図に反して、これを「智など（A）は、それ自体（A）を対象として有しない」と主張しているものと解釈している。

次に、第二の帰謬論証では、「智など（A）は、それ自体（A）と別のもの（~A）とを“我でない”という共相で知る」と主張する大衆部の意図を撓めて、これを「智など（A）は、それ自体（A）のみを“それ自体”（“A”）という独自の特徴（いわゆる自相, *svalakṣaṇa）のみで知る」というように、智の対象と行相とを恣意的に限定して解釈する。

さらに、第三と第四と第五の帰謬論証でも、対論者の主張を、それぞれ、「智など（A）は、それ自体（A）のみを知る」「智など（A）は、それ自体（A）かつ別のもの（~A）を“それ自体”（“A”）あるいは“別のもの”（“~A”）という自相で知る」「智など（A）は、それ自体（A）かつ別のもの（~A）を“それ自体”（“A”）かつ“別のもの”（“~A”）という自相で知る」というように、智の対象や行相を恣意的に限定して解釈している。

これらの一見不十分と見える論証のうち、第三から第五までの帰謬論証に秘められた意義については、拙稿〔2015〕において既に述べた所である。それを要約すれば、これら三種の帰謬論証は、『婆沙論』に示される完成された大衆部の自己認識論を否定する目的ではなく、既に隠滅してしまった発展途上の大衆部の自己認識論を否定する目的で存在したということである。事の発端は、『婆沙論』（ca. 紀元 2 世紀成立）を去ること数百年の『識身足論』（ca. 紀元前 2 世紀成立）まで遡る。『識身足論』においては、有部によって、「過去と未来の事物は、観察されるがゆえに、存在する」という三世実有論証が説かれるが、これを補強するために、「現在の事物のみが観察される」（これは、「のみ」という限定によって排除されている「過去と未来の事物」は「観察されない」ということと同義であり、「過去と未来の事物は存在しないものである」という対論者の主張を根拠として導出される）と主張する対論者に対する帰謬論証も行っている。そして、これによって、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する対論者（理論上、大衆部をも含みうる）は、「自身の心・心所法に関しては全く何も観察することができない」という誤謬に陥ってしまうことが示される。ゆえに、対論者は、自らの本来の主張を温存しつつもこの誤謬に陥ることを回避せんがために何らかの異議を唱えようと予測されるが、その一つとして予期される議論が、大衆部の自己認識論と合致するのである。すなわち、先述の三世実有論証に関わる帰謬論証では、その論理的包摂関係の一つとして、「あるもの（A）が観察される場合、必ず、[そのもの（A）は A とは別個の観察する心（B）によって観察される]」という【前提】(I) が用いられているが、大衆部は、まず、この【前提】に異議を唱えるために、「[智など] それ自体（A）はそれ自体（A）を知る [ことがある]」と言ったも

のと考えられるのである。これが、発展途上の自己認識論の第一段階（II）である。

この際、大衆部は、智の機能の一側面について述べたつもりであったのだろうが、有部は、これを智の定義を述べているものと捉えて、「[智など] それ自体（A）がそれ自体（A）[のみ]を知る[ものである]としたら……」という仮定に基づく第三の帰謬論証（III）を行った。

そして、これに対して、大衆部が立てた論証式の一部が、「[智など] それ自体（A）はそれ自体（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を認識する[ものである]」という主張であり、発展途上の自己認識論の第二段階（IV）である。

さらに、有部は、自相の議論を持ち出してこれに応戦し、「[智それ自体（A）が、] それ自体（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を、“それ自体”（“A”）か、あるいは、“別のもの”（“ $\sim A$ ”）か[のいずれか一つの自相]で知るとしたら……」「“それ自体”（“A”）かつ“別のもの”（“ $\sim A$ ”）と[いう二つの自相で]知るとしたら……」という仮定に基づく第四と第五の帰謬論証（V）を展開した。

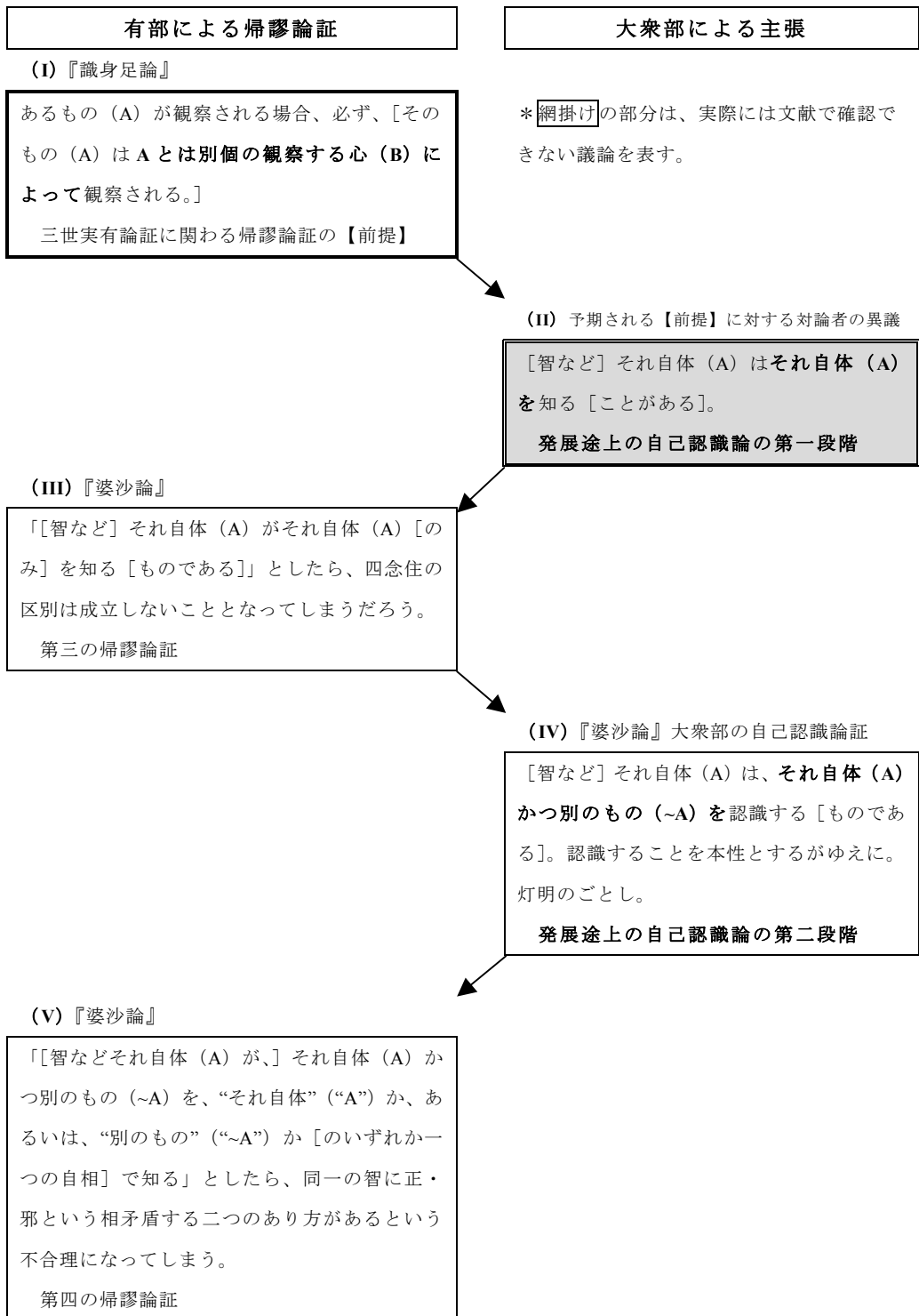
しかるに、易々と引き下がるわけに行かない大衆部は、この帰謬論証を妨害するために、最終段階（VI）として次のように主張する。確かに、智それ自体（A）は、それ自体（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を、自相で知ることはいかなるわけでもないかもしれない。しかし、A と $\sim A$ に共通する共相で知ることができる⁴のではあるまいか。例えば、「もし[仏陀などに]「一切の事物は我でない」と[知るような、]このような[一刹那の]智が生ずるとしたら、[仏陀などは]このような[一刹那の]智によって何を知りえない[と言う]のか⁵」云々という流れである。

以上より、一方では有部による第三から第五の帰謬論証の有する意義が知られ、他方では大衆部の自己認識論の形成過程が知られるが、このモデルを図式化すると次頁のようになろう。

⁴ Cf. 『順正理論』 T29, 742b29f.: 有作是言——智於自體不知自相、共相可知（[或る者は] 以下のように言う——智（*prajñā）は、[その智] それ自体（*svātman, 自體）を、[その智それ自体にある] 独自の特徴（*svalakṣaṇa, 自相）で知ることはいないが、[その智それ自体を、その智それ自体にある別のものとの] 共通の特徴（*sāmānyalakṣaṇa, 共相）で知ることができる、と）。

⁵ 註1 参照。

《大衆部の自己認識論の形成過程のモデル》



「[智などそれ自体（A）が、] それ自体（A）かつ別のもの（～A）を、それぞれ“それ自体”（“A”）かつ“別のもの”（“～A”）と [いう二つの自相で] 知る」としたら、二心和合という不合理になってしまう。

第五の帰謬論証

（VI）『婆沙論』

[智などそれ自体（A）は、それ自体（A）かつ別のもの（～A）を、自相で知ることにはできないが、A と～A に共通する共相で知ることができる。]⁶

もし[仏陀などに]「一切の事物は**我でない**」と [知るような、] このような [一刹那の] 智が生ずるとしたら、[仏陀などは] このような [一刹那の] 智によって何を知りえない [と言う] のか。

最終段階の自己認識論

以上のように推測される思想史的展開を考慮すれば、有部による第三から第五までの帰謬論証の「不十分さ」は歴史的文脈の中に解消され、これらは意義を有するものとなろう。しかるに、残余の第一と第二の帰謬論証には、どのような意義があると考えられるか。小稿では、このうち、第二の帰謬論証について考察する。

2. 『婆沙論』の文脈のみから解釈した場合の第二の帰謬論証の内容

先述の通り、大衆部は、「智（A）は、それ自体（A）かつ別のもの（～A）を [“我でない”という共相で] 知る」と主張していた。よって、その主張の一部を抜粋して、「智（A）はそれ自体（A）を知る」と考えているとみなすことも不可ではない。しかるに、この『婆沙論』における第二の帰謬論証の文脈においては、さらにこれをねじ曲げて、「智（A）がそれ自体（A）のみを“それ自体”（“A”）という自相のみで知る」というように、智の対象を智それ自体（A）に限定し、さらに、智の行相を“智それ自体”（“A”）という自相に限定しなければ帰謬論証が成

⁶ この議論は、『婆沙論』には見られない。ただし、『順正理論』の中に、この議論を垣間見ることができる。註4参照。

立しないのである。まずは、『婆沙論』の本文を以下に示そう。

『婆沙論（新）』T27, 43b5-8（『婆沙論（旧）』T28, 32a29ff.）：

復次、若自性知自性者、世尊不應安立邪見。謂、彼邪見若能自知我是邪見、便爲正見。如說、邪見若能自觀是邪見者、應名正見、非謂邪見。

さらに、もし[智など]それ自体（A）が[その智など]それ自体（A）[のみ]を[“それ自体”（“A”）という独自の特徴（自相）のみで]知るとしたら、[邪見は全く存在しないことになってしまう⁷ので、]世尊は邪見をおたてにならなかったであろう。なぜなれば、もしその邪見（A）が自ら[その邪見]（A）を“自身は邪見である”（“A”）と[いう独自の特徴（自相）で]知るとしたら、その場合には[その邪見は]正見にほかならないからである。[よって、汝ら対論者が]説くように、もし邪見（A）が自ら[その邪見]（A）[のみ]を“[自身は]邪見である”（“A”）と[いう独自の特徴（自相）のみで]観察するとしたら、[邪見は常に]正見と名づけられるべきものであって、邪見と呼ばれる[べき]ものではないこととなる。

まず、この帰謬論証の要旨は次のように整理できよう。すなわち、対論者である大衆部は、「智（A）はそれ自体（A）かつ別のもの（~A）を[“我でない”という共相で]知る」と主張しているから、その一部を抜き出して、「智（A）はそれ自体（A）を知る」と主張しているとみなすことができる。しかるに、対論者である大衆部が、「自性知自性（[智など]それ自体（A）がそれ自体（A）を知る）」と主張するとしたら、その主張から「無邪見⁸（邪見[というもの]が[全く]存在しないことになってしまう）」という誤った帰結が導出されることになってしまう。ゆえに、「世尊不應安立邪見（世尊は邪見をおたてにならなかったであろう）」というのである。

それでは、なぜ、このような誤謬が導き出されるのか。有部は次のように述べる。すなわち、「邪見若能自知……是邪見（もし邪見（A）が自ら[その邪見]（A）を……“邪見である”（“A”）と知る）」としたり、「便爲正見（その場合には、[その邪見は]正見にほかならないからである）」と。なるほど、邪見は、必ず見（*drṣṭi*）であり、かつ、智（*jñāna*）でもある⁹から、対論者が「[智

⁷ 『婆沙論（旧）』T28, 32a29ff.: 復有說者。若自體知自體者、則無邪見（さらにまた、以下のように説く者がいる——もし[智など]それ自体（A）が[その智など]それ自体（A）[のみ]を[“それ自体”（“A”）という独自の特徴（自相）のみで]知るとしたら、邪見[というもの]は[全く]存在しないことになってしまうだろう）。

⁸ 『婆沙論（旧）』T28, 32b1.

⁹ Cf. AKBh 391, 11-15: *anyā jñānam* [7-1d] *laukikī prajñā sarvaiva jñānam. drśās ca śaṭ* // [7-1d'] *pañca drṣṭayo laukikī ca samyagdrṣṭiḥ. eṣā śaḍvidhā laukikī prajñā drṣṭiḥ* <,> *anyā na drṣṭiḥ. jñānam tv eṣā cānyā ca* ([無漏の忍と尽智と無生智と無漏の智より] 他の智慧は智である。[7-1d] まさしく全ての世俗の智慧は智である。そして、6つ[の世俗の智慧]は見である。[7-1d'] [6つの

など] それ自体 (A) がそれ自体 (A) を知る」と主張するとすれば、この「[智など] それ自体」の部分に「邪見」を代入することができるから、「邪見 (A) が [その邪見] それ自体 (A) を知る」場合も認めざるをえないこととなる。そして、このようにそれ自体を知る邪見が (A) が、さらに、“邪見である” (“A”) という自身だけに独自の特徴 (自相) でそれを知る場合を想定したときには、その「邪見」と呼ばれているものが実は正見にほかならないという矛盾も生じよう。

しかるに、以上から実際に言いうる事柄は、ある智 (A) がそれ自体 (A) を対象とし、しかも、“それ自体” (“A”) という自相を行相とする特殊な場合に、その智 (A) が正見となること、つまり、この特殊な場合に邪見が成立しないということだけであって、有部が言うように、一般的に智 (A) が正見となること、つまり、一般的に邪見が成立しないことではない。

尤も、帰謬論証としては、対論者にとって好ましからざる帰結の導かれる例が一つでもあれば十分であるから、これをもって「智 (A) がそれ自体 (A) を“それ自体” (“A”) と知る」という主張は破斥可能である。ところが、有部が自ら議論の及ぶ範囲を超えて、一般的に邪見が存在しないこととなると言っている以上、この発言を看過してしまうわけにはいかない。よって、有部が言うように、一般的に邪見というものが存在しないという帰結が導出されるとすれば、智と呼ばれるものが常に正見となる必要があるので、逆に、智 (A) 一般が、常にそれ自体 (A) のみを対象とし、かつ、常に“それ自体” (“A”) という自相のみを行相とすることが条件として設定されていることが理解される。つまり、対論者が「智 (A) はそれ自体 (A) のみを“それ自体” (“A”) という自相のみで知る」と主張していることが必須となるのである。ところが、実際には、大衆部は、智 (A) がそれ自体 (A) のみならず、別のもの (~A) をも対象とし、“それ自体” (“A”) という自相のみならず、“我でない”という共相をも行相とすると述べており、「智 (A) はそれ自体 (A) のみを“それ自体” (“A”) という自相のみで知る」とは何処においても述べていないし、また、意図もしていないのである。これが、この帰謬論証の「不十分」たる所以である。

このことを具体的に論題となっている「邪見」を例に考えてみよう。

以上の帰謬論証では、「邪見を“邪見”と知る智は正見である」という原理が用いられているが、この着想は次に示す経文より得られたものであらうと考えられる。

MN 3, 71, 25f. (『中阿含経』 T1, 735c13f.) :

micchādiṭṭhiṃ micchādiṭṭhīti pajānāti, sammādiṭṭhiṃ sammādiṭṭhīti pajānāti. sā 'ssa hoti sammā-

世俗の智慧とは] 5つの見と世俗の正見である。これら 6種の世俗の智慧は見であるが、他[の世俗の智慧]は見ではない。しかし、これら[6つの世俗の智慧(見)]と[その]他[の世俗の智慧]は智である。これによれば、もっとも大きな概念としては「智慧」が存し、それを智であり見でないものと智かつ見であるものと智でなく見であるものに分類することが分かる。このうち、5つの見に属する「邪見」は、見であり、かつ、智である。

diṭṭhi.

「ある智慧が、」邪見を邪見と知り、正見を正見と知る「場合、その場合には、」そ「の智慧」は彼の正見である。

これによれば、ある智が「邪見を“邪見”と知る」場合と「正見を“正見”と知る」場合には、確かにその智は正見ということとなる。よって、有部が目論むように、智が常に正見となるような帰結が導出される場合には、智が「邪見を“邪見”と知る」場合と「正見を“正見”と知る」場合とを除いた、ほぼ¹⁰全ての智のあり方がありえないものとして排除されなければならない。例えば、智が「正見を“邪見”と知る」場合や「邪見を“正見”と知る」場合などは、その智は正見でないこととなるので、少なくとも、このような事例はあってはならないこととなる。

ところが、これを大衆部の主張と比較してみると、どうであろうか。大衆部は、「智（A）はそれ自体（A）かつ別のもの（~A）を……知る」と主張しているから、智（A）は、それ自体（A）のみならず、別のもの（~A）をも知ると考えていることとなる。つまり、邪見について言えば、邪見（A）は、その邪見（A）のみならず、正見なども含む別のもの（~A）をも知ると認めていることとなる。よって、大衆部の主張に従えば、「邪見（A）が正見（~A）を知る」場合に、その行相が“邪見”（“A”）であれば——すなわち、「邪見（A）が正見（~A）を“邪見”（“A”）と知る」場合であれば——正見は成立せず、邪見も排除されないこととなる（また、大衆部の主張に従えば、「邪見が他者の邪見を“正見”と知る」ような場合も同様に成り立つ）。

あるいは、有部は、これに対して次のように異議を唱えるかもしれない。智（A）が、それ自体（A）を知ると言い、別のもの（~A）を知ると言うならば、さもあらばあれ。ただし、智（A）を個別のあり方を有するものであると認める限り、その本質的な機能は一つに限られる。すなわち、「智（A）がそれ自体（A）を知る」と言うならば、智（A）がひたすらにそれ自体（A）のみを知ると認めなければならず、「智（A）が別のもの（~A）を知る」と言うならば、

¹⁰ 例えば、正見には以下のようなあり方もあると述べられている。MN 3, 72, 9-14（『中阿含』T1, 735c18-22）: atthi dinnam, atthi yittham, atthi hutam, atthi sukaṭadukkaṭāṇam kammānam phalam vipāko, atthi ayam loko, atthi paro loko, atthi mātā, atthi pitā, atthi sattā opapātikā, atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā ye imaṇ ca lokam paraṇ ca lokam sayam abhiññā sacchikatvā pavedentīti – ayam, bhikkhave, sammādiṭṭhi ……（「[享樂を願って] 施されることは[その願いの結果として] 存在する。[清浄となることを願って] 供養されことは[その願いの結果として] 存在する。[神々からの福利を願って] 献供されることは[その願いの結果として] 存在する。善く為された[行為] と悪く為された行為の異熟という結果は存在する。この世は[転生の場という原因として] 存在する。あの世は[転生の場という原因として] 存在する。母は[転生の原因として] 存在する。父は[転生の原因として] 存在する。化生の有情たちは[転生の結果として] 存在する。あの世とこの世を自ら覚知し、目のあたりにし、説いているような、[煩惱の寂滅へと] 正しく到り、[邪行を遠離して] 正しく実践している沙門や婆羅門たちが[転生の原因を消滅させたものとして] 存在する」という、こ「のような見解」は、比丘たちよ……正見である）。Cf. 『瑜伽師地論』T30, 316c13-317a5.

智（A）がひたすらに別のもの（～A）のみを知ると認めなければならない¹¹、と。仮に、大衆部が、このような言明を妥当なものであると認めて、自らの主張を「智（A）はそれ自体（A）のみを知る」というように改めたとしてみよう。ところが、大衆部は、智が“我でない”という共相で知ると主張しているだけで、他の行相で知る可能性を否定しているわけではない。よって、“それ自体”（A）という自相で知る場合も否定できないが、“別のもの”（～A）という自相で知る場合もまた否定できない。ゆえに、“それ自体”（A）という自相で知る場合には、「邪見（A）が邪見（A）のみを“邪見”（A）と知る」こともあるので、「邪見」と呼ばれているものが実は正見となる矛盾が生ずるのであるが、“別のもの”（～A）という自相で知る場合には、「邪見（A）が邪見（A）のみを“正見”と知る」こととなるので、この「邪見」は正見とはならない。すなわち、このように智の機能の一つに限定した場合にすら、一般的に智が正見となり、一般的に邪見が存在しないこととはならないのである。

それでは、このような「智（A）がそれ自体（A）のみを“それ自体”（A）という自相のみで知る」という過剰な限定は何に由来して出現したものなのであろうか。以下に、その意味を、先述の《大衆部の自己認識論の形成過程のモデル》に従って、『識身足論』の文脈まで遡って探求してみることとする。

3. 『識身足論』の文脈から解釈した場合の第二の帰謬論証の内容とその意義

3.1. 自己認識の不成立を前提とする『識身足論』における帰謬論証

まず、『識身足論』の三世実有論証では、対論者として「過去と未来の事物は存在しないものであり、現在と無為の事物のみが存在するものである¹²」と主張する者が設定されている。

そして、『識身足論』の三世実有論証は、2種の論証により構成されている。一つは、「過去

¹¹ Cf. 『婆沙論（新）』T27, 43b20ff.: 若自性知自性者、則應不知他性。於自性轉故。若自性知他性者、則應不知自性。於他性轉故（もし[智など]それ自体（A）が、[その智など]それ自体（A）を知るとしたら、その場合には、[智などそれ自体（A）は、その智などとは]別のもの（～A）を知ることができないはずである。[なぜならば、智などそれ自体（A）は、その智など]自体（A）[のみ]に対して働くからである。もし[智など自体（A）が、その智などとは]別のもの（～A）を知るとしたら、その場合には、[その智などそれ自体（A）は、その智など]それ自体（A）を知ることができないはずである。[なぜならば、その智などそれ自体（A）は、その智などとは]別のもの（～A）[のみ]に対して働くからである）。

¹² 『識身足論』T26, 531a25f.: 【対論者】沙門目連、作如是説、「過去・未來無。現在・無爲有」（【対論者】沙門目連は、次のように説く。「過去[の事物](*atīta)と未来[の事物](*anāgata)は存在しないもの(*asat)であり、現在[の事物](*pratyutpanna)と無為[の事物](*asaṃskṛta)は存在するもの(*sat)です」と)。拙稿[2006; §2.2]参照。

と未来の事物は、観察されるがゆえに、存在する」という論証 [い]¹³であり、一つは、対論者が「現在の事物のみが観察される」（過去と未来の事物は観察されない）と固執する場合——すなわち、前の論証 [い] における論証因の主題所属性を否定する場合——の帰謬論証 [ろ] である。このうち、自己認識論と関連するのは、二つ目の論証 [ろ] である。

この論証 [ろ] では、現在の事物の具体的主題として、「現在の自身の貪不善根」が設定されている。対論者は、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するので、過去と未来の自身の貪不善根も、存在しないがゆえに、観察されないこととなる。すなわち、対論者は「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と主張することとなるのである。しかるに、「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と仮定すると、ひとりの人物に、同時に、現在の自身の貪不善根という観察される心とそれを観察する心という二つの心が一緒に生起するという不合理が導かれる、というのが、この帰謬論証 [ろ] の趣旨である。以下に、その本文を示す。

『識身足論』 T26, 531b6ff.:

【定説者】若言「観現在」、應説「有一補特伽羅非前非後二心和合。一是所観。一是能観」、此不應理。

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「現在 [の自身の貪不善根のみ] を観察する」と言うとしたら、[その場合には、[1] 現在の自身の貪不善根 という心がありのままに観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根 という観察される心（所観）が個別のあり方をするものとして存在し【帰結①】、かつ、[2] 現在の自身の貪不善根 という心がありのままに観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根 という心（A）がそれ（A）とは別個の観察する心（B）によって観察され、観察する心（能観）（B）がそれ（A）とは別個に存在することとなる【帰結②】] ので、【帰結①】【帰結②】より、]「ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する。一つは、[現在の自身の貪不善根 という] 観察される [心]（所観）であり、[もう] 一つは、観察する [心]（能観）である」と説かなければならないこととなってしまおうでしょう。[しかし、] これ（ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起すること）は不合理です。

さらに、この中で、自己認識論と直接的に関与するのは、下線部を施した部分である。ここでは、まず、有部により、「あるもの（A）が観察される場合、必ず、[そのもの（A）は A とは別個の観察する心（B）によって観察される]」（観察する心（B）が A とは別個に存在する）という前提（【前提②】）が暗黙の裡に導入される。そして、これに基づいて、対論者が「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」と主張する場合に、現在の自身の貪不善根という心

¹³ 拙稿 [2006] 参照。

(A) が、観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根という心 (A) とは別個の観察する心 (B) によって観察される (【帰結②】) という誤謬が導出されることが示される。

3.2. 『識身足論』の文脈から解釈した場合に明らかとなる第二の帰謬論証に付された限定の意義

以上に示した『識身足論』の帰謬論証と『婆沙論』の第二の帰謬論証との関連を仮定すると、『婆沙論』の第二の帰謬論証は、以下に示すような経緯で展開したと説明することが可能となる。

[i] まず、定説者である有部も、対論者も、対象を原因として認識が生起するという聖言¹⁴を容認するので、両者ともに、この因果関係から導かれる「ある事物 (X) が観察される場合には、必ず、その事物 (X) は存在する¹⁵」(【論理的包摂関係 1-1】) あるいは「ある事物 (X) が存在しない場合には、必ず、その事物 (X) は観察されない」(【論理的包摂関係 1-2】) という論理的包摂関係を容認することとなる。

¹⁴ 『識身足論』T26, 535a18-535a25: 【対論者】彼作是言。無所縁心決定是有。何者是耶。謂、縁過去。或縁未來。【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、為本魚師沙底苾芻説言「苾芻。由彼彼因、由彼彼縁、發生於識。識既生已、墮彼彼數。由眼及色、發生於識、識既生已、墮眼識數。由耳鼻舌身意及法、發生於識。識既生已、墮意識數。」【対論者】彼答言。爾 (【対論者】彼 (対論者・沙門目連) は、[さらに] 以下のように言う。「[実際に存在する] 所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。[それでは、実際に存在する所縁を有しない心とは、] 何であるか [と] 言えば、それは] すなわち、[実際には存在しない] 過去 [の事物] という所縁を有する [心] (*atitālambanam)、あるいは、[実際には存在しない] 未来 [の事物] という所縁を有する [心] (*anāgatālambanam) です」と。【定説者】[我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に詰問して言うだろう。「君は、以下 [のこと] をそのとおりであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、契經 (*āgama) の中において世尊が見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きになって、元漁師であつたサーティ比丘のために説いて『比丘よ。何であれ、ある原因 (*hetu = 感覚器官) により、何であれ、ある条件 (*pratyaaya = 対象) により、認識 (*vijñāna) が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] そ [の原因 (感覚器官)] によって名付けられる (*sāṅkhyāṃ gacchati)。[すなわち] 眼 (*cakṣus) と色形 (*rūpa) により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識 (*cakṣurvijñāna) と名付けられる。耳 (*śrotra) [と音 (*śabda) により、] 鼻 (*ghrāṇa) [と香り (*gandha) により、] 舌 (*jihvā) [と味 (*rasa) により、] 身体 (*kāya) [と触れられるもの (*spraṣṭavya) により、あるいは、] 意 (*manas) と法 (*dharma) により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は、それぞれ、耳識 (*śrotravijñāna)、鼻識 (*ghrāṇavijñāna)、舌識 (*jihvāvijñāna)、身識 (*kāyavijñāna)、あるいは、] 意識 (*manovijñāna) と名付けられる』と仰っていることを」と。【対論者】彼 (対論者・沙門目連) は、答えて言う。「そのとおりである [と認めます]」と。拙稿 [2006; §2.5] 参照。

¹⁵ 拙稿 [2006; §2.5] 参照。

対象（原因）⇒認識（結果）【因果関係】

ある事物（X）：（観察される→存在する）【論理的包摂関係 1-1】

ある事物（X）：（存在しない→観察されない）【論理的包摂関係 1-2】

定説者（有部）と対論者が共有する論理的包摂関係 [i]

[ii] また、この際、対論者は、「過去と未来の事物は存在しないものであり、現在と無為（諸条件によって作られたものでないもの）の事物のみが存在するものである¹⁶」と主張する。この点に関して言えば、大衆部も、「過去と未来の事物は存在しないものである¹⁷」と主張することが知られる。ゆえに、このように主張する大衆部も、理論上、この議論に関与せざるをえないことが分かる。

過去と現在の事物 [:] 存在しないものである

現在と無為の事物 : 存在するものである

対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張 [ii]

[iii] 以上 [i] [ii] より、対論者（理論上、大衆部も含まれる）においては、上述の【論理的包摂関係 1-2】にしたがって、過去と未来の事物は、存在しないがゆえに、観察されないこととなり、観察されるとすれば、現在と無為の事物のみが観察されることとなる。よって、対論者においては、上述の【論理的包摂関係 1-1】に適用されるべき主題（X）も、自ずと、現在と無為の事物のみに限定されることとなる。殊に、諸条件によって作られたもの（有為）に関して言えば、現在の事物のみに限られ、「〈現在の〉ある事物（X'）のみが、観察される」こととなる。ここで、この主題（X）に付加される限定の由来について改めて確認しておく、この「〈現在の〉……のみ」という限定は、対論者の主張（[ii]）から自ずと導出される限定ということとなる。

〈現在の〉ある事物（X'）のみ [:] 観察される

対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張から導出される限定 [iii]

[iv] 次に、定説者である有部は、この「〈現在の〉ある事物（X'）」という主題に当て嵌まる具体的事例として「[[《自身の》] 貪不善根 [という心]]」を提示する。ここにおいては、対論者（理論上、大衆部も含まれる）も、「[[《自身の》] 貪不善根 [という心]]」が「〈現在の〉ある事

¹⁶ 註 12 参照。

¹⁷ 『異部宗輪論』T49, 16a1f.: 【大衆部】過去・未来、非實有體（【大衆部】過去と未来〔の事物〕は、存在するものではなく、〔現在の事物は、存在するものである〕）。; 『十八部論』T49, 18c7: 無有過去未來世。; 『部異執論』T49, 21a4f.: 過去未來是無。現在是有。; SBhC_{Tib} P172a4/ D143b2f.: 'das pa dang / ma 'ongs pa med do//

物（X'）」に当て嵌まるという事実を取り立てて拒む理由はないので、「〈現在の〉〔《自身の》〕貪不善根〔という心〕（X''）のみが、観察される」ということを前提として議論が展開していくこととなる。なお、この主題（X'）にさらに付加される限定の来歴について改めて確認しておくとして、この「《自身の》……」という限定は、定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定ということとなる。

〈現在の〉〔《自身の》〕貪不善根〔という心〕（X''）のみ〔：〕観察される
定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定〔iv〕

〔v〕ところが、ここで、定説者である有部は、暗黙の裡に、「ある事物（X）が観察される場合、必ず、〔その事物（X）は X とは別個の観察する心（Y）によって観察される〕」という【論理的包摂関係 2】を導入する¹⁸。

ある事物（X）：（観察される→X とは別個の観察する心（Y）によって観察される）
定説者（有部）によって暗黙の裡に導入される【論理的包摂関係 2】〔v〕

〔vi〕そして、定説者である有部は、この【論理的包摂関係 2】の主題として、先〔iii〕〔iv〕に確認された「〈現在の〉〔《自身の》〕貪不善根〔という心〕」を適用する。

〈現在の〉《自身の》貪不善根という心（X''）のみ〔：〕観察される
【論理的包摂関係 2】へ「〈現在の〉《自身の》貪不善根という心」という主題を適用〔vi〕

〔vii〕その結果、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張（直接的には〔iii〕、延いては〔ii〕）からは、「〈現在の〉〔《自身の》〕貪不善根〔という心〕（X''）のみが、観察されるがゆえに」、過去でも未来でもない〈現在の〉《自身の》貪不善根という心（X''）が、「〔〈現在の〉《自身の》貪不善根という心（X''）とは別個の観察する心（Y）によって観察される〕」こと、すなわち、「ひとりの人物に同時に〔〈現在の〉《自身の》貪不善根という心〕観察される〔心〕（X''）と観察する心（Y）という二つの心が一緒に生起する」という誤謬が導かれることが暴露される（【帰謬論証 1】）。しかし、このような誤謬はあってはならないから、対論者においては、〈現在の〉《自身の》貪不善根という心（X''）が観察されないこととなる¹⁹（【帰謬還元 1】）。ところが、

¹⁸ 拙稿〔2015; §4.1〕参照。

¹⁹ 『識身足論』T26, 531b8ff.：【定説者】若不説一補特伽羅非前非後二心和合一是所觀一是能觀、則不應說觀於現在。言觀現在、不應道理（【定説者】「一方、もし〔君（対論者・沙門目連）が〕「ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する。一つは、観察される〔貪不善根という心〕であり、〔もう〕一つは、観察する心である」と説かないとしたら、〔観察されるはずの現在の自身の貪不善根という心が個別のあり方をするものとして存在しないか、あるいは、現在の自身の貪不善根という心が現在の自身の貪不善根とは別個の観察するはずの心によって観察されないかのどちらかとなるがゆえに、少なくとも現在の自身の貪不善根はありのままに観察さ

こうなると過去と未来の自身の貪不善根という心の存在を否定する対論者においては、自身の心が全く観察されないこととなってしまう。

〈現在の〉《自身の》貪不善根という心 (X') のみ×

（観察される→〈現在の〉《自身の》貪不善根という心 (X') とは別個の観察する心 (Y) によって観察される）

≡ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する

【帰謬論証 1】

ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起することはない≡

〈現在の〉《自身の》貪不善根という心 (X') { : } ²⁰

（〈現在の〉《自身の》貪不善根という心 (X') とは別個の観察する心 (Y) によって観察されない→観察されない）

【帰謬還元 1】

[vi]

[viii] よって、対論者（理論上、大衆部も含まれる）が、自らの主張（直接的には [iii] 延いては [ii]）を保持しつつも、自身の心が全く観察されないという不都合な帰結に陥ること（[vi]）を回避しようとするれば、定説者である有部によって暗黙の裡に導入された「ある事物 (X) が観察される場合、必ず、[その事物 (X) は X とは別個の観察する心 (Y) によって観察される]」という【論理的包摂関係 2】（[v]）を斥けるという方策が一つの選択肢となってくる。その際、これを達成するためのもっともありうる方法は、この【論理的包摂関係 2】をいわゆる不定因（*anaikāntikahetu*）として斥ける方法である。というのも、そこにおける「観察される」という論証因は、非精神的な事物である物質など (X) に適用される場合には、確かに、「その物質 (X) とは別個の観察する心によって観察される」という帰結を導くが、精神的な事物である智などという心 (X) に適用される場合には、必ずしも「その智などという心 (X) とは別個の観察する心 (Y) によって観察される」という帰結を導くとは言えず、むしろ、智などという心 (X) は「その智などという心それ自体 (X) によって観察される」という帰結を導く可能性すらあるからである。このことから、対論者は、当然の成り行きとして、「智など（心・心所法）[という心] (X) は、[その智など] それ自体 (X) によって知られる」と反駁するはずである²¹が、この反駁においても、文脈上、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張から導出される限

れず、「現在 [の自身の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」と説いてはならないこととなってしまうでしょう。[しかし、これは自語矛盾です。よって、君（対論者・沙門目連）のように]「現在 [の自身の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うことは、道理にかなわないこと（以上のようなディレンマに陥ること）となるのです。

²⁰ 拙稿 [2010] 参照。

²¹ 拙稿 [2015; §4. 1] 参照。

定〔iii〕と定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定〔iv〕とが付加されることとなる。すなわち、対論者は「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）〔という心〕（X''）のみが、〔その〈現在の〉《自身の》智などという心〕それ自体（X''）によって知られる」と言って反駁することとなるのである。そして、これを言い換えると、「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）〔という心〕（X''）は、〔その〈現在の〉《自身の》智などという心〕それ自体（X''）のみを知る」ということとなる。

〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）という心（X''）〔：〕

その〈現在の〉《自身の》智などという心それ自体（X''）のみを知る
不定因であることを示すための対論者（理論上、大衆部も含まれる）による反駁〔viii〕

〔ix〕もちろん、定説者である有部もここで引き下がるわけにはいかない。按ずらくは、このとき、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために定説者の思い付いた主題が、「〔ある智慧が、〕邪見を邪見と知……る〔場合、その場合には、〕そ〔の智慧〕は彼の正見である²²」という釈尊の教説の中にあらわれる「〔“邪見である”と知られる〕邪見」であったのであろう。邪見は、智の一種であるから、「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）〔という心〕（X''）は、〔その〈現在の〉《自身の》智などという心〕それ自体（X''）のみを知る」という対論者の反駁の主題に適用することが可能である。よって、対論者も「〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見〔という心〕（X'''）は、〔その〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見という心〕それ自体（X'''）のみを知る」ということを認めざるをえない。そして、これを分かり易く換言すると、「〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見〔という心〕（X'''）は、〔その〈現在の〉《自身の》邪見という心〕それ自体（X'''）のみを〔“邪見である”とのみ〕知る」ということとなる。ここで、この主題（X''）に再々付加される限定の来歴について改めて確認しておく、この「〔“邪見である”と知られる〕……」という限定は、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために定説者（有部）によって新たに提示された具体的主題に由来する限定ということとなる。

〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見という心（X'''）〔：〕

その〈現在の〉《自身の》邪見という心それ自体（X'''）のみを〔“邪見である”とのみ〕知る
対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために

定説者（有部）によって新たに提示された具体的主題に由来する限定の付加〔ix〕

〔x〕以上のように、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張から導出される限定〔iii〕、

²² MN 3, 71, 25f./ 『中阿含經』 T1, 735c13f. 詳細は、小稿§2 参照。

定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定（[iv]）、そして、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために定説者（有部）によって新たに提示された具体的主題に由来する限定（[ix]）という三種の限定が付加されている『識身足論』の流れを汲む文脈において、〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見という心（X''）が、その〈現在の〉《自身の》邪見という心それ自体（X'''）のみを〔“邪見である”という独自の特徴（自相）でのみ〕知るという帰結が導き出された。しかるに、邪見を“邪見である”と知る智は、「[ある智慧が、] 邪見を邪見と知……る [場合、その場合には、] そ [の智慧] は彼の正見である²³」という同じ釈尊の教説にしたがって、正見であることとなる。よって、ここで「〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見」という主題は、「邪見」とは呼ばれているものの、実は、常に正見に該当するという矛盾に陥ることとなる。つまり、過去と未来の事物の存在を否定し、現在の邪見の存在しか認めない対論者においては、自身に関しては、「“邪見である”と知られる邪見」は存在しないこととなり、〔“邪見である”と知られる〕自身の邪見が存在すると説く釈尊の教え——この教説においては、邪見の自他は触れられていないが、触れられずとも、修行論上、自身の邪見の観察がなければならないことは論を俟たない——に背くこととなる。ゆえに、「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）[という心]（X'）は、[その〈現在の〉《自身の》智などという心] それ自体（X''）のみを知る」という対論者の反駁（[viii]）には、誤謬が伴うこととなり、対論者の反駁は斥けられることとなる（【帰謬論証 3】）。

〈現在の〉《自身の》〔“邪見である”と知られる〕邪見という心（X''） ×
（その〈現在の〉《自身の》邪見という心それ自体（X'''）のみを〔“邪見である”とのみ〕知る
→正見という心である）
≡“邪見である”と知られる自身の邪見は存在しない
≡“邪見である”と知られる自身の邪見が存在すると説く釈尊の教えに違反
対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるための【帰謬論証 3】[x]

4. 結論

『婆沙論』における大衆部の自己認識論を批判する第二の帰謬論証に、どのような意義があるか。

以上で考察したように、この帰謬論証は、『婆沙論』の文脈においてではなく、むしろ、『識身足論』の文脈の中にあって有効に機能する。『識身足論』では、対論者（理論上、大衆部も含まれる）が「現在の事物のみが観察される」（過去と未来の事物は観察されない）と固執する場合——すなわち、「過去と未来の事物は、観察されるがゆえに、存在する」という三世実有論証における論証因の主題所属性を否定する場合——の有部による帰謬論証がなされていた（[vi]）

²³ MN 3, 71, 25f./ 『中阿含経』 T1, 735c13f. 詳細は、小稿§2 参照。

が、そこにおいて、有部は、暗黙の裡に、「ある事物（X）が観察される場合、必ず、[その事物（X）はXとは別個の観察する心（Y）によって観察される]」という【論理的包摂関係 2】を導入していた（[v]）。これに対して、対論者は、【論理的包摂関係 2】をいわゆる不定因（an-aikāntikahetu）として斥けるために、「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）[という心]（X'）は、[その〈現在の〉《自身の》智などという心] それ自体（X'）のみを知る」と反駁したものと推測される（[viii]）。しかるに、定説者である有部は、さらに、この対論者の反駁を拒斥するために、「[ある智慧が、] 邪見を邪見と知……る [場合、その場合には、] そ [の智慧] は彼の正見である」という釈尊の教説の中にあらわれる「[“邪見である”と知られる] 邪見」を帰謬論証の主題とし（[ix]）て、対論者の反駁の内容に沿った【帰謬論証 3】を展開したものと考えられる（[x]）。そして、この【帰謬論証 3】こそが、まさしく、この『婆沙論』における第二の帰謬論証なのである。よって、この帰謬論証には、『識身足論』の流れを汲む文脈の中であって、「〈現在の〉《自身の》智など（心・心所法）[という心]（X'）は、[その〈現在の〉《自身の》智などという心] それ自体（X'）のみを知る」という対論者の反駁（[viii]）を斥ける意義が有ったと推測されるのである。

ところが、この第二の帰謬論証は、以上のように、『識身足論』の討論の影響を受けて、対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張から導出される限定（[iii]）・定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定（[iv]）・対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために定説者（有部）によって新たに提示された具体的主題に由来する限定（[ix]）という三種の限定が付加された特殊な自己認識論に対抗するものであったにもかかわらず、その思想史的な経緯が忘れ去られ、自己認識と関与するというだけで、『婆沙論』の如何なる限定も付与されていない一般的な自己認識の議論の中に投入されることとなった。その結果、一般的に「[智など] それ自体（A）が [智など] それ自体（A）を知る」と言われるだけの無限定の言明に対しては、この帰謬論証はほとんど機能せず、「[智など] それ自体（A）が [智など] それ自体（A）[のみ] を [“それ自体”（“A”）という独自の特徴（自相）のみで] 知る」というように、智の対象と智の行相とを限定して解釈しなければ帰謬論証が成立しない状態となってしまうのである。これに加えて、『婆沙論』では、さらにこの後に大衆部が言い出した“我でない”などという共相の問題までもが同日に論じられることとなり、混迷の様相を呈することとなった。

「智（A）がそれ自体（A）のみを“それ自体”（“A”）という自相のみで知る」という過剰な限定は何に由来して出現したものか。

以上より、これらの二つの限定のうち、智の対象に対する限定は、この帰謬論証が嘗て本来の『識身足論』の文脈にあったときに付加されていた対論者（理論上、大衆部も含まれる）の主張から導出される限定（[iii]）と定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する

限定（[iv]）とに由来するもの²⁴であり、一方の智の行相に対する限定もまた、この帰謬論証が嘗て本来の『識身足論』の文脈にあったときに付加されていた対論者（理論上、大衆部も含まれる）の反駁を斥けるために定説者（有部）によって新たに提示された具体的主題に由来する限定（[ix]）に由来するものであるということが出来る。

記号・略号及び参考文献

《記号》

- ・「 $A \Rightarrow B$ 」という場合、 A という原因から B という結果が生ずることを表している。
- ・「 $A : (B \rightarrow C)$ 」という場合、「 $(B \rightarrow C)$ 」は、 B というあり方が C というあり方を含意することを表し、「 $A : B$ 」は、 A という事物に B というあり方が所属することを表している（なお、「 $A [:] B$ 」は、 A という事物に B というあり方が所属することを対論者のみが容認している場合であり、「 $A \{ : \} B$ 」は、 A という事物に B というあり方が所属することを定説者が容認しているかが疑わしい場合である）。
- ・「 $A \times (B \rightarrow C)$ 」という場合、「 $A \times B$ 」は、帰謬論証の主題である A に B というあり方が所属することを仮に容認することを表している。

《略号表》

- ・AKBh: Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu), ed. P. PRADAN, Patna, 1967.
- ・D: 高野山大学附属図書館所蔵『デルゲ版西藏大蔵経』。
- ・MN: Majjhimanikāya (Pali Text Society).
- ・P: 大谷大学図書館所蔵『影印北京版西藏大蔵経』。
- ・SBhC_{Tib}: *Samayabhedoparacanacakra (Vasumitra), P u No. 5639/ D su No. 4138.
- ・T: 大正新脩大蔵経。
- ・『異部宗輪論』: 世友造・玄奘訳『異部宗輪論』T49, No. 2031。
- ・『識身足論』: 玄奘訳『阿毘達磨識身足論』T26, No. 1539。

²⁴ 対論者（理論上、大衆部も含まれる）の「過去と未来の事物は存在しないものである」という主張から導出される限定（[iii]）により、対論者においては、智の対象となる智は、現在の智のみとなる。この際、智の機能を有する智は現に生起している智のみであるので、主題として立てられている対象を知る智も、現在の智のみとなる。よって、対象を知る智と智の対象となる智とは、ともに現在の智となる。また、現在の智とだけ言った場合には、そこに他者の智（対象を知る智を有する人以外の人の智）が含まれる可能性もあるが、ここでは、さらに、定説者（有部）によって提示された具体的主題に由来する限定（[iv]）により智の対象である智が自身の智のみに限られているので、以上より、智によって知られる対象である智は、現在の智であり、かつ、自身の智でもある智の対象を知る智それ自体のみということとなる。

- ・『十八部論』：失訳『十八部論』 T29, No. 2032。
 - ・『順正理論』：衆賢造・玄奘訳『阿毘達磨順正理論』 T29, No. 1562。
 - ・『婆沙論（新）』：玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』 T27, No. 1545。
 - ・『婆沙論（旧）』：浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』 T28, No. 1546。
 - ・『部異執論』：天友造・真谛訳『部異執論』 T49, No. 2033。
 - ・『瑜伽師地論』：弥勒造・玄奘訳『瑜伽師地論』 T30, No. 1579。
-
- ・飛田康裕 [2006]：『『識身足論』における一理由の考察：なぜ、「観察されるものは、存在しないければならない」か』『東洋の思想と宗教』23、東京、早稲田大学東洋哲学会。
 - ・飛田康裕 [2010]：「三世実有論証に付随してなぜ二心和合の問題が扱われるのか：『識身足論』の帰謬論証における仮説」『久遠：研究論文集』1、東京、早稲田大学仏教青年会。
 - ・飛田康裕 [2015]：「大衆部における自己認識論の形成過程の考察：説一切有部の批判から推測されるその形成過程のモデル」『東洋の思想と宗教』32、東京、早稲田大学東洋哲学会。

《参考文献》

- ・ YAO, Zhihua [2005]: *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. London, New York: Routledge.

（小稿は早稲田大学特定課題研究助成費（課題番号 2015S-159）による研究成果の一部である。）

（とびたやすひろ 早稲田大学高等学院教諭，博士（文学））