

説一切有部における三世実有論の形成  
——『阿毘達磨識身足論』の分析を中心に——

飛田 康裕

## 目次

第一部 論究 .....	9
凡例 .....	10
1. 序論 .....	11
1.1. 問題の所在 .....	11
1.2. 『識身足論』「目乾連蘊」の先行研究 .....	15
1.3. 『識身足論』「目乾連蘊」の構成と論証 .....	16
2. なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か —— 『識身足論』 における三世実有の一理由の考察—— .....	50
2.1. はじめに .....	50
2.2. 「観察されるがゆえに存在する」という論証の分析 .....	50
2.3. 「観察されるがゆえに存在する」という論証における「観察」の意味 の吟味 .....	66
2.4. 小結 .....	85
3. 『識身足論』の三世実有論証に付随する二心和合という誤謬を導く論証の 意義 .....	87
3.1. はじめに .....	87
3.2. 二心和合の問題は三世実有導入の動機となりうるか否か .....	99
3.3. 実態から見た二心和合にかかわる帰謬論証 [2] .....	106
3.4. 小結 .....	121

4. 『識身足論』の三世実有論証に付随する異熟因果同時という誤謬を導く論証の意義 .....	123
4.1. はじめに .....	123
4.2. 『識身足論』における異熟因果同時にかかわる帰謬論証の分析...	129
4.3. 世親『俱舍論』における三世実有の論証因としての異熟因果.....	133
4.4. 『識身足論』において異熟因果は三世実有の論証因となりうるか.	136
4.5. 小結 .....	141
4.6. 補記 .....	141
5. なぜ、「釈尊によって説かれているものは、存在しなければならない」か — —『識身足論』における三世実有の一理由の考察— .....	144
5.1. はじめに .....	144
5.2. 「説かれているがゆえに存在する」という前提について.....	145
5.3. 「説かれているがゆえに実際に存在する」【1-1】という前提は何を抛 り所として成立するのか .....	154
5.4. 「[ありのままに] 観察されるがゆえに [個別のあり方をするものとし て] 存在する」という三世実有論証との関係からの考察 .....	175
5.5. 小結 .....	177
5.6. 補記 .....	178
6. 『識身足論』における三世実有論証の論理的包摂関係をめぐる対論につい て .....	181
6.1. はじめに .....	181
6.2. 対論者による論理的包摂関係の否認.....	184

6.3.	有部の反駁により引き起こされた対論者説変質の過程.....	195
6.4.	小結 .....	214
7.	結論 .....	216
8.	余論：説法と聞法における名称の働き .....	224
8.1.	問題の所在 .....	224
8.2.	『婆沙論』における言葉と名称と言葉の拠り所の議論.....	225
8.3.	言葉の拠り所の議論の思想史的展開.....	229
8.4.	説く者・聴く者の観点からの名称——『集異門足論』の議論——.	236
8.5.	説く者と聴く者の観点をういた『婆沙論』の会通の分析.....	250
8.6.	なぜ名称が直接的な言葉の拠り所と考えられるに至ったのか.....	253
8.7.	まとめ .....	257
第二部 『阿毘達磨識身足論』「目乾連蘊」の テキストと翻訳 .....		259
凡例.....		260
0.	『識身足論』「目乾連蘊」嚙陀南頌 .....	261
1.	三不善根は観察されるがゆえに存在する .....	264
1.1.	貪不善根は観察されるがゆえに存在する .....	264
1.1(1).	貪不善根は(1) “不善なものである” と観察されるがゆえに存在する .....	264
1.1(2)~1.1(10).	貪不善根は(2) “結である” (3) “縛である” (4) “随眠である” (5) “随煩惱である” (6) “纏である” (7) “棄てられるべきものである” (8) “捨てられるべきものである” (9) “断ぜられるべ	

きものである” (10) “完全に知られるべきものである” と観察されるがゆえに存在する .....	273
1. 1 (11). 貪不善根は (11) “後に苦という異熟 [果] を有するものである” と観察されるがゆえに存在する .....	274
1. 2 ~ 1. 3. 瞋不善根と癡不善根は観察されるがゆえに存在する .....	281
2. 三悪行は観察されるがゆえに存在する .....	281
3. 三想は観察されるがゆえに存在する .....	283
4. 三尋思は観察されるがゆえに存在する .....	283
5. 三界は観察されるがゆえに存在する .....	284
6. 三漏は観察されるがゆえに存在する .....	284
7, 8. 三火と三愛は観察されるがゆえに存在する .....	285
9, 10, 11. 三所有と三垢と三縛は観察されるがゆえに存在する .....	286
12. 四瀑流は観察されるがゆえに存在する .....	287
12. 1. 欲瀑流は観察されるがゆえに存在する .....	287
12. 1 (1). 欲瀑流は (1) “不善なものである” と観察されるがゆえに存在する .....	287
12. 1 (2) ~ 12. 1 (10). 欲瀑流は (2) “結である” (3) “縛である” (4) “随眠である” (5) “随煩惱である” (6) “纏である” (7) “棄てられるべきものである” (8) “捨てられるべきものである” (9) “断ぜられるべきものである” (10) “完全に知られるべきものである” と観察されるがゆえに存在する .....	295
12. 1 (11). 欲瀑流は (11) “後に苦という異熟 [果] を有するものである” と観察されるがゆえに存在する .....	295

12. 2 ~ 12. 4. 見瀑流と有瀑流と無明瀑流は観察されるがゆえに存在する	302
13. 四扼は観察されるがゆえに存在する	303
14. 四取は観察されるがゆえに存在する	303
15. 四繫は観察されるがゆえに存在する	304
16. 五蓋は観察されるがゆえに存在する	305
17. 五下分結は観察されるがゆえに存在する	306
18. 五上分結は観察されるがゆえに存在する	307
19, 20. 五心根裁と五心拘礙は観察されるがゆえに存在する	308
21. 五見は観察されるがゆえに存在する	308
22. 六身愛は観察されるがゆえに存在する	309
23. 七随眠は観察されるがゆえに存在する	310
24. 八邪支は観察されるがゆえに存在する	311
25. 九結は観察されるがゆえに存在する	312
26. 十業道は観察されるがゆえに存在する	314
27. 六種の自身の結は知られるがゆえに存在する	316
27. 1. 自身の眼結は知られるがゆえに存在する	316
27. 2~27. 6. 自身の耳結と鼻結と舌結と身結と意結は知られるがゆえに存在する	322
28. 五種の自身の蓋は知られるがゆえに存在する	323
28. 1. 自身の貪欲蓋は知られるがゆえに存在する	323

28. 2~28. 5. 自身の瞋恚蓋と惛沈睡眠蓋と掉舉惡作蓋と疑蓋は知られるがゆえに存在する .....	330
29. 七種の自身の覚支は知られるがゆえに存在する .....	331
29. 1. 自身の念等覚支は知られるがゆえに存在する .....	331
29. 2~29. 7. 自身の択法等覚支と精進等覚支と喜等覚支と輕安等覚支と定等覚支と捨等覚支は知られるがゆえに存在する .....	338
30. 二十種の [自身の] 心は知られるがゆえに存在する .....	339
30. 1. 自身の有貪心あるいは離貪心は知られるがゆえに存在する .....	339
30. 2~30. 10. 自身の有瞋心あるいは離瞋心、有癡心あるいは離癡心、略心あるいは散心、沈心あるいは舉心、掉動心あるいは不掉動心、不寂靜心あるいは寂靜心、不定心あるいは定心、不修心あるいは修心、そして、不解脫心あるいは解脫心は知られるがゆえに存在する .....	346
31. [過去あるいは未来の] 二受と三受は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する .....	349
31. 1. [過去あるいは未来の] 二受 (身受・心受) は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する .....	349
31. 2. [過去あるいは未来の] 三受 (樂受・苦受・不苦不樂受) は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する .....	356
32. [過去 (あるいは未来) の] 意 [根] は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する .....	364
32. 1. [過去 (あるいは未来) の] 意 [根] は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する .....	364
33. 心は鍛鍊されるがゆえに存在する .....	371

33. 1. [自身の] 心は [自身の] 心によって鍛錬されるがゆえに存在する	371
34. [過去あるいは未来の] 十八意近行は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する	377
34. 1. [過去あるいは未来の] 十八意近行は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する	377
35. 所縁を有しない心は存在しない	386
35. 1. 行為主体（認識）と行為対象（所縁）の関係により所縁を有しない心は存在しない	386
35. 2. 結果（認識）と原因（所縁）の関係より所縁を有しない心（実際には存在しないものを所縁として有する心）は存在しない	390
36. [過去あるいは未来の] 或る具寿の世間の四種静慮は記別されるがゆえに存在する	396
36. 1. [過去あるいは未来の] 或る具寿の世間の四種静慮は記別されるがゆえに存在する	396
37. [過去あるいは未来の] 纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根は対論者によって容認されるがゆえに存在する	403
37. 1. [過去あるいは未来の] 纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根は対論者によって容認されるがゆえに存在する	403
38. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する	411
38. 1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する	411
39. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する	417



39. 1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければなら ない羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する . . . . .	417
40. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っても欲界の阿羅漢にはなければなら ない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する . . . . .	423
40. 1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っても欲界の阿羅漢にはなけれ ばならない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する . . . . .	423
41. [過去あるいは未来の] 無想有情の触食・意思食・識食という食は [世尊に よって説かれているがゆえに] 存在する . . . . .	431
41. 1. [過去あるいは未来の] 無想有情の触食・意思食・識食という食は [世 尊によって説かれているがゆえに] 存在する . . . . .	431
42. 六識身は観察されるがゆえに存在する . . . . .	438
42. 1. 眼識は観察されるがゆえに存在する . . . . .	438
42. 2~42. 6. 耳識と鼻識と舌識と身識と意識は観察されるがゆえに存在する . . . . .	448
43. 漏は断ぜられるがゆえに存在する . . . . .	448
43. 1. 漏は断ぜられるがゆえに存在する . . . . .	448
略号、及び、参考文献 . . . . .	454

# 第一部

## 論究

## 凡例

- 「 $A : (B \rightarrow C)$ 」という場合、「 $A : B$ 」は  $A$  という主題に  $B$  というあり方が所属することを示し、「 $(B \rightarrow C)$ 」は  $B$  によって  $C$  が含意されることを示す（「 $\rightarrow$ 」は論理的关系を表している）。
- 「 $A \times (B \rightarrow C)$ 」という場合、「 $A \times B$ 」は  $A$  という主題に  $B$  というあり方が所属することを帰謬論証において仮に認めることを示し、「 $(B \rightarrow C)$ 」は  $B$  によって  $C$  が含意されることを示す（「 $\rightarrow$ 」は論理的关系を表している）。
- 「 $D \Rightarrow E$ 」という場合、 $G$  が原因で  $H$  が結果であることを示す（「 $\Rightarrow$ 」は因果関係を表している）。
- 「 $F = G$ 」という場合、 $F$  と  $G$  が同等であることを示す。
- 「 $H \doteq I$ 」という場合、 $H$  と  $I$  がほぼ同等であることを示す。
- 「 $J \cdots \rightarrow K$ 」という場合、厳密な意味での論理的包摂関係ではなく、状況から  $J$  から  $K$  が推測できることなどを示す。
- 「 $L \cdots \Rightarrow M$ 」という場合、厳密な意味での因果関係ではなく、 $L$  が目的となって  $M$  という方策が取られることや  $L$  が時系列的に前で  $M$  が時系列的に後であることなどを示す。
- 角括弧（ $[ \cdots ]$ ）は、筆者による補足を意味する。
- 丸括弧（ $( \cdots )$ ）は、筆者による言い換えなどを意味する。
- 山括弧（ $\langle \cdots \rangle$ ）は、筆者による挿入を意味する。
- 並み括弧（ $\{ \cdots \}$ ）は、筆者による削除を意味する。

# 1. 序論

## 1.1. 問題の所在

釈尊の入滅後、インド亜大陸における仏教の教団は、釈尊の教説に対する解釈の相違、拠点とする地域の相違、あるいは、その指導にあたった師の相違などによって幾ばくかの部派を形成するに至ったと考えられるが、その部派の中にあつて、始終隆盛していた部派の一つとして、説一切有部（\*sarvāstivādin）がある。この説一切有部（以下、有部と略す）がいつ頃に成立したかは必ずしも審らかではないが、その発端について言及する文献<sup>1</sup>の一つである『異部宗輪論』に仮に依拠すれば、それは釈尊の入滅後の「三百年の初め<sup>2</sup>」、あるいは、「第三百年中<sup>3</sup>」ということとなるから、釈尊の入滅の年代を西暦の紀元前383年頃<sup>4</sup>と仮定すると、有部は西暦紀元前183年頃から紀元前83年頃（おおよそ紀元前2世紀）に成立したものと考えられる。

---

<sup>1</sup> 仏教教団分派に関する資料については、塚本 [1966; 414-436] 参照。

<sup>2</sup> 『異部宗輪論』T49, 15b9ff.: 三百年初有少乖諍、分為兩部。一、説一切有部、亦名説因部。二、即本上座部、轉名雪山部（〔仏陀の入滅後〕三百年の初めに、些かの諍いがあつて、〔教団が〕分かれて二つの部派となつた。一つには、説一切有部で、説因部とも呼ばれる。二つには、本上座部であつて、転じて雪山部とも呼ばれる）。

<sup>3</sup> 『十八部論』T49, 18a23ff.: 至三百年中上座部中因諍論事、立為異部。一、名薩婆多、亦名因論、先上座部。二、名雪山部。（〔仏滅後〕三百年中に到ると、上座部の中で〔教説に対する見解の相違から〕討論となることがあつて、〔各々が〕独立して異なる部派となつた。一つには、薩婆多と呼ばれる〔部派で、〕因論〔部〕とも呼ばれる〔が、これが〕もともとの上座部である。二つには、雪山部と呼ばれる〔部派である〕）。/ 『部執論』T49, 20b8ff.: 至第三百年中有小因縁、分成兩部。一、説一切有部、亦名説因部。二、雪山住部、亦名上座弟子部（〔仏滅後〕三百年中に到ると些かの原因から、〔教団が〕分かれて二つの部派となつた。一つには、説一切有部で、説因部とも呼ばれる。二つには、雪山住部であつて、上座弟子部とも呼ばれる）。

<sup>4</sup> 中村 [1966]、ならびに、平川 [1991] 参照。

この有部は、その「説一切有部」という名称の由来となったとも考えられる独自の教理として三世実有論を唱える。この三世実有論は、種々の論書に見られるが、最も洗練されたかたちをとる『俱舍論』(AKBh)のそれを例にとれば、「諸行(諸条件によって作られたもの)は、過去と未来と現在において、実有として、存在する<sup>5</sup>」という説と考えることができるだろう。

しかし、これには問題がある。三世実有論が以上のようなものであるとすると、「諸行は、三世に、実有として、存在する」のであるから、「諸行は、恒常に、存在する」とみなされることとなり、仏教を特徴づける根本的な教説である三法印の一つ、「諸行は無常である<sup>6</sup>」という考えと矛盾するのではないかという疑念が

---

<sup>5</sup> AKBh 295, 2-6: *kiṃ punar idam atītānāgataṃ \*dravyato 'sty<,> atha na. yady asti sarvakālāstitvāt saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ prāpnoti ..... na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikāḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt. pratijñāyate tu viśadam<--> sarvakālāstitā [V. 25a]* (さらにまた、この過去や未来の[諸行(諸条件によって作り上げられたもの)]は、実有として、存在するの。あるいは、[実有としては存在し]ないの。もし、[この過去や未来の諸行が実有として]存在するとすれば、諸行は、あらゆる時間において存在するから、恒常であることになってしまう……。[しかし、]「諸行は、恒常である」ということはヴァイバーシカ派(有部)の人々によっては主張されない。[諸行は、]有為(諸条件によって作られた事物)の特徴と結びついているからである。一方、[ヴァイバーシカ派の人々によって、次のことは]はっきりと主張される——[諸行は、]あらゆる時間において存在する [5-25a] と)。\*“ucyate”を *dravyato* に訂正(秋本・本庄 [1978] 参照)。なお、*dravya* がどのような意味で用いられるかについては佐古 [2001] を参照。

<sup>6</sup> Cf. UV I. 3: *anityā bata saṃskārā utpādayayadarmaṇaḥ/ utpadya hi nirudyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham//* (ああ、諸行(諸条件によって作られたもの)は、生起し消滅するという特性を有するがゆえに、無常である。[例えば、瓶などが]生起したあとに滅する[がゆえに、無常であるがごとくである]。実に、それら(無常なる事物)の止息することが楽であるよ)。以上のように、第一句を主張命題、第二句を論証因、第三句を喩例とする解釈は、AKVy 1, 182, 9-16に見える。ちなみに、AKVy では、この他に二つの解釈をあげるが、その一つ(AKVy 1, 182, 16-19)は、第三句を未だ成立していない論証因を証明するための理由と捉えるもので、それ

起こる。また、有部は過去・未来・現在という三世を定義して「過去とは、すでに滅してしまっただ諸行であり、未来とは、まだ生じていない諸行であり、現在とは、すでに生じまだ滅していない諸行である<sup>7)</sup>」とするが、そうであるとすれば、この三世実有論は有部自身のたてる三世の定義自体とも矛盾するおそれがある。ところが、当の有部であったとしても、三世実有論が以上のような矛盾を来す可能性があることには十分に気付いたはずである。よって、このような矛盾の可能性に気付いていながらも、大きな危険を冒してまで有部が三世実有論を導入したのは、何らかの重大な動機があるはずであり、その動機が追求されなければならない。一体、有部は如何なる動機から三世実有論を導入したのか。

今、三世実有論導入の動機が追求されなければならないと述べたが、その目的は、まずは三世実有論を思想的に正確に把握することにある。もちろん、これまでも、『識身足論』、『婆沙論』、あるいは、『俱舍論』などの随所における三世実有論の有意義な研究が多く存在した。ところが、それらの多くは、各々の論書に

---

に従えば、第三句は、「[そして、なぜ、諸行が生起し消滅するという特性を有するかと言えば、] なぜならば [諸行は] 生起したあとに滅するからである」と解釈されるし、また、もう一つの解釈 (AKVy 1, 182, 19-23) は、第二句を第一句の「無常である (anityāh)」という語の同義語と捉えて、第三句を第一句・第二句に対する論証因として捉えるものである。これに従えば、第一句～第三句は「ああ、諸行は、無常であり、生起し消滅するという特性を有する。なぜならば、[諸行は] 生起したあとに滅するからである」と解釈される。

<sup>7)</sup> 例えば、『集異門足論』では以下のように定義される。『集異門足論』 T26, 378c12-22: 。過去世云何。答。諸行已起……盡滅……是謂過去世。未來世云何。答。諸行未已起……是謂未來世。現在世云何。答。諸行已起……未已盡滅……是謂現在世 ([問う——] 過去世とは何か。答える——すでに生起し……消滅した……諸行が、すなわち、過去世である。[問う——] 未來世とは何か。答える——まだ生起していない……諸行が、すなわち、未來世である。[問う——] 現在世とは何か。[答える——]すでに生起し……まだ消滅していない……諸行が、すなわち、現在世である)。

おけるその場その場での三世実有論を正確に理解しようと努めるものではあったけれども、必ずしも三世実有論を思想史的にとらえようとするものではなかったように思われる。すなわち、三世実有論とは何かということは多く明らかにされたのではあるが、有部にとって三世実有論がなぜ必要であったかということは未だ十分には語られていないのである。さらに、この動機を穿鑿する意義は、単に三世実有論の思想史的な展開を把握するということにとどまらない。なぜなら、三世実有論は、有部の教義全体に関わりうる有部にとっての根本的・中心的な教義であるとともに、有部との葛藤を通して独自の教義を形成することとなった有部以外の仏教学派の思想を正しく理解するためにも必要な教義であるからである。

ところで、なぜ三世実有論が導入されたかということを追求するにしても、そのことが直接的に示される文献は一切存在しない。よって、それを明らかにするためには、三世実有論の導入によって引き起こされた結果（例えば現存する論書における三世実有論証など）から、その原因を探っていくのが最善の策ということとなる。そして、その中においては、最も古い三世実有論があらわれる『識身足論』（ca. B. C. 2世紀成立）「目乾連蘊」の論証因を吟味するのが順当であると考えられる。勿論、この『識身足論』からそれに関する何らかの動機が見出されたとしても、口碑にも伝わらず文献にも残らない名も知られぬ仏教徒が思いも寄らぬ動機のもとに三世実有論を打ち立て、はたまた、その動機とは似ても似つかぬ理屈によってその三世実有論が荘嚴された結果として、現存する『識身足論』のような三世実有論が出来上がったという可能性も否定はできない。よって、そのような意味では、小稿において追求しうる三世実有論導入の動機は、『識身足論』における現存最古の三世実有論証から推測しうる限りでの仮説としての動機ということとなる。

## 1.2. 『識身足論』「目乾連蘊」の先行研究

以上のように、『識身足論』「目乾連蘊」の論証因を吟味するために先行研究を按ずるに、『識身足論』「目乾連蘊」を中心に扱った論究は必ずしも多いとは言えず、主要なものを示すと以下に示す六つとなる。

第一に、DE LA VALLÉE POUSSIN [1925] では、『識身足論』の第一章「目乾連蘊」と第二章「補特伽羅蘊」の註釈付きのフランス語訳が発表され、第二に、渡邊[1931]では、『識身足論』の全編にわたる詳細な註釈付きの日本語訳（書き下し文）が発表された。また、渡邊[1931]では、この翻訳事業の成果をふまえて、『識身足論』以前の六足論（すなわち、『集異門足論』『法蘊足論』『施設論』）では表向きに触言されることのなかった有部哲学の根本命題である三世実有論が『識身足論』において初めて関言され、有部哲学の基礎が築かれたことが明らかにされている。

第三に、西[1933]では、「目乾連蘊」の論証の分析に基づいて、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する対論者を論破するために有部があげる論拠（理証）として四種の事柄が、概略的に、示された。すなわち、その論拠とは、①ひとりの人物に二つの心が同時に生起することがないということ、②異熟因果は異時のものであるということ、③所縁を有しない心は存在しないということ、そして、④[後の語でいうところの] 成就性が実有であるということの四種であるが、これにより、有部による対論者破斥のための根拠が、大観的に、明らかになった。

第四に、和辻[1962]では、筆者独特の解釈により「目乾連蘊」の論証の分析がなされているが、ここでの重要な示唆は、アビダルマの法の体系は、外界の現象のすべてをそのまま実在と認めるような自然的な立場からは超出しており、それは、現象そのものではなく、現象の真相の実在性を説くものであって、その背景には観念的立場が推測されるとの指摘であろう。



第五に、福原 [1965] では、折に触れて、筆者独特の解釈を駆使しながらも、新旧アビダルマ論書に見られる「目乾連蘊」からの影響の追跡が試みられている。

そして、第六に、宮下 [1994] では、「目乾連蘊」の三世実有論証が取り上げられ、そこにおける二心並起に関連する問題（如実智の問題）、異熟因果の問題、無所縁心の問題が丁寧に分析され、考察されている。「目乾連蘊」に関して、このような本格的な分析と考察が加えられるのは、研究史上、はじめてのことであると思われるが、さらに特筆すべきことは、今までの先行研究で見落とされていた「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「目乾連蘊」において最も重要な三世実有論証が論証式のかたちで提示されたことであると言えよう。

以上のごとく、先学の研究成果により、「目乾連蘊」の三世実有論の大観は、ほぼ明らかになっている。しかるに、小稿で問題とする三世実有論導入の動機に関しては、その事情は、必ずしも審らかではないし、その三世実有論証自体に関しても、その分析は、必ずしも網羅的ではない。よって、小稿では、この「目乾連蘊」の三世実有論証を網羅的に分析し、そこに見られる論証因を、逐一、吟味することからはじめることにする。

### 1.3. 『識身足論』「目乾連蘊」の構成と論証

#### 1.3.1. 『識身足論』「目乾連蘊」の構成

『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証の論証因を吟味するにあたって、まず「目乾連蘊」の構成について見てみると、この章品は、そこに示される四つの唄陀南頌（\*udāna）により、43 節から構成されることが分かる。その唄陀南頌を示せば、以下のごとくである。

| [一] 根悪行想 尋思界漏

	火愛所有	垢縛皆三 <sup>8</sup> (T26, 531a23f.)
[二]	瀑扼取繫蓋	下上裁拘礙
	見愛與隨眠	邪支結業道 <sup>9</sup> (T26, 532a2f.)
[三]	結蓋覺支心受意	
	調練持堅最為後 <sup>10</sup> (T26, 533a3.)	
[四]	無所緣靜慮	異生大士羞
	宣說有情居	食聖諦斷漏 <sup>11</sup> (T26, 535a6f.)

<sup>8</sup> この唄柁南頌 [一] の訳は以下の通りである。「『識身足論』「目乾連蘊」で論証の主題となるものには、】【1】 [不善] 根 (\*mūla) と【2】 悪行 (\*duścārita) と【3】 尋思 (\*vitarka) と【4】 想 (\*saṃjñā) と【5】 界 (\*dhātu) と【6】 漏 (\*āsrava) と【7】 火 (\*agni) と【8】 愛 (\*tṛṣṇā) と【9】 所有 (\*kiṃcana) と【10】 垢 (\*mala) と【11】 縛 (\*bandha) [があるが、これら] はみな三つ [ずつ] ある。」

<sup>9</sup> この唄柁南頌 [二] の訳は以下の通りである。「[そして、『識身足論』「目乾連蘊」で論証の主題となるものには、】【12】 [四つの] 瀑 (\*ogha) と【13】 [四つの] 扼 (\*yoga) と【14】 [四つの] 取 (\*upādāna) と【15】 [四つの身] 繫 (\*[kāya]grantha) と【16】 [五つの] 蓋 (\*nivarāṇa) と【17】 [五つの] 下 [分結] (\*avara[bhāgīyasamyojana]) と【18】 [五つの] 上 [分結] (\*ūrdhva[bhāgīyasamyojana]) と【19】 [五つの心] 裁 (\*[cetaḥ]khila) と【20】 [五つの心] 拘礙 (\*[cetaso] vinibandha) と【21】 [五つの] 見 (\*dṛṣṭi) と【22】 [六つの] 愛 (\*tṛṣṇā[kāya]) と【23】 [七つの] 隨眠 (\*anuśaya) と【24】 [八つの] 邪支と【25】 [九つの] 結 (\*samyojana) と【26】 [十の] 業道 (\*karmapatha) がある。」

<sup>10</sup> この唄柁南頌 [三] の訳は以下の通りである。「[また、『識身足論』「目乾連蘊」で論証の主題となるものには、】【27】 [四念住 (\*smṛtyupasthāna) の対象となる六つの] 結 (\*samyojana) と【28】 [四念住の対象となる五つの] 蓋 (\*nivarāṇa) と【29】 [四念住の対象となる七つの] 覺支 (\*bodhyaṅga) と【30】 [四念住の対象となる二十種の] 心 (\*citta) があり、[さらに]【31】 [二種と三種の] 受 (\*vedanā) と【32】 意 [根] (\*manas) と【33】 [心を] 調練すること (\*abhisam-√tap) があり、【34】 持堅 (\*puṣkara)sārin) [に対して説かれた十八意近行 (\*manopavicāra)] が最後 (\*paścima) である。」

<sup>11</sup> この唄柁南頌 [四] の訳は以下の通りである。「[加えて、『識身足論』「目乾連蘊」の論証で議論されるものには、】【35】 所縁を有しない [心] (\*anālambana) [の問題] と【36】 [四つの] 静慮 (\*dhyāna) [を記別するという問題] と【37】 [纏心が起こっている聖者が] 異生 (\*pṛthagjana) [となってしまうという問題] と【38】 [滅尽定に入っている阿羅漢には] 大士 (\*mahāpuruṣa) [になければならない少

節番号を挿入しつつ、これを書き下すと以下のようなろう。

- [一] 【1】根と【2】悪行と【3】想と【4】尋思と【5】界と【6】漏と【7】火と【8】愛と【9】所有と【10】垢と【11】縛ありて、皆三つなり。
- [二] 【12】瀑と【13】扼と【14】取と【15】繫と【16】蓋と【17】下と【18】上と【19】裁と【20】拘礙と【21】見と【22】愛と【23】隨眠と【24】邪支と【25】結と【26】業道あり。
- [三] 【27】結と【28】蓋と【29】覺支と【30】心と【31】受と【32】意と【33】調練ありて、【34】持堅を最も後と為す。
- [四] 【35】無所縁と【36】靜慮と【37】異生と【38】大士と【39】羞と【40】有情居を宣説すると【41】食と【42】聖諦と【43】漏を断ずるあり。

よって、これをもとに『識身足論』「目乾連蘊」の節を区切ると、全 43 節の配分は以下のようなになる。なお、第 1 節<sup>12</sup>、第 12 節<sup>13</sup>、第 31 節<sup>14</sup>、そして、第 35 節

---

欲 (\*alpeccatā) という心所法がないこととなってしまうという問題] と【39】[滅尽定に入っている阿羅漢には阿羅漢になければならない] 羞 (\*lajjā) [という心所法がないこととなってしまうという問題] と【40】[滅尽定に入っている欲界の阿羅漢が釈尊によって] 説かれている [九つの] 有情居 (\*sattvāvāsa) [の規定から逸脱してしまうという問題] と【41】[無想有情には] 食 (\*āhāra) [がないこととなってしまうという問題] と【42】[六識身を四つの] 聖諦 (\*āryasatya) [を見るときに行相 (\*ākāra) で観察すること] と【43】漏 (\*āsrava) を断ずること (\*prahāṇa) がある。」

<sup>12</sup> 厳密には、第 1 節には (1) 「不善なものである」 (\*akuśala)、(2) 「結である」 (\*saṃprayojana)、(3) 「縛である」 (\*bandhana)、(4) 「隨眠である」 (\*anuśaya)、(5) 「隨煩惱である」 (\*upakleśa)、(6) 「纏である」 (\*paryavasthāna)、(7) 「棄てられるべきものである」、(8) 「捨てられるべきものである」、(9) 「断ぜられるべきものである」 (\*praheya, prahātvya)、(10) 「完全に知られるべきものである」 (\*parijñeya)、(11) 「後に苦という異熟果を有する」という観察を通して行われる十一種の論証が存在する。しかるに、(1) 「不善なものである」という論証を通

は、一節の中に二種の論証が存在するので、それぞれ [い] [ろ] と示すことにする。

---

して行われる論証から (10)「完全に知られるべきものである」という観察を通して行われる論証までは、論証の効用としては全く同じあるため、(2)「結である」から (10)「完全に知られるべきものである」までの論証は、実際の論証は展開されず、省略されている。よって、厳密には十一種ではあるものの、論証の種類としては二種にまとめることができる。なお、第 2 節から第 11 節までは、論証の主題が異なるだけで、論証の効用としては第 1 節と全く同様であるため、実際の論証は展開されず、省略されている。

<sup>13</sup> 第 12 節も、第 1 節と同様に、厳密には十一種の論証があるが、論証の種類としては二種にまとめることができる (註 12 参照)。なお、第 13 節から第 26 節までは、論証の主題が異なるだけで、論証の効用としては第 12 節 (あるいは、第 1 節) と全く同様であるため、実際の論証は展開されず、省略されている。

<sup>14</sup> 第 31 節は、論証の効用としては全く同じであるが、論証の主題が二種類存在するため、二種の論証として区別される。

- |   |   |
|---|---|
| <p>【1】 [い] T26, 531a25-531b17,<br/>[ろ] T26, 531b17-531c5.</p> <p>【2】 T26, 531c5-9.</p> <p>【3】 T26, 531c9ff.</p> <p>【4】 T26, 531c11ff.</p> <p>【5】 T26, 531c14-17.</p> <p>【6】 T26, 531c17-21.</p> <p>【7】 【8】 T26, 531c21-25.</p> <p>【9】 【10】 【11】 T26, 531c25-28.</p> <p>【12】 [い] T26, 532a4-23,<br/>[ろ] T26, 532a23-532b12.</p> <p>【13】 T26, 532b12f.</p> <p>【14】 T26, 532b14-17.</p> <p>【15】 T26, 532b17f.</p> <p>【16】 T26, 532b18-23.</p> <p>【17】 T26, 532b23-27.</p> <p>【18】 T26, 532b27-532c2.</p> <p>【19】 【20】 T26, 532c2ff.</p> <p>【21】 T26, 532c4-8.</p> <p>【22】 T26, 532c9f.</p> <p>【23】 T26, 532c10-14.</p> <p>【24】 T26, 532c14-21.</p> <p>【25】 T26, 532c21-25.</p> | <p>【26】 T26, 532c25-29.</p> <p>【27】 T26, 533a3-24.</p> <p>【28】 T26, 533a25-533b17.</p> <p>【29】 T26, 533b28-533c13.</p> <p>【30】 T26, 533c14-534a4.</p> <p>【31】 [い] T26, 534a6-21,<br/>[ろ] T26, 534a22-534b10.</p> <p>【32】 T26, 534b11-26.</p> <p>【33】 T26, 53427-534c13.</p> <p>【34】 T26, 534c14-535a3.</p> <p>【35】 [い] T26, 535a8-18,<br/>[ろ] T26, 535a18-535b9.</p> <p>【36】 T26, 535b10-26.</p> <p>【37】 T26, 535b27-535c22.</p> <p>【38】 T26, 535c23-536a6.</p> <p>【39】 T26, 536a7-20.</p> <p>【40】 T26, 536a25-536b29.</p> <p>【41】 T26, 536c1-14.</p> <p>【42】 T26, 536c15-537a11.</p> <p>【43】 T26, 537a12-26.</p> |
|---|---|

### 1.3.2. 『識身足論』 「目乾連蘊」 の論証

また、以上の 43 節は、第 35 節<sup>15</sup>を除いて、[A] 過去と未来の事物が存在する

<sup>15</sup> 第 1 節から第 30 節、第 33 節、第 42 節、そして、第 43 節においては、「過去と未来の事物は、観察されるがゆえに、存在する」(第 1 節～第 26 節、第 42 節)・「過去と未来の事物は、知られるがゆえに、存在する」(第 27 節～第 30 節)・「過去と未来の事物は、心によって鍛錬されるがゆえに、存在する」(第 33 節)・「過去と未来の漏は、断ぜられるがゆえに、存在する」(第 43 節) という三世実有論証が展開されるが、この第 35 章は、これらの論証に用いられている「任意のものが観察される場合には、その任意のものが存在する」という論理的包摂関係に対

ことを証明する論証（ただし、形式上存在するだけで、実際には論証の効用の乏しいものもある）、そして、[B] 対論者が現在と未来の事物を否認し現在の事物のみを容認した場合に導かれる誤謬を示す帰謬論証から構成されている。その概要を以下に順に示そう。

[1]

[い]

[A] 過去かつ未来の自身の貪不善根は、観察される<sup>16</sup>がゆえに、存在する。

[B] もし現在の自身の貪不善根のみが観察される<sup>17</sup>としたら、ひとり的人物に観察される貪不善根たる心と観察する心という二つの心が同時に生起することとなってしまいが、ひとり的人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、過去あるいは未来の自身の貪不善根が観察される<sup>18</sup>。

[ろ]

[A] 過去かつ未来の貪不善根は、「後に苦という異熟果を有するもの

---

する対論者からの批判とそれに対する定説者からの反駁を示す節であり、三世実  
有論証を展開するその他の全ての節とは様相が異なる。詳しくは、小稿第 6 章参  
照。

<sup>16</sup> ここでは、観察に伴う事物の把握の仕方、いわゆる行相 (\*ākāra) として、(1) 「不善なものである」(\*akuśala)、(2) 「結である」(\*samprajojana)、(3) 「縛である」(\*bandhana)、(4) 「随眠である」(\*anuśaya)、(5) 「随煩惱である」(\*upakleśa)、(6) 「纏である」(\*paryavasthāna)、(7) 「棄てられるべきものである」、(8) 「捨てられるべきものである」、(9) 「断ぜられるべきものである」(\*praheya, prahātvyā)、(10) 「完全に知られるべきものである」(\*parijñeya) などというものが想定されているが、以上のような事物の把握の仕方は論証の効用とは関係しない。

<sup>17</sup> 対論者は、過去かつ未来の事物が存在しないと主張するので、「過去かつ未来の自身の貪不善根は、存在しないがゆえに、観察されない」と主張するものとみなされる。詳しくは、小稿 3.1.1.1 参照。

<sup>18</sup> 対論者の「過去かつ未来の自身の貪不善根は観察されない」という主張から誤謬が導き出されるとすれば、その主張は「過去あるいは未来の自身の貪不善根が観察される」と是正されなければならないこととなる。詳しくは、小稿 3.1.1.1 参照。

である」と観察される<sup>19</sup>がゆえに、存在する。

[B] もし現在の貪不善根のみが「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるとしたら、ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することとなってしまうが、ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに、過去あるいは未来の貪不善根が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察される。

(第2節から第26節までの論証は、以上に示した第1節の論証の主題である「貪不善根」を「身悪行」などへと入れ替えつつ、第1節の論証に倣って展開される。なお、第2節から第11節、そして、第13節から第26節においては、実際の論証は省略されている。)

【27】 [A] 過去かつ未来の自身の結は、知られるがゆえに、存在する。

[B] もし現在の自身の結のみが知られるとしたら、ひとりの人物に知られる結たる心と知る心という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに、過去あるいは未来の自身の結が知られる。

(第28節から第30節までの論証は、以上に示した第27節の論証の主題である「結」を「蓋」などへと入れ替えつつ、第27節の論証に倣って展開される。)

【31】 [い]

[A] 過去あるいは<sup>20</sup>未来のひとりの人物の身受・心受という二種の受

---

<sup>19</sup> (11)「後に苦という異熟果を有するものである」などという事物の把握の仕方は、この過去かつ未来の事物の論証に関しては、その効用とは関係しない。むしろ、この事物の把握の仕方は、次の帰謬論証 [B] において効果を発揮する。

<sup>20</sup> この「釈尊によって説かれるがゆえに」という論証因をもつ論証は、過去かつ未来の事物が釈尊によって説かれているという事実が定説者と対論者の間で容認されるという条件が整いさえすれば、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明するに足る論証となる。よって、そのような意味では、この論証因は過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する可能性を秘めているとみなされる。しかるに、『識身足論』『目乾連蘊』の時点においては、この論証因は、未だそのような効用のあるものとしては自覚されていない。ゆえに、この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまるものと判断される。



は、釈尊によって説かれている<sup>21</sup>がゆえに、存在する。

【B】もし現在のひとりの人物の身受・心受という二種の受のみが釈尊によって説かれているとしたら、ひとりの人物の身受・心受という二種の受が同時に感受されていることとなってしまう<sup>22</sup>が、ひとりの人物の身受・心受という二種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに、過去あるいは未来のひとりの人物の身受・心受という二種の受が釈尊によって説かれる。

(第31節 [ろ] の論証は、以上に示した第31節 [い] の論証の主題である「身受・心受という二種の受」を「楽・苦・不苦不楽という三種の受」へと入れ替えつつ、第31節 [い] の論証に倣って展開される。)

【32】 【A】意識が現に作動している場合<sup>23</sup>には、過去あるいは<sup>24</sup>未来の意根が、釈尊によって説かれている<sup>25</sup>がゆえに、存在する。

【B】意識が現に作動している場合にも、もし現在の意根のみが釈尊によって説かれている<sup>26</sup>としたら、ひとりの人物に意根たる心と意識たる

<sup>21</sup> この過去あるいは未来に関する論証において、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因が意図されていることは、次の帰謬論証【B】において適用される論証因から知られる。註22参照。

<sup>22</sup> この帰謬論証における「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、本文には明言されないが、論証の主題となっている「[ひとりの人物の] 身受・心受という二種の受」が世尊によって説かれていることを定説者と対論者が容認しているという事実だけから、ひとりの人物に身受と心受という二種の受が存在するという事態、つまり、「ひとりの人物の身受・心受という二種の受が同時に感受されている」という事態が導出されているので、文脈上、「世尊によって説かれている」ということが論証因として意図されているものと考えられる。註178参照。

<sup>23</sup> 認識が実際に作動するのは常に現在であるから、「意識が現に作動している場合」も現在である。

<sup>24</sup> この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証【B】の延長線上にとどまる。

<sup>25</sup> この過去あるいは未来に関する論証において、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因が意図されていることは、次の帰謬論証【B】において適用される論証因から知られる。註26参照。

<sup>26</sup> この論証における「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、本文には明言されないが、論証の主題となっている「意根」が世尊によって説かれていることを定説者と対論者が容認しているという事実だけから、意根が存在す



心という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、過去あるいは未来の意が釈尊によって説かれる。

【33】 [A] 過去かつ未来の自身の心は、自身の心によって鍛錬されるがゆえに、存在する。

[B] もし現在の自身の心のみが自身の心によって鍛錬されるとしたら、ひとりの人物に鍛錬される心と鍛錬する心という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、過去あるいは未来の自身の心が自身の心によって鍛錬される。

【34】 [A] ひとりの人物の意が喜びの領域に属する物質に現に近づいている場合<sup>27</sup>には、過去あるいは<sup>28</sup>未来のひとりの人物の他の十七種の意近行が、釈尊によって説かれている<sup>29</sup>がゆえに、存在する。

[B] ひとりの人物の意が喜びの領域に属する物質に現に近づいている場合にも、もし現在のひとりの人物の他の十七種の意近行のみが釈尊によって説かれている<sup>30</sup>としたら、ひとりの人物に十八種の意近行が同時

---

という事態、つまり、「ひとりの人物に意根たる心と意識たる心が同時に生起する」という事態が導出されているので、これが論証因として意図されているものと考えられる。

<sup>27</sup> 認識が実際に作動するのは常に現在であるから、「意が喜びの領域に属する物質に現に近づいている場合」も現在である。

<sup>28</sup> この「釈尊によって説かれるがゆえに」という論証因をもつ論証は、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する可能性を秘めているが、『識身足論』「目乾連蘊」の時点においては、未だそのような効用のあるものとしては自覚されていないので、この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまるものと判断される。註 20 参照。

<sup>29</sup> この過去あるいは未来に関する論証において、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因が意図されていることは、次の帰謬論証 [B] において適用される論証因から知られる。註 30 参照。

<sup>30</sup> この帰謬論証における「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、本文には明言されないが、論証の主題となっている「[ひとりの人物の] 十八種の意近行」が世尊によって説かれていることを定説者と対論者が容認しているとい

に働いていることとなってしまうが、ひとりの人物に十八種の意近行が同時に働くことはありえないがゆえに、過去あるいは未来のひとりの人物の他の十七種の意近行が釈尊によって説かれる。

(第 35 節 [い] [ろ] は、三世実有論証そのものではなく、三世実有論証の論理的包摂関係に関する論証であるから、他の 42 節とは区別されるため、ここでは除外する。小稿第 6 章参照。)

【36】 [A] 過去あるいは<sup>31</sup>未来の自身の四種の世間静慮は、記別されているがゆえに、存在する。

[B] もし現在の自身の四種の世間静慮のみが記別されているとしたら、ひとりの人物に記別される四種の世間静慮たる心と記別する心という二つの心が同時に生起することとなってしまう<sup>32</sup>が、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに、過去あるいは未来の自身の四種の世間静慮が記別される。

【37】 [A] 有学の聖者に纏心が現に作動している場合には、聖者になればならない五根が過去世あるいは<sup>33</sup>未来世に存在すると対論者によっ

---

う事実だけから、他の十七種の意近行が存在するという事態、つまり、「ひとりの人物の十八種の意近行が同時に働いている」という事態が導出されているので、文脈上、「釈尊によって説かれている」ということが論証因として意図されているものと考えられる。註 178 参照。

<sup>31</sup> この「記別されるがゆえに」という論証因をもつ論証は、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する可能性を秘めているとみなされるが、『識身足論』「目乾連蘊」の時点においては、未だそのような効用のあるものとしては自覚されていないので、この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまるものと判断される。註 20 参照。

<sup>32</sup> 第 36 節には、この他にもう一つ「心の集中状態の真っ直中（定中）において [ありのままのあり方とは] 異なる言葉（異語）を説くこととなってしまう」という誤謬を導く帰謬論証が存するが、これは、上述の「記別される自身の四種の世間静慮なる心」が、とりもなおさず、「記別する心」であると仮定した場合に導出される誤謬であるから、三世実有論証には直接的には関係しない。

<sup>33</sup> この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまる。

でも容認される<sup>34</sup>がゆえに、過去あるいは未来の五根が存在する。

[B] 有学の聖者に纏心が現に作動している場合にも、もし聖者になければならない五根が現在世のみに存在すると対論者によっても容認されるとしたら、ひとりの人物に学心（五根を伴う心）と纏心（五根を伴わない心）という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、聖者になければならない五根が過去世あるいは未来世に存在すると対論者によっても容認される。

**[38]** [A] 阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合には、阿羅漢になければならない少欲という心所法が過去世あるいは<sup>35</sup>未来世に存在すると対論者によっても容認される<sup>36</sup>がゆえに、過去あるいは未来の少欲という心所法が存在する。

[B] 阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合にも、阿羅漢になければならない少欲という心所法が現在世のみに存在すると対論者によって容認されるとしたら、少欲という心所法がなければならぬ阿羅漢は滅尽定に入らないこととなってしまうが、少欲という心所法がなければならぬ阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに、阿羅漢になければならない少欲という心所法が過去世あるいは未来世に存在すると対論者によっても容認される。

（第 39 節の論証は、以上に示した第 38 節の論証の主題である「少欲」を「羞」

<sup>34</sup> 第 31 節 [い]、第 32 節、第 34 節、そして、第 41 節では、本文に明言されないにもかかわらず、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を補うのに対して、この第 37 節において「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を敢えて補わないのは、第 37 節の総結部 (T26, 535c20ff.) を按ずるに、纏心が現に作動している場合の聖者の五根が三世に全く存在せずとも、アーガマに違反することにはならないと定説者自身が考えているからである。

<sup>35</sup> この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまる。

<sup>36</sup> 第 31 節 [い]、第 32 節、第 34 節、そして、第 41 節では、本文に明言されないにもかかわらず、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を補ったのに対して、この第 38 節において「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を敢えて補わないのは、第 38 節の総結部 (T26, 536a4ff.) を按ずるに、滅尽定に入っている阿羅漢の少欲などの心所法が三世に全く存在せずとも、アーガマに違反することにはならないと定説者自身が考えているからである。

へと入れ替えつつ、第 38 節の論証に倣って展開される。)

【40】 [A] 欲界の阿羅漢が滅尽定に入っている場合には、欲界の有情になければならない種々の想が過去世あるいは<sup>37</sup>未来世に存在すると対論者によっても容認される<sup>38</sup>がゆえに、過去世あるいは未来の種々の想が存在する。

[B] 欲界の阿羅漢が滅尽定に入っている場合にも、欲界の有情になければならない種々の想が現在世のみに存在すると対論者によって容認されるとしたら、種々の想がなければならぬ欲界の阿羅漢は滅尽定に入らないこととなってしまうが、種々の想がなければならぬ欲界の阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに、欲界の有情になければならない種々の想が過去世あるいは未来世に存在すると対論者によっても容認される。

【41】 [A] 精神的要素が全く存在しない状態にある無想有情に関しては、過去世あるいは<sup>39</sup>未来の無想有情の触食・意思食・識食という食<sup>40</sup>が、釈尊によって説かれている<sup>41</sup>がゆえに、存在する。

<sup>37</sup> この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまる。

<sup>38</sup> 第 31 節 [い]、第 32 節、第 34 節、そして、第 41 節では、本文に明言されないにもかかわらず、「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を補うのに対して、この第 40 節において「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を敢えて補わないのは、第 40 節の総結部 (T26, 536b27ff.) を按ずるに、滅尽定に入っている欲界の阿羅漢の種々の想が三世に全く存在せずとも、アーガマに違反することにはならないと定説者自身が考えているからである。

<sup>39</sup> この過去と未来に関する論証は形式上存するのみで、その効用は過去あるいは未来の事物について言及しうるにすぎない帰謬論証 [B] の延長線上にとどまる。

<sup>40</sup> 九有情居の規定によれば、無想有情は、総体的にも個別的にも想が存在しない有情とされる\*が、実は、無想有情にもその生涯において想が生じる場合があるとされる\*\*。

\* 『識身足論』 T26, 536b7f.: 有諸有情有色無想無各異想、謂無想天 (物質を有し [総体的にも] 想がなく個別的にも想がない有情たちがいる場合、彼らは無想天である)。Cf. 『集異門足論』 T26, 447a10-14.

\*\* 『婆沙論 (新)』 T27, 784b14-784c17 参照。

<sup>41</sup> この過去あるいは未来に関する論証において、「釈尊によって説かれているが

[B] 精神的要素が全く存在しない状態にある無想有情に関しても、もし現在の無想有情の触食・意思食・識食という食のみが釈尊によって説かれている<sup>42</sup>としたら、その食を拠り所にする者は無想有情ではないこととなってしまうが、無想有情も触食・意思食・識食という食を拠り所にしないことはありえないがゆえに、過去あるいは未来の無想有情の触食・意思食・識食という食が釈尊によって説かれる。

【42】 [A] 過去かつ未来の自身の眼識は、観察されるがゆえに、存在する。  
[B] もし現在の自身の眼識のみが観察されるとしたら、ひとりの人物に観察される眼識たる心と観察する心という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、過去あるいは未来の自身の眼識が観察される。

【43】 [A] 過去かつ未来の自身の漏は、断ぜられるがゆえに、存在する。  
[B] もし現在の自身の漏のみが断ぜられるとしたら、ひとりの人物に断ぜられる漏たる心と断ずる心という二つの心が同時に生起することとなってしまうが、ひとりの人物に二つの心が同時に生起することはないがゆえに、過去あるいは未来の自身の漏が断ぜられる。

『識身足論』「目乾連蘊」は、全 43 節から構成されるが、三世実有論証にかかわる節は、以上のごとく、第 35 節を除く全 42 節である。さらに、論証の主題（主張命題の主語）の違いを捨象してまとめると、そこにおいて展開される三世実有論証のパターンは、第 1 節 [い]・第 1 節 [ろ]・第 27 節・第 31 節 [い]・第 32

---

ゆえに」という論証因が意図されていることは、次の帰謬論証 [B] において適用される論証因から知られる。註 42 参照。

<sup>42</sup> この論証における「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、本文には明言されないが、論証の主題となっている「無想有情の触食・意思食・識食という食」が世尊によって説かれていることを定説者と対論者が容認しているという事実だけから、無想有情にも触食・思食・識食という食が存在するという事態、すなわち、「食を拠り所とする者は無想有情ではないこととなってしまう」という事態が導出されているので、これが論証因として意図されているものと考えられる。



節・第33節・第34節・第36節・第37節・第38節・第40節・第41節・第42節・第43節に代表される計十四のパターンに分類されることが明らかとなる。

### 1.3.3. 『識身足論』「目乾連蘊」から抽出される三世実有論証の論証因

さて、『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証の論証因を分析するにあたって、便宜上、以上の十四パターンの中の論証の中からその論証因を抽出しておくことにする。

まず、三世実有を直接的に証明することができる論証因は、第1節 [い] の過去と未来の事物に関する論証 [A] における「観察されるがゆえに」という論証因である。また、この「観察されるがゆえに」という論証因を持つ論証に該当するものとしては、この他にも第1節 [ろ] [A]、第42節の論証が挙げられる。さらに、第27節 [A] の論証に代表される「知られるがゆえに」という論証因も「観察されるがゆえに」とほぼ同等と考えられるし、第33節 [A] の「心によって鍛錬されるがゆえに」という論証因と第43節 [A] の「断ぜられるがゆえに」という論証因も「観察されるがゆえに」という論証因とほぼ同等と解釈して差し支えなからう<sup>43</sup>。なお、以上の論証以外にも過去と未来の事物に関する論証 [A] が存

---

<sup>43</sup> まず、第27節に代表される「知られるがゆえに」という論証因を持つ論証は、「観察すること」と「知ること」との微妙な差異に関しては議論の余地があるとしても、「観察すること」も「知ること」も“心の働き”と判断して同種のものとして扱うことに支障はないと考えられる。次に、第33節の「心によって鍛錬されるがゆえに」という論証因を持つ論証と第43節の「断ぜられるがゆえに」という論証因を持つ論証についても、「心によって鍛錬すること」や「断ずること」は、一見、「観察すること」とは関係がなさそうであるが、「心によって鍛錬すること」も“心の働き”の一種とみなすことが可能であるし、「漏を断ずること」も“心の働き”の一種とみなすことが可能であるので、“心の働き”という観点から、「観察され

在するが、それらはすべて形式上存在するのみであって、論証の効用としては、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する力はなく、過去あるいは未来の事物が存在することを証明するにすぎない。よって、それらは、帰謬論証 [B] の効用の延長線上におさまるものとみなされよう。ゆえに、『識身足論』『目乾連蘊』には論証が数多あるにもかかわらず、三世実有を直接的に証明することのできる論証因は、第 1 節 [い] [ろ] の [A]・第 27 節 [A]・第 33 節 [A]・第 42 節 [A]・第 43 節 [A] に代表される論証の「観察されるがゆえに」という論証因ただ一つということとなる。

過去かつ未来の事物が存在することを直接的に論証する唯一の論証因

「[過去かつ未来の事物が] 観察されるがゆえに」  
(あるいは、「知られるがゆえに」「心によって鍛錬されるがゆえに」  
「断ぜられるがゆえに」)  
[A-1]

以上のごとく、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に論証する論証因は「観察されるがゆえに」という論証因ただ一つであるとみなされるが、その他の過去と未来の事物に関する論証 [A] に属する、過去あるいは未来の事物が存在することを証明する論証因の中には、条件さえ整えば、過去かつ未来の事物が存在することを証明しうる論証因が存在した。すなわち、第 31 節 [い] [A] に代表される論証における「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因である。また、この「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因を持つ論証に該当するものとしては、第 32 節 [A]・第 34 節 [A]・第 41 節 [A] に代表される論証が挙げられる。さらに、第 36 節 [A] の論証における「記別されるが

---

るがゆえに」という論証因と同等であるとみなすことにする。

ゆえに」という論証因は、釈尊による記別ではなく臨終の具寿（\*āyusmat）による記別という設定であるから、これと完全に一致するわけではないが、一応、“言葉の働き”という観点において両者は共通するから、ここに分類することにする。

過去かつ未来の事物が存在することを直接的に論証する可能性を秘めた論証因

「[過去あるいは未来の事物が] 釈尊によって説かれているがゆえに」  
(あるいは、「記別されるがゆえに」)

[A-2]

以上に、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する論証因([A-1])、あるいは、直接的に証明する可能性を秘めた論証因 ([A-2]) を示したところで、次に現在の事物のみを容認した場合に導かれる誤謬を示す帰謬論証 [B] から得られる論証因（厳密には、論証因 [A-1] [A-2] を間接的に支持する根拠）を挙げることとする。この論証因は、過去あるいは未来の事物の存在論証を間接的に支持するものとなる。

まず、第1節 [い] に代表される帰謬論証 [B] からは、「ひとりの人物に観察される貪不善根たる心と観察する心という二つの心が同時に生起することはいないがゆえに」という論証因が得られる。これによれば、過去あるいは未来の自身の貪不善根が観察されることとなるから、第1節 [い] における「過去かつ未来の自身の貪不善根は、観察されるがゆえに、存在する」という論証 [A] を支持し、三世実有論証に間接的に寄与することとなる。また、この「ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはいないがゆえに」という論証因を持つ帰謬論証に該当するものとしては、この他にも第27節 [B]・第33節 [B]・第42節 [B]・第43節 [B] に代表される帰謬論証がある。



過去あるいは未来の事物が観察されることを論証し、三世実有論証を間接的に支持する論証因

「ひとりの人物に観察される心と観察する心（あるいは、知られる心と知る心・心によって鍛錬される心と鍛錬する心・断ぜられる心と断ずる心<sup>44</sup>）という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに  
[過去あるいは未来の事物が観察されるから]」

[B-1]

次に、第1節 [ろ] に代表される帰謬論証 [B] からは、「ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに」という論証因が得られる。これによれば、過去あるいは未来の貪不善根が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されることとなるから、第1節 [ろ] における「過去かつ未来の自身の貪不善根は、「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるがゆえに、存在する」という論証 [A] を支持し、三世実有論証に間接的に寄与することとなる。

過去あるいは未来の事物が観察されることを論証し、三世実有論証を間接的に支持する論証因

「ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、  
また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに  
[過去あるいは未来の事物が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるから]」

[B-2]

さらに、第31節 [い] に代表される帰謬論証 [B] からは、「ひとりの人物の

<sup>44</sup> 「知る心と知られる心」などが「観察される心と観察する心」とほぼ同等に扱われることに関しては、註43参照。

身受・心受という二種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに」という論証因が得られる。これによれば、過去あるいは未来のひとりの人物の身受・心受という二種の受が釈尊によって説かれることとなるから、第 31 節 [い] における「過去あるいは未来のひとりの人物の身受・心受という二種の受が、釈尊によって説かれているがゆえに、存在する」という論証 [A] を支持し、論証に間接的に寄与することとなる。また、この「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに」という論証因を持つ帰謬論証に該当するものとしては、この他にも第 34 節 [B] の帰謬論証がある。

過去あるいは未来の事物が釈尊によって説かれることを論証し、過去あるいは未来の事物が存在することを間接的に支持する論証因

「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受（あるいは、十八意近行）が同時に感受されることはありえないがゆえに  
[過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によって説かれるから]」

[B-3]

また同様に、第 32 節、第 36 節、そして、第 41 節の帰謬論証 [B] における「ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに」「ひとりの人物に記別される心と記別する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに」「精神的要素が全く存在しない状態にある無想有情も触食・意思食・識食という食を拠り所にしないことはありえないがゆえに」という論証因も、それぞれ、過去あるいは未来の意根が釈尊によって説かれること、過去あるいは未来の自身の世間四種静慮が記別されること、そして、過去あるいは未来の無想有情の触食・意思食・識食という食が釈尊によって説かれることを導き出すから、「過去あるいは未来の意根は、釈尊によって説かれ

ているがゆえに、存在する」「過去あるいは未来の自身の四種の世間静慮は、記別されるがゆえに、存在する」「過去あるいは未来の無想有情の触食・意思食・識食という食は、釈尊によって説かれているがゆえに、存在する」という論証 [A] に間接的に寄与する。

過去あるいは未来の事物が釈尊によって説かれることを論証し、過去あるいは未来の事物が存在することを間接的に支持する論証因

「ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という  
二つの心が同時に生起することはないがゆえに  
[過去あるいは未来の意根が釈尊によって説かれるから]」

[B-4]

過去あるいは未来の事物が釈尊によって説かれることを論証し、過去あるいは未来の事物が存在することを間接的に支持する論証因

「ひとりの人物に記別される心と記別する心という  
二つの心が同時に生起することはないがゆえに  
[過去あるいは未来の事物が記別されるから]」

[B-5]

過去あるいは未来の事物が釈尊によって説かれることを論証し、過去あるいは未来の事物が存在することを間接的に支持する論証因

「無想有情も触食・意思食・識食という  
食を抛り所にしないことはないがゆえに  
[過去あるいは未来の触食・意思食・識食という食が釈尊によって説かれるから]」

[B-6]

最後に、「有学の聖者に纏心が現に作動している場合」、「阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合」、さらには、「欲界の阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合」というように、非常に限定的で特殊な問題とはなるものの、第 37 節、第 38 節、そ

して、第 39 節に代表される帰謬論証 [B] における「ひとりの人物に学心（五根を伴う心）と纏心（五根を伴わない心）という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに」「少欲という心所法がなければならぬ阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに」「種々の想がなければならぬ欲界の阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに」という論証因も、やはり、有学の聖者に纏心が現に作動している場合には聖者になければならぬ五根が過去世あるいは未来世に存在すること、阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合には阿羅漢になければならぬ少欲という心所法が過去世あるいは未来世に存在すること、そして、欲界の阿羅漢が滅尽定に現に入っている場合には欲界の有情になければならぬ種々の想が過去世あるいは未来世に存在することを対論者に要請すると言える。

過去あるいは未来の事物が存在することを対論者に要請する論証因

「ひとりの人物に学心（五根を伴う心）と纏心という  
二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに  
[過去あるいは未来の五根が存在すると対論者によって容認されるから]」

[B-7]

過去あるいは未来の事物が存在することを対論者に要請する論証因

「少欲などという心所法がなければならぬ阿羅漢も  
滅尽定に入らないことはありえないがゆえに  
[過去あるいは未来の少欲などという心所法が存在すると  
対論者によって容認されるから]」

[B-8]

過去あるいは未来の事物が存在することを対論者に要請する論証因

「種々の想がなければならない欲界の阿羅漢も

滅尽定に入らないことはありえないがゆえに

[過去あるいは未来の種々の想が存在すると対論者によって容認されるから]

[B-9]

以上をまとめると、『識身足論』『目乾連蘊』における論証からは、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する論証因 ([A-1])、過去かつ未来の事物が存在することを直接的に証明する可能性を秘めた論証因 ([A-2])、過去あるいは未来の事物が存在することを証明することに間接的に寄与する論証因 ([B-1] ~ [B-6])、そして、過去あるいは未来の事物が存在することを対論者に要請する論証因 ([B-7] ~ [B-9]) として、計十一の論証因 (厳密には、論証因 [A-1] [A-2] は、論証因であり、論証因 [B-1] ~ [B-9] は、論証因 [A-1] [A-2] を間接的に支持する根拠である) が得られる。

『識身足論』『目乾連蘊』から抽出される論証因

(厳密には、論証因 [A-1] [A-2] は、論証因であり、論証因 [B-1] ~ [B-9] は、論証因 [A-1] [A-2] を間接的に支持する根拠である。)

- ① [過去かつ未来の事物が] 観察されるがゆえに [A-1]
- ② [過去あるいは未来の事物が] 釈尊によって説かれているがゆえに [A-2]
- ③ ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が観察されるから] [B-1]
- ④ ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が「後に

- 苦という異熟果を有するものである」と観察されるから] [B-2]
- ⑤ ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が積尊によって説かれるから] [B-3]
- ⑥ ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の意根が積尊によって説かれるから] [B-4]
- ⑦ ひとりの人物に記別される心と記別する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が記別されるから] [B-5]
- ⑧ 無想有情も触食・意思食・識食という食を拠り所にしないことはありえないがゆえに [過去あるいは未来の触食・意思食・識食という食が積尊によって説かれるから] [B-6]
- ⑨ ひとりの人物に学心（五根を伴う心）と纏心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の五根が存在すると対論者によって容認されるから] [B-7]
- ⑩ 少欲などという心所法がなければならぬ阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに [過去あるいは未来の少欲などという心所法が存在すると対論者によって容認されるから] [B-8]
- ⑪ 種々の想がなければならぬ欲界の阿羅漢も滅尽定に入らないことはありえないがゆえに [過去あるいは未来の種々の想が存在すると対論者によって容認されるから] [B-9]

よって、『識身足論』「目乾連蘊」から三世実有論の導入の動機を吟味する際には、少なくとも上記の十一種の論証因をいちいち検討した上で議論しなければならないこととなる。

### 1.3.4. 『識身足論』「目乾連蘊」の構成に関する問題点と小稿で吟味する論証因の限定

ところが、上記の『識身足論』「目乾連蘊」の論証をおしなべて一様にみなすこ

とには問題がある。これは、上述の第三嘔陀南頌の文言から明らかになる。第三嘔陀南頌を再び以下に示そう。

『識身足論』 T26, 533a3:

結蓋覺支心受意 調練持堅最為後

[また、『識身足論』「目乾連蘊」で論証の主題となるものには、]【27】[四念住 (\*smṛtyupasthāna) の対象となる六つの] 結 (\*saṃyojana) と【28】[四念住の対象となる五つの] 蓋 (\*nivarāṇa) と【29】[四念住の対象となる七つの] 覺支 (\*bodhyaṅga) と【30】[四念住の対象となる二十種の] 心 (\*citta) があり、[さらに]【31】[二種と三種の] 受 (\*vedanā) と【32】意 [根] (\*manas) と【33】[心を] 調練すること (\*abhisam-√tap) があり、【34】持堅 (\*[puṣkara]sārin) [に対して説かれた十八意近行 (\*manopavicāra)] が最後 (\*paścima) である。

ここで注目すべきは、テキストの下線を施した部分である。ここにおける「持堅」とは、第 34 節に引用されるアーガマにおいて教化の対象となっている補檣揭羅娑利 (\*puṣkarasārin) の娑利 (\*sārin) のみを訳出したものと思われるが、この第三嘔陀南頌によれば補檣揭羅娑利、すなわち、持堅に対して説かれる十八意近行 (\*manopavicāra) が最後 (\*paścima) であるとされているのである。

ここからは、少なくとも以下に示すような二つの推測が成り立つはずである。

その一つは、元来の「目乾連蘊」は、第 1 節の不善根を主題とする論証から始まり、第 34 節の補檣揭羅娑利に対する十八意近行を主題とする論証で終わっていたという推測である。このように考えると、第四嘔陀南頌に示される第 35 節から第 43 節までの問題は、後世の付加であって、元来の「目乾連蘊」によってもたらされた三世実有論によって派生的に解決しようと新たに判断された問題や元来の「目乾連蘊」の論証を知った仏教徒たちが新たに思い付いた論題などが、元来の「目乾連蘊」はそのままに、付け足されたとみなすことができる。



あるいは、第四喞柁南頌以降の論証が後世の付加であると考えすることは極端であるとしても、第四喞柁南頌以降の論証は第一喞柁南頌から第三喞柁南頌までの論証とは内容的に異なるのではないかという推測はゆるされよう。

このように考えて、第四喞柁南頌によって示される第 35 節から第 43 節の論証の内容を見てみると、まず、その冒頭の第 35 節からして、三世実有論証ではなく、第 1 節から第 30 節、そして、第 33 節の三世実有論証で用いられていた論理的包摂関係に対する対論者の批判とそれに対する定説者の反駁<sup>45</sup>で始まるので、これ以前の論証とは明らかに様相が異なる。また、第 36 節の四種の世間静慮を主題とする論証は、その主題を確定する際に、アーガマに倣うものの、アーガマそのものを引用しないという点で他と異なる。「目乾連蘊」のその他の論証が、全て、アーガマをそのまま引用して論証の主題を確定することからすると、この第 36 節の作法は明らかに異様である。

さらに、第 37 節の論証では、聖者になければならない五根を主題として、有学の聖者に纏心が作動しているいる場合にも、聖者になければならない五根が現在世のみに存在すると対論者によって容認されるとしたら、ひとりの人物に学心(五根を伴う心)と纏心(五根を伴わない心)という二つの心が同時に生起することになってしまうから、このような事態を避けるために、過去あるいは未来の五根が対論者にも要請されるという趣旨の論証が展開されるが、この論証は、通常 of 聖者のあり方を一般的に説いたアーガマに殊更に纏心を起こしている聖者という特殊事態を当て嵌めることに捻出された問題<sup>46</sup>を扱うものであって、しかも、ここに示されている解決策は、尤もらしく見えて余り巧妙でない。確かに、ある聖者

---

<sup>45</sup> 詳しくは、小稿第 6 章参照。

<sup>46</sup> この問題が人為的に捻出されたものであることは、定説者である有部自体も認識していたことが知られる。註 34 参照。



が現在に纏心を起こしている場合には、その聖者の五根は、過去世あるいは未来世に存在せざるをえないかもしれない。しかし、単に存在するだけでよいのであれば、凡夫であっても過去や未来に五根が存在しさえすれば聖者ということになってしまう。よって、この問題は、一見、三世実有論を応用するにふさわしいかに思われたが、かえって禍根を残し、得（\*prāpti）などのさらなる新しい概念を待たざるをえなかった拙速な議論とみなすことができよう。

そして、次にもまた同様の拙速な議論が続く。第 38 節・第 39 節の論証は、阿羅漢になければならない少欲などの心所法を論証の主題として、阿羅漢が滅尽定に入っている場合にも、阿羅漢になければならない少欲などという心所法が現在世のみに存在すると対論者によって容認されるとしたら、少欲などという心所法がなければならぬ阿羅漢は滅尽定に入らないことになってしまうから、このような事態を避けるために、過去あるいは未来の少欲などという心所法が対論者にも要請されるという趣旨の論証を展開する。しかし、これも先述の第 37 節の論証と同様に、通常の聖者のあり方を一般的に説いたアーガマに滅尽定という特殊な事態を当て嵌めることによって捻出された問題<sup>47</sup>を扱うものであって、しかも、稚拙である。というのも、阿羅漢になければならない少欲などの心所法が過去世あるいは未来世に単に存在するだけでよいのであれば、この阿羅漢にも過去に凡夫だったころの阿羅漢にあってはならないはずの大欲などが存在することになってしまうからである。よって、この問題も、やはり得（\*prāpti）などのさらなる新しい概念を待たざるをえないから、一見、三世実有論を応用するにふさわしいかに思われて、かえって藪から蛇を出してしまった議論とみなされよう。

また、これに続く第 40 節の論証もこれらと類似する。ここでは、欲界の有情に

---

<sup>47</sup> この問題が人為的に捻出されたものであることは、定説者である有部自体も認識していたことが知られる。註 36 参照。

なければならない想を論証の主題として、欲界の阿羅漢が滅尽定に入っている場合にも、欲界の有情になければならない種々の想が現在世のみに存在すると対論者によって容認されるとしたら、種々の想がなければならない欲界の阿羅漢は滅尽定に入らないこととなってしまうから、このような事態を避けるために、過去あるいは未来の種々の想が対論者にも要請されるという論証が展開されるが、これも、やはり、一般説に特殊事態を当て嵌めることによって捻出された問題<sup>48</sup>を弄んでいると断じられよう。よって、この第 38 節の論証も、三世実有論になければならない本質的な議論とは考え難く、むしろ三世実有論の応用問題のように思われるのである。そして、木に竹を接ぐようなかたちでこれに続くのが、第 31 説 [い] と同じ論証因を有する第 41 節と第 1 節 [い] と同じ論証因を有する第 42 節・第 43 節の論証である。

以上のように考察すると、第四喞柁南頌に配当される第 35 節から第 43 節の論証は、三世実有論になければならない本質的な議論というよりは、むしろ、対論者の批判に対する反駁であったり、三世実有論の応用問題であったりするものが多いので、三世実有論導入の動機となった問題というよりは、三世実有論の影響を受けて問題化した類のものであると考えて、三世実有論の導入の動機を問題とする小稿では基本的に扱わないことにする。よって、小稿で吟味する『識身足論』「目乾連蘊」の論証因も、以下の六種に限定することにしたい。

---

<sup>48</sup> この問題が人為的に捻出されたものであることは、定説者である有部自体も認識していたことが知られる。註 38 参照。

小稿で吟味する『識身足論』『目乾連蘊』から抽出される論証因

(厳密には、論証因 [A-1] [A-2] は、論証因であり、論証因 [B-1] ~ [B-9] は、論証因 [A-1] [A-2] を間接的に支持する根拠である。)

- ① [過去かつ未来の事物が] 観察されるがゆえに [A-1]
- ② [過去あるいは未来の事物が] 釈尊によって説かれているがゆえに [A-2]
- ③ ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が観察されるから] [B-1]
- ④ ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるから] [B-2]
- ⑤ ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によって説かれるから] [B-3]
- ⑥ ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の意根が釈尊によって説かれるから] [B-4]

なお、第一の「観察されるがゆえに」という論証因については小稿第2章において、第二の「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因については小稿第5章において、第三の「ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに」という論証因については小稿第3章において、第四の「ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに」という論証因は小稿第4章において、そして、第五の「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに」という論証因と第六の「ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに」と言う論証因については、それぞれ、小稿 5.6 と小稿 4.6 において、

吟味することにする。

### 1.3.5. 『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証の特徴

以上のようにして限定される『識身足論』「目乾連蘊」の六種の論証因を吟味するに際して、この「目乾連蘊」の三世実有論証の特徴について予めまとめておくことにする。この六種の論証因は、第1節から第34節にあらわれるが、厳密な意味での三世実有論証は、第1節から第26節、第27節から30節、そして、第33節の計31節のみであるから、以下にはそれらに共通する特徴だけを記すことにする。なお、その他の節についても、三世実有論証の論理的包摂関係を論証する第35節を除いては、ほぼこの特徴に倣うと考えてよい。

まず、「目乾連蘊」の三世実有論証は、大きく区切れば、〈前提部〉・〈論証部〉・〈総結部〉の三つとなる。このうち、〈前提部〉とは、三世実有論証の前提となる諸条件を定説者と対論者の間で申し合わせる部分であり、〈論証部〉とは、過去かつ未来の事物が存在することを証明する論証 [A] と対論者が現在の事物しか容認しない場合に導かれる誤謬を示す帰謬論証 [B] が展開される部分であり、そして、〈総結部〉とは、上記の帰謬論証 [B] を受けてもなお対論者が自身の主張を翻さない場合に導かれる誤謬を示す部分である。

次に、〈前提部〉から順に細かく見ていくと、〈前提部〉では、第一に、対論者・沙門目連の主張 (\*pūrvapakṣa) が示され、彼が一貫して「過去 (\*atīta) と未来 (\*anāgata) [の事物] は存在しないもの (\*asat) であり、現在 (\*pratyutpanna) と無為 (\*asaṃskṛta) [の事物] は存在するもの (\*sat) である」と主張することが明かされる。いま、仮に、以下に展開される証明において論証の主題 (\*dharmin, 主張命題の主語) となるものを「A」と置き、論証の結論 (\*sādhya, 所証) となる「存在する」というあり方を「Q」と置くとすると、対論者の主張は「過去か

つ未来の A :  $\sim Q$ , 現在かつ無為の A : Q」と示すことができよう（ここにおける colon (:) は「A (事物) に Q (特性) が存在する」ことを表す)。第二に、この〈前提部〉では、以下に展開される証明で論証の主題 (\*dharmin, 主張命題の主語) となるもの (A) が存在する (Q) という事、いわゆる、論証の所依成立 (\*āśraya-siddhi) が定説者と対論者の間で申し合わせされる。具体的に言えば、論証の主題となる「貪不善根」など (A) が存在する (Q) ということが両者の間で承認されるということである。この論証の所依成立の申し合わせの特徴は、第 36 節における唯一の例外を除いて、全て、アーガマ (\*āgama)、すなわち、釈尊の言葉によって確定されるということである。ただし、例外の第 36 節すらも、アーガマをそのまま引用するわけではないが、アーガマの内容に沿って論証の所依の成立が確定されている。なお、以上の定説者と対論者とが互いに了承するアーガマによる論証の所依成立は「A : Q」と示すことができよう。また、第三に、この〈前提部〉では、以上のごとくアーガマによって存在することが確認されたところの論証の主題 (\*dharmin, 主張命題の主語) (A) に、以下の証明で論証因となるあり方 (\*sādhana, 能証) が適用されること、いわゆる、論証因の主題所属性 (\*pakṣa-dharmatā, 主題所属性) が定説者と対論者の間で申し合わせされる。具体的に言えば、論証の主題となる「貪不善根」など (A) が「観察される」などというあり方を有することが両者の間で承認されるということである。よって、証明の論証因となる「観察される」などというあり方を「P」と置くと、ここで確認される論証因の主題所属性は「A : P」と示すことができよう。なお、この論証因の主題所属性は、定説者と対論者の両者が単に承認すれば制約なく成り立つようであるが、実質的にはアーガマに則って確定されているようである。以上の三つの条件を申し合わせする部分が〈前提部〉の内容である。

三世実有論証の〈前提部〉の内容

[対論者の主張]	過去かつ未来の $A : \sim Q$ , 現在かつ無為の $A : Q$
[論証の所依成立の確認]	$A : Q$
[論証因の主題所属性の確認]	$A : P$

A = 貪不善根など

P = 観察されるというあり方など

Q = 存在するというあり方

続いて、〈論証部〉を順に細かく見ていくと、この〈論証部〉では、第一に「過去の事物（具体的には、貪不善根など）(A) が、観察されることなど (P) のゆえに、存在する (Q)」という論証（過去の  $A : (P \rightarrow Q)$ ）がなされて、「過去の事物は存在しないものである」（過去の  $A : \sim Q$ ）という対論者の主張が否定されること（過去の  $A : \sim (\sim Q)$ ）を示し、さらに、対論者が主張するように過去の事物が存在しないと仮定した場合の不合理（過去の事物が観察されないこととなってしまうことなど）が提示される（過去の  $A \times (\sim Q [\rightarrow \sim P])$ ）。また、これと全く同様のしかたで、第二に、「未来の事物（具体的には、貪不善根など）(A) が、観察されることなど (P) のゆえに、存在する (Q)」という論証（未来の  $A : (P \rightarrow Q)$ ）がなされて、「未来の事物は存在しないものである」（未来の  $A : \sim Q$ ）という対論者の主張が否定されること（未来の  $A : \sim (\sim Q)$ ）を示し、さらに、対論者が主張するように未来の事物が存在しないと仮定した場合の不合理（未来の事物が観察されないこととなってしまうことなど）が提示される（未来の  $A \times (\sim Q [\rightarrow \sim P])$ ）。以上により、三世実有論証はもはや成立していることとなるわけであるが、さらに、第三に、過去かつ未来の事物（具体的には、貪不善根など）は観察されたり知られたりせず、現在の事物（具体的には、貪不善根など）のみが観察されたり知られたりすると対論者が固執する場合の誤謬を示す帰謬論証が展開さ

れる。すなわち、対論者が主張するように、現在の事物（具体的には、貪不善根など）（A）のみが観察されたり知られたりする場合（P）には、現在の事物（A）のみが、観察されたり知られたりする（P）がゆえに、二心和合や異熟因果同時（R）という望ましからざる帰結が導出され（現在のAのみ×（P→R））、一方、二心和合や異熟因果同時ということがないとする場合（~R）には、二心和合や異熟因果同時ということとはありえない（~R）がゆえに、現在の事物（A）すら観察されたり知られたりしない（~P）という望ましからざる帰結が導出される（現在のAすら×（~R→~P））というディレンマの提示である。

三世実有論証の〈論証部〉の内容

[過去の事物の実有論証]	過去のA：（P→Q）＝過去のA：~（~Q） 過去のA ×（~Q [→~P]）
[未来の事物の実有論証]	未来のA：（P→Q）＝未来のA：~（~Q） 未来のA ×（~Q [→~P]）
[現在の事物に関する帰謬論証]	現在のAのみ×（P→R） 現在のPすら×（~R→~P）

A = 貪不善根など

P = 観察されるというあり方など

Q = 存在するというあり方

R = 二心和合や異熟因果同時というあり方

最後に、〈総結部〉においては、対論者においては「現在の事物すら観察されたり知られたりしない」という直前の帰謬論証の結果、つまりは、過去の事物も未来の事物も現在の事物も観察されたり知られたりすることがないという帰結を承けて、これにより導き出される更なる誤謬が提示される。この〈総結部〉には、二つのかたちがあり、一つは、三世の事物が観察されなくなることにより仏教徒の最終目的である涅槃を完遂することが不可能となるという誤謬を提示するもの



であり、もう一つは、一旦は認めたアーガマに違反するという自語矛盾に陥ると  
いう誤謬を提示するものである。このかたちの違いは、〈前提部〉の論証の所依成  
立と論証因の主題所属性の申し合わせに起因しており、この両者をそれぞれ異な  
るアーガマに基づいて確定した場合は涅槃完遂不可能というかたちとなり、この  
両者を同一のアーガマに基づいて確定した場合はアーガマ違反による自語矛盾と  
いうかたちとなる<sup>49</sup>。例えば、『識身足論』「目乾連蘊」の第1節から第26節まで  
の論証は、「貪不善根」などという論証の主題（主張命題の主語）が存在すること  
を『集異門足論』のもととなったと考えられる『長阿含』「衆集經」、あるいは、  
それに類するアーガマに基づいて確定し、一方、その「貪不善根」などに「觀察  
される」というあり方があるという論証因の主題所属性を『中阿含』「羅云經」、  
あるいは、それに類するアーガマに基づいて確定しているので、この〈総結部〉  
は涅槃完遂不可能というかたちをとる。他方、『識身足論』「目乾連蘊」の第27  
節から第30節までの論証は、四念処の対象である「結」などという論証の主題が  
存在することも、その「結」などに四念処の中において「知られる」というあり  
方があるという論証因の主題所属性も、同一の『中阿含』「念処經」に基づいて確  
定されているので、この〈総結部〉はアーガマ違反による自語矛盾のかたちをと  
っている。

---

<sup>49</sup> ただし、『識身足論』「目乾連蘊」の第37節から第40節までの論証は、論証の  
主題はアーガマによって確定されるが、その後に定説者によって特殊な条件が付  
加されるので、例外となる。註34、註36、註38参照。

三世実有論証の〈総結部〉の内容

$A \times \sim P \rightarrow \dots \rightarrow$  涅槃不可能 /

$A \times \sim P \rightarrow$  アーガマ違反による自語矛盾

A = 貪不善根など

P = 観察されるというあり方など

以上をまとめると、『識身足論』『目乾連蘊』の三世実有論証は概して以下のよ  
うなかたちで展開されると考えて問題ない。

『識身足論』『目乾連蘊』の三世実有論証の特徴

〈前提部〉

[対論者の主張] 過去かつ未来の  $A : \sim Q$ , 現在かつ無為の  $A : Q$

[論証の所依成立の確認]  $A : Q$

[論証因の主題所属性の確認]  $A : P$

〈論証部〉

[過去の事物の実有論証] 過去の  $A : (P \rightarrow Q) =$  過去の  $P : \sim (\sim Q)$   
過去の  $A \times (\sim Q [\rightarrow \sim P])$

[未来の事物の実有論証] 未来の  $A : (P \rightarrow Q) =$  未来の  $A : \sim (\sim Q)$   
未来の  $A \times (\sim Q [\rightarrow \sim P])$

[現在の事物に関する帰謬論証] 現在の A のみ  $\times (P \rightarrow R)$   
現在の A すら  $\times (\sim R \rightarrow \sim P)$

〈総結部〉

$A \times \sim P \rightarrow \dots \rightarrow$  涅槃不可能 /

$A \times \sim P \rightarrow$  アーガマ違反による自語矛盾

A = 貪不善根など

P = 観察されるというあり方など

Q = 存在するというあり方

R = 二心和合や異熟因果同時というあり方

以上のように、『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証の特徴を予め概括したところで、『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証の論証因のうちの六種について、以下において、いちいち考察することにする。

## 2. なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か ——『識身足論』における三世実有の一理由の考察——

### 2.1. はじめに

序論に述べたごとく、『識身足論』から三世実有論の導入の動機を検討する際には、少なくとも六種の論証因を吟味した上で議論しなければならない（小稿 1.3.4 参照）。本章においては、このうち第一として掲げた「観察されるがゆえに」という〈理由〉（以下、〈理由〉は論証上の根拠、すなわち、論証因を示す）の一部を、事始として考察してみようと思う。

### 2.2. 「観察されるがゆえに存在する」という論証の分析

#### 2.2.1. 論証の分析

序論で触れた通り、まず、『識身足論』「目乾連蘊」の全体を喼陀南<sup>50</sup>に注目して分節すると、全部で43の節から構成されていることが分かる（小稿 1.3.1 参照）。このうち、「観察されるがゆえに」という〈理由〉を用いた三世実有論証が行われるのは、全部で33節<sup>51</sup>である（小稿 1.3.3 参照）。そして、そのうちでも、今回扱おうとしている論証と形式が一致する論証は、27節<sup>52</sup>存在する（小稿 1.3.2 参照）。

---

<sup>50</sup> 『識身足論』 T26, 531a23f., 532a2f., 533a3, 535a6f.

<sup>51</sup> 第1節—第30節（『識身足論』 T26, 531a25-534a5）、第33節（『識身足論』 T26, 534b27-534c13）、第42節（『識身足論』 T26, 536c15-537a11）、第43節（『識身足論』 T26, 537a12-26）。

<sup>52</sup> 第1節—第26節（『識身足論』 T26, 531a25-532c29）、第42節（『識身足論』 T26, 536c15-537a11）の計27節。「観察されるから」という〈理由〉を用いた三世実有論証があらわれる全33節（註51参照）の中には、最終的な総結として「観察することができないとしたら、嫌悪することができず……解脱することができないとしたら、般涅槃することもできない」という結論をもつもの（本章 2.3.2 参照）と「[自らが容認している]アーガマに違反する」という結論をもつものがあるが、本章では、その二種の中でも、前者のみを扱う。ただし、最終的な総結として、

しかし、この 27 節のうち、第 42 節<sup>53</sup>以外の 26 節は内容がほぼ同じであることから、以下では、その 26 節を代表させて、第 1 節（『識身足論』 T26, 531a25-531c5）を中心的に見ていきたい。

この第 1 節は、論述の順に従って、前提部と論証部と総結部の三つに大きく分けることができる<sup>54</sup>が、本章では、初めに最も重要となる論証部の三世実有論証を予め確認してから、その後に前提部を考察することにする。論証部は、下記のように、立論者の自問自答の形で示される。

【い】『識身足論』 T26, 531b3-6, 【ろ】『識身足論』 T26, 531b19-23<sup>55</sup>：

【定説者】為何所觀。過去耶。未來耶。現在耶。

【定説者】若言觀過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

【定説者】若言觀未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して

---

以上のような二種が存在するのは、論証の所依成立と論証因の主題所属性の確定を、それぞれ別のアーガマによってなすか、あるいは、同一のアーガマによってなすかという相違に起因するだけである（小稿 1.3.5 参照）から、後者の総結を有する 6 節、すなわち、第 27 節—第 30 節（『識身足論』 T26, 533a4-534a5）、第 33 節（『識身足論』 T26, 534b27-534c13）、そして、第 43 節（『識身足論』 T26, 537a12-26）も、これと本質的に異なるわけではない。

<sup>53</sup> 第 42 節（『識身足論』 T26, 536c15-537a11）のみは、四諦十六行相を伴う観察を話題として論証が展開されていく（註 87 参照）。

<sup>54</sup> 前提部：『識身足論』 T26, 531a25-531b1, 【い】『識身足論』 T26, 531b1ff., 【ろ】『識身足論』 T26, 531b17ff.; 論証部：【い】『識身足論』 T26, 531b3-10, 【ろ】『識身足論』 T26, 531b19-27.; 総結部：【い】『識身足論』 T26, 531b11-16, 【ろ】『識身足論』 T26, 531b27-531c4. 【い】【ろ】については、註 55 参照。

<sup>55</sup> 『識身足論』「目乾連蘊」第 1 節は、二種類の論証部を有するが、その論証因はいずれも「観察されるがゆえに」という〈理由〉である。ただし、その対象がどのように観察されるかについては、両者の間に相違があるので、「不善である」という観察の下に論証が展開する箇所を【い】、「後に苦という異熟【果】を有する」という観察の下に論証が展開する箇所を【ろ】と示す。

言わなければならない。]「観察される [自身の貪不善根] はいずれのものですか。過去 [の自身の貪不善根] ですか。現在 [の自身の貪不善根] ですか。未来 [の自身の貪不善根] ですか」[と]。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が]「過去 [の自身の貪不善根] を観察する」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の貪不善根が観察されるがゆえに、]「過去 [の自身の貪不善根] は存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように]「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が]「未来 [の自身の貪不善根] を観察する」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の貪不善根が観察されるがゆえに、]「未来 [の自身の貪不善根] は存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 未来 [の事物] が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように]「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

ここにおける有部の論証の意を解せば、次のように理解できる。すなわち、「過去 (そして、未来) の貪不善根を観察するという場合には、過去 (そして、未来) の貪不善根は、観察されるのであるから、存在しなければならない」というのである。すなわち、ここでは、「過去と未来の貪不善根が、観察される」ということを (理由) に、「過去と未来の貪不善根は、存在する」ということが (主張) (以下、(主張) は論証上の結論を示す) されているのである<sup>56</sup>。

---

<sup>56</sup> 三世実有論は、過去や未来の有為法を「実有」(実有として存在する) とする説である。ところが、この「目乾連蘊」では、単に「有」(存在する) と述べられるだけであって、「実有」とは言われない。単に「有」と言った場合には、「実有」も含むだろうが、例えば、「仮説」(表象作用 (\*samjñā, 想) の力によって仮そめに認められるものとして存在する有情のような存在) や「名有」(言葉の連結としてのみ存在するウサギの角のような存在) なども含みうるだろう。よって、この

明記される論証は以上の限りとなるのであるが、以上のような〈理由〉から、以上のような〈主張〉が導き出されるとすれば、当然のことながら、さらに「何であれ観察されるものは、存在する」という〈前提〉（以下、〈前提〉は論証上の前提となる論理的包摂関係を示す）がなければならない。よって、この〈前提〉が暗黙のうちに認められるとすべきであろう。

以上の分析からここでの論証を簡潔に示すと、以下のようになる。

〈主張〉：過去と未来の貪不善根は、存在する。 〈理由〉：過去と未来の貪不善根は、観察されるから。 〈前提〉：[何であれ観察されるものは、存在する。]
--

さらに、上記の論証を一般化すると、以下のように示すこともできるだろう。

〈主張〉：(過去と未来の) X は、存在する。 〈理由〉：(過去と未来の) X は、観察されるから。 〈前提〉：何であれ観察されるものは、存在する。
--

### 2.2.2. 対論者の主張

第1節における三世実有の論証が以上のようなものであるということを確認したところで、次に、この節を前提部から順に見ていくことにする。

最初に、節の冒頭で、有部の対論者となる沙門目連の主張が示されている。

『識身足論』 T26, 531a25f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

【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]

---

「目乾連蘊」の「有」のあり方については、『識身足論』中の「補特伽羅蘊」との比較によって後に考察することにする（本章 2.3.4 参照）。



（\*pratyutpanna）と無為 [の事物]（\*asamskrta）は存在するもの（\*sat）です」と。

これによれば、対論者は、「過去と未来の有為法は、存在しないものである」と主張することが分かる。よって、先述の論証に因んでいえば、対論者は「過去と未来の貪不善根は、存在しないものであり、現在の貪不善根のみが、存在するものである」と主張することが分かる。ゆえに、「過去とは、すでに滅してしまっただ諸行であり、未来とは、まだ生じていない諸行である」という三世の定義<sup>57</sup>からすると、この時点においては対論者の主張のほうがむしろ妥当なようであるが、以下において定説者である有部はどのように論駁を加えていくのだろうか。

### 2.2.3. 有法の提示と確認

次の箇所では、論証を始めるに際して、定説者と対論者の両者が互いに認める事実を確認しあっている。

まず、以下に示すのは、「過去と未来の貪不善根は、観察されるから、存在する」という論証における〈主張〉の主語、いわゆる有法（\*dharmin）に当たる「貪不善根」が提示され、確認される部分である。

『識身足論』 T26, 531a26-531b1:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「三不善根。貪不善根・瞋不善根・癡不善根。」

【対論者】彼答言。爾。

【定説者】[我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下 [のこと] をその通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）の中で世尊が『三つの不善根（\*akuśalamūla, 不善の根源）があ

<sup>57</sup> 註7参照。

る。[一つには] 貪不善根 (\*lobho 'kuśalamūlam, 貪りという不善の根源) であり、[二つには] 瞋不善根 (\*dveṣo 'kuśalamūlam, 瞋りという不善の根源) であり、[三つには] 癡不善根 (\*moho 'kuśalamūlam, 無知という不善の根源) である<sup>58</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっている<sup>59</sup>ということをしる。

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は返答して言う[だろう。]「[私(対論者・沙門目連)は、そのことを] その通りであると認めます」と。

ここでは、「三つの不善根(貪不善根・瞋不善根・癡不善根)がある」というアールガマが、両者によって認められることが確認されている。ゆえに、ここにおいては、一般的に言って、「貪不善根」が存在するということが、両者によって確認されたこととなるわけである。よって、この箇所は、論証上の機能としては、「貪不善根」が有法として成立することを確認している箇所と考えられる<sup>60</sup>。

<sup>58</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 376b12f.: 三不善根者、謂、貪不善根・瞋不善根・癡不善根。 / DN 3, 214, 19f.: tīṇi akusalamūlāni -- lobho akusalamūlaṃ, doṣo akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ (三つの不善の根源がある——貪りという不善の根源・瞋りという不善の根源・無知という不善の根源である)。

<sup>59</sup> Cf. 『瑜伽師地論』 T30, 500b18-500c10: 云何菩薩具多勝解。謂、諸菩薩、於其八種勝解依處、具足成就淨信為先決定喜樂……。八者、於善言善語善説勝解依處具足成就淨信為先決定喜樂。謂、於契經應頌記別等法具多勝解。 / Bodhisattvabhūmi 95, 12-22: kathaṃ ca bodhisattvo 'dhimuktibahulo bhavati. iha bodhisattvo 'ṣṭavidhe 'dhimuktyadhiṣṭhāne śraddhāprasādapūrvakeṇa nīścayena rucyā samanvāgato bhavati.....tathā subhāṣite sulapite supravayāhrte {'dhimuktis} tadyathā sūtra{ṃ}-geya{ṃ}vyākaraṇādiṣu dharmeṣu (しかるに、どうして菩薩は勝解(願いつつ表象すること)を多く備えているのか。[なぜならば、]菩薩は、以下の八種の勝解の拠り所において信心という[心の]清らかさを前提とする決定たる喜びを具備している[から]である……。[菩薩は]そのように見事に語られ、見事に述べられ、見事に説かれたもの、すなわち、契經(sūtra)や應頌(geya)や記別(vyākaraṇa)などの教え(dharma)[なる勝解の拠り所]において[信心という心の清らかさを前提とする決定たる喜びを具備している])。

<sup>60</sup> この部分を、有法の成立を確認している箇所として説明したのは、この部分が、後世に陳那によって確立される「因の三相説」における第一相 pakṣadharmatva (特

#### 2.2.4. 〈理由〉の提示と確認

次の箇所も、引き続き、定説者と対論者の両者が互いに認める事実を確認しあう前提部である。この箇所では、「過去と未来の貪不善根は、観察されるから、存在する」という論証における〈理由〉が提示され、確認される。まず、第1節 [い]の部分では、以下のような事実が確認される。

[い] 『識身足論』 T26, 531b1ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於貪不善根已觀今觀當觀是不善。」

【対論者】彼答言、爾。

【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わ [なければならない]。「君（対論者・沙門目連）は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、『[自身の] 貪不善根を“不善なものである” (\*akuśala) と [過去の沙門やブラーフマナは<sup>61</sup>] すでに観察することができた (\*pratyava-*vikṣ-*)

に、その前提条件となる「所依不成」の否認) を満たすものであることを示すためでもないし、また、この部分に「因の三相説」という考え方の萌芽があるということを示すためでもない。ただ、論証上の意味を見出せば、このように言えるという理解である。

<sup>61</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b2ff.: 羅云。若有過去沙門梵志、身口意業已觀而觀已淨而淨、彼一切即此身口意業已觀而觀已淨而淨。 / MN 1, 420, 1-6: ye hi ke ci, rāhula, atītam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhesuṃ, vacīkammaṃ parisodhesuṃ, manokammaṃ parisodhesuṃ, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhesuṃ, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhesuṃ, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhesuṃ

(ラーフラよ。実に、どのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、過去世において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清めた者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めたのである)。ここにおける「以上のように観察し」とは、“不善なものであ

し、[現在の沙門やブラーフマナは<sup>62</sup>] いま観察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは<sup>63</sup>] これから観察することができるだろう』と  
いうことを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろう。] 「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

また、第1節 [ろ] の部分では、以下のような事実が確認されている。

”と観察するということであり、また、以下に第1節 [ろ] として示すように、  
“後に苦という異熟 [果] を有するものである”と観察するということである。  
これにより、観察する主体としては、「沙門」や「ブラーフマナ」などが想定される  
ことが分かる。

<sup>62</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b6-9: 羅云。若有現在沙門梵志、身口意業現觀而觀現淨而淨、彼一切即此身口意業現觀而觀現淨而淨。 / MN 1, 420, 13-18: ye hi pi ke ci, rāhula, etarahi samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhenti, vacīkammaṃ parisodhenti, manokammaṃ parisodhenti, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhenti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhenti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhenti (ラーフラよ。また、実にどのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、現在において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清める者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めるのである)。註 61 参照。

<sup>63</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b4ff.: 羅云。若有未來沙門梵志、身口意業當觀而觀當淨而淨、彼一切即此身口意業當觀而觀當淨而淨。 / MN 1, 420, 7-12: ye hi pi ke ci, rāhula, anāgatam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhessanti, vacīkammaṃ parisodhessanti, manokammaṃ parisodhessanti, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhessanti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhessanti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhessanti (ラーフラよ。また、実にどのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、未来世において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清めるだろう者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めるだろう)。註 61 参照。

[ろ]『識身足論』 T26, 531b17ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於貪不善根已觀今觀當觀後世感苦異熟。」

【対論者】彼答言、爾。

【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わ [なければならない]。「君（対論者・沙門目連）は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、『貪不善根を“後に苦という異熟 [果] を有するもの<sup>64</sup>である” (\*duḥkhavipāka) と [過去の沙門やブラーフマナは] すでに観察することができたし、[現在の沙門やブラーフマナは] いま観察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは] これから観察することができるだろう』ということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

上記の文章を整理すると次のようになる。一般的な「貪不善根」について、「不善なものである」、あるいは「後に苦という異熟 [果] を有するものである」などと「観察する」行為は、かつてにおいてであれ、現在においてであれ、将来においてであれ、普遍的に成り立つということが両者によって認められる。したがって、ここでは「貪不善根は、観察される」という事柄が何時であれ普遍的に成立することが確認され、これを論証の〈理由〉とすることが許されたこととなるわけである<sup>65</sup>。

<sup>64</sup> 「有する」という語の解釈について、『婆沙論（新）』 T27, 264a19-264b11/『婆沙論（旧）』 T28, 205a9-205b1 においては三種の説があげられているが、そのいずれの場合においても、ここにおける「有する」という語は、“同時にあい伴う”という意味ではなく、“時間や距離を隔てようとも応ずる”という意味で用いられると解釈されている。

<sup>65</sup> 註 60 参照。仮に陳那の「因の三相説」にならえば、この箇所も因の第一相の確認に相当するだろう。

### 2.2.5. 〈前提〉の確認

以上をもって、第1節の前提部の記述は終了する。しかし、論証が成立するために、この他にさらに二つの事柄が確認されなければならない。すなわち、まず、「何であれ観察されるものは、存在する」という〈前提〉が両者によって認められなければならないし、また、有法である「貪不善根」に「過去と未来の」という限定を付加することが可能かどうかを確認しなければならないのである。

そこで、まず、はじめの〈前提〉について、検討してみようと思う。以下に示すのは、『識身足論』『目乾連蘊』の第35節の後半部(『識身足論』T26, 535a18-535b9)に教証として引用されるアーガマであるが、「何であれ観察されるものは、存在する」という〈前提〉は、最終的には、これによって確認される<sup>66</sup>。ちなみに、この節は、存在しないものを認識の対象(\**alambana*, 所縁)とする心が存在すると主張する対論者に対して、そのような心は存在しないと有部が反論する節である。

『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。

<sup>66</sup> もう少し厳密に言えば、この論証の時点においては、この〈前提〉が以下に示す特定のアーガマに基づいて確認されると有部が考えているとまでは断言できない。むしろ、この時点における有部は、いちいち特定のアーガマを指し示さずとも、釈尊の教説を知る人であれば、誰であれ、この〈前提〉を自明のこととして受け容れると考えている段階であると推測できるし、一方、対論者もまた、有部の意向に盲従して、この〈前提〉を自明のこととして容認している段階であると言えよう。この〈前提〉は、この論証の成立後になってはじめて対論者の批判の対象となり、有部はこの対論者の批判に反駁を加えることとなる。その反駁の最終段階において、この〈前提〉の妥当性を決定づけるアーガマとして利用されるのが、以下に示すアーガマである。詳しくは、小稿第6章参照。



【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、為本魚師莎底苾芻説言「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 [たとえば、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] (\*afitāmbanam)、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] (\*anāgatāmbanam) 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、元漁師であった<sup>67</sup>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 (\*pratyaya = 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 (\*saṅkhyāṃ 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

<sup>67</sup> 『識身足論』において、「本魚師」(\*keḥvartapūrvā, \*keḥvartapubba) と翻訳される語は、この所依經典であると考えられる『中阿含』によれば、「鷄和哆子」(\*keḥvartaputra, \*keḥvartaputta) となっている。『中阿含』 T1, 766c2f: 爾時、唵帝比丘鷄和哆子生如是惡見…… (そのとき、漁師の子 (鷄和哆子) であるサーティ比丘 (唵帝比丘) に以下のような邪悪な見解が起こった……)。また、これに相応する MN も同じ内容を示す。MN 1, 256, 12ff.: tena kho pana samayena sātissa nāma bhikkhuno keḥvartaputtassa evarūpaṃ pāpakaṃ ditthigataṃ uppannaṃ hoti …… (さらにまた、ちょうどその時、名前からすると、サーティという漁師の息子である比丘に、以下のような邪悪な見解が起こった……)。



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<sup>68</sup>] 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。

以上のうち、特に下線部に注目したい。ここにおける有部の意図を解せば、以下のように言うことができよう。「彼彼因」、すなわち、感官 (\*indriya, 根) と「彼彼縁」、すなわち、認識の対象 (\*āḷambana, 所縁) とを原因として、「識」、すな

---

<sup>68</sup> Cf. MN 1, 259, 13-23: yañ ñad eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññāṇaṃ tena ten'eva saṅkhaṃ gacchati. cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuvijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; sotañ ca paṭicca sadde ca uppajjati viññāṇaṃ, sotavijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; ghāṇañ ca paṭicca gandhe ca uppajjati viññāṇaṃ, ghānavijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; jivhañ ca paṭicca rase ca uppajjati viññāṇaṃ, jivhāvijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; kāyañ ca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati viññāṇaṃ, kāyavijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; manañ ca paṭicca dhamme ca uppajjati viññāṇaṃ, manovijñāṇaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati (比丘よ。何であれ、ある条件により、認識が発生すると、[その認識は、] その [の条件] によって名付けられる。[すなわち、] 眼により、そして、色形に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識と名付けられ、耳により、そして、音に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 耳識と名付けられ、鼻により、そして、香りに [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 鼻識と名付けられ、舌により、そして、味に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 舌識と名付けられ、身体により、そして、触れられるものに [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 身識と名付けられ、意により、そして、法に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 意識と名付けられる) ; これに相当する漢訳の『中阿含』も同じ内容を示す。『中阿含』T1, 767a25ff: 識隨所縁生、即彼縁説。縁眼色生識。生識已、説眼識。如是、耳・鼻・舌・身、意法生識。生識已、説意識 ([もし、ある] 条件となるもの (感覚器官と対象) により、認識が発生すると、[その認識は、] その条件 (感覚器官) によって呼ばれる。[すなわち、] 眼と色形により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識と呼ばれる。同様に、耳 [と音により、] 鼻 [と香りにより、] 舌 [と味により、] 身体 [と触れられるものにより、あるいは、] 意と法 [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、鼻識、舌識、身識、あるいは、] 意識と名付けられる)。

わち、認識 (\*vijñāna) という結果が生ずる。よって、今、結果であるところの認識があるとすれば、当然、その原因たる対象も存在しなければならない。よって、存在しないものを認識の対象とする心はありえない、ということである。この考え方は、「何であれ観察されるものは、存在する」という〈前提〉を導き出す場合にも適用できる。すなわち、感官と「観察されるもの」を原因として、「観察」という結果が生ずる。よって、今、「観察」という結果がある場合にも、当然、その原因である「観察されるもの」が必ず存在する。この故に、有部の論法からすれば、以上のアーガマを認める者であれば誰であれ、「何であれ観察されるものは、存在する」という〈前提〉も認めざるを得ないのであるから、このアーガマを認める対論者もこの〈前提〉を認めざるをえないということとなる。

#### 2.2.6. 有法に対する限定の確認

次に、二つ目の問題を検討する。それは、有法である「貪不善根」に「過去と未来の」という限定を付加することが対論者によっても認められるかという問題であった。ここまで、論証における有法・〈理由〉・〈前提〉を確認してきて、一般的な「貪不善根」については、「貪不善根は、観察されるから、存在する」という論証が成り立つことが明らかとなった。ところが、この一般的な「貪不善根」という有法に「過去と未来の」という限定を付けることで、この論証は一遍に破綻してしまう可能性がある。なぜなら、過去と未来の貪不善根が存在しないと主張する者たちの中には、過去と未来の貪不善根は観察されないと考える者がいるかもしれないからである。その場合には、「過去と未来の貪不善根」という有法について、「観察されるから」という〈理由〉を立てることは不可能になってしまう。この故に、この三世実有論証においては、「過去と未来の」という限定を「貪不善根」という有法に付けた場合にも、「観察されるから」という〈理由〉が定説者と

対論者の両者の間において成立することが必須となるのである。

この問題については、解決の糸口を『識身足論』の本文中に求めることが困難となる。よって、この事柄が両者によって認められるかどうかは、両者によって認められるような先行文献、就中、阿含経中に求める必要があるようである。目的をこれに定めて阿含経中を捜してみると、パーリの MN 第 61 経（漢訳の『中阿含』では、「羅云経」に相当<sup>69</sup>）の後半部にこの問題を解決する適当な記述を見つけることができる。また、この「羅云経」は、『識身足論』「目乾連蘊」の第 39 節（『識身足論』T26, 536a7-19）に一部分引用されるアーガマである。実際に、「目

---

<sup>69</sup> 『中阿含』 T1, 436a12-437b23. ここにおける MN と『中阿含』の記述はほぼ一致している。ただし、意業のあり方に関しては、以下に示すように、『中阿含』のほうが若干進歩した考え方をするのが伺える。『中阿含』 T1, 437a5-437b2: 羅云。因過去行故已生意業、即觀彼意業。若因過去行故已生意業、彼意業為淨為不淨為自為為他。羅云。若觀時則知因過去行故已生意業……彼意業淨、或自為或為他、不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨彼過去意業……。羅云。因未來行故當生意業、即觀彼意業……。羅云。若觀時則知因未來行故當生意業……不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨彼未來意業……。羅云。因現在行故現生意業、即觀此意業……。若觀時則知因現在行故現生意業……不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨此現生意業。なお、『中阿含』のサンスクリット原文は、Śrāvakabhūmi における引用より次のように知られる。ŚrBh 1, 88, 16-90, 17: yat karma kāyena praṇihitaṃ bhavati karttuṃ tad evam pratyavekṣate -- kin nu vyābādhikaṃ me etat kāyakarmātmanah pareṣāṃ, akuśalaṃ duḥkhodayaṃ duḥkhavipākam ..... atītān saṃskārān pratītyotpadyate manaḥ, anāgatān, pratyutpannān saṃskārān pratītyotpadyate manaḥ, tan mano 'bhikṣaṇaṃ pratyavekṣate <--> kin nu vyābādhikaṃ me etan manaḥ pūrvavat (ある身体による行為が為されんと欲されている場合、そ[の行為]を以下のように観察する——実に為されようとしている私のこの身体の行為は自分を害するものではないか。他者を[害するものではないか。] 不善なものではないか。苦を引き起こすものではないか。苦という異熟[果]を有するものではないか……。過去の諸行を原因として[過去の]意が生じ、未来[の諸行]を[原因として未来の意が生じ、]現在の諸行を原因として[現在の]意が生ずるが、その意を間断なく[以下のように]観察する——この私の意は[自分を、あるいは、他者を]害するものではないか[……云々と]前述のごとくに)。

乾連蘊」に引用される一節は、この「羅云經」の前半部に位置するものなのであるが、引用がなされたという事実から、この經全体が定説者と対論者の両者によって知られていたと考えることは行き過ぎではあるまい。しかのみならず、下記の經文中の下線部「意業は、不善ではないか」、あるいは、「苦という異熟 [果] を有するものではないか」の部分が、本章 2.2.4 に示した『識身足論』の論証の〈理由〉を確認するための本文<sup>70</sup>の記述と極めてよく一致することから、「羅云經」、あるいはこの經に類するアーガマが、この論証に一つの着想を与えたと推測することも許されよう。それでは、その經文を見てみよう。

(ア) 未来の意業の観察

MN 1, 418, 22ff.:

yad eva tvam rāhula manasā kammaṃ kattukāmo hosi, tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ -- yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ manasā kammaṃ kattukāmo, idaṃ me manokammaṃ attabyābādhāya pi saṃvatteyya, parabyābādhāya pi saṃvatteyya, ubhayabyābādhāya pi saṃvatteyya, akusalaṃ idaṃ manokammaṃ, dukkhudrayaṃ dukkhavipākaṃ ti.

ラーフラよ。汝が、まさに何であれ、意により業を為さんと欲している場合、まさにその汝の意業が観察されるべきである—— [すなわち、] 私は、何であれ、意によりこのような業を為さんと欲しているが、このような私の意業は、あるいは、一体、己を害することに作用しはしないだろうか、あるいは、他者を害することに作用しはしないだろうか、あるいは、両者を害することに作用しはしないだろうか。このような意業は、不善ではないか。苦を生じ、苦を異熟として有するものではないか、と。

(イ) 過去の意業の観察

MN 1, 419, 18ff.:

katvā pi te rāhula manasā kammaṃ, tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ -- ..... akusalaṃ idaṃ manokammaṃ, dukkhudrayaṃ dukkhavipākaṃ ti.

<sup>70</sup> 『識身足論』 T26, 531bff., 531b17ff.

あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為した後も、まさにその汝の意業が観察されるべきである——……このような意業は、不善ではないか。苦しみを生じ、苦しみを異熟として有するものではないか、と。

以上のうち、特に注意したいのは二重下線を施した部分である。まず、(ア)の「汝が、まさに何であれ、意により業を為さんと欲している場合、まさにその汝の意業が観察されるべきである」は、「為さんと欲している未来の意業が観察されるべき」という意味であると解釈できよう。さらに、ここにおける「意業」を貪・瞋<sup>71</sup>・癡などの心所法と解釈すれば、未来の貪不善根が観察されるべきという事柄もアーガマから導き出されると結論することも可能であろう。同様なことが、(イ)についても言える。まず「汝が意により業を為した後も、まさにその汝の意業が観察されるべきである」という部分は、「為した後の過去の意業が観察されるべき」と解釈可能であり、さらに意業を心所法と置き換えれば、過去の貪不善根が観察されるべきという事柄も認められるのである。

このように立論者と対論者が互いに認めるアーガマから、「過去と未来の貪不善根は、観察される」ということが導き出されるので、対論者である目連も、「過去と未来の」という限定を「貪不善根」という有法に付けることを認めると考えられるのである。

---

<sup>71</sup> 意業に関しては、古くは「貪・瞋・邪見」と考えられることがあったことが知られる。例えば、『集異門足論』には、その例が見える。『集異門足論』T26, 378b6ff.: 意悪行云何。答。貪欲・瞋恚・邪見。復次、諸所有不善意業……總名意悪行 ([問う——] 意による悪行とは何か。答える——貪りと怒りと邪見である。あるいは、もろもろのあらゆる不善な意による行為である…… [それらが、] すべて、意による悪行と呼ばれるのである)。しかるに、意業は、その後、意思を意味する心所法である「思」(\*cetanā) のみに限定して考えられるようになる。この変遷が確認できる良い例は、チベット語訳の『業施設論』に存在する (KP P210a7ff., P211b7ff., etc. 参照)。

以上の考察から、立論者である有部と対論者である目連が互いに認める事柄だけを用いて、理論的には、

〈主張〉：(過去と未来の) X は、存在する。  
〈理由〉：(過去と未来の) X は、観察されるから。  
〈前提〉：何であれ観察されるものは、存在する。

論証式 [ 1 ]

という一般的な論証が成り立ち、この論証を特殊化するかたちで、以下の三世実  
有論証も成り立つことが分かった。

〈主張〉：過去と未来の貪不善根は、存在する。  
〈理由〉：過去と未来の貪不善根は、観察されるから。  
〈前提〉：[何であれ観察されるものは、存在する。]

## 2.3. 「観察されるがゆえに存在する」という論証における「観察」 の意味の吟味

### 2.3.1. この論証はあらゆる場合に成立するか

ところが、よくよく考えてみると、この論証は到底賛同できるものではないことが分かる。「(過去と未来の) X は、観察されるから、存在する」という論証式の X の部分に、例えば、「既に燃やしてしまった過去の手紙」、「七代先の未来の子孫」、あるいは有部がその存在<sup>72</sup>を決して認めない「有情」などの語を代入した

---

<sup>72</sup> ここで言う「存在」は、『識身足論』『補特伽羅蘊』の考察により、仮説（仮そめに認められるもの）としてではなく存在するもの（個別のあり方をするものとして存在するもの）であることが分かる。「目乾連蘊」での「有（存在）」が、如何なる意味であるか曖昧であったのに対し、ここでの「存在」の意味は幾分明確となる（以下に本文に示す「補特伽羅蘊」の一節、ならびに、本章 2.3.4 参照）。

場合には、どうなるだろうか。既に燃やしてしまった過去の手紙は、もはや現存しないが、思い出すという仕方で認識できるし、観察できる。また、七代先の未来の子孫も、まだ現存しないが、想像するという仕方で認識できるし、観察できる。さらに、有情に関しては、日常的に観察することができる。このように考えると、既に燃やしてしまった過去の手紙も七代先の未来の子孫も有情も「観察されるから、存在する」こととなってしまう、この「観察されるから」という〈理由〉を用いた三世実有の論証では、存在しないはずのものであっても、表象することさえできれば、その存在が証明できてしまうのである。このような荒唐無稽な論証をどうして認めることができるだろうか。

この点に関して、有部の人々は、一体どのように考えていたのだろうか。これについて次に考察してみたいと思う。以下に示したのは、『識身足論』「補特伽羅蘊」の一節である。これは、有情は存在すると主張する補特伽羅論者に対して、補特伽羅の存在を認めない有部が反論する場面である。

『識身足論』 T26, 543c6-14:

【定説者】性空論者、作如是言。諦義勝義補特伽羅、非可得、非可證、非現有、非等有。是故、無有補特伽羅。

【対論者】補特伽羅論者、問言。具壽。慈何所縁。

【定説者】答言。[ウ] 諸法、性、有、等有。由想等想假説有情。於此義中、慈縁執受諸蘊相續。

【対論者】彼問。汝、説慈縁執受蘊相續耶。

【定説者】此答言。爾。

【対論者】彼復問言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説。「[エ] 當使有情具諸快樂。如是思惟入慈等至。」

【定説者】此答言。爾。

【定説者】性空論者（個人原理（\*pudgala, 補特伽羅）は本性を欠いていると説く者）[である有部]は、以下のように言う。「真理たる対象（\*satyārtha, 諦義）であり、最高 [の智] の対象（\*paramārtha, 勝義）である個人原理



(\*pudgala, 補特伽羅) は、知覚できないもの (非可得) であり、目の当たりにすることができないもの (非可證) であり、存在しないもの (非現有) であり、ありえないもの (非等有) である。このゆえに、個人原理は存在することがない」と。

【対論者】 [これに対して] 補特伽羅論者 (個人原理が存在すると説く者) [である対論者] は、[以下のように、有部に] 質問して言う。「具寿よ。[有情は樂なれと願う] 慈しみの表象 (\*maitrī, 慈) は何を [表象の] 対象 (\*ālamāna, 所縁) とするのですか」と。

【定説者】 [有部は、以下のように、対論者に] 返答して言う。「[ウ] 諸法 (\*dharma, 法) は、個別のあり方をするもの (性) として、存在するもの (有) であり、ありうるもの (等有) です。[それに対して、] 有情 (\*sattva, 有情) は、表象作用 (\*saṃjñā, 想) [すなわち] 表象するもの (\*saṃjñānā, 等想) によって [それら諸法の上に] 仮そめに認められるもの (假説) です。以上のような意味において、[有情は樂なれと願う] 慈しみの表象 (慈) の対象 (縁) は、感覚を有する (\*upātta, 執受) [色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊という] 諸々の蘊 (\*skandha, 蘊) の連続 (\*santāna, 相續) です」と。

【対論者】 [これに対して、] 彼 (対論者) は、[以下のように、有部に] 質問して言う。「君 (有部) は、[有情は樂なれと願う] 慈しみの表象 (慈) の対象 (縁) は、[有情ではなく、] 感覚を有する諸々の蘊の連続 (執受蘊相續) であると説くのですか」と。

【定説者】 [これに対して、] こちら (有部) は、[以下のように、対論者に] 返答して言う。「その通りです」と。

【対論者】 さらに、[これに対して、] 彼 (対論者) は [以下のように、有部を] 詰問して言う。「君 (有部) は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか。[それとも、認めませ] んか。すなわち、契経 (\*āgama) の中で、世尊が『[エ] 有情は樂なれ。そのように思いをなしつつ、慈しみの集中状態 (慈等至) に入る』と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いるということを」と。

【定説者】 [これに対して、] こちら (有部) は、[対論者に] 返答して言う。「その通りである [と認めます]」と。

ここで言われている「慈しみの表象」(慈) あるいは「慈しみの集中状態」(慈等至) というのは、四無量心の修習のそれを指す。その場合には、上記の下線部 [エ] から分かる通り、「有情は樂なれ。そのように思いをなしつつ慈の集中状態に入

る<sup>73</sup>」わけであるから、当然、有情を所縁として観察するはずである。そして、以上のように観察するならば、「観察されるから」という〈理由〉を用いた三世実  
有論証を通して、「有情」は存在するということが成立してしまうはずである。こ  
うなると、「有情は存在しない」と主張する有部は、自らが立てた三世実有論証に  
よって論破されることとなってしまう<sup>74</sup>。

ところが、有部は、全く臆することなく、下線部 [ウ] のように断言している。  
彼らの理屈によれば、「諸法は、個別のあり方をするものとして<sup>75</sup>、存在するもの」  
である。しかし、「有情は、[個別のあり方をするものとしては存在せず、] 表象作  
用によって [それら諸法の上に] 仮そめに認められるもの」であるということであ  
る。さらにこの事実を、「(過去と未来の) X は、観察されるから、存在する」と  
いう三世実有の論証とつき合わせてみると、有部は、「諸法」だけが「観察される」

---

<sup>73</sup> Cf. AKBh 453, 3: *sukhitā vata sattvā iti manasikurvan maitrīm samāpadyate* (「ああ、  
有情たちは楽しんでいる」という思いをなしつつ (*manasikurvāt*)、慈しみの表象  
(*maitrī*) に入る)。

<sup>74</sup> ここにおいて、「有情は、存在しない」ということを有部が主張するならば、  
この三世実有論証における「観察されるから」という〈理由〉は、有情が主題と  
して立つ場合には、立論者が望まないことを証明する〈理由〉、すなわち、陳那な  
どによって言われる相違因 (*\*viruddhahetu*) に相当するものになってしまう。

<sup>75</sup> 「個別のあり方をするものとして」とは、テキストの下線部 [ウ] における「諸  
法、性、有、等有」の「性」を解釈した部分である。この「性」という語からは、  
*svabhāva*、*bhāva*、あるいは、*dravya* などの語が想定されるかもしれない (DE LA  
VALLÉE POUSSIN [1925; 367] 宮下 [1994, 1997] 参照) が、確かな根拠がないため、  
現時点で、決定することは困難である。しかしながら、テキストの下線部 [ウ]  
における「諸法、性、有、等有」というあり方は、仮説される「有情」のあり方  
と対比されるべきあり方であるということだけは確実であろう。すなわち、仮そ  
めに認められる有情とは対比的に、諸法は「仮そめに認められるというあり方  
ではないあり方で」存在すると主張されていると理解できるのである。よって、以  
下では「性」を、「仮そめに認められるというあり方ではないあり方で」という意  
味で、「個別のあり方をするものとして」と表現することにする。

といえるものであって、それ以外のものは「仮そめに認められる」のであって「観察される」とはいえないと考えているのではないかという推測が成り立つのである。

### 2.3.2. この論証における「観察」の意味の吟味

以上のような新事実の出現に伴って、この論証の〈理由〉に使われる「観察」の語の意味ももう一度考え直してみなければならなくなる。そこで、有部がどのような意味でこの「観察」の語を使っているのかを、さらに考察してみたい。この「観察」の意味を吟味する上で、一つヒントとなるのは、『識身足論』の総結部である。以下にそれを示すが、特にここでは、この論証における「観察」が、如何なる結果を引き起こす観察とふまえられているかに注目したい。

[い]『識身足論』T26, 531b11-16, [ろ]『識身足論』T26, 531b27-531c4<sup>76</sup>:

【定説者】若言不観過去未來現在、則無能於貪不善根已觀今觀當觀……。若無能觀、則無能已厭今厭當厭。若無能厭、則無能已離染今離染當離染。若無能離染、則無能已解脫今解脫當解脫。若無能解脫、則無能已般涅槃今般涅槃當般涅槃。

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「過去[の自身の貪不善根]も未来[の自身の貪不善根]も現在[の自身の貪不善根]も観察しない」と言うとしたら、その場合には、[自身の]貪不善根を……[過去の沙門やブラーフマナが]すでに観察した(\*pratyava-√ikṣ-)ことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま観察することも[未来の沙門やブラーフマナが]これから観察するだろうことも不可能となってしまおうでしょう。もし[沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を……]観察する(\*pratyava-√ikṣ-)ことができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]すでに嫌悪した(\*nir-√vid-)ことも[現在の沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]いま嫌悪することも[未来の沙門やブラーフマ

<sup>76</sup> [い][ろ]については、註55参照。

ナが自身の貪不善根を] これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。もし [沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を] 嫌悪する (\*nir-√vid-) ことができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに貪りから離れた (\*vi-√rañj-) ことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま貪りから離れることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。もし [沙門やブラーフマナが] 貪りから離れる (\*vi-√rañj-) ことができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに解脱した (\*vi-√muc-) ことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま解脱することも [未来の沙門やブラーフマナが] これから解脱するだろうことも不可能となってしまうでしょう。もし [沙門やブラーフマナが] 解脱する (\*vi-√muc-) ことができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに完全な涅槃に入った (\*parinir-√vā-) ことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま完全な涅槃に入ることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから換算な涅槃に入るだろうことも不可能となってしまうでしょう<sup>77</sup>。

この総結部の「観察することができないとしたら、嫌悪することができず……解脱することができないとしたら、般涅槃することもできない」という記述に注意すれば、この論証における「観察」の語は、「解脱」や「般涅槃」のために必要不

<sup>77</sup> Cf. SN 3, 189, 18-25: sammādassanaṃ pana bhante kimatthiyan ti -- sammādassanaṃ kho rādha nibbidatthaṃ. nibbidā pana bhante kimatthiyā ti -- nibbidā kho rādha virāgatthā. virāgo pana bhante kimatthiyo ti -- virāgo kho rādha vimuttattho. vimutti pana bhante kimatthiyā ti -- vimutti kho rādha nibbānatthā ([ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、正しく見ることは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、正しく見ることは、嫌悪することを目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、嫌悪することは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、嫌悪することは、貪りから離れることを目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、貪りから離れることは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、貪りから離れることは、解脱を目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、解脱することは何を目的としますか。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、解脱することは、涅槃することを目的とします)。

不可欠な観察のことであり、有情を「解脱」や「般涅槃」へと導くものとしての観察という意味で使われていることが分かる。よって、これから推測するに、ここでの「観察」は、「ウサギの角は、鋭い」などという誤った観察でないことはもはや言うまでもないが、さらには、「あの男は、背が高い」などというような一般的・世俗的な観察でもなく、「貪不善根は、不善なものである」などというような解脱や涅槃にいたるために不可欠な観察だけを指しているのではないかと考えられるのである。しかし、この観察が以上のものであったとしても、これだけでは余りに漠然としすぎている。よって、以下では、このような解脱や涅槃に不可欠な観察を《正しい観察》と仮に名づけて、少しく考察を加えてみようと思う。

### 2.3.3. 《正しい観察》とは何か

さて、総結部の検討から導き出された『識身足論』の《正しい観察》（解脱や涅槃に不可欠な観察）について、この観察が何であるかをはっきりと特定することは現段階においては困難であるにしても、この論書に先行する文献や後続する文献<sup>78</sup>における同類の観察を検討することにより、この《正しい観察》について、どのような観察が想定されているのかをある程度考察することは可能であろう。よって、以下では、『識身足論』の著述の際に多くのアイデアを提供したと考えられる先行文献（すなわち、阿含経）の中から、この《正しい観察》と類似する観察を選び出し検討を加えてみようと思う。

そこで、まず、阿含経の中から、『識身足論』の《正しい観察》と類似する観察を見つけ出す作業が必要となる。よって、ここでは、先述の『識身足論』の総結

---

<sup>78</sup> 宮下 [1997] 参照。宮下 [1997] によっては、『識身足論』「目乾連蘊」の第 1 節にみられる観察と同等な観察として、この論書に後続する『大毘婆沙論』における「如実智」「他心智」の研究がなされている。

部で見た「観察することができないとしたら、嫌悪することができず……解脱することができないとしたら、般涅槃することもできない」という文と類似する表現を阿含経の中に探すことによって、これと類似した観察（いわば、阿含経における《正しい観察》）を見出すことにした。この結果、これとの類似表現は、SNの第22章、第23章、第35章、また漢訳『雑阿含』では第4巻を除く第1巻から第10巻において、特に集中的に見られることが分かった。これに従って、阿含経の《正しい観察》（解脱や涅槃に不可欠な観察）も明らかになるわけであるが、その説明は非常に変化に乏しく、分類するとほんの数種類となる<sup>79</sup>。そして、その大半は、色・受・想・行・識という五蘊を「無常である」(\*anitya, 無常)・「苦しみである」(\*duḥkha, 苦)・「自己に所属するものではない」(\*sūnya, 空)・「自己ではない」(\*anātman, 非我)と観察しなければならないという説明に類するものであると理解して差障りがない。以下には、その阿含経の《正しい観察》を示す『雑阿含』の一例を示そう。

『雑阿含』 T2, 1a4-13:

……當觀色無常。如是觀者、則為正觀。正觀者、則生厭離。厭離者、喜貪盡。喜貪盡者、說心解脱。如是、觀受・想・行・識無常……說心解脱。如是、比丘、心解脱者、若欲自證、則能自證。我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。如觀無常、苦・空・非我、亦復如是……。

……当然、[比丘は]「物質(\*rūpa, 色)は無常である(\*anitya, 無常)」と観察しなければならない。[或る比丘が] そのように観察するとしたら、その場合には [その観察は] 正しい観察である。[その比丘が、そのように] 正しく観察するとしたら、その場合には [その比丘に、物質に対する] 嫌

<sup>79</sup> 上記のような手段で見出された阿含経の《正しい観察》（解脱や涅槃に不可欠な観察）の内容説明については、その類型を、次に本文中に述べる「七処善（七つの道理に善巧なること）」の内容説明の中にほとんど見出すことができる（註 83 参照）。



悪が生じ (\*nir-√vid-, 生厭離)、[その比丘が、そのように物質を] 嫌悪するとしたら、その場合には [その比丘からは] 貪りが尽き (\*vi-√rañj-, 喜貪盡)、[そのように、その比丘から] 貪りが尽きるとしたら、その場合には [その比丘の] 心 (\*citta, 心) は [貪りから] 解き放たれる (\*vi-√muc-, 解脱) と説かれる。同様に、感受する作用 (\*vedanā, 受)・表象する作用 (\*saṃjñā, 想)・意思形成する作用 [など] (\*saṃskāra, 行)・認識する作用 (\*vijñāna, 識) を [無常であると] 観察せよ…… [その場合には、その比丘の] 心は [貪りから] 解き放たれると説かれる。比丘よ。そのように [その比丘の] 心が [貪りから] 解き放たれる場合には、[その比丘は] もし自ら [真理を] 覺りたいと思えば、[いつでも] 自ら [真理を] 覺ることができる。[そして、]「私が生まれ [かわ] ること (\*jāti, 生) は、もはや尽きた。禁欲的生活 (\*brahmacariya, 梵行) は、もはや確立した。為されるべきことは、もはや為された。これより後 [再びまた] この [輪廻の] 状態 [に到ること] はない」と自ら知るのである<sup>80</sup>。「無常である」と観察するように、「苦しみである<sup>81</sup>」(苦)・「自己に所属するものではない」(空)・「自己

<sup>80</sup> Cf. SN 3, 21, 8-17: rūpam bhikkhave aniccaṃ ... pe ... vedanā aniccā. saññā aniccā. saṅkhārā aniccā. viññāṇaṃ aniccaṃ. evaṃ passaṃ bhikkhave sutavā ariyasāvako rūpasmim pi nibbindati. vedanāya pi nibbindati. saññāya pi nibbindati. saṅkhāresu pi nibbindati. viññāṇasmim pi nibbindati. nibbindaṃ virajjati virāgā vimuccati vimuttasmim vimuttam iti ñāṇaṃ hoti. khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparam itthattāya ti pajānātīti (比丘たちよ。物質 (rūpa) は無常である (anicca) ……。感受する作用 (vedanā) は無常である。表象する作用 (saññā) は無常である。意思形成する作用 [など] (saṅkhāra) は無常である。認識する作用 (viññāṇa) は無常である。比丘たちよ。このように観察する (passat) とき、多聞の聖なる声聞弟子は物質を嫌悪する (nibbindati)。また、感受する作用を嫌悪する。また、表象する作用を嫌悪する。また、意思形成する作用を嫌悪する。また、認識する作用を嫌悪する。[そして、] 嫌悪する (nibbindat) とき、[彼は] 貪りから離れ (virajjati)、貪りから離れること (virāga) により、[彼の心は、貪りから] 解き放たれ (vimuccati)、[貪りから] 解き放たれた [人] (vimutta) には「[私の心は、貪りから] 解き放たれた」という智 (ñāṇa) が生ずる。[そして、「私が」生まれ [かわ] ること (jāti) は [もはや] 尽きた (khīṇa)。禁欲的生活 (brahmacariya) は [もはや] 確立した (vusita)。為されるべきこと (karaṇīya) は [もはや] 為された (kata)。これより後に (aparam) この [輪廻の] 状態 (itthattā) に [再び到ること] はない」と知るのである)。

<sup>81</sup> Cf. SN 3, 21, 20: rūpam bhikkhave dukkhaṃ (比丘たちよ。物質は苦である)。



ではない<sup>82</sup>」(非我) [と観察する場合] もまた同様である……。

上記の経文中、下線を施した部分が『識身足論』の総結部と類似した表現となっていることが分かる。そして、この経文から、確かに、阿含經の《正しい観察》が、五蘊を「無常である」(\*anitya, 無常)・「苦しみである」(\*duḥkha, 苦)・「自己に所属するものではない」(\*sūnya, 空)・「自己ではない」(\*anātman, 非我)と観察することであるのが読み取れるだろう。

以上のような記述から、阿含經の《正しい観察》の内容が如何なるものであるかはある程度分かった。しかし、以上のような常套句の羅列によっては、その観察のあり方がどのようなものであるかはほとんど理解できない。よって、次には、この観察のあり方を理解するために、「無常である」(\*anitya, 無常)・「苦しみである」(\*duḥkha, 苦)・「自己に所属するものではない」(\*sūnya, 空)・「自己ではない」(\*anātman, 非我) などという内容を有する観察を説いた經典で、さらに、その観察がどのようなあり方をするかについても言及している經典を見てみよう。このような条件を満たす記述は、『雜阿含』の中の「七処善」「三種觀義」を説く經典<sup>83</sup>の中に見出すことができる。ここで言われる「七処善」(\*saptasthānakauśala,

<sup>82</sup> Cf. SN 3, 21, 26: rūpam bhikkhave anattā (比丘たちよ。物質は自己ではない) .

<sup>83</sup> 『雜阿含』 T2, 10a4-10c18/ SN3, 61, 30-65, 19. Cf. AKVy 2, 581, 18-22: saptasthānakuśalo bhikṣuḥ rūpaṃ yathābhūtaṃ prajānāti. rūpasamudayaṃ. rūpanirodham. rūpanirodhagāminīṃ pratipadam. rūpasyāsvādaṃ cādīnaṃ ca niḥsaraṇaṃ ca yathābhutaṃ prajānātīti, saptasthānakuśalo bhikṣuḥ trividhārthopaparīkṣī kṣipram evāsmin dharmavinaye duḥkhasyāntaṃ prajānātīti (七つの道理に善巧である比丘は、物質をありのままに知る。物質の原因を[ありのままに知る]。物質の[原因の] 尽滅を[ありのままに知る]。物質の[原因の] 尽滅に到るための実践を[ありのままに知る]。そして、] 物質の味わいを[ありのままに知り]、そして、[物質の] わずらわしさを[ありのままに知り]、そして、[物質に対する貪りからの] 乖離をありのままに知るので、七つの道理に善巧である比丘は、三種の対象を観察して、まさしく迅速に法と律に基づいて苦しみの辺際を知るのであると) .

七つの道理に善巧である [比丘])」とは、「如実知」(\*yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊を]ありのままに知ること)・「集如実知」(\*samudayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊の]原因をありのままに知ること)・「滅如実知」(\*nirodhaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊の原因の] 尽滅をありのままに知ること)・「滅道跡如実知」(\*nirodha-gāminīṃ pratipadaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊の原因の] 尽滅に到るための実践をありのままに知ること)、そして、「味如実知」(\*āsvādaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊の] 味わいをありのままに知ること)・「患如実知」(\*ādīnaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊の] わずらわしさをありのままに知ること)・「離如実知」(\*niḥsaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti, [五蘊に対する貪りからの] 乖離をありのままに知ること)に善巧である比丘ということであるが、その如実知の内容を「物質」(\*rūpa, 色)を知る場合を例にとり示すと、前から順に、「物質は、四大(\*mahābhūta)と四大所造色(\*mahābhūtopādāyarūpa)である」、「物質の原因は、喜悅である<sup>84</sup>」、「物質の[原因の] 尽滅は、喜悅の尽滅である<sup>85</sup>」、「物質の[原因の] 尽滅に到るための実践は、八聖道である」、そして、「物質の味わいとは、物質を因縁として楽と快さが生ずることである」、「物質のわずらわしさととは、物質が無常であり、苦しみであり、変化する事物であることである」、「物質の[貪り

<sup>84</sup> 『雑阿含』 T2, 10a14: 愛喜是名色集 (喜悅が物質の原因であると呼ばれる)。これに対して、SN は異なる教説を示す。SN 3, 62, 13f.: āhārasamudayā rūpasamudayo (食が集起することにより、物質が集起することがある)。ただし、AKUp は、『雑阿含』の教説を支持する。AKUp P53b2/ D19a7: dga' ba kun 'byung bas gzugs kun 'byung ba ste/ (喜悅が集起することにより、物質が集起することがある)。

<sup>85</sup> 『雑阿含』 T2, 10a15: 愛喜滅是名色滅 (喜悅が尽滅することが物質 [の原因] が尽滅することであると呼ばれる)。これに対しても、SN は異なる教説を示す。SN 3, 62, 14: āhāranirodhā rūpanirodho (食が尽滅することにより、物質が尽滅することがある)。ただし、AKUp は、『雑阿含』の教説を支持する。AKUp P53b3/ D19b1: dga' ba 'gags pas gzugs 'gags pa ste/ (喜悅が尽滅することにより、物質が尽滅することがある)。

からの] 乖離とは、物質に対する貪りが断ぜられることである」とありのままに  
知ることであるという。また、「三種観義」(\*trividhopaparīkṣin, 三種の [対象を]  
観察する [比丘]) については、「蘊」(\*skandha, 陰)<sup>86</sup>・「界」(\*dhātu, 界)・「処」  
(\*āyatana, 入) の三種の対象を観察する比丘であると言われている。さらに、こ  
の七種の如実知の特徴を大きく整理しておく、初めに示した四つの如実知は、  
各々の対象に関する「苦諦・集諦・滅諦・道諦」という四つの根本的な真理をあ  
りのままに知るもの<sup>87</sup>であり、その後示した三つの如実知は、この「四諦」の  
うちの苦諦・集諦・滅諦という真理をまた別の見地からありのままに知るもので  
あると言うことができるだろう。

さて、先に示した阿含経の《正しい観察》の内容は、五蘊を「無常である」「苦  
しみである」などと観察するというものであったが、上記の「七処善」の内容説  
明にその類型を探すと、「物質は、無常であり、苦しみであり、変化する事物であ  
るということを知り、ありのままに知る」という「患如実知」の内容説明が、それとほ  
ぼ一致している<sup>88</sup>と言える。『雑阿含』における該当箇所を以下に示そう。

---

<sup>86</sup> 『雑阿含』が三種の対象として「蘊」(\*skandha)・「界」(\*dhātu)・「処」(\*āyatana) を挙げるのに対して、SN は「界」(dhātu)・「処」(āyatana)・「縁起しているもの」(paṭiccasamuppāda) を挙げる (cf. SN 3, 65, 12-16.)。ただし、AKUp は『雑阿含』の教説を支持する (cf. AKUp P57a2ff./ D22a4f.)。

<sup>87</sup> 『識身足論』「目乾連蘊」の第 42 節 (『識身足論』 T26, 536c15-537a11) は、第 1 節 (『識身足論』 T26, 531a25-531c5) と若干の相違があった (註 53 参照) ため、後回しにしていたが、第 42 節における六識身を対象とした四諦十六相を伴う観察というものは、ここにおける七種の如実知のうち、「識」に関する「如実知」「集如実知」「滅如実知」「滅道跡如実」に相応する観察、あるいはそれを応用した観察ということができよう。よって、少なくとも第 42 節について、《正しい観察》を、ここにおける如実知と判定することは行き過ぎではないと考えられる。

<sup>88</sup> 森 [1974a; 151f.] によれば、この「無常であり、苦しみであり、変化する事物である」というかたちの経典は、「無常・苦・無我」を説く問答型の経典の一部が独立したものであることが知られる。

『雑阿含』 T2, 10a20ff.:

云何色患如實知。若色無常・苦・變易法、是名色患。如是色患如實知。

どのようにして、物質 (\*rūpa, 色) のわずらわしさ (\*ādīnava, 患) をありのままに知る (\*yathābhūtaṃ prajānāti, 如実知) のか——もし物質が無常 (\*anitya, 無常) であり、苦しみ (\*duḥkha, 苦) であり、変化する事物 (\*vipariṇāmadharma, 變易法) であるならば、これが物質のわずらわしさである。このようにして、物質のわずらわしさをありのままに知るのである。

上記の経文の下線部が先に示した阿含経の《正しい観察》の内容である「無常である」「苦しみである」などという説明とほぼ類型をなしていることが確認できよう。さて、問題に戻ると、ここでの論点は、このような内容を持つ観察が如何なるあり方をするかということであった。よって、以上のような観点から、この経文をとらえると、このような内容を持つ観察は、「色患」(物質のわずらわしさ)——「物質は、無常であり、苦しみであり、変化する事物である<sup>89)</sup>」という内容——を、「ありのままに知る」(\*yathābhūtaṃ prajānāti, 如実知<sup>90)</sup>) というあり方をするものであると把握できる<sup>91)</sup>。

また、その如実知の対象については、物質をはじめとする五蘊 (\*skandha, 陰) や、以下に「三種観義」として示すように、十八界 (\*dhātu, 界) や十二処 (\*āyatana,

<sup>89)</sup> Cf. SN 3, 62, 18f.: yaṃ rūpam aniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammam ayaṃ rūpassa ādīnavo (何であれ、物質が無常であり、苦しみであり、変化する事物である場合、それが物質のわずらわしさである) .

<sup>90)</sup> Cf. SN 3, 62, 4: rūpassa ādīnavam pajānāti (物質のわずらわしさを知る) .

<sup>91)</sup> 厳密に言えば、「色は無常である」とありのままに知ることと色を無常であると観察することとの間には、差異が認められる可能性がある。例えば、これらの知や観察がそれぞれ見道や修道の無漏智に属するものであるとか、有漏の世俗智に属するものであるとかということがはっきりと区別される場合 (『婆沙論 (新)』 T27, 560b7-12 参照) などには、この差異が顕著なものになるが、この問題については別稿に譲ることとする。

入) が意図されていることが明らかとなる<sup>92</sup>。

『雑阿含』 T2, 10c11ff.:

云何三種觀義。比丘、若於空閑樹下露地觀察陰・界・入、正方便思惟其義、是名比丘三種觀義。

三様に対象を観察する [比丘] (\*trividhopaparīkṣin, 三種觀義) とは如何なる [者] か——比丘が、もし荒野 (\*araṇya, 空閑) や樹木の根元 (\*vṛkṣamūla, 樹下) や野天 (\*abhyavakāśa, 露地) で [五つの] 蘊 (\*skandha, 陰) ・ [十八の] 界 (\*dhātu, 界) ・ [十二の] 処 (\*āyatana, 入) を観察し、正しい方法 (\*upāya, 方便) によって、その対象 (\*artha, 義) [である五蘊・十八界・十二処] を考察するならば、[彼が] 「比丘で三様に対象を観察する [者] 」 と呼ばれるのである。

以上のようにして阿含經の《正しい觀察》の内容とあり方が分かったところで、これを一般化すると、以下のように示すことができよう。まず、「蘊・界・処」に含まれる觀察の対象を「A」と示す。そして、A という対象に必ず具わる内容で、しかも解脱や涅槃に趣くために必ず知らなければならない内容であるということがアーガマによって自明となっているようなものを「B」と示す。この場合には、この《正しい觀察》は、「A は B<sup>93</sup>である、とありのままに知ること」であると表

<sup>92</sup> 森 [1974b; 78f.] によれば、この類の觀察の対象なるものは、概ね五取蘊と解して問題がなく、若干の例外的な対象（「所生」(bhūta)、「有為」(saṅkhata)、「所思」(cetaṃ)、「縁起所生」(paṭiccasamuppanna) など) も五取蘊に還元して考えて差し支えないとされる。

<sup>93</sup> なお、B については以下のような指摘ができる。物質は四大と四大所造色であるとありのままに知ることや「如實知」や「集如實知」・「滅如實知」・物質の滅道跡は八聖道であるとありのままに知ることや「滅道跡如實知」は、B の内容を過不足無く全て理解することであるから、この場合の B は、B の内容の全てを指すことになる。一方、物質のわずらわしさを物質が無常であり……変化する事物であることとしてありのままに知ることや「患如實知」や「味如實知」・「離如實知」の B は、数え尽くすことができるような性質のものではないので、この場合の B

すことができるのである。よって、先に阿含經の《正しい観察》として示した「無常である」(\*anitya, 無常)・「苦しみである」(\*duḥkha, 苦)・「自己に所属するものではない」(\*sūnya, 空)・「自己ではない」(\*anātman, 非我)という内容を有する観察は、「AはBである、とありのままに知ること」と理解できることとなる。

そしてまた、如実知のあり方としては、以上のような知り方の他にも、「五つの執著の[対象となる]蘊(\*upādānaskandha, 受陰)の味わい(\*āsvāda, 味)を味わいとして、わずらわしさ(\*ādinava, 患)をわずらわしさとして、[食りからの]乖離(\*niḥsarāṇa, 離)を[食りからの]乖離として、ありのままに知る<sup>94</sup>」と表現されるような例がある。よって、先述の如実知の説明とこの如実知の説明との微妙な違いに注意すると、上に示したかたち以外にもさらに「BはBである、とありのままに知る」ような如実知が想定できることが分かる。以下に示した『雑阿含』は、そのような如実知のあり方を示す一例である。

『雑阿含』 T2, 2c5-9:

諸比丘。我、以如實知此五受陰味是味、患是患、離是離故……亦能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

比丘たちよ。私は、このような五つの執著の[対象となる]蘊(\*upādānaskandha, 受陰)の味わい(\*āsvāda, 味)を味わいとして、わずらわしさ(\*ādinava, 患)をわずらわしさとして、[食りからの]乖離(\*niḥsarāṇa, 離)を[食りからの]乖離として、ありのままに知ったので……自ら[真理を]目の当たりにして、この上ない正しい覺りを獲得する

は、Bの内容を部分的に指していることになる。

<sup>94</sup> Cf. SN 3, 31, 4-7: ..... imesam pañcannam upādānakkhandhānam assādaṃ ca assādato, ādinavaṃ ca ādinavato, nissaraṇaṃ ca nissaraṇato yathābhūtam abbhaññaṃsu ..... (……[有情たちは]これらの五つの執著の[対象となる]蘊(upādānakkandha)の味わい(assāda)を味わいとして、わずらわしさ(ādinava)をわずらわしさとして、[食りからの]乖離(nissaraṇa)を[食りからの]乖離として、ありのままに知った……)。



ことができたのである。

以上、大まかな考察であったが、如実知の検討から、現時点においては、阿含經の《正しい観察》(解脱や涅槃に不可欠な観察)として以下のような二種を示すことができる。

①「AはBである、とありのままに知ること」

②「BはBである、とありのままに知ること」

A: 「蘊・界・処」に含まれる観察の対象。

B: A という対象に必ず具わる内容で、しかも解脱や涅槃に趣くために必ず知らなければならない内容であるということがアーガマによって自明となっているようなもの。

さて、阿含經の《正しい観察》(解脱や涅槃に不可欠な観察)が以上のような二種のかたちで表されることが分かったが、その一方で、『識身足論』における「貪不善根は、不善である」と知るような《正しい観察》は、これにあてはめて考えることはできまいか。まず、この中の「貪不善根」は、やや細分化が進んでいるが行蘊に含まれるから「A」に代入できる<sup>95</sup>。そして、「不善である」というあり方も、先に MN 第 61 經(『中阿含』「羅云經」)で確認した通り、釈尊によりその修習が勧められているから「B」に代入できると考えられるだろう。よって、こ

<sup>95</sup> 確かに、阿含經の如実知のうち主要なものと呼びうるものは、先に紹介した七種(七処善)のみであった。しかし、この七種の基礎的・根本的な如実知以外にも、不善なる身業・口業・意業をありのままに知るという「不善法如実知」や貪・瞋・癡の三不善根をありのままに知るという「不善根如実知」などの応用的な如実知が、『雜阿含』中には稀に存在する。よって、稀であったとしても、如実知をこのように発展的に応用することも可能となると、さらに繊細な知を求めて、観察の対象をより細分化し、対象に具わるあり方をより詳細に分析して、『識身足論』の《正しい観察》(解脱や涅槃に不可欠な観察)に相当するような如実知を導き出すことも認められるように思われる。(『雜阿含』T2, 94b2-95b9 参照。この經典は、舍利弗が摩訶拘絺羅に説いたもので釈尊による所説ではないが、応用的な如実知とは認められるだろう。)



の『識身足論』の《正しい観察》は、上に示した二種の阿含経の《正しい観察》  
で言えば、①「AはBである、とありのままに知る」というものにあてはめられ  
ると理解することが可能であり、さらにこのことによって、『識身足論』の《正し  
い観察》は、阿含経の《正しい観察》（すなわち、如実知）と並び立つものである  
と判断することが可能となるのである<sup>96</sup>。

以上のような考察から、『識身足論』「目乾連蘊」の第1節、そして第42節（註  
53、註87参照）においては、「観察」の語が、阿含経における如実知（ありのま  
まに知ることに相当するような《正しい観察》（解脱や涅槃に不可欠な観察）を  
意図して用いられていると考えてよいことがほぼ明らかとなった。よって、この  
結果に基づいて、「観察されるから」という〈理由〉を用いた三世実有論証を把握  
し直すと、この論証は、正確には、

〈主張〉：（過去と未来の）Xは、存在する。

〈理由〉：（過去と未来の）Xは、[ありのままに] 観察されるから。

〈前提〉：何であれ [ありのままに] 観察されるものは、存在する。

論証式 [2]

と示すのがふさわしいことが分かる。

<sup>96</sup> なお、『識身足論』が《正しい観察》の内容として以上のような観察や認識を  
一貫して意図していることは、本章では扱わなかった第27節から第30節（『識身  
足論』T26, 533a3-534a5）における論証からも知られる。そこでは、瞑想中の観察  
である四念住の対象である「[六種の] 結」・「[五種の] 蓋」・「[七種の] 覺支」・「[二  
十種の] 心」を論証の主題として、結などがあれば、「結 [など] がある、とあり  
のままに知られるがゆえに」という〈理由〉から「存在する」ということを論証  
している。ここで言われる「結」などは、やはり、「蘊・界・処」に含まれると考  
えられるし、それらが「結 [など] である、とありのままに知られる」というこ  
とも釈尊によって説かれている。よって、これらも、①「AはBである、とあり  
のままに知る」という《正しい観察》にあてはめられるだろう。

上記の論証式の X に、先程取り上げた「有情」や「既に燃やしてしまった過去の手紙」や「七代先の未来の子孫」を代入したらどうなるだろうか。まず、有情は、五蘊の上に仮そめに認められるものであって、ありのままに観察されるものではないから、この論証式にあてはめることはできない。また、過去の手紙や未来の子孫も、有情の場合にならって、色蘊や五蘊の上に仮そめに認められるものと考えられるから、この論証式にあてはめることができなくなる。よって、この論証は、以上のようなものが代入されることによって破されることがないこととなるのである。

#### 2.3.4. 『識身足論』における「有」とは、如何なるあり方か

さて、『識身足論』の「有」の意味については、註 56、註 72、註 75 において若干述べたが、ここで改めてまとめておく。核となる問題は、「目乾連蘊」において単に「有」とだけ示される存在が、如何なるあり方をするかということである。

まず、『識身足論』の「目乾連蘊」の考察からは、どのようなあり方で存在するかということは不明確なままであるにしても、「(過去と未来の) X は、観察されるから、存在する」(論証式 [1]) という論証が成り立つことを確認した。

また、「補特伽羅蘊」の考察からは、「諸法は、仮そめに認められるというあり方ではないあり方で(個別のあり方をするものとして)存在し」、その一方で、「有情は、仮そめに認められるというあり方で存在する」ということが明らかとなった。

そして、「目乾連蘊」と「補特伽羅蘊」との比較検討から、今回扱った「観察されるから」という〈理由〉を用いた三世実有論証は、正確には、「(過去と未来の) X は、[ありのままに] 観察されるから、存在する」(論証式 [2]) と把握するのがふさわしいということを述べた。これによって、はじめの論証式 [1] では、「有

情」を代入した場合には「観察されるから」という〈理由〉が相違因に相当するものになってしまう可能性があったのだが、後の論証式 [2] のように示すことによって、「有情」は「ありのままに観察される」ことがないので「有情」という語を代入すること自体が不可能となり、論証が破綻しないことが分かったのである。

以上のような事柄をふまえた上で、さらに再び、「補特伽羅蘊」の「諸法は、仮そめに認められるというあり方ではないあり方で（個別のあり方をするものとして）存在する」が、「有情は、仮そめに認められるものとして存在する」にすぎないという記述に立ち返り、さらに、慈しみの表象の対象となるのは、有情ではなく、「五蘊（すなわち、諸法）の連続である」という発言の意図に配慮すれば、この『識身足論』の「目乾連蘊」と「補特伽羅蘊」を通して、有部が言いたかったことは、要するに、

〈主張〉：（過去と未来の）諸法は、[個別なあり方をするものとして] 存在する。  
〈理由〉：（過去と未来の）諸法は、[ありのままに] 観察されるから。  
〈前提〉：何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別なあり方をするものとして] 存在する。

論証式 [3]

ということであるのが分かるのである。

したがって、「目乾連蘊」において、ただ「観察されるから」とのみ記述された〈理由〉が、実際の有部の意図からすれば、「ありのままに観察される」という〈理由〉であったのと同様に、単に「有（存在する）」とだけ記述されていた語も、有部としては、「個別のあり方をするものとして存在する」という意図で使っていたということを確認できるのである。

## 2.4. 小結

以上のように『識身足論』における三世実有論証の「観察されるから」という〈理由〉の考察から、有部は「過去と未来の事物は、[ありのままに] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして] 存在する」（論証式 [3]）という論証を意図していることが明らかとなった。

### 《過去と未来の実有論証》

まず、「何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という事柄が定説者と対論者の両者の間で自明となっている。次に、「過去と未来 [の自身の貪不善根] が [ありのままに] 観察される」という事柄が定説者と対論者の両者の間で自明となっている。よって、以上の2つの事柄より、「過去と未来 [の自身の貪不善根] は、[ありのままに] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして] 存在する」ということが成立する。

過去と未来 [の自身の貪不善根] :

([ありのままに] 観察される → [個別のあり方をするものとして] 存在する)

さらにまた、この実有論証からは、次のような三世実有導入の動機が窺える。まず、有部は「何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という前提（[ありのままに] 観察すること → [個別のあり方をするものとして] 存在するもの）に立つ。このことより、有部は“ありのままの観察”を個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知と規定していること（[個別のあり方をするものとして] 存在するもの ⇒ [ありのままに] 観察すること）が窺える。さらに、有部は「過去と未来 [の自身の貪不善根] が [ありのままに] 観察される」という立場に立つ。このことより、有部は、個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知として規定される“ありのままの観察”を、現在と無為の事物のみならず、過去と未来の事物に対する“ありのままの観察”にまで適用可能と考えていることが分かる。以上より、この実有論証には、

あらゆる“ありのままの観察”を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようとする有部の意図、つまり、“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という規定を“ありのままの観察”の公理にしようとする意図が、三世実有論導入の動機として、窺えるのである。

**《実有論証から推測される三世実有論導入の動機》**

個別のあり方で存在するものを対象とすることをありのままに観察することの公理にせんとする意図の下に三世実有論が導入された。

“ありのままの観察とは、個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知である”という事柄を公理化…⇒三世実有

以上より、この「観察されるから」ということを〈理由〉とする論証から、なぜ有部の人々が三世実有論を導入したのかを推測すれば、その動機の一つは、解脱や涅槃に必要不可欠な“ありのままの観察”を“個別のあり方で存在する<sup>97</sup>対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようとしたことであると言することができるのである。

---

<sup>97</sup> ここにおける「個別のあり方をするものとして存在する」というあり方については、現時点では「仮そめに認められるというあり方ではないあり方で存在する」ということを意味することしか分かっていない（註 75 参照）。これが、より具体的に如何なることを意味するかについては、さらなる考察が必要となる。

### 3. 『識身足論』の三世実有論証に付随する二心和合という誤謬を導く論証の意義

#### 3.1. はじめに

##### 3.1.1. 二心和合にかかわる帰謬論証

##### 3.1.1.1. 二心和合にかかわる帰謬論証の分析

小稿第2章における考察から、『識身足論』「目乾連蘊」(ca. B. C. 2世紀成立)において、説一切有部(以下、有部と略す)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[の事物]は存在するものである<sup>98</sup>」と主張する対論者を斥けるために、「過去と未来[の自身の貪不善根]は、[ありのままに<sup>99</sup>]観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして<sup>100</sup>]存在する」という論証をなしていることが明らかとなった<sup>101</sup>。上記の対論者の主張からすると、定説者(有部)と対論者における見解の相違<sup>102</sup>は過去と未来の事物が存在するか否かということのみであるから、以上のごとく、「過去と未来[の自身の貪不善根]が[個別のあり方をするものとして]存在する」という事柄が「[ありのままに]観察されるがゆえに」という妥当な理由によって証明された時点において、三世実有(過去・現在・未来の事物が個別のあり方をするものとして存在すること)

---

<sup>98</sup> 『識身足論』 T26, 531a25f. 小稿 2.2.2 参照。

<sup>99</sup> ここでの観察は、日常的な知覚ではなく、四念処などの瞑想中における観察に代表されるようなありのままの観察が意図されている。詳しくは、小稿 2.3.1-2.3.3 参照。

<sup>100</sup> ここでの存在は、仮初めに認められるあり方ではないあり方、すなわち、個別のあり方で存在するものが意図されている。詳しくは、小稿 2.3.4 参照。

<sup>101</sup> 『識身足論』 T26, 531b3-6. 小稿 2.2.1 参照。

<sup>102</sup> 有部は、三世の事物と無為の事物が存在することを認め(『識身足論』 545b13-19)、対論者は、現在の事物と無為の事物が存在することを認める(註 98 参照)ことより、「現在と無為の事物が存在する」という点に関しては、有部と対論者は共通の見解を有していることとなる。

は成就していることとなる。この論証をまとめると、以下のように図式化できよう。

《過去と未来の実有論証》

まず、「何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という事柄が定説者と対論者の両者の間で自明となっている。次に、「過去と未来 [の自身の貪不善根] が [ありのままに] 観察される」という事柄が定説者と対論者の両者の間で自明となっている。よって、以上の二つの事柄より、「過去と未来 [の自身の貪不善根] は、[ありのままに] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして] 存在する」ということが成立する。

過去と未来 [の自身の貪不善根] :

( [ありのままに] 観察される → [個別のあり方をするものとして] 存在する )

実有論証 [1]

しかるに、有部は、このように三世実有が既に成立しているにもかかわらず、さらに、「現在の自身の貪不善根のみが [ありのままに] 観察される」という対論者の命題を取り上げて帰謬論証を行う。以下に、その帰謬論証を示すが、これには二心和合の問題——過去と未来の事物が存在しないという状況下において自身の心的要素を観察しようとする二心和合という望まじからざる自体に陥り、一方、二心和合という事態を回避しようとする自身の心的要素を観察することができない事態に陥るといった問題——がかかわることが分かる。

『識身足論』 T26, 531b6-10:

【定説者】若言觀現在、應說有一補特伽羅非前非後二心和合一是所觀一是能觀、此不應理。若不說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】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「現在 [の自身の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うとしたら [a]、「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」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。[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 [b]。[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、「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 [c]。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。

以下では、まず、帰謬論証の対象となる対論者の言及について吟味し、後に帰謬論証の展開を分析することにする。

ここで対象となる対論者の言及は「現在 [の自身の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」、つまりは、「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」という命題である。この場合の観察の対象を現在の貪不善根のみに限定する命題は、「過去と未来の自身の貪不善根はありのままに観察されない」と言っ  
て、過去と未来の貪不善根に対する観察が排除される場合に限り可能である、と考えられる。よって、この命題を対論者説として取り上げるには、対論者が「過去と未来の自身の貪不善根はありのままに観察されない」と主張していることが必須である。しかるに、対論者は実際にはこのように明言していない。定説者（有部）がこの対論者を相手にして「過去と未来の自身の貪不善根は、ありのままに観察されるがゆえに」という論証因を立てていること<sup>103</sup>を斟酌すれば、むしろ対論者は「過去と未来の自身の貪不善根は、ありのままに観察される」とさえ主張していたかもしれない<sup>104</sup>。しかし、その一方で、対論者は「過去と未来の自身の

<sup>103</sup> 小稿 2.2.4, 2.2.6 参照。

<sup>104</sup> 例えば Kathāvattu において、パーリ上座部は、「過去と未来の事物は存在し

貪不善根は存在しない」と主張するので、この主張に従えば、対論者の望むと望まざるとにかかわらず、対論者は「過去と未来の自身の貪不善根は、存在しないがゆえに、ありのままに観察されない」と考えると結論付けられよう。したがって、以上のような意味において、対論者には観察されるとすれば「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」可能性が残る。

次に、以上のように帰謬論証の対象となる言及が可能であると考えて、帰謬論証を分析すると以下のごとくになる。すなわち、対論者が「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」と言うように、観察の対象が現在の事物だけに制限されると仮定する [a] と、その場合には、まず、現在の自身の貪不善根がありのままに観察されるがゆえに、観察される現在の自身の貪不善根という心が存在し、かつまた、観察がなされるのであるから、その貪不善根とは別個の観察する現在の自身の心が存在することとなるので、「ひとりの人物に同時に [観察される現在の自身の貪不善根なる心と観察する現在の自身の心という] 二つの心が一緒に生起する」、すなわち、「二心和合」という望ましからざる帰結に陥ってしまうが、これは不合理である [b]。一方、このような「二心和合」ということがありえないとすれば、これは、観察されるはずの現在の自身の貪不善根が存在しないか、あるいは、観察するはずの現在の自身の心が存在しないかのどちらかを意味するがゆえに、今度は、少なくとも「現在の自身の貪不善根がありのままに観察される」ということがありえないという帰結が導き出されることとなる。しかるに、これは、対論者の主張と対立するものであるので、対論者は自語矛盾という不合理に陥ることとなる [c]。よって、このようなディレンマに陥ってしま

---

ない」と主張する (KV<sub>PTS</sub> 115-143) 一方で、「過去と未来の事物に対する心は、認識の対象 (所縁) を有しないものではない」と主張される (KV<sub>PTS</sub> 410ff.)。宮下 [1994]、ならびに、註 222 参照。

うから、観察の対象を現在の事物だけに制限する対論者の見解は過失を伴うこととなる、というのである。

### 3.1.1.2. 二心和合にかかわる帰謬論証における隠匿された三つの条件

二心和合にかかわる帰謬論証の梗概は以上の通りであるが、さらに言外の意図にまで注意して分析すると、この帰謬論証が成立するためには、以下に示す隠された三つの条件が不可欠であることが明らかとなる。注目すべきは、以上の論証のうち、「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」という理由によって、「ひとりの人物に同時に〔観察される現在の自身の貪不善根なる心と観察する現在の自身の心という〕二つの心が一緒に生起する」という望ましからざる帰結を導出する部分 [b] である。

第一に、現在の自身の貪不善根を観察することが、観察される心（貪不善根）とそれとは別個の観察する心の並起を含意するためには、「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」という条件（条件①）が必須である。なぜならば、観察する心がそれ自体を観察する場合には、貪（\*lobha）たる心（\*citta）が、それ自体を観察するので、観察する心であると同時に観察される心でもある一つの心が存在するだけで、二心の並起には到らないからである。

《条件①》 観察する心がそれ自体を観察することは認められない。
---------------------------------

かつ第二に、この帰謬論証においては、観察される貪不善根と観察する心を同じく「心」と呼んでいるが、貪（\*lobha）は“心所法”（\*caitta）であり、観察する心はそれとは別の本性を有する“心法”（\*citta）であると考えることが可能である。そして、さらに“心法”たる観察する心がそれ自体と相応する“心所法”

たる食を観察することが可能であると考えた場合には、そもそも同時にあるべき“心法”（観察する心）と“心所法”（観察される心たる食）とがあるべくしてあるだけであるので、二つの“心法”の並起には到らない。ゆえに、現在の自身の貪不善根を観察することが二つの“心法”の並起を含意するためには、「観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない」という条件（条件②）が俟たれるのである<sup>105</sup>。

《条件②》 観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない。

かつ第三として、そもそも「二心和合」が好ましからざる帰結であるためには、「二心和合は認められない」という条件（条件③）が必要である。

《条件③》 二心和合は認められない。

以上をふまえた上で、この二心和合にかかわる帰謬論証のうちの帰謬法の部分 [a-b] を正確に提示すると以下ようになる。すなわち、対論者が「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」と言うように、観察の対象が現在の事物だけに制限されると仮定する [a] と、[まず、現在の自身の貪不善根がありのままに観察されるがゆえに、観察される現在の自身の貪不善根という心が存在し、そして、観察する心がそれ自体を観察することが認められず（条件①）、かつ、観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することが認められない（条件②）という条件下において観察がなされるがゆえに、観察される貪

<sup>105</sup> ここでは、条件②として、心法が心所法を観察できないこと（心法—心所法）を象徴的に示したが、この条件②には、同様に、心所法が心法を観察できないこと（心所法—心法）と同一の心法に属する心所法同士が互いに観察できないこと（心所法—心所法）も含まれている。

不善根という心とは別個の観察する現在の自身の心が存在することとなるので、二心和合は認められない（条件③）にもかかわらず、「ひとりの人物において同時に〔観察される現在の自身の貪不善根なる心と観察する現在の自身の心という〕二つの心が同時に生起する」、すなわち、「二心和合」という望ましがらざる帰結に陥ってしまう [b'] と。

さらに、この二心和合にかかわる帰謬論証において、定説者（有部）は、「二心和合」はありえない（条件③）という帰謬法の結果を還元して「現在の自身の貪不善根がありのままに観察される」ことはありえないという帰結を導いている [c] が、この帰謬還元の部分においても、やはり、「二心和合は認められない」という事柄（条件③）のみによっては「現在の自身の貪不善根が観察されることはありえない」という事柄は含意されないので、先述の帰謬法の部分 [b'] と同様に三つの条件が悉く必要となる。よって、以上をふまえた上で、この帰謬還元の箇所 [c] を正確に記述すると以下のようなになる。すなわち、「二心和合」がありえない（条件③）ならば、[つまりは、観察されるはずの現在の自身の貪不善根という心が存在しないか、あるいは、観察する心がそれ自体を観察することが認められず（条件①）、かつ、観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することが認められない（条件②）という条件下において観察するはずの現在の自身の心が存在しないかのどちらかであるならば、現在の自身の貪不善根は、存在しないがゆえに、ありのままに観察されないか、あるいは、観察するはずの現在の自身の心が存在しないがゆえに、現在の自身の貪不善根がありのままに観察されないかのどちらかであるので、少なくとも] 現在の自身の貪不善根は観察されないこととなる。しかるに、これは「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と言って、観察の対象を現在の事物だけに制限する対論者の見解（[a]）と矛

盾することとなるので不合理となる<sup>106</sup> [c']。

<sup>106</sup> 以上に示した帰謬論証は、端的に言えば、観察の対象を現在の事物だけに制限する見解の誤りを批判せんとしていると言えよう。しかし、その方法としては、現在の自身の貪不善根が観察されえないということを論証してみせる仕方をとるので、この論証が成立することは、対論者にとっては、自らの主張が拒斥されると同時に、自らの立場においては自身の貪不善根を全く観察しえないということも意味することとなる。ここで、自身の貪不善根が観察されるか否かと言うと、非常に特殊で些細な事柄のように感じられるかもしれないが、実は、このことは、仏教自体が無意味か否かということに関わる重大な問題をも内蔵している。すなわち、凡そ仏教の修行者たるものは最終目的として般涅槃を目指す\*。そして、どのように般涅槃が達成されるかと言えば、まず、ありのままの観察を原因として不善な心や行いが嫌悪され、その嫌悪を原因として離染が生じ、その離染を原因として解脱が生じ、解脱から般涅槃という結果が生ずる（観察⇒嫌悪⇒離染⇒解脱⇒般涅槃）\*\*という仕方によってである。しかし、対論者のごとくに、過去と未来の自身の貪不善根は観察されず、現在の自身の貪不善根のみが観察されると主張するならば、上記の二心和合にかかわる帰謬論証によって対論者にとって唯一観察されうると考えられていた現在の自身の貪不善根すらも観察されないことが論証されるがゆえに、対論者は自身の貪不善根を全く観察できないことになる。よって、このことより、貪不善根を嫌悪することもなくなり、次に離染することもなくなり、さらに解脱することもなくなり、ついには般涅槃することもなくなってしまう（～観察→～嫌悪→～離染→～解脱→～般涅槃）。すなわち、「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と言って観察の対象を現在の事物のみに制限することによって、最終目的である般涅槃がありえないという由々しい問題が生じてしまうのである（『識身足論』T26, 531b11-16. 小稿 2.3.2 参照）。しかるに、般涅槃がありえないということは、仏教徒である以上、認められるはずがない。よって、この般涅槃不可能の問題からしても、観察の対象を現在の事物のみに制限することは避けられるべきなのである。

\* Cf. SN 3, 189, 26-29: nibbānam pana bhante kimatthiyan ti -- accasarā (Siam; assa PTS) rādha pañhaṃ nāsakkhi pañhassa pariyantaṃ gahetum. nibbānogadhaṃ hi rādha brahmacariyaṃ vussati nibbānaparāyaṇaṃ nibbānapariyosānaṃ ti ([ラーダ、問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、涅槃は何を目的とでもっているのですかと。[尊師、答えて曰く—] ラーダよ。[この] 質問は行き過ぎている。[君は、] 質問の限度を捉えることができなかつた。ラーダよ。なぜなれば、梵行は、涅槃に深く入るために、涅槃を終極のものとして、涅槃を究極のものとして住せられるからである)。

ここをもって、二心和合にかかわる帰謬論証を図式化すれば、以下のごとくに示すことができよう。

《二心和合にかかわる帰謬論証》

もし「現在 [の自身の貪不善根のみ] が [ありのままに] 観察される」(現在の自身の貪不善根のみ× [ありのままに] 観察される) [と言って観察の対象が現在の事物のみに制限される] としたら…

[a]

【ア】現在 [の自身の貪不善根] × ([ありのままに] 観察される [→存在する])

【イ】現在 [の自身の貪不善根] × ([観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下でありのままに] 観察される [→観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在する])

【ア】かつ【イ】より

ひとりの人物において同時に [観察される貪不善根なる心と観察する心という] 二つの心が生起する (≡二心和合≠条件③)

[b']

もし二心和合が認められない (=条件③≡ {【ア】(現在の自身の貪不善根×存在しない) あるいは【イ】(現在の貪不善根× [観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下で] 観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない)}) としたら…

\*\* Cf. SN 3, 189, 18-25. 註 77 参照。



【ア】[現在の自身の貪不善根× (存在しない→ありのままに観察されない)]

【イ】[現在の自身の貪不善根× (観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認めらない (条件②) という条件下で観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない→現在の自身の貪不善根は観察されない)]

【ア】あるいは【イ】より

[少なくとも、] 現在 [の自身の貪不善根] は [ありのままに] 観察されない

[c']

[よって、観察の対象は、現在の事物のみに制限されない。]

帰謬論証 [2] <sup>107</sup>

### 3.1.2. 問題の所在

以上から単純に考えれば、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、観察の対象を現在の事物のみに限定する対論者の見解を拒斥せんがためにあることとなる。しかるに、これはあくまでも論証上の機能であるから、三世実有論導入の動機という観点からすれば、むしろ、有部は、自派の教理体系から導き出される自身の心的要素を観察する場合の二心和合という矛盾、あるいは、二心和合の否認によりもたらされる自身の心的要素観察不可能という矛盾を解決するために、三世実有論のほうを企てたのではないかと仮定することもできる。よって、このような二心和合の問題が、有部の教理体系から導き出されることが判明すれば、この問題も三世実有論導入の重大な動機として検討されなければならない。

ゆえに、本章では、まず、二心和合の問題が有部の教理体系から妥当に導かれ

---

<sup>107</sup> なお、この図式 [2] は、本章「3.3.2. 三条件を定説者のみが承認する場合」「3.3.3. 三条件を両者ともに承認しない場合」において、それぞれ、図式 [2- (1)] [2- (2)] のように修正される。

うるものであるか否かについて考察し、さらに有部の教理体系から妥当に導かれえないと判断された場合——すなわち、二心和合の問題が三世実有論導入の動機でないと判断された場合——には、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] がどのような意義をもって実有論証 [1] と伴に行われたのかについて吟味することにする<sup>108</sup>。

<sup>108</sup> この帰謬論証 [2] の中で扱われる、現在の自身の“心法”あるいは“心所法”が自身によって観察可能か否かという議論は、他学派との本格的な論争を誘発し、後に観察不可能というかたちで有部の定説として明示されるにいたる。これは以下に示す『発智論』によって知られるところである。

『発智論（新）』 T26, 919b9-13:

頗有一智知一切法耶。答。無。若此智生一切法非我、此智何所不知。答。不知自性及此相應俱有諸法。頗有一識了一切法耶。答。無。若此識生一切法非我、此識何所不了。答。不了自性及此相應俱有諸法。

[問] ひょっとすると、[ある人が] 一つの智によって一切の法を知ることがあろうか。[答] [ある人が、一つの智によって一切の法を知ること] なかろう。[難] [ある人が、] ある智によって一切の諸法は無我であると知る場合、その智によっては何が知られないのか。[通] [その智によっては、その智] それ自体 (\*svabhāva) とそ [の智] と相応する [心・心所法] (\*saṃprayukta) と [その智と] 一緒に存在する諸法 (\*sahabhū) が知られないのである。[問] ひょっとすると、[ある人が] 一つの識によって一切の法を認識することがあろうか。[答] [ある人が、一つの識によって一切の法を認識ことは] なかろう。[難] [ある人が、] ある識によって一切の諸法は無我であると認識する場合、その識によっては何が認識されないのか。[通] [その識によっては、その識] それ自体 (\*svabhāva) とそ [の識] と相応する [心所法] (\*saṃprayukta) と [その識と] 一緒に存在する諸法 (\*sahabhū) が認識されないのである。 / 『発智論 (旧)』 T26, 773a22-27. Cf. AKBh 404, 20.

よって、この議論の嚆矢となる帰謬論証 [2] の意義が推定されれば、有部におけるこの教理の思想史的展開を探る作業は飛躍的に容易なものとなる。そのような

### 3.1.3. 方法の提示

それでは、上記の二心和合の問題が、有部の教理体系から妥当に導かれうる矛盾であるか否かは、どのようにして判断されようか。この判断には、先述の二心和合にかかわる帰謬論証 [2] を検証するのがよかろう。まず、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、「現在の自身の貪不善根が観察される」という一般的事象を、見かけ上は、〈理由〉としているが、言外に意図された「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」(条件①)・「観察する心(“心法”)がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない」(条件②)・「二心和合は

---

意味で、これを推定しておくことは、たとい仮説であったとしても極めて有用である。

さらにまた、この論争は、有部の教理の垣根を越えて、大乘仏教の教理の中でも問題とされる。例えば、「認識は他の認識に基づいて確立されるのか、あるいは、認識は他の認識をまたずに自身によって確立されるのか」という『廻諍論』における議論 (ViVy v. 31-39) ——ちなみに『廻諍論』の著者は両方の場合を否定する——のうちの後者のほうは、同じ論法を用いるという意味で、この論争と間接的に関連していると言えるし、「有為の特徴(有為相)が存在するか否か」という『中論』の議論 (MK ch. 7, v. 8-12) もまた同様と言える。但し、『識身足論』における論争は、未だ『廻諍論』や『中論』の議論の域まで成熟していない。なんとなれば、『識身足論』においては定説者による一方的な破斥がなされるだけで対論者からの反論が未だ為されていないからである。現在の自身の心的要素は自身によっては観察されないという意見に対して対論者によって反論が用意され、『廻諍論』や『中論』の議論と実際に比肩する議論が見えるのは、『識身足論』の論争が発展したものである『婆沙論(旧)』(T28, 31c6-32b24) / 『婆沙論(新)』(T27, 42c9-43c14)の議論(註 117 参照)が登場してからである。

あるいは、唯識思想——とりわけ、仏教論理学——における自己認識の議論 (Ex. PV ch. 3, v. 329) は、より直接的なかたちで、この論争——『識身足論』の論争と唯識思想における議論の関係性も、『廻諍論』『中論』の議論の場合と同様である——における対立意見となるはずである。よって、以上のごとき関連から言っても、この議論の原初の目的を推定しておくことは無意義ではないのである。

認められない」(条件③)という特殊な三条件が悉く成立することによってはじめて成就するから、教理上の特殊性を問題とする場合には、むしろ、この三条件のほう为核心となるということができよう。次に、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、これが単に論証として成功しさえすればよいという場合には、二心和合にかかわる矛盾が対論者の教理体系において導き出されさえすれば十分である(本章 3.2.1 参照)が、有部がこの矛盾の解決を目指して三世実有論を導入したと仮定すると、有部がこの問題の当事者でなければならないから、対論者の教理体系のみならず、有部の教理体系においても二心和合にかかわる矛盾が導き出されなければならない。よって、有部が二心和合の問題を三世実有論導入の動機とするためには、少なくとも、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の核心たる三条件が、定説者(有部)と対論者の両者の間で成立していることが必須なのである。ゆえに、以下においては、まず、この三条件が両者の間で成立しているか否かについて吟味することにする。

## **3.2. 二心和合の問題は三世実有導入の動機となりうるか否か**

### **3.2.1. 二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の原理から見た三条件の可能性**

さて、これより、「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」(条件①)・「観察する心(“心法”)がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない」(条件②)・「二心和合は認められない」(条件③))という三条件のすべてが、定説者(有部)と対論者の両者の間で成立するか否かについて吟味することとする。

この三条件に対して定説者(有部)と対論者がいかなる立場をとるかについての可能性は、全部で四通り存する。すなわち、まずは、定説者も対論者も三条件

を承認する可能性（可能性 a）、次に、定説者のみが承認し対論者は承認しない可能性（可能性 b）、さらに、定説者は承認せず対論者のみが承認する可能性（可能性 c）、そして最後に、定説者も対論者も三条件を承認しない可能性（可能性 d）である。

	定説者（有部）が三条件の全てを承認するか否か	対論者が三条件の全てを承認するか否か
可能性 a	○	○
可能性 b	○	×
可能性 c	×	○
可能性 d	×	×

それでは、まず、帰謬論証の原理という観点から上記の可能性について吟味することにする。概して、帰謬法とは、対論者の主張を取り上げ、それを論証因とした場合に、対論者にとって望ましからざる帰結が導出されてしまうことを示す論証であると言うことができよう。具体的に、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] を例にとって略説すれば、対論者の主張である「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」という命題を取り上げ、これを論証因として据えた場合に、「ありのままに観察される」がゆえに「二心和合する」という対論者にとって望ましからざる帰結が導出されてしまうことを示す論証であると言える。さらに、この帰謬法の結果の対偶をとると、「二心和合することはありえない」がゆえに「現在の自身の貪不善根すらありのままに観察されない」という帰謬還元法が成立する。この帰謬還元法における論証因は、対論者にとっての望ましからざる帰結を否定したものであるから、原理的には、少なくとも対論者が承認する事柄でなければならない。今、ここで吟味している三条件は、帰謬還元法の論証因の中に組み込まれる要素である。よって、原理的には、少なくとも対論者が承認する事柄

でなければならない。ゆえに、三条件がいかにして捉えられるかの可能性としては、定説者（有部）も対論者も承認する可能性（可能性 a）と定説者は承認せず対論者のみが承認する可能性（可能性 c）の二つが残され、他の二つの可能性（可能性 b と可能性 c）は棄却されることとなる。

	定説者（有部）が三条件の全てを承認するか否か	対論者が三条件の全てを承認するか否か
可能性 a	○	○
<del>可能性 b</del>	⊖	✕
可能性 c	×	○
<del>可能性 d</del>	✕	✕

[3]

以上が、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の原理から見た場合の三条件の捉えられ方の可能性である。

### 3.2.2. 三世実有論証 [1] の原理から見た三条件の可能性

また、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、実有論証 [1] と並行されるものであるから、当然、実有論証 [1] と齟齬を来たすものであってはならない。よって、次には、実有論証 [1] の原理という観点から、三条件が定説者（有部）と対論者の間でどのように捉えられるかの可能性について吟味することにする。

はじめに、実有論証 [1] の構成について確認すると、まず、この論証 [1] は、「ありのままに観察される」という事柄（論証因）によって「個別のあり方をするものとして存在する」という事柄（帰結）が含意されるという論理的包摂関係（ありのままに観察される→個別のあり方をするものとして存在する）が定説者

と対論者の間で成立していることを前提としている<sup>109</sup>。次に、「過去と未来の自身の貪不善根」（主題）に「ありのままに観察される」というあり方（論証因）が適用されるという論証因の主題所属性が両者の間で確認される。ここで、定説者である有部は、この主題所属性を根拠付けるために『中阿含』中の「羅云経」（あるいは、この内容に類する経）を拠り所とすることが知られる<sup>110</sup>が、この聖言の内容は以下の通りである——「ラーフラよ。汝が正に何であれ、意により業を為さんと欲している場合、まさにその汝の意業（未来の意業）が観察されるべきである<sup>111</sup>」「あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為した後も、まさにその汝の意業（過去の意業）が観察されるべきである<sup>112</sup>」と。そして、この意業に関する二種の聖言を貪不善根に応用すれば、「未来の自身の貪不善根」かつ「過去の自身の貪不善根」が「ありのままに観察される」という性質を有すること（主題所属性）が承認されよう。

しかし、この所依の経には、さらに次のような言及が存する——「あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為しているときも、まさにその汝の意業（現在の意業）が観察されるべきである<sup>113</sup>」と。よって、この経を根拠とする限り、有部

---

<sup>109</sup> 「何であれ、[ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論理的包摂関係は、やがて対論者によって否定され、さらにその対論者説は有部によって批判されるに到る（『識身足論』 T26, 535a8-b9. 小稿第 6 章参照）。しかるに、この論証の際には、自明の理として黙認されているものと理解されよう。

<sup>110</sup> 実際に定説者と対論者が確認し合うのは、聖言そのものではない（『識身足論』 T26, 531b1ff. 小稿 2.2.4 参照）。しかるに、この発言の内容は聖言に裏打ちされたものであると知られる（小稿 2.2.6 参照）。

<sup>111</sup> Cf. MN 1, 418, 22f./ 『中阿含』 「羅云経」 T1, 437a14f. 小稿 2.2.6 参照。

<sup>112</sup> Cf. MN 1, 419, 18f./ 『中阿含』 「羅云経」 T1, 437a5f. 小稿 2.2.6 参照。

<sup>113</sup> Cf. MN 1, 419, 2f.: karontena pi te rāhula manasā kammaṃ<> tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ. これに対応する漢訳は、以下のとおりである。『中阿



は「現在の自身の貪不善根が、ありのままに観察される」ということを容認しなければならぬはずである<sup>114</sup>。

ここで、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] に目を向けると、この帰謬論証 [2] の「現在の自身の貪不善根はありのままに観察されない」という帰結が上記の聖言の内容と矛盾することに気付く。よって、少なくとも定説者たる有部はこの論証 [2] の帰結を容認しないはずである。しかるに、この三条件を悉く容認した場合には「現在の自身の貪不善根はありのままに観察されない」という帰結が任運に成立してしまうので、このような帰結を容認しない場合には、この三条件も悉くは容認されないこととなる<sup>115</sup>。ゆえに、実有論証 [1] の観点からすると、原理的に言って、少なくとも定説者（有部）によっては三条件がすべて認められるわけではないこととなるから、三条件の捉えられ方の可能性としては、定説者は承認せず対論者のみが承認する可能性（可能性 c）と定説者も対論者も承認しない可能性（可能性 d）の二つが残され、他の二つの可能性（可能性 a と可能性 b）は

---

含』「羅云經」T1, 437a22f.: 羅云。因現在行故現生意業、即觀此意業（ラーフラよ。現在の諸々の [諸条件によって] 作られたもの (\*saṃskāra, 行) を原因として [現在の] 意 (\*manas, 意) が生ずるが、その [現在の] 意を [以下のように] 観察する)。

<sup>114</sup> 小稿 2.3 参照。

<sup>115</sup> ここで、三条件が「悉くは容認されない」というのは、三条件のうちの少なくとも一つを否定するという意味である。この三条件のうち、どの条件が否定されていた可能性が高いかを敢えて憶測するならば、有部は「観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない」という条件③を否定する可能性が高いように思われる。というのも、もし有部が“心法”がそれと相応する“心所法”を観察することまで許さなかったとしたら、その場合には、四念住における現在の自身の受・心・法に関する念住などは不可能になってしまう（『法蘊足論』T26, 476a2ff., 476c21f., 477c11f., 478b22f.）し、また“心法”の働きの一側面、ないし、“心法”の状態にすぎないとも解釈される“心所法”を殊更に“心法”とは別体の“法”として確立する目的も不明瞭となるからである。

棄却されることとなる。

	定説者（有部）が三条件の 全てを承認するか否か	対論者が三条件の全てを 承認するか否か
可能性 a	⊖	⊖
可能性 b	⊖	≠
可能性 c	×	○
可能性 d	×	×

[4]

以上が、実有論証 [1] の原理から見た場合の三条件の捉えられ方の可能性である。

### 3.2.3. 原理的側面から総合的に見た三条件の可能性

以上のように、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の原理的側面 [3] と実有論証 [1] の原理的側面 [4] から、三条件の捉えられ方を総合的に吟味すると、この三条件については、定説者（有部）からは承認されず対論者のみによって容認される可能性（可能性 c）のみが残ると結論付けられる。

	定説者（有部）が三条件の全てを承認するか否か	対論者が三条件の全てを承認するか否か
<del>可能性 a</del> (実有論証 [1] の原理により否定される) [4]	⊖	⊖
<del>可能性 b</del> (実有論証 [1] の原理により否定される) [4] (帰謬論証 [2] の原理により否定される) [3]	⊖	≠
可能性 c	×	○
<del>可能性 d</del> (帰謬論証 [2] の原理により否定される) [3]	≠	≠

このように、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の核心となる三条件は、対論者の体系においてのみ成立し、有部の体系においては成立しえないことが、原理的な観点から判明した。このことにより、二心和合の問題は、有部の教理体系から導き出される矛盾でないことが明らかであるので、三世実有論導入の動機として考慮する必要もなくなる<sup>116</sup>。よって、この帰謬論証 [2] は、何らかの意義を有し

<sup>116</sup> 以上においては、有部において三世実有論が成立するためには、原理的に、二心和合の問題の当事者が有部ではありえないことを論じたが、当然のことながら、また逆に、二心和合の問題の当事者が有部であったとしたら、原理的に、有部は三世実有論を導入しえないこととなってしまう。なんとなれば、三世実有論証 [1] における「過去と未来の貪不善根は、ありのままに観察される」という論証因の主題所属性を根拠付ける聖言には、「あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為しているときも、まさにその汝の意業（現在の意業）が観察されるべきである」という文言が含まれているからである。すなわち、仮に三条件が有部の元来の宗是であるとしたら、その宗是から導き出される矛盾を解決するために、その宗是によって含意される「現在の自身の貪不善根は観察されない」という事柄と矛盾する聖言を敢えて探り出して派生的な教説である所の三世実有の論証に用いてい

つつ、実有論証 [1] に従属するもの、あるいは、実有論証 [1] を補強するものとして展開されたにすぎないと述べる事が可能であろう。

### 3.3. 実態から見た二心和合にかかわる帰謬論証 [2]

#### 3.3.1. 実態から見た三条件の可能性

二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の核心となる三条件は、理論上は、対論者の体系においてのみ成立する条件でなければならないことが、以上のごとくに確認された。

ところが、これらの三条件は、理論上は、対論者の体系においてのみ成立する条件であるにもかかわらず、『識身足論』に遅れて撰述される『婆沙論』の「一刹那の智は一切の法を知ることができるか否か」という議論の中では、それぞれが、この帰謬論証 [2] の対論者であったと思しき者たちによって否定されているのである。すなわち、「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」という条件①は大衆部によって、「観察する心がそれ自体に相應する“心所法”を観察することは認められない」という条件②は法密部によって、そして、「二心和合は認められない」という条件③は化地部によって、それぞれ否定されているのである<sup>117</sup>。

---

ることとなってしまふのである。ゆえに、このように考えてもまた二心和合の問題が三世実有論導入の動機となることはありえないこととなる。

<sup>117</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 42c11-21: 謂 [a] 或有執。心心所法能了自性。如大衆部彼作是説。智等、能了為自性故、能了自他。如燈、能照為自性故、能照自他。[b] 或復有執。心心所法能了相應。如法密部彼作是説。慧等能了相應受等。[c] 或復有執。心心所法能了俱有。如化地部彼作是説。慧有二種。俱時而生。一相應。二不相應。相應慧知不相應者。不相應慧知相應者。[d] 或復有執。補特伽羅能了諸法。如犢子部彼作是説。補特伽羅能知。非智 ([他派の誤った主張とは] すなわち、[以下のごときである。] [a] あるいは、「心・心所法は [心・心所法] それ自体 (\*svabhāva) を認識することができる」と或る者たちはいう。例えば、大衆部が以下のように説くがごときである。「智など (心・心所法) は、認識することを本

一旦自派の教説として採用した主張を後になって翻すことは考え難い。よって、これらの三条件は、実態としては、少なくとも対論者が認めない条件であるか、あるいは、対論者が未だ思い付きもしていなかった条件であるということとなる。つまり、これらの条件は、有部によって暗黙裡に対論者に押し付けられた条件ということとなるのである。このことにより、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、客観性を欠く、有部による恣意的な論証であるということが明らかとなる。

しかるに、それでは、この恣意的な手法による帰謬論証 [2] は何を意図して実  
有論証 [1] と伴に行われたのであろうか。

---

性 (\*svabhāva) とするが故に、[智など (心・心所法)] それ自体と [智など (心・心所法) とは] 別のものを認識することができる。例えば、灯明が、照らすことを本性 (\*svabhāva) とするが故に、[灯明] それ自体と [灯明とは] 別のものを照らすことができるのと同様である」と。[b] あるいは、「心・心所法は [心・心所法と] 相応しているもの (\*samprayukta) を認識することができる」と或る者たちはいう。例えば、法密部が以下のように説くがごときである。「慧など (心・心所法) は、[その慧などと] 相応している受など (心・心所法) を認識することができる」と。[c] あるいは、「心・心所法は一緒に存在する (\*sahabhū) [心・心所法] を認識することができる」と或る者たちはいう。例えば、化地部が以下のように説くがごときである。「慧には二種があつて、一緒に生ずる (\*sahabhū)。一つは、[心・心所法と] 相応している (\*samprayukta) [慧] で、もう一つは、[心・心所法と] 相応していない (\*viprayukta) [慧] である。[心・心所法と] 相応している慧は [心・心所法と] 相応していない [慧] を知り、[心・心所法と] 相応していない慧は [心・心所法と] 相応している [慧] を知る」と。[d] あるいは、「ブドガラは [心・心所法を含む] 諸法を知ることができる」と或る者たちはいう。例えば、犢子部が以下のように説くがごときである。「ブドガラが [心・心所法を含む一切の法は無我であると] 知るのであつて、智が [心・心所法を含む一切の法は無我であると知るのは] ない」と。 / 『婆沙論 (旧)』 T28, 31c8-15)。以上のうち、[a] は条件①を否定する大衆部の主張を、[b] は条件②を否定する法密部の主張を、[c] は条件③を否定する化地部の主張を示す。なお、[d] は条件①②③を回避する第四の方法を提示する犢子部の主張である。

その実態を吟味するために、今度は、帰謬論証 [2] の核心となる三条件について少なくとも対論者が承認しない可能性、すなわち、三条件を定説者（有部）のみが承認し対論者は承認しない可能性（可能性 b）と定説者も対論者も三条件を承認しない可能性（可能性 d）について検討することにする。

	定説者（有部）が三条件の 全てを承認するか否か	対論者が三条件の全てを 承認するか否か
可能性 a	⊖	⊖
可能性 b	○	×
可能性 c	≠	⊖
可能性 d	×	×

[5]

### 3.3.2. 三条件を定説者のみが承認する場合

上記 ([5]) のごとく、帰謬論証 [2] の核心となる三条件については、『婆沙論』の議論より、それらを悉く受け入れる対論者が存在しなかったことが明らかとなった。しかも、実有論証 [1] の論証因の主題所属性との関わりから、本来、三条件の全てを容認してはならないはずの有部が、『婆沙論』においては一転して三条件を悉く容認すると明言していることが確かめられる。よって、この事実を重んずれば、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の段階においても、三条件について定説者（有部）のみが承認し対論者は承認しないという可能性（可能性 b）が吟味されなければならない。但し、『婆沙論』における有部による全三条件の容認は、三世実有を論証する文脈ではなく、「一刹那の智は一切の法を知ることができるか否か」という別の文脈にあるがゆえに可能であると考えられるので、『識身足論』の実有論証 [1] と並行される帰謬論証 [2] の中において有部が全三条件を容認するとなると、その場合には、三世実有論証の成立過程、とりわけ、論証因の主題所属性の根拠についての伝承が、有部自体において、完全に忘却されている状

況<sup>118</sup>を想定せざるを得ない。

---

<sup>118</sup> 有部が、三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠について自覚していたか否かという事柄と二心和合にかかわる帰謬論証 [2] が成立するために必要な三条件を全て承認するか否かという事柄の関係性を考えたとき、最も親和性が高い状況は、以下の二つの可能性である。まず、第一の可能性は、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を破綻せしむることを知らなかったがゆえに、三条件を全て認めつつ帰謬論証を行ったという可能性である。三条件を全て承認するので理論的には帰謬論証 [2] が成立して三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を損傷せしめるが、そのこと自体を認知していなかったのであるから、2つの論証 [1] [2] が並行される可能性がある。次に、第二の可能性は、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] を破綻せしむるものであることを知っていたがゆえに、三条件のうちの少なくとも一つを承認せずに帰謬論証を行ったという可能性である。帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] を破綻せしむるものであることを知っていたならば、有部は自身の体系においては帰謬論証 [2] が成立するのを回避するはずである。よって、三条件のうちの少なくとも一つを承認しないことにより、有部の体系における帰謬論証 [2] の成立を回避して、三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を温存しつつ、二つの論証 [1] [2] を並行する可能性がある。なお、この第二の可能性については、本章「3.3.3. 三条件を両者ともに承認しない場合」において扱う。

もちろん、親和性は低いながら、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を破綻せしめることを知らなかったが、三条件のうちの少なくとも一つを認めずに帰謬論証を行った可能性、そして、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を破綻せしむることを知っていたが、三条件を全て認めつつ帰謬論証を行った可能性もありうるかもしれない。しかしながら、まず、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を破綻せしめることを知らなかったが、三条件のうちの少なくとも一つを認めずに帰謬論証を行った可能性は、三条件の全てを承認するわけではないので有部の体系においては帰謬論証 [2] は成立せず三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性も温存されるが、それにより論証因の主題所属性が温存されるということ自体を自覚していなかったのであるから、二つの論証 [1] [2] が目的なしに偶然に並行されたこととなる。次に、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を破綻せしむることを知っていたが、三条件を全て認めつつ帰謬論証を行った可能性は、帰謬論証 [2] が三世実有論証 [1] を破綻せしむるものであることを知っていたならば有部は自身の体系において帰謬論証 [2] が成立するのを回避するはずであるのに、



以上のごとく、有部によって実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠に関する知識が完全に忘却されている状況下において、有部のみが三条件を容認する場合を考えれば、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] とその意趣は以下のように分析されよう。「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」と主張する架空の対論者が、有部の自説と同様に三条件の全てを容認すると恣意的に仮託すると [A]、まず、現在の自身の貪不善根がありのままに観察されるがゆえに、観察される現在の自身の貪不善根という心が存在し、かつまた、観察がなされるのであるから、その貪不善根とは別個の現在の自身の観察する心が存在することとなるので、]「ひとりの人物に同時に [観察される現在の自身の貪不善根なる心と観察する現在の自身の心という] 二つの心が一緒に生起する」、すなわち、「二心和合」という望ましからざる帰結に陥ることとなる。しかし、二心和合することは、有部の体系と架空の対論者の体系においては許容すべからざること (条件③) である [B]。よって、有部の体系と架空の対論者の体系においては、このような「二心和合」はありえないので、観察されるはずの現在の自身の貪不善根が存在しないか、あるいは、観察するはずの現在の自身の心が存在しないかのどちらかを意味するがゆえに、今度は、少なくとも「現在の自身の貪不善根がありのままに観察される」ということがありえないという帰結が導き出されることとなる [C]。しかし、三世実有論に関連付けるならば、有部の体系と架空の対論者の体系においては、現在の自身の貪不善根のみを対象とする観察が否定されることとなるが、同時にそれ以外の自身の貪不善根、すなわち、過去と未来の自身の貪不善根が観

---

三条件を全て承認し、帰謬論証 [2] を成立させ、三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性を損傷せしむることとなるので、二つの論証 [1] [2] は矛盾するものとなってしまふ。よって、後に掲げた二つの可能性について、帰謬論証 [2] の目的を考察することは無意味であると考えられるので、本章では考察の対象とはしないことにする。

察されることが間接的に肯定されるので、「過去と未来の自身の貪不善根が、ありのままに観察されるがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という既存の実有論証 [1] を通して、現在の自身の貪不善根の観察が不可能であっても般涅槃が可能となる<sup>119</sup>。すなわち、これによって三世実有論の有用性が顕揚されるのである。

《二心和合にかかわる帰謬論証の分析と三世実有論と関連する意趣》

もし [有部と同様に三条件の全てを容認すると仮託された架空の対論者の体系において] 「現在 [の自身の貪不善根のみ] が [ありのままに] 観察される」 (現在の自身の貪不善根のみ × [ありのままに] 観察される) と主張されるとしたら…

[A]

【ア】 現在 [の自身の貪不善根] × ([ありのままに] 観察される [→存在する])

【イ】 現在 [の自身の貪不善根] × ([観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下でありのままに] 観察される [→観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在する])

【ア】 かつ 【イ】 より

ひとりの人物において同時に [観察される貪不善根なる心と観察する心という] 二つの心が生起する (≡二心和合≠条件③)

[B]

もし [有部と架空の対論者の体系において] 二心和合が認められない (=条件③ ≡ {【ア】 (現在の自身の貪不善根 × 存在しない) あるいは 【イ】 ([現在の貪不善根 × 観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下で] 観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない)}) としたら…

<sup>119</sup> 般涅槃不可能にかかわる議論については、註 106 参照。

【ア】[現在の自身の貪不善根× (存在しない→ありのままに観察されない)]

【イ】[現在の自身の貪不善根× (観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認めらない (条件②) という条件下で観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない→現在の自身の貪不善根は観察されない)]

【ア】あるいは【イ】より

[少なくとも、] 現在 [の自身の貪不善根] は [ありのままに] 観察されない

[C]

[しかるに、既存の三世実有論により、過去あるいは未来の貪不善根がありのままに観察される可能性が肯定される→既存の三世実有論により、般涅槃の可能性が肯定される]

帰謬論証 [2- (1)]

以上より、実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠についての知識が有部の中において完全に忘却されている状況下で有部のみが三条件を容認する場合の帰謬論証 [2] とその意趣は以下のようにまとめられる。

まず、帰謬論証 [2] そのものの目的は、体裁上は帰謬論証のかたちをとるものの、実質的には、三世実有の立場に立たなかったときに有部自体の規則において起こりうる「現在の自身の貪不善根すらも観察されない」という矛盾を提示することにほかならないとすることができる。さらに、三世実有論との関連から言えば、この帰謬論証 [2] は、元来、有部の自説より生じうる二心和合にかかわる現在の自身の貪不善根の観察不可能、ないし、般涅槃不可能の矛盾が、実有論証 [1] に依存すること、すなわち、従属することにより派生的に解決されることを暗示する意趣を有するとも言えよう。つまり、三世実有論が論証されることによって派生的に解決された二心和合の問題を帰謬論証のかたちで示していると言えるのである。

《三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠についての知識が有部の中において完全に忘却されている状況下で有部のみが三条件を容認する場合の帰謬論証 [2] の意趣》

有部の自説より生じうる二心和合にかかわる現在の自身の貪不善根観察不可能という矛盾が三世実有論によって派生的に解決されることを暗示すること

[6]

但し、以上のごとく、有部が初めから三条件のすべてを自派の教説として自覚していたとする考え方には難点がないわけではない。というのも、もし有部が三条件を自覚していたとすれば、自身の教説を自由に展開する上で枷となる三条件をなぜ導入したのかということをも考えなければならないが、その動機<sup>120</sup>が極めて曖昧だからである。比較的明確な動機が示される「観察する心がそれ自体を観察することは認めらない」という条件①は、最終的には『婆沙論（新）』において「観察する心は、[それ自体の] 対象ではないがゆえに、観察されない」という論式で示されるに到る<sup>121</sup>。しかし、この論式すらも初めから有部の定説としてあったわけではなく、対論者との応酬の中で促されて、済し崩しに整備されたものであることが窺い知られる<sup>122</sup>のである。

### 3.3.3. 三条件を両者ともに承認しない場合

次に、三条件を定説者（有部）も対論者も認めない場合について、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] を考察することにする。上述の場合と同様、帰謬論証 [2] の核心となる三条件については、『婆沙論』の議論より、それらを悉く受け入れる対論者が存在しないことが明らかである。また上述の場合は『婆沙論』における

<sup>120</sup> 『婆沙論（新）』 T27, 43a18-44a27/ 『婆沙論（旧）』 T28, 32a18-32c29 参照。

<sup>121</sup> 『婆沙論（新）』 T27, 43a28f. 並びに、拙稿 [2010a; §2.3] 参照。

<sup>122</sup> 拙稿 [2010a] 参照。

有部の状況を重視して実有論証 [1] からの観点を無視し、有部のみが三条件を認める可能性を考察したが、以下では、この帰謬論証 [2] が実有論証 [1] と並行されることを重視して、実有論証 [1] の論証因の主題所属性との関係から定説者も三条件を悉く受け入れるわけではない可能性<sup>123</sup>（可能性 d）について考察することにする。

以上のごとく、有部によって実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠が十分に意識されている状況下において、有部も対論者も三条件を容認しない場合には、帰謬論証 [2] とその意趣は以下のように分析されよう。「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」と主張する対論者に対して、実質的にそのように考える者は誰もいないにもかかわらず、対論者のみが三条件を全て容認すると恣意的に仮託すると [A]、まず、現在の自身の貪不善根がありのままに観察されるがゆえに、観察される現在の自身の貪不善根という心が存在し、かつまた、観察がなされるのであるから、その貪不善根とは別個の現在の自身の観察する心が存在することとなるので、]「ひとりの人物に同時に [観察される現在の自身の貪不善根なる心と観察する現在の自身の心という] 二つの心が一緒に生起する」、すなわち、「二心和合」という望ましからざる帰結に陥ることとなる。しかし、二心和合することは、少なくとも<sup>124</sup>三条件を仮託された対論者の体系においては許容すべからざることである [B]。よって、三条件を仮託された対論者の体系においてだけは、このような「二心和合」がありえないので、観察されるはずの現在の自身の貪不善根が存在しないか、あるいは、観察するはずの現在の自身の心が存在しないかのどちらかとなるがゆえに、今度は、少なくとも「現在の自身の貪不善根がありのままに観察される」ということがありえないという帰結が導き出さ

---

<sup>123</sup> 註 118 参照。

<sup>124</sup> 註 115 参照。

れることとなる [C]。また、実有論証 [1] に関連付けるならば、三条件を仮託された対論者においては、現在の自身の貪不善根のみを対象とする観察が否定されることにより、それ以外の自身の貪不善根、すなわち、過去と未来の貪不善根が観察されることが間接的に肯定されざるを得ず、「過去と未来の貪不善根が、ありのままに観察されるがゆえに、個別のあり方をするものとして観察される」という実有論証 [1] における論証因の主題所属性（過去と未来の貪不善根：ありのままに観察される）が再受容されることとなる。

《二心和合にかかわる帰謬論証の分析と三世実有論と関連する意趣》

もし [三条件の全てを容認すると仮託された対論者の体系においてのみ] 「現在 [の自身の貪不善根のみ] が [ありのままに] 観察される」 (現在の自身の貪不善根のみ × [ありのままに] 観察される) と主張されるとしたら…

[A]

【ア】 現在 [の自身の貪不善根] × ([ありのままに] 観察される [→存在する])

【イ】 現在 [の自身の貪不善根] × ([観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下でありのままに] 観察される [→観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在する])

【ア】 かつ 【イ】 より

ひとりの人物において同時に [観察される貪不善根なる心と観察する心という] 二つの心が生起する (≡二心和合 ≠ 条件③)

[B]

もし [三条件の全てを容認すると仮託された対論者の体系においてのみ] 二心和合が認められない (=条件③ ≡ {【ア】 (現在の自身の貪不善根 × 存在しない) あるいは 【イ】 ([現在の貪不善根 × 観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下で] 観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない)}) としたら…

【ア】[現在の自身の貪不善根× (存在しない→ありのままに観察されない)]

【イ】[現在の自身の貪不善根× (観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体に相応する “心所法” を観察することは認めらない (条件②) という条件下で観察される貪不善根という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない→現在の自身の貪不善根は観察されない)]

【ア】あるいは【イ】より

[少なくとも、] 現在 [の自身の貪不善根] は [ありのままに] 観察されない

[C]

[よって、三条件の全てを容認すると仮託された対論者の体系においてのみ、観察の対象を現在の事物のみとする制限を解かざるを得ない→三条件の全てを容認すると仮託された対論者の体系においてのみ、「過去あるいは未来の貪不善根がありのままに観察される」という三世実有論証の論証因の主題所属性が再受容される]

帰謬論証 [2- (2)]

以上より、実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠が有部の中において十分に意識されている状況下で誰も三条件を容認しない場合の帰謬論証 [2] とその意趣は以下のようにまとめられる。

まず、帰謬論証 [2] そのものの目的は、対論者の体系に三条件を恣意的に仮託することにより、観察の対象を現在の事物のみに制限する見解の不合理性を対論者の体系のみに対して提示することであると言えよう。さらに、三世実有論との関連から言えば、この帰謬論証 [2] は、以上のような姑息な論法を弄することにより、三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の妥当性を対論者に再受容させて、実有論証 [1] を補強しようとする意趣を有するとも言える。



《三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠が有部の中において十分に意識されている状況下で誰も三条件を容認しない場合の帰謬論証 [2] の意趣》

実有論証 [1] の論証因の主題所属性の再受容を対論者に強いること

[7]

しかるに、以上のごとく、有部が三条件について自認していなかったとする場合にも問題が残る。有部は既に実有論証[1]において「過去と未来の貪不善根は、ありのままに観察される」という論証因の主題所属性に関する承認を、聖言を背景としながら対論者から取り付けている。よって、対論者にとっても「ありのままに観察される」という論証因は妥当なものであろうから、対論者が何の根拠もなく妄りにそれを否定するとは考えられない。それにもかかわらず、有部が姑息な論法を弄してまで対論者に再受容を迫ったのは、なぜであろうか。しかるに、この理由として考えられうるものは、文献上には明言されず、想像の域を超えないものばかりである<sup>125</sup>。

<sup>125</sup> なぜ、有部が対論者に対して三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性（過去と未来の貪不善根がありのままに観察されること）の再受容を迫ったかについては、例えば、以下のような状況を想像することができる。対論者の主張を破斥するために有部によって示される三世実有論証 [1] は、「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして] 存在する」というものであったが、この論証の必要最低限の要素は「何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論理的包摂関係（「観察される」というあり方によって「存在する」というあり方が含意されること）と「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに] 観察される」という論証因の主題所属性である。そして、この両者が何に基づいて成り立つかということ、前者（論理的包摂関係）は、最終的には「対象と感官 [という原因] によって認識 [という結果] が発生する」という聖言（『識身足論』T26, 535a20-25. 小稿 2.2.6 参照）に基づいて、「結果である認識がある場合には、必ず原因たる対象が存在する」と推論されて自明となり、後者（主題所属性）は、「ラーフラよ。汝が、正に何であれ、意により業を為さんと欲している場合、まさにその汝の意

---

業（未来の意業）が観察されるべきである……あるいは、ラーフラよ。汝が意により業をなしているときも、まさにその汝の意業（現在の意業）が観察されるべきである……あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為した後も、まさにその汝の意業（過去の意業）が観察されるべきである」という聖言（註 111、註 112、註 113 参照）、あるいは、これに類する聖言によって直接的に自明となっていた。よって、この論証以前であればいざ知らず、一旦このように適正なる手順をふんで論証が成立してしまったからには、対論者は何の根拠もなしに自説に固執するわけにはいかない。

さて、このような状況下において、もし対論者が自説を救うために有部の論証を斥けるとしたら、その場合には次の二つの方策が考えられよう。それは、すなわち、「何であれ [ありのままに] 観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論理的包摂関係を崩すという仕方か、さもなくば、「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに] 観察される」という論証因の主題所属性を破るという仕方である。以上の二つの方策のうちのどちらか一つが成功すれば有部の論証を斥けることができる。しかるに、二つの方策のうちの前者（論理的包摂関係を崩す試み）は『識身足論』「目乾連蘊」の後半部の冒頭（『識身足論』T26, 535a8-535b9. 小稿第 6 章参照）で独立して議論されるので、あるとすれば、ここでは後者（主題所属性を破る試み）が試されると考えてよかろう。よって、対論者からすれば、この箇所では、「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに] 観察されない」ということが成立すればよいわけである。それを成立せしむる方法としては、論証因を立てて「過去と未来の事物は、[ありのままに] 観察されない」ということを証明する方法、有部が根拠としている聖言と対立する聖言を提示する方法、そして、有部が根拠としている聖言を納得のいくかたちで会通するという方法が考えられる。まず、そのうち、論証因を立てる方法は困難を極めることが予測される。例えば、この場合の論証因としては、「存在しないがゆえに」というもの（例えば、『識身足論』（T26, 545c13-19）では、有部は、三世実有論を確立させたことにより、「存在しない」ということを理由として、プドガラが「知覚されない」ことを主張している）やこれに類するものとして「効果をもたらさないがゆえに」などというものが考えられるが、今は、これら自体が未だ確立していないので、これらを論証因として据えることができない。また、次に、対立する聖言を見出す方法も至難の業と言えよう。仮に「過去と未来の事物はありのままには観察されず、現在と無為の事物のみがありのままに観察される」という聖言があったとしたら、有部の拠り所とする聖言と互いに障礙し合うから、有部の示す論証因の主題所属性を不確立に追い込むこともできよう。しかし、恐らくそのような聖言は存在しないし、対論者がそれを発見した形跡も見られない。ゆ

---

えに、有部が拠り所とする聖言と対立する聖言を挙げることによってこの論証因の主題所属性の成立を回避することは断念しなければならない。

以上のようにであれば、有部を斥けるためには有部が根拠とする聖言を会通するしかない。それでは、対論者はどのような会通をなすと推測できようか。まず、有部が根拠とする聖言をもう一度確認してみると、それは以下のごとき聖言であった。「ラーフラよ。汝が、正に何であれ、意により業を為さんと欲している場合、まさにその汝の意業（未来の意業）が観察されるべきである……あるいは、ラーフラよ。汝が意により業をなしているときも、まさにその汝の意業（現在の意業）が観察されるべきである……あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を為した後も、まさにその汝の意業（過去の意業）が観察されるべきである（註 111、註 112、註 113 参照）。」これに対して、対論者の主張は「過去と未来の事物は存在せず、現在と無為の事物のみが存在する」というものであったから、勢い、彼らは「過去と未来の意業は、存在しないから、観察されない。観察されうるとしたら、現在の意業のみが、存在するから、観察される」と説くはずである。この場合、有部の拠り所とする聖言と対論者の説との共通点は、ただ「現在の意業が観察される」というところのみである。よって、対論者が上記の聖言を会通するとしたら、「汝が意により業をなしているときも、まさにその汝の意業（現在の意業）が観察されるべきである」という一文のみを生かして、他の部分を会通する——他の部分を文字通りに取らず、すべてを現在の意業を観察することにはかならないという意味に読み換えるか、あるいは、現在の意業を観察するという部分のみが真実であって、他の部分は方便であると読み換える——はずである。

以上のごとく、両者の論争の要点から、理論上の会通の方針は推測されるが、残念ながら、『識身足論』には如何なる会通も示されない（但し、『俱舍論』(AKBh 299, 4-6) より、例えば、以下のような会通の可能性が推測される。釈尊の本意に従えば、過去の事物は「かつて存在した」ものであり、未来の事物は「これから存在するだろう」ものであるから、現在の事物のごとくに「存在する」ものではない。したがって、「現在の事物のみが、存在する」のであるから、「現在の事物のみが、ありのままに観察されうる」という見解こそが正しいということとなる。しかるに、なにゆえに「過去と未来の事物が、存在する」とか「過去と未来の事物が、観察されるべきである」とか説かれたのかと言え、それは「過去と未来の事物が存在しない」「過去と未来の事物はありのままに観察されない」と言った場合に、現在に生じている結果たる事物のみを見て、それには原因がないとか、あるいは、現在に生じている原因たる事物のみを見て、それには結果は存在しないとかという誤解を懐く者がいるかも知れないからであると考えられる。ゆえに、そのような誤解を予防するために、実際には過去と未来の事物は存在しないにも

---

かわらず、方便として「過去と未来の事物が存在する」と説かれ、また、過去と未来の事物は、現在の事物のごとくに、ありのままに観察されるというわけではないのではあるけれども、同様の目的のために、方便として「過去と未来の事物が観察されるべきである」と説かれたのである)。しかし、会通がなされたとしたら、有部の三世実有論証は存亡の危機に陥ると言うことはできよう。なんとなれば、「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに] 観察される」という論証因の主題所属性が聖言によって確立されると言ったとしても、会通によって、有部が意図するような意味で「[ありのままに] 観察される」わけではないと反駁されてしまうからである。

有部が、この会通を回避するためには、もはや、幾つこれと同種の聖言を挙げても対論者に対して効力をなさないこととなる。なぜならば、それらの聖言は、一事が万事、同種の解釈によって会通されてしまうからである。尤も、「過去と未来の事物はありのままに観察される。私は、これを方便としてではなく、真正なる事柄として説いたのである」などというような誂え向けの聖言があったとしたら対論者を摧破することもできようが、恐らくそのような気の利いた聖言は存在しないし、有部も発見できていない。また、妥当な論証因を立てて、「過去と未来の事物がありのままに観察される」という事柄が仮に説かれたものや方便でなく真実であるということを示明することも不可能に近かろう。

このような状況下において、有部が最も容易に、しかも、最も簡潔に、対論者の会通を回避できるとしたら、その回避術は、会通の根幹となっている「現在の事物のみがありのままに観察される」という対論者の命題を帰謬法によって否定してしまうことであろう。この視点からすると、この帰謬論証とその意趣は以下のように理解できる。有部によっては「過去と未来の貪不善根は、ありのままに観察されるがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という三世実有論証 [1] がなされた。ところが、対論者は、この論証における論証因の主題所属性を「現在の事物のみがありのままに観察される」という事柄のみを根幹とする会通によって崩し、論証 [1] を無効にせんとしている。確かにこの会通が成立すれば、この論証 [1] は無効となろう。しかるに、もし「現在の自身の貪不善根のみがありのままに観察される」という会通の根幹を仮に容認した場合には、まず、現在の自身の貪不善根が、ありのままに観察されるがゆえに、存在し、かつまた、三条件を仮託された対論者の体系においては、観察する心がそれ自体を観察することは認められず (条件①)、かつ、観察する心 (“心法”) がそれ自体と相応する “心所法” を観察することは認められない (条件②) という条件下において、ありのままの観察がなされることとなるがゆえに、現在の自身の観察する心が存在することとなるので、二心和合することとなる (≠条件③)。しかし、以上のよう

### 3.4. 小結

以上をまとめれば、なぜ、三世実有論証 [1] に付随して二心和合にかかわる帰謬論証 [2] が為されるかについては、以下のように結論付けることができる。まず、三世実有論証 [1] と二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の原理的な観点から、二心和合にかかわる帰謬論証 [2] の核心となる三条件が対論者の体系においてのみ成立するということが判明することにより、少なくとも、三世実有論証の以前においては、有部は、この二心和合の問題の当事者ではなかったことが明らかとなる。よって、二心和合の問題を三世実有論導入の動機として考慮する必要もなくなる。それでは、この二心和合にかかわる帰謬論証 [2] は、どのような意義をもって、実有論証 [1] に付随して展開されたかということが問題とされなければならないが、それに関してはこの帰謬論証 [2] の実態を考慮して、以下に示す二つの仮説が可能である。まず、三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠についての知識が有部の中において完全に忘却されている状況下で有部のみが三条件を容認する場合には、この帰謬論証 [2] の意趣は、有部の自説より生じうる二心和合にかかわる現在の自身の貪不善根観察不可能という矛盾が三世実有論に従

---

なかたちでの二心和合は、少なくとも、三条件を仮託された対論者の体系においてはありえない。よって、三条件を仮託された対論者の体系においてだけは、現在の自身の貪不善根が存在しないか、あるいは、観察する心がそれ自体を観察することは認められず（条件①）、かつ、観察する心（“心法”）がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない（条件②）という条件下において、現在の自身の観察する心が存在しないかのどちらかとなるがゆえに、三条件を仮託された対論者の体系においてだけ「現在の貪不善根がありのままに観察される」という事柄が成立せず、この事柄が成立しないがゆえに会通もまた成立しないこととなる。ゆえに、会通による三世実有論証 [1] の無効性は認められず、かえって三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性が、三条件を仮託された対論者によって再受容されることとなる。

属することによって派生的に解決されることを暗示することであると言うことができ、また、実有論証 [1] の論証因の主題所属性の根拠が有部の中において十分に意識されている状況下で誰も三条件を容認しない場合には、この帰謬論証 [2] の意趣は、対論者に三世実有論証 [1] の論証因の主題所属性の再受容を強いて三世実論証 [1] を補強することであると言うことができる。



## 4. 『識身足論』の三世実有論証に付随する異熟因果同時という誤謬を導く論証の意義

### 4.1. はじめに

小稿第2章における考察から、『識身足論』「目乾連蘊」(ca. B. C. 2世紀成立)においては、説一切有部(以下、有部と略す)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[の事物]は存在するものである<sup>126</sup>」と主張する対論者を斥けるために、「過去と未来[の貪不善根]は、[ありのままに<sup>127</sup>]観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして<sup>128</sup>]存在する<sup>129</sup>」という論証をなしていることが明らかとなった。ここにおいては、「任意のものが観察される場合、その任意のものは存在する」という論理的包摂関係が、仏教徒における自明の事柄としてみなされている<sup>130</sup>ので、立論者と対論者の間で「過去と未来[の貪不善根]」という主題に「観察される」という論証因のあり方が所属することが了承された時点において、過去と未来の貪不善根が「存在する」ことが任運に成立することとなる。以上により、三世実有は論証されたこととなるのであるが、さらに有部は、対論者が「現在[の事物]のみが観察される」と固執した場合に導出される誤謬を示す二つの帰謬論証からなる一対の論証を展開する。これら二つの帰謬論証とは、具体的には二心和合の問題——過去と未来の事物が存在しないという状況下において自身の心的要素を観察しようとする二心和合という望ま

---

<sup>126</sup> 『識身足論』 T26, 531a25f. 小稿 2.2.2 参照。

<sup>127</sup> ここでの観察は、日常的な知覚ではなく、四念処などの瞑想中における観察に代表されるようなありのままの観察が意図されている。詳しくは、小稿 2.3.2, 2.3.3 参照。

<sup>128</sup> ここでの存在は、仮初めに認められるあり方ではないあり方、すなわち、個別のあり方で存在するものが意図されている。詳しくは、小稿 2.3.4 参照。

<sup>129</sup> 『識身足論』 T26, 531b3-6, 531b20-23.

<sup>130</sup> 小稿 2.2.5、並びに、小稿第6章参照。



しからざる事態に陥り、一方、二心和合という事態を回避しようとする自身の心的要素を観察することができない事態に陥るという問題——と異熟因果同時の問題——過去と未来の事物が存在しないという状況下において異熟因果を観察しようとする異熟因と異熟果が同時に存在するという望ましからざる事態に陥り、一方、異熟因と異熟果が同時に存在するという事態を回避しようとする異熟因果を観察することができない事態に陥るという問題——にかかわる論証であるが、まず、その片方の二心和合にかかわる帰謬論証<sup>131</sup>については已に小稿第3章において分析を試みた。その内容を要略すれば、以下のごとくである。すなわち、対論者は、有為法（諸条件によって作られた事物）については「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、過去と未来の事物は存在しないがゆえに観察されず、観察されるとすれば現在の事物のみが観察されることとなる。よって、自身の貪不善根を観察する場合も、観察されるとすれば現在の自身の貪不善根のみが観察されるということとなるが、対論者が、もし「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と固執する場合には、第一に、観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根が存在し、かつ、第二に、認識が現在においてのみ働くことは両者にとって自明であるので、観察がなされるがゆえに、その貪不善根という観察される心とは別個に現在の自身の観察する心が存在することとなり、ひとりの人物において二つの心が同時に生起するという帰結に陥ってしまうこととなる。しかるに、これは、ひとりの人物において二つ以上の心が同時に存在することはありえないという伝統的定説と矛盾するがゆえに、好ましからざる帰結である<sup>132</sup>。またその一方で、伝統的定説に順って、もし「ひとりの人物において

---

<sup>131</sup> 『識身足論』 T26, 531b6-10.

<sup>132</sup> この帰謬論証が成立するためには、明示される論証因のほかに、言外に意図されている三条件（①観察する心がそれ自体を観察することは認められず、②観察

二つの心が同時に生起する」と認めないという場合、現在の自身の貪不善根が存在しないか、あるいは、それとは別個の現在の自身の観察する心が存在しないかのどちらかとなるがゆえに、今度は、少なくとも現在の自身の貪不善根は観察されないという帰結に陥ってしまうこととなる。しかるに、これは、対論者にとっては自身の主張と矛盾するがゆえに、好ましからざる帰結である<sup>133</sup>というのである。以上が、一対の論証のうちの片方を構成する二心和合という誤謬にまつわるディレンマを示す帰謬論証である。これを図式化すれば、以下のように示すことができよう。

もし現在の自身の貪不善根のみが観察される（現在の自身の貪不善根のみ×観察される）としたら…

【ア】現在の自身の貪不善根×（観察される→存在する）

【イ】現在の自身の貪不善根×

（観察される→その貪不善根とは別個の現在の自身の観察する心が存在する）

【ア】かつ【イ】より、二心和合

もし二心和合を認めない（≡ {【ア】（現在の自身の貪不善根×存在しない）あるいは【イ】（現在の自身の貪不善根×貪不善根とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない）}）としたら…

【ア】現在の自身の貪不善根×（存在しない→観察されない）

【イ】現在の自身の貪不善根×

（貪不善根とは別個の現在の自身の観察する心が存在しない→観察されない）

【ア】あるいは【イ】より、少なくとも、現在の貪不善根は観察されない

二心和合にかかわる帰謬論証 [1]

なお、小稿第3章における考察より、以上の帰謬論証 [1] は、この二心和合のする心法がそれ自体と相応する心所法を観察することは認められず、③ひとりの人物において同時に二つの心が存在することは認められないという条件）が全て必須である。小稿 3.1.1.2 参照。

<sup>133</sup> この帰謬論証が成立するためにも、やはり、言外に意図されている三条件が全て必須である。註 132 参照。

問題が三世実有論導入のための動機であったがゆえに構成されたのではなく（小稿 3.2 参照）、推測の域を超えないものの、既に成立している三世実有論証における論証因の主題所属性に対する対論者による反論を回避せんがため（小稿 3.3.3 参照）、あるいは、有部の自説より生じうる現在の自身の貪不善根を観察することが不可能であるという矛盾が既に成立している三世実有論証に依存することにより派生的に解決されることを暗示せんがため（小稿 3.3.2 参照）に、構成されたにすぎないことが明らかとなっている。

そして、一對のうちのもう一方を構成するのが、次節に示す異熟因果同時という誤謬にまつわるディレンマを示す帰謬論証である。ところで、この異熟因果とは、善あるいは不善の行為という原因から、それぞれ、原因とは性質の異なる無記の（善とも不善とも言うことのできない）楽や苦という結果が<sup>134</sup>時間をおいて<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Cf. AKBh 89, 24-90, 1: *atha vipāka iti ko 'rthaḥ -- visadṛśaḥ pāko vipākaḥ ..... iti vaibhāṣikāḥ*（さて、「異熟」とは、いかなる意味か——「異熟」とは、[結果が原因と] 相似せずに成熟することである……とヴァイパーシカ派（有部）の人々は [主張する]）。AKVy 1, 212, 13-15: *visadṛśaḥ pāko vipāka iti. hetor visadṛśam phalam ity arthaḥ. hetur hi vyākṛta eva, phalaṃ tu avyākṛtam eveti*（「異熟」とは、[結果が原因とは] 相似せずに成熟することである、と [いわれる。] 結果が原因と相似していないという意味である。なぜなら、原因 [である行為] は、ただ [善や不善と] 記別されるもののみであり、一方、結果 [である楽と苦] は、ただ [善や不善と] 記別されないもののみであるからである）。

<sup>135</sup> 『婆沙論』においては、異熟因と異熟果が同時にはありえないことを示すために、以下の偈文をあげる。『婆沙論（新）』T27, 264a11f. (T27, 393b2f.): 作惡不即受 非如乳成酪 猶灰覆火上 愚蹈久方燒（[ある人が] 邪惡 [な行為] をなしたとしても、[その人は] 直ちには [その果報たる苦を] 受けない。[例えば、サッドウヤ (*sadya*) という草を入れた] 生乳が [直ちに] 凝乳となるように [そのように、邪惡な行為は直ちにその果報たる苦となるもの] ではないのである。[邪惡な行為をなすことは] まるで灰によって覆われた火の上にいるようなものである。愚者は [それを] 踏み、[はじめは熱いとは感じず、] しばらくしてはじめて [その火によって] 焼かれるのである。/ 『婆沙論（旧）』T28, 205a1f. (T28, 294a10f.)/（『婆

沙論 (古)』 T28, 464c16f.))。さらに、『婆沙論』では、これに次のような註釈を付けている。『婆沙論 (新)』 T27, 264a13ff.: 有薩闍草。磨置乳中、即便成酪。業果不爾。如灰覆火。愚夫輕踏、初雖不覺、後便被燒。作惡亦爾。因時雖樂、至果熟時、有惡趣苦 (サッドウヤ (\*sadya) という草がある。[それを] 粉末にして生乳の中に入れて、直ちに凝乳となる。[しかるに、] 行為の結果はそのように [直ちに成熟すること] はない。[邪悪な行為は] 灰によって覆われた火のようなものである。愚者は [その灰によって覆われた火を] 軽く踏んで、はじめは [熱いと] 感じないけれど、後になって焼かれるのである。邪悪 [な行為] をなすこともまた同様である。[邪悪な行為がまだ] 原因であるときには楽があるけれども、[その邪悪な行為の] 結果が成熟するにいたると、悪い生存状態 (餓鬼・畜生・地獄) という苦となるのである。 / 『婆沙論 (旧)』 T28, 205a3-6/ (『婆沙論 (古)』 T28, 464c18-24))。なお、この偈文は Udānavarga にもおさめられている。UV IX. 17: na hi pāpakṛtaṃ karma sadyaḥ kṣīram iva mūrchatī/ dahan tad bālam anveti bhaśmācchanna ivānalaḥ// ([解釈 1] なぜならば、邪悪なものとして確定している行為は、サッドウヤ (sadya) [という草] が生乳を [直ちに] 凝固させるようには [直ちには凝固し] ないからである ([解釈 2] なぜならば、邪悪なものとして確定している行為は、[なされると同時に] 直ちに (sadyas) 凝固することはないからである。[例えば、] 生乳が [搾られると同時に直ちに凝固することがない] ようにである)。それ (邪悪なものとして確定している行為) は [愚者を] 焼くために [愚者を] 追いかける。灰に覆われた火が [時をおいて愚者を焼く] ようにである)。以上のうち、解釈 1 は、『婆沙論』の解釈と同様に「生乳」を邪悪な行為の異類例とするものであり、解釈 2 は「生乳」を邪悪な行為の同類例とするものである。このように二種の解釈が可能であることはチベット語訳のみに残る Udānavarga の註釈書からも知られる。UVV P206a2-5/ D176b3ff.: nges par zhes bya ba ni gcig tu sdig pa can gyi las so/ 'phal du zhes bya ba ni dus de nyid du myur du 'gyur zhing rnam par mi 'gyur te/ byas pa'i dus de nyid du mi smin to zhes bya ba'i don te/ (P; to// D) ..... mthun pa'i chos kyi dpe bstan pa/ 'o ma lta bur zhes bya ba yin te/ dper na 'o ma ni dus de nyid du zhor mi 'gyur te (D; te/ P) 'on kyang dus phyi ma zhig na zhor 'gyur ba de bzhin no// yang na chos mi mthun pa'i dpe ni 'phal du zhes bya ba ni saddya zhes bya ba'i rtswa'i (D; rtsa'i P) rigs yod de 'o ma la des btab na bcug pa (D; btsug pa P) tsam nyid du zhor 'gyur te/ sdig pa'i las ni de lta bu ma yin no// ([「邪悪なものとして」 確定している [行為]] (kṛta) とは、偏に邪悪な行為 (\*ekāntapāpakarman) である。「直ちに」 (sadyas) とは、同時に、速やかに [ということであり、] 「凝固し [ない]」 ([na] mūrchatī) [とは、] 変化しない [ということであって、行為が] なされると同時に [その結果が] 成熟することがないという意味である……。[邪悪なものとして確定してい

もたらされる因果関係と定義されるが、もし過去と未来の事物が存在せず、現在の事物しか存在しないとしたら、そのような因果関係は実際にはありえないか、あるいは、必ず時間をおいて応報する因果関係と定義されるにもかかわらず、実際には原因と結果が同時に現在に存在するという事態ともなりかねない。勿論、有部は過去と未来の事物が存在すると主張するので、この過失には陥らないが、ひょっとすると、この過失を免れんがために三世実有論が構想されたのではないかと穿ってみることも可能である<sup>136</sup>。よって、小稿においては、この異熟因果の問題が三世実有論導入の動機となりうるか否かについて吟味することにする。

このように言うのも、この異熟因果の問題は、後世に世親 (Vasubandhu, ca. A. D. 4 世紀) によって著述され、多方面に影響を与えた『俱舍論』(AKBh) において

---

る行為と] 相似する事物の喩例 (同類例) を述べて——「生乳のように」(\*kṣīramiva) といわれる。喩えば、生乳が [搾られると] 同時には凝乳にならず、むしろ、ある [程度] 後の時になって凝乳になるように、同様に [邪悪なものとして確定している行為もなされると同時にはその結果を成熟させず、むしろ、ある程度後の時になってその結果を成熟させるのである]。あるいはまた、[この生乳の喩例は] 相似しない事物の喩例 (異類例) [である。]「サッドウヤ」(\*sadya) というのは、サッドウヤ (\*saddyā) という草の種類であって、生乳の中にそれ (サッドウヤという草) が投入されると、入れるや否や、凝乳となるが、邪悪な行為は、そのように [なされるや否や、その結果を成熟させることは] ない。

<sup>136</sup> 『識身足論』の論証に即して言えば、ここで問題とされているのは、必ず異時にわたる異熟因果の観察が、観察の対象を現在の事物のみに限定した場合に可能か否かという問題である。ところが、この問題は、過去あるいは未来の異熟因果が観察できるか否かの問題に繋がるので、文字通りに解釈すると、「過去の」あるいは「未来の」という限定の付いた主張命題の主語 (いわゆる有法) への「観察される」という論証因適用の妥当性という既に表明された事柄 (小稿 2.2.6 参照) を再三表明しているにすぎないこととなる。しかるに、既に表明された事柄を繰り返して表明することは余り有意義ではないので、この論証によって何らかの効果が付加されるとすれば、観察されるか否かという問題に加えて、時間を隔てつつも異熟因から異熟果が引き起こされるか否かという異熟因果そのものの問題が暗に意図されているのではないかと推測される。

三世実有を主張するための四大理由の一つとして紹介され、三世実有の妥当性を直接的に証明する根拠とみなされているからである。そのような意味においては、これに先行する『識身足論』の議論を吟味することには、思想史を解明する上で重要な意義もあることとなる。

そこで、以下では、まず『識身足論』における異熟因果同時にかかわる帰謬論証を分析し、次に後世に展開される世親の異熟因果にまつわる論証を吟味して、後に両者を比較検討することにする。

## 4.2. 『識身足論』における異熟因果同時にかかわる帰謬論証の分析

それでは、以下に、『識身足論』における異熟因果同時にかかわる帰謬論証を示すこととする。この論証の主題となるものは「貪不善根」であるが、この「貪不善根」が何らかのかたちで存在することは契経 (\*āgama)、すなわち、釈尊の言葉によって自明であることが既に前段において両者の間で了承済みである<sup>137</sup>ので、ここにおいては、まず、この主題たる「貪不善根」に、論証因となる「後に苦という異熟 [果] を有するものである<sup>138</sup> と観察される」というあり方があるか否かについての確認がなされる。

『識身足論』 T26, 531b17ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於貪不善根已觀今觀當觀後世感苦異熟。」

【対論者】彼答言、爾。

<sup>137</sup> 『識身足論』 T26, 531a26ff. 小稿 2.2.3 参照。

<sup>138</sup> 「有する」という語の解釈について、『婆沙論 (新)』 T27, 264a19-264b11/『婆沙論 (旧)』 T28, 205a9-205b1 においては三種の説があげられているが、そのいずれの場合においても、ここにおける「有する」という語は、“同時にあい伴う” という意味ではなく、“時間や距離を隔てようとも応ずる” という意味で用いられると解釈されている。



【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、『貪不善根を“後に苦という異熟 [果] を有するものである” (\*duḥkha-vipāka) と [過去の沙門やブラーフマナは<sup>139</sup>] すでに観察することができた (\*pratyava-√vikṣ-) し、[現在の沙門やブラーフマナは<sup>140</sup>] いま観察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは<sup>141</sup>] これから観察することができるだろう<sup>142</sup>』ということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろう。] 「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

以上により、定説者たる有部のみならず、対論者も「貪不善根が“後に苦という異熟 [果] を有するものである”と観察される」と容認することが分かるので、これを論証因として主題に適用することが可能となる。

ところで、ここで主題となっている「貪不善根」は、有為法であるので、過去か未来か現在のいずれかの範疇に摂められることとなる<sup>143</sup>。そして、この貪不善根を過去あるいは未来の事物と考えた場合には、過去あるいは未来の貪不善根は、観察されるがゆえに、存在することとなり、「過去と未来 [の事物] は存在しないものである」と主張する対論者にとっても、過去と未来の事物は存在しなければ

<sup>139</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b2ff./ MN 1, 420, 1-6. 註 61 参照。

<sup>140</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b6ff./ MN 1, 420, 13-18. 註 62 参照。

<sup>141</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b4ff./ MN 1, 420, 7-12. 註 63 参照。

<sup>142</sup> 過去と未来と現在の心の働きが“後に苦という異熟 [果] を有するものである”と観察されなければならないことは、例えば、『中阿含』「羅云經」(『中阿含』 T1, 437a5-437b2) に見られ、また、パーリのニカーヤ (MN 1, 418, 22-419, 35) にもほぼ同様の内容が確認される。註 69 参照。

<sup>143</sup> Cf. AKBh 5, 3: ta eva saṃskṛtā gatagacchadgamiṣyadbhāvād adhvānaḥ (同じそれら有為 [法] は、[現在から過去へ] 既に行ってしまったもの (gata) であり、[現在から過去へ] 行きつつあるもの (gacchat) であり、[未来から過去へ] 行くだろうもの (gamiṣyat) であるがゆえに、世路 (adhvan) である) .



ならないこととなる<sup>144</sup>。あるいは、このことを肯んぜずして、対論者が「現在の事物のみが観察される」と固執するとしても、その場合はその場合で、以下のよ  
うな不都合が生ずるとするのが有部の意見である。すなわち――

『識身足論』 T26, 531b23ff.:

【定説者】若言觀現在、應說有一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、此不應理。

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の貪不善根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに観察されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の貪不善根のみがありのままに観察されることとなるのです。しかるに、] もし [君（対論者・沙門目連）が]「現在 [の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うとしたら、[その場合には、現在の貪不善根のみが“苦という異熟果を有するものである”とありのままに観察される（現在の苦という異熟果を有する貪不善根のみがありのままに観察される）がゆえに、異熟果を引き起こす行為（異熟因）たる現在の貪不善根も存在し、かつ、行為（異熟因）たる貪不善根によって引き起こされた現在の苦たる異熟果も存在することとなるので、]「ひとりの人物が、同時に、一方で [貪不善根という] 行為（異熟因）を為し、もう一方でその [貪不善根という] 行為の [引き起こす苦という] 異熟 [果] を感受する」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。[しかし、] これ（異熟因たる行為と異熟果たる感受が同時であること）は不合理です。

この論証は以下のごとく解釈することができよう。対論者のように「現在 [の事物のみ] が観察される」と固執する場合には、まず、貪不善根が観察されれば、観察されるがゆえに、貪不善根が現在に存在することとなる。かつまた、ここでは、その貪不善根が“後に苦という異熟 [果] を有するものである”と観

<sup>144</sup> 『識身足論』 T26, 531b20-23.

察されるというのであるから、「現在 [の事物のみ] が観察される」と固執する対論者にとっては、その貪不善根の有する異熟果が観察されるとすれば、観察されるがゆえに、その異熟果も現在に存在せざるをえない。しかるに、この場合には、貪不善根はその異熟果と一緒に現在に存在することとなるので、原因たる貪不善根（異熟因）と結果たる苦（異熟果）が同時という帰結に陥ってしまう。ところが、先述の通り、異熟という因果関係は必ず原因と結果の間に時間的間隙を必要とするというのが定説であるので、この帰結は受け容れがたいものである。

よって、このような帰結は否定しなければならないが、これを否定した場合には、今度は、次のような問題が惹起されるというのである。すなわち――

『識身足論』 T26, 531b25ff.:

【定説者】若不説一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、則不應説觀於現在。

【定説者】[一方、] もし [君（対論者・沙門目連）が] 「ひとりの人物が、同時に、一方で [貪不善根という] 行為（異熟因）を為し、もう一方でその [貪不善根という] 行為の [引き起こす苦という] 異熟 [果] を感受する」と説かないとしたら、[その場合には、異熟果を引き起こす行為（異熟因）たる現在の貪不善根が存在しないか、あるいは、行為（異熟因）たる貪不善根によって引き起こされた現在の苦たる異熟果が存在しないこととなるがゆえに、現在の貪不善根が“苦という異熟果を有するものである”とありのままに観察されない（現在の苦という異熟果を有する貪不善根がありのままに観察されない）ので、] 「現在 [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おうでしょう。

ここにおいて、異熟の因果が同時でないことを主張することは、異熟の原因である貪不善根が現在に存在しないか、あるいは、異熟の結果たる苦が現在に存在しないかのどちらかを意味するが、その場合には、原因たる現在の貪不善根が、存在しないがゆえに、観察されないか、あるいは、結果たる現在の苦が、存在しないか

ゆえに、観察されないかのどちらかということとなるので、結論として、「現在[の貪不善根]が“後に苦という異熟[果]を有するものである”と観察される」ことは不可能となる。ところが、先述の通り、対論者は「現在[の事物のみ]が観察される」と固執するので、こうなると対論者は自語矛盾に陥ることとなる。

よって、以上のようなディレンマに陥らないために、観察される事物を現在の事物だけに限定すべきではない<sup>145</sup>というのが『識身足論』における有部の見解である。これを図式化すれば、以下のように示すことができよう。

もし現在の貪不善根のみが“苦という異熟果を有するものである”と観察される（現在の（貪不善根∩苦という異熟果）のみ×観察される）としたら…

【ア】現在の貪不善根×（観察される→存在する）

【イ】現在の苦という異熟果×（観察される→存在する）

【ア】かつ【イ】より、異熟因果同時

もし異熟因果同時を認めない（～異熟因果同時＝{【ア】（現在の貪不善根×存在しない）あるいは【イ】（現在の苦という異熟果×存在しない）}）としたら…

【ア】現在の貪不善根×（存在しない→観察されない）

【イ】現在の苦という異熟果×（存在しない→観察されない）

【ア】あるいは【イ】より、少なくとも、現在の貪不善根は“苦という異熟果を有するものである”と観察されない

異熟因果同時にかかわる帰謬論証 [2]

### 4.3. 世親『俱舍論』における三世実有の論証因としての異熟因果

以上のごとく、『識身足論』においては、異熟因果の問題は、観察される事物を現在の事物だけに限定することの過失を示し、過去あるいは未来の事物——決して過去かつ未来の事物ではない——が観察されることを間接的に指し示すために

<sup>145</sup> 『識身足論』 T26, 531b27.

用いられていると解されるが、以下に示す世親の『俱舍論』(AKBh)においては、この異熟因果が直接的に三世実有を導出するものであるかのごとき扱いとなっている。

AKBh 295, 20-296, 1.:

phalāt / [V. 25b] yadi cātitaṃ na syāt, śubhāśubhasya karmaṇaḥ phalam āyatyāṃ kathaṃ syāt. na hi phalotpattikāle vartamāno vipākahetur astīti. tasmād asty evātītānāgatam iti vaibhāṣikāḥ .

[過去と未来の事物は] 結果のゆえに [存在する。] [V. 25b] また、もし過去 [の事物] が存在しないとしたら、[過去の] 善や不善の行為の結果がどうして当来に存在しえようか。[いや、存在しえない。] なぜならば、結果が生起するときには、現存する異熟因が存在しないからである。そのゆえに、過去と未来 [の事物] は必ず存在する、とヴァイバーシカ派 (有部) の人々は [主張する。]

この論証は、以下のごとく解釈されよう。仮に過去 [の事物] が存在しないとしたら、[過去の] 善や不善の行為 [を原因として時間をおいて生起するはず] の [楽や苦という異熟] 果には、現存する [過去の] 異熟因が存在しないこととなる。

[ところが、原因がなければ結果もないので、その場合には、その異熟] 果 [自体] が存在しないことになってしまうだろう。[しかるに、実際には、楽や苦という異熟果が体験されるので、異熟果が存在する。よって、異熟果が存在するがゆえに、過去の異熟因も存在することとなる。そして、このことは過去の事物が存在するというのと同じ意味である。] そのゆえに、過去 [の事物] は存在する、と

<sup>146</sup>。

---

<sup>146</sup> また、AKVy においては、「過去の異熟因」を主題に据えて、この論証から以下のような論証式を抽出している。AKVy 2, 469, 17ff.: phalād iti. vidyamāna-svalakṣaṇaṃ śubhāśubham atītaṃ karma. vipaktikāla utpadyamānaphalatvāt. vartamāna-dharmavad iti ([過去と未来の事物は] 結果のゆえに [存在する] と [いわれる。])

この帰謬法 (prasaṅga) と帰謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) からなる論証を図式化して示すと以下のようになる。

過去 [の事物] が存在しないとしたら…

【異熟】果× (～現存する [過去の] 異熟因を有する → ～存在する) 【帰謬法】

[しかるに、実際には異熟果が存在するので…

異熟果：(存在する→現存する過去の異熟因を有する) 【帰謬還元法】】

≡過去 [の事物] が存在する

世親の論証 [3]

ところが、世親が三世実有の直接的な根拠として紹介するこの異熟因果の関係は、見ての通り、過去の事物が存在することを証明するのみで、未来の事物が存在することは証明しえない。よって、これは「過去と未来と現在の事物がすべて存在する」と説く説一切有部<sup>147</sup>がたてる論証因としては十分でなく、寧ろ、「現在の事物と未だ結果を及ぼしていない過去の行為のみが存在する」と説く分別説部<sup>148</sup> (具体的には、飲光部<sup>149</sup>) がたてるべき論証因となろう。

[主張命題] 善や不善の過去の行為は、現存することを本性とする。[論証因] [なぜならば、善や不善の過去の行為は、結果が原因と] 異なって成熟するときに、生起する結果を有するからである。[喩例] [例えば、] 現存する事物が [生起する結果を有するがゆえに、現存することを本性とするが] ごとくである)。これを図式化すると以下のようになる。善や不善の過去の行為：(生起する結果を有する→現存することを本性とする)。

<sup>147</sup> AKBh 296, 4: ye hi sarvam astīti vadanty atītam anāgataṃ pratyutpannam ca, te sarvāstivādāḥ (実に、ある者たちが「過去と未来と現在 [の事物] がすべて存在する」と説く場合、彼らは説一切有部である)。

<sup>148</sup> AKBh 296, 4ff.: ye tu \*kiṃcid asti yat pratyutpannam adattaphalaṃ cātītam karma

それでは、一体、どのような経緯でこのような不十分な論証因が採用される事態となってしまったのであろうか。もう一度、『識身足論』の帰謬論証 [2] に立ち戻って、そのいきさつを眺めてみることにする。

#### 4.4. 『識身足論』において異熟因果は三世実有の論証因となりうるか

まず、『識身足論』においては、本章 4.1 に記した二心和合にかかわる帰謬論証 [1] と本章 4.2 に記した異熟因果同時にかかわる帰謬論証 [2] は、二つで一對をなす論証である。

このうち、二心和合にかかわる帰謬論証 [1] は、帰謬論証の原理的側面<sup>150</sup>と三世実有論証の原理的側面<sup>151</sup>から判ずると、対論者の体系においてのみ成り立つ帰

---

kim̐cin nāsti yad dattaphalam atītam anāgataṃ ceti vibhajya vadanti, te vibhajyavādinaḥ  
(しかるに、ある者たちは「ある [事物] は存在する。すなわち、現在 [の事物] と [未だ] 結果を与えていない過去の行為である。ある [事物] は存在しない。すなわち、[既に] 結果を与えた過去 [の行為] と未来 [の事物] である」と区別して説くが、その者たちは分別説部の者たちである)。\*“kecid”を kim̐cid に訂正 (小谷・本庄 [2007: p.142, note 7] 参照)。

<sup>149</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 263c26f.: 如飲光部。彼作是説。諸異熟因、果未熟位、其體猶有。果若熟已、其體便無 ([このように固執するのは、] 例えば飲光部 [の者たち] である。彼 [ら] は以下のように説く——もろもろの異熟因 [たる過去の行為] は、[その異熟] 果がまだ熟していない状態にある場合は、なおもその本体が存在している。[しかるに、] もし [その異熟] 果が熟してしまうと、その場合にはその本体は無くなってしまふ。 / 『婆沙論 (旧)』 T28, 204c15ff.)。

<sup>150</sup> 帰謬論証の原理としては、その論証が対論者においてのみ成り立つか、あるいは、対論者と立論者のどちらの体系においても成り立つかのどちらかである必要がある。小稿 3.2.1 参照。

<sup>151</sup> 三世実有論証において論証因が主題に所属することを示すための根拠となる経典に従うと、この帰謬論証が立論者において成り立つと三世実有論証との間に矛盾を来すことが分かる。小稿 3.2.2 参照。

謬論証であり、そのゆえに、二心和合の問題が三世実有論導入の動機であることを暗示するものとはなりえないことが明らかとなっている<sup>152</sup>。また、後世の資料との比較を通して、この二心和合にかかわる帰謬論証 [1] は、三世実有論導入の後に、単に対論者の反論を拒斥するためだけの目的か、あるいは、三世実有論導入によって派生的に解決しうる問題を提示して、その有用性を顕揚する目的で実施されたにすぎないことが推測されている<sup>153</sup>。

これよりすれば、この帰謬論証 [1] と対をなすのであるから、この異熟因果同時にかかわる帰謬論証 [2] も、異熟因果同時の問題が三世実有論導入の動機であることを暗示するようなものではなく、三世実有論導入の後に、単に対論者の反論を拒斥するためだけの目的か、あるいは、三世実有論導入によって派生的に解決しうる問題を提示して、その有用性を顕揚する目的で実施されているにすぎないと考えるのが妥当ではあるまいか。

次に、この異熟因果の関係のみに基づいて、過去の事物に加えて、未来の事物までもが存在することを証明することが困難であることは、『識身足論』の後、世親の『俱舍論』(AKBh)の前に位置する『婆沙論』(『婆沙論(新)』T27, 393a18-393b12/『婆沙論(旧)』T28, 293c26-294a20/『婆沙論(古)』T28, 464c3-465a14)においても十分に自覚されていたようである。そこにおいては、確かに異熟因果は証明のための題材として用いられているが、実際に証明の根拠となるのは、「成就」(\*samanvāgama, 既に取得した [自身の心身の連続の中に存する有為法と非摂滅と摂滅] を保有すること<sup>154</sup>)・「不成就」(\*asamanvāgama) という概念<sup>155</sup>であって、

---

<sup>152</sup> 小稿 3.2.3 参照。

<sup>153</sup> 小稿 3.3 参照。

<sup>154</sup> AK II. 36bcd (AKBh 62, 14-63, 2): prāptir lābhaḥ samanvayaḥ/ prāptyaprāptiḥ svasaṃtānapatitānāṃ nirodhayoḥ// (得 (prāpti, 得ること) とは、[未だ得られていない事物と既に捨てられた事物を] 取得すること (lābha) であり、[既に獲得されて



異熟因果そのものではない。すなわち、『婆沙論』においては、異熟果<sup>156</sup> (A) たる楽や苦などと異熟因<sup>157</sup> (B) たる善や悪の行為などが現在に存在するとき、それぞれ、それ (A) の原因<sup>158</sup>たる善や悪の行為などとそれ (B) の結果<sup>159</sup>たる楽や苦などは、過去と現在と未来のうちのいずれに存在するのかという問いを發して論証を試みる。この場合、対論者は、過去と未来の事物が存在しないものであると考える<sup>160</sup>ので、勢い、それらが現在に存在することを選択せざるを得ない。しかし、そのときには、いずれの場合 (A, B) も、異熟因たる善や悪の行為などと異熟果たる楽や苦などが現在に同時に存在することとなり<sup>161</sup>、「必ず時間を隔てて

---

いる事物を] 占有すること (samanvaya) である。[そして、非得 (aprāpti, 得ないこと) は、以上の反対のものとして理解されるということが承認されている。また、以上の得と非得とは、具体的には] 自身の相續 (svasaṃtāna, 自身の心身の連続) の中に存している [有為法] を得ることと得ないことであり、二つの滅したもの (非択滅と択滅) を [得ることと得ないことである]]。

<sup>155</sup> ところが、この成就・不成就という概念は、三世実有のみでは解決されなかった諸般の問題 (『識身足論』 T26, 535b27-536c14) を説明するために更に新しく導入された概念の一つであり (詳細は別稿に譲る)、むしろ、三世実有を前提とするものである (桜井 [2003] 参照) から、『婆沙論』の三世実有論証は、本来、その妥当性を欠くものであると考えられる。

<sup>156</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393b6/ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a15/ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c26.

<sup>157</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393a25f./ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a4/ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c9.

<sup>158</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393b6f./ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a15/ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c26.

<sup>159</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393a26f./ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a4/ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c9.

<sup>160</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393a25/ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a3/ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c8f.

<sup>161</sup> 『婆沙論 (新)』 T27, 393a28f., 393b9f./ 『婆沙論 (旧)』 T28, 294a8f., 294a17f./ 『婆沙論 (古)』 T28, 464c13f., 465a1f.

異熟因から異熟果が生ずる」という仏説に違反することになってしまう<sup>162</sup>から、対論者もそれらが過去あるいは未来に存在することを認めざるを得ない。そして、まず、異熟果（A）たる苦や楽などが現在に存在する場合を考えると、その原因が未来<sup>163</sup>あるいは過去<sup>164</sup>に存在すると仮定されるが、異熟因がその結果よりも将来にあるということはありませんので、その原因は、当然、過去に存在しなければならないこととなる。実に、この場合の異熟因が過去に存在することは、先述の世親による論証のごとくに証明されるかもしれない。また、異熟因（B）たる善や悪の行為などが現在に存在する場合も、その結果が未来<sup>165</sup>あるいは過去<sup>166</sup>に存在すると仮定されるが、異熟果がその原因よりも以前にあるということはありませんので、その結果は、当然、未来に存在しなければならないこととなる。しかるに、この場合には、問題がある。先のように結果から原因を推論することは確かに妥当であろうが、今の場合のように原因から結果を推論する場合には、推論できるのは、その結果が未来に存在する可能性のみであって、未来の結果が実際に存在するとまでは言えない。そこで有部が用いると考えられるのが、この論証の直前に示される「成就」「不成就」という作用の存在である。

---

<sup>162</sup> 『婆沙論（新）』T27, 393a29-393b3, 393b10/ 『婆沙論（旧）』T28, 294a9-11, 249a17f./ 『婆沙論（古）』T28, 464c14-24, 465a2-12.

<sup>163</sup> 『婆沙論（新）』T27, 393b8f./ 『婆沙論（旧）』T28, 294a17/ 『婆沙論（古）』T28, 464c29f.

<sup>164</sup> 『婆沙論（新）』T27, 393b8/ 『婆沙論（旧）』T28, 294a16/ 『婆沙論（古）』T28, 464c27ff.

<sup>165</sup> 『婆沙論（新）』T27, 393a28/ 『婆沙論（旧）』T28, 294a7f./ 『婆沙論（古）』T28, 464c12f.

<sup>166</sup> 『婆沙論（新）』T27, 393a27f./ 『婆沙論（旧）』T28, 294a 5ff./ 『婆沙論（古）』T28, 464c10ff.

『婆沙論（新）』 T27, 393a20-24<sup>167</sup>:

若過去未來非實有者、應無成就及不成就。如第二頭第三手第六蘊第十三處第十九界……。既有成就及不成就。故知實有過去未來。

もし、過去 [あるいは] 未来 [の有為法] が実有でないとしたら、[或る有情の心身の連続の中に、過去あるいは未来の有為法が] 保有されること (\*samanvāgama, 成就) と保有されないこと (\*asamanvāgama, 不成就) は存在しないことになってしまうだろう。例えば、[ある有情の心身の連続の中に、実有でない] 第二の頭や第三の手や [五蘊以外の] 第六蘊や [十二処以外の] 第十三処や [十八界以外の] 第十九界 [が保有されることや保有されないことがないの] と同様である……。[しかるに、] 実際には [或る有情の心身の連続の中に、過去あるいは未来の有為法が] 保有されること (成就) や保有されないこと (不成就) が存在する。ゆえに、過去 [かつ] 未来 [の有為法] が実際に存在すると知られるべきである。

つまり、現在において、自身の心身の連続の中で善や悪の行為がなされている場合、その行為の結果たる未来の楽や苦を自身の心身の連続の中に保有する作用 (成就) が生ずる。よって、未来の楽や苦を保有する作用 (成就) があるからには、未来の楽や苦が実際に存在しなければならないと言うのである。

以上のように、後世に撰述された『婆沙論』においても、異熟因果の問題は、過去の事物が存在しさえすれば事足りる問題であって、この問題だけから未来の事物が存在することまでを証明しえないことが自覚されている。このように、後世に撰述された『婆沙論』においてすら且つ自覚的であるのであるから、況んや初めてこの問題を扱った『識身足論』においてこのことが自覚されていないことがどうしてであろうか。このことからしても、過去の事物が存在しさえすれば事足りる異熟因果の問題を『識身足論』における三世実有論の導入の動機と考えた場合には、動機と比して、それから導かれる成果が過剰なものになってしまうので、この問題は三世実有の導入の動機ではなく、多く見積もったとしても、三世実有

<sup>167</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 294a28-294b3/ 『婆沙論（古）』 T28, 464c3-8 に対応する。

論の導入により派生的に解決した問題としか推測できない。

ただ、『婆沙論』の記述により、この問題が三世実有を直接的に論証するわけではないが、脈々と長年にわたり論証の題材として用いられていたことは分かる。そして、さらに推測すれば、以上のように三世実有論証の直接的な論証因ではないが中心的な題材であるという紛らわしい文脈も相俟って、説一切有部の中に誤解を生じた者がいたのか、あるいは、世親が誤解したのかは審らかではないが、いずれにせよ、『婆沙論』の後の時代に、誤解に基づいてこれが三世実有の論証因に成って代わって、世親の論証 [3] におけるがごとくに扱われるに及んだと考えられるのである。

#### 4.5. 小結

以上より、この異熟因果の問題が、三世実有論導入の動機となりうるか否かについては、その動機となった可能性は極めて低く、それよりもむしろ、この問題は、その導入の後に、対論者の更なる反論を遮止するため、あるいは、三世実有論導入に伴って派生的に解決する問題を示すことにより三世実有論の有用性を顕揚するために、狙上にあがったと考えるほうがよいのではないかと思われる。

しかるに、この問題は、三世実有論証において、長年にわたり、その題材として取り扱われた結果、『婆沙論』の後になって、単なる題材にすぎなかったものが直接的に三世実有を証明するための論証因であるかのごとく誤解され、最終的には世親の論証 [3] のように誤用されるに至ったと考えられるのである。

#### 4.6. 補記

さて、小稿で吟味すべき論証因の一つとして、「ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去ある

いは未来の意根が釈尊によって説かれるから]』という帰謬論証から得られる論証因があった（小稿 1.3.4 参照）。

ところで、この帰謬論証より得られる論証因からは、意根から意識が生起することが釈尊によって説かれているので意識がある場合には意根がなければならないが、過去と未来の事物が存在しないという状況下においては、意識と意根が同時に存在するので、二心和合という望ましからざる事態に陥り、一方、二心和合という事態を回避しようとする、意識には意根という原因がない事態に陥るといった問題が三世実有論導入の動機として想定されるかもしれない。つまり、意根と意識の間にある因果関係の問題である。このような意味では、この意根と意識の問題は、本章で考察した異熟因と異熟果の問題と類似する。

ところが、本章で考察したように、異熟果における異熟因のような結果を生じさせる直接的原因 (hetu) に関しては、現在に存在する結果から推論されるのは、過去の原因に限られる。ただし、ここで問題となる意根と意識に関しては、有部においては少し特殊で、直接的原因である眼などの感覚器官と結果である眼識などの認識は一般的には同時と考えられているので、一般的には現在に存在する意識からは現在の意根の存在が推論されることとなるのであるが、もし二心和合を認めないという伝統に抵触するというのであれば、意根が直接的原因であるということも考慮して、過去の意根の存在が推論されると許容されるはずである。つまり、この意識と意根が同時に存在することになってしまう問題を解決するためには、過去の意根が存在すれば十分であり、未来の意根の存在について関言する必要はないこととなるのである。このことからすると、過去の事物が存在しさえすれば事足りる意根と意識の因果関係の問題を『識身足論』における三世実有論の導入の動機と想定した場合には、動機と比して、それから導かれる成果が過剰なものになってしまう。これは、本章の異熟因果の問題と同様である。ゆえに、

この意根と意識の因果関係の問題も、異熟因果の問題と同様に、三世実有論の導入の動機となった可能性は極めて低く、それよりもむしろ、三世実有論の導入の後に、対論者の更なる反論を遮止するため、あるいは、三世実有論導入に伴って派生的に解決する問題を示すことにより三世実有論の有用性を顕揚するために、狙上にあがったと考えるほうがよいのではないかと思われる。

## 5. なぜ、「釈尊によって説かれているものは、存在しなければならぬ」か

### ——『識身足論』における三世実有の一理由の考察——

#### 5.1. はじめに

小稿第2章においては、三世実有を直接的に導く「観察されるがゆえに」という論証因を考察したが、『識身足論』『目乾連蘊』（ca. B. C. 2世紀成立）では、条件さえ整えば三世実有を直接的に導きうる<sup>168</sup>論証因として、もう一つ、「釈尊によって説かれているがゆえに」という理由が暗に意図されている。この理由は、言うなれば、教証（\*āgama）ということとなるが、論証において教証が挙げられるのは、何も『識身足論』に限ったことではなく、仏教徒の著した論書においては、自説の正しさを主張するために、その根拠として、仏陀の言葉である教証と論理的根拠である理証（\*yukti）の両者が顕示されることが多い。例えば、世親（Vasubandhu, ca A. D. 4世紀）による『俱舍論』（AKBh）においても、やはり、三世実有論証（過去と未来〔と現在の諸行（諸々の条件によって作られたもの）〕が実有として存在することの論証<sup>169</sup>）に際しては、理証のみならず、過去と未来の事物が仏陀によって「説かれているがゆえに」という教証が挙げられている<sup>170</sup>。

---

<sup>168</sup> この「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、過去かつ未来の事物が釈尊によって明言されていさえすれば、それらが個別のあり方をするものとして存在することを論証することが可能である。しかるに、『識身足論』においては、この効用について明確に意識されておらず、未だ主題として「過去かつ未来の事物」が立てられていない（註182参照）。よって、『識身足論』の段階においては、この「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、有部自身にとっても潜在的なものであり、無意識に利用されているものと推測される。

<sup>169</sup> AKBh 295, 2-296, 1. 註5参照。

<sup>170</sup> AKBh 295, 8-12: *uktatvāt* [V. 25a] *uktaṃ hi bhagavatā <--> "atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyat<,> na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ<,> tasmāc chrutvān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati.*



しかるに、そこにおける仏陀の言葉は、仏陀の正しさを信じない仏教徒以外の者たちにとっては何らの権威もないものである。あるいは、仏教徒は、仏陀の正しさを認めているがゆえに、その言葉の正しさをも認めると言えるかも知れないが、その場合にも、仏教徒は、何を拠り所として、仏陀の言葉を正しいものとして信じていたのだろうか。

また、この問題は、論証においては論理的根拠である理証があれば十分であると考えられるにも拘わらず、なぜ敢えて一般的な妥当性に乏しい教証を並べ挙げなければならないのかという議論と関わりうる。よって、この問題を明らかにすることは、以上の議論の解明にも資するものとなるだろう。

以下、本章においては、この仏説の正しさの拠り所について、『識身足論』『目乾連蘊』を中心に吟味することとする。

## 5.2. 「説かれているがゆえに存在する」という前提について

小稿第2章において分析したとおり、『識身足論』『目乾連蘊』では、まず、「過去と未来[の事物]は存在しないものである」と考える対論者と「過去と未来[の事物]は存在するものである」と考える説一切有部（以下、有部と略す）が登場

---

anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyat<> na śrutavān āryaśrāvako 'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ" iti vistaraḥ ([過去と未来の事物は] 説かれているがゆえに [存在する]。[V. 25a'] なぜならば、[以下のように、過去と未来の事物は存在すると] 世尊によって説かれているからである。“比丘たちよ。もし過去の色がなかったとしたら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心になることはなかったであろう。なぜなれば、この場合には、過去の色があるがゆえに、そのゆえに多聞の聖弟子は過去の色に対して無関心になるからである。もし未来の色がなかったとしたら、多聞の聖弟子が未来の色を喜ばなくなることはなかったであろう。なぜなれば、この場合には、未来の色があるがゆえに、[そのゆえに多聞の聖弟子は未来の色を喜ばなくなるからである]”と広説される)。

し、有部が定説者となって「過去と未来 [の貪不善根] は、[ありのままに<sup>171</sup>] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして<sup>172</sup>] 存在する」という三世実有論証をなす<sup>173</sup>。さらに、小稿第3章、及び、第4章において述べたとおり、これに続けて有部は、有為法に関しては「現在 [の事物のみ] が観察される」となおも固執する対論者に対して、観察される対象を現在だけに限定することの不合理を指摘するための帰謬論証を展開する。以下に示す例もまた形式上<sup>174</sup>は同様のかたちを踏襲する。また、以下では、楽 (\*sukha)・苦 (\*duḥkha)・不苦不楽 (\*aduḥkhāsukha) という三種の受 (\*vedanā, 感覚的表象) が話題に上る<sup>175</sup>が、この受に関して言えば、凡そ有情たる者が受を感受する場合には、以上の三種の受のうちのいずれか一つだけを感受すると考えられていることを確認しておかなければならない。以上の事柄を念頭において、対論は以下のごとくに展開される。

『識身足論』 T26, 534a22-534b3:

【A】 【対論者】 沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

【対論者】 沙門・目連は以下のように説く。「過去と未来 [の事物] は存在しないもの (\*asat) であり、現在と無為 [の事物のみ] が存在するもの (\*sat) です」と。

<sup>171</sup> ここでの観察は、日常的な知覚ではなく、四念処などの瞑想中における観察に代表されるようなありのままの観察が意図されている。詳しくは、小稿 2.3.1-2.3.3 参照。

<sup>172</sup> ここでの存在は、仮初めに認められるあり方ではないあり方、すなわち、個別のあり方で存在するものが意図されている。詳しくは、小稿 2.3.4 参照。

<sup>173</sup> 『識身足論』 T26, 531b3-6. 小稿 2.2.1 参照。

<sup>174</sup> 註 182 参照。

<sup>175</sup> 『識身足論』には、ここに示す楽と苦と不苦不楽の三種の感受性を話題とした論証と同様の論法を用いるものが、他に一例、存する。そこにおいて身体的な感受性 (身受) と精神的な感受性 (心受) の二種の感受性を話題として議論が展開される。『識身足論』 T26, 534a6-21 参照。

【B】 【定説者】應問彼言。汝、然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説「受有三種。一者樂受。二者苦受。三者不苦不樂受。」

【対論者】彼、答言。爾。

【定説者】[我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下[の事柄]をその通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『受（\*vedanā, 感覺的表象）には三種がある。一つには樂という受（樂受）であり、二つには苦という受（苦受）であり、三つには苦でもなく樂でもないという受（不苦不樂受）である』と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いることを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう]。「その通りである[と認めます]」と。

【C】 【定説者】具壽。若時領納樂等三受、爾時、當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「具壽よ。[もし、樂などという三種の受が世尊によって説かれているとしたら、その場合には、ひとりの人物が樂などという三種の受を感受していなければなりません。そして、]もし、ある時に[ひとりの人物が]樂などという三[種]の受を感受するとしたら、その場合には[感受されている樂などという三種の受は]いずれの世（\*adhvan）に存在していると言うべきでしょうか。過去[世]に[存在すると言うべき]でしょうか。未来[世]に[存在すると言うべき]でしょうか。現在[世]に[存在すると言うべき]でしょうか。」

【D】 【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

【定説者】若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

【定説者】もし[君（対論者・沙門目連）が]「[樂などという三種

の受が] 過去 [世] に存在する」と言うならば、[その場合には、]  
「過去 [の樂などという三種の受] が存在する」と説かなければなら  
ないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないも  
のである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても、] 過去  
[の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よ  
って、君（対論者・沙門目連）のように]「過去 [の事物] は存在  
しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛  
盾）になってしまうのです。

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「[樂などという三種  
の受が] 未来 [世] に存在する」と言うならば、[その場合には、]  
「未来 [の樂などという三種の受] が存在する」と説かなければなら  
ないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないも  
のである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても、] 未来  
[の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よ  
って、君（対論者・沙門目連）のように]「未来 [の事物] は存在  
しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛  
盾）になってしまうのです。

【E】 【定説者】若言在現在、應説有一補特伽羅非前非後領納三受一者樂  
受二者苦受三者不苦不樂受、此不應理。

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「[樂などという三種  
の受が] 現在 [世] に [のみ] 存在する」と言うとしたら、[その  
場合には、]「ひとりの人物が同時に三 [種の] 受を感受する。一つ  
には、樂という受であり、二つには、苦という受であり、三つには、  
苦でもなく樂でもないという受である」と説かなければならないこ  
とになってしまうでしょう。[しかし、] これ（ひとりの人物が同時  
に二種以上の受を感受すること）は不合理です。

【A】 ここでは、第一に、対論者である目連の見解が明示される。これによれ  
ば、対論者は「過去と未来の事物は存在しないもの (\*asat) であり、現在と無為  
の事物 [のみ] が存在するもの (\*sat) である」と考えることが分かる。

【B】 以上のごとく対論者の見解が明示されたところで、次には、対論者と定

説者の間で一つの聖言が確認される。その聖言とは、受 (\*vedanā) には楽 (\*sukha) と苦 (\*duḥkha) と不苦不楽 (aduḥkhāsukha) という三種がある<sup>176</sup>というものである。ここでは、対論者がこれを釈尊によって説かれたものであると容認する。よって、「[ひとりの人物における楽などという] 三種の受が、釈尊によって説かれている」ということが対論者によっても認められることとなる。

【C】 これを確認した有部は、さらに対論者に対して、その説かれた受がいずれの世 (\*adhvan) に存在するかを質問する。しかるに、この発問に際しては、言外のものも含めて、以下に示す三つの過程が必要とされよう。

まず、第一には、この質問は「任意のもの (A) が釈尊によって説かれているということは、その任意のもの (A) が実際に<sup>177</sup>存在することを含意する」(任意のもの (A) : (釈尊によって説かれている→実際に存在する)) という事柄を、あ

---

<sup>176</sup> Cf. 『集異門足論』T26, 384b5: 三受者、一樂受、二苦受、三不苦不樂受。/ DN 3, 216, 20f.: tisso vedanā. sukhā vedanā, dukhā vedanā, adukhamasukhā vedanā (三種の受とは、一つには楽という受であり、二つには苦という受であり、三つには苦でも楽でもないという受である)。

<sup>177</sup> 三種の受が「釈尊によって説かれている」ということは、一般的に考えれば、ひとりの人物の心の相続の中のある現在の一時点において単独で存在した楽という受が釈尊によって知られて記憶され、また次の或る現在の一時点において単独で存在した苦という受が釈尊によって知られて記憶され、さらにまた次の或る現在の一時点において単独で存在した不苦不楽という受が釈尊によって知られて記憶され、それらを総合することによって「受には三種がある」と説かれたと考えることもできる。しかるに、ここにおける帰謬論証【E】に注目すると、「ひとりの人物における三種の受が釈尊によって説かれている」という言外の前提から、「ひとりの人物が現在の三種の受を同時に感受する」という帰結、つまり、「ひとりの人物における現在の三種の受が同時に存在する」という帰結が導き出されている。よって、上記のような記憶などの中の存在に頼る仕方の説示は排除されているということが出来る。ゆえに、ここにおける暗黙の前提は「任意のもの (A) が釈尊によって説かれているということは、その任意のもの (A) が実際に存在することを含意する」ということを意図していることが判明する。

たかも自明のごとくに暗黙の前提として用いていると言える<sup>178</sup>。

そして、第二の過程として、上記の前提の論題として、同時には一緒に存在しえず、むしろ、必ず時間的に前後して存在する、ひとりの人物における<sup>179</sup>楽・苦・不苦不楽という三種の受があげられる。そして、今、「ひとりの人物における三種の受が、釈尊によって説かれている」ということが、有部のみならず、対論者によっても容認されているので、上記の暗黙の前提に従って、「釈尊によって説かれている」という事柄が、そのまま、「三種の受が、ひとりの人物において実際に存在する」こと、すなわち、「ひとりの人物が三種の受を感受する」ことを含意することとなる（ひとりの人物における三種の受：（釈尊によって説かれている→実際に存在する≡ひとりの人物が三種の受を感受する））。

さらに、第三の過程として、有部は、ひとりの人物における三種の受が実際に存在する（感受される）のであれば、それらは「いずれの世（\*adhvan）に存在するのか」と質問し、対論者に過去世か未来世か現在世を選択させるように巧みに誘導する<sup>180</sup>。

---

<sup>178</sup> 有部が対論者に問いかけるような「[ひとりの人物が] 楽などという三[種の] 受を感受する」事態がなければならないとしたら、そのような事態は如何なる理由に基づいてなければならないと認められるのだろうか。論証のこの時点において、その理由となりそうなものは、対論者である目連が「受には三種がある」という聖言を釈尊によって説かれたものであると容認している事実のみである。そうであるとすれば、三種の受が「釈尊によって説かれている」ということだけによって、ひとりの人物が三[種の] 受を感受するような事態がなければならないと有部は考えていることとなる。

<sup>179</sup> この後に展開される帰謬論証【E】の中の記述から、ここにおける楽・苦・不苦不楽という三種の受は、「ひとりの人物」が感受しうる受の全種類、つまり、「ひとりの人物」の相続の中に存在しうる受の全種類を意味することが分かる。

<sup>180</sup> ひとりの人物の三種の受が存在しうるところとしては、過去世であっても、未来世であっても、現在世であってもよいし、はたまた、過去世と未来世、未来世と現在世、過去世と現在世、過去世と未来世と現在世であってもかまわないが、

ここにおける発問に到るまでの三つの過程をまとめると以下のようなになる。

**【前提】（過程 1）**

任意のもの（A）：（釈尊によって説かれている→実際に存在する） [1]  
論理的包摂関係（釈尊によって説かれている→実際に存在する）【1-1】

**【過程 2】**

[時間的に必ず前後して存在するひとりの人物における] 三種の受：  
（釈尊によって説かれている→実際に存在する）  
[2]

**【過程 3】**

[釈尊によって説かれたひとりの人物における三種の受が存在する世を] 過去世・未来世・現在世のいずれか一つから選択させるように誘導。

選択肢① 釈尊によって説かれた三種の受は過去世に存在する。

選択肢② 釈尊によって説かれた三種の受は未来世に存在する。

選択肢③ 釈尊によって説かれた三種の受は現在世に存在する。

[3]

**【D】** 以上のように釈尊によって説かれた三種の受が存在する世（\*adhvan）を過去、未来、あるいは、現在の中から選択するように仕向けられた対論者は、有部の誘導に従って、上記の世の中から少なくとも一つを選び取ることとなる。仮に「[三種の受が] 過去 [世] に存在する」と言うならば、同時に一緒には存在しえない三種の受ではあるが、過去世には広大な幅が存するので、ひとりの人物が過去世において三種の受を感受していることが可能である。しかるに、「[三種の受が] 過去 [世] に存在する」ということは、「過去 [の三種の受] が存在する」ということに等しいので、もし対論者が「[三種の受が] 過去 [世] に存在する」

---

ここにおいては二つ以上の世にわたる可能性については触れず、過去か現在か未来のうちのいずれか一つを選択するよう巧みに対論者を誘導していると言える。なお、『識身足論』には、二つ以上の世にわたる可能性について扱う論証（『識身足論』 T26, 534c14-535a3）も存する。



と言う場合には、過去の事物が存在するものであることを認めることとなり、「過去 [の事物] は存在しないものである」という自らの前言との間に矛盾を来すという不合理に陥ることとなる。このことは未来世を選択した場合も全く同様である。

【E】以上のごとくであれば、「過去と未来 [の事物] は存在しないもの (\*asat) である」という前言を翻さない限り、対論者には「[三種の受は] 現在 [世] に存在する」と言う可能性だけが残ることとなる。しかるに、もし「[三種の受が] 現在 [世] に [のみ] 存在する」と言うならば、現在世 ( $t_0$ ) には過去世 ( $t_n, \dots, t_3, t_2, t_1$ ) や未来世 ( $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$ ) のような時間的な幅は認められないので、釈尊によって三種の受が説かれることは、同時に感受されえない「[楽・苦・不苦不楽という] 三 [種の] 受をひとりの人物が同時に感受する」という不合理を意味することになってしまう。そして、今、このような不合理な帰結が導出されるのは、この帰結の前提となっている存在するものを現在だけに限定する対論者の見解が誤っているからである。よって、対論者は、この現在世に付されている「のみ」という限定を解除して、三種の受が過去世あるいは未来世にも存在することを認めなければならない<sup>181</sup>というのである。この帰謬論証によっては、過去と未来の受が実際に存在することが直接的に証明されるわけではないが、そのことが間接

---

<sup>181</sup> 『識身足論』 T26, 534b3-6: 【立論者】若言無一補特伽羅非前非後領納三受一者樂受二者苦受三者不苦不樂受、則不應言在於現在。言在現在、不應道理 ([一方、] もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「ひとりの人物が同時に三 [種の] 受を感受することはない。[三種の受とは、] 一つには楽という受であり、二つには苦という受であり、三つには苦でもなく楽でもないという受である」と言うとしたら、その場合には「[楽などという三種の受は] 現在 [世] に [のみ] 存在する」と言うてはならないことに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、] 「[楽などという三種の受は] 現在に [のみ] 存在する」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)。

的に支持される<sup>182</sup>。

以上より、上記の有部による論証【D】【E】は、論証の形式はとっているものの、実質的には対論者に問いかけられた三つの選択肢[3]を換言して解説しているに過ぎず、本質的な論証としては発問の前段階において言外で処理されている過程[2]において完了している。よって、以上の議論は、暗黙の前提[1]を核心としていると言える。

しかるに、このような前提[1]は何を拠り所として妥当とされるのか。以下、本章では、この暗黙の前提[1]の拠り所について吟味する。なお、この拠り所は「何を拠り所として、仏陀の言葉は正しいものと認められるのか」という問いに一つの解釈を与えるものとなろう。

---

<sup>182</sup> 「過去と未来[の事物]は存在しないもの」であって、有為法に関しては「現在[の事物のみ]が存在するものである」と考える対論者に対して、三世実有を認めさせるためには、①過去“かつ”未来の事物が存在することを証明してみせる方法と、②存在する事物を現在の事物だけに限定する見解が不合理であることを示す帰謬論証を通して、過去“あるいは”未来の事物が存在することを論証する方法とが存する。このうち、三世実有の論証という意味で決定的な論証は、前者(①)のほうであり、後者(②)は前者(①)を間接的に支持する補助的な論証にすぎない。この受に関する論証における「過去“あるいは”未来[の三種の受]は、釈尊によって説かれているがゆえに、実際に存在する」という論証は、条件さえ整えば、過去“かつ”未来の三種の受が存在することを決定的に証明する論証ともなりうる。しかし、今の場合、三種の受が釈尊によって説示されるためには、三種の受が過去“かつ”未来に存在する必要はなく、過去“あるいは”未来に存在すれば十分である。よって、この受に関する論証は、形式上は前者(①)のかたちをとる論証を含むものの、内容的にはすべて後者(②)の補助的な論証の域にとどまるものである。

### 5.3. 「説かれているがゆえに実際に存在する」【1-1】という前提は何を拠り所として成立するのか

#### 5.3.1. 「記別されている（説かれている）がゆえに〔実際に〕存在する」という論証の例

さて、有部は、以上の論証においては、「釈尊によって説かれているがゆえに、実際に存在する」【1-1】という前提〔1〕を暗黙の裡に利用していたが、『識身足論』「目乾連蘊」の論証には、これと同様の論理的包摂関係を顕示する例がある。よって、これを分析することで、暗黙の前提〔1〕が何を拠り所として認められるのかという問題を解明することができるかも知れない。

以下に示すその例は、「〔今生においては〕四種の静慮（\*dhyāna）を目の当たりにした」と告げる臨終の比丘の記別（\*vyākaraṇa）を話題としつつ、「記別されているがゆえに、〔実際に〕存在する」という論理的包摂関係を明示しながら、過去あるいは未来の四種の静慮が実際に存在することを間接的に論証しようとするものである<sup>183</sup>。

『識身足論』 T26, 535b11-22:

【イ】 【対論者】 沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

【対論者】 沙門・目連は以下のように説く。「過去と未来〔の事物〕は存在しないもの（\*asat）であり、現在と無為〔の事物のみ〕が存在するもの（\*sat）です」と。

【ロ】 【定説者】 應問彼言。汝、然此不。「若有慚羞惡作防護愛樂所學久居善處、證得世間四種靜慮。」

【定説者】〔我々（定説者・有部）は〕彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以

<sup>183</sup> 註 182 参照。

下 [の事柄] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ]んか。『もし [ある具寿が、既に為してしまった不善なる行為に対して] 慚しさ (慚, \*hri) を懐き、羞しさ (羞, \*lajjā) を懐き、追悔 (悪作, \*kaukrtyā) を懐き、[将来において不善なる行為を為すことのないように自らの行為を] 防護して (防護)、学ぶべきこと [たる増上心学、すなわち、四種の静慮] を追究し (愛樂所学)、善い状態 (善処, \*sthāna) に長い間とどまれば、[そのような具寿は] 世俗の四種の静慮 (有漏智と相応する四種の静慮, \*laukikadhyāna) を目の当たりにする』ということをと。

【ハ】 【対論者】 彼、答言。爾。即彼具壽臨終時分、有諸識達同梵行者、來詣問言。「具壽。當記自所證得。」彼、作是言。「具壽。我、今已得世間四種靜慮。」

【対論者】 彼 (対論者・沙門目連) は返答して言う [だろう]。「その通りである [と認めます]。すなわち、そのような具寿の臨終の時に、[その具寿と] とともに梵行に励んだ聡明な同輩たち (諸識達同梵行) が来詣して、[その具寿に] 質問して『具寿よ。[君は] 当然、自身によって目の当たりにされたものについて記別しなければならぬ』と言った [としたら、これに対して] 彼 (臨終の具寿) は以下のように [答えて] 言う [でしょう。]『具寿 [たち] よ。私は、今の時点で、もはや世俗の四種の静慮を獲得しています』と。」

【ニ】 【定説者】 應問彼言。即彼具壽、記何所證。過去耶。未來耶。現在耶。

【定説者】 [我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に詰問して言わなければならない。「それでは、その具寿は、如何なる目の当たりにされた [四種の静慮] について記別したのでしょうか。過去 [の目の当たりにされた四種の静慮] でしょうか。未来 [の目の当たりにされた四種の静慮] でしょうか。現在 [の目の当たりにされた四種の静慮] でしょうか」と。

【ホ】 【定説者】 若言記過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

【定説者】 若言記未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應

道理。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[その具寿は] 過去 [の自身の四種の静慮] を記別する」と言うとしたら、[過去の自身の四種の静慮が記別されているがゆえに、] 「過去 [の自身の四種の静慮] は [実際に] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても、] 過去 [の事物] は存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[その具寿は] 未来 [の自身の四種の静慮] を記別する」と言うとしたら、[未来の自身の四種の静慮が記別されているがゆえに、] 「未来 [の自身の四種の静慮] は [実際に] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても、] 未来 [の事物] は存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「未来 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

【へ】 【定説者】若言記現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一所記一是能記、又在定中應説異語、此不應理。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[その具寿は] 現在 [の自身の四種の静慮のみ] を記別する」と言うとしたら、[その場合には、現在の自身の四種の静慮が記別されているがゆえに、現在の自身の四種の静慮が記別される対象たる心 (所記心) として実際に存在し、かつまた、記別されているがゆえに、現在の自身の記別する心 (能記心) が存在することとなるので、君 (対論者・沙門目連) は] 「ひとりの人物において同時に二つの心が生起する。[二つの心とは、] 一つには記別される [心] (所記 [心]) であり、二つには記別する [心] (能記 [心]) である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。さらにまた、[もし君 (対論者・

沙門目連)が「それら現在の自身の四種の静慮という記別される対象たる心(所記心)が、とりもなおさず、現在の自身の記別する心(能記心)でもある」と言うとしても、その場合には、その具寿は]心の集中状態の真っ直中(定中)において[ありのままのあり方とは]異なる言葉(異語)を説かなければならないこととなってしまうでしょう。[しかし、]これ(ひとりの人物において同時に二つの心が生起すること、さらにまた、心の集中状態の真っ直中においてはありのままのあり方と異なる言葉が説かれること)は不合理です。

【イ】ここでも、まず、先述の三種の受にかかわる論証の【A】と同様に、「過去と未来[の事物]は存在しないもの(\*asat)であり、現在と無為[の事物のみ]が存在するもの(\*sat)である」という対論者の見解が提示される。

【ロ】次に、定説者は、論証の主題となる「四種の静慮」が成り立つことを対論者に確認する。ここに示される文言は、有部自身がこれを聖言であると明言しないことからして、経典の一節をそのまま抜き出してきたものではないようであるが、「善い状態(善処,\*sthāna)に長い間とどまれば」という文言は、有部所伝の『長阿含経』の中に収められていると言われる<sup>184</sup>『広義法門経』(\*Āryārthavistara-nāma dharmaparyāya)に説かれる「二十二の[善い]状態(処,\*sthāna)」<sup>185</sup>に関

<sup>184</sup> 岩松 [1997]、HARTMANN [2004] 参照。

<sup>185</sup> AVDhP P200b8f./ D191b2f.: tshe dang ldan pa dag gnas nyi shu rtsa gnyid po 'di dag ni rab tu byung bas yang dang yang du so sor brtag par bya ba ste/ (具寿(\*āyusmat)たちよ。以下に[示す]二十二からなる[善い]状態(\*sthāna)が、出家者(\*pravrajita)によって繰り返し繰り返し(\*punaḥ punaḥ)思惟されるべき(\*pratisamkhyāya)である)。/ 『広義法門経』 T1, 920c25f.: 長老。有二十二處。出家之人應數數觀察。何等二十二(長老よ。二十二處有り。出家の人は應に數數觀察すべし。何等をか二十二とする)。/ 『普法義経』 T1, 923c20f.: 若已是、賢者、當復二十二時處。已作沙門行道者、為、疾是處當為觀。何等為二十二(若し是を已ふれば、賢者よ、當に復た二十二時處あるべし。已に沙門と作れる行道者は、為れ、疾く是の處をば當に觀ずることを為すべきなり。何等をか二十二と為す)。並びに、註 186 参照。



与することをほのめかしていると考えられる。

【ハ】そして、対論者は、論証の主題となる「四種の静慮」の成立に同意しつつ、同意の根拠となる文言を披露して、やはり、「すなわち、そのような具寿の臨終の時に、[その具寿と]ともに梵行に励んだ聡明な同輩たち（諸識達同梵行）が来詣して、[その具寿に]質問して『具寿よ。[君は]当然、自身によって目の当たりにされたものについて記別しなければならない』と言った[としたら、これに対して]彼（臨終の具寿）は以下のように[答えて]言う[でしょう。]『具寿[たち]よ。私は、今の時点で、もはや世俗の四種の静慮を獲得しています』と」という『広義法門経』の内容<sup>186</sup>をほのめかすが、奇しくも、対論者は、これによ

---

<sup>186</sup> AVDhP P201a7ff./ D192a2f.: cig bdag 'chi ba'i tshe tshangs pa mtshungs par spyod pa (P, pa/ D) mkhas pa rnam kyis bdag la dris na yul yul po ma yin zhing (P, zhing / D) bag tsha ba med pa dang / 'jigs pa med par yang dag par lung ston par lung bstan par bya pa gang yin pa dge slong gi 'bras bu bzhi las 'bras bu gang yang rung ba zhig 'thob bam/ (一つには、私は四つの比丘の果のうちのいずれか一つの果を獲得しているか。[もし獲得しているとしたら、] そのゆえに（その果を獲得しているがゆえに）、[私の]臨終の折、一緒に梵行に励んだ学識のある同輩たちが私に[獲得した比丘の果を]たずねたときには、[私は、その果について、何ら]懸念することもなく、また、[何ら]憚ることもないから、[全く]羞じるどころなくして、[私]がその果を]記別するに際しては、あるがままに[その果を]記別することができるだろうが)。  
/ 『広義法門経』 T1, 921a14-18: 十六自念。我、今、於四沙門果中為當已證得隨一沙門果。由此證得、臨命終時、聰明同行善友來責問時、我、以無疑畏心生喜樂心、應當記自所得。若自記時、為如理不（十六は自ら念ずるなり。我、今、四沙門果の中に於いて當に已に隨一の沙門果を證得すべしと為すや。此の證得に由れば、命の終はらん時に臨み、聰明なる同行善友の來たりて責問せん時に、我、疑畏心無きを以て喜樂心を生じ、應に當に自ら得し所を記すべし。若し自ら記せん時に、如理たるや不やと)。 / 『普法義経』 T1, 923c28ff.: 十二為令我道應四德課中得。令我命盡時、設同道者有問、令我得說、莫令我即時暫欲。行道者當觀是（十二は為れ我道をして四德課に應ずる中に得しむるなり。我が命をして盡かしめん時に、設し同道者の問ふこと有らば、我をして説くを得しめ、我をして即時に暫くも欲せしむること莫からんや。行道者は當に是を觀ずべし)。



って、論証の主題となる「四種の静慮」の「記別される」ことを自ら進んで認めたこととなる。つまり、このような遣り取りを通して、命題の主語たるものが成立すること、及び、命題の主語たるものに論証因となる性質が所属することが、一般的に言って認められることが立論者と対論者の共通見解として確認されたこととなる。

【ニ】このようにして確認された「四種の静慮」は、有為法であるから、個別的に言えば、過去と未来と現在の「四種の静慮」が存することとなる<sup>187</sup>。よって、理論的に言えば、ここにおける「四種の静慮」も過去・未来・現在に配当される可能性があることとなる。有部はこれを利用して、この四種の静慮が過去のものであるか、未来のものであるか、現在のものであるかを対論者に巧みに選択させようとする。

【ホ】そこで、仮に、その臨終の比丘が「過去」あるいは<sup>188</sup>「未来〔の自身の四種の静慮を〕記別する」のだとしたら、換言すれば、過去あるいは未来の四種の自身の静慮がその臨終の比丘によって記別されているのだとしたら、「〔任意のもの（A）が〕記別されているということは、〔その任意のもの（A）が、実際に〕存在することを含意する」ので、「過去」あるいは「未来の自身の四種の静慮は、記別されているがゆえに、〔実際に〕存在する」こととなる。すなわち、ここにおいて先述の三種の受に関する論証の際に暗黙の前提〔1〕となっていた「説かれているがゆえに、実際に存在する」【1-1】という関係と同様の論理的包摂関係が顕示されているのである。

---

<sup>187</sup> Cf. AKBh 5, 3. 註 143 参照。

<sup>188</sup> 註 182 参照。

有部による過去あるいは未来に関する論証【ホ】における論理的包摂関係

任意のもの (A) : (記別されている→ [実際に] 存在する) [4]

論理的包摂関係 (記別されている→ [実際に] 存在する) 【1-2】

【へ】しかるに、対論者は「過去と未来 [の事物] は存在しないものである」という自らの言葉と矛盾を来すがゆえに、「過去」あるいは「未来 [の自身の四種の静慮] が記別される」と説くことはできない。よって、四種の静慮を記別するとすれば、対論者には「現在 [の自身の四種の静慮] を記別する」可能性だけが残ることとなる。

そして、対論者が「もし [その具寿は] 現在 [の自身の四種の静慮のみ] を記別する」、すなわち、「現在 [の自身の四種の静慮のみ] が記別される」と言うならば、その場合には、まず、【ホ】と同様の前提 [4] (≡前提 [1]) に従って、「現在 [の自身の四種の静慮という心] は、記別されているがゆえに、記別される [対象] (所記) として存在する」こととなる。

そしてまた、ここにおいては、これとは別の前提が新たに導入される。すなわち、「任意のもの (A) が記別されている場合には、必ず、[その記別される対象 (A) を] 記別する心 (能記) が存在する」という前提がそれである。よって、現在の自身の四種の静慮が記別されている場合にも、その現在の自身の四種の静慮という心を記別するための現在の自身の記別する心 (能記) が存在しなければならない。

以上を踏まえると、現在の自身の四種の静慮という心が記別されている場合には、必ず、記別される対象たる現在の自身の四種の静慮という心 (所記) が存在し、かつまた、それとは別個にそれらを記別する現在の自身の心 (能記) が存在

することとなるので、二心和合という望ましからざる帰結に陥ることとなる<sup>189</sup>。

ここにおいて新たに導入された前提を以下に示しておこう。

**能記心に関する前提**

(任意のもの (A) が記別されている  
→その任意のもの (A) を記別する心 (能記) が存在する) [5]

**論理的包摂関係**

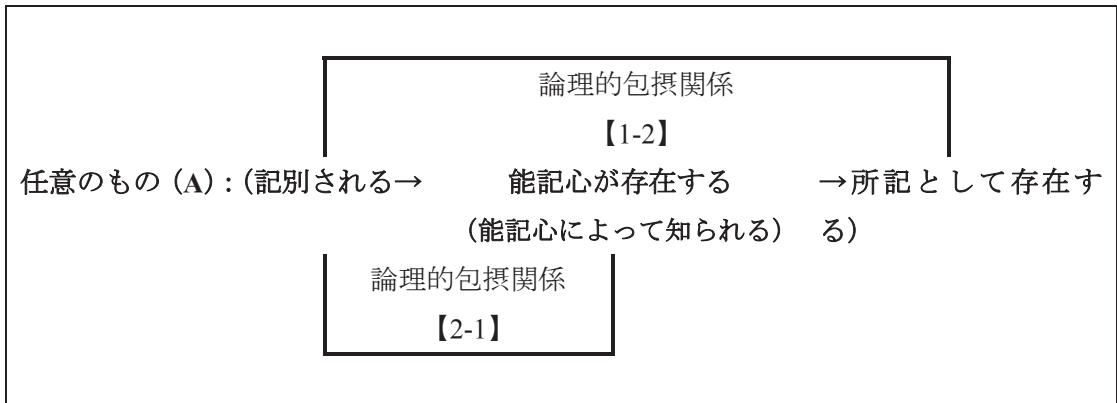
(任意のもの (A) が記別されている  
→その任意のもの (A) を記別する心 (能記) が存在する) 【2-1】

以上より、ここにおける論証が成立するためには、まず「任意のもの (A) が記別されている場合には、必ず、その任意のもの (A) が [記別される対象 (所記) として実際に] 存在する」【1-2】という前提 [4] (≡前提 [1]) と「任意のもの (A) が記別されている場合には、必ず、[その任意のもの (A) を] 記別する心 (能記) が存在する」【2-1】という前提 [5] が成立していなければならないこととなる。よって、上記の二つの前提が如何なる拠り所に基づいて成立するかを吟味しなければならない。なお、結論を先取りして言えば、以上に示した二つの前提は、実は「任意のもの (A) が記別されている場合には、必ず、[その任意のもの (A) を] 記別する心 (能記) が存在し、[その任意のもの (A) を] 記別する心 (能記) が存在する場合には、必ず、任意のもの (A) が [記別される対象 (所記) として実際に] 存在する」という一連の前提というモデルとして把握

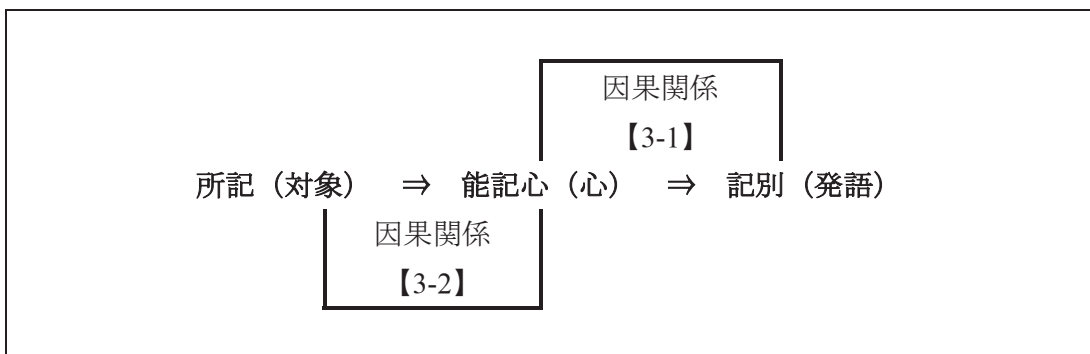
---

<sup>189</sup> この帰謬法が成立するためには、さらに他に、いわゆる“心法”と“心所法”は自身を認識することができず (条件①)、かつ、“心法”と“心所法”は自らと相応している“心法”と“心所法”を認識することができず (条件②)、かつ、ひとりの人物において二つの心が同時に生起することがない (条件③) という三つの条件が、少なくとも対論者において成立していることが不可欠である。『識身足論』の後、『婆沙論』においては、有部によってもこれらの三条件は全て容認されるが、『識身足論』の段階において有部がこれらの三条件を全て認めるか否かについては議論の余地がある。詳細については、小稿 3.1.1.2, 3.3 参照。

することが可能である。



そしてさらに、この一連の前提は「記別される対象（所記）の存在（A）を原因として、それ（A）を知る能記心が生じ【3-1】、さらに、それ（A）を知る能記心を原因として、それ（A）を記別すること（記別）が生ずる【3-2】」（所記⇒能記心⇒記別）という因果関係に基づいて推論されたものであることが知られる。



以下では、この二つの必須の因果関係【3-1】【3-2】を順に確認するが、且く、能記心と記別の間にある因果関係【3-1】、つまりは、心と発語の間にある因果関係について考察することにする。

### 5.3.2. 能記心（心）と記別（発語）の因果関係【3-1】の考察

アビダルマの文献には、発語と心との関係について論じた議論がいくつか存す

るが、記別（記別される語）と能記心（記別する心）の関係の議論に相当するものは、言葉（\*vāc）と尋（\*vitarka, 大まかに事物を探求する心のあり方<sup>190</sup>）・伺（\*vicāra, 細かに事物を考察する心のあり方<sup>191</sup>）の関係の議論であろう。まず、初期のアビダルマ文献である『集異門足論』においては、尋・伺と言葉の関係について、以下のように述べられている。

『集異門足論』 T26, 379b13-16:

語行云何。答。語亦名語行。語業亦名語行。尋伺亦名語行。於此義中意說尋伺語行。所以者何。「要尋伺已、能發語言。非無尋伺。」是故、尋伺說為語行。

語行（\*vāksamskāra, 言語という作り出されたもの／言語を作り出すもの）とは、どのようなものか。答えて [曰く一] 言葉（\*vacana）も語行と名づけられ、言語的行為（\*vākkarman）もまた語行と名づけられ、尋（\*vitarka）と伺（\*vicāra）もまた語行と名づけられる [が、釈尊は] これらの事物のうち、本意としては、尋と伺 [こそ] を語行として説かれている。なにゆえか [たとえば、経典に] 「かならず、探求し（\*vitarkya）、考察したあとに（\*avicārya）、言語（\*vāc）を語る。探求せず（\*avitarkya）、考察しないで（\*avicārya）、[言語を語ることは] ない」 [と説かれているからである。]

<sup>190</sup> 初期のアビダルマ文献である『法蘊足論』においては、この特徴を端的に示して以下のように陳述する。『法蘊足論』 T26, 483b14f.: 尋與伺何差別。令心麤性是尋。令心細性是伺（尋と伺の違いは何か。[答えて曰く一] 心にある大まかなあり方が尋であり、心にある細かなあり方が伺である）。また、その他のアビダルマ文献にも同様の説明が存する。Cf. 『品類足論（新）』 T26, 693a20f., 700c20-23/ 『品類足論（旧）』 T26, 627b25f., 635b21ff.; 『発智論（新）』 T26, 927b20f./ 『発智論（旧）』 T26, 782b14f.; AKBh 60, 21f.: **vitarkavicārāv audāryasūkṣmate** [II. 34ab] kasya. cetasa iti paścād vakṣyati. cittaudārikatā **vitarkaḥ**. cittasūkṣmatā **vicāraḥ** (尋と伺とは、大まかなあり方と細かなあり方である。 [II. 34ab] 何にある [大まかなあり方と細かなあり方] か [と問うので、答えて曰く一] 心にある [大まかなあり方と細かなあり方である] と後に言われるだろう。[すなわち、] 心にある大まかなあり方が**尋**であり、心にある**細かなあり方**が**伺**である)。

<sup>191</sup> 註 190 参照。

このゆえに、尋と伺 [こそ] を説いて語行 (語を作り出すもの) とするの  
である。

ここでは、「語行」(\*vāksamṣkāra) という概念が話題として挙げられている。この「語行」という複合語は、「語という作り出されたもの」あるいは「語を作り出すもの」と二様に解釈され、「語という作り出されたもの」と解釈される場合には、その同義語として「言葉」(\*vacana) や「言語的行為」(\*vākkarman) が割り当てられ、「語を作り出すもの」と解釈される場合には、その同義語として「尋・伺」(\*vitarkavicāra) が割り当てられるようである。このうち、『集異門足論』においては、「語を作り出すもの」という後者の解釈が重んじられている。それでは、『集異門足論』では、なぜこの解釈を優先させるのかと言えば、経典に「かならず、探求し、考察したあとに、言語を語る。探求せず、考察しないで、[言語を語ることは] ない」と説かれている<sup>192</sup>からであると言われる。必ず、あるもの (A) の

---

<sup>192</sup> 『集異門足論』には経典に説かれているということは明言されないが、他のアビダルマ文献から、これが経典の文言であることが知られる。次の例を参照。『婆沙論 (新)』T27, 416b4f: 語言本者、謂、尋與伺。如契經説。「要尋伺已、能發語言。非不尋伺」(言語を作り出すものは、尋 (\*vitarka) と伺 (\*vicāra) である。経には [このことが以下のように] 説かれている。「探求し (vitarkya)、考察したあとに (avicārya)、言語 (vāc) を語る。探求せず (avitarkya)、考察しないで (avicārya)、[言語を語ることは] ない」と)。; 『婆沙論 (新)』T27, 860c11f: 若地尋伺可得、則有身語表業故。契經言。「尋伺已、語。非不尋伺」(もし [或る] 境地に尋 (\*vitarka) と伺 (\*vicāra) が存在する場合には、その場合には [その境地において] 身体的な [表業] と言語的な表業 (\*prajñaptikarman, [他者が] 認識することのできる行為) が存在するからである。経には [このことが以下のように] 説かれている。「探求し (vitarkya)、考察したあとに (avicārya)、言語 (vāc) を語る。探求せず (avitarkya)、考察しないで (avicārya)、[言語を語ることは] ない」と)。; また、『俱舍論』(AKBh) にも、他の者 (経量部) たちの説として、同じ経文が引用される。原田 [1998] で明らかにされているように、尋・伺を「語を作り出すもの」に特化して規定する仕方は、確かに瑜伽行派特有のものであるかもしれない。しかるに、尋・伺に語を作り出す働きが存するという考え方自体は有部の伝統にも

あとにあるもの (B) があり、あるもの (A) がない場合にあるもの (B) がないとしたら、その場合には、あるもの (A) とあるもの (B) は因果関係にあることとなる。そうであれば、この経典からは、心に帰属するものである尋・伺と実際に発せられる言葉が因果関係にあることが明らかとなるはずである。このことより、語行（語を作り出すもの）は尋・伺であると言うのが、ここにおける趣旨である。以上よりすれば、語を作り出すものである尋・伺という原因から、語として作り出されたものである言葉という結果が生起すると言うことができる。

#### 尋伺と言葉にある因果関係

語を作り出す尋・伺（原因）⇒言葉（結果）

[6]

また、以上の考察に従って、記別（記別される語）と能記心（記別する心）の関係をもとめると、以下のように言うことができよう。まず、記別は言葉の中の

---

存するものである。AKBh 61, 4ff.: anye punar āhuḥ. vāksaṃskārā vitarkavicārāḥ sūtra uktāḥ. vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate, nāvitarkeyāvicāryeti. tatra ye audārikās<,> te vitarkāḥ<,> ye sūkṣmās<,> te vicārāḥ（さらにまた、他の者（経量部の者）たちは言う。尋（vitarka）と伺（vicāra）は、言語を作り出すもの（vāksaṃskāra）である。経には「このことが以下のように」説かれている。「探求し（vitarkya）、考察したあとに（avicārya）、言語（vāc）を語る。探求せず（avitarkya）、考察しないで（avicārya）、[言語を語ることは] ない」と。この「言語を作り出すものの」うち、何であれ、大まかな「働き」がある場合、それらが尋である。[この言語を作り出すものうち、] 何であれ、細かな「働き」がある場合、それらが伺である）。なお、これに相当する経典は、『雑阿含』、MN、SN の中に知られる。『雑阿含』T2, 150a28f. : 有覺有觀故、則口語。是故、有覺有觀是口行（探求し、考察して、その後に、言葉を語る。このゆえに、尋と伺は言葉を作り出すものである）。MN 1, 301, 26ff., SN 4, 293, 25f.: vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacisaṅkāro（探求し、考察して、その後に、言葉を語る。このゆえに、尋と伺は言葉を作り出すものである）。ただし、これらの経文には、諸論書に挙げられる「探求せず、考察しないで、[言語を語ることは] ない」という後半部分は存在しない（本庄 [1982a] 参照）。



特殊なものと考えられるので、記別も尋・伺という原因から生じていると言える。

一方、能記心は、記別という言葉を作り出すものであるから、必然的に、語を作り出す尋・伺の働きと相応していることとなる。ゆえに、尋・伺の働きを伴う能記心と言葉に含まれる記別の間にも因果関係を想定することができる。

#### 能記心と記別にある因果関係【3-1】

尋・伺の働きを伴う能記心（原因）⇒言葉に含まれる記別（結果）

[6']

### 5.3.3. 所記（対象）と能記心（心）の因果関係【3-2】の考察

次に所記（対象）と能記心（心）の間にある因果関係【3-2】について吟味しなければならないが、そのためには、まず、記別（発語）と所記（対象）の関係についての考察が必要となる。アビダルマ文献には、この問題を扱ったものとして「言依」（\*kathāvastu, 言論の拠り所）の議論がある。この議論は、ある対象（A）を語る（B）場合における、語られる対象（A）と語ること（B）の関係について考察したものである。よって、語られる対象である「所記」と語ることである「記別」も、この「言依」の議論の文脈の中で吟味することができよう。初期のアビダルマ文献である『集異門足論』においては「言依」は以下のように考察されている。

『集異門足論』 T26, 378c23-379a3:

三言依者、謂、過去言依・未來言依・現在言依。……過去諸行亦名為依。是言因本……故。依過去行起諸言說故。過去諸行名過去言依。

三つの言論の拠り所（\*kathāvastu）とは、すなわち、過去（\*atīta）の言論の拠り所と未来（\*anāgata）の言論の拠り所と現在（\*pratyutpanna）の言論の拠り所である。……過去の諸行はまた名づけて拠り所（\*vastu）とされる。[なんとすれば、] これ（過去の諸行）が、言論の原因……であるから

であり、[あるいは、] 過去の [諸] 行に依存して諸々の言説が生起するからである。[以上のゆえに、] 過去の諸行が過去の言論の拠り所と名づけられるのである。

これによれば、「言依」（言論の拠り所）には、過去と未来と現在の三種があり、それは過去と未来と現在の諸行（\*saṃskāra, 諸々の条件によって作られたもの）であることとなる。それでは、なぜ、そのような過去の諸行などが言依（言論の拠り所）と呼ばれるのかと云えば、それは「これ（過去の諸行）が、言論の原因……であるから」であり、あるいは<sup>193</sup>、「過去の [諸] 行に依存して諸々の言説が生起するから」であると言われている。つまり、諸行と言論との間に、原因と結果の関係、あるいは、所依（依存されるもの）と能依（依存するもの）の関係

---

<sup>193</sup> 『集異門足論』の時点においては、「これ（過去の諸行）が言論の原因……であるから」という文言は、「過去の [諸] 行に依存して諸々の言説が生起するから」という文言を分かり易く言い換えたものにすぎないから、単なる換言を表す。ところが、後世の『婆沙論』の段階になると、「言論の拠り所」（言依）は、説く者と聴く者の立場で別様に解説を帯びはじめるので、これらの相違に従って、説く者の立場で解説する場合は原因として、聴く者の立場で解説する場合は所依として捉えられるようになる（以上の詳細は、小稿第 8 章参照）。そして、さらに時代が下り、ヤショーミトラになると、言論の拠り所は、以下のごとく、言論の作用する領域、すなわち、言論によって依存されるものであるという条件、かつ、言論の原因であるという条件が完備することによってはじめて規定されるとみなされるようになることが知られる。AKVy 1, 21, 17-19: viṣayo hetur iti cārthadvaya-vācakavastuśabdapariḡrahād vā. yad dhi kathāyā viṣayo hetupratyayaś ca bhavati, tat kathāvastu. asaṃskṛtaṃ tu na hetupratyayaḥ kathāyā iti na kathāvastu（あるいは、[言葉の拠り所が言論の作用する] 領域 [であるということ] と [言論の拠り所が言論の] 原因 [である] ということが、二つの意味を表示する「拠り所」という語によって撰せられているからである。実に、あるものが言論の [作用する] 領域であり、かつ、[言論の] 原因と条件である場合、それが言論の拠り所である。しかし、無為は [言論の作用する領域ではあるが、] 言論の原因と条件ではないから、言論の拠り所ではない）。ただし、後に考察するように、言論の拠り所と言論が意識を仲介とする因果関係があるときには、無為もまた所縁という原因となるので、ヤショーミトラの無為に関する解説は妥当しないこととなる。

があることから、諸行は言依（言論の拠り所）と規定されるということである。

これによれば、「言依」に相当する所記（対象）と「言論」に相当する記別の間にも、①因果関係（所記⇒記別）と②所依能依関係（所記＞記別<sup>194</sup>）が成り立つこととなるが、一体、ここにおける①因果関係と②所依能依関係とは、どのような意味でのものなのか。

**言依と言論、所記と記別の間にある因果関係と所依能依関係**

①言依（原因）⇒言論（結果）、②言依（所依）＞言論（能依）

①所記（原因）⇒記別（結果）、②所記（所依）＞記別（能依）

「言依」と「言論」、延いては、所記と記別における以上のごとき二様の関係を探るべく、後世のアビダルマ文献を参照すると、『婆沙論（旧）』『婆沙論（新）』の記述から、まず、これら「言依」と「言論」には、「言論」を説く者よっての「言依」、及び、「言論」を聴く者よっての「言依」という観点があることが知られる<sup>195</sup>。さらに『婆沙論（旧）』と『婆沙論（新）』とを検討すると、「言依」と「言論」との間に存する「所依」と「能依」の関係は、主として「言論」を聴く者よっての「言依」という観点に注目した場合の、「名」（\*nāman）を仲介とした言論が作用する領域としての「言依」と作用するものである「言論」との関係であることが判明する<sup>196</sup>。なお、これより後のアビダルマ文献になると、「言

<sup>194</sup> (A > B) という場合、A が B によって依存されるものであり、B が依存するものであることを表す。以下同様。

<sup>195</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a18: 説者聴者皆為於義（[言論を] 説く者も [言論を] 聴く者もみな対象 [を示し、対象を知る] ためにするのである）。 / 『婆沙論（新）』 T27, 74a28f.: 説者聴者皆為於義（[言論を] 説く者も [言論を] 聴く者もみな対象 [を示し、対象を知る] ためにするのである）。小稿 8.2 参照。

<sup>196</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a15f.: 或有説者。取三種名説法及眷屬故。其事云何。答曰。語能生名。名能顯義。故説及其眷屬（あるいは、[以下のように] 説く者がいる。[彼の論書（『品類足論』）が、言葉の拠り所（\*kathāvastu）は、法界一界・

依」と「言論」の関係は、専ら、この「名」を仲介とする「所依」と「能依」の関係性によって説明されるようになる<sup>197</sup>。一方、「言依」と「言論」の間における「原因」と「結果」の関係は、『婆沙論（旧）』『婆沙論（新）』から、「言論」を

---

法處一處・行蘊一蘊におさめられるものであると説かなければならないにもかかわらず、十八界・十二處・五蘊におさめられると言うのは、言葉の拠り所として]三種の[対象を表す]名称(\*nāmana, 名)たる言葉の拠り所(\*kathāvastu, 説法)と間接的な拠り所(眷屬)[たる名称の指示対象]を取るからである。それはなぜか[と問うので]答えて曰く——言葉(\*vākya)は名(\*nāman)に依存して作用し、名(\*nāman)は対象(\*artha)に依存して作用する。このゆえに[言葉の拠り所は、名称たる]言葉の拠り所(説)と間接的な拠り所(眷屬)[たる名称の指示対象]である)。/ 『婆沙論（新）』T27, 74a25-29: 彼論應説言依一界一處一蘊所攝、而言十八界十二處五蘊所攝者、依展轉因故、作是説。謂、語依名轉、名依義轉。義是言展轉依、義中具有十八界十二處五蘊故。説者聽者皆為於義。是故、彼論依展轉因説言依自性(彼の論書(『品類足論』)が、言葉の拠り所(\*kathāvastu)は[法界]一界・[法處]一處・[行蘊]一蘊におさめられるものであると説かなければならないにもかかわらず、十八界・十二處・五蘊におさめられると言うのは、[言論の拠り所が、依存されるものという意味で]間接的な原因[となる十八界・十二處・五蘊]に依存するから、このように説くのである。というのは、言葉(\*vākya)は名(\*nāman)に依存して作用し、名(\*nāman)は対象(\*artha)に依存して作用する[ので、]対象(\*artha)は言論(\*kathā)の間接的な拠り所である[という]意味で[言論の拠り所が]具に十八界・十二處・五蘊におさめられるからである。[言論を]説く者も[言論を]聴く者もみな対象[を示し、対象を知る]ためにするのである。このゆえに、彼の論(『品類足論』)は、[依存されるものという意味で]間接的な原因[となる十八界・十二處・五蘊]に依存して、言論の拠り所の本性を説くのである)。小稿 8.5.2, 8.5.3 参照。

<sup>197</sup> Cf. AKVy 1, 21, 6ff.: kathā vākyam iti vistaraḥ. kathā vākyam varṇātmakaḥ śabda ity arthaḥ. tasyā vastu nāma viṣaya ity arthaḥ. nāmnā punar artho 'bhidheyaḥ. tathā hi vakṣyati. vān nāmni pravartate. nāmārthaṃ dyotayātīti ([そして、]「言論とは言葉である」云々と説かれる。言論とは言葉であるとは、[言論とは]字音を本性とする語であるという意味である。[そして、]それ(言論)の拠り所とは名であるとは、[それ(言論)の作用する]領域(viṣaya)とは[名である]という意味である。さらに、名(nāman)によっては対象(artha)が表述されるべきである。すなわち、[以下のように]言うことができるだろう。言葉(vāc)は名(nāman)に対して働く。[そして、]名(nāman)は対象(artha)を明らかにすると)。

説く者にとっての観点に注目した場合の、「名」を仲介とした原因としての「言依」と結果としての「言論」の関係であることが示唆される<sup>198</sup>。このことから、「言論」を説く者における「名」の関与する対象（「言依」という事柄について注目すると、『識身足論』の所縁（\*alambana, 認識の対象）を解説する箇所（「所縁縁蘊」）に、語られる対象と名を俱に扱う議論を見いだすことができる。そこでは、対象と名を俱に<sup>199</sup>所縁と捉えて、次のような議論を展開している。

『識身足論』 T26, 559b27-559c3:

眼識唯能了別青色、不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至、未能了別其名、不能了別此是青色。若能了別其名、爾時亦能了別青色、亦能了別此是青色。如青色、黄・赤・白等色亦爾。

眼識は、ただ青色 [という対象] を認識することだけができ、「これ（青色という対象）は青色である」と [名を介して] 認識することはできない。意識もまた [眼識と同様に、] 青色 [という対象] を認識することができる。 [そして、その意識のうち、] それ（青色という対象）の [「青色」という] 名をまだ認識できていない [意識] に限っては、「これ（青色という対象）は青色である」と [名を介して] 認識することはできず、もし [その意識が] それ（青色という対象）の [「青色」という] 名を認識できているなら、その場合には [その意識は] 青色 [という対象] を認識することもできし、「これ（青色という対象）は青色である」と [名を介して] 認識するこ

<sup>198</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17: 復有説者。為三義説法故、言三名説法（さらにまた、[以下のように] 説く者がいる。「[説く者は、聴く者に] 三種の対象たる言葉の拠り所 [を伝えることの] ために、三種の名称たる言葉の拠り所を言うのである」）。小稿 8.2, 8.5.3 参照。

<sup>199</sup> 『婆沙論（新）』では、説く者の立場から、言論が名と対象の両方に依存して（原因として）作用するから、十八界などが言論の拠り所となるという説が挙げられている。『識身足論』の説は、後者の説に近い。『婆沙論（新）』 T27, 74b1f.: 有説。言依是名及所説義。是故、具有十八界等。以言依名及義轉故（或る者は説く。言論（\*kathāvastu）は、名（\*nāman）と説かれる対象（\*artha）とである。このゆえに、[言論の拠り所には、] 具に十八界などがある。[というのは、] 言論は名と対象に依存して作用するからである）。小稿 8.5.1 参照。

ともできる。黄色や赤色や白色などに関してもまた青色の場合と同様である。

ここでの議論は次のように要約することができる。すなわち、名 (\*nāman) を認識できない眼識—耳識、ないし、身識も同様<sup>200</sup>—とまだ名を認識できていない意識は、対象 (\*artha) を認識することだけができて、「対象 (A) は A である」と認識することはできない。一方、名を認識できている意識は、対象を認識することもできるし、「対象 (A) は A である」と認識することもできるというのである<sup>201</sup>。このうち、本章の議論と関わるのは、後者の名を認識できている意識のみであるから、これのみを因果関係中心にまとめると、一つの例外もなく認識は必ず所縁という原因から生ずると考える<sup>202</sup>有部にとっては、この意識の場合にも、対象と名という所縁を原因として、対象のみを認識する意識、あるいは、「対象 (A) は A である」と認識する意識が結果として生ずると言うことができる。

#### 名を認識できている意識にみられる因果関係

対象		対象のみを認識する意識
かつ	(原因) ⇒ (結果)	あるいは
名		「対象 (A) は A である」と認識する意識

さらに、結果として生ずる二種の意識について考察すれば、「対象 (A) は A である」と認識する意識については、以下に示すように尋・伺との関与が窺える。

AKVy 1, 140, 13-21:

<sup>200</sup> 『識身足論』 T26, 559c3-16.

<sup>201</sup> Cf. AKBh 144, 2f.: cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlam <iti.> manovijñānena nīlaṃ vijānāti nīlam iti ca vijānātīti ([人は、] 眼識によって青を認識するが、[眼識によって]「青である」と[認識することは]ない。[一方、人は、]意識によって、青を認識し、そして、「青である」と認識すると)。

<sup>202</sup> 小稿 2.2.5、並びに、第 6 章参照。



pūrvācāryā āhuḥ ..... tadyathā bahuṣu ghaṭeṣv avasthiteṣu ko 'tra dṛḍhaḥ ko jarjara itī muṣṭinābhīgnato ya ūhaḥ, sa vitarkaḥ. iyanto jarjarā dṛḍhā veti yad ante grahaṇaṃ, sa vicāra itī.

昔の論師は言う—……例えば、多くの瓶が置かれている場合に、拳によって一撃を加えるときに、それら [の瓶] のうち、「堅固なものは、どれか。脆弱なものは、どれか」と考察するもの (ūha) がある場合、それが尋である。[そして、]「この限り [の瓶は] 堅固である。[この限りの瓶は] 脆弱である」と最終的に把握するもの (grahaṇa) がある場合、それが伺である。

これによれば、「ある特徴 A を有するものはどれ (A) か」と探求するものが尋であり、さらに、そのようにして探求された「あるもの (A) は A である」と把握するものが伺であるということになる。しかるに、この説は、昔の論師 (pūrvācārya) の説であるので、有部の考え方と全く同じとは限らない。そこで、アーガマにおける尋・伺の働きをその動詞形から調べてみると、尋と伺は両方ともに、例えば「これ (A) は苦 A である」と考察したり、法 (A) を聴かれたとおりのあり方 A で考察したりというように、ある特徴を有する対象 (A) をそのあり方 A として考察する働きを有することが確認される<sup>203</sup>。よって、「対象 (A) は A である」と

<sup>203</sup> 以下にその例を示す。SN 5, 418, 4-7: vitakkentā ca kho tumhe bhikkhave idaṃ dukkhaṃ ti vitakkeyyātha, [pe], ayaṃ dukkhanirodho ti vitakkeyyātha, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti vitakkeyyātha (そして、実に、比丘たちよ。君たちが考察するときには、「これは苦である」と考察すべきであり、乃至、「これは苦の滅である」と考察すべきであり、「これは苦の滅に到る道である」と考察すべきである。 / 『雑阿含』 T2, 109b26f.) .; AN 3, 381, 32- 382, 9: puna ca paraṃ ānanda bhikkhuno pañcahi orambhāgiyehi saṃyojanehi cittaṃ avimuttaṃ hoti. so tamhi samaye maraṇakāle na h'eva kho labhati tathāgataṃ dassanāya, na pi tathāgatasāvakaṃ labhati dassanāya; api ca kho yathāsutaṃ yathāpariyattaṃ dhammaṃ cetasā anuvitakketi anuvicāreti manasānupekkhati. tassa yathāsutaṃ yathāpariyattaṃ dhammaṃ cetasā anuvitakkayato anuvicārayato manasānupekkhato pañcahi orambhāgiyehi saṃyojanehi cittaṃ vimuccati. ayaṃ ānanda tatiyo ānisaṃso kālena atthupaparikkhāya (さらにまた、アーナンダよ。[ある] 比丘の心が五つの下分結から [未だ] 離れていない [として]、実に、彼



考察する心の働きを、概ね、尋・伺として捉える分には、有部においても、中らずと雖も遠からずということになるはずである。これよりすれば、「対象 (A) は A である」と認識する意識は、「対象 (A) は A である」と考察する尋・伺の働きを伴う心であると言うことができる。

よって、「語を作り出す尋・伺という原因から言葉という結果が生ずる」という前提 [6] をこれに合流せしむることが可能となるから、まず、対象 (A) と名という所縁を原因として尋・伺の働きを伴う「対象 (A) は A である」と認識する意識が生じ、次に、「対象 (A) は A である」と認識する意識と相応する尋・伺という原因から言葉という結果が生ずると想定することができる。

ゆえに、この因果関係を「言依」と「言論」の文脈でとらえると、「言依」は「対象」に相当し、「言論」は「言葉」に相当するから、「言依 (A) は A である」と認識する意識、ないし、それと相応する「尋・伺」を仲介として、「言依」と「言論」は間接的因果関係にあるとすることができることとなるし、また、記別と所記の文脈でとらえると、「所記 (A) は A である」と認識する意識、すなわち、「能記心<sup>204</sup>」、ないし、それと相応している「尋・伺」を仲介として、「所記」と「記

---

[の比丘] の臨終のときに、彼 [の比丘] が、如来に見える機会を得ることもなく、さらにまた、如来の弟子に見える機会を得ることもない [としても]、しかしながら、法を聴かれたとおりに学ばれたとおりに心によって探究し、考察し、意によって観察する [としたら、] 彼 [の比丘] が法を聴かれたとおりに学ばれたとおりに心によって探究し、考察し、意によって観察しているときに、心は五つの下分結から離れる [だろう]。アーナンダよ。これが第三の時に応じて対象を観察する場合の福利である。 / 『雑阿含』 T2, 267a5-10) .

<sup>204</sup> 「対象 (A) は A である」と考察する尋・伺の働きを伴うという意味では、「対象 (A) は A である」と認識する意識と能記心はほぼ一致すると言える。よって、「能記心」は、それにより生ずる言葉が「記別」という特殊なものである場合の「対象 (A) は A である」と認識する意識の特殊な呼び名と考えることが許されよう。

別」も同様の関係にあるとすることができることとなる。

「言依」と「言論」、「所記」と「記別」にある因果関係			
言依	⇒	「言依 (A) は A である」と認識する意識—尋・伺	⇒ 言論
所記	⇒	「所記 (A) は A である」と認識する意識⇌能記心—尋・伺	⇒ 記別
[7]			

よって、ここに、所記（対象）と能記心（心）が因果関係【3-2】にあることが確かめられることとなる。

#### 5.3.4. 「記別されているがゆえに、存在する」【1-2】という前提の     抛り所

以上より、ここにおける帰謬論証は、因果関係にある「能記心」と「所記」がともに或るひとりの人物の現在の心であるという特別な場合を取り扱ったものであることが分かる。

さらにまた、これは過去と未来の論証にも同様に適用される。すなわち、所記（記別される対象）という原因からは、能記心（能記心によって知られること）という結果が生じ【3-2】、その能記心を原因として記別という結果が生ずる【3-1】（所記⇒能記心⇒記別）。よって、この因果関係から推論すれば、記別される場合には、必ず、能記心（能記心によって知られること）が存在し【2-1】、能記心が存在する場合には、必ず、それによって知られるものが所記として実際に存在する（記別される→能記心によって知られる→所記として実際に存在する）という論理的な包摂関係が成立する。よって、過去あるいは未来の四種の静慮が記別されるとしたら、過去と未来の四種の静慮は、記別されるがゆえに、能記心によって知られ、さらに能記心によって知られるがゆえに、実際に存在する（過去あるいは未来の四種の静慮：（記別される→能記心によって知られる→実際に存在す

る))。

よって、この前提をまとめると以下のように示すことができる。

修正される「記別されるがゆえに実際に存在する」【1-2】という前提 [4] ([5])  
任意のもの (A) : (記別される  
→ [能記心 (尋伺相応) によって知られる]  
→ [実際に] 存在する) [8]

#### 5.4. 「[ありのままに] 観察されるがゆえに [個別のあり方をするものとして] 存在する」という三世実有論証との関係からの考察

ところが、ここで注意しなければならないのは、この『識身足論』では、あるものが「[ありのままに<sup>205</sup>] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして<sup>206</sup>] 存在する」という基本的な三世実有論証から知られるように、「実際に存在する」ものとは言っても、諸法の上に仮に構想されたような瓶や人などではなく、個別のあり方をする諸法のみが存在することを論証しようと志向していることである。よって、先述の論証においても、瓶や人などの仮の存在ではなく、個別のあり方をする諸法の存在だけが証明されなければならない。ゆえに、ここにおける「能記心」も、基本的三世実有論証における「観察」と同様に、個別のあり方をする対象を「ありのままに知る能記心」でなければならない。なんとなれば、個別のあり方をするものとしては色蘊や五蘊しか存在しないとしても、それと対応しないあり方で瓶や人などが知られている場合には、知られていることによっては個別のあり方をするものとして存在するものは証明されないからである。さらにまた、個別のあり方をするものとして存在する色蘊や五蘊をありのままに

<sup>205</sup> 小稿 2.3.1-2.3.3 参照。

<sup>206</sup> 小稿 2.3.4 参照。

知る心があるにしても、世間には個別のあり方をする対象と合致しない内容を有する心も存在するので、そのような心が「これは瓶である」「これは人である」と説いてしまうこともありえる。よって、この場合には、個別のあり方をする対象をありのままに知る心は論証されない。ゆえに、ここにおける「記別」は、単なる記別ではなく、個別のあり方をする対象をありのままに知る能記心の内容とありのままに対応する記別でなければならない。

以上の考察から四種の静慮の記別を話題とする論証の前提を再検討すると、厳密には、「任意のもの (A) が [ありのままに] 記別されている場合には、必ず、その任意のもの (A) が能記心によって [ありのままに] 知られており、その任意のもの (A) が能記心によって [ありのままに] 知られている場合には、必ず、その任意のもの (A) は [個別のあり方をするものとして] 存在する【2-1】」と再修正されなければならない。これをまとめると、以下のように示すことができよう。

再修正される「記別されるがゆえに実際に存在する」【1-2】という前提 [4] ([5])  
任意のもの (A) : ([ありのままに] 記別される  
→ [能記心 (尋伺相応) によってありのままに知られる]  
→ [個別のあり方をするものとして] 存在する) [9]

さらに、この前提を推論するための根拠となった因果関係についても再考察すれば、「まずは、個別のあり方をする存在を原因として、それをありのままに知る能記心という結果が生じ【3-2】、次に、そのありのままに知る能記心を原因として、ありのままなる記別という結果が生ずる【3-1】」とするのが正確であろう。これをまとめると、以下のようなになる。

修正される「所記」と「記別」にある因果関係【3-2】【3-1】【7】

〔個別のあり方をする〕所記

⇒〔ありのままなる〕能記心

⇒〔ありのままなる〕記別

【10】

## 5.5. 小結

以上より、「釈尊によって説かれているがゆえに、実際に存在する」という場合であれ、「臨終の具寿によって記別されているがゆえに、実際に存在する」という場合であれ、その妥当性は、釈尊による教説や具寿による記別が、釈尊や具寿のありのままの知を原因として生じていることに基づいていると言えよう。

ゆえに、仏教徒が、何を拠り所として、仏陀の言葉を正しいものと信じていたのかと言え、それは、仏陀の言葉が、仏陀のありのままの知（個別のあり方をするものとして存在するものをありのままに知る知）を原因として生じていることを拠り所としていると言うことができよう。

よって、本章における「過去あるいは未来の事物は、釈尊によってありのままに説かれているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という三世実有を直接的に導きうる論証は、原理的には、小稿第2章において考察した「過去かつ未来の事物は、ありのままに観察されるがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という論証に集約されることとなるので、過去かつ未来の事物への釈尊の言及が対論者と定説者の間で容認されるという条件が整って、「過去かつ未来の事物は、釈尊によってありのままに説かれているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という実際に三世実有を導く論証となったとしても、そこから推測される三世実有論導入のための動機は、やはり、小稿第2章において考察したものと同様、“ありのままの観察”を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようと意図したことであ

ると考えて支障ないこととなる。

ただし、ここにおける“ありのままの観察”は、四念処などの瞑想中における観察に代表されるようなありのままの観察を指すので、そのような観察を通して知られる事物が個別のあり方をするものとして存在すると実際に認知することのできる者は、ごく少数の瞑想と観察の熟達者に限られる。よって、三世実有論証は、理論的・原理的には、ありのままの観察を通して成立するのであるが、大多数の初学者や修行の途上にある者たちは、現実的・実践的には、ありのままの観察から生ずる釈尊の言葉を通してしか論証の内容を知り得ない。ゆえに、三世実有論証のような超越的な知覚を必要とする論証に際しては、現実的・実践的には、釈尊の言葉である教証が特別な意義を帯びることとなると考えられるのである。

## 5.6. 補記

さて、本章において吟味した「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因と関連して、この論証因が用いられる論証を支持し、間接的にこの論証に寄与するものとして、「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によって説かれるから]」という帰謬論証から得られる論証因があった（小稿 1.3.4 参照）。本章の考察をふまれば、この論証因も、厳密には「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によってありのままに知られ、ありのままに知られるがゆえに、釈尊によってありのままに説かれるから]」と示されることとなる。

ところで、この帰謬論証より得られる論証因からは、三世実有論導入の動機として、以下のような問題が想定されるかもしれない。すなわち、過去と未来の事

物が存在しないという状況下において、ひとりの人物における相い矛盾する多種の受が一度に釈尊によってありのままに説かれているとしたら、一度に釈尊によってありのままに説かれているがゆえに、一度にありのままに知られ、一度にありのままに知られるがゆえに、それらが同時に個別のあり方をするものとして存在するという望ましからざる事態に陥り、一方、ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に個別のあり方をするものとして存在するという事態を回避しようとする、それらは同時に個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、一度にありのままに知られることがなく、一度にありのままに知られることがないがゆえに、一度に釈尊によってありのままに説かれることがない事態に陥るという問題である。

しかるに、ひとりの人物の相い矛盾する多種の受、例えば、苦・楽・不苦不楽という三種の受が、一度に釈尊によって説かれているとしても、それらが同時に存在しえないのであれば、常識的には以下のように解釈されるのが一般的ではあるまいか。すなわち、ひとりの人物の心の相続の中の或る現在の一時点において単独で存在した楽という受が釈尊によって知られて記憶され、また次の或る現在の一時点において単独で存在した苦という受が釈尊によって知られて記憶され、さらにまた次の或る現在の一時点において単独で存在した不苦不楽という受が釈尊によって知られて記憶され、それらを総合することによって「受には三種がある」と説かれた、というようにである。それにもかかわらず、有部は、このような常識的な解釈には一顧だにもせず、釈尊によって説かれた状況は直ちにそのまま観察された状況であり、そのまま観察された状況は直ちにそのまま存在する状況であるという特異な解釈を貫徹する。それでは、なぜ、このような特異な思考をするのかといえ、それは、既に成立している三世実有論の独特の思考方法、すなわち、「個別のあり方をするものとして存在するものを原因として生ずるのが



ありのままの観察であるから、ありのままに観察されるものは個別のあり方を  
するものとして存在する」という理念を、認識と対象の関係性にとどまらず、言葉  
と認識と対象の関係性にまで敷衍したからであると考えられる。

よって、この“問題”は、三世実有論導入の動機というよりも、むしろ、既存  
の三世実有論の影響によって発生した議論とみなされるべきであろう。

## 6. 『識身足論』における三世実有論証の論理的包摂関係をめぐる対論について

### 6.1. はじめに

小稿第2章における考察より、『識身足論』「目乾連蘊」(ca. B. C. 2世紀成立)においては「過去と未来[の事物]は存在しないものであり、現在と無為[の事物]は存在するものである<sup>207</sup>」と主張する対論者・目連を斥けるために、説一切有部(以下、有部と略す)が「過去と未来の貪不善根は、[ありのままに<sup>208</sup>]観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして<sup>209</sup>]存在する<sup>210</sup>」という証明をしていることが明らかとなった。さらに、その内容について分析してみると、この論証は次に挙げる二つの要件を対論者が認めれば成立することが分かる。まず、第一の要件は「過去と未来の貪不善根」という主題に「[ありのままに]観察される」という属性が所属することである。これに関しては、先に立論者と対論者の共通見解として、主題の「貪不善根」が「観察される」ことが前提として認められているので、この要件は、一応、満たされるものと考えられよう<sup>211</sup>。そして、

---

<sup>207</sup> 『識身足論』T26, 531a25f. 小稿 2.2.2 参照。

<sup>208</sup> ここでの観察は、日常的な知覚ではなく、四念処などの瞑想中における観察に代表されるようなありのままの観察が意図されている。詳しくは、小稿 2.3.1-2.3.3 参照。

<sup>209</sup> ここでの存在は、仮初めに認められるあり方ではないあり方、すなわち、個別のあり方で存在するものが意図されている。詳しくは、小稿 2.3.4 参照。

<sup>210</sup> 『識身足論』T26, 531b3-6. 小稿 2.2.1 参照。

<sup>211</sup> 厳密に言えば『識身足論』における応酬の中においては、主題である貪不善根が、一般的に言って、観察されるということは対論者によっても容認されているが、「過去と未来の」という限定の付いた貪不善根までもが観察されるとは容認されていない。しかるに、アーガマにおいては、涅槃を目指す四念処などの瞑想中において過去と未来の事物が、現在の事物と同様に、観察されなければならないことが説かれている(小稿 2.2.6 参照)。よって、このことが仏教徒における常識として承認されているとすれば、対論者も限定付きの「過去と未来の貪不善根」

第二の要件は、任意のものが「[ありのままに] 観察される」場合には、必ず、その任意のものが「[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論理的包摂関係である。しかし、これに関しては、対論者の了承を得ないまま、つまり、暗黙の前提として論証が展開してしまっているのである。

この第二の要件を、便宜上、図式化して次のように示すこととする。

【立論者（有部）にとっての論理的包摂関係】

（[任意のものが、ありのままに] 観察される

→ [その任意のものが、個別のあり方をするものとして] 存在する）

[1]

以上のごとくであれば、当然、以下の事柄が問題とされなければならない。

第一に、抑も対論者は、この定説者（有部）にとっての論理的包摂関係 [1] を

が「観察される」ことを認めざるを得ない。

ところで、ここにおける有部の三世実有論証は、この「過去と未来の貪不善根」という主題に「観察される」という属性が所属するという論証因の主題所属性①と「任意のものが観察されるがゆえに、その任意のものが存在する」という論理的包摂関係②によって成り立っている。本章で扱うのは、後者、すなわち、論理的包摂関係②に対する対論者の批判に関する応酬であるが、もう一つ、対論者による批判の可能性があるとするれば、前者、すなわち、論証因の主題所属性①の批判による三世実有論証の否定である。具体的に言えば、「過去と未来の貪不善根は観察されない」云々という議論となろう。実際のところ、対論者は、ここまで踏み込んだ議論には及ばなかった。しかるに、有部は予めその可能性をも憂慮していたかもしれない。そして、そのような憂慮があったとするれば、それは、「対論者がこの論証因の主題所属性の議論に踏み込んでくるとすれば、アーガマに説かれている以上、過去と未来の貪不善根が観察されることを無下に否定するわけにはいかないが、現在と無為の事物だけが観察されることを利用して、アーガマを会通してくるかもしれない」というものであったろう。

さて、有部は、この過去と未来の貪不善根の存在証明の後に、現在の貪不善根だけが観察されると対論者が固執する場合の帰謬論証を展開するが、以上の可能性を考えると、この帰謬論証は「過去と未来の事物は観察されない」とする論証因の主題所属性への批判に対する予防線とも考えることができる。註 125 参照。

容認するか否かという問題である。何となれば、もしこの論理的包摂関係 [1] が対論者によって容認されないとすれば、定説者である有部は対論者の批判に失敗すると同時に、三世実有論を立てることができないことともなってしまうからである。

さらに、もし対論者がこれを容認しないとすれば、次には、どのようにして定説者が対論者の説得を試みるのかということが問題とされなければならない。というのも、もし対論者がそれを容認しないとすれば、それは三世実有論証への反論ということとなるので、有部が三世実有論を自らの宗是として維持するためには須く対論者からの反論に対する何らかの反駁の用意があるべきであるからである。

定説者（有部）		対論者
①【定説者（有部）にとっての論理的包摂関係 [1]】 （任意のものが観察される →その任意のものが存在する）	→	②【問題 1】  ・対論者は論理的包摂関係 [1] を容認するか？ [→定説者の三世実有論証成立]  ・対論者は論理的包摂関係 [1] を否認するか？ [→定説者の三世実有論証不成立]  ↓
④【問題 2】 ・もし対論者が論理的包摂関係 [1] を否認するとすれば、定説者はいかにして対論者を説得するか？	←	③ ・もし対論者が論理的包摂関係 [1] を否認するとすれば、対論者はどのように考えて否認するのか？

今、以上の事柄について吟味することには『識身足論』が成立した頃における

有部と対論者が有していた見解（特に、存在と認識の関係性に関する見解）の詳細を知ることができるという思想史上の意義がある。しかのみならず、ここにおける議論は、存在と認識の関係をめぐって、後世に展開される各仏教学派間の闘ぎ合い——例せば、外的な認識対象を不可欠とする有部とそれを必要としない経量部などの思想——の原初的な実例である。よって、各々の学派がこれについて議論する際に常につきまとうこととなる問題点とその本質に迫るためにも、これは大いに資するものとなることができよう。

以下では、『識身足論』「目乾連蘊」において、唯一、対論者側からの反論が見られる「所縁（認識対象, \*ālabana）を有しない心」の有無に関する議論を通して、この論理的包摂関係 [1] が対論者にとっても成立するか否かの問題を吟味することとする。

## 6.2. 対論者による論理的包摂関係の否認

### 6.2.1. 有部の立てる理由は不確実な論証因であるという指摘

この『識身足論』における三世実有論証は、先に確認した「[任意のものがありのままに] 観察されるがゆえに、[その任意のものは個別のあり方をするものとして] 存在する」という定説者（有部）にとっての論理的包摂関係 [1] を主な拠り所としながら、有部によって一方的に展開され、対論者による反論の機会は与えられていない。しかるに、唯一の例外が存する。それが、次に示す「所縁（認識対象, \*ālabana）を有しない心」の有無をめぐる議論の箇所である。そこにおいて、対論者は次のように反論する。

『識身足論』 T26, 535a8.:  
【A】 【対論者】 沙門目連、作如是説。有無所縁心。

【対論者】沙門・目連は、以下のように説く。「所縁を有しない心 (\*cittam anālambanam) が存在します<sup>212</sup>」と。

ここに示される対論者の言説は、一見、単なる自説の提示のごとくに見受けられるが、これは有部の三世実有論証への批判と見なすことができる。これまで有部は、対論者の容認を取り付けぬまま「任意のものが観察されるがゆえに、その任意のものは存在する」という要件、つまりは、ある所縁（認識対象）が「観察される」場合には、必ず、その所縁が「存在する」という論理的包摂関係 [1] を暗黙裡に利用し続けていたが、この認識対象を主語として据えて表現される論理的包摂関係 [1] は、認識主体である心の方から言い換えると「所縁を観察する心が存在する場合には、必ず、所縁が存在する」と表現することができよう。要するに、これは「心は、必ず、所縁を有する」ということであり、これを否定的に表現すれば「所縁を有しない心は決して存在しない」ということとなる。よって、ここにおいて対論者によって「所縁を有しない心が存在する」と表明されたこと

---

<sup>212</sup> パーリ上座部に伝わる『論事』(KV)の中においても、この『識身足論』と同様の「所縁を有しない心」の有無についての議論が取り上げられている。そこにおいては、所縁を有しない心を認めないパーリ上座部が立論者となり、所縁を有しない心が存在することを主張する北道派 (uttarāpathaka, cf. KVA<sub>PTS</sub> 117, 18f./ KVA<sub>Siam</sub> 281, 5) との間で対論が繰り広げられる。この議論に関しては、所縁を有しない心を否定する点で『識身足論』の定説者である有部と KV の立論者であるパーリ上座部は同じ立場に立ち、所縁を有しない心を肯定する点で『識身足論』と対論者と KV の対論者である北道派の見解は一致する。KV における議論の冒頭は、次の通りである。そこにおいては『識身足論』と同様、対論者の見解が確認されている。KV<sub>PTS</sub> 410, 29f./ KV<sub>Siam</sub> 440, 4: atītārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā (【立論者 (上座部)】「過去 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち (対論者) は主張するのです] か。【対論者 (北道派)】「仰るとおりです」) . ; KV<sub>PTS</sub> 411, 13f./ KV<sub>Siam</sub> 440, 15: anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā (【立論者 (上座部)】「未来 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち (対論者) は主張するのです] か。【対論者 (北道派)】「仰るとおりです」) .

は、有部が暗黙裡に利用し続けてきた論理的包摂関係 [1] の批判、延いては、三世実有論証の否定が対論者によって行われていることとなるのである。

ところで、ここにおける対論者による論理的包摂関係 [1] の批判について、もう少し詳しく見てみると、次のように解釈できると考えられよう。まず、定説者は「任意のものが観察される場合には、必ず、その任意のものが存在する」と意図しているので、「所縁を有しない心は決して存在しない」と考えることが分かるが、これに対して、対論者は「所縁を有しない心が存在する」と主張するので、「ある所縁は観察される場合に存在し、また、ある所縁は観察される場合に存在しない」と考えていることが分かる。よって、対論者は、「存在する」ことを証明するために有部によって立てられた「観察される」という論証因が、「存在する」という属性を有する事物のみならず、「存在しない」という属性を有する事物にも所属しうる不確実な論証因（いわゆる後の論理学における不定因）であって、必ずしも「存在する」という帰結を導きとは限らず、このことによって、三世実有論証に利用されている論理的包摂関係 [1] が斥けられると考えているのである。

定説者（有部）の見解	対論者の見解
（任意のものが観察される →その任意のものが存在する）	（あるものが観察される ∩そのものが存在する） あるいは （あるものが観察される ∩そのものが存在しない）
すなわち、「観察される」という理由は「存在する」という理由を導くための正しい論証因（正因）。	すなわち、「観察される」という理由は「存在する」という理由を導くための不確実な論証因（不定因）。

それでは、具体的に、観察されるが存在しないという実例は、何なのかと言え、対論者は次のように述べている。



『識身足論』 T26, 535a18ff.:

【E】 【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。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は、[さらに] 以下のように言う。「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。[それでは、所縁を有しない心とは、] 何であるか [たとえば、それは] すなわち、過去 [の事物] という所縁を有する [心] (\*atitāmbanam<sup>213</sup>)、あるいは、未来 [の事物] という所縁を有する [心] (\*anāgatāmbanam<sup>214</sup>) です」と。

これによれば、対論者は「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張することが明らかであり、また「現在と無為の事物という所縁を有する心は、所縁を有する」と考えていることが間接的に知られる。よって、この表現を、対論者の言外の意図を斟酌して良心的に解釈する<sup>215</sup>と、彼らは、現在と無為の事物は、観察され、かつ、存在するものと考える一方で、過去と未来の事物は、観察され、かつ、存在しないものと考えると理解できる。

以上より、対論者からの有部への反論の内容をまとめると、次のように言うこ

<sup>213</sup> Cf. KV<sub>PTS</sub> 410, 29f./ KV<sub>Siam</sub> 440, 4: atitārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā (【立論者 (上座部)】「過去 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち (対論者) は主張するのです] か。【対論者 (北道派)】「仰るとおりです」) ., etc.

<sup>214</sup> Cf. KV<sub>PTS</sub> 411, 13f./ KV<sub>Siam</sub> 440, 15: anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti. āmantā (【立論者 (上座部)】「未来 [の事物] を所縁として有する心は、所縁を有しない」と [君たち (対論者) は主張するのです] か。【対論者 (北道派)】「仰るとおりです」) ., etc.

<sup>215</sup> 対論者の言外の意図に配慮して、その言説を解釈すると、彼らは「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と意図し、また一方で「《実際に存在する》現在と無為 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有する」と考えることが分かる。詳しくは、本章 6.2.2 参照。

とができる。すなわち、有部は三世実有論証に際して「任意のものは観察されるがゆえに、その任意のものが存在する」という論理的包摂関係 [1] を恰も自明の理のごとくに利用しているが、対論者はこれを容認しない。何となれば、対論者は、少なくとも未来と過去の事物については、観察され、かつ、存在しないものとするからである。よって、有部が立てた「観察されるがゆえに」という理由は必ずしも「存在する」という帰結を導かない。よって、その理由は不確実な論証因（不定因）ということになるから、論理的包摂関係 [1] は成立せず、これが成立しない以上、三世実有論証も成立しない。

**【対論者の発言の趣旨】**

「任意のものは観察されるがゆえに、その任意のものが存在する」という論理的包摂関係 [1] の「観察される」という理由は、必ずしも「存在する」という帰結を導かない。つまり、有部による理由は不確実な論証因（いわゆる不定因）——論理的包摂関係 [1] は不成立

[2]

### 6.2.2. 対論者の言説に隠された言外の意図

ところが、以上で確認した「過去と未来 [の事物] という所縁（認識対象、\*ālambana）を有する [心]」は「所縁を有しない心」であるとする対論者の言説には難点がある。すなわち、対論者の言外の意図を斟酌せずに、この言説を文字通りに読むとすれば、所縁を「有する」ものが所縁を「有しない」と言うのであるから、表現上の矛盾を孕んでおり、論理的に破綻している。しかるに、この言説に表現上はあらわれていない言外の意図があると言うのであれば、その意図を汲み取ってから、この議論が妥当なものであるか否かを判断せねばなるまい。

勿論、その意図を追求するに際しては『識身足論』における対論者の発言に基づくのが最も適当である。しかるに、『識身足論』の中には、この意図を読み取る

ための手がかりが見当たらない。しかし、今、幸いなことに、パーリ所伝の『論事』(KV)の中に、この表現上の矛盾を指摘した文脈が存する。もっとも『論事』における立論者はパーリ上座部であり、有部とは見解の相違する点が多いから、ここにおける記述に全幅の信頼を置くわけにはいかないが、少なくとも、この所縁を有しない心の議論については、その存在を認めないという点において両者の見解が一致している<sup>216</sup>。また『論事』における対論者は、その詳細が審らかではない北道派と呼ばれる人々であると伝えられる<sup>217</sup>が、「過去と未来の事物は存在しない」と考え、かつ「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張する点において『識身足論』の対論者と見解が一致している。よって、これを参考にしながら『識身足論』の対論者の意図を推測することも不可能ではなかろう。

それでは、「過去と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」という表現の矛盾を指摘する『論事』の箇所を次に示そう。なお、以下の議論においては、立論者と対論者が、表現上、似通ったことを言い合っているので、試みに両者の発言の意図を加味しつつ(《 》によって示す)、翻訳することにする<sup>218</sup>。

KV<sub>PTS</sub> 411, 13-22/ KV<sub>Siam</sub> 440, 15-441, 4:

【い】 【立論者(上座部)】 anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇan ti.

【立論者(上座部)】「未来[の事物]という所縁を有する心は、所縁を有しない」と[君たちは、主張するのです]か。

<sup>216</sup> 註 239 参照。

<sup>217</sup> KVA<sub>PTS</sub> 117, 18f./ KVA<sub>Siam</sub> 281, 5. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 225 にあげる。

<sup>218</sup> なぜ、以下のように意図を挿入するのかについては、翻訳の後に示す考察を参照。

【ろ】 【対論者（北道派）】 āmantā.

【対論者（北道派）】仰るとおりです。[我々は、「《実際には存在しない》未来の事物という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と主張します。]

【は】 【立論者（上座部）】 nanu anāgatārammaṇan ti.

【立論者（上座部）】[しかるに、その心は]「未来[の事物]という所縁を有する」と[君たちは説いているでは]ありませんか。

【に】 【対論者（北道派）】 āmantā.

【対論者（北道派）】仰るとおりです。[我々は、その心は「《実際には存在しない》未来の事物という所縁を有する」と説いています。]

【ほ-1】 【立論者（上座部）】 hañci anāgatārammaṇaṃ, no vata re vattabbe — anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇan ti. anāgatārammaṇaṃ (PTS; anāgatārammaṇaṃ cittaṃ Siam) anārammaṇan ti, micchā.

【立論者（上座部）】もし「[その心が] 未来[の事物]という所縁を有する」[と君たち自身によって説かれている]のであれば、未来[の事物]という所縁を有する心が「所縁を有しない」とは、実に[君たち自身によって]説かれるべきではありません。「未来[の事物]という所縁を有する」[と説かれているもの]が「所縁を有しない」[と説かれること]は、[自語矛盾することになるがゆえに、君たちは] 正しくないことに[なってしまう]。

【ほ-2】 【立論者（上座部）】 hañci vā pana anārammaṇaṃ, no vata re vattabbe — anāgatārammaṇan ti. anārammaṇaṃ anāgatārammaṇan ti, micchā.

【立論者（上座部）】あるいはまた、もし「[その心が] 所縁を有しない」[と君たち自身によって説かれるので] あれば、「[そ

の心が] 未来 [の事物] という所縁を有する」とは、実に [君たち自身によって] 説かれているべきではありません。「所縁を有しない」 [と説かれるもの] が「未来 [の事物] という所縁を有する」と [説かれていること] は、[自語矛盾することになるがゆえに、君たちは] 正しくないことに [なってしまいます]。

ここではまず【い】【ろ】の部分において対論者（北道派）の見解が明らかとなる。すなわち「未来<sup>219</sup> [の事物] という所縁を有する心は、所縁を有しない」と [君たちは主張するのです] か、という上座部の質問<sup>220</sup> (【い】) に対して「仰るとおりです」と対論者は容認する<sup>221</sup> (【ろ】) ので、対論者は「未来 [の事物] という所縁を有する心は、所縁を有しない」と主張することが分かるのである。したがって、『論事』と『識身足論』の対論者の見解が一致していることが明らかとなろう。

これに対して、上座部は【ほ-1】と【ほ-2】の部分において、対論者の主張が自語矛盾していることを指摘する。この内容を要約すると、対論者は「未来 [の事物] という所縁を有する心は、所縁を有しない」という一文で構成された自らの主張の中で、その前半部では、未来の事物という所縁を「有する」と言いつつ、その後半部では、所縁を「有しない」と言っているので、一文の中で自語矛盾を来しているというのである。これについては『識身足論』の主張もまた同等に帰結に落ち着くこととなろう。

それでは、対論者は、一体、どのような理由で、所縁を有するものが所縁を有しないと主張するに到ったのであろうか。同じく『論事』における対論者による

<sup>219</sup> 過去の事物についてもまた同様。KV<sub>PTS</sub> 410, 29-411, 3/ KV<sub>Siam</sub> 440, 4-8.

<sup>220</sup> KVA<sub>PTS</sub> 117, 19/ KVA<sub>Siam</sub> 281, 5f. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 225 にあげる。

<sup>221</sup> KVA<sub>PTS</sub> 117, 19f./ KVA<sub>Siam</sub> 281, 6. なお、この章に関する KVA の本文と翻訳は、註 225 にあげる。

反論から、その理由を垣間見ることができる。

KV<sub>PTS</sub> 412, 22-28/ KV<sub>Siam</sub> 442, 5-8:

【へ】 【対論者（北道派）】 na vattabbaṃ — atītānāgatārammaṇaṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) cittaṃ anārammaṇan ti.

【対論者（北道派）】 [我々が主張するように] 「《実際には存在しない》過去 [の事物] と未来 [の事物] という所縁を有する心が、《実際に存在する》所縁を有しない」とは説かれるべきではない [と君たちは考える] のですか。

【と】 【立論者（上座部）】 āmantā.

【立論者（上座部）】 仰るとおりです。[「過去の事物と未来の事物という所縁を有する心は、所縁を有しない」とは説かれるべきでない]と我々は考えます。]

【ち】 【対論者（北道派）】 nanu atītānāgataṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) n'atthī ti.

【対論者（北道派）】 [しかるに、君たちは、我々と同様] 「過去 [の事物] と未来 [の事物] は《実際には》存在しない」と [主張しているのでは] ありませんか。

【り】 【立論者（上座部）】 āmantā.

【立論者（上座部）】 仰るとおりです。[我々は「過去の事物と未来の事物は《[ある観点からすると<sup>222</sup>] 実際に》存在しない」

<sup>222</sup> 上座部は、対論者の「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という主張を、表現上のみならず、内容的にも矛盾するものとして考える（註 239 参照）。よって、上座部は、過去と未来の事物という所縁を有する心は実際に存在する所縁を有すると説かなければならないはずである。もっと簡潔に言えば、上座部は、過去と未来の事物は実際に存在すると説かなければならないはずである。それにもかかわらず、こ

と主張します。]

【ぬ】 【対論者（北道派）】 hañci atītānāgataṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) n'atthi, tena vata re vattabbe — atītānāgatārammaṇaṃ (Siam; atītārammaṇaṃ PTS) cittaṃ anārammaṇaṃ ti. (PTS; ti ...pe... Siam)

【対論者（北道派）】[しかるに]もし過去[の事物]と未来[の事物]が《実際には》存在しないとしたら、実に、そのゆえに「《実際には存在しない》過去[の事物]と未来[の事物]という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と[君たちによっても、我々と同様に]説かれるべきです。

まず、【ち】の部分に注目すると、対論者は上座部に対して「過去と未来[の事物]は存在しない」のではないかと賛同を求めている<sup>223</sup>。よって、このことか

---

こにおいて、上座部は、対論者の「過去と未来[の事物]は全く存在しないものではないのですか」という質問に対して、「その通りです」と答えている。すなわち、過去と未来の事物が実際には存在しないことを認めてしまっているのである。しかるに、この対論にはもはや続きがなく、【ぬ】において完了している。よって、これを文字通りに理解するとすれば、上座部は自己矛盾により敗北を喫することとなる。あるいはまた、もしこれをもって上座部が敗北していないのであるとすれば、上座部は何らかの隠された意図を持っていることとならねばならない。すなわち、ある観点からすると過去と未来の事物は実際には存在しないが、また別の観点からすると所縁となっている過去と未来の事物は実際に存在するというようにである。しかるに、このような観点が何であるかは、KVの本文はおろか、KVAにおいても触れられていない。ただ、KVの別の章（例えば、第一章）のKVAにおいては「勝義諦」(paramatthasacca, cf. KVA<sub>PTS</sub> 12, 20/ KVA<sub>Siam</sub> 154, 1)・「世俗諦」(sammutisacca, cf. KVA<sub>PTS</sub> 12, 21; sammatisacca, cf. KVA<sub>Siam</sub> 154, 2)という観点が見えるから、ここにおいてもこのような観点が導入されるかもしれない。

<sup>223</sup> ここにおける対論者（北道派）による質問の趣旨は、自身（対論者）は「過去と未来[の事物]は存在しない」と認めないが、相手方（立論者）はそのように考えるのではないかという類のものではなく、自身（対論者）も「過去と未来[の事物]は存在しない」と考えているが、相手方（立論者）でも同様に考えられているのではないかという意図で賛同を求めているものであることが、KVAにより知られる。KVA<sub>PTS</sub> 117, 15-19/ KVA<sub>Siam</sub> 281, 2-5. なお、この章についてのKVAの本



ら、対論者は「過去と未来 [の事物] は存在しない」と考えていることが分かる。そうであるとすれば、この点においても『論事』と『識身足論』の対論者の見解は一致していると言える<sup>224</sup>。

そして、【ぬ】において、対論者は「過去と未来 [の事物] が存在しないならば」、それを所縁として有する心は「所縁を有しない」と説かれるべきであると発言している。よって「過去と未来の事物が存在しない」ということが彼らの主張の理由となっていると考えることができるよう。ゆえに、対論者は、過去と未来の事物という所縁を有する心は、過去と未来の事物が存在しないがゆえに、換言すれば、「実際には存在しない」過去と未来という事物を所縁とするがゆえに、「実際に存在する」所縁を有しないと主張すると考えられ<sup>225</sup>、また、対論者の元の言説に基づいて言えば「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有

---

文と翻訳は、註 225 にあげる。

<sup>224</sup> 註 207 参照。

<sup>225</sup> Cf. KVA<sub>PTS</sub> 117, 15-20/ KVA<sub>Siam</sub> 281, 2-7: idāni atītānāgatārammaṇakathā (Siam; atītārammaṇakathā PTS) nāma hoti. tattha yasmā atītānāgatāni (Siam; atītānāgatārammaṇaṃ PTS) nāma n'atthi, tasmā tadārammaṇena cittena ārammaṇassa n'atthitāya anārammaṇena bhavitabban ti.<> iti taṃ (Siam; atītaṃ PTS) anārammaṇan ti yesaṃ laddhi, seyyathā pi uttarāpathakānaṃ, te sandhāya **atītārammaṇan** (PTS; atītānāgatārammaṇan Siam) ti pucchā sakavādissa, paṭiññā itarassa. sesam ettha yathāpālim (Siam; yathāpālim PTS) eva niyyātī ti (今、名前からすると「過去と未来の所縁に関する議論」[という章]がある。そこにおいては、「何となれば、過去 [の事物] と未来 [の事物] は全く存在しないがゆえに、そのゆえに、所縁が存在しないのであるから、その [過去と未来の事物という] 所縁を有する心は、[実際に存在する] 所縁を有しない [心] であらねばならない」と [言われる]。以上のように、それ (過去の事物と未来の事物という所縁を有する心) は [実際に存在する] 所縁を有しないという執見 (laddhi) が、ある人々には、例えば、北道派 (uttarāpathaka) の人々には、あるのであるが、その人々に対する「過去 [の事物] という所縁を有する [心] は」[云々] という質問は、自論師 (立論者) の [発言] であり、主張は他の者 (対論者) の [発言] である。残り [の部分] は、ここにおいては、まさしく本文のとおり、理解される) .

する心は、「《実際に存在する》所縁を有しない」ということを意図しているものと考えられるのである。

これよりすれば『識身足論』の対論者もまた「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、「《実際に存在する》所縁を有しない」ということを意図しているという一つの解釈が成り立とう。

以上から、『識身足論』における対論者の言説の意図に関する解釈をまとめると、以下のようになろう。

**【『識身足論』における対論者の言説の意図に関する一解釈】**

《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、  
《実際に存在する》所縁を有しない。

[3]

これら [2] [3] が、対論者の言わんとすることの全体像である。

### 6.3. 有部の反駁により引き起こされた対論者説変質の過程

#### 6.3.1. 行為主体と行為対象の関係に基づいた有部による反駁と対論者による会通

さて、以上のごとく、対論者の言わんとすることの全体像——対論者は、過去と未来の事物は観察されるけれども実際には存在しないと考えるので、「任意のものが観察されるがゆえに、その任意のものは存在する」という有部にとっての論理的包摂関係 [1] は不確実な論証因（不定因）のゆえに成立しない [2] と考える。そして、このことを示さんがために、「《実際には存在しない》過去と未来の事物という所縁を有する心は《実際に存在する》所縁を有しない」 [3] という意図のもとに、「《実際に存在する》所縁を有しない心が存在する」と表明するということ——は、ほぼ明らかとなった。しかるに、対論者の見解は、いかなる経緯

で、かくも言外の意図に満ちた複雑なものとなってしまったのだろうか。『識身足論』における有部と対論者の応酬を、順を追って見ながら、以下にその経緯の解明を試みようと思う。

まず、この議論に先立って、有部は「任意のものは観察されるがゆえに、その任意のものは存在する」という論理的包摂関係 [1] を無批判に確信し、これに基づいて、現在と無為の事物のみならず、過去と未来の事物までもが観察されるがゆえに「存在する」と主張するに到った。

これに対して、対論者は「現在と無為の事物は存在するものであり、過去と未来の事物は存在しないものである」ということをもとより謳っていたため、現在と無為の事物が存在することに関しては有部と見解を同じくするものの、過去と未来の事物の有無については有部と反目する境遇となった。よって、あらためて「過去と未来の事物が存在しないものである」ということの正しさを力説したいところであるが、有部によっては「観察されるがゆえに」という論証因が提示されているため、単に主張を繰り返すだけでは意味がない。そこで、対論者の講じた策が、有部の掲げる「観察されるがゆえに」という論証因に対する批判であった。先述のとおり、現在と無為の事物に関しては、対論者もまた、元来、存在するものと考えているので、有部同様、観察される場合に存在するものであっても構わない。すなわち、現在と無為の事物に対する心は、所縁（認識対象、\*ālabana）が存在するものであるがゆえに、所縁を有するものであってもよい。しかるに、過去と未来の事物は、対論者にとっては、存在しないものであるので、観察されるが存在しないものであると考えられる。つまり、対論者にとっては、少なくとも過去と未来の事物に対する心は、所縁が存在しないものであるがゆえに、所縁を有しないものとみなされるのである。このことは、「存在する」という帰結を正しく導く論証因（正因）と有部によって考えられている「観察される」というあ

り方が、対論者にとっては必ずしも「存在する」という帰結を導くとは限らない不確実な論証因（不定因）にあたるという事態を示している。このことから、初めのうち、対論者は、ただこのことを有部に示さんがために、格別の含蓄もなく、「所縁を有しない心が存在する」と反論しただけであつたろうと考えられる。つまり、対論者は、「過去と未来の事物に対する心は、所縁が存在しないものであるがゆえに、所縁を有しない」ということを文字通りに有部に伝えたかったにすぎないと考えられるのである。

	主張		所縁を有する心	所縁を有しない心
有部	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 現在と無為の事物は存在するもの</li> <li>・ 過去と無為の事物は存在するもの</li> </ul>	←	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 現在と無為の事物を観察している心</li> <li>・ 過去と未来の事物を観察している心</li> </ul>	なし
対論者	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 現在と無為の事物は存在するもの</li> <li>・ 過去と未来の事物は存在しないもの</li> </ul>	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 現在と無為の事物を観察している心</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 過去と未来の事物を観察している心</li> </ul>

以下に示す『識身足論』における対論者による初めての反論は、上記に示した反論の場面を再現したものであろうと思われる。

『識身足論』 T26, 535a8:  
**【A】 【対論者】** 沙門目連、作如是説。有無所縁心。  
**【対論者】** 沙門・目連は、以下のように説く。「所縁を有しない心（\*cittam anālambanam）が存在します<sup>226</sup>」と。

<sup>226</sup> 註 212 参照。

しかるに、有部も黙ってこの対論者の言い分を受容しようはずがない。そこで、まず、対論者への反駁のために、有部が着目したのが、行為主体と行為対象の関係性である。ここにおける対論者による主張は「所縁を有しない心が存在する」というものであるが、まず、そこにおける「心」(\*citta)は、「認識」(\*vijñāna)と言い換えることが可能である<sup>227</sup>。そして、この「認識」は、認識するという行為における行為主体と理解される<sup>228</sup>。さらに、この行為主体は必ず行為対象を必要とすることがアーガマに見られるから、行為主体たる「認識」も必ず行為対象たる所縁(\*ālabana)を必要とする。よって、心は必ず所縁を有するから、所縁を有しない心は決して存在しないと言うのである。以上の事柄は次のように示される。

『識身足論』 T26, 535a8-11:

【B】 【定説者】 應問彼言。汝、然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説「苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法。」

【定説者】 [我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連)

<sup>227</sup> 『品類足論 (新)』 T26, 692b24f.: 心云何。謂、心、意、識 (心とは何か。すなわち、心 (\*citta)、意 (\*manas)、認識 (\*vijñāna) のことである)。また、これに相応する『品類足論 (旧)』 (T26, 627a10f.) の内容も同様である。; AKBh 61, 20: cittam mano 'tha vijñānam ekārtham [II. 44ab] (心と意と認識は、同じ意味を有する [II. 44ab])。)

<sup>228</sup> AKBh においては、以下に本文中に示す『識身足論』と同じアーガマを引用して「認識」を行為主体として説明する。AKBh 61, 21: vijñānātīti vijñānam (認識するから認識である)。さらに AKVy は、これをより明確に示して、以下のように註釈する。AKVy 1, 141, 17f.: vijñānty ālabanam iti vjñānam kartari lyuṭ (所縁を認識するがゆえに、認識である。[つまり、この「認識」という語は、] 行為主体の意味での lyuṭ (接尾辞 -ana を添えて造られる語) である)。

に詰問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下〔の事柄〕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、契経（\*āgama）の中において『比丘よ。〔認識（\*vijñāna）は〕認識し、認識するがゆえに（\*vijānāti vijānātīti）、〔そのゆえに〕認識と呼ばれるのである。〔それでは、認識は〕何を認識するのか〔たとえば、それは〕すなわち、色形（\*rūpa）を認識し、〔また〕音（\*śabda）を〔認識し、また〕香り（\*gandha）を〔認識し、また〕味（\*rasa）を〔認識し、また〕触れられるもの（\*spraṣṭavya）を〔認識し、また〕法（\*dharma）を認識するのである<sup>229</sup>』と世尊が見事にお語りになり、見事に

<sup>229</sup> ここに示される経典の内容は、次に示す AKUp に引用されている経典とよく一致している。AKUp P18b1f./ D16b4f.: dge slong dag rnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir rnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o// ci zhig rnam par shes she na (D; zhe na P) / gzugs rnam par shes pa dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg bya dang / chos rnam par shes te/ dge slong dag rnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir rnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o//（比丘たちよ。〔識取蘊（\*vijñānopādānaskandha）は、〕認識し、認知する（\*vijānāti prajānāti）〔がゆえに、〕そのゆえに識取蘊と〔と呼ばれるのである。それでは、〕何を認識するのかと言うならば、〔それは〕色形（\*rūpa）を認識し、また、音（\*śabda）を〔認識し、〕また、香り（\*gandha）を〔認識し、〕また、味（\*rasa）を〔認識し、〕また、触れられるもの（\*spraṣṭavya）を〔認識し、〕また、法（\*dharma）を認識するのである。比丘たちよ。〔このように、識取蘊は、色形や音や香りや味や触れられるものや法を〕認識し、認知する〔がゆえに、〕そのゆえに、識取蘊と〔よばれるのである〕。；また、これに相当する漢訳の『雑阿含』もほぼ同じ内容を示す。『雑阿含』T2, 11c8ff.: 復、以此行受陰是無常苦變易法別知相、是識受陰。何所識。識色。識聲香味觸法。是故、名識受陰（さらにまた、以上の行取蘊が無常であり、苦であり、変化する法であることを認識する特徴〔を有するもの〕が、識取蘊である。〔それでは、その識取蘊は〕何を認識するのか〔たとえば、それは〕色形を認識し、音を〔認識し、また〕香りを〔認識し、また〕味を〔認識し、また〕触れられるものを〔認識し、また〕法を認識する。そのゆえに、〔それらを認識する特徴を有するものを〕認識と名付けるのである。；ただし、これに相当するパーリ所伝の SN においては、認識される対象として列挙されているものが以上とは異なる。SN 3, 87, 17-22: kiñca bhikkhave viññāṇaṃ vadetha. vijānāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati. kiñca vijānāti. ambilam pi vijānāti, tittakam pi vijānāti, kaṭukam pi vijānāti, madhuraka(SNA 2, 293, 4; madhuka SN)m pi vijānāti, khārikam pi vijānāti, akhārikam pi



お述べになり、見事にお説きになっていることを」と。

【C】 【対論者】 彼答言。爾。

【対論者】 彼（対論者・沙門目連）は、答えて言う [だろう]。  
「そのとおりである [と認めます]」と。

【D-0】 【定説者】 汝、聽墮負。

vijānāti, loṇika(SNA 2, 293, 8; loṇaka SN)m pi vijānāti, aloṇika(cf. SNA 2, 293, 8; aloṇaka SN)m pi vijānāti. vijānāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇan ti vuccati（比丘たちよ。しかるに、どうして [君たちは、それを] 識 (viññāṇa) と呼ぶのか。比丘たちよ。実に、認識する (vijānāti) がゆえに、そのゆえに [それは] 識と呼ばれるのである。しかるに、[それは] 何を認識するのか。[それは] 酸いもの (ambila) を [「酸い」と] 認識し、また [それは] 苦いもの (tittaka) を [「苦い」と] 認識し、また [それは] 辛いもの (kaṭuka) を [「辛い」と] 認識し、また [それは] 甘いもの (madhuraka) を [「甘い」と] 認識し、また [それは] アルカリ性のもの (khārika) を [「アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 非アルカリ性のもの (akhārika) を [「非アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 鹹いもの (loṇika) を [「鹹い」と] 認識し、また [それは] 鹹くないもの (aloṇika) を [「鹹くない」と] 認識するのである。比丘たちよ。実に [それは、以上のようなものを、以上のように] 認識するがゆえに、そのゆえに、識と呼ばれるのである)。なお、訳中の補足については、次を参照。SNA 2, 293, 1-13: **ambilaṃ pi vijānāti ti, amba-ambāṭaka-mātuluṅgādi-ambilaṃ ambilaṃ ambilaṃ ti vijānāti. es'eva nayo sabbapadesu ..... tasmā viññāṇan ti vuccatī ti, yasmā imaṃ ambilādibhedam aññamaññavisitṭhena ambilādibhāvena jānāti, tasmā viññāṇan ti vuccatī ti. evam idhāpi bhagavā vijānana-lakkhaṇassa viññāṇassa paccattalakkhaṇam eva bhājetvā dassesi**（また、酸いもの **(ambila)** を認識しとは、マンゴー (amba) やアンバータカ (ambāṭaka) や枸櫞 (mātuluṅga) などの酸いものを「酸い」と認識する [ことである。] これと全く同じ様式 (naya) がすべての章句に [適用される。] ……そのゆえに、認識と呼ばれるとは、何となれば、以上のような酸いなどの違いを有するものを、相互に異なる酸いなどというあり方で知るがゆえに、そのゆえに認識と呼ばれるということである。以上のように、ここにおいても、世尊は、認識する (vijānana) という特徴を有する認識 (viññāṇa) にある個別の特徴 (paccattalakkha) を [他のものと] 区別して説示なさったのである.); 以上の經典の比較考察については、本庄[1979][1985] 参照。



【定説者】「君（対論者・沙門目連）は、[我々によって] 論破されたことを認めなさい（\*ājānāhi nigraham<sup>230</sup>）。」

ここで注目すべきは、【B】において有部によって引用され【C】において対論者によって容認されるアーガマである。その内容は、①認識（\*vijñāna）は、認識する（\*vijānāti）がゆえに、認識と呼ばれる。そして、②その認識は、色形、ないし、法を認識すると要約することができよう。

これを、さらに、行為主体—行為対象という観点から捉えれば、次のように言い換えることができよう。すなわち、①ある行為主体（\*kartṛ）が認識する（\*vijānāti）という行為をするときには、その行為主体は認識（\*vijñāna）と呼ばれる。そして、②認識という行為主体は必ず認識対象という行為対象を必要とする。よって、心（認識主体）は、いつも、所縁（認識対象）を有する。これが【B】のアーガマの内容である。

そして、この「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマ【B】の内容は、【C】において対論者も容認するので、その限りにおいて対論者は「所縁を有しない心が存在する」という主張を保持することができない。有部はこのことを以下のようなかたちで示して言う。すなわち、所縁を有しない心が存在するという主張を保持している限り、心は必ず所縁を有するという趣旨のアーガマは容認しえず、そのアーガマの内容を容認している限り、その主張を保持することができないというディレンマに陥る<sup>231</sup>。また、順序をかえて考察しても、やはり、その

<sup>230</sup> Cf. KV<sub>PTS</sub> 1, 9/ KV<sub>Siam</sub> 1, 6: ājānāhi niggaḥam（[君は、我々に] 論破されたことを認めなさい）., etc.

<sup>231</sup> 『識身足論』T26, 531a11-15: 若汝説有無所縁心、則不應言謂契經中世尊善語善詞善説「苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法。」作如是言、不應道理（【定説者】もし、君（対論者・沙門目連）が『所縁を有しな

アーガマの内容を容認している限り、その主張を保持することはできず、その主張を保持している限り、そのアーガマの内容を容認することはできないというディレンマに陥ることにはかわりがない<sup>232</sup>と。

確かに有部が批判するとおり、上述の「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマ【B】の内容を一旦容認してしまったからには、「所縁を有しない心が存

---

い心が存在します』と説くならば、その場合には、「すなわち、契経（\*āgama）の中において『比丘よ。[認識（\*vijñāna）は] 認識し、認識するがゆえに（\*vijānāti vijānātīti）、[そのゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか [たとえば、それは] すなわち、色形（\*rūpa）を認識し、[また] 音（\*śabda）を [認識し、また] 香り（\*gandha）を [認識し、また] 味（\*rasa）を [認識し、また] 触れられるもの（\*spraṣṭavya）を [認識し、また] 法（\*dharma）を認識するのである』と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いる」[ということを容認する] と言ってはならないはずです。

『所縁を有しない心が存在します』という自説を自ら容認しつつ説きながらも、同時に] そのように [認識主体（心）がいつも認識対象（所縁）を有するという趣旨の契経（\*āgama）をも自ら容認すると] 言うとしたら、道理に合わないこと（自語矛盾）となってしまうでしょう」。

<sup>232</sup> 『識身足論』T26, 535a15-18: 汝、今、若言謂契經中世尊善語善詞善説「苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法」、則不應説有無所縁心。言有無所縁心、不應道理（【定説者】「君（対論者・沙門目連）が、今、もし、「すなわち、契経（\*āgama）の中において『比丘よ。[認識（\*vijñāna）は] 認識し、認識するがゆえに（\*vijānāti vijānātīti）、[そのゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか [たとえば、それは] すなわち、色形（\*rūpa）を認識し、[また] 音（\*śabda）を [認識し、また] 香り（\*gandha）を [認識し、また] 味（\*rasa）を [認識し、また] 触れられるもの（\*spraṣṭavya）を [認識し、また] 法（\*dharma）を認識するのである』と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いる」[ということを容認する] と言うならば、その場合には「所縁を有しない心が存在します」と説いてはならないはずです。[認識主体（心）がいつも認識対象（所縁）を有するという趣旨の契経（\*āgama）を自ら容認しながらも、同時に] 「所縁を有しない心が存在します」と説いたとしたら、道理に合わないこと（自語矛盾）となってしまうでしょう」。

在する」と主張する対論者も、心が所縁を有するという事柄を否定するわけにはいかない。そこで、この苦境を脱するために対論者が考え出した手立てが、このアーガマの会通である。そして、その会通が示される場面が、まさしく、次の部分であろうと考えられる。

『識身足論』 T26, 535a18ff.:

【E】 【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。

【対論者】 彼（対論者・沙門目連）は、[さらに] 以下のように言う。「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。[それでは、所縁を有しない心とは、] 何であるか [たとえば、それは] すなわち、過去 [の事物] という所縁を有する [心] (\*atītālabanam<sup>233</sup>)、あるいは、未来 [の事物] という所縁を有する [心] (\*anāgatālabanam<sup>234</sup>) です」と。

有部が対論者の「所縁を有しない心は存在するものです」という主張を斥けるために「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを示し、対論者も一旦それを容認したにもかかわらず、あらためて対論者が「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」というからには、そこには有部とは異なる何らかの言外の意図がなければならない。そして、文脈からその意図を推測すれば、まず、ここでの対論者の主張は次のように解釈されることが考えられる。すなわち、「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを容認しているとしても、矛盾なく「所縁を有しない心は、必ずや、存在する」と主張しうる。というのも、ここで述べられている所縁を有しない心とは、「過去という所縁を有する [心] であり、あるいは、未来という所縁を有する [心] である」からである、と。さらに、それでは

<sup>233</sup> 註 213 参照。

<sup>234</sup> 註 214 参照。

どうしてこのような物言いが可能であるのかと言えば、この言説の裏に、まさしく、先述したところの対論者の言外の意図 [3] があるからであろう。すなわち、「《実際には存在しない》過去と未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という意図 [3] である。このようにして、この言外の意図を加味することによってはじめて、対論者は、有部が指摘するディレンマから脱して、再び「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」という主張を通すことが可能となるのである。すなわち、「所縁を有しない心が存在する」（謂うところは、過去と未来の事物に対する心は、所縁を有しない）という自らの主張を固持するために、有部によって示され、自身によっても容認された「心は必ず所縁を有する」という趣旨のアーガマを、言外の意図によって「過去と未来の事物に対する心は《実際には存在しない》所縁を有する」と会通し、またそれに合わせて、「所縁を有しない心は存在するものです」という自身の主張を「《実際に存在する》所縁を有しない心は存在するものです」と解釈することによって、「所縁を有しない心は存在するものです」という自身の主張を再説することができたのである。

		現在と無為の事物に対する 心	過去と未来の事物に対する 心
有部の の 見解		《実際に存在する》 所縁を有する心	《実際に存在する》 所縁を有する心
対論者 の 見解	アーガマ 容認以前	所縁を有する心 ↓	所縁を有しない心 ↓
	アーガマ 容認以後	《実際に存在する》 所縁を有する心	《実際には存在しない》 所縁を有する心 (≡ 《実際に存在する》 所縁を有しない心)

### 6.3.2. 対論者の会通に対する有部による因果関係に基づいた反駁

以上のようにして、難詰をアーガマの会通というかたちで受け流され、行為主体と行為対象の関係性に基づいて対論者を十分に説得しきれなかった有部は、次に、その認識対象（所縁）と認識主体（心）の間に存する因果関係を持ちだして説得に取りかかる。このことが次のように示される。

『識身足論』 T26, 535a20-25:

【F】 【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莎底苾芻説言「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。」

【定説者】 [我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下 [の事柄] 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、元漁師であった<sup>235</sup>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 (\**pratyaya* = 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 (\**saṅkhyāṃ 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<sup>236</sup>』と仰っていることを」と。

<sup>235</sup> 『識身足論』において、「本魚師」(\**kevartapūrva*, \**kevaṭṭapubba*) と翻訳される語は、この所依經典であると考えられる『中阿含』によれば、「鶏和哆子」(\**kevartaputra*, \**kevaṭṭaputta*) となっている。『中阿含』T1, 766c2f.: 爾時、唵帝比丘鶏和哆子生如是惡見…… (そのとき、漁師の子 (鶏和哆子) であるサーティ比丘 (唵帝比丘) に以下のような邪悪な見解が起こった……)。また、これに相応する MN も同じ内容を示す。MN 1, 256, 12ff.: *tena kho pana samayena sātissa nāma bhikkhuno kevaṭṭaputtassa evarūpaṃ pāpkaṃ ditṭhigataṃ uppannaṃ hoti ……* (さらにまた、ちょうどその時、名前からすると、サーティという漁師の息子である比丘に、以下のような邪悪な見解が起こった……) .

<sup>236</sup> MN 1, 259, 13-23: *yañ ñad eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññānaṃ tena ten'eva saṅkhaṃ gacchati. cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññānaṃ, cakkhuvijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; sotañ ca paṭicca sadde ca uppajjati viññānaṃ, sotavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; ghānañ ca paṭicca gandhe ca uppajjati viññānaṃ, ghānavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; jivhañ ca paṭicca rase ca uppajjati viññānaṃ, jivhāvijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; kāyañ ca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati viññānaṃ, kāyavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; manañ ca paṭicca dhamme ca uppajjati viññānaṃ, manovijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati* (比丘よ。何であれ、ある条件により、認識が発生すると、[その認識は、] そ [の条件] によって名付けられる。[すなわち、] 眼により、そして、色形に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識と名付けられ、耳により、そして、音に [より、] 認識が発生すると、[その認識は]

【G】 【対論者】 彼答言。爾。

【対論者】 彼（対論者・沙門目連）は、答えて言う [だろう]。  
「そのとおりである [と認めます]」と。

【H-0】 【定説者】 汝、聽墮負。

【定説者】 「君は、[我々によって] 論破されたことを認めなさい (\*ājānāhi nigraham<sup>237</sup>)。」「<sup>238</sup>

耳識と名付けられ、鼻により、そして、香りに [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 鼻識と名付けられ、舌により、そして、味に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 舌識と名付けられ、身体により、そして、触れられるものに [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 身識と名付けられ、意により、そして、法に [より、] 認識が発生すると、[その認識は] 意識と名付けられる) ；これに相当する漢訳の『中阿含』も同じ内容を示す。『中阿含』 T1, 767a25ff.: 識隨所縁生、即彼縁説。縁眼色生識。生識已、説眼識。如是、耳・鼻・舌・身、意法生識。生識已、説意識（[もし、ある] 条件となるもの（感覚器官と対象）により、認識が発生すると、[その認識は、] その条件（感覚器官）によって呼ばれる。[すなわち、] 眼と色形により、認識が発生する。[そして、] 認識が発生すると、[その認識は] 眼識と呼ばれる。同様に、耳 [と音により、] 鼻 [と香りにより、] 舌 [と味により、] 身体 [と触れられるものにより、あるいは、] 意と法 [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、鼻識、舌識、身識、あるいは、] 意識と名付けられる）。

<sup>237</sup> 註 230 参照。

<sup>238</sup> 以下において、有部は、「《実際に存在する》所縁を有しない心が存在する」という対論者の主張と【F】において有部により示され【G】において対論者により容認される「結果たる心は必ず原因たる所縁を有する」という趣旨のアーガマが矛盾なく並存することが不可能であることをディレンマのかたちで示して、次のように述べる。『識身足論』 T26, 535a25-535b2: 若汝説言無所縁心決定是有、則不應言謂契經中世尊善語善詞善説為本魚師莎底苾芻説言「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。」作如是言、不應道理（【定説者】もし、君（対論者・沙門目連）が説いて「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」と言うならば、その場合には、「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、元漁師であっ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 (\**pratyaya* = 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 (\**saṅkhyāṃ 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 (\**ghrānavijñāna*)、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」[ということを容認する] と言ってはならないはず。[「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」と自ら説きながらも、同時に] そのように [結果たる心は、必ず、条件たる所縁を必要とするという趣旨の契経 (\**āgama*) をも自ら容認すると] 言うとしたら、道理に合わないこと (自語矛盾) となってしまうでしょう)。; 『識身足論』 T26, 535b3-9: 汝、今、若言謂契経中世尊善語善詞善説為本魚師莎底苾芻説言「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」、則不應説無所縁心決定是有。言決定有無所縁心、不應道理 (【定説者】君 (対論者・沙門目連) が、今、もし、「すなわち、契経 (\**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、元漁師であっ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 (\**pratyaya* = 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 (\**saṅkhyāṃ 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 (\**ghrānavijñāna*)、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」[ということを容認する] と言うならば、その場合には「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものである」と説いてはならないはず。[結果たる心は、必ず、

ここで注目されるべきは、【F】に示されるアーガマである。これを引用した有部の意向は次のようにまとめることができよう。「何であれ、ある原因により」、すなわち、感覚器官により、かつまた、「何であれ、ある条件により」、すなわち、認識対象（所縁）により、その結果として、認識主体（心）が発生する。よって、結果がある場合には、必ず、その原因が存在しなければならないから、結果である認識主体（心）がある場合には、必ず、原因である認識対象（所縁）が存在しなければならない。ゆえに、心（認識主体＝結果）は、必ず、所縁（認識対象＝原因）を有するというのである<sup>239</sup>。

---

条件たる所縁を必要とするという趣旨の契経（\*āgama）を自ら容認しながらも、同時に]「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものである」と説いたとしたら、道理に合わないこと（自語矛盾）となってしまうでしょう。

<sup>239</sup> KVにも、曖昧なかたちではあるが、この因果関係を用いた対論者批判が存する。また、この議論を通して、上座部の見解がより明らかとなる。先に示した KV<sub>PTS</sub> 411, 13-22/ KV<sub>Siam</sub> 440, 15-441, 4（【い】～【ほ-2】）においては、立論者の上座部によっては、対論者の北道派の「[過去と] 未来 [の事物] という所縁を有する心は、所縁を有しない」という主張の単なる表現上の矛盾が指摘されたにすぎなかった。よって、そこにおいては、上座部が対論者の言外の意図をもふまえて、その主張内容についてまで反対しているのかどうか判然としなかった。

しかるに、次にあげる対論を見ると、上座部が、有部と同様、因果関係に基づいて対論者の説得にあたっていることが分かる。

KV<sub>PTS</sub> 411, 23-29/ KV<sub>Siam</sub> 441, 5-8:

【る】 【立論者（上座部）】 anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.

【立論者（上座部）】「《実際には存在しない》 未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》 所縁を有しない」と  
[君たちは考えるのですか。]

【を】 【対論者（北道派）】 āmantā.

【対論者（北道派）】仰るとおりです。[我々は「《実際には存在しない》未来 [の事物] という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」と考えます。]

【わ】 【立論者（上座部）】 *nanu anāgataṃ ārabhha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhī ti.*

[立論者（上座部）] [しかるに、君たちも、我々と同様] 「未来 [の事物という条件] によって [対象に心を] 振り向けること (āvaṭṭanā) [や対象に心を差し向けること (ābhoga) や対象を心に取り込むこと (samannāhāra) や対象に注意すること (manasikāra) や対象を志向すること (cenaṭā) や対象を希求すること (patthanā) <sup>(note1)</sup> や対象を] 願望すること (paṇidhi) が [その未来の事物という条件の結果として] 存在する」と [考えるのでは] ないですか。

<sup>(note1)</sup> Cf. KV<sub>PTS</sub> 404, 24-28: *rūpaṃ sārammaṇaṃ ti. āmantā. atthi tassa āvaṭṭanā ābhogo samannāhāro manasikāro cetaṇā patthanā paṇidhī ti. na h'evaṃ vattabbe ... pe...* (【立論者（パーリ上座部）】「物質は、所縁を有する」と [君たちは主張するのです] か。【対論者（北道派）】仰るとおりです。【立論者（パーリ上座部）】それ（物質）が [対象に心を] 振り向けること (āvaṭṭanā) や対象に心を差し向けること (ābhoga) や対象を心に取り込むこと (samannāhāra) や対象に注意すること (manasikāra) や対象を志向すること (cenaṭā) や対象を希求すること (patthanā) や対象を願望すること (paṇidhi) が存在するのですか。【対論者（北道派）】実に、そのように説かれるべきではありません) .

【か】 【対論者（北道派）】 *āmantā.*

【対論者（北道派）】仰るとおりです。[我々も「未来の事物という条件によって、心はその条件の結果として存在する」と考えます。]

【よ】 【立論者（上座部）】 *hañci anāgataṃ ārabhha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, no ca vata re vattabbe — anāgatārammaṇaṃ cittaṃ anārammaṇaṃ ti.*

【立論者（上座部）】[しかるに]もし「未来の[事物という条件]によって[対象に心を]振り向けること—中略—[対象を]願望することが[その未来の事物という条件の結果として]存在する」[と考えるのであれば、結果を生み出す条件は実際に存在するものなので、結果としての心が存在する場合には、必ず、条件としての未来の事物という所縁が《実際に》存在することとなりますから、君たちが主張するように]「《実際には存在しない》未来[の事物]という所縁を有する心が、《実際に存在する》所縁を有しない」とは、実に、説かれるべきではありません。

注目すべきは【わ】の部分である。ここにおいて、上座部は「anāgataṃ ārabbha atthi āvaṭṭanā.....」という内容について対論者に賛同を求めている。以上のうち「anāgataṃ」（未来[の事物]）は認識対象（所縁）のほうの要素を表し、「āvaṭṭanā」（[心を対象に]振り向けること）は認識主体（心）のほうの要素を表す。そして、一般的に「ārabbha」は、「(accusative)に関する」「(accusative)について」「(accusative)に対して」などを意味するが、ブッダゴーサの註釈によれば「paṭicca」と解釈されることがあるので、「(accusative)を条件として」ということを意味すると考えて、「未来[の事物(A)という条件]によって[心を対象に]振り向けること…がある」と理解することができよう。よって、このように考えると、両者(AとB)の関係は原因と結果の関係としてとらえることができる(尤も、このような穿った解釈をせずとも、仏教徒の場合には、認識対象と認識主体の関係にあることは、アーガマにより、原因と結果の関係にあることを含意する)。

以上のことより、上座部は、原因と結果の関係を持ちだして対論者の説得にあたっていることが分かるから、彼らは単に対論者の表現上の問題を非難しようとしているのではなく、その意図をも含めた主張の内容を非難しているのであり、彼ら自身は、過去と未来の事物という所縁を有する心も実際に存在する所縁を有すると考えていることが知られるのである。

そしてまた、上座部は、過去と未来の事物という所縁を有する心が、どのようなあり方で、実際に存在する所縁を有すると考えているのかと言えば、現在の事物という所縁を有する心と全く同じあり方で、実際に存在する所縁を有すると考えていることが、次に示す対論より知られる。

KV<sub>PTS</sub> 412, 4-9/ KV<sub>Siam</sub> 441, 13-16:

【た】 【立論者（上座部）】 paccuppannaṃ ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, paccuppannārammaṇaṃ cittaṃ sārammaṇaṃ ti.

【立論者（上座部）】《実際に存在する》現在 [の事物という条件] によって [対象に心を] 振り向けること—中略— [対象を] 願望すること [という結果] が存在する [場合、すなわち、《実際に存在する》] 現在 [の事物] という所縁を有する心が [その所縁（条件）の結果として存在する場合には、その心は《実際に存在する》] 所縁を有すると [君たちも、我々と同様に、主張するのです] か。

【れ】 【対論者（北道派）】 āmantā.

【対論者（北道派）】仰るとおりです。[我々も「《実際に存在する》現在の条件という所縁（条件）を有する心が、その所縁（条件）の結果として存在する場合には、その心は《実際に存在する》所縁を有する」と主張します。]

【そ】 【立論者（上座部）】 anāgataṃ ārabha atthi āvaṭṭanā ...pe... paṇidhi, anāgatārammaṇaṃ cittaṃ sārammaṇaṃ ti.

【立論者（上座部）】 [それでは] 未来 [の事物という条件] によって [対象に心を] 振り向けること—中略— [対象を] 願望すること [という結果] が存在する [場合、すなわち] 未来 [の事物] という所縁（条件）を有する心が [その所縁（条件）の結果として存在する場合にもまた、その心は、現在の事物という所縁を有する心と同様に、《実際に存在する》] 所縁を有すると [説かれるべきではありません] か。

【つ】 【対論者（北道派）】 na h'evaṃ vattabbe ...pe... .

【対論者（北道派）】 実に、そのように [「未来の事物という所縁（条件）を有する心が、現在の事物という所縁（条件）を有する心と同様に、《実際に存在する》所縁を有する」とは] 説かれるべきではありません。

ところが、ここでも些かの疑念が残る。すなわち、「《実際には存在しない》ものを原因として結果が生起することはないのか」という疑問である。というのも、対論者は「《実際に存在する》所縁を有しない」心も「《実際には存在しない》所縁を有する」と考えているので、「《実際には存在しない》ものを原因として結果が生起するとなれば、対論者を説得することができないからである。

しかしながら、因果関係が必ず「《実際に存在する》ものに依存する関係であるか否かの議論は、もはや『識身足論』には存在しない。しかも、立論者と対論者の応酬は、これをもって決着したかのようなかたちとなっている。よって、これに関しては、少なくとも有部は、「《実際に存在する》原因だけが結果を生起せしむることが可能であり、「《実際には存在しない》原因からは結果が生起することはありえない<sup>240</sup>と考えるようである。

以上における有部の意向をまとめると以下のようになる。

---

<sup>240</sup> 後世には、結果は「《実際に存在する》原因からのみ生起する」という考え方が明示される。これに関しては、COX [1988; note 63] に詳しい。その一例を引けば、以下のごときである。『婆沙論（新）』T27, 79a16-21: 有六因。謂、相應因、乃至、能作因。問。何故作此論。答。為止無因惡因論故。……有作是説。有執因縁非實有物。如譬喩者。為止彼意顯示因縁若性若相皆是實有（六〔種〕の原因がある。すなわち、相應因、乃至、能作因である。問う——どうして、この議論をなすのか、と。答える——原因を否定する〔論〕と原因を誤解している論を遮止するためである。……以下のように説く〔者たち〕がいる。〔その者たちは、〕原因や条件は実際に存在するものではないと執着している。例えば、譬喩者である。彼らの意向を遮止して、原因や条件が、あり方からしても、あるいは、特徴からしても、実際に存在するものであることを明らかにするためである)。

**【有部の意向】**

《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因から心（認識主体）という結果が生ずる。

（《実際に存在する》所縁（認識対象）⇒心（認識主体））

よって、心（認識主体）という結果がある場合には、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因がある。

（心（認識主体）→《実際に存在する》所縁（認識対象））

これを言い換えると、

心（認識主体）は、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）を有する。

[4]

#### 6.4. 小結

以上の対論の経緯をまとめると、以下のようになる。

初めに、有部は三世実有論証に際して、任意のものが[ありのままに]観察される場合には、その任意のものは[個別のあり方をするものとして]存在するという論理的包摂関係を暗黙のうちに利用していた。([1])

ところが、第二に、対論者はこの論理的包摂関係 [1] を否認しにかかる。すなわち、過去と未来の事物は存在しないものであると考える対論者は、少なくとも過去と未来の事物は観察されたとしても存在しないものであると考えるので、有部の立てる論理的包摂関係 [1] における「観察される」という理由は必ずしも「存在する」という帰結を導かない不確実な論証因（いわゆる不定因）とみなすのである。よって、このことを示して、対論者は「[過去と未来に対する心は、所縁となるはずの過去と未来の事物が存在しないがゆえに、所縁を有しない。よって、心の中には] 所縁を有しない心が存在する」と言ったのである。([2])

そこで、第三に、有部は、対論者のこの反論に反駁するために、行為主体と行為対象の関係性を俎上にあげる。すなわち、有部は、認識主体（心）は必ず認識



対象（所縁）を有するという趣旨のアーガマを提示して、対論者にもこれを容認させるのである。この結果、対論者は「所縁を有しない心が存在する」という自らの主張を保持すれば、このアーガマを容認しえず、このアーガマを容認すれば、自らの主張を保持しえないというディレンマに陥ることとなった。

しかるに、第四に、対論者は、このディレンマから脱して「所縁を有しない心が存在する」と再び主張するための手立てを思いつく。すなわち、このアーガマの会通である。この会通の結果、対論者の主張には言外の意図が加味され、「《実際には存在しない》過去と未来という所縁を有する心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という主張へと少しく変質した。([3])

この会通に対して、最後に、有部は、観察されるもの（所縁、認識対象）と観察するもの（心、認識主体）の間に存する因果関係を持ち出し、この関係を用いて対論者に再反駁する。すなわち、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因から心（認識主体）という結果が生ずる。よって、心（認識主体）という結果がある場合には、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因がある。つまりは、心（認識主体＝結果）は、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象＝原因）を有する、というのである。これにより、対論者は自らの会通 [3] を維持することも不可能となり、最終的に、有部は、論理的包摂関係 [1] を固持することに成功したのである。([4])

以上より、対論者は有部にとっての論理的包摂関係 [1] を否認したが、紆余曲折を経つつも、最終的に因果関係に基づいて有部に説得される結果となったと結論することができよう。

## 7. 結論

小稿では、以上のごとく、三世実有論が、三法印の一つである「諸行（諸条件によって作られたもの）は無常である」という教説に抵触するかもしれないという可能性、あるいは、有部自身のたてる過去・未来・現在という三世の定義と矛盾するかもしれないという可能性を、有部が十分に自覚しながらも、なぜ三世実有論を導入したのか、その動機について考察してきた。そして、その際に考察の拠り所としたのが、『識身足論』『目乾連蘊』における現存最古の三世実有論証から抽出した六種の論証因であった。その六種の論証因とは、以下のごとくである。

- |   |
|---|
| <ol style="list-style-type: none"><li>① [過去かつ未来の事物が] 観察されるがゆえに</li><li>② [過去あるいは未来の事物が] 釈尊によって説かれているがゆえに</li><li>③ ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が観察されるから]</li><li>④ ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるから]</li><li>⑤ ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によって説かれるから]</li><li>⑥ ひとりの人物に意根たる心と意識たる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の意根が釈尊によって説かれるから]</li></ol> |
|---|

まず、第一の「[過去かつ未来の事物が] 観察されるがゆえに」という論証因は、三世実有を直接的に証明するものである。この論証因に関しては、第2章における考察から、厳密には、「過去かつ未来の事物は、[ありのままに] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という論証が有部によって意図されていることが明らかとなった。さらにまた、この論証からは、次のような三世実有導入の動機が推測される。まず、有部は「何であれ [ありのままに]

観察されるものは、[個別のあり方をするものとして] 存在する」という前提に立つ。このことより、有部はありのままの観察を個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知と規定していることが知られる。さらに、有部は「過去かつ未来 [の自身の貪不善根] が [ありのままに] 観察される」という立場に立つ。このことより、有部は、個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知として規定されるありのままの観察を、現在と無為の事物のみならず、過去と未来の事物に対するありのままの観察にまで適用可能と考えていることが分かる。以上より、この論証からは、あらゆるありのままの観察を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようとする有部の意図、つまり、“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という規定をありのままの観察の公理にしようとする有部の意図が窺えるのである。よって、この「観察されるがゆえに」ということを論証因とする論証から、なぜ有部の人々が三世実有論を導入したのかを推測すれば、その動機の一つは、解脱や涅槃に必要不可欠なあらゆるありのままの観察を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようとしたことであると言えるのである。

次に、第二の「[過去あるいは未来の事物が] 釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因は、条件を整えば、直接的に三世実有を証明しうるものである。この論証因に関しては、第5章の考察より、「釈尊によって説かれているがゆえに、実際に存在する」という場合であれ、「臨終の具寿によって記別されているがゆえに、実際に存在する」という場合であれ、その妥当性は、釈尊による教説や具寿による記別が、釈尊や具寿のありのままの知を原因として生じていることに基づいているということが明らかとなった。つまり、この論証では、正確には、「過去あるいは未来の事物は、釈尊によってありのままに説かれているがゆえに、あり

のままに知られ、ありのままに知られるがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」ということが意図されているのである。よって、この三世実有を直接的に証明しうる論証も、原理的には、小稿第2章において考察した「過去かつ未来の事物は、ありのままに観察されるがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という論証に集約されることとなる。ゆえに、過去かつ未来の事物への釈尊の言及が対論者と定説者の間で容認されるという条件が整って、仮に、この論証が、「過去かつ未来の事物は、釈尊によってありのままに説かれているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在する」という三世実有を直接的に導く論証となったとしても、そこから推測される三世実有論導入のための動機は、やはり、小稿第2章において考察したものと同様、あらゆるありのままの観察を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようとしたことであると考えて支障ないこととなる。

三世実有を直接的に証明する論証因、あるいは、三世実有を直接的に証明しうる論証因は、以上で全てであるが、『識身足論』『目乾連蘊』には、この他にも、三世実有論証を間接的に支持する論証因が四つ存する。よって、これらの論証因の背後に潜む問題意識が三世実有論導入の契機となっていないかを吟味する必要があった。

まず、直前の「釈尊によって説かれているがゆえに」という論証因と関連するものとして、第五の「ひとりの人物の相い矛盾する多種の受が同時に感受されることはありえないがゆえに [過去あるいは未来のひとりの人物の相い矛盾する多種の受が釈尊によって説かれるから]」という論証因がある。この論証因から窺える三世実有論導入の動機の可能性としては、現在だけしか認めない場合に、ひとりの人物の多数の異なる受が釈尊によって説かれるとなると、ひとりの人物に多種の受が同時に存在することになってしまう、という問題が考えられた。しかる

に、この問題は、一般的には、記憶の働きを利用すれば容易に解決されるにもかかわらず、敢えてその可能性を悉く排除して、三世実有論証の根幹でもある認識対象と認識との間に存する因果関係の厳密な一対一対応を、認識対象と認識と言葉の間に存する因果関係にまで押し広げて適用したことに起因している。よって、この問題は、三世実有論導入の動機というよりも、むしろ、既成の三世実有論の影響によって発生した議論と考えるほうが適切であろうと判断された。

また、第三の「ひとりの人物に観察される心と観察する心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が観察されるから]」という論証因からは、三世実有論導入の動機の可能性として、現在だけしか認めない場合には、自身の心的要素を観察しようとする二心和合という望ましからざる事態に陥り、一方、二心和合を避けようとする自身の心的要素を全く観察することができない事態に陥るという問題が考えられた。ところが、第3章の考察から、まず、この二心和合にかかわる帰謬論証は、「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」(条件①)・「観察する心(“心法”)がそれ自体と相応する“心所法”を観察することは認められない」(条件②)・「二心和合は認められない」(条件③)という言外に隠された三条件が成立してはじめて成立することが明らかとなった。しかも、この二心和合にかかわる帰謬論証は、三世実有論証における論証因の主題所属性を確定するアーガマとの一貫性という観点、すなわち、その論証因の主題所属性を確定する「過去と未来と現在の意業が観察されなければならない」という趣旨の『中阿含』「羅云経」(あるいは、これに類する経典)との一貫性という観点、そして、帰謬論証自体の一般的な原理という観点、すなわち、帰謬論証における論理的包摂関係や論証因の主題所属性は少なくとも対論者の体系において成立しなければならないという観点を考慮すると、この帰謬論証が成立するための核心となる言外の三条件が対論者の体系においての

み成立するものであるということが判明した。このことより、三世実有論証の以前においては、少なくとも、有部は、この二心和合の問題の当事者ではなかったことが明らかとなる。よって、これにより、二心和合の問題を三世実有論導入の動機として考慮する必要もなくなることが明らかとなった。それでは、この二心和合にかかわる帰謬論証は、どのような意義をもって、三世実有論証に付随して展開されたかと言え、これには二つの仮説をたてることが可能である。まず、三世実有論証の論証因の主題所属性の根拠についての知識が有部の中において完全に忘却されている状況下で有部のみが三条件を容認する場合を想定すると、その場合には、有部の自説より生じうる二心和合にかかわる現在の自身の貪不善根などを観察することができないという矛盾が三世実有論に従属することによって派生的に解決されることを暗示するためであったろうという仮説が可能であり、また、三世実有論証の論証因の主題所属性の根拠が有部の中において十分に意識されている状況下で誰も三条件を容認しないという場合を想定すると、その場合には、対論者に三世実有論証の論証因の主題所属性の再受容を強いて三世実論証を補強するためであったろうという仮説が可能である。

また、この二心和合にかかわる帰謬論証と対をなすもう一つの帰謬論証からは、第四の「ひとりの人物が同時に異熟因である行為をなし、また一方でその行為の異熟果を感受することはありえないがゆえに [過去あるいは未来の事物が「後に苦という異熟果を有するものである」と観察されるから]」という論証因が抽出された。この論証因からは、三世実有論導入の動機の可能性として、現在だけしか認めない場合には、時間を隔てて応ずるはずの異熟因果が同時となるという事態に陥り、一方、異熟因果同時という事態を避けようとするとき時間を隔てて応ずるといふ異熟因果がありえないこととなるという問題が垣間見られた。しかるに、異熟因果同時にかかわる帰謬論証は、第3章の二心和合にかかわる帰謬論証と対



をなすということを考慮すると、三世実有論導入の動機を示す可能性は極めて低いと考えられるし、しかも、以上のような異熟因果の問題を解決するために必要なのは、過去の事物だけであって、未来の事物は不要であるので、この問題を契機として三世実有論が導入されたとすると、その動機に比して導かれる成果が過剰なものとなってしまふ。よって、この問題も、三世実有論導入の動機というよりはむしろ、その導入の後に、対論者の更なる反論を遮止するため、あるいは、三世実有論導入に伴って派生的に解決する問題を示すことにより三世実有論の有用性を顕揚するために、俎上にあがったと考えるほうがよいと判断された。しかるに、この問題が、世親の『俱舍論』(AKBh)の段階に到って、なぜ三世実有を直接的に証明する論証因として誤用されるようになったかについては、この異熟因果の問題が、三世実有論証において、長年にわたり、その題材として取り扱われた結果、『婆沙論』の後になって、単なる題材にすぎなかったものが直接的に三世実有を証明するための論証因であるかのごとく誤解されたからであると言える。なお、第六の「ひとりの人物に意根なる心と意識なる心という二つの心が同時に生起することはありえないがゆえに〔過去あるいは未来の意根が積尊によって説かれるから〕」という論証因から想定される意識と意根の因果関係に関する問題も、その解決のためには、過去の意根が存在しさえすれば十分であって、未来の事物は不要であるので、異熟因果の問題と同様に、三世実有論の導入の動機となった可能性は極めて低く、それよりもむしろ、三世実有論の導入の後に、対論者の更なる反論を遮止するため、あるいは、三世実有論導入に伴って派生的に解決する問題を示すことにより三世実有論の有用性を顕揚するために、俎上にあがったと考えるほうが適切であろうと考えられた。

此に由りて是を觀れば、『識身足論』「目乾連蘊」の三世実有論証から推測される三世実有論導入の動機は、ただ一つ、解脱や涅槃に必要不可欠なあらゆるあり



のままの観察を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようと有部が意図したことのみであると言うことができる。

ただし、第6章の考察により、この三世実有論証の論理的包摂関係に関して、以下のような対論の経緯があることが明らかとなっている。

すなわち、初めに、有部は三世実有論証に際して、任意のものが[ありのままに]観察される場合には、その任意のものは[個別のあり方をするものとして]存在するという論理的包摂関係を暗黙のうちに利用していた。ところが、過去と未来の事物は存在しないものであると考える対論者は、少なくとも過去と未来の事物は観察されたとしても存在しないものであると考えるので、有部の立てる論理的包摂関係における「観察される」という理由は必ずしも「存在する」という帰結を導かない不確実な論証因（いわゆる不定因）と言って批判するために、「所縁を有しない心が存在する」と主張する。そこで、有部は、対論者のこの批判に反駁するために、行為主体と行為対象の関係性を俎上にあげる。すなわち、有部は、認識主体（心）は必ず認識対象（所縁）を有する<sup>・</sup><sub>・</sub>という趣旨のアーガマを提示して、対論者にもこれを容認させるのである。しかるに、対論者は、「所縁を有しない心が存在する」と再び主張するための手立てを思いつく。すなわち、このアーガマの会通である。この会通の結果、対論者の主張には言外の意図が加味され、「《実際には存在しない》過去と未来という所縁を有する<sup>・</sup><sub>・</sub>心は、《実際に存在する》所縁を有しない」という主張へと少しく変質した。この会通に対して、最後に、有部は、観察されるもの（所縁、認識対象）と観察するもの（心、認識主体）の間に存する因果関係を示すアーガマを持ち出し、この関係を用いて対論者に再反駁する。すなわち、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因から心（認識主体）という結果が生ずる。よって、心（認識主体）という結果がある場合には、必ず、《実際に存在する》所縁（認識対象）という原因がある。つまりは、心

(認識主体—結果)は、必ず、《実際に存在する》所縁(認識対象—原因)を有する、というのである。これにより、対論者は自らの会通を維持することも不可能となり、最終的に、有部は、論理的包摂関係を固持することに成功したという経緯である。

これよりすれば、三世実有論証の論理的包摂関係が因果関係によって確定されるまでには、幾ばくかの紆余曲折があったこととなるから、三世実有論導入の動機も、解脱や涅槃に必要なあらゆるありのままの観察を“個別のあり方で存在する対象を原因として生ずる知”という一事をもって規定しようと思図したこととするよりも、解脱や涅槃に必要なあらゆるありのままの観察を“個別のあり方で存在するものを対象とする知”という一事をもって規定しようと思図したこととしたほうが穏当であるかもしれない。

## 8. 余論：説法と聞法における名称の働き

### 8.1. 問題の所在

音声としての言葉の功用について考えてみると、その功用は、言葉を説く者と聴く者とは異なることに気付く。すなわち、説く者の側は、自身の知り得た事柄を他者に伝えようとして言葉を発するし、聴く者の側は、聞かれた言葉を通して他者の知り得た事柄を自らも知ろうとする。以上のように、音声としての言葉が、説くほうと聴くほうにおいてそれぞれ異なった側面を持つことは、仏教においても、かなり古い時代（アーガマの体裁の文献の時代）から漠然と考えられていたようである<sup>241</sup>が、これが明確に意識されるのは『婆沙論』が編纂される段階（ca. A. D. 2 世紀成立）に到ってからである<sup>242</sup>。

また、説く者は言葉を通して事柄を伝え、聴く者は言葉を通して事柄を知ろうとするとしても、言葉が具体的事柄そのものを伝え、それが知られるとは考え難い。というのも、例えば、もし言葉が具体的事柄そのものを伝え、それが知られるとすれば、その場合には、「火」という言葉を説いた者は口を焼かれることとなろうし、「火」という言葉を聴いた者は耳を焼かれることになってしまうだろうからである<sup>243</sup>。これについての考察は、アーガマにおいては未だ見当たらないが、アビダルマ文献に入ると、その初期の『集異門足論』の段階（ca. B. C. 2 世紀成立）から、事柄と言葉との間に抽象概念としての名称（\*nāman, 名）を関与させようとする傾向が窺える<sup>244</sup>。

よって、この名称が、言葉を説く者と聴く者とはにおいて、どのような功用を持

---

<sup>241</sup> 例えば、『長阿含』 T1, 51c3-12, 53c14-23; DN 3, 241, 3-243, 2; AN 3, 21, 9-24, 8 参照。

<sup>242</sup> 『婆沙論（新）』 T27, 74a28f./ 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17ff. 参照。

<sup>243</sup> 『婆沙論（新）』 T27, 73a11-22/ 『婆沙論（旧）』 T28, 59c29-60a8 参照。

<sup>244</sup> 『集異門足論』 T26, 425a1-13 参照。

つかということも、当然、アビダルマ文献において議論されなければならなかったのではあるが、如何なるわけか、二つの観点からの名称の議論<sup>245</sup>はなおざりなものとなってしまっている。しかしながら、明確に意識されるのは後々であったとしても、説く者と聴く者という観点自体は、漠然とではあるが、かなり古くから存在しているのであるから、この二つの観点が明確に意識される以前の言葉と名称と事柄の関係性をこの二つの観点から分析することも可能であろう。本章では、この説く者と聴く者という観点をを用いて言葉と名称と事柄の議論がどのように展開してきたかを考察しようと思う。

なお、この問題を考察することは、アビダルマの学僧たち——特に、説一切有部（以下、有部と略す）——が仏説を特別視する理由を解明する際に不可欠であり、さらには、有部が名称を実有として立てる理由を解明するための一助となるとも考えられる。

以下においては、まず、説く者・聴く者の観点からの名称の議論が初めて明瞭に登場する『婆沙論』における言葉の拠り所（\*kathāvastu, 言依）の議論を確認し、次に、言葉の拠り所の議論の展開を思想的に分析して、その後に、それと名称の議論との関わりについて吟味してみようと思う。

## 8.2. 『婆沙論』における言葉と名称と言葉の拠り所の議論

以下に示す『婆沙論』においては、言葉の拠り所（\*kathāvastu, 言依）を示す仏説が引用され、その後、『品類足論』を引用して言葉の拠り所の本体が十八界・十二処・五蘊に含まれることが陳述される。そして、これに対する質問者が登場し、本来は名称だけが言葉の拠り所であることを確認した上で、有為法全体を言葉の拠り所とする『品類足論』（延いては、仏説）との矛盾を示す。

---

<sup>245</sup> 『婆沙論（新）』 T27, 74a28f./ 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17ff.参照。

『婆沙論（新）』 T27, 74a18-24<sup>246</sup>:

【0】 [定説者] 如契經說。「有三種言依。無第四第五。云何為三。謂、依過去說曾諸法。依未來說當諸法。依現在說今諸法。」

【1】 [質問者] 問。言依以何為自性。

[定説者] 答。『品類足』說、「言依十八界・十二處・五蘊所攝。」

【2】 [質問者] 問。言即是語、彼依是名、但應一界・一處・一蘊所攝。何故言「十八界・十二處・五蘊所攝」耶。

【0】 [定説者] 契經 (\*āgama) に説かれるように、「言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) は三種 [だけ] であり、第四のものも第五のものもない。三つ [の言葉の拠り所] とは何であるか [と云えば、] すなわち、[諸法について説く者は、] 過去 [の言葉の拠り所] に依存して曾ての諸法について説き、未来 [の言葉の拠り所] に依存して当来の諸法について説き、現在 [の言葉の拠り所] に依存して今の諸法について説くのである<sup>247</sup>」と。

【1】 [質問者] 問う——言葉の拠り所は何を本体とするのか。

[定説者] 答える——『品類足論』では [以下のように] 説かれる。「言葉の拠り所は、十八界・十二處・五蘊に含まれる<sup>248</sup>」と。

【2】 [質問者] 問う——言葉 (\*kathā, 言) は語 (\*vākya, 語) であり、それ (言葉) の拠り所 (\*vastu, 依) は名称 (\*nāman, 名) である<sup>249</sup>ので、[言葉の拠り所は、] ただ [法界・法處・行蘊という] 一界・一處・一蘊だけにふくまれるはずである。何故に [『品類足論』では] 「十八界・十二處・五蘊に含まれる」と言うのか。

<sup>246</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a9-14 と対応。

<sup>247</sup> Cf. AKVy 1, 21, 3ff.: trīṇīmāni bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny apamcamāni<>yāny āsṛityāryāḥ kathāṃ kathayantaḥ kathayanti. katamāni trīṇi. atītaṃ kathāvastu anāgataṃ kathāvastu pratyutpannam (比丘たちよ。聖者たちが言葉を語るときには、あるものに依存して [言葉を] 語るが、[聖者たちが依存している] それら [のもの] とは、第四のものもなく、第五のものもない、三つの言葉の拠り所である。三つ [の言葉の拠り所] とは何か [と云えば、] 過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在 [の言葉の拠り所] である) .

<sup>248</sup> Cf. AKBh 5, 5: kathāvastūny aṣṭādaśabhir dātubhiḥ saṃgrhītāni (言葉の拠り所は十八界に含まれる) .

<sup>249</sup> Cf. AKBh 5, 3f.: kathā vākyam. tasyā vastu nāma (言葉は語であり、それ (言葉) の拠り所は名称である) .

まず、ここにおける仏説【0】では、言葉の拠り所が過去・未来・現在の言葉の拠り所であると示される。次に、それに則る『品類足論』【1】では、過去・未来・現在の言葉の拠り所（つまりは、あらゆる有為法）を界・処・蘊に集約して、言葉の拠り所の本体を十八界・十二処・五蘊としている。しかるに、これに対して質問者【2】は、言葉における名称の関与を考慮し、本来的には言葉の拠り所は心不相応行法である名称<sup>250</sup>なのであるから、言葉の拠り所の本体は法界・法処・行蘊の一界・一处・一蘊であるはずであって、言葉の拠り所を有為法全体とする『品類足論』の説（延いては、仏説）は矛盾しているのではないかと質問している。ここからは、有部においては、言葉の拠り所は名称であるとする説が既に定説として確立しており、さらに旧説との矛盾が既に露見していたことが明らかとなる。

これに対して、有部は三つの会通を示すこととなるが、そのうちの第二の会通において、言葉と名称と言葉の拠り所とにおける説く者と聴く者という二つの観点が示されることとなる。

『婆沙論（新）』 T27, 74a28f.<sup>251</sup>:

[定説者] 説者聴者、皆為於義。是故、彼論、依展轉因、説言依自性。

[定説者] [言葉を] 説く者も [言葉を] 聴く者も、みな、指示対象 (\*artha) [を伝え、指示対象を知ること] のためにする (説き、聴く) のである。このゆえに、かの論 (『品類足論』) は、[言葉が指示対象という] 間接的な

<sup>250</sup> 名称が心不相応行法として分類される兆しは『法蘊足論』 T26, 500c20ff.において既に見られる。そこにおいては、「法処」(\*dharmāyatana) に含まれる具体的な法として、後に心不相応行として確定する法とともに「名身・句身・文身」が列挙されている。しかるに、これらが心不相応行法として明言されるのは『品類足論（新）』 T26, 692c5-9, 699b20-24/ 『品類足論（旧）』 T26, 627a16-20, 634c17-21 からで、有部は、以後、この伝統に一貫して従うこととなる。

<sup>251</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17ff. と対応。

原因（\*pāramparya, 間接的な [領域]）[に依存すること] に基づいて、言葉の拠り所の本体を「十八界・十二処・五蘊に含まれる」と説いたのである。

これによれば、この会通は、言葉を説く者も言葉を聴く者も、最終目的としては、名称を伝えたり知ったりすることではなく、指示対象を伝えたり知ったりすることを目的としているから、『品類足論』（あるいは、仏説）は、その最終目的の指示対象のほうである十八界・十二処・五蘊を言葉の拠り所として示したとするものと解釈できよう。ここに到って、初めて、説く者と聴く者という観点が明確に意識されたこととなるが、この二つの観点において、言葉と名称と言葉の拠り所とがどのように関わり合うかについては、『婆沙論（新）』は、ただ「[言葉が指示対象という] 間接的な原因（\*pāramparya, 間接的な [領域]）[に依存する]」と述べるにとどまり、三者が、それぞれの観点において、どのような仕方で間接的な原因となるかは全く検討されていない。また、『婆沙論（旧）』においては、「[言葉が指示対象という] 間接的な原因（\*pāramparya, 間接的な [領域]）[に依存する]」という表現はなく、そのかわりに「為三義説法故、言三名説法（[説く者は] 三つの対象（\*artha, 義）たる言葉の拠り所（\*kathāvastu, 説法）[を伝えること] のために、三つの名称<sup>252</sup>（\*nāman, 名）たる言葉の拠り所（\*kathāvastu, 説法）を言うのである）<sup>253</sup>」と言って、説く者の観点を示すがごときであるが、その場合も、言葉の拠り所と名称と言葉が如何にして関与し合うかは不明のままである。

---

<sup>252</sup> 「三つの対象」とは、三世の指示対象という意味と考えられるが、「三つの名称」とは、三世の名称という意味ではなく、三世の指示対象を示す名称という意味であろうと考えられる。

<sup>253</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 61a17.



《『婆沙論』における言葉の拠り所についての論点》

[a] 言葉の拠り所は心不相応行法の名称

[b] 説く者と聴く者という観点

[0]

よって、これらの会通について詳しく吟味するためにも、まずは、ここで取り上げられている言葉の拠り所の議論がこれ以前にどのように展開してきたかについて思想史的に確認してみようと思う。

### 8.3. 言葉の拠り所の議論の思想史的展開

#### 8.3.1. アーガマにおける言葉の拠り所の議論

まず、この言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) の議論は、先の『婆沙論』に所依経典が引用されていることから分かる通り、既にアーガマの中に存在している議論である。AKVy から回収される経文の梵文を以下に示そう。

AKVy 1, 21, 3ff.:

trīṇīmāni bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny apaṃcamāni<> yāny āsṛityāryāḥ  
kathām kathayantaḥ kathayanti. katamāni trīṇi. atītaṃ kathāvastu anāgataṃ kathā-  
vastu pratyutpannam<>

比丘たちよ。聖者たちが言葉を語るときには、あるものに依存して [言葉を] 語るが、[聖者たちが依存している] それら [のもの] とは、第四のものもなく、第五のものもない、三つの言葉の拠り所である。三つ [の言葉の拠り所] とは何か [たとえば、] 過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在 [の言葉の拠り所] である。

このアーガマに説かれている言葉の拠り所についての論点をまとめると、次の三つとなる。

まず、「聖者たちが言葉を語るときには」（AKVy 1, 21, 4）という文言から察するに、ここにおける言葉と言葉の拠り所の関係は、言葉を説く側の観点から説かれていることが分かる。

次に、「三つ [の言葉の拠り所] とは何か [たとえば、] 過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在 [の言葉の拠り所] である」（AKVy 1, 21, 5）というように、言葉の拠り所とは過去と未来と現在の言葉の拠り所であることが明白である。

そして、第三としては、「[聖者たちは] ……あるものに依存して [言葉を] 語るが、[聖者たちが依存している] それら [のもの] とは、……三つの言葉の拠り所である。」（AKVy 1, 21, 3ff.）という文言から読み取れるように、言葉の依りどころとなる（言葉の依存するところのものである）がゆえに、言葉の拠り所と言われるということである。

このアーガマにおける言葉の拠り所の三つの論点<sup>254</sup>をまとめると、以下のよう

---

<sup>254</sup> 南伝のニカーヤには、以下のような言葉の拠り所の議論がおさめられている。DN 3, 220, 9-14: *tīṇi kathāvatthūni — atītaṃ vā addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ ahoṣi atītaṃ addhānaṃ ti, anāgataṃ vā addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ bhaviṣṣati anāgataṃ addhānaṃ ti, etarahi vā paccuppannaṃ addhānaṃ ārabba kathaṃ katheyya — evaṃ hoti etarahi paccuppannaṃ addhānaṃ ti*（言葉の拠り所は、三つである。過去世について、言葉を語るべきである——「過去世はこのようであった」と。あるいは、未来世について、言葉を語るべきである——「未来世はこのようであろう」と。あるいは、今、現在世について、言葉を語るべきである——「今、現在世はこのようである」と）。 Cf. AN 1, 197, 11-17.

以上のように、南伝のニカーヤにおいても、「言葉を語るべきである」（*kathaṃ katheyya*）というように、論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」が見て取れる。また、「過去世について」（*atītaṃ vā addhānaṃ ārabba*）、「未来世について」（*anāgataṃ vā addhānaṃ ārabba*）、「現在世について」（*paccuppannaṃ vā addhānaṃ ārabba*）というように、論点②「言葉の拠り所は三世の言葉の拠り所」が明らかである。ただし、南伝のニカーヤにおいては、論点③「言葉の依存するところの

になる。

《アーガマにおける言葉の拠り所についての論点》

論点①：説く者の観点からの言葉の拠り所

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

論点③：言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所

[I]

### 8.3.2. 『集異門足論』における言葉の拠り所の議論

このアーガマの言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) の議論を受け継ぐのは、初期アビダルマ文献の『集異門足論』である。まず、アーガマにおける論点②「三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所」について見てみると、『集異門足論』も同じく以下のように述べる。

『集異門足論』 T26, 378c23 :

三言依者、謂、過去言依・未來言依・現在言依。

三つの言葉の拠り所とは、すなわち、過去の言葉の拠り所と未来の言葉の拠り所と現在の言葉の拠り所である。

次に、この論点②の『集異門足論』における展開を見ると、アーガマにおいては、言葉の拠り所は三世の言葉の拠り所であるとだけ示されていたが、この『集異門足論』においては、その三世の言葉の拠り所を解説して、過去と未来と現在の諸行 (\*saṃskāra, [諸条件によって] 作られたもの) であるとしている。以下に過去の言葉の拠り所の説明を示そう。

『集異門足論』 T26, 378c25ff. :

……諸行已起……滅……是謂過去。

---

ものであるがゆえに、「言葉の拠り所」という意図は希薄である。

……すでに生起して……滅してしまった諸行 (\*saṃskāra) が、すなわち、過去である。

ここにおいては、過去が、すでに生起して滅してしまった諸行として規定されている。このように三世の言葉の拠り所を三世の諸行と解説することは、未来の言葉の拠り所<sup>255</sup>と現在の言葉の拠り所<sup>256</sup>の説明を見ても明白である。

さらに、論点③「言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所」は、アーガマにおいては「依存するところのもの」という非常に曖昧な表現であったのを、『集異門足論』は、その表現を受け継ぎつつ<sup>257</sup>も、さらに明白に「言葉の原因であるがゆえに」と規定している。これが『集異門足論』における最も大きな進展である。以下には、過去の諸行がなぜ「拠り所」(\*vastu, 依) と呼ばれるのかについて述べる箇所を示そう。

『集異門足論』 T26, 379a1f.:

……過去諸行亦名為依。是言因・本・眼・路・縁起・無間引發・能作・生・縁・集・等起故。

一方……過去の諸行 (\*saṃskāra, [諸条件によって] 作られたもの) は、「拠り所」(\*vastu, 依) ととも呼ばれる。[というのは、過去の諸行は、] 言葉 (\*kathā, 言) の原因 (\*hetu, 因) であり、[言葉の] 本源 (\*mūla, 本) であり、[言葉を] 導くもの (眼) であり、[言葉の] 通り道 (路) であり、[言葉を] もたらすもの (縁起) であり、間隙をおかずに [言葉を] 引き起こすもの (無間引發) であり、[言葉を] 作り出すもの (能作) であり、[言葉を] 生み出すもの (\*prabhava, 生) であり、[言葉の] 条件 (\*pratyaaya, 縁) であり、[言葉を] 集起せしむるもの (\*samudaya, 集) であり、[言葉を] 発現せしむるもの (等起) であるからである。

<sup>255</sup> 『集異門足論』 T26, 379a5ff.

<sup>256</sup> 『集異門足論』 T26, 379a14-17.

<sup>257</sup> 『集異門足論』 T26, 379a2f., 379a11f., 379a21f.

ここに、「拠り所」(\*vastu, 依)を原因の意味でとる解釈が見られる。これよりすれば、三世の諸行は、言葉の原因であるがゆえに、言葉の拠り所と呼ばれると理解できる。なお、未来<sup>258</sup>と現在<sup>259</sup>についても、「拠り所」を原因の意味でとる解釈は、やはり同様である。

最後に、アーガマにおける論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」については、『集異門足論』においては明言されることがない。ただし、以下における文言によれば、「言葉を起こす」側、すなわち、説く者の観点からの言葉の拠り所という伝統をそのまま受け継いでいると行うことができよう。

『集異門足論』 T26, 379a2f.:

依過去行起諸言説……

過去の行(\*saṃskāra, [諸条件によって]作られたもの)に依存して[言葉を説く者は]もろもろの言論を起こす……

ここにおける「もろもろの言葉を起こす」者は、当然、言葉を“説く者”であろうから、これにより、『集異門足論』は、“説く者”の観点から過去の言葉の拠り所について説いていると判断できよう。なお、未来<sup>260</sup>と現在<sup>261</sup>の言葉の拠り所についても、やはり、“説く者”の観点から説かれていると察せられる。

アーガマにおける言葉の拠り所の三つの論点が、以上の『集異門足論』において、どのように継承され、どのように展開されたかについてまとめると、以下のようになる。

---

<sup>258</sup> 『集異門足論』 T26, 379a10f.

<sup>259</sup> 『集異門足論』 T26, 379a19ff.

<sup>260</sup> 『集異門足論』 T26, 379a11f.

<sup>261</sup> 『集異門足論』 T26, 379a21.

《『集異門足論』における言葉の拠り所についての論点》

論点①：説く者の観点からの言葉の拠り所（アーガマの論点①を継承）

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

（アーガマの論点②を継承）

→論点②’：三つの言葉の拠り所は三世の諸行

（『集異門足論』における具体化）

論点③：言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所

（アーガマの論点③を継承）

→論点③’：言葉の原因であるがゆえに言葉の拠り所

（『集異門足論』における明確化）

[II]

### 8.3.3. 『品類足論』における言葉の拠り所の議論

以上においては、『集異門足論』がアーガマにおける言葉の拠り所（\*kathāvastu, 言依）の議論を註釈的に展開させていることを確認したが、次にその議論を展開させるべきであった『品類足論』（ca. B. C. 2世紀成立）においては新しい展開は全く見られない。そこにおいては、アーガマ以来、『集異門足論』に継承されていた論点①「説く者の観点からの言葉の拠り所」と論点③「言葉の依存するところのものであるがゆえに言葉の拠り所」、そして、『集異門足論』にて展開された論点③’「言葉の原因であるがゆえに言葉の拠り所」という議論は興味の範疇外に置かれ、ただ論点②「三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所」<sup>262</sup>と論点②’「三つの言葉の拠り所は三世の諸行」<sup>263</sup>のみが、そのままの形で受け

<sup>262</sup> 『品類足論（新）』 T26, 712a12f./ 『品類足論（旧）』 T26, 645a9.

<sup>263</sup> 『品類足論（新）』 T26, 717b20-24, 717c2f.; 717b24-28, 717c3f.; 717b28-717c2, 717c4/ 『品類足論（旧）』 T26, 650a20ff., 650a27f.; 650a22-25, 650a28; 650a25ff.,

継がれているにすぎない。尤も、『品類足論』的な特色をあげるとすれば、『集異門足論』における論点②’の内容である過去と未来と現在の諸行としての言葉の拠り所を、界・処・蘊の観点から、十八界・十二処・五蘊という仏教的存在論における実有たるものの範疇に配属せしめたことが展開と言えるかもしれない<sup>264</sup>。

『品類足論（新）』 T26, 728a24<sup>265</sup>:

三言依事、十八界・十二處・五蘊攝。

三つの言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) は、十八界 (\*dhātu) と十二処 (\*āyatana) と五蘊 (\*skandha) に含まれる<sup>266</sup>。

よって、『品類足論』における言葉の拠り所の三つの論点に関する継承と展開の関係をまとめると、以下のようなになる。

《『品類足論』における言葉の拠り所についての論点》

論点②：三つの言葉の拠り所は過去・未来・現在の言葉の拠り所

(アーガマと『集異門足論』の論点②を継承)

→論点②’：三つの言依は三世の諸行(『集異門足論』の論点②’を継承)

→論点②”：三つの言依は十八界・十二処・五蘊に含まれる。

(『品類足論』における仏教的存在論の範疇による具体的規定)

[III]

この『品類足論』の後には『婆沙論』に到るまで言葉と言葉の拠り所の議論は現われない。よって、ここにおいて、『婆沙論』以前の言葉の拠り所の議論 [I, II,

650a28f.

<sup>264</sup> 三世の諸行とは、すなわち、有為法全体のことであるから、界・処・蘊というカテゴリーに分類すると、自動的に十八界・十二処・五蘊におさめられることとなる。よって、ここには、表現方法の変化は見られるものの、内容的な変化は見られない。

<sup>265</sup> 『品類足論（旧）』 T26, 659a6 と対応。

<sup>266</sup> 註 248 参照。



III] と『婆沙論』のそれ [0] とを比較すると、次に挙げる二つの相違が露わとなる。

第一に、『婆沙論』においては、言葉の拠り所を心不相応行法の名称として考える ([0]) が、それ以前の議論においては、言葉の拠り所を名称とする考えは全く存在せず、寧ろ、あらゆる有為法と考えている ([II, III])。

また第二としては、『婆沙論』は、説く者と聴く者という二つの観点を意識して言葉の拠り所を議論している ([0]) が、それ以前の議論においては、言葉の拠り所の議論は一貫して説く者の観点から説かれている ([I, II])。

この二つの相違から推測すると、本来別々に展開していた言葉の拠り所の議論 (つまりは、言葉と対象の議論) と名称の議論 (とりわけ、言葉と名称の議論) が『婆沙論』の段階になって初めて融合し、さらに名称の議論に付随して、説く者・聴く者の観点——特に、聴く者の観点——が導入されたと考えることができる。

《『婆沙論』における言葉の拠り所に関する新見解》

[a] 言葉の拠り所は心不相応行法の名称

[b] 聴く者の観点の導入

[IV]

よって、以下では、元来、言葉の拠り所の議論とは別に醸成され、やがて言葉の拠り所の議論に影響を与えることとなる、説く者・聴く者という観点から名称を扱った議論について吟味したい。

#### 8.4. 説く者・聴く者の観点からの名称——『集異門足論』の議論——

##### 8.4.1. 『集異門足論』に引用される所依經典

以上のごとく、説く者・聴く者の観点からの名称の議論は、『婆沙論』において

初めて言葉の拠り所(\*kathāvastu, 言依)の議論の中に導入されたと考えられるが、このような観点から名称を取り扱った議論は、初期アビダルマ文献である『集異門足論』の「解脱処」(\*vimuktyāyatana, 解脱への門)について説明した箇所に既に垣間見ることができる。

ただし、そこにおいては、以下に示す二つの事柄について注意しなければならない。第一に、『婆沙論』においては、説く者・聴く者という観点が明確に意識されているが、この『集異門足論』においては、二つの観点がほぼ無意識に意図されているにすぎない。また、第二としては、『婆沙論』は、言葉と名称と対象とを峻別して、言葉は音声(\*śabda)を自性(\*svabhāva)とし、名称は心不相応行法たる名身(\*nāmakāya)を自性とし、対象は有為法(\*saṃskṛta)を自性とする各々別々の実有であると考えている<sup>267</sup>が、『集異門足論』においては、言葉と名称の区別が不徹底である。よって、『婆沙論』の厳格さからすると『集異門足論』の概念は往々にしてその境界線上を彷徨する傾向があると言える。

以上の事柄に留意しながらも、『集異門足論』の五つの解脱処の説明のうち、第一解脱処の記述について、以下に見ることにする。これは、『集異門足論』が引用する所依經典の一部であるが、ここに、説く者と聴く者の観点が窺える。

『集異門足論』 T26, 424a4-8:

[い] 具壽。當知。

[ろ] 若諸苾芻苾芻尼等或有大師為說法要、或有隨一尊重有智同梵行者為說法要。

[は] 如如大師或有隨一尊重有智同梵行者為說法要、如是如是於彼法要能正了知若法若義。

[い] 具壽(\*āyusmat) [たち] よ。[以下の事柄を] 知らなければならない。

<sup>267</sup> 『婆沙論(旧)』 T28, 57a1-4/ 『婆沙論(新)』 T27, 70a3-7 参照。

[ろ] もし、比丘や比丘尼などらに大師 (\*śāstr) がいたとして、[その人が彼らの] ために法 (\*dharma [A]) を説くとしよう。あるいは、[もし、比丘や比丘尼などらに] 誰かひとりの尊師の立場にありうる (\*guru-sthāniya) 一緒に梵行をしている人 (\*sabrahmācārin) がいたとして、[その人が彼らの] ために法 (\*dharma [A]) を説くとしよう。

[は] [そして、] あるあり方であるあり方で (\*yathā yathā)、大師が [いて]、あるいは、誰かひとりの尊師の立場にありうる一緒に梵行をしている人がいて [彼らの] ために法 (\*dharma [A]) を説くように、そのあり方でそのあり方で (\*tathā tathā)、[その比丘や比丘尼などらが、] その教え (\*dharma[A']) に基づいて、法 (\*dharma[B]) を了解する者 (\*pratisamvedin) となり、そして、対象 (\*artha [C]) を了解する者となるとする……。<sup>268</sup>

以上のうち、[ろ] の部分においては、比丘などのために “法 (\*dharma [A]) を説く” 大師——つまりは、釈尊<sup>269</sup>——や尊師の立場にありうる一緒に梵行をしている人——例えば、舍利弗や摩訶目犍連や摩訶迦葉などの仏弟子<sup>270</sup>——に関する事柄が明かされている。よって、この部分 [ろ] からは、説く者の観点を窺い知ることができよう。

そして、次の [は] の部分では、説法を聴いた比丘などが聴かれたとおりのあり方で “その教え (\*dharma [A']) に基づいて、法 (\*dharma [B]) を了解する

---

<sup>268</sup> Cf. DN 3, 241, 3-8: idh' āvuso bhikkhuno satthā dhammaṃ deseti aññataro vā garuṭṭhāniko sabrahmacārī. yathā yathā āvuso bhikkhuno satthā dhammaṃ deseti aññataro vā garuṭṭhāniko sabrahmacārī, tathā tathā so tasmim dhamme atthapaṭisaṃvedī ca hoti dhammapaṭisaṃvedī ca…… (友たちよ。ここにおいて、比丘のために、大師が法を説く、あるいは、誰かひとりの尊師の立場にありうる一緒に梵行をしている人が [法を説く] とする。友たちよ。[そして、] あるあり方であるあり方で、比丘のために、大師が法を説く、あるいは、誰かひとりの尊師の立場にありうる一緒に梵行をしている人が [法を説く] ように、そのあり方でそのあり方で、彼 (比丘) が、その法に基づいて、対象を了解する者となり、そして、法を理解する者と [なる] とする……) .

<sup>269</sup> 『集異門足論』 T26, 424c22f. 参照。

<sup>270</sup> 『集異門足論』 T26, 424c23-425a1 参照。

者 (\*pratisamvedin) となり、そして、対象 (\*artha [C]) を了解する者となる”  
ことが述べられている。よって、この部分 [は] からは、聴く者の立場が推察で  
きそうである。

#### 8.4.2. 『集異門足論』における説く者の観点からの言葉と名称と対 象の関係

『集異門足論』は、この後、順にしたがって、所依經典の説く者の立場を示す  
部分 [ろ] を註釈して、以下のように説く。

『集異門足論』 T26, 425a1-4:

[質問者] 問。『法』云何。

[定説者] 答。名身・句身・文身、是名為法。即前『大師』・『尊重有智同  
梵行者』、以諸名身・句身・文身、為彼宣説……開示。由此故、言『為説法  
要』。

[質問者] 問う——『法』(\*dharma [A]) とは何か。

[定説者] 答える——[『法』とは、] 名称の集合 (\*nāmakāya, 名身) と文  
章の集合 (\*padakāya, 句身) と文字の集合 (\*vyañjanakāya, 文身) である。

[そして、] まさしく前に [説かれた] 『大師』(\*śāstr) と『尊師の立場に  
あるべき一緒に梵行をする人』(\*gurusthānīyaḥ sabrahmacāri) は、[それら  
の『法』によって、すなわち、] もろもろの名身と句身と文身によって、彼  
のために、[対象を] 説示し……開示する。このゆえに (『法』によって [対  
象を] 説くがゆえに)、『法を説く』(\*dharmaṃ deśayati) と言うのである。

以上では、説く者が“法を説く”ということに関する二つの重要な情報が得ら  
れる。

まず、“法を説く”というときの『法』(\*dharma [A]) とは、「名称の集合 (\*nāma-  
kāya, 名身) と文章の集合 (\*padakāya, 句身) と文字の集合 (\*vyañjanakāya, 文身)

である」という情報である。ここに、早くも「名称」(\*nāman)の概念が導入されていることが見られる。

そして次に、『集異門足論』は、「法を説く」(直前の註釈に従えば、“名身……を説く”)とは如何なることかと言えば、それは「もろもろの名身……によって…説示する」ことであると言う。それでは、何を説示するのかと言えば、文脈上、それは「対象」(\*artha)のことであろうから、ここからは、説く者が、聴く者に対象を示したいときは、対象そのものを直接的に示すわけではなく、名称という手段を用いて対象を説示すると考えられていたことが分かる。よって、ここからは、説く者にとっての名称が説示の際の手段として働くことが分かる。ただし、この場合に、この説示の手段たる名称が、言葉と別のものと考えられているのかは判然としない。「法」(\*dharma [A, A', B])という用語の解釈を検討してみると、寧ろ、両者は同じものとして考えられている傾向が強い<sup>271</sup>。

なお、ここにおいては、説く者における名称と対象の関係については、有益な情報は得られない。

これをまとめると、以下のように示すことができよう。

---

<sup>271</sup> 言葉と名称が厳密に区別されるならば、説く者の立場を明かす部分 [ろ] における (1) 「法 (\*dharma [A]) [=名称]」、聴く者の立場について明かす部分 [は] における (2) 「その教え (\*dharma [A']) [=言葉] に基づいて」、(3) 「法 (\*dharma [B]) [=名称] を了解する者」の「\*dharma」は、区別して解釈しなければならない。すなわち、(1) は説く者にとっての名称であり、(2) は説く者によって発せられた言葉、ないし、聴く者によって聴かれた言葉であり、(3) は聴く者にとっての名称である。尤も、説く者と聴く者という観点を度外視すれば、(1) と (3) は名称ということで共通するから良いとしても、(2) までを名称と考えることはありえないだろう。よって、特に、(2) については殊更の講釈が必要なはずである。しかるに、その解釈は『集異門足論』においてはなされていない。ゆえに、『集異門足論』においては、言葉と名称の概念が峻別されずに用いられている可能性が高い。

《『集異門足論』における説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係》  
[言葉—名称の関係] 名称は説示の手段（対象を説示するための手段）[≒言葉]  
[名称—対象の関係] 関係性不明

[V]

#### 8.4.3. 『集異門足論』における聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係

次に、『集異門足論』は、所依經典の聴く者の立場を示す部分[は]を解釈して、以下のように説く。

[ハ—1] 『集異門足論』 T26, 425a7-10:

[質問者] 問。「能正了知若法」云何。

[定説者] 答。名身句身文身是名為「法」。彼於此「法」等了……獲得無二無退轉智故、名「能正了知若法」。

[質問者] 問う—— [それらのうち、] 「法 (\**dharma* [B]) を了解する者 (\**pratisamvedin*) となり、そして」とは、如何なることか。

[定説者] 答える—— [ここにおいては、] 名称の集合 (\**nāmakāya*, 名身) と文章の集合 (\**padakāya*, 句身) と文字の集合 (\**vyañjanakāya*, 文身) [のこと] が「法」と呼ばれている。[そして、] 彼は、この「法」を了知し……無二で不退転の智を獲得するがゆえに、「法を了解する者となり、そして」と呼ばれるのである。

[ハ—2] 『集異門足論』 T26, 425a10-13:

[質問者] 問。「能正了知若義」云何。

[定説者] 答。名身句身文身所顯……名「義」。彼於此「義」等了……獲得無二無退轉智、是名「能正了知若義」。

[質問者] 問う—— 「そして、対象 (\**artha* [C]) を了解する者 (\**pratisamvedin*) となる」とは、如何なることか。

[定説者] 答える—— 名称の集合 (\**nāmakāya*, 名身) と文章の集合 (\**pada-*

kāya, 句身) と文字の集合 (\*vyañjanakāya, 文身) によって明らかにされるものが、「対象」と呼ばれる。[そして、] 彼は、この「対象」を了知し……無二で不退転の智慧を獲得するので、「そして、対象を了解する者となる」と呼ばれるのである。

以上の部分においては、まず [ハー1] にて、聴く者が、聴かれた“教え” (\*dharma [A']) に基づいて“法” (\*dharma [B]) を了解する者となる” ことについて、次に [ハー2] にて、聴く者が、聴かれた“教え” (\*dharma [A']) に基づいて“対象” (\*artha [C]) を了解する者となる” ことについて解釈がなされるが、それらを見る前に、ここにおける“教え” (\*dharma [A']) について考察を加えておく必要がある。

先述のとおり、『集異門足論』においては、言葉と名称の概念が必ずしも区別されていない<sup>272</sup>。この「教え」 (\*dharma [A']) なる語は、文脈にしたがえば、説く者によって説かれた名称 (あるいは、観点をかえれば、聴く者によって聴かれた名称) などを意味することとなる。しかるに、後の『婆沙論』における言葉と名称とを峻別する分析を援用すれば、これが説く者によって説かれた言葉 (あるいは、聴く者によって聴かれた言葉) に相当することは歴然である。よって、以下には、適宜、この視点を導入して分析しようと思う。

さて、[ハー1] の部分においては、聴く者が、この聴かれた言葉 (あるいは、聴かれた名称) ([A']) に基づいて“了解する” という「法」 (\*dharma [B]) を、やはり、「名称の集合 (\*nāmakāya, 名身) と文章の集合 (\*padakāya, 句身) と文字の集合 (\*vyañjanakāya, 文身) である」と解釈するようである。よって、ここからは、聴く者が、聴かれた言葉 (あるいは、聴かれた名称——説く者から伝わ

---

<sup>272</sup> 註 271 参照。



ってきた名称)に基づいて、名称を新たに自らのものとする、つまり、聴く者にとっての名称として確立させることが分かる。そして、聴く者は、その名称を了知し、不退転の智を獲得する、つまり、法無礙解 (\*dharmapratīsamvid) を得る<sup>273</sup>ことが可能であると言われる。しかるに、この聴く者の観点からの言葉 (あるいは、聴かれた名称) と名称 (あるいは、自らのものとなった名称) の関係性については曖昧模糊としている。

次に、[ハ-2]の部分において、『集異門足論』は、聴く者が聴かれた言葉 (あるいは、聴かれた名称) ([A'])に基づいて“対象 (\*artha) を了解する”ことを解釈するが、ここにおいては、聴く者にとっての名称と聴く者にとっての対象の間にある特徴的な関係性が開陳されることとなる。すなわち、それは「名身 (名

---

<sup>273</sup> 名称に対する不退転の智と後に示す対象に対する不退転の智が、それぞれ、四無礙解のうちの法無礙解と義無礙解であることは、『集異門足論』には記されていない。しかるに、後の『品類足論』には次のように述べられている。『品類足論 (新)』T26, 719a7ff.: 法無礙解云何。謂。於名句文身所有不退智。義無礙解云何。謂。於勝義所有不退智 ([問う—] 法を了解するものとは如何なるものか。 [答える—] 名称 [の集合] と文章 [の集合] と文字の集合 (\*nāmapadavyaṅjanakāya, 名句文身) に対するあらゆる不退転の智である。 [問う—] 対象を了解するものとは如何なるものか。 [答える—] 最高の対象 (あるいは、最高の智の対象) に対するあらゆる不退転の智である。 / 『品類足論 (旧)』T26, 651b9ff.)。また、この見解は、AKBh にも受け継がれて、以下のように説かれる。AKBh 418, 9-13: *catasro hi pratīsamvidāḥ. dharmapratīsamvid arthapratīsamvin niruktipratīsamvit pratibhāna-pratīsamvic ca..... tisro nāmārthavāgijñānam avivartyaṃ yathākramam* / [VII. 38ab] *nāmapadavyaṅjanakāyeṣv arthavāci tā avivartyajñānaṃ dharmārthaniruktipratīsamvido yathākramam* (実に、無礙解 (pratīsamvid, 了解するもの) は四つである。法 (dharma) に対する無礙解と対象 (artha) に対する無礙解と言詞 (nirukti) に対する無礙解と弁舌 (pratibhāna) に対する無礙解である……。 [初めの] 三つ [の無礙解] は、順にしたがって、不退転な、名称 (nāman) と対象 (artha) と言葉 (vāc) に対する智 (jñāna) である。 [VII. 38ab] 名称 [の集合] と文章 [の集合] と文字の集合 (\*nāmapadavyaṅjanakāya, 名句文身) に対する、対象と言葉に対する、不退転の智が、それら法と対象と言詞に対する無礙解である。)

称) ……によって明らかにされるものが対象」であり、対象を明らかにするものが名称であるという関係である。そして、その名称などによって明らかにされる対象を了知し、聴く者は不退転の智を獲得する、つまり、義無礙解 (\*arthapratisamvid) を得る<sup>274</sup>ことが可能であると言うのである。よって、以上からすれば、聴く者の観点からの名称と対象との間には、明らかにするもの(能頭)と明らかにされるもの(所頭)の関係が成立することとなる。

これを踏まえて、聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係をまとめると、以下のように示すことができよう。

《『集異門足論』における聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係》 [言葉－名称の関係] 関係性不明 [名称－対象の関係] 明らかにするもの－明らかにされるものとの関係
--

[VI]

#### 8.4.4. 『集異門足論』における初めて説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係

以上に示した第一解脱処の『集異門足論』の解釈からは、聴く者における名称と対象との間には明らかにするものと明らかにされるものとの関係性があることが明らかとなったが、そのようなあり方を有する聴く者の立場であった人は、次には説く者の立場となって説き、さらに彼の教えを聞いた者も、やはり、次には説く者の立場となり、教えが連綿と相続していくこととなる。これによれば、説く者の大多数は、元来、聴く者の立場であったこととなるから、この種の議論はどうしても聴く者の立場の解釈に偏りがちとなる<sup>275</sup>。しかるに、興味深いことに『集

<sup>274</sup> 註 273 参照。

<sup>275</sup> 例えば、この五つの解脱処に関する『集異門足論』の議論は、五つのうち四つまでもが何らかのかたちで聴く者の立場にある人のことについて論じている。『集

異門足論』が引用する所依經典の第五解脱処の部分には、誰からも教えを聴くことなく、すなわち、一度たりとも聴く者の立場に立つことなく、説く者となる人——つまりは、仏陀——の観点とも考えられうる<sup>276</sup>説が示されている。以下に、その部分を示そう。

『集異門足論』 T26, 424a10-14:

[に] ……而能善取隨一定相、於彼定相能善思惟、又善了知、復善通達。如如善取隨一定相、於彼定相能善思惟、又善了知、復善通達、如是如是於彼法要能正了知若法若義。

[に] [大師が……彼らのために法 (\*dharma [A]) を説くことが……なかったとしても、] しかしながら、[彼らによって] いずれか一つの心の集中状態 (\*samādhi, 定) と [心が集中しつつある状態 (入相)・心の集中が持続している状態 (住相)・心の集中が解けつつある状態 (出相) などの] 特徴 (\*nimitta, 相) (\*samādhinimitta, 定相 [D])<sup>277</sup> が巧く把握されて (\*sugr̥hita)、その心の集中状態と特徴 ([D]) がよく思惟され (\*sumanasikṛta)、また、よく考察され (\*sūpadhārita)、さらに、よく徹見された (\*supratisaṃviddha) としよう。[そして、] あるあり方であるあり方で (\*yathā yathā)、[彼らによって] いずれか一つの心の集中状態と特徴 ([D]) がよく把握されて、その心の集中状態と特徴 ([D]) がよく思惟され、また、よく考察され、さらに、よく徹見されたように、そのあり方でそのあり方で (\*tathā tathā)、[彼らが、] その法 (\*dharma [D]) に基づいて、法 (\*dharma [E]) を了解する者 (\*pratisaṃvedin) となり、そして、対象 (\*artha [F]) を了解す

異門足論』 T26, 424a4-424b24, 424c21-425c8 参照。

<sup>276</sup> 以下に説かれる「心の集中状態」(\*samādhi, 定) と「心の集中状態の特徴」(\*samādhinimitta, 定相) は、必ずしも聞かれたものである必要はなく、聞かれたものでなくてもよい。さらにまた、この心の集中状態の中で直接的に知られる対象は直接的に知られるから、むしろ、聞かれたものである必要はない。そのような意味で、以下に説かれる内容は、一度たりとも聴く者の立場に立つことなく、説く人の観点を示しうる。

<sup>277</sup> 『集異門足論』の解釈によれば、この複合語「\*samādhi-nimitta」は、ドゥヴァンドゥヴァで解釈され、「三昧 (\*samādhi) と [三昧の] 特徴 (\*nimitta)」とされる。『集異門足論』 425c8-11 参照。

る者となるとすると……。<sup>278</sup>

これによれば、初めて説く者は、まず、心の集中状態とその心の集中状態の特徴 ([D]) を把持して、次に、その心の集中状態 ([D]) に基づいて、「法」 (\*dharma [E])、すなわち、名称などと「義」 (\*artha [F])、すなわち、対象に対する不退転の智を獲得する者となる、つまり、法無礙解 (\*dharmapratīsamvid) と義無礙解 (\*arthapratīsamvid) を得る<sup>279</sup> と言うのである。

ここにおいては、心の集中状態 ([D]) を通して、名称 ([E]) と対象 ([F]) が知られることが示されている。なお、伝統的には、この立場の人においては、対象より先に名称に対する不退転の智が生ずる聴く者とは異なり、まず、対象 ([F]) に対する不退転の智 (義無礙解) が生じ、続いて、名称 ([E]) に対する不退転の智 (法無礙解) が生ずると考えられていたようである<sup>280</sup>。

---

<sup>278</sup> Cf. DN 3, 242, 7-12: …… api ca kho assa aññataraṃ samādhinimittam sugghitam hoti sumanasikataṃ supadhāritaṃ suppaṭividdham paññāya. yathā yathā āvuso bhikkhuno aññataraṃ samādhinimittam sugghitam hoti sumanasikataṃ supadhāritaṃ suppaṭividdham paññāya, tathā tathā so tasmim dhamme atthapaṭisaṃvedī ca hoti dhammapaṭisaṃvedī ca…… (実に、しかしながら、彼 (比丘) において、いずれか一つの三昧の原因 (他の三昧の原因となる三昧 [D]) が巧く把握され、よく思惟され、よく考察され、智慧によってよく徹見されたとする。友よ。[そして、] あるあり方であるあり方で、比丘において、いずれか一つの三昧の原因 ([D]) が巧く把握され、よく思惟され、よく考察され、智慧によってよく徹見されたように、そのあり方でそのあり方で、彼が、その法 ([D]) に基づいて、対象 ([F]) を了解する者となり、そして、法 ([E]) を了解する者と [なる] とする……) .

<sup>279</sup> 註 273 参照。

<sup>280</sup> アーガマにおいては、元来、義無礙解が法無礙解よりも先に説かれ、また、その順序にしたがって無礙解が生ずると考えられてきたことは、以下の『婆沙論 (新)』の議論から知ることができる。『婆沙論 (新)』 T27, 905b7-12: 問。四無礙解次第云何。為如説而起。為不爾耶 (問う——四無礙解の [生起する] 順序は、どのようであるか。説かれる [順序] にしたがって生起すると考えられるか。[そ

この或る意味で最も純粹で典型的な説く者の観点から分かることは、この立場の人においては、対象と名称を心の集中状態の所縁として、それぞれに対する無礙解が生ずるということである。すなわち、対象と名称を原因として、無礙解と

---

れとも、] そうでないと考えられるか)。答。有説。如説而起。如契經中先説義無礙解。是故、前起。……謂。瑜伽師、為知義故、先起義無礙解。雖已知義、而於名等未善宣布。是故、次起法無礙解（答える——或る者は[以下のように]説く。「説かれる[順序]にしたがって生起する。アーガマにおいて義無礙解（対象に対する了解）が先ず説かれるように、[そのように四つの無礙解が生起するから、]このゆえに、[義無礙解が]初めに生起するのである。……すなわち、瑜伽師は、対象を知らんがために、先ず義無礙解を生起させる。[しかるに、]もはや対象を認識したとしても、その場合にも[その対象が]名称にまだ巧く固定されていないので、このゆえに、次に法無礙解（法、すなわち、名称などに対する了解）を生起せしめ[て、対象を名称に固定せしめ]るのである」と）。これに対して、法無礙解が義無礙解よりも先に説かれ、また、その順序にしたがって無礙解が生ずるとする見解がアビダルマ独自のものとして自覚されていたことも、やはり、以下の『婆沙論（新）』より知ることができる。『婆沙論（新）』T27, 905b15-20: 有説。如説而起。如阿毘達磨中先説法無礙解。是故、前起。……謂。瑜伽師、為知名等次第宣布、是故、先起法無礙解。雖知名等次第宣布、而未了所詮義。是故、次起義無礙解（或る者は[以下のように]説く。「説かれる[順序]にしたがって生起する。アビダルマにおいて法無礙解（法、すなわち、名称に対する了解）が先ず説かれるように、[そのように四つの無礙解が生起するから、]このゆえに、[法無礙解が]初めに生起するのである。……すなわち、瑜伽師は、規則正しく固定された名称を知らんがために、そのゆえに、先ず法無礙解を生起せしめる。[しかるに、]規則正しく固定された名称が知られたとしても、その場合にも[その名称によって]示される対象がまだ了知されていないので、このゆえに、次に義無礙解（対象に対する了解）を生起せしめ[て、対象を知]るのである」と）。これらの相違は、無礙解を説く者の観点から説明する（無礙解を説く者の観点から説明するのは、アーガマ以来の見解）か、無礙解を聴く者の観点から説明する（無礙解を聴く者の観点から説明するのは、アビダルマによって導入された見解）かの違いに起因すると考えられるが、これによれば、『集異門足論』は、既に聴く者の立場に偏重したアビダルマ独自の見解に無反省にしたがっている。そして、説く者の観点に立つべき第五解脱処の解釈までを機械的に聴く者の観点から解釈していると言える。

いう結果が生ずるのである<sup>281</sup>。

また、『集異門足論』においては、これ以上の議論はなされないが、転法輪（あるいは、説法）がなされるときには、必ず、四つの無礙解がなければならず、四つの無礙解がないときには、転法輪（あるいは、説法）がなされないことが知られる<sup>282</sup>。よって、四つの無礙解は、転法輪（あるいは、説法）の原因であり、義無礙解と法無礙解は、転法輪（あるいは、説法）の必要条件であると考えることができる。

---

<sup>281</sup> 対象のみならず、名称をも所縁のごとく捉える考え方は『識身足論』にも垣間見ることができる。『識身足論』T26, 559b27-559c3: 眼識唯能了別青色、不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至、未能了別其名、不能了別此是青色。若能了別其名、爾時亦能了別青色、亦能了別此是青色。如青色、黄・赤・白等色亦爾（眼識は、ただ青色〔という対象〕を認識することだけができ、「これ（青色という対象）は青色である」と〔名を介して〕認識することはできない。意識もまた〔眼識と同様に、〕青色〔という対象〕を認識することができる。〔そして、その意識のうち、〕それ（青色という対象）の〔「青色」という〕名をまだ認識できていない〔意識〕に限っては、「これ（青色という対象）は青色である」と〔名を介して〕認識することはできず、もし〔その意識が〕それ（青色という対象）の〔「青色」という〕名を認識できているなら、その場合には〔その意識は〕青色〔という対象〕を認識することもできるし、「これ（青色という対象）は青色である」と〔名を介して〕認識することもできる。黄色や赤色や白色などに関してもまた青色の場合と同様である）。註 201 参照。

<sup>282</sup> 例えば、以下の『増壹阿含』では、説法に先立って四無礙解がなければならぬことが示唆されている。『増壹阿含』T2, 657a12f: 拘絺羅有此四辯、能與四部之衆廣分別説（拘絺羅は、四つの無礙解をもっているのので、〔出家・在家の男女という〕四部の人々のために詳しく明晰に〔教えを〕説くことができるからである）。また、次の『婆沙論（新）』における質問からは、例えば独覚の場合のように、四つの無礙解があるからと言って転法輪（あるいは、説法）がなされるとは限らないが、転法輪（あるいは、説法）がなされる場合には、かならず、四つの無礙解が必要であることが知られる。『婆沙論（新）』T27, 905c18f: 問。若獨覺亦得無礙解者、何故不能為他説法（問う——もし〔仏陀や声聞と同様に〕独覚もまた無礙解を得るのであれば、何故に〔独覚は〕他者のために説法をすることがないのか、と）。



以上を考慮すると、以下のようにまとめることができよう。

《『集異門足論』における初めて説く者の観点からの対象と名称と言葉の働き》

対象（原因）⇒（結果）義無礙解（不退転の智）

（原因）⇒（結果）転法輪（説法）

名称（原因）⇒（結果）法無礙解（不退転の智）

[VII]

以上をあらためてまとめると、まず、説く者の観点からの言葉と名称と対象の関係については、第一に、説く者には、対象と名称とを原因として、それぞれ、義無礙解と法無礙解という智が生起することが分かる（[VII]）。そして、さらにそれらの無礙解を原因として、転法輪（あるいは、説法）という言葉が結果として生起することとなる（[VII]）が、その際には法無礙解によって了知された名称が手段として用いられることとなる（[V]）。

《説く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》

名称（原因）⇒（結果）法無礙解（不退転の智） （手段）

（原因）⇒（結果）転法輪（説法）

対象（原因）⇒（結果）義無礙解（不退転の智）

詞無礙解

弁無礙解

[VIII]

次に、聴く者の観点からの言葉と名称と対象の関係については、言葉と名称との関係は不明瞭であるが、名称と対象との間には明らかにするものと明らかにされるものの関係があることが明白である。



《聴く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》				
[言葉	——]	名称	——	対象
		明らかにするもの		明らかにされるもの
		(能頭)		(所頭)
				[IX]

## 8.5. 説く者と聴く者の観点をを用いた『婆沙論』の会通の分析

### 8.5.1. 説く者の観点到立った『婆沙論』の会通

以上の分析を用いると、『婆沙論』における、有為法全体を言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) とする旧説と名称のみを言葉の拠り所とする新説との三種の会通が、どちらの観点から説かれたものであるかが明晰となる。

まず、説く者の観点のみに依存する『婆沙論 (新)』のみにあらわれる第三の会通を以下に見よう。

『婆沙論 (新)』 T27, 74b1f.:

有説。言依是名及所説義。是故、具有十八界等。以言依名及義轉故。

或る者たちは [以下のように] 説く。「言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) は、名称 (\*nāman, 名) と [名称によって] 説示されうる対象 (\*artha, 義) とである。このゆえに、[[『品類足論』の説くように、言依には、] 悉く十八界などがあることとなる。[ところで、名称と対象が言依であるというのは、] 言葉が名称と対象とに依存して (すなわち、言葉が名称と対象とを原因として) 生ずるからである。

ここで注目すべきは、最後にあげられる理由句である。これによれば、言葉は名称と対象とに依存すること、『集異門足論』の解釈にしたがえば、言葉は名称と対象とを原因とすることとなるが、このように、対象と名称、そして、言葉との間に因果関係を設定するのは、伝統的には説く者の観点到立った議論 ([VIII])

に由来するものであった。それ ([VIII]) によれば、対象と名称とを原因として無礙解という結果が生じ、さらに、その無礙解を原因として言葉という結果が生ずることとなる。つまり、名称と対象、そして、言葉とは、智を仲介とする間接的な因果関係となるのである。このような説く者の観点に立った場合は、名称と対象との両方が、言葉にとっての原因となるから、両方ともが言葉の拠り所と言われることとなる。よって、この第三の会通は、説く者の観点から因果関係によって言葉の拠り所を説明するもので、そのような意味では、伝統に則る正統な説とすることができるが、『婆沙論』においては、名称だけが言葉の拠り所と説かれているのであるから、その会通としては不適切と言える。

### 8.5.2. 聴く者の観点に立った『婆沙論』の会通

次に、聴く者の観点のみに依存する新旧両『婆沙論』にあらわれる第一の会通を以下に見よう。

『婆沙論 (新)』 T27, 74a26ff.<sup>283</sup>:

依展轉因故。作是説、謂、語依名轉、名依義轉。義是言展轉依。義中具有十八界十二處五蘊故。

[言葉が、対象という] 間接的な原因 (領域) (\*pāramparya) に依存するからである。ここに説かれていること [の内容] は、すなわち、言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象に対して働きかける (すなわち、名称が対象を明らかにする) ということである。[この場合、] 対象は、[言葉の] 間接的な拠り所 (\*vastu) ということになる。[そして、この] 対象の中には、悉く十八界と十二処と五蘊があることとなるから、[『品類足論』は、直接的言依は名称だけであるのにもかかわらず、「言依は十八界と十二処と五蘊に含まれる」と説いたのである。]

<sup>283</sup> 『婆沙論 (旧)』 T28, 61a14ff. と対応。

ここには紛らわしい表現が頻出するが、注目すべきは「言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象に対して働きかける」という一文である。『婆沙論(新)』では、以上のように意識されているが、『婆沙論(旧)』と AKVy のパラレルを参照すると、この原文は、逐語訳すれば、「言葉が名称に対して働きかけ、[さらに、] 名称が対象を明らかにする<sup>284</sup>」となることが分かる。ここには、明らかにするものと明らかにされるものとしての名称と対象の関係が示されているが、この関係性は、伝統的には聴く者の観点に立った議論 ([IX]) に由来するものであった。それ ([IX]) には審らかに述べられていないが、『婆沙論』によれば、まず、言葉が聴く者にとっての名称に働きかけ、そして、それ ([IX]) に示されるとおり、次に、聴く者にとっての名称が対象を明らかにするというものである。つまり、言葉と対象は、名称を介して、働きかけるものと働きかけられるものという意味で、間接的に依存するものと依存されるものの関係<sup>285</sup>となるのである。このような聴く者の観点に立った場合には、本来的・直接的言依は名称であるが、間接的言依は対象となるという会通が確かに成立しよう。

また、この『婆沙論』の議論より、聴く者の観点に立った言葉と名称と対象の関係図 [IX] に言葉と名称の関係を補足すれば以下のように示すことができよう。

---

<sup>284</sup> 『婆沙論(旧)』 T28, 61a16: 語能生名、名能顯義。 Cf. AKVy 1, 21, 8: vān nāmni pravartate, nāmārtham dyotayatīti.

<sup>285</sup> すなわち、『集異門足論』以来、伝統的には説く者の観点から因果関係として把握されていた言依と言論の間にある所依・能依の関係を、『婆沙論』は、聴く者の観点から所顕・能顕関係として解釈し直したと言える。

《聴く者の観点からの対象と名称と言葉の関係》				
[言葉	——]	名称	——	対象
働きかけるもの		働きかけられるもの		
<能転>		<所転>		
		明らかにするもの		明らかにされるもの
		(能顕)		(所顕)
<能依>		<所依> (能依)		(所依)
				[X]

### 8.5.3. 説く者・聴く者両方の観点に立った『婆沙論』の会通

そして、以上の折衷型が本章 8.2 に記した説く者と聴く者の観点のあらわれる第二の会通である。ここにおいては、『婆沙論（旧）』と『婆沙論（新）』とでは異なる見解を示していたが、以上の分析（[VIII, IX]）によれば、説く者の観点に重きをおいて、対象が説示されるときに名称という手段によって説示されることを力説したのが旧論の方であり、聴く者の観点に重きをおいて、対象が間接的に言葉の拠り所となることを力説したのが、新論の方と判断できる。つまり、両論は、どちらの観点をより重んずるかが異なっているだけなのである。しかるに、両論ともに、この会通においていずれの観点が取捨されるべきかを決断せず、どちらの観点にも依存してしまったため、論点が定まらず、会通としては未熟で、中途半端なものとなっているのである。

### 8.6. なぜ名称が直接的な言葉の拠り所と考えられるに到ったのか

ここまでの事柄を整理すれば、次のように言えよう。

言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) と言葉の関係は、元来、説く者の立場（[I, II, III]）における因果関係（[II]）として説かれる対象と言葉の関係（[I, II, III]）で

あったので、言葉の拠り所と言えば、十八界・十二処・五蘊におさめられる三世の諸行の全てが当て嵌まった（〔II, III〕）。

しかるに、『婆沙論』においては、名称こそが言葉の拠り所であるという新しい考え方が導入された（〔IV〕）ため、以上の伝統説との会通が必要となった。

この際に利用されたのが、言葉の拠り所の議論とは別個に展開していた説かれる対象と名称と言葉の関係性についての伝統的な議論である。この議論には、説く者の立場と聴く者の立場からの二通りの説明方法がある。そのうち、説く者の立場からの説明方法は、対象と名称の両者が智を媒介として言葉と間接的な因果関係にあり、さらに言葉が生ずるに際してその原因の一つである名称が手段となるというもの〔VIII〕であり、一方、聴く者の立場からの説明方法は、名称を仲介として言葉と対象が能依・所依（能転・所転、能顕・所顕）の関係にあるというもの〔X〕である。しかるに、名称こそが言葉の拠り所であるにもかかわらず、伝統的には、十八界・十二処・五蘊におさめられる三世の諸行がすべて言依と称せられるのはなぜかという問題に関する会通については、直接・間接の能依・所依関係で単純に示すことのできる聴く者の立場からの説明〔X〕のみが通釈可能であるから、会通に関しては、これが重宝される。また、その結果、後世には、この聴く者の立場が専ら会通に用いられるようになる。

ところが、以上のように、『婆沙論』以降は、名称を直接的な言葉の拠り所と考えることが常識となるとしても、少なくとも『品類足論』までは、説く者の立場における言葉の原因となる全ての諸行と伝統的に考えられていた言依に取って代わって、それまで全く言及されたこともない名称が言葉の拠り所として考えられるようになったのはなぜかという大きな疑問が残る。

このような疑問をもとに、言葉の拠り所の原義である説く者の立場における対象と言葉の関係に関する新たな考察がないかと探してみると、『婆沙論』に次のよ

うな記述を見つけることができる。この考察の中に、その理由の一つを垣間見ることができよう。

『婆沙論（新）』 T27, 73a11-18<sup>286</sup>：

〔対論者〕問。義為可説、為不可説耶。設爾、何失。若可説者、説火應燒舌、説刀應割舌、説不淨應汚舌、説飲應除渴、説食應除飢如是等……。

〔定説者（有部）〕答。義不可説。

〔対論者〕問う——〔説かれる〕対象は、〔直接的に〕説かれうるものと考えられるか。〔それとも、直接的には〕説かれえないものと考えられるか。もしそうであれば（対象そのものが直接的に説かれうる場合、あるいは、直接的には説かれえない場合で）〔それぞれ〕いかなる過失があるのかと言えば、もし〔対象そのものが直接的に〕説かれうるとすれば、火を説いた者は〔その火によって〕口舌を焼かれることとなろうし、刀を説いた者は〔その刀によって〕口舌を裂かれることとなろうし、不淨なものを説いた者は〔その不淨なものによって〕口舌を穢されることとなろうし、〔水を〕飲むことを説いた者は〔その水を飲むことによって〕渴きを癒されることとなろうし、〔食物を〕食べることを説いた者は〔その食物を食べることによって〕餓えを癒されることとなろう、云々と……。

〔定説者（有部）〕答える——〔説かれる〕対象は〔直接的には〕説かれえないものである、と。

以上においては、言葉を説く場合に言葉を説く者が伝えんとする対象を直接的に説くことができるか否かの考察がなされている。すなわち、説く者の立場における対象と言葉の吟味がなされているのである。

このような対論者の質問に対して、有部は「対象は〔直接的には〕説かれえないものである」と結論するが、それに到る考察は以下のように推測されよう。

もし説かれる対象そのものが説く者によって直接的に説かれるとしたら、対象そのものが直接的に説かれるのであるから、その対象が説く者の口舌にその作用

<sup>286</sup> 『婆沙論（旧）』 T28, 59c29-60a4 と対応。

を及ぼすこととなってしまう。例えば、火そのものが説く者によって直接的に説かれるとしたら、火そのものが直接的に説かれるのであるから、火が説く者の口舌を焼くこととなってしまう。ところが、実際には、火について説いたからといって、火が説いた者の口舌を焼いたためしはない。つまり、実際には、説かれる対象が説く者の口舌にその作用を及ぼすことがないのである。よって、説かれる対象が説く者の口舌にその作用を及ぼすことがないがゆえに、説かれる対象そのものが説く者によって直接的に説かれることはない、と。

以上の考察は、説く者の立場における言葉がその対象によって直接的に成立するわけではないということを表しているが、それでは、説く者において直接的に言葉を成立せしむる要因となるものは何なのであろうか。これについては、『婆沙論』は言及しないので、そこで、もう一度、説かれる対象と名称と言葉の関係について説いた『集異門足論』の議論（[VIII]）に立ち戻って考察してみると、そこにおいては、まず対象と名称が原因となって智が生じ、さらにその智が原因となって言葉が生ずるが、言葉が生ずる際には、はじめの原因の一つの名称が手段として使用されるとされていた。この際、言葉が生ずるにあたっては、対象も名称も智も、多かれ少なかれ、原因となっていることが分かるが、言葉の成立にあたって最も直接的に寄与しているものは、言葉の手段として用いられているところの名称であると推測される。

そして、この考え方に基づいて、言葉の拠り所の議論（[I, II, III]）を反省すれば、次のように考えられるのではないか。すなわち、対象（伝統的な言葉の拠り所）も名称も、言葉の原因であるという意味においては言葉の拠り所であるには違いがない。しかるに、伝統的な対象としての言葉の拠り所は、言葉の拠り所ではあるが、直接的には言葉と関わっておらず、むしろ、言葉を成立せしむる上で最も直接的に寄与しているのは名称のほうである。よって、この名称を直接的な



言葉の拠り所とするほうが合理的なのではないかという解釈である。

以上のように考えれば、元来、言葉の拠り所の議論とは本来別個に発展していた説く者の対象と名称と言葉の関係性の議論の考察の中に、全く同種の問題である言葉の拠り所と言葉の問題が統合され合理化された結果、名称が直接的な言依として考えられるようになったのではないかと推測されるのである。

## 8.7. まとめ

以上をまとめると次のようになろう。

まず、アーガマの時代から、言葉を説く者にとっての説かれる対象と言葉の関係が、言葉の拠り所 (\*kathāvastu, 言依) と言葉という議論の中で考察されていた ([I, II, III])。

また一方、この流れとは別個に、説く者の立場と聴く者の立場に渡る説かれる対象と名称と言葉の関係の考察が並行して行われていた ([VIII, IX])。

ところが、『婆沙論』が撰述される頃になって、説く者における対象と言葉の問題という意味で同種の議論である両者 ([I, II, III, VIII]) が統合され、言葉の拠り所と言葉の関係は、後者の説く者の立場における対象と名称と言葉の議論 ([VIII]) に合わせて合理化され、対象も名称も言依であるが、より直接的には名称が言依とされるべきであるというように再解釈されたのであろうと推測される。

しかるに、ここで一つの問題が生ずる。このような新解釈を通す場合には、旧説との会通が必要であるが、実は、説く者の対象と名称と言葉の関係 ([VIII]) においては、対象と名称の間には言葉という共通の結果を間接的に生み出しているというほかには関係性を見いだすことができない。つまり、この両者だけに限ってみると、対象と名称は無関係なのである。よって、会通をしようにも無関係

なものは会通のしようがないのであるが、幸いにも、聴く者の立場における言葉と名称と対象の間には、言葉が名称に働きかけ、名称が対象に働きかけるという間接的な関係が見いだされていた ([X])。そこで、言依と言論の議論は、本来、説く者の立場で説かれるべき因果関係の議論であったにもかかわらず、会通の目的のために、聴く者の立場における能依・所依（能転・所転、能顕・所顕）の関係が転用されるようになり、やがて、聴く者の立場で説明するほうが主流となつていったと考えられるのである。

## 第二部

# 『阿毘達磨識身足論』「目乾連蘊」の テキストと翻訳

## 凡例

- 二部の章立ては、『識身足論』『目乾連蘊』の唄柁南頌の章立てにしたがう。よって、複数の章節が統合されて示される場合がある。
- 二部の章立ては、まず「0」として『識身足論』『目乾連蘊』に散在する唄柁南頌を一括して示し、その後、唄柁南頌の順にしたがって、第1章から第43章を示す。
- 左段には、テキスト、諸本における異同、書き下し文を順に示し、右段には、テキストと相応する現代日本語訳を示す。
- 諸本における異同を示す際に使用した略号は以下のごとくである。

【初】 高麗・高麗蔵初雕版(南禅寺本): 高麗大蔵経研究所 <http://kb.sutra.re.kr/>.

【崇】 宋・崇寧万寿大蔵. (Qv. T: 宮内庁図書寮本) .

【資】 宋・資福蔵: Q32, 668a-674a<sup>287</sup>. (Qv. T: 宋本, Z: 資本 (= 磧本)) .

【金】 金・金蔵: Z43, 788a-799c.

【再】 高麗・高麗蔵再雕版. 高麗大蔵経研究処 <http://kb.sutra.re.kr/>. (Qv. T, Z: 麗本) .

【普】 元・普寧蔵. (Qv.T: 元本, Z: 普本) .

【南】 明・永楽南蔵. (Qv. Z: 南本) .

【徑】 明・徑山蔵. (Qv. Z: 徑本) .

【黄】 日本・黄檗版. (Qv. T: 明本) .

【清】 清・清蔵: <http://www.suttaworld.org/qing/menu/index.htm>. (Qv. Z: 清本) .

- なお、異体字 (ex. 舉, 舉, etc.)、俗字 (ex. 礙, 碍, etc.) の類は同じものとして扱うことにする。

---

<sup>287</sup> Q では、『識身足論』『目乾連蘊』に関しては、欠本のため、資福蔵を採用している。

## 0. 『識身足論』 「目乾連蘊」 嚙柁南頌

T26, 531a23f.:

- [1] 根惡行想\* 尋思界漏  
火\*\*愛所有 垢縛皆三
- <note> \* 想【初】【金】【再】；相【崇】【資】  
【普】【南】【徑】【黃】【清】. \*\* 火【再】；  
大【初】【崇】【資】【金】【普】【南】【徑】  
【黃】【清】.
- (【1】根と【2】惡行と【3】想と【4】  
尋思と【5】界と【6】漏と【7】火  
と【8】愛と【9】所有と【10】垢と  
【11】縛ありて、皆三つなり。)

〔『識身足論』 「目乾連蘊」 で論証  
の主題となるものには、〕【1】〔不  
善〕根 (\*mūla) と【2】惡行  
(\*duścarita) と【3】尋思 (\*vitarka)  
と【4】想 (\*saṃjñā) と【5】界  
(\*dhātu) と【6】漏 (\*āsrava)  
と【7】火 (\*agni) と【8】愛 (\*tṛṣṇā)  
と【9】所有 (\*kiṃcana) と【10】  
垢 (\*mala) と【11】縛 (\*bandha)  
〔があるが、これら〕はみな三つ  
〔ずつ〕ある。

T26, 532a2f.:

- [2] 瀑扼取繫蓋 下上裁拘礙  
見愛與隨眠 邪支結業道
- (【12】瀑と【13】扼と【14】取と  
【15】繫と【16】蓋と【17】下と【18】  
上と【19】裁と【20】拘礙と【21】  
見と【22】愛と【23】隨眠と【24】  
邪支と【25】結と【26】業道あり。)

〔そして、『識身足論』 「目乾連蘊」  
で論証の主題となるものには、〕  
【12】〔四つの〕瀑 (\*ogha) と【13】  
〔四つの〕扼 (\*yoga) と【14】  
〔四つの〕取 (\*upādāna) と【15】  
〔四つの身〕繫 (\*[kāya]grantha)  
と【16】〔五つの〕蓋 (\*nivarāṇa)  
と【17】〔五つの〕下〔分結〕(\*avarā-  
[bhāgīyaśaṃyojana]) と【18】〔五  
つの〕上〔分結〕(\*ūrdhva[bhāgīya-  
śaṃyojana]) と【19】〔五つの心〕  
裁 (\*[cetaḥ]khila) と【20】〔五つ  
の心〕拘礙 (\*[cetaso] vinibandha)  
と【21】〔五つの〕見 (\*dṛṣṭi) と  
【22】〔六つの〕愛 (\*tṛṣṇā[kāya])  
と【23】〔七つの〕隨眠 (\*anuśaya)  
と【24】〔八つの〕邪支と【25】  
〔九つの〕結 (\*śaṃyojana) と【26】

[十の] 業道 (\*karmapatha) がある。

T26, 533a3:

[3] 結蓋覺支心受意  
調練持\*堅最為後  
(note) \*持【崇】【資】【普】【南】【徑】【黄】  
【清】；陀【初】【金】【再】。  
  
(【27】結と【28】蓋と【29】覺支  
と【30】心と【31】受と【32】意と  
【33】調練ありて、【34】持堅を最  
も後と為す。)

[また、『識身足論』「目乾連蘊」  
で論証の主題となるものには、]  
【27】[四念住 (\*smṛtyupasthāna)  
の対象となる六つの] 結  
(\*saṃyojana) と【28】[四念住  
の対象となる五つの] 蓋  
(\*nivarāṇa) と【29】[四念住の  
対象となる七つの] 覺支 (\*bodhy-  
aṅga) と【30】[四念住の対象と  
なる二十種の] 心 (\*citta) があ  
り、[さらに]【31】[二種と三種  
の] 受 (\*vedanā) と【32】意[根]  
(\*manas) と【33】[心を] 調練  
すること (\*abhisam-√tap) があり、  
【34】持堅 (\*[puṣkara]sārin) [に  
対して説かれた十八意近行  
(\*manopavicāra)] が最後  
(\*paścima) である。

T26, 535a6f:

[4] 無所縁靜慮 異生大士差  
宣説有情居 食聖諦斷漏  
  
(【35】無所縁と【36】靜慮と【37】  
異生と【38】大士と【39】差と【40】  
有情居を宣説すると【41】食と【42】  
聖諦と【43】漏を斷ずるあり。)

[加えて、『識身足論』「目乾連蘊」  
の論証で議論されるものには、]  
【35】所縁を有しない [心]  
(\*anālamhana) [の問題] と【36】  
[四つの] 靜慮 (\*dhyāna) [を記  
別するという問題] と【37】[纏  
心が起こっている聖者が] 異生  
(\*pṛthagjana) [となってしまう  
という問題] と【38】[滅尽定に  
入っている阿羅漢には] 大士

(\*mahāpuruṣa) [になければなら  
ない少欲 (\*alpeccatā) という心  
所法がないこととなってしまう  
という問題] と【39】[滅尽定に  
入っている阿羅漢には阿羅漢に  
なければならぬ] 羞 (\*lajjā) [と  
いう心所法がないこととなっ  
てしまうという問題] と【40】[滅  
尽定に入っている欲界の阿羅漢  
が釈尊によって] 説かれている  
[九つの] 有情居 (\*sattvāvāsa)  
[の規定から逸脱してしまうとい  
う問題] と【41】[無想有情には]  
食 (\*āhāra) [がないこととな  
ってしまうという問題] と【42】[六  
識身を四つの] 聖諦 (\*āryasatya)  
[を見るときに行相 (\*ākāra) で  
観察すること] と【43】漏 (\*āsrava)  
を断ずること (\*prahāṇa) がある。



## 1. 三不善根は観察されるがゆえに存在する

### 1.1. 貪不善根は観察されるがゆえに存在する

#### 1.1 (1). 貪不善根は (1) “不善なものである”と観察されるがゆえに存在する

##### 1.1 (1). 1. 対論者の主張

T26, 531a25f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【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。

##### 1.1 (1). 2. 論証の主題となる貪不善根がアーガマにより存在することが自明であることの確認

T26, 531a26ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「三不善根。貪不善根・瞋不善根・癡不善根。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「三不善根あり。貪不善根・瞋不善根・癡不善根なり」と。)

【定説者】[我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わなければならない。「君 (対論者・沙門目連) は、以下 [のこと] をその通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) の中で世尊が『三つの不善根 (\*akuśalamūla, 不善の根源) がある。[一つには] 貪不善根 (\*lobho 'kuśalamūlam, 貪りという不善の根源) であり、[二つには] 瞋不善根 (\*dveṣo 'kuśalamūlam, 瞋りという不善の根源) であり、[三つには] 癡不善根 (\*moho 'kuśalamūlam, 無知とい

【対論者】彼答言。爾。

【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。

う不善の根源)である<sup>288</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっている<sup>289</sup>ということと。

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は返答して言う[だろう。][私(対論者・沙門目連)は、そのことを]その通りであると認めます」と。

1. 1 (1). 3. 論証の主題となる貪不善根が“不善なものである”と観察されることの確認

T26, 531b1ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於貪不善根已觀今觀當觀是不善。」

【定説者】復た彼に問ひて言ふ。汝此を然りとすや不や。謂はく、「能く貪不善根に於いて是れ不善なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること有り」と。

【定説者】さらにまた、[我々(定説者・有部)は]彼(対論者・沙門目連)に質問して言わ[なければならぬ。][君(対論者・沙門目連)は、以下[のこと]をその通りであると認めますか、[それとも認めませ]んか。すなわち、[[自身の]貪不善根を“不善なものである”(\*akuśala)と[過去の沙門やブラーフマナは<sup>290</sup>]すでに観察す

<sup>288</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 376b12f.: 三不善根者、謂、貪不善根・瞋不善根・癡不善根。 / DN 3, 214, 19f.: tīṇi akusalamūlāni -- lobho akusalamūlaṃ, doṣo akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ (三つの不善の根源がある——貪りという不善の根源・瞋りという不善の根源・無知という不善の根源である)。

<sup>289</sup> Cf. 『瑜伽師地論』 T30, 500b18-500c10: 云何菩薩具多勝解。謂、諸菩薩、於其八種勝解依處、具足成就淨信為先決定喜樂……。八者、於善言善語善說勝解依處具足成就淨信為先決定喜樂。謂、於契經應頌記別等法具多勝解。 / BSBh 95, 12-22: kathaṃ ca bodhisattvo 'dhimuktibahulo bhavati. iha bodhisattvo 'ṣṭavidhe 'dhimuktyadhiṣṭhāne śraddhāprasādapūrvakeṇa niścayena rucyā samanvāgato bhavati……tathā subhāṣite sulapite supravvyāhṛte {'dhimuktis} tad-yathā sūtra{ṃ}geya{ṃ}vyākaraṇādiṣu dharmeṣu (しかるに、どうして菩薩は勝解(願いつつ表象すること)を多く備えているのか。[なぜならば、]菩薩は、以下の八種の勝解の拠り所に対して信心という[心の]清らかさを前提とする決定たる喜びを具備している[から]である……。[菩薩は]そのように見事に語られ、見事に述べられ、見事に説かれたもの、すなわち、契經(sūtra)や應頌(geya)や記別(vyākaraṇa)などの教え(dharma)[なる勝解の拠り所]に対して[信心という心の清らかさを前提とする決定たる喜びを具備している])。)

<sup>290</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 437b2ff.: 羅云。若有過去沙門梵志、身口意業已觀而觀已淨而淨、彼

ることができた (\*pratyava-√vikṣ-)  
 し、[現在の沙門やブラーフマナは  
 291] いま観察することができるし、  
 [未来の沙門やブラーフマナは292]  
 これから観察することができるだ  
 ろう293』ということをと。

一切即此身口意業已觀而觀已淨而淨。 / MN 1, 420, 1-6: ye hi ke ci, rāhula, atītam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhesuṃ, vacīkammaṃ parisodhesuṃ, manokammaṃ parisodhesuṃ, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhesuṃ, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhesuṃ, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhesuṃ (ラーフラよ。実に、どのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、過去世において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清めた者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めたのである)。

291 Cf. 『中阿含』 T1, 437b6-9: 羅云。若有現在沙門梵志、身口意業現觀而觀現淨而淨、彼一切即此身口意業現觀而觀現淨而淨。 / MN 1, 420, 13-18: ye hi pi ke ci, rāhula, etarahi samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhenti, vacīkammaṃ parisodhenti, manokammaṃ parisodhenti, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhenti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhenti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhenti (ラーフラよ。また、どのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、現在において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清める者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めるのである)。

292 Cf. 『中阿含』 T1, 437b4ff.: 羅云。若有未來沙門梵志、身口意業當觀而觀當淨而淨、彼一切即此身口意業當觀而觀當淨而淨。 / MN 1, 420, 7-12: ye hi pi ke ci, rāhula, anāgataṃ addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyakammaṃ parisodhessanti, vacīkammaṃ parisodhessanti, manokammaṃ parisodhessanti, sabbe te evam evaṃ paccavekkhitvā paccavekkhitvā kāyakammaṃ parisodhessanti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā vacīkammaṃ parisodhessanti, paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhessanti (ラーフラよ。また、どのような沙門たちであれ、あるいは、ブラーフマナたちであれ、未来世において、身体による行為を清め、言葉による行為を清め、意による行為を清めるだろう者がいる場合、彼らは、みな、以上のように以上のように観察し観察して身体による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して言葉による行為を清め、以上のように以上のように観察し観察して意による行為を清めるだろう)。

293 Cf. 『中阿含』 T1, 437a5-437b2: 羅云。因過去行故已生意業、即觀彼意業。若因過去行故已生意業、彼意業為淨為不淨為自為為他。羅云。若觀時則知因過去行故已生意業……彼意業淨、或自為或為他、不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨彼過去意業……。羅云。因未來行故當生意業、即觀彼意業……。羅云。若觀時則知因未來行故當生意業……不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨彼未來意業……。羅云。因現在行故現生意業、即觀此意業……。若觀時則知因現在行故現生意業……不善、與苦果受於苦報、羅云。汝當捨此現在意業。

/ ŚrBh 1, 88, 16-90, 17: yat karma kāyena praṇihitaṃ bhavati karttuṃ tad evaṃ pratyavekṣate -- kin nu vyābādhikaṃ me etat kāyakarmātmanaḥ pareṣāṃ, akuśalaṃ duḥkhodayaṃ duḥkhavipākāṃ ..... atītān saṃskārān praṭītyotpadate manaḥ, anāgatān, pratyutpannān saṃskārān praṭītyotpadate manaḥ, tan mano 'bhikṣṇaṃ pratyavekṣate <--> kin nu vyābādhikaṃ me etan manaḥ pūrvavat (ある身体による行為が為されんと欲されている場合、そ[の行為]を以下のように観察する——実には為されようとしている私のこの身体の行為は自分を害する

【対論者】 彼答言。爾。

(【対論者】 彼答へて言ふ。爾りと。)

【対論者】 彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろ。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

#### 1. 1 (1). 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 531b3:

【定説者】 為何所觀。過去耶。未來耶。現在<sup>\*</sup>耶。

(note) <sup>\*</sup>在【初】【崇】【資】【金】【再】【普】

【定説者】 [我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]

ものではないか。他者を「害するものではないか。」不善なものではないか。苦を引き起こすものではないか。苦という異熟[果]を有するものではないか……。過去の諸行を原因として[過去の]意が生じ、未来[の諸行]を[原因として未来の意が生じ、]現在の諸行を原因として[現在の]意が生ずるが、その意を間断なく[以下のように]観察する——この私の意は[自分を、あるいは、他者を]害するものではないか[……云々と]前述のごとくに)。 / MN 1, 418, 22-419, 20: yad eva tvaṃ, rāhula, manasā kammaṃ kattukāmo ahoṣi, tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ -- yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ manasā kammaṃ kattukāmo<, > idaṃ me manokammaṃ attabyābādhāya pi saṃvatteyya, parabyābādhāya pi saṃvatteyya, ubhayabyābādhāya pi saṃvatteyya, akusalaṃ idaṃ manokammaṃ<, > dukkhudrayaṃ<, > dukkhavipākaṃ ti..... karontena pi te, rāhula, manasā kammaṃ<, > tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ -- yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ manasā kammaṃ karomi<, > idaṃ me manokammaṃ attabyābādhāya pi saṃvattati, parabyābādhāya pi saṃvattati, ubhayabyābādhāya pi saṃvattati, akusalaṃ idaṃ manokammaṃ dukkhudrayaṃ dukkhavipākaṃ ti..... katvā pi te, rāhula, manasā kammaṃ<, > tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ -- yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ manasā kammaṃ akāsiṃ<, > idaṃ me manokammaṃ attabyābādhāya pi saṃvattati, parabyābādhāya pi saṃvattati, ubhayabyābādhāya pi saṃvattati, akusalaṃ idaṃ manokammaṃ<, > dukkhudrayaṃ<, > dukkhavipākaṃ ti (ラーフラよ。汝が、まさに何であれ意による行為を為さんと欲している場合、まさにその汝の意業が観察されるべきである。[すなわち、]「実に、私は、何であれ、このような意による行為を為さんと欲しているが、このような私の意業は、自分を害することに作用しないだろうか。あるいは、他者を害することに作用しないだろうか。あるいは、両者を害することに作用しないだろうか。このような意業は、不善ではないか。苦を生じ、苦という異熟[果]を有するものではないか」あるいは、ラーフラよ。汝が意による行為を為しているときも、まさにその汝の意業が観察されるべきである。[すなわち、]「実に、私は、何であれ、このような意による行為を為しているが、このような私の意業は、自分を害することに作用していないか。あるいは、他者を害することに作用していないか。あるいは、両者を害することに作用していないか。このような意業は、不善ではないか。苦を生じ、苦という異熟[果]を有するものではないか」と……。あるいは、ラーフラよ。汝が意による行為を為した後も、まさにその汝の意業が観察されるべきである。「実に、私は、何であれ、このような意による行為を為したが、このような私の意業は、自分を害することに作用しなかったか。あるいは、他者を害することに作用しなかったか。あるいは、両者を害することに作用しなかったか。このような意業は、不善ではないか。苦を生じ、苦という異熟[果]を有するものではないか」と)。

【南】【清】；來【徑】【黃】。

【定説者】何をか観ずる所と為す。  
過去か。未來か。現在か。）

「観察される〔自身の貪不善根〕  
はいずれのものですか。過去〔の  
自身の貪不善根〕ですか。未来〔の  
自身の貪不善根〕ですか。現在〔の  
自身の貪不善根〕ですか」〔と〕。

1. 1 (1). 5. 過去の貪不善根の存在証明—過去の貪不善根は観察されるがゆえに存在する

T26, 531b3ff.:

【定説者】若言観過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

【定説者】若し過去を観ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし〔君（対論者・沙門目連）が〕「過去〔の自身の貪不善根〕を〔ありのままに〕観察する」と言うとしたら、〔その場合には、過去の自身の貪不善根はありのままに観察されるがゆえに、〕  
「過去〔の自身の貪不善根〕は〔個別のあり方をするものとして〕存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。〔つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても〕過去〔の事物〕が存在しないものでないことになってしまうのです。〔よって、君（対論者・沙門目連）のように〕「過去〔の事物〕は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

1. 1 (1). 6. 未来の貪不善根の存在証明—未来の貪不善根は観察されるがゆえに存在する

T26, 531b5f.:

【定説者】若言観未來、應説有未

【定説者】もし〔君（対論者・沙

來。不應無未來。言未來無、不應道理。

【定説者】若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

門目連) が]「未來 [の自身の貪不善根] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、未來の自身の貪不善根はありのままに觀察されるがゆえに、]「未來 [の自身の貪不善根] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未來の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 未來 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように]「未來 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

1. 1 (1). 7. 対論者が現在の貪不善根のみが觀察されると固執した場合の帰謬論証

T26, 531b6-10:

【定説者】若言觀現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一。是所觀一是能觀、此不應理。若不説一補特伽羅非前非後二心和合一。是所觀一是能觀、則不應説觀於現在。言觀現在、不應道理。

【定説者】若し現在を觀ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合す。

【定説者】[あるいは、君 (対論者・沙門目連) が「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未來の自身の貪不善根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに觀察されないことになってしまうでしょう。すなわち、「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっては、現在の自身の貪不善根のみがありのままに觀察される



一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と説かずんば、則ち應に現在を觀ずと説くべからず。現在を觀ずと言ふは、道理に應ぜず。）

こととなるのです。しかるに、]もし [君（対論者・沙門目連）が] 「現在 [の自身の貪不善根のみ] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を觀察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を觀察しえないという条件下で、現在の自身の貪不善根がありのままに觀察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根が個別のあり方をするものとして存在し、かつ、現在の自身の貪不善根という心とは別個の現在の自身の觀察する心が存在することとなるので、] 「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、觀察される [貪不善根という] 心であり、[もう] 一つは、觀察する心である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。 [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。 [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、觀察される [貪不善根という] 心であり、[もう] 一つは、觀察する心である」と説かないとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を觀察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を觀察しえないという条件下で、觀察さ



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その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は別個の観察するはずの現在の自身の心が存在し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おうでしょう。[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。

1. 1 (1). 8. 対論者が現在の貪不善根のみが観察されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 531b11-16:

【定説者】

若言不觀過去未來現在、則無能於貪不善根已觀今觀當觀是不善。

（若し過去も未来も現在も観ぜずと言はば、則ち能く貪不善根に於いて是れ不善なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること無からん。）

【定説者】

[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の自身の貪不善根のみをありのままに観察する」と固執する場合には、過去と未来の自身の貪不善根のみならず、現在の自身の貪不善根すらも、ありのままに観察されないこととなってしまいます。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の自身の貪不善根] も未来 [の自身の貪不善根] も現在 [の自身の貪

若無能觀、則無能已厭今厭當厭。

(若し能く觀ずること無くんば、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずること無からん。)

若無能厭、則無能已離染今離染當離染。

(若し能く厭ずること無くんば、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無からん。)

不善根]も[ありのままに]觀察しない」と言うとしたら、その場合には、[自身の]貪不善根を“不善なものである”と[過去の沙門やブラーフマナが]すでに[ありのままに]觀察したことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま[ありのままに]觀察することも[未来の沙門やブラーフマナが]これから[ありのままに]觀察するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を“不善なものである”とありのままに]觀察することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]すでに嫌悪した(\*nir√vid-)ことも[現在の沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]いま嫌悪することも[未来の沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが自身の貪不善根を]嫌悪することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが]すでに貪りから離れた(\*vi√rañj-)ことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま貪りから離れることも[未来の沙門やブラーフマナが]これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

若無能離染、則無能已解脱今解脱  
當解脱。

(若し能く離染すること無くば、  
則ち能く已に解脱し今解脱し當に  
解脱すること無からん。)

若無能解脱、則無能已般涅槃今般  
涅槃當般涅槃。

(若し能く解脱すること無くば、  
則ち能く已に般涅槃し今般涅槃し  
當に般涅槃すること無からん。)

もし [沙門やブラーフマナが] 貪  
りから離れることができないとし  
たら、その場合には、[過去の沙門  
やブラーフマナの心が貪りから]  
すでに解き放たれた (\*vi√muc-)  
ことも [現在の沙門やブラーフマ  
ナの心が貪りから] いま解き放た  
れることも [未来の沙門やブラー  
フマナの心が貪りから] これから  
解き放たれるだろうことも不可能  
となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナの心が  
貪りから] 解き放たれることがで  
きないとしたら、その場合には、  
[過去の沙門やブラーフマナが]  
すでに完全な涅槃に入った  
(\*parinir√vā-) ことも [現在の沙  
門やブラーフマナが] いま完全な  
涅槃に入ることも [未来の沙門や  
ブラーフマナが] これから完全な  
涅槃に入るだろうことも不可能と  
なってしまうでしょう<sup>294</sup>。

1.1 (2)~1.1 (10). 貪不善根は (2) “結である” (3) “縛である” (4) “随眠  
である” (5) “随煩惱である” (6) “纏である” (7) “棄てられるべきもの  
である” (8) “捨てられるべきものである” (9) “断ぜられるべきものであ

<sup>294</sup> Cf. SN 3, 189, 18-25: sammāḍassanaṃ pana bhante kimatthiyan ti -- sammāḍassanaṃ kho rāḍha nibbidatthaṃ. nibbidā pana bhante kimatthiyā ti -- nibbidā kho rāḍha virāgatthā. virāgo pana bhante kimatthiyo ti -- virāgo kho rāḍha vimuttattho. vimutti pana bhante kimatthiyā ti -- vimutti kho rāḍha nibbānatthā [ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、正しく見ることは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、正しく見ることは、嫌悪することを目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、嫌悪することは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、嫌悪することは、貪りから離れることを目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、貪りから離れることは何を目的とするのですか、と。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、貪りから離れることは、[心が貪りから] 解き放たれることを目的とします。[ラーダは問うた——] 尊師よ。それでは、[心が貪りから] 解き放たれることは何を目的としますか。[釈尊は答えた] ——ラーダよ。実に、[心が貪りから] 解き放たれることは、涅槃することを目的とします。

る” (10) “完全に知られるべきものである”と観察されるがゆえに存在する

T26, 531b16f.:

如不善、如是結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知亦爾。

(不善のごとく、是くのごとく結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知も亦た爾り。)

[貪不善根を] (1) “不善なものである” (\*akuśala) [と観察する場合]と同様に [貪不善根を] (2) “結である” (\*samprajojana)、(3) “縛である” (\*bandhana)、(4) “隨眠である” (\*anuśaya)、(5) “隨煩惱である” (\*upakleśa)、(6) “纏である” (\*paryavasthāna)、(7) “棄てられるべきものである”、(8) “捨てられるべきものである”、(9) “斷ぜられるべきものである” (\*praheya, prahātvya)、(10) “完全に知られるべきものである” (\*parijñeya) [と観察する場合] も同じように [議論が展開される。]

1.1 (11). 貪不善根は (11) “後に苦という異熟 [果] を有するものである”と観察されるがゆえに存在する

1.1 (11). 3. 論証の主題となる貪不善根が “後に苦という異熟 [果] を有するものである” と観察されることの確認

T26, 531b17ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於貪不善根已觀今觀當觀後世感苦異熟。」

(【定説者】復た彼に問ひて言ふ。汝此を然りとすや不や。謂はく、「能く貪不善根に於いて後世に苦の異熟を感ずと已に觀じ今觀じ當に觀ずるこ

【定説者】さらにまた、[我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わ [なければならない。] 「君 (対論者・沙門目連) は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ] んか。すなわち、『貪不善根を “後に苦という異熟 [果]

と有り」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

を有するもの<sup>295</sup>である” (\*duḥkha-vipāka) と [過去の沙門やブラーフマナは] すでに観察することができたし、[現在の沙門やブラーフマナは] いま観察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは] これから観察することができるだろう<sup>296</sup>』ということをと。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

#### 1. 1 (11). 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 531b19f.:

【定説者】為何所觀。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】何をか觀ずる所と為す。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「觀察される [貪不善根] はいずれのものですか。過去 [の貪不善根] ですか。未來 [の貪不善根] ですか。現在 [の貪不善根] ですか」[と]。

#### 1. 1 (11). 5. 過去の貪不善根の存在証明—過去の貪不善根は觀察されるがゆえに存在する

T26, 531b20f.:

【定説者】若言觀過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の貪不善根]

<sup>295</sup> 「有する」という語の解釈について、『婆沙論（新）』T27, 264a19-264b11/『婆沙論（旧）』T28, 205a9-205b1 においては三種の説があげられているが、そのいずれの場合においても、ここにおける「有する」という語は、“同時にあい伴う”という意味ではなく、“時間や距離を隔てようともし応ずる”という意味で用いられると解釈されている。

<sup>296</sup> 註 293 参照。

道理。

（【定説者】若し過去を觀ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

を「[ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、過去の貪不善根はありのままに觀察されるがゆえに、]「過去 [の貪不善根] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

1. 1 (11). 6. 未来の貪不善根の存在証明—未来の貪不善根は觀察されるがゆえに存在する

T26, 531b21ff.:

【定説者】若言觀未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

（【定説者】若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「未来 [の貪不善根] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、未来の貪不善根はありのままに觀察されるがゆえに、]「未来 [の貪不善根] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうので

す。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

1. 1 (11). 7. 対論者が現在の貪不善根のみが観察されると固執した場合の帰謬論証

T26, 531b23-27:

【定説者】若言觀現在、應説有一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、此不應理。若不説一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、則不應説觀於現在。言觀現在、不應道理。

（【定説者】若し現在を觀ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に亦た能く業を造り亦た即ち此の業の異熟を領受すること有り」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に亦た能く業を造り亦た即ち此の業の異熟を領受す」と説かずんば、則ち應に現在を觀ずと説くべからず。現在を觀ずと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の貪不善根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに観察されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の貪不善根のみがありのままに観察されることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「現在 [の貪不善根のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うとしたら、[その場合には、現在の貪不善根のみが “苦という異熟果を有するものである” とありのままに観察されるがゆえに、すなわち、現在の自身の苦という異熟果を有する異熟因たる貪不善根がありのままに観察されるがゆえに、異熟果を引き起こす行為（異熟因）たる現在の貪不善根がありのままに観察される



がゆえに個別のあり方をするものとして存在し、かつ、行為（異熟因）たる貪不善根によって引き起こされた現在の苦たる異熟果がそのままに観察されるがゆえに個別のあり方をするものとして存在することとなるので」「ひとりの人物が、同時に、一方で〔貪不善根という〕行為（異熟因）を為し、もう一方でその〔貪不善根という〕行為の〔引き起こす苦という〕異熟〔果〕を感受する」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。〔しかし、〕これ（異熟因たる行為と異熟果たる感受が同時であること）は不合理です。〔一方、〕もし〔君（対論者・沙門目連）が〕「ひとりの人物が、同時に、一方で〔貪不善根という〕行為（異熟因）を為し、もう一方でその〔貪不善根という〕行為の〔引き起こす苦という〕異熟〔果〕を感受する」と説かないとしたら、〔その場合には、異熟果を引き起こす行為（異熟因）たる現在の貪不善根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、行為（異熟因）たる貪不善根によって引き起こされた現在の苦たる異熟果が個別のあり方をするものとして存在しないかのどちらかとなるがゆえに、それぞれ、異熟果を引き起こす行為（異熟果）たる現在の貪不善根がそのままに観察されないか、あるいは、行為（異熟因）たる貪不善根によって引き起こさ

れた現在の苦たる異熟果があるの  
ままに観察されないかのどちらか  
となるので、現在の苦という異熟  
果を有する異熟因たる貪不善根が  
ありのままに観察されること、す  
なわち、現在の貪不善根が“苦と  
いう異熟果を有するものである”  
とありのままに観察されることは  
なく、]「現在の [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。[よって、君 (対論  
者・沙門目連) のように]「現在 [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。

1. 1 (11). 8. 対論者が現在の貪不善根のみが観察されると固執した場合の帰謬論  
証からさらに導出される誤謬

T26, 531b27-531c4:

【定説者】

若言不觀過去未來現在、則無能於  
貪不善根已觀今觀當觀後世感苦  
異熟。

(若し過去も未來も現在も觀ぜずと  
言はば、則ち能く貪不善根に於いて  
後世に苦の異熟を感ずと已に觀じ今  
觀じ當に觀ずること無からん。)

【定説者】

[以上のように、君 (対論者・沙  
門目連) が「現在の貪不善根のみ  
をありのままに観察する」と固執  
する場合には、過去と未來の貪不  
善根のみならず、現在の貪不善根  
すらも、ありのままに観察されな  
いこととなってしまいます。しか  
るに、]もし [君 (対論者・沙門目  
連) が]「過去 [の貪不善根] も未  
來 [の貪不善根] も現在 [の貪不  
善根] も [ありのままに] 観察し  
ない」と言うとしたら、その場合

若無能觀、則無能已厭今厭當厭。

(若し能く觀ずること無くんば、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずること無からん。)

若無能厭、則無能已離染今離染當離染。

(若し能く厭ずること無くんば、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無からん。)

若無能離染、則無能已解脱今解脱當解脱。

(若し能く離染すること無くんば、

には、貪不善根を“苦という異熟[果]を有するものである”と[過去の沙門やブラーフマナが]すでに[ありのままに]觀察したことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま[ありのままに]觀察することも[未来の沙門やブラーフマナが]これから[ありのままに]觀察するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが貪不善根を“苦という異熟果を有するものである”とありのままに]觀察することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが貪不善根を]すでに嫌悪したことも[現在の沙門やブラーフマナが貪不善根を]いま嫌悪することも[未来の沙門やブラーフマナが貪不善根を]これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが貪不善根を]嫌悪することができなかつたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが]すでに貪りから離れたことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま貪りから離れることも[未来の沙門やブラーフマナが]これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが]貪りから離れることができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナの心が貪りから]

則ち能く已に解脱し今解脱し當に解脱すること無からん。）

若無能解脱、則無能已般涅槃今般涅槃當般涅槃。

（若し能く解脱すること無くば、則ち能く已に般涅槃し今般涅槃し當に般涅槃すること無からん。）

すでに解き放たれたことも [現在の沙門やブラーフマナの心が貪りから] いま解き放たれることも [未来の沙門やブラーフマナの心が貪りから] これから解き放たれるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナの心が貪りから] 解き放たれることができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが]すでに完全な涅槃に入ったことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま完全な涅槃に入ることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから完全な涅槃に入るだろうことも不可能となってしまうでしょう。

## 1.2 ~ 1.3. 瞋不善根と癡不善根は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c4f.:

如貪不善根、如是瞋不善根・癡不善根亦爾。

（貪不善根のごとく、是くのごとく瞋不善根・癡不善根も亦た爾り。）

貪不善根 [を觀察する場合] と同様に瞋不善根と癡不善根 [を觀察する場合] も同じように [議論は展開される。]

## 2. 三悪行は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c5-9:

身悪行・語悪行、是不善・非結・

身悪行 (\*kāyaduścarita) <sup>297</sup>と語悪

<sup>297</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 378a28/ DN 3, 214, 23.

非縛・非隨眠\*・非隨煩惱・非纏・  
是所棄・所捨・所斷・遍知・能於  
後世感苦異熟。

〈note〉 \* 眠【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【徑】【黃】【清】；眼【南】。

(身惡行・語惡行は、是れ不善なり・  
結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・  
隨煩惱に非ず・纏に非ず・是れ所棄  
なり・所捨なり・所斷なり・遍知な  
り・能く後世に於いて苦の異熟を感  
ず。)

意惡行、是不善・結・縛・隨眠・  
隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・  
遍知・能於後世感苦異熟。

(意惡行は、是れ不善なり・結なり・  
縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏  
なり・所棄なり・所捨なり・所斷な  
り・遍知なり・能く後世に於いて苦  
の異熟を感ず。)

行 (\*vāgduścarita)<sup>298</sup>は、(1) 不  
善なものであり、(2) 結でなく、  
(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、  
(5) 隨煩惱でなく、(6) 纏でな  
く、(7) 棄てられるべきものであ  
り、(8) 捨てられるべきものであ  
り、(9) 斷ぜられるべきものであ  
り、(10) 完全に知られるべきも  
のであり、(11) 後に苦という異熟  
[果]を有するものである<sup>299</sup>。

意惡行 (\*manoduścarita)<sup>300</sup>は、(1)  
不善なものであり、(2) 結であり、  
(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、  
(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であ  
り、(7) 棄てられるべきものであ  
り、(8) 捨てられるべきものであ  
り、(9) 斷ぜられるべきものであ  
り、(10) 完全に知られるべきも  
のであり、(11) 後に苦という異熟  
[果]を有するものである。

<sup>298</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 378a28/ DN 3, 214, 23f.

<sup>299</sup> ここにおける「結・縛・隨眠・隨煩惱・纏」(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏である)の規定は、おおよそ、『品類足論』(『品類足論(新)』 T26, 693a27-693c21/ 『品類足論(旧)』 T26, 627c1-628b6)の規定に順ずるものと考えられる。しかし、この規定は『識身足論』から『品類足論』への発展段階において変更され、さらに、現存の『識身足論』の諸法の分類は『品類足論』の新たな規定に順じて改正されていることが以下に示す『婆沙論(新)』の記述により知られる。よって、これらの概念規定とそれに応じた諸法の分類に関しては、慎重を要するので、別稿に譲ることとする。『婆沙論(新)』 T27, 244a5-8: 識身足論當云何通。如彼說。「身語惡行、是不善・非結・非縛・非隨眠・是隨煩惱・非纏・應棄・應捨・應斷・應遍・知能生後苦異熟」(『識身足論』はどのようにして会通されるべきか。その『識身足論』の)説は以下のごとくである。「身惡行は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 斷ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟[果]を有するものである」と)。

<sup>300</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 378a28/ DN 3, 214, 23.

### 3. 三想は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c9ff.:

欲想・恚想・害想、是不善・非結・  
非縛・非隨眠・非隨煩惱・非纏・  
是所棄・所捨・所斷・遍知・能於  
後世感苦異熟。

(欲想と恚想と害想は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・隨煩惱に非ず・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

欲想（\*kāmasaṃjñā）と恚想（\*vyāpādasamjñā）と害想（\*vihimsāsamjñā）<sup>301</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱でなく、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

### 4. 三尋思は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c11ff.:

欲尋・恚尋・害尋、是不善・非結・  
非縛・非隨眠・是隨煩惱・非纏・  
是所棄・所捨・所斷・遍知・能於  
後世感苦異熟。

(欲尋と恚尋と害尋は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・是れ隨煩惱なり・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

欲尋（\*kāmavitarka）と恚尋（\*vyāpādavitarka）と害尋（\*vihimsāvitarka）<sup>302</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

<sup>301</sup> Cf. DN 3, 215, 11f.

<sup>302</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 377a26/ DN 3, 215, 3f.

## 5. 三界は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c14-17:

欲界・恚界、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(欲界と恚界は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

害界、是不善・非結・非縛・非隨眠・是隨煩惱・非纏・是所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(害界は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・是れ隨煩惱なり・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

欲界 (\*kāmadhātu)<sup>303</sup> と恚界 (\*vyāpādadhātu)<sup>304</sup> は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

害界 (\*vihimsādhātu)<sup>305</sup> は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

## 6. 三漏は観察されるがゆえに存在する

T26, 531c17-21:

欲漏・無明漏、是不善・結・縛・

欲漏 (\*kāmasrava)<sup>306</sup> と無明漏

<sup>303</sup> Cf. 『法蘊足論』 T26, 503c5-8/ DN 3, 215, 15.

<sup>304</sup> Cf. 『法蘊足論』 T26, 503c8-11/ DN 3, 215, 15.

<sup>305</sup> Cf. 『法蘊足論』 T26, 503c11-14/ DN 3, 215, 16.

<sup>306</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 383a4/ DN 3, 216, 9.



隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・  
所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(欲漏と無明漏は、是れ不善なり・  
結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱  
なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・  
所斷なり・遍知なり・能く後世に於  
いて苦の異熟を感ず。)

有漏、非不善・是結・縛・隨眠・  
隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・  
遍知・非於後世感苦異熟。

(有漏は、不善に非ず・是れ結なり・  
縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏  
なり・所棄なり・所捨なり・所斷な  
り・遍知なり・後世に於いて苦の異  
熟を感ずるに非ず。)

(\*avidyāsrava)<sup>307</sup>は、(1) 不善な  
ものであり、(2) 結であり、(3)  
縛であり、(4) 隨眠であり、(5)  
隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7)  
棄てられるべきものであり、(8)  
捨てられるべきものであり、(9)  
断ぜられるべきものであり、(10)  
完全に知られるべきものであり、  
(11) 後に苦という異熟 [果] を  
有するものである。

有漏 (\*bhavāsrava)<sup>308</sup>は、(1) 不  
善なものでなく、(2) 結であり、  
(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、  
(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、  
(7) 棄てられるべきものであり、  
(8) 捨てられるべきものであり、  
(9) 断ぜられるべきものであり、  
(10) 完全に知られるべきもので  
あり、(11) 後に苦という異熟 [果]  
を有するものでない<sup>309</sup>。

## 7, 8. 三火と三愛は觀察されるがゆえに存在する

T26, 531c21-25:

貪火・瞋火・癡火、及欲愛、是不  
善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・  
所棄・所捨・所斷・遍知・能於後  
世感苦異熟。

貪火 (\*rāgāgni) と瞋火 (\*dveṣāgni)  
と癡火 (\*mohāgni)<sup>310</sup>、及び、[三  
種の愛の中の] 欲愛 (\*kāmatṛṣṇā)  
<sup>311</sup>は、(1) 不善なものであり、(2)

<sup>307</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 383a4/ DN 3, 216, 9.

<sup>308</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 383a4/ DN 3, 216, 9.

<sup>309</sup> 色界と無色界に属する心・心所法をはじめとする事物は、一様に、善なるものであると考えられて、「不善なものでなく……後に苦という異熟 [果] を有するものではない」とされる。

<sup>310</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 384c26f./ DN 3, 217, 19.

<sup>311</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 382b21/ DN 3, 216, 3.

(貪火と瞋火と癡火、及び、欲愛は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感じず。)

色愛・無色愛、非不善・是結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・非於後世感苦異熟。

(色愛と無色愛は、不善に非ず・是れ結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・後世に於いて苦の異熟を感じずに非ず。)

結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[三種の愛の中の] 色愛 (\*rūpa-tṛṣṇā)<sup>312</sup>と無色愛 (\*ārūpyatṛṣṇā)<sup>313</sup>は、(1) 不善なものでなく、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものでない。

## 9, 10, 11. 三所有と三垢と三縛は觀察されるがゆえに存在する

T26, 531c25-28:

貪所有・瞋所有・癡所有、貪垢・瞋垢・癡垢、貪縛・瞋縛・癡縛、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(貪所有と瞋所有と癡所有、貪垢と瞋垢と癡垢、貪縛と瞋縛と癡縛は、

貪所有 (\*rāgakimcana) と瞋所有 (\*dveṣakimcana) と癡所有 (\*mohakimcana)<sup>314</sup>、貪垢 (\*rāgamala) と瞋垢 (\*dveṣamala) と癡垢 (\*mohamala)、[そして、] 貪縛 (\*rāgabandha) と瞋縛 (\*dveṣabandha) と癡縛 (mohabandha) は、(1) 不善なものであり、(2) 結

<sup>312</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 382b21/ DN 3, 216, 3.

<sup>313</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 382b21/ DN 3, 216, 4.

<sup>314</sup> Cf. DN 3, 217, 17f.

是れ不善なり・結なり・縛なり・睡眠なり・随煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

であり、(3) 縛であり、(4) 睡眠であり、(5) 随煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟[果]を有するものである。

## 12. 四瀑流は観察されるがゆえに存在する

### 12. 1. 欲瀑流は観察されるがゆえに存在する

12. 1 (1). 欲瀑流は (1) “不善なものである”と観察されるがゆえに存在する

12. 1 (1). 1. 対論者の主張

T26, 532a4f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。)

【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。

12. 1 (1). 2. 論証の主題となる欲瀑流がアーガマにより存在することが自明であることの確認

T26, 532a5ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經\*中世尊善語善詞善説、  
「四種瀑流。欲瀑流・有瀑流・見  
瀑流・無明瀑流。」

(note) \* 經【初】【崇】【資】【再】【普】【南】  
【徑】【黃】【清】；經【金】。

【定説者】[我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わなければならない。「君 (対論者・沙門目連) は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、[それとも認めませ] んか。

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「四種瀑流あり。欲瀑流・有瀑流・見瀑流・無明瀑流なり」と。）

【対論者】彼答<sup>\*</sup>言。爾。

〈note〉<sup>\*</sup> 答【初】【崇】【資】【再】【普】【南】  
【徑】【黃】【清】；若【金】。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

すなわち、契經（\*āgama）の中で世尊が『四種の瀑流（\*ogha, 奔流 [のような煩惱]）がある。[一つには] 欲瀑流（\*kāmaugha, [五見と無明を除く] 欲 [界と相応している全ての] 奔流 [のような煩惱]）であり、[二つには] 有瀑流（\*bhavaugha, [五見と無明を除く] 有（色界と無色界） [と相応している全ての] 奔流 [のような煩惱]）であり、[三つには] 見瀑流（\*dṛṣṭyogha, [三界の有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取という五つの] 誤った見解）であり、[四つには] 無明瀑流（\*avidyaugha, [三界の] 無知）である<sup>315</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということをと。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

12. 1 (1). 3. 論証の主題となる欲瀑流が“不善なものである”と観察されることの確認

T26, 532a7ff.:

<sup>315</sup> 『集異門足論』 T26, 399b29f.: 四瀑流者、一、欲瀑流。二、有瀑流。三、見瀑流。四、無明瀑流。 / DN 3, 230, 11f.: cattāro oghā. kāmogho, bhavogho, diṭṭhogho, avijjogho（四種の瀑流（\*ogha, 奔流 [のような煩惱]）がある。[一つには] 欲瀑流（\*kāmaugha, [五見と無明を除く] 欲 [界と相応している全ての] 奔流 [のような煩惱]）であり、[二つには] 有瀑流（\*bhavaugha, [五見と無明を除く] 有（色界と無色界） [と相応している全ての] 奔流 [のような煩惱]）であり、[三つには] 見瀑流（\*dṛṣṭyogha, [三界の有身見・辺執見・邪見・見取・戒禁取という] 五つの誤った見解）であり、[四つには] 無明瀑流（\*avidyaugha, [三界の] 無知）である）。

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂、「有能於欲瀑流已觀今觀當觀是不善。」

（【定説者】復た彼に問ひて言ふ。汝此を然りとすや不や。謂はく、「能く欲瀑流に於いて是れ不善なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること有り」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】さらにまた、[我々（定説者・有部）は]彼（対論者・沙門目連）に質問して言わ[なければならない。]「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通りであると認めますか、[それとも認めませ]んか。すなわち、『[自身の]欲瀑流を“不善なものである”と[過去の沙門やブラーフマナは]すでに觀察することができたし、[現在の沙門やブラーフマナは]いま觀察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは]これから觀察することができるだろ]う』ということを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だ]ろ]う。][私（対論者・沙門目連）は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 12. 1 (1). 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 532a9:

【定説者】為何所觀。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】何をか觀ずる所と為す。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「觀察される[自身の欲瀑流]はいずれのものです。過去[の自身の欲瀑流]ですか。未来[の自身の欲瀑流]ですか。現在[の自身の欲瀑流]ですか」[と]。

#### 12. 1 (1). 5. 過去の欲瀑流の存在証明—過去の欲瀑流は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532a9ff.:

【定説者】若言觀過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

（【定説者】若し過去を觀ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の自身の欲瀑流] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の欲瀑流はありのままに觀察されるがゆえに、]「過去 [の自身の欲瀑流] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

12. 1 (1). 6. 未来の欲瀑流の存在証明—未来の欲瀑流は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532a11f.:

【定説者】若言觀未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

（【定説者】若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「未来 [の自身の欲瀑流] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の欲瀑流はありのままに觀察されるがゆえに、]「未来 [の自身の欲瀑流] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にと

っても] 未来 [の事物] が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

12.1 (1). 7. 対論者が現在の欲瀑流のみが観察されると固執した場合の帰謬論証

T26, 532a12-16:

【定説者】若言觀現在、應說有一補特伽羅非前非後二心和合一 是所觀一 是能觀、此不應理。若不說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】若し現在を觀ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合す。一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と説かずんば、則ち應に現在を觀ずと説くべからず。現在を觀ずと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君 (対論者・沙門目連) が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の欲瀑流は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに観察されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっては、現在の自身の欲瀑流のみがありのままに観察されることとなるのです。しかるに、]もし[君 (対論者・沙門目連) が]「現在 [の自身の欲瀑流のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を觀察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を觀察しえないという条件下で、現在の自身の欲瀑流がありのままに観察されるがゆえに、現在の自身の欲瀑流が個別のあり方をする



ものとして存在し、かつ、現在の自身の欲瀑流という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在することとなるので、]「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[欲瀑流という]心であり、[もう]一つは、観察する心である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。[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。

[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[欲瀑流という]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、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を観察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を観察しえないという条件下で、観察されるはずの現在の自身の欲瀑流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、現在の自身の欲瀑流とは別個の観察するはずの現在の自身の心が存在し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欲瀑流はありのままに観察されず、]「現在[の自身の欲瀑流のみ]を[ありのままに]観察する」と説いてはならないことに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[の自身の欲瀑流のみ]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。

12. 1 (1). 8. 対論者が現在の欲瀑流のみが観察されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 532a16-22:

**【定説者】**

若言不觀過去未來現在、則無能於欲瀑流已觀今觀當觀是不善。

(若し過去も未来も現在も観ぜずと言はば、則ち能く欲瀑流に於いて是れ不善なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること無からん。)

若無能觀、則無能已厭今厭當厭。

**【定説者】**

[以上のように、君(対論者・沙門目連)が「現在の自身の欲瀑流のみをありのままに観察する」と固執する場合には、過去と未来の自身の欲瀑流のみならず、現在の自身の欲瀑流すらも、ありのままに観察されないこととなってしまいます。しかるに、]もし[君(対論者・沙門目連)が]「過去[の自身の欲瀑流]も未来[の自身の欲瀑流]も現在[の自身の欲瀑流]も[ありのままに]観察しない」と言うとしたら、その場合には、[自身の]欲瀑流を“不善なものである”と[過去の沙門やブラーフマナが]すでに[ありのままに]観察したことも[現在の沙門やブラーフマナが]いま[ありのままに]観察することも[未来の沙門やブラーフマナが]これから[ありのままに]観察するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし[沙門やブラーフマナが自身

(若し能く観ずること無くんば、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずること無からん。)

若無<sup>\*</sup>能厭、則無能已離染今離染當離染。

(note) \* 無【初】【崇】【資】【再】【普】【南】  
【徑】【黃】【清】；元【金】。

(若し能く厭ずること無くんば、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無からん。)

若無能離染、則無能已解脱今解脱當解脱。

(若し能く離染すること無くんば、則ち能く已に解脱し今解脱し當に解脱すること無からん。)

若無能解脱、則無能已般涅槃今般涅槃當般涅槃。

(若し能く解脱すること無くんば、

の欲瀑流を“不善なものである”とありのままに] 観察することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが自身の欲瀑流を] すでに嫌悪したことも [現在の沙門やブラーフマナが自身の欲瀑流を] いま嫌悪することも [未来の沙門やブラーフマナが自身の欲瀑流を] これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが自身の欲瀑流を] 嫌悪することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに貪りから離れたことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま貪りから離れることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが] 貪りから離れることができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナの心が貪りから] すでに解き放たれたことも [現在の沙門やブラーフマナの心が貪りから] いま解き放たれることも [未来の沙門やブラーフマナの心が貪りから] これから解き放たれるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナの心が貪りから] 解き放たれることができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが]

則ち能く已に般涅槃し今般涅槃し  
當に般涅槃すること無からん。）

すでに完全な涅槃に入ったことも  
[現在の沙門やブラーフマナが]  
いま完全な涅槃に入ることも [未  
来の沙門やブラーフマナが] これ  
から完全な涅槃に入るだろうこと  
も不可能となってしまうでしょ  
う。

12. 1 (2) ~ 12. 1 (10). 欲瀑流は (2) “結である” (3) “縛である” (4) “隨眠  
である” (5) “隨煩惱である” (6) “纏である” (7) “棄てられるべきもの  
である” (8) “捨てられるべきものである” (9) “斷ぜられるべきものであ  
る” (10) “完全に知られるべきものである”と觀察されるがゆえに存在す  
る

T26, 532a22f.:

如不善、如是結・縛・隨眠・隨煩  
惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知  
亦爾。

(不善のごとく、是くのごとく結・  
縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・  
所斷・遍知も亦た爾り。)

[欲瀑流を] (1) “不善なもので  
ある” [と觀察する場合] と同様  
に [欲瀑流を] (2) “結である”、  
(3) “縛である”、(4) “隨眠であ  
る”、(5) “隨煩惱である”、(6) “纏  
である”、(7) “棄てられるべきも  
のである”、(8) “捨てられるべき  
ものである”、(9) “斷ぜられるべ  
きものである”、(10) “完全に知  
られるべきものである” [と觀察  
する場合] も同じように [議論が  
展開される。]

12. 1 (11). 欲瀑流は (11) “後に苦という異熟 [果] を有するものである”  
と觀察されるがゆえに存在する

12. 1 (11). 3. 論證の主題となる欲瀑流が “後に苦という異熟 [果] を有するもの  
である” と觀察されることの確認

T26, 532a23ff.:

【定説者】復問彼言。汝然此不。

【定説者】さらにまた、[我々 (定

謂、「有能於欲瀑流已觀今觀當觀  
後世感苦異熟。」

【定説者】復た彼に問ひて言ふ。汝  
此を然りとすや不や。謂はく、「能く  
欲瀑流に於いて後世に苦の異熟を感  
ずと已に觀じ今觀じ當に觀ずること  
有り」と。

【対論者】彼答言。爾。

【定説者】彼答へて言ふ。爾りと。

説者・有部)は]彼(対論者・沙  
門目連)に質問して言わ[なければ  
ならない。]「君(対論者・沙門  
目連)は、以下[のこと]をその  
通りであると認めますか、[それ  
とも認めませ]んか。すなわち、  
『欲瀑流を“後に苦という異熟  
[果]を有するものである”と[過  
去の沙門やブラーフマナは]すで  
に觀察することができたし、[現  
在の沙門やブラーフマナは]いま  
觀察することができるし、[未来  
の沙門やブラーフマナは]これか  
ら觀察することができるだろう』  
ということを」と。

【対論者】彼(対論者・沙門目連)  
は返答して言う[だろう。]「[私  
(対論者・沙門目連)は、そのこ  
とを]その通りであると認めま  
す」と。

#### 12. 1 (11). 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 532a25f.:

【定説者】為何所觀。過去耶。未  
來耶。現在耶。

【定説者】何をか觀ずる所と為す。  
過去か。未來か。現在か。

【定説者】[我々(定説者・有部)  
は、彼(対論者・沙門目連)に詰  
問して言わなければならない。]  
「觀察される[欲瀑流]はいずれ  
のものですか。過去[の欲瀑流]  
ですか。未来[の欲瀑流]ですか。  
現在[の欲瀑流]ですか」[と]。

#### 12. 1 (11). 5. 過去の欲瀑流の存在証明—過去の欲瀑流は觀察されるがゆえに存在 する

T26, 532a26f.:

【定説者】若言觀<sup>(†)</sup>過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

〈note〉<sup>(†……†)</sup>【崇】(宮内庁図書館本) 断欠。

(【定説者】若し過去を觀ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「過去[の欲瀑流]を[ありのままに]觀察する」と言うとしたら、[その場合には、過去の欲瀑流はありのままに觀察されるがゆえに、]「過去[の欲瀑流]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

12. 1 (11). 6. 未来の欲瀑流の存在証明—未来の欲瀑流は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532a27ff.:

【定説者】若言觀未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「未来[の欲瀑流]を[ありのままに]觀察する」と言うとしたら、[その場合には、未来の欲瀑流はありのままに觀察されるがゆえに、]「未来[の欲瀑流]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]

未来 [の事物] が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

12.1 (11). 7. 対論者が現在の欲瀑流のみが観察されると固執した場合の帰謬論証

T26, 532a29-532b4:

【定説者】若言觀現在、應說有一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、此不應理\*。若不說一補特伽羅非前非後亦能造業亦即領受此業異熟、則不應說觀於現在。言觀現在、不應道理。

(note) \* 理【初】【金】【再】【普】; 道理【資】【南】【徑】【黃】【清】.

（【定説者】若し現在を觀ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に亦た能く業を造り亦た即ち此の業の異熟を領受すること有り」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に亦た能く業を造り亦た即ち此の業の異熟を領受す」と説かずんば、則ち應に現在を觀ずと説くべからず。現在を觀ずと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の欲瀑流は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに觀察されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の欲瀑流のみがありのままに觀察されることとなるのです。しかるに、]もし [君（対論者・沙門目連）が]「現在 [の欲瀑流のみ] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、現在の欲瀑流のみが “苦という異熟果を有するものである” とありのままに觀察されるがゆえに、すなわち、現在の自身の苦という異熟果を有する異熟因たる欲瀑流がありのままに觀察されるがゆえに、異熟果を引き起こす行為（異熟



因) たる現在の欲瀑流がありのままに観察されるがゆえに個別のあり方をするものとして存在し、かつ、行為(異熟因)たる欲瀑流によって引き起こされた現在の苦たる異熟果がありのままに観察されるがゆえに個別のあり方をするものとして存在することとなるので]「ひとりの人物が、同時に、一方で[欲瀑流という]行為(異熟因)を為し、もう一方でその[欲瀑流という]行為の[引き起こす苦という]異熟[果]を感受する」と説かなければならないことになってしまうでしょう。

[しかし、]これ(異熟因たる行為と異熟果たる感受が同時であること)は不合理です。[一方、]もし[君(対論者・沙門目連)が]「ひとりの人物が、同時に、一方で[欲瀑流という]行為(異熟因)を為し、もう一方でその[欲瀑流という]行為の[引き起こす苦という]異熟[果]を感受する」と説かないとしたら、[その場合には、異熟果を引き起こす行為(異熟因)たる現在の欲瀑流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、行為(異熟因)たる欲瀑流によって引き起こされた現在の苦たる異熟果が個別のあり方をするものとして存在しないかのどちらかとなるがゆえに、それぞれ、異熟果を引き起こす行為(異熟果)たる現在の欲瀑流がありのままに観察されな

いか、あるいは、行為（異熟因）たる欲瀑流によって引き起こされた現在の苦たる異熟果がありのままに観察されないかのどちらかとなるので、現在の苦という異熟果を有する異熟因たる欲瀑流がありのままに観察されること、すなわち、現在の欲瀑流が“苦という異熟果を有するものである”とありのままに観察されることはなく、]「現在の [欲瀑流のみ] 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ふでしょう。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「現在 [の欲瀑流のみ] 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。

12. 1 (11). 8. 対論者が現在の欲瀑流のみが観察されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 532b4-10:

【定説者】

若言不觀過去未來現在、則無能於欲瀑流已觀今觀當觀後世感苦異熟。

（若し過去も未来も現在も観ぜずと言はば、則ち能く欲瀑流に於いて後世に苦の異熟を感ずと已に觀じ今觀じ當に觀ずること無からん。）

【定説者】

[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の欲瀑流のみをありのままに観察する」と固執する場合には、過去と未来の欲瀑流のみならず、現在の欲瀑流すらも、ありのままに観察されないこととなってしまいます。しかるに、]もし [君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の欲瀑流] も未来 [の欲瀑流] も現在 [の欲瀑流]

若無能觀、則無能已厭今厭當厭。

(若し能く觀ずること無くば、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずること無からん。)

若無能厭、則無能已離染今離染當離染。

(若し能く厭ずること無くば、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無からん。)

若無能離染、則無能已解脱今解脱當解脱。

も [ありのままに] 觀察しない」と言うとしたら、その場合には、欲瀑流を“苦という異熟 [果] を有するものである”と [過去の沙門やブラーフマナが] すでに [ありのままに] 觀察したことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま [ありのままに] 觀察することも [未来の沙門やブラーフマナが] これから [ありのままに] 觀察するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが欲瀑流を“苦という異熟果を有するものである”とありのままに] 觀察することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが欲瀑流を] すでに嫌悪したことも [現在の沙門やブラーフマナが欲瀑流を] いま嫌悪することも [未来の沙門やブラーフマナが欲瀑流を] これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが欲瀑流を] 嫌悪することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに貪りから離れたことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま貪りから離れることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが] 貪りから離れることができないと

(若し能く離染すること無くんば、  
則ち能く已に解脱し今解脱し當に解  
脱すること無からん。)

若無能解脱、則無能已般涅槃今般  
涅槃當般涅槃。

(若し能く解脱すること無くんば、  
則ち能く已に般涅槃し今般涅槃し當  
に般涅槃すること無からん。)

したら、その場合には、[過去の  
沙門やブラーフマナの心が貪り  
から]すでに解き放たれたことも  
[現在の沙門やブラーフマナの  
心が貪りから]いま解き放たれる  
ことも [未来の沙門やブラーフマ  
ナの心が貪りから]これから解き  
放たれるだろうことも不可能と  
なってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナの心が  
貪りから] 解き放たれることがで  
きないとしたら、その場合には、  
[過去の沙門やブラーフマナが]  
すでに完全な涅槃に入ったこと  
も [現在の沙門やブラーフマナ  
が] いま完全な涅槃に入ることも  
[未来の沙門やブラーフマナが]  
これから完全な涅槃に入るだろ  
うことも不可能となってしまう  
でしょう。

## 12. 2 ~ 12. 4. 見瀑流と有瀑流と無明瀑流は観察されるがゆえに存在する

T26, 532b10ff.:

如欲瀑流、如是見瀑流・無明瀑流  
亦爾。

(欲瀑流のごとく、是くのごとく見  
瀑流・無明瀑流も亦た爾り。)

有瀑流、非不善・是結・縛・隨眠・  
隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・  
遍知・非於後世感苦異熟。

(有瀑流は不善に非ず、是れ結・縛・

欲瀑流 [を觀察する場合] と同様  
に見瀑流と無明瀑流 [を觀察する  
場合] も同じように [議論は展開  
される。]

[一方、] 有瀑流は、(1) “不善な  
ものではない”、(2) “結である”、  
(3) “縛である”、(4) “隨眠であ  
る”、(5) “隨煩惱である”、(6) “纏  
である”、(7) “棄てられるべきも

隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知にして、後世に於いて苦の異熟を感ずるに非ず。）

のである”、(8) “捨てられるべきものである”、(9) “断ぜられるべきものである”、(10) “完全に知られるべきものである”、(11) “後世に苦という異熟 [果] を引き起こすものではない” [と觀察される。]

### 13. 四扼は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532b12f.:

如瀑流、扼亦爾。

(瀑流のごとく、扼も亦た爾り。)

[四種の] 瀑流 [を觀察する場合] と同様に [欲扼 (\*kāmayoga) ・有扼 (\*bhavayoga) ・見扼 (\*dṛṣṭi-yoga) ・無明扼 (\*avidyāyoga)<sup>316</sup> という四種の] 扼 (yoga) [を觀察する場合] も同じように [議論は展開される。]

### 14. 四取は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532b13-17:

於諸取中、欲取・見取・戒禁取、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知\*・能於後世感苦異熟。

〈note〉 \* 遍知 【初】【資】【金】【再】【善】  
【徑】【黃】【清】；通知。【南】

[四種の] 諸々の取 (\*upādāna) の中で、欲取 (\*kāmapādāna)<sup>317</sup> と見取 (\*dṛṣṭyupādāna)<sup>318</sup> と戒禁取 (śīlavratopādāna)<sup>319</sup> は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7)

<sup>316</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399a9/ DN 3, 230, 13f.

<sup>317</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399c9/ DN 3, 230, 21.

<sup>318</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399c9/ DN 3, 230, 21f.

<sup>319</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399c9/ DN 3, 230, 22.

(諸の取の中に於いて、欲取と見取と戒禁取は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

我語取、非不善・是結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・非於後世感苦異熟。

(我語取は、不善に非ず・是れ結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・後世に於いて苦の異熟を感ずるに非ず。)

棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[四種の諸々の取の中で、] 我語取 (\**ātmavādupādāna*)<sup>320</sup>は、(1) 不善なものでなく、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものでない。

## 15. 四繫は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532b17f.:

諸繫、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(諸の繫は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

[ 貪身繫 (\**abhidhyānā kāyagranthaḥ*)・瞋身繫 (\**vyāpādaḥ kāyagranthaḥ*)・戒禁取身繫 (\**śīlavrataparāmarśaḥ kāyagranthaḥ*)・此実執取身繫 (\**idamsatyābhiniveśaḥ kāyagranthaḥ*)<sup>321</sup> という四種の ] 諸々の繫 (\**grantha*) は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8)

<sup>320</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399c9f./ DN 3, 230, 22.

<sup>321</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 399c22f./ DN 3, 230, 18ff.

捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

## 16. 五蓋は観察されるがゆえに存在する

T26, 532b18-23:

於諸蓋中、貪欲蓋・瞋恚蓋・疑蓋、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(諸の蓋の中に於いて、貪欲蓋と瞋恚蓋と疑蓋は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

憍沈睡眠蓋・掉舉惡作蓋、是不善・非結・非縛・非隨眠・是隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(憍沈睡眠蓋と掉舉惡作蓋は、是れ

[五種の] 諸々の蓋 (\*nivarāṇa) の中で、貪欲蓋 (\*kāmaccandanivarāṇa)<sup>322</sup>と瞋恚蓋 (\*vyāpādanivarāṇa)<sup>323</sup>と疑蓋 (\*vicikitsānivarāṇa)<sup>324</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[五種の諸々の蓋の中で、] 憍沈睡眠蓋 (\*styānamiddhanivarāṇa)<sup>325</sup>と掉舉惡作蓋 (\*auddhatyakauṛṭyanivarāṇa)<sup>326</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱

<sup>322</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416a26/ DN 3, 234, 13.

<sup>323</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416a26/ DN 3, 234, 14.

<sup>324</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416b1/ DN 3, 234, 15.

<sup>325</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416a26/ DN 3, 234, 14.

<sup>326</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416b1/ DN 3, 234, 14f.



不善なり・結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・是れ隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。）

であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟〔果〕を有するものである。

## 17. 五下分結は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532b23-27:

下分結中、薩迦耶見、非不善・是結・縛・隨眠・隨煩惱・纏\*・所棄・所捨・所斷・遍知・非於後世感苦異熟。

〈note〉 \* 纏【資】【再】【普】【南】【徑】【黄】  
【清】；結【初】【金】。

(下分結の中に、薩迦耶見は、不善に非ず・是れ結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・後世に於いて苦の異熟を感ずるに非ず。)

餘下分結、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(餘の下分結は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱な

〔五種の〕下分結 (\*avarabhāgīyāni samyojanāni)<sup>327</sup>の中で、薩迦耶見 (\*satkāyadrṣṭi)<sup>328</sup>は、(1) 不善なものでなく、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟〔果〕を有するものでない。

〔五種の下分結の中の〕他の〔欲貪 (\*kāmacchanda)<sup>329</sup>と瞋恚 (\*vyāpāda)<sup>330</sup>と戒禁取 (śīlavrataparāmarśa)<sup>331</sup>と疑 (\*vicikitsā)<sup>332</sup>という〕下分結は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛で

<sup>327</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c7/ DN 3, 234, 16.

<sup>328</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c8/ DN 3, 234, 16f.

<sup>329</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c7/ DN 3, 234, 17.

<sup>330</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c8/ DN 3, 234, 17f.

<sup>331</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c8f./ DN 3, 234, 17.

<sup>332</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 419c9/ DN 3, 234, 17.

り・纏なり・所棄なり・所捨なり・  
所斷なり・遍知なり・能く後世に於  
いて苦の異熟を感ず。)

あり、(4) 随眠であり、(5) 随煩  
悩であり、(6) 纏であり、(7) 棄  
てられるべきものであり、(8) 捨  
てられるべきものであり、(9) 断  
ぜられるべきものであり、(10) 完  
全に知られるべきものであり、  
(11) 後に苦という異熟 [果] を  
有するものである。

## 18. 五上分結は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532b27-532c2:

上分結中、掉舉結、非不善・非結・  
非縛・非随眠・是随煩惱・纏・所  
棄・所捨・所斷・遍知・非於後世  
感苦異熟。

(上分結の中に、掉舉結は、不善に  
非ず・結に非ず・縛に非ず・随眠に  
非ず・是れ随煩惱なり・纏なり・所  
棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知  
なり・後世に於いて苦の異熟を感ず  
るに非ず。)

餘上分結、非不善・是結・縛・隨  
眠・随煩惱・纏・所棄・所捨・所  
斷・遍知・非於後世感苦異熟。

(餘の上分結は、不善に非ず・是れ

[五種の] 上分結 (\**ūrdhva-*  
*bhāgīyāni saṃyojanāni*)<sup>333</sup>の中で、  
掉舉結 (\**audhatya*)<sup>334</sup>は、(1) 不  
善なものでなく、(2) 結でなく、  
(3) 縛でなく、(4) 随眠でなく、  
(5) 随煩惱であり、(6) 纏であり、  
(7) 棄てられるべきものであり、  
(8) 捨てられるべきものであり、  
(9) 断ぜられるべきものであり、  
(10) 完全に知られるべきもので  
あり、(11) 後に苦という異熟 [果]  
を有するものでない。

[五種の上分結の中の] 他の [色  
貪 (\**rūparāga*)<sup>335</sup>と無色貪 (\**ārūpya-*  
*rāga*)<sup>336</sup>と慢 (\**māna*)<sup>337</sup>と無明  
(\**avidyā*)<sup>338</sup>という] 上分結は (1)  
不善なものでなく、(2) 結であり、

<sup>333</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a3/ DN 3, 234, 19.

<sup>334</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a4/ DN 3, 234, 20.

<sup>335</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a3/ DN 3, 234, 19f.

<sup>336</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a4/ DN 3, 234, 20.

<sup>337</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a4f./ DN 3, 234, 20.

<sup>338</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 420a5/ DN 3, 234, 20.

結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱  
なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・  
所斷なり・遍知なり・後世に苦の異  
熟を感じるに非ず。)

(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、  
(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、  
(7) 棄てられるべきものであり、  
(8) 捨てられるべきものであり、  
(9) 断ぜられるべきものであり、  
(10) 完全に知られるべきもので  
あり、(11) 後に苦という異熟 [果]  
を有するものでない。

## 19, 20. 五心根裁と五心拘礙は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532c2ff.:

五心根裁、五心拘礙、是不善・結・  
縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所  
捨・所斷・遍知・能於後世感苦異  
熟。

(五心根裁、五心拘礙は、是れ不善  
なり・結なり・縛なり・隨眠なり・  
隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所  
捨なり・所斷なり・遍知なり・能く  
後世に於いて苦の異熟を感ず。)

五種の心根裁 (\*cetaḥkhila)<sup>339</sup>と五  
種の心拘礙 (\*cetovinibandha/  
cetaso vinibandhāḥ)<sup>340</sup>は、(1) 不  
善なものであり、(2) 結であり、  
(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、  
(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、  
(7) 棄てられるべきものであり、  
(8) 捨てられるべきものであり、  
(9) 断ぜられるべきものであり、  
(10) 完全に知られるべきもので  
あり、(11) 後に苦という異熟 [果]  
を有するものである。

## 21. 五見は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532c4-8:

於諸見中、薩迦耶見・邊執見、非  
不善・是結・縛・隨眠・隨煩惱・  
纏・所棄・所捨・所斷・遍知・非  
於後世感苦\*異熟。

[五種の] 諸々の見 (\*dṛṣṭi) の中  
で、薩迦耶見 (\*satkāyadrṣṭi) と邊  
執見 (\*antagrāhadṛṣṭi) は、(1) 不  
善なものでなく、(2) 結であり、

<sup>339</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 416b29/ DN 3, 237, 24.

<sup>340</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 418a13/ DN 3, 238, 13.

〈note〉 \* 苦【初】【資】【再】【善】【南】【徑】  
【黄】【清】；若【金】。

(諸の見の中に於いて、薩迦耶見と邊執見は、不善に非ず・是れ結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・後世に於いて苦の異熟を感ずるに非ず。)

邪見<sup>†)</sup>・見取・戒禁取、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

〈note〉 († ……<sup>†)</sup> 【崇】(宮内庁図書寮本) 断欠。

(邪見と見取と戒禁取は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟[果]を有するものでない。

[五種の諸々の見の中で、] 邪見(\*mithyādr̥ṣṭi) と見取(\*dr̥ṣṭi-parāmar̥śa) と戒禁取(\*śīlavrata-parāmar̥śa) は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟[果]を有するものである。

## 22. 六身愛は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532c9f.:

諸身愛、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(諸の身愛は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷

[六つの感覺器官とそれぞれの対象と認識が触れ合うことから生ずる六種の] 諸々の愛身(\*tṛṣṇā-kāya)<sup>341</sup> は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てら

<sup>341</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 429b26ff./ DN 3, 244, 9ff.

なり・遍知なり・能く後世に於いて  
苦の異熟を感ず。)

れるべきものであり、(8) 捨てら  
れるべきものであり、(9) 断ぜら  
れるべきものであり、(10) 完全  
に知られるべきものであり、(11)  
後に苦という異熟 [果] を有する  
ものである。

## 23. 七随眠は観察されるがゆえに存在する

T26, 532c10-14:

諸随眠中、有貪随眠、非不善・是  
結・縛・随眠・随煩惱・纏・所棄・  
所捨・所斷・遍知・非於後世感苦  
異熟。

(諸の随眠の中に、有貪随眠は、不  
善に非ず・是れ結なり・縛なり・随  
眠なり・随煩惱なり・纏なり・所棄  
なり・所捨なり・所斷なり・遍知な  
り・後世に於いて苦の異熟を感ずる  
に非ず。)

所餘随眠、是不善・結・縛・随眠・  
随煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・  
遍知・能於後世感苦異熟\*。

〈note〉 \* 熟【初】【資】【金】【再】【普】【南】  
【徑】【黄】【清】；熟諸随眠中有貪随眠非不  
善是結縛随眠煩惱纏所棄所捨所斷遍知非於  
後世感苦異熟所餘随眠是不善結縛随眠煩惱

[七種の] 諸々の随眠 (\*anuśaya)  
の中で、有貪随眠 (\*bhava-  
rāgānuśaya)<sup>342</sup>は、(1) 不善なも  
でなく、(2) 結であり、(3) 縛で  
あり、(4) 随眠であり、(5) 随煩  
悩であり、(6) 纏であり、(7) 棄  
てられるべきものであり、(8) 捨  
てられるべきものであり、(9) 断  
ぜられるべきものであり、(10) 完  
全に知られるべきものであり、  
(11) 後に苦という異熟 [果] を  
有するものでない。

[七種の諸々の随眠の中で、]残っ  
ている [欲貪随眠 (\*kāma-  
rāgānuśaya)<sup>343</sup>・瞋随眠 (\*prati-  
ghānuśaya)<sup>344</sup>・慢随眠 (\*māma-  
nuśaya)<sup>345</sup>・無明随眠 (\*avidyā-  
nuśaya)<sup>346</sup>・見随眠 (dṛṣṭyanuśaya)  
<sup>347</sup>・疑随眠 (viciktsānuśaya)<sup>348</sup>と

<sup>342</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a19/ DN 3, 254, 4f.

<sup>343</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a18/ DN 3, 254, 3.

<sup>344</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a18f./ DN 3, 254, 3.

<sup>345</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a19/ DN 3, 254, 4.

<sup>346</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a19/ DN 3, 254, 5.

<sup>347</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a19f./ DN 3, 254, 4.

纏所棄所捨所斷遍知能於後世感苦異熟【崇】。

(所餘の隨眠は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

いう] 隨眠は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

## 24. 八邪支は觀察されるがゆえに存在する

T26, 532c14-21:

諸邪支中、邪見、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(諸の邪支の中に、邪見は、是れ不善なり・結なり・縛なり・隨眠なり・隨煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

邪語・邪業・邪命、是不善・非結・非縛・非隨眠・非隨煩惱・非纏・是所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

[八種の] 諸々の邪支の中で、邪見 (\*mithyādṛṣṭi)<sup>349</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 隨眠であり、(5) 隨煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[八種の諸々の邪支の中で、] 邪語 (\*mithyāvāc)<sup>350</sup> と 邪業 (\*mithyakarmānta)<sup>351</sup> と 邪命 (mithyajīva)<sup>352</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛

<sup>348</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 439a20/ DN 3, 254, 4.

<sup>349</sup> Cf. DN 3, 254, 24.

<sup>350</sup> Cf. DN 3, 254, 25.

<sup>351</sup> Cf. DN 3, 254, 25.

<sup>352</sup> Cf. DN 3, 254, 25.

(邪語と邪業と邪命は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・随眠に非ず・随煩惱に非ず・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

所餘邪支、是不善・非結・非縛・非随眠・是随煩惱・非纏・是所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(所餘の邪支は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・随眠に非ず・是れ随煩惱なり・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

でなく、(4) 随眠でなく、(5) 随煩惱でなく、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[八種の諸々の邪支の中で、]残っている [邪思惟 (\*mithyāsaṃkalpa)<sup>353</sup>・邪精進 (mithāvīrya)<sup>354</sup>・邪念 (mithyāsmṛti)<sup>355</sup>・邪定 (mithyāsamādhi)<sup>356</sup>という] 邪支は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 随眠でなく、(5) 随煩惱であり、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

## 25. 九結は観察されるがゆえに存在する

T26, 532c21-25:

於諸結中、嫉結・慳結、是不善・結・縛・非随眠・是随煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後

[九種の] 諸々の結 (\*saṃyojana) の中で、嫉結 (\*irṣyāsaṃyojana)<sup>357</sup> と慳結 (\*mātsaryasaṃyojana)<sup>358</sup>は、

<sup>353</sup> Cf. DN 3, 254, 24.

<sup>354</sup> Cf. DN 3, 254, 25f.

<sup>355</sup> Cf. DN 3, 254, 26.

<sup>356</sup> Cf. DN 3, 254, 26.

<sup>357</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a27.

<sup>358</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a27f.



世感苦異熟。

(諸の結の中に於いて、嫉結と慳結は、是れ不善なり・結なり・縛なり・随眠に非ず・是れ随煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

所餘諸結、是不善・結・縛・随眠・随煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(所餘の諸の結は、是れ不善なり・結なり・縛なり・随眠なり・随煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

(1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 随眠でなく、(5) 随煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[九種の諸々の結の中で、]残っている [愛結 (\**anunayasamyojana* = *rāga*)<sup>359</sup>・恚結 (\**pratighasamyojana*)<sup>360</sup>・慢結 (\**mānasamyojana*)<sup>361</sup>・無明結 (\**avidyāsamyojana*)<sup>362</sup>・見結 (\**dr̥ṣṭisamyojana*)<sup>363</sup>・取結 (\**parāmarśasamyojana*)<sup>364</sup>・疑結 (\**vicikitsāsamyojana*)<sup>365</sup>という] 結は (1) 不善なものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 随眠であり、(5) 随煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

<sup>359</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a26.

<sup>360</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a26.

<sup>361</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a26.

<sup>362</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a26f.

<sup>363</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a27.

<sup>364</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a27.

<sup>365</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446a27.

## 26. 十業道は観察されるがゆえに存在する

T26, 532c25-29:

諸業道中、前七業道、是不善・非結・非縛・非隨眠・非隨煩惱・非纏・是所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

(諸の業道の中に、前の七業道は、是れ不善なり・結に非ず・縛に非ず・隨眠に非ず・隨煩惱に非ず・纏に非ず・是れ所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

後三業道、是不善・結・縛・隨眠・隨煩惱・纏・所棄・所捨・所斷・遍知・能於後世感苦異熟。

[十種の] 諸々の業道 (\*karma-patha)<sup>366</sup> の中で、[断生命 (\*prāṇātipāta)<sup>367</sup>・不与取 (\*adattādana)<sup>368</sup>・欲邪行 (\*kāmamithyācāra)<sup>369</sup>・虚誑語 (\*mṛṣāvāda)<sup>370</sup>・離間語 (\*paiśunyavacana)<sup>371</sup>・麤惡語 (\*paruṣavacana)<sup>372</sup>・雜穢語 (\*saṃbinnapralāpa)<sup>373</sup>という] 前半の七つ業道<sup>374</sup>は、(1) 不善なものであり、(2) 結でなく、(3) 縛でなく、(4) 隨眠でなく、(5) 隨煩惱でなく、(6) 纏でなく、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

[十種の諸々の業道の中で、貪 (\*abhidhyānā)<sup>375</sup>・瞋 (\*vyāpāda)<sup>376</sup>・邪見 (\*mithyādr̥ṣṭi)<sup>377</sup>という] 後半の三つ業道<sup>378</sup>は、(1) 不善な

<sup>366</sup> Cf. DN 3, 269, 1.

<sup>367</sup> Cf. DN 3, 269, 1.

<sup>368</sup> Cf. DN 3, 269, 1f.

<sup>369</sup> Cf. DN 3, 269, 2.

<sup>370</sup> Cf. DN 3, 269, 2.

<sup>371</sup> Cf. DN 3, 269, 2.

<sup>372</sup> Cf. DN 3, 269, 3.

<sup>373</sup> Cf. DN 3, 269, 3.

<sup>374</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 378a29-378b1.

<sup>375</sup> Cf. DN 3, 269, 3.

<sup>376</sup> Cf. DN 3, 269, 3.

<sup>377</sup> Cf. DN 3, 269, 3f.

<sup>378</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 378b6.

(後の三業道は、是れ不善なり・結なり・縛なり・随眠なり・随煩惱なり・纏なり・所棄なり・所捨なり・所斷なり・遍知なり・能く後世に於いて苦の異熟を感ず。)

ものであり、(2) 結であり、(3) 縛であり、(4) 随眠であり、(5) 随煩惱であり、(6) 纏であり、(7) 棄てられるべきものであり、(8) 捨てられるべきものであり、(9) 断ぜられるべきものであり、(10) 完全に知られるべきものであり、(11) 後に苦という異熟 [果] を有するものである。

## 27. 六種の自身の結は知られるがゆえに存在する

### 27. 1. 自身の眼結は知られるがゆえに存在する

#### 27. 1. 1. 対論者の主張

T26, 533a4f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。)

【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。

27. 1. 2~27. 1. 3.論証の主題となる自身の眼結がアーガマにより存在し、知られる  
ことが自明であることの確認

T26, 533a5-9:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「若  
有内眼結、如實了知我有内眼結。  
若無内眼結、如實了知我無内眼  
結。如此眼結未生而生、生已令斷、  
斷已當來不復更生亦如實知。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説  
したまはく、「若し内なる眼結有れ  
ば、如實に我に内なる眼結有りと  
了知す。若し内なる眼結無ければ、  
如實に我に内なる眼結無しと了知す。  
此くのごとく、眼結の未だ生ぜざる  
は而して生じ、生じ已はるは斷ぜし  
められ、斷じ已はるは當來に復た更

【定説者】[我々 (定説者・有部)  
は] 彼 (対論者・沙門目連) に質  
問して言わなければならない。「君  
(対論者・沙門目連) は、以下 [の  
こと] をその通りであると認めま  
すか、[それとも認めませ] んか。  
すなわち、契經 (\*āgama) の中で  
世尊が『もし [自身に] 内なる (自  
身の) 眼結 (\*cakṣuḥsaṃyojana, 眼  
に関する結 [という煩惱]) があれ  
ば、私には内なる (自身の) 眼結  
があるとありのままに知る。もし  
[自身に] 内なる (自身の) 眼結  
がなければ、私には内なる (自身  
の) 眼結がないとありのままに知  
る。同様に、まだ生じていない  
(\*anutpanna) [内なる (自身の)]

に生ぜざるも亦た如實に知る」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

眼結が生ずること（\*utpāda）、[すでに] 生じている（\*utpanna）[内なる（自身の）眼結] が断ぜられること（\*prahāna）、[すでに] 断ぜられた（\*prahīna）[内なる（自身の）眼結] が後に二度とは生じないこと（\*āyatim anutpāda）もまたありのままに知る<sup>379</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

#### 27. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 533a9f.:

【定説者】為何所知。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】何をか知る所と為す。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「観察される[自身の眼結] はいずれのものですか。過去[の自身の眼結] ですか。未来[の自身の

<sup>379</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 584a14-19: 云何觀法如法念處。眼緣色生內結、比丘者、內實有結、知內有結如真。內實無結、知內無結如真。若未生內結而生者知如真。若已生內結滅不復生者知如真。如是、耳・鼻・舌・身。意緣法生內結、比丘者、內實有結……。 / Cf. ŚrBh 2, 186, 11-15: sati cakṣuḥsaṃyojanā yāvan manaḥsaṃyojanā “asti me yāvan manaḥsaṃyojanam” iti, asati yāvan manaḥsaṃyojanā “nāsti me yāvan manaḥsaṃyojanam” iti prajānāti. yathā cānutpannasya yāvan manaḥsaṃyojanāsyotpādo bhavati<,> tad api prajānāti, yathā cotpannasya nirodho bhavati<,> tad api prajānāti（眼に関する結[たる煩惱]がある場合、乃至、意に関する結[たる煩惱]がある場合には、）「私には、[眼に関する結たる煩惱、]乃至、意に関する結[たる煩惱]がある」と[知り、眼に関する結たる煩惱、]乃至、意に関する結[たる煩惱]がない場合には、「私には[眼に関する結たる煩惱、]乃至、意に関する結[たる煩惱]がない」と知る。そして、ある有様で未だ生じていない[眼に関する結たる煩惱、]乃至、意に関する結[たる煩惱]が生ずるのであるが、そ[の有様]も知り、さらに、ある有様で既に生じた[眼に関する結たる煩惱、乃至、意に関する結たる煩惱]が滅するのであるが、その[有様]も知るのである）。

眼結] ですか。現在 [の自身の眼結] ですか」 [と]。

27. 1. 5. 過去の自身の眼結の存在証明—過去の自身の眼結は知られるがゆえに存在する

T26, 533a10f.:

【定説者】若言知過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去を知ると言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「過去 [の自身の眼結] を [ありのままに] 知る」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の眼結はありのままに知られるがゆえに、] 「過去 [の自身の眼結] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。

[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものではないことになってしまうのです。

[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

27. 1. 6. 未来の自身の眼結の存在証明—未来の自身の眼結は知られるがゆえに存在する

T26, 533a11ff.:

【定説者】若言知未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「未来 [の自身の眼結] を [ありのままに] 知る」と言うとしたら、[その場合には、未来の

【定説者】若し未来を知ると言はば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

自身の眼結はありのままに知られるがゆえに、]「未来[の自身の眼結]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。

[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未来[の事物]が存在しないものではないことになってしまうのです。

[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来[の事物]が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

#### 27. 1. 7. 対論者が現在の自身の眼結のみが知ると固執した場合の帰謬論証

T26, 533a13-17:

【定説者】若言知現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一是所知一是能知、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合一是所知一是能知、不應説言知於現在。言知現在、不應道理。

【定説者】若し現在を知ると言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と言はば、應に現在を知ると説言すべからず。現在を

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の眼結は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに知られないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の自身の眼結のみがありのままに知られることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「現在[の自身の眼結のみ]を[ありのままに]



知ると言ふは、道理に應ぜず。)

知る」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、現在の自身の眼結がありのままに知られるがゆえに、現在の自身の眼結が個別のあり方をするものとして存在し、かつ、現在の自身の眼結という心は別個の現在の自身の知る心が存在することとなるので、]「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、知られる〔眼結という〕心であり、[もう]一つは、知る心である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。[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。[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ことはない。一つは、知られる〔眼結という〕心であり、[もう]一つは、知る心である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、知られるはずの現在の自身の眼結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、現在の自身の眼結とは別個の知るはずの現在の

自身の心が存在し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眼結はありのままに知られず、]「現在 [の自身の眼結のみ] を [ありのままに] 知る」と言うのはならないことに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 [の自身の眼結のみ] を [ありのままに] 知る」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。

27. 1. 8. 対論者が現在の自身の眼結のみが知ると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 533a17-24:

【定説者】若言不知過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「若有内眼結、如實了知我有内眼結。若無内眼結、如實了知我無内眼結。如此眼結未生而生、生已令斷、斷已當來不復更生亦如實知」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】若し過去も未來も現在も知らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「若し内なる眼結有れば、如實に我に内なる眼結有り」と了知す。若し内なる眼結無ければ、如實に我に内なる眼結無し」と了知す。此くのごとく、眼結の未だ生ぜざるは而し

【定説者】[以上のように、君 (対論者・沙門目連) が「現在の自身の眼結のみをありのままに知る」と固執する場合には、過去と未來の自身の眼結のみならず、現在の自身の眼結すらも、知られないことになってしまうでしょう。しかるに、]もし [君 (対論者・沙門目連) が]「過去 [の自身の眼結] も未來 [の自身の眼結] も現在 [の自身の眼結] も知らない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『もし [自身に] 内なる (自身の) 眼結 (\*cakṣuḥ-samyojana, 眼に関する結 [という煩惱]) があれば、私には内なる (自身の) 眼結があるとありのままに

て生じ、生じ已はるは斷ぜしめられ、斷じ已はるは當來に復た更に生ぜざるも亦た如實に知る」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

知る。もし〔自身に〕内なる（自身の）眼結がなければ、私には内なる（自身の）眼結がないとありのままに知る。同様に、まだ生じていない（\*anutpanna）〔内なる（自身の）〕眼結が生ずること（\*utpāda）、〔すでに〕生じている（\*utpanna）〔内なる（自身の）眼結〕が斷ぜられること（\*prahāna）、〔すでに〕斷ぜられた（\*prahina）〔内なる（自身の）眼結〕が後に二度とは生じないこと（\*āyatim anutpāda）もまたありのままに知る』と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いる」〔と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような〕以上のような契經（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている〔事柄〕を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。〔しかるに、〕もし以上のような契經（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている〔事柄〕を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

## 27. 2~27. 6. 自身の耳結と鼻結と舌結と身結と意結は知られるがゆえに存在する

T26, 533a24:

如眼結、如是耳・鼻・舌・身・意

〔内なる（自身の）〕眼結〔を知る

結亦爾。

(眼結のごとく、是くのごとく耳・鼻・舌・身・意の結も亦た爾り。)

場合]と同様に耳[結](\*śrotra-saṃyojana, 耳に関する結[という煩惱])と鼻[結](\*ghrāṇa-saṃyojana, 鼻に関する結[という煩惱])と舌[結](\*jihvāsaṃyojana, 舌に関する結[という煩惱])と身[結](\*kāyasaṃyojana, 身体に関する結[という煩惱])と意結(\*manasaṃyojana, 意に関する結[という煩惱])<sup>380</sup>[を知る場合]もまた同じように[議論が展開される。]

## 28. 五種の自身の蓋は知られるがゆえに存在する

### 28. 1. 自身の貪欲蓋は知られるがゆえに存在する

#### 28. 1. 1. 対論者の主張

T26, 533a25f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【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。

28. 1. 2~28. 1. 3. 論証の主題となる自身の貪欲蓋がアーガマにより存在し、知られることが自明であることの確認

T26, 533a26-533b1:

【定説者】應問彼言。汝然此不。於契經中世尊善語善詞善説、「若有内貪欲蓋、如實了知我有内貪欲

【定説者】[我々(定説者・有部)は]彼(対論者・沙門目連)に質問して言わなければならない。「君

<sup>380</sup> 註 379 参照。

蓋。若無内貪欲蓋、如實了知我無内貪欲蓋。如此貪欲蓋未生而生、生已令斷、斷已當來不復更生亦如實知。」

【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとするや不や。契經中に於いて世尊の善語し善詞し善説したまはく、「若し内なる貪欲蓋有れば、如實に我に内なる貪欲蓋有り」と了知す。若し内なる貪欲蓋無ければ、如實に我に内なる貪欲蓋無し」と了知す。此くのごとく、貪欲蓋の未だ生ぜざるは而して生じ、生じ已はるは斷ぜしめられ、斷じ已はるは當來に復た更に生ぜざるも亦た如實に知る」と。）

(対論者・沙門目連)は、以下[のこと]をその通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)の中で世尊が『もし[自身に]内なる(自身の)貪欲蓋(\*kāmacchandanivaraṇa, 欲望の対象を食ることという心を蔽うもの[たる煩惱])があれば、私には内なる(自身の)貪欲蓋があるとありのままに知る。もし[自身に]内なる(自身の)貪欲蓋がなければ、私には内なる(自身の)貪欲蓋がないとありのままに知る。同様に、まだ生じていない(\*anuppanna)[内なる(自身の)]貪欲蓋が生ずること(\*utpāda)、[すでに]生じている(\*utpanna)[内なる(自身の)貪欲蓋]が斷ぜられること(\*prahāna)、[すでに]斷ぜられた(\*prahīna)[内なる(自身の)貪欲蓋]が後に二度とは生じないこと(\*āyatim anupāda)もまたありのままに知る<sup>381</sup>』と見事にお語り

<sup>381</sup> Cf. 『中阿含』T1, 584a24-28: 復次、比丘觀法如法。比丘者、内實有欲、知有欲如真。内實無欲、知無欲如真。若未生欲而生者知如真。若已生欲滅不復生者知如真。如是、瞋恚・睡眠・調悔。内實有疑、知有疑如真……。/MN 1, 60, 11-23: idha, bhikkhave, bhikkhu santam vā ajjhataṃ kāmacchandaṃ<,> atthi me ajjhataṃ kāmacchando ti pajānāti, asantaṃ vā ajjhataṃ kāmacchandaṃ natthi me ajjhataṃ kāmacchando ti pajānāti. yathā ca anuppannassa kāmacchandassa uppādo hoti<,> tañ ca pajānāti. yathā ca uppannassa kāmacchandassa pahānaṃ hoti<,> tañ ca pajānāti. yathā ca pahīnassa kāmacchandassa āyatim anuppādo hoti<,> tañ ca pajānāti. santam vā ajjhataṃ byāpādaṃ……. santam vā ajjhataṃ thinamiddham……. santam vā ajjhataṃ uddhaccakukkuccaṃ……. santam vā ajjhataṃ vicikiccham……. (比丘たちよ。ここにおいて、比丘は、[自身の]内に、欲望の対象に対して食ることがある場合には、「私には、[自身の]内に、欲望の対象に対して食ることがある」と知り、[自身の]内に、欲望の対象に対して食ることがない場合には、「私には、[自身の]内に、欲望の対象に対して食ることがない」と知る。そして、ある有様で未だ生じていない欲望の対象に対して食ることが生ずるのであるが、そ[の有様]も知る。そして、ある有様で既に生じた欲望の対象に対して食ることが斷ぜられるのであるが、その[有様]も知る。さらに、ある有様で既に斷ぜられた欲望の対象に対して食ることがこれから生ずることがないのであるが、そ[の有様]

【対論者】彼答言。爾。

(【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。)

になり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということ

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は返答して言う[だろ。][「私(対論者・沙門目連)は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 28. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 533b1f.:

【定説者】為何所知。過去耶。未來耶。現在耶。

(【定説者】何をか知る所と為す。過去か。未來か。現在か。)

【定説者】[我々(定説者・有部)は、彼(対論者・沙門目連)に詰問して言わなければならない。]「観察される[自身の貪欲蓋]はいずれのものですか。過去[の自身の貪欲蓋]ですか。未来[の自身の貪欲蓋]ですか。現在[の自身の貪欲蓋]ですか」[と]。

#### 28. 1. 5. 過去の自身の貪欲蓋の存在証明—過去の自身の貪欲蓋は知られるがゆえに存在する

T26, 533b2f.:

【定説者】若言知過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「過去[の自身の貪欲

---

も知るのである。[自身の]内に、[有情を]痛めつけようとするところがある場合には……。[自身の]内に、心身が沈鬱になることと眠くなることがある場合には……。[自身の]内に、心が昂揚することと後悔することがある場合には……。[自身の]内に、[三宝や四諦を]疑うことがある場合には……。 / Cf. ŚrBh 2, 186, 7-10: yat punaḥ saty adhyātmaṃ nivarāṇe “asti me nivarāṇam” iti jānāti, asati nivarāṇe “nāsti me nivarāṇam” iti jānāti. yathā cānutpannasya nivarāṇasyotpādo bhavati<,> tad api prajānāti, yathā yotpannasya vigamo bhavati<,> tad api prajānāti (さらにまた、何にであれ、[自身の]内に、心を蔽うもの[たる煩悩]がある場合には、「私には、心を蔽うもの[たる煩悩]がある」と知り、心を蔽うもの[たる煩悩]がない場合には、「私には心を蔽うもの[たる煩悩]がない」と知る。そして、ある有様で未だ生じていない心を蔽うもの[たる煩悩]が生ずるのであるが、その[有様]も知り、さらに、ある有様で既に生じた[心を蔽うものたる煩悩]が消滅するのであるが、その[有様]も知るのである)。

道理。

（【定説者】若し過去を知ると言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

蓋]を[ありのままに]知る」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の貪欲蓋はありのままに知られるがゆえに、]「過去[の自身の貪欲蓋]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

28. 1. 6. 未来の自身の貪欲蓋の存在証明—未来の自身の貪欲蓋は知られるがゆえに存在する

T26, 533b4f.:

【定説者】若言知未來、應説有未來。不應無未\*來。言未來無、不應道理。

〈note〉\*未【崇】【資】【再】【普】【南】【徑】  
【黄】【清】；來【初】【金】。

（【定説者】若し未来を知ると言はば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし[君（対論者・沙門目連）が]「未来[の自身の貪欲蓋]を[ありのままに]知る」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の貪欲蓋はありのままに知られるがゆえに、]「未来[の自身の貪欲蓋]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未来[の事物]が存在しな



いものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来[の事物]が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

28. 1. 7. 対論者が現在の自身の貪欲蓋のみが知ると固執した場合の帰謬論証

T26, 533b5-9:

【定説者】若言知現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一所知一是能知、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合一所知一是能知、則\*不應言知於現在。言知現在、不應道理。

〈note〉 \* 則 【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【南】；此 【徑】【黃】【清】。

（【定説者】若し現在を知ると言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と言はば、則ち應に現在を知ると言ふべからず。現在を知ると言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の貪欲蓋は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに知られないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の自身の貪欲蓋のみがありのままに知られることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「現在[の自身の貪欲蓋のみ]を[ありのままに]知る」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、現在の自身の貪欲蓋がありのままに知られるがゆえに、現在の自身の貪欲蓋が個別のあり方をするものとして存

在し、かつ、現在の自身の貪欲蓋という心とは別個の現在の自身の知る心が存在することとなるので、]「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、知られる[貪欲蓋という]心であり、[もう]一つは、知る心である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。[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。[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ことはない。一つは、知られる[貪欲蓋という]心であり、[もう]一つは、知る心である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、知られるはずの現在の自身の貪欲蓋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、現在の自身の貪欲蓋とは別個の知るはずの現在の自身の心が存在し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欲蓋はありのままに知られず、]「現在[の自身の貪欲蓋のみ]を[ありのままに]知る」と言うてはならないことに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[の自身の食欲蓋のみ]を[ありのままに]知る」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。

28. 1. 8. 対論者が現在の自身の食欲蓋のみが知ると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 533b9-16:

【定説者】若言不知過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善說「若有内食欲蓋、如實了知我有内食欲蓋。若無内食欲蓋、如實了知我無内食欲蓋。如此食欲蓋未生而生、生已令斷、斷已當來不復更生亦如實知」如是契經世尊所說汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所說契經、不應道理。

【定説者】若し過去も未來も現在も知らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「若し内なる食欲蓋有れば、如實に我に内なる食欲蓋有りと知す。若し内なる食欲蓋無ければ、如實に我に内なる食欲蓋無しと知す。此くのごとく食欲蓋の未だ生ぜざるは而して生じ、生じ已はるは斷ぜしめられ、斷じ已はるは當來に復た更に生ぜざるも亦た如實に知る」と善語し善詞し善說したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きた

【定説者】[以上のように、君(対論者・沙門目連)が「現在の自身の食欲蓋のみをありのままに知る」と固執する場合には、過去と未來の自身の食欲蓋のみならず、現在の自身の食欲蓋すらも、知られないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし[君(対論者・沙門目連)が]「過去[の自身の食欲蓋]も未來[の自身の食欲蓋]も現在[の自身の食欲蓋]も知らない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『もし[自身に]内なる(自身の)食欲蓋(\*caksuḥsamyojana, 眼に関する結[たる煩惱])があれば、私には内なる(自身の)食欲蓋があるとありのままに知る。もし[自身に]内なる(自身の)食欲蓋がなければ、私には内なる(自身の)食欲蓋がないとありのままに知る。同様に、まだ生じていない(\*anutpanna) [内なる(自身の)]食欲蓋が生ずること(\*utpāda)、[す

まふ契経を誹謗し違越し拒逆せば、  
道理に應ぜず。)

でに] 生じている (\*utpanna) [内なる (自身の) 貪欲蓋] が断ぜられること (\*prahāna)、[すでに] 断ぜられた (\*prahīna) [内なる (自身の) 貪欲蓋] が後に二度とは生じないこと (\*āyatim anutpāda) もまたありのままに知る』と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いる」 [と君 (対論者・沙門目連) 自身も容認しているような] 以上のような契経 (\*āgama) の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君 (対論者・沙門目連) は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。[しかるに、] もし以上のような契経 (\*āgama) の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君 (対論者・沙門目連) が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

## 28. 2~28. 5. 自身の瞋恚蓋と惛沈睡眠蓋と掉挙悪作蓋と疑蓋は知られるがゆえに存在する

T26, 533b16f.:

如貪欲蓋、如是瞋恚・惛沈睡眠・  
掉舉悪作・疑蓋亦爾。

(貪欲蓋のごとく、是くのごとく瞋恚・惛沈睡眠・掉舉悪作・疑の蓋も亦た爾り。)

[内なる (自身の)] 貪欲蓋 [を知る場合] と同様に瞋恚 [蓋] (\*vyāpādanivarāṇa, 生き物を痛めつけるようにすることという心を蔽うもの [たる煩惱]) と惛沈睡眠 [蓋] (\*styānamiddhanivarāṇa, 心身が沈鬱なることと眠たくなることという心を蔽うもの [たる煩

悩])と掉挙悪作[蓋](\*auddhatya-kaukrtyanivarāṇa, 心が昂揚することと後悔することという心を蔽うもの[たる煩惱])と疑蓋(\*vicikitsānivarāṇa, 三宝や四諦に対する疑惑という心を覆うもの[たる煩惱])<sup>382</sup> [を知る場合]もまた同じように[議論が展開される。]

## 29. 七種の自身の覚支は知られるがゆえに存在する

### 29.1. 自身の念等覚支は知られるがゆえに存在する

#### 29.1.1. 対論者の主張

T26, 533b18f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【対論者】沙門目連は、次のように説く。「過去[の事物](\*afīta)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。

29.1.2~29.1.3.論証の主題となる自身の念等覚支がアーガマにより存在し、知られることが自明であることの確認

T26, 533b19-24:

【定説者】應問彼言。汝然此不。於契經中世尊善語善詞善説、「若有内念等覺支、如實了知我有内念等覺支。若無内念等覺支、如實了知我無\*内念等覺支。如此念等覺支未生令生、生已令住不忘修習圓

【定説者】[我々(定説者・有部)は]彼(対論者・沙門目連)に質問して言わなければならない。「君(対論者・沙門目連)は、以下[のこと]をその通りであると認めますか、[それとも認めませ]んか。

<sup>382</sup> 註 381 参照。

滿倍復増廣智作證亦如實知。」

(note) \* 無【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【南】；有【徑】【黃】【清】。

〔【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。契經中に於いて世尊の善語し善詞し善説したまはく、「若し内なる念等覺支有れば、如實に我に内なる念等覺支有り」と了知す。若し内なる念等覺支無ければ、如實に我に内なる念等覺支無し」と了知す。此くのごとく、念等覺支の未だ生ぜざるは生ぜしめられ、生じ已はるは住せしめられ、忘れられず、修習もて圓滿し、倍復し、増廣し、智もて作證せらるるも亦た如實に知る」と。〕

〔すなわち、〕契經 (\*āgama) の中で世尊が『もし〔自身に〕内なる(自身の)念等覺支 (\*smṛti-sambodhyaṅga, 気づきという覚りの支分)があれば、私には内なる(自身の)念等覺支があるとありのままに知る。もし〔自身に〕内なる(自身の)念等覺支がなければ、私には内なる(自身の)念等覺支がないとありのままに知る。同様に、まだ生じていない(\*anuppanna)〔内なる(自身の)〕念等覺支が生ずること(\*utpāda)、〔すでに〕生じている(\*utpanna)〔内なる(自身の)念等覺支〕がとどまること(\*sthiti)、忘失されないこと(\*asaṃmoṣa)、修習によって円満すること(\*bhāvanā-paripūri)、ますます増大すること(\*bhūyobhāvavṛddhi)、廣大となること(\*vipulatā)、智によって目の当たりにされること(\*sākṣātkaraṇa)もまたありのままに知る<sup>383</sup>』と見事にお語りになり、見事

<sup>383</sup> Cf. 『中阿含』T1, 584b3-8: 復次、比丘觀法如法。比丘者、内實有念覺支、知有念覺支如真。内實無念覺支、知無念覺支如真。若未生念覺支而生者知如真。若已生念覺支便住、不忘而不衰退、轉修増廣者知如真。如是法・精進・喜・息・定。比丘者、内實有捨覺支…。 / MN 1, 61, 35-62, 9: idha, bhikkhave, bhikkhu santam vā ajjhataṃ satisambojjhaṅgam<,> atthi me ajjhataṃ satisambojjhaṅgo ti pajānāti, asantaṃ vā ajjhataṃ satisambojjhaṅgam<,> natthi me ajjhataṃ satisambojjhaṅgo ti pajānāti. yathā ca anuppannassa satisambojjhaṅgassa uppādo hoti<,> tañ ca pajānāti. yathā ca uppannassa satisambojjhaṅgassa bhāvanāya paripūri hoti<,> tañ ca pajānāti. santam vā ajjhataṃ dhammavicayasambojjhaṅgam…… santam vā ajjhataṃ vīriyasambojjhaṅgam…… santam vā ajjhataṃ pītisambojjhaṅgam…… santam vā ajjhataṃ passaddhisambojjhaṅgam…… santam vā ajjhataṃ samādhisambojjhaṅgam…… santam vā ajjhataṃ upekkhāsambojjhaṅgam…… (比丘たちよ。ここにおいて、比丘は、〔自身の〕内に、気づきという覚りの支分がある場合には、「私には、〔自身の〕内に、気づきという覚りの支分がある」と知り、〔自身の〕内に、気づきという覚りの支分がない場合には、「私には、〔自身の〕内に、気づきという覚りの支分がない」と知る。そして、ある有様で未だ生じていない気づきという覚りの支分が生ずるのであるが、そ〔の有様〕も知る。そして、ある有様で既に生じた気づきという覚りの支分が修習によって円満になるのであるが、その〔有

【対論者】彼答言。爾。

(【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。)

にお述べになり、見事にお説きな  
っているということをして」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）  
は返答して言う[だろう。]「[私（対  
論者・沙門目連）は、そのことを]  
その通りであると認めます」と。

#### 29. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 533b24f.:

【定説者】為何所知。過去耶。未  
來耶。現在耶。

(【定説者】何をか知る所と為す。  
過去か。未來か。現在か。)

【定説者】[我々（定説者・有部）  
は、彼（対論者・沙門目連）に詰  
問して言わなければならない。]

「観察される[自身の念等覚支]  
はいずれのものですか。過去[の  
自身の念等覚支]ですか。未来[の  
自身の念等覚支]ですか。現在[の  
自身の念等覚支]ですか」[と]。

#### 29. 1. 5. 過去の自身の念等覚支の存在証明—過去の自身の念等覚支は知られるが ゆえに存在する

T26, 533b25f.:

【定説者】若言知過去、應説有過  
去。不應無過去。言過去無、不應

【定説者】もし[君（対論者・沙  
門目連）が]「過去[の自身の念等

様]も知る。[自身の]内に、法を確定するものという覚りの支分がある場合には……。 [自身の]内に、精進という覚りの支分がある場合には……。 [自身の]内に、喜びという覚りの支分がある場合には……。 [自身の]内に、心身の軽やかさという覚りの支分がある場合には……。 [自身の]内に、心の集中という覚りの支分がある場合には……。 [自身の]内に、心の平等という覚りの支分がある場合には……。 / Cf. ŚrBh 2, 186, 16-19: saty adhyātmaṃ smṛtisambodhyaṃge “asti me smṛtisambodhyaṃgam” iti prajānāti, asati “nāsti me” prajānāti. yathā cānutpannasya smṛtisambodhyaṃgasyotpādo bhavati<,> tad api prajānāti, yathā cotpannasya sthitir bhavaty asaṃmoṣo bhāvanāparipūrībhūyobhāvavṛddhi-vipulatā<,> tad api prajānāti ([自身の]内に、気づきという覚りの支分がある場合には、「私には気づきという覚りの支分がある」と知り、気づきという覚りの支分がない場合には、「私には[気づきという覚りの支分が]ない」と知る。そして、ある有様で未だ生じていない気づきという覚りの支分が生ずるのであるが、そ[の有様]も知り、さらに、ある有様で既に生じている[気づきという覚りの支分が]とどまり、忘失されず、修習によって円満となり、ますます増大し、広大となるのであるが、そ[の有様]も知るのである)。



道理。

（【定説者】若し過去を知ると言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

覚支]を[ありのままに]知る」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の念等覚支はありのままに知られるがゆえに、]「過去[の自身の念等覚支]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

29. 1. 6. 未来の自身の念等覚支の存在証明—未来の自身の念等覚支は知られるがゆえに存在する

T26, 533b26ff.:

【定説者】若言知未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

（【定説者】若し未来を知ると言はば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし[君（対論者・沙門目連）が]「未来[の自身の念等覚支]を[ありのままに]知る」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の念等覚支はありのままに知られるがゆえに、]「未来[の自身の念等覚支]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未来[の事物]が存在

しないものでないことになってしまふのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

29. 1. 7. 対論者が現在の自身の念等覚支のみが知ると固執した場合の帰謬論証

T26, 533b28-533c3:

【定説者】若言知現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一所知一能知、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合\*一所知一能知、則不應言知於現在。言知現在、不應道理。

〈note〉\* 合【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【徑】【黃】【清】；念【南】。

（【定説者】若し現在を知ると言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は是れ所知なり。一は是れ能知なり」と言はば、則ち應に現在を知ると言ふべからず。現在を知ると言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の念等覚支は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに知られないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の自身の念等覚支のみがありのままに知られることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「現在 [の自身の念等覚支のみ] を [ありのままに] 知る」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、現在の自身の念等覚支がありのままに知られるがゆえに、現在の自身の念等覚支が個別のあり方をするも

のとして存在し、かつ、現在の自身の念等覚支という心とは別個の現在の自身の知る心が存在することとなるので、]「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、知られる[念等覚支という]心であり、[もう]一つは、知る心である」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。[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ことはない。一つは、知られる[念等覚支という]心であり、[もう]一つは、知る心である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、知られるはずの現在の自身の念等覚支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、現在の自身の念等覚支とは別個の知るはずの現在の自身の心が存在し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念等覚支はありのままに知られず、]「現在[の自身の念等覚支のみ]を[ありのままに]知る」と言ってはならないこととなってしまおうでしょう。[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 [の自身の念等覚支のみ] を [ありのままに] 知る」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。

29. 1. 8. 対論者が現在の自身の念等覚支のみが知ると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 533c3-11:

【定説者】若言不知過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善說「若有内念等覺支、如實了知我有内念等覺支。若無内念等覺支、如實了知我無内念等覺支。如此念\*等覺支未生令生、生已令住不忘修習圓滿倍復増廣智作證亦如實知」如是契經世尊所說汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所說契經、不應道理。

〈note〉 \* 念【初】【金】【再】；内念【崇】  
【資】【普】【南】【徑】【黄】【清】。

（【定説者】若し過去も未來も現在も知らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「若し内なる念等覺支有れば、如實に我に内なる念等覺支有りと了知す。若し内なる念等覺支無ければ、如實に我に内なる念等覺支無しと了知す。此くのごとく念等覺支の未だ生ぜざるは生ぜしめられ、生じ已はるは住せしめられ、忘れられず、修習もて圓滿し、倍復し、増廣し、智もて作證せらるるも亦た如實

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の自身の念等覺支のみをありのままに知る」と固執する場合には、過去と未來の自身の念等覺支のみならず、現在の自身の念等覺支すらも、知られないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の自身の念等覺支] も未來 [の自身の念等覺支] も現在 [の自身の念等覺支] も知らない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『もし [自身に] 内なる（自身の）念等覺支（\*smṛtisambodhy-aṅga, 気づきという覚りの支分）があれば、私には内なる（自身の）念等覺支があるとありのままに知る。もし [自身に] 内なる（自身の）念等覺支がなければ、私には内なる（自身の）念等覺支がないとありのままに知る。同様に、まだ生じていない（\*anutpanna）[内なる（自身の）] 念等覺支が生ずる

に知る」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。

こと (\*utpāda)、[すでに] 生じている (\*utpanna) [内なる (自身の) 念等覺支] がとどまること (\*sthiti)、忘失されないこと (\*asaṃmoṣa)、修習によって円満すること (\*bhāvanāparipūri)、ますます増大すること (\*bhūyobhāvavṛddhi)、広大となること (\*vipulatā)、智によって目の当たりにされること (\*sākṣātkaraṇa) もまたありのままに知る』と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いる」[と君 (対論者・沙門目連) 自身も容認しているような] 以上のような契經 (\*āgama) の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君 (対論者・沙門目連) は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。[しかるに、] もし以上のような契經 (\*āgama) の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君 (対論者・沙門目連) が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

## 29. 2~29. 7. 自身の択法等覺支と精進等覺支と喜等覺支と輕安等覺支と定等覺支と捨等覺支は知られるがゆえに存在する

T26, 533c11ff.:

如念等覺支、如是擇法等覺支・精進等覺支・喜等覺支・輕安等覺支・定等覺支・捨等覺支亦爾。

[内なる (自身の)] 念等覺支 [を知る場合] と同様に択法等覺支 (\*dharmavicayasambodhyaṅga, 法を確定することという覺りの支

(念等覺支のごとく、是くのごとく  
擇法等覺支・精進等覺支・喜等覺支・  
輕安等覺支・定等覺支・捨等覺支も  
亦た爾り。)

分)と精進等覺支(\*vīrasaṃbodhya-  
ṅga, 精進という覺りの支分)と  
喜等覺支(prītiśaṃbodhyaṅga, 喜び  
という覺りの支分)と輕安等覺支  
(\*praśrabdhisaṃbodhyaṅga, 心身  
の輕やかさという覺りの支分)と  
定等覺支(\*samādhisaṃbodhyaṅga,  
心の集中という覺りの支分)と捨  
等覺支(\*upekṣāsaṃbodhyaṅga, 心  
の平等という覺りの支分)<sup>384</sup> [を  
知る場合]もまた同じように[議  
論が展開される。]

### 30. 二十種の〔自身の〕心は知られるがゆえに存在する

#### 30. 1. 自身の有貪心あるいは離貪心は知られるがゆえに存在する

##### 30. 1. 1. 対論者の主張

T26, 533c14f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。)

【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。

30. 1. 2~30. 1. 3. 論証の主題となる自身の有貪心あるいは離貪心がアーガマにより  
存在し、知られることが自明であることの確認

T26, 533c15-17:

【定説者】應問彼言。汝然此不。

【定説者】[我々 (定説者・有部)

<sup>384</sup> 註 383 参照。 / Cf. ŚrBh 2, 186, 20-188, 1: yathā smṛtiśaṃbodhyaṅgam evaṃ dharmā-  
pravacayavīryapṛītipraśrabdhisaṃbodhyaṅgam vedītavayam iti (気づきという覺  
りの支分と同様に、法を確定すること・精進・喜び・心身の輕やかさ・心の集中・心の平  
等という覺りの支分も知られるべきであると)。

謂、契經中世尊善語善詞善説、「若有貪心、如實了知是有貪心。若離貪心、如實了知是離貪心。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとするや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「若し有貪心あれば、如實に是れ有貪心なりと了知す。若し離貪心あれば、如實に是れ離貪心なりと了知す」と。）

は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通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）の中で世尊が『もし[自身に、内なる（自身の）]有貪心（\*sarāgaṃ cittaṃ, 貪りを伴う心）があれば、[内なる（自身の）]有貪心であるとありのままに知る。もし[自身に、内なる（自身の）]離貪心（\*vīgata-rāgaṃ cittaṃ, 貪りを離れた心）があれば、[内なる（自身の）]離貪心であるとありのままに知る<sup>385</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見

<sup>385</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 584a5-10: 云何觀心如心念處。比丘者、有欲心、知有欲心如真。無欲心、知無欲心如真。有恚・無恚、有癡・無癡、有穢汚・無穢汚、有合・有散、有下・有高、有小・有大、修・不修、定・不定、有不解脫心、知不解脫心如真。有解脫心、知解脫心如真……。 / MN 1, 59, 30-36: idha, bhikkhave, bhikkhu sarāgaṃ vā cittaṃ<,> sarāgaṃ cittaṃ ti pajānāti, vītarāgaṃ vā cittaṃ<,> vītarāgaṃ cittaṃ ti pajānāti. sadosaṃ ..... vītadosaṃ ..... samohaṃ ..... vītamohaṃ ..... saṃkhittaṃ ..... vikkhittaṃ ..... mahaggataṃ ..... amahaggataṃ ..... sauttaraṃ ..... anuttaraṃ ..... samāhitaṃ ..... asamāhitaṃ ..... vimuttaṃ ..... avimuttaṃ vā cittaṃ<,> avimuttaṃ cittaṃ ti pajānāti (比丘たちよ。ここにおいて、比丘は、心が貪りを伴うものであれば、「貪りを伴う心（『中阿含』：有欲心／『識身足論』：有貪心）である」と知り、心が貪りを離れたものであれば、「貪りを離れた心（無欲心／離貪心）である」と知る。[あるいは、比丘は、心が] 瞋りを伴うものであれば、[「瞋りを伴う心（有恚心／有瞋心）である」と知り、心が] 瞋りを離れたものであれば、[「瞋りを離れた心（無恚心／離瞋心）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 無知を伴うものであれば、[「無知を伴う心（有癡心／有癡心）である」と知り、心が] 無知を離れたものであれば、[「無知を離れた心（無癡心／離癡心）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 内面に向かっているものであれば、[「内面に向かっている心（有合心／略心）である」と知り、心が] 外側に向かっているものであれば、[「外側に向かっている心（有散心／散心）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 大きくなっているものであれば、[「大きくなっている心（有大心／omit.）である」と知り、心が] 大きくなっていないものであれば、[「大きくなっていない心（有小心／omit.）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 高くなっているものであれば、[「高くなっている心（上心／omit.）である」と知り、心が] 高くなっていないものであれば、[「高くなっていない心（下心／omit.）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 集中しているものであれば、[「集中している心（定心／寂靜心）である」と知り、心が] 集中していないものであれば、[「集中していない心（不定心／不寂靜心）である」と知る。あるいは、比丘は、心が] 解脫しているものであれば、[「解脫している心（解脫心／解脫心）である」と知り、] 心が解脫していないものであれば、「解脫していない心（不解脫心／不解脫心）である」と知る）。



【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

事にお説きなっているということ  
を」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）  
は返答して言う[だろう。]「[私（対  
論者・沙門目連）は、そのことを]  
その通りであると認めます」と。

#### 30. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 533c17f.:

【定説者】為何所知。過去耶。未  
來耶。現在耶。

（【定説者】何をか知る所と為す。  
過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）  
は、彼（対論者・沙門目連）に詰  
問して言わなければならない。]

「観察される [自身の有貪心ある  
いは離貪心] はいずれのものです  
か。過去 [の自身の有貪心あるい  
は離貪心] ですか。未来 [の自身  
の有貪心あるいは離貪心] ですか。  
現在 [の自身の有貪心あるいは離  
貪心] ですか」[と]。

#### 30. 1. 5. 過去の自身の有貪心あるいは離貪心の存在証明—過去の自身の有貪心あ るいは離貪心は知られるがゆえに存在する

T26, 533c18f.:

【定説者】若言知過去、應説有過  
去。不應無過去。言過去無、不應  
道理。

（【定説者】若し過去を知ると言は  
ば、應に過去有りと説くべし。應に  
過去無かるべからず。過去は無なり  
と言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙  
門目連）が]「過去 [の自身の有貪  
心あるいは離貪心] を [ありのままに] 知る」と言うとしたら、[そ  
の場合には、過去の自身の有貪心  
あるいは離貪心はありのままに知  
られるがゆえに、]「過去 [の自身  
の有貪心あるいは離貪心] は [個  
別のあり方をするものとして] 存  
在する」と説かなければならない

こととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

30. 1. 6. 未来の自身の有貪心あるいは離貪心の存在証明—未来の自身の有貪心あるいは離貪心は知られるがゆえに存在する

T26, 533c20f.:

【定説者】若言知未来、應説有未来。不應無未来。言未来無、不應道理。

（【定説者】若し未来を知ると言はば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が] 「未来 [の自身の有貪心あるいは離貪心] を [ありのままに] 知る」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の有貪心あるいは離貪心はありのままに知られるがゆえに、] 「未来 [の自身の有貪心あるいは離貪心] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても] 未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように] 「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわ

ないこと（自語矛盾）となるので  
す。

30. 1. 7. 対論者が現在の自身の有貪心あるいは離貪心のみが知ると固執した場合  
の帰謬論証

T26, 533c21-25:

【定説者】若言知現在、應説有一  
補特伽羅非前非後二心和合一  
是所知一是能知、此不應理。若言無  
一補特伽羅非前非後二心和合一  
是所知一是能知、則不應言知於現  
在。言知現在、不應道理。

（【定説者】若し現在を知ると言は  
ば、應に「一補特伽羅の非前非後に  
二心和合すること有り。一は是れ所  
知なり。一は是れ能知なり」と説く  
べきも、此れ理に應ぜず。若し「一  
補特伽羅の非前非後に二心和合す  
ること無し。一は是れ所知なり。一  
は是れ能知なり」と言はば、則ち應  
に現在を知ると言ふべからず。現在  
を知ると言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・  
沙門目連）が「過去と未来の事物  
は存在しないものである」と主張  
するとしたら、その場合には、過  
去と未来の自身の有貪心あるいは  
離貪心は、個別のあり方をするも  
のとして存在しないがゆえに、あ  
りのままに知られないこととなっ  
てしまうでしょう。すなわち、「過  
去と未来の事物は存在しないもの  
である」と主張する君（対論者・  
沙門目連）にとっては、現在の自  
身の有貪心あるいは離貪心のみが  
ありのままに知られることとなる  
のです。しかるに、]もし[君（対  
論者・沙門目連）が「現在[の自  
身の有貪心あるいは離貪心のみ]  
を[ありのままに]知る」と言う  
としたら、[その場合には、心法あ  
るいは心所法は自身を知りえず、  
かつ、心法あるいは心所法はそれ  
ぞれ一緒に存在する心所法あるい  
は心法を知りえないという条件下  
で、現在の自身の有貪心あるいは  
離貪心がありのままに知られるが  
ゆえに、現在の自身の有貪心ある  
いは離貪心が個別のあり方をする  
ものとして存在し、かつ、現在の

自身の有貪心あるいは離貪心と言う心とは別個の現在の自身の心が存在することとなるので、]  
「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、知られる [有貪心あるいは離貪心という] 心であり、[もう] 一つは、知る心である」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。[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。[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ことはない。一つは、知られる [有貪心あるいは離貪心という] 心であり、[もう] 一つは、知る心である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、知られるはずの現在の自身の有貪心あるいは離貪心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、現在の自身の有貪心あるいは離貪心とは別個の知るはずの現在の自身の心が存在し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有貪心あるいは離貪心はありのままに知られず、]「現在 [の自身の有貪心あるいは離貪心のみ] を [ありのままに] 知る」と言うてはな

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[の自身の有貪心あるいは離貪心のみ]を[ありのままに]知る」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。

30. 1. 8. 対論者が現在の自身の有貪心あるいは離貪心のみが知ると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 533c25-534a1:

【定説者】若言不知過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「若有貪心、如實了知是有貪心。若離貪心、如實了知是離貪心」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】若し過去も未来も現在も知らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「若し有貪心あれば、如實に是れ有貪心なりと了知す。若し離貪心あれば、如實に是れ離貪心なりと了知す」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の自身の有貪心あるいは離貪心のみをありのままに知る」と固執する場合には、過去と未来の自身の有貪心あるいは離貪心のみならず、現在の自身の有貪心あるいは離貪心すらも、知られないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「過去[の自身の有貪心あるいは離貪心]も未来[の自身の有貪心あるいは離貪心]も現在[の自身の有貪心あるいは離貪心]も知らない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『もし[自身に、内なる（自身の）]有貪心(\*sarāgaṃ cittam, 貪りを伴う心)があれば、[内なる（自身の）]有貪心であるとありのままに知る。もし[自身に、内なる（自身の）]離貪心

(\*vigatarāgaṃ cittam, 貪りを離れた心)があれば、[内なる(自身の)] 離貪心であるとありのままに知る』と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いる」[と君(対論者・沙門目連)自身も容認しているような] 以上のような契経(\*āgama)の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君(対論者・沙門目連)は誹謗し、拒斥し、拒絶することになってしまおうでしょう。[しかるに、]もし以上のような契経(\*āgama)の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君(対論者・沙門目連)が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

**30. 2~30. 10. 自身の有瞋心あるいは離瞋心、有癡心あるいは離癡心、略心あるいは散心、沈心あるいは擧心、掉動心あるいは不掉動心、不寂靜心あるいは寂靜心、不定心あるいは定心、不修心あるいは修心、そして、不解脱心あるいは解脱心は知られるがゆえに存在する**

T26, 534a1-5:

如有貪心・離貪心、如是有瞋心・離瞋心、有癡心・離癡心、略心・散心、沈心・擧心、掉動心・不掉動心、不寂靜心・寂靜心、不定心・定心、不修心・修心、不解脱心・解脱心、如實了知亦爾。

(有貪心・離貪心のごとく、是くの  
ごとく有瞋心・離瞋心、有癡心・離

[内なる(自身の)] 有貪心あるいは離貪心 [を知る場合]と同様に有瞋心(\*sadveṣaṃ cittam, 瞋りを伴う心)あるいは離瞋心(\*vigatadveṣaṃ cittam, 瞋りを離れた心)、有癡心(\*samohaṃ cittam, 無知を伴う心)あるいは離癡心(\*vigatamohaṃ cittam, 無知を離れた心)、略心(\*saṃkṣiptaṃ cittam,

癡心、略心・散心、沈心・擧心、掉動心・不掉動心、不寂靜心・寂靜心、不定心・定心、不修心・修心、不解脫心・解脫心も、如實に了知すること亦た爾り。)

内面に向かっている心) あるいは散心 (\*vikṣiptaṃ cittaṃ, 外側に向かっている心)、沈心 (līnaṃ cittaṃ, 沈鬱となっている心) あるいは擧心 (\*praḡhītaṃ cittaṃ, [対象を明瞭に] 把握している心)、掉動心 (\*uddhataṃ cittaṃ, 昂ぶっている心) あるいは不掉動心 (\*anuddhataṃ cittaṃ, 昂ぶっていない心)、不寂靜心 (\*avyupaśāntaṃ cittaṃ, [五蓋から解き放たれず] 静まっていない心) あるいは寂靜心 (\*vyupaśāntaṃ cittaṃ, [五蓋から解き放たれて] 静まっている心)、不定心 (\*asamāhitaṃ cittaṃ, 集中していない心) あるいは定心 (\*samāhitaṃ cittaṃ, 集中している心)、不修心 (\*asubhāviṭaṃ cittaṃ, あまり修習していない心) あるいは修心 (\*subhāviṭaṃ cittaṃ, よく修習している心)、不解脫心 (\*asuvimuktaṃ cittaṃ, [あらゆるものから] あまり解き放たれていない心) あるいは解脫心 (\*suvimuktaṃ cittaṃ, [あらゆるものから] よく解き放たれている心) <sup>386</sup> [を知る場合] もまた同じ

<sup>386</sup> 註 385 参照。 / Cf. ŚrBh 2, 180, 22-26: tatra cittaṃ katamat. tadyathā – sarāgaṃ cittaṃ. viḡatarāgaṃ sadveṣaṃ viḡatadveṣaṃ samohaṃ viḡatamoḡaṃ saṃkṣiptaṃ vikṣiptaṃ līnaṃ praḡhītaṃ uddhataṃ anuddhataṃ vyupaśāntaṃ avyupaśāntaṃ samāhitaṃ asamāhitaṃ subhāviṭaṃ asubhāviṭaṃ suvimuktaṃ cittaṃ asuvimuktaṃ cittaṃ ([問] ここにおける心とは何か。 [答] すなわち—— [1] 貪りと伴う心 (有貪心)・[2] 貪りを離れた心 (離貪心)・[3] 瞋りを伴う [心] (有瞋心)・[4] 瞋りを離れた [心] (離瞋心)・[5] 無知を伴う [心] (有癡心)・[6] 無知を離れた [心] (離癡心)・[7] 内面に向かっている [心] (略心)・[8] 外側に向かっている [心] (散心)・[9] 沈鬱となっている [心] (沈心)・[10] [対象を明瞭に] 把握している [心] (擧心)・[11] 昂ぶっている [心] (掉動心)・[12] 昂ぶっていない [心] (不掉動心)・[13] [五蓋から解き放たれて] 静まっている [心] (寂靜心)・[14] [五蓋から解き放たれず] 静まっていない [心] (不寂靜心)・[15] 集中している [心]



ように [議論が展開される。]

---

(定心)・[16] 集中していない [心] (不定心)・[17] よく修習している [心] (修心)・[18] あまり修習していない [心] (不修心)・[19] [あらゆるものから] よく解き放たれている [心] (解脱心)・[20] [あらゆるものから] あまり解き放たれていない [心] (不解脱心)である)。

## 31. [過去あるいは未来の] 二受と三受は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

### 31.1. [過去あるいは未来の] 二受（身受・心受）は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

#### 31.1.1. 対論者の主張

T26, 534a6f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。）

【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 [事物] (\*asaṃskṛta) は存在す  
るもの (\*sat) です」と。

31.1.2~31.1.3.論証の主題となる [ひとりの人物における] 二受（身受と心受）  
がア-ガマにより存在すること、[そして、世尊によって説かれていること] が自  
明であることの確認

T26, 534a7ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「受  
有二種。一者身受。二者心受。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説  
したまはく、「受に二種有り。一は  
身受なり。二は心受なり」と。）

【定説者】[我々（定説者・有部）  
は] 彼（対論者・沙門目連）に質  
問して言わなければならない。「君  
（対論者・沙門目連）は、以下 [の  
こと] をその通りであると認めま  
すか、[それとも認めませ] んか。  
すなわち、契經 (\*āgama) の中で  
世尊が『受 (\*vedanā, 感覺的表象)  
には二種がある。一つには、身受  
(\*kāyikī vedanā, 身体に関する感  
覺的表象) であり、二つには、心  
受 (\*caitasikī vedanā, 精神に関する  
感覺的表象) である』と見事にお  
語りになり、見事にお述べになり、

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

見事にお説きなっているということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 31. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 534a9f.:

【定説者】具壽。若時領納身受・心受、爾時當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】具壽よ。若し時に身受・心受を領納せば、爾の時に當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]

「具壽よ。[もし世尊によってひとりの人物の身受と心受という二種の受がありのままに説かれているとしたら、その場合には、ひとりの人物の身受と心受という二種の受が世尊によってありのままに説かれているがゆえに、ひとりの人物の身受と心受という二種の受が個別のあり方をするものとして存在しなければならなりません。すなわち、ひとりの人物が身受と心受という二種の受を感受していなければならぬのです。そして、]もし、或る時に [ひとりの人物が] 身受と心受 [という二種の受] を感受するとしたら、その場合には [感

受されている身受と心受という二種の受は] いずれの世 (\*adhvan) に存在すると言うべきでしょうか。過去 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか。未来 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか。現在 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか [と]。

31. 1. 5. 過去の [ひとりの人物の] 二受 (身受と心受) が存在する可能性への言及一 [世尊によって説かれているひとりの人物の二受 (身受と心受) が] 過去世に存在するならば、過去の [ひとりの人物の] 二受が存在する

T26, 534a10ff.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[世尊によって説かれているひとりの人物の身受と心受という二種の受が] 過去 [世] に存在する」と言うとしたら、[その場合には、過去のひとりの人物の身受と心受という二種の受は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、] 「過去 [のひとりの人物の身受と心受という二種の受] が [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対

論者・沙門目連) のように]「過去  
[の事物] は存在しないものである  
」と言うことは、道理にかなわ  
ないこと (自語矛盾) となるので  
す。

31. 1. 6. 未来の [ひとりの人物の] 二受 (身受と心受) が存在する可能性への言  
及— [世尊によって説かれているひとりの人物の二受 (身受と心受) が] 未来世  
に存在するならば、未来の [ひとりの人物の] 二受が存在する

T26, 534a12f.:

【定説者】若言在未來、應説有未  
來。不應無未來。言未來無、不應  
道理。

(【定説者】若し未來に在りと言は  
ば、應に未來有りと説くべし。應に  
未來無かるべからず。未來は無なり  
と言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙  
門目連) が] 「[世尊によって説か  
れているひとりの人物の身受と心  
受という二種の受が] 未来 [世  
に存在する] と言うとしたら、[そ  
の場合には、未来のひとりの人物  
の身受と心受という二種の受は、  
世尊によってありのままに説かれ  
ているがゆえに、世尊によってあ  
りのままに知られ、世尊によって  
ありのままに知られているがゆえ  
に、]「未来 [のひとりの人物の身  
受と心受という二種の受] が [個  
別のあり方をするものとして] 存  
在する」と説かなければならぬ  
こととなるでしょう。[つまり、「未  
来の事物は存在しないものである  
」と主張する君 (対論者・沙門  
目連) にとっても] 未来 [の事物]  
が存在しないものでないことにな  
ってしまうのです。[よって、君 (対  
論者・沙門目連) のように]「未来  
[の事物] は存在しないものであ  
る」と言うことは、道理にかなわ

ないこと（自語矛盾）となるので  
す。

31. 1. 7. 対論者が〔世尊によって説かれているひとりの人物の二受（身受と心受）  
が〕現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証

T26, 534a13-17:

【定説者】若言在現在、應説有一  
補特伽羅非前非後領納二受一者  
身受二者心受、此不應理。若言無  
一補特伽羅非前非後領納二受一  
者身受二者心受、則不應言在於現  
在。言在現在、不應道理。

（【定説者】若し現在に在りと言は  
ば、應に「一補特伽羅の非前非後に  
二受を領納す。一は身受なり。二は  
心受なり」と説くべきも、此れ理に  
應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非  
後に二受を領納すること無し。一は  
身受なり。二は心受なり」と言はば、  
則ち應に現在に在りと言ふべから  
ず。現在に在りと言はば、道理に應  
ぜず。）

【定説者】〔あるいは、君（対論者・  
沙門目連）が「過去と未来の事物  
は存在しないものである」と主張  
するとしたら、その場合には、過  
去と未来のひとりの人物の身受と  
心受という二種の受は、個別のあ  
り方をするものとして存在しない  
がゆえに、世尊によってありのま  
まに知られず、世尊によってあり  
のままに知られないがゆえに、世  
尊によってありのままに説かれな  
いこととなってしまおうでしょ  
う。すなわち、「過去と未来の事物は存  
在しないものである」と主張する  
君（対論者・沙門目連）にとつて  
は、世尊によって説かれているひ  
とりの人物の身受と心受という二  
種の受は現在世にのみ存在するこ  
ととなるのです。しかるに、〕もし  
〔君（対論者・沙門目連）が〕〔世  
尊によって説かれているひとりの  
人物の身受と心受という二種の受  
が〕現在〔世〕に〔のみ〕存在す  
る〕と言うとしたら、〔その場合  
には、現在のひとりの人物の身受  
と心受という二種の受が、世尊に  
よってありのままに説かれている  
がゆえに、世尊によってありのまま

に知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在することとなり、]「ひとりの人物が同時に二種の受を感受する。一つには、身受であり、二つには、心受である」と説かなければならないこととなってしまいました。

[しかし、]これ（ひとりの人物が同時に二種の受を感受すること）は不合理です。[一方、]もし「ひとりの人物が同時に二種の受を感受することはない。一つには、身受であり、二つには、心受である」と言うとしたら、[その場合には、現在のひとりの人物の身受と心受という二種の受は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなり、]「[世尊によって説かれているひとりの人物の身受と心受という二種の受が]現在[世]に[のみ]存在する」と説いてはならないこととなってしまいました。[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]「[世尊によって説かれているひとりの人物の身受と心受という二種の受が]現在[世]に[のみ]存在する」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。

31. 1. 8. 対論者が〔世尊によって説かれているひとりの人物の二受（身受と心受）が〕現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 534a17-21:

【定説者】若言不在過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「受有二種。一者身受。二者心受」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「受に二種有り。一は身受なり。二は心受なり」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「世尊によって説かれているひとりの人物の身受と心受という二種の受は現在世にのみ存在する」と固執する場合には、過去と未來のひとりの人物の身受と心受という二種の受のみならず、現在のひとりの人物の身受と心受という二種の受すらも、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「〔世尊によって説かれているひとりの人物の身受と心受という二種の受が〕過去〔世〕にも未來〔世〕にも現在〔世〕にも存在しない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『受（\*vedanā, 感覺的表象）には二種がある。一つには、身受（\*kāyikī vedanā, 身体に関する感覺的表象）であり、二つには、心受（\*caitasikī vedanā, 精神に関する感覺的表象）である』と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いる」  
 [と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような] 以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。[しかるに、]もし以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

## 31. 2. [過去あるいは未来の] 三受（樂受・苦受・不苦不樂受）は[世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

### 31. 2. 1. 対論者の主張

T26, 534a22f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
 過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。）

【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 [事物] (\*asaṃskṛta) は存在するもの (\*sat) です」と。

31. 2. 2~31. 2. 3.論証の主題となる [ひとりの人物における] 三受（樂受・苦受・不苦不樂受）がアーガマにより存在すること、[そして、世尊によって説かれていること] が自明であることの確認

T26, 534a23ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。

【定説者】[我々（定説者・有部）

謂、契經中世尊善語善詞善説、「受有三種。一者樂受。二者苦受。三者不苦不樂受。」

【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「受到三種有り。一は樂受なり。二は苦受なり。三は不苦不樂受なり」と。）

【対論者】彼答言。爾。

【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

は] 彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わなければならない。「君 (対論者・沙門目連) は、以下 [のこと] をその通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) の中で世尊が『受 (\*vedanā, 感覺的表象) には三種がある。一つには、樂受 (\*sukhavedanā, 樂という感覺的表象) であり、二つには、苦受 (\*dukkhavedanā, 苦という感覺的表象) であり、三つには不苦不樂受 (\*adukkhāsukhavedanā, 苦でも樂でもないという感覺的表象) である<sup>387</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということ」と。

【対論者】彼 (対論者・沙門目連) は返答して言う [だろう。]「[私 (対論者・沙門目連) は、そのことを] その通りであると認めます」と。

#### 31. 2. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 534a25ff.:

【定説者】具壽。若時領納樂等三\*受、爾時當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

〈note〉 \* 三 【初】【資】【金】【再】【普】【南】  
【徑】【黃】【清】；二 【崇】。

【定説者】具壽よ。若し時に樂等の

【定説者】 [我々 (定説者・有部) は、彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わなければならない。] 「具壽よ。[もし世尊によってひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受がありのままに説かれているとしたら、その場合

<sup>387</sup> Cf. 『集異門足論』T26, 384b5: 三受者、一樂受、二苦受、三不苦不樂受。/ DN 3, 216, 20f.: tisso vedanā. sukhā vedanā, dukkhā vedanā, adukhamasukhā vedanā (三つの受とは、[一つには] 樂という受であり、[二つには] 苦という受であり、[三つには] 不苦不樂という受である)。

三受を領納せば、爾の時に當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。)

には、ひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が世尊によってありのままに説かれているがゆえに、ひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が世尊によってありのままに知られていなければならず、ひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が世尊によってありのままに知られているがゆえに、ひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が個別のあり方をするものとして存在しなければならなりません。すなわち、ひとりの人物が樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受を感受していなければならないのです。そして、]もし、或る時に[ひとりの人物が]樂などという三種の受を感受するとしたら、その場合には[感受されている樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は]いずれの世(\*adhvan)に存在すると言ふべきでしょうか。過去[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。未来[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。現在[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。[と]。

31. 2. 5. 過去の[ひとりの人物の]三受(樂受・苦受・不苦不樂受)が存在する可能性への言及—[世尊によって説かれているひとりの人物の三受(樂受・苦受・不苦不樂受)が]過去世に存在するならば、過去の[ひとりの人物の]三受が存在する

T26, 534a27f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が][世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が]過去[世]に存在する」と言うとしたら、[その場合には、過去のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、]「過去[のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が][個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

31. 2. 6. 未来の[ひとりの人物の]三受(樂受・苦受・不苦不樂受)が存在する可能性への言及—[世尊によって説かれているひとりの人物の三受(樂受・苦受・不苦不樂受)が]未来世に存在するならば、未来の[ひとりの人物の]三受が存在する

T26, 534a28f.:

【定説者】若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來に在りと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が] 未來 [世] に存在する」と言うとしたら、[その場合には、未來のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、] 「未來 [のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が] [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未來の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 未來 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「未來 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

31. 2. 7. 対論者が [世尊によって説かれているひとりの人物の三受 (樂受・苦受・不苦不樂受) が] 現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証

T26, 534a29-534b6:

【定説者】若言在現在、應説有一補特伽羅非前非後領納三受一者樂受二者苦受三者不苦不樂受、此

【定説者】[あるいは、君 (対論者・沙門目連) が] 「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張

不應理。若言無一補特伽羅非前非後領納三受一者樂受二者苦受\*三者不苦不樂受、則不應言在於現在。言在現在、不應道理。

〈note〉\* 受【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【南】【清】；樂【徑】【黃】。

【定説者】若し現在に在りと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に三受を領納す。一は樂受なり。二は苦受なり。三は不苦不樂受なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に三受を領納すること無し。一は樂受なり。二は苦受なり。三は不苦不樂受なり」と言はば、則ち應に現在に在りと言ふべからず。現在に在りと言はば、道理に應ぜず。）

するとしたら、その場合には、過去と未来のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は現在世にのみ存在することとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が] 現在 [世] に [のみ] 存在する」と言うとしたら、[その場合には、現在のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在することとなり、]「ひとりの人物が同時に三種の受を感受する。一つには、樂受であり、二つには、苦受であり、三つには不苦不樂受である」と説かなければならないこととな



ってしまうでしょう。[しかし、]これ（ひとりの人物が同時に三種の受を感受すること）は不合理です。[一方、]もし「ひとりの人物が同時に三種の受を感受することはない。一つには、樂受であり、二つには、苦受であり、三つには不苦不樂受である」と言うとしたら、[その場合には、現在のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなり、]「[世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が]現在[世]に[のみ]存在する」と説いてはならないこととなってしまいます。[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]「[世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が]現在[世]に[のみ]存在する」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。

31. 2. 8. 対論者が「世尊によって説かれているひとりの人物の三受（樂受・苦受・不苦不樂受）が」現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

【定説者】若言不在過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「受有三種。一者樂受。二者苦受。三者不苦不樂受」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「受に三種有り。一は樂受なり。二は苦受なり。三は不苦不樂受なり」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受は現在世にのみ存在する」と固執する場合には、過去と未來のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受のみならず、現在のひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受すらも、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし  
[君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれているひとりの人物の樂受・苦受・不苦不樂受という三種の受が]過去[世]にも未來[世]にも現在[世]にも存在しない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『受（\*vedanā, 感覺的表象）には三種がある。一つには、樂受（\*sukhavedanā, 樂という感覺的表象）であり、二つには、苦受（\*dukkhavedanā, 苦という感覺的表象）であり、三つには不苦不樂受（\*aduḥkhāsukhavedanā, 苦でも樂でもないという感覺的表象）である』と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いる」[と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような] 以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。[しかるに、] もし以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている [事柄] を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

## 32. [過去（あるいは未来）の] 意 [根] は [世尊によって説かれていたがゆえに] 存在する

### 32.1. [過去（あるいは未来）の] 意 [根] は [世尊によって説かれていたがゆえに] 存在する

#### 32.1.1. 対論者の主張

T26, 534b11f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。）

【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。

32.1.2~32.1.3. 論証の主題となる意 [根] がアーガマにより存在すること、[そして、世尊によって説かれていること] が自明であることの確認

T26, 534b12ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「意法、為縁、發生意識。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「意と法、縁と為りて、意識を發生せしむ」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は]彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通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）の中で世尊が『意[根]が[条件となって、そして、]法が条件となって、意識が發生する<sup>388</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私(対論者・沙門目連)は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 32. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 534b14f.:

【定説者】具壽。若時意識現起、意於爾時當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】具壽よ。若し時に意識現起せば、意は爾の時に於いて當何れの世に在りと言うべき。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「具壽よ。[もし世尊によって意識の原因である意根がありのままに説かれているとしたら、その場合には、意識の原因である意根が世尊によってありのままに説かれているがゆえに、意識の原因である

<sup>388</sup> Cf. SN 4, 69, 7: *maññā ca paṭicca dhamme ca uppajjati manoviññāṇaṃ* (意を条件として、そして、もろもろの法を[条件として]意識が生ずる) / 『雜阿含』 T2, 54a23ff.: 有二因縁生識。何等為二。謂、眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法（二つの原因があれば、認識が生ずる。何が二つ[の原因]か[と云えば、]すなわち、眼と色形、耳と音声、鼻と香り、舌と味、身体と触れられるもの、意と法である)。

意根が世尊によってありのままに知られていなければならず、意識の原因である意根が世尊によってありのままに知られているがゆえに、意識の原因である意根が個別のあり方をするものとして存在しなければなりません。そして、]もし、或る時に意識が現に生起するとしたら、その場合には[世尊によって説かれている意識の原因である]意[根]は、いずれの世(\*adhvan)に存在すると言うべきでしょうか。過去[世]に[存在すると言うべき]でしょうか。未来[世]に[存在すると言うべき]でしょうか。現在[世]に[存在すると言うべき]でしょうか[と]。

32. 1. 5. 過去の意[根]が存在する可能性への言及—[世尊によって説かれている意根が]過去世に存在するならば、過去の意[根]が存在する

T26, 534b15f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「[世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が]過去[世]に存在する」と言うとしたら、[その場合には、過去の意根は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、]「過去[の意根]が[個別のあり方をするものとして]存在する」

と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまふのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

32. 1. 6. 未来の意 [根] が存在する可能性への言及— [世尊によって説かれている意根が] 未来世に存在するならば、未来の意 [根] が存在する

T26, 534b17f.:

【定説者】若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

（【定説者】若し未來に在りと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「[現に生起している意識の原因である意根が未来世に存在することはありえないが、仮に、世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が] 未来 [世] に存在する」と言うとしたら、[その場合には、未来の意根は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、]「未来 [の意根] が [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]

未来〔の事物〕が存在しないものでないことになってしまうのです。〔よって、君（対論者・沙門目連）のように〕「未来〔の事物〕は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。〔ただし、我々（定説者・有部）と同様に、君（対論者・沙門目連）も、世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が「未来世に存在する」とは言わないでしょうが。〕

32. 1. 7. 対論者が〔世尊によって説かれている意根が〕現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証

T26, 534b18-22:

【定説者】若言在現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合意及意識、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合意及意識、則不應言在於現在。言在現在、不應道理。

（【定説者】若し現在に在りと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。意、及び、意識なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。意、及び、意識なり」と言はば、則ち應に現在に在りと言ふべからず。現在に在りと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】〔あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の意根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根は現在世にのみ存在することとなる



のです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が]現在[世]に[のみ]存在する」と言うとしたら、[その場合には、現在の意根という心が、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在し、かつ、その結果たる現在の意識が存在するので、]「ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する。

[一つには、]意[根という心であり、]そして、[もう一つには]意識[という心である]」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。[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。

[一方、]もし「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。[その二つの心とは、一つには、]意[根という心であり、]そして、[もう一つには]意識[という心である]」と言うとしたら、[その場合には、現在の意根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなり、]「[世尊に

よって説かれている現に生起している意識の原因である意根が] 現在 [世] に [のみ] 存在する」と説いてはならないこととなってしまおうでしょう。[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]「[世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が] 現在 [世] に [のみ] 存在する」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。

32. 1. 8. 対論者が [世尊によって説かれている意根が] 現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 534b22-26:

【定説者】 若言不在過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「意法、為縁、發生意識」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】 若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「意と法、縁と為りて、意識を發生せしむ」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

【定説者】 [以上のように、君（対論者・沙門目連）が「世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根は現在世にのみ存在する」と固執する場合には、過去と未來の意根のみならず、現在の意根すらも、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまおうでしょう。しかるに、] もし [君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれている現に生起している意識の原因である意根が] 過去 [世] にも未

来〔世〕にも現在〔世〕にも存在しない」と言うとしたら、その場合には「経典の中で世尊が『意〔根〕が〔条件となって、そして、〕法が条件となって、意識が発生する』と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いる」〔と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような〕以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている〔事柄〕を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することになってしまうでしょう。〔しかるに、〕もし以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている〔事柄〕を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶することとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

### 33. 心は鍛錬されるがゆえに存在する

#### 33.1. 〔自身の〕心は〔自身の〕心によって鍛錬されるがゆえに存在する

##### 33.1.1. 対論者の主張

T26, 534b27f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。）

【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〔事物〕(\*asaṃskṛta)は存在するもの(\*sat)です」と。

33. 1. 2~33. 1. 3. 論証の主題となる [自身の] 心がアーガマにより存在し、[自身の] 心によって鍛錬されることが自明であることの確認

T26, 534b28ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「以齒持齒、舌端著齶<sup>\*</sup>、復以其心降伏執持調練其心。」

〈note〉 \* 齶 【初】【金】【再】；腭 【崇】  
【資】【普】（【南】）【徑】【黄】【清】。

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「齒を以て齒を持し、舌端をば齶に著け、復た其の心を以て其の心を降伏し執持し調練せよ」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通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）の中で世尊が『齒の上に齒を置いて、舌の先を上顎に密着させて、さらに、その心によってその心を抑止し、圧迫し、鍛錬しなければならない<sup>389</sup>』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

33. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 534c1f.:

【定説者】何所調練。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】何れか調練する所なる。

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。] 「鍛錬される [自身の心] はいず

<sup>389</sup> Cf. 『中阿含』 T1, 588c17f.: 彼比丘、便齒齒相著、舌逼上齶、以心修心、受持、降伏。/ MN 1, 120, 35-121, 1: tena, bhikkhave, bhikkhunā dantebhi dantam ādhāya jivhāya tālum āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhitabbaṃ abhinippiṭetabbaṃ abhisantāpetabbaṃ (比丘たちよ。その比丘によっては、齒の上に齒を置いて、舌を上顎に密着させて、心によって心が抑止され、圧迫され、鍛錬されなければならない)。

過去か。未來か。現在か。)

れのものですか。過去 [の自身の心] ですか。未来 [の自身の心] ですか。現在 [の自身の心] ですか」[と]。

33. 1. 5. 過去の [自身の] 心の存在証明—過去の [自身の] 心は [自身の] 心によって鍛錬されるがゆえに存在する

T26, 534c2f.:

【定説者】若言調練過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去を調練すと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「過去 [の自身の心] を鍛錬する」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の心は鍛錬されるがゆえに、] 「過去 [の自身の心] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

33. 1. 6. 未来の [自身の] 心の存在証明—未来の [自身の] 心は [自身の] 心によって鍛錬されるがゆえに存在する

T26, 534c3ff.:

【定説者】若言調練未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「未来 [の自身の心] を鍛錬する」と言うとしたら、[そ

（【定説者】若し未來を調練すと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

の場合には、未來の自身の心は鍛錬されるがゆえに、]「未來[の自身の心]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未來の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未來[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未來[の事物]が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

33. 1. 7. 対論者が現在の[自身の]心のみが鍛錬されると固執した場合の帰謬論証

T26, 534c5-9:

【定説者】若言調練現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一所調練一能調練、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合一所調練一能調練、則不應言調練現在。言調練現在、不應道理。

（【定説者】若し現在を調練すと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は所調練なり。一は能調練なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は所調練なり。一は能調練なり」と言はば、則ち應に現在

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未來の自身の心は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、鍛錬されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の自身の心のみが鍛錬されることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「現在[の自身の心のみ]を鍛錬する」と言

を調練すと言ふべからず。現在を調練すと言ふは、道理に應ぜず。)

うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を鍛錬しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を鍛錬しえないという条件下で、現在の自身の心が鍛錬されるがゆえに、現在の自身の鍛錬される心が個別のあり方をするものとして存在し、かつ、現在の自身の鍛錬される心とは別個の現在の自身の鍛錬する心が存在することとなるので、]「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、鍛錬される[心]であり、[もう]一つは、鍛錬する[心]である」と説かなければならないことになってしまうでしょう。[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。[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ことはない。[その心とは、]一つは、鍛錬される[心]であり、[もう]一つは、鍛錬する[心]である」と説くとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を知りえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を知りえないという条件下で、鍛錬されるはずの現在の自身の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、現在の自身の鍛錬される心とは別個の鍛錬す



るはずの現在の自身の心が存在し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心は鍛錬されず、]「現在〔の自身の心のみ〕を鍛錬する」と説いてはならないこととなってしまいうでしょう。[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〔の自身の心のみ〕を鍛錬する」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。

33. 1. 8. 対論者が現在の〔自身の〕心の眼結のみが心によって鍛錬されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 534c9-13:

【定説者】若言不調練過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「以齒持齒、舌端著齧\*、復以其心降伏執持調練其心」如是契經汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

(note) \* 齧【初】【金】【再】；勝【崇】  
【資】【普】（【南】）【徑】【黄】【清】。

（【定説者】若し過去も未來も現在も調練せずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「齒を以て齒を持し、舌端をば齧に著け、復た其の心を以て其の心を降伏し執持し調練せよ」と善語し善詞し善説したまふ是くのごとき契經をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の自身の心のみを鍛錬する」と固執する場合には、過去と未來の自身の心のみならず、現在の自身の心すらも、鍛錬されないこととなってしまふ。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「過去〔の自身の心〕も未來〔の自身の心〕も現在〔の自身の心〕も鍛錬しない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『齒の上に齒を置いて、舌の先を上顎に密着させて、さらに、その心によってその心を抑止し、圧迫し、鍛錬しなければならぬ』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説

尊の説きたまふ契経を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

きになっている」[と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような]以上のような契経（\*āgama）[の中で世尊のお説きになっている事柄]を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することになってしまうでしょう。[しかるに、]もし以上のような契経（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

### 34. [過去あるいは未来の] 十八意近行は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

#### 34.1. [過去あるいは未来の] 十八意近行は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

##### 34.1.1. 対論者の主張

T26, 534c14f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。）

【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 [事物] (\*asaṃskṛta) は存在するもの (\*sat) です」と。

34.1.2~34.1.3. 論証の主題となる [ひとりの人物における] 十八意近行がアーガマにより存在すること、[そして、世尊によって説かれていること] が自明であることの確認

T26, 534c15ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、為彼具壽補檣揭羅娑利苾芻説、「有十八意近行名為士夫。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説して、彼の具壽補檣揭羅娑利苾芻の為に説きたまはく、「十八意近行有るを名づけて士夫と為す」と。)

【定説者】[我々(定説者・有部)は]彼(対論者・沙門目連)に質問して言わなければならない。「君(対論者・沙門目連)は、以下[のこと]をその通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)の中で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、あの具壽・プシュカラサーリン(\*puṣkarasārin)<sup>390</sup>比丘のために『十八種の意近行(\*manopavicāra, [六つの感覚器官によって対象が感知された後に、快さ(\*sāumanasya)・憂さ(\*daurmanasya)・そのどちらでもない(\*upekṣā)という三種の領域に属する対象に]意が近づいていくこと)を有している者がいる場合、[それが]人間である<sup>391</sup>』とお説きになっている

<sup>390</sup> 『中阿含』では、『識身足論』と同様に「弗迦邏娑利」(\*puṣkarasārin)とする(『中阿含』T1, 690a24 参照)が、MNでは「プッカサーティ」(pukkasāti)とする(cf. MN 3, 238, 1)。

<sup>391</sup> 『中阿含』T1, 690c4-9: 比丘。人有十八意行。此説何因。謂、比丘。眼見色、觀色喜住、觀色憂住、觀色捨住。如是、耳・鼻・舌・身・意知法、觀法喜住、觀法憂住、觀法捨住。比丘。此六喜觀・六憂觀・六捨觀合已、十八行。比丘。人有十八意行者、因此故説。/ MN 3, 239, 28-240, 8: aṭṭhādasamanopavicāro ayaṃ, bhikkhu, puriso ti iti kho pan' etaṃ vuttaṃ kiñ c' etaṃ paṭicca vuttaṃ. cakkhunā rūpaṃ disvā somanassaṭṭhānīyaṃ rūpaṃ upavicarati, domanassaṭṭhānīyaṃ rūpaṃ upavicarati, upekkhāṭṭhānīyaṃ rūpaṃ upavicarati ..... manasā dhammaṃ viññāya somanassaṭṭhānīyaṃ dhammaṃ upavicarati, domanassaṭṭhānīyaṃ dhammaṃ upavicarati, upekkhāṭṭhānīyaṃ dhammaṃ upavicarati -- iti cha somanassupavicārā, cha domanassupavicārā, cha upekkhupavicārā. aṭṭhādasamanopavicāro ayaṃ, bhikkhu, puriso ti iti yaṃ taṃ vuttaṃ, idam etaṃ paṭicca vuttaṃ (比丘よ。十八の意近行を有する[者]がいる[場合]、それが人間であると[説かれた]。しかるに、実に、このように説かれたことは、どのようなことに基づいて説かれたのか[と云えば、ある人が]眼によって物質を見た後に[その人の意が]快さの領域に属する物質に近づき、憂さの領域に属する物質に近づき、そのどちらでもない領域に属する物質に近づく……意によって法を認識した後に[その人の意が]快さの領域に属する法に近づき、憂さの領域に属する法に近づき、そのどちらでもない領域に属する法に近づく。このゆえに、快さ[の領域に属する対象]への[意の]接近が六つ、憂さ[の領域に属する対象]への[意の]接近が六つ、そのどちらでもない[領

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

ということをし」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 34. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 534c17-20:

【定説者】復問彼言。具壽。若時眼見色已、隨順喜處諸色近行、爾時十七餘意近行當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】復た彼に問ひて言ふ。具壽よ。若し時に眼もて色を見已りて、喜處に隨順する諸色に近行せば、爾の時に十七の餘の意近行は當に何れの世に在りと言うふべき。過去か。未來か。現在かと。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、]彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わ[なければならない。]「具壽よ。[もし世尊によってひとりの人物の十八の意近行がありのままに説かれているとしたら、その場合には、ひとりの人物の十八の意近行が世尊によってありのままに説かれているがゆえに、ひとりの人物の十八の意近行が世尊によってありのままに知られていなければならない、ひとりの人物の十八の意近行が世尊によってありのままに知られているがゆえに、ひとりの人物の十八の意近行が個別のあり方をするものとして存在しなければならなりません。そして、]もし、或る時に[ひとりの人物が]眼によって物質を見た後に[そのひとりの人物の意が]喜びの領域に属する物質に現に近づいているとしたら、その場合には[そ

域に属する対象]への[意の]接近が六つある。比丘よ。十八の意近行を有する[者がいる場合、]それが人間であると、以上のようにそのように説かれたが、これはこのことに基づいて説かれたのである。/ Cf. AKBh 147, 10f.: *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni rūpāṇy upavicāraṇti* ([ある人が]眼によって諸々の物質を見た後に[その人の意が]快さの領域に属する諸々の物質に近づく)。

のひとりの人物の] 十七のその他の意近行は、いずれの世 (\*adhvan) に存在すると言うべきでしょうか。過去 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか。未来 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか。現在 [世] に [存在すると言うべき] でしょうか」と。

34. 1. 5. 過去の [ひとりの人物の] 十七意近行が存在する可能性への言及— [世尊によって説かれているひとりの人物の十七意近行が] 過去世に存在するならば、過去の [ひとりの人物の] 十七意近行が存在する

T26, 534c20f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が] 過去 [世] に存在する」と言うとしたら、[その場合には、過去のひとりの人物の十七のその他の意近行は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、] 「過去 [のひとりの人物の十七のその他の意近行] が [個別のあり方を] するものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙

門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

34. 1. 6. 未来の[ひとりの人物の]十七意近行が存在する可能性への言及—[世尊によって説かれているひとりの人物の十七意近行が]未来世に存在するならば、未来の[ひとりの人物の]十七意近行が存在する

T26, 534c21ff.:

【定説者】若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來に在りと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が]「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が]未来[世]に存在する」と言うとしたら、[その場合には、未来のひとりの人物の十七のその他の意近行は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、]「未来[のひとりの人物の十七のその他の意近行]が[個別のあり方を]するものとして]存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]未来[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「未来[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

34. 1. 7. 対論者が「世尊によって説かれているひとりの人物の十七意近行が」現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証

T26, 534c23-27:

【定説者】若言在現在、應説有一補特伽羅非前非後有十八意近行同時現行、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後有十八意近行同時現行、則不應言在於現在。言在現在、不應道理。

（【定説者】若し現在に在りと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に十八意近行同時に現行す」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に十八意近行の同時に現行すること無し」と言はば、則ち應に現在に在りと言ふべからず。現在に在りと言はば、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君(対論者・沙門目連)が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来のひとりの人物の十七のその他の意近行は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまおうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっては、世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行は現在世にのみ存在することとなるのです。しかるに、]もし[君(対論者・沙門目連)が]「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が]現在[世]に[のみ]存在する」と言うとしたら、[その場合には、現在のひとりの人物の十七のその他の意近行が、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、個別のあり方をするもの



として存在することとなり、すでに働いている一つの意近行を含めると]「ひとりの人物に同時に十八の意近行がいちどきに働く」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（ひとりの人物が同時に十八の意近行が働くこと）は不合理です。[一方、]もし「ひとりの人物に同時に十八の意近行がいちどきに働くことはない」と言うとしたら、[その場合には、すでに働いている一つの意近行を除いた現在のひとりの人物の十七のその他の意近行は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなり、]「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が]現在[世]に[のみ]存在する」と説いてはならないこととなってしまおうでしょう。[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]「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が]現在[世]に[のみ]存在する」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。

34. 1. 8. 対論者が「世尊によって説かれているひとりの人物の十七意近行が」現

在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 534c27-535a3:

【定説者】若言不在過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説、為彼具壽補稽揭羅娑利苾芻説「有十八意近行名為士夫」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

(【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の善語し善詞し善説して、彼の具壽補稽揭羅娑利苾芻の為に「十八意近行有るを名づけて人と為す」と説きたまふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。)

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行は現在世にのみ存在する」と固執する場合には、過去と未來のひとりの人物の十七のその他の意近行のみならず、現在のひとりの人物の十七のその他の意近行すらも、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまおうでしょう。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれているひとりの人物の十七のその他の意近行が] 過去 [世] にも未來 [世] にも現在 [世] にも存在しない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなつて、あの具壽・プシュカラサーリン (\*puṣkarasārin) 比丘のために『十八種の意近行 (\*manopavicāra, [六つの感覺器官によって対象が感知された後に、快さ (\*saumanasya)・憂さ (\*daurmanasya)・そのどちらでもない (\*upekṣā) という三種の領域に属する対象に] 意が近づいてい

くこと)を有している者がいる場合、[それが]人間である』とお説きになっているということを」[と君(対論者・沙門目連)自身も容認しているような]以上のような契経(\*āgama)の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君(対論者・沙門目連)は誹謗し、拒斥し、拒絶することとなってしまうでしょう。[しかるに、]もし以上のような契経(\*āgama)の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君(対論者・沙門目連)が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

## 35. 所縁を有しない心は存在しない

### 35. 1. 行為主体（認識）と行為対象（所縁）の関係により所縁を有しない心は存在しない

T26, 535a8:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
有無所縁心。

（【対論者】沙門目連、是くのごとき  
説を作す。無所縁心有りと。）

【対論者】沙門・目連は、以下の  
ように説く。「所縁を有しない心  
（\*cittam anālambanam）が存在し  
ます」と。

T26, 535a8-11:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「苾  
芻。了別、了別故、名為識。何所  
了別。謂、了別色。了別聲香味觸  
法。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説し  
たまはく、「苾芻よ。了別し、了別す  
るが故に、名づけて識と為す。何れ  
か了別する所なる。謂はく、色を了  
別す。聲香味觸法を了別す」と。）

【定説者】[我々は] 彼（対論者・  
沙門目連）に詰問して言わなければ  
ならない。「君（対論者・沙門  
目連）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『比  
丘よ。[認識（\*vijñāna）は] 認識  
し、認識するがゆえに（\*vijānāti  
vijānātīti）、[それゆえに] 認識と  
呼ばれるのである。[それでは、  
認識は] 何を認識するのか [と言  
えば、それは] すなわち、色形  
（\*rūpa）を認識し、[また] 音  
（\*śabda）を [認識し、また] 香  
り（\*gandha）を [認識し、また]  
味（\*rasa）を [認識し、また] 触  
れられるもの（\*spraṣṭavya）を [認  
識し、また] 法（\*dharma）を認  
識するのである<sup>392</sup>』と世尊が見事

<sup>392</sup> Cf. AKUp P18b1f./ D16b4f.: dge slong dag rnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir rnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o// ci zhig rnam par shes she na (D; zhe na P) / gzugs rnam par shes pa dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg bya dang / chos rnam par shes

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いることを」と。

【対論者】彼答言。爾。

【対論者】彼（目連）は、答えて言う。「そのとおりである〔と認

te/ dge slong dag mnam par shes shing rab tu shes pa de'i phyir mnam par shes pa nye bar len pa'i phung po zhes bya'o// (比丘たちよ。[識取蘊 (\*vijñānopādānaskandha) は、] 認識し、認知する (\*vijānāti prajānāti) [がゆえに、] それゆえに識取蘊と [呼ばれるのである。それでは、] 何を認識するのかと言うならば、[それは] 色形 (\*rūpa) を認識し、また、音 (\*śabda) を [認識し、] また、香り (\*gandha) を [認識し、] また、味 (\*rasa) を [認識し、] また、触れられるもの (\*spraṣṭavya) を [認識し、] また、法 (\*dharma) を認識するのである。比丘たちよ。[このように、識取蘊は、色形や音や香りや味や触れられるものや法を] 認識し、認知する [がゆえに、] それゆえに、識取蘊と [よばれるのである])。; また、これに相当する漢訳の『雑阿含』もほぼ同じ内容を示す。『雑阿含』T2, 11c8ff.: 復、以此行受陰は無常苦變易法別知相、是識受陰。何所識。識色。識聲香味觸法。是故、名識受陰（さらにまた、以上の行取蘊が無常であり、苦であり、変化する法であることを認識する特徴 [を有するもの] が、識取蘊である。[それでは、その識取蘊は] 何を認識するのか [と] 言えば、それは] 色形を認識し、音を [認識し、また] 香りを [認識し、また] 味を [認識し、また] 触れられるものを [認識し、また] 法を認識する。それゆえに、[それらを認識する特徴を有するものを] 認識と名付けるのである)。; ただし、これに相当するパーリ所伝の SN においては、認識される対象として列挙されているものが以上とは異なる。SN 3, 87, 17-22: kiñca bhikkhave viññāṇaṃ vadetha. vijānāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati. kiñca vijānāti. ambilam pi vijānāti, tittakam pi vijānāti, kaṭukam pi vijānāti, madhuraka(SNA 2, 293, 4; madhuka SN)m pi vijānāti, khārikam pi vijānāti, akhārikam pi vijānāti, loṇika(SNA 2, 293, 8; loṇaka SN)m pi vijānāti, aloṇika(cf. SNA 2, 293, 8; aloṇaka SN)m pi vijānāti. vijānāti ti kho bhikkhave tasmā viññāṇaṃ ti vuccati (比丘たちよ。しかるに、どうして [君たちは、それを] 識 (viññāṇa) と呼ぶのか。比丘たちよ。実に、認識する (vijānāti) がゆえに、それゆえに [それは] 識と呼ばれるのである。しかるに、[それは] 何を認識するのか。[それは] 酸いもの (ambila) を [「酸い」と] 認識し、また [それは] 苦いもの (tittaka) を [「苦い」と] 認識し、また [それは] 辛いもの (kaṭuka) を [「辛い」と] 認識し、また [それは] 甘いもの (madhuraka) を [「甘い」と] 認識し、また [それは] アルカリ性のもの (khārika) を [「アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 非アルカリ性のもの (akhārika) を [「非アルカリ性である」と] 認識し、また [それは] 鹹いもの (loṇika) を [「鹹い」と] 認識し、また [それは] 鹹くないもの (aloṇika) を [「鹹くない」と] 認識するのである。比丘たちよ。実に [それは、以上のようなものを、以上のように] 認識するがゆえに、それゆえに、識と呼ばれるのである)。 . なお、訳中の補足については、次を参照。SNA 2, 293, 1-13: ambilam pi vijānāti ti, amba-ambāṭaka-mātuluṅgādi-ambilaṃ ambilaṃ ti vijānāti. es'eva nayo sabbapadesu ..... tasmā viññāṇaṃ ti vuccati ti, yasmā imaṃ ambilādibhedam aññamaññavisitṭhena ambilādibhāvena jānāti, tasmā viññāṇaṃ ti vuccati ti. evam idhāpi bhagavā vijānanalakkhaṇassa viññāṇassa paccattalakkhaṇam eva bhājetvā dassesi (また、酸いもの (ambila) を認識しとは、マンゴー (amba) やアンバータカ (ambāṭaka) や枸櫞 (mātuluṅga) などの酸いものを「酸い」と認識する [ことである。] これと全く同じ様式 (naya) がすべての章句に [適用される。] ……それゆえに、認識と呼ばれるとは、何となれば、以上のような酸いなどの違いを有するものを、相互に異なる酸いなどというあり方で知るがゆえに、それゆえに認識と呼ばれるということである。以上のように、ここにおいても、世尊は、認識する (vijānana) という特徴を有する認識 (viññāṇa) にある個別の特徴 (paccattalakkha) を [他のものと] 区別して説示なされたのである)。; 以上の経典の比較考察については、本庄 [1979] [1985] 参照。

【対論者】彼答へて言はく。爾りと。）

【定説者】汝、聽墮負。

【定説者】汝、墮負を聽せ。）

めます]」と。

【定説者】「君は、[我々によって] 論破されたことを認めなさい (\*ājānāhi nigrahaṃ<sup>393</sup>)。』

T26, 531a11-15:

【定説者】若汝説有無所縁心、則不應言謂契經中世尊善語善詞善説「苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法。」作如是言、不應道理。

【定説者】若し汝無所縁心有りと説かば、則ち應に謂はく契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく「苾芻よ。了別し、了別するが故に、名づけて識と為す。何か了別する所なる。謂はく、色を了別す。聲香味觸法を了別す」と言ふべからず。是くのごとき言を作さば、道理に應ぜず。）

【定説者】もし、君（対論者・沙門目連）が「所縁を有しない心が存在する」と説くならば、その場合には、「すなわち、契經(\*āgama)の中において『比丘よ。[認識(\*vijñāna)は] 認識し、認識するがゆえに(\*vijānāti vijānātīti)、[それゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか[と云えば、それは] すなわち、色形(\*rūpa)を認識し、[また] 音(\*śabda)を[認識し、また] 香り(\*gandha)を[認識し、また] 味(\*rasa)を[認識し、また] 触れられるもの(\*spraṣṭavya)を[認識し、また] 法(\*dharma)を認識するのである』と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いる」[ということ容認する] と言つてはならないはずです。「所縁を有しない心が存在する」という自説を自ら容認しつつ説きながらも、同時に] そのように[認識主体(心)がい

<sup>393</sup> Cf. KV<sub>PTS</sub> 1, 9/ KV<sub>Siam</sub> 1, 6: ājānāhi niggaḥaṃ ([君は、我々に] 論破されたことを認めなさい) ., etc.

つも認識対象（所縁）を有するという趣旨の契経をも自ら容認すると] 言うとしたら、道理に合わないこと（自語矛盾）となってしまうでしょう。

T26, 535a15-18:

【定説者】汝、今、若言謂契経中世尊善語善詞善説「苾芻。了別、了別故、名為識。何所了別。謂、了別色。了別聲香味觸法」、則不應説有無所縁心。言有無所縁心、不應道理。

（【定説者】汝、今、若し謂はく契経中に世尊の善語し善詞し善説したまはく「苾芻よ。了別し、了別するが故に、名づけて識と為す。何か了別する所なる。謂はく、色を了別す。聲香味觸法を了別す」と言はば、則ち應に無所縁心有りと説くべからず。無所縁心有りと言はば、道理に應ぜず。）

【定説者】君（対論者・沙門目連）が、今、もし「すなわち、契経（\*āgama）の中において『比丘よ。[認識（\*vijñāna）は] 認識し、認識するがゆえに（\*vijānāti vijānātī）、[それゆえに] 認識と呼ばれるのである。[それでは、認識は] 何を認識するのか [と云えば、それは] すなわち、色形（\*rūpa）を認識し、[また] 音（\*śabda）を [認識し、また] 香り（\*gandha）を [認識し、また] 味（\*rasa）を [認識し、また] 触れられるもの（\*spraṣṭavya）を [認識し、また] 法（\*dharma）を認識するのである』と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いる」[ということ容認する] と言うならば、その場合には「所縁を有しない心が存在する」と説いてはならないはずです。[認識主体（心）がいつも認識対象（所縁）を有するという趣旨の契経を自ら容認しながらも、同時に]「所縁を有しない心が存在する」と説いたとしたら、道理に合わないこ



と（自語矛盾）となってしまうでしょう。

### 35.2. 結果（認識）と原因（所縁）の関係より所縁を有しない心（実際には存在しないものを所縁として有する心）は存在しない

T26, 535a18ff.:

【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。

（【対論者】彼是の言を作す。無所縁心、決定して是れ有なり。何れの者、是なるか。謂はく、過去を縁するなり。或いは未來を縁するなりと。）

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は、[さらに] 以下のように言う。

「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです。[それでは、所縁を有しない心とは、] 何であるか [たとえば、それは] すなわち、過去 [の事物] という所縁を有する [心] (\*atītāmbanam)、あるいは、未来 [の事物] という所縁を有する [心] (\*anāgatāmbanam) です」と。

T26, 535a20-25:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、為本魚師莎底苾芻説言、「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。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、

【定説者】[我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。

「君（対論者・沙門目連）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、元漁師であった<sup>394</sup>サーティ比丘のために

<sup>394</sup> 『識身足論』において、「本魚師」(\*kevartapūrva, \*kevaṭṭapubba) と翻訳される語は、この所依經典であると考えられる『中阿含』によれば、「鶏和哆子」(\*kevartaputra, \*kevaṭṭaputta) となっている。『中阿含』T1, 766c2f.: 爾時、唵帝比丘鶏和哆子生如是惡見……（そのとき、漁師の子（鶏和哆子）であるサーティ比丘（唵帝比丘）に以下のような邪惡な見

契經中に世尊の善語し善詞し善説して、本魚師莎底苾芻の為に説きて言はく、「苾芻よ。彼の彼の因に由り、彼の彼の縁に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、彼の彼の數に墮す。眼及び色に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、眼識の數に墮す。耳鼻舌身意及び法に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、意識の數に墮す」と。）

説いて『比丘よ。何であれ、ある原因 (\**hetu* = 感覺器官) により、何であれ、ある条件 (\**pratyaya* = 対象) により、認識 (\**vijñāna*) が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[その認識は] その原因 (感覺器官)] によって名付けられる (\**saṅkhyāṃ gacchati*)。[すなわち] 眼 (\**cakṣus*) と色形 (\**rūpa*) により、認識が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[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、認識が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[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<sup>395</sup>』と仰っていることを」と。

解が起こつた……)。また、これに相応する MN も同じ内容を示す。MN 1, 256, 12ff.: *tena kho pana samayena sātissa nāma bhikkhuno kevaṭṭaputtassa evarūpaṃ pāpakaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti ……* (さらにまた、ちょうどその時、名前からすると、サーティという漁師の息子である比丘に、以下のような邪悪な見解が起こつた……)。

<sup>395</sup> MN 1, 259, 13-23: *yañ ñad eva bhikkhave paccayaṃ paṭicca uppajjati viññānaṃ tena ten'eva saṅkhaṃ gacchati. cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati viññānaṃ, cakkhuvijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; sotañ ca paṭicca sadde ca uppajjati viññānaṃ, sotavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; ghānañ ca paṭicca gandhe ca uppajjati viññānaṃ, ghānavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; jivhañ ca paṭicca rase ca uppajjati viññānaṃ, jivhāvijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; kāyañ ca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati viññānaṃ, kāyavijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati; manañ ca paṭicca dhamme ca uppajjati viññānaṃ, manovijñānaṃ t'eva saṅkhaṃ gacchati* (比丘よ。何であれ、ある条件により、認識が發生すると、[その認識は、] その条件] によって名付けられる。

【対論者】彼、答言。爾。

(【対論者】彼、答へて言はく。爾りと。)

【定説者】汝、聽墮負。

(【定説者】汝、墮負を聽せ。)

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は、答えて言う[だろう]。「そのとおりである[と認めます]」と。

【定説者】「君は、[我々によって]論破されたことを認めなさい(\*ājanāhi nigraham)。」

T26, 535a25-535b2:

【定説者】若汝説言無所縁心決定是有、則不應言謂契經中世尊善語善詞善説為本魚師莎底苾芻説言「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。」作如是言、不應道理。

(note) \* 生【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【徑】【黃】【清】；生生【南】。

【定説者】もし、君(対論者・沙門目連)が説いて「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものです」と言うならば、その場合には、「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、元漁師であっ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 = 感覺器官)により、何であれ、ある条件(\*pratyaaya = 対

[すなわち、]眼により、そして、色形に[より、]認識が発生すると、[その認識は]眼識と名付けられ、耳により、そして、音に[より、]認識が発生すると、[その認識は]耳識と名付けられ、鼻により、そして、香りに[より、]認識が発生すると、[その認識は]鼻識と名付けられ、舌により、そして、味に[より、]認識が発生すると、[その認識は]舌識と名付けられ、身体により、そして、触れられるものに[より、]認識が発生すると、[その認識は]身識と名付けられ、意により、そして、法に[より、]認識が発生すると、[その認識は]意識と名付けられる)；これに相当する漢訳の『中阿含』も同じ内容を示す。『中阿含』T1, 767a25ff.: 識隨所縁生、即彼縁説。縁眼色生識。生識已、説眼識。如是、耳・鼻・舌・身、意法生識。生識已、説意識([もし、ある]条件となるもの(感覺器官と対象)により、認識が発生すると、[その認識は、]その条件(感覺器官)によって呼ばれる。[すなわち、]眼と色形により、認識が発生する。[そして、]認識が発生すると、[その認識は]眼識と呼ばれる。同様に、耳[と音により、]鼻[と香りにより、]舌[と味により、]身体[と触れられるものにより、あるいは、]意と法[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、鼻識、舌識、身識、あるいは、]意識と名付けられる)。

【定説者】若し汝説きて無所縁心決定して是れ有なりと言はば、則ち應に謂はく契經中に世尊の善語し善詞し善説して本魚師莎底苾芻の為に説きて言はく「苾芻よ。彼の彼の因に由り、彼の彼の縁に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、彼の彼の數に墮す。眼及び色に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、眼識の數に墮す。耳鼻舌身意及び法に由り、識を發生す。識既に生じ已はりて、意識の數に墮す」と言ふべからず。是くのごとき言を作さば、道理に應ぜず。）

象)により、認識 (\*vijñāna) が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[その認識は] そ [の原因 (感覺器官)] によって名付けられる (\*sankhyāṃ gacchati)。[すなわち] 眼 (\*cakṣus) と色形 (\*rūpa)により、認識が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[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) [と触られるもの (\*spraṣṭavya)により、あるいは、] 意 (\*manas) と法 (\*dharma)により、認識が發生する。[そして、] 認識が發生すると、[その認識は、それぞれ、眼識 (\*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」[ということ容認する] と言つてはならないはずです。[「所縁を有しない心は、必ずや、存在するものである」と自ら説きながらも、同時に] そのように [結果たる心は、必ず、条件たる所縁を必要とするという趣旨の契經 (\*āgama) をも自ら容認すると] 言うとしたら、道理に合わないこと (自語矛盾) となってしまうでしょう。

【定説者】汝、今、若言謂契經中世尊善語善詞善説為本魚師莎底苾芻説言「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」、則不應説無所縁心決定是有。言決定有無所縁心、不應道理。

（【定説者】汝、今、若し謂はく契經中に世尊の善語し善詞し善説して本魚師莎底苾芻の為に説きて言はく「苾芻よ。彼の彼の因に由り、彼の彼の縁に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、彼の彼の數に墮す。眼及び色に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、眼識の數に墮す。耳鼻舌身意及び法に由り、識を發生せしむ。識既に生じ已はりて、意識の數に墮す」と言はば、則ち應に無所縁心決定して是れ有なりと説くべからず。決定して無所縁心有りと言はば、道理に應ぜず。）

【定説者】君（対論者・沙門目連）が、今、もし、「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、元漁師であっ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 = 感覺器官）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（感覺器官）] によって名付けられる（\*saṅkhyāṃ 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」[ということを容認する]  
と言うならば、その場合には「所  
縁を有しない心は、必ずや、存在  
するものである」と説いてはなら  
ないはずです。[結果たる心は、  
必ず、条件たる所縁を必要とする  
という趣旨の契経 (\*āgama) を自  
ら容認しながらも、同時に]「所  
縁を有しない心は、必ずや、存在  
するものである」と説いたとした  
ら、道理に合わないこと（自語矛  
盾）となってしまうでしょう。

## 36. [過去あるいは未来の] 或る具寿の世間の四種静慮は記別されるがゆえに存在する

### 36. 1. [過去あるいは未来の] 或る具寿の世間の四種静慮は記別されるがゆえに存在する

#### 36. 1. 1. 対論者の主張

T26, 535b10f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【対論者】沙門・目連は以下のよう  
に説く。「過去と未来 [の事物]  
は存在しないもの (\*asat) であり、  
現在と無為 [の事物のみ] が存在  
するもの (\*sat) です」と。

36. 1. 2~36. 1. 3. 論証の主題となる或る具寿の世間の四種静慮がアーガマに則ると存在し、記別されることが自明であることの確認

T26, 535b11-15:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
「若有慚羞惡作防護愛樂所學久  
居善處、證得世間四種靜慮。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。「若し慚  
と羞を有し惡作し防護し所學を愛樂  
して久しく善處に居らば、世間の四  
種靜慮を證得せん」と。)

【定説者】[我々 (定説者・有部)  
は] 彼 (対論者・沙門目連) に質  
問して言わなければならない。  
「君 (対論者・沙門目連) は、以  
下 [の事柄] をその通りであると  
認めますか、[それとも認めませ  
んか。『もし [ある具寿が、既に  
為してしまった不善なる行為に  
対して] 慚しさ (慚, \*hrī) を懷き、  
羞しさ (羞, \*lajjā) を懷き、追悔  
(惡作, \*kaukrtyā) を懷き、[将来  
において不善なる行為を為すこ  
とのないように自らの行為を] 防  
護して (防護)、学ぶべきこと [た  
る増上心学、すなわち、四種の静  
慮] を追究し (愛樂所學)、善い



【対論者】彼答言。爾。即彼具壽臨終時分、有諸識達同梵行者、來詣問言。「具壽。當記自所證得。」彼作是言。「具壽。我、今已得世間四種靜慮。」

(【対論者】彼答へて言ふ。爾り。即ち彼の具壽の臨終の時分に、諸識達同梵行者有りて、來詣して問ひて言はん。「具壽よ。當に自ら證得する所を記すべし」と。彼是の言を作さん。「具壽よ。我、今已に世間の四種靜慮を得たり」と。)

状態（善処、\*sthāna）<sup>396</sup>に長い間とどまれば、[そのような具壽は]世俗の四種の靜慮（有漏智と相應する四種の靜慮、\*laukikadhyāna）を目の当たりにするだろう』ということを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろう]。「その通りである [と認めます]。すなわち、そのような具壽の臨終の時に、[その具壽と] ともに梵行に励んだ聡明な同輩たち（諸識達同梵行）が來詣して、[その具壽に] 質問して『具壽よ。[君は] 当然、自身によって目の当たりにされたものについて記別しなければならぬ』と言った [としたら、これに対して] 彼（臨終の具壽）は以下のように [答えて] 言う [でしょう。]『具壽 [たち] よ。私は、今の時点で、もはや世俗の四種の靜慮を獲得しています<sup>397</sup>』と。」

<sup>396</sup> Cf. AVDhP P200b8f./ D191b2f.: tshe dang ldan pa dag gnas nyi shu rtsa gnyid po 'di dag ni rab tu byung bas yang dang yang du so sor brtag par bya ba ste/ (具壽 (\*āyusmat) たちよ。以下に [示す] 二十二からなる [善い] 状態 (\*sthāna) が、出家者 (\*pravrajita) によって繰り返され繰り返す (\*punah punah) 思惟されるべき (\*pratisamkhyāya) である)。/ 『広義法門經』T1, 920c25f.: 長老。有二十二處。出家之人應數數觀察。何等二十二 (長老よ。二十二處有り。出家の人は應に數數觀察すべし。何等をか二十二とする)。/ 『普法義經』T1, 923c20f.: 若已是、賢者、當復二十二時處。已作沙門行道者、為、疾是處當為觀。何等為二十二 (若し是を已ふれば、賢者よ、當に復た二十二時處あるべし。已に沙門と作れる行道者は、為れ、疾く是の處をば當に觀ずることを為すべきなり。何等をか二十二と為す)。並びに、註 397 参照。

<sup>397</sup> Cf. AVDhP P201a7ff./ D192a2f.: cig bdag 'chi ba'i tshe tshangs pa mtshungs par spyod pa (P, pa/ D) mkhas pa rnams kyis bdag la dris na yul yul po ma yin zhing (P, zhing / D) bag tsha ba med pa dang / 'jigs pa med par yang dag par lung ston par lung bstan par bya pa gang yin pa dge slong gi 'bras bu bzhi las 'bras bu gang yang rung ba zhig 'thob bam/ (一つには、私は四つの比丘の果のうちのいずれか一つの果を獲得しているか。[もし獲得しているとしたら、] そのゆえに (その果を獲得しているがゆえに)、[私の] 臨終の折、一緒に梵行に励んだ学識のある同輩たちが私に [獲得した比丘の果を] たずねたときには、[私は、その果について、何ら] 懸念することもなく、また、[何ら] 憚ることもないから、[全く] 羞じるところなくして、

36. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 535b15f.:

【定説者】應問彼言。即彼具壽、  
記何所證。過去耶。未來耶。現在  
耶。

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。即ち彼の具壽、何れの證する所  
をか記する。過去か。未來か。現在  
かと。)

【定説者】[我々(定説者・有部)  
は]彼(対論者・沙門目連)に詰  
問して言わなければならない。

「それでは、その具壽は、如何な  
る目の当たりにされた[四種の静  
慮]について記別したのでしょうか。  
過去[の目の当たりにされた  
四種の静慮]でしょうか。未來[の  
目の当たりにされた四種の静慮]  
でしょうか。現在[の目の当たり  
にされた四種の静慮]でし  
ょうか」と。

36. 1. 5. 過去の[自身の]世間の四種静慮の存在証明——過去の[自身の]世間の四種静慮は記別されるがゆえに存在する

T26, 535b17f.:

【定説者】若言記過去、應説有過  
去。不應無過去。言過去無、不應  
道理。

(【定説者】若し過去を記すと言は  
ば、應に過去有りと説くべし。應に

【定説者】もし[君(対論者・沙  
門目連)が]「[その具壽は]過去  
[の自身の四種の静慮]を記別す  
る」と言うとしたら、[その場合  
には、過去の自身の四種の静慮  
は、記別されているがゆえに、あ

[私がおのの果を]記別するに際しては、あるがままに[その果を]記別することができるだろうが)。/『広義法門經』T1, 921a14-18: 十六自念。我、今、於四沙門果中為當已證得隨一沙門果。由此證得、臨命終時、聰明同行善友來責問時、我、以無疑畏心生喜樂心、應當記自所得。若自記時、為如理不(十六は自ら念ずるなり。我、今、四沙門果の中に於いて當に已に隨一の沙門果を證得すべしと為すや。此の證得に由れば、命の終はらん時に臨み、聰明なる同行善友の來たりて責問せん時に、我、疑畏心無きを以て喜樂心を生じ、應に當に自ら得し所を記すべし。若し自ら記せん時に、如理たらんや不やと)。/『普法義經』T1, 923c28ff.: 十二為令我道應四德課中得。令我命盡時、設同道者有問、令我得説、莫令我即時暫欲。行道者當觀是(十二は為れ我道をして四德課に應ずる中に得しむるなり。我が命をして盡かしめん時に、設し同道者の問ふこと有らば、我をして説くを得しめ、我をして即時に暫くも欲せしむること莫からんや。行道者は當に是を觀ずべし)。

過去無かるべからず。過去を無なり  
と言ふは、道理に應ぜず。)

りのままに知られ、ありのままに  
知られているがゆえに、]「過去  
[の自身の四種の静慮]は[実際に]  
存在する」と説かなければなら  
ないこととなるでしょう。[つ  
まり、「過去の事物は存在しない  
ものである」と主張する君（対論  
者・沙門目連）にとっても、]過  
去[の事物]は存在しないもので  
ないことになってしまうのです。  
[よって、君（対論者・沙門目連）  
のように]「過去[の事物]は存  
在しないものである」と言うこと  
は、道理にかなわないこと（自語  
矛盾）となるのです。

36. 1. 6. 未来の[自身の]世間の四種静慮の存在証明——未来の[自身の]世間  
の四種静慮は記別されるがゆえに存在する

T26, 535b18f.:

【定説者】若言記未来、應説有未  
來。不應無未来。言未来無、不應  
道理。

（【定説者】若し未来を記すと言は  
ば、應に未来有りと説くべし。應に  
未来無かるべからず。未来を無なり  
と言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君（対論者・沙  
門目連）が]「[その具寿は]未来  
[の自身の四種の静慮]を記別す  
る」と言うとしたら、[その場合  
には、未来の自身の四種の静慮  
は、記別されているがゆえに、あ  
りのままに知られ、ありのままに  
知られているがゆえに、]「未来  
[の自身の四種の静慮]は[実際に]  
存在する」と説かなければなら  
ないこととなるでしょう。[つ  
まり、「未来の事物は存在しない  
ものである」と主張する君（対論  
者・沙門目連）にとっても、]未  
来[の事物]は存在しないもので

ないこととなってしまうのです。

[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来〔の事物〕は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

36. 1. 7. 対論者が現在の〔自身の〕世間の四種静慮のみが記別されると固執した場合の帰謬論証

T26, 535b19-24:

【定説者】若言記現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一是所記一是能記、又在定中應説異語、此不應理。若不説一補特伽羅非前非<sup>\*</sup>後二心和合一是所記一是能記、又在定中不説異語、則不應言記於現在。言記現在、不應道理。

〈note〉<sup>\*</sup> 非【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【南】【清】；二【徑】【黄】。

（【定説者】若し現在を記すと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所記なり。一は是れ能記なり」と説くべく、又た定中に在りて應に異語を説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合す。一は是れ所記なり。一は是れ能記なり」と説かざれば、又た定中に在りて異語を説かざれば、則ち應に現在を記すと言ふべからず。現在を記すと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の四種の静慮は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに知られず、ありのままに知られないがゆえに、記別されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、現在の自身の四種の静慮のみが記別されることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[その具寿は]現在〔の自身の四種の静慮のみ〕を記別する」と言うとしたら、[その場合には、現在の自身の四種の静慮が記別されているがゆえに、ありのままに知られ、ありのままに知られるがゆえに、現在の自身の四種の静慮が記別される対象

たる心（所記心）として実際に存在し、かつまた、記別がなされているがゆえに、現在の自身の記別する心（能記心）が存在することとなるので、]「ひとりの人物において同時に二つの心が一緒に生起する。[二つの心とは、]一つには記別される[心]（所記[心]）であり、[もう]一つには記別する[心]（能記[心]）である」と説かなければならないこととなってしまうでしょう。さらにまた、[もし君（対論者・沙門目連）が「それら現在の自身の四種の静慮という記別される対象たる心（所記心）が、とりもなおさず、現在の自身の記別する心（能記心）でもある」と言うとしても、その場合には、その具寿は]心の集中状態の真っ直中（定中）において[ありのままのあり方とは]異なる言葉（異語）を説かなければならないこととなってしまうでしょう。[しかし、]これ（ひとりの人物において同時に二つの心が一緒に生起すること、さらにまた、心の集中状態の真っ直中においてはありのままのあり方と異なる言葉が説かれること）は不合理です。[一方、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「ひとりの人物において同時に二つの心が一緒に生起する。[二つの心とは、]一つには記別される[心]（所記[心]）であり、[もう]一つに

は記別する [心] (能記 [心]) である」と説かないとしたら、さらにまた、[その具寿が] 心の集中状態の真っ直中 (定中) において [ありのままのあり方とは] 異なる語 (異語) を説くことがないとしたら、[現在の自身の四種の静慮が記別される対象たる心 (所記心) として存在しないか、あるいは、現在の自身の記別する心 (能記心) が存在しないかのどちらかであるがゆえに、少なくとも現在の自身の四種の静慮は記別されないことになってしまうでしょうし、さらにまた、現在の自身の四種の静慮という記別される心 (所記心) が、とりもなおさず、現在の自身の記別する心 (能記心) であるということもないことになってしまうので、] 現在 [の自身の四種の静慮] は記別されないことに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 [の自身の四種の静慮のみ] が記別される」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。

36. 1. 8. 対論者が現在の [自身の] 世間の四種静慮のみが記別されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 535b25f.:

【定説者】 若言不記過去未來現

【定説者】 もし [君 (対論者・沙

在、是則空無勝過人法、自稱言有、  
彼應毀壞。

（【定説者】 若し過去も未来も現在も  
記せずと言はば、是れ則ち空にして  
勝過人法無きも、自ら稱して有り  
と言ふなれば、彼應に毀壞すべし。）

門目連) が] 「[その具寿は] 過去  
[の自身の四種の静慮] も未来  
[の自身の四種の静慮] も現在  
[の自身の四種の静慮] も記別し  
ない」と言うとしたら、その場合  
には、[その具寿は] すぐれた超  
越者の有する法 (\*uttaramanusya-  
dharma, 勝過人法) を欠いている  
にもかかわらず、自ら「[それら  
四種の静慮を] 有する」と言うこ  
ととなるので、そ[の具寿] は[出  
家者の保たなければならない戒  
律を] 損なっていることとなって  
しまうでしょう。

### 37. [過去あるいは未来の] 纏心を作動させている聖者にもな なければならない聖者の五根は対論者によって容認されるがゆ えに存在する

#### 37.1. [過去あるいは未来の] 纏心を作動させている聖者にもな なければならない聖者の五根は対論者によって容認されるがゆ えに存在する

##### 37.1.1. 対論者の主張

T26, 535b27f.:

【対論者】 沙門目連、作如是説。  
過去未来無。現在無為有。

（【対論者】 沙門目連、是くのごとき  
説を作す。過去と未来は無なり。現  
在と無為は有なりと。）

【対論者】 沙門・目連は以下のよ  
うに説く。「過去と未来 [の事物]  
は存在しないもの (\*asat) であり、  
現在と無為 [の事物のみ] が存在  
するもの (\*sat) です」と。

37.1.2~37.1.3. 論証の主題となる聖者にななければならない五根がアーガマにより  
存在することが自明であることの確認



【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「有五種根。所謂、信根・精進根・念根・定根・慧根。苾芻。若有於此五根、由上品故、由猛利故、由調<sup>\*</sup>善故、由圓滿故、成阿羅漢俱分解脫。自斯已降、轉微轉鈍、成慧解脫。自斯已降、轉微轉鈍、成於身證。自斯已降、轉微轉鈍、成於見得。自斯已降、轉微轉鈍、成信解脫。自斯已降、轉微轉鈍、成隨法行。自斯已降、轉微轉鈍、成隨信行。苾芻。如是、根波羅蜜多為縁、果波羅蜜多施設可知。果波羅蜜多為縁、補特伽羅波羅蜜多施設可知。如是、五根無有唐捐。苾芻。若有於此五根一切皆無、我說彼住外異生品。」

(note) \* 調【初】【崇】【資】【金】【再】【普】  
【清】; 調南藏作謂 (【徑】)【黃】; 謂【南】.

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「五種の根有り。所謂、信根・精進根・念根・定根・慧根なり。苾芻よ。若し有らば、此の五根に於いて、上品なるに由るが故に、猛利なるに由るが故に、調善なるに由るが故に、圓滿なるに由るが故に、阿羅漢の俱分解脱なるを成ず。斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、慧解脫を成ず。斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、身證を成ず。

【定説者】[我々（定説者・有部）は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通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）の中で世尊が『五種の根(\*indriya)がある。[その五種の根とは、] いわゆる、信根(\*śraddhendriya)と精進根(\*viriyendriya)と念根(\*smṛtīndriya)と定根(\*samādhīndriya)と慧根(\*prajñendriya)である。比丘よ。もし[ある人が]いて、[その人に五根がある]としたら、[その]五根が強靱で、鋭敏で、よく調っていて、円満であるがゆえに、[その人は、智慧と心の集中によって煩惱という障害と解脫の障害から離れた]阿羅漢(\*arhat)で俱分解脱した[者](\*ubhayatobhagavimukta)となるのである。それ（阿羅漢で俱分解脱した者）よりも、[その五根が]ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、智慧によって煩惱という障害からだけ離れた]慧解脫した者(\*prajñāvimukta)となるのである。それ（慧解脫した者）よりも、[その五根が]ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、身をもって滅尽定を現証した]身証(\*kāya-sākṣin)となるのである。それ（身

斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、見得を成ず。斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、信解脱を成ず。斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、隨法行を成ず。斯より已降、轉た微にして轉た鈍なれば、隨信行を成ず。苾芻よ。是くのごとく、根波羅蜜多を縁と為し、果波羅蜜多を施設して知るべし。果波羅蜜多を縁と為し、補特伽羅波羅蜜多を施設して知るべし。是くのごとく、五根に唐捐有る無し。苾芻よ。若し此の五根に於いて一切皆無なる有らば、我、彼は外の異生品に住すと説く」と。

証) よりも、[その五根が] ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、知見によって真理に到達した] 見至 (\**dr̥ṣṭiprāpta*) となるのである。それ (見至) よりも、[その五根が] ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、信心によって真理を理解した] 信解脱 (\**śraddhādhimukta*) となるのである。それ (信解脱) よりも、[その五根が] ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、教法に隨順して加行する] 隨法行 (\**dharmānusārin*) となるのである。それ (隨法行) よりも、[その五根が] ますます微弱でますます鈍感であれば、[その人は、信心に隨順して加行する] 隨信行 (\**śraddhānusārin*) となるのである。比丘よ。以上のように、根の完成 [度] (\**indriyapāramitā*) に基づいて果の完成 [度] (\**phalapāramitā*) を設定して知ることができ、果の完成に基づいて人の完成 [度] (\**pudgalapāramitā*) を設定して知ることができるのである。以上のように五根には成果をともしなわなないということがない。比丘よ。[しかるに、] もし [ある人が] いて、[その人に] これらの五根が全くなかったとしたら、私は彼を [聖者の] 外で凡夫の側にとどまっている [者] であると説く<sup>398</sup>』

<sup>398</sup> Cf. 『雜阿含』 T2, 183b6-16: 若比丘於彼五根増上明利滿足者、得阿羅漢俱分解脫。若軟

と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いるということをと。

若劣者、得身證。於彼若軟若劣、得見到。於彼若軟若劣、得信解脱。於彼若軟若劣、得一種。於彼若軟若劣、得斯陀含。於彼若軟若劣、得家家。於彼若軟若劣、得七有。於彼若軟若劣、得法行。於彼若軟若劣、得信行。是名比丘根波羅蜜因縁知果波羅蜜、果波羅蜜因縁知人波羅蜜。如是満足者、作満足事。減少者、作減少事。彼諸根、則不空無果。若無此諸根者、我說彼為作凡夫數（比丘よ。もし、これらの五根が増大しており鋭くなっており円満になっていれば、[これらの五根を有する人は、智慧と三昧により煩惱という障害と解脱の障害から離れた] 阿羅漢で俱分解脱した [者] (\*ubhayatobhāgavimukta) である。[この阿羅漢よりも、これらの五根が] 軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は、身体によって滅尽定を現証する] 身証 (\*kāyasākṣin) である。[この身証よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[この五根を有する人は、知見によって真理に到達する] 見到 (\*dṛṣṭiprāpta) である。[この見到よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は、信心によって真理を理解する] 信解脱 (\*śraddhādhimukta) である。[この信解脱よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は二度と欲界に戻らない境遇へとむかう] 一種 (\*ekavīcika) である。[この一種よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は残り一度だけ欲界に人として転生する] 斯陀含 (\*sakṛdāgamin) である。[この斯陀含よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は数回欲界に転生する] 家家 (\*kulamkula) である。[この家家よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は最多で七回欲界に転生する] 七有 (\*saptakṛdbhava) である。[この七有よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は教法に随順して加行する] 法行 (\*dharmānusārin) である。[この法行よりも、] これら [の五根] が軟弱で薄弱であれば、[これらの五根を有する人は信心に随順して加行する] 信行 (\*śraddhānusārin) である。比丘よ。このことが、根の完成に基づいて果の完成を知り、果の完成に基づいて人の完成を知ることと呼ばれるのである。以上のように [五根が] 円満であれば、[それを原因として得られる] ことも円満となり、[五根が] 不足していれば、[それを原因として得られる] ことも不足するが、これらの根があれば、[その] 結果を欠くということはない。もし [ある人に] これらの根がなければ、私は彼を凡夫の側にとどまっている者であると説く)。 / AKVy 1, 102, 32-103, 9: pañcemāni bhikṣava indriyāṇi. katamāni pañca. śraddhendriyaṃ yāvāt prajñendriyaṃ<> eṣāṃ pañcānām indriyāṇām tīkṣṇatvāt paripūrṇatvād arhan bhavati. tatas tanutarair mṛdutarair anāgāmī bhavati. tatas tanutarair mṛdutarair sakṛdāgāmī. tatas tanutarair mṛdutaraiḥ srotaāpannaḥ. tato 'pi tanutarair mṛdutarair dharmānusārī. iti hi bhikṣava indriyapāramitāṃ pratītya phalapāramitā prajñāyate. phalapāramitāṃ pratītya pudgalapāramitā prajñāyate. yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvāṇi na santi, tam ahaṃ bāhyaṃ pṛthagjanapakṣāvasthitam vadāmīti (比丘たちよ。以下の五根である。何が五 [根] か [と云えば] 信根、乃至、慧根である。これらの五根が鋭いがゆえに、円満であるがゆえに、[その五根を有する人が] 阿羅漢である。[これらの五根が] それ (阿羅漢) よりもより薄弱でありより軟弱であれば [その五根を有する人は] 不還である。[これらの五根が] それ (不還) よりもより薄弱でありより軟弱であれば [その五根を有する人は] 一來である。[これらの五根が] それ (一來) よりもより薄弱でありより軟弱であれば [その五根を有する人は] 預流である。また、[これらの五根が] それ (預流) よりもより薄弱でありより軟弱であれば [その五根を有する人は] 随法行である。比丘たちよ。実に以上のように、根の完成に基づいて、果の完成を知り、果の完成に基づいて人の完成を知るのである。[しかるに] ある人にこれらの五根があらゆる意味で全く存在しない場合は、私は彼を [聖者の] 外側で凡夫の側にとどまっている [人] であると説くと)。

【対論者】彼、答言。爾。

(【対論者】彼、答へて言ふ。爾りと。)

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は返答して言う[だろう。]「[私(対論者・沙門目連)は、そのことを] その通りであると認めます」と。

#### 37. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 535c11ff.:

【定説者】具壽。有學、現起纏心、爾時、此五根當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

(【定説者】具壽よ。有學、纏心を現起せば、爾の時に、此の五根は當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。)

【定説者】[我々は、彼(対論者・沙門目連)に詰問して言わなければならない。]「具壽よ。有學[の聖者](\*śaikṣa)が現に纏心を作動させているとしたら、その場合、この[聖者になければならない]五根はいずれの世(\*adhvan)に存在すると言ふべきでしょうか。過去[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。未来[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。現在[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか」[と]。

37. 1. 5. 過去の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根の存在証明——過去の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 535c13f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと言ふべし。應に過去無かるべからず。過去は無なり

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、]「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は] 過去[世]にある」と言うとしたら、[過去の五根が自身によって容認されているがゆえに、]「過去[の五根]が存在す

と言ふは、道理に應ぜず。)

る」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

37. 1. 6. 未来の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根の存在証明——未来の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 535c14ff.:

【定説者】若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來に在りと言はば、應に未來有りと言ふべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、]「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は]未来[世]にある」と言うとしたら、[未来の五根が自身によって容認されているがゆえに、]「未来[の五根]が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]未来[の事物]が存在しないものでないこととなってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「未来[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかな

わないこと（自語矛盾）となるのです。

37. 1. 7. 対論者が現在の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根のみを容認すると固執した場合の帰謬論証

T26, 535c16-20:

【定説者】若言在現在、應説有一補特伽羅非前非後二心和合一者學心二者纏心、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合一者學心二者纏心、則不應言在於現在。言在現在、不應道理。

（【定説者】若し現在に在りと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は學心なり。二は纏心なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は學心なり。二は纏心なり」と言はば、則ち應に現在に在りと言ふべからず。現在に在りと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の五根は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、自身によって容認されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は現在世にのみあることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が、]「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は]現在[世]に[のみ]ある」と言うとしたら、[現在の五根が自身によって容認されているがゆえに存在することとなるので、]「ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する。一つには、[五根を伴う]學心であり、二つには[五根を伴わない]纏心である」と説かなければならぬこととなってしまうでしょう。[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。[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ことはない。一つには、[五根を伴う]学心であり、二つには[五根を伴わない]纏心である」と言うとしたら、その場合には[現在の五根が存在しないがゆえに自身によって容認されず、自身によって容認されないがゆえに、]「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は]現在[世]に[のみ]ある」と説いてはならないこととなるでしょう。[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]「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は]現在[世]に[のみ]ある」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。

37. 1. 8. 対論者が現在の纏心を作動させている聖者にもなければならぬ聖者の五根のみを容認すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 535c20ff.:

【定説者】若言不在過去未來現在、是則有學現起纏心、應言是外。應言異生。應言住在外異生品。

【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち有

【定説者】[以上のように、君(対論者・沙門目連)が]「纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は現在世にのみある」と固執する場合には、纏心を作動させている聖者にもなければならぬ



學纏心を現起せば、應に是れ外なりと言ふべし。應に異生なりと言ふべし。應に外の異生品に住在すと言ふべし。)

らない五根は、過去世と未来世のみならず、現在世にすらもないこととなってしまいます。しかるに、] もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[纏心を作動させている聖者にもなければならぬ五根は] 過去 [世] にも未来 [世] にも現在 [世] にもない」と言うとしたら、その場合には、有学 [の聖者] が纏心を作動させている場合には、[聖者になければならぬ五根は自身によって容認されず、自身によって容認されないがゆえに、存在しないこととなるので、有学の聖者は、聖者の] 外に [とどまっている] と言わなければならぬこととなるでしょう。 [有学の聖者は、] 凡夫であると言わなければならぬこととなってしまふでしょう。 [有学の聖者は、聖者の] 外で凡夫の側にとどまっている [者] であると言わなければならぬこととなってしまふでしょう。

### 38. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

#### 38.1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

##### 38.1.1. 対論者の主張

T26, 535c23f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき  
説を作す。過去と未來は無なり。現  
在と無為は有なりと。)

【対論者】沙門・目連は以下のよ  
うに説く。「過去と未来 [の事物]  
は存在しないもの (\*asat) であり、  
現在と無為 [の事物のみ] が存在  
するもの (\*sat) です」と。

38. 1. 2~38. 1. 3. 論証の主題となる阿羅漢になければならない少欲がアーガマに  
より存在することが自明であり、少欲が心所法であることの確認

T26, 535c24-27:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、為  
具壽無滅於大士尋思中説、「少欲是  
法。大欲非法。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説し  
たまひて、具壽無滅の為に大士尋思  
の中に於いて説きたまはく、「少欲は  
是れ法なり。大欲は法に非ず」と。)

【定説者】[我々 (定説者・有部)  
は] 彼 (対論者・沙門目連) に質  
問して言わなければならない。  
「君 (対論者・沙門目連) は、以  
下 [のこと] をその通りであると  
認めますか、[それとも認めませ  
んか。すなわち、契經 (\*āgama)  
の中で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、具壽・ア Niluddha  
(\*aniruddha) ために、偉大な  
人物の考察すること (\*mahā-  
puruṣavitarka) の中で、『少欲  
(\*alpeccatā) は [覺りを得るた  
めの] 法である。大欲 (\*maheccha-  
tā) は [覺りを得るための] 法で  
はない<sup>399</sup>』とお説きになっている

<sup>399</sup> 『中阿含』T1, 541a4ff: 善哉。善哉。阿那律陀。謂、汝、在安靜處燕坐、思惟心作此念。道從無欲。非有欲説 (善きかな。善きかな。ア Niluddha よ。君は、靜かな處に安座して、思惟して次のような考察をなした——覺りは、無欲によって [生ずる]。[覺りは、] 欲を有する人の得るものではないと)。/ AN 4, 229, 17ff.: sādhu sādhu anuruddha, sādhu kho tvam anuruddha satta mahāpurisavitakke vitakkesi – appicchassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo mahicchassa (善きかな。善きかな。ア Niluddha よ。実に、善きかな。ア Niluddha よ。君は、七つの偉大な人物の考察することについて考察した——少欲な人にはこの [覺りのための] 法がある。大欲な人にはこの [覺りのための] 法はない [と])。その他、『阿那律八

【対論者】 彼答言。爾。

（【対論者】 彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】 具壽。少欲是何法。

（【定説者】 具壽よ。少欲は是れ何れの法なる。）

【対論者】 是心所有法、與心相應。

（【対論者】 是れ心所有法にして、心と相應す。）

ということを」と。

【対論者】 彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろ。] 「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

【定説者】 [さらにまた、我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。] 「具壽よ。少欲とは、如何なる法ですか」 [と]。

【対論者】 [彼（対論者・沙門目連）は返答して言うだろ。] 「[少欲は、] 心所有法（\*caitta）であつて、心と相應する [法です]」 [と]。

#### 38. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 535c27ff.:

【定説者】 具壽。若阿羅漢身在欲界現入滅定、如是少欲當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】 具壽よ。若し阿羅漢の身欲界に在るの現に滅定に入らば、是くのごとき少欲は當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】 [我々は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。] 「具壽よ。もし阿羅漢で身体が欲界にある [者] が現に滅尽定（\*nirodhasamāpatti）に入っているとしたら、以上のような少欲 [という心所法] はいずれの世（\*adhvan）に存在すると言ふべきでしょうか。過去 [世] に [存在すると言ふべき] でしょうか。未来 [世] に [存在すると言ふべき] でしょうか。現在 [世] に [存在すると言ふべき] でしょうか」 [と]。

念経』 T1, 835c13f., 『増一』 T2, 754a20f. にも同様の文言が見える。

38. 1. 5. 過去の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法の存在証明——過去の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 535c29f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと言ふべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、]「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は]過去[世]にある」と言うとしたら、[過去の少欲という心所法が自身によって容認されているがゆえに、]「過去[の少欲という心所法]が存在する」と説かなければならぬこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]過去[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

38. 1. 6. 未来の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法の存在証明——未来の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 536a1ff.:

【定説者】若言在未来、應説有未来。不應無未来。言未来無、不應道理。

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、]「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は]未来[世]

【定説者】若し未來に在りと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。）

にある」と言うとしたら、[未來の少欲という心所法が自身によって容認されているがゆえに、]「未來 [の少欲という心所法] が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未來の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても] 未來 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未來 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

38. 1. 7. 対論者が現在の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法のみを容認すると固執した場合の帰謬論証

T26, 536a3f.:

【定説者】若言在現在、即不應説現入滅定。言現入滅定、不應道理。

【定説者】若し現在に在りと言はば、即ち應に現に滅定に入ると説くべからず。現に滅定に入ると言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未來の少欲という心所法は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、自身によって容認されないことになってしまうでしょう。すなわち、「過去と未來の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法

は現在世にのみあることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が、]「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は]現在[世]に[のみ]ある」と言うとしたら、[現在の少欲という心所法が自身によって容認されているがゆえに存在することとなるので、]「[阿羅漢で身体が欲界にある者は]現に滅尽定に入っていることがない」と説かなければならぬこととなってしまふでしょう。[しかるに、]「[阿羅漢で身体が欲界にある者は]現に滅尽定に入っていることがない」と言うことは、不合理です。

38. 1. 8. 対論者が現在の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法のみを容認すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 536a4ff.:

【定説者】若言不在過去未來現在、是則阿羅漢身在欲界現入滅定應無少欲。

（【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち阿羅漢の身欲界に在るは現に滅定に入らば應に少欲無かるべし。）

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は現在世にのみある」と固執する場合には、滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という心所法は、過去世と未來世のみならず、現在世にすらもないこととなってしまいます。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ少欲という

心所法は] 過去 [世] にも [未来世] にも現在 [世] にもない」と言うとしたら、その場合には、阿羅漢で身体が欲界にある [者] が現に滅尽定に入っているときには、[阿羅漢になければならない] 少欲 [という心所法] は、[自身によって容認されず、自身によって容認されないがゆえに、] 存在しないこととなってしまうでしょう。

### 39. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

#### 39. 1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

##### 39. 1. 1. 対論者の主張

T26, 536a7f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【対論者】沙門・目連は以下のように説く。「過去と未来 [の事物] は存在しないもの (\*asat) であり、現在と無為 [の事物のみ] が存在するもの (\*sat) です」と。

39. 1. 2~39. 1. 3. 論証の主題となる阿羅漢になければならぬ羞慚がアーガマにより存在することが自明であり、羞慚が心所法であることの確認

T26, 536a8-12:

【定説者】應問彼言。汝然此不。

【定説者】[我々 (定説者・有部)



謂、契經中世尊善語善詞善説、為具壽羅怛羅説、「羅怛羅。若有正知而説妄語、無羞、無慚、無有惡作、我説彼無惡業不造。」

【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまひて、具壽羅怛羅の為に説きたまはく、「羅怛羅よ。若し正知有りて妄語を説き、羞無く、慚無く、惡作有ること無ければ、我彼惡業として造ざるは無しと説く」と。）

【対論者】彼答言。爾。

【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】具壽。羞慚是何法。

【定説者】具壽よ。羞慚は是れ何れの法なる。）

は] 彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。

「君（対論者・沙門目連）は、以下 [のこと] をその通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) の中で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、具壽・ラーフラ (\*rāhula) ために、『ラーフラよ。もし [ある人が、嘘であると] 知った上 (\*sampra-√jñā) で嘘 (\*mrṣā-vāda) をついて、羞じること (\*lajjā) がなく、慚じること (\*apatrapā) がなく、悔いること (\*kaukrīya) がなければ、その人は [如何なる] 邪惡な行為 (\*pāpa) もなさないことがないと、私は説く<sup>400</sup>』とお説きになっているということを」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う [だろう。] 「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。] 「具壽よ。羞慚とは、如何なる法ですか」 [と]。

<sup>400</sup> 『中阿含』T1, 436b24ff.: 如是、羅云。謂、知己妄言、不差、不悔、無慚、無愧、羅云、彼亦無惡不作（ラーフラよ。このように、[ある人が、嘘であると] 知った上で嘘をついて、羞じず、悔いず、慚じることが無く、愧じることが無ければ、羅云よ。その人は、[如何なる] 悪でも為さないことがないだろう）。/ MN 1, 415, 14ff.: evam eva kho rāhula yassa kassaci sampajānamusāvāde na tthi lajjā nāhan tassa kiñci pāpaṃ akaraṇīyan ti vādami（実に、ラーフラよ。ちょうど、このように、誰であれ、ある人に故意の嘘に対する羞じがない場合、その人においては如何なる悪も為されえないことがないと、私は説く）。

【対論者】是心所有法、與心相應。

(【対論者】是れ心所有法にして、心と相應す。)

【対論者】[彼(対論者・沙門目連)は返答して言うだろう。][「羞慚は、]心所有法(\*caitta)であつて、心と相應する[法です]」[と]。

#### 39. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 536a12ff.:

【定説者】具壽。若阿羅漢身在欲界現入滅定、羞慚當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

(【定説者】具壽よ。若し阿羅漢の身欲界に在るの現に滅定に入らば、羞慚は當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。)

【定説者】[我々は、彼(対論者・沙門目連)に詰問して言わなければならぬ。][「具壽よ。もし阿羅漢で身体が欲界にある[者]が現に滅尽定(\*nirodhasamāpatti)に入っているとしたら、[以上のような]羞慚[という心所法]はいずれの世(\*adhvan)に存在すると言ふべきでしょうか。過去[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。未來[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか。現在[世]に[存在すると言ふべき]でしょうか」[と]。

39. 1. 5. 過去の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法の存在証明——過去の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 536a14f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと言ふべし。應に過去無かるべからず。過去は無なり

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、][「滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は]過去[世]にある」と言うとしたら、[過去の羞慚という心所法が自身によって容認されているがゆえに、]

と言ふは、道理に應ぜず。)

「過去 [の羞慚という心所法] が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

39. 1. 6. 未来の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法の存在証明——未来の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 536a15f.:

【定説者】 若言在未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】 若し未來に在りと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】 もし [君 (対論者・沙門目連) が、] 「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は] 未来 [世] にある」と言うとしたら、[未来の羞慚という心所法が自身によって容認されているがゆえに、] 「未来 [の羞慚という心所法] が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のよ

うに]「未来 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

39. 1. 7. 対論者が現在の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法のみを容認すると固執した場合の帰謬論証

T26, 536a16ff.:

【定説者】若言在現在、即不應説現入滅定。言現入滅定、不應道理。

(【定説者】若し現在に在りと言はば、即ち應に現に滅定に入ると説くべからず。現に滅定に入ると言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】[あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の羞慚という心所法は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、自身によって容認されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は現在世にのみあることとなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が、]「[滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚という心所法は]現在[世]に[のみ]ある」と言うとしたら、[現在の羞慚という心所法が自身によって容認されているがゆえに存在することとなるので、]「[阿羅漢で身体が欲界にある者は]現に滅尽定に入っていることがない」と説かなけれ

ばならないこととなってしまう  
でしょう。[しかるに、]「[阿羅漢  
で身体が欲界にある者は] 現に滅  
尽定に入っていることがない」と  
言うことは、不合理です。

39. 1. 8. 対論者が現在の滅尽定に入っている阿羅漢にもなければならぬ羞慚と  
いう心所法のみを容認すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 536a18f.:

【定説者】若言不在過去未來現在、  
是則阿羅漢身在欲界現入滅定應無  
羞慚。

(【定説者】若し過去にも未來にも現  
在にも在らずと言はば、是れ則ち阿  
羅漢の身欲界に在るは現に滅定に入  
らば應に羞慚無かるべし。)

【定説者】[以上のように、君(対  
論者・沙門目連)が「滅尽定に入  
っている阿羅漢にもなければなら  
ぬ羞慚という心所法は現在  
世にのみある」と固執する場合に  
は、滅尽定に入っている阿羅漢に  
もなければならぬ羞慚という  
心所法は、過去世と未来世のみな  
らず、現在世にすらもないことと  
なってしまいます。しかるに、]  
もし[君(対論者・沙門目連)が]  
「[滅尽定に入っている阿羅漢に  
もなければならぬ羞慚という  
心所法は] 過去[世]にも[未来  
世]にも現在[世]にもない」と  
言うとしたら、その場合には、阿  
羅漢で身体が欲界にある[者]が  
現に滅尽定に入っているときは、  
[阿羅漢になければならぬ]  
羞慚[という心所法]は、[自身  
によって容認されず、自身によっ  
て容認されないがゆえに、] 存在  
しないこととなってしまうでし  
ょう。

## 40. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っているも欲界の阿羅漢にはなければならない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する

### 40. 1. [過去あるいは未来の] 滅尽定に入っているも欲界の阿羅漢にはなければならない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する

#### 40. 1. 1. 対論者の主張

T26, 536a25f.:

【対論者】<sup>(†)</sup>沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

〈note〉<sup>(†)</sup>……<sup>(†)</sup> 【初】(南禪寺本) 断欠。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき  
説を作す。過去と未來は無なり。現  
在と無為は有なりと。)

【対論者】沙門・目連は以下のよ  
うに説く。「過去と未来 [の事物]  
は存在しないもの (\*asat) であり、  
現在と無為 [の事物のみ] が存在  
するもの (\*sat) です」と。

40. 1. 2~40. 1. 3. 論証の主題となる欲界の阿羅漢になければならない表象がアー  
 gamaにより存在することが自明であり、滅尽定に入っているも欲界の阿羅漢は表  
 象をもつ有情であることの確認

T26, 536a26-536b21:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「九  
有情居。有諸有情有色有種種身有  
種種想。謂、人及天一分。是名初  
有情居。有諸有情有色有種種身有  
一種想。謂、梵衆天在彼初生。是  
名第二有情居。有諸有情有色有一  
種身有種種想。謂、光音天。是名  
第三有情居。有諸有情有色有一種  
身有一種想。謂、遍淨天。是名第  
四有情居。有諸有情有色無想無各\*

【定説者】[我々 (定説者・有部  
は] 彼 (対論者・沙門目連) に質  
問して言わなければならない。  
「君 (対論者・沙門目連) は、以  
下 [のこと] をその通りであると  
認めますか、[それとも認めませ  
んか。すなわち、契經 (\*āgama)  
の中で世尊が『九つの有情居  
(\*sattvāvāsa, 有情のとどまる処)  
がある。[1] 物質を有していて  
(\*rūpin)、さまざまな[色と形の]

異想。謂、無想天。是名第五有情居。有諸有情無色、一切種色想超過故、有對想滅沒故、種種想不作意故、無邊虛空空無邊處具足住。謂、近趣空無邊處天。是名第六有情居。有諸有情無色、一切種無邊虛空處超過已、無邊識識\*\*無邊處具足住。謂、近趣識無邊處天。是名第七有情居。有諸有情無色、一切種識無邊處超過已、無少所有無所有處具足住。謂、近趣無所有處天。是名第八有情居。有諸有情無色、一切種無所有處超過已、非想非非想處具足住。謂、近趣非想非非想處天。是名第九有情居。」

(note) \* 各【崇】【再】【徑】【黃】【清】；名【資】【金】【普】【南】。 \*\* 識【資】【金】【再】【普】【南】【徑】【黃】【清】；omit. 【崇】。

【【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「九有情居あり。諸の有情の色を有し種種の身を有し種種の想を有する有り。謂はく、人及び天の一分なり。是れ初有情居と名づけらる。諸の有情の色を有し種種の身を有し一種の想を有する有り。謂はく、梵衆天の彼に在りて初めて生ずるなり。是れ第二有情居と名づけらる。諸の有情の色を有し一種の身を有し

身体 (\*nānātvakāya) を有し、[樂・苦・不苦不樂という] さまざまな表象を有する (\*nānātvasaṃjñin) 有情たちがいる。すなわち、人 (\*manuṣya) と一部の神々 (\*tadekatyā devāḥ) である。これが第一の有情居である。<sup>401</sup> [2] 物質を有して (\*rūpin)、さまざまな[色と形の]身体 (\*nānātvakāya) を有し、[その全員が「あらゆる者たちは梵天 (\*brahman) から生じたのである」という] 一様の表象を有する (\*ekatvasaṃjñin) 有情たちがいる。すなわち、梵衆天たち (\*devāḥ brahmakāyikāḥ) で、そこに最初に出現した者たち (\*tadprathamābhinirvṛtta) である。<sup>402</sup>これが第二の有情居である。[3] 物質を有して (\*rūpin)、一種類の[色と形の]身体 (\*ekatvakāya) を有し、[樂と不苦不樂という] さまざまな表象を有する (\*nānātvasaṃjñin) 有情たちがいる。すなわち、光音天たち (\*devā ābhāsvarāḥ) である。<sup>403</sup>これが第三の有情居である。[4] 物質を有して (\*rūpin)、一種類の[色と形の]身体 (\*ekatvakāya) を有し、[樂という] 一種類[だけ]の表象を有する (\*ekatvasaṃjñin) 有情たちがいる。

<sup>401</sup> Cf. AKVy 1, 262, 30ff.: rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā nānātvasaṃjñinaḥ. tadyathā manuṣyāḥ tadekatyāś ca devāḥ. ayaṃ prathamāḥ sattvāvasaḥ.

<sup>402</sup> Cf. AKBh 115, 22: rūpiṇaḥ santi nānātvakāyā ekatvasaṃjñinas tadyathā devā brahmakāyikā ye tatprathamābhinirvṛttāḥ.

<sup>403</sup> Cf. AKBh 116, 8f.: rūpiṇaḥ santi sattvā ekatvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā devā ābhāsvarāḥ.



種種の想を有する有り。謂はく、光音天なり。是れ第三有情居と名づけらる。諸の有情の色を有し一種の身を有し一種の想を有する有り。謂はく、遍淨天なり。是れ第四有情居と名づけらる。諸の有情の色を有し想無く各異の想無き有り。謂はく、無想天なり。是れ第五有情居と名づけらる。諸の有情の色無く、一切種に色の想の超過せらるるが故に、有對の想の滅没するが故に、種種想の作意せられざるが故に、無邊の虚空ありとて空無邊處をば具足して住する有り。謂はく、空無邊處に近趣する天なり。是れ第六有情居と名づけらる。諸の有情の色無く、一切種に無邊虚空處超過せられ已はりて、無邊の識ありとて識無邊處をば具足して住する有り。謂はく、識無邊處に近趣する天なり。是れ第七有情居と名づけらる。諸の有情の色無く、一切種に識無邊處超過せられ已はりて、少しの有する所も無しとて無所有處を具足して住する有り。謂はく、無所有處に近趣する天なり。是れ第八有情居と名づけらる。諸の有情の色無く、一切種に無所有處超過せられ已はりて、非想非非想處をば具足して住する有り。謂はく、非想非非想

る。すなわち、遍淨天たち (\*devāḥ śubhakṛtsnāḥ) である。<sup>404</sup>これが第四の有情居である。[5] 物質を有して (\*rūpin)、[総体的に] 表象を有しておらず (\*asaṃjñin)、個別的な表象も有していない (\*apratisaṃjñin) 有情たちがいる。すなわち、無想天たち (\*devā asaṃjñisattvāḥ) である。これが第五の有情居である。<sup>405</sup> [6] 物質を有しておらず (\*arūpin)、あらゆる点において (\*sarvaśas) 物質を表象すること (\*rūpasamjñāna) を超越すること (\*samatikrama) により<sup>406</sup>、[他の物質が存在することを] 妨げる物 (\*pratigha) を表象することが消滅すること (\*astamgama) により、さまざまな表象 (\*nānātvāsamjñāna) を思惟しなくなること (\*amanasikāra) により<sup>407</sup>、「虚空 (\*ākāśa) が無辺である (ananta)」と思つて、空無辺處 (\*ākāśānantyāyatana) を得て (\*upasaṃ-√pad)、[そこに] とどまっている有情たちがいる。すなわち、空無辺處に属する (\*upaga) [神々] である<sup>408</sup>。これが第六の有情居である。[7] 物質を有しておらず (\*arūpin)、あらゆる点に

<sup>404</sup> Cf. AKBh 116, 23f.: rūṇaḥ santi sattvā ekatvakāyā ekatvasamjñinas tadyathā devāḥ śubhakṛtsnāḥ.

<sup>405</sup> Cf. AKVy 2, 262, 33f.: rūṇaḥ santi sattvā asaṃjñino 'pratisaṃjñinaḥ. tadyathā devā asaṃjñisattvāḥ. ayaṃ pañcamaḥ sattvāvāsaḥ.

<sup>406</sup> Cf. AKVy 2, 262, 12f.: arūṇaḥ santi sattvā ye sarvaśo rūpasamjñānāṃ samatikramād.

<sup>407</sup> Cf. DN 3, 263, 21f.: paṭighasaññānaṃ atthagamā, nānattasaññānaṃ amanasikārā.

<sup>408</sup> Cf. AKVy 2, 262, 13f.: anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasaṃpadya viharaṃti. tadyathā devā ākāśānantyāyatanopagāḥ.

處に近趣する天なり。是れ第九有情居と名づけらる」と。) )

において空無辺處を超越して、「認識 (\*vijñāna) が無辺である」と思って、識無辺處 (\*vijñānānantyāyatana) を得て、[そこに] とどまっている有情たちがいる。すなわち、識無辺處に属する神々である。<sup>409</sup>これが第七の有情居である。[8] 物質を有しておらず (\*arūpin)、あらゆる点において識無辺處を超越して、「何も存在しない」と思って、無所有處 (\*ākimcanyāyatana) を得て、[そこに] とどまっている有情たちがいる。すなわち、無所有處に属する神々である。<sup>410</sup>これが第八の有情居である。[9] 物質を有しておらず (\*arūpin)、あらゆる点において無所有處を超越して、非想非非想處 (\*naivasamjñānāsamjñāyatana) を得て、[そこに] とどまっている有情たちがいる。すなわち、非想非非想處に属する[神々]である。これが第九の有情居である<sup>411</sup>』<sup>412</sup>と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いるということをしる。

【対論者】 彼答言。爾。

【対論者】 彼 (対論者・沙門目連) は返答して言う [だろう。] 「[私

<sup>409</sup> Cf. AKVy 2, 262, 15ff.: arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramyānantyaṃ vijñānam iti vijñānānantyāyatanaṃ upasampadya viharanti. tadyathā vijñānānantyāyatanaopagā devāḥ.

<sup>410</sup> Cf. AKVy 2, 262, 18ff.: arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśo vijñānānantyāyatanaṃ samatikramya nāsti kiṃcid ity ākimcanyāyatanaṃ upasampadya viharanti. tadyathākimcanyāyatanaopagā devāḥ.

<sup>411</sup> Cf. AKVy 2, 263, 2ff.: arūpiṇaḥ santi sattvāḥ sarvaśa ākimcanyāyatanaṃ samatikramya naivasamjñānāsamjñāyatanaṃ upasampadya viharanti. tadyathā devā naivasamjñānāsamjñāyatanaopagāḥ. ayaṃ navamaḥ sattvāvāsa iti.

<sup>412</sup> Cf. 『集異門足論』 T26, 446b14-447a17/ DN 3, 263, 9-30.

【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】具壽。若阿羅漢身在欲界現入滅定、當言住在何有情居。

（【定説者】具壽よ。若し阿羅漢の身欲界に在るの現に滅定に入らば、當に何れの有情居に住在すと言うべき。）

【対論者】彼答言。有種種身有種種想。

（【対論者】彼答へて言ふ。種種身を有し種種想を有するなりと。）

（対論者・沙門目連）は、そのことを] その通りであると認めます」と。

【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に質問して言わなければならない。]「具壽よ。もし阿羅漢で身体が欲界にある[者]が現に滅尽定（\*nirodhasamāpatti）に入っているとしたら、[その滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢は]如何なる有情居（\*sattvāvāsa）にとどまっているというべきでしょうか」[と]。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[その滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢は]さまざまな[色や形の]身体（\*kāya）を有し、さまざまな表象（\*saṃjñā）を有する[有情居にとどまっています]」と。

#### 40. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 536b21ff.:

【定説者】具壽。由何世想説名有想。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】具壽よ。何れの世の想に由り説きて想を有すると名づく。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「具壽よ。[滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢は、]いずれの世（\*adhvan）[に属する]表象（\*saṃjñā）に基づいて「[さまざまな]表象を有する[有情]」と説かれて、[そう]呼ばれているのでしょうか。過去

[の表象に基づいて] でしょうか。未来 [の表象に基づいて] でしょうか。現在 [の表象に基づいて] でしょうか」[と]。

40. 1. 5. 過去の滅尽定に入っているけれども欲界の阿羅漢にはなければならない表象の存在証明——過去の滅尽定に入っているけれども欲界の阿羅漢にはなければならない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 536b23f.:

【定説者】若言由過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に由ると言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が、] 「[滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、] 過去 [の表象] に基づいてである」と言うとしたら、[過去の表象が自身によって容認されているがゆえに、] 「過去 [の表象] が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっても] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

40. 1. 6. 未来の滅尽定に入っているけれども欲界の阿羅漢にはなければならない表象の存在証明——未来の滅尽定に入っているけれども欲界の阿羅漢にはなければならない表象は対論者によって容認されるがゆえに存在する

T26, 536b24f.:

【定説者】若言由未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來に由ると言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし[君(対論者・沙門目連)が、]「[滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、]未来[の表象]に基づいてである」と言うとしたら、[未来の表象が自身によって容認されているがゆえに、]「未来[の表象]が存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても]未来[の事物]が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「未来[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

40. 1. 7. 対論者が現在の滅尽定に入っているとしても欲界の阿羅漢にはなければならぬ表象のみを容認すると固執した場合の帰謬論証

T26, 536b25ff.:

【定説者】若言由現在、則不應説現入滅定。言現入滅定、不應道理。

(【定説者】若し現在に由ると言はば、則ち應に現に滅定に入ると説くべからず。現に滅定に入ると言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】[あるいは、君(対論者・沙門目連)が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の表象は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、自身によって容認されないことになってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来

の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、現在の表象にのみ基づくこととなるのです。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が、]「[滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、] 現在 [の表象のみ] に基づく」と言うとしたら、[現在の表象が自身によって容認されているがゆえに存在することとなるので、]「[阿羅漢で身体が欲界にある者は] 現に滅尽定に入っていることがない」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。[しかるに、]「[阿羅漢で身体が欲界にある者は] 現に滅尽定に入っていることがない」と言うことは、不合理です。

40. 1. 8. 対論者が現在の滅尽定に入っているが欲界の阿羅漢にはなかなければならない表象のみを容認すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 536a27ff.:

【定説者】若言不由過去未來現在、是則阿羅漢身在欲界現入滅定、應言無想。應言無想有情。應言住在無想有情。

（【定説者】若し過去にも未來にも現在にも由らずと言はば、是れ則

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、現在の表象にのみ基づく」と固執する場合には、滅尽定に入っている身体が欲

ち阿羅漢の身欲界に在るは現に滅定に入れば、應に無想と言うべし。應に無想有情と言うべし。應に無想有情に住在すと言うべし。)

界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、過去と未来の表象のみならず、現在の表象にすらも基づいていないこととなってしまいます。しかるに、] もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「[滅尽定に入っている身体が欲界にある阿羅漢がさまざまな表象を有する有情と呼ばれるのは、] 過去 [の表象] にも未来 [の表象] にも現在 [の表象] にも基づかない」と言うとしたら、その場合には、阿羅漢で身体が欲界にある [者] が現に滅尽定に入っているときには、[さまざまな] 表象を有しないとわなければならないこととなってしまいうでしょう。[表象に代表される心的要素を全く持たない] 無想有情と言わなければならないこととなってしまいうでしょう。無想有情 [の有情居である第五の有情居] にとどまっていると言わなければならないこととなってしまいうでしょう。

#### 41. [過去あるいは未来の] 無想有情の触食・意思食・識食という食は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

##### 41.1. [過去あるいは未来の] 無想有情の触食・意思食・識食という食は [世尊によって説かれているがゆえに] 存在する

###### 41.1.1. 対論者の主張

T26, 536c1f.:



【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。)

【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 [事物] (\*asamskrta) は存在す  
るもの (\*sat) です」と。

41. 1. 2~41. 1. 3.論証の主題となる無想有情の触食・意思食・識食という食がア  
ーガマにより存在すること、[そして、世尊によって説かれていること] が自明であ  
ることの確認

T26, 536c2-5:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「一  
切有情皆依食住。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説  
したまはく、「一切有情は皆食に依  
りて住す」と。)

【対論者】彼答言。爾。

(【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。)

【定説者】具壽。無想有情諸天當  
言有何食。

【定説者】[我々 (定説者・有部)  
は] 彼 (対論者・沙門目連) に質  
問して言わなければならない。「君  
(対論者・沙門目連) は、以下 [の  
こと] をその通りであると認めま  
すか、[それとも認めませ] んか。  
すなわち、契經 (\*āgama) の中で  
世尊が『あらゆる有情は食 (\*āhāra,  
食物) を拠り所として生存してい  
る<sup>413</sup>』と見事にお語りになり、見  
事にお述べになり、見事にお説き  
なっているということ」と。

【対論者】彼 (対論者・沙門目連)  
は返答して言う[だろう。]「[私(対  
論者・沙門目連) は、そのことを]  
その通りであると認めます」と。

【定説者】[さらにまた、彼に質問  
して言わなければならない。]「具  
壽よ。無想有情の神々には、いか  
なる食があると言うべきでしょう

<sup>413</sup> 『集異門足論』 T26, 367c6: 一切有情皆依食住。 / DN 3, 211, 22: sabbe sattā āhāraṭṭhitikā  
(あらゆる有情は食によって生存している)。

【定説者】具壽よ。無想有情の諸天には當に何の食有りと言ふべき。

【対論者】彼答。有觸意思識食。

【対論者】彼答ふ。觸と意思と識との食有りと。

か」[と]。

【対論者】彼は、答えて言う[だろう。]「[無想有情の神々には]触（\*sparśa, [対象と感覚器官と認識が] 触れ合うこと）と意思（\*cetanā, [意業であるところの] 意思）と識（\*vijñāna, 認識）という食（\*āhāra, 食物）があります」と。

#### 41. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 536c5f.:

【定説者】具壽。彼食、爾時、當言在何世。過去耶。未來耶。現在耶。

【定説者】具壽よ。彼の食、爾の時に、當に何れの世に在りと言ふべき。過去か。未來か。現在か。

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]

「具壽よ。[もし世尊によって無想有情の触食・意思食・識食という食がありのままに説かれているとしたら、その場合には、無想有情の触食・意思食・識食という食が世尊によってありのままに説かれているがゆえに、無想有情の触食・意思食・識食という食が世尊によってありのままに知られていなければならない、無想有情の触食・意思食・識食という食が世尊によってありのままに知られていなければならない、無想有情の触食・意思食・識食という食が世尊によってありのままに知られているがゆえに、無想有情の触食・意思食・識食という食が個別のあり方をするものとして存在しなければならなりません。そして、もし、或る時に、無想有情の神々が想に代表される心的要素が全く存在し

ない状態にあるとしたら、]その場合には、その〔無想有情の触食・意思食・識食という〕食は、いずれの世(\*adhvan)に存在すると言ふべきでしょうか。過去〔世〕に〔存在すると言ふべき〕でしょうか。現在〔世〕に〔存在すると言ふべき〕でしょうか。未来〔世〕に〔存在すると言ふべき〕でしょうか。〔と〕。

41. 1. 5. 過去の無想有情の触食・意思食・識食という食が存在する可能性への言及一〔世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食〕過去世に存在するならば、過去の無想有情の触食・意思食・識食という食が存在する

T26, 536c6f.:

【定説者】若言在過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去に在りと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし〔君(対論者・沙門目連)が〕「〔世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が〕過去〔世〕に存在する」と言うとしたら、[その場合には、過去の無想有情の触食・意思食・識食という食は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、]「過去〔の無想有情の触食・意思食・識食という食〕が〔個別のあり方をするものとして〕存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。〔つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても〕過去〔の事物〕

が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように]「過去[の事物]は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと(自語矛盾)となるのです。

41. 1. 6. 未来の無想有情の触食・意思食・識食という食が存在する可能性への言及― [世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食] 未来世に存在するならば、未来の無想有情の触食・意思食・識食という食が存在する

T26, 536c7ff.:

【定説者】若言在未来、應説有未来。不應無未来。言未来無、不應道理。

(【定説者】若し未来に在りと言はば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君(対論者・沙門目連)が] 「[世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が] 未来 [世] に存在する」と言うとしたら、[その場合には、未来の無想有情の触食・意思食・識食という食は、世尊によってありのままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、] 「未来 [の無想有情の触食・意思食・識食という食] が [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君(対論者・沙門目連)にとっても] 未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君(対論者・沙門目連)のように] 「未来

〔の事物〕は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

41. 1. 7. 対論者が〔世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が〕現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証

T26, 536c9f.:

【定説者】若言在現在、則不應説無想有情。言無想有情、不應道理。

（【定説者】若し現在に在りと言はば、則ち應に無想有情なりと説くべからず。無想有情なりと言ふは、道理に應ぜず。）

【定説者】〔あるいは、君（対論者・沙門目連）が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の無想有情の触食・意思食・識食という食は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってありのままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまおうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっては、世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食は現在世にのみ存在することとなるのです。しかるに、〕もし〔君（対論者・沙門目連）が〕〔世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が〕現在〔世〕に〔のみ〕存在する」と言うとしたら、〔その場合には、現在の無想有情の触食・意思食・識食という食が、世尊によってあり

のままに説かれているがゆえに、世尊によってありのままに知られ、世尊によってありのままに知られているがゆえに、個別のあり方をするものとして存在することとなり、)[その触食・意思食・識食という食を拠り所として生存している有情は、想に代表される心的要素が全く存在しない状態にある]無想有情である」と説いてはならないこととなってしまおうでしょう。[なぜなら、その触食・意思食・識食という食を拠り所として生存している有情が、想に代表される心的要素が全く存在しない状態にある]無想有情であると言うことは、道理にかなわないこと[であるから]です。

41. 1. 8. 対論者が [世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が] 現在世にのみ存在すると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 536c10-14:

【定説者】若言不在過去未來現在、是則經中世尊善語善詞善説「一切有情皆依食住」如是契經世尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹謗違越拒逆如是世尊所説契經、不應道理。

（【定説者】若し過去にも未來にも現在にも在らずと言はば、是れ則ち經中に世尊の「一切有情は皆食に依りて住す」と善語し善詞し善説した

【定説者】[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食は現在世にのみ存在する」と固執する場合には、過去と未來の無想有情の触食・意思食・識食という食のみならず、現在の無想有情の触食・意思食・識食という食すらも、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、世尊によってあり

まふ是くのごとき契經に世尊の説く所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆せん。若し汝是くのごとき世尊の説きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆せば、道理に應ぜず。）

のままに知られず、世尊によってありのままに知られないがゆえに、世尊によってありのままに説かれないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし[君（対論者・沙門目連）が]「[世尊によって説かれている無想有情の触食・意思食・識食という食が]過去[世]にも未来[世]にも現在[世]にも存在しない」と言うとしたら、その場合には「經典の中で世尊が『あらゆる有情は食（\*ahāra, 食物）を拠り所として生存している』と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いる」[と君（対論者・沙門目連）自身も容認しているような]以上のような契經（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君（対論者・沙門目連）は誹謗し、拒斥し、拒絶することになってしまうでしょう。[しかるに、]もし以上のような契經（\*āgama）の中で世尊のお説きになっている[事柄]を、君（対論者・沙門目連）が誹謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

## 42. 六識身は観察されるがゆえに存在する

### 42. 1. 眼識は観察されるがゆえに存在する

#### 42. 1. 1. 対論者の主張

T26, 536c15f.:



【対論者】沙門目連、作如是説。  
過去未來無。現在無為有。

（【対論者】沙門目連、是くのごと  
き説を作す。過去と未來は無なり。  
現在と無為は有なりと。）

【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 [事物] (\*asaṃskṛta) は存在す  
るもの (\*sat) です」と。

#### 42. 1. 2. 論証の主題となる眼識がアーガマにより存在することが自明であること の確認

T26, 536c16ff.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。  
謂、契經中世尊善語善詞善説、「有  
六識身。眼識・耳識・鼻識・舌識・  
身識・意識。」

（【定説者】應に彼に問ひて言ふべ  
し。汝此を然りとすや不や。謂はく、  
契經中に世尊の善語し善詞し善説  
したまはく、「有六識身あり。眼識・  
耳識・鼻識・舌識・身識・意識なり」  
と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

【定説者】[我々（定説者・有部）  
は] 彼（対論者・沙門目連）に質  
問して言わなければならない。「君  
（対論者・沙門目連）は、以下 [の  
こと] をその通りであると認めま  
すか、[それとも認めませ] んか。  
すなわち、契經 (\*āgama) の中で  
世尊が『六つの認識の集まり  
(\*vijñānakāya) がある。眼識と耳  
識と鼻識と舌識と身識と意識であ  
る<sup>414</sup>』と見事にお語りになり、見  
事にお述べになり、見事にお説き  
なっているということ」と。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）  
は返答して言う[だろう。]「[私（対  
論者・沙門目連）は、そのことを]  
その通りであると認めます」と。

#### 42. 1. 3. 論証の主題となる眼識が観察されることの確認

<sup>414</sup> 『集異門足論』 T26, 429a14f.: 六識身者、云何為六。答。一眼識身。二耳識身。三鼻識身。四舌識身。五身識身。六意識身。／DN 3, 243, 20ff.: cha viññānakāyā -- cakkhuvijñāṇaṃ, sotavijñāṇaṃ, ghānavijñāṇaṃ, jivhāvijñāṇaṃ, kāyavijñāṇaṃ, manovijñāṇaṃ (六つの認識の集まりがある——眼識と耳識と鼻識と舌識と身識と意識である)。

【定説者】復問彼言。汝然此不。謂\*、「有能於眼識已觀今觀當觀是無常是苦是空は無我、已觀今觀當觀彼因是因是集是生是縁、彼滅是滅是静是妙是離、能斷彼道是道是如是行是出。」

〈note〉 \* 謂【再】；諸【崇】【資】【金】  
【普】【南】【徑】【黄】【清】。

（【定説者】復た彼に問ひて言ふ。汝此を然りとすや不や。謂はく、「能く眼識に於いて是れ無常なり是れ苦なり是れ空なり是れ無我なりと已に觀じ今觀じ當に觀じ、彼の因は是れ因なり是れ集なり是れ生なり是れ縁なり、彼の滅は是れ滅なり是れ静なり是れ妙なり是れ離なり、能く彼を斷ずるの道は是れ道なり是れ如なり是れ行なり是れ出なりと已に觀じ今觀じ當に觀ず」と。）

【定説者】[さらにまた、我々（定説者・有部）は]彼（対論者・沙門目連）に質問して言わ[なければならぬ。]「君（対論者・沙門目連）は、以下[のこと]をその通りであると認めますか、[それとも認めませ]んか。すなわち、『[自身の]眼識を“苦である”（\*duḥkha）・“無常である”（\*anitya）・“空である”（sūnya, 自分に属するものではない）・“無我である”（\*anātman, 自分ではない）と[過去の沙門やブラーフマナは]すでに觀察することができたし、[現在の沙門やブラーフマナは]いま觀察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは]これから觀察することができるだろうし、それ（眼識）の原因を“因である”（\*hetu, 原因）・“集である”（\*samudaya, 出現させるもの）・“生である”（\*prabhava, 連続的にあらしめるもの）・“縁である”（\*pratyaya, 条件）と、[そして、]それ（眼識の原因）の消滅を“滅である”（\*nirodha, 消滅すること）・“静である”（\*śānta, [煩惱の] 静まること）・“妙である”（\*praṇīta, [艱難から離れて] 妙なること）・“離である”（\*niḥsarāṇa, [あらゆる過失から] 離れること）と、[さらに、]それ（眼識の原因）を斷ずることのできる方法は、“道である”（\*mārga, [苦の原因の消

滅へと趣くための] 道)・“如である” (\*nyāya, [苦の原因の消滅へと趣くための] 方法)・“行である” (\*pratipat, [苦の原因の消滅へと趣くための] 修行)・“出である” (\*nairyānika, [苦の原因から] 完全に超出させるもの) と [過去の沙門やブラーフマナは] すでに観察することができたし、[現在の沙門やブラーフマナは] いま観察することができるし、[未来の沙門やブラーフマナは] これから観察することができるだろう<sup>415</sup>』ということをと。

【対論者】彼答言。爾。

(【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。)

【対論者】彼(対論者・沙門目連)は返答して言う[だろう。]「[私(対論者・沙門目連)は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 42. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 536c22f.:

【定説者】為何所觀。過去耶。未來耶。現在耶。

(【定説者】何をか觀ずる所と為す。過去か。未來か。現在か。)

【定説者】[我々(定説者・有部)は、彼(対論者・沙門目連)に詰問して言わなければならない。]「觀察される[自身の眼識]はいずれのものですか。過去[の自身の眼識]ですか。未来[の自身の眼識]ですか。現在[の眼識]ですか」[と]。

#### 42. 1. 5. 過去の眼識の存在証明—過去の眼識は觀察されるがゆえに存在する

T26, 536c23f.:

<sup>415</sup> Cf. AKBh 400, 2-12.

【定説者】若言觀過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

(【定説者】若し過去を觀ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「過去 [の自身の眼識] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の眼識はありのままに觀察されるがゆえに、] 「過去 [の自身の眼識] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとって] 過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

#### 42. 1. 6. 未来の眼識の存在証明—未来の眼識は觀察されるがゆえに存在する

T26, 536c24ff.:

【定説者】若言觀未來、應説有未來。不應無未來。言未來無、不應道理。

(【定説者】若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと説くべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君 (対論者・沙門目連) が] 「未来 [の自身の眼識] を [ありのままに] 觀察する」と言うとしたら、[その場合には、未来の自身の眼識はありのままに觀察されるがゆえに、] 「未来 [の自身の眼識] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとって

も] 未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君 (対論者・沙門目連) のように] 「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと (自語矛盾) となるのです。

42. 1. 7. 対論者が現在の眼識のみが観察されると固執した場合の帰謬論証

T26, 536c26-537a1:

【定説者】若言觀現在、應說有一補特伽羅非前非後二心和合一。是所觀一是能觀、此不應理。若言無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】若し現在を觀ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は是れ所觀なり。一は是れ能觀なり」と言はば、則ち應に現在を觀ずと説くべからず。現在を觀ずと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】[あるいは、君 (対論者・沙門目連) が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の眼識は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、ありのままに観察されないこととなってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっては、現在の自身の眼識のみがありのままに観察されることとなるのです。しかるに、]もし[君 (対論者・沙門目連) が]「現在 [の自身の眼識のみ] を [ありのままに] 観察する」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を観察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を観察しえないという条件下で、現在の自身の眼識がありのままに観察されるがゆえに、観察される現在の

自身の眼識が個別のあり方をするものとして存在し、かつ、観察される現在の自身の眼識という心とは別個の現在の自身の観察する心が存在することとなるので、]「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[自身の眼識という]心であり、[もう]一つは、観察する心である」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。[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ことはない。一つは、観察される[自身の眼識という]心であり、[もう]一つは、観察する心である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を観察しえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を観察しえないという条件下で、観察されるはずの現在の自身の眼識という心が存在しないか、あるいは、観察される現在の自身の眼識という心とは別個の現在の自身の観察するはずの心が存在し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眼識はありのままに観察されないので、]「現在[の自身の眼識のみ]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。

[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「現在 [の自身の眼識のみ] 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。

42. 1. 8. 対論者が現在の眼識のみが観察されると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 537a1-10:

【定説者】

若言不觀過去未來現在、是則應無能於眼識已觀今觀當觀是無常是苦是空は無我、已觀今觀當觀彼因是因是集是生是縁、彼滅是滅是靜是妙是離、能斷彼道是道是如是行是出。

（若し過去も未来も現在も観ぜずと言はば、是れ則ち能く眼識に於いて是れ無常なり是れ苦なり是れ空なり是れ無我なりと已に觀じ今觀じ當に觀じ、彼の因は是れ因なり是れ集なり是れ生なり是れ縁なり、彼の滅は是れ滅なり是れ靜なり是れ妙なり是れ離なり、能く彼を斷ずるの道は是れ道なり是れ如なり是れ行なり是れ出なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること無からん。）

【定説者】

[以上のように、君（対論者・沙門目連）が「現在の自身の眼識のみをありのままに観察する」と固執する場合には、過去と未来の自身の眼識のみならず、現在の自身の眼識すらも、ありのままに観察されないこととなってしまうでしょう。しかるに、]もし [君（対論者・沙門目連）が]「過去 [の自身の眼識] も未来 [の自身の眼識] も現在 [の自身の眼識] も [ありのままに] 観察しない」と言うとしたら、その場合には、[自身の]眼識を“苦である” (\*duḥkha)・“無常である” (\*anitya)・“空である” (śūnya, 自分に属するものではない)・“無我である” (\*anātman, 自分ではない) と [過去の沙門やブラーフマナが]すでに観察したことも、[現在の沙門やブラーフマナが]いま観察することも、[未来の沙門やブラーフマナが]これから



観察するだろうことも、それ（眼識）の原因を“因である”（\*hetu, 原因）・“集である”（\*samudaya, 出現させるもの）・“生である”（\*prabhava, 連続的にあらしめるもの）・“縁である”（\*pratyaaya, 条件）と、[そして、] それ（眼識の原因）の消滅を“滅である”（\*nirodha, 消滅すること）・“静である”（\*śānta, [煩惱の] 静まること）・“妙である”（\*praṇīta, [艱難から離れて] 妙なること）・“離である”（\*niḥsaraṇa, [あらゆる過失から] 離れること）と、[さらに、] それ（眼識の原因）を断ずることのできる方法は、“道である”（\*mārga, [苦の原因の消滅へと趣くための] 道）・“如である”（\*nyāya, [苦の原因の消滅へと趣くための] 方法）・“行である”（\*pratipat, [苦の原因の消滅へと趣くための] 修行）・“出である”（\*nairyāṇika, [苦の原因から] 完全に超出させるもの）と [過去の沙門やブラーフマナが] すでに観察したことも、[現在の沙門やブラーフマナが] いま観察することも、[未来の沙門やブラーフマナが] これから観察するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

若無能觀、則應無能已厭今厭當厭。

（若し能く観ずること無くんば、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずる

もし [沙門やブラーフマナが眼識を以上のように] 観察することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが眼識を] すでに嫌悪したことも [現

こと無からん。)

若無能厭、則應無能已離染今離染  
當離染。

(若し能く厭すること無くんば、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無からん。)

若無能離染、則應無能已解脱今解脱  
當解脱。

(若し能く離染すること無くんば、則ち能く已に解脱し今解脱し當に解脱すること無からん。)

若無能解脱、則應無能已般涅槃今般  
涅槃當般涅槃。

(若し能く解脱すること無くんば、則ち能く已に般涅槃し今般涅槃し當に般涅槃すること無からん。)

在の沙門やブラーフマナが眼識を] いま嫌悪することも [未来の沙門やブラーフマナが眼識を] これから嫌悪するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが眼識を] 嫌悪することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに貪りから離れたことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま貪りから離れることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから貪りから離れるだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが] 貪りから離れることができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに解脱したことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま解脱することも [未来の沙門やブラーフマナが] これから解脱するだろうことも不可能となってしまうでしょう。

もし [沙門やブラーフマナが] 解脱することができないとしたら、その場合には、[過去の沙門やブラーフマナが] すでに完全な涅槃に入ったことも [現在の沙門やブラーフマナが] いま完全な涅槃に入ることも [未来の沙門やブラーフマナが] これから完全な涅槃に入るだろうことも不可能となってしまうでしょう。

## 42. 2~42. 6. 耳識と鼻識と舌識と身識と意識は観察されるがゆえに存在する

T26, 537a10f.:

如眼識、如是耳識・鼻識・舌識・身識・意識亦爾。

(眼識のごとく、是くのごとく耳識と鼻識と舌識と身識と意識も亦た爾り。)

眼識 [を觀察する場合] と同様に耳識と鼻識と舌識と身識と意識 [を觀察する場合] も同じように [議論は展開される。]

## 43. 漏は断ぜられるがゆえに存在する

### 43. 1. 漏は断ぜられるがゆえに存在する

#### 43. 1. 1. 対論者の主張

T26, 537a12f.:

【対論者】沙門目連、作如是説。過去未來無。現在無為有。

(【対論者】沙門目連、是くのごとき説を作す。過去と未來は無なり。現在と無為は有なりと。)

【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 [事物] (\*asaṃskṛta) は存在するもの (\*sat) です」と。

43. 1. 2~43. 1. 3. 論証の主題となる [自身の] 漏がアーガマにより存在し、断ぜられることが自明であることの確認

T26, 537a13f.:

【定説者】應問彼言。汝然此不。謂、契經中世尊善語善詞善説、「是諸苾芻應斷諸漏。」

(【定説者】應に彼に問ひて言ふべし。汝此を然りとすや不や。謂はく、

【定説者】 [我々 (定説者・有部) は] 彼 (対論者・沙門目連) に質問して言わなければならない。「君 (対論者・沙門目連) は、以下 [のこと] をその通りであると認めますか、 [それとも認めませ] んか。

契経中に世尊の善語し善詞し善説したまはく、「是の諸苾芻應に諸の漏を斷ずべし」と。）

【対論者】彼答言。爾。

（【対論者】彼答へて言ふ。爾りと。）

すなわち、契経（\*āgama）の中で世尊が『このような比丘たちは諸々の漏（\*āsrava）を斷じなければならぬ』と見事にお語りになり、見事にお述べになり、見事にお説きなっているということをと。

【対論者】彼（対論者・沙門目連）は返答して言う[だろう。]「[私（対論者・沙門目連）は、そのことを]その通りであると認めます」と。

#### 43. 1. 4. 対論者に対する詰問への導入

T26, 537a14f.:

【定説者】為何所斷。過去耶。未來耶。現在耶。

（【定説者】何をか斷ずる所と為す。過去か。未來か。現在か。）

【定説者】[我々（定説者・有部）は、彼（対論者・沙門目連）に詰問して言わなければならない。]「斷ぜられる[自身の漏]はいずれのものですか。過去[の自身の漏]ですか。未來[の自身の漏]ですか。現在[の自身の漏]ですか」[と]。

#### 43. 1. 5. 過去の[自身の]漏の存在証明—過去の[自身の]漏は斷ぜられるがゆえに存在する

T26, 537a15ff.:

【定説者】若言斷過去、應説有過去。不應無過去。言過去無、不應道理。

（【定説者】若し過去を斷ずと言はば、應に過去有りと説くべし。應に過去無かるべからず。過去は無なり

【定説者】もし[君（対論者・沙門目連）が]「過去[の自身の漏]を斷ずる」と言うとしたら、[その場合には、過去の自身の漏は斷ぜられるがゆえに、]「過去[の自身の漏]は[個別のあり方をするものとして]存在する」と説かなげ

と言ふは、道理に應ぜず。)

ればならないこととなるでしょう。[つまり、「過去の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]過去 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「過去 [の事物] は存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

43. 1. 6. 未来の [自身の] 漏の存在証明—未来の [自身の] 漏は断ぜられるがゆえに存在する

T26, 537a17f.:

【定説者】若断未来、应説有未来。不應無未来。言未来無、不應道理。

（【定説者】若し未来を断ぜば、應に未来有りと説くべし。應に未来無かるべからず。未来は無なりと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】もし [君（対論者・沙門目連）が]「未来 [の自身の漏] を断ずる」[と言う] としたら、[その場合には、未来の自身の漏は断ぜられるがゆえに、]「未来 [の自身の漏] は [個別のあり方をするものとして] 存在する」と説かなければならないこととなるでしょう。[つまり、「未来の事物は存在しないものである」と主張する君（対論者・沙門目連）にとっても]未来 [の事物] が存在しないものでないことになってしまうのです。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「未来 [の事物] が存在しないものである」と言うことは、道理にかなわないこと（自語矛盾）となるのです。

43. 1. 7. 対論者が現在の [自身の] 漏のみが知ると固執した場合の帰謬論証

T26, 537a17-22:

【定説者】若言斷現在、應說有一補特伽羅非前非後二心和合一。是所斷。一是能斷、此不應理。若言無一補特伽羅非前非後二心和合一。是所斷。一是能斷、則不應說斷\*於現在。言斷現在、不應道理。

(note) \* 說斷 【崇】【金】【再】【普】【南】  
【徑】【黃】【清】；說口 (空白) 【資】。(1)……  
り 【初】 (南禪寺本) 斷欠。

(【定説者】若し現在を斷ずと言はば、應に「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること有り。一は是れ所斷なり。一は是れ能斷なり」と説くべきも、此れ理に應ぜず。若し「一補特伽羅の非前非後に二心和合すること無し。一は是れ所斷なり。一は是れ能斷なり」と言はば、則ち應に現在を斷ずと説くべからず。現在を斷ずと言ふは、道理に應ぜず。)

【定説者】[あるいは、君 (対論者・沙門目連) が「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張するとしたら、その場合には、過去と未来の自身の漏は、個別のあり方をするものとして存在しないがゆえに、断ぜられないことになってしまうでしょう。すなわち、「過去と未来の事物は存在しないものである」と主張する君 (対論者・沙門目連) にとっては、現在の自身の漏のみが断ぜられることとなるのです。しかるに、]もし[君 (対論者・沙門目連) が]「現在[の自身の漏のみ]を断ずる」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を断じえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を断じえないという条件下で、現在の自身の漏が断ぜられるがゆえに、断ぜられる現在の自身の漏という心が個別のあり方をするものとして存在し、かつ、断ぜられる現在の自身の漏という心とは別個の現在の自身の断ずる心が存在することとなるので、]「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、断ぜられる [自身の漏という] 心であり、[もう]一つは、断ずる [心] である」と説かなければならないこととな

ってしまうでしょう。[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。[一方、]もし[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。一つは、断ぜられる[自身の漏という心]であり、[もう]一つは、断ずる[心]である」と言うとしたら、[その場合には、心法あるいは心所法は自身を断じえず、かつ、心法あるいは心所法はそれぞれ一緒に存在する心所法あるいは心法を断じえないという条件下で、断ぜられるはずの現在の自身の漏という心が存在しないか、あるいは、断ぜられる現在の自身の漏という心とは別個の現在の自身の断ずるはずの心が存在し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漏は断ぜられないので、]「現在の自身の漏[のみ]を断ずる」と説いてはならないこととなってしまいます。[よって、君（対論者・沙門目連）のように]「現在[の自身の漏のみ]を断ずる」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。

43. 1. 8. 対論者が現在の[自身の]漏のみが断ぜられると固執した場合の帰謬論証からさらに導出される誤謬

T26, 537a22-26:

【定説者】若言不斷過去未來現

【定説者】[以上のように、君（対



在、是則經中世尊善語善詞善説  
「是諸苾芻應斷諸漏」如是契經世  
尊所説汝便誹謗違越拒逆。若汝誹  
謗違越拒逆如是世尊所説契經、不  
應道理。

【定説者】若し過去も未來も現在  
も斷ぜずと言はば、是れ則ち經中に  
世尊の「是の諸苾芻應に諸の漏を斷  
ずべし」と善語し善詞し善説したま  
ふ是くのごとき契經に世尊の説く  
所をば汝は便ち誹謗し違越し拒逆  
せん。若し汝是くのごとき世尊の説  
きたまふ契經を誹謗し違越し拒逆  
せば、道理に應ぜず。）

論者・沙門目連)が「現在の自身  
の漏のみを断ずる」と固執する場  
合には、過去と未来の自身の漏の  
みならず、現在の自身の漏すらも、  
断ぜられないこととなってしまう  
でしょう。しかるに、]もし[君(対  
論者・沙門目連)が]「過去[の自  
身の漏]も未来[の自身の漏]も  
現在[の自身の漏]も断じない」  
と言うとしたら、その場合には「経  
典の中で世尊が『このような比丘  
たちは諸々の漏(\*āsra)を断じ  
なければならない』と見事にお話  
りになり、見事にお述べになり、  
見事にお説きになっている」[と君  
(対論者・沙門目連)自身も容認  
しているような]以上のような契  
経(\*āgama)の中で世尊のお説き  
になっている[事柄]を、君(対  
論者・沙門目連)は誹謗し、拒斥  
し、拒絶することとなってしまう  
でしょう。[しかるに、]もし以上  
のような契経(\*āgama)の中で世  
尊のお説きになっている[事柄]  
を、君(対論者・沙門目連)が誹  
謗し、拒斥し、拒絶するとしたら、  
道理にかなわないこと(自語矛盾)  
となるのです。

## 略号、及び、参考文献\*

《一次資料》

- AK:** *Abhidharmakośa* (Vasubandhu).  
Qv. AKBh.
- AKBh:** *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu).  
*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. P. PRADAN. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKLA:** \**Abhidharmakośaṭīkākālakṣaṇānusāriṇī* (Pūrṇavardhana).  
*Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba*. P ju-nyu No. 5594, D cu-chu No. 4093.
- AKTA:** \**Abhidharmakośabhāṣyaṭīkātattvārtha* (Sthiramati).  
*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*. P to-tho No. 5875, D tho-do No. 4421.
- AKUp:** \**Abhidharmakośaṭīkopayikā* (Śamatadeva).  
*Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad nye bar mkho ba zhes bya ba*. P tu-thu No. 5595, D ju-nyu No. 4094.
- AKVy:** *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra).  
*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, ed. U. WOGIHARA. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- AN:** *Aṅguttaranikāya*.  
*The Aṅguttara-nikāya*, ed. R. MORRIS, E. HARDY, and M. HUNT. London: PTS, 1885-1910.
- ANA:** *Anguttaranikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).  
*Manorathapāraṇī: Buddhaghosa's Commentary on the Aṅguttara-nikāya after the Manuscript of Edmund Hardy*, ed. M. WALLESER and H. KOPP.

---

\* 参考文献は、枚挙に遑がなく、挙げれば更に一分冊を設けなければならない。よって、ここでは、引用した文献を訳す際に参照した翻訳、ならびに、小稿と直接的に関連する論文に限って提示することにする。

London: PTS, 1924-1957.

- AVDhP:**     *\*Arthavistaranāmadharmaparyāya.*  
*'Phags pa don rgyas pa zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs.* P shu No. 984,  
D sa No. 318.
- BSBh:**     *Bodhisattvabhūmi.*  
*Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva,* ed.  
U. WOGIHARA. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- D:**         高野山大学附属高野山図書館監修『高野山大学附属高野山図書館所  
蔵 デルゲ版西藏大蔵経 (DVD-ROM 版)』大阪：小林写真工業株  
式会社.
- DhS:**       *Dhammasaṅgaṇi.*  
*The Dhammasaṅgaṇi,* ed. E. MÜLLER. London: PTS, 1885.
- DhSA:**      *Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).  
*The Atthasālinī: Buddhaghosa's commentary on the Dhammasaṅgaṇī,* ed.  
E. MÜLLER. London: PTS, 1897.
- DhSk:**      *Dharmaskandha.*  
*Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus*  
*Gilgit,* hrsg. Siglinde DIETZ. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- DN:**        *Dīghanikāya.*  
*The Dīgha-nikāya,* ed. T. W. Rhys DAVIDS and J. Estlin CARPENTER.  
London: PTS, 1889-1910.
- DNA:**        *Dīghanikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).  
*Sumaṅgala-vilāsinī: Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha-nikāya,* ed.  
T. W. Rhys DAVIDS, J. E. CARPENTER, and W. STEDE. London: PTS,  
1929-1932.
- KP :**         *\*Karmaprajñāpti.*  
*Las gdags pa.* P khu No. 5589, D i No. 4088.

- KV<sub>PTS</sub>:** *Kathāvatthu*, PTS.  
*Kathāvatthu*, ed. A. C. TAYLOR. London: PTS, 1894-1895.
- KV<sub>Siam</sub>:** *Kathāvatthu*, Siam.  
Qv. Siam.
- KVA<sub>PTS</sub>:** *Kathāvatthupparakaraṇa-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa), PTS.  
*Kathāvatthupparakaraṇa-aṭṭhakathā: Included in Pañcappakararaṇa-aṭṭhakathā Named Paramatthadīpanī*, ed. N. A. JAYAWICKRAMA. London: PTS, 1979.
- KVA<sub>Siam</sub>:** *Kathāvatthupparakaraṇa-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa), Siam.  
Qv. Siam.
- MK:** *Mūlamadhyamakakālikā* (Nāgārjuna).  
Qv. PP.
- MN:** *Majjhimanikāya*.  
*The Majjhimanikāya*, ed. V. TRENCKNER. London: PTS, 1887-1925.
- MNA:** *Majjhimanikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).  
*Papañcasūdanī: Majjhimanikāya-aṭṭhakathā of Buddhaghosācariya*, ed. J. H. WOODS and D. KOSAMBI. London: PTS, 1922-1938.
- P:** 西藏大藏經研究会編『大谷大学所蔵 影印 北京版西藏大藏經』東京：鈴木學術財団.
- PM:** *Paṭisambhidāmagga*.  
*Paṭisambhidāmagga*, ed. A. C. TAYLOR. London: PTS, 1905-1907.
- PMA:** *Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā* (Mahānāma).  
*Saddhammapakkāsini: Commentary on the Paṭisambhidāmagga*, ed. C. V. JOSHI. London: PTS, 1933-1979.
- PP:** *Prasannapadā* (Candrakīrti).  
*Madhyamakavṛtti: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de*

*Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica IV*, éd. Loui DE LA VALLÉE POUSSIN. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903-1913.

**PTS:** Pali Text Society.

**PV:** *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti).  
Qv. PVV.

**PVV:** *Pramānavarttikavṛtti* (Manorathanandin).  
“Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin”,  
ed. Rāhula SĀṆKṚTYĀYANA. *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Patna: The Bihar and Orissa Research Society, 1938-1940.

**Q:** 延聖院大藏經局編『宋版 磧砂大藏經』台北：新文豐出版公司。

**Siam:** タイ王室版パーリ大藏經。

**SN:** *Samyuttanikāya*.  
*The Samyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*, ed. L. FEER. London: PTS, 1884-1893.

**SNA:** *Samyuttanikāya-aṭṭhakathā* (Buddhaghosa).  
*Sārattha-ppakāsinī: Buddhaghosa's Commentary on the Samyutta-nikāya*,  
ed. F. L. WOODWARD. London: PTS, 1929-1937.

**ŚrBh:** *Śrāvabhūmi*.

1 大正大学総合佛教研究所声聞地研究会編著『瑜伽論声聞地：サンスクリット語テキストと和訳 第1 瑜伽処』東京：山喜房仏書林，1998.

2 大正大学総合佛教研究所声聞地研究会編著『瑜伽論声聞地：サンスクリット語テキストと和訳 第2 瑜伽処』東京：山喜房仏書林，2007.

**T:** 高楠順次郎編輯『大正新脩大藏經』東京：大正新脩大藏經刊行会。

**UV:** *Udānavarga* (Dharmatrāta)

*Udanavarga: Sanskrittexte aus den Turfanfunden X*, hrsg. F. BERNHARD.  
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.

**UVV:**        \**Udānavargavivaraṇa* (Prajñāvarman).  
*Ched du brjod pa'i tshoms kyi rnam par 'grel pa*. P du-nu No. 5601, D  
tu-thu No. 4100.

**Vibhaṅga:**   *Vibhaṅga*.  
*The Vibhaṅga: Being the Second Book of the Abhidhamma-piṭaka*, ed. C.  
A. F. Rhys Davids. London: PTS, 1904.

**VibhaṅgaA:** *Vibhaṅgaṭṭha-akathā* (Buddhaghosa).  
*Sammoha-vinodanī: Abhidhamma-piṭake Vibhaṅgatthakathā*, ed. A. P.  
BUDDHADATTA Thero. London: PTS, 1923.

**VM:**         *Visuddhimagga* (Buddhaghosa).  
*The Visuddhi-magga of Buddhaghosa*, ed. C. A. F. Rhys DAVIDS, London:  
PTS, 1920-1921.

**VyVi:**       *Vīgrahavyāvartanī* (Nāgārjuna).  
“The *Vīgrahavyāvartanī* of Nāgārjuna”, ed. E. H. JONSTON and A. KUNST.  
*Melongé chinois et buddhiques*, Bruxelles: L'Institut Belge des Hautes  
Études Chinoises, 1951.

**Z:**           中華大藏經編輯局編『中華大藏經（漢文部分）』北京：中華書局。

『阿那律八念經』：

支曜訳『仏説阿那律八念經』 T1, No. 46.

『異部宗輪論』：

玄奘訳『異部宗輪論』 T49, No. 2031.

『俱舍論（旧）』：

真谛訳『阿毘達磨俱舍釈論』 T29, No. 1559.

『俱舍論（新）』：

玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』 T29, No. 1558.

『顯宗論』:

玄奘訳『阿毘達磨藏顯宗論』 T29, No. 1563.

『広義法門経』:

真谛訳『広義法門経』 T1, No. 97.

『識身足論』:

玄奘訳『阿毘達磨識身足論』 T26, No. 1539.

『集異門足論』:

玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』 T26, No. 1536.

『十八部論』:

真谛訳『十八部論』 T49, No. 2032.

『順正理論』:

玄奘訳『阿毘達磨順正理論』 T29, No. 1562.

『雑阿含』:

求那跋陀羅訳『雑阿含経』 T2, No. 99.

『増一阿含』:

瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』 T2, No. 125.

『中阿含』:

瞿曇僧伽提婆訳『中阿含経』 T1, No. 26.

『長阿含』:

仏陀耶舎・竺仏念訳『長阿含経』 T1, No. 1.

『南伝大蔵経』:

高楠博士功績記念会『南伝大蔵経』 東京：大蔵出版.

『婆沙論 (旧)』:



浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』 T28, No. 1546.

『婆沙論 (古)』:

僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』 T28, No. 1547.

『婆沙論 (新)』:

玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』 T27, No. 1545.

『部執異論』:

真諦訳『部宗異論』 T49, No. 2033.

『普法義經』:

安世高訳『仏説普法義經』 T1, No. 98.

『法蘊足論』:

玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』 T26, No. 1537.

『發智論 (旧)』:

僧伽提婆・竺仏念訳『阿毘曇八犍度論』 T26, No. 1543.

『發智論 (新)』:

玄奘訳『阿毘達磨發智論』 T26, No. 1544.

『品類足論 (旧)』:

求那跋陀羅・菩提耶舎訳『衆事阿毘曇論』 T26, No. 1541.

『品類足論 (新)』:

玄奘訳『阿毘達磨品類足論』 T26, No. 1542.

『瑜伽師地論』:

玄奘訳『瑜伽師地論』 T30, No. 1579.

《二次資料》

COX, Collett

- [1988] “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories”. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Lausanne: The International Association of Buddhist Studies.
- [1995] *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section of Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

DAVIDS, Caroline Augusta Foley Rhys

- [1900] *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Being a Translation, Now Made for the First Time, from the Original Pali, of the First Book in the Abhidhamma-piṭaka, Entitled Dhamma-saṅgaṇī (Compendium of States or Phenomena)*. London: The Royal Asiatic Society.

DAVIDS, Caroline Augusta Foley Rhys/ WOODWARD, Frank Lee

- [1917-30] *The Book of the Kindred Sayings (Saṃyutta-nikāya) or Grouped Suttas*. London: PTS.

DAVIDS, Thomas William Rhys/ DAVIDS, Caroline Augusta Foley Rhys

- [1899-1921] *Dialogues of the Buddha*. London: H. Frowde, Oxford University Press.

DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis

- [1925] “La Controverse du Temps et du Pudgala dans le *Vijñānakāya*”. *Études Asiatiques: Publiées à l'Occasion du Vingt-cinquième Anniversaire de L'École Française d'Extrême-Orient, par ses Membres et ses Collaborateurs I*, Paris: L'École Française d'Extrême-Orient.

DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis/ LAMOTTE, Étienne

- [1971] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

DELEANU, Florin

[2006] *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

HARTMANN, Jens-Uwe

[2004] “Contents and Structure of the Dīrghāgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins”. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Tokyo: Soka University.

HORNER, Isaline Blew

[1954-59] *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikāya)*. Oxford: PTS.

LAMOTTE, Étienne

[1976] *Histoire du Bouddhisme Indien: Des Origines à l'Ére Śaka*. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.

Ñāṇamoli

[1982] *The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga)*. Oxford: PTS.

[1991] *The Dispeller of Delusion (Sammohavinodanī)*. Oxford: PTS.

Paṭhamakyaw Ashin Thiṭṭila

[1969] *The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma-piṭaka*. London: PTS.

Pe Maung Tin

[1920-21] *The Expositor (Atthasālinī): Buddhaghosa's Comentary on the Dhammasaṅgaṇī, the First Book of the Abhidhamma-piṭaka*. London: PTS.

[1923-31] *The Path of Purity: Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*. London: PTS.

Shwe Zan Aung/ DAVIDS, Caroline Augusta Foley Rhys

[1915] *Points of Controversy or Subjects of Discourse: Being a Translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-piṭaka*. London: PTS.

WOODWARD, Frank Lee/ HARE, E. M.

[1932-36] *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-nikāya) or More Numbered Suttas.* Oxford: PTS.

赤沼智善

[1933a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 27 [阿毘達磨順正理論]』東京：大東出版社。

[1933b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 28 [阿毘達磨順正理論]』東京：大東出版社。

[1934a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 29 [阿毘達磨順正理論]』東京：大東出版社。

[1934b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 30 [阿毘達磨順正理論]』東京：大東出版社。

秋本勝・本庄良文

[1978]： 「俱舎論：三世実有説（訳註）」『南都仏教 41』奈良：南都仏教研究会。

池田練太郎

[1977] 「俱舎論随眠品の構造」『印度学仏教学研究 51』東京：日本印度学仏教学会。

[1978] 「『俱舎論』における kleśa と upakleśa について」『印度学仏教学研究 53』東京：日本印度学仏教学会。

[1981] 「思業と思已業」『印度学仏教学研究 59』東京：日本印度学仏教学会。

[1986] 「『俱舎論』にみられる二種類の煩惱説」『駒沢大学仏教学部研究紀要 44』東京：駒沢大学。

岩松浅夫

[1997] 「[根本] 有部の長阿含経について」『印度学仏教学研究 91』東京：日本印度学仏教学会。

荻原雲来

[1933] 『和譯稱友俱舎論疏』東京：梵文俱舎論疏刊行會。

[1934] 『和譯稱友俱舎論疏』東京：梵文俱舎論疏刊行會。

[1939] 『和譯稱友俱舎論疏』東京：梵文俱舎論疏刊行會。

奥住毅

- [1988] 『中論註釈書の研究：チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』東京：大蔵出版。

小谷信千代・本庄良文

- [2007] 『俱舎論の原典研究：随眠品』東京：大蔵出版。

梶山雄一ほか

- [1974] 『大乘仏典 14：龍樹論集』東京：中央公論社。

片山一良

- [1997] 『パーリ仏典：第1期1中部』東京：大蔵出版。  
[1998] 『パーリ仏典：第1期2中部』東京：大蔵出版。  
[1999] 『パーリ仏典：第1期3中部』東京：大蔵出版。  
[2000] 『パーリ仏典：第1期4中部』東京：大蔵出版。  
[2001] 『パーリ仏典：第1期5中部』東京：大蔵出版。  
[2002] 『パーリ仏典：第1期6中部』東京：大蔵出版。  
[2003a] 『パーリ仏典：第2期1長部』東京：大蔵出版。  
[2003b] 『パーリ仏典：第2期2長部』東京：大蔵出版。  
[2004a] 『パーリ仏典：第2期3長部』東京：大蔵出版。  
[2004b] 『パーリ仏典：第2期4長部』東京：大蔵出版。  
[2005] 『パーリ仏典：第2期5長部』東京：大蔵出版。  
[2006] 『パーリ仏典：第2期6長部』東京：大蔵出版。  
[2011] 『パーリ仏典：第3期1相応部』東京：大蔵出版。  
[2012] 『パーリ仏典：第3期2相応部』東京：大蔵出版。

加藤純章

- [1985] 「自性と自相：三世実有説の展開」『仏教思想の諸問題：平川彰博士古稀記念論集』東京：春秋社。  
[1989] 『経量部の研究』東京：春秋社。

河村孝照

- [1974] 『阿毘達磨論書の資料的研究』東京：日本学術振興会。  
[1990] 「阿毘達磨大毘婆沙論綱要（V7～V9）」『東洋学研究 24』東京：東洋学研究所。  
[2004] 『俱舎概説』湖西：日本伝統文化研究所。

- 川崎信定  
[1992] 『一切智思想の研究』 東京：春秋社。
- 北川秀則  
[1965] 『インド古典論理学の研究：陳那 (Dignāga) の体系』 東京：鈴木学術財団。
- 木村泰賢  
[1922] 『阿毘達磨論成立の経過に関する研究：特に主なる四五種の論書に就いて』 東京：丙午出版社。  
[1929] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 7 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1930] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 8 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1937] 『阿毘達磨論の研究：木村泰賢全集第 6 卷』 東京：明治書院。
- 木村泰賢・西義雄・坂本幸男  
[1930] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 9 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1931a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 10 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1931b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 11 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1932a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 12 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1932b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 13 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1933a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 14 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1933b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 15 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1933c] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 16 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。  
[1934] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 17 [阿毘達磨大毘婆娑論]』 東京：大東出版社。

- 小山憲榮  
[1891] 『異部宗輪論述記發鞞』 京都：永田文昌堂。
- 三枝充憲  
[1985] 『中論偈頌総覧』 東京：第三文明社。
- 坂本幸男  
[1981] 『阿毘達磨の研究：坂本幸男論文集第 1』 東京：大東出版社。
- 桜井良彦  
[2003] 「建立因としての得」『印度学仏教学研究 102』 東京：日本印度学仏教学会。
- 桜部建  
[1969] 『俱舎論の研究：界・根品』 京都：法蔵館。  
[1981] 『仏典講座 18：俱舎論』 東京：大蔵出版。
- 桜部建・上山春平  
[1969] 『仏教の思想 2：存在の分析〈アビダルマ〉』 東京：角川書店。
- 桜部建・小谷信千代  
[1999] 『俱舎論の原典解明：賢聖品』 京都：法蔵館。
- 桜部建・小谷信千代・本庄良文  
[2004] 『俱舎論の原典研究：智品・定品』 東京：大蔵出版。
- 佐古年穂  
[2001]： 『『俱舎論』における dravya について』『空と実在：江島惠教博士追悼記念論集』 東京：春秋社。
- 佐々木現順  
[1949] 『仏教に於ける有の形而上学』 東京：弘文堂。  
[1958] 『阿毘達磨思想研究：仏教実在論の歴史的批判的研究』 東京：弘文堂。
- 佐藤密雄



- [1933] 『論事附覚音註』 東京：大東出版社。
- 静谷正雄
- [1978] 『小乗仏教史の研究：部派仏教の成立と変遷』 京都：百華苑。
- 田中教照
- [1993] 『初期仏教の修行道論』 東京：山喜房仏書林。
- 塚本啓祥
- [1966] 『初期仏教教団史の研究：部派の形成に関する文化史的考察』 東京：山喜房仏書林。
- [2001] 『インド仏教における虚像と実像』 東京：山喜房佛書林。
- 寺本婉雅・平松友嗣
- [1974] 『異部宗輪論：蔵漢和三訳対校異部宗精釈・異部説集』 東京：国書刊行会。
- 戸崎宏正
- [1979] 『仏教認識論の研究：法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論 上巻』 東京：大東出版社。
- [1985] 『仏教認識論の研究：法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論 下巻』 東京：大東出版社。
- 飛田康裕
- [2006] 「『識身足論』における三世実有の一理由の考察：なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か」『東洋の思想と宗教 23』 東京：早稲田大学東洋哲学会。
- [2007] 「『識身足論』の三世実有論証における二心和合の問題が占める役割」『印度学仏教学研究 113』 東京：日本印度学仏教学会。
- [2010a] 「説一切有部における自己認識否定の発端」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 55-1』 東京：早稲田大学文学学術院文学研究科。
- [2010b] 「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：研究論文集第 1 輯』 東京：早稲田大学仏教青年会。
- [2011] 「アビダルマ文献に見える仏説の正しさの根拠に関する考察：『識身足論』の三世実有論証をもとに」『日本仏教学会年報 76』 京都：日本

仏教学会。

- [2012] 『『識身足論』における論理的包摂関係をめぐる対論』『久遠：研究論文集第3輯』東京：早稲田大学仏教青年会。

中谷英明

- [1988] 『スバシ写本の研究：亀茲国致隸藍の『ウダーナ・ヴァルガ』』京都：人文書院。

中村元

- [1966] 「マウリヤ朝ならびにゴータマ・ブッダの年代について」『インド古代史 下：中村元選集第六巻』東京：春秋社。  
[1978] 『ブッダの真理のことば・感興のことば』東京：岩波書店。  
[1986a] 『ブッダ悪魔との対話』東京：岩波書店。  
[1986b] 『ブッダ神々との対話』東京：岩波書店。

浪花宣明

- [2004] 『分別論註：Vibhaṅgaṭṭhakathā と Vibhaṅgamūlaṭikā』京都：平楽寺書店。

西義雄

- [1931] 「三世実有論の研究」『宗教研究 8-2』東京：宗教研究会。（西 [1975] 再掲。）  
[1935a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 25 [阿毘達磨俱舍論]』東京：大東出版社。  
[1935b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 26 上 [阿毘達磨俱舍論]』東京：大東出版社。  
[1935c] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 26 下 [阿毘達磨俱舍論]』東京：大東出版社。  
[1975] 『阿毘達磨仏教の研究：その真相と使命』東京：国書刊行会。

西義雄・坂本幸男

- [1934a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 17 [阿毘曇八犍度論]』東京：大東出版社。  
[1934b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 18 [阿毘曇八犍度論]』東京：大東出版社。

- 西村実則  
[2002] 『アビダルマ教学：俱舍論の煩惱論』 京都：法藏館。
- 原田和宗  
[1998] 「言語に対する行使意欲としての思弁（尋）と熟慮（伺）：経量部学説の起源（1）」『密教文化 199/200』 和歌山：密教研究会。
- 林五邦  
[1934] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 23 [阿毘達磨藏頭宗論]』 東京：大東出版社。  
[1935] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 24 [阿毘達磨藏頭宗論]』 東京：大東出版社。
- 平川彰  
[1991] 「仏滅年代論：仏陀の入滅年代に関する資料の評価について」『平川彰著作集第二巻：原始仏教とアビダルマ仏教』 東京：春秋社。
- 福田琢  
[2000] 「『業施設』について」『日本仏教学会年報 65』 京都：日本仏教学会。
- 福原亮巖  
[1965] 『有部阿毘達磨論書の発達』 京都：永田文昌堂。
- 深浦正文  
[1951] 『俱舍学概論』 京都：百華苑。
- 舟橋一哉  
[1987] 『俱舍論の原典解明：業品』 京都：法藏館。
- 本庄良文  
[1979] 「śamathadeva の俱舍論註：根品（1）」『印度学仏教学研究 55』 東京：日本印度学仏教学会。  
[1981] 「śamathadeva の俱舍論註：根品（3）」『印度学仏教学研究 58』 東京：日本印度学仏教学会。  
[1982a] 「シャマタデーヴァの俱舍論註：根品（4）」『南都仏教 48』 奈良：南都仏教研究会。

- [1982b] 「三世実有説と有部阿含」『仏教研究 12』浜松：国際仏教徒協会。
- [1982c] 「シャマタデーヴァの俱舎論註：随眠品」『南都仏教 49』奈良：南都仏教研究会。
- [1983a] 「シャマタデーヴァの俱舎論註：定品」『南都仏教 50』奈良：南都仏教研究会。
- [1983b] 「シャマタデーヴァの俱舎論註：根品（6）」『印度学仏教学研究 63』東京：印度学仏教学会。
- [1983c] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：破我品註」『仏教研究 13』浜松：国際仏教徒協会。
- [1984a] 『俱舎論所依阿含全表』京都：本庄良文。
- [1984b] 「シャマタデーヴァの俱舎論註：智品」『仏教文化論攷：坪井俊映博士頌寿記念』京都：仏教大学。
- [1985] 「阿含と俱舎論：界品（二）」『南都仏教 54』奈良：南都仏教研究会。
- [1989] 『梵文和訳決定義経・註』京都：本庄良文。
- [1990a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：賢聖品（3）」『神戸女子大学教育諸学研究論文集 4』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1990b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：賢聖品（2）」『仏教研究 19』浜松：国際仏教徒協会。
- [1990c] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品（2）」『仏教史学研究 33』東京：仏教史学会。
- [1991a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品（4）」『神戸女子大学教育諸学研究論文集 5』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1991b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料 1：世品（1）」『仏教文化研究 35』京都：浄土宗教学院研究所。
- [1991c] 「阿含と俱舎論：界品（3）」『仏教研究 20』浜松：国際仏教徒協会。
- [1992a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品（6）」『仏教研究 21』浜松：国際仏教徒協会。
- [1992b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品（5）」『神戸女子大学教育諸学研究論文集 6』神戸：神戸女子大学文学部教育学科。
- [1993a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：業品（1）」『神戸女子大学紀要 26』神戸：神戸女子大学。
- [1993b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：業品（2）」『神戸女子大学教育諸学研究論文集 7』神戸：神戸女子大学文学部教育学科。
- [1994a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：業品（3）」『神戸女子大学紀要 27』神戸：神戸女子大学。
- [1994b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：業品（4）」『神戸女子大学教

- 育諸学研究論文集 8』神戸：神戸女子大学文学部教育学科。
- [1995] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品 (7)」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 9』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1996] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料：世品 (9)」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 10』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1997] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺：智品 (下)」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 11』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1998a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺：破我品 (下)」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 12』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [1998b] 『随眠施設』『名色施設』『印度学仏教学研究 93』東京：日本印度学仏教学会。
- [1999a] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺：界品」『仏教大学仏教学会紀要 7』京都：仏教大学仏教学会。
- [1999b] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺：根品 (2)」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 13』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。
- [2000] 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺：随眠品・定品」『神戸女子大学教育学諸学研究論文集 14』神戸：神戸女子大学教育学科研究会。

水野弘元

- [1996] 『仏教文献研究』東京：春秋社。
- [1997a] 『仏教教理研究』東京：春秋社。
- [1997b] 『パーリ論書研究』東京：春秋社。

宮下晴輝

- [1994] 「アビダルマにおける自性の意味」『仏教学セミナー59』京都：大谷大学仏教学会。
- [1997] 「有部の論書における自性の用例」『仏教学セミナー65』京都：大谷大学仏教学会。

前田英一

- [2005] 「『婆沙論』に説かれる定中における言語について」早稲田大学大学院紀要 51-1』東京：早稲田大学文学学術院文学研究科。

村上真完

[1993a] 「人格主体論（靈魂論）：俱舍論破我品訳注（1）」『知の邂逅——仏教と科学：塚本啓祥教授還暦記念論文集』東京：佼成出版社。

[1993b] 「人格主体論（靈魂論）：俱舍論破我品訳注（2）」『原始仏教と大乘仏教：渡辺文麿博士追悼記念論集 下』京都：永田文昌堂。

森章司

[1974a] 「原始仏教における「無常・苦・無我」説について」『大倉山論集 11』横浜：財団法人大倉精神文化研究所。

[1974b] 「原始仏教の「無常・苦・無我」説」『東洋学研究 8』東京：東洋学研究所。

森祖道

[1974] 『パーリ語文献分類目録：国際仏教徒協会蔵』浜松：国際仏教徒協会。

[1984] 『パーリ仏教註釈文献の研究：アッタカターの上座部的様相』東京：山喜房仏書林。

山口益

[1955] 『俱舍論の原典解明：世間品』京都：法蔵館。

渡辺樫雄

[1929a] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 1 [阿毘達磨集異門足論]』東京：大東出版社。

[1929b] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 2 [阿毘達磨集異門足論]』東京：大東出版社。

[1930] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 3 [阿毘達磨法蘊足論]』東京：大東出版社。

[1931] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 4 [阿毘達磨識身足論]』東京：大東出版社。

[1932] 『国訳一切経：印度撰述部毘曇部 5 [阿毘達磨界身足論/ 阿毘達磨品類足論]』東京：大東出版社。

[1954] 『有部阿毘達磨論の研究』東京：平凡社。

和辻哲郎

[1962] 「仏教哲学の最初の展開」『和辻哲郎全集：第 5 巻』東京：岩波書店。