

# 『識身足論』における三世實有の一理由の考察

——なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か——

飛田 康裕

## 1. はじめに

三世實有論は、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のそれを例にとれば、「有爲法は、過去と未來と現在において、實有として、存在する」<sup>(1)</sup>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。三世實有論が以上のようなものであるとすると、「有爲法は、三世に、實有として、存在する」のであるから、「有爲法は、恆常に、存在する」ということになって三法印の一つである「諸行無常」と矛盾するのではないかという疑念が起こる。また、この三世實有論は、「過去とは、既に滅してしまっただ諸行のこと。未來とは、まだ生じていない諸行のこと。現在とは、既に生じまだ滅していない諸行のこと」という三世の定義<sup>(2)</sup>自体とも矛盾するおそれがある。しかし、當の説一切有部（以下、有部と略す）であったとしても、三世實有論が以上のような矛盾を來す可能性があることには気付いたはずである。よって、そうであるとすれば、このような大きな危険を冒してまでも有部が三世實有論を導入したのは、何らかの重大な理由があるはずであり、その理由を追求する必要があることになる。

今、三世實有論導入の理由を追及する必要があると述べたが、その目的は、何も單に三世實有論の思想史的な發展を把握するということにとどまらない。なぜなら、三世實有論は、有部の教義全體に関わりうる根本的な教義でもあり、さらに、有部との葛藤を通して自らを顯示したそれ以外の佛教の學派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。それにつけても、三世實有論を思想史的に正確に把握しようとする試みは重要となる。もちろん、これまでも、『識身足論』、毘婆沙論群、あるいは俱舍論などの隨所における三世

實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、各々の論書におけるその場その場での三世實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、必ずしも三世實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、三世實有論とは「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「なぜ」三世實有論が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。

しかし、なぜ三世實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、三世實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實有論證など）から、その原因を探っていくのが最善の策ということになる。そして、その中においては、最も古い三世實有論があらわれる『識身足論』(c. B.C. 2c 成立)「目乾連蘊」の論證因<sup>(3)</sup>を吟味するのが順當であると考えられる。

この『識身足論』における論證を分析すると、そこからは以下の7種の論證因を抽出することができる。

1. 觀察されるから。(存在しないものを所縁とする心は存在しないから。)
2. 二心和合ということは、あってはならないから。
3. 業とその異熟果が同時ということは、あってはならないから。
4. 滅盡定時などにおいても阿羅漢にとってなければならない心所法が存在しないということは、あってはならないから。
5. 世尊によって説かれた「受」が全ては存在しないということは、あってはならないから。
6. 禪定中に偽りの言葉を語ることになってしまうということは、あってはならないから。
7. 無想有情には「食」がないことになってしまうということは、あってはならないから。

よって、『識身足論』から三世實有論の導入の理由を検討する際には、少なくとも上記の7種の論證因を吟味した上で議論しなければならないことになるので、小稿においては、このうち第一として掲げた「觀察されるから」という〈理

由）（以下、〈理由〉は論證上の根據を示す）の一部を、事始として考察してみようと思う。

## 2. 論證の分析

### 2.1. 論證の分析

まず、『識身足論』『目乾連蘊』の全體を喙拞南<sup>(4)</sup>に注目して分節すると、全部で44の節から構成されていることが分かる。このうち、「觀察されるから」という〈理由〉を用いた三世實有論證が行われるのは、全部で35節である<sup>(5)</sup>。そして、そのうちでも、今回扱おうとしている論證と形式が一致する論證は、28節存在する<sup>(6)</sup>。しかし、この28節のうち、第43節<sup>(7)</sup>以外の27節は内容がほぼ同じであることから、以下では、その27節を代表させて、第1節を中心にを見ていきたい。

この第1節は、論述の順に従って、前提部と論證部と總結部の三つに大きく分けることができる<sup>(8)</sup>が、小稿では、初めに最も重要となる論證部の三世實有論證を豫め確認してから、その後に前提部を考察することにする。論證部は、下記のように、立論者の自問自答の形で示される。

〔イ〕大正藏 26, 531b3-6, 〔ロ〕大正藏 26, 531b19-23〕<sup>(9)</sup>

〔立論者〕何をか所觀（貪不善根）と爲す。過去か。未來か。現在か。

若し過去を觀ずと言はば、應に過去有りと言ふべし。應に過去無かるべからず。過去は無なりと言はば、道理に應ぜず。

若し未來を觀ずと言はば、應に未來有りと言ふべし。應に未來無かるべからず。未來は無なりと言はば、道理に應ぜず。

ここにおける有部の論述の意を解せば、次のように理解できる。すなわち、「過去（あるいは未來）の貪不善根を觀察するという場合には、過去（あるいは未來）の貪不善根は、觀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、「過去と未來の貪不善根が、觀察される」ということを〈理由〉に、「過去と未來の貪不善根は、存在する」ということが〈主張〉（以下、〈主張〉は論證上の結論を示す）されているのである<sup>(10)</sup>。

明記される論述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、當然のことながら、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〉は論證上の前提となる包攝關係を示す）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證を簡潔に示すと、以下のようになる。

〈主張〉：過去と未來の貪不善根は、存在する。
〈理由〉：過去と未來の貪不善根は、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、上記の論證を一般化すると、以下のよう示すこともできるだろう。

〈主張〉：（過去と未來の）X は、存在する。
〈理由〉：（過去と未來の）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. 對論者の主張

第1節における三世實有の論證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、有部の對論者となる沙門目連の主張が示されている。

[大正藏 26, 531a25-26]

[對論者] 沙門目連、是くの如き説を作さく。「過去と未來とは無なり。現在と無爲とは有なり」と。

これによれば、對論者は、「過去と未來の有爲法は、存在しない」と主張することが分かる。よって、先述の論證に因んでいえば、對論者は「過去と未來の貪不善根は、存在しない。現在の貪不善根のみが、存在する」と主張することが分かる。ゆえに、「過去とは、已に滅してしまった諸行のこと。未來とは、まだ生じていない諸行のこと」という三世の定義<sup>(1)</sup>からすると、この時點においては對論者の主張のほうがむしろ妥當なようであるが、以下において立論者はどのように論駁を加えていくのだろうか。

## 2.3. 有法の提示と確認

次の箇所では、論證を始めるに際して、立論者と對論者の両者が互いに認める事實を確認しあっている。

まず、以下に示すのは、「過去と未來の貪不善根は、觀察されるから、存在する」という論證における〈主張〉の主語、すなわち、有法に當たる「貪不善根」が提示され、確認される部分である。

[大正藏 26, 531a26-531b1]

[立論者] 應に彼に問うて言ふべし。「汝、此れを然りとすや不や。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。貪不善根と瞋不善根と癡不善根なり〉<sup>(12)</sup>と。」

[對論者] 彼、答へて言はく。「爾り」と。

ここでは、「三不善根（貪不善根・瞋不善根・癡不善根）あり」というアーガマが、兩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、一般的な「貪不善根」が存在するということが、兩者によって確認されたことになるわけである。よって、この箇所は、論證上の機能としては、「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>(13)</sup>。

#### 2.4. 〈理由〉の提示と確認

次の箇所も、引き續き、立論者と對論者の兩者が互いに認める事實を確認しあう前提部である。この箇所では、「過去と未來の貪不善根は、觀察されるから、存在する」という論證における〈理由〉が提示され、確認される。まず、第1節□の部分では、以下のような事實が確認される。

[大正藏 26, 531b1-3]

[立論者] 復た彼に問うて言ふべし。「汝、此れを然りとすや不や。謂はく、〈有るは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〉と。」

[對論者] 彼、答へて言はく。「爾り」と。

また、第1節□の部分では、以下のような事實が確認されている。

[大正藏 26, 531b17-19]

[立論者] 復た彼に問うて言ふべし。「汝、此れを然りとすや不や。謂はく、〈有るは能く貪不善根に於いて後世に苦の異熟感せずと已に觀じ今觀じ當に觀ず〉」と。

[對論者] 彼、答へて言はく。「爾り」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、「不善である」、あるいは「後世に苦を異熟として有するものである」などと「觀察する」行爲は、かつてにおいてであれ、現在においてであれ、將來においてであれ、普遍的に成り立つということが兩者によって認められる。したがって、ここでは「貪不善根は、觀察される」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、これを論證の〈理由〉とすることが許されたことになるわけである<sup>(14)</sup>。

## 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、論證が成立するために、この他にさらに2つの事柄が確認されなければならない。すなわち、まず、「何であれ觀察されるものは、存在する」という〈前提〉が兩者によって認められなければならないし、また、有法：「貪不善根」に、限定：「過去と未來の」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36節の後半部（大正藏 26, 535a18-535 b9）に教證として引用されるアーガマであるが、「何であれ觀察されるものは、存在する」という〈前提〉は、これによって確認される。ちなみに、この節は、存在しないものを所縁とする心が存在すると主張する對論者に對して、そのような心は存在しないと有部が反論する節である。

[大正藏 26, 535a18-535a25]

[對論者] 彼、是の言を作さく。「無所縁心は決定して是れ有なり」と。

[立論者] 何者が是れなる。

[對論者] 謂はく、「過去を縁ずる。或いは、未來を縁ずるなり」と。

[立論者] 應に彼に問うて言ふべし。「汝、此れを然りとすや不や。謂はく、契經中に世尊の善語し善詞し善説して、本魚師なる莎底苾芻の爲に説きて言はく。〈苾芻よ。彼の彼の因に由り、彼の彼の縁に由り、識を發生す。識、既に生じ已はりて彼の彼の數に墮す。眼及び色に由り、識を發生す。識、既に生じ已はりて眼識の數に墮す…〉<sup>(15)</sup>と。」

〔對論者〕彼、答へて言はく。「爾り」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圖を解せば、以下のように言うことができよう。「彼の彼の因」、すなわち、根と「彼の彼の縁」、すなわち、所縁（境）とを原因として、「識」という結果が生ずる。よって、今、結果であるところの「識」があるとすれば、當然、その原因たる所縁（境）も存在しなければならない。よって、存在しないものを所縁とする心はありえない、ということである。この考え方は、「何であれ觀察されるものは、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、根と「觀察されるもの」を原因として、「觀察」という結果が生ずる。よって、今、「觀察」という結果がある場合にも、當然、その原因である「觀察されるもの」が必ず存在するのである。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ものであれば誰であれ、「何であれ觀察されるものは、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對論者もこの〈前提〉を認めざるをえないということになる。

## 2.6. 有法に對する限定の確認

次に、2 點目の問題を検討する。それは、「貪不善根」という有法に、「過去と未來の」という限定を付加することが對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、論證における有法・〈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、觀察されるから、存在する」という論證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「過去と未來の」という限定を付けることで、この論證は一遍に破綻してしまう可能性がある。すなわち、過去と未來の貪不善根が存在しないと主張する者たちの中には、過去と未來の貪不善根は觀察されないと考える者がいるかもしれない。その場合には、「過去と未來の貪不善根」という有法について、「觀察されるから」という〈理由〉を立てることが不可能になってしまうのである。この故に、この三世實有論證においては、「過去と未來の」という限定を「貪不善根」という有法に付けた場合にも、「觀察されるから」という〈理由〉が立論者と對論者の兩者の間において成立することが必須になるのである。

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、この事柄が兩者によって認められるかどうかは、兩者によって認められるような先行文献、就中、阿含經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經中を搜してみると、MN 第 61 經（『中阿含』では、「羅云經」に相當<sup>(16)</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「羅云經」は、『識身足論』『目乾連蘊』の第 40 節（大正藏 26, 536a7-19）に一部分引用されるアーガマである。實際に、「目乾連蘊」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、この經全體が立論者と對論者の兩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「苦を異熟として有するものではないか」の部分が、小稿 2.4 に示した『識身足論』の本文<sup>(17)</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、この論證に一つの着想を與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。

イ、未來の意業の觀察 [MN 1, p. 418, l. 22ff.]

**yad eva tvam rāhula manasā kammaṃ kattukāmo hosi <,> tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbam:** 《yaṃ nu kho ahaṃ idaṃ manasā kammaṃ kattukāmo, idaṃ me manokammaṃ attabyābādḥāya pi saṃvatteyya <,> parabyābādḥāya pi saṃvatteyya <,> ubhayabyābādḥāya pi saṃvatteyya, akusalaṃ idaṃ manokammaṃ <,> dukkhudrayaṃ dukkhavipākan》 ti. (ラーフラよ。汝が、まさに何であれ、意により業を爲さんと欲している場合、まさにその汝の意業が觀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爲さんと欲しているが、このような私の意業は、あるいは、一體、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、兩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。)



ロ、過去の意業の観察 [MN 1, p. 419, l. 18ff.]

**katvā pi te rāhula manasā kammaṃ (<,> tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ: .....《akusalaṃ idaṃ manokammaṃ (<,> dukkhu-  
drayaṃ dukkhavipākaṃ》 ti.** (あるいは、ラーフラよ。汝が意により業を爲した後も、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。苦を生じ、苦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太字で示した部分である。まず、イの「汝が、まさに何であれ、意により業を爲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、「爲さんと欲している**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>(18)</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聖言から導き出されると結論することが可能である。同様なことが、ロについても言える。まず「汝が**意により業を爲した後も**、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、「爲した後の**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對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、對論者である目連も、「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。

以上の考察から、立論者である有部と對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。

という一般的な論證が成り立ち、この論證を特殊化するかたちで、以下の三世實有論證も成り立つことが分かった。

〈主張〉：過去と未來の貪不善根は、存在する。

〈理由〉：過去と未來の貪不善根は、觀察されるから。

〈前提〉：〔何であれ觀察されるものは、存在する。〕

### 3. この論證における「觀察」の意味の吟味

#### 3.1. この論證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、この論證は到底賛同できるものではないことが分かる。「(過去と未來の) X は、觀察されるから、存在する」という論證式の X の部分に、例えば、「既に燃やしてしまった過去の手紙」、「七代先の未來の子孫」、あるいは有部がその存在<sup>(19)</sup>を決して認めない「有情」などの語を代入した場合には、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は認識できるし、觀察できる。また、七代先の未來の子孫も、まだ現存しないが、想像するという仕方では認識できるし、觀察できる。さらに、有情に関しては、日常的に觀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來の子孫も有情も「觀察されるから、存在する」ことになってしまい、この「觀察されるから」という〈理由〉を用いた三世實有の論證では、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、その存在が證明されてしまうのである。このような荒唐無稽な論證をどうして認めることができるだろうか。

この點に関して、有部の人々は、一體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對して、補特伽羅の存在を認めない有部が反論する場面である。

[大正藏 26, 543c6-14]

[立論者] 性空論者(有部)、是くの如き言を作さく。「諦義・勝義の補特伽羅は、非可得・非可證・非現有・非等有なり。是の故に、補特伽羅有ること無し。」

[對論者] 補特伽羅論者、問いて言はく。「具壽よ。慈は何をか所縁とすと。

[立論者] 答へて言はく。「[イ] 諸法は、性として、有・等有なり。想・等想に由りて有情を假説す。此の義の中に於いて、慈の縁は執受の諸蘊の相續なり」と。

[對論者] 彼、問はく。「汝、慈の縁は執受の蘊の相續と説くや」と。

[立論者] 此、答へて言はく。「爾り」と。

[對論者] 彼、復た問いて言はく。「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。〈[ロ] 當に有情をして諸の快樂を具さしむべし。是くの如く思惟して慈等至に入る〉」と。

[立論者] 此、答へて言はく。「爾り」と。

ここで言われている「慈」あるいは「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 [ロ] から分かる通り、「有情は樂なれ」という思いをなしつつ慈に入る<sup>(20)</sup>わけであるから、當然、有情を所縁として觀察するはずである。そして、以上のように觀察するならば、「觀察されるから」という〈理由〉を用いた三世實有論證を通して、「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、自らが立てた三世實有論證によって論破されることになってしまう<sup>(21)</sup>。

ところが、有部は、全く臆することなく、下線部 [イ] のように斷言している。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>(22)</sup>存在する。」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、] 想により假そめに認められるものである」ということである。さらにこの事實を、「(過去と未來の) X は、觀察されるから、存在する」という三世實有の論證とつき合わせてみると、有部は、「諸法」だけが「觀察される」といえるものであって、それ以外のものは「假説される」のであって「觀察される」とはしてい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。

### 3.2. この論證における「觀察」の意味の吟味

以上のような新事實の出現に伴って、この論證の〈理由〉に使われる「觀察」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「觀察」の語を使っているのかを、さらに考察してみたい。

この「觀察」の意味を吟味する上で、一つヒントになるのは、『識身足論』の總結部である。以下にそれを示すが、特にここでは、この論證における「觀察」が、如何なる結果を引き起こす觀察とふまえられているかに注目したい。

[イ]大正藏 26, 531b11-16, [ロ]大正藏 26, 531b27-531c4<sup>(23)</sup>

[立論者] 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是れ不善なりと已に觀じ今觀じ當に觀ずること無し。

若し能く觀ずること無ければ、則ち能く已に厭じ今厭じ當に厭ずること無し。

若し能く厭ずること無ければ、則ち能く已に離染し今離染し當に離染すること無し。

若し能く離染すること無ければ、則ち能く已に解脱し今解脱し當に解脱すること無し。

若し能く解脱すること無ければ、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し。

この總結部の「觀ずることなければ厭ずることなく…解脱することなければ般涅槃することなし」という記述に注意すれば、この論證における「觀察」の語は、「解脱」や「般涅槃」のために必要不可欠な觀察のことであり、我々を「解脱」や「般涅槃」へと導くものとしての觀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「觀察」は、「ウサギの角は、鋭い」などという誤った觀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・世俗的な觀察でもなく、「貪不善根は、不善である」などというような解脱や涅槃にいたるために不可欠な觀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、この觀察が以上のものであったとしても、これだけでは餘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觀察を《正しい觀察》と假に名づけて、少しく考察を加えてみようと思う。

### 3.3. 《正しい觀察》とは何か

さて、總結部の検討から導き出された『識身足論』の《正しい觀察》(解脱や涅槃に不可欠な觀察)について、この觀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續する文献<sup>(24)</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、阿含經）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、まずはじめには、阿含經の中から、『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』の總結部で見た「観ずることなければ厭ずることなく…解脱することなければ般涅槃することなし」という文と類似する表現を阿含經の中に探すことによって、これと類似した観察（いわば、阿含經における《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、また漢譯『雜阿含』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、阿含經の《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、その説明は非常に變化に乏しく、分類するとほんの数種類になる<sup>(25)</sup>。そして、その大半は、「五蘊を無常と観ずべし」「苦と観ずべし」「空と観ずべし」「非我と観ずべし」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、その阿含經の《正しい観察》を示す『雜阿含』の一例を示そう。

[大正藏 2, 1a4-13] (Cf. SN 3, p. 21, l. 5ff.)

…當に色を無常と観ずべし。

是くの如く観ずれば、則ち正觀と爲す。

正觀すれば、則ち厭離を生ず。

厭離すれば、喜貪盡く。

喜貪盡くれば、心解脱すと説く。

是くの如く、受・想・行・識を無常と観ずべし…。

是くの如く、比丘よ、心解脱すれば、若し自證せんと欲せば則ち能く自證す。我生已に盡き、梵行已に立ち、所作已に作され、自ら後有を受けずと知る。

無常と觀ずる如く、苦・空・非我も亦た復た是くの如し…。

上記の經文中、下線を施した部分が『識身足論』の總結部と類似した表現になっていることが分かる。そして、この經文から、確かに、阿含經の《正しい觀察》が、五蘊を無常であると觀察するものであり、五蘊を苦である、空である、非我であると觀察するもの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《正しい觀察》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、その觀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、この觀察のあり方を理解するために、「五蘊は無常である」「苦である」「空である」「非我である」などという觀察の内容を示しているもので、さらに、その觀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「七處善・三種觀義」を説く經典<sup>(26)</sup>の中に見出すことができる。ここで言われる「七處善（7つの道理に善巧なること）」とは、「如實知」「集如實知」「滅如實知」「滅道跡如實」、そして、「味如實知」「患如實知」「離如實知」というものであるが、その内容を「色」を知る場合を例にとり示すと、前から順に、「色は、四大と四大所造色である」、「色の集は、愛喜である」、「色の滅は、愛喜の滅である」、「色の滅道跡は、八聖道である」、そして、「色を因縁として愛喜が生ずることが、色の味である」、「色が無常であり、苦であり、變易法であることが、色の患である」、「色において欲貪を斷ずることが、色の離である」とありのままに知ることであるという。また、「三種觀義」については、「陰・界・入」の三種の對象を觀察することであると言われている。さらに、この7種の如實知の特徴を大きく整理しておくと、初めに示した4つの如實知は、各々の對象に関する「苦諦・集諦・滅諦・道諦」という4つの根本的な眞理をありのままに知るもの<sup>(27)</sup>であり、その後示した3つの如實知は、この「四諦」がどのように關わり合うかをさらに考究することによって知られる眞理をありのままに知るものであると言することができるだろう。

さて、先に示した阿含經の《正しい觀察》の内容は、「五蘊を無常と觀ずべし」などというものであったが、上記の「七處善」の内容説明にその類型を探すと、

「色は、無常であり、苦であり、變易法であるということをありのままに知る」という「患如實知」の内容説明が、それとほぼ一致していると言える。『雜阿含』における該當箇所を以下に示そう。

[大正藏 2, 10a20ff.]

云何に、色患をば如實に知る（患如實知）。若し色、無常・苦・變易法ならば、是れを色患と名づく。是くの如く、色患をば如實に知る…。

云何に、三種に義を觀ず。比丘よ。若し空閑・樹下・露地に於いて、陰・界・入を觀察し、正方便もて其の義を思惟せば、是れを“比丘、三種に義を觀ず”と名づく…。

上記の經文の下線部が先に示した阿含經の《正しい觀察》の内容である「五蘊を無常と觀ずべし」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、ここでの論點は、このような内容を持つ觀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、以上のような觀點から、この經文をとらえると、このような内容を持つ觀察は、「色患」（すなわち、「色は、無常であり、苦であり、變易法である」）<sup>(28)</sup>という内容を、「如實に知る」（ありのままに知る）<sup>(29)</sup>というあり方をするものであると把握できる<sup>(30)</sup>。

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・處」に含まれる<sup>(31)</sup>觀察の對象を「A」と示す。そして、A という對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聖言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>(32)</sup>である、とありのままに知る事」であると表すことができる。よって、先に阿含經の《正しい觀察》として示した「五蘊を無常である、苦である、空である、非我であると觀察する」ものも、「A は B である、とありのままに知る事」と理解できることになる。

そしてまた、如實知のあり方としては、「五受陰の味を是れ味、患を是れ患、離を是れ離と如實に知る」<sup>(33)</sup>と表現されるような例がこの他にもある。よって、先述の如實知の説明とこの如實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

如實知が想定できることが分かる。以下に示した『雜阿含』は、そのような如實知のあり方を示す一例である。

[大正藏 2, 2c5ff.] (Cf. SN 3, p. 31, l. 4ff.)

諸比丘よ。我、此の五受陰の味を是れ味・患を是れ患・離を是れ離と如實に知るが故に、…能く自證して阿耨多羅三藐三菩提を得。

以上、大まかな考察であったが、如實知の検討から、現時点においては、阿含經の《正しい觀察》(解脱や涅槃に不可欠な觀察)として以下のような2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・處」に含まれる觀察の對象。

B: A という對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聖言によって自明となっているようなもの。

さて、阿含經の《正しい觀察》(解脱や涅槃に不可欠な觀察)が以上のような2種のかたちで表せ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《正しい觀察》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>(34)</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、釋尊によりその觀察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、この『識身足論』の《正しい觀察》は、上に示した2種の阿含經の《正しい觀察》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《正しい觀察》は、阿含經の《正しい觀察》(すなわち、如實知)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。

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43節(註7、註27参照)においては、「觀察」の語が、阿含經における如實知(ありのままに知ることに)相當するような《正しい觀察》(解脱や涅槃に不可欠な觀



察)を意圖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〉を用いた三世實有論證を把握し直すと、この論證は、正確には、

〈主張〉：(過去と未來の) X は、存在する。

〈理由〉：(過去と未來の) 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。

と示すのがふさわしいことが分かる。

上記の論證式の 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「七代先の未來の子孫」を代入したらどうなるだろうか。まず、有情は、五蘊の上に假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、この論證式にあてはめることはできない。また、過去の手紙や未來の子孫も、有情の場合にならって、色蘊や五蘊の上に假そめに認められるものと考えられるから、この論證式にあてはめることができなくなる。よって、この論證は、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になるのである。

### 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 10、註 19、註 22 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、「(過去と未來の) X は、観察されるから、存在する」【論證式イ】という論證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、假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、假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〉を用いた三世實有論證は、正確には、「(過去と未

來の) X は、[ありのままに] 観察されるから、存在する」【論證式ロ】と把握するのがふさわしいということ述べた。これによって、はじめの【論證式イ】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〉が相違因に相當するものになってしまう可能性があったのだが、後の【論證式ロ】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體が不可能となり、論證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、假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、假そめに認められるものにすぎない」という記述に立ち返り、さらに、「慈の所縁となるのは、有情ではなく、五蘊（すなわち、諸法）の相續である」という發言の意圖に配慮すれば、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〉：（過去と未來の）諸法は、[個別なあり方をするものとして] 存在する。

〈理由〉：（過去と未來の）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。

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、實際の有部の意圖からすれば、「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」という意圖で使っていたということを確認できるのである。

#### 4. 結論

以上のように『識身足論』における三世實有論證の「観察されるから」という〈理由〉の一部を考察して、なぜ有部の人々が「観察されるものは、存在しなければならない」と考えたかということに結論を出せば、それは、こ

こにおける「観察」が、《正しい観察》、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ありのままに知ること」を意味しているからであると言うことができる。

先に有部がこの論證を通して言いたかったことは、「(過去と未來の)諸法は、[ありのままに]観察されるから、[個別なあり方をするものとして]存在する」ということであったと述べたが、これをふまえつつ、「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」というこの論證における〈前提〉の根據を今一度確かめれば、この答えは出る。すなわち、「個別なあり方をするものとして存在するもの」と根とを原因として、《正しい観察》(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こと)という結果が生ずる。よって、今、この《正しい観察》が結果としてあるからには、所縁として、必ず「個別なあり方をするものとして存在するもの」<sup>(35)</sup>がなければならないのである。

そして、MN 第 61 經 (『中阿含』「羅云經」) の考察からも確認されたことであるが、解脱や涅槃に不可欠な《正しい観察》としては、現在の諸法のみならず、過去と未來の諸法も、それぞれ観察されなければならなかった。よって、過去と未來の諸法が《正しく観察》されるには、どうしても、過去と未來の諸法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いのである。

よって『識身足論』における三世實有論證の「観察されるから」という〈理由〉の考察からは、三世實有論の導入の理由の可能性の 1 つとして、有部の人々が、「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」という解脱や涅槃に不可欠な《正しい観察》を、どのような条件下 (例えば、過去や未來の諸法をありのままに観察する場合など) においても確保しようとしたことが挙げられることになるのである。

#### 略號表

- ・AKBh : *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu), ed. P. Pradhan, Patna 1967.
- ・DN : *Dīghanikāya* (PTS).
- ・MN : *Majjhimanikāya* (PTS).
- ・P : 大谷大學圖書館所藏『影印北京版西藏大藏經』.

- ・ SN : *saṃyuttanikāya* (PTS).
- ・ 『業施設論』 : Las gdags pa (Karmaprajñapti Skt.) P Vol. 115, No. 5588.
- ・ 『識身足論』 : 玄奘譯『阿毘達磨識身足論』大正藏 26, No. 1539.
- ・ 『集異門足論』 : 玄奘譯『阿毘達磨集異門足論』大正藏 26, No. 1536.
- ・ 『雜阿含』 : 求那跋陀羅譯『雜阿含經』大正藏 2, No. 99.
- ・ 大正藏 : 『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行會。
- ・ 『大毘婆沙論』 : 玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』大正藏 27, No. 1545.
- ・ 『中阿含』 : 瞿曇僧伽提婆譯『中阿含經』大正藏 1, No. 26.
  
- ・ Louis DE LA VALLÉE POUSSIN [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* I, 1925.
- ・ 秋本勝・本庄良文 [1978] : 「俱舍論—三世實有說 (譯註)」(『南都佛教』41、東大寺圖書館、奈良、1978)。
- ・ 佐古年穂 [2001] : 「『俱舍論』における dravya について」(江島惠教博士追悼記念論集『空と實在』、春秋社、東京、2001)。
- ・ 西義雄 [1975] : 『阿毘達磨佛教の研究—その真相と使命—』(國書刊行會、東京、1975)。
- ・ 宮下晴輝 [1994] : 「アビダルマにおける自性の意味—三世實有說の再検討—」(『佛教學セミナー』59、大谷大學佛教學會、京都、1994)。
- ・ 宮下晴輝 [1997] : 「有部の論書における自性の用例」(『佛教學セミナー』65、大谷大學佛教學會、京都、1997)。

註

(1) AKBh p. 295, l. 2-6.

kiṃ punar idam atitānāgataṃ \*dravyato ’sty (<) atha na. yady asti sarvakālāstitvāt saṃskārāṇaṃ śāśvatatvaṃ prāpnoti ..... na saṃskārāṇaṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikaiḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt. pratijñāyate tu viśadaṃ (<) sarvakārāstitā/ 5-25a. (さらにまた、この過去や未來の〔諸行 (もろもろの原因によって作り上げられたもの)〕は、實有として、存在するの。あるいは、〔實有としては存在し〕ないの。もし、〔この過去や未來の諸行が實有として〕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、恆常であることになってしまふ。…〔しかし、〕「諸行は、恆常である」ということはヴァイバーシカ派の人々によっては主張されない。〔諸行は、〕有爲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

『識身足論』における三世實有の一理由の考察（飛田）

- については〔佐古 2001〕を参照。
- (2) 例えば、『集異門足論』（大正藏 26, 378c12-22）参照。
  - (3) 〔西 1975〕 p. 436ff. 参照。西氏によっては、『識身足論』の論證因として、4 種の因が提示されている。
  - (4) 『識身足論』（大正藏 26, 531a23f., 532a2f., 533a3, 535a6f.）。
  - (5) 第 1 節—第 31 節（大正藏 26, 531a25-534a5）、第 34 節（大正藏 26, 534b27-534c13）、第 37 節（大正藏 26, 535b10-26）、第 43 節（大正藏 26, 536c15-537a11）、第 44 節（大正藏 26, 537a12-26）。
  - (6) 第 1 節—第 27 節、第 43 節の計 28 節。「觀察されるから」という〈理由〉を用いた三世實有論證があらわれる全 35 節（註 5 参照）の中には、最終的な總結として、「觀ずることなければ厭ずることなく…解脱することなければ般涅槃することなし」という結論をもつもの（小稿 3.2 参照）と「ア-ガマに違反する」という結論をもつものと「勝過人法の妄語」という結論をもつもの（第 37 節参照）があるが、小稿では、その 3 種の中でも、最初のもののみを扱う。
  - (7) 第 43 節のみは、四諦十六行相の觀察を話題として論證が展開されていく。（註 27 参照。）
  - (8) 〈前提部〉：大正藏 26, 531a25-531b1、大正藏 26, 531b1-531b3、大正藏 26, 531b17-19。；〈論證部〉：大正藏 26, 531b3-10、大正藏 26, 531b19-27。；〈總結部〉：大正藏 26, 531b11-16、531b27-531c4。（、については、註 9 参照。）
  - (9) 以下、『識身足論』第 1 節のうち、「貪不善根に於いて是れ不善なりと觀ず」という前提の下に展開する箇所を、「貪不善根に於いて後世に苦の異熟を感ずと觀ず」という前提の下に展開する箇所をと示す。
  - (10) 三世實有論は、過去や未來の有爲法を「實有（實有として存在する）」とする説である。ところが、この「目乾連蘊」では、單に「有（存在する）」と述べられるだけであって、「實有」とは言われない。單に「有」と言った場合には、「實有」も含むだろうが、例えば、「假説」（想の力によって假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「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。（小稿 3.4 参照。）
  - (11) 註 2 参照。
  - (12) Ex. DN3, p. 214, l. 19f.
  - (13) 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、この部分が「因の三相説」という考え方の萌芽であるとか

いとかいうことを示すためでもない。ただ、論證上の意味を見出せば、このように言えるという程度の理解である。

- (14) 註 13 参照。假に陳那の「因の三相説」にならば、この箇所も因の第一相の確認に相當するだろう。
- (15) Cf. MN1, p. 259, l. 13ff. (『中阿含』(大正藏 1, 767a23ff.) と相應。)
- (16) 『中阿含』(大正藏 1, 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、意業のあり方に關しては、『中阿含』のほうが若干進歩した考え方をするのが伺える(大正藏 1, 437a5-437b2 参照)。
- (17) 『識身足論』(大正藏 26, 531b1-3, 531b17-19)。
- (18) 意業に關しては、古くは「貪・瞋・邪見」と考えられ、その後「思」のみであると考えられるにいたる。この變遷が確認できる良い例は、チベット語譯の『業施設論』に存在する(『業施設論』P210a7ff., P211b7ff. etc. 参照)。
- (19) ここで言う「存在」は、『識身足論』「補特伽羅蘊」の考察により、假説(假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對し、ここでの「存在」の意味は幾分明確である。(本文に示した「補特伽羅蘊」の一節、ならびに、小稿 3.4 参照。)
- (20) Cf. AKBh p. 453, l. 3.
- (21) ここにおいて、「有情は、觀察されるから、存在する」ということを認めず、「有情は、觀察されるけれども、存在しない」ということを有部が主張するならば、この三世實有論證における「觀察されるから」という〈理由〉は、立論者が望まないことを證明する〈理由〉、すなわち、陳那などによって言われる相違因に相當するものになってしまう。
- (22) 「個別のあり方をするものとして」とは、下線部 [イ] における「諸法は、性として、有・等有なり」の「性」を解釋した部分である。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が、確かな根拠がないため、現時點で、決定することは困難である。([POUSSIN 1925] p. 367, [宮下 1994, 1997] 参照。)しかしながら、下線部 [イ] より、「諸法は、性として、有・等有なり」というあり方は、假説される「有情」のあり方と對比されるべきあり方であるということだけは確實であろう。すなわち、假そめに認められる有情とは對比的に、諸法は「假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、「假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。
- (23) [イ]、[ロ]については、註 9 参照。
- (24) [宮下 1997] 参照。宮下氏によっては、『識身足論』「目乾連蘊」の第 1 節にみられる觀察と同等な觀察として、この論書に後續する『大毘婆沙論』における「如實智」

『識身足論』における三世實有の一理由の考察（飛田）

「他心智」の研究がなされている。

- (25) 上記のような手段で見出された阿含經の《正しい觀察》（解脱や涅槃に不可欠な觀察）の内容説明については、その類型を、次に本文中に述べる「七處善（7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26参照。）
- (26) 『雜阿含』（大正藏2, 10a4-10c18）。（Cf. SN3, p. 61, l. 29ff.）
- (27) 『識身足論』『目乾連蘊』の第43節は、第1節と若干の相違があったため、後回しにしていたが、第43節における六識身を對象とした四諦十六相の觀察というものは、ここにおける7種の如實知のうち、「識」に関する「如實知」「集如實知」「滅如實知」「滅道跡如實」に相應する觀察、あるいはそれを應用した觀察といふことができよう。よって、少なくとも第43節について、《正しい觀察》を如實知と判定することは行き過ぎではない。（註7参照。）
- (28) Cf. SN3, p. 62, l. 18ff.  
yaṃ rūpam aniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammam ayaṃ rūpassa ādinavo.  
（何であれ、色が無常であり、苦であり、變易法である場合、それが色の患である。）
- (29) Cf. SN3, p. 62, l. 4.  
rūpassa ādinavam pajānāti.（色の患を知る。）
- (30) 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觀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、これらの知や觀察がそれぞれ「聞・思・修」のいずれかの段階に屬するということが明らかになった場合などには、この差異が顯著なものになるのである。しかし、小稿中においてさらに考察を重ねる餘裕はもはや残されていないため、この問題については別稿に譲ることにする。
- (31) 上記の『雜阿含』中の「云何に、三種に義を觀ず。比丘よ。若し空闲・樹下・露地に於いて、陰・界・入を觀察し、正方便もて其の義を思惟せば、是れを“比丘、三種に義を觀ず”と名づく」（大正藏2, 10c11ff.）という記述に注意すると、如實知の對象は、「陰・界・處」であることが分かる。
- (32) なお、Bについては以下のような指摘ができる。色は四大と四大所造色であるとしてありのままに知るような「如實知」や「集如實知」・「滅如實知」・色の滅道跡は八聖道であるとしてありのままに知るような「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、色は無常であり…變易法であるということが色の患であるとしてありのままに知るような「患如實知」や「味如實知」・「離如實知」のBは、數え盡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は、Bの内容を部分的に指していることになる。
- (33) Cf. SN 3, p. 31, l. 4ff.  
..... imesam pañcannam upādānakkhandhānam assādaṃ ca assādato (<) ādinavaṃ ca ādinavato (<) nissaraṇaṃ ca nissaraṇato yathābhūtam abbhaññaṃsu.

(〔有情たちは〕これらの五取蘊の味を味として、そして患を患として、そして離を離をとしてありのままに知った…。)

- (34) 確かに、阿含經の如實知のうち主要なものと呼びうるものは、先に紹介した7種(七處善)のみであった。しかし、この7種の基礎的な如實知以外にも、不善なる身業・口業・意業をありのままに知るといふ「不善法如實知」や貪・瞋・癡の三不善根をありのままに知るといふ「不善根如實知」などの應用的な如實知が、『雜阿含』中には稀に存在する。よって、稀であったとしても、如實知をこのように發展的に應用することが可能となると、さらに繊細な知を求めて、觀察の對象をより細分化し、對象に具わるあり方をより詳細に分析して、『識身足論』の《正しい觀察》(解脫や涅槃に不可欠な觀察)に相當するような如實知を導き出すことも認められるように思われる。(『雜阿含』(大正藏 2,94b2-95b9) 參照。この經典は、舍利弗が摩訶拘絺羅に説いたもので釋尊による所説ではないが、應用的な如實知とは認められるだろう。)
- (35) ここにおける「個別のあり方をするものとして存在する」といふあり方については、現時點では「假せめに認められるといふあり方ではないあり方で存在する」といふことを意味することしか分かっていない(註 22 參照)。これが、より具體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。