

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—

飛田 康裕

1. はじめに

1.1. 『識身足論』における三世実有論とその動機

説一切有部（以下、有部と略す）は、『識身足論』『目乾連蘊』（ca. 前2世紀）において、「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」と主張する対論者¹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²] 観察されるがゆえに、[個別のあり方をするものとして³] 存在する」と言って三世実有（過去・現在・未来の事物（dharma）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⁴。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⁵

* 拙稿 [2007] においては、『識身足論』『目乾連蘊』の三世実有論証で二心和合にかかわる問題が取沙汰されることに注目して、この二心和合の問題が三世実有論の導入の動機となりうるか否かを中心に考察した。その結果、そこにおける二心和合の問題は、かえって三世実有論証を破綻に導くものであることが判明した。よって、文脈上、二心和合の問題は三世実有の動機ともはならないと判断した。しかるに、三世実有の動機とならないならば、これが三世実有論証の中でなぜ取り扱われなければならないのかを問題とせねばなるまい。そのような意味において小稿は、拙稿 [2007] において否定的に語った二心和合の問題を肯定的に語り直そうとする試みである。

¹ 『識身足論』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。「過去と未来〔の事物〕は存在しないものであり、現在と無為〔の事物のみ〕が存在するものである」と)。拙稿 [2006; §2.2] 参照。

² 拙稿 [2006; §3.1-§3.3] 参照。

³ 拙稿 [2006; §3.4] 参照。

⁴ 『識身足論』531b3-6: [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。若言「観未來」、應説「有未來」。不應無未來。言「未來無」、不應道理（[定説者]「過去〔の貪不善根〕が観察される」と言う場合には、過去〔の貪不善根〕は存在すると説かなければならない。[すなわち、] 過去〔の貪不善根〕は存在しなければならないのである。もし「過去〔の貪不善根〕は存在しないものである」と言ったならば、道理に合わないことになってしまうだろう。[すなわち、過去の貪不善根は観察されないことになってしまうのである。]「未来〔の貪不善根〕が観察される」と言う場合には、未来〔の貪不善根〕は存在すると説かなければならない。[すなわち、] 未来〔の貪不善根〕は存在しなければならないのである。もし「未来〔の貪不善根〕は存在しないものである」と言ったならば、道理に合わないことになってしまうだろう。[すなわち、未来の貪不善根は観察されないことになってしまうのである。]）。拙稿 [2006; §2.1] 参照。

⁵ 有部は、三世の事物（有為法）と無為の事物（無為法）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1参照）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になる。

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、「過去と未来の自身の貪不善根が存在する」という事柄が「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、三世実有は成就していることになる。以上が現在確認される最古の三世実有論証である。この論証は以下のように図式化⁶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)

[1]

さらにまた、この実有論証 [1] 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 [1] 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。

⁶ 「A: (B→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→C)」はBによってCが含意されることを示す(「→」は論理的関係を表している)。また、「A× (B→C)」という場合の「×」は帰謬論証を示す。

さらに、「E≒F」はEとFがほぼ同等であることを示し、そして「G⇒H」はGが原因でHが結果であることを示す(「⇒」は因果関係を表している)。

なお、「I→J」という場合は、厳密な意味での論理的包摂関係ではなく、状況からIからJが推測できることなどを表し、「K⇒L」という場合は、厳密な意味での因果関係ではなく、Kが目的となってLという方策が取られることやKが時系列的に前でLが時系列的に後であることなどを表している。

《実有論証 [1] 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
…⇒三世実有論

[2]

1.2. 二心和合にかかわる帰謬論証

1.2.1. 二心和合にかかわる帰謬論証の分析

しかるに、有部は、実有論証 [1] において既に三世実有が成立しているにもかかわらず、さらに、貪不善根の観察については「現在 [の貪不善根のみ] が観察される」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、この二心和合にかかわる帰謬論証を示す。

『識身足論』 531b6-10]

[定説者] 若言「観現在」、應説「有一補特伽羅非前非後二心和合。一是所観。一是能観」。此不應理。若不説「一補特伽羅非前非後二心和合。一是所観。一是能観」、則不應説「観於現在」。言「観現在」、不應道理。

[定説者] もし「現在 [の貪不善根のみ] が観察される」と言ったならば [a]、「ひとりの人物において2つの心が同時に生ずることがある。[2つの心のうちの] 一方は観察される [心] であり、もう一方は観察する [心] である」と説かなければならないことになってしまうだろう。[しかるに、] これは不合理である [b]。「ひとりの人物において2つの心が同時に生ずることがある。[2つの心のうちの] 一方は観察される [心] であり、もう一方は観察する [心] である」と説かない場合には、「現在 [の貪不善根のみ] が観察される」とは説かれるべきではない。[よって、] もし「現在 [の貪不善根のみ] が観察される」と言ったとしたら、道理に合わないことになってしまうだろう。[すなわち、本来、観察されえない現在の貪不善根のみを観察されるものであると主張する過失に陥ってしまう] [c]。

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みることにする。

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] が観察される」という命題である。この場合の「現在の自身の貪不善根のみが観察される」という現在の貪不善根の観察に限定された命題は、「過去と未来の自身の貪不善根は観察されない」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。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

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、観察されるがゆえに」という論証因を立てていることを斟酌すれば、むしろ対論者は「過去と未来の自身の貪不善根は、観察される」とさえ主張していたかもしれない⁷。しかし、その一方で、対論者は「過去と未来の自身の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、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なる。すなわち、対論者が「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」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、[現在の自身の貪不善根が自身によってありのままに観察されるがゆえに、]「ひとりの人物において観察される心（貪不善根）が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する」すなわち「二心和合する」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]。したがって、[現在の自身の貪不善根が]「二心和合する」ということはありえないがゆえに、すなわち、「ひとりの人物において観察される心（貪不善根）が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する」ことはありえないがゆえに、「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」ということがありえないことが論証され、これと矛盾する対論者の観察の対象を現在の事物だけに制限する見解は過失を伴うこととなる [c]。

1.2.2. 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⁸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自身によってありのままに観察される」という理由によって、「ひとりの人物において観察される心（貪不善根）が観察される心とは別個の観察する心と同時に存在する」すなわち「二心和合する」という望ましからざる帰結を導出する部分 [b] である。

まず第一に、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

⁷ 例えば *Katthāvatthu* では、「過去と未来の事物は存在しない」と主張される (*Katthāvatthu* 115-143) 一方で、「過去と未来の事物に対する観察は、無所縁ではない」と主張される (*Katthāvatthu* 410ff.)。宮下 [1994] 参照。

⁸ 拙稿 [2007; 368, 11-25] 参照。

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と同じく「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に相応する“心所法”である貪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” (観察される心たる貪) 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”) がそれ自体に相応する“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⁹。

《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、[観察する心がそれ自体を観察することが認めらず (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、現在の自身の貪不善根のみが自身によってありのままに観察されるがゆえに、二心和合することは認められない (条件③) にもかかわらず、「ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する」すなわち「二心和合する」という望ましからざる帰結に陥ってしまう [b']。

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、[現在の自身の貪不善根が]「二心和合する」ことはありえない (条件③) という帰謬法の結果を還元して「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」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「現在の自身の貪不善根のみ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'] 同様に三つの条件

⁹ 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。

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ようになる。すなわち、[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、現在の自身の貪不善根が] 二心和合することもありえない (条件③) がゆえに、すなわち、ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在することはありえないがゆえに、「現在 [の自身の貪不善根のみ] は観察されない」ことが論証され [c’]、これと矛盾する観察の対象を現在の事物だけに制限する見解、すなわち、対論者の見解 [a] は不合理となる¹⁰。

¹⁰ 以上に示した帰謬論証 [3] 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、仏教自体の存在意義に関わる重大な問題をも内蔵している。このことを示して有部は次のように論述する。

『識身足論』531b11-16]

〔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是不善。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〕もし過去と未来と現在 [の事物] が [ありのままに] 観察されることがないと言ったならば、その場合には [過去と現在と未来の修行者たちは*] 貪不善根が不善であるとかつて観察したことも、いま観察することも、これから観察するだろうこともないことになってしまう。もし [過去と現在と未来の修行者たちが貪不善根が不善であると] 観察することがないとしたら、その場合には [過去と現在と未来の修行者たちは貪不善根を] かつて嫌悪したことも、いま嫌悪することも、これから嫌悪するだろうこともないことになってしまう。もし [過去と現在と未来の修行者たちが貪不善根を] 嫌悪することがないとしたら、その場合には [過去と現在と未来の修行者たちは] かつて貪りから離れたことも、いま貪りから離れることも、これから貪りから離れるだろうこともないことになってしまう。もし [過去と現在と未来の修行者たちが] 貪りから離れることがないとしたら、その場合には [過去と現在と未来の修行者たちは] かつて解脫したことも、いま解脫することも、これから解脫するだろうこともないことになってしまう。もし [過去と現在と未来の修行者たちが] 解脫することがないとしたら、その場合には [過去と現在と未来の修行者たちは] かつて般涅槃したことも、いま般涅槃することも、これから般涅槃するだろうこともないことになってしまう。

ここにおける言及は以下のごとくに解釈できよう。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、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）***。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 [3] 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。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も、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] と同様に、観察の対象を現在の事物のみに制限することの誤謬が明らかにされるのである。これは以下のようにまとめることができよう。

[もし「現在の自身の貪不善根のみが観察される」と言って観察の対象が現在の事物のみに制限されると仮定すると]

[a]

[自身の] 貪不善根× ([帰謬論証 [3] より] 全く観察されない→～嫌悪→～離染→～解脱→～般涅槃)

[b]

[しかるに、般涅槃がないということはありません。今、このような誤った帰結に到ったのは、仮定 [a] が誤っているからである。よって、観察の対象は現在の事物のみに制限されない。]

[c]

[4]

* Cf. MN 1, 420, 1-18: ye hi keci rāhula atītam - addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā... manokammaṃ parisodhesuṃ, sabbe te evam - evaṃ... paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhesuṃ. ye hi pi keci rāhula anāgataṃ - addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā... manokammaṃ parisodhessanti, sabbe te evam - evaṃ... paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhessanti. ye hi pi keci rāhula etarahi samaṇā vā brāhmaṇā vā... paccavekkhitvā paccavekkhitvā manokammaṃ parisodhenti (実に、ラーフラよ。いかなる沙門であれ、バラモンであれ、過去世において…意業を清めた者がいる場合、彼らはすべて、以上のように、以上のように、観察して、観察して…意業を清めたのである。実に、ラーフラよ。いかなる沙門であれ、バラモンであれ、未来世において…意業を清めるだろう者がいる場合、彼らもすべて、以上のように、以上のように、観察して、観察して…意業を清めるだろう。実に、ラーフラよ。いかなる沙門であれ、バラモンであれ、現在において…意業を清める者がいる場合、彼らもすべて、以上のように、以上のように、観察して、観察して…意業を清めるのである)。これに対応する漢訳は、以下のとおりである。『中阿含』「羅云經」437b2-9: 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。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。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。

ここをもって、二心和合にかかわる帰謬論証を図式化するば、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仮定する] としたら、

[a]

現在 [の自身の貪不善根のみ] × ([自身によってありのままに観察される、かつ、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)、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)] → ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する ⇨ 二心和合 (≠条件③))

[b']

しかるに、この帰結は不合理であるから、

現在 [の自身の貪不善根のみ] : ([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)、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)、かつ、二心和合は認められない (条件③) ⇨ ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が観察する心と同時に存在することはありえない → [自身によってありのままに] 観察されない)

[よって、観察の対象は、現在の事物のみに制限されない。]

[c']

[3]

** Cf. SN 3, 189, 26-29: nibbānam pana bhante kimatthiyan ti /// accasarā (Siam; assa PTS) rādha pañham nāsakkhi pañhassa pariyantaṃ gaheṭṭum // // nibbānogadham hi rādha brahmacariyaṃ vussati nibbānaparāyaṇaṃ nibbānapariyosānaṃ ti /// ([ラーダ、問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、涅槃は何を目的として持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)。

*** Cf. SN 3, 189, 18-25: sammādasānaṃ pana bhante kimatthiyan ti // // sammādasānaṃ kho rādha nibbidattham // // 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、問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、正しい観察は何を目的として持っているのですかと。[尊師、答えて曰く—] ラーダよ。正しい観察は、実に、嫌悪することを目的として持っている。[問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、嫌悪することは何を目的として持っているのですかと。[答えて曰く—] ラーダよ。嫌悪することは、実に、食りを離れることを目的として持っている。[問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、食りを離れることは何を目的として持っているのですかと。[答えて曰く—] ラーダよ。食りを離れることは、実に、解脱することを目的として持っている。[問うて曰く—] 尊師よ。しかるに、解脱することは何を目的として持っているのですかと。[答えて曰く—] ラーダよ。解脱することは、実に、涅槃を目的として持っている)。

なお、この図式 [3] は、小稿「3.2. 三条件を定説者のみが承認する場合」「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 [3-(1)] [3-(2)] のように修正される。

1.3. 問題の所在

以上より、この二心和合にかかわる帰謬論証 [3] (あるいは、註 10 における般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4]) の目的は何かと問われた場合には、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単に拒斥することであると答えるのが最も穏当であると言える。

しかるに、少し読み込めば、観察の対象を現在の事物のみに限定する見解を否定することによっては、それ以外の事柄、すなわち、現在の事物ではない過去と未来の事物が観察の対象となることが間接的に肯定されると考えることも可能である。

よって、もし二心和合にかかわる帰謬論証 [3] (あるいは、般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4]) に妥当性があるならば、この論証の内容 (観察の対象が現在の事物のみに限定されないこと) によって間接的に意味される「過去と未来の事物が観察の対象となること」も妥当性を有することになるので、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] (あるいは、般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4]) は、「過去と未来の事物は、観察されるがゆえに、存在する」という実有論証 [1] 同様に、三世実有を導きうることになる。そして、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] (あるいは、般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4]) が、実有論証 [1] と同等の妥当性で三世実有を導きうるとしたら、二心和合の問題を三世実有論導入の重大な動機として考慮しなければならなくなる。

ゆえに、小稿では、まず、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] (あるいは、般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4]) が実有論証 [1] と同等の妥当性を有するか否かについて考察し、さらに実有論証 [1] と同等の妥当性がないと判断された場合には、この帰謬論証 [3] (あるいは [4]) 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¹¹。

¹¹ この帰謬論証 [3] 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』919b9-13 (『八捷度論』773a22-27. Cf. AKBh 404, 20.)

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] [ある人が] 1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、1つの智によって一切の法を知ること] はなかろう。[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ことがあろうか。[通] [その

1.4. 方法の提示

それでは、上記の帰謬論証 [3] (あるいは、註 10 における帰謬論証 [4]) が実有論証 [1] と同等の妥当性を有するか否かは、どのようにして判断されようか (般涅槃不可能にかかわる帰謬論証 [4] は、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] が成立してはじめて成就するので、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] に本質的に依存していると言うことができる。よって、考察の対象は二心和合にかかわる帰謬論証 [3] に限定することができる)。まず、この二心和合にかかわる帰謬論証 [3] は、三つの条件、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」(条件①)・「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)・「二心和合は認められない」(条件③)という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、この三条件を核心としていることが明らかである。ところで、「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」という実有論証 [1] は、「ありのままに観察される」という事柄を核心としているが、この実有論証 [1] の妥当性は、この核心が定説者(有部)と対論者の両者の間で成立しているこ

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] (*samprayukta) 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] [ある人が] 1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、1つの識によって一切の法を認識ことは] なかるう。[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ことがあろうか。[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] (*samprayukta) 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。

よって、この議論の嚆矢となる帰謬論証 [3] の意義が推定されれば、有部におけるこの教理の思想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』における論議 (ViVy v. 31-39) 一ちなみに『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』の論議 (MK ch. 7, v. 8-12) もまた同様—但し、『識身足論』における論争は、未だ『廻諍論』や『中論』の論議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』の論議と実際に対応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)』(31c6-32b24)、『婆沙論(新)』(42c9-43c14; 註 21 参照)の議論が登場してからである—と言える。

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論議 (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論議の関係性も、『廻諍論』『中論』の論議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。

とに依拠している。よって、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] についても、そ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ものであれば、三世実有を証明する論証 [1] と同等の妥当性を有すると言うことができよう。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。

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

2.1. 帰謬論証 [3] の原理から見た三条件の可能性

さて、これより、「三条件（「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）、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）、かつ、「二心和合は認められない」（条件③））より、現在の自身の貪不善根のみはありのままに観察されない」という帰謬論証 [3] が、「ありのままに観察されるがゆえに、過去と未来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」という実有論証 [1] と同等の妥当性を有するか否かについて吟味することにする。この際に、それを判定する方法として、実有論証 [1] の核心となる「ありのままに観察されるがゆえに」という論証因が定説者（有部）と対論者の両者の間で承認されているがごとくに、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] の核心となる三条件が、同じく、両者の間で承認されているか否かを基準とすることは既に述べた通りである。

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 4 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、まずはじめに、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 [3] 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、「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ない」がゆえに「現在の自身の貪不善根のみは観察されない」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となる要素である。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）は棄却されることになる。

	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	✗	✗

[5]

以上が、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] 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。

2.2. 三世実有論証 [1] 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 [3] 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¹²。そして次に、「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

¹² 「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、さらに有部によって批判されるに到る（『識身足論』535a8-b9）。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。

とが知られる¹³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¹⁴。」「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¹⁵。」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」あるいは「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¹⁶。」よって、この経を根拠とする限り、有部は「現在の自身の貪不善根が、自身によって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ないはずである¹⁷。

ここで、「三条件より、現在の自身の貪不善根のみはありのままに観察されない」という帰謬論証 [3] に目を向けると、この論証 [3] の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 [3] の帰結を容認しないはずである。さらに、「三条件」という論証因を悉く容認した場合には「現在の自身の貪不善根のみ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論証因たる「三条件」も悉く容認されるわけではないことになる¹⁸。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

¹³ 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く以下に示す事柄である。『識身足論』531b1-3: [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、彼に問うて言う [べきである。])「汝は以下 [の事柄] を認めるか。[それとも認め] ないか。すなわち、貪不善根を不善であると [過去の修行者たち*は] 既に観察したし、[現在の修行者たち*は] いま観察するし、[未来の修行者たち*は] これから観察するだろうということ」と。[対論者] 彼は答えて言う。「その通りであると [認めます]」と。*註 10 中の * 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ことが知られる。詳しくは、拙稿 [2006; §2.6] 参照。

¹⁴ MN 1, 418, 22f.: yad eva tvam rāhula manasā kammaṃ kattukāmo hosi<> tad eva te manokammaṃ paccavekkhitabbaṃ. これに対応する漢訳は、以下のとおりである。『中阿含』「羅云經」437a14f.: 羅云。因未來行故當生意業、即觀彼意業。

¹⁵ MN 1, 419, 18f.: katvā 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。『中阿含』「羅云經」437a5f.: 羅云。因過去行故已生意業、即觀彼意業。

¹⁶ 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。『中阿含』「羅云經」437a22f.: 羅云。因現在行故現生意業、即觀此意業。

¹⁷ 拙稿 [2007; §3] 参照。

¹⁸ ここで、三条件が「悉く容認されるわけではない」というのは、三条件のうちの少なくとも1つを否定するという意味である。例えば、この三条件に対する有部の立場については以下のような推測が可能である。

まず「二心和合は認められない」という条件③については帰謬論証中においてではあるが有部によって明言されているので、一応、有部も認めるものと推測されよう。

さらに『識身足論』(531b17-c4, 532a23-b10) における異熟因と異熟果の観察にかんする帰謬論証は、「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」という条件①を否定する対論者に向けられていると考えることができるので、一応、有部もこの条件①を認めるものと推測されよう。

以上よりすれば、有部は、元来、「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のみを否定し、“心法”がそれ自体と相応する“心所法”

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になるから、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）は棄却されることになる。

	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	×	×

[6]

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¹⁹。

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 [3] の原理的側面 [5] と実有論証 [1]

を観察することは許していたという仮説が可能となる。また、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受念住・心念住・法念住などは不可能になってしまう（『法蘊足論』476c21ff., 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。

¹⁹ あるいは、次のように考えらことができるかもしれない。三世実有論証 [1] を基準にして二心和合にかかわる帰謬論証 [3] を吟味した場合には、三条件は少なくとも定説者（有部）の体系においては成立しない条件となる。しかし、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] の結果を受けて三世実有論証 [1] が構成されたと考えた場合には、三条件が定説者において成立する可能性が存する、と。実に、これは、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] の内容が三世実有論の導入の動機となったと考える見解である。その背景を略説すれば以下のごとくに言えよう。元来、「二心和合は認められない」などの三条件を宗是とする立場にあった有部は、考察の末、自宗の体系においては貪不善根などの自身の心的要素が全く観察されないことを発見し、さらに自身の貪不善根などが全く観察されないことによって般涅槃に入ることが不可能となることも見出した。しかし、般涅槃を不可能とすることは許されないがゆえに、自身の貪不善根などが全く観察されないとする立場に立つことも回避されなければならない。三条件を許容する立場においては、確かに現在の自身の貪不善根などを観察することは不可能である。しかし、その一方で、過去と未来の貪不善根などが観察されることは否定されていない。よって、ここにおいては、過去と未来の貪不善根などが観察されると考えるのが妥当であり、延いては、ありのままに観察されるがゆえに、過去と未来の貪不善根が存在すると考えなければならない、というものである。

しかし、仮に二心和合にかかわる帰謬論証 [3] を基準にして考えた場合にも、三世実有論を導入することは不可能である。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。仮に三条件が有部の宗是であるとしたら、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取って探り出して派生的な教説（三世実有）の論証に用いるなど考えられないことである。ゆえに、以上のごとく、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] の結果を受けて三世実有論証 [1] が構成されることはありえず、これが三世実有論導入の動機となることもありえないこととなる。

の原理的側面 [6] 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
可能性 a （実有論証 [1] の原理により否定される） [6]	⊖	⊖
可能性 b （実有論証 [1] の原理により否定される） [6] （帰謬論証 [3] の原理により否定される） [5]	⊖	✕
可能性 c	×	○
可能性 d （帰謬論証 [3] の原理により否定される） [5]	✕	✕

このように、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] 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、原理的な観点から判明したことにより、この帰謬論証 [3] は三世実有を証明するための妥当性について実有論証 [1] と決して同等ではなく、直接的に三世実有を証明することを目的としているわけではないことが明らかになる。また、このことにより、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がなくなる²⁰。そして、以上の事柄を肯定的に言い直せば、むしろ、この帰謬論証 [3] は、実有論証 [1] とは何らかの別の意義を有しつつ、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と述べるのが可能であろう。

3. 実態から見た二心和合に関わる帰謬論証 [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 [3] 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「一刹那の知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 [3] 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

²⁰ 以上の内容は、拙稿 [2007] に資料等を増補して改訂したものである。

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²¹。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になる。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になるのである。このことにより、この二心和合にかかわる帰謬論証 [3] 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 [3] 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。

その実態を吟味するために、今度は、帰謬論証 [3] 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。

²¹ 『婆沙論（新）』42c11-21: 謂 [a] 或有執。心心所法能了自性。如大衆部彼作是說。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。如法密部彼作是說。慧等能了相應受等。[c] 或復有執。心心所法能了俱有。如化地部彼作是說。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。如犢子部彼作是說。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」と或る者たちはいふ。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 [同時に] 認識することができる。喩え、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 [同時に] 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] 相応するもの (*samprayukta) を認識することができる」と或る者たちはいふ。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] 相応する受など（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」と或る者たちはいふ。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 2 種があつて、一緒に生ずる (*sahabhū)。一つは、[心・心所法と] 相応する (*samprayukta) [慧] で、もう一つは、[心・心所法と] 相応しない (*viprayukta) [慧] である。[心・心所法と] 相応する慧は [心・心所法と] 相応しない [慧] を知り、[心・心所法と] 相応しない慧は [心・心所法と] 相応する [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」と或る者たちはいふ。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で] はない」と。

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 4 の方法を提示する犢子部の主張である。

なお、以上は『婆沙論（旧）』31c8-15 と対応する。

	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	×	×

[7]

3.2. 三条件を定説者のみが承認する場合

上記〔7〕のごとく、帰謬論証〔3〕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〔3〕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、三世実有を直接的に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も考えられるので、『婆沙論』における議論をそのまま『識身足論』の議論に当て嵌めることはできない。ゆえに、実有論証〔1〕と並行される帰謬論証〔3〕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、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²²を想定せざ

²² 有部が、三世実有論証〔1〕の主題所属性が帰謬論証〔3〕によって損なわれること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〔3〕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2つの可能性である。

まず、第一の可能性は、帰謬論証〔3〕が三世実有論証〔1〕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〔3〕が成立して三世実有論証〔1〕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〕〔3〕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〔3〕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、三条件を全ては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〔3〕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〔3〕が成立するのを回避するはずである。よって、三条件を全ては承認しないことにより、有部の体系における帰謬論証〔3〕の成立を回避して、三世実有論証〔1〕の主題所属性を温存しつつ、2つの論証〔1〕〔3〕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、小稿「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〔3〕が三世実有論証〔1〕の主題所属性を破綻せしめることを知らなかったが、三条件を全ては認めずに帰謬論証を行った可能性と帰謬論証〔3〕が三世実有論証〔1〕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〔3〕が三世実有論証〔1〕の主題所属性を破綻せしめることを

るを得ない。

以上のごとく、有部によって実有論証 [1] 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 [3] 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に対して、有部の自説と同様に三条件の全てを容認するものと恣意的に仮託すると、[A] 現在の自身の貪不善根のみが、観察する心がそれ自体を観察するは認められず (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、自身によってありのままに観察されるがゆえに、「二心和合」に帰結することになる。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、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ず (条件②)、かつ、二心和合することは認められない (条件③) がゆえに、現在の自身の貪不善根のみはありのままに観察されないこととなる。[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²³。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。

知らなかったが、三条件を全ては認めずに帰謬論証を行った可能性は、三条件を全ては承認しないので有部の体系においては帰謬論証 [3] は成立せず三世実有論証 [1] の主題所属性も温存されるが、それにより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、2つの論証 [1] [3] が特別な目的なしに偶然に並行されたことになる。

次に、帰謬論証 [3] が三世実有論証 [1] 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 [3] 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 [3] が成立するのを回避するはずであるのに、三条件を全て承認し、帰謬論証 [3] を成立させ、三世実有論証 [1] の主題所属性を損傷せしめたならば、矛盾を抱えながら2つの論証 [1] [3] を遂行したことになってしまう。

よって、後に掲げた2つの可能性については、考察しても帰謬論証 [3] の有意義な目的は発見されないと考えられるので、小稿では考察の対象とはしないことにする。

²³ 般涅槃不可能にかかわる議論については、註10参照。

《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 [の自身の食不善根のみ] が観察される」と主張されるとしたら、

現在 [の自身の食不善根のみ] × ([自身によってありのままに観察される、かつ、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)、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)] → ひとり的人物において観察される心 (食不善根) が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する ⇨ 二心和合 (≠条件③))

[A]

しかるに、この帰結は [有部と架空の対論者の体系において] 不合理であるから、

現在 [の自身の食不善根のみ] : ([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)、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)、かつ、] 二心和合は認められない (条件③) ⇨ ひとり的人物において観察される心 (食不善根) が観察する心と同時に存在することはありえない → [自身によってありのままに] 観察されない)

[B]

[現在の自身の食不善根のみ : 自身によってありのままに観察されない ⇨ 過去と未来の自身の食不善根 : (自身によって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 → 自身によってありのままに観察されるう → 一般涅槃可能]

[C]

[3-(1)]

以上より、実有論証 [1] 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 [3] とその意趣は以下のようにまとめられる。

まず、[A, B] 帰謬論証 [3] 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「現在の自身の食不善根のみも観察されない」という矛盾を提示することにほかならないといえることができる。さらに、[C] 三世実有論との関連から言えば、この帰謬論証 [3] は、元来、有部の自説より生じうる現在の自身の食不善根の観察不可能、ないし、一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 [3] の意趣》

有部の自説より生じう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解決されることを暗示すること

[8]

但し、以上のごとく、有部が初めから三条件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。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。しかし、その動機²⁴は極めて説得力に欠けるものなのである。比較的明解な動機が示される「観察する心がそれ自体を観察することは認められない」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²⁵。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知られる²⁶のである。

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 [3] を考察することにする。上述の場合同様、帰謬論証 [3] 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』における有部の状況のみ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 [3] が実有論証 [1] と並行されることを重視して、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²⁷（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 [3] 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、実質的に全三条件を容認す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] 現在の自身の貪不善根のみが、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）という条件下において、自身によってありのままに観察されるがゆえに、「二

²⁴ 『婆沙論 (新)』 43a18-44a27 (『婆沙論 (旧)』 32a18-32c29) 参照。

²⁵ 『婆沙論 (新)』 43a28f. 並びに拙稿 [2010] 参照。

²⁶ 拙稿 [2010] 参照。

²⁷ 註 22 参照。

心和合」に帰結することになる。しかし、二心和合することは、少なくとも²⁸三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、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ず（条件②）、かつ、二心和合することは認められない（条件③）がゆえに、現在の自身の貪不善根のみはありのままに観察されないこととなる。[C] そしてさらに、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、「過去と未来の貪不善根が、ありのままに観察されることがゆえに、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になる。

《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]「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」と主張されるとしたら、

現在 [の自身の貪不善根のみ] × ([自身によってありのままに観察される、かつ、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)、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)] → ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が [観察される心とは別個の] 観察する心と同時に存在する ⇨ 二心和合 (≠条件③))

[A]

しかるに、この帰結は [少なくとも仮託された対論者の体系においては] 不合理であるから、

現在 [の自身の貪不善根のみ] : ([対論者の体系においてのみ、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)、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)、かつ、] 二心和合は認められない (条件③) ⇨ ひとりの人物において観察される心 (貪不善根) が観察する心と同時に存在することはありえない → [対論者の体系においてのみ、自身によってありのままに] 観察されない)

[B]

[「現在の自身の貪不善根のみ：対論者の体系においてのみ、自身によってありのままに観察されない」⇨「過去と未来の自身の貪不善根：対論者の体系においてのみ、自身によってありのままに観察される」ということが再受容される。]

[C]

[3-(2)]

²⁸ 註 18 参照。

以上より、実有論証 [1] 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 [3] とその意趣は以下のようにまとめられる。

まず、[A, B] 帰謬論証 [3] 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、[C] 三世実有論との関連から言えば、この帰謬論証 [3] 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 [3] の意趣》

実有論証 [1] の主題所属性の再受容を対論者に強いること

[9]

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、有部が姑息な論法まで弄して対論者に再受容を迫ったのは、なぜであろうか。実に、この理由は、文献上に明言されないので、想像の域を超えないものとなる²⁹。

²⁹ なぜ、有部が対論者に対して三世実有論証 [1] 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点、前者（論理的包摂関係）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』535a22-25。拙稿 [2006; § 2.5] 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 14、註 15、註 16 参照）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』535a8-535b9）で独立して議論されるので、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に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』(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、ブドガラが「知覚されえない」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、このこと自体が未だ確立していないので、これ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に対立する聖言を挙げることによって主題所属性の成立を回避することも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14、註15、註16参照）」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ほ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になる。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、

4. まとめ

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 [3] 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 [3] の原理的な観点から、二心和合にかかわる帰謬論証 [3] 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、この帰謬論証 [3] は、三世実有を証明するための妥当性について三世実有論証 [1] と決して同等ではなく、直接的に三世実有を証明することを目的としているわけではないことが明らかになる。そして、このことにより、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。また、以上の事柄を肯定的に言い直せば、この帰謬論証 [3] は、むしろ、三世実有論証 [1] とは何らかの別の意義を有しつつ、三世実有論証 [1] に従属するもの、あるいは、三世実有論証 [1] を補強す

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。なんとすれば、「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になる。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証明することも不可能に近からう。

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 [3] 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、実有論証 [1] を無効にせんと試みた。確かにこの会通が成立すれば、この実有論証 [1] は無効となる。しかるに、もし「現在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、現在の貪不善根は、[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] 自身によってありのままに観察されることになるがゆえに、二心和合することになる (=条件③)。しかし、以上のよう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、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] 二心和合は認められない (条件③) 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] 「現在の事物のみがありのままに観察される」という事柄は成立せず、この事柄が成立しないがゆえに会通もまた成立しない。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。

るものとして展開されたと述べるのが可能となる。それでは、この帰謬論証 [3] が有する別の意義は何かと言えば、それに関してはこの帰謬論証 [3] 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 [3] の意趣は、有部の自説より生じうる現在の自身の食不善根観察不可能という矛盾が三世実有論に從属することによって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、三世実有論証 [1] 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 [3] の意趣は、対論者に三世実有論証 [1] 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。

略号およびテキスト

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu), ed. P. PRADAN, Patna, 1967.

Katthāvatthu: *Katthāvatthu* (PTS).

MK: *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna), ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, 1970.

MN: *Majjhimanikāya* (PTS).

PVV: *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin), ed. R. SĀṆKṚTYĀYANA, Patna, 1938-1940.

SN: *Samyuttanikāya* (PTS).

Vivy: *Vigrahavyāvartanī* (Nāgārjuna), ed. E. H. JOHNSTON, Bruxelles, 1951.

『識身足論』 玄奘訳『阿毘達磨識身足論』大正蔵 26, No. 1539。

『雑阿含』 求那跋陀羅訳『雑阿含経』大正蔵 2, No. 99。

『中阿含』 僧伽提婆訳『中阿含経』大正蔵 1, No. 26。

『法蘊足論』 玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』大正蔵 26, No. 1537。

『八犍度論』 迦旃延子造、僧伽提婆・竺仏念訳『阿毘曇八犍度論』大正蔵 26, No. 1543。

『婆沙論 (新)』 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』大正蔵 27, No. 1545。

『婆沙論 (旧)』 浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』大正蔵 28, No. 1546。

『発智論』 迦多衍尼子造、玄奘訳『阿毘達磨发智論』大正蔵 26, No. 1544。

参考文献

飛田康裕

[2006] 『『識身足論』における一理由の考察』『東洋の思想と宗教』23、東京、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』56-1、東京、日本印度学仏教学会。

[2010] 「説一切有部における自己認識否定の発端」『早稲田大学大学院紀要』55-1、東京、早稲田大学文学学術院文学研究科 (収載予定)。

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。

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.