

# 大衆部における自己認識論の形成過程の考察 ——説一切有部の批判から推測されるその形成過程のモデル——

飛田 康裕

## 1. 問題の所在

釋尊の教團はその入滅後四百年足らずの内に二十の部派を形成し、それらは互いに相容れない教義を保持するに到ったと伝えられる。そして、その教義の一つに、自己認識の議論がある。ここで言う自己認識とは、心法 (\*citta) および心所法 (\*caitta) が、それぞれ、その心法および心所法を認識することであるが、以上の部派のうち、大衆部 (\*mahāsāṅghika) は、これを肯定し、説一切有部 (\*sarvāstivādin) は、これを否定する。この大衆部と説一切有部（以下、有部と略す）は、ともに、有力部派として勢力を誇ったことが知られ、その教理は、後世の思想——特に、大乘佛教の教理——への影響の大なるを惟みれば、決して忽せにできないものであるが、漢譯文献として一連の資料の残る有部に對して、大衆部は独自の資料がほとんど見当たらず、その思想の詳細もほとんど解明されていない。尤も、各部派の教義を要約して伝える書には、『異部宗輪論』が存するが、要約であるがゆえに、大衆部の自己認識論についても、「[佛陀は、]一刹那の心と相應する智慧によって一切の事物（その智慧それ自體とその智慧とは別のもの）を知ることができる<sup>(1)</sup>」「預流の者たちの心 [法] と心所法は、[その心法と心所法] それ自體を認識することができる<sup>(2)</sup>」と言及するばかりで、このような簡素かつ斷片的な敘述からは、その立論の目的や論形成の経緯などは量り難い。一體、大衆部の自己認識論の本來の目的は何であったのか。

(1) 『異部宗輪論』T49, 15c5 (『十八部論』T49, 18b17; 『部異執論』T49, 20c5f.; SBhC<sub>T1b</sub> P170b8f. / D142b5): [佛……] 一刹那心相應般若知一切法。

(2) 『異部宗輪論』T49, 15c16f. (『十八部論』T49, 18b25; 『部異執論』T49, 20c18f.; SBhC<sub>T1b</sub> P171b1f. / D143a3): 諸預流者心心所法、能了自性。

また、大衆部の自己認識論はどのような経緯で形成されたのか。小稿では、このことを問題として考察する。實に、先述のごとき資料不足の中にあつて、このような問題を提起する希望を有するのは、紀元後2世紀頃までに成立を見たと考えられる有部の『婆沙論』に、この自己認識に関する大衆部との對論が見られるからである。よつて、以下では、この『婆沙論』の對論を吟味することを通して、問題の究明を試みる。

## 2. 『婆沙論』に見られる大衆部による自己認識論證と有部による拒斥

### 2.1. 大衆部による自己認識論證

まず、この『婆沙論』の對論では、討論に先立ち、對論者の主張として大衆部の自己認識論證が引用されている。その論證を見ると、大衆部が論證因を立てて、「智などは、[智など] それ自體と [智などとは] 別のものゝを認識することができる」と主張することが分かる<sup>(3)</sup>。

『婆沙論(新)』T27, 42c11-14 (『婆沙論(舊)』T28, 31c8ff.): 《本文》拙稿 [2010; § 2. 2] 參照。《譯》あるいは、「心・心所法 (\*cittacaitta) は、[心・心所法] それ自體を認識することができる」と或る者はいう。例えば、大衆部のように、彼は以下のように説く。「智など (心・心所法) は、認識することを本性とするが故に、[智など] それ自體 (\*svātman) と [智などとは] 別のもの (\*parātman) とを認識することができる。喩えば、燈明が、照らすことを本性とするが故に、[燈明] それ自體と [燈明とは] 別のものを照らすことができるのと同様である (\*yathā pradīpaḥ prakāśātmakatvāt svātmānaṃ parātmānaṃ ca prakāśayati) 」と<sup>(4)</sup>。

これによると、大衆部は、ある智 (A) は、それ自體 (A) と別のもの (~A) とを同時に知ることができると考えていることが分かる。つまり、それ自體 (A)

(3) 拙稿 [2010; § 2. 2] 參照。

と別のもの（~A）が一時に智（A）の対象となりうるということである。ここにおける大衆部の論證を整理し、大衆部の意圖を智の対象という観点からまとめると以下ようになる。

《大衆部の自己認識論證》

【主張】智など（A）は、それ自體（A）と別のもの（~A）を認識することができる。

【論證因】智など（A）は、認識することを本性とするがゆえに。

【喩例】燈明が、照らすことを本性とするがゆえに、それ自體と別のものを照らすことができるのと同様である。

[1-1]

《大衆部の意圖》

智の対象——智それ自體と別のもの

[1-2]

それでは、この論證では、どのような智が想定されているのかと言え、『婆沙論』の記述より、“一切の事物は我でない”という三法印の一つを知る智が念頭に置かれていることが分かる<sup>(5)</sup>。

(4) Cf. PVV 218, 5ff.: yathā prakāśas tādātmyāt prakāśātmakatvāt paranirapekṣaḥ prakāśamānaḥ svarūpasya prakāśako 'bhimataḥ, tathā dhīḥ paranirapekṣā prakāśātmanotpannā prakāśamānātmavedīnī upacārād ucyate (例えば、光明が、それを本性とするがゆえに、[すなわち、] 光ることを本性とするがゆえに、他者に依存することなく、[自ら] 光っているときには、“それ自身を照らすものである” とみなされるように、同様にして、慧は、他者に依存することなく、[自ら] 光ること (= 認識すること) を本性として生じて、[自ら] 光っている (= 認識している) ときには、“自身を知るものである” と比喩的に説かれるのである) ; ViVy 130, 20f.: yathāgniḥ svātmānaṃ parātmānaṃ ca prakāśayati, tathaiiva pramāṇāni prasādhayanti svātmānaṃ parātmānaṃ ceti (例えば、火がそれ自體と別のものごとく、全く同じように、妥當な認識根據はそれ自體と別のものを成立せしむる、と) ; MK VII. 8: pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yathā…… ([對論者曰く——] あるあり方で、燈明がそれ自體と別のものを顯かにせしむるように……)。

(5) 拙稿 [2010; § 2. 1] 参照。

『婆沙論 (新)』 T27, 42c24-28 (『婆沙論 (舊)』 T28, 31c16-19): 《本文》  
 拙稿 [2010; § 2. 1] 参照。《譯》[對論者問] ことによると、[佛陀などが]  
 一 [刹那] の智<sup>(6)</sup>によって一切の事物を知ることがあろうか (\*syād ekena  
 jñānena sarvadharmān jānīyāt)。[定説者答] 答え [て曰く——佛陀などが一  
 刹那の智によって一切の事物を知ること] はなからう (\*na syāt)。<sup>(7)</sup> [對  
 論者難] もし [佛陀などに] 「一切の事物 (智それ自體と別のもの) は我で  
 ない」と [知るような、] このような [一刹那の] 智が生ずるとしたら<sup>(8)</sup>、  
 [佛陀などは] このような [一刹那の] 智によって何を知りえない [と言う]  
 のか (\*yadidaṃ jñānam utpadyate sarvadharmā anātmāna iti, anena jñānena kiṃ  
 na jānīyāt)。[定説者通] 答え [て曰く——佛陀などは、そのような一刹那  
 の智によって、その智] それ自體とそ [の智] と相應している [事物] <sup>(9)</sup>

- (6) 『婆沙論 (新)』 T27, 43a9f. (『婆沙論 (舊)』 T28, 32a8f.): 《本文》拙稿 [2010; 注 (1)]  
 参照 (《譯》以上のうち、「1つの智」とは、すなわち、一刹那の智である)。
- (7) Cf. AKBh 404, 20-405, 3: syād ekena jñānena sarvadharmān jānīyāt -- na syāt …… svabhāvas  
 tatsahbhūvaś ca dharmās tasya **svakalāpāḥ**, teṣāṃ agrahaṇam ([對論者] ことによると、[佛陀な  
 どが] 一 [刹那] の智 (A) によって一切の事物を知ることがあろうか。—— [定説者] [佛  
 陀などが一刹那の智 (A) によって一切の事物を知ること] はなからう……。[その世俗智]  
 それ自體 (A) とそ [の世俗智 (A)] と一緒に存在している事物とが、そ [の世俗智] におけ  
 るそれ自身の集合體であり、[その世俗智 (A) は、] それら (その世俗智それ自體とその世俗  
 智と一緒に存在している事物) を把持することがない)。
- (8) Cf. AKBh 27, 20-23: na ca so 'sti kaścid dharmadhātūḥ, yatra nānantam manovijñānam  
 utpannam utpatsyate vā. tathā hi sarvāryapudgalānām idaṃ cittam avaśyam utpadyate sarvadharmā  
 anātmāna iti. tasya ca svabhāvasahbhūnirmuktāḥ sarvadharmā ālambanam. sa punaś cittakṣaṇo  
 'nyasya cittakṣaṇasyāalambanam iti dvayoḥ kṣaṇayoḥ sarvadharmā hy ālambanam bhavanti (しかるに、  
 無限にある意識が、或る [対象] (A) に對して、[未だ] 生じたこともなく、あるいは、[將  
 來に] 生ずることもない [という] ような、そのような法界 (A) は全く存在しないのである。  
 なぜならば、全ての聖者に、「一切の事物は我でない」という、このような心が、必ず生ずる  
 からである。そして、[そのような「一切の事物は我でない」という心 (B) が生ずるときに  
 は、その心] それ自體 (B) と [その心 (B) と] 一緒に存在している [事物] (心所法と俱有  
 法) とを除いた一切の事物が、そ [の心] (B) の認識対象である [が、] しかし、その心 (B)  
 [と同じ] 刹那にあるもの (その心それ自體 (B) とその心 (B) と一緒に存在している事物  
 (心所法と俱有法)) も、[その心 (B) とは] 別の心 (C) [と同じ] 刹那にあるもの (別の心  
 それ自體 (C) と別の心 (C) と一緒に存在している事物 (心所法)) の認識対象であるがゆえ  
 に、實に、一切の事物は、二つの刹那 [の心] (B, C) の認識対象となるのである)。
- (9) 『婆沙論 (新)』 T27, 42c28f. (『婆沙論 (舊)』 T28, 31c19): 「不知相應諸法」者、即止法  
 密部執 (「[その智と] 相應する [心・心所法] (\*saṃprayukta) を知りえない」とは、すなわ  
 ち、法密部の誤った見解を遮止している)。

と〔その智と〕一緒に存在している〔事物〕<sup>(10)</sup>を知りえない<sup>(11)</sup>〔のであり、  
そうであるからといって、佛陀などが、個人主體（\*puḍgala）によって一切  
の事物を我でないとするのでもない<sup>(12)</sup>〕（\*svabhāvaṃ tatsamprayuktasaha-  
bhavaś ca dharmān na jānīyāt）。〔定説者註〕以上のうち、「〔佛陀などは、そ  
のような一刹那の智によっては、その智〕それ自體を知りえない」とは、  
すなわち、大衆部の誤った見解を遮止している。

この對論者の間における「一切の事物」とは、それを知る智それ自體（A）とそ  
の智とは別の一切のもの（~A）のことであるから、ここでは先述の「それ自體  
（A）と別のもの（~A）」を對象とする智が論題となっていることが分かる。そ  
して、對論者の難より、それら（Aと~A）を「我でない」という兩者（Aと~A）  
に共通する特徴（いわゆる共相，\*sāmānyalakṣaṇa）で捉える智が念頭に置かれ  
ていることが分かる。つまり、ここでは、「我でない」という共相が智の行相  
（\*ākāra）——あるあり方で智慧が對象を把握する働き、あるいは、その結果と  
して把握されるあり方——として想定されていることが分かるのである。

以上をまとめると、この主張においては、「それ自體（A）と別のもの（~A）」  
を對象とし、「我でない」という共相を行相として知る智（A）が意圖されてい  
ることが分かる。ここにおける大衆部の主張を整理し、大衆部の意圖を智の對  
象と行相という觀點からまとめると以下ようになる。

(10) 『婆沙論（新）』T27, 42c29（『婆沙論（舊）』T28, 31c19f.）:「不知俱有諸法」者、即止化  
地部執（〔その智と〕一緒に存在している事物（\*sahabhū）を知りえない」とは、すなわち、  
化地部の誤った見解を遮止している）。

(11) 註7参照。

(12) 『婆沙論（新）』T27, 43a1（『婆沙論（舊）』T28, 31c20f.）:言「智能知」、即止犢子部執  
（〔佛陀などが、二刹那の〕智によって〔一切の事物は我でない〕と知ることができる」とは、  
すなわち、犢子部の誤った見解を遮止している）。

《大衆部の主張》

【主 張】智など (A) は、それ自體 (A) と別のもの (~A) を“我でない”という共相で認識することができる。

[2-1]

《大衆部の意圖》

智の對象——智それ自體 (A) と別のもの (~A)

智の行相——“我でない”という共相

[2-2]

## 2.2. 有部による自己認識の拒斥

次に、『婆沙論 (新)』では、以上のような大衆部の自己認識論を拒斥するために、有部が論證因<sup>(13)</sup>を立てて、智 (A) がそれ自體 (A) を知ることが如何なる場合も決してないことを證明しようとする。まず、智などの心・心所法は、「對象を知るもの」であるから、「對象を有するもの」と言い換えられる。この場合、「對象を有するもの」と「對象」とは、それぞれ、結果と原因の関係にあるので、両者が同一であると假定すると、因果無差別という誤謬に陥ってしまう。しかるに、実際には、原因と結果には違いが認められるから、「對象を有するもの」は「對象」と別でなければならない<sup>(14)</sup>。このことより、「何であれ、對象を有するものは、對象ではない」という論理的包攝関係が成立する。そして、

(13) 『婆沙論 (新)』T27, 43a28f.: 《本文》拙稿 [2010; § 2. 3] 參照 (《譯》尊者・世友は [以下のように] 説く。[對論者] なぜ [ある智] それ自體は [その智] それ自體を知ることがないのか。[世友] 答え [て曰く—ある智それ自體は、その智それ自體の] 境界 (對象) でないから、[ある智それ自體がその智それ自體を知ることがないのである] と)。Cf. AKBh 405, 3: viṣayaviṣayibhedād.

(14) 『婆沙論 (新)』T27, 43a19-22: 答。勿有因・果……無差別過。是故、自性不知自性 (答え [て曰く—] 原因 (因, \*hetu) と結果 (果, \*phala) ……に違いがないという過失はあってはならないから、[ある智それ自體 (結果) がとりもなおさずその智それ自體の對象 (原因) となることはない。] この故に、[ある智] それ自體が [その智] それ自體を知ることではないのである)。

今、ここにおける「一 [利那] の智」も「対象を知るもの」であるから、「対象を有するもの」と言うことが可能である。このゆえに、「一 [利那] の智 (A) は、[対象を有するものであるがゆえに、それ自體 (A) の] 対象ではない。」よって、「一 [利那] の智 (A) は、対象でないがゆえに、[それ自體 (A) を知ることがない。それ自體 (A) を知ることがないがゆえに、それ自體 (A) を含む一切の事物を“我でない”と知ることがない。]」<sup>(15)</sup>

以上により、智 (A) がそれ自體 (A) を知ることが如何なる場合も決していないということが有部によって論證されたこととなるが、これを整理すると以下のようなになる。

《有部による自己認識を拒斥する論證》

一 [利那] の智 (A) : ([対象を有するもの→それ自體 (A) の] 対象ではない\* [→それ自體 (A) を知ることがない→一切の事物 (A と~A) を“我でない”と知ることがない])

\* 「A : (B → C)」と言う場合、「(B → C)」は論理的包攝關係を示し、「A : B」は A に B という特性が所屬することを表す。

[3]

以上のように自己認識が拒斥された時点で、有部による大衆部批判は十分に完遂されたとみなしうる。ところが、『婆沙論』では、有部が、これに續けて大衆部に對する歸謬論證 (\*prasanga) を展開する。しかも、その歸謬論證は、いずれも、對論者を批判するには不十分なものばかりなのである。そもそも、歸謬論證とは、對論者の主張が成り立つと假定した場合に、その主張を根據として誤った歸結が導出されることを示し、對論者の主張が成立しないことを明らかにする論證と言えよう。よって、適正なる歸謬論證は、對論者の主張を如實に反映するものでなければならない。しかるに、ここにおける有部は、大衆部

(15) 拙稿 [2010; § 2. 3] 參照。

の主張を曲解して歸謬論證を展開しているかのように見えるのである。この歸謬論證は、その曲解の仕方では分類すると、全部で5種類となる。以下に、順に、それらを提示する。

### 3. 有部による5種類の不十分な歸謬論證

#### 3.1. 「智(A)がAを知る」(智(A)が対象(A)を有する)という主張を「智(A)が対象(A)を有しない」と曲解する第一の歸謬論證

前節の自己認識批判において、有部は、「智(A—結果)がそれ自體(A—原因)を知る」とする大衆部の主張を取り上げ、これを「対象を有するもの(智—A—結果)が対象(A—原因)と同一である」と解釋して、うまく因果無差別という誤謬を導き出していた。ところが、以下では、「智(A—結果)がそれ自體(A—原因)を知る」とする大衆部の主張を「智(A—結果)は対象(A—原因)を有しない」と解釋している。しかるに、これは、むしろ、大衆部の意圖に反する解釋である。

『婆沙論(舊)』T28, 32a24ff. (『婆沙論(新)』T27, 43a29ff.):

復、有説者。若自體知自體者、則無二處法。如世尊説。眼縁色生眼識、乃至、意縁法生意識。

さらにまた、[以下のように]説く者がいる。もし[智など]それ自體(A)が[その智など]それ自體(A)を知るとしたら、「2つの原因(感官と対象)」が[6つの識(認識)が生ずるために必要]ないことになってしまうだろう。[しかし、]世尊がお説きになっているように、「眼と色とを条件として眼識を生じ、乃至、意と法とを条件として意識が生ずる」のである。

これを有部の意向に従って解釋すれば、以下のようになろう。すなわち、大衆部が「智(A)がそれ自體(A)を知る」と主張するとすれば、結果であるはずの「智(A)」が原因であるはずの「それ自體(A)」と同時に既に生起している



こととなるから、結果である智（A）には対象という原因が實質的に存在しないとみなされ、「智（A）が対象を有しない」こととなる。つまり、認識が結果として生起するために対象と感覺器官という二つの原因が必ずしも存在しないこととなるのである。ゆえに、これは、認識が生起するためには対象と感覺器官という二つの原因が必ずや存在するという經文と矛盾する、と。しかしながら、大衆部は、形式的には、あくまでも、「智（A）がそれ自體（A）を知る」と主張している。すなわち、「智（A）が対象（A）を有する」と意圖しているのである。よって、大衆部の發言からは、むしろ、意（\*manas）という感覺器官と智それ自體という対象が認識の二つの原因として存在する<sup>(16)</sup>ことが導かれることとなる<sup>(17)</sup>。ここにおける有部の解釋を智の対象の觀點からまとめると以下のようになる。

《有部の解釋》

智の対象——なし

[4]

### 3.2. 「智（A）が A を知る」という主張を「智（A）が A のみを “A” とのみ知る」と曲解する第二の歸謬論證

次に、有部は、大衆部の「智（A）がそれ自體（A）を知る」という主張を「智（A）がそれ自體（A）のみを “それ自體”（“A”）とのみ知る」と曲解して、歸謬論證を行う<sup>(18)</sup>。

(16) 現在の「その智それ自體」が存在することは、過去と未來の事物のみを否定する大衆部にとっても問題ない。註 31 参照。

(17) 「認識の二つの原因が存在しない」ことが大衆部の主張から直接的には導出されないことは、有部自身も氣付いていたらしく、これに續く『婆沙論（新）』T27, 43b2-5（『婆沙論（舊）』T28, 32a26-29）の歸謬論證は、その不備を補うために追加されたものと考えられる。なお、詳細は別稿に譲る。

(18) 拙稿 [2010; § 3. 1] 参照。

『婆沙論（新）』T27, 43b5-8（『婆沙論（舊）』T28, 32a29ff.）: 《本文》拙稿 [2010; § 3. 1] 参照。《譯》さらに、もし [智など] それ自體 (A) が [その智など] それ自體 (A) [のみ<sup>(19)</sup>] を “それ自體” (“A”) という獨自の特徴 (自相) としてのみ<sup>(20)</sup> 知るとしたら、世尊は邪見をおたてにならなかったであろう。なぜなれば、もしその邪見 (A) が自ら (A) [のみ] を “自身は邪見である” (“A”) と [いう獨自の特徴 (自相) としてのみ] 知るとしたら、その場合には [その邪見は] 正見にほかなるまい。[よって、汝ら對論者が] 説くように、もし邪見 (A) が自ら (A) [のみ] を “[自身は] 邪見である” (“A”) と [いう獨自の特徴としてのみ] 觀察するとしたら、[邪見は] 正見と名づけられるべきものであって、邪見と呼ばれる [べき] ものではないのである。

ここで有部は、「智 (A) がそれ自體 (A) を知る」という大衆部の主張に「邪見」という智を當てはめた場合には「邪見 (A) がその邪見それ自體 (A) だけを“邪見である” (“A”) とだけ知る」こととなるがゆえに、常に正見となり、邪見が成立しないこととなると述べる。これによれば、大衆部の主張は「智 (A) がそれ自體 (A) のみを “それ自體” (“A”) とのみ知る」と捉えられていることとなる。しかるに、大衆部は、実際には、智の對象として、智それ自體 (A) のみならず、智とは別のもの (~A) をも認め、智の行相としては、「我でない」という共相を意圖していた。よって、ここにおいて、有部は、智の對象を智それ自

(19) 「正見」の定義の一つとして以下のような事例が知られる。MN 3, 71, 25f. (『中阿含』T1, 735c13f.): 《本文》拙稿 [2010; 注 (9)] 参照 (《譯》[ある智慧が、] 邪見を邪見と知り、正見を正見と知る [場合、その場合には、] その智慧は彼の正見である)。これによれば、「正見を邪見と知る」場合や「邪見を正見と知る」場合は、正見ではないこととなる。よって、ここにおいて邪見の不成立を説くためには、「邪見 (A) が、正見 (その智とは別のもの (~A)) を邪見 (“A”) と知る」ような可能性が顧慮されず、議論が「邪見 (A) を」知る場合に限定されていることが必要となる。

(20) 註 19 と同様に、「正見を邪見と知る」場合や「邪見を正見と知る」場合は、正見ではないこととなる。よって、ここにおいて邪見の不成立を説くためには、「邪見 (A) が、邪見 (A) を正見 (“~A”) と知る」ような可能性が顧慮されず、議論が「邪見 (“A”) と」知る場合に限定されていることが必要となる。

體 (A) のみに不當に限定し、智の行相についても大衆部の意圖とは異なる獨自の特徴（いわゆる自相、\*svalakṣaṇa）を取って選擇して、却って、それに限定していることとなる。ここにおける有部の解釋を智の對象と行相の觀點からまとめると以下のようになる。

《有部の解釋》

智の對象——智それ自體 (A) のみ

智の行相——“智それ自體”という自相のみ

[5]

### 3.3. 「智 (A) が A を知る」という主張を「智 (A) が A のみを知る」と曲解する第三の歸謬論證

第三に、有部は、「智 (A) がそれ自體 (A) かつ別のもの (~A) を知る」と主張する大衆部の意圖を撓めて、「智 (A) がそれ自體 (A) のみを知る」という曲解に基づいて歸謬論證を行う<sup>(21)</sup>。

『婆沙論 (新)』 T27, 43b12ff.: 《本文》拙稿 [2010; § 3. 2] 参照。《譯》さらに、もし [智など] それ自體 (A) が [その智など] それ自體 (A) [のみ<sup>(22)</sup>] を知るとしたら、その場合には [身體・感受・心・心所法をそれぞれ觀察する智慧である身念住・受念住・心念住・法念住という] 4種の念住に區別がないことになってしまうだろう。[なぜなれば、汝ら對論者が説

(21) 拙稿 [2010; § 3. 2] 参照。

(22) 『婆沙論 (舊)』 T28, 32b3ff.: 《本文》拙稿 [2010; 注 (12)] 参照 (《譯》さらにまた、もし [智など] それ自體 (A) が [その智など] それ自體 (A) を知るとしたら、その智 (A) はひたすらに [その智など] それ自體 (A) [のみ] を知ることはできるが、[その智などとは] 別のもの (~A) を知ることができない。しかるに [智などは、實際には、その智などとは] 別のものを知ることができる。このゆえに、[智など] それ自體 (A) は [その智など] それ自體 (A) を知ることがない。『婆沙論 (舊)』のみに見られるこの事例は、この四念住などに関する歸謬論證を一般的に述べたものである。

くように、智それ自體 (A) がその智それ自體 (A) のみを知るとしたら、念住という智慧 (A) もまたその智慧それ自體 (A) のみを知ることとなるので、身體を觀察する智慧であると言われている]「身念住」も[實は、智慧という心所法を觀察する]法念住にほかならず、乃至、[心を觀察する智慧であると言われている]「心念住」も[實は、智慧という心所法を觀察する]法念住にほかならないことになってしまうからである。

ここでは、大衆部が、智 (A) は、それ自體 (A) のみならず、別のもの (~A) をも知ると意圖しているにもかかわらず、有部によって智の對象が智それ自體 (A) のみに不當に限定されていることが分かつ。これをまとめると以下のようになる。

《有部の解釋》

智の對象——智それ自體のみ

[6]

3.4. 「智 (A) が A かつ ~A を “我でない” と知る」という主張を「智 (A) が A かつ ~A を “A” あるいは “~A” と知る」と曲解する第四の歸謬論證

第四に、有部は、「我でない」という共相で知ると主張する大衆部の意圖を撓めて、“[智] それ自體” (“A”) あるいは “別のもの” (“~A”) という自相を智の行相に据えて歸謬論證を行う<sup>(23)</sup>。

『婆沙論 (新)』 T27, 43b22-29 (『婆沙論 (舊)』 T28, 32b5-10): 《本文》拙稿 [2010; § 3. 3] 參照。《抄譯》もし [智などそれ自體 (A) が、その智など] それ自體 (A) かつ<sup>(24)</sup> [その智などとは] 別のもの (~A) を知るとし

(23) 拙稿 [2010; § 3. 3] 參照。

たら、[その智などそれ自體（A）は] どのようなあり方で [その智などそれ自體（A）かつその智などとは別のもの（~A）を] 知るのか……。もし [智などそれ自體（A）が、その智など] それ自體（A）を “[その智など] それ自體である”（“A”）と知るあり方で、[その智などとは] 別のもの（~A）をもまた同様に “[その智などそれ自體である”（“A”）という獨自の特徴（自相）で] 知るとしたら、その場合には、[智などそれ自體（A）が、その智など] それ自體（A）を “[その智など] それ自體である”（“A”）と知ることは正しいかもしれない。[しかるに、智などそれ自體（A）が、] [その智などとは] 別のもの（~A）を “[その智など] それ自體である”（“A”）と知ることは過ちとなろう……。[しかし、] もし以上のごとく [誤った智と正しい智という特徴の異なる二つの智が同一の智] であったとしたり、誤った [智] と正しい [智] という二つの智の特徴に区別がないということになってしまうだろう。

ここでは、「[智] それ自體（A）かつ別のもの（~A）」を智の對象とする點に關しては、有部は大衆部の意圖に則っている。しかし、大衆部がそれらの兩者（A かつ~A）に共通する“我でない”という共相を智の行相として意圖しているにもかかわらず、有部は兩者（A かつ~A）に共通しない“それ自體”（“A”）あるいは“別のもの”（“~A”）という自相を智の行相としている。これをまとめると以下のようになる。

《有部の解釋》

智の對象——智それ自體（A）かつ別のもの（~A）

智の行相——“智それ自體”（“A”）あるいは“別のもの”（“~A”）という自相

[7]

(24) 註 35 參照。

3.5. 「智 (A) が A かつ  $\sim A$  を “我でない” と知る」という主張を「智 (A) が A かつ  $\sim A$  をそれぞれ “A” かつ “ $\sim A$ ” と知る」と曲解する第五の歸謬論證

最後の歸謬論證は、第四の論證と同様に、自相を智の行相に据える歸謬論證であるが、第四の論證が、「智それ自體 (A)」と「別のもの ( $\sim A$ )」のいずれか一方の自相で知る場合の誤謬を示すものであったのに對し、以下の第五の論證は、「それ自體 (A)」と「別のもの ( $\sim A$ )」の兩方の自相で一遍に知る場合の誤謬を示すものである<sup>(25)</sup>。

『婆沙論 (新)』 T27, 43b29-43c4 (『婆沙論 (舊)』 T28, 32b10ff.): 《本文》拙稿 [2010; § 3. 3] 參照。《譯》 [あるいはまた、] もし [智などそれ自體 (A) が、] 同時に [その智など] それ自體 (A) を “[その智など] それ自體である” (“A”) と知り、 [かつ、] [その智などとは] 別のもの ( $\sim A$ ) を “[その智などとは] 別のものである” (“ $\sim A$ ”) と知るとしたら、その場合には、同一の智 (A) に [對象のあり方を把握する] 2つの作用があることになる。 [そして、對象のあり方を把握する] 作用が別々であるがゆえに、 [作用の據り所である] 本體 [たる智] もまた別々でなければならない。 [しかし、智たる] 本體が別々であるがゆえに、同一の智ではないことになってしまうだろう。 [さらにまた、] 一人の有情の身の中において2つの智が同時に生起することは道理に適わないので、このような過失 [のある見解] も有ってはならない。

同様に、これをまとめると以下ようになる。

(25) 拙稿 [2010; § 3. 3] 參照。

《有部の解釋》

智の對象——智それ自體（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）

智の行相——“智それ自體”（“A”）かつ“別のもの”（“ $\sim A$ ”）という自相

[8]

#### 4. 有部による不十分な歸謬論證の思想史的意義

##### 4.1. 有部による不十分な歸謬論證と『識身足論』の三世實有論證の關係

以上のように、とりわけ第二から第五の歸謬論證において、有部は、大衆部の「智など（A）は、それ自體（A）と別のもの（ $\sim A$ ）を“我でない”という共相で認識することができる」（[2-1]）という主張の中の、智の對象あるいは行相を、適宜、それ自體（A）あるいは自相と曲解して批判を展開しているかのようである（第一の歸謬論證は智の對象の存在を全く認めないと解する点においてもはや曲解の域を超えている）。しかるに、有部は、この歸謬論證の前において、論證因を立てて自己認識論を十分に否定しているわけである（[3]）から、なぜこのような不十分な歸謬論證をする必要があったのか、その意義が問われるべきであろう。

このために、再び初めに立ち返って、この對論を吟味すると、定説者の通において、「[佛陀などは、そのような一刹那の智によって、その智] それ自體とそ[の智]と相應している[事物]と[その智と]一緒に存在している[事物]を知りえない[のであり、そうであるからといって、佛陀などが、個人主體（\*pudgala）によって一切の事物を我でないと知るのでもない】<sup>(26)</sup>」と言って、大衆部とともに法密部と化地部と犢子部の主張が批判されていることが注目される。大衆部の主張は従前の通りであるが、法密部と化地部と犢子部の主張は、それぞれ、「智慧などは、その智慧と相應している受などの心・心所法を知る<sup>(27)</sup>」

(26) 『婆沙論（新）』T27, 42c26f.; 『婆沙論（舊）』T28, 31c18-21. 小稿「1. 問題の所在」参照。

「心と相應する智慧と心と相應しない智慧とが同時に生じて、互いに知り合う<sup>(28)</sup>」[[佛陀などが] 個人主體 (\*pudgala) によって [心・心所法を含む一切の事物を我でない] 知る<sup>(29)</sup>] というものである。要するに、これらの主張においては、「現在の自分自身の心・心所法を如何にして知るか」ということが議題となっているのである。

そこで、これらが何故に議論されなければならなかったのかを思想的に考えると、『婆沙論』を遡ること數百年の紀元前2世紀頃に成立したと考えられる有部の『識身足論』の三世實有論證との關連が思い当たる。

まず、『識身足論』の三世實有論證では對論者として「過去と未來の事物は存在しないものであり、現在と無爲の事物のみが存在するものである<sup>(30)</sup>」と主張する者が設定されている。そして、少なくとも大衆部<sup>(31)</sup>と化地部<sup>(32)</sup>は「過去

(27) 『婆沙論(新)』T27, 42c14ff. (『婆沙論(舊)』T28, 31c10f.) : 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(あるいは、「心・心所法は[心・心所法と]相應するもの(\*samprayukta)を認識することができる」と或る者たちはいう。例えば、法密部のように、彼は以下のように説く。「智慧など(心・心所法)は、[その智慧などと]相應する受など(心・心所法)を認識することができる」と)。

(28) 『婆沙論(新)』T27, 42c16-19 (『婆沙論(舊)』T28, 31c11-14) : 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(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、化地部のように、彼は以下のように説く。「智慧には2種があって、一緒に生ずる(\*sahabhū)。一つは、[心と]相應する(\*samprayukta)[智慧]で、もう一つは、[心と]相應しない(\*viprayukta)[智慧]である。[心と]相應する智慧は[心と]相應しない[智慧]を知り、[心と]相應しない智慧は[心と]相應する[智慧]を知る」と)。

(29) 『婆沙論(新)』T27, 42c19ff. (『婆沙論(舊)』T28, 31c14f.) : 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(あるいは、「個人主體(\*pudgala)が、[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、犢子部のように彼は以下のように説く。「[[佛陀などは、]個人主體によって[心・心所法を含む一切の法を我でない]と知るので、[心・心所法を含む一切の法は我でない]と知るものは[智ではない]と」)。

(30) 『識身足論』T26, 531a25f. : [對論者] 沙門目連、作如是說、「過去・未來無。現在・無爲有」([對論者]沙門目連は、次のように説く。「過去[の事物](\*atīta)と未來[の事物](\*anāgata)は存在しないもの(\*asat)であり、現在[の事物](\*pratyutpanna)と無爲[の事物](\*asaṃskṛta)は存在するもの(\*sat)です」と)。

(31) 『異部宗輪論』T49, 16a1f. (『十八部論』T49, 18c7; 『部異執論』T49, 21a4f.; SBhC<sub>TH</sub> P172a4/ D143b2f.) : [大衆部] 過去・未來、非實有體 ([大衆部] 過去と未來 [の事物] は、存在するものではなく、[現在の事物は、存在するものである])。



と未來の事物は存在しないものである」と主張することが知られる。よって、このように主張する大衆部なども、理論上、三世實有論證に關與せざるをえないこととなる。

次に、『識身足論』の三世實有論證は、2種の論證により構成されている。一つは、「過去と未來の事物は、觀察されるがゆえに、存在する」という論證<sup>(32)</sup>であり、もう一つは、對論者が「現在の事物のみが觀察される」（過去と未來の事物は觀察されない）と固執する場合——すなわち、前の三世實有論證における論證因の主題所屬性を否定する場合——の歸謬論證である。このうち、注目すべきは、二つ目の論證のほうである。この二つ目の論證では、現在の事物として、具體的に、「現在の自身の貪不善根」というものが主題として設定されているが、對論者が「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、存在しないがゆえに、觀察されないこととなる。すなわち、對論者（理論上、大衆部も含まれる）は「現在の自身の貪不善根のみが觀察される」と主張することとなる。しかるに、「現在の自身の貪不善根のみが觀察される」と假定すると、ひとりの人物において、同時に、現在の自身の貪不善根という觀察される心とそれを觀察する心という二つの心が存在するという不合理が導かれると言うのである。

『識身足論』 T26, 531b6ff. :

[有部] 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。

[有部] もし [君 (對論者・沙門目連) が] 「現在 [の自身の貪不善根のみ] を觀察する」と言うとしたら、[その場合には、[1] 現在の自身の貪不善根という心がありのままに觀察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根という觀察される心 (所觀) が個別のあり方をするものとして存在し【歸結①】、

(32) 『異部宗輪論』 T49, 16c26f. (『十八部論』 T49, 19b12f.; 『部異執論』 T49, 22a16f.; SBhC<sub>T16</sub> P175a8f. / D146a1): 過去・未來は無。現在・無爲是有 ([化地部] 過去と未來 [の事物] は存在しないものであり、現在と無爲 [の事物] は存在するものである)。

(33) 拙稿 [2006] 參照。

かつ、[2] 現在の自身の貪不善根という心がありのままに観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根という心 (A) がそれ (A) とは別個の観察する心 (B) によって観察され、観察する心 (能觀) (B) がそれ (A) とは別個に存在することとなる【歸結②】ので、【歸結①】【歸結②】より、]「ひとりの人物に同時に二つの心が一緒に生起する。一つは、[現在の自身の貪不善根という] 観察される [心] (所觀) であり、[もう] 一つは、観察する [心] (能觀) 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。

この歸謬論證は、以下のように分析されよう。

まず、「あるもの (A) が観察される場合、必ず、そのもの (A) は存在する」という前提 (【前提①】) に基づけば、對論者が「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」と主張する場合には、現在の自身の貪不善根という心が、観察されるがゆえに、存在することとなる。そして、これは、現在の自身の貪不善根という観察される心 (所觀) が存在することを意味する (【歸結①】)。ただし、これは、現在の事物を存在するものとして認める對論者にとっては、特段、否定されるべき歸結ではない。

次に、「あるもの (A) が観察される場合、必ず、[そのもの (A) は A とは別個の観察する心 (B) によって観察される] (観察する心 (B) が [A とは別個に] 存在する) という前提 (【前提②】) に基づけば、對論者が「現在 [の自身の貪不善根のみ] が観察される」と主張する場合には、現在の自身の貪不善根という心 (A) は、観察されるがゆえに、現在の自身の貪不善根という心 (A) とは別個の観察する心 (B) によって観察されることとなる。そして、これは、観察する心 (能觀) が現在の自身の貪不善根という心 (A) とは別個に存在することを意味する (【歸結②】)。

そして、最後に、この【歸結①】と【歸結②】を合わせると、ひとりの人物に同時に二つの心 (現在の自身の貪不善根という観察される心 (所觀) と観察する心 (能觀)) が生起することになってしまう。しかるに、このようなことは

ありえないから、「現在の事物のみを観察する」と主張する對論者においても、現在の自身の貪不善根は観察されないこととなる。つまり、自身の心・心所法に關しては、全く何も観察することができなくなってしまうこととなってしまうのである。

よって、以上の議論より考えると、三世實有論證の對論者（理論上、大衆部も含まれる）が、「過去と未來の事物は存在しないものである」という自身の主張を通しつつも、「自身の心・心所法に關しては、全く何も観察することができなくなってしまう」という事態を避けるためには、【歸結②】のほうを斥けざるをえない。そして、その一つとしては、【前提②】を否認するという方法がある。ここで、論點となる【前提②】をまとめると、以下のようになる。

《對論者（理論上、大衆部も含む）によって批判されるべき有部の【前提②】》

あるもの（A）が観察される場合、必ず、

[そのもの（A）はAとは別個の觀察する心（B）によって觀察される。]

(≒觀察する心（B）が[Aとは別個に]存在する。)

[9]

それでは、對論者は、どのようにして【前提②】を否認しうるか。もっともありうるものは、觀察されるもの（A）がそのもの（A）とは別個の心（B）によって觀察されることが必ずしも成立しないということを示す方法であろう。すなわち、觀察されるもの（A）がそのもの（A）によって觀察される場合もあるという意味で、論證因がいわゆる不定因であると示す方法である。というのも、この【前提②】における論證因は、物質などの外的な對象が觀察されるような場合には有部所望の歸結を導き出すものの、智などの精神的・內的な對象が觀察されるような場合にはそれと相反する歸結を導き出す可能性があるからである。

そして、不定因であることを示すためには、「智など（心・心所法）[それ自體]（A）は、それ自體（A）によって知られる」と言えば十分であるし、これは「智など（心・心所法）[それ自體]（A）は、それ自體（A）を知る」と言い換え

ることができる。實に、これが大衆部の自己認識論に通ずることが見て取れるだろう。

《豫想される對論者（理論上、大衆部も含む）の【前提②】に對する批判》  
 智など（心・心所法）〔それ自體〕（A）は、それ自體（A）を知る。

[10]

なお、以上のごとく、大衆部の主張は、【前提②】を不定因とみなして【歸結②】が導出されることを回避する方法と一致するが、法密部の「智慧などは、その智慧と相應している受などの心・心所法を知る」という主張は、貪不善根という心所法は存在するが、貪不善根という心はそもそも存在しないということ（いわゆる所依不成）を暗に示して【歸結②】が導出されることを回避するものと言える。一方、化地部の「心と相應する智慧と心と相應しない智慧とが同時に生じて、互いに知り合う」という主張は、【前提②】から「二心和合」という【歸結②】が導出されること（厳密に言えば「二心所和合」が導出されることであるが、これは「二心和合」にも應用可能であろう）を是認して、有部の目論見とは逆にそれを誤謬とはしないものである。また、犢子部の「〔佛陀などが〕個人主體（\*pudgala）によって〔心・心所法を含む一切の事物を我でない〕知る」という主張は、萬物が個人原理によって觀察され、いかなる心・心所法によっても觀察されないということを示しているから、【前提②】をいわゆる相違因とみなして【歸結②】が導出されることを回避するものと考えることができる。いずれにせよ、『婆沙論』における對論者の主張が、このように、悉く、『識身足論』の歸謬論證に關連することを考慮すれば、思想上、この一連の議論が『識身足論』の歸謬論證の流れを汲むと言うことも強辯とはなるまい。

#### 4.2. 大衆部における自己認識論の形成過程のモデル

以上のように、『識身足論』の三世實有論證における「あるもの（A）が觀察される場合、必ず、〔そのもの（A）はAとは別個の觀察する心（B）によって

観察される]という【前提②】（[9]）に対して、大衆部が「[智など] それ自體（A）は、それ自體（A）を知る [ことがある]」と言って異議を唱えた（[10]）と假定すると、不十分と見えた『婆沙論』における歸謬論證のうち、第三から第五までの形成過程は比較的容易に説明可能である。すなわち、大衆部が以上のような異議を唱えた（[10]）と假定すれば、もちろん、智の機能の一側面について述べたのであろう。しかし、有部は、これを智の定義を述べているものと捉えて<sup>(34)</sup>、「[智など] それ自體（A）が、それ自體（A）[のみ]を知る [ものである]としたら……」という假定に基づく第三の歸謬論證（[6]）を行った。これに対して、大衆部も、いよいよ論證式を立てて、「[智など] それ自體（A）は、それ自體（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を認識する [ものである]」と主張した<sup>(35)</sup>（[1-1]）が、さらに、有部は、自相の議論を持ち出して應戦し、「[智それ自體（A）が、] それ自體（A）と別のもの（ $\sim A$ ）とを、“それ自體”（“A”）か、あるいは、“別のもの”（“ $\sim A$ ”）か [のいずれか一つの自相] で知るとしたら……」 「“それ自體”（“A”）かつ “別のもの”（“ $\sim A$ ”）と [いう二つの自相で] 知るとしたら……」という假定に基づく第四と第五の歸謬論證（[7] [8]）を展開した。しかるに、易々と引き下がるわけに行かない大衆部は次のように言って歸謬論證を妨げようとする。確かに、智それ自體（A）は、それ自體（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を、自相で知ることにはできないかもしれない。しかし、Aと $\sim A$ に共通する共相で知ることができるのではあるまいか。例えば、「もし [佛陀などに] 「一切の事物は我でない」と [知るような、] このような [一刹那の] 智が生ずるとしたら、[佛陀などは] このような [一刹那の] 智によって何を知りえない [と言う] のか」云々（[2-1]）という流れである。（文末の圖表【大衆部の自己認識論の形成過程のモデル】を参照。）

(34) 註22参照。

(35) 對論の流れからすると、この大衆部の主張は、智（A）は、それ自體（A）を知ることもあるし、別のもの（ $\sim A$ ）を知ることもあるが、それ自體（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を知ることもあると言った智の一側面についての言明ではなく、むしろ、智（A）を、常にそれ自體（A）かつ別のもの（ $\sim A$ ）を知るものとして定義する言明であることが分かる。

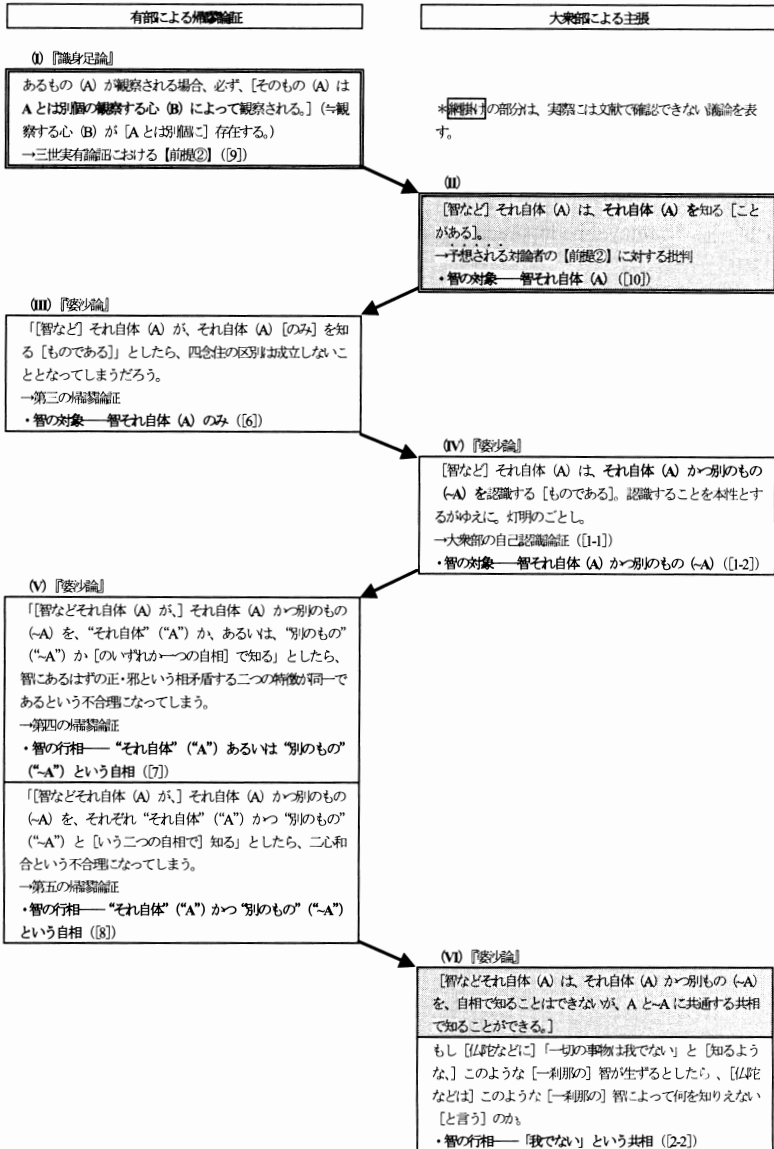
## 5. 結論

以上をまとめると以下のように推測することができよう。まず、有部の不十分と見えた歸謬論證のうち、第三から第五の論證の意義は何かと言えば、これらは、大衆部の最終的な自己認識論（[2-1]）を批判するものではなく、發展途上にあった大衆部の自己認識論を批判したものであったと言いうる。次に、大衆部の自己認識論はどのような経緯で形成されたかについては、『識身足論』の三世實有論證の【前提②】を不定因とみなす議論（[10]）を發端としてはじまり、有部との應酬を通して段々と發達して、最終的に『婆沙論』に示されるような形（[2-1]）となったと推測しうる。最後に、大衆部の自己認識論の本来の目的は何かと言えば、その當初の目的は、「過去と未來の事物は存在しないものである」という自身の主張を通しつつも、「自身の心・心所法に關しては、全く何も觀察することができなくなってしまう」という事態を避けるためであったと推測しうる。

なお、不十分と見えた歸謬論證のうち、第一と第二の意義と形成過程については、別稿に譲るが、これもまた『識身足論』の三世實有論證との關連から理解されると考えられる。

大衆部における自己認識論の形成過程の考察（飛田）

【大衆部の自己認識論の形成過程のモデル】



《略號表》

- ・AKBh: Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu), ed. P. PRADAN, Patna, 1967.
- ・D: 高野山大學附屬圖書館所藏『デルゲ版西藏大藏經』.
- ・MN: Majjhimanikāya (Pali Text Society).
- ・MK: Mūlamadhyamakakārikā (Nāgārjuna), ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, 1970.
- ・P: 大谷大學圖書館所藏『影印北京版西藏大藏經』.
- ・PVV: Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin), ed. R. SĀṆKRṬYĀYANA, Patna, 1938-1940.
- ・SBhC<sub>Tib</sub>: \*Samayabhedoparacanacakra (Vasumitra), P u No. 5639/ D su No. 4138.
- ・T: 大正新脩大藏經.
- ・ViVy: Vīgrahavyāvartanī (Nāgārjuna), ed. E. H. JOHNSTON, Bruxelles, 1951.
- ・『異部宗輪論』: 世友造・玄奘譯『異部宗輪論』T49, No. 2031。
- ・『識身足論』: 玄奘譯『阿毘達磨識身足論』T26, No. 1539。
- ・『十八部論』: 失譯『十八部論』T29, No. 2032。
- ・『中阿含』: 僧伽提婆譯『中阿含經』T1, No. 26。
- ・『婆沙論(新)』: 玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』T27, No. 1545。
- ・『婆沙論(舊)』: 浮陀跋摩・道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』T28, No. 1546。
- ・『部異執論』: 天友造・眞諦譯『部異執論』T49, No. 2033。
- ・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、早稻田大學東洋哲學會。
- ・飛田康裕 [2010]: 「說一切有部における自己認識否定の發端」『早稻田大學大學院文學研究科紀要: 第一分冊』55、東京、早稻田大學大學院文學研究科。

《參考文獻》

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

〈キーワード〉 自己認識、大衆部、說一切有部、三世實有、婆沙論