

チム・ジャンピーヤンの『俱舎論釈』

(第六章賢聖品の和訳) (二)

小 谷 信 千 代

本訳は先に当『仏教学セミナー』第四八号(一九八八年)に掲載した同名の和訳(一)に続くものである。

第三章 現観の順序

第一節 現観順序概説

戒に住し、聞思を行った者は、修を勤修する。聞所成などの慧は、名と「名と意味内容との」両方と意味内容を対象とする。

vīta-sīhah śrūta-cintavan bhāvanāyām prayujyate.
nāma-abhaya-artha-viśaya śrutamayī-ādikā dhīyah.

(5)

現観の順序「を解説する」について二つ「の事柄」がある。「その一つは順序を」概説することである。即ち、現観しようと思う者は先ず第一に、「現観の途中で」散

乱が生じないための原因となるべき七種の別解脱律儀のどれかに住するのである。そして迷いを生じないことの原因となるべき見諦へと通ずる聞〔法〕に勤める^①。その後、決択を生ずる原因となるべき意味内容に関する不顛倒なる思惟を行う^③。意味内容に関する思惟を体得した者は、解脱をもたらす原因となるべきその意味内容を修習する三昧に専心する^④。経に「勤勉に常に努める比丘は、戒を正しく保ち、心と智慧とを修習することによって、苦を消滅するに至る」と説かれ、また「戒に依り戒に住して法を修習すべきである」と説かれ、更にまた「大徳よ、多聞と称せられる比丘は、如何にして多聞と称せられるに至るのか。いか程のこと」を行すること」によつ

て善逝は多聞の比丘と呼び給うのか。比丘よ、比丘が五蘊を厭い、貪欲(311, 3)を離れ、入滅せんがために法を聞く者となるならば、多聞の比丘と言うことができる」と説かれてゐるからである。

それでは聞所成の智慧などとは如何なるものかと言へば、毘婆沙師たちは「次のように言う。即ち」聞所成の慧つまり智慧と、「偈の」[など] (ad) の語に含まれる思所成と修所成の智慧とは順次、「聞所成の慧は」名 (nāma、単語) 「を対象とし、思所成の慧は」或る時は文 (vyañjana、音節) によって意味内容を引き出し、或る時は意味内容によって文を引き出すので名と意味内容の両方を「対象とする。修所成の慧は」文に依らずに意味内容を解するから意味内容のみを対象とするものである、と。譬えば、水泳をよく習っていない人と、少し習った人と、熟達した人とが、「それぞれ順次に」板などのつかまる物に頼り、或る時は頼り或る時は頼らず、全く頼らないのと同じことである。

しかし師(軌範師、世親)はさういう「ように考えた」場合には、名を対象とするのは聞所成「の慧」であり、意味内容を対象とするのは修所成「の慧」であり、従って思所成「の慧」が成り立たなくなる。それ故、増

上縁である信頼すべき聖教「を聞くこと」と、道理を以て考察することと、三昧に安住することによって意味内容を証得することとが、順次に三慧なのであると述べてゐる。

第二節 現観順序詳説

一、資糧道

(1) 身器清淨

二種の遠離を備えた者においては「修習は完成するが」、不満足のと大欲の者においては「完成することはない。不満足とは得たものの上に更に多くを願うことであり、大欲とはまだ得ていないものを「獲得したい」と願うことである。

vyaṅkarṣa-dvaya-vataḥ na asaṃtuṣṭa-mahocchayoḥ.
labdhe bhuyah-spihā atusṭir alabdha-icchā mahocchataḥ. (6)

「現観の順序を」詳しく述べれば、資糧道と加行道と見道との三つ「になる」。その中で、最初(の資糧道)に関して言えば、道を修習する者は、一人で住することによって、身体を人々との交わりから「遠ざけ」、心を煩惱を伴う不善などの分別から「遠ざけ、このようにし

て」二種の遠離を兼ね備えて修習すべきである。それら二種の遠離を備えるということは、少欲と知足においてあるのであって、不満足と大欲においては「備わら」ない。

その二つ（不満足と大欲）はどういうものであるかと云えば、阿毘達磨論師たちは、已に手にいれた衣服などの好ましいものに対して更に求め願うことが不満足であり、それらを得ていない場合に「得たい」と願うことが大欲であると言う^⑦。

しかし「已に手にいれた」衣服などを更に求めるということも、つまりはまだ得ていないものに対して「求めること」であるから、それも大欲であることになる。従ってよくないものを少しだけ得たことを喜ばないことが不満足で、よいものを多く得ていない場合に「得たい」と願うことが大欲であると師（軌範師、世親）は言う。或は先に得ていないものを「得たい」と願うことが大欲であり、(312. c) 得た時にそれよりよいものを多く「得たい」と願うことが不満足である。

(2) 少欲、知足、四聖種の本質としての無貪

「少欲と知足は、大欲と不満足に」抗するが故に、それら

を対治するものである。それら二つは三界に属するものでもあり、無漏でもある。「そしてその本質は」無貪である。聖種も「無貪を自性とするもの」であるが、それら（四種の聖種）の内の三つは、知足をその本質とする。

vīparyāsāt tad-vipakṣaṇu tridhātṛ-āpa-amalan ca
tau. alobhaḥ āryavaṃśās ca toṣāṃ tuṣṭy-ātmakās
trayaḥ. (7)

不満足と大欲とに抗するものが、それら二つを対治する所の知足と少欲である。対治するものであるその少欲と知足との二つは、欲界などの三界に属し無垢である。

他方、不満足と大欲とは不善の「心所法である」貪なので欲界に属する。それら少欲と知足の本質は無貪という善（の心所法）である。それらの無貪は聖種(āryavaṃśā)である。それら（聖種）から聖者たちが生れるからである。

その聖種を分ければ、經典に「聖種には四種ある。衣服に対する無貪と、飲食物に対する無貪と、住居に対する無貪と、断と修習とを喜ぶこととである」と説かれている^⑧。その中で初めの三つは知足をその本質とするものである。

もし、四種の聖種は、「その全てが」知足を本質とす

るものではないから、どうして無食を本質とするとと言えるのであろうか、と云うなら、第四「の聖種」も欲と生存(有)とに離反するものであるから無食である。断は滅「諦」であり、修習は道「諦」である、それらを喜ぶことは無食に相應する信に外ならないのである。

(3) 四聖種が説かれる理由

「四聖種の」最後のもので仕事を、「初めの」三つで生活の仕方を「示さんがため」である。「また、それが示されたのは」渴愛の生ずることを対治するものとしてであり、我所「執」と我執との「対象」物に対する欲を、その時々にもた永久に静めるためである。

karma antena tribhir vritih trisna-upada-vipaksatah.
manu-aham-kara-vastv-iccha-tatkalā-atyanta-sānta-
ye. (8)

それでは四聖種は何を示しているのであろうか。その中の初めの三つは解脱を成就するための正しい行い (śāmundācāra) としての生活の仕方を示し、最後「の」一つは為すべき仕事 (karma) を示しているのである。そういう訳で經典には、「それまでの」自分の生活の仕方と仕事をすべて捨てて、解脱を求めて帰依した弟子たちに、

「修道者としての正しい」生活の仕方と仕事との二つが説かれているのである。つまり、初めの三種の聖種は生活の仕方を示し、第四番目は仕事を示しているのである。// 汝がこういう仕方であることを行えば久しからずして解脱を得るであろう // と説かれているから、生活の仕方と仕事の二つが四聖種によって語られているのである。

それまでの「生活の仕方と、農業や商業などの「修道には」ふさわしくない仕事とを捨てて、正しい生活の仕方 (3.12.5) と仕事、即ち少欲と知足と、及び断と修とに喜び努める者は解脱を得るであろうということなのである。では何故そのような生活の仕方と仕事とが説かれたのであろうか。經典には四種の渴愛の生ずることが説かれているが、それを対治するもの「を示す」ために四聖種は説かれたのである。經典には「比丘よ、渴愛が生ずる時は、衣服の故に、飲食の故に、坐臥処の故に生ずる。住しつ住し、執しつ執する。比丘よ渴愛が生ずる時、そのような生存と非生存の故に生ずるのである」と説かれている。

その中では渴愛が生ずるといことが第一「に説かれなければならない事柄」である。住するといのは続く

ことである。執するというのは、「渴愛が」容易に断じられないので「益々」固執することである。そのような生存と非生存の故に渴愛が生じ住し執するという「場合の、生存の故に渴愛が生ずるといふ」ことは、「ああ！我はインドラたらん」とか「転輪王たらん」などというように、生存に対して渴愛が生じ執することである。

「非生存の故に渴愛が生ずるといふことは」不善「業の報い」を恐れて「ああ！私は死んでしまいたい」とか「いなくなってしまうって、生まれなくていいな」などと非生存を渴愛し断絶に執することである。

生存と非生存に対する渴愛を対治するものとして最後「の聖種」が説かれ、前「の三つの聖種」はそれぞれの「渴愛」を対治するものとして「説かれたの」である。或は我所執の「対象」物である衣服など三種の物を求める渴愛を、その時々静めるために初めの三つが説かれ、我執の「対象」物である身体を求め渴愛することと、我所執の「対象」物である衣服などを求めることとの両方を永久に静めるために第四の聖種が説かれたのである。その場合、その時々静めるといふのは暫時断ずるといふことであり、永久に静めるといふのは完全に生じないようようにすることである。

(4) 修習に悟入するための二門^③

(A) 不浄 観

貪の勝った人々と、尋の勝った人々においては、「順次それれぞれ」不浄「観」と持息念とによってそれ（修習）に悟入する。「四種の」貪を全て備えている人々においては、骨鎖「観を修習することによって悟入する」。

tatra avatāro 'subhaya ca anāpāna-smṛtina ca, adhi-rāga-vitarkāṇāṃ samskāra sarva-rāgīṇāṃ. (9)

第二の修習すべき道に関して言えば、止は「修習の」器たり得る修道者が、その修習に悟入する場合に、そこから悟入すべき最初の資糧道である。その場合に止を達成するためには、強い貪欲が起こるのを対治する不浄「観」と、強い粗大な思考作用（尋、vitarka）が起こるのを対治する息、つまり身体に風が吸い込まれ吐き出されるのを念ずること（自息念）とによって修習を開始するのである。

それぞれそれらに(313) どのようにして悟入するのであるか。自息念は、空気には様々な色（顕色、varia）形（形色、saṃsthāna）がないので、内を観察することによって一つの対象に向かって働くので、分別を対治するものとなるのである。他方、不浄「観」は対象となる様

々な色・形に向かつて働き、外に向かうので分別を引き起す。従つて分別を対治するものとはならないが、貪欲を対治するものとなる。經典には「有学の新比丘にして心の未だに至らぬ者が、もし貪欲を断じたいと思ふなら、彼は墓地に行くがよい。そして青黒い屍を見、膿み爛れた屍を見、腐敗して膨張した屍を見、骨鎖を見るがよい」と説かれてゐるからである。

或る人は、不浄〔観〕は眼の対象を分別するので外に向かうから分別を対治するものではなく、自息念は内に向かうので分別を対治するものとなると言う。

それでは不浄〔観〕はどうして貪欲を対治するものとなるのであろうか。貪欲には四種ある。色（顕色）と形（形色）と接触（觸、*sarsa*）と立ち居振る舞い（供奉、*upacāra*）に対する貪欲である。この中、第一〔の貪欲〕を対治するためには、青黒い屍、膿み爛れている屍、腐敗して膨張した屍を対象として不浄の想を修習する。第二〔の貪欲〕を対治するためには、鳥獸に啄まれたのと壞爛した〔屍との〕二種〔の屍〕を対象として不浄の想を修習する。第三〔の貪欲〕を対治するためには、蛆虫に食ひあらされた屍、筋肉の付着した骨を対象として不浄の想を修習する。第四〔の貪欲〕を対治するためには、

もはや動かなくなつた屍を対象として不浄の想を修習する。けれども〔四種の貪欲の全てを通じて〕無差別に骨鎖の想は、あらゆる貪欲を有するものにとつて〔その貪欲を対治するものとなること〕が知られており勝れたものとされているので、全ての〔貪欲を〕対治するものとして修習するのである。骨鎖には〔生きた人間に備わっていた〕色などの貪欲のもとになる四種のものがないからである。

このように不浄の想は九種である。この不浄〔観〕の修習は〔E〕〔C〕心に造りだし思い描いたものを注意を凝らし（作意し）、且つ〔色蘊の一部である〕色・形という部分的なものを対象とするので、煩惱をただ制御するだけで、永久に断ずるものではない。

(A) — a 不浄観の一例、骨鎖観

海に至るまで〔の対象の上に〕骨〔鎖の想〕を拡大しそして縮小させることを以て初学者と〔呼ばれる〕。足の骨から頭蓋骨の半分に至るまでを捨てることを以て熟達者と呼ばれる。

asamudra-asthi-vistāra-samkṣepāḍ adīkarmīkah.

pāda-asthna a-kapāla-ardha-tyāgatī kṛta-jayah smī-tah. (10)

この不浄を修習する瑜伽行者には三種あると考えられる。即ち、初学者と熟達者と作意が完成した瑜伽行者とである。^⑩

その中、自分の身体の足の親指や額などを思い浮かべて、傷んだ肉が腐敗し崩れ落ち骨となることを思い描いて修習する。その後には順次、自分の身体全体と住居として遂には外の海に至るまで「骨鎖としての想を」拡大して「永く修習し」、更に「対象の端の方から」次第に自分の身体のみが骨であるということに「なるまで心を」縮小させるように修習することを以て初学の瑜伽行者（初習業）「と呼ばれるの」である。

それから「拡大することは前と同様であるが」心を縮小させることを優れたものとするために、足の骨以外の、他の身体を骨として対象とすることを初めとして順次に、身体の半分、そして遂に頭蓋骨の半分に至るまで骨を捨て去り除いて、頭蓋骨の半分が骨であることに心を保持することを以て熟達者の瑜伽行者（已熟修）と呼ばれるのである。

眉間に心を保つことを以て作意の完成した者「と呼ばれるの」である。不浄「観」は「その本質は」無貪であり、十地「に属し」、欲界所見を対象とし、人趣に生ずるもので

ある。

atikranta-manskaro bhru-madhye citta-dharanāt.
alobho daśa-bhuj kama-dīśya-ālamba nī-ja 'subha.
(11)

彼は頭蓋骨の半分の骨であるとし「て立て」た対象をも捨てて、眉間に骨として残されたものみに心を保持することを以て作意の完成した瑜伽行者（超作意）「と呼ばれるの」である、と毘婆沙師は言う。^⑪

不浄の行相に対するその作意の本質は、無貪という善「の心所」であるが、それに伴うものを加えると五蘊もしくは四蘊となる。地は四根本定と優れた根本定と四分定とで九となり、欲界を加えると十地になる。対象（所縁）は欲界において見られる法である、色・形を対象とする。人の三州においてのみ生じ、他の所では存在しない。北俱盧州は愚鈍であり、対治を作意することがないからである。他の趣、他の界にも存在しない。行相は不浄の行相である。(314. a) 時間に関しては、過去の不浄「観」は過去を所縁とする等である。不生の性質の「不浄観」は三世を所縁とする。「不浄観は」勝解作意 (adhimukti-manaskāra) に過ぎないので有漏である。嘗て「不浄観に」親しんだ「曾得の」者（凡夫）は貪欲を

離れることだけで「不淨觀を」得る（離染得）。未だ親しんでいない「未曾得の」者（聖者）は加行によって「不淨觀を」得る（加行得）。

(B) 自息念

自息念は、「その本質は」慧であり、五地「に属するもの」であり、風を領域とし、欲界を所依とする。外教徒にはない。数をかざえることなどの故に六種類である。

āna-pāna-smṛtiḥ prajñā pañca-bhūṛ vāyu-gocara.
kāma-āśrayā na bāhyanāṃ saḍvidhā gaṇana-ādibhiḥ.
(12)

自息念の本質は呼吸を如実に知る智慧である。ここで念と呼ぶのは、因である念によって果である智慧が生じ活動するので、因の名を用いて果を呼ぶのである。念住 (smṛty-upasthāna) の場合と同様である。

「その特質に関して言えば」地は五種である。最初の三静慮の三近分定と、優れた根本定と、欲界の地とに属すからである。「何故なら」これ（自息念）は尋 (vīṛta) を対治することに順応するので捨受に相応するが、最初の三根本定には喜と楽とがあり、しかるに尋を対治するものである自息念は樂受と苦受に相応しないからであり、

且つ第四「静慮」以上においては風の動きを離れるからである。或る人は、初の三根本定に入定した時、捨「受」に相応することがあり得るから、「自息念は」八地において存在すると言う。その領域（行境）つまり対象（所縁）は風である。曾て親しんだか否かによって「順次」離染得と加行得とがある。これ（自息念）は眞実作意 (tattva-manaskāra) である。欲界の依身を有する。「欲界は」尋が多いからである。それも慧 (buddhi) が明瞭であるという点で天と三州の人と「を依身とするの」である。他の趣「及び北俱盧州」は慧が明瞭でなく見道の依身となることができないからである。

この自息念は仏教徒だけにある。「外教には聖道の因を」正しく説明する聖教がなく、聖教なしに自然に微細な事柄（法）を証得することはできない。そういう訳で外教にはない。(314, d) 微細な「事柄」とは何かと言えば、数をかざえることと、「偈の中の」「など」の語に含まれる、随うことと、止めることと、観することと、転ずることと、及び淨という六種である。「自息念の教えはこの六種を」備えた教誡なのである。

この中、数をかざえることというのは「努力しないで身心を放擲して」入る息、出る息に心を委ねて、一から

十まで心で数をかぞえることである。これより「数を」少なくすれば「心が緊張感を失って」沈み込んでしまい（昏沈）、多くすれば昂ぶってしまうので（掉挙）、「これより少なくも多くも」かぞえない。

また二を一とかぞえる時には数が足りなくなり、一を二とかぞえる時には数が余ることになる。入息を出息、出息を入息としてかぞえる時には順序を乱しかぞえることになる。「これらの」三つの過ちを犯さないでかぞえるのが正しいかぞえ方である。

随うこととは、これら（入息）が入ってくる時には、喉、心臓、臍、腰、腿、ふくら脛、足の裏、そして大地において力の大小に従って一磔（*vīṭaṭṭi*）²⁷一尋（*vyaṇṇaṇa*）²⁸の所に至るまで順番に入ってくる。「その息の進入の順序を心の中で追うことである」。出ていく時には、足の裏から順次に「出てゆき最後に」鼻口から力の小さい時には一磔、大きな時には一尋の所まで出ていく。「その息の退出する順序を心の中で追うのである」と理解すべきである。

或る人は、入る時には風輪に至るまで、出るときにはヴァーイランバの風に至るまで随うと言うが、そうではない。これ（自息念）は「不浄観とは違って」真実作意

であるからそういう「直接認識できない風を対象とする」ことはあり得ないからである。²⁹

止めることとは、宝珠の「中を通した」糸のように、鼻端から足の裏に至るまで「の各箇所息が」留まっているのを観察して、身体に有益であるとか有害であるとか、冷たいとか暖かいとかと考察することである。

観することとは、これらの入出息は単なる風ではなく、四大種と所造色とを本質とするものであり、それに依止する心心所法をも含めると五蘊となるのであると観することである。

転ずることとは、風を対象とする慧を転じて、暖から世第一法に至る後々の諸善根に正しく繋ぎ止めることである。

浄とは、見道と修道に悟入することである。

或る人は、転ずることとは念住から金剛喻定に至るまでのことであり、浄とは尽智と無生智と無学との清浄な見である、と言う。

以上のような訳で（315. a）師（世親）は『自註』に「自息念は、数をかぞえることと、随うことと、止めることと、観することと、転ずることと、浄との六種である」と考えられる」と要約偈を説いているのである。³⁰

(B) — a 入息と出息

入息と出息は身体に順じ、有情に関するもの（有情数）であるが、心によって統御されるもの（有執受）ではなく、等流のものである。またこの二つは下地の心によっては観察することはできない。

ana-apāna yatah kayah satva-akhyān anupattakau,
nāisyandikau na adhareṇa lakṣyete manasā ca tau.
(13)

入出息はどの地に属するのと言え、〔それらは〕身体の一部であるから、或る心に依止する身体が属している、その同じ地に〔入出息も〕所属する。つまり、「身体が」欲界の心に依止する時、「入出息も」欲界の地に属し、初静慮に依止する時、初静慮の地に属し、乃至第三静慮に依止する時、第三静慮地に属する風となる。^② 第四静慮においては風が活動することはないから、その地に属する〔風〕ではない。またそれは孔隙があり心を有する特定の身心に依るものであるから、カララなどや、無心〔定〕や、無色界には存在しない。生まれる時と第四静慮から出定する時には、風は入るだけであり、死ぬ時と第四静慮に入定する時は、風は出るだけである。

不浄〔観〕と入出息は有情に関するものではあるが、

心の統べるものではない。〔入出息は〕感覚器官（根、indriya）と別に生起するから、心によって統御（執受、zin pa, upāta）されないと言われる。^②

これらの風は同類因によって生ずるが故に等流のものであり、異熟でも長養されるものでもない。〔これらは〕一度中断しても再び継続するが、異熟の色〔法〕には一度中断して再度継続するということはないからである。また身体が養われる時には、〔逆に〕風は減少することによってある。故に『自註』に「身体が養われることによって風は減少するが故に長養されるものではない。入出息は一旦中断しても再び継続するから異熟のものではない。異熟の色にはそのようなことはない」と説かれている。^② それに対して註釈者たちも「異熟の性質の色つまり眼などには、そのような再び継続することはないが、心心所には再び継続することは否定されない」と言っており、心心所は異熟生であるが、(315, b) 一旦中断した後には再び継続しても矛盾することはないと言う。また異熟の心不相応行法が生ずることに關しては色と同様であることは明らかである。

この二種の風は自地と上地とによって観察される。下地の意はこの二種の風を観察することができない。〔下

地の心が上地の風を観察することはないということに關連して、しかしながら「上地の身体に下地の心がどうして生ずるのであろうか、「一体そのような場合が実際にあり得るであろうか」という疑問が呈せられるかもしれない。と言うのも、欲〔界〕から第四静慮に至るまづにおいて、上地を得た身体に欲〔界〕などの下〔地〕の變化心と威儀心との二つが生ずることが認められているからである。しかし、その二つ〔の心〕は「一種の風を」観ずることはないということが意図されているのである。〔その二つが観じないなら、染汚心が観じない〕ことば言うまづめなご。」

略号

AKBh. P. Pradhan ed., *Abhidharma-boshasya of Vasubandhu*, Patna, 1967.

AK. 俱舍論本頌

AS. P. Pradhan ed., *Abhidharma Samuccaya of Asanga*, Santiniketan, 1950.

婆沙論 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正二七、No. 1545)

寶疏 『俱舍論疏』(『仏教体系』俱舍論第四)

宝性論 中村瑞隆『藏和对訳・究竟・乘宝性論研究』東京、一九六七

法宣 『阿毘達磨俱舍論講義』卷之七

本庄良文『俱舍論所依阿含全表』京都、一九八四

自註 『俱舍論』の世親自身の註釈

光記 『俱舍論記』(『仏教体系』俱舍論第四)

PSVy. *Pratītyasamutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, Pek. No. 5496.

SBh (声聞地) K. Shukla ed., *Srāvasthāni of Asanga* (Patna, 1973), Der; Toh No. 4036, 大正三〇〇

No. 1579.

ツルタイム・小谷 ツルタイム・ケサン、小谷信千代共

訳 『仏教瑜伽行思想の研究』京都、一九九一

Yas. U. Wogihara ed., *Sphuṭa-artha Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo, 1971.

Wayman A. Wayman ed., *Analysis of The Srāvasthāni Manuscript* (California, 1961)

YBh (瑜伽師地論) *Yogacārahāni*, Der; Toh No. 4035, 大正三〇〇 No. 1579.

訳註

① 見諦くご通ずる (AKBh, *satyadarśanasya anuloma*, 支、順見諦、真、随順四諦觀)とごう語を、法宣は「所觀の四諦は此の如く、能觀の行相は此の如く現するもの」という見諦に順ずる教えであると説明している(②、132)。

②—④ 法宣は聞思修の三慧を説明して次のように言う。

教を聞くのは生得慧で聞く。——生得慧で聞き畢った処で一智慧が開けて、見道に入るのは此の如きと合点して、その聞いた法義を欣求するのが聞慧なり。……法義を聞き已りて教の如く無倒に思惟して開けた智慧が

思慧なり。……思惟をなし已りて定に入りて定中にありて修習するときに発つた智慧が修慧なり (pp. 133-3)。

⑤ 『婆沙論』では三慧が聞思修所成の三念住として次のように説かれている。それはチムゼの説明及び『俱舍論』の自註の説明とほぼ同様である。異なるのは譬喩の中で泳ぎを善く学んでいない者の頼りとするものが、『婆沙論』では川岸となつてゐるのに対して自註ではそれを示さず、チムゼは板などのつかまる物としてゐる点である。従つて自註の説明は『婆沙論』に依つてゐるものと思はれる。

聞所成念住は一切時に名に依りて義において転ず。

……思所成念住は或は名に依り、或は名に依らずして義において而も転ずるなり。修所成念住は一切時に名を離れて義において転ずるなり。譬へば三人俱に池に在りて浴するに、初の人は未だ浮くことを学ばず。第二の人は半ば学び、第三の人は善く学ぶが如し。未だ浮かぶことを学ばざる者は一切時に岸に依りて浴し、半ば浮かぶことを学ぶ者は或は岸に依り、或は岸を離れて浴す。善く浮かぶことを学ぶ者は、恒時に岸を離れ中に在りて而も浴するなり。(大正 p. 941, a. 10-18)。

『瑜伽師地論』(本地分三摩呬多地)には三慧は作意と関連して説かれている。

縁法作意とは謂く聞所成慧相應の作意である。縁義作意とは謂く思・修所成慧相應の作意である (大正 p. 332, c. 19-20)。

更にまた同論(撰決択分中菩薩地)には三慧に関する次のような興味深い記述が見られる。それは『解深密経』(勝

義諦相品)を引用した箇所である。

善男子よ、聞所成の慧は文に依止して、但だその説の如くにして未だ意趣を善くせず、未だ現在前せず。解脫に随順すれども未だ解脫を成ずる義を領受すること能はず。思所成の慧はまた文に依る。ただ説の如くなるのみならず、能く意趣を善くすれども、未だ現在前せず。解脫に随順すれども、未だ解脫を成ずる義を領受すること能はず。もし諸菩薩の修所成慧ならば、または文に依りまたは文に依らず、またはその説の如くまたはその説の如くならず、能く意趣を善くし、所知事の同分たる三摩地所行の影像現前し、解脫に極順し、已に能く解脫を成ずる義を領受す (大正 p. 726, p. 3-10)。

『婆沙論』では聞慧は常に言葉を対象とすることでのみ意味に係わり、思慧は時として言葉を対象にせずに意味を直接対象とし、修慧はただ意味のみを直接対象とするものと理解されている。『瑜伽師地論』では、思慧は言葉に依るものとされ、また修慧も究極的には言葉に依らずに意味を理解するものであるとされているが、言葉に依る場合もあることが説かれている。このように、それぞれの智慧が言葉に依存するものであるか否かに関しては微妙な相違が存するように思われるが、三慧が言葉に依るその意味内容の理解の過程として考えられていることは共通している。

世親は『俱舍論』自註で毘婆沙師の三慧の区別がその対象の違いに基づくものとする考え方に必ずしも賛成してはいない。彼は、聞思修という因から生じた果であることを

頭わずために所成 (maya) という接尾辭が付けられたのであると述べて、三慧の區別を対象の違いではなく、原因の違いに依るものであると言つ。

また『瑜伽師地論』(本地分菩薩地)には三慧を一切門慧に含める次のような記述も見られる。

云何んが菩薩の一切門慧なりや。まさに知るべし、此の慧に略して四種ありと。謂く。声聞藏及び菩薩藏におけるあらゆる勝妙なる聞所成の慧、思所成の慧、能く菩薩の所応作、應隨轉の中、及び菩薩の所不應作、應止息中を思扱するにおける思扱力所撰の慧、及び修習力所撰の三摩呬多地の無量の慧なり(大正 P. 529; a. 6-10)。

⑥ 資糧道を加行道から區別して出すことは自註、Yat., 光記、法宣の何れにも見られない。法宣は「已下は見道に赴く七加行を明かす」と言つ(P. 132)。七加行とは七賢位(五停心觀、別相念住、総相念住、煖、頂、忍、世第一法)のこと。しかし実際には五停心觀の説明は不淨觀・持息念を説く第九偈から始まるので、ここは未だ七加行に入るために、道(有漏無漏の慧)を容れるべき身体という器を淨化する準備段階(身器清淨)の説明である。チムは第十六偈の注釈中に言うように、五停心觀(實際は不淨觀と持息念)から総相念住までを資糧道と考えている。

法宣に依れば、第六、七偈に説かれる身の遠離と心の遠離と四聖種との三つは身器清淨の因として述べられたものがある(pp. 136, 138)。

⑦ 於未得可愛色声香味触……是謂多欲。於已得可愛色声香

味触……是謂不喜足(『婆沙論』大正 P. 214, b. 2-23)。
⑧ AN 4. 28 (Vol. II, 27-29) 法蘊論三、聖種品第六に引用される(大正二六、p. 466, bc) (本庄 Chap. 6, 23) 及び同氏の試訳 p. 20 注を参照)。

『婆沙論』には「如契經說。有四聖種。一依隨所得食喜足聖種。二依隨所得衣喜足聖種。三依隨所得臥具喜足聖種。四依有無有樂斷染修聖種」という經典の語が掲げられている(大正 P. 907, a. 22-25)。その國訳一切經の訳者は、長阿含第八衆集經を『婆沙論』の引用と類似するものとして、中阿含第二一説処經をよく致するものとして、集異門足論の四聖種説を最も近いものとして挙げてゐる。

⑨ 四聖種の自性をすべて無貪善根とするか否かに関する議論は『婆沙論』の前掲箇所直後にも見られる(P. 907, b. 5-13)。

⑩ 自註では「法主世尊は自己の生活の資具と仕事を捨て、解脱を求めて帰依した弟子たちのために、「それに代わる」生活の資具と仕事との二つをお示しになった。即ち「前の」聖種によって生活の資具を、第四「の聖種」によって仕事を、この生活の資具によってその仕事を汝たちが行えば、速やかに解脱を得るであろう」と言つてお示しになったのである」と説明されている。このことも『婆沙論』に

問、世尊何故説此契經。答、為諸弟子安立產業及所作
故云々 (p. 907, a. 25 ff)
とより詳細に述べられてゐる。

“この生活の資具云々”という經は法宣によれば中阿含第二一説処經(大正一、p. 563, bc)にある。

⑩ 四聖種が説かれた理由に関しても自註と同様の説明が『婆沙論』に見られる (p. 907, b, 13-17)。所引の経は法宣によれば大集法門經 (大正一・p. 229, c) であり、集異門足論八 (大正二六・p. 400, c, 21 卅) にも引用され解釈されていると言ふ (p. 140)。

⑪ 非生存に対する渴愛と生存に対する渴愛を、法宣は断常の見と呼ぶ (p. 141)。

⑫ 以下、七加行内の所謂五停心観の説明に入る。五停心観は不浄観、慈悲観、因縁観、界差別観、数息観の五つのもので、これを修するのであるが、ここでは不浄観と数息観 (持息念) が特に取り上げられている。真諦訳の『三無性論』には不浄観、無量心、因縁観、分別界、出入息念の五種が挙げられている (大正三一・p. 876, c)。

「五停心観」という呼び名は、櫻部博士の言われるように中国で付けられたものであろう。Hajime Sakurabe, On the Wu-ting-hsin-kuan (*Indianism et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain, 1980, pp. 307-312*) 参照。博士によればこの呼称が初めて用いられたのは慧遠 (523-592 A. D.) の『大乘義章』 (大正四四・p. 697, c) であったようである。また博士の同論に依れば、鳩摩羅什訳『坐禪三昧経』 (大正一五・p. 271, c) や曇摩蜜多訳『五門禪經要用法』 (大正一五・p. 325, c) には界差別観の代わりに念仏法門 (buddhānsmṛti) を数える別の仕方のあることが知られる。これら五種の修習法のインドでの総称の仕方についてはつまびらかにしないが、曇無讖訳『菩薩地持経』には菩薩が修習すべき十種の精進が列挙

されており、その最初に挙げられている精進が不浄観、慈心、縁起、安般念、分別界方便観の修習であり、それは「随順精進」と呼ばれている。五停心観のインドでの呼称は随順精進であったであろうか。

不浄観は『婆沙論』では真実の行法を説く箇所 (巻四〇) に説かれている。そこには外に持息念と界差別観の二つの観法の名前も挙げられているが、それらの観法に関する説明はなされていない。また同書には不浄観、慈悲観、因縁観の三つの観法の名が列挙されたりする (巻二) こともある (求那跋摩訳『菩薩善戒经』大正三〇・p. 975, c) には、不浄観、慈観、十二因縁観が淨智と呼ばれて挙げられている) が、五種の観法がひとまとまりのものとして解説されるということはない。『雜阿毘曇心論』 (第五賢聖品、第八修多羅品) には不浄観、安般念観 (数息観)、界方便観 (界差別観) の三つが三度門として挙げられている (大正二八・p. 908, b, 1-4)。

宝疏では五種の中から不浄観と数息観を特に取り上げる理由が次のように説明されている。

諸の有情類、行の別衆多なるが故に入修の門亦多種あり。広くは即ち衆多なり。略せば五種あり。謂く多貪は不浄、多瞋は慈悲、多癡は縁起、着我は六界、尋伺は持息なり。然るに多分に就きて最略して二門あり。一は不浄観。二は持息念 (p. 48)。

法宣は法救の『五事毘婆沙論』などにその二つが「二の甘露門」と呼ばれて入修の要門とされていることを指摘している (p. 142)。『五事毘婆沙論』には次のように説かれ

てゐる。

謂入仏法者 有二甘露門。一不淨觀。二持息念。依不淨觀入仏法者 觀所造色。依持息念入仏法者 觀能造風 (大正二八、p. 989, c, 17-19)。

法救のこの説は『婆沙論』にも有説として揭示されている。

有説。有情觀此二種、為入仏法真甘露門。一不淨觀、二持息念。不淨觀觀造色。持息念觀大種 (大正 p. 662, c, 8-10)。

世親は不淨觀と持息念とを「修習に」悟入するための二門 (avatāramukhe, 文・真・入修二門) と呼ぶ (AKBh p. 341, 7, Pek 13, b, 7, 大正 p. 118, c, 11, p. 271, a, 2)。

『声聞地』にも五停心觀が趣入門として詳説されている。しかしここでは不淨觀と数息觀は特に他の觀法とその優劣を区別されてはいない。

如説貪行是不淨觀之所調伏、如是、瞋行是慈愍觀之所調伏。乃至、最後尋思行之阿那波那念之所調伏。如其所応、皆當了知其中差別。餘趣入門我當顯示 (大正 p. 462, c, 19-23)。

⑭ 『婆沙論』は、瑜伽師が五蓋中で最も重い貪欲を対治するために不淨觀を修するについて、初習業位と已熟修位と超作意位との三段階があること、更にその觀行者に簡略な行を願う者と広大な行を願う者とその両方を求める者との三者があることを述べ、そのそれぞれを詳細に解説している。その中の簡略な行を願う者の場合の三段階に関する説明を参考までにここに揭示しておく。

問う。この三種の不淨觀を修する時、何をかぎりて初

習業位と名づけ、何をかぎりて已熟修位と名づけ、何をかぎりて超作意位と名づけるや。

答う。ただ略をねがう者、塚間に往き、死屍青瘀等の相を観察するより広説乃至、勝解力を以て自身に移属し、始め青瘀より乃ち骨瑣に至るまでの一切を皆、初習業位と名づける。骨瑣において先づ足骨を觀するより広説乃至、後に髑髏を觀じ、復た此の中において半を除きて半を觀じ、復た一分を除きてただ一分を觀する一切を皆、已熟修位と名づける。勝解力を以て是の如き不淨相を観察し已りて眉間に繫念し、湛念として住し、復た此の念を転じて身念住に入り、展転して乃至、法念住に入る一切を皆、超作意位と名づく (大正 p. 206, a, 12-23)。

『雜阿毘曇心論』にも不淨觀に始業と已習行と思惟已度との三種の修行のあることが記されている。

足指より起こりて乃至、頂まで皮・血・肉を除きて意解思惟する。是を始業と名づく。此の骨瑣に於いて不作想生じ、大地に周辺す。また骨瑣を觀じて不作想あり。かの骨瑣は展転してあい対して大風に飄搏し、消えて雲聚となる。是を已習行と名づく。略して骨瑣を觀じて還って自身に至り、其所縁に於いて清淨寂靜にして、ただ一色を觀ず。是を思惟已度と名づく (大正二八、p. 908, a, 2-7)。

『声聞地』にも初修業 (adilārnika) と已習行 (paricaya, AKBh yā parijaya) と已度作意 (atīkranta-manaskāra) の三種の瑜伽師が説かれている。それに依れば瑜伽行者は

七種の作意と修習の段階という二つの方面から三種に分けられる。

七種の作意という点からすれば、初修業者とは、心一境性において作意を得ない、心一境性を触証する以前の初学者である作意の初修業者と、作意を触証して煩惱から心を浄化しようと思ひ、相を一つ一つ確認する作意に着手し実践する煩惱浄化の初修業者との二種の初学者のことである。已習行者とは、「七趣の作意の内」了相作意を除いて、それ以外の加行究竟〔作意〕に至る六種の作意における行を完成した者である。已度作意者とは加行の完成した果としての作意を有するものである。彼は加行の修習としての作意を已に越え、修習の果に住する者である。

⑮ 修習の段階という点からすれば、初修業者とは善法を求めることから始めて未だ順決択分の善根の生じていない段階を指す。已習行者とは煖、頂、忍、世第一法の順決択分の善根を起した者のことである。已度作意者とは正性離生に証入し、諦現觀し、仏の聖教において他の者に依ることもなく他の者に乱されることもない者のことである (SBh. pp. 284, 4—285, 10; Der. 105, a, 5-b, 6; 大正 P. 439, b, 1—22. cf. Wayman ed., pp. 95-6, ツルティム・小谷 P. 225)。

『声聞地』では不淨觀などの五停心觀は、瑜伽行者が修習すべきすべての所縁を四種に分類した所謂四種所縁(遍滿所縁、淨行所縁、善巧所縁、淨惑所縁)の内の淨行所縁を説明する箇所に配置されている。

云何名淨行所縁。謂、不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、

阿那波那念等所縁差別。(大正 P. 428, c, 18-19)

淨行所縁の内のどれを対象として修習すべきかについては貪、瞋、癡、慢、尋思の行者、彼は先ず応に淨行所縁においてその行を淨修し、然して後に方に心正安住を證すべし(大正 P. 445, c, 28-9)。

と述べているので、貪欲の旺盛な行者は不淨觀を修し、瞋恚の強い行者は慈愍を修習し云々というように、それぞれ対応させて理解することができよう。しかし『俱舍論』のようにならぬ五停心觀の中から不淨觀と持息念の修習を他のものより強調するということは見られない。またここでは五停心觀は、その種類やそれらが対治する貪欲の種類などに関する説明だけがなされ、その修習の仕方に関する説明はなされていない。その実修法はこの「瑜伽行者の所縁」を述べ、項目の暫く後の「心一境性」を説く項目の所で詳しく解説される。そこでも五停心觀は相互に優劣をつけられず、初修業者が初めて觀 (vipaśyana) を修習するに際して行うべきこととして説かれている。

そこでは淨行所縁を対象として行う觀 (vipaśyana) の内容が五停心觀になつてゐる。またその五停心觀のそれぞれに對して、義 (artha) 事 (vastu) 相 (lakṣaṇa) 品 (pakṣa) 時 (kāla) 理 (yukti) という六種の事柄が考察 (尋思) されなければならないことが述べられている。不淨觀の実修法もこれら六種の事柄を考察する觀 (vipaśyana) の修習法として極めて詳細に説明されている (SBh. pp. 370, 11—377, 9; Der. 135, a, 7—138, a, 3; 大正 pp. 452, a, 11—453, a, 28)。

①⑥ そこに説かれる不浄観は『俱舍論』や『婆沙論』に説かれる観法とは相当異なっているように思われる。『俱舍論』で不浄観の代表的なものとして説かれる骨鎖観の場合では、行者は自分の身体が骨鎖になっていく有様を瞑想することから始めて、海に至るまで辺り一面が骨鎖に埋め尽くされている様を瞑想する。そして次には逆に、その骨鎖を縮小していった自分の眉間のみに残された骨に心を集中するというように、骨鎖を瞑想によって拡大し縮小して最後は眉間に心を集中できるようにすることが観法の要点をなしている。他方、『声聞地』の不浄観においては、上記の六種の事柄が考察(尋伺、*pariyesate*)されることが必要とされている。例えば義を考察するというのは、所説の法の意味を了解することであるとされており、如くにである。ここにも両者の観法の相違の一端が看取される。

眉間に心を保持する理由については『婆沙論』には次のように言う。

問う。何に緣りて、念を繫して眉間に在るや。

答える。観行を修する者、先ず此の処に依りて賢聖の業を生じ、後に漸く身に遍ず。是の故にかれ眉間において念を繫す。受(愛?)欲者の男女根の処に先ず欲業を生じ、後に漸く身に遍ずるが如く、此れも亦、是の如し(p. 205, a. 8-12)。

不浄観の自性が無貪であることや、地が欲界を加えて土地であることなどを初めとして、加行得、離染得、生得の不浄観に至るまで、自註に見られる解説はすべて『婆沙論』により詳細に記されている(p. 206, c. 6—207, c. 5)。

①⑦ 優れた根本定(中間定、*dhyaṇa-antarā*, *bsam gyan khyad par can*)。初静慮には近分定(未至定を含む)と根本定と優れた根本定との三段階があるとされる。第二静慮の近分定に至る前の段階を言う。この定、つまり玄奘の言う中間定が初静慮と第二静慮との中間に位置するのではなく、初静慮に属することは、『俱舍論』第一章冒頭部のチムムの注釈中に、この定を「初(静慮)の優れた根本定(*dang po'i dngos gzhi khyad par can*)」と呼んでいることから分かる(6, a, 6)。

①⑧ *vāyur-gocara* を *vāyu-gocara* と訂正。法宣は次のように説明する。

此の息を觀するのは其の体は慧なり。しかれども其の慧が念力に助けられて息を觀する故に、念の字を加えて阿那阿波那念と名づく。一より十まで息の数をかぞえて憶持するは念の心所の力なり。其の念力に助けられて慧の心所が息を觀する(p. 151)。

念の心所が慧の心所を任持して境を觀じざすことなり(p. 152)。

①⑨ 四念住は慧を体とすれども、慧が念の力で境に住する故に念住と言う(法宣 p. 152)。

①⑩ 法宣の注釈は次のように整理し直すと理解し易いであろう。

持息念は尋(*vitarka*)を対治することに適合するものであるから、捨受と相応する。捨受と相応する地は、初静慮から第三静慮の近分定と、優れた根本定と、欲界とに限られる。何故なら、初めの三根本定において

は受は喜受と樂受とである。数息観は一つの対象に専念するものであるが、これら二受が起れば心が浮き立ち一つの対象に専念することができなくなる。また第四静慮以上には觀察の対象となるべき風が存在しない。たとえ欲界の依身で以て第四静慮に入っても息風は絶えて起らない。故に、初めの三根本定と第四静慮以上とは持息念はない。また欲界でも受が捨受である場合には持息念が成立するが、苦樂受である場合には持息念は達成されない (pp. 152-3)。

②② 手の親指の先端から小指の先端までの長さ。手を張りて伸ばした処なり (法宣 P. 156)。

②③ 両手を伸ばした処なり (法宣 P. 156)。

②④ Yas は次のように注釈する。

『自註』に「風輪に至るまで」というのは、下へ随うとさうことである。ヴァーイランバの風に「至るまで」というのは、上へ「随う」とさうことである。

「それは」真実作意であるからそういうことはあり得ないからとは、風輪や或はヴァーイランバの風に至るまで「随う」というように、そう考えることは勝解作意には当てはまるであろうが「この場合は真実作意なので、そういうことはあり得ない」というのである (P. 528, 7-9)。

法宣は「息念観は自相は真実作意して俱起するものなり、仮想を以て観するものにあらず」と注釈している (P. 156)。

②⑤ 持息念は『婆沙論』では個体の流転と還滅を説く箇所 (卷二六) で入出息と関連して説明されている。五停心觀の他の觀法とは関係づけられていない。世親が自註に掲げた持息念の要約偈に示される六種の項目は、そのまま『婆沙論』に見られ、より詳細に解説が施されている (大正 pp. 134, c. 26—135, a. 29)。第三の項目「止めること」の世親の説明は、『婆沙論』では正統説の後に有る者の説として出されているものようである (大正 p. 135, a. 17-8)。

②⑥ 『婆沙論』では、欲界と静慮中間と下三静慮の近分との五地であると言う (大正 P. 134, c. 10-11)。

②⑦ 入出息が有情数であって無執受であることは『婆沙論』 (大正 P. 134, a. 8-9) に説かれている。

②⑧ 入出息が等流であることは『婆沙論』大正 P. 134, a. 11) に出る。

②⑨ AKbh p. 341, 3-4, Pek 13, p. 6, 大正 p. 118, c. 2.

③⑩ Yas p. 528, 29-31, Pek 189, b, 6-7.

③⑪ ここは下地の心が上地の入出息を対象としない理由を述べるのが主題となっているが、法宣は自の心で下地の息を縁せずというように逆に理解して次のように言う。

二定に生じて初定の心を起すのは威儀心通果心なり。威儀は借起識なり。是は唯初定の色声触を縁するばかりで息を縁せず。さて又、通果心は天眼通天耳通なれば色声を縁ず。変化心なれば色声味触を縁ず。息風を縁ずることはないと仰せられた (P. 160)。