

五停心觀の成立過程

—— 釈尊の「法思想」の真意を求めて ——

小谷 信千代

第一章	瑜伽行における五停心観	四九
第一節	初歩段階の瑜伽行の考察	四九
第二節	瑜伽行概観	五〇
一	三賢位（外凡位、順解脫分）	五二
二	四善根位（内凡位、順決択分）	五四
三	見道位、修道位	五六
第三節	五停心観の修習	五九
第二章	經典・論書に見られる五停心観	六九
第一節	經典に見られる五停心観	六九
第二節	阿毘達磨論書に見られる五停心観	七三
一	第一期の阿毘達磨論書	七四
二	第二期の阿毘達磨論書	七六
三	第三期の阿毘達磨論書	八六

第一章 瑜伽行における五停心観

第一節 初歩段階の瑜伽行の考察

「法」という語の仏教における用法の独自性は、既に金倉博士によって指摘されているように、¹「教え」と「経験的事物」との意味においてこの語を用いたことにありと考えられる。「法」という語に新たに付け加えられたこの二つの用法は、他の様々な用法と併存する単なる一用法には留まっていなかった。これらの用法は次第に、仏教で用いられるこの語の様々な意味用法の中で最も主要な位置を占めるものとなっていったように思われる。しかも注意すべきは、この二つの意味の間に緊密な関連性が存在していると考えられることであり、また、それらを結合せしめるものが瑜伽行であるという点である。

この二つの意味の間に潜む関連性への洞察こそ、仏陀の教えを真に正しく理解せしめる正当な方法であるというのが、小乗・大乘を問わず行を事とする人々、つまり瑜伽行者たち (Yogācāra) の認識であったに違いない。それらは如何なる関連性を持つものであるのか。「法」という語が、これら二つの意味を結びつけている関連性を考慮した上で理解される時、この語は漸くにして、ガイガー夫妻によってなされた単なる「意味発展の多様性」の理解の度を越えて、スチュエルバックキーや金倉博士によって志向された「哲学的な立場からの体系的な」理解のレベルにおいて、その意味をより深くより正確に掌握することが可能になることであろう。²

それでは、仏陀の「教え」としての法と「經驗的事物」としての法の間にはどのような関連性が存在するのであるか。そのことを以下に瑜伽行において修習される法の意味を考察することによって検討してみたい。

瑜伽行と一口に言っても、『婆沙論』や『瑜伽師地論』に見られる解説などによっても推測されるように、その全体を詳細に考察しようとすれば事柄は極めて多岐に渉る。瑜伽行における法の意味に関して十全な理解を得ようとすれば、瑜伽行の各段階で、如何なる法が、どういう仕方修習されるかを具体的に詳細に検討するという調査手続きが要求されることであろう。しかし筆者には今その準備がない。修習階梯の全体に互る考察は今後の課題として、ここでは瑜伽行の初歩的な段階に焦点を絞って、その段階における法の修習の仕方をできるだけ詳しく見てゆくこととしたい。

とは言え、このように初期の段階における法の修習にのみ考察を限定する研究方法に、ただ短所のみが存する訳ではない。その詳細は改めて検討したいが、瑜伽行の初歩的な修習法の記述の中には、有部と瑜伽行派との違いが顕著に認められる。しかもその違いは法に対する両学派の見解の相違に起因するものと考えられる。従って、両学派の修習法や法理解の相違を知るには、瑜伽行の初歩的な段階の修習法に考察を限定することにも、それ相応の長所の存在することが考えられるのである。

第二節 瑜伽行概観

周知の如く瑜伽行は、行に着手するに当って心身をそれに相応しく整える準備段階から始まる。それは「身器清浄」と呼ばれる段階である。つまり行者は人里を離れて独住し、人々との交わりから身を遠ざけ、様々な煩惱

から心を遠ざける。心身の遠離を達成するために少欲知足の生活に甘んずる。そうして貪欲をなくして、聖者となるべき生活態度（聖種、*āryavaṃsa*）を身につけなければならない。

このようにして心身を整えた行者は、いよいよ三賢（順解脱分、*mokṣabhagya*、解脱涅槃へと方向づけられた段階）・四善根（順決択分、*nirvedhabhagya*、見道の苦法智忍の生起に資する段階）と呼ばれる七つの段階からなる行（七加行）に順次着手する。この七加行の最初に修習される五種の観想法は古来「五停心観」と呼ばれている。それがこれからわれわれが考察しようとする修習法である。「五停心観」における修習法の考察にとりかかる前に、瑜伽行の段階を『俱舍論』に依って一応概観しておくことにしよう。

世親（*Vasubandhu*、五世紀）は『俱舍論』第六章「道とブドガラとの解説」（*marga-pudgala-nirdeśa*）の中で瑜伽行の階段を説明している。玄奘（唐、六〇二―六六四）はこの章題を「賢聖品」と訳した。法宣（浪華の人。楠潜龍へ一八三四―一八九六の俱舍学の師と言われる）は玄奘訳のこの題名を玄奘門下の普光の注釈書『俱舍論記』（光記と略称される）に依りつつ次のように解説している。

さてこの品を賢聖品と名づけるについては『光記』に「賢とは謂く賢和」などと釈している。賢和というのは賢善調和の意味である。三賢四善根の位に有漏の善根を修めるので賢善と言い、その有漏の善根によって煩惱を征伏して心が柔らかなになるので調和と言う。賢とは三賢四善根の七方便を指すのである。

次に聖とは正のことである。四諦の理を歪まずに真つすぐに證ることである。³

〔原文には、次ニ聖ト聖正ト、四諦ノ理ヲユガマズニ云々、とあるが意味が通じないので訂正した。〕

法宣の解説が示唆するように、瑜伽行は、「賢」の語によって示される有漏の善根によって煩惱を征服する七加

行の凡夫の段階と、「聖」の語によって示される無漏の智によって四聖諦を正しく徹底して觀察する見道以上の聖者の段階とに大別される。

一 三賢位（外凡位、順解脫分）

1 五停心觀

七加行の最初に修習される五停心觀とは、貪欲の強い行者の場合にそれを對治する手段として、身體を不淨と觀ずることによって修せられる不淨觀を初めとして、瞋恚を對治する手段として修せられる慈悲觀、愚痴の對治としての緣起觀、我執の對治としての界分別觀、及び散亂心の對治としての持息念（數息觀）の五種の觀法のこゝである。それぞれの觀察の方法に関しては後に詳しく解説する。『俱舍論』ではこれらの五つの内、特に不淨觀と持息念の二つが、修道に悟入する要門（avataramukhe）⁴、「真諦」入修二法門⁴、「玄奘」入修二門⁵であるとされる。

2 四念住

これら二種の觀法によって行者は、心が対象に統一された止の状態（samatha）に到達する。止の精神統一に習熟した行者は次に、四念住を修習することによって対象を克明に觀察する觀（vipassana）へと進む。四念住では法の自相と共相を觀察する。法宣は止と觀の作用について次のように言う。

貪を止め亂心を止めるのは止の作用である。

法の性相を簡括するのは観智の作用である。⁶

四念住における自相と共相の観察の仕方をチベットの学僧チム・ジャンピーヤン (mChims 'Jam pa'i dbyangs, 1210-1289) はその『俱舍論釈』で次のように説明している。

「四念住において自相と共相を」どのようにに修習するのかと言えば、身体という色蘊と、受蘊と、心という六種の識の集まりと、法である想と有為と無為とを、順次に「身体については、それを」大種と大種所造として、或いは変壊するもの (rūpaṇiya) と「して観察し」、「受については、それを」自力で対象の特徴を領受するものとして、「心については」自力で対象自体のみを領受するものとして、「法については」相を保持するもの「として観察するという仕方」で「自相」を観察する。そして身・受・心・法すべてについて「一切の有為は無常であり、一切の有漏は苦であり、一切の法は空であり無我である」という仕方で共相を「観察する。このように」二つの「相」に関して観察するという仕方⁷で修習するのである。

四念住において行者は初めて四聖諦の観察へと歩を進める。この段階では四聖諦は未だ正しく見ることはできないが、後に見道において四聖諦を正しく見るための準備が開始されるのである。チム・ジャンピーヤンは四念住が四聖諦の観察へと導くことを次のように説明する。

身体は事に堪え得ぬこと (麤重、dausthulya) という行苦を伴うから、それを観察すれば苦諦に悟入する。受を愛欲の原因であると観察すれば集諦に悟入する。我を執する基は心であるから、それを観察すれば滅諦に悟入する。「心を観察すれば」我が断絶してしまうのではないかと危惧する恐怖がなくなるからである。想 (saṃjñā) などの法をそれぞれ観察すれば道諦に悟入する。「法を観察すれば」雑染と清浄との法に関して愚

迷でなくなるからである。⁸

このように身・受・心・法のそれぞれを一つずつ観察する別相念住を行なった後に、それらすべてをひとまとめの対象として無常・苦・空・無我であると観ずる総相念住を修習する。以上が四念住の段階である。

四念住の自性は聞・思・修所成の慧であるとされる。⁹

二 四善根位（内凡位、順決択分）

1 煖位

総相念住によって煖位の智が生ずる。見道において断ぜられるべき煩惱は「見所断」と呼ばれる。この段階に至ってその煩惱の薪を焼くべき火の前兆とも言える温もりが初めて感知されるので煖位（usma-gata）と呼ぶのである。この位では四聖諦を一つずつ対象として、それぞれ四つづつの行相（ākara）を以て観察する。つまり苦なる有為のすべての存在（苦諦）を無常である・苦である・空である・無我であるという想い（行相、ākara）を以て観じ、苦の原因となる渴愛などの存在（集諦）を苦の因たるもの（因）・苦を招集するもの（集）・生ぜしめるもの（生）・縁となるもの（縁）という想いを以て観じ、苦の消滅した涅槃の状態（滅諦）を寂滅の状態（滅）・静寂の状態（静）・妙なる状態（妙）・苦から離脱した状態（離）であるという想いを以て観じ、苦の消滅に導く方法（道諦）を道・道理にかなったもの（如）・涅槃に赴くもの（行）・生死を出離するもの（出）であるという想いを以て観察するのである。

2 頂位

煖位における智が下中上と次第に増進して頂 (mūrdhan) の智が生ずる。頂位においても四聖諦を対象として十六行相を以て観想する。頂は煖の智の頂点であるという意味と、それから退いて煖位に墮するか、それとも向上して忍位に進むかの分水嶺の位置にあるという意味で頂と呼ばれる。煖と頂とはまだ動揺する可能性のある善根 (動善根) である。動善根中の下品のものが煖で、上品のものが頂である。

3 忍位、世第一法位

忍 (ksānti) と世第一法 (agradharma) とは不動の善根である。この位からは退墮することがない。頂位の智が下中上と増進して忍の智が生ずる。忍位においては頂位で現観したことを退墮することなく修習し、更により勝れて認可するに至る。忍位でも四聖諦を対象としてそれを十六行相を以て観察する。世第一法位では苦諦のみを一行相を以て観察する。忍位の中、下品の忍ではまだ四聖諦を十六行相で以て観察するが、中品の忍からは智慧が散漫になることを防ぎ、より鋭利なものにするために、その対象となる四聖諦と十六行相はその数が次第に減ぜられる (減縁減行)。チム・ジャンピーヤンは世第一法の呼称の由来を次のように説明している。

それ (世第一法) は有漏であり、また「それより」先には無漏のものはないので、「見道が生ずるための」同類因がないにも拘らず、それ自体の力で「無漏である」見道を引き起こすので世第一法と言われるのである。¹⁰ このように世第一法は、凡夫の有漏なる智慧の段階にありながら、その直後にそれとは質の異なる聖者の無漏の智慧を生ずる位置にある。

煖・頂・忍・世第一法の四善根の自性は修所成の慧であるとされる。¹¹

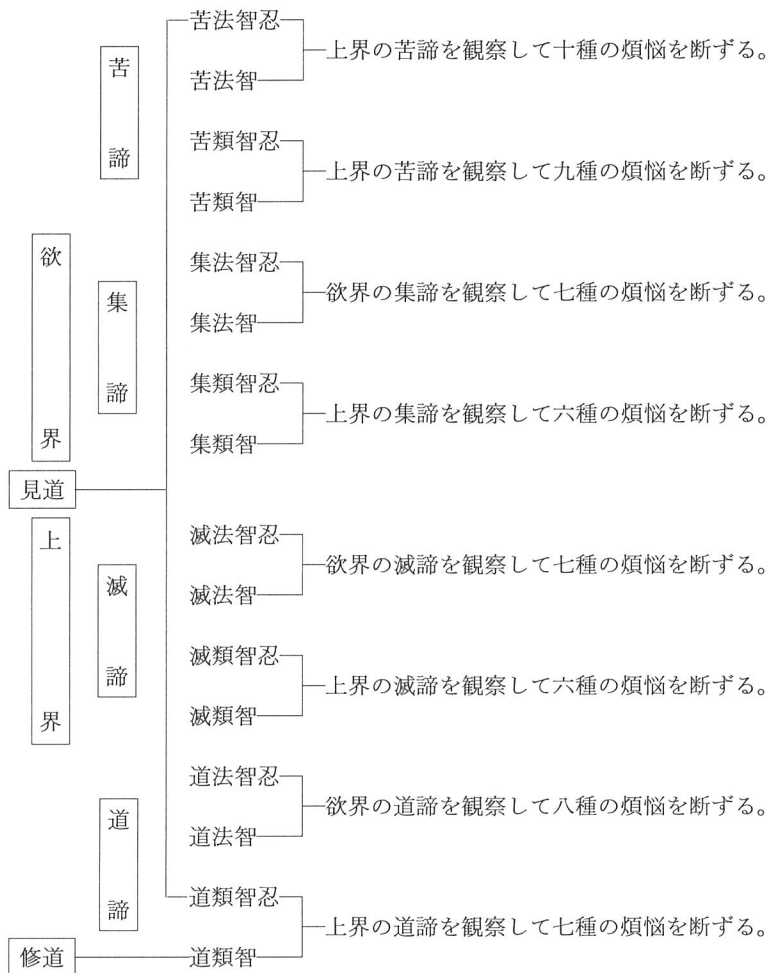
三 見道位、修道位

世第一法の直後に無漏の智が起り見道（darśanamārga）に入る。この時、行者は涅槃（正性）を得ることに決定した状態となる。この状態が生じた時、異生性つまり凡夫性を離れて（離生）聖者となるので、この位を正性離生（samyaktvaniyama）と呼ぶ。¹² 見道は十五刹那に互って修習されるが、その間に未だ見られなかった四聖諦が初めて見られる。修道（bhāvanamārga）は一刹那のみで、見道ですで見、修習した四聖諦を重ねて修習する。四善根位において四諦十六行相の修習はその数を次第に減じ、世第一法位においては欲界苦諦下の一行相のみが修せられるに至る。その後に見道に入る。それ以後、改めて欲界と上界（色、無色界）の八諦を対象として十六刹那に互って観察する。その内の十五刹那を見道と呼び最後の第十六刹那を修道と呼ぶ。十六刹那には八忍八智と呼ばれる十六種の智慧（十六心）が働く。

八忍八智と、その対象とする諦と、それが所属する界の関係は次頁の表の如くである。

忍と智との違いについて、世親はそれらを順次、無間道（ānantaryamārga）と解脱道（vimuktimārga）として次のように説明している。

忍は、「それが」煩惱の得を断ずることを「何物も」妨げることができないものであるから、「間に割り込むものの無い道、つまり」無間道である。それに対して、智は解脱道である。なぜなら、煩惱の得（dṛṣṭi）を解脱した後に離繫得（visamyoga-prāpti）と共に生ずるからである。¹³



法宣は世親の説明を更に解説して次のように言う。

十六心の中、八忍は無間道である。例えば、苦法智忍であれば、欲界の苦諦に属する煩惱の得を断ずる。苦類智忍であれば、上界の苦諦に属する煩惱の得を断ずる。故に無間道である。無間道と言うのは、この位には煩惱の得の最後の刹那が現在位にあって、未来生相位には択滅の離繫得が来ている。それで煩惱の得は現在位にあって、無間道を妨げて離繫得を生じさせないようにする力はない。間を隔て障害するものがないので無間道と言うのである。

さて十六心の中の八智は解脱道である。八智が「未来」生相位にある時には煩惱の最後の得は現在位にある。それで「その状態の八智は」煩惱の得を伴うことなく離れている。その位を正解脱と言う。次に八智がまさしく現在位に來ると、煩惱の最後の刹那の得は過去位に入ってしまったて現在位には無い。故に八智の現在位は煩惱の得を已に解脱しているので、已解脱と言うのである。八智は択滅の得と同時に起こるものなので煩惱の得は已に解脱し終わっている。そういう訳で八智を解脱道と呼ぶのである。¹⁴

忍と智が連動して煩惱を追ひ出し、二度と侵入させないようにする様子を、世親は二人の人の内、一人が先ず盗人を追ひ出し、他の一人が扉を閉めることに譬えている。¹⁵ 煩惱の得とは、嘗て何らかの機会に得られて、今は現勢化するべく機を窺っている煩惱の潜勢力とも言ふべきものである。その反対に煩惱の得が活動を始めないように防御する働きをするものが離繫得である。忍が生じた時には、たとえ煩惱の得が存在していても、次の瞬間にはその煩惱の得を抑えて活動させない離繫得が智と共に待機していて、煩惱の得を現実化させないのである。

欲界と上界の八諦に関する見道所断の煩惱を、十六刹那に互つてこれら八種の忍と智によって断ずる。その

初めの十五剎那が見道であり、それは加行を順次修習してゆく行者（次第證）の位としては預流向と呼ばれる。最後の一剎那は修道であり、預流果と呼ばれる。以後、一來向・一來果、不還向・不還果、阿羅漢向へと進む。預流向から阿羅漢向までの段階が修道であり、それは有学道と呼ばれる。この段階では修所断の八十一種の煩惱を断ずる。その後、阿羅漢向の最後の剎那の金剛喻定を経て到達される阿羅漢果は、更にこれ以上学すべきことがないので無学道と呼ばれる。以上が瑜伽行のあらましである。

また、これらの瑜伽行の諸段階において三十七種の菩提分法が増大すると言われる。即ち別相念住・総相念住では四念住が、煖位では四正断が、頂位では四神足が、忍位では五根が、世第一法位では五力が、見道では八正道が、修道では七覺支が増大すると説かれる。¹⁶

第三節 五停心観の修習

瑜伽行における法の修習が実際にどのような仕方で行なわれるかを考察するために、極めて初歩的な修習法の一つである「五停心観」と呼ばれる行法を以下に検討する。五停心観とは通常、不淨観、慈悲観、因縁観、界分別観、数息観の五種の観法を指す（中村元『仏教語大辞典』。『瑜伽師地論』声聞地（以下、声聞地と略称する）では、レーヴァタ（Revata）に説かれた經典を引用しつつこれらの修習法が詳細に解説されている。そこに引用されている經典には、五停心観に相当する五種の行法だけでなく、その他に、蘊善巧、界善巧、処善巧、縁起と処非処の善巧、欲界の麁性・色界の静性、色界の麁性・無色界の静性、及び四聖諦を対象とする觀察が、相應しい対象（相称所縁、anurūpa-ālambana）を觀察する修習法として挙げられている。ここでは五停心観は次のように説か

れている。

その比丘がただ貪欲な者 (rāga-carita) であれば、不浄な対象 (asubha-ālamāna) の上に心を定める。そのようにして相応しい対象に心を定めるのである。もし、ただ怒りっぽい者 (dveṣa-carita) であれば慈悲 (maitrī) に、愚かろう者 (moha-carita) であれば縁性縁起 (pratyaṣyātā-pratityasamutpada) に、慢心の強い者 (māna-carita) であれば界分別 (dhātu-prabheda) に、そしてレーヴァターよ、もしその行を事とする瑜伽行者の (yogācāra) 比丘が思惟分別の強い者 (vitarka-carita) であれば数息観 (ānāpāna-smṛti) に心を定めるのである。¹⁷

五停心観は既に指摘されているように、これらの五種を挙げるもの以外に、慈悲観の代わりに無量心を入れるもの（鳩摩羅什訳『思惟略用法』¹⁹、真諦訳『三無性論』²⁰）や、界分別観の代わりに念仏法門を入れるもの（鳩摩羅什訳『坐禅三昧経』²¹、曇摩蜜多訳『五門禅経要用法』²²）、界分別観もしくは念仏観の代わりに骨鎖観を入れるもの (Saṃgharakṣaṣa 著、竺法護訳『修行道地経』²³) もある。このように五種の数え方は一定していない。

その呼称もそれらの経や論に「五停心観」という呼び名が用いられている訳ではない。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举されている。その最初に挙げられている精進が、『声聞地』と同様に、不浄観、慈心、縁起、安般念、分別界方便観の修習であり、それらは「随応度門」²⁴とか、「随順精進」²⁵と総称されている。他方また『声聞地』では、それら五つを「淨行所縁 (carita-viśodhana-ālamāna)」の項目の下に、一群の修習法としてひとまとめにして解説してはいるものの、何らかの総称を用いた形跡は窺えない。

従って五種を総称する呼び名はインドではまだ一定せず、確定していなかったものと考えられる。「五停心観」

という呼称が初めて用いられたのは、恐らく桜部博士によって指摘された如く、慧遠(五二三—五九二)の『大乘義章』²⁶においてであったであろう。

先に述べたように『俱舍論』では五停心観の内、他の観法には触れずに、不浄観と数息観(持息念)の二種のみが「入修の二門」(dve avataramukhe)として解説されている。従って『俱舍論』の説明からは世親が他の三種の修習法を考慮していたか否かは分からない。称友(Yasomitra、六、七世紀)の注釈『明義釈』からも分らない。²⁷玄奘門下の法宝は『俱舍論疏』(以下、宝疏と略称する)に次のように言う。

諸の有情類、行の別衆多なるが故に入修の門また多種あり。広げば即ち衆多なり。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、二は持息念なり。²⁸

法宝は、入修の二門が『声聞地』に説かれるのと同じ、いわゆる五停心観を最略したものであると考えている。普光も多分同様に考えていたのであろう。一つ一つの名称は挙げてはいないが、彼も二門が五停心観中のものであることを指摘している。²⁹

世親が他と区別して特にこの二種を入修の門として取り上げたのは、彼独自の考えに依るものではなく、有部の瑜伽行思想が展開して生じた一つの現われと見ることができる。法宣は法救(Dharmatrāta、四世紀)の『五事毘婆沙論』などにこの二つが「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。³⁰『五事毘婆沙論』には次のように説かれている。

仏法に入ると謂うに、二の甘露門あり。一は不浄観、二は持息念なり。不浄観に依りて仏法に入るは所造色

を觀するなり。持息念に依りて仏法に入るは能造風を觀するなり。³¹

法救が説いたと同様の主張が『婆沙論』には或る者の説（有説）として収録されている。

二種の色觀が仏法に入るための甘露門となる。〔二種の色觀とは〕即ち不淨觀と持息念とである。³²

先にも一言した如く、五種の觀法は有部の瑜伽行思想の展開に伴って、二種の要門へと最略されるに至ったと考えられる。それでは、瑜伽行は有部の中でどのような展開を辿ったのであろうか。瑜伽行思想が展開する背景には、有部の教義あるいは思想自体に何らかの変化のあったことが予想される。

それはきつと、仏陀の教えを理解する方法に関して生じた認識の変化であつたと思われる。法は如何にすれば正しく了解されるのか、という問題に対する対応の上に生じた変化ではなかつたであらうか。そしてその問題は「仏陀の教え」が有部のみならず他の学派の比丘たちにとつても、それまでの様には自明のものではなくなつてきたという、仏教觀の変化に対応しているように思われる。世親の『釈軌論』³³や衆賢の『順正理論』、更には安慧（Sthiramati、六世紀）の『大乘莊嚴經論釈』³⁴には大乘と小乗の間だけでなく、小乗の学派間でも、各学派が相互に相手の伝持する經典を「仏の教えではない」として非仏說論争を展開した痕跡をとどめている。例えば『順正理論』で衆賢は、自派の聖教に説かれないことに基づいて有部の阿毘達磨を仏説でないとする上座に対して次のように反論している。

上座の言う聖教とは、それは一体どういうものか。三藏の中で、仏が「仏の教えである」として印可されたり決定されたりして、これこれのものに限って聖教とするとされたということを未だ曾て聞いたことがない。もし、聖教とは仏が語られたものであると言うのなら、この「阿毘達磨に語られた」語が仏の所説でないとい

どうして分かるのか。一人の仏が説かれたことにおいてさえ、それを何から何まで知り尽くすことはできない。未だ曾て仏の説かれたことを知り尽くした者がいたということを聞いたことがない。³⁵

衆賢は他の箇所でも阿毘達磨非仏説論を排撃しているが、そこでは『正法滅經』という、その經名そのものが彼の心理状態を象徴的に表しているように思える次のような經文を引用している。

阿毘達磨と毘奈耶と、阿笈摩との中、要となる文義には必ずや弟子たちに伝わらなかつたものがあるに相違ない。そのような「自分が曾て聞いたこともない」教えを聞いても決して輕んじてはならない。³⁶

衆賢の主張は一見、仏語として伝持されたものはすべて「仏陀の教え」として受け取るべきであるとするもののように思われる。実際、彼の考えはそうであつたかもしれない。しかしこのような議論がなされねばならなかつた所に、「仏陀の教え」を經典の言葉通りに仏陀が説かれたものと考え得た、従来の樂觀的な經典觀がもはや通用しなくなつてきている時代状況が反映しているように思われるのである。それは根本的には「仏陀とは何か」という問題に関連しているであらう。この問題は『大乘莊嚴經論釈』のような大乘論書において表面化してくるが、阿毘達磨論書ではその問題性は意識されているようではあるが、表だつて具体的に論じられることはない。衆賢を苛立たしめていた問題はしかしながら、彼の時代になつて俄に生じたものではなかつた。『婆沙論』はすでに「經論の隱没」の問題を取り上げている。そこには次のような記述が見られる。

また次の様に説く者がある。即ち、六因もまたこれ契經の所説である。つまり「六因説は」増一阿含の増六の中に説かれていたのであるが、時の経過と共にその文は消失（隱没）してしまつたのである。それを尊者カートヤヤーニーブトラたちが願智力で以て契經中に六因の説かれている箇所を觀じ、阿毘達磨に選集し造

り上げたのである。そういう訳でここにおいて六因を考察するのである。

増一阿含經は一法から増やして百法に及んだが、現在ではただ一から十までが残っているだけで、他はすべて消失してしまった。また、増一から十の中でも、多くが消失し残っているものは極めて少ない、と曾て聞いたことがある。

また次のようなことをも曾て聞いたことがある。尊者シヨーナカバーシャという大阿羅漢がいた。彼はアーナンダの同室の弟子で、大徳ジバカの親教授師であつた。その阿羅漢が般涅槃した時、その日に七万七千の本生經と一万の阿毘達磨論とが消失してしまったのである、と。

一論師の死亡によつてさえそれ程の經論が消失してしまうのである。まして彼以後今に至るまで、百とも千とも言うべき論師たちが亡くなったのであるから、それに伴つてどれ程の經論が消失したであらうか、その数は計り知れない。故にこの六因は契經の説なのである、と。³⁷

この「有る者の説」は、『婆沙論』の肯定する説であるが、現実の出来事として「經論の消失」が起つたことを根拠にして、他の学派の聖教には説かれていない六因説を、今は自派にのみ残存する「隱没の仏説」としてその正統性を主張しようとするものである。このようにして各学派はそれぞれ自派が伝える教説こそ仏陀の真説であるとして対峙したことであらう。カートヤーヤニプトラを初めとする勝れた学派を輩出して他に教学の優位を誇る有部としては、自派の教説こそ正統の仏陀の教えを伝えるものであるとする意識は極めて強かつたに相違ない。その正統派意識の強固さが却つて仏説（法）を固定化し実体化していく（法有我説）という弊害を生み出す元になつたのではなかったか。いささか議論が先に進み過ぎたようである。そのことは後に稿を改めて考察す

ることとして、今は一旦元の五停心観の問題に戻ろう。

略号

AKBh P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967.

AK 俱舍論本頌

mChims mdzod mChims 'jam pa'i dbyangs, *Chos mngon mdzod kyi tshig le 'ur byas pa'i 'grel pa mNgon pa'i rgyan*, 青海省, 1989.

ŚBh K. Shukla ed., *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Patna, 1973.

Yaś U. Wogihara ed., *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo, 1971.

婆沙論 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正二七, No. 1545)

光記 普光 『俱舍論記』(『仏教体系』俱舍論第四)

宝疏 『俱舍論疏』(『仏教体系』俱舍論第四)

法宣 法宣 『阿毘達磨俱舍論講義』卷之卅。

玄奘訳 『阿毘達磨俱舍論』(大正二九, No. 1558)

真諦訳 『阿毘達磨俱舍論』(大正二九, No. 1559)

声聞地 『瑜伽師地論』本地分中声聞地(大正三〇, No. 1579)

第一章・注

1 金倉圓照「仏教における法の語の原意と変転」(同著『インド哲学仏教学研究』[I])

2 小谷信千代「仏教に於ける『法』解釈の変遷——ブッダゴースァからブトシへ——」(『大谷大学研究年報』第四十一集) 五三頁。

3 法宣、八七頁。

- 4 真諦訳、二七一頁、a。
- 5 玄奘訳、一一八頁、c。
- 6 法宣、一六一頁。
- 7 mChims mdzod, p. 567, 6-12.
- 8 ibid, p. 568, 17-22.
- 9 AKBh, pp. 341-342.
- 10 mChims mdzod, p. 576, 3-5.
- 11 nirvedhabhagiyam caturdha bhavanamayam (AK 20ab).
- 12 AKBh, p. 350, 6. 真諦、二七三頁、b。玄奘、一一二頁、a。
- 13 AKBh, p. 352, 13-14. 真諦、二七四頁、a。玄奘、一一二頁、a。
- 14 法宣、二二八頁。
- 15 AKBh, p. 352, 15. 真諦、二七四頁、a。玄奘、一一二頁、a。
- 16 AK, 70cd 及びその注釈 (AKBh, pp. 384-385. 真諦、二八四頁、a。玄奘、一三三頁、c) を参照。
- 17 SBh, p. 198, 12. 声聞地、四二八頁、a。
- 18 Seyfort RUEGG, ON A YOGA TREATISE IN SANSKRIT FROM QIZIL. (Journal of The American Oriental Society, Vol. 87, Number 2, 1967) pp. 157-167. 現在ハーヴァード大学に留学中の山部龍宜氏よりハヤシ博士からの論文のゆゑを以て教示いただいた。この場を借りてお礼を申し上げます。
- Hajime SAKURABE, ON THE WU-T'ING-HSIN-KUAN (INDIANISME ET BOUDDHISME. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain, 1980) pp. 307-312.
- 19 大正一五、二九八頁、a。
- 20 大正三一、八七六頁、c。
- 21 大正一五、二七一頁、c。

- 22 大正一五、三二五頁、c。
 23 大正一五、一九一頁、c。
 24 大正三〇、九〇五頁、b。
 25 大正三〇、九二一頁、b。
 26 大正四四、六九七頁、c。
 27 Yas, pp. 526, 8-529, 7.
 28 宝疏、四八頁。
 29 光記、四七頁。
 30 法宣は「此の不淨觀と持息念の二は五事論等では二の甘露門と名づけて実に入修の要門なり」と言っている（一四二頁）。
- 31 『五事毘婆沙論』（大正二八、九八九頁、c、17-19）。
 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。同じく法救の著作とされる『雜阿毘曇心論』（大正二八、八七一頁、c、12-14）にも次のように説かれている。
- 32 復次二種色觀故、入仏法中、為甘露門。謂不淨觀及安般念。彼不淨觀者觀造色。安般念者觀四大。婆沙論、六六二頁、c、8-10。
 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。また婆沙論の他の箇所（三八四頁、b、16-17）には次のようにも説かれている。
- 33 復次二種色觀、於入仏法、為甘露門。謂不淨觀及持息念
 Vyākhyāyukti, Pek. ed. Otani No. 5562; Der. ed. Toh. No. 4051.
 本論の第四章に大乘を仏説であるとするか否かの問題が論じられていることは以下の諸論文に紹介されている。
 山口 益「世親の釈軌論について——かりそめな解題というほどのもの——」（『山口益仏教学文集』下、一五二—一八八頁）。

同稿「大乘非仏説論に対する世親の論破——『釈軌論』第四章に対する一解題——」(同書二九九—三二〇頁)。
高崎直道「総説 大乘仏教の〈周辺〉——補論大乘非仏説論の資料——」(『講座・大乘仏教10 大乘仏教とその周辺』一八一—三四頁)

本庄良文「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」(『印仏研』第三八卷、第一号、五九—六四頁)。

同稿「『釈軌論』第四章——世親の大乘仏説論(上、下)——」(『神戸女子大学(文学部)紀要』第二三卷、一号、五七—七〇頁、第二五卷、一〇三—一七頁)。この論文は『釈軌論』第四章を全訳したものである。

34 Sūtrajñānakaravṛtibhāṣya, Pek. ed. Orani No. 5531, Eered. Toh. No. 4034

本論に見られる仏説論争に関する研究としては野沢静証「印度に於ける大乘仏説非仏説論争(大乘莊嚴經論成立大乘品の研究)」(『大谷学報』第二二卷、第三号、四五—七一頁)がある。

35 順正理論、四八九頁、a、一三一—一七行。

上座聖教は何。於三藏中、嘗未聞有仏以法印決定印言、齊爾所來名為聖教。若謂聖教、是仏所言、寧知此言非仏所説。未見有一仏於所言、能決定知量辺際。故謂曾未見、有於仏語能達其辺。

36 順正理論、三三〇頁、b、二九—c、三行。

正法滅經、亦作是説。

阿毘達磨毘奈耶 阿笈摩中要文義 當有不伝諸弟子 恐聞齋已有輕陵

37 婆沙論、七九頁、b、三一—一七行。

復有説者。六因亦是契經所説。謂增壹阿笈摩增六中説、時經久遠、其文隱没。尊者迦多衍尼子等、以願智力、觀契經中説六因處、撰集製造阿毘達磨。是故於此分別六因。增聞增壹阿笈摩經、從一法增乃至百法。今唯一乃至十在、餘皆隱没。又於增一乃至十中、亦多隱没在者極少。嘗聞尊者商諾迦衣大阿羅漢。是尊者阿難陀同住弟子、是大德時縛迦親教授師。彼阿羅漢般涅槃時、即於是日、有七萬七千本生經一萬 阿毘達磨論隱没不現。一論師滅尚有爾所經論隱没。況從彼後迄至于今。若百若千諸論師滅、經論隨没豈可知。故此六因是契經説。

第二章 經典・論書に見られる五停心観

既に推察されるように、五停心観は『瑜伽師地論』に見られるような整った形で、その他の經典や諸論書に現われる訳ではない。ここでは経論の中に、五停心観の内容をなすそれぞれの修習法がどのような形で現われるかを見てゆくこととする。それが修習法の具体的な形態とその変遷過程を調査し、以て有部における法の修習の実際を検討するという本論の本来の趣旨に基づく作業であることは言うまでもないが、この作業は副次的に未解決要素が多く残された阿毘達磨論書の成立順位の確定という課題を検討するための資料を提供することにもなるであらう。

そこで今、一応従来の研究によって明らかにされてきた順序に従って、経論に見られる五停心観を考察してゆくこととする。

第一節 經典に見られる五停心観

ブッダゴサ (Buddhaghosa、五世紀) の『清浄道論』 (Visuddhimagga) はバーリ仏教の中で最も権威のある論書と言われる。本書はウパティッサの『解脱道論』 (Vimuttimagga) に基づいて修習法を解説した書である。本書の第三「修習対象把握の解説」 (kammattānaggaṇanānidesa) の章の冒頭には、衣食住への執着を除くための頭陀行 (dhutanga) によって生じた少欲などの徳の故に清浄となった (先の『俱舍論』に言う身器清浄) 比

丘が、いよいよ三昧の行を始めるに当って、その修習のために自分に相応しい瞑想の対象を選ぶべきことが説かれている。そこには四十種の瞑想の対象（四十業処）が立てられている。ブッダゴーサは修習対象の選択の仕方について次のように解説している。

日頃の行い（*cariya*）に応じて「自己の対象を」決定することを知らなければならない。即ち、貪欲の強い者には十不浄と身至念との十一の対象が適している。怒り（瞋恚）易い者には四梵住と四色遍との八つが「適している」。愚かしい者と分別の盛んな者にはただ一つ数息観が「適している」。信の勝った者には前の六隨念が、知覺作用（覺）の勝った者には死念と止息隨念と四界差別と食厭想との四が「適している」。他の「六」遍と四無色とはすべての行者に適している。¹

十不浄觀とは、屍が膨張したり青黒くなったり膿み爛れたり壊乱したりする十種のおぞましい有様を瞑想することである。四界差別觀とは人間を個物として見ないで、それを構成している四種の構成要素として觀想することである。止息隨念觀とは呼吸に心を集中させることである。ここには五停心觀の内、直ちにそれと分かる形としては不浄觀と数息觀と界分別觀の三つが説かれている。ブッダゴーサはこのように述べた後に、その典拠として *Meghiyasutta*（彌醯經）と *Rāhulasutta*（羅睺羅經）の二經を引用している。*Meghiyasutta* には次のように説かれている。

四法が修習さるべきである。「即ち」貪欲を断ずるためには不浄が修習さるべきである。瞋恚を断ずるためには慈が修習さるべきである。分別（尋）を断ずるためには数息觀が修習さるべきである。慢心（我慢）を絶滅するためには無常想が修習さるべきである。

cattāro dhammā uttari bhāvetabbā : asubha bhāvetabbā rāgassa pahānāya, metta bhāvetabbā vyāpādas-
sa. pahānāya, ānāpānassati bhāvetabbā virākkupacchedāya, aniccasaṇṇā bhāvetabbā asmiṃmānassa
samagghatāya.

この經典は増支部第九集第一等覺品（三）彌醯 Meghiyasutta や小部經典『自說經』第四品に相當する。ここには五つの内、不淨觀と慈悲觀と數息觀とが説かれている。ここに原文を付して挙げた Meghiyasutta の不淨觀、慈悲觀、數息觀、無常觀の修習を勧める經文は定型句化していたようで、増支部第九集第一等覺品（一）等覺にもそのままの形で現われる。因みにその漢訳は次の如くである。

當知必修惡露、令斷欲。修慈令斷恚。修息出息入、令斷亂念。修無常想、令斷我慢。

またその次に引用される Rahulasutta は中部經典第六二經『教誡羅睺羅大經』に相當する。ここでは羅睺羅が世尊から數息觀を教えられる。その數息觀と関連して、五界説と四無量心と不淨觀と無常想とが説かれている。五界説は界分別觀に相當するであろうし、四無量心は慈悲觀をその中に含む。従ってこの經には、不淨觀と慈悲觀と界分別觀と數息觀とが説かれていることになる。しかしそれらは個々に獨立した觀法としてではなく、數息觀の修習法の内の一つとして解説されている。

『清淨道論』に引用されたこれら二經以外にも、五停心觀の内の幾つかに言及する經典が存在する。經典のみならず律藏中にも不淨觀と數息觀は関連されている。²

『大念處經』³と『念處經』⁴の大小二つの念處經は、パーリ語經典に馴染みのある人々の間では、修習法を解説する書としてよく知られる。これら二つの經典は言うまでもなく四念處（四念住）の解説書であるが、その身念

処の説明の中に、数息觀、不淨觀、界分別觀に相当する修習法が説かれている。『俱舍論』では不淨觀と数息觀との修習を終えてから、身念処を初めとする四念処の修習に入るとされているが、ここでは数息觀などは身念処の修習の内容を成すものと考えられている。

『入出息念經』は題名通り数息觀を説く經典である。この經は、八聖道や四無量や不淨觀や無常想や入出息念（数息觀）の修習の中で、入出息念の修習に勝れた功德のあることを説く。即ち、入出息念の修習は四念処を達成させ、四念処の修習は七覺支を達成させ、七覺支の修習は智慧と解脱とを達成させると述べる⁶。そして入出息念の修習法を解説する。続いてどのようにして入出息念から四念処が生じ、四念処から七覺支、七覺支から智慧と解脱が生じるかが説明される。

『身行念經』⁷は身行念つまり四念処中の身念処の修習法を解説する經典である。この經では身念処の修習法を解説するために、先ず数息觀を説き、次いで不淨觀や界分別觀などを説く。更には骨鎖觀までも身念処の修習法の一部分として解説している。

その他、小部經典においては、『イティヴツタカ』⁸第三集第四品八五中に不淨觀と数息觀と無常觀とが一連のものとして説かれたり、『スッタニパータ』第一蛇品一一征勝經中に不淨觀が克明に説明されている。また經と論との中間に位置するものとされる『マハーニッデーサ』にも多くの修習法が説かれているが、数箇所で八解脱、八勝処、九次第定、十想修習、十遍定、四念処、四正勤などと共に安般念定（数息觀）と不淨定の名を挙げている¹⁰。詳細に調べれば五停心觀の何れかに相当するものを説く經典は他にも存在することであろう。しかしそれらの説明の仕方は、おおよそ今見てきたものと大差がないように思われる。そこで經典における五停心觀の現われ方

を少し整理しておく。

Meghiyasutta (彌醯經) には、それによって対治される煩惱と共に、不淨觀、数息觀、界分別觀(以上は五停心觀の内に数えられる)、無常觀の四つが一組の修習法として説かれている。そしてその經文は定型句となって流通していたようで、他の經典にもそのままの形で現われる。ブッダゴースはそれを、世親が『俱舍論』において五停心觀(正確には不淨觀と数息觀)を四念住に悟入する門として位置づけたように、『清淨道論』において欲望の制限などによって心身を整えた者が三昧に入る準備のために行なうべき修習法として位置づけている。しかしそれは勿論論書になってからのことで、經典の中では、独立した一組の修習法というよりも、むしろ身念處の修習法的一部分として位置づけられているという印象の方が強い。

第二節 阿毘達磨論書に見られる五停心觀

阿毘達磨諸論書の成立順序については、夙に木村泰賢博士(「阿毘達磨論成立の經過に関する研究」、『木村泰賢全集』第四卷所収)や渡辺模雄・水野弘元博士(国訳一切經毘曇部二〇などの解題)やフラウワルナー博士(Erich Frauwallner, Abhidharma-Studien, WZKSQ, I, Bd. 7, 1963, II, Bd. 8, 1964, III, IV, Bd. 15, 1971, V, Bd. 17, 1973)に勝れた研究がある。その後、桜部博士によってそれらの研究成果は更に充実された。¹¹

桜部博士の諸論書の發達段階を三期に分けて考察する方法とその結果は目下の所、研究者の大方の賛同を得ている。筆者が以下に行なおうとしている考察も、博士によって達成された研究成果の枠を越え得るものではない。むしろその成果を、修習法に関する記述の考察という別の角度から、改めて検証する一つの資料を提示しようと

するものである。

博士に依れば、「阿含中のアビダルマ」あるいは「阿含中に存するアビダルマ的傾向」の直接的延長と見るべきものが第一期の論書とされる。『集異門足論』『法蘊足論』がそれに当たる。第二期の論書は、その後、説一切有部独特の教説を次第に発展させたもので、『識身足論』『界身足論』『品類足論』『発智論』『婆沙論』などである。第三期の論書は、その教説を一貫した体系のもとに組織化したもので、『阿毘曇心論』『雜心論』以下の諸論書である。¹²

ここでも博士の立てられた成立順序に従って、阿毘達磨諸論書に見られる五停心觀に関する記述を検討してゆくこととする。

一 第一期の阿毘達磨論書

1 集異門足論

この論書は桜部博士の指摘の如く、『阿含中の一經 (Saṅgītiśūtra 大集法門經、大正 No. 12)』を取り挙げて、そこに纏めて説かれている内容の一々に、詳しい注釈を与えたものである。論書の構成は、序章に当たる「緣起品」を第一章とし、阿含經中に単独で説かれる種々の法を解説した「一法品」を第二章に収め、第三章の「二法品」には阿含經中に一對の法として説かれる種々の二法に関する解説を収めるといようにして、順次に「十法品」及び結びの章に至る十二章から成っている。このように章の構成は Saṅgītiśūtra のそれに倣って多分に機械的になされており、あまり工夫された形跡は窺えない。

その中の「善行を飽くことなく求めること（於善不喜足）」と「不善法を断ずることを放棄しないこと（放断遮止）」という二つの法を説明する箇所でも、更に上位の勝れた法を求めて飽くことなく追求すべき法として、少戒（sīla）、少禁（vrata）、離欲（virāga）に続いて不浄観、持息念（数息観）の名が挙げられている。¹⁴ その後は、初静慮、乃至、第四静慮が挙げられ、次に四無量心、空無辺処定、乃至、非想非非想処などの名前が列挙される。

卷六の「四法品」の四念住（四念処）を解説する箇所では、不浄観や持息念は闕説されない。¹⁵ 四想の項目の箇所では不浄観の名は用いられないが、それに実質的に相当する不浄相の説明が見られる。¹⁶ ここでも身念住との関連については何も述べられない。

卷一八の「八法品」の八解脱の箇所でも、不浄相が説明されるが不浄観の名は用いられていない。身念住にも触れない。¹⁷

2 法蘊足論

本論は『集異門足論』のように特定の經典を注釈したものではなく、経蔵中に見られる教義を解説したものである。¹⁸ 本論は、修習法を論の骨子とするという構成法の明確さの故に、『集異門足論』よりかなりよく体系化されているという印象を受ける。先ず憂婆塞の学習項目から説明を始め（学処品第二）、次に比丘の修習法に入り、預流などの悟りの段階（預流支品第二、沙門果品第四）とその修習法及び修習される徳目を解説する（通行品第五、覚分品第一五）。その後、修習によって断じられる煩惱を詳細に説明し（雜事品第一六）、更に人間及び現実世界の構造を分

析的に説明し（根品第一七、多界品第二〇）、最後に緣起説を解説して（緣起品第二一）論は終わる。このように本論は実践過程の解説を中心にして章立てがなされている。

桜部博士は本論の構成の独自性を、四念処乃至八正道という三十七道品の修習法に四道・四法句・止觀を加えてそれらを一連の修習法とする阿含以来の定説を知りつつ、それに従わず、五学処乃至七覚支という修習次第を立てたことに見ている。¹⁹ その独自性は、修習法を初歩の段階（五学処）から順序を追って解説しようとする実践的な意図に依るものであろう。

本論では第九章「念住品」の身念住の箇所で不浄相が説かれている。そこにはまた觀（毘鉢舍那、vipaśyanā）を身念住と名付けるのであるとする注記がなされている。²⁰ 不浄觀を四念住と関連づけようとしたものであろう。但し、『俱舍論』では身念住は觀に属するが、不浄觀と持息念とは止（奢摩多、samatha）に属するものであるとされている。²¹

第一六章「雜事品」には墓地（塚間）に住することなどの徳目の後に不浄觀と持息念が並記され、それに続いて四静慮、四無量、四無色、四聖果、六通慧、八解脱の名が列举されている。²² ここでは名前が挙げられるだけで説明は加えられていない。

二 第二期の阿毘達磨論書

1 品類足論

『識身足論』『界身足論』には修習法に関する記述は見られないので、ここではそれらを考察の対象から除く。

『品類足論』は八品からなるが、それらがそれぞれ独自の主題を取り扱い各品相互の有機的関連がほとんど見られないことから、学者は本論をただの寄せ集めであって体系的な論述ではないと見ている。²³

しかし本論が五位説を立てて阿毘達磨理論の発展に寄与したことはよく知られている。フラウワルナー博士は、五位説の提唱を、それまでの教法の解釈・整理から「包括的・組織的な原理論の探求」という新段階への一つの「本質的な進展」であると見做している。²⁴つまり博士は、最古の阿毘達磨においては、その関心は仏教が最も関心を寄せている解脱論(Erlösungslehre)に向けられていたが、阿毘達磨理論が展開するにつれて、次第に解脱論が前提として存在の諸要素を体系的に総括する方向へと赴いていったのであると言う。²⁵五蘊説はその初期の段階で生まれ、その状況は更に進展して五位説を生み出し、やがてそれを用いて「包括的・組織的な原理論」が試みられるようになって行くとされる。

『品類足論』には修習の徳目が所々に散説されているが、五停心観に相当する修習法の記述は認められない。不浄観の名は挙げないまでも、一般に不浄相への言及がよく見られる八解脱・八勝処・十遍処という一連の修習法の説明中にもそれは言及されない。²⁶ここでは不浄相のみならず四念住への言及も見られない。四念住を解説する箇所ではその記述は相当詳細に互っているが、それでも不浄観との関連性は言及されていない。²⁷五位説を採用しつつも、それを用いて教説を充分体系的に論述するには至っていない。

2 尊婆須蜜論、発智論

『阿毘達磨発智論』（発智論と略称）と『尊婆須蜜菩薩所集論』（尊婆須蜜論と略称）は共に、広く問題を収録して

羅列したもので、体系的な意図を以て著わされた論書とは考えられない。²⁸

學者に依れば『尊婆須蜜論』の著者婆須蜜即ち世友（Vasumitra）には、外に『異部宗輪論』、『品類足論』の著述があり、『婆沙論』中にその説が引用されていること、且つその説に既に異説が生じていたと考えられることから、『婆沙論』の編纂より二世代遡る時代の人とされている。²⁹ 本論は、分量的にも有部派内における位置からも、「根本阿毘達磨」として重要視される『発智論』とは比較にならないとされているが、その論の構成や議論の内容には共通する点が多く認められる。

本論の第一章「聚健度」には不淨觀（骨鎖觀）³⁰と縁起觀³¹が説かれる。第三章「三昧健度」には不淨觀と数息觀（安般守意）が四静慮と関連させて解説されている。³² しかしこれらの箇所ですれらと四念住或いは身念住との関連性が考慮された気配は窺えない。

第七章「更樂健度」では「身身の相を觀ずべし」という經典の語に対する解釈が記されている。³³ その第一はこの語が不淨觀を説くものであるとする解釈であり、第二は身を無常・空・無我であると觀察すべきで、常想、樂想、我想を起こすべきでないことを述べるものだとする解釈である。第二の解釈は明らかに身念住を想定したものである。従ってここでは不淨觀が四念住と何らかの関連性を持つものとして受けとめられているように思われる。

第一〇章「智健度」では「彼は不淨において念覺意を修む」という經典の語が取り上げられている。不淨において念覺意（念覺支、七覺支の一つ）を修める仕方について、論は「意を計り不淨想を作す。身中を按計して念覺意を修む」と説明している。³⁴ 四念住と七覺支中の念覺支とは、『俱舍論』に四念住の本質は慧であり念覺支の本質

は念であると説かれ(六八―六九偈ab)、四念住は初期の段階で明らかになり念覺支は見道において明らかになると説かれている(七〇偈)ように、嚴密には区別さるべきものである。しかし『尊婆須蜜論』の第二章「根健度」に「四意止(四念住)を本と為して七覺意(七覺支)廻轉す」と説かれているように、念覺支が四念住に依るものと考えられている以上、ここに言う「身中を校計して念覺支を修む」ということが実際には身念住を意味するものと解して差し支えはないであろう。従ってここでは不淨觀が身念住と関連して考えられている。けれども、この章の少し後で四意止(四念住)を述べる所では不淨觀にはまったく言及していない。

『発智論』には五停心觀の中、不淨觀に相当する不淨想の説明のみが認められる。第一章「雜蘊」には不淨觀は「対面の念」として次のように説かれている。

どういふことを対面の念に住すると名づけるのか(と云えば次のように)答えよう。觀行を修する者が眉間に心を集中させて、或いは青黒くなるのを觀じ、或いは膨張するのを觀じ、或いは膿み爛れるのを觀じ、或いは破壊していくのを觀じ、或いは異様に赤く変色していくのを觀じ、或いは「虫などに」喰い破られるのを觀じ、或いはばらばらになっていくのを觀じ、或いは白骨となるのを觀じ、或いは骨鎖となったのを觀ずる。これを対面の念に住すると名づけるのである。³⁵

また第五章「大種蘊」の「内に色想なくして外色を觀ずる」觀法の解説³⁶とその次の除色想觀の解説³⁷の所では、不淨觀は「除色想觀」として説かれている。これらは共に經典に説かれた觀法を解説したものである。それに対する『婆沙論』の注解によれば、前者の經典に説かれる「内に云々」の觀法も除色想觀を述べたものであり、それら二つの觀法が『発智論』に説かれる典拠は Suttanipāṭa の Pārāyanavagga (波羅衍拏) と Aṭṭhakavagga (衆

義品）のものとされる次のような偈に求められている。

諸有の色想を除くものは、能く一切の身を除き内外の法中において、見ざるものあることなし。（波羅衍拏³⁸）
想と有想とに於いて即と離とに非ず。亦、無想にも非ず、除想にも非ず。是の如く平等に色想を除けば、彼に染著するの因縁有ることなし。（衆義品³⁹）

更に『婆沙論』はこの除色想觀を四念住と関連させて解釈する説のあることを肯定的に記録している。⁴⁰

また第七章「定蘊」においては十想の中に死想・不淨想の名が挙げられている。⁴¹『婆沙論』はこの不淨想を身念住と俱なるものと注釈している。⁴²

3 婆沙論

『癸智論』の注釈書である『阿毘達磨大毘婆沙論』（婆沙論と略称する）は単なる解説書の領分には留まらず、ここには未だ見られない問題を数多く取り上げて議論を展開させている。⁴³それ以前の諸論書とは比較にならないほど詳細で多方面に互る議論を繰り広げているが、その長所は、ともすれば人目を奪う量的な膨大さよりも、むしろこの時期において既に達成されている論述の精密さの方に求めるべきではないかと思われる。

五停心觀に関する記述も、その殆どが不淨觀と持息念に関するものであるが、本論に至って他の種々の教義と関連づけられ飛躍的に詳しくなっている。序において既にそれらは三慧と関連させて説かれる。即ち、そこでは阿毘達磨の究極的な本質が慧であることが解説されるが、その阿毘達磨の慧によって煖・頂・忍・世第一法という世間的な修所成の慧も生じ、不淨觀と持息念などの思所成慧も、自相・共相を分別する聞所成慧も生ずるので

あると述べられている。⁴⁴

第一章「雜蘊」は世第一法の解説から始まる。それ故、修習法を解説するのにその途中の世第一法から始める理由が説明される。その中に初めから順を追って解説する場合の順序が挙げられている。それに依れば、先に不淨觀、或いは持息念などを説き、次いで念住、三義觀、七処善、煖、頂、忍、世第一法と順を追って解説するのがその順序であるとされる。⁴⁵このことから『婆沙論』では、不淨觀や持息念などが四念住の先に修習されるものと考えられていたことが分かる。ここには「不淨觀、持息念等」とあるので、その二つのみが修習されるのではないことは明らかであるが、その他に何が修習されるのかは述べられていない。論はその間に「世第一法が凡夫性を捨て聖性を獲得させ、その直後に正性離生に入らしめるという特殊性の故に初めに説くのである云々」というような、世第一法を最初に説く種々の理由を述べ終わる。続いて世第一法の本質が論じられる。

次にそれが苦法智忍の等無間縁となる理由が解説される。その中で等無間縁の説明に関連して、不淨觀が貪欲を対治するものであり、慈悲觀が瞋恚を対治するものであり、因縁觀が愚痴を対治するものであることが説かれる。⁴⁶更に我見などの場合も道理に従って考えるべきことが、「起我見等、如理応知」と付記されている。

先に挙げた『声聞地』や『宝疏』の規定に依れば、我見を対治するものは界分別觀である。「我見等」とされているので、尋伺の場合がそこに含まれているとも考え得る。そうするとそれを対治するものが持息念であることが示唆されていることになる。従ってここには五停心觀のすべてが説かれているとも考え得る。

不淨觀と慈悲觀と因縁觀とはそこに明記されており、我見を付記したことが界分別觀を示唆するものであることも明らかである。故に、ここには少なくとも五停心觀の内の四つまでは、その名を挙げて実際に言及している

ものと考えて間違いないであろう。またその名が出ていない持息念に關しても、ここからあまり離れていない前記の記述中に不淨觀と共に説かれていたことを考慮すれば、それがこの「等」の語に含まれていると考えて決して不都合はないように思われる。

*

*

*

同じく第一章「雜蘊」の「智と識に關する種々の問題」の箇所では諸心の連合生起の問題が論じられる。⁴⁷ の中に自相作意と共相作意と勝解作意との三種の作意の問題が取り上げられている。それによれば、自相作意とは「色は變化し妨げられる性質のものである云々」というように法の自相に注意を傾けることであり、共相作意とは「無常である、苦である、空である、無我である」などの十六種の思ひ(十六行相)を以て法に注意を傾けることである。そして勝解作意とは、不淨觀や持息念や〔四〕無量〔心〕や〔八〕解脱や〔八〕勝處や〔十〕遍處などであると言う。ここでは不淨觀と持息念は勝解作意と解釈されている。他の箇所(卷三七)⁴⁸でも「もし覺醒時に不淨觀や持息念や四念住などの觀行門を修習するならば、そのことによってしみ込んだ勝解力(串習勝解力)によって、夢の中でも修習した通りに現われる。このような勝解力によるが故に夢の中の善業(福業)までも増長することができるのである」と説かれ、持息念が勝解作意と理解されていることが伺える。このように『婆沙論』においては不淨觀も持息念も共に勝解作意と解されて區別されていない。

『俱舍論』でも第二章「根品」で、恐らく『婆沙論』『雜蘊』の記述に基づいて、三種の作意が言及されている。しかしそこでは「勝解作意とは不淨〔觀〕と〔四〕無量と〔八〕解脱の中の四〕無色解脱と〔八〕勝處と〔十〕遍處などにおける〔作意〕である」とされていて、持息念は除かれている。⁴⁹ 法宣は『俱舍論講義』でこの箇所を

注釈して「息念観は三作意の中では自相作意なり」と言う。⁵⁰

また『俱舍論』第六章「賢聖品」では、不浄観は勝解作意 (adhimukti-manaskara) であり、持息念は眞実作意 (tattva-manaskara) であると区別して理解されている。⁵²つまり不浄観は、現実には目の前に存在しない屍などを三昧の力によって恰も眼前にあるかの如くに観想するものである。他方、眞実作意は、現に眞実に存在する大種の一つである息風を観想するものである。

『婆沙論』に眞実作意の概念がない訳ではない。『婆沙論』でも勝解作意は煩惱を抑止（伏）するに過ぎないが眞実作意は断ずるものである、と二つの作意の働きを区別して述べている。例えば四無量心が煩惱を断ずることができない理由を説明して次のように言う。

無量は勝解作意である。ただ眞実作意のみが能く煩惱を断ずる。それ故〔無量は煩惱を伏すのみで断ずることとはできないのである〕。

このように『婆沙論』ではまだ『俱舍論』のように、不浄観と持息念を勝解作意と眞実作意とに配するには至っていない。しかしこれら二つの観法を同等のものとのみ解していた訳ではない。次のような記述を見れば、二つの観法が後に二種の作意に配されるに至る素地は『婆沙論』の中に既に形成されているように思われる。そこでは持息念は経中に「四念住に通ずる」と説かれるのに不浄観はそうは説かれない理由が議論される。

持息念の根拠とするもの（即ち息風）は、繰り返し修習すれば牢固として恃みになるものとなる。故にたとえ三昧が乱れたり煩惱が生じようとも、持息念に依れば速やかに煩惱を抑え四念住を導くことができる。それは丁度、人が賊を恐れて速やかに城に帰るのと同じである。というのもつまりは〔持息念が対象とし根拠

とする息風の相、即ち」大種の相が確固たるものだからである。

他方、不淨觀のごときは然る可きものではなく、繰り返し修習しても牢固たるものとはならない。三昧が乱れ煩惱が生じた時に不淨觀に依つても、速やかに煩惱を抑えて四念住を導くことはできない。然る可きものではないとは、「實在しない思い描かれた屍の姿などの」所造色が確固たるものでないからである。⁵⁴

ここには『俱舍論』が持息念を眞実作意と規定した理由の殆どすべてが揃っている。

*

*

*

また「智と識に関する種々の問題」の他の箇所（卷一二）には不淨觀と持息念と界方便（界分別觀）とが説かれている。⁵⁵これは五停心觀の内の三つが挙げられている場合であるが、このような列挙の仕方は少なく、不淨觀と持息念の二つだけが出される場合が圧倒的に多い。そのことは何を意味しているのであろうか。不淨觀と持息念を他の修習法と共に一連の修習法として列挙する例は枚挙にいとまがない程数多く見られる。例えば「智と識に関する種々の問題」の或る箇所には、

無量、不淨觀、持息念、念住、煖、頂、忍、世第一法、初三解脱、八勝處、前八遍處及、無色界没生無色界時、色界上地没生下地時⁵⁶

などというように挙げられている。列挙の仕方は他に

惠施、淨戒、不淨觀、持息念、念住、聞所成慧、思所成慧、修所成慧、及、煖、頂、忍、世第一法、並見道十五心頃⁵⁷

不淨觀、持息念、身念住、初三解脱、八勝處、前八遍處⁵⁸

とするものなどもある。修習法の全体を示す次のような列举の仕方も見られる。

不淨觀、持息念、念住、三義觀、七処善、煖、頂、忍、世第一法、見道、修道、無學道⁵⁹

省略する場合には「不淨觀乃至尽智」⁶⁰とか「不淨觀、持息念等」⁶¹として出される。時には持息念を入れずに

三無量、淨解脱、後四勝处、前八遍处、不淨觀、念住、三義觀、煖、頂、忍、世第一法⁶²

というように列举されることもあるが、それはこれらが「未得の淨の第四静慮を現在前しても無漏のものを修しない場合」の例として挙げられているためであると考えられる。四無量の一つや持息念などはそういう場合からは除かれると考えられているのである。従って修習法として持息念が考えられていないことを意味するものではない。同様に持息念が挙げられない例はその直後に說かれる「未得の非第四静慮の世俗智を現在前して而も淨の第四静慮と無漏のものを修しない場合」⁶³にも見られる。この場合には反論として持息念の場合も該当するという説の存在することが示されている。従って持息念は、このようにその名前が除かれて列举されている場合にも、修習法の数には入れられているのである。以上のように修習法を列举する場合には必ず、五停心觀の内、不淨觀と持息念の二つだけが出されることが分かる。

そのように不淨觀と持息念の二つだけ出される理由は、この二つが仏法に悟入するための門とされていたことにあると考えられる。第二章「結蘊」の「五蘊の解説」の項目中に、世尊は何故、五蘊を色蘊を初めとし識蘊を最後とするように配列されたのかという問いが發せられて、その理由が例によって様々な方向から解説されている。その中に、その順序が觀法の順序に対応しているとする説が挙げられている。

二種の色觀が仏法に入るために甘露門となるからである。「二種の色觀とは」即ち不淨觀と持息念とである。

故に先に色を説くのである。⁶⁴

しかし第五章「大種蘊」の「大種と所造色との関係」の項目下では、これら二種の観法を重視し特出する点は「結蘊」の場合と同様であるが、多少その位置づけを異にするような表現をしている。それはこの章の初めに大種と所造色が説かれる理由を解説する次のような記述の中に現われる。

有情がこの二種を観じて仏法の真の甘露門に入るため〔に大種と所造色とが初めに説かれたの〕である。即ち一は不浄観であり、二は持息念である。不浄観は〔所〕造色を観じ、持息念は大種を観ずるのである。⁶⁵

「結蘊」においては不浄観と持息念が甘露門とされていたのに、ここでは真の甘露門に入るための観法とされている。この差異をどう理解すべきであろうか。多少疑問が残らない訳ではないが、「真の甘露門」という表現がなされた意図を考慮して、四念住から始まる三十七菩提分法が解脱への「真の甘露門」であり、不浄観と持息念とはその「真の甘露門」に入るための準備的な「甘露門」と考えられているのであると、ここでは一応理解しておくこととする。

*

*

*

五停心観に関連して『婆沙論』に至って初めて登場する議論はその他にも幾つか挙げることができるであろう。その一つに、骨鎖観を修習する行者に、初学者(初習業位、*adikarmika*)と熟達者(已熟習位、*kitaparijaya*)と完全な集注者(超作意位、*atikirāṭamanaskāra*)との三者、及び簡略な行法を願う者と広大な行法を願う者と両方を願う者との三者の区別を立てたことがある。この区別は多少の手を加えて『俱舍論』や『瑜伽師地論』にも引き継がれている。比較的手短に瑜伽行の修習法が説かれていて便利なので、その内の簡略な行法を願う者の

実践する不浄観を以下に掲げておくこととする。

簡略を願う行者は、先ず塚間に行き屍やその青黒くなった様子などを観察して、その有様をよく把握する。帰って一カ所に坐し、その有様を観想する。もし心が散乱して「その有様が」明瞭に現われないならば、再び塚間に行き前と同じように観察しその有様をよく把握する。そうして「心にその有様が」はっきりと現われるようになって心が散乱しなくなれば、速やかに住居に戻り洗足して坐につき、結跏趺坐して身心を整え、煩惱を離れ、先に把握した有様を思い出す。思い出したその有様を観察し、勝解力（思い描く力）で以て、青黒くなった有様から骨鎖に至るまでその有様を自分自身のこととして観想する。

骨鎖の中、先ず足骨を観想し、次に髀骨を觀じ、順次、脛骨、膝骨、髌骨、髌骨、髌骨、背骨、脇骨、髀骨、臂骨、肘骨、腕骨、手骨、肩骨、頂骨、頷骨、齒骨を觀じ、最後に髑髏を觀する。

彼は勝解力で以てこのようにして不浄相を観察し終わって、眉間に心を集注させたまま静かに止まる。その後再び集注力を活動させて身念住に入り、次第に順序を追って法念住に入る。以上で簡略を願う行者の不浄観は完成する。⁶⁶

*

*

*

以上『婆沙論』に説かれる五停心観を見てきた。『婆沙論』においては、五停心観に相当する五つの観法が一組の修習法として認識されているように見える。その中でも、不浄観と持息念とは本格的な修習段階に悟入するための甘露門とされて特別の位置を与えられるに至っている。五停心観に関する記述のみを取り上げても、『婆沙論』はその観法の解釈においてそれまでの論書とはこれだけ大きな進展を示している。本論にこのような飛躍的な展

開を可能にせしめたものは何だったのであろうか。その解明は今後の阿毘達磨思想史の研究にとって重要な課題であろう。

三 第三期の阿毘達磨論書

1 阿毘曇心論、阿毘曇心論經、雜阿毘曇心論

法勝 (Dharmasiri) 著『阿毘曇心論』は、その章立てに見られる斬新な論の構成法と、本偈を揭示しそれを注釈する長行を加えるという論書形式を新たに採用したことによって、説一切有部の思想史上に第三期を画したとされる。⁶⁷ 教義の詳細で精密な解釈において飛躍的な展開を見せた『婆沙論』もその構成は、種々の問題を考察した第一章「雜蘊」を初めとし、煩惱を考察する「結蘊」を第二章に、以下順次、業・大種・根・定・見の六章を配置して、それらの章の中に関係のある論題をなるべくひとまとめにして論ずるように工夫するという『発智論』の章立ての仕方をそのまま継承しただけのもので、有部の全教説を体系づけ得るように考慮されたものではなかった。

『阿毘曇心論』が新たに採用した論の構成法は、『出三藏記集』の言う所に従えば、⁶⁸ 四聖諦の考察を論の骨子に据えて、各章で説かれる教説を有機的に関係づけるように工夫されている。即ち、先ず第一章「界品」では、輪廻中のすべての存在が苦なるものとして存在する在り方（苦諦）を考察し、第二―四章「行、業、使品」でその輪廻の苦の原因（集諦）を考察し、第五章「賢聖品」で苦の根本的な原因である煩惱を消滅させる（滅諦）修習法を考察し、第六―七章「智、定品」でその修習によって得られる智慧とそのために修習すべき三昧と（道諦）

を考察する。それ以後の第八——十章「契経、雜、論品」はそれぞれ、經文の引用などによって如上の所論を実証するものとされる。この章立ての方法は、有部の教義の体系化には都合がよかったと見えて、以後『阿毘曇心論經』『雜阿毘曇心論』へと継承され、『俱舍論』にも多少の変更を加えて受け継がれる。⁶⁹

このように有部の教義を体系化するには『阿毘曇心論』が考案した論の構成法は極めて効果的であったと思われるが、仏陀の教えの継承という点に関して果たして有効に作用したか否かという点に関しては疑念を覚える。阿毘達磨理論が五位説の導入によって新たな展開を見せることとなったするフラウワルナー博士の指摘は既に述べた如くである。つまり仏教が本来その関心を寄せていた解脱論から、それが前提としている存在の諸要素を体系化するという方向へと有部の関心は移っていった。その体系化の歩みの中で、第二期の論書である『婆沙論』に説かれる法の三世実有説に見られるように、存在の諸要素としての法の実体化が開始されたのであろう。有部の法理論が向かって行ったその方向に疑念を覚えるのである。

木村博士は阿毘達磨論書における問題の取り扱い方の変遷について、初期ほど修養に関する問題に重きを置き、後期に及ぶに従って事実（特に心理解剖）の詮索を重要視するに至ったと述べる。⁷⁰ 木村博士はその前期のもの为例として『無碍道論』を挙げ、後期の例として『法蘊足論』を挙げている。この指摘もフラウワルナー博士と同趣旨のものである。⁷¹ 有部が解脱論から存在の諸要素としての法の考察へと学習の方向を転じたことは、仏陀の教えの学習の上にその本質に関わるような大きな変化をもたらしたものと思われる。大乘經典の中に見られる様々な声聞批判や、瑜伽行派の「法無我」の法理論は、まさしく有部のこの方向転換に対する反論であったと考えられる。

『阿毘曇心論』には、このような有部の阿毘達磨思想の変化が影響してか或いは論の簡潔な性格の故か、五停心觀に相当する觀法に関する記述は認められない。『俱舍論』では「賢聖品」にその主要な教説が説かれているが、本論の「賢聖品」にも五停心觀はまったく説かれていない。八勝処（八除入）や八解脫は言うに及ばず、四念住（四意止）の解説の中でも不淨觀は関説されないのである。本論の注釈書である優婆扇多（Upasanta）の『阿毘曇心論經』にも説かれない。

しかし更にそれを注釈した法救（Dharmatrata）の『雜阿毘曇心論』（雜心論と略称）では、先に関説した不淨觀と持息念（安般念）を甘露門とするという記述以外にも、幾つかの箇所では二種の觀法への言及が認められる。先ずもう一度、先に触れた二つの觀法への言及を今度は漢訳のまま揭示しておこう。次のように説かれている。

復次二種色觀故入仏法中為甘露門。謂不淨觀及安般念。彼不淨觀者觀造色。安般念者觀四大。⁷²

更に「賢聖品」では曾て『婆沙論』がしたのと同様に不淨觀の修習に三種類の區別を立てている。次のように言う。

不淨觀にも三種類の修行がある。即ち、足指から始めて頭頂に至るまで、皮、血、肉を除去してそれに注意を傾ける。それを始業（ādikarmika）という。

この骨鎖に対して努力しなくとも心が集注するようにし、「骨鎖が」大地に遍滿する「のが觀じられるようにする」。次には骨鎖に努力しないで心を集注させ、骨鎖に順次相對する。そして大風が吹き払って「骨鎖が」消えて雪聚となる「様子を觀じる」。それを已習行（kṛtaparijāya）と名づける。

次に「大地に遍滿している」骨鎖を「次第に」略して觀じ、自身の骨鎖「のみが見える状態」にまで還り、

それを対象として「心を」清浄寂靜ならしめ、「最後は」ただ一色のみを観ずる。それを思惟已度 (atī-krāntamanaskara) と名づける。⁷³

また「賢聖品」では、不浄観と安般念（持息念）と界方便観（界分別観）が一組の観法と見做されて三度門と呼ばれて、次のように説明されている。

三度門とは不浄観と安般念と界方便観とである。貪欲は不浄観で対治し、覺・観（即ち分別作用）は安般念で対治し、見行（即ち我慢）⁷⁴は界方便観で対治するのである。自分がよいと思うものを師の教え通りに修習すればよいのである。

このように述べた後に、不浄観と安般念は第八章「契経品」に詳述するので、ここ（「賢聖品」）では界方便観を説くと言ってその解説を始める。そして次いで四念処観（四念住）の説明に移っている。その説明に依れば四念処は三度門から悟入するものとされる。

その修行者が不浄観と安般念と界方便観の一つ一つを確実に習得するならば、身・受・心・法それぞれの真実を観ずることになる。⁷⁵

このように『雑心論』では、「界品」中に不浄観と安般念を仏法に悟入するための甘露門と規定したにも拘らず、「賢聖品」では三度門から四念処に悟入すると述べる。この点に関して『俱舍論』（「賢聖品」第一四偈とその注釈）は不浄観と持息念の二を「入修の二門」（dve avataramukhe）と規定し、二門に依って三昧を得た者が四念住を修習すると述べる。

その他、『雑心論』では八勝処に関連して不浄観が説かれている。⁷⁶「契経品」（修多羅品）に説かれる不浄観の記

述は『婆沙論』の解説を省略したようなものになっている。⁷⁷そこに特記すべき特徴は認められないが、『婆沙論』ではその修習が行者の想像力（勝解力）によって行なわれることが明記されていたのに、『雜心論』にはそのことが全く言及されないことが注意を惹く。

2 俱舍論、順正理論、顯宗論

以上のように見てみると、『俱舍論』は、論の構成法を『雜心論』から取り、教義の理解を『婆沙論』に習ったものと考えられる。

論の構成法に関しては、その章立ては第一章が「界品」であり、以下、根品、世間品、業品、隨眠品、賢聖品、智品、定品と続く。第二章を『雜心論』の行品から根品と改め新たに世間品を加え、最後の修多羅品、雜品、摺品、論品の四章を除いて、全八章を以て論を構成している。また先に本偈を上げてそれに注釈を加えるという論書形式も踏襲している。取り上げる教義も、渡辺模雄・水野弘元両博士が両論の内容を対照表にして指摘された如く、『雜心論』の偈を参照して選定されたものと思われる。⁷⁸

他方、教義の理解に関しては不淨觀と持息念の取り扱いの相違にも見られるように、『俱舍論』は『雜心論』にそのまま従ってはいない。この場合は『婆沙論』の説を採用している。不淨觀の説明の仕方についても、『雜心論』が『婆沙論』の記述を参考にしつつも省略したと思われる「勝解力」を『俱舍論』は「勝解作意」として復活させている。このような勝解作意の取り扱い方にも、両論の「修習」に対する理解の程度の違いが現われている。

『俱舍論』は『婆沙論』の解説から、不淨觀の修習における勝解作意の役割を充分理解していた。のみならず先

に少し触れたように、『婆沙論』ではまだ明確になっていなかった持息念と眞実作意との関係にも気づいていた。『婆沙論』の不浄観の解説を前後よく照らし合わせて読めば、不浄観における勝解作意が、明瞭には説かれていないけれども持息念の修習における眞実作意と対比させて理解すべきことが示唆されているのであると分かる。少なくとも『俱舍論』はそう理解したのである。この理解は衆賢の『順正理論』にも『顯宗論』にも継承されている。

不浄観と持息念を入修の二門とするについて『顯宗論』は次のように、入修の要門であることを二度も述べた上、『俱舍論』よりも一層的確な解説を施している。

仏法に入るのに二つの要門がある。一には不浄観で、二には持息念である。不浄観門は造色を觀じ、持息念門は大種を念ずる。⁷⁹

有情たちの行状は種々様々である。故に入修の門も多種になるのである。しかしその殆どは二門によって入る。一には不浄観、二には持息念である。故にただこの二つのみを要門と名づけるのである。⁸⁰

その他、骨鎖観に初習業と已熟習と超作意の三段階を設けることも『婆沙論』と同様である。⁸¹

以上、阿毘達磨諸論書において五停心観に相当する觀法がどのように取り上げられているかを、現在研究者たちの支持を得ていると思われる諸論書の成立順序に従って検討してきた。不浄観と持息念とは初期の論書の段階から姿を現わしている。不浄観は初めは四念住の身念住と同一視されていた。それが次第に四念住とは別のものと考えられるようになり、不浄観と持息念は四念住の前段階のものとされるようになる。そして彌醯經 Meghiyasutta など、不浄観、持息念の他に幾つかを加えて一組の觀法を立てる經典を参考にして、四念住の前の段階の

一組の修習法が考えられたのであろう。『婆沙論』は当時伝わっていたそれらの修習法を、そのどこにおいても五種を一カ所にまとめて述べることはしていないが、ほぼ五停心觀の内容を成す五種の觀法にまとめられるものとして念頭に置いてるように見える。そしてその要となるものを不淨觀と持息念と見做して仏道に入る甘露門と呼んだ。更に『俱舍論』に至って、この二種の觀法は止に属し、四念住は觀に属するものと明確に区別されるようになる。

諸論書の成立順序も五停心觀の記述の変遷も決して直線的な展開を示すものではなく、むしろ螺旋を描いて進展してゆくようにさえ見えるが、以上に見てきた限りでは、一応、論書の成立順序につれて五停心觀の記述も次第に整理され、やがて二種の觀法のみを入修の要門として立てるに至ったものと考えて、特に不都合はないように思われる。従ってその成立順序も妥当であるように思われる。尚、『俱舍論』における不淨觀と持息念の詳細については、筆者は既にチム・ジャムビーヤンの当該箇所解説を和訳しているので参照されたい。⁸²

（一九九四年二月二四日脱稿）

第二章・注

- 1 VM, p. 114, 19-25.
- 2 V, p. 68, 5, p. 70, 19f.
- 3 Mahā-saṃpāṭhāna-suttanta (DN, II).
- 4 Saṃpāṭhāna-sutta (MN, II, 10).
- 5 AKBh, p. 341, 6f. 『俱舍論』は次のように言う。

以上〔修習に〕悟入するための〔不淨觀と持息念との〕二門を説き終わった。そこでその二〔門〕によって三昧が得られるが、

止を完成した者は〔四〕念処の修習を行なう。(14, ab)

6 Ānāpānasati-sutta (MN, III, 118) p. 82, 18ff.

7 Kayagatāsati-sutta (MN, III, 119).

8 Asubhānupassī-sutta, Itivuttaka (KhN, I), pp. 80-81.

9 Vijayasutta, Suttanipāta (I, II).

10 Tisametejyasutta-niddesa, Mahaniddesa (I, 7), p. 143. Mahaniddesa には次のような表現が数箇所に見られる。

亦、世尊は八解脱、八勝处、九次第定を受用したまうが故に世尊なり。亦、世尊は十想修習、十遍定、安般念定、不淨定を受用したまうが故に世尊なり。

亦、世尊は四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八支聖道を受用したまうが故に世尊なり。

11 桜部建『俱舍論の研究』序説第一章第三節「有部諸論書の位置づけ」を参照。

12 同書、四二頁。

13 同書、四四頁。

14 集異門足論（大正二六）、三七四頁、c、一七一—一八。

15 同論、三九一頁、b、二二—c、五。

16 同論、三九二頁、a、二三—b、六。

17 同論、四四三頁、b、一〇—一二。

18 桜部前掲書、四五頁。

19 同書、四八—四九頁。

20 法蘊足論（大正二六）、四七六頁、a、四—一四。

云何於此内身住循身觀。若具正勤正知正念、除世貪憂。内身者、謂自身若在現相統中、已得不失。於此内身循身觀者、

謂有必芻、於此內身、從足至頂、隨其処所、觀察思惟、種々不淨、穢惡充滿。謂此身中、唯有種々髮毛爪齒（中略）如是思惟不淨相時、所起於法、簡括・極簡括・最極簡括・解了・等了・近了・機点・通達・審察・聡叡・覺明・慧行、毘鉢舍那、是循內身觀、亦名身念住。

更に同頁b段に說かれる「於彼外身循身觀」、c段に說かれる「於内外身循身觀」の解説をも参照されたい。

21 本章注5を参照。

22 法蘊足論、四九六頁、一七一—二八。

23 Erich Frauwallner, "Abhidharma-Studien" WZKSO, Band VIII (1964), p. 92. 桜部前掲書五一頁。

24 Frauwallner, "Abhidharma-Studien" WZKSO, Band VII (1963), pp. 34-35. (Band VIIに掲載された部分のみ宮下晴輝氏による和訳がある。『仏教学セミナー』第四〇号。) 桜部前掲書五三頁。

25 Frauwallner (1963) p. 35. 宮下訳一〇三頁。

26 八解脱、八勝処、十遍処は品類足論（大正二六）では、「弁撰等品第六」（七一二頁、c—七一三頁、c、七二〇頁、c—七二三頁、a、七三一頁、a—b）において解説されている。

27 四念住は品類足論では「弁撰等品第六」（七一八頁、a—b、七二八頁、c—七二九頁、a、七三九頁、b—七四三頁、c）で解説されている。

28 桜部前掲書、五四頁。

29 『国訳一切経』毘曇部六「尊婆須蜜菩薩所集論解題」三頁参照。インド仏教史上に「世友」の名を持つ人が複数存在することが知られている。山田龍城『大乘仏教成立論序説』の「第二部、第三章、經典成立に關与した人々、一、世友」に依れば、論師として知られる者に八人、菩薩と称せられる人に三人、譬喩文学に關係のある三人の世友の存在が考えられると言う。『インド仏教人名辞典』の遍纂者三枝充恵氏は最もゆるやかに考えて『品類足論』と『尊婆須蜜論』の著者を同一の世友と認めるとしても、それと『異部宗輪論』の著者の世友とは別人であると述べている（三五—三七頁）。

30 尊婆須蜜論（大正二八）、七二九頁、b。

- 31 同論、七三五頁、a—b。
 32 同論、七四六頁、c、一五—a、四。
 33 同論、七六六頁、b。
 34 同論、七八六頁、b、二八—二九。
 35 発智論（大正二六）、九二六頁、c。
 36 同論、九八七頁、b、二六。
 37 同論、九八七頁、c、一〇。
 38 Suttanipāta, V, 1113.

vibhūtarūpasasāṇissa sabbakāyapahāyino ajjhatarī ca bahiddhā ca n' attini
 kiñcīti passato ñāṇaṇ sakkānupucchāmi.

中村博士は「物質的なたちの想いを離れ、身体をすっかり捨て去り、内にも外にも『なにものも存在しない』と観ずる人の智を、わたくしはおたずねするのです」と訳されている（『ブッダのことば』岩波文庫）。

村上真完、及川真介共訳『仏のことば註（四）』一四八頁、注三によれば本偈は婆沙論の他の箇所（七〇七、a）にも引用され、また『阿毘曇毘婆沙論』（大正二八、一一、c）や『成実論』（大正三二、三三九、a）にも引用されている。

39 Suttanipāta, IV, 874.

na saññasasāṇi na viśasāṇasāṇi no pi asāṇi na vibhūtasasāṇi,
 evaṇṇasametasā vibhoṭi rūpaṇ, saññānidānā hi papañcasanṇkhā.

中村訳では「ありのままに想う者でもなく、誤って想う者でもなく、想いなき者でもなく、想いを消滅した者でもない。このように理解した者の形態は消滅する。けだしひろがりの意識は、想いにもとづいて起こるからである。」と訳されている。

村上、及川共訳『仏のことば註（三）』七四一頁、注一九によれば本偈は『義足経』（大正四、一八一、c）の

不想想不色想、非無想不行想、一切斷不著者、因想本戲隨苦

に相当する。この偈は婆沙論の他の箇所（大正二七、一七、a）にも引用されている。また『阿毘曇毘婆沙論』（大正二八、一一、c）にも引用される。

40 婆沙論（大正二七）、七〇六頁、b、七。

41 発智論（大正二六）、一〇一三頁、c、一九一〇。

42 婆沙論（大正二七）、八三八頁、c、六。

43 桜部前掲書、五五頁。

44 婆沙論（大正二七）、三頁、b、四一七。

45 同論、五頁、c、一四。

若順次第説諸功德者、応先説不淨觀或持息念等、次説念住、次説三義觀、次説七処善、次説煖次説頂説忍、然後応説世第一法。

46 同論、九頁、c、一四一七。

47 同論、五三頁、a、一三一九。

48 同論、一九二頁、c、二一二四。

49 AKBh, p. 108, 9-11.

trayo manaskārāḥ svalakṣaṇamanaskārāḥ tadvyathā " rūpaṇālakṣaṇam rūpam "
īyevamādi. sāmānyalakṣaṇamanaskārāḥ śodasākāra-saṃpravyuktāḥ.
adhimukṭimānaskārāḥ aśubha-apramāṇa-arūpyavimokṣa-abhihvaṃyatana-
kṛtsnāyatanaḍḍiṣu.

桜部前掲書、四一五頁。

50 法宣、一五五頁。

51 AKBh, p. 338, 1.（玄奘訳、一一七頁、b、二九。此唯勝解作意攝故。）

52 *ibid.*, p. 339, 13. (玄奘訳、一一八頁、a、二一一一。唯与真実作意相応。)

53 婆沙論、八一九頁、b、一二一一三。

54 同論、一三四頁、b、二八—a、四。

問、雖此一經說不淨觀通四念住。而無量經說持息念通四念住、非不淨觀有何意耶。答、以持息念依處串習牢固可恃、
假使失念煩惱現行、速可依之伏諸煩惱引四念住、如人怖賊速走埽城處。謂大種相決定故。若不淨觀、非處、串習性不
牢固。或時失念煩惱現行、不能依之速伏煩惱引四念住。言非處者謂諸造色相不定故。由此多經說持息念通四念住、非
不淨觀。

55 同論、五八頁、a、五—七。

56 同論、八三頁、b、二—二四。

57 同論、三一七頁、c、二三—二五。

58 同論、九四五頁、b、一〇—一一。

59 同論、九八五頁、a、二六—二八。

60 同論、五四五頁、b、二六。

61 同論、八八五頁、a、二七。

62 同論、八二八頁、a、二四—二六。

63 同論、八三〇頁、c、一二—八三—頁、b、二七。

64 同論、三八四頁、b、一六—一七。

二種色觀於入仏法為甘露門。請不淨觀及持息念。

65 同論、六六二頁、c、八一—九。

66 同論、二〇五頁、b、一四—二七。

67 桜部前掲書、五八頁。

68 『出三藏記集』(大正五五、七四頁、b c)。

- 69 『木村泰賢全集』第四卷、二二〇頁。桜部前掲書、五八一—五九頁参照。
- 70 木村前掲書、六三頁。
- 71 Erich Frauwallner, "Abhidharma-Studien" (WZKSO, Band VII, 1963) p. 35. 宮下訳（『仏教学セミナー』第四〇号、一〇三頁。
- 72 雜阿毘曇心論（大正二八）、八七一頁、c、一二—一四。
- 73 同論、九〇八頁、a、一一七。
- 74 同論、九〇八頁、b、一一四。
- 75 同論、九〇八頁、b、二四—二五。
- 76 彼修行者、不淨觀安般念界方便觀——住已、身受心法各觀真実。
- 77 同論、九二六頁、c、二—九。
- 78 同論、九三三頁、b、二三—九三四頁、a、一五。
- 79 『国訳一切經』毘曇部二十解題参照。
- 80 阿毘達磨藏顯宗論（大正二九）七八五頁、c、六一七。
- 81 同論、九一七頁、a、一三一—一五。
- 82 諸有情類行別衆多。故入修門亦有多種。然彼多分依二門入。一不淨觀。二持息念。故唯此二名日要門。
- 83 この前に次のような偈が置かれていることが興味深い。
- 84 入修要二門 不淨觀息念 貪尋増上者 口次第応修
- 85 同論、九一七頁、a、二五—二七。
- 86 『仏教学セミナー』第五五号。