

十随念の成立過程

吉 元 信 行

原始佛教の実践道は本質として出家道であり、在家道⁽¹⁾は二次的なものとして出家道に付随するものであった。

しかし、その二次的な在家者は、出家者にとってではなくてはならないものでもあった。それは、僧伽の発展につれて、在家信者がますます重要になってきたからである。何故なら、佛道のコルをなす出家者は自ら生計を立てるのではなく、その物質的な所依は専ら在家者の布施に頼ったのに対して、元来、出家である佛陀や比丘衆は、法施として、大衆に幸福をもたらす責任を持っていたのである。⁽²⁾

このように、出家と在家は佛教教団構成の根本であり、従って、その実践道⁽³⁾も出家道と在家道に大別することができる。⁽⁴⁾出家道の実践大綱は三学又は五分法身であり、在家道のそれは信・戒・聞・施・慧の五法である。そし

て、その両道はそれぞれ別々の実践徳目と教義を展開している。しかるに、この様な不則不離の關係にある出家と在家であるから、その実践道に於ても当然交流があったと考えられる。⁽⁵⁾その中には、出家道から在家道へ、或は在家道から出家道へと展開していったものもある。そこで、我々は、在家道から出家道へと展開していった代表的な実践道として六随念と十随念をあげることができ

る。
六随念 (Chāruṇṇeti) は在家者のために説かれたものであり、その第一に念佛が説かれ、最後に念天で終わっていることから、これが浄土教における念佛往生の思想の源流として、諸先学によって注目され、研究されてきたところである。ところが、それが出家道へと展開した十随念については、むしろ無視されてきたかの観がある。

それは、十随念が修定的性格を帯びて、念佛往生思想というよりは禅觀の方法に近くなってきたからであろう。

しかし、この十随念の成立過程をみると、そこには先ず、十随念が在家道より出家道へと展開していった行跡をはっきりと見出すことができる。そのことは、十随念が在家者によって育てられてきた出家道であることを示すものである。

この十随念の説かれている資料の中で最も詳しいのは、清淨道論 (Visuddhimagga) の第七章、六随念の解釈 (Chā-anussati-niddeso) と第八章、随念業処の解釈 (Anussati-kammaṭṭhāna-niddeso) である。そこにおいては、十随念一一の内容、修習法、功德等については、実に微に入り細に入り詳しく説明されている (Vism. 197-294) ので、それらのことについてはここではふれず、これがいかにして成立展開し、いかなる意義を持つかということに着目して、十随念の成立過程についてあえて論究することにしたい。

一

十随念 (dasa-anussatiyo) とは、佛随念 (Buddhānussati)、法随念 (dhammā)、僧随念 (saṅghā)、戒随念

(sīlā)、施随念 (cāgā)、天随念 (devatā)、死念 (maraṇasati)、身念 (kāyagatāsati)、入出息念 (anāpānasati)、寂靜随念 (upasamānussati) の十である。⁽⁶⁾ 漢訳の解脫道論七ではこれを、念佛・念法・念僧・念戒・念施・念天・念安般・念死・念身・念寂々と訳している (大・三二・四二九c～四三五a)。漢訳ではこの他種々の訳語が見出される。⁽⁷⁾

資料の上には、十随念以外に三念や三随念、或は六随念として説かれることが多い。又稀に五随念として説かれたり、佛随念・死念・入出息念・身念等はそれのみで単独に説かれることもある。⁽⁸⁾

ここにおける随念の対象の上には、はっきりした体系を見出すことができる。そして、前にあげた様な随念の様々な形は、その体系の発展段階を示すものであると予想することができる。それは、三念→三随念→六随念→十随念という段階である。ちなみに、それらの説かれる資料を大まかに見るならば、三念は Dhammapada 等の最も古いとされる經典に説かれ、三随念は相応部に、六随念は増支部に、十随念は義釈類や阿毘達磨論書に於て見出されるからである。この様な観点のもとに、私は先に、「六随念の成立過程」と題して、六随念の起源と三

念↓六随念に至る成立過程についての小稿を発表した。¹⁰⁾

ところで、随念の最も発達完成した形である六随念と十随念との間には、はっきりした性格の相異を認めることができる。すなわち、六随念は主として在家道として説かれ、十随念は出家道としてのみ説かれるということである。そして、六随念には、普通の場合には修定的性格は認められないが、後四念を加えた十随念に至って、三昧を修するための業処¹¹⁾としての性格を示してくるのである。この様なところから、六随念と十随念は、その起源は同じであつても、その展開の道筋を異にしていると思われることもできる。

以上の様な六随念と十随念の関係を明かにするために、改めて別の観点から、次に六随念の成立について論究しよう。

二

六随念はきわめて在家的な実践道である。すなわち、その随念の対象が、佛教の基本的入門としての三帰依の対象である佛・法・僧の三宝に、在家佛教の基本的実践徳目としての施・戒・生天の三論の概念を加えたものということである。¹²⁾

六随念の起源を考察するとき、この三宝が重要な要素となることは周知のとおりである。すなわち、佛教に入門して三宝に帰依し、それを信ずるところに、三宝を忘れまいとする心、つまり念(§三)が起り、ここに三念なる概念が成立する。¹³⁾この念なる概念は、古い經典に於ても、佛教実践の先頭に立つべきことを教えている。従つて、六随念の起源ということを一口で言えば、帰依三宝と念の結合であると言えよう。

六随念は、この三念に戒・施・天の概念が加わつたものである。この三念と三論を結びつけたのは四不壊淨であらう。すなわち、三帰依は、それが発展して三宝に聖戒成就を加えた四不壊淨へと展開し、これはそのまま施の成就にもなる。¹⁴⁾そこに三宝に戒と施の概念が加わつたと見ることができ¹⁵⁾る。このことは、清淨道論に「このようにこれら十随念の中、先ず佛随念を修習せんとする〔四〕不壊淨(aveccappasāda)を具足せる修業者は……」云々、と説かれるように、随念は不壊淨を具足した上で更に修すべきことを示すものである。¹⁶⁾

ここに更に天の概念の加わつた理由は、天随念の説明の中に見出すことができる。そこには、信・戒・聞・施・慧の五法を成就して、この人界よりかの天界に生れた

諸天を例証として、自己もその五法を成就すれば諸天と同じ様に生天できると天の徳を随念することである (A・V 286) と説かれている。ここに生天した諸天を例証とするという点から天の概念が成立したということができる。しかし、この天随念は、藤田宏達教授が指摘される如く、決して生天を目的としたものではなく、諸天を例証として、自己の五法成就の徳を随念することである。⁹⁷⁾

この信・戒・聞・施・慧の五法という点から六随念の起源を考察するとき、代表的な資料として相應部五・二一をあげることができる。ここでは、人が危機に面したとき、世尊と法と僧に關する念 (arabbha sati) を忘れても、五法によって心を遍修しておれば、いかなるときも心上昇し勝進する (S・V 366) と説かれる。ここにおける三念 (arabbha sati) は明かに隨念の最も古い形であると思われる。このことは三念では不充份であり五法によるべきだとして、戒と施の概念を加えた六隨念への展開を暗示しているのである。

またこのことは、雜阿含三三・一四によって更に明かになるであろう。

當以正信。為主非不正信。戒具足聞具足施具足慧具足。為本、非不智慧。如是摩訶男、依此五法修六念處。⁹⁸⁾

ここに五法と六隨念の關係がはっきりと示されている。すなわち、五法に依ってこそ六隨念を修すべきとするのである。この五法は在家道の大綱である。在家道としての六隨念をこの五法に充當するならば、佛・法・僧は信に、戒と施は五法に於ても同じ戒と施に相當するであろう。ところが、五法に於ける聞と慧についてはテキストに説明される場合はすこぶる少く、問題がある様であるが、聞と慧とはその内相であり、その依って生ずる根底となるものであると理解することができる。

慧については、修道の究極の目的として理解できるであろうから、ここでは聞について考察してみたい。聞 (suta) はこの場合は単に heard という意味だけでなく、意識すれば religious knowledge (PTSD) という意味であり、Lamotte もこれに la science という訳語を与えている如く、多聞 (bahu-srta) であるところの結果としてあるべき状態なのである。⁹⁹⁾

ところで、この聞は、五法における聞としては古い資料には殆んど見られないから、かなり新しい概念であろう。相應部五・三七では、佛と法と僧に歸依するから優婆塞であり、その者は、戒・信・施・慧を具足する

(S. V 335) と聞が除かれている。ところが、これに相当

する雜阿含三三・九では、三帰依のあとには信・戒・聞捨・慧具足が説かれている(大・二・二三六)。このことは、当初は信・戒・施・慧の四であったものが、何かの事情で後に聞が加わって五法になったものと思われる。

聞についてテキストでは次の様な説明がなされている。

云何名優婆塞聞具足。佛告摩訶男、優婆塞聞具足者、聞。則能持、聞則積集。若佛所説、初中後善、善義善味、純一滿淨、梵行清白、悉能受持、摩訶男、是名優婆塞聞具足。(大・二・二三六)

この様に在家者のための五法に於ける聞として説かれた同じものが、パーリでは出家者たる比丘のために説かれていることがある。このことは、聞の概念が出家的なものにもなりうることを示すものである。

この聞の解釈は、註釈によると、多くの経の最初に語られる“Evaṃ me sutaṃ”の中の suta の解釈としても説かれている。すなわち、聞とは“Evaṃ me sutaṃ”という確信であり、教えを受持し、教えを自ら積集することなのである。五法に於て、戒と施の間に聞が入ったということは、戒という宗教的道德生活の上に始めて多聞にして教法能持積集の意義があり、更に施と

いう外的宗教生活があるとするのであろう。

ところで、漢訳のテキストでは、五法の順序が「得信・善法・持戒・布施・多聞・智慧・修習・善法」(大・一・四二四c)というように、信・戒・施・聞・慧の順序になって、出家に対して説かれることがある。このことは、在家道としての五法が出家道にもなりうることを示すものである。現に在家者のための実践論である Uṇṣaka-jāṇaka では、在家者への教えが何故に説かれたかという問に対して、「出家のために、そして具足戒のために」と答えている如く、原始佛教における在家道は在家道として終ることではなく、必ず出家をめざすものであった。五法に於ける慧なる概念は、在家道ではあっても多分に出家的な要素をもつものである。むしろ慧は在家道と出家道の融合であると言うことさえできる。つまり舟橋一哉博士の指摘する如く、在家道としての五法に於ける慧は、出家道としての戒―定―慧―解脱―解脱智見における慧に同化して、世間道が、信―戒―聞―施―慧―解脱―解脱智見と出世間道に転化する可能性を示すものである。

在家道である筈の六随念が、比較的新しいテキストに於て出家者に対して説かれることがあるのは以上の様な

事情によるのであろうか。増支部一一・一二では、信・勤・念・定・慧の五法に依って、更に六随念を修習することにより定を得る(A. III 328-332)と説かれるのである。ここに於ける五法は、五根五力としての出家道の大綱であり、在家道としての六随念は慧を得るためのものであったが、出家道に至っては、信—勤—念—定—慧の中の念としての位置をしめ、慧の一つ前の定を得るための修道となるのである。

そして、更に新しいテキストになると、「定に六種あって、佛随念(法・僧・戒・施・天随念)という点による心一境性が無散乱の定である」(P. 48)というように、六随念が念の次の定としての性格を示すようになってくる。この様なところに、六随念が更に定としての概念を加えた十随念へと展開せざるを得ない必然性を示しているのである。

ここで、十随念への展開について述べる前に、随念の語義について論究しよう。

三

十随念は、佛から寂靜に至る随念の対象の一一に関する随念又は念である。十随念の中の六と最後の寂靜

とは *anusati* で、身・死・入出息の三には *anu* の接頭辞はなくして唯 *sati* となっている。*sati* は *√smṛ* (to remember) に (対象をあらわす suffix) と分解され、*memory*, *intention of mind*, *mindfulness* とような意味をもつものである (PTSD.)。

anusati は、それに接頭辞 *anu* を付加した抽象名詞である。*anu* には (1) に従って、(2) に関して、(3) 一つづつ順次に、(4) 強意、(5) 連続、(6) 反復等の意味があり (PTSD, CPD.)。A Critical Pali Dictionary では *anusati* に *thinking of*, *calling to mind*, *recollection* 等の訳語を与え、*sati* と *anusati* に殆んど同じ意味の英訳を与えている。

随念には思想史的にかんがりの展開が認められ、その語義にも相当の変遷が予想される。その語義をニカーヤに求めることは困難であるから、ここでは阿毘達磨論書にそれを見てゆきたい。

清浄道論では、「反復して (*punappunam*) 生じた念こそ随念である」(Vism. 197) と解釈され、その註釈では次の様に更に詳しく説明する。

繰返した (*anana*) 念が随念であるというこの意味を『反復して生じた』と言うのであって、ここに *anu* の語と結び

つくことによって、念の語が意味の相異なるものでないことを示すために『念こそ随念である』と言ったのである。(Vism. I 316)

Aihasalini でも「反復して憶い起すから、随憶念すること (anusarāṇa) によって随念である」と同じ様な解釈をしている。

ここに、anu を反復と強意の意味にとつて、それによつて念と随念を同義語的に理解していたことが伺われる。このことは、十随念としての業処に於て、その一一が修定の方法として独立して同じ様な意味を持つべきことを示すものである。

ところで、三随念や六随念における随念は業処としての性格を持たないから、十随念に於ける随念とは当然意味は異なる筈である。むしろ、成立史的に見て、その方が随念本来の意味に近いといえるであらう。このことについて清浄道論では、「念こそ随念である」と言いながらは更に「或は「随念は」起らざるを得ない処にのみ (pavattitaba-īṭhanamhi yeva va) 起るものであるから、信 (saddhā) によって宗教生活に入れる善男子にふさわしい (anurūpa) 念もまた随念である」(Vism. 197) とつて、anu を anurūpa (註釈では yutta) の意味にとつ

て、随念する状態にふさわしく当然自ら生ぜざるを得ない念が随念であることを示しているのは三随念や六随念における随念の意味であらう。

ところで佛音は清浄道論に於て、はっきりと念と随念を使い分けていたことが伺われる。その随念解釈の後の十随念の一一を説明するところで、佛随念について「佛に依つて (arabbha) 生じた念が佛随念であり、これは『佛の徳 (guṇa) を所縁とした念』ということと同義語 (adhiṇvāna) である」(Vism. 197) と説明している。

このことについてその註釈では次の様な解釈をしている。

佛に「依つて」とは、諸の徳に依り世尊にとつて佛という名称 (paññatti) がある「ように」その徳を一緒に含めて「佛と」言つた。それ故に、これは佛の徳を所縁とした念とということと同義語なのである。「佛に」依つて (arabbha) とは依りかかつて (alambitva) 「とつて」である。⁸⁰

この様な随念の解釈は他の論には見られないことであるから、我々は、佛音が anu を強意・反復の意味に取る伝統的解釈以外に、anurūpa(ふさわしい)或は徳を所縁としてという様な意味を見出したということを知ることができる。このことは、その後天随念までの一一について同様の解釈がなされ、後四念の解釈ではそれがな

ことや、清浄道論では六随念の解釈と後四念の解釈である随念業処の解釈と章を分けて解説していることから判明する。つまり、佛音は六随念に於て随念本来の意味を見出したのである。

そして、清浄道論の註釈である *Paramatthamahāṇiṣa* に於て、その著者 *Dhammapala* はそれを更に発展させて、その徳に依りかかって自ら生ぜざるを得ない念というように理解したのである。*arabbha* は *anu* と同じ様な意味であるから、*anu* を *alambitva* (to hang on, PTSD) と解釈したことになり *Dhammapala* は、*anu* の中に六随念の成立過程である帰依や不壊淨としての諸徳讃嘆の意味を見出したと伺い知ることができる。

ここに我々は、随念に、強意・反復としての念と諸徳讃嘆の声としての随念と大別して二つの意味を見出すことが出来た。前者は十随念における随念の意味であり、後者は六随念のそれである。勿論、佛音の理解した如く、十随念に於ても後者の意味は流れている筈であるが、それが業処としての性格を示すにつれて次第に薄れてきたことは考えられる。後に念と随念が同義語であると説かれたり、漢訳に於て *anussati* を随念と訳すことは希であり殆んど唯念とのみ訳されることから伺われるであろう。⁸⁰

四

在家道としての六随念は、在家者にとっては最終目標としての慧を得るための最も完成した実践道であった。

これに対して、出家道としての六随念は、慧の一つ前の段階である定を得るためのものであるから、出家道としての慧を得るためには更に定を修さねばならぬというように不完全なものとなってくる。その様なところに、随念だけで出家道としても完成した実践道になるように、六随念に更に修定の概念を加えたのが十随念である。十随念に於ける死・身・入出息の三念は明かに修定の方法であり、寂靜はその結果と做すことができるから、ここに六随念に三念と一随念が加わって十随念が成立したのである。

ところで、修定の方法の数ある中で、何故これらのみが十随念の中に取り入れられたのであろうか。その理由は、この十随念なる概念の胞芽が、早ければ三念の成立する頃、遅くとも六随念の成立する以前に現われていたということである。それは、最も古いテキストの一つであるとされる *Dhammapada* の二九六〜三〇一偈であって、そこでは次の様に説かれている。

ゴータマの弟子たちは、今までずっと (saddā) よく目覚め (suppabuddham pabujjanti) 昼や夜やうらや (miccam) 佛に依る念がある (Buddhagatāsati)。

“ 法に依る念がある (dhamma°)。

“ 僧に依る念がある (saṅgha°)。

“ 身に関する念がある (kāya°)。

“ “ 悲なる” 不害を楽しむ意がある (ahimsāya rato mano)。

“ “ 慈の” 修習を楽しむ意がある (bhāvanā rato mano)。(Dhp. 43)

ここに於ける Buddhagatāsati 等三念の中の gata とつづいて、註釈では「Buddhagatāsati とは『このためにつづいたかの世尊は云々』とつづいた (ti-adippabhedā) 佛の徳によつて (arabha) 生じている念である」(Dhp-a. III 459) と、先に引用した清浄道論に於ける anussati の解釈と殆んど同じであるから、gatāsati と anussati とは同義語であるとも理解できるであらう。むしろ、gata はその成立過程からみて saraṇam gato とつづいた様な意味を持つとも言えるであらう。といふことは、gatāsati は anussati の古く形であると言つても可い。何故なら、Dhammapada Commentary では、こ

の部分の因縁物語として六隨念を説いているからである (Dhp-a. III 455-458)。

ところで、ここに於ける kāyagatāsati の gata は前三念とは意味が異なる様である。この部分の註釈では、「kāyagatāsati とは三十二身分とつづいた点から (vasena) 或は内なる青遍処等の色定という点から生じている念である」(Dhp-a. III 458) と vasena (〜とつづいた点から〜に關して) の意味に取る。又、清浄道論では次の様に解釈している。

髮等の類の色身に「念が」属する (gata) 或は「対象としての」身の中に属するところを、kāyagatā である。kāyagatā であつて、しかも彼女(性形として)の念 (sā sati) であるから kāyagatāsati と「男・中性形で」言うのはふさわしくないの、kāyagatāsati と「女性形で」言ったのである。(Vism. 197)

ここに於て、gata は「属する」の意味に解釈される。このことは、前の vasena という解釈を含めて、業処としての隨念の意味に近いといふことができる。このようなどころに、三宝を対象とする三念は、身念と區別するために、帰依讃嘆の声としての三隨念 (anussati) となり、業処としての念である身念は kāyagatāsati として

残ったのである。

Dhammapada における四念と二樂意が十隨念の胞芽であることは、その諸異本を対照することによって更に明かになる。その梵本である Udanavarga では、四念の後に戒に依る念(sīlagata smṛtiḥ) が追加されている。⁶⁶ また、Udanavarga のチベット訳では gatasmiṛtiḥ が rjes su dran byed pa(隨念 anusmṛtiḥ) と訳され、更に捨隨念(ḡtoṇ ba rjes su dran byed pa) と天隨念(pha ni rjes su dran byed pa) といった身念(lus rtogs dran byed pa) の次に四禪念(tin ḡdsin bshi dran pa) が増補されている。⁶⁸ これは業処としての展開を意味するものであろう。漢訳法集要頌經もこのチベット訳とほぼ同じである(大・四・七八四c)。尚、Udanavarga では、その Smṛtivarga の最初に入出息念(anāpāna-smṛtiḥ) が増補されていることも注目すべきことである。⁶⁹

さて、先の Dhammapada における、不害と修習による樂意という二偈は、諸異本ではいかなる展開を見せているであろうか。

先ず Udanavarga では、不害を樂しむ意から始まって、不瞋(avyāpāda) 出離(naśkrāmya) 靜慮(dhyāna) 寂靜(viveka) 空(smyata) 無相(animitta) 無所

有(akincanya) 修習(bhāvanā) 涅槃(nirvāna) などの一を樂しむ意がある ratam manah or abhīratam manah) というように説かれている(Udana-v. 219-222)。

この部分に相当する法集要頌經では、念靜慮・念不殺・念不盜・念空・念無相・念無願・念出世・念意樂・念円寂というように訳されている(大・四・七八四c~七八五a)。

ratam manah が念と訳されたのは、rata は be delighting in の他に be devoted to の意味がある(Monier: SED.) からであらう。この様なところに、不害と修習を樂しむ意が、念としての種々の定的概念に展開し、最後に、清淨道論註に「寂靜(upasaman) とは、一切諸行寂靜たる涅槃という意味である」(Vmmh. I 317) と示される様に、涅槃を樂しむ意が、念涅槃としての寂靜隨念と相應するのである。

別の異訳である出曜經を見れば、十隨念への展開は更にはっきりするであらう。

能知自覺者 是瞿曇弟子、昼夜当念是、一心歸命佛。
善覺自覺者 是瞿曇弟子、昼夜当念是、一心念於法。
善覺自覺者 是瞿曇弟子、昼夜当念是、一心念於衆。
念身念非常、念戒布施德、念天安般死、昼夜当念是。

善覺自覺者 是瞿曇弟子、昼夜当念是、一心念不害。
善覺自覺者 是瞿曇弟子、昼夜当念是、意樂泥洹樂。

(大・四・七〇一b~七〇二b)

ここに於ける念不害と意樂泥洹樂⁽⁴¹⁾とが寂靜隨念を意味するとすれば、ここに至って十隨念の十一が完備したことがわかるであろう。

以上の様な Dhammapada 諸異本に於ける隨念の種々相及びその展開は何を意味するのであろうか。 Dhammapada 諸異本の經典史的意義については、今日では先学によって一応の体系が成されている。⁽⁴²⁾ その成果に従ってこの問題を考えるとき、我々は次の様な興味ある問題を見出すことができる。

先ず、その一は、この諸異本が隨念展開の諸相を反映する鏡となっているということである。その異本の成立年代、所伝部派に従ってそれに相応した隨念の諸相が説かれているからである。

第二は、南伝上座部系に於ては、この四念と二樂意は、六隨念に影響されて更に十隨念へと展開して行く反面、北伝有部系の Udanavarga に於ては六隨念や十隨念への展開というより二樂意が空・無相・涅槃等の諸概念へと展開する方向が強調されるという点である。

第三は、チベットや漢訳の諸異本に見られるように、北伝有部系の經典に、南伝上座部系の教義の影響が見られるということであり、このことは南北兩伝の交流を示すものである。すなわち、四念と空・無相・涅槃等の北伝的諸概念に、南伝の十隨念に於ける諸概念が、諸異本の成立につれて次第に付加されて行ったのである。

このことから、テキストの上でこの隨念がいかなる相で説かれているかを知ることによって、それが南伝か北伝かを知り、更に南北兩伝の交流のいかなる段階にあるかをも知ることができ、佛教教理史を知る上に於ても大きな意義を示すものである。

五

以上、Dhammapada の諸異本を鏡として、四念と二樂意が十隨念への展開してきた過程について一応言及した。佛法僧の三念が六隨念になるべきこと、二樂意が寂靜隨念に相当することについては前に述べた。身念についてはそのまま該当する。

ところで、十隨念の中の残れる入出息念と死念がいかにして加わったかを論究するため、先ず身念の内容について検討してみよう。

身念は佛陀出世以前にはなかったもので、すべての外道の教説の範囲にもなく、佛教の修道の中では特に重要な概念である。⁴³これは、ニカーヤでは十随念の中の一としてのみならず、単独に詳しく説かれることも多い。長老偈六では、「比丘にして冷林 (sita-vana) に入り、独り満足し、等持 (samahita) にある者は、勝利をもたらし、身毛も堅立せず、身念を守護とする〔から〕堅固なる者である」(Th.a.2)と説かれる。

中部一一九・身念經 (Kayagatasati-sutta) では、身念について「比丘等よ、それでは身念はいかに修習し、いかに多作すれば大果と大称讃 (mahānisamsa) に値するか」(M. III 89)と説法を始める。この説法は非常に長く繰返しが多いので、次にその要旨のみをあげる。

- (1) 念ある者は入出息する。
- (2) 自己の行住坐臥なる状態をよく知る。
- (3) あらゆるものに対して正知者である。
- (4) この身の各部分が不浄に充ちるものであることを観察する。
- (5) 身そのものを界に従って観察する。
- (6) 墓に捨てられた死体の九種の状態を観察する。
- (7) 四禪の一一を成就する。(M. III 89-99)

この身念の修習法について、増支部一・二二では次の様に説明する。

比丘等よ、大洋を心〔眼〕によって遍満させる (cetasa phut⁴⁵) ある〔比丘〕が海に注ぐ〔あらゆる〕川も〔その者の修習によってはその〕内に含む (antogadha) ⁴⁶ように、まさに比丘等よ、いかなる者も身念を修習し多作するときにはそ〔の比丘〕はいかなる明分なる (vijā-bhāgiya) ⁴⁷善法をも内に含むものである。(A. I 43)

Dhammapada に於ける身念も、この様な非常に範囲の広いものであったろう。従って、ここには当然入出息や死の概念も含まれていることが予想される。この様な点について清浄道論では次の様な体系づけをしている。

この様に世尊は種々の方法で称讃して、「身念經で」『比丘等よ、如何にして身念を修習するか、いかにして「身念を」多作せる者は大果大称讃に値するか、比丘等よ、ここに閑処に行ける比丘は云々』(M. III 89)等の仕方 (naya) によって(1)入出息節 (anāpāna-pabbha) (2)威儀節 (iriyā-patta) (3)四正知節 (catu sampajañña) (4)厭逆作意節 (patikkūḍa-manasikāra) (5)界作意節 (dhātu-manasikāra) (6)九墓節 (nava-sivathika) ⁴⁸ (7)と、これら十四の節といふことから身念業処を説示し、その修習の解釈が得られた。その中で、威儀節・四正知節・界作意節といふこれらの三は〔第二

十章の道非道智見清淨解釈の中で「観(vipassanā)」という点によって説かれ、九墓節は「第二十一章行動智見清淨解釈の」観智(vipassanā-ñāṇa)「解釈」の中の過患隨観(智)という点によって説かれる。そしてまた、ここに膨脹(相)(uddhumātaka)等に於て三昧の修習を成就すべきところのものは「第六章」不浄(業処)の解釈で説かれたのに同じである。また入出息節と厭逆作意節のこれら二は、三昧という点によって説かれた。この中で入出息節は入出息念という点で「身念とは」別れて(vissun)「説かれる」業処にすぎない(Vism. 240)。

ここに広い意味で身念を六に分類して、その中の(4)身体(の三十二身分の不浄を觀する厭逆作意節のみが十隨念に於ける身念であることを説明している。それ以外の節は四十業処中の別の業処で説かれたりするものであり、特に入出息節は身念より別れて新たに入出息念として成立した業処であることを示している。相應部五四・一三に「実にĀnandaよ、入出息念なる定によって一法を修習し多作する者は四念処を円満し、四念処を修習し多作する者は七覺支を円満し、七覺支を修習し多作する者は明解脫を円満する」(S. V 329)と説かれる様に、入出息念は修定の最も根源的なものである。そして四念処の中

の身念処は十隨念に於ける身念と殆んど同じ概念であるから、入出息念は身念を修するための第一歩であるとして理解することができる。ここに入出息念が身念より独立した理由が領けるであろう。そしてまた、先の Uḍāyavāga に於ける Smitvāga の始めに入出息念が付加されたということは、入出息念があらゆる修定の基礎になるべきことを示すものである。

この様な入出息念と身念とを結びつけるのが実は死念である。すなわち、入出息念の究極は「(死時の)最後の出息入息も知られる状態になることであるから」身念を修するためにここに死念が取り入れられたのであろう。身念の内容からしても、身念に必ず死ということが前提にあることがはつきりするであろう。また、これは不浄觀の大前提でもある。

死念もテキストの上では単独に説かれることが多く、その概念はかなり古い時代に成立していたと考えられる。その代表的なものは Dhammapada 147-149 であり、そこでは次の様に説かれている

一四七、見よ、飾られ(cittakata)「各支分より」形成された(bimba)瘡身は「骨の」積集(samussita)であり、「常に」病患であり、多欲であり、堅固たること常住なるこ

とはない。

一四八、老衰したこの色〔身〕は病の〔住〕巢となり、懷れやすく、腐身 (*saṃdeha*) は破れる。それ故に (*hi*) 生あるものは「必ず」死に終る。

一四九、秋〔の乾期〕に (*sārade*) 捨てられた〔風熱にさらされて散乱せる〕かぼちゃの如きこの白骨を見て何の楽しみがあるう。(Dhp. 22)

ここに於ける一四七偈は身念に、一四八偈は死念に、一四九偈は不浄觀に相当するであろう。これらの諸概念が、*Dhammapada* に於てもはっきり説かれており、ここに於ても身念と死念の関連が明示されている。

また相應部四・一に於ても、生まれて死せざるものはなく、死の来たらぬものもない、日夜の過ぎ去る如く壽命は尽き、小川の水の如く壽命は滅ぶ (*S. I 108-109*) などと切々と死について説かれる。

この様なところに、次の様な不放逸を誡めるための死念として説かれるのである。

汝等は得たとおりの方法で (*yathā laddha-niyāmeva*) 施をなせ。戒を護れ。布薩をなせ。死念を修習せよ。汝等の死の修習を觀察せよ。何故なら、これらの有情の死は確かで生は不確かであり、すべての有為法は無常でまさに滅法であ

る。昼も夜も不放逸にしてあれ。⁽⁶²⁾

死とはある存在に属する者の (*eka-bhava-pariyāpanassa*) 命根の断絶であり、死念とは、壽命が尽きて死す時死 (*kāla-marana*) と業の断絶により命脈を断たれて死す非時死 (*akāla*) を如実に知ることによって、いつ死すとも知れぬ自己を反省することである。⁽⁶³⁾ ここに、死念に於て不放逸を誡め、入出息念によって身を静め、身念を通じて自己を觀察するという三者の關係がはっきりするであろう。

六

以上の様に、六隨念は対象としての徳に対する隨念であり、入出息・死・身の三念は自己に対する觀察であった。この他の徳への隨念と自己への沈潜というこれらの完成されたところに寂靜隨念が示されてくる。寂靜隨念は、離貪・滅・涅槃なる「寂靜の功徳を隨念することによって生じたから寂靜隨念」という名称ができた」(*Vism. 253*) のである。寂靜隨念は前三念とは異り、六隨念と同様に *anussati* で示される如く、佛教の最終目標たる涅槃の徳を隨念することであるから、ここに於て出家道としての実践道が完成されるのである。

この十随念は、更に発達した南伝佛教に於ては、四十業処の中に数えられ、修定の方法として、善知識という指導者が、後輩に対してその機根に応じて、四十の中にある業処を授けて修習させ、次第に解脱へと導いて行ったのである。佛陀の説き示された対機説法のあり方は、在家道から出家道へと展開した実践道としては、南伝佛教ではこの様な形で実践されていたと知ることができる。

最後に我々は、十随念の次第の意義と八念について論及するつもりであったが、紙面の都合で割愛したので、この問題については機を改めて発表したい。唯、八念について一言すれば、八念は北伝のみに説かれ、十随念より念身と念寂を除いたものである。大智度論に於て、この八念は念身を修すためのものとして説かれており、又念寂に相当する概念もあり(大・二五・二一八a)で、これらが不浄観等の複雑な禅観の次第へと展開しているから、八念は十随念の北伝の変形であると理解することができる。

とまれ、この随念がいかに関複雑化して展開しようと、その根底に在家道としての成立過程があることを忘れてはならない。何故なら、テキストには出家道へと展開した筈の十随念の説明句の中でさえ、在家信者の諸徳に対

する帰依讃嘆の声がそのまま残っているからである。即ち、十随念は在家者によって培われた出家道である。

業処や禅観として複雑化する随念に対して、テキストの上には六随念↓三随念↓佛随念という単純化の方向を辿る流れも認めることができる。この流れは南北両伝とも認められるが、特に北伝のそれは随念の大乗的展開であり、これが諸先学によって指摘された念仏思想への流れであろう。

この様な問題について論究するには更に多くの資料を要するであろうから、今後の研究課題として、ここでは問題提起のみにとどめたい。

註

- (1) 出家道と在家道の原語について、*Miṇḍapaṇḥo* では、*“ghino vā ‘haṃ bhikkhava pabajjassa vā sammāpaṭipattiṃ vaṇṇemi.”* (Mil. 242-243) とあり、又 A. 4. 60 では *“gihī-sāmaṇi-paṭipadā”* (A. II 65) とあるから、この二つにおける「道」は *maggā* ではなく、中道(*ma-jjhīma paṭipadā*) における道の如く、*paṭipatti* 又は *paṭipadā* である。これらの語根は *pad* で普通「通行」と訳され、ある目標に達するための行として *maggā* (√*mg*, to track) より広い意味に使われる。
- (2) E. Conze: *Buddhism ; Its Essence and Development*.

Faber, London, p. 70. 参照。

- (3) 実践道の原語は *pañipada* (*Skt. pratipad*) で、通行、入行、行、道、実践、等色々な訳語が考えられるが、ここでは諸先学の使われる「実践道」という語を用いることにした。
- (4) 舟橋一哉「原始佛教における出家道と在家道」(印度学佛教教学研究、第三卷一号、東京・昭二九) pp. 34-35 参照。
- (5) 林屋友次郎博士はこの問題について詳しい論文を発表されている。〔出家教理と在家教理の交渉〕、日本佛教学協会年報第一〇年、東京・昭一三・九一〜一八二頁。〕
- (6) *Vism.* 197. 111 に於て死念は *marāṇasati* となっているが、その解釈のところでは *marāṇasati* となっているが、又、他の経論でも *marāṇasati* となっている。
- (7) パーリの資料では、佛を我 (*aham*)、世尊、如来、と言うこともある。漢訳では主なる訳語は次のとおりである。
- 念佛……念我身、念如来、念如来事、念佛功德、佛念、佛随念。
念法……念法事、念於法事、念於正法、法念、法随念。
念僧……念衆、念僧事、念於僧事、念同学者、念比丘僧、僧念、僧随念。
念戒……念持戒事、戒念、念自所持戒、念淨戒念於戒德、戒随念。
念施……念自行世事、念与、念施与、施念、念捨、念施事、念施功德、念自所行施、自念施法、施随念。
念天……天念、念諸天、念諸天事、念天功德、念於天德、天随念。
念安般……安般念、念息。
念死……死念、思惟死想。

念身……念身非常、身念。

念寂々……念休息、念止觀、休息念。

- (8) 三念或は三随念の呼称は見出されない。

五随念には、五法として、如来・法・善知識・施・天の五を随念すること (*A. V 336*) や、五念として、「念佛・念法・念衆・念戒・念天」(*大・一・九二b*)、五種歡喜処として「念如来事・法事・僧事・自持戒事・自行世事」(*大・二・二一八b*) の以上三例あるのみである。

六随念には、六法 (*A V 329 etc.*)、六念 (*大・一・五四a etc.*)、六思念 (*大・一・五二a*)、六不退法 (*大・一・一二a*) 等の呼称がある。

- (9) 佛随念 *Ap. I 69, Ja. (Fausboll) I 97, Ja. II 111. etc.* 死念 *S. A. III 304-308, A. IV 316-322, 大・2, 741c-743a. etc.* 入出息念 *S. V 311-341, S. V 132, 大・2, 197b. etc.* 身念 *A. I 43-46, M. III 88-99, 大・1, 554c ff. etc.*

- (10) 印度学佛教教学研究第十八卷一号、東京、一九六九、pp. 177-180。

- (11) 業処 (*kammaṭṭhāna*) は、三昧を修習し成就するに當つて、自己の性質に適應した觀想の方法、手がかり、対象であり、戒・定・慧の三学のうち定を修するためのものである。(*Vism.* 89 参照)。

- (12) 藤原凌雪「念佛思想の研究」(永田文昌堂) 京都・昭三二・一〇頁、参照。

- (13) 矢吹慶輝氏は特に念佛について「信佛帰佛は逆に念佛とならざるべからず」(「阿弥陀佛の研究」丙午出版、東京・明四四・p. 204) と理解している。

- (14) 舟橋一哉「原始佛教思想の研究」(法蔵館 京都・昭二七・pp. 184-189. 参照。

- (15) 拙稿「六随念の成立過程」(印佛研第十八の一・pp. 177-180 参照。

- (16) Vism. 198 の部分をその註釈 Paramatthamañjusa では次の様に解釈している。

「確たる佛の徳をまことに知ることより生ずる信 (pasāda) が不壞淨である。或はそれは聖道によって生じた信とも同じであり、邪見によって動かす揺がざる者はそれ(不壞淨)を具足することによって、かかる者に佛随念の修習が成就するのであって、他の者は[成就]ならざる者である。」(Paramattha-mañjusa, in Siamese letter, Bangkok, (Vm-mht) I 317.)

尚、aveccappasāda については、佐々木現順「信仰を意味する諸原語」(大谷学報四九の一、京都・一九六九・二二頁)を参照。

藤田宏達教授も両概念が非常に近いことを指摘されている。「原始淨土思想の研究」岩波書店・東京・一九七〇・五六一頁) Sammahavinodani では、六随念が信 (pasāda) との関連に於て論じられている (Vibh-a. 282)。

- (17) 藤田宏達「原始淨土思想の研究」五五三頁参照。

順正理論では「言『随念故応礼天者亦不応理、迷經義故。謂經意說、応作念言。彼諸有情成成就信等、從此捨命已得生四大大王天及餘天衆、我亦成成就信等善法、亦応同彼当得生天、令随念天与已同徳。非令礼敬一名随念天。』(大・二九・五五五a)と、随念するとは礼敬することではないことを明している。天随念の原語が

devānussati ではなく devatānussati であること (devatā, condition or state of deva, PTSD) や、漢訳で念天事と訳すことからわかる。俱舍論に於てはまったく無視されており、この長行の属する偈も説かれていない(大・二九・七六b)。このことは、俱舍論より順正理論の方が南伝佛教の教義をとり入れていることを物語るものである。

尚、林屋友次郎博士は、六念は生天が解脱に導くための方便であることを知らしむるもので、むしろ念天に熏じられて涅槃に上昇すべきことを指摘している。(出家教理と在家教理の交渉、日佛年報一〇・一四三頁)

- (18) Etienne Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien, Des Origines à l'ère Śaka, Louvain, 1958, p. 81.

- (19) Ibid, p. 73.

(20) 俱舍論では、施主の差別として、信・戒・聞等の徳 (śraddhā-śīla-śrūti-dī-guṇa) を説く(大・二九・九六e) p. Pradhan: Abhidharmakoshaśāstra of Vasubandhu, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967, <Abhidh-k> p. 269)。これを註釈して、信・戒・聞・捨・慚 (alpa) ・愧 (icchā) の七に数えつゝる (U. Wogihara, ed.: Abhidharmakośa-vyākhyā by Yaśomitra, Tokyo, 1932-1936. <Abhidh-k-vy> I p. 424) から、後世には更に別の仕方で展開したと見るべきである。

- (21) Pāli に於ては、五法における聞の説明はなされていないが、多聞 (bahussuto) として、単独に次の様な説明がなされる。これは先の漢訳と殆んど一致する。

Idha bhikkhave (pe) sikkhāpadesu bahussuto hoti

suta-dhavo suta-sannicayo, ye te dhammā ādī-kalyāṇā majjhe kalyāṇa pariyoṣāna-kalyāṇā sāthā saṃyāyānā kenāda-paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahma-cariyaṃ abhivadanti. (A. II 22-23)

③ “*Suta-dhavo suta-sannicayo*” ti ādisu sota-dvārāṇu-sāra-viññāta-dhavo ti attho. Idha pana sota-dvārāṇu-sārena upadhāritan ti vā upadhāraṇan ti vā attho. Me-saddassa hi mayā ti atthe sati, evaṃ mayā sutam, sota-dvārāṇusārena upadhāritan ti yujjati, mama ti atthe sati, evaṃ mama sutam, sota-dvārāṇusārena upadhāraṇan ti yujjati. (Ud-a. 12, D-a. I 28, etc.)

④ Kasmā bhasitan ti pabbaḍḍhaṇ ca upasampadattāṇ ca bhasitaṃ. (Uj. 125)

⑤ 舟橋「哉」原始佛教における出家道と在家道 印佛研三〇一、三五頁参照。

⑥ 念の定義については、水野弘元「マール佛教を中心とした佛教の心識論」(山喜房佛書林) 東京・一九六六・六〇三〜六一四頁に詳しく。藤原凌雪「念佛思想の研究」八頁や、泉芳環「梵文無量寿經の研究」(顕真学苑) 京都・昭和一四・九一一一二頁でも、念の哲學的解釈がなされる。

⑦ ann の接頭辞を訳すにすれば、recalling to the memory といった方がより正確であろう。例えて C. T. Onions (ed.): The Oxford Dictionary of English Etymology, Oxford, London, 1966, p. 1906 の recollect の項にこの訳語を用いている。

⑧ P. V. Bapat & R. D. Vadekar (ed) Aṭṭhasālinī,

Fergusson College, Poona, 1942, <As> p.120

⑨ この語を英語で表すの様に語っている。

⑩ Or mindfulness which, from arising in places where it ought to arise, is suitable for a well-born man who has entered the religious life through faith, is recollection. (Pe Maung Tin (tr.): The Path of Purity, vol. II, PTS., London, 1929, p. 226)

⑪ この語をばやばやの様に語っている。

⑫ *Pavattitabba-ṭṭhānamhi yeva pavattitā* ti iminā ca anusattiyā anusaritaḍḍhānurūpātā vuttā hoti ti pavattakass'eva anurūpatam dassetum kulaputtassa anurūpā ti vuttam. Saddhā-pabbaḍḍhassa vā kulaputtassa anurūpatā nama pavattitabba-ṭṭhānassa anurūpatā yeva hoti ti pavattakass'eva anurūpatā vuttā na ubhayassa. *Anurūpā* ti ca yuttā ti attho. (Ym-mh I 316)

⑬ *Buddhan* ti ye guṇe upādāya bhagavati buddho ti paññāti te guṇe ekaḍḍham gahetvā vuttam. ten'āha *Buddha-guṇ' ārammaṇāya satiyā etam abhivaccanam* ti. *ārabbhā* ti ālambitvā. (Ym-mh. I 316)

⑭ 漢訳阿含経では随念と云う訳もあるが六随念という語のみでそれを説明するときには六念として念佛・念天となっている (大・二・二三三〇 etc.)。

⑮ 註釈に *dhā* の補綴 (Dhp-a. III 458)°

⑯ *gata* *te* *v* *gam* (to go) の過去分詞 *gata* の女性形であり、(1) 往くる、(2) 入る、(3) に関する、属する、の意味を有し、PTS. *ka* *yagatā* *sati* *ti* relating to the

body」という訳を与えていることから(3)の意味にならざる。しかし、随念の成立過程からみて、Buddhagatāsatiなどの三念における gata は(1)又は(2)の意味であると理解した方がよい。

- (34) 拙稿「六随念の成立過程」印佛研一八の一、一八〇頁参照。

- (35) Dhammapada の諸異本対照は、丹生実憲「法句経の対照研究」(日本印度学会)高野山・昭四三・が便利である。

- (36) suprabuddham prabudhyante ime Gautama-śrāvakaḥ / yeśāṃ divā ca ratrau ca nityam śīlagatā smṛtiḥ // (Franz Bernhard, her.: Udānavarga Sanskrit-texte aus den Trufanfunden X, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, <Udāna-v.> p. 218.

- (37) rjes su dran byed pa ṅ anussmṛti の訳は、(Mahā-vyutpatti 1148)

- (38) Herman Beckh: Udānavarga in Tibetischer Sprache, Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911, p. 51.

- Bernhard は、*nyānāṃ rjes su dran byed pa tyāgatā smṛtiḥ, devagatā smṛtiḥ, samādhayaḥ smṛtāḥ* なる梵語に還元しようとする(Udāna-v. 218)。チベット訳者は、*gatāsati* と *anussati* と同義語としたか、或はこれを随念と理解したものの思える。ただ、*kāyagatāsati* の訳語は *rjes su (anu)* がなく、そこから、*nyānā*における *gata* は *Buddhagatāsati* 等に於ける *gata* とは意味が異なることを示すものである。
- (39) *ānāpāna-smṛtiḥ yasya pariṇipṇā subhāvitā / anupīṛyaṃ pariṇitā yathā buddhena deśitā / sa imaṃ bhāṣate*

lokam abhramuktaiva candramāḥ (Udāna-v. 213.)

- (40) 法集要頌經に於ける空・無相・無願は三等持のことであるから多分に定的概念である。(俱舍論第二十八卷・大・二九・一四九〇参照)

- (41) 出曜經では長行で「念不害」を説明して、法集要頌經に類似した諸概念を列挙し、次の偈である「意樂泥洹業」に結びつけている(大・四・七〇二a)。

- (42) 代表的を著作として丹生実憲氏の「法句経の対照研究」がある。

- (43) *Idāni yān taṃ aṇṇatra Buddh' uppatā appavattapubbaṃ sabba-tittihīyānaṃ avisayaḥ bhūtaṃ.* (Vism. 239)

- (44) 註釈に「*rakkhaṇa ti rakkhato*」とあることから理由に読む(Th-a. 2 の footnote)。

- (45) 「心によって遍満させる」とは、*nyānā*二種の遍満(*pharaṇa*)がある。水遍満と天眼遍満とである。その中で水遍処を得達して水に遍満することを水遍満という。このように遍満するときにも、大洋に於てすべの海に注ぐ川は内にある。また見方を拡げて天眼によつてすべの海を見るものが天眼遍満という。この様に遍満するときも大洋に於てすべの海に注ぐ川は内にあるのである。(A-a. II 78-79)。

- (46) *Antogadhā tassā ti tassa bhikkhuno bhāvanāya abbantaratagatā vā honti.* (A-a. II 79) とある *antogadhā* を *abbantaratagatā* (内に入れる)に、*tassa* を *bhikkhuno* の意味にとつてゐる。

- (47) 「明分なる」とは、*nyānā*に相應する二つの点で明に(vi-

(iii) 親近するから明分である。明から成る (vijja-kotthasa) 明分を進める (vattati) ということも明分である。その中で観智 (vipassanā-ñāṇa) と意所成神變 (mano-may'iddhi) と六神通 (abhinnā) とが八明である。初めの意味では、それらに相應せる法も明分であり、後の意味ではその中であるものが一明明で他のものは明分であるという。このように明も明に相應せる法も明分であるときを知るべきである。(A-a. II 79)

- (48) 註釈に *anāpāna-pabbāva* ti *ānāpāna-kammaṭṭhāna* odhi. (Vm-mh. II 117) とあるから節 (pabba) は限定 (odhi) の意味であると理解できる。

- (49) 長部二二大念処経、中部一〇念处経等では、四念処の中の身念処を説くとき、先の身念経に於ける身念の内容と殆んど同じである。(D. II 290-298, M. I 56-59, etc)

尚、パーリに於ては四念処 (cattaro satī-paṭṭhāna) という語はあるが、身念処という語は見出されず、*“kāye kāyānupassī viharati ātāpi sampajāno satinā”* (D. II 216, etc.) という様に使われている。北伝のテキストでは *“caturāri smṛty-upasthānāni kīya-vedanā-citta-dharmasmṛty-upasthānāni yathoktāni.”* (Abhidh-k-vy. II 599) という様な語が見出される。

- (50) *Api ca carimakanāṇaṃ assāsa-passāsaṇaṇaṃ viditā-bhāva-karaṇato pi 'ssā mahānisamsatā vedītabbā.* (Vism. 291)

- (51) 佛音の註釈に従って訳す (Dhp-a. III 109-110)。

- (52) V. Fausbøll: *The Jātaka, together with its Commentary*, Vol. III, p. 162. London, 1883. (cf. Pv-a. 66)

- (53) Vism 229 参照。

註釈では死念について次の様に説明する。

死についての念が死念であると、死の終り (marāṇanta) のみを示すために、その中で死とは云々と言った。一般的には (kāmaṇi) のうちは「五」蘊の破壊が老死であり、「二蘊に摂せられた」というところからして、変易 (cuti) 「すなわち五」蘊の破壊が死であると言いうべきである。しかるに区別して言えば、それ (死) は命根を断つことによつて業処を持する者に現われるから、命根の断絶と言われる。それ故に説明に於て「次の様に」言ふ。身体 (kāya-
*vara) の破壊が命根の断絶である。その中で、ある存在に属するとは、ある存在として区切られたものにとつて (paricchedassa) ということである。命根の断絶とは、命根の連続が断絶することであり、寿命の消尽という点によつて消滅することである。(Vm-mh. II 1)

* Pali の身体は *Kālevara* 又は *kālevara* である。Sk. は *kalēvara*. ABS. は *Kālevara* である。このうちはそのうではないものな *kālevara* を用いている。

※ 梵文テキストの略号は A Critical Pali Dictionary の Bibliography 246。