

なぜ、説一切有部の四念住の修習内容は 変遷したのか (1)

—アーガマに見える説一切有部の四念住の特徴—

飛田 康裕

1. はじめに

1.1. 小稿の目的

概して、四念住は、四諦を現観する見道に直結する修行法であるといふことができよう。しかしながら、新旧の経論を繙いてみるに、それらにおける四念住の内容が驚くほどに相違していることに気づく。これほど重要な修行であるにもかかわらず、同一部派の見解に著しい違いがあることは、極めて不可解なことである。よって、何故、このような見解の相違がもたらされたかについて追求することが必要となる。今回、小稿においては、その出発点として、アーガマに見える説一切有部の四念住の特徴について考察してみようと思う。

1.2. 俱舍論における四念住の概要

まず、経論における説一切有部の四念住の相違を見るに際して、その相違点を明瞭にするために、標準となる四念住の概観を捉えておく必要がある。ここでは、最も一般的で、最も洗練された四念住の説明として、俱舍論のそれを紹介する。

まず、俱舍論では、「自性としての念住は智慧である」(AKBh 341, 16f.: svabhāvasmṛtyupasthānam «prajñā» [6-15a]) と言って、念住の本質が智慧

であることを示している。また、この自性としての念住に関する「念住」の語義解釈には2種があつて、念（原因）によって智慧が増大する（結果）から念住は智慧である（AKBh 342, 9.: *smṛtyudrekadvād.....*）という説と智慧（原因）によって念が出現する（結果）から念住は智慧である（AKBh 342, 10.: *smṛtir anayopatiṣṭhāta itī smṛtyupasthānaṃ prajñā.....*）という説が示されるが、世親は後者を採用している。

さて、以上のごとく智慧を自性とするみなされる念住であるが、その内容と言え、俱舍論では、まず、浄・楽・常・我という四顛倒の対治として、「身は不浄である、受は苦である、心は無常である、法は無我である」と観ずる念住¹（別相念住）が示される。そして、そのさらに進展したものが、別相念住の所縁である身・受・心・法を纏め合わせて「法²は無常である、苦である、空である、無我である」と観ずる念住³（総相念住）であると陳べられる。⁴そして、この総相念住は、さ

¹ AKBh 342, 22ff.: «*catuṣkaṃ tu viparyāsavipakṣataḥ //*» [6-15c'd] *śūcisukhanityātmaviparyāsānāṃ caturṅgāṃ pratipakṣeṇa catvāri smṛtyupasthānāny uktāni yathākramaṃ.....*—「一方、[身念住などの] 4つの[念住]は、[四]顛倒（浄・楽・常・我）と反対のあり方をするものとして[その順に従って説かれた]。」「[6-15c'd] 浄・楽・常・我という4つの顛倒の対治として、4つの念住は、順に従って（不浄・苦・無常・無我の順に）、説かれたのであつて……」

² ここにおける「法」は、別相念住の法念住の所縁としての法（身・受・心以外のものとしての法）よりも広範なもので、別相念住の所縁である身・受・心・法をすべて含み得るものとしての「法」である。Cf. AKBh 341, 13.; AKBh 343, 2f.

³ AKBh 343, 4ff.: *evaṃ kāyādylambanāni smṛtyupasthānāny abhyasya «sa dharmasmṛtyupasthāne samastālabane sthitaḥ / anityaduḥkhataḥ śūnyānātmataḥ tān vipāsyati //*» [6-16] *sambhinnālabane dharmasmṛtyupasthāne sthitas tān kāyādin sarvān abhisamasya caturbhir ākāraih paśyati. anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmataś ca.*—以上のようにして、身体などを所縁とする念住を修習した後、「その、[身・受・心・法を] 合わせたものを所縁とする法念住にとどまっている者は、それら（身・受・心・法を合わせたもの）を、無常である、苦である、空である、無我であると観察するのである。」「[6-16] 混ざりあつたものを所縁とする法念住にとどまっている者は、それら、[すなわち、]身など（身・受・心・法）をすべて纏め合わせて、4つの行相によって見るのである。[すなわち、それらを、]無常である、苦である、空である、そして、無我であると[見るのである。]

らには、煖・頂・忍・世第一法という状態に発展し、ついには、見道において四諦を見るという目的が達成されるにいたるのである。⁵

四念住自体に関する説明は凡そ以上のごとくであるが、四諦を見ること（見道に入ること、あるいは、現観すること）を目的とした修行の一端として念住が捉えられていることに配慮して、さらに、四諦を見るまでの道程の概略とそこにおける具体的な実践についても確認しておくとう用であろう。

初めに、四諦を見るまでの道程の概略を示すと、俱舍論では、四諦を見ようと欲する者は、まず、戒を守り、次に所聞を受持し（あるいは、所聞の内容を聴き知って）、それを顛倒なく思惟して、最終的に、修習（すなわち、三昧）を実践することによって、四諦を見る⁶と説かれて

⁴ また一方、俱舍論では、念住に関して、身・受・心・法を①自相（四大種・四大種所造など）と②共相（諸行無常、有漏 [法] 苦、一切法空、一切法無我）という観点から観察するという視点が示されている（AKBh 341, 10ff.: «kāyaviccittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt // » [6-14cd] kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate. vedanāṃ cittaṃ dharmāṃs ca. svabhāva evaiṣāṃ svalakṣaṇam. sāmānyalakṣaṇaṃ tu anityatā saṃskṛtānām<> duḥkhatā sāsravāṇāṃ<> śūnyatānātmate sarvadharmāṇām. kāyasya punaḥ kaḥ svabhāvaḥ. bhūtabhautikatvam. -- «身と受と心と法を、2つの特徴（自相と共相）という観点から、観察することにより、[念住の修習を為すべきである]。» [6-14cd] [すなわち、] 身を、自相（個別の特徴）と共相（共通する特徴）という2つの観点から観察し、受と心と諸法をもまた、[自相（個別の特徴）と共相（共通する特徴）という2つの観点から観察するのである]。自相とは、とりもなおさず、それら（身・受・心・法）の自性のことである。一方、共相とは、諸行が無常であること、有漏 [法] が苦であること、一切の法が空であり、無我であることである。それでは、身の自性とは何か。[四] 大種と [四] 大種所造であることである)。しかしながら、②共相からの観察が総相念住として取り上げられるのに対して、①自相からの観察は、詳しくは取り上げられていない。あるいは、別相念住において「身は不浄である」という観察が為される際の「身は…」という時点において「身は、四大種と四大種所造である」という自相からの観察が既に成就しているということなのであるうか。

⁵ Cf. AKBh 343, 9ff.

⁶ AKBh 334, 14ff.: «vṛttasthaḥ śrutacintāvān bhāvanāyāṃ prayujyate / » [6-5ab] satyāni ha draṣṭukāma ādita eva śīlaṃ pālayati. tataḥ satyadarśanasyānulomaṃ śrutam

いる。さらに、以上の持戒・所聞・思惟・修習という4項目のうち、特に修習（三昧）は、身体については共同生活（saṃsarga）を、そして、心については不善なる尋（akuśalavitarka）—尋は、物事を大まかに考察する心の働きである—を遠ざけることによって完成する⁷と言われ、さらに、以上の二者（共同生活と不善なる尋）からの離脱は、少欲の者と足るを知る者においては達成されやすい⁸と付言されている。

次に、以上のような道程を具体的にはどのような実践を通して歩いていくのかについて見てみると、それについては以下のように言及されている。すなわち、修習を完成するに足る器となった者（少欲であって、足るを知る者）は、食を抑える不淨観⁹か、尋を断ずる出入息念¹⁰によつ

udgṛhñāty arthaṃ vā śṛmoti. śrūtvā cintayaty aviparītaṃ<> cintayitvā bhāvanāyāṃ prayujyate samādhaui: -- «善い行いをなしている者は、所聞と思惟を保有して、修習を実践する。」 [6-5ab] 実に、[四] 諦を見ようと欲している者は、必ず初めに戒を守る。それから、[四] 諦を見るために適切な所聞を受持する。あるいは、[所聞の] 内容を聴き知る。[所聞の内容を] 聴き知った後に、顛倒することなく、[所聞の内容を] 思惟する。[所聞の内容を] 思惟した後に、修習を実践する。[すなわち、] 三昧を [実践するのである]。

⁷ AKBh 335, 7ff.: tasya punar evaṃ bhāvanāyāṃ prayuktasya kathaṃ bhāvanā sampadyata ity āha. «vyapakaṣadvayavataḥ» [6-6a] yadi hi kāyacittābhyāṃ vyapakṛṣṭo bhavati. saṃsargākuśalavitarkadūrikaraṇāt. – さらに、以上のように修習を実践する、その者に、どのようにしたら、修習は完成するのか、たとえば、「2つの引き離された状態を有する者に [修習は完成する。]」 [6-6a] もし、身体と心によって [2つの] 引き離された状態が [修習を実践する者に] あるとしたら、[修習は完成する。2つ、すなわち、] 共同生活と不善なる尋が、[その者から] 遠ざかるからである。

⁸ AKBh 335, 9ff.: tat tarhi vyapakaṣadvayaṃ kasya sukaraṃ bhavati. yo 'lpeccaḥ saṃtuṣṭaś ca. -- その場合、以上のように2つの引き離された状態は、誰にとっては、為しやすいのか。誰であれ、少欲の者と足るを知ったものが [いる] 場合、[その者たちにとっては、2つの引き離された状態は、為しやすい]。

⁹ AKBh 337, 9ff.: keṣāṃ punar aśubhayā keṣāṃ ānāpānasmṛtyā. yathākramam «adhiraḡavitarkāṇām» [6-9c] – それでは、どのような者たちが、不淨 [観] によって [修習へと入り、] どのような者たちが、出入息念によって [修習へと入る] か。順に従って、「&とりわけ多くの食と [とりわけ多くの] 尋を有する者たちは、[それぞれ、不淨観によって、出入息念によって、そこ（修習）へと入る

て、奢摩他の完成を目指つつ修習（三昧）に入る。¹¹そして、以上の方法によって奢摩他を完成した暁には、次には、毘鉢舍那の完成を目指しつつ、身・受・心・法の順に生起する¹²四念住を修習するというのである。¹³

のである。] » [6-9c] --

上記の箇所では、貪が過剰な者は、不浄観によって修習（三昧）に入り、尋が過剰な者は、出入息念によって修習（三昧）に入るということが陳べられているが、このことから、不浄観が貪の対治となり、出入息念が尋の対治となることうかがえる。

さらに、俱舍論では、「[不浄観は、]勝解の部分的な作意であるから、不浄観によって、煩惱が断ぜられることはないが、[煩惱が]制せられる」(AKBh 338, 1f.)と陳べられことから、不浄観は貪を断ずるものではなく、“貪を抑える”ものと考えられていたことが分かる。それに対して、出入息念は、「真実の作意である」(ABHh 339, 13.)と言われ、また、一類の者の説ではあるものの、「多様なものを所縁としないから、それら(出入息念)は、尋を断ずるために役立つ」(AKBh 337, 12f.)という陳述がある一世親もこれに対しては異論を差し挟んでいないことから、出入息念は“尋を断ずる”ものと考えられていたと判断される。

ちなみに、不浄観に関しては、①死体が腐敗し白骨化していく様子を表象しつつ、死体の状況に応じて、色彩に関する貪・形態に関する貪・触感に関する貪・供奉に関する貪という4種の貪を、別々に抑えていくもの(AKBh 337, 14ff.)と②以上のように貪を区別することなく、骨鎖を表象することによって一遍に貪を抑えていくもの(AKBh 337, 17ff.)の2種が紹介されている。

¹⁰ 註9参照。

¹¹ AKBh 337, 7ff.: *tasya tv evaṃ pātrībhūtasya kathañ tasyāṃ bhāvanāyām avatāro bhavati. «atrāvatāro'subhayā cānāpānasmr̥tena ca /»* [6-9ab] – しかし、以上のようにして器となった、かの者は、どのようにして、その修習へと入るのか。「不浄[観]によって、出入息念によって、そこ(修習)へと入るのである。」[6-9ab]

¹² AKBh 342, 17f.: «*kramaḥ / yathotpatti*» [6-15b*c] -- « [念住の] 順序(身・受・心・法の順序)は、[念住が]生ずる[順に]従っている。 » [6-15b*c] -- Cf. AKBh 328, 2f.

¹³ AKBh 341, 7ff.: *tābhyāṃ tu samādhir labdhā «niṣpannaśamathāḥ kuryāt smṛtupasthānabhāvanām /»* [6-14ab] *vipaśyanāyāḥ sampādanārhtam.* -- 一方、それら2つ(不浄観と出入息念)によって三昧が獲得されて、「奢摩他(止)を完成した者は、念住の修習をなすべきである。」[6-14ab] [すなわち、奢摩他を完成した者は、]毘鉢舍那(観)を成り立たせるために、[念住の修習をなすべきなのである。]

以上をまとめると、俱舎論の念住は以下のような次第で展開すると概説できよう。

[イ-1] 戒を守る。

[イ-2] 知足少欲となる。

[ロ-1] 食を抑える不淨観によって修習（三昧）¹⁴に入る。

[ロ-2] 尋を断ずる出入息念によって修習（三昧）に入る。

[ハ] 身を不淨と見る念住（身念住）を修習する。

[ニ] 受を苦と見る念住（受念住）を修習する。

[ホ] 心を無常と見る念住（心念住）を修習する。

[ヘ] 法を無我と見る念住（法念住）を修習する。

[ト] 総相念住を修習する。

1.3. 『中阿含』と俱舎論の四念住の比較

以上のようにして俱舎論における四念住を確認したところで、次にアーガマにおける説一切有部の四念住について調べてみることにしよう。小稿では説明が最も詳しく、しかも、説一切有部の所伝と考えられている¹⁵中阿含『念処経』の四念住を中心に見ていくことにする。中阿含『念処経』における四念住の内容は以下のごとくである（文末の関連諸経対

¹⁴ このようにして、不淨観、あるいは、出入息念によって三昧に入った後、念住を修ずるとなると、ここでの念住は修所成のものとなる。しかし、俱舎論では、修所成の念住の他にも、聞所成の念住と思所成の念住も紹介している。これは、「念住は智慧を自性とする」という前提と「智慧には聞所成と思所成と修所成のものがある」という前提から導き出されるものである（AKBh 341, 16ff.）。この聞所成の念住と思所成の念住の議論が、単に理論的に可能という程度のものであるのか、あるいは、解脱や涅槃のために何らかの重要な役割を果たす可能性があるのかなどについては、若干の吟味を要するだろう。しかし、小稿は俱舎論の念住を精査することを眼目としていないので、この議論は別稿に譲ることにする。

¹⁵ まとまった研究としては、森 [1995] が挙げられる。

照表*を参照されよ)。

[A. 身念住]

[A-1] 行住坐臥の四威儀など¹⁶をありのままに知る身念住

(T1, 582b19ff.; corr. MN 1, 56, 36ff.)

[A-2] 行動を意識的に行う身念住

(T1, 582b24ff.; corr. MN 1, 57, 5ff.)

[A-3] 善尋を作意することにより不善尋を断ずる身念住

(T1, 582b29ff.)

[A-4] 心によって心を抑えることにより不善尋を断ずる身念住

(T1, 582c6ff.)

[A-5] 出入息念を行う身念住

(T1, 582c12ff.; corr. MN 1, 56, 14ff.)

[A-6] 離生喜樂（初静慮所摂）を身体に遍満させる身念住

(T1, 582c20ff.)

[A-7] 定生喜樂（第二静慮所摂）を身体に遍満させる身念住

(T1, 582c27ff.)

[A-8] 無喜生樂（第三静慮所摂）を身体に遍満させる身念住

(T1, 583a7ff.)

[A-9] 清淨心（第四静慮所摂）を身体に遍満させる身念住

(T1, 583a14ff.)

[A-10] 光明想を作意する身念住 (T1, 583a21ff.)

[A-11] [事物の] 有様（相）を観ずる身念住 (T1, 583a28ff.)

[A-12] 身中の内臓や汚物¹⁷を観ずる身念住

¹⁶ MN *Satipaṭṭānasutta* では四威儀のみを説くが、中阿含『念処経』ではさらに「眠」「寤」「眠寤」を説く。

¹⁷ 中阿含『念処経』の所伝と MN *Satipaṭṭānasutta* の所伝では列挙される項目が若干異なる。中阿含では、「髮・髻・爪・齒・龜細薄膚・皮・肉・筋・骨・心・腎・

(T1, 583b4ff.; corr. MN 1, 57, 13ff.)

[A-13] 身中の地・水・火・風・空・識の6要素¹⁸を觀ずる身念住

(T1, 583b17ff.; corr. MN 1, 57, 35ff.)

[A-14] 屍¹⁹を表象する身念住① (T1, 583b23ff.)

肝・肺・大腸・小腸・脾・胃・搏糞・腦及腦根・涙・汗・涕・唾・膿・血・肪・髓・涎・膽・小便」を挙げるのに対し、MN では、以下の如き項目を提示する。一なお、() 内は対応すると考えられる中阿含『念処經』の項目を示す一すなわち、頭髮(髮)・体毛(鬣)・爪(爪)・齒(齒)・皮膚(皮)・肉(肉)・筋(筋)・骨(骨)・骨髓(腦及腦根?)・腎臟(腎)・心臟(心)・肝臟(肝)・肋膜・脾臟(脾)・肺(肺)・腸(大腸・小腸)・腸間膜・胃の中の食物(胃)・大便(搏糞)・胆汁(膽)・痰(涎)・膿(膿)・血(血)・汗(汗)・脂肪(髓?)・涙(涙)・脂膏(肪?)・唾(唾)・涕(涕)・關節液・小便(小便)である。Cf. “三十六物”。『望月仏教大辞典』p. 1567f. に例あり。

¹⁸ 田中 [1993: p. 161] にも示されるように、中阿含『念処經』では、身体を地界・水界・火界・風界・空界・識界という6つの要素に分析して觀察する仕方を取るが、これに相応するMN *Satipaṭṭānasutta* では地界・水界・火界・風界の4要素による分析觀察を採用している。この身体を6要素で觀察するという仕方は、『法蘊足論』にも受け継がれること (T26, 476a28ff.; 476b19ff.; 476c10ff.) から、説一切有部の習慣であったものと考えられる。

¹⁹ 中阿含『念処經』では、屍を表象する修習として、以下の5種が挙げられている。すなわち、①「比丘は彼の死屍の、或は一、二日より六、七日に至り、烏鴉に啄まれ、豺狼に食され、火焼・埋地され、悉く腐爛して壞するを觀じ…」②「比丘は、本、息道の骸骨の青色にして、爛腐して、餘半の骨瓊の地に在るを見るが如く…」③「比丘は、本、息道の皮・肉・血を離れ、唯だ筋の相連るを見るが如く…」④「比丘は、本、息道の骨節の解散して、諸方に散在し、足骨・膊骨・髀骨・髁骨・脊骨・肩骨・頸骨・髑髏骨、各異處に在るを見るが如く…」⑤「比丘は、本、息道の骨、白きこと螺の如く、青きこと鶺鴒色の猶く、赤きこと血塗の若く、腐壞し碎沫するを見るが如く…」である。これは、必ずしも、時系列的な屍の分類ではない。

それに対し、MN *Satipaṭṭānasutta* では、時系列的に9種の屍を表象する修習を挙げている。第一には、死後1日から3日経ち、膨張し、青黒くなり、腐敗した死体を觀ずるかのように (MN 1, 58, 9ff.)、第二には、動物に食い散らかされた死体を觀ずるかのように (MN 1, 58, 15ff.)、第三には、まだ血肉があり筋で繋がっている骨鎖を觀ずるかのように (MN 1, 58, 24ff.)、第四には、肉がなくなり血まみれとなり筋で繋がっている骨鎖を觀ずるかのように (MN 1, 58, 26ff.)、第五には、血肉がなくなり筋によって繋がっている骨鎖を觀ずるかのように (MN 1, 58, 27ff.)、第六には、繋がりを失って散乱している骨を觀ずるかのように (MN

[A-15] 屍を表象する身念住② (T1, 583b29ff.)

[A-16] 屍を表象する身念住③ (T1, 583c5ff.)

[A-17] 屍を表象する身念住④ (T1, 583c10ff.)

[A-18] 屍を表象する身念住⑤ (T1, 583c17ff.)

[B. 受念住]

1, 58, 29ff.)、第七には、法螺貝の色のような白骨になっているのを観ずるかのように (MN 1, 58, 35ff.)、第八には、一年が過ぎ去って山積みとなった骨になっているのを観ずるかのように (MN 1, 58, 38.)、そして、第九には、粉末になっている朽ちた骨を観ずるかのように (MN 1, 58, 38ff.)、自身を観ずるというものである。

何故に中阿含の屍を表象する修習が、以上のような5種に纏められるのかについては経中に明言されないが、その理由の一つには、この屍を表象する修習の対治である貪の分類に関する考察が進んだ結果ではないかと推測される。例えば、貪を、色彩に関する貪・形態に関する貪・触感に関する貪・供奉に関する貪という4種に振り分けて、それぞれの対治として、それに適した死体の有様を表象するという考えは、『婆娑論』(T27, 427c12ff.)をはじめとして、AKBh 337, 14ff.や『順正理論』(T29, 671a18ff.)にもあらわれる。中でも、『瑜伽師地論』(T30, 428c19ff.)の説明は極めて明瞭である。以下に要略すると、まず、(i) 色彩に関する貪は、屍の青黒くなった相や膿爛した相や変壞した相や膨張した相や動物に食い散らかされた相を表象することによって、次に、(ii) 形態に関する貪は、屍の赤くなっている相を表象することによって、さらに、(iii) 触感に関する貪は、屍が骨鎖となっている相を表象することによって、そして、(iv) 供奉に関する貪は、骨となった屍が散乱している相を表象することによって、清浄になるという。そして、世尊は、このことを顕示するために、(i) に対して「彼彼の屍の、死して一日を經、或いは二日を經、或いは七日を經、烏鵲鷓狗鴟鷲狐狼野干禽獸の食噉する所〔となる〕を見て…」という教説を、(ii) に対して「彼彼の屍の、皮肉血を離れ、筋脈纏裹するを見て…」という教説を、(iii) に対して「彼彼の骨の、或いは骨、或いは鎖となるを見て…」という教説を、そして、(iv) に対して「彼彼の骨の、手骨異處、足骨異處、腕骨異處、膝骨異處、臂骨異處、肘骨異處、脊骨異處、髀骨異處、肋骨異處にして、頷輪齒鬚頂髑髏等各各分散し、或いは一年、或いは二、或いは三、乃至、七年を經て、其色の鮮白なること猶ほ螺貝の如く、或いは鶻色の如きを見、彼の骨の塵土と和雜するを見て…」という教説を、「憍怕路」にまつわるものとして建立されたのだという。こうして見ると、中阿含『念处経』の屍を表象する身念住① (②?)と『瑜伽師地論』の (i)、屍を表象する身念住③と『瑜伽師地論』の (ii)、屍を観ずる身念住④⑤と『瑜伽師地論』の (iv) が相似していることが分かり、表象する屍の分類と貪の分類が関連していることがうかがえる。

三種（樂・苦・不苦不樂）の受、三種の身体的な受・三種の精神的な受、三種の食（有味受）・三種の無食（無味受）、三種の欲（耽嗜受）・三種の無欲（出離受）という 21 種²⁰の受をありのままに知る受念住（T1, 583c24ff.; corr. MN 1, 59, 11ff.）

[C. 心念住]

欲心（有貪心）・無欲心（離貪心）、有悲心（有瞋心）・無悲心（離瞋心）、有癡心・無癡心（離癡心）、有穢汚心・無穢汚心、有合心（聚心）・有散心（散心）、有下心（沈心）・有高心（策心）、有小心（小心）・有大心（大心）、修心（脩心）・不修心（不脩心）、定心・不定心、不解脫心・解脫心という 20 種²¹の心をありのままに知る心念住（T1, 584a5ff.; corr. MN 1, 59, 29ff.）

[D. 法念住²²]

[D-1] 六結に関する法念住（T1, 584a14ff.; corr. MN 1, 61, 11ff.）

[D-2] 五蓋に関する法念住（T1, 584a24ff.; corr. MN 1, 60, 7ff.）

[D-3] 七覺支に関する法念住（T1, 584b3ff.; corr. MN 1, 61, 32ff.）

²⁰ 中阿含『念処経』では、以上の 21 種の受を提示しているが、MN *Satipaṭṭānasutta* は、樂・苦・不苦不樂の、受と欲（耽嗜受）と無欲（出離受）の 9 種を説くのみである（Cf. 田中 [1993: p. 161]）。これは受の分類の習慣の違いによるものかと推測される。なお、本文中の（）内に示したものは、『法蘊足論』（T26, 476c20ff.）における用語である。

²¹ 中阿含『念処経』では、以上の 20 種の心を提示しているが、MN *Satipaṭṭānasutta* では、有穢汚心・無穢汚心、修心（脩心）・不修心（不脩心）を欠く 16 種の心を説くのみである。これもまた、受の場合と同様に、心念住における「心」— 純粋な認識のみを示す心のことではなく、心の状態を示している— の分類の習慣の違いによるものかと推測される。なお、本文中の（）内に示したものは、『法蘊足論』（T26, 477c10ff.）における用語である。

²² 田中 [1993: p. 161] に示されるように、MN *Satipaṭṭānasutta* では法念住において、さらに、五取蘊に関する念住と四諦に関する念住が修習される。なお、五取蘊に関する念住については、小稿 3.3. に示した『法蘊足論』修定品に引用されるアーガマの中に第四の修定（*samādhi-bhāvanā*）として登場するので、その箇所を参照されよ。

以上が中阿含『念処経』の四念住のすべてであるが、これと先述の俱舎論の四念住とを比較すると、両者の隔絶が甚だしいことに気づく。俱舎論の身を不浄と見る身念住は、中阿含の [A-12] において辛うじて相應する可能性があるが、それ以外の項目は俱舎論では念住の前段階と考えられている事項か、あるいは、欠落してしまっている事項である。さらに、俱舎論の、受を苦と見る受念住、心を無常と見る心念住、そして、法を無常と見る法念住にいたっては、その片鱗すらうかがうことができない。

2. MN と中阿含の四念住の比較

さて、小稿の目的は、アーガマに見える説一切有部の四念住の特徴を明らかにすることである。説一切有部の四念住の独自性を際立たせるためには、パーリ所伝の MN と説一切有部所伝の『中阿含』の四念住を比較したときに最も相違点が多くなる部分について分析してみるのが有効であろう。よって、以下では、四念住の内、両経の間の違いが最も顕著な身念住の分析を通して、その特徴を明らかにしたい。

このような意図の下で比較検討する際、最も単純な方法としては、互いに相應している MN *Satipaṭṭānasutta* と中阿含『念処経』を比較することを思い付くが、田中 [1993: p. 156ff.] が指し示すように、『念処経』は、*Satipaṭṭānasutta* に比して、余りに大幅に増補改編されているために両者を比較することに困難が生ずる（文末の関連諸経対照表*を参照されよ）。しかしながら、幸いなことに、『念処経』の身念住の記述には、同じ中阿含の『念身経』にほぼ完全に一致するパラレルを見出すことができ、その上さらに、その『念身経』とそれに相應する MN *Kāyaḡatāsatisutta* が比較的によく呼応しているので、以下では、この両経を比較分析することを通して論を展開させようと思う（文末の関連諸経対照表*を参照さ

れよ)。

まず初めに、*Kāyagatāsatisutta*、あるいは、『念身経』の構成を大きく捉えることからはじめよう。この経の中心をなす部分(いわゆる正宗分)は、4部構成になっていると考えることができる。すなわち、まず第I部(MN 2, 89, 9ff.; corr. T1, 555a11-555b18, 556a11-556c9.²³)では、如何にして身念住が修習されるかということが説かれ、次の第II部(MN 2, 92, 23ff.; corr. T1, 555b18-556a11.)では、如何にしてその身念住が増大されるかに話が及び、さらに第III部(MN 2, 94, 22ff.; corr. T1, 556c9ff.)では、身念住がもつ大いなる果報が陳べられ、最後の第IV部(MN 2, 97, 15ff.; corr. T1, 557b8ff.)では、身念住がもつ大いなる功德が明かされるという構成である。この構成は、特に、*Kāyagatāsatisutta*の説法に際する釈尊の比丘たちへの呼びかけ—「比丘たちよ。それでは、身体に関する念は、[I] いかにして修習されるのか。[II] いかにして増大され、[III] 大いなる果報を有し、[IV] 大いなる功德を有するのか」²⁴—から明確である。

このうち、『念処経』とパラレルをなす部分は、上記の第I部と第II部であるから、以下では両経のその部分を中心に見ていくことにする。

まず、MNにおける[I]身念住の修習と[II]その増大を促す修習の内容は以下の如くである。

[I. 身念住の修習]

²³ 『念身経』では、第I部と第II部とが入り組んだかたちになっていることが注目される。なぜ、このようなかたちになったかについては、小稿4.を参照されよ。

²⁴ MN 2, 89, 8f.: *kathaṃ bhāvitā ca, bhikkhave, kāyagatā sati, kathaṃ bahulikatā<> mahapphalā hoti<> mahānisaṃsā.*; T1, 555a6f.: 如何して…念身を修習し、分別廣布すれば、大果報を得ると。

漢訳の呼びかけには、「大いなる功德」に関する言及がないが、本文中には18種の功德が説かれている。なお、MNでは、10種の功德として、これを説く。

- [I-1] 出入息念を行う身念住 (MN 2, 89, 12ff.)
- [I-2] 行住坐臥の四威儀²⁵をありのままに知る身念住
(MN 2, 89, 25ff.)
- [I-3] 行動を意識的に行う身念住 (MN 2, 90, 1ff.)
- [I-4] 身中の内臓や汚物を観ずる身念住 (MN 2, 90, 12ff.)
- [I-5] 身中の地水火風の 4 要素を観ずる身念住 (MN 2, 91, 1ff.)
- [I-6] 屍を表象する身念住① (MN 2, 91, 14ff.)
- [I-7] 屍を表象する身念住② (MN 2, 91, 23ff.)
- [I-8] 屍を表象する身念住③ (MN 2, 92, 1ff.)
- [I-9] 屍を表象する身念住④ (MN 2, 92, 3f.)
- [I-10] 屍を表象する身念住⑤ (MN 2, 92, 4f.)
- [I-11] 屍を表象する身念住⑥ (MN 2, 92, 5ff.)
- [I-12] 屍を表象する身念住⑦ (MN 2, 92, 16ff.)
- [I-13] 屍を表象する身念住⑧ (MN 2, 92, 18f.)
- [I-14] 屍を表象する身念住⑨ (MN 2, 92, 19ff.)
- [II. 身念住の増大を促す修習]
- [II-1] 離生喜樂 (初静慮所撰) を身体に遍満させる身念住
(MN 2, 92, 23ff.)
- [II-2] 定生喜樂 (第二静慮所撰) を身体に遍満させる身念住
(MN 2, 93, 4ff.)
- [II-3] 無喜生樂 (第三静慮所撰) を身体に遍満させる身念住
(MN 2, 93, 24ff.)
- [II-4] 清浄心 (第四静慮所撰) を身体に遍満させる身念住
(MN 2, 94, 9ff.)

以上の記述に従えば、パーリにおいては、まずは出入息念 (I-1) によつ

²⁵ MN と中阿含との相違点については、註 16 を参照されよ。

て身念住に入るところから始まり、続いて行動に関する 2 種の身念住 (I-2, I-3) を修習した後、身中の内臓や汚物を観ずる身念住 (I-4)²⁶と身中の 4 要素を観ずる身念住 (I-5)²⁷を行い、最後に 9 種の屍を表象する身念住 (I-6.....I-14)²⁸を修習する。そして、以上のようにして得られた身念住を更に増大せしめつつ (II-1.....II-4)、身念住を完了させると考えられていたことが分かる。

これに対して『中阿含』の身念住の展開²⁹は異なる伝統を示す。パーリでは出入息念によって身念住に入るところから始まるのに反して、『念身経』では行動に関する 2 種の身念住、すなわち、[a-1] 行住坐臥の四威儀などをありのままに知る身念住 (T1, 555a11ff.; corr. I-2.)・[a-2] 行動を意識的に行う身念住 (T1, 555a17ff.; corr. I-3.) から始める。そしてその次には、凡そ身体の観察とは無関係な一むしろ、心の観察³⁰と考えるほうが普通な—[a-3] 善尋を作意することにより不善尋を断ずる身念住 (T1, 555a24ff.) と [a-4] 心によって心を抑えることにより不善尋を断ずる身念住 (T1, 555b2ff.) が差し込まれ、これらを成就した後、漸く [a-5] 出入息念 (T1, 555b10ff.; corr. I-1.) を修習するにいたっている。そしてさらに、パーリでは全ての身念住が一通り完了した後に置かれる念住を増大せしめる 4 種の修習を、6 種の修習、すなわち、[a-6] 離生喜楽 (初静慮) を身体に遍満させる身念住 (T1, 555b18ff.; corr. II-1.)・

²⁶ MN と中阿含との相違点については、註 17 を参照されよ。

²⁷ MN と中阿含との相違点については、註 18 を参照されよ。

²⁸ MN と中阿含との相違点については、註 19 を参照されよ。

²⁹ 『念身経』の身念住の展開は、その内容・順序ともに、『念処経』と全く一致している。よって、小稿 1.3. に示した『念処経』の念住の内容 (A-1..... A-18) にならって、[a-1..... a-18] とあわすことにする。なお、身念住の展開が、その内容・順序ともに、『念処経』と『念身経』で一致することから、これらが経典の編集者による恣意的な羅列ではなく、伝統に則った配列であることが分かる。

³⁰ Cf. 田中 [1993: p. 156ff.]

[a-7] 定生喜樂(第二靜慮)を身体に遍満させる身念住(T1, 555b27ff.; corr. II-2.)・[a-8] 無喜生樂(第三靜慮)を身体に遍満させる身念住(T1, 555c7ff.; corr. II-3.)・[a-9] 清淨心(第四靜慮)を身体に遍満させる身念住(T1, 555c17ff.; corr. II-4.)・[a-10] 光明想を作意する身念住(T1, 555c26ff.)・[a-11] [事物の]有様(相)を觀ずる身念住(T1, 556a5ff.)として増補しつつ、出入息念の次に挿入している。しかるに、パーリに説かれる残りの身念住、すなわち、[a-12] 身中の内臟と汚物を觀ずる身念住(T1, 556a11ff.; corr. I-4.)と[a-13] 身中の要素を觀ずる身念住(T1, 556a26ff.; corr. I-5.)と[a-14.....a-18] 屍を表象する念住(T1, 556b4ff.; corr. I-6.....I-14.)は如何にと言え、以上のように6種の修習によって念住を増大せしめた後に、終に修習するというかたちをとっているのである。

ゆえに、ここでの問題点は、1つに絞られると考えられる。つまりは、不善尋を断ずる身念住(a-3, a-4)と出入息念(a-5)と念住を増大せしめる6種の修習(a-6.....a-11)が、なぜ、ここに、以上のような順で、挿入されたのかということである。

3. なぜ、不善尋を断ずる身念住と出入息念と念住増大のための6種の修習が挿入されたのか

3.1. 不善尋を断ずる身念住についての考察

まず、MNの*Kāyagatāsatisutta*には存在しない、『念身經』の不善尋を断ずるための2種の身念住([a-3] 善尋を作意することにより不善尋を断ずる身念住・[a-4] 心によって心を抑えることにより不善尋を断ずる身念住)を見てみよう。

[a-3. T1, 555a24ff.]

復次に比丘は念身を修習す。比丘は、惡不善の念生ずれば、善法を

以って念じ、治斷滅止す…。

[a-4. T1, 555b2ff.]

復次に比丘は念身を修習す。比丘は、齒齒相著し、舌もて上齶を逼して、心を以って心を治し、治斷滅止す…。

以上は、不善な尋が生じた場合には、その不善な尋を断ずるために、善法（無貪・無瞋・無癡という善根を伴った法）を思念すべきであるし、あるいは、心で心を抑え付けるべきであるという教説である。田中 [1933: p. 159] にも示されるように、この教説の内容は尋について説かれたものであり、確かに身念住にはそぐわない。しかし、それでは、なぜ、身念住とは懸け離れたこのような要素が、敢えてここに挿入されたのだろうか。

また、田中 [1933: p. 156] によって、以上の教説が MN *Vitakkasaṅṭhānasutta* (corr. 中阿含『増上心経』T1, 588a3ff.) の一部であると指摘されている。よって、以下では、この *Vitakkasaṅṭhānasutta* 全体を眺めながら、以上の文言が挿入された意義を探ってみたい。その経文は、以下の通りである。

[0. MN 1, 119, 1ff.]

bhagavā etad avoca: adhicittam anuyuttena<> bhikkhave<> bhikkhunā pañca nimittāni kālena kālaṃ manasikātabbāni. katamāni pañca.

世尊は、以下のように仰せになった。一比丘たちよ。増上心 [学] (静慮) を追求している比丘によって、5つの相が、時に応じて、作意されるべきである。5つの [相] とは、いずれのものが [と云えば、]

[1. MN 1, 119, 5ff.]

idha<> bhikkhave<> bhikkhuno yaṃ nimittaṃ āgamma yaṃ nimittaṃ manasikaroto uppajjanti pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitā pi

dosūpasamhitā pi mohūpasamhitā pi, tena<,> bhikkhave<,> bhikkhunā tamhā nimittā aññaṃ nimittaṃ manasikātabbaṃ, kusalūpasamhitam; tassa tamhā nimittā aññaṃ nimittaṃ manasikaroto kusalūpasamhitam ye pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitā pi dosūpasamhitā pi mohūpasamhitā pi<,> te pahīyanti te abbattham gacchanti, tesam pahānā ajjhataṃ eva cittaṃ santiṭṭhati sannisīdati ekodihoti samādhīyati.....

比丘たちよ。ここにおいて、比丘が、ある相 (A) に従ってある相 (A) を作意しているときに、貪を伴うものであろうとも、瞋を伴うものであろうとも、癡を伴うものであろうとも、邪悪で不善な尋が生じた場合には、比丘たちよ、かの比丘によっては、善 [根] (無貪・無瞋・無癡) を伴った、その相 (A) とは異なる相が作意されるべきである。彼 (比丘) がその相 (A) とは異なる、善 [根] (無貪・無瞋・無癡) を伴った相を作意するときには、何であれ、貪を伴うものであろうとも、瞋を伴うものであろうとも、癡を伴うものであろうとも、邪悪で不善な尋 (B) が [生じた] 場合 [でも、] それら (B) は断ぜられ、それら (B) は滅し、それら (B) が断ぜられることによって、実に、内なる心は、安立し、静かになり、集中し、統一されるのである…。

[2. MN 1, 119, 17ff.....]

[3. MN 1, 120, 4ff.....]

[4. MN 1, 120, 15ff.....]

[5. MN 1, 120, 32ff.]

tassa ce<,> bhikkhave<,> bhikkhuno tesam pi vitakkānaṃ vitakkasaṅkhārāsaṅghānaṃ manasikaroto uppajjant' eva pāpakā akusalā vitakkā.....tena<,> bhikkhave<,> bhikkhunā dantehi danta-m-ādhāya<,> jivhāya tāluṃ āhacca<,> cetasā cittaṃ abhiniggaṇhitabbaṃ

abhinipīletabbaṃ abhisantāpetabbaṃ.....

比丘たちよ。もし、かの比丘が、さらにまた、それらの尋（B）に関する尋を形成するもののあるあり方を作意しているときに…邪悪で不善な尋が生じた場合にのみ、比丘たちよ、かの比丘によっては、諸歯の上に歯を置き、舌によって口蓋を押して、心によって心が抑えられるべきであり、押しつぶされるべきであり、砕かれるべきである…。

上記の MN *Vitakkasaṅghānasutta* では、不善な尋が生じたときの対処法として、5つの相（nimitta）を提示しているが、その内、第1の相の「善[根]を伴った…相が作意されるべき…」という説明（[1]）と第5の相の「諸歯の上に歯を置き、舌によって口蓋を押して、心によって心が抑えられるべき…」という説明（[5]）一經文中の下線部一が、『念身經』に挿入された不善尋を断ずるための2種の身念住の内容と一致していることが分かる。さらに、この經の冒頭（[0]）に掲げられた文言に注目すると、ここにおける対処法は、増上心学、すなわち、静慮³¹を追求している者に不善な尋が生じた場合の対処法であるということが明らかとなる。つまり、*Vitakkasaṅghānasutta* は、静慮の成就を目的として説かれているのである。よって、このことから、『念身經』の対応する經文もまた、これと同様に、念住の成就というよりはむしろ静慮の成就を目的として説かれていると考えることができよう。蓋し、念住における静慮の役割の重要性を慮って、修行の境位に合わせて、本来は身念住に属さないこの修習を、この場所へと挿入したものであろう。

³¹ 増上心[学]と静慮が同等の意味を示すことは、『集異門足論』（T26, 338b24ff.）の「三學とは、一に増上戒學。二に増上心學。三に増上慧學なり…増上心學とは云何ん。答ふ。欲と惡不善法とを離れ、有尋有伺にして離より喜樂を生ずる初靜慮に入りて具足して住ず。廣説乃至、第四靜慮に入りて具足して住す。是れを増上心學と名づく」という記述から知られる。

3.2. 出入息念についての考察

さて、以上のようにして不善尋を断ずるための2種の身念住が、念住の成就というよりはむしろ静慮の成就を目的として挿入されたと考えることができるとなると、次に続く [a-5] 出入息念を行う身念住³²についても同じようなことが言えるのではないかという推測が立つ。すなわち、不善な尋を断じて善なる尋のみを有する状態となった有尋有伺の初静慮の人は無尋無伺の第二静慮に移行するためにその善なる尋をも断ずると説かれることと関連して、次に続く出入息念は、尋を断ずる修行なのではないかと想像されるのである。そして、以上のような観点から、ア-ガマを見渡してみると、果たして、出入息念は尋を断ずるものとして説かれている。以下は、説一切有部所伝の可能性が高いと考えられている³³『雑阿含』の一節である。

[T2, 206b16ff.; Cf. T2, 209c29f.]

爾時、世尊、諸比丘に告げたまはく。當に安那般那念を修すべし。
安那般那念を修習し多修習する者は諸覺想を斷ず…。

上記の経文では、「安那般那念」(ānāpānasmṛti)、すなわち、出入息念を修習する者は、「諸覺想」、すなわち、もろもろの尋³⁴を、断ずることが

³² T1, 555b10ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘者は、入息を念ずれば即ち入息を念ずと知り、出息を念ずれば即ち出息を念ずと知る。入息長ければ即ち入息長しと知し、出息長ければ即ち出息長しと知る。入息短ければ即ち入息短しと知り、出息短ければ即ち出息短しと知る。一切身に息の入るを學び、一切身より息の出るを學ぶ。身行を止めて息の入るを學び、口行を止めて息の出るを學ぶ…。

³³ 註15参照。

³⁴ 玄奘訳の尋 (vitarka)・伺 (vicāra) は、『雑阿含』では「覺」・「觀」と訳される。また、俱舍論における出入息念を尋を断ずるに資するとする説(註9参照)からしても、この経にあらわれる「覺想」なる語が、尋に関わるものであることはほぼ間違いないと考えられる。なお、「覺想」の訳例としては、kummo va añḅāni sake kapāle // samodaham bhikkhu manovitakke // (SN 1, 7, 17f.) の訳として、「如龜善方便 以殼自藏六 比丘習禪思 善撰諸覺想」(『雑阿含』T2, 160c7f.)

可能であると説かれている。よって、従前の文脈からしても、この出入息念を、念住自体の成就というよりもむしろ静慮の成就に深く関わる修行として捉えることが可能となるのである。

3.3. 念住増大のための6種の修習についての考察

『念身經』に挿入された經文の考察を通して、今までのところ、この挿入部分は念住自体よりもむしろ静慮の成就と深く関わっている傾向が強いことが分かった。すなわち、不善な尋を断ずる修習を通して初静慮に入るに足る資質をそなえた人が、次に出入息念を修することにより初静慮に入り、その出入息念を円満にすることにより最終的にはあらゆる尋を断じて第二静慮以上の三昧へと進んでいくという静慮の道すじを示している經文であると考えられるのである。よって、これに続く念住増大のための6種の修習 (a-6..... a-11) もまた、前に引き続き、念住を増大せしめるための修習とは言いつつ、実は、増上心学、すなわち、静慮を増大せしめるものを意図して説かれているのではないかと類推されるわけである。そして、この類推が正しいことは、この6種の念住増大のための修習の類型が、以下にあげる「修定」(samādhi-bhāvanā)を説いた經典—『法蘊足論』修定品に引用されるアーガマ—の中にあらわれることから、明らかとなる。

[0. T26, 489b2ff.; Cf. AN 2, 44, 18ff.; Cf. DN 3, 222, 17ff.]

四修定有り。何等をか四と為す。

謂はく、有るは修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く現法樂住を證得せしむ。

謂はく、有るは修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く殊勝智見を證得せしむ。

をあてたものがある。

謂はく、有るは修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く勝分別慧を證得せしむ。

謂はく、有るは修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く諸漏永盡を證得せしむ。

[1. T26, 489b7ff.; Cf. AN 2, 45, 1ff.; Cf. DN 3, 222, 25ff.]

云何が、「修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く現法樂住を證得せしむる。」謂はく、有る苾芻は、即ち自身に於いて離生喜樂をば滋潤し遍滋潤し、充滿し遍充滿し、適悦し遍適悦す。故に、離生喜樂、自身中に於いて少分として充滿せざる有るなし…。

[2. T26, 489b12ff.; Cf. AN 2, 45, 7ff.; Cf. DN 3, 223, 2ff.]

云何が、「修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く殊勝智見を證得せしむる。」謂はく、有る苾芻は、光明想に於いて善く攝受し、善く思惟し、善く修習し、善く通達す…。

[3. T26, 489b18ff.; Cf. AN 2, 45, 15ff.; Cf. DN 3, 223, 9ff.]

云何が、「修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く勝分別慧を證得せしむる。」謂はく、有る苾芻は、善く受の生を知り、善く受の住を知り、善く受の滅盡没を知る…及び、善く想を知り、善く尋を知る…。

[4. T26, 489b23ff.; Cf. AN 2, 45, 23ff.; Cf. DN 3, 223, 17ff.]

云何が、「修定し、若くは習し、若くは修し、若くは多所作し、能く諸漏永盡を證得せしむる。」謂はく、有る苾芻は、五取蘊に於いて、數數、生滅して住するを隨觀す。謂はく、此れ是れ色。此れ是れ色の集。此れ是れ色の滅。此れ是れ受・想・行・識。此れ是れ受・想・行・識の集。此れ是れ受・想・行・識の滅…。

上記の經典の4種類の修定の内、第一の修定は「離生喜樂を自分の身体

に遍満させる」というもので、第二の修定は「光明想を思念する」というものである。『念身經』における念住を増大せしめる修習は、[a-6] 離生喜樂（初静慮）を身体に遍満させる身念住・[a-7] 定生喜樂（第二静慮）を身体に遍満させる身念住・[a-8] 無喜生樂（第三静慮）を身体に遍満させる身念住・[a-9] 清浄心（第四静慮）を身体に遍満させる身念住・[a-10] 光明想を作意する身念住・[a-11] [事物の] 有様（相）を観ずる身念住の6種であったが、この内の [a-6] 離生喜樂（初静慮）を身体に遍満させる身念住³⁵と [a-10] 光明想を作意する身念住³⁶が、それぞれ、第一の修定と第二の修定に酷似していることが分かるだろう。また、そもそも「修定」とは何かという説明を、この經典に続く『法蘊足論』の註釈の中に探すと、第一の修定については「定」を「即ち自身に於いて離生喜樂をば滋潤し遍滋潤し、充滿し遍充滿し、適悦し遍適悦するが故の…心一境性」（T26, 489c25ff.）などと解説し、また、第二の修定については「定」を「即ち光明に於いて審諦に思惟し…起こす所の…心一境性」（T26, 490c2ff.）などと解説し、そして、「修」についてはどちらも「此の定に於いて、若くは習し、若くは修し、常に作し、恒に作し、加行して、捨てざる」（T26,489c28ff.; T26, T26, 490c4f.）と定義づけていることから、「修定」は、三昧を修習し増大せしめていくことであると理解できる。よって、以上からすると、少なくとも『念身經』の [a-6] 離生喜樂（初静慮）を身体に遍満させる身念住と [a-10] 光明想を作意する身念住に関しては、身念住とは言いながら、実際には三昧を増大せしめることに重きを置いていると言うことが可能となろう。

³⁵ T1, 555b18ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘は、離より喜樂を生じ、身を漬し、潤澤し、普遍し、充滿して、此の身の中に於いて離生喜樂の處として遍せざるなし…。

³⁶ T1, 555c26ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘は、光明想を念じ、善受し、善持し、善く意に念ずる所となる…。 Cf. 十遍処中の“火遍処”。

また、第一の修定には、DN に以下のような異説がある。それによれば、「欲を確かに離れ、不善なる法を離れ、初静慮を…第二静慮を…第三静慮を…第四静慮を具足して住する」³⁷ことが第一の修定であると言われる。これから考えると、DN は説一切有部の所伝ではないとはいえ、『念身經』に見られる [a-7] 定生喜樂（第二静慮）を身体に遍満させる身念住³⁸と [a-8] 無喜生樂（第三静慮）を身体に遍満させる身念住³⁹と [a-9] 清淨心（第四静慮）を身体に遍満させる身念住⁴⁰とを修定とみなす伝統があったということも不可能ではなさそうである。

さて後は、[a-11] [事物の] 有様（相）を觀ずる身念住を残すのみとなるが、残念ながら説明が簡素に失するため、その具体的な修習内容を知ることが困難である。この修習は以下のように説かれている。

[T26, 556a5ff.]

復次に比丘は念身を修習す。比丘は、相を觀じ、善く受し、善く持し、善く意に念ずる所となる。猶ほ人有りて、坐して臥人を觀じ、臥して坐人を觀ずるが如し…。

以上の經文からは、何の相を觀ずるかは具体的には見えてこない。しかし、下線を施した喩例の部分に注目して調べてみると、安世高の訳による『長阿含十報法經』の5種の定を説いた部分（T1, 234b20ff.）に同様

³⁷ DN 3, 222, 25ff.: idh' āvuso bhikkhu vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi paṭhamajjhānaṃ..... dutiyajjhānaṃ..... tatiyajjhānaṃ..... catutthajjhānaṃ upasampajja viharati.

³⁸ T1, 555b27ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘は、定より喜樂を生じ、身を漬し、潤澤し、普遍し、充滿して、此の身の中に於いて定生喜樂の處として遍せざるなし…。

³⁹ T1, 555c7ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘は、喜無くして樂を生じ、身を漬し、潤澤し、普遍し、充滿して、此の身の中に於いて無喜生樂の處として遍せざるなし…。

⁴⁰ T1, 555c17ff.: 復次に比丘は念身を修習す。比丘は、此の身の中に於いて清淨心を以って意解し、遍満し、成就して遊び、此の身の中に於いて清淨心を以って處として遍せざるなし…。

の喩例を用いて説明される三昧を見出すことができる。この経では、初静慮から第四静慮を説いた後、第五の三昧として以下のような教説を提示する。

[T1, 234c4ff.]

亦道弟子有り。受身觀諦し已はりて熟念し熟居し熟受す。譬へば住人が坐人を觀じ、坐人が臥人を觀ずるが如く、道弟子の行も是くの如し。行相を受けて思惟し熟受し、熟受するを以って熟念し熟事し熟受す。道弟子の是の五種定は是れを第五行と為す。⁴¹

安世高の訳語は極めて難解であるため容易にはその内容を把握することができないが、下線部に関しては「たとえば立っている人が坐っている人を観察し、坐っている人が臥している人を観察するように…」とはっきり解釈できよう。この部分が、まさに、『念身経』の [a-11] [事物の] 有様 (相) を觀ずる身念住の喩例と近似しているのである。これによって、『念身経』の [a-11] [事物の] 有様 (相) を觀ずる身念住にも、ある種の三昧の形跡が見出せると言えよう。

以上により、『念身経』の念住増大のための 6 種の修習も、やはり、不善なる尋を断ずる 2 種の身念住と出入息念と同様に、念住というよりもむしろ静慮 (あるいは、三昧) と関係が深い修習、さらに言えば、念住を増大せしめる修習というよりもむしろ静慮 (あるいは、三昧) を増大せしめるための修習であると判断できそうである。

以上の考察から、なぜ、不善尋を断ずる身念住と出入息念と念住増大のための 6 種の修習が挿入されたかの理由としては、それらが挿入されている修行段階において、念住自体の完成のためにもむしろ、まずもって速やかに静慮 (三昧) を成就しうる資質を獲得し、静慮 (三昧) へと

⁴¹ Cf. 宇井 [1971: p. 249.]

入り、その静慮（三昧）を増大せしめることが不可欠であるということが説一切有部において強く意識されはじめ、それに関する教理が徐々に固定化してきたということが推理される。

4. 結語

以上をふまえて、アーガマに見える説一切有部の四念住の次第をまとめると以下のように示すことができる。[い] まず初めに、念住を行う者は行動に関する2種の修習（A-1, A-2）を行い、[ろ] その後に、念住自体の完成よりもむしろ静慮（三昧）の完成を目指しつつ、不善尋を断ずる2種の修習（A-3, A-4）、出入息念（A-5）、次いで獲得した四静慮などの三昧を増大せしめる修習（A-6..... A-11）をなす。[は] そして、以上のようにして三昧を十分に増長せしめた後に、ついに身中の不浄なる内臓や汚物を観ずる修習（A-12）と身中の要素を観ずる修習（A-13）と屍を表象する修習（A-14..... A-18）を修するにいたり、以上のようにして身念住を完了させた後は、順に、[に] 21種の受をありのままに知る受念住（B）、[ほ] 20種の心をありのままに知る心念住（C）、[へ] 六結と五蓋と七覚支に関する法念住（D-1..... D-3）を修習するというものである。

以上の修習の流れは、俱舍論の[イ-1] まず、戒を守り、[ロ-2] 尋を断ずる出入息念によって修習（三昧）に入った後、[ハ] 身を不浄と見る念住（身念住）を修習し、次いで順に[ニ] 受を苦と見る念住（受念住）、[ホ] 心を無常と見る念住（心念住）、[ヘ] 法を無我と見る念住（法念住）を修習するという展開と似通っているが、戒を守ることや出入息念を行うことを念住の前段階とみなす俱舍論に比して、中阿含の『念处経』や『念身経』は、それらをあくまでも念住の一部と考えるところが特徴的である。また、俱舍論では[ロ-1] 屍を表象する不浄観は

念住の前段階と考えられているが、中阿舎には未だその予兆が見えない。

また、MN と比べた場合には、[ろ] 不善尋を断ずる 2 種の修習 (A-3, A-4)、出入息念 (A-5)、そして、四静慮などの三昧を増大せしめる修習 (A-6..... A-11) を、静慮の速やかなる成就と増大を期して、身念住の途中に挿入しているところが、中阿舎の『念処経』や『念身経』に独特な特徴とすることができる。

よって、アーガマに見える説一切有部の四念住は、俱舍論の説に反して、[A-1]から [D-3] にいたるまでの全ての修習を念住の一環とする考え方から逸脱することを未だ許さないという傾向を有する一方で、MN の説とは異なり、念住自体よりもむしろ静慮 (三昧) の完成を目指していると言いうことができるような要素 (A-3..... A-11) を身念住の途中に挿入するかたちをとって、身念住の修行段階の途中、しかも、かなり早期の段階において静慮 (三昧) を成就することを強く意識し、示唆しているところが特徴的であると結論づけられるだろう。

* 関連諸経対照表


	中阿含 『念処経』	MN <i>Sati-</i> <i>paṭṭāna-</i> <i>sutta</i>	中阿含 『念身経』	MN <i>Kayagata-</i> <i>sati-</i> <i>sutta</i>
行住坐臥の四威儀などをあ りのままに知る身念住	[A-1] T1, 582b19ff.	② MN 1, 56, 36ff.	[a-1] T 1, 555a11ff.	[I-2] ② MN 2, 89, 25ff.
行動を意識的に行う身念住	[A-2] 582b24ff.	③ 57, 5ff.	[a-2] 555a17ff.	[I-3] ③ 90, 1ff.
善尋を作意することにより 不善尋を断ずる身念住	[A-3] 582b29ff.	omit.	[a-3] 555a24ff.	omit.
心によって心を抑えること により不善尋を断ずる身念 住	[A-4] 582c6ff.	omit.	[a-4] 555b2ff.	omit.
出入息念を行う身念住	[A-5] 582c12ff.	① 56, 14ff.	[a-5] 555b10ff.	[I-1] ① 89, 12ff.
離生喜楽を身体に遍満させ る身念住	[A-6] 582c20ff.	omit.	[a-6] 555b18ff.	[II-1] ⑮ 92, 23ff.
定生喜楽を身体に遍満させ る身念住	[A-7] 582c27ff.	omit.	[a-7] 555b27ff.	[II-2] ⑯ 93, 4ff.
無喜生楽を身体に遍満させ る身念住	[A-8] 583a7ff.	omit.	[a-8] 555c7ff.	[II-3] ⑰ 93, 24ff.
清浄心を身体に遍満させる 身念住	[A-9] 583a17ff.	omit.	[a-9] 555c17ff.	[II-4] ⑱ 94, 9ff.

光明想を作意する身念住	[A-10] 583a21ff.	omit.	[a-10] 555c26ff.	omit.
物事の有様(相)を観ずる 身念住	[A-11] 583a28ff.	omit.	[a-11] 556a5ff.	omit.
身中の内臓や汚物を観ずる 身念住	[A-12] 583b4ff.	④ 57, 13ff.	[a-12] 556a11ff.	[I-4] ④ 90, 12ff.
身中の要素(界)を観ずる 身念住	[A-13] 583b17ff.	⑤ 57, 35ff.	[a-13] 556a26ff.	[I-5] ⑤ 91, 1ff.
屍を表象する身念住	[A-14… A-18] 583b23ff.	⑥…⑭ 58, 9ff.	[a-14… a-18] 556b4ff.	[I-6…I-14] ⑥…⑭ 91, 14ff.
受念住	[B] 583c24ff.	⑮ 59, 11ff.	/	/
心念住	[C] 584a5ff.	⑯ 59, 29ff.	/	/
六結に関する法念住	[D-1] 584a14ff.	⑰ 61, 11ff.	/	/
五蓋に関する法念住	[D-2] 584a24ff.	⑱ 60, 7ff.	/	/
七覚支に関する法念住	[D-3] 584b3ff.	⑳ 61, 32ff.	/	/
五取蘊に関する法念住	omit.	㉑ 60, 37ff.	/	/
四諦に関する法念住	omit.	㉒ 62, 18ff.	/	/

以上に、中阿含『念処経』に説示される順序に従って、MN *Satipaṭṭānasutta*、中阿含『念

身經』、MN *Kāyagatāsatisutta* の対応箇所を対照させた。このため、MN の列には実際の説示の順序と相違する箇所が生ずるので、①…②のようにして説示の順を示した。なお、[A-1…D-3] [a-1…a-18] [l-1…ll-4] などは小稿本文中における分類を示している。

** 略号表

- AN: *Āṅguttaranikāya* (PTS).
- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu), ed. P. Pradan, Patna 1967.;
なお、引用したテキストの内、を施した部分は、櫻部建・小谷信千代 訳『俱舍論の原典解明：賢聖品』（法蔵館、京都、1999）により訂正した箇所である。
- DN: *Dīghanikāya* (PTS).
- MN: *Majjhimanikāya* (PTS).
- SN: *saṃyuttanikāya* (PTS).
- T: 『大正新脩大蔵経』（大正新脩大蔵経刊行会、東京。）
- 『集異門足論』：玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』 T 26, No. 1536.
- 『順正理論』：玄奘訳『阿毘達磨順正理論』 T 29, No. 1562。
- 『雜阿含』：求那跋陀羅訳『雜阿含經』 T 2, No. 99。
- 『長阿含十報法經』：安世高訳『長阿含十報法經』 T 1, No. 13。
- 『中阿含』：罽曇僧伽提婆訳『中阿含經』 T 1, No. 26。
- 『婆沙論』：玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』 T 27, No. 1545。
- 『法蘊足論』：玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』 T 26, No. 1537。
- 『瑜伽師地論』：玄奘訳『瑜伽師地論』 T 30, No. 1579。
- 宇井 伯寿 [1971]：『訳経史研究』（岩波書店、東京。）
- 田中 教照 [1993]：『初期仏教の修行道論』（山喜房仏書林、東京。）
- 森 章司 [1995]：『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』（東京堂出版、東京。）