

部派仏教の修道と涅槃

松岡 由香子

はじめに

この論文は、論文「初期経典の坐禪と覚り」(花園大学『禅学研究』第87号、二〇〇九年三月)の続編に当たる。それは「原始経典成立史試論1」(『花園大学文学部研究紀要』第32号、二〇〇〇年、三月)を踏まえて描いた。ここで扱う原始仏典については「原始経典成立史試論2」(『花園大学文学部研究紀要』第45号、二〇一三年、三月)を踏まえている。

略号

パーリ本	S N	相應部 (サンユッタ・ニカーヤ <i>Samyutta Nikāya</i>)
	M N	中部 (マッジマ・ニカーヤ <i>Majjima Nikāya</i>)
	A N	増支部 (アングッタラ・ニカーヤ <i>Anguttara Nikāya</i>)
D N		長部 (ディীগ・ニカーヤ <i>Dīgha Nikāya</i>)

KN 小部(クツダカ・ニカーヤ) *Khuddaka Nikāya*

Snp. スッタニパータ(小部の一経)

漢訳

雑 雑阿含

中 中阿含

増一 増一阿含

長 長阿含

翻訳について

相応部は第一有偈篇は『原始仏典Ⅱ 相応部経典第一卷』(中村元訳監修・前田恵学編集・春秋社)を用いた。

中部は中村元監修『原始仏典第四 中部経典Ⅰ』から『原始仏典第七 中部経典Ⅳ』(春秋社、二〇〇四～二〇〇五)を用いた。ただし、他の経典引用と統一させるため、ですます調を、である調にあらためた。その中で必要がある場合は単語のパーリ語も○の中に記した。スッタニパータは中村元『ブッダのことば』(岩波文庫、一九八四)を用い、その他は阿含との対比が容易な『南伝大蔵経』(大蔵出版、一九三五～一九四〇)を現代語訳して用いた。

漢訳は大正大蔵経を読み下して現代語訳にした。その際、『国訳一切経』阿含部(大東出版社、一九三五)を参照した。漢訳の番号は大正蔵の経番号である。

第一章 大衆部における涅槃に至る道

一節 大衆部の雑阿含の修行体系

仏典の五百結集伝承は諸律にあるが、その中の雑阿含（相応部⁽¹⁾）について、部派によって次のように伝えられる。

一、『四分律』第五十四卷（法藏部）「比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私（夷）、諸天、帝釈を雑え、魔を雑え、梵王を雑え、集めて雑阿含とする。」⁽²⁾

二、『五分律』第三十卷（化地部）「これは是れ雑説にして、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女の為に説いた。今、集めて一部とし、雑阿含と名づける。」⁽³⁾

三、『摩訶僧祇律』第三十二卷（大衆部系説出世部）「文句の雑であるものを集めて雑阿含とする。いわゆる、根雑、力雑、覚雑、道雑である。このようなこれらを、名づけて雑とする。」⁽⁴⁾

これを見ると上座部系統では現存SN・有偈篇や雑阿含・偈誦にある相応名（諸天、比丘、比丘尼、魔、帝釈など）と似た名称であるのに対して、大衆部系では、対告衆によってではなく、修道法（根・力・覚・道）による分類でまとまっていることがわかる。

上座部とは別に合誦したという大衆部の雑阿含は、現在では伝わっていないが、その分類は、現存する上座部の雑阿含・道誦とパーリSN・大篇に並行する相応があり、根十八経・力二経・覚三十経・道二十四経が共通していて、その形跡を認めることができる。五百結集伝承に出る雑阿含の名はこれだけであるから、二期の偈と三期に該当する長老偈など、偈頌に次ぐものとして、それらを四期經典とする。

現存經典の大衆部雑阿含に対応する部分にも、二期とはまったく異なる形式を認めることができる。二

期のいわゆる「如是我聞」に続く結集句、すなわち、誰が、どこで、誰に対して語られたか、それを聞いてどうなったかが、四期ではほとんど欠落していることである。SNでは道相應に結集句が少しあり、覚支相應、根相應は初経だけに「舎衛城因縁」とあるが、根相應にはそれさえない。雑阿含道誦の根・力・覚・道相應はほとんどが同じ「時仏住舎衛國祇樹給孤獨園」となっている¹⁵⁾。

このことによっても大衆部は、ゴータマ・ブッダや直弟子の伝承ではなく、自分たち修行者による涅槃に到る道として経を誦したことがわかる。

この經典の形式と内実が二、三期經典と大きく違うのは、新約聖書のイエスの言行を記した福音書とイエスに出会っていない弟子パウロの書簡の相違にも等しい。つまり語る主体も内容も形式も異なるのである。語る主体はゴータマ・ブッダやその直弟子から、教団(大衆部)の修行者たちである。形式は対話(二期の大部分)ではなく、教説であり、内容も神話的要素はまったくなく、物語もなく、修行の項目の羅列がほとんどである。それは文学様式にも反映してゲーヤ(偈)、ウダーナ(自説経)・アパダーナ(avadāna 譬喩)、アツプタダンマ(未曾有法 adbhutadharma 神秘的奇跡的な事跡)などはほとんどなく、繰り返しの多い教説(スッタ)の羅列である。現存するこの部分のパール本、雑阿含の共通部分は、『雑阿含』一三六二経、相應部(SN)七七六二経の中で、道相應・覚支相應・根相應・力相應のわずか七四経にすぎない。しかしここに、後の「三十七品菩提分法」に中るもの^あの大半が出ているのは、驚きに値する。大乘經典で、ゴータマの教説を阿含や部(ニカーヤ)ではなく、「九(十二)分教、三十七品菩提分法」とする思想は、ここに由来するのかもしれない。

大衆部がまとめた根・力・覚・道は、「三十七品菩提分法」すなわち四念処・四正断(勤)・四如意(神足)・五根・五力・七覚支・八聖道の後半を構成する。これらは一目で教数による分類だとわかるが、数

により教法をまとめることは二期でもなされており、例えばこう説かれる。

「五つが目覚めている時、五つは眠っている。五つが眠っている時、五つが目覚めている。五つによってひとは塵にまみれる。五つによってひとは清められる」(SN 11:18 || 雜阿含「以下かつこ内の雜阿含は雜と略す」一〇〇三)。後の解釈では、肯定的な五つが五根をさすというが、ここからはとてもそれは読み取れない。むしろ「五つ」にいろんな詞を入れて拡大していくことが可能な句である。

そこで今、「根・力・覚・道」が、初期經典の涅槃、解脱、戒・定・慧、生・老・病・死、あるいはヒンドゥー教の影響が考えられる禅思 (*jhana, bhavana, samadhi, samahita*)、神通などどのように関わるかという点に着目して見てみたい。

二節 五根

根 (*indriya*, 能力、すぐれた働き、機官) について、いちばん多く説かれるのは五根であり、例えばこう説かれる。

「諸比丘よ、五根がある。何を五とするのか。いわゆる信根 (*saddhındriyam*)、精進根 (*viriyındriyam*)、念根 (*samındriyam*)、定根 (*samāhindriyam*)、慧根 (*pañhindriyam*) である」(SN 48:1 || 雜六四三)。だが、根は五根⁽⁶⁾にまとめられるだけではなく、未知当知根・知根・無知根の三根(雜六四二、SN 48:23)があり、八期(漢・バ、いずれの經にも並行のない經)のSNでは一根本(慧、SN 48:45)、二根本(定・慧、SN 48:46)、三根本(念・定・慧、SN 48:49)、四根本(精進・念・定・慧、SN 48:47)も説かれるが、それは増一という傳承方法によるのだろう。大乘仏教で流布している六根(眼耳鼻舌身意)というまとめ方も、何とも並行しない最後の八期の根相応⁽⁷⁾にやっと出る。

五根の信・精進・念・定・慧であるが、三期では比丘の修行として戒・定・慧の萌芽が説かれた⁸⁾が、ここでは定慧に並ぶものは「戒」ではなく、「信・精進・念」となっている。

五根を「信・精進・念・定・慧」とすることはヒンドゥー教の影響も考えられる。

『ヨーガ・スートラ』では「その他の者(ヨーガ行者たち)にとつては、信念・努力・憶念・三昧・真知にもとづく(無想三昧がある)」(1.20)⁹⁾と説かれて、これはほぼ信念||信、努力||精進、憶念||念、三昧||定、真知||慧というように五根と重なるのである。

一、信根はその内実は多様であるが、多くの経¹⁰⁾はこう説く。

「信根とは、まさに知るがいい、これが四不壊淨(預流支)である。精進根とは、まさに知るがいい、これが四正断(正勤)である。念根とは、まさに知るがいい、これが四念処である。定根とは、まさに知るがいい、これが四禪(静慮)である。慧根とは、まさに知るがいい、これが四聖諦である」(雑六四六||SN48.8 かつこの中はSNの訳)。

これは五根のすべてを四法でまとめている。そこに記憶のための作意を認めることもできよう。

これと異なる内実を説くものには、たとえばSN48.9では「信根」についてはこう説かれる。

「諸比丘よ、なにを信根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいる。信があつて如来の菩提を信じ、このように彼の世尊は応供・正等覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊であると信じる。諸比丘よ、これを名づけて信根とする」。

並行「何を信根とするのか。もし、比丘が如来の所において淨信心を起こし、根本堅固であり、(余の沙門婆羅門)、諸天、魔、梵、沙門婆羅門及び余の世間もよくその心を沮壞することができないならば、これを信根と名づける」(雑六四七)。

信根の四不壊淨とは、仏・法・僧・戒に対する淨信であるが、四預流支ともいわれて、その果が四沙門果では一番低い預流の位であって、仏に對する「信 (saddhā)」は、仏教徒であるための必須条件であるが、これだけではとても涅槃や解脱に至らない。

しかしながら、信根によって涅槃を得るという経も漢本には存在する。

「諸比丘よ。わたしはこの信根の集・信根の没・信根の味・信根の患・信根の離を如実に知るために、諸天・魔・梵・沙門・婆羅門衆中において、解脱をなし、出離をなし、心は顛倒を離れ、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることができた」(雜六五二)。

並行「諸比丘よ、そうだが多くの沙門婆羅門にして信根を知り、信根の集を知り、信根の滅を知り、信根の滅に順ずる道を知るものは、諸比丘よ、その沙門・婆羅門は沙門中の沙門、婆羅門中の婆羅門である」とわたしは認める」(SN 48・7)。

だが、信根の集(原因)、滅(没)、患い、離とは何のことだろうか。「苦」など滅すべきものに対しては集、滅、患、離がいわれうるが、保つべきものに集、滅、患、離をいうのは、意味をなさない。意味を考えずに、口伝承していったとしか思えない。

二、「精進根」は、相應部には次のように説明されている。

「諸比丘よ、何を精進根とするのか。ここに聖弟子がいる。発勤して住し、多くの不善法を断じ、多くの善法を具足する為に努力する、勇健堅固にして多くの善法において軛を捨てない。諸比丘よ、此を名づけて精進根とする」(SN 48・9)。

並行「何を精進根とするのか。已に生じた悪・不善法は断ち、方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない悪・不善法は起さない。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない

い善法は起させる。方便を生じようと欲し、撰心し増進する。已に生じた善法に住り^{としま}忘れず、修習して増広する。方便を生じようと欲し、撰心し増進する。これを精進根と名づく」(雑六四七)。

雑阿含の方は時間軸を入れて四法に開いて悪を断つから「正断」としているが、善を勧め悪を抑止する一般論であり、涅槃や解脱との接点は見つけにくい。

三、念根についてはどうか。

「念(sam.)」は、一、二期經典では坐禪において修する重要なあり方で、「自覚する(sano)」とも訳され、涅槃にも関連づけられた。しかし、四期ではそのような直截な記述はなく、ほとんど「四念処」として定義づけられている。

「何を念根とするのか。もし比丘が内身の身観に住り、殷勤に方便して、正念正智にして世間の貪憂を調伏する。外身・内外身・受・心・法の法観念に住る。またこのように説く。これ念根と名づける」(雑六四七)。

これに並行するSNは念慧の成就と過去の所作所説の憶念・随念になっている。

「諸比丘よ、なにを念根とするのか。ここに聖弟子がいる。念があつて最勝の念慧を成就して、久しい以前の所作、久しい以前の所説をも憶念し、随念する。諸比丘よ、これを名づけて念根とする」(SN 4.8.9)。

また他の經典では、外道に由来する四無量心⁽¹¹⁾が四念処だとされる場合もある。

「多くの外道出家がいうには、『沙門瞿曇は多くの弟子の為に、『五蓋悩心を断じなければ悩んで心慧力^よ贏り、障礙分となり、涅槃に趣かない。尽くその心を撰し四念処に住まれば、心が慈と俱にあり、怨まず嫉まず、また瞋恚せず、廣大無量に善く修して四方・四維・上・下一切世間に充滿する。悲・喜・捨の心

も俱にまたこのように修習しなさい」と説きます。わたしたちもまた諸弟子の為にこのような説をなします。わたしたちとあの沙門瞿曇と、どのようなちがひがありますか。』……」(雑七四三〓SN46・54)

この経では四念処を四無量心と結びつけているが、その外道との違いは、四無量心を修した結果を、外道は知らないが仏弟子は知っていることだとされる。

雑阿含の方が新しいのであろうが、いずれにしても四念処や、念慧、過去の憶念や随念が、やがて涅槃や解脱に至るとは説かれない。

四、定根はどうであろうか。

「定根とは、まさに知りなさい、それは四禪です」(雑六四六・六五五〓SN48・12)というのが、一番多い定型である。

しかし、そうでない経もある。

「諸比丘よ、なにを定根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいる、捨を所縁となして定を得て、心一趣(ekodi bhūta 心一境相)を得る。諸比丘よ、これを名づけて定根とする」(SN48・9)。

並行「何を定根とするのか。もし比丘が欲・悪・不善の法を離れて、有覚有観であり離に喜樂を生じ、乃至第四禪に具足して住るならば、定根と名づける」(雑六四七)。

定根の定型は二期で説かれた定(samādhi)が、四期に至って四つの禪(靜慮 dhyāna)にひらかれたといえるが、「禪」「禪思」などは三期には、ほぼ坐禪と同様に使われていた。

「禪思して、不放逸であり、内心、正受を樂しみ、清淨にして塵穢を離れる」(雑九九三など)や「時に禪定より起ち」(雑九九四)、「時に禪より覚め」(雑一〇七三、一〇七五)、「正に妙禪定に向い諸魔の結縛を断ずる」(雑一〇七四)、「入室し坐禪する」(雑一〇八〇など)、「草樹の葉を敷き思惟禪思して放逸を起こ

さない」(雜一〇七九)、「安陀林に入つて坐禪する」(雜一〇八一)。

「定」も初期經典の坐禪の状態を表す多様な用語、たとえば寂靜 (upasanta)、「定者、定ある (samahita)」、解脱 (vimutta) などとはなくなつて、四禪や、得心一境相だけに限定されてくる。

「四禪」という概念は、三期の「禪」とは違つて、五根の定根のみならず、雜阿含では五力の「定力」、七覚支の「定覚分」の定義としても挙げられている。

五力「定力とは、まさに知るがいい、それは四禪である」(雜六七五 || SN 48:8)。

七覚分(支)「何を定覚分の食(内実)とするのか。いわゆる四禪思惟である」(雜七一五 || SN 46:51)。

五、慧根 (pañhindriyam) は、四聖諦に結びつけられる。

「何を慧根とするのか。もし比丘が、苦聖諦を如実に知り、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦を如実に知るならば、これを慧根と名づける」(雜六四七)。

並行「諸比丘よ、なにを慧根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいて智慧があり、聖決択して、正しく苦尽に順ずる生滅慧を成就する。諸比丘よ、これを名づけて慧根とする」(SN 48:9)。

SNは、苦集滅道の聖諦という用語ではなく、その内実である「苦尽を滅する生滅慧」と説明されている。苦がいかに生じ、それをいかに滅するか、という知慧が必要なのであり、苦を滅することが涅槃なのであるから、これは涅槃と結びつくかもしれないが、「苦である」と如実に了知し、これが苦集であるとか、実に了知し、これ順苦滅道であると如実に了知する」(SN 48:10)と四聖諦の説明をするばかりで、明確な涅槃や解脱、菩提につながることは説かれない。しかし、五根の中で慧根がもつとも大切だと説かれる。

「この五根は、一切皆な慧根の撰受する所とする。譬えば堂閣の衆材は、棟がその首であるようなものである。皆な棟に依つて撰持するのであるから。このように五根は、慧がその首である。撰持するからである」(雑六五四〃SN48・52)¹²⁾。

さて、多くの経で五根を修習する果は、その度合いによつて預流から阿羅漢までと説かれる¹³⁾。だが、中には解脱を得ると説く経もある。

「この五根を修習し多修すれば、諸漏が尽きるから、無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し現証し具足して住る」(SN48・20〃雑六四九)¹⁴⁾。

それゆえ八期のSN(48・51, 67-70)では五根も覚分法、すなわち菩提に資する法といわれる。更にこの四期で四沙門果がはつきり説かれるようになる(この四果は、二期である雑阿含一一九一に、はじめの三果が言及されるが、SN並行には言及がなく、三期經典にも言及がないから、四期の用語であるといえよう)。

それでも四期中阿含(並行経がMNにあるもの)で須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果に言及される中二八、中八六の並行経(MN143, 148)には須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢という用語はない。漢訳の方が成立が遅い為であろうか。

この根相応で四果が、次のように定義的にいわれる。

「諸比丘よ、この五根を満足し、円満すれば阿羅漢である。これより軟弱ならば不還者である。これより軟弱ならば一來者である。これより軟弱ならば預流者である。これより軟弱ならば隨法者である。これより軟弱ならば隨信者である」(SN48・12〃雑六四八)。

また、この経では四沙門果の前の段階に隨法、隨信があるが、これに並行する雑阿含六四八には須陀洹

(預流)のみが説かれる¹⁵⁾。続く一経(雑六四九)には阿羅漢が説かれ、別の一経(雑六五一)では、菩薩を成ずとも説かれる。

しかし、SN 48 根相応で説かれるのは、圧倒的に預流と阿羅漢、そして沙門・婆羅門である。四期も遅くに四果ができたのだろう。

また随法、随信については、同じ根相応で後に言及するさまざまな涅槃より低い最低の境位として「七返有」の後に付けられる。

三節 力

力(bala 能力、働き、威力)は、雑阿含でもSNでも一相応として存在する¹⁶⁾のだが、雑阿含の力相応五十六経は、わずか二経がSN力相応と並行する以外は、増支部(AN)に十五経、中部(MN)に一経並行する。

原中経(中阿含並行MN)、原増一経(増一阿含並行AN)は五期であり、相応経の原道誦は四期である。増一とANは増一編集で、ここでは「二力」から「十力」までが説かれるが、並行する阿含ではそれが「力」であるという観点から雑阿含・力相応に入れられたと思われる。「力」相応の経が少ない理由は、五根と五力が同じだと見なされたからであろう。SN根相応の一経(八期)は次のように説く。

「この理趣に依るために五根は即ち五力である、五力は即ち五根である。……諸比丘よ、信根は即ち信力である、信力は即ち信根である。精進根はすなわち精進力である、精進力は即ち精進根である。……」(SN 48・43)。

そのためかSNの力相応五十経は第一経を除いてすべて略説あるいは項目の列挙であり、ほとんど並行

経を持たない。

雑阿舎の五力も次のように五根とほぼ同じ説明である。

「彼の信力はまさにこれが四不壊淨と知るがいい。精進力とはまさにこれが四正断と知るがいい。念力とはまさにこれが四念処と知るがいい。定力とはまさにこれが四禪と知るがいい。慧力とはまさにこれが四聖諦と知るがいい」(雜六七五＝SN 48・8¹⁷⁾)。

もう一つのSNの経は、次のように五力が涅槃に至る道だとしているが、並行する雑阿舎は五力の説明だけである。

「諸比丘よ、譬えば恒河は東に趣向し東に臨入する。諸比丘よ、このように、比丘が五力を修習し五力を多修すれば涅槃に趣向し、涅槃に臨入する」(SN 50・1＝雜六七三)。

四節 覚(支)

覚支 (satta-bojjhāṅga 覚分) とは、覚(覚り)に至る修行法であり、「菩提分」ともいう。これは雑阿舎もSNもすべて七覚支となっている。たとえば次のようである。

「もし七覚支を修習し、多く修習し増広させれば、これが則ち不退法である。何を七とするのか。念覚支・択法覚支・精進覚支・猗覚支・喜覚支・定覚支・捨覚支である。これを不退法と名づける」(雜七〇五)。

並行「ここに比丘がいる。遠離に依り、離貪に依り、減尽に依り、捨に回向する念覚支を修習する。……択法覚支を修習する。……精進を修習する。……喜覚支を修習する。……輕安覚支を修習する。定覚支を修習する。遠離に依り、離貪に依り、減尽に依り、捨に回向する捨覚支を修習する」。(SN

46・1)。

七覚支においても五根と重なるものとして念・精進・定の三つが挙げられている。重ならないものは択法覚支・輕安覚支・喜覚支・捨覚支の四つである。

まず重なるものであるが、その内実も五根の念・精進・定とほぼ同じである。

一、すなわち念覚支 (*sati-sambojjhāṅga*) の内実は、たとえば次のように説かれる。

「何を念覚分の食とするのか。四念処を思惟し……」(雜阿七一五)。

ここで「食」とは、内実、因というほどの意味である。並行する SN 46・51 では念覚分の食は「念覚支処」といわれる。

二、精進覚支 (*virya-sambojjhāṅga*) はこういわれる。「何を精進覚分の食とするのか。かの四正断思惟である、ということである」(雜阿七一五)。

並行「諸比丘よ、何が食となつて、未生の精進覚支を生じ、已生の精進覚支を修習し、円満させるのか。諸比丘よ、発勤界・精勤界・勤勇界がある。この理のように思惟し、作意し多修することが、食となつて未生の精進覚支を生じ、已生の精進覚支を修習し、円満させる」(SN 46・51)。

精進覚支の内容は「発勤界・精勤界・勤勇界」である。先に見た SN の五根の精進根が「発勤・努力・勇健堅固」(SN 48・9) とあつたのに呼応しよう。

三、定覚支 (*samādhi-sambojjhāṅga*) はこういわれる。

「何を定覚分の食とするのか。四禪思惟することをいう。未だ生じない定覚分を生起させ、已に生じた定覚分を重ねて生じて増広させる。これを定覚分食と名づける」(雜阿七一五)。並行する SN 46・51 では「諸比丘よ、寂止相・不乱相がある、この理のように思惟し、作意し多修することは、食となつて未

だ生じない定覚支を生じ、已に生じた定覚支を修習して円満させる」となっていて、定覚分の内容は四禪ではなく「寂止相・不乱相」となっている。SNの方が古いと思われるが、いずれにしろ四念処・四正勤・四禪という用語が四期のものであることを示している。

続いて新たな択法覚支・軽安覚支・喜覚支・捨覚支を見てみたい。

四、択法覚支 (dhammavicaya-sambojjhangā) はこういわれる。

「諸比丘よ、比丘がこのように正念に住して、慧を以てその法を決択し、伺察し、観察する時は、その比丘に択法覚支が発る」(SN 46:3)。

並行「則ち選択において分別し思惟する。その時、択法覚支を修習する。則ち択法覚支を修し已り、択法覚支が満足する」(雑七二)。

このように、智慧をもって選択し、分別、観察することであるから、戒・定・慧の「慧」にあたろう。SNの慧根でも「智慧あつて聖決択し、正しく苦尽に順ずる生滅の慧を成就する」(SN 48:9)といわれている。

分別すべき法は「善・不善、有呵責・無呵責の法、勝・劣の法、黒・白俱分の法」(SN 46:2)など、いわゆる分別知であり、二期の雑阿含に「心、常に正受に入り、明智でよく分別し」(雑九九六)といわれたことに相応しよう。

五、猗 (軽安) 覚支 (passaddhi-sambojjhangā)。

雑阿含の「猗」という訳は、「猗」が寄りかかるとか、美しく立派なさまとか色々な意味があるのでわかりにくいですが、パーリ語 *passaddha* の訳語が安息、軽安という意味であるから「軽安覚支」となっている。

猗(軽安) 覚支とは、「身心が猗息すれば、則ち猗覚支を修する。猗覚支を修しおわれば、猗覚が満足する。身が猗息しおわる」(雑七一)とある。並行経ではないが、軽安覚支はSNにはこう説かれる。「諸比丘よ、身軽安、心軽安がある。この理のように思惟し、作意し多修することが、食となつて未生の軽安覚支を生じ、已生の軽安覚支を修習して円満させる」(SN 46・51=雑七一五)。

猗(軽安) 覚支は、心身が坐禪によつて安らかになることであり、「定」のあり方といえよう。

六、喜覚支(*piṭṭi-sambojjhāṅga*)とは「その精進方便が已れば、則ち歡喜が生じ、諸食想を離れて、喜覚支を修する」(雑七一、SN 46・56参照)とあるように、精進によつて喜悅を生じ、煩惱の原因となる想(食想)を離れることである。あるいは「精進を起して離財の喜を得る時は、この比丘に喜覚支が発る」(SN 46・3)ともいわれる。この並行雜阿含七二四には喜覚分はない。

また七覚支それぞれにいわれることであるが、「喜があり喜処がある。その喜は即ち是れ喜覚分である。是れは智であり、是れは等覚である。よく涅槃に転趣する。その喜処もまた即ち是れ喜覚分である。是れが智であり、是れが等覚である。よく涅槃に転趣する」(雑七二三=SN 46・52)と涅槃に結びつけられる。しかし「一切皆苦」から始まる修行に「喜」というのはやや異質な感がある。

七、捨(*upekkhā-sambojjhāṅga*) 覚支とは「貪憂が滅すれば、則ち捨心が生じて捨覚支を修める」(雑七一=SN 46・56)とあるだけである。「善く観察者である時は、比丘に捨覚支が発る」(SN 46・3)ともいわれるが、どのように観察するかは説かれない。

後の唯識説では「捨」は昏沈(抑鬱)と掉挙(興奮)を離れた平安な平等に見る状態である。また定根について「捨を所縁として定を得て、心一趣を得る」(SN 48・9)と説かれているから、定における状態であろう。

また覚支で特徴的なことは、念覚支・択法覚支・精進覚支・軽安覚支・喜覚支・定覚支・捨覚支の順で、念覚支が起れば択法覚支が起る、択法覚支が起れば精進覚支が起ると次第していることであり、これも縁起ということの一つの説き方である。

これらが坐禅における二つの悪しき傾向、昏沈と掉挙の状態を改善するために修せられることが、次のような叙述でわかる。

「諸比丘よ、心退縮(昏沈)する時は択法覚支を修習する時である。精進覚支を修習する時である。喜覚支を修習する時である。……諸比丘よ、心掉挙する時は軽安覚支を修習する時である。定覚支を修習する時である。捨覚支を修習する時である」(SN 46・53)。

並行「仏は、比丘に告げた。このような掉心が生じ、掉心、猶予すれば、択法覚分・精進覚分・喜覚分を修し、その掉心は増す。諸比丘よ、若し微劣の心が生じ、微劣が猶予すれば、この時、まさに択法覚分・精進覚分・喜覚分を修するがいい。……若し掉心が生じ、掉心、猶予すれば、捨覚分・定覚分・捨覚分を修せよ」(雑七・四)。

また克服されるべきものとして、五蓋(貪・瞋・掉悔(uddhacca-kukkuca)・疑(vicikitsa)・睡眠(sīyamiddha)や心の随煩惱が登場する。貪瞋痴の三毒のうち、貪・瞋は同じだが、痴に代わって掉悔・疑となり、睡眠が加えられている。掉悔とは心をざわつかせる掉と、心を悩ませる悔である。いずれも坐禅中における心の悪しき状態とも解せるもので、それらを克服するのが択法覚支、喜覚支、軽安覚支に対応するものといえよう。

これらが特に覚支と名付けられるのは、その果が菩提(覚)だからであるが、そのことは直截には説かれない。ある経は「明解脱の果」を得るといふ。

「諸比丘よ、七覚支は障がなく蓋がなく随煩惱がない。これを修習して、多修すれば明解脱の果の現証に資する。何を七とするのか。諸比丘よ、念覚支（护法覚支・精進覚支・軽安覚支・喜覚支・定覚支・捨覚）は、障がなく蓋がなく心の随煩惱がない。これを修習し、多修すれば明解脱の果の現証に資する」（SN 4・38）。

並行「もし七覚支があれば、よく大明をなして、よく目である智慧を増長し、明である正覚をなし、涅槃に転趣する」（雑七〇六）と繰り返される。

またその果は、阿羅漢までの四果になる。

「このように比丘よ、七覚分を修習しおわり、多く修習しおわれれば、四種の果、四種の福利を得る。何を四とするのか。須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果である、ということである」（雑七三五〃SN 48・12）。

またある経は「七果」を説き、さまざまな段階の涅槃となるといふ。

「もし比丘が、七覚分を修習して、多く修習しおわれれば、まさに七種の果、七種の福利を得る。何を七とするのか。この、比丘は現法に智証の楽（SNは「開悟」）を得る。もしくは命終した時に（得る）。現法に智証の楽を得ず、命終の時に及んで五下分結を尽くすことができれば、中般涅槃する。もし中般涅槃を得られなければ、生（SN損害）般涅槃を得る。もし生般涅槃を得られなければ、無行般涅槃を得る。もし無行般涅槃を得られなければ、有行般涅槃を得る。もし有行般涅槃を得られなければ、上流般涅槃を得る」（雑七三六〃SN 46・3）。

最上の涅槃は「現法に智証の楽を得る」ことであり、次が、臨終に五下分結が尽きる「中般涅槃」、その下が「生（SN損害）般涅槃」、次第して「無行般涅槃」、「有行般涅槃」、「上流般涅槃」であるとい

う。いったい、五下分結すなわち有身見 (sakkaya-ditthi) 疑 (vicikicchā)、戒禁取 (sīlabbata-pariṇāsa) 貪欲 (kāma-rāga) 瞋恚 (paṭigha) がなくなっただけで、「中般涅槃」という詞が使われるが、阿羅漢になるには五上分結が尽きないといけないので、阿羅漢以下である。また阿羅漢より下の「不還」でも「生 (SN 損害) 般涅槃」、「一來」が「無行般涅槃」、「預流」が「有行般涅槃」ということになる。涅槃の流れに入っていないものでさえ、「上流般涅槃」である。

このように四期では「涅槃」という詞が、修行が進んでいない者の果を躡すのに使われて、元来の「涅槃」の意味からはるかに逸脱していくのがわかる。

このようなささまざまな涅槃は、先の根相応でも説かれていた。

「諸比丘よ、この五根を満足し円満すれば阿羅漢である。これより軟弱ならば中般涅槃者である。これより軟弱ならば損害般涅槃者である。これより軟弱ならば、無行般涅槃者である。これより軟弱ならば、有行般涅槃者である。これより軟弱ならば、上流となって色究竟天に至る。これより軟弱ならば一來者である。これより軟弱ならば一種者である。これより軟弱ならば家々である。これより軟弱ならば七返有である。これより軟弱ならば随法者である。これより軟弱ならば随信者である」(SN 48・24)。

並行「もし比丘がああ五根を増上し明利満足する者ならば、阿羅漢を得て俱分解脱する。もし軟でもし劣ならば身証を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば見到を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば信解脱を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば一種を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば斯陀含を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば家家を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば七有を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば法行を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば信行を得る」(雑六五三)。

ここでは阿羅漢、身証、見到、信解脱・一種・斯陀含(一來)・七有・法行・信行という九果が説かれる。

ところで、七覚支は後の經典(例えばSN46・30)では、出家、五蘊の生滅、四聖諦の後に七覚支が説かれるので、三十七道品の中で高度の修行法であるとされることもあるが、五根、五力と同様な、一つの修行法パターンである。その意味では続く「道」も同じである。

五節 聖道

聖道については、雑阿含もSNも一経(七道分・雑七五四)を除いて「八聖道」に限定されており、次のように説かれる。

「諸比丘よ、明が前となり、善法が生ずるに随つて慚愧が生ずる。諸比丘よ、明に随う有智者において、正見が生ずる。正見があれば正思惟(sammā-saṅkappa)が生ずる。正思惟があれば、正語が生ずる。正語があれば正業が生ずる。正業があれば正命が生ずる。正命があれば正精進が生ずる。正精進があれば正念が生ずる。正念があれば正定が生ずる」(SN45・1)。

並行雑阿含では、「能く正見が生ずる。正見が生じおわれれば正志が起こり、正語・正業・正命・正方便・正念・正定が次第して起こる」(雑七四九)と説かれて、「正思惟」に代えて「正志」、「正精進」に代えて「正方便」となっている。

これが、先の五根(力)、七覚支と大きく異なるところは、坐禅の工夫だけではなく、生き方を入れていることである。「正語」は口による正しいあり方、「正業」は社会で生活するための正しい行為、「正命」は正しい生活手段であり、戒の一部である。それらは慧である正見、正思惟、定に属す正精進、正念、正

定に加えられたものであり、坐禪による修行よりも、もう少し広く仏道修行を説いており、戒・定・慧を八つに開いたともいえよう。あるいは四聖諦の「集・滅」が坐禪修行にあるとすれば、八聖道はその最後の「道」を広げたものといえる。

八聖道の内実は四期ではあまり説かれず、漢訳の少し遅い經典でいろいろに説かれる。

「何を正見とするのか。施があると説き、斎がある、善行があり、悪行があり、善悪行の果報があり、此世があり、他世があり、父母があり、衆生の生があり、阿羅漢があり、善に到り、善に向うと説く。此世、他世があつて、自ら知り証を作し、具足して住すまる。わたしの生は已に尽き、梵行は已に立ち、所作は已に作した。自ら後有を受けないことを知る。何を正志とするのか。出要の志、無患の志、不害の志である。何を正語とするのか。妄語を離れ、両舌を離れ、悪口を離れ、綺語を離れるということである。何を正業とするのか。殺・盜・姪しを離れるということである。何を正命とするのか。法にかなつて衣服・飲食・臥具・湯薬を求めて、如法でないものはないということである。何を正方便とするのか。精進を欲して、方便して分離し、勤め競い、堪能であつて、常に行じて退かないということである。何を正念とするのか。念じて随順して、念じて不妄不虛ということである。何を正定とするのか。住心して乱れず、堅固に撰持して三昧一心に寂止するということである」(雜七八四)。

この經と並行するSN 45.21では八聖道は詳説されず、総じてSNの道相應にはこのような叙述はないから、雜阿含固有の説明であろう。もっともSNにも後に付加されたものには八聖道を詳述する一經がある。

「諸比丘よ、いかなることを正見とするのか。諸比丘よ、苦の智、苦集の智、苦滅の智、順苦滅道の智である。これを名づけて正見とする。……いかなることを正思惟とするのか。諸比丘よ、出離の思惟、無

患の思惟、無害の思惟……。いかなることを正語とするのか。諸比丘よ、虚誑語を離れ、離間語を離れ、粗惡口を離れ、雜穢語を離る。……いかなることを正業とするのか。諸比丘よ、殺生を離れ、不与取を離れ、非梵行を離る。……いかなることを正命とするのか。……邪命を断じ、正命にて活命す。……いかなることを正方便とするのか。諸比丘よ、未生の悪不善法を生ぜざらんが為に、志欲を起こし、発勤し、心を策し持す。已生の悪不善法……未生の善法……已生の善法を……いかなることを正念とするのか。……身において身を随観し、……受において受を随観し、……心において心を随観し、……法において法を随観し、……いかなることを正定とするのか。諸欲を離れ、諸の不善法を離れ、有尋有伺にして離より生じたる喜と樂とある初静慮を具足して住る。第二静慮を具足して……、第三静慮を具足して……、第四静慮を具足して……」(SN 45・8 || DN 22、MN 141 || 中三)。

SNと雑阿含では、一番大切と思われる正見でさえもその内実は大きく異なる。SNは四聖諦であるが、雑阿含では仏道に対する信になっている。

また正思惟(志)も慧に括ることのできるあり方だが、雑阿含、SNともに出家すべきこと、怒らない、害さないと、同様のことが説かれており、縁起や五蘊などは説かれず、倫理に近いものになっている。

正命について雑阿含の方が詳しいのは後の付加であろうか。

正方便(正勤)は雑阿含・SNともに四正勤であり、正念は雑阿含では「念じて随順し、念じて不妄不虚を念ずる」とあってわかりにくい。SNの覚支相応で「その法を随念し随尋する時は、その比丘に念覺支が発る」(SN 46・3)とあって、法を念ずるという意味になる。

また八聖道で共通してしばしば説かれるのは、八聖道によって貪・瞋・痴を減ずるということである。「聖弟子は、心がまさに貪欲・瞋恚・愚痴から解脱する。このように心善く解脱して、聖弟子は正知見を

得る。わたしの生は已に尽き、梵行は已に立ち、所作は作しおわり、自ら後有を受けないことを知る」(雜七四八、雜七八三＝SN45・4)。

八期のSNでは涅槃に至る道として説かれているが、それは、定型句であって、八聖道固有の説明ではない。

「ここに比丘がいる。遠離に依り、離貪に依り、滅尽に依り、捨に回向する正見を修習する。遠離に……正思惟を修習する。遠離に……正語を修習する。遠離に……正業を修習する。遠離に……正命を修習する。遠離に……正精進を修習する。遠離に……正念を修習する。遠離に……正定を修習する。諸比丘よ、このようにして此の比丘は、見を正しく向け、道の修習を正しく向けて、無明を壊ち、明を生じて涅槃を現証す」(SN45・9)。

以上、四期道誦の根・力・覺支・聖道相應の検討で明らかになったことは、五根(五力)も八聖道も七覺支も、同じく涅槃に至る道の多様な説き方の一つであり、力点が相違しているだけで、いずれにも(戒)定慧が分節して説かれているということであって、解脱や涅槃に至るといふ直載ない方はなく、それに呼応するように、その果も預流から阿羅漢まで、あるいは涅槃もさまざまな段階が設けられて、いろいろな修行法がある、という方向に拡散している。その中でも「念・精進・定」はすべてに説かれる重要な行法であり、その具体的なあり方は坐禪である。しかし、その坐禪が問題である。

六節 四禪は外道の教え

五期の中経(MN)では次のように坐禪をして、正念を持ちたも五蓋を除き、四禪を修して解脱に至るあり方が語られる。

「かれは、静かな坐臥所に、すなわち人里を離れた所、木の根方、山、谷間、洞窟、墓場、森の茂み、露天、山積みの藁に親しむ。かれは「托鉢によって」食事を済ませた後、托鉢から帰ると、足を交叉して組み合わせ、上体を真っ直ぐに保ち、面前に注意力を凝らして坐る。かれは、俗世間に対する渴望を離れた心によって過ごす。……かれは「渴望、害したい気持ちや憎悪、物憂さや眠気、興奮と後悔、疑いという」五つの障害物(五蓋)、すなわち智慧の働きを弱めている心の汚れを除き、欲望の対象から遠離し、もろもろの不善なことがらから遠離して、総体的な考察のある、細部に関する考察のある、遠離から生じた喜びと安らぎのある、瞑想の第一の境地(初禪)を達成して過ごす。総体的な考察と細部に関する考察が消えることから、内において清らかであり、心が一点に集中し、総体的な考察もなく、細部に関する考察もなく、心の統一から生じた喜びと安らぎのある、瞑想の第二の境地(第二禪)を達成して過ごす。喜びへの関心がなくなることから平靜に暮らし、注意力をめぐらし、明らかな意識を保ちつつ、全身で安らぎを感じて、聖者たちが『平靜にして、注意力を具えた者は、安樂に住る』と語るところの瞑想の第三の境地(第三禪)を達成して過ごす。安らぎを捨て去ることから、苦を捨て去ることから、すでに精神的快感と不快感とが消え去っていることから、不苦不楽の、平靜さから生じた注意力がもつとも清浄になっている、瞑想の第四の境地(第四禪)を達成して過ごす」(MN107)。

並行「君よ、来つて独り遠離に住つて無事の処に在りなさい。或いは樹下の空空安の静処、山巖の石室、露地の穢積に至り、或いは林中に至り、或いは塚間に住しなさい。君はすでに無事の処に在り、或いは樹下の空空の静処に至り、尼師檀を敷いて結加趺坐しなさい。正身にして正しく願ひ、及び念に向わぬ。貪伺を断除して、心は諍があるということはない。他の財物、諸生活具を見て、貪伺を起こしてはならない。……君はこの五蓋・心穢・慧羸を除き、欲を離れ、悪不善之法を離れ、第四禪の成就を得るに

至って、遊ぶ」(中一四四)。

この中阿含では、略して第四禪だけが説かれているが、坐禪(定)に関して「四禪」は非常に多く説かれる。

仏教の坐禪は、形としてはヒンドゥー教など外道と変わらず、『マイトラヤーナ・ウパニシャッド』の「静慮(dhyāna 禅思、禅定)」や『ヨーガ・スートラ』の八部門の一つとしての「静慮」に近いものである。

ところで五期の雑阿含(教法三篇)には、四禪について注目すべき記述が見える。すなわち四禪は邪異道の教えであるというものである。

須深(スシーマ)という異学外道は、自分の教団が衰え、仏教教団が権力者の帰依を受けるのを見て、密かに教えを盗もうとして仏教で出家する。比丘たちが「私たちは生がすでに尽き、梵行はすでに立ち、所作はすでに作り、自ら後有を受けないことを知っている」というのを聞いて、須深は次のように自分の修行についての了解を話すが、比丘たちによってすべて否定されてしまう。

「(須深が問う)『尊者よ、どのように修行して欲・悪・不善の法を離れ、有覚(尋)有観(伺)であり、離に喜樂を生じ、初禪を具足して、多くの漏を起こさなければ、心は、善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また(須深が)問う、『どのように有覚有観を離れるのか。内浄一心であり、無覚(尋)無観(伺)、定に喜樂を生じ、第二禪を具足して、多くの漏を起こさなければ、心は、善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また問う、『尊者よ、どうか。喜を離れて捨心であって、正念正智に住り、身心に樂を受けて、聖説および捨であれば、第三禪を具足して、多くの漏を起こさず、心は善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須

深よ』。また(須深が)問う、『尊者よ、苦を離れ、楽を息めて、先ず喜・憂を断じて、苦がなく楽がない捨、淨念一心であれば、第四禪を具足して、多くの漏を起さなければ、心は善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない、須深よ』。また(須深が)問う、『もしまた寂靜にして解脱して、色無色を超(越)え、身に証を作して、具足して住し、多くの漏を起さなければ、心は善く解脱するか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また(須深が)問う、『どうなのか、尊者、説く所は不同であつて前後相違するのではないか。どうして禪定を得ないのか、また記説するのか』。比丘は答えて言う。『わたしは、これ、慧解脱である』(雜三四七)。

ここでは、外道の須深が説く四禪は、それによつては心解脱は「しない」とすべて否定されている。さらに仏教徒の教説は四禪ではなく、慧解脱だというのである。

しかしながら、この外道の四禪の説き方は、道誦における「定」の説き方と同じなのである。

「何を定根とするのか。もし比丘が欲・悪・不善の法を離れて、有覚有観にして離に喜樂を生じ、乃至第四禪に具足して住とどまるならば、定根と名づける」(雜六四七)。

また四禪定は四期の中経(MN)で、須深の説とはほぼ同じ定型句²⁴⁾としてしばしば次のように言及される。

「まず、みなさん、修行者はあらゆる欲を放棄し、あらゆる善くない宗教的行為を放棄して大まかに考え(尋・漢訳では有覚)、また詳細に考察し(伺・漢訳では有観)つつ、放棄することから生まれる喜びと樂のある第一の瞑想を達成している。かれには、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に拘束され、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に縛せられ、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に束縛された、放棄することから生まれる喜びと樂とを追求する識別作用があり、『内にとどまっている心』と

よばれる。またみなさん、修行者は大まかに考えることも、詳細に考察することもやめて、内に浄信の心をもって静謐のうちに、これらのない瞑想の生み出す喜びと楽のある第二の瞑想を達成している。……

またみなさん、修行者は喜びを貪ることから離れ、放棄することを維持し、記憶と正しい智慧をもって、身体で楽を感受し、『放棄をもち、記憶をもって楽を維持する』と聖者たちのいう第三の瞑想を達成している。またみなさん、修行者は楽を捨て、苦を捨て、すでに、喜びと憂いを没していることよって楽も苦もない、放棄によつて清浄となつた第四の瞑想を達成している。かれには、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に拘束され、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に縛せられ、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に束縛された、不苦不楽から生まれる喜びと楽とを追求する識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる」(MN138)。

雑阿含三四七(須深経)では、第三は喜を離れ、第四は喜と楽を離れる、となるが、MN138では、もう少し複雑で、この後、同じ叙述が否定形で「第一の瞑想を達成している。かれには、放棄することから生まれる喜びと楽の耽溺に拘束されない、……に縛せられない、……に束縛されない、放棄することから生まれる喜びと楽とを追求しない識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる。……第二の瞑想を達成している。……第三の瞑想を達成している。第四の瞑想を達成している。かれには……放棄することから生まれる喜びと楽とを追求しない識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる」と語られて、『内にとどまっている心』の説明になっている。

MN138は釈迦が説いた「意識が外に散乱し、拡大することなく、内に滞らず、執着をおこさず、怖れることのないように、そのように観察せよ」という説法の「内に滞らず」の説明(分別)なのであるが、ゴータマ・ブツダの直截な「ただ意識が内面に滞らないように」という言葉の説明の中に、ヒン

ドゥー教に由来する「四禪」が巧みに織り込まれていく。

並行する中阿含も、「比丘は欲を離れ、悪不善の法を離れ、有覺・有観にして、離に喜・樂を生じて初禪成就を得て遊ぶ」(中一六四)など、ほぼ同じことが説かれるが、次のように四禪の後に四入処(空・識・無所有・非有想非無想処)を追加している。

「復た次に、諸賢よ。比丘は一切色の想を度え、有対想を滅し、若干想を念じず、無量空である。これが無量空処に成就して遊ぶ。彼の識は空智の味に著する。彼に依り彼に住り、彼に縁り彼に縛して、識は内に住らない。復た次に、……一切無量識処、無量識を度える。これ無量識処に成就して遊ぶ。……復た次に、……一切無量識処、無所有を度える。これ無所有処に成就して遊ぶ。復た次に、……一切無所有処・非有想非無想を度える。これ非有想非無想処に成就して遊ぶ。彼の識は無想智の味に著する。彼に依り彼に住り、彼に縁り彼に縛して、識は内に住らない」(中一六四)。

ところで、雑阿含三四七(須深経)に並行するSN12:70は、物語の枠組みはまったく同じであるが、四禪ではなく六神通が尋ねられている。

すなわち異学遊行者シューマが釈迦の法を盗もうとして、釈迦の下で出家する。比丘たちが、「私たちは、生がすでに尽きました。梵行を成就し、作すべきことをなし……」というのを聞いて問う。「……虚空に跏坐することはあたかも翼のある鳥のように……梵界ですら身を以て行くのか」と神足通を問い、「……人間を超えて勝れている天耳界を以て、人と天の両音や、遠い音、近い音を聞くのか」という天耳通を問い、「……心を以て他の衆生の心や、他の人々の心を把握して知るのか……」という他心通、「……種々の宿住を憶念するのか、……」という宿命通を問い、「……天眼を以て衆生が没し、生ずる時の……」という天眼通を問い、「……色を超えて無色の寂靜解脱を身に触れて住るのか」という漏尽通を問い、い

わゆる六神通を尋ねているのである。そしてその一つ一つを比丘たちによって「友よ、そういうことはない」と否定されているのは、雑阿含と同じである。そして、その理由を尋ねるスීමマに「友よ、私たちは慧解脱である」と答えることも同様である。

ほぼ同じ枠組みを持つ経の主要部分が、パリー本の伝承では、仏弟子は六神通を修しないと否定され、仏によって四聖諦が説かれている。

大衆部が説いた四期の道誦では、修行が重視され四禪が多用されているが、上座部主導の教法では、それが外道に由来して、心解脱さえ得ることができないものであり、いつぼう、修するべきは四聖諦であり、慧解脱であるといわれている。上座部は「離欲乃至無尋無伺、捨・念・清浄」などを説く四禪や神通は、邪異道つまりヒンドウ教に由来すると考えたのだろう。

『ヨーガ・スートラ』には、ヨーガの実習法としての坐禪が説かれる。その足の組み方は結跏趺坐もあるが主にシツダ・アーサナ(達人坐)で、両膝をまげて踵と踵を重ね合わせ会陰部に引きつけるものである。そこで禪、凝然、三昧を修習する。そして禪に有想と無想の二つの三昧(samādhi)が区別されている。有想三昧についてはこう説明される。

「尋・伺・歡喜・自己意識の様態をとることによって、有想(三昧)がある」(『ヨーガ・スートラ』1. 17)。

ここでいわれる尋・伺とは「有尋と無尋は粗大なものを対象とし、有伺と無伺とは微細なものを対象とする等至である」と説かれる。これはさきほどの異学の「有覺(尋) 有觀(伺)」とほぼ同一である。

無想三昧はこう説明される。

「他のもの(無想三昧)は、停止の想念を修習することから生じ、(すべての心の働きが滅して)潜在印象

だけが(心に)残っているものである。この三昧は、対象物のないもので、心のはたらきを停止させる原因、すなわち停止の想念にもとづいて生ずる。この想念を修習すれば、心は支持する対象を持たず、したがって心は非存在であるかのようになる。無想三昧は、無種子三昧ともいわれる」(『ヨーガ・スートラ』1:18)。²⁸⁾

『ヨーガ・スートラ』では最終的に「心が非存在のようになる」のである。これも先の「浄念一心であれば第四禪具足して、多くの漏を起こさなければ」に近いだろう。これらが先のスීමマ経では「心解脱しない」と否定されて、「慧解脱」が比丘の解脱だといわれていることに注目したい。

さて、四禪が説かれると、修行に対応したその果である境地の段階では、もつとも低い色界の境地となる。

そのような修行の段階を説くのもヒンドゥー教であり、『ヨーガ・スートラ』でこのようにいう。

「総合的制御(サンマヤ)が修得されて、不動の状態になればなるほど、三昧の心に生ずる真知は、ますます透明になる。それは、諸段階に適用される。総合的制御は、一つの段階を修得して、次の段階に進むもので、低い段階を修得せずに、高い段階に飛躍することはできない。(中略)すなわち有想三昧から無想三昧になる時、心の本来の状態は変わらない」(3:316,9)。

後の注釈書(Yogabhasya)では、第一の三昧は尋・伺・歡喜・自己意識の四を伴い、第二の三昧は尋を欠いた有伺三昧であり、第三は何を欠いた有喜三昧、第四は喜を欠いた自己意識の三昧であるとしている。ここでいわれる四段階は先の雜阿含三四七の四禪にほとんど並行する。ヨーガの「自己意識の三昧」が「浄念一心」となっている点が異なるだけである。

仏教の伝承が『ヨーガ・スートラ』に影響したのか、『ヨーガ・スートラ』の影響がこれらの伝承に

なったかはわからないが、少なくとも一部の雑阿含やSNの伝承自体に、四禅が仏弟子の修行ではない、と明記されているのである。また四禅（静慮）も、六神通も中阿含一六四（並行MN138）では、はっきりゴータマ・ブツダが説いた教説ではなく、弟子の摩訶迦旃延が説いたとされるのである。

この四禅の定型句は部派仏教の正典、南伝大蔵経に入っている『清浄道論』でもほとんど同じ言句で四禅の定義とされ、細かい注釈がなされる。定義の部分だけを示せば次のようになる。

「諸欲を離れ、諸不善法を離れ、尋があり伺がある。離より生ずる喜と楽とのある初禅を具足して住る。……」、「尋と伺との止息の故に、内の浄なる、心の専一性である、尋なく伺なく、定より生ずる喜と楽とある第二禅を具足して住る。……」、「喜の捨離の故に、捨があつて住し、念があり、正智があつて身もつて楽を受け、それは諸聖者が、捨があり、念があつて樂住する第三禅を具足して住る」、「樂を捨断するが故に、苦を捨断するが故に、かつて喜と憂とを滅没するが故に、不苦不樂である捨による念の遍浄なる第四禅を具足して住る。……」（第四品七修習法・四種禅²⁴）。

四禅（静慮）はゴータマの教説ではないので、涅槃への道ではなく、四期中の経では、さまざまな天界、つまりヒンドゥー教の天へ転生する修行とされる。

「意行の生とはどのようなのですか。もし比丘が、欲を離れ……初禅を成就して遊ぶ。彼はこの定の樂欲に住る。彼がこの定の樂欲に住しおわれれば、必ず是処に有り。彼に住し彼を樂しみ、命終して梵身天中に生じる……。また、次に比丘が、……二禅を成就して遊ぶ。彼はこの定の樂欲に住る。彼がこの定の樂欲に住しおわれれば、必ず是処に有り。彼に住り彼を樂しみ、命終して晃昱天中に生じる。……三禅を成就して遊ぶ。……命終して遍浄天中に生じる。……四禅を成就して遊ぶ。……命終して果実天中に生じる。……無量空処を成就して遊ぶ。……命終して無量空処天中に生じる。……無量識処を成就して遊ぶ。

……命終して無量識処天中に生じる。……無所有処を成就して遊ぶ。……命終して無所有処天中に生じる。……非有想非無想処を成就して遊ぶ。……命終して非有想非無想処天中に生じる。……また、次に比丘が、一切非有想非無想処を度え、滅身触を知り成就して遊ぶ。慧見は諸漏尽断の智である。かの諸定中、この定を最第一・最大・最上・最勝・最妙と説く(中一六八〇MN120)。

ここに言及される梵身天、晃昱天、遍淨天、果実天とは、二期で初出する「諸天」がより詳しくなったといえ、三界(欲・色・無色)の色界の天であるとされる。『清淨道論』でも四禪は色界に生じる果をもたらずと説かれる。これを見ても仏教では「四禪」は色界という非常に低い果をもたらずものとしてしか評価されていないのである。

またこの中阿含一六八は中阿含一六四と同様に、四禪の果として天界の上に無色界の四処が説かれている。最後に慧見による諸漏尽断がいわれるが、ヒンドゥー教の修行の果てに、仏教の漏尽や涅槃があるはずはない。

大衆部は、次章で述べる上座部のような教学ではなく、実践を重んじ坐禅をよく実践したのであろう。しかし、その坐禅修行のただ中に、ヒンドゥー教が紛れ込む大きな裂け目が開いたのである。

だが、なぜ早い時期にヒンドゥー教の修行法や世界観(諸天界や無所有処など修行の境地)が、容易に仏教に入ったのであろうか。思うに、ゴータマ・ブツダ自身が一期経典でもあきらかなように比丘のあり方を「バラモンは」(SN790,795,802,907など)と述べ、「ヴェーダ」を肯定的に使い(SN792,846,947,1059など)、バラモン教を批判することはなかった。またゴータマ・ブツダは「かれには『等しい』とか『すぐれている』とか、(あるいは『劣っている』とか)いう思いは存在しない。そのバラモンはどうして『わが説は』真実である』と論ずるであろうか。またかれは『あなたの説

は「虚偽である」といつて誰と論争するであろうか」(Sn̄p. 842-3)と説き、「仏教独自の説」を立てなかつたからである。四聖諦も三法印(苦・無常・無我)も、「無我」以外はインドの一般的宗教思想であるともいえるのである。

もつとも「供儀に専念している者どもは、この世の生存を貪つて止まない。かれらは生や老衰をのり超えていない」(Sn̄p. 1046)とか「伝承の学問や想定や戒律や誓ひ」(Sn̄p. 1082)を捨てることなどは、ゴータマ・ブツダによつてはつきり明言されている。これはイエス・キリストがユダヤ教そのものを批判しなかつたことにも通ずる。バラモン教というよりは、その後のヒンドゥー教がゴータマの弟子たちの時代に大きな影響を与えたといえよう。

ところで、天界に生ずる「もの」はヒンドゥー教では「我_我アートマン」であろうが、仏教ではそのような輪廻の主体は「無我」として明確に否定されている。そこで考え出されたのが「意行の生」(中阿含一六八)という概念である。それはまた「意生身」とも訳され、「衆生、此において命終して意生身に乘じて余処に往生す」(雑九五七、並行する別訳一〇一や、SN 44・9にはこの語や類する語はない)と説かれる。この「意生身」は、パリ本では *nanomayika* (意所成身) であり、後に述べる神足相応(六期)の並行のない経51・22で「私は神力によつて意所成身をもつて梵世に至る」と説かれるが、それはこの四大所生身でも至ると説かれ、意味が明瞭ではない。DN 2沙門果経では、神変の一つに多身などとともに「比丘は、意所成の身を化作することに心を傾けて注ぐ。そして彼はその色身より意所成であり、一切の「大」肢と小肢と異常な根を持つ他の身を化作する」と説かれ、「蛇と蛇皮は別物である。けれども蛇皮から蛇は引出されたのである」とあつて、身から抜け出るアートマンのようである。

それでも中部の一経はそのような考えが誤りだと指摘する。「漁師の子のサーティというひとりの修行

僧に、次のような悪しき見解が生じた。『わたしは世尊によって説かれた方をこのように理解する。すなわち、この意識だけは流転し、輪廻するが、別のものにならず不変である』(MN38)。これを世尊は縁起の法こそ世尊の説いた法であるとたしなめた。並行する中阿含二〇一でも、サーテイ比丘の誤った見解を「今、この識は往生するも更に異ならず」とする。四期のこの「意(識)」が、やがて「意生(成)身」となり、仏説となったのだろう。

意生身は、のちに大乘経典『入楞伽經』でも重要な概念とされる。例えば「三種の意生身がある。何等を三と爲するののか。一には三昧の樂、三摩跋提を得る意生身。二には如実に諸法相を覚知する意生身。三には種類の無作行を生ずる意生身である」⁸⁵。

いかなる「我リアートマン」というような、死後も存続する実体を説かなかった仏教に、死後も輪廻する実体が導入され、大乘経典では「仏性」「如来藏」「如来性」「心」などさまざまな常恒の実体が説かれるに至るのである。

七節 雜阿含道誦(並行SN) 以外の根・力・覺・道の言及

大衆部では根・力・覺・道が教学として雜阿含に最初に説かれたわけだが、他の経典ではどうだろうか。五期の原中経、すなわち中部(MN)と中阿含に共通する九八経では、根・力・覺・道は中阿含八六に次のように言及され、MN70には五根が言及されるがそれぞれの並行経にはそれらは存在しない。つまり相應経より少し遅れて中経が根・力・覺・道を受用したのであろう。

中阿含八六では、阿難が「年少比丘をどのように教呵し訓誨し説法したらよいか」と問うのに対して、世尊が次のようにいう。

「阿難よ。私はあなたの為に五根を説く。信根・精進・念・定・慧根である。阿難よ。この五根を、あなたにまさに諸の年少比丘の為に説くがいい。年少比丘にこの五根を説教する者は、彼は便ち安隱を得、力を得、楽を得て、身心、煩熱せず、終身梵行を行ずる。」

「阿難よ、私はあなたの為に五力を説く。信力・精進・念・定・慧力……。私はあなたの為に七覚支を説く。念覚支・正見・正志・正語・正業・正命・正方便・喜・息・定・捨覚支。……私はあなたの為に八支聖道を説く。正見・正志・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。……。」

さらに頂法などが説かれ、「無事処に至り、山林樹下、空なる安静処に宴坐して思惟しなさい。放逸を得てはならない。勤めて精進を加え、後悔させてはならない。これは私の教勅である」と終わっている。五根・五力・七覚・八道がまとめて述べられている。しかし、並行するMN148では言及されないところを見ても、中阿含八六では七力が加えられ、その他、頂法や無常・苦・空・非私などが言及されるところからも、後の付加であろう。

MN70は、修行者には七段階あって、一番下の随法行と随信行に「また彼には信の能力 (*indriya* = 根)、精進の能力、念の能力、定の能力、慧の能力というものがそなわっている」と言及される。しかし中阿含一九五の並行箇所にはこの五根は言及されない。

五根は増一經では、「五法」で、増一阿含三三一(四期 || AN)、増一阿含三二一四(四期 || AN)、増一阿含三二一六(八期)の三經に言及されている。

長經では、六期長阿含、衆集經(|| DN33)、十上經(|| DN34)で「五根」というのは、信根・精進根・念根・定根・慧根」と言及される。さらに「五根・五力・七覚意・賢聖八道」も加えられるのは、最

も遅く成立した長阿含の増一経(八期)、三聚経(八期)である。さらに三十七品菩提分法に四禪を加えた「四念処・四意断・四神足・四禪・五根・五力・七覚意・賢聖八道」という修行法を説くのは、七期遊行経(ⅡDN16)、清浄経(ⅡDN29)、自歎喜経(ⅡDN28)である。しかし、並行するパーリDNには三十七品菩提分法(DN16は四念処・八聖道)は説かれるが、四禪の言及がなく、北方上座部の方が四禪を大事にしているといえよう。

第二章 五期、上座部の最初の教法

上座部は大衆部由来の「根・力・覚・道」を後に受用するが、自らは仏弟子の伝承を因縁・蘊・六入(パーリ漢訳、六処)と、修行法ではなく教法としてまとめたと思われる。なぜなら上座部に属す現存雑阿含は、これらの伝承を先に置き、四期の「根・力・覚・道」を後に置いている。新訂雑阿含経⁹⁸でいえば、第一・五蘊誦、第二・六入誦、第三・因縁誦の順で配し、その後、四期の第五・道誦が配され、二期の第七偈誦となっている。いっぽう同じ上座部のパーリ本SNでは、最初に二期の第一・有偈篇が置かれ、その後に第二・因縁篇、第三・健度篇・蘊相応、第四・六処篇が続いていて、大衆部由来の根・力・覚・道相応は最後の第五・大篇に入れられている。

雑阿含の五蘊誦、六入誦、因縁誦(並行SNの健度篇・蘊相応、因縁篇、六処篇)を、いま教学三篇と名づけて五期の相応經典としたい。

次に、教学三篇が修道体系ではなく、教学体系であることを確認したい。

一節 五蘊

五蘊 (pañca-kkhandha) という用語は四期道誦には出ないが、五期に多出する。だが「五取蘊 (阿含は受陰)」 (pañcupadanakkanda) という用語は、三期にすでに次のように出ていた。

「その時、又世尊は、五取蘊に関して、比丘たちに法を説き、教え、励まし、喜ばせた。……色と受と想と識と行と、これは私ではない、私所ではない」として「そこにこのように貪著を離れる。このように貪著を離れて心は平安になり、総ての結縛を超える」 (SN 4.2.6)。

並行する雑阿含一〇二は「五受陰」とだけある。

ここで「色と受と想と識と行」といわれるように、三期の「五取蘊」は、五期の「五蘊」とほぼ同じである。もともと六期のDN 33等誦経の五法で「五法とはなんであろうか。五蘊があり、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊である。五取蘊があり、色取蘊・受取蘊・想取蘊・行取蘊・識取蘊である」と分けて挙げられているものもある。

並行する長阿含第九 (衆集経) は、「五受陰」とだけ触れられており、分けて説かれない。

五蘊はどの經典でもこの「色・受・想・行・識」に限られている。それは三期に出ているように早い時期の仏弟子あるいはゴータマ・ブツダに遡る古い用語として固定したからだろう。

パリー本の蘊相応 (SN 22) では色・受・想・行・識を根本語として、それに、二期から説かれた無我・無常・苦という三法印、苦集滅道という四聖諦が、いかに関わるかということを中心に説く。

すなわち「無常」と関連させてこう説かれる。

「色は無常・有為・縁起所生であり尽法・壊法・離法・滅法のものである」 (SN 22.18, 21)。

並行「色は無常である。もしくはは因、もしくはは縁により、諸色を生ずるものは、それもまた無常である。無常の因、無常の縁により生ずる所の諸色は、どうして常であろうか。このように受想行識も無常である」(雑一一)。

「無我」に関しては「色は無我である」(SN22・20)。

並行「色はこれ我ではない。もし色が我ならば色において病苦が生じるのに対応しない」(雑三三)。「苦」に関連してこういわれる。

「色は苦(受想行識)である」(SN22・13)。

並行「色は無常である。受想行識は無常である。無常であれば、則ちこれ苦である」(雑一一、一二)。「四聖諦」に関してはこういわれる。

「色が生じ、苦が生じ、病が住し、老死が現する。色が滅し、老死が没する」(SN22・30)

並行「これはこれ色の集。これはこれ色の滅。これはこれ受想行識。……このような純大苦聚は、みな悉く滅することができる。これを色が滅し、受想行識が滅すると名づける」(雑六五)。

不思議なことに新訂雑阿舎には「五蘊誦、五蘊相応」という編集語はあるが、「五蘊」という用語は一つもない。「五蘊」ではなく、かならず「色受想行識」となっており、それは五蘊誦に十三回用いられるほかは、雑阿舎全体でもこれ以外にはない。逆に中・増一・長阿舎においては「色受想行識」は瞥見したところ、ただ一度、長阿舎一「大本経」(七期)に「色受想行識はなお朽故車の如し」と出るだけである。

また五蘊と同じ内容を持つ「五陰」という用語は雑阿舎全体で五蘊誦に一經(雑五八)あるほかは、五期如来誦に一經(雑一一四四)並行のない八期に六經^の出るだけである。

さらに漢訳の中、増一、長阿舎においても「五蘊」「五取蘊」という用語はなく、「五盛陰」といわれ

る。例えば中阿含三一では「略して五盛陰苦を説くとは、この説は何に因るや。いわゆる色盛陰・覚・想・行・識盛陰である」といわれる。ここでは「受」ではなく「覚」であるが perception のことで同じである。中阿含にはこの「五盛陰」は十経に出るが、そのうち四期の七経はこれを含めて四経(中三一 MN 141、中八六 MN 148、中一五三 MN 75、中一九一 MN 122)が、パーリ並行に五取蘊(pañcupādanakkhandhā)の言及がない。パーリ本に言及がある三経(中三〇 MN 28、中一八七 MN 112、中二一〇 MN 44)は、漢訳ではみな八苦の後半(愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五陰盛苦)として言及されるが、うち一経(中三〇)のパーリ並行 MN 28には、それがない。五期の三経(中一三 AN III・61、中二九 AN IX・13、中一一 AN VI・63)はすべて「愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五陰盛苦」の「五陰盛苦」として言及されている。つまり、五期以降では色受想行識という元来の「五蘊」の意味は消滅しているのである。

増一阿含では、「五盛陰」という用語では五期に次のように出るが、並行する SN 8・4、雑阿含二二四にはないので、「無上正覚」と関連づけられるが、後のものであろう。「この五盛陰はかたらくなく、また堅固ではない。……まさにこの五盛陰を観ずる時、道樹下に在って無上正覚を成ずる」(増一阿含三五・九)。

次に挙げる七期の「五盛陰」の説き方は、先の相応の五蘊と同じである。

「この五盛陰はこれ無常の義である。無常の義とは即ち是れ苦の義である」(増一阿含三五・十 = Thag.453-458 はかなり異なる)。

「この五盛陰は皆なまさにこの苦痛諸悩を受け、五趣中に墮ちるのである」(増一阿含三四・二 = Dh.p.A)。
 「五盛陰苦を説く。……この五盛陰が減すれば便ち涅槃の道があるのを知る」(増一阿含三六・五 = Dh.p.

A)。

いっぽう、パーリ本においては、SNでは五蘊に関する経は、ほとんどSN 22(韃度篇 Khandhavago) 蘊相応(Khandhasamyuttam) に集中している。「五蘊(pañca-kkhandha)」という用語は本文には二回のみだが、五取蘊(paccupādanakkhandha)は、二五回におよぶ。

MNには一経だけ、22蛇喻経に「身体について厭う。感受について厭う。知覚について厭う。もろもろの「自己」形成力について厭う。認識について厭う」などと説かれる。身体とは「色」で、感受は「受」、知覚は「想」、「自己」形成力は「行」、認識は「識」であるから五蘊をいうのであるが、並行する中阿含二〇〇にはこの部分は存在しない。したがって、五期ではあるが、この部分は、遅い付加であろう。

DNではこの節ですでに触れた六期のDN 33等誦経の「五法」のほかに「四法」でも四静慮の説明として「五取蘊において、生と滅とを観じて住す。つまりこれが色(受想行識)である。これが色(受想行識)の生である。これが色(受想行識)の滅である」と述べられる。

以上のように、五蘊は修行法ではなく、法であり、教えである。そうではあるが、次のように実際に坐禅における三昧によって、それを如実に知り、その縁起を知って、色(受想行識)にとらわれないあり方にとどまる時に、苦が滅すると説かれる。

「諸比丘よ、三昧を修習せよ。三昧に入った比丘は如実に了知する。何を如実に了知するのか。色の集と滅とである。受の集と滅とである、想の集と滅とである。行の集と滅とである。識の集と滅とである。……色(受想行識)に歓喜し耽著することによって、彼に喜が生ずる。色における喜は取である。取を縁として彼に有が生ずる。有を縁として生が生ずる。生を縁として老死愁悲苦憂悩が生ずる。このようにしてこれが悉く皆な苦蘊の集である。……色(受想行識)に歓喜しないで、とどま耽著しないで住る

ことよって、彼に色における喜が滅する。喜が滅するために彼に取が滅する。取が滅するために有が滅する。有が滅するために生が滅する。乃至……このようにしてここに悉く皆な苦蘊の滅となる」(SN 22.5)。

並行「諸の比丘に告げていった、『常にまさに方便して、禅思を修習し、内にその心を寂にしなさい。なぜであるか。比丘よ、常にまさに方便して、禅思を修習し、内にその心を寂にすれば、如実に觀察するからである。どのように如実に觀察するのか。これはこれ色、これはこれ色の集(原因)、これはこれ色の滅、これはこれ受・想・行・識、これはこれ識の集、これは是れ識の滅であると。どのように色の集、受・想・行・識の集であるのか。愚痴無聞の凡夫は苦・楽・不苦・不楽の受において、如実に、この受の集、受の滅、受の味、受の患、受の離を觀察しない。如実に觀察しないために、受において、樂著して取を生ずる。取に縁よつて有があり、有に縁よつて生があり、生に縁よつて老病死憂悲惱苦がある。このような純大苦聚は、集から生ずる。……このような純大苦聚は、みな悉く滅することができる。これを色が滅し、受・想・行・識が滅すると名づくける』」(雜六五)。

五蘊はそれを修行において滅するために説かれるのである。とはいえ、多くは修道と関らず、教えとして、それを証知することよって、心解脱を得ると説かれることが多い。

二節 六入(パーリ六処)

前章で四期の「五根」を見たが、それはいわゆる眼耳鼻舌身という感官の五根ではなく、「信・精進・念・定・慧」という修行方法であった。いっぽう五期、教法三篇の「六入」では、感官の五根に「意」を加えた「眼・耳・鼻・舌・身・意」であり、ほぼそれに限定される。ここでも五蘊と三法印(苦・無常・

無我)などの基本教学との関わりが次のように説かれる。

「比丘たちよ、眼は無常である。およそ無常なるもの、それは苦である。およそ苦なるもの、それは無我である。およそ無我なるもの、それは『これはわたしの有ではない、これはわたしではない、これはわたしではない』と。このように正智慧を以て如実にこれを見るべきである。耳は無常である……。鼻は無常である……。舌は無常である……。身は無常である……。意は無常である……。それは『これはわたしの有ではない、これはわたしではない、これはわたしではない』と。このように正智慧を以て如実にこれを見るべきである。比丘たちよ、このように観る有聞の聖弟子は、眼においても厭嫌し、耳においても……欲を離れ、利欲よりして解脱を得る。得脱において『わたしは得脱した』という智が生ずる」(S N35・1)。

つまり、六入に対して正しい智慧をもって、それを「無我、無常、苦」と見て解脱しなさい、と説かれる。五蘊と同じく、六入の説明ではなく、それによって解脱し解脱知見を得るために説かれる。

これに並行する雑阿含は、先のSNが挙げた六入だけでなく、六境(色声香味触法)六識(眼識……)さらに六触(眼触……)にも同時に言及される。

「その時、世尊は諸比丘に告げて、一切は無常である、どのように一切が無常であるのか。眼もしくは、色・眼識・眼触は無常であるという。もし眼触の因縁によるならば受を生ずる。苦覚・楽覚・不苦不楽の覚、それもまた無常である。耳鼻舌身意もまた、このようである。多聞の聖弟子がこのように観るのは、眼、もしくは、色・眼識・眼触において厭を生じて、眼触の因縁によって受を生じ、苦覚・楽覚・不苦不楽覚、そこにおいて厭を生ずる。耳鼻舌身意、声香味触法(もこのようである)、意識・意触において、意触の因縁によって受を生じ、苦覚・楽覚・不苦不楽覚を受ける。それもまた厭を生ずる。厭のために楽で

はない。楽ではないために解脱し、解脱知見する。わたしの生は已に尽きた」(雑一九五)。

しかし、パーリでは六入処は、六内処(阿含の六入)六外処(阿含の六境)が別の経として交互に説かれるので六外処(色声香味触法)も無常(SN35・4)無我(SN35・6)、苦(SN35・5)であると説かれる。

また雑阿含でも六入を六内処、六境を六外処と表現するものもあり、次はそれを縁起において説く経である。

「眼識・耳鼻舌身意識、眼触・耳鼻舌身意識が内入処であるように、このように色声香味触法は外入処である。眼触より受が生じ、耳鼻舌身意識より受が生ずる。眼触は、想を生じ、耳鼻舌身意識は、想を生ずる。眼触は、思を生じ、耳鼻舌身意識は、思を生ずる。眼触は、愛を生じ、耳鼻舌身意識は、愛を生ずる。また、上に説いた通りである」(雑一九八||SN18・21)。

ちなみに並行SN18・1||10、11||20は、五蘊でも六入でもなく、それらが混じった「眼・色・識・触・受・想・思・愛・界・蘊」の十法を立てる。いずれも迷の原因であり遠離すべきものである。

このようなわけで、SN六処相応では、六(内)処・六識・六内触は捨離すべきものとされる。

「比丘たちよ、眼は、これを知解し、暁了して捨棄するように。眼識はこれを知解し、暁了して捨棄するように。眼触はこれを知解し、暁了して捨棄するように。およそこの眼触を縁として生ずる受は、あるいは楽である、あるいは苦である、あるいは非楽非苦である。これらをも知解し、暁了して捨棄すべきである。耳は、……鼻は、……舌は……身は……意は……およそこの意触を縁として生ずる受は、あるいは楽である、あるいは苦である、あるいは非楽非苦である、これらをも知解し、暁了して捨棄すべきである」

(SN35・25 || 雑二二四。同じくSN35・25 || 雑二二三)。

ところで阿含経で六入(六内処、六外処)が説かれる経は、六入誦で十経以上あり、五蘊誦に二経、因縁誦に二十経近くある。因縁誦に多いのは六入が十二因縁の一支だからであり、だいたいSNに並行して五期經典である。ただ一経だけ偈誦・諸天相應五九〇(三期)に「十二因縁」が説かれ、その一支として「六入」も説かれるが、並行する別訳九二六にはまったく説かれていないので、後の付加である。

長阿含では第九集衆経に内六入、外六入が説かれるだけで、縁起の一支として四経(一、一三、一七、三〇。すべて六期以降)に説かれるほか、七期の第二二経、第二八経に色身が「四大六入」と説かれる。

増一阿含は、大乘系であり、六法の所に五経、その他に三経説かれるが、多くが十二因縁を説く箇所であり、そうでないのは「四大六入」(増一三一一六)「六界六識六入」(増一三七一二)、「六情」(増一三七一七)など、すでに教学として定着した形で、六入が減すべき法としては説かれない。

パーリ本では相應部はほぼSN六処篇六処相應に限られてくるが、多く六内処(六入)、六外処と分けて説かれる。韃度篇の八期の入相應(SN25)、生相應(SN26)煩惱相應(SN27)は、先のSN18と同様に五蘊の四支が入った十法を説いており、SN27に「比丘がもしこの六処において心の随煩惱を断するならば、その心は出離に向い、出離に遍満される。心は堪忍して証知現証するところの諸法において現ずる」と「六処」が言及される。この十法は晩期SN独自の分類であろう。

MNには六処品(143-152)があるが、それらは雑阿含六入誦に八経並行しており、三経は例外的にSN35六処相應にも並行している(以上五期)。

MN137(中一六二、五期)「分別六処経」は、六内処、六外処、六識身などが説かれる。

MN9正見経にも八聖道を伴って十二縁起の一支として六入が言及されるが、並行のない七期(MNだ

けは並行がない経を七期とする)である。

DNは五蘊と同様に33等誦経(六期)に言及されるほかは、七期のDN14大本経(Ⅱ長一)に過去毘婆尸仏の本生譚で十縁起を思惟し「名色があるから六処がある」、「六処の滅は触の滅である」と言及される。その後、五取蘊を觀察して心解脱を得た、とされる。これらは五蘊、六処、十二縁起が同時に言及される経であるが、ほとんどが、かなり遅い時期の経である。

三節 因縁

すでに、六入がその一支である十二支縁起は、六入と関連して言及されてきたが、縁起のもつとも原初的な説き方は、一期「アッタカ・ヴァツガ」第十一の「論争」でも説かれていた。

「快と不快とは感官による接触にもとづいて起こる。感官による接触が存在しない時には、これらのものも起らない。……」(Snp.872)、「名称と形態とに依って感官による接触が起こる。諸々の所有欲は欲求を縁として起こる。欲求がない時には、(わがもの)という我執も存在しない。形態が消滅した時には、(感官による接触)もはたらかな」(Snp.873)。

「感官」は六入であり、「接触」は触であり、「名称と形態」は名色であるから十二支縁起の「名色・六入処・触」が説かれているわけだが、この後「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」(Snp.874)と、直截に打坐における非思量が縁起の生起を消滅させると、説かれていた。この基本論理が「此れあるがゆえに、彼あり。此れ生ずるがゆえに彼生ず」というものである。

これは五蘊誦でも「どのようなことを因縁の法とするのか。いわゆる此れあるがゆえに、彼あり。此れ

生ずるがゆえに彼生ず。つまり無明に縁つて行あり、乃至生老病死憂悲惱苦の集である。いわゆる此れ無いがゆえに彼無し。此れ滅するがゆえに彼滅す。つまり無明滅すれば則ち行滅し、乃至、生老病死憂悲惱苦滅す」(雜二六二＝SN22・90)と説かれる。

ここでは「無明・行・生老病死」の縁起である。「生老病死・食・愛・受・触・六入」の縁起を説く経もある。

「この四食は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまりこの諸食は愛の因、愛の集、愛の生、愛の触である。この愛は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり愛は受を因とし、受を集とし、受の生、受の触である。この受は何であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり受は触の因であり、触の集、触の生、触の触である。この触は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり、触は六入処の因であり、六入処の集、六入処の生、六入処の触である。六入処の集は是れ触の集、触の集はこれ受の集。受の集はこれ愛の集。愛の集はこれ食の集である。食の集のゆえに未來世の生老病死憂悲惱苦の集なり。このような純大苦聚の集である。

このような六入処が減すれば則ち触滅す。触滅すれば則ち受滅す。受滅すれば則ち愛滅す。愛滅すれば則ち食滅す。食滅するがゆえに未來世において生老病死憂悲惱苦滅す」(雜三七一＝SN12・11)。

これらのさまざま縁起が、やがて十二支縁起となったのであろう。

十二支縁起は、五期の因縁誦(SN因縁篇 12 因縁相応)ではじめて明瞭に説かれ、また十二支縁起を説く経は、相応経ではほぼ因縁誦(SN12 因縁相応)に限られる。

「比丘たちよ、縁起(paticca-samuppāda)とは何であるか。比丘たちよ、無明によって行がある。行によって識がある。識によって名色がある。名色によって六処がある。六処によって触がある。触によって

受がある。受によって愛がある。愛によって取がある。取によって有がある。生によって老死愁悲苦憂悩が生ずる。このようなこと、これが全苦蘊の集である。これを生起というのである。無明の無余・離貪・滅によって行の滅がある。行の滅によって識の滅がある。識の滅によって名色の滅がある。名色の滅によって六処の滅がある。六処の滅によって触の滅がある。触の滅によって受の滅がある。受の滅によって愛の滅がある。愛の滅によって取の滅がある。取の滅によって有の滅がある。有の滅によって生の滅がある。生の滅によって老死愁悲苦憂悩が滅する。このようなこと、これが全苦蘊の滅である」(SN12.1)。

並行「……無明によって行がある。行によって識がある。乃至このようである。このような純大苦聚集はどうして縁生の法であるのか。無明行であるということである。もし仏が、出世しても、もし未だ出世しなくても、此の法は常住であり、法は法界法界に住る。かの如来の自ら覚知する所であり、成等正覚して人の為に演説する。……無明・行・識・名色・六入処・触・受・愛・取・有・生・老病死憂悲惱苦、是れを縁生の法と名づく」(雑二九六)。

この雑阿含では十二支縁起は、如来が出ても出なくても、いつもある法であるといわれる。それは場合によっては修行しないで、ただそれを受け売りしたり、知ったりすることができるとなる。しかし、それだけでは意味がない。これは四諦の集(原因)と滅なのであるから、集としてこの法を理解しなくてはならないが、それを実際の修行で滅していかなければ解脱することはできない。

しかし、それが因縁誦(SN因縁篇)のように十二で定型化されれば、観念となつて、人が現に証したもではなくなる。因縁相応の十二支縁起は無明・行・識・名色・六入処・触・受・(渴)愛・取・有・生・老病死(憂悲惱苦)という名称、順番は常にこれである。

因縁相応以外には、雑阿含五九〇(偈誦、諸天相応。しかし、すでに述べたように後の付加)、七期の雑八四六(=SN55:28)で説かれるだけである。しかも、「十二支縁起」という用語は、この雑阿含八四六だけであり、「十二因縁」は偈誦の五九〇だけである。「十二支縁起」は雑阿含因縁相応では並行経のない八期雑阿含三六九(因縁相応)で言及される。

十二支縁起には、その一支として六入が含まれ、五蘊の色・受・行・識が含まれるから、六入や五蘊を伝承した上座部が、その後に縁起を定型化したものと思われる。したがって、六入が説かれる経には十二支縁起も多く説かれるわけである。

では他の諸阿含、ニカーヤ(パーリ本)では、縁起はいつ頃、どのように説かれているのだろうか。

五期の中経には三経(MN38, 115, 148)に十二因縁が説かれる。

MN38「これがあれば、あれがある。これが生ずれば、あれが生ずると。すなわち無明(無明)に縁つてもろもろの行(行)があり、もろもろの行に縁つて意識(識)があり、意識に縁つて名称と形態(名色)があり、名称と形態に縁つて六つの領域(六処)があり、六つの領域に縁つて接触(触)があり、接触到縁つて感受(受)があり、感受に縁つて渴愛(愛)があり、渴愛に縁つて取著(取)があり、取著に縁つて生存(有)があり、生存に縁つて生まれ(生)があり、生まれに縁つて老いと死、愁い、悲しみ、苦しみ、憂い、悩みがある。このようにして、このすべての苦しみの集まりの生起がある。

しかし、無明を残りなく離れ止滅することによって、もろもろの行が止滅する。もろもろの行の止滅によつて……」(=中二〇二)

MN148の「六六経」では六内処、六外処は未だ説かれないが、並行する中阿含八六説処経では「もしこれがあれば、すなわち彼がある。もしこれが無ければ、すなわち彼もない。もしこれが生ずれば、す

なわち彼が生ずる。もしこれが減すれば、すなわち彼が減する。無明によって行がある。行によって識がある。識によって名色がある。名色によって六処がある。六処によって更樂がある。更樂によって覺がある。覺によって愛がある。愛によって受がある。受によって有がある。有によって生がある。生によって老死がある。」(中八六)と説かれる。ここでは触の代わりに「更樂」、取に代わって「覺」となっており、「覺」から受までの順番も異なる。

MN115(五期)には「これがあると、かれがある。これが生じるとかれが生ずる。……無知(無明)によって意志作用(行)が、意志作用によって認識作用が……誕生によって老いと死と悲しみ、嘆き、苦しみ、憂い、悩みが生起する。こうして苦しみの集まり全体が生起する」と説かれるが、並行する中阿含一八一は、「謂ゆる無明に縁つて行がある。乃至生に縁つて老死がある」などと略説される。

MN9正見經(五期並行増一阿含)では、四諦に続いて老死が八聖道とともに説かれ、十二縁起は生から始まって無明の後に「漏||煩惱」がくる例外的な順番となっている。

中阿含八六が「觸」に代わり「更樂」、「取」に代わり「覺」となっていたように、中阿含五五(八期)、中阿含二二二(八期)もこのようである。中阿含一三(五期||AN)は「六界に因つてすなわち六処あり、六処に因つてすなわち更樂あり。更樂に因つてすなわち覺あり。……覺あればすなわち苦を知る」と四因縁を説く。中阿含の方が個性的である。

しかし中経には十二縁起、十二支縁起、十二因縁という用語はない。

長経では、六期のDN15大縁経に「老死・生・有・取・愛・受・触・名色・識」の九支の縁起が説かれる。触に眼触・耳触・鼻触などが言及されるが、六入はないのである。並行する長阿含一三に、「六入・行・痴」を加えた十二が説かれ「十二因縁法」という用語も三回使われる。

また六入が説かれたDN14大本経(七期、毘婆尸仏本生話)には十縁起が説かれて、行と無明は未だ説かれていない。並行する長阿含一で十二縁起となるが、無明ではなく「痴」が挙げられる。この経には「順逆に十二因縁を觀する」という表現がある。

七期の長阿含、第一七清淨経は「六入身・触・受・愛・取・有・生・老死憂悲苦惱」の八支の因縁が挙げられる。並行するDN29清淨経には言及がない。八期の長阿含第三〇世紀経には「識・名色・六入」という三支も説かれている。

以上のことから、六入や識などの縁起がまず説かれて、生老病死という四苦と結びつけられ、八支、九支、十支とさまざまに説かれ、最大で十二の縁起ができたといえよう。

増一経は十一法までである。それにもかかわらず七法の増一阿含三九一四でも「よく陰入界を分別し、また十二因縁所起の法を分別す。これを比丘がこの七法を成就する」と言及される(五期並行する中阿含三には言及はない)。

また十一法に十二因縁が次のように説かれる。

「十二因縁は皆な十一法の中に出る。いわゆる生老病死愁憂苦惱である」(増一阿含四九一二、八期)。その十一法で「因縁の法である。いわゆる無明は行に縁る。行は識に縁る。識は名色に縁る。名色は六入に縁る。六入は更樂に縁る。更樂は痛に縁る。痛は愛に縁る。愛は受に縁る。受は有に縁る。有は生に縁る。生は死に縁る。死は憂悲苦惱。……十二因縁とは極めて甚深である。是れは常人がよく明瞭できるものではない。私が昔、未だこの因縁法を覚らない時、生死を流浪して出る期がなかった」(増一四九一五並行MN9、五期)とし、「十二因縁の法」によって成道したと説く。増一阿含五一八にも十二縁起が説かれる(五期、並行するMN143、中二八になし)。

もつとも五期で十二因縁を説く中経もあり、律蔵大品の第一大鍵度 初転法輪で十二因縁が説かれている。

第三章 六期の念処・正勤・神足を加えた「三十七品菩提分法」の完成

さて、枝葉分裂後の『根本説一切有部毘奈耶雜事』では、五百結集について、「多くの阿羅漢、同じく結集を行う。ただこれ五蘊相応ならば、即ち蘊品を以て建立とする。もし六処と十八界相応ならば、即ち処界品を以て建立とする。もし縁起と聖諦相応ならば、即ち縁起と名づけて建立とする。もし声聞所説ならば、声聞品の処において建立とする。もしこれ仏所説ならば、仏品の処において建立とする。もし念処と正勤・神足・根・力・覚・道分相応ならば、聖道品の処において建立とする。もし経と伽他と相応すれば、これ即ち名けて相応阿笈摩(旧に雑と云うは義を取る也)とする」と記す⁸⁾。この「相応阿笈摩」は相応阿含で、現存パーリ本では相応ニカーヤ(部)であり、漢本では雑阿含である。

ここに挙げられたものから二期原偈誦(経と伽他相応)、四期原道誦(根・力・覚・道分相応)、五期の教法三篇(蘊品、処界品、縁起)と五期如来誦(仏品)を除くと、「念処と正勤・神足」と「声聞品」が挙げられる。声聞品についてはここでは触れない。

「念処と正勤・神足」はSN大篇47念処、49正勤、51神足に相当し、雑阿含は「正断・神足」が欠卷であるため、残る道誦の第一念処相応だけが相当する。これらを六期經典の一部とする。

雑阿含はその念処相応を原道誦の前に置き、SNは47念処相応、49正勤相応、51神足相応を45

道相応、46覚相応、48根相応、50力相応の四相応の間に置いており、いずれも連続して「三十七品菩提分法」(四念処・四正断・四神足・五根・五力・七覚支・八聖道)を構成している。部派が枝葉分裂しはじめたこの頃、大乘運動が起ったと想定されるので、部派仏教としての修道体系は、四期の五根・五力・七覚支・八聖道に四念処・四正断・四神足を加えたもの、すなわち「三十七品菩提分法⁸⁾」とみなされ、それは大乘仏教にも受け継がれていったのである。

新たに加えられた修行体系として念処、正勤、神足の三つのうち、まず念処を考察しよう。

一、四念処 (cattāri saṃpañṇāni)

一期経典には念 (sati) は特定の対象を念するのではなかった。「内面的にも外面的にも感覚的感受を喜ばない人、このようによく気をつけて (sati) 行なっている人の識別作用は止滅するのである」(Snp.111)と説かれた。

そして四期原道誦(大衆部由来)の五根の念根、五力の念力、七覚支の念覚支のそれぞれに四念処が説かれていた。しかしながらそれは機械的に四念処が言及されていて、その説明は、ほとんど定型の繰り返しであった。

「念根とはまさに知るがいい、これが四念処である」(雑六四六 || SN 48:8)。

「念力とは、まさに知るがいい、四念処である」(雑六七五 || SN 48:8)。

「何を念覚分の不食とするのか。四念処を思惟しなければ、未だ起こらない念覚分は起こらず、すでに起こった念覚分は退いてしまふということである」(雑七一五 || SN 46:51)。

このように五根、五力、七覚支、八聖道にすべて「念」が説かれているにもかかわらず、四念処(念住)が別立して説かれるのは、なぜだろう。

この疑問をもって雑阿含念処相應、SN 47 念処相應を見ると、四期の四念処の説き方とまったく異なり、多彩な仏弟子の伝承の中にその一部として四念処が言及されている。これは六期の四念処などは大衆部ではなく、上座部の伝承を元とした修道体系だからであろう。しかも涅槃や解脱に結びつく重要な修道とされる。

一経は成道後、間もない時のこととして次のように説かれている。

「ある時世尊は鬱毘羅の尼連禪河の辺、阿踰波羅尼拘律樹下に初めて現等覺してとどまっておられた。時に世尊は独居し冥黙しておられたがこのような心念が生じた。

一乗道 (ekāyana magga) があってよく衆生を浄め、愁悲を超え、苦憂を滅して正理を証得し、涅槃を現証させる。いわゆる四念処である。何を四とするのか。比丘、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまるがよい。受において……心において……法においての法を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまるがよい。これが一乗道である」(SN 47・18 || 雜六〇七)。

並行する雑阿含は六期の弟子誦(声聞品)にあり、ほぼ同様に説くが、「舍衛國祇樹給孤獨園」での説法となっている。なお、一乗道が四念処として説かれるのは、SNでは47 四念処相應の18の他、1、43がある。雑阿含では「一乗道」が弟子誦に四経⁸⁾、道誦に一経、十四回言及されるが、一経だけ偈誦に紛れ込んでいて、それは次のようにSN 47・18とはほぼ等しい。

「このようにわたしは聞いた。ある時、私は鬱毘羅聚落におられた。尼連禪河の側の菩提樹の下で成仏して久しくたつていなかった。その時、世尊は独り静かに思惟してこのように念つた。一乗道があつてよく衆生を浄め、諸もろの憂悲を救い、苦悩を滅除して、真如の法を得させる。それが四念処である。何を

四とするのか。身の身観念処であり、受・心・法の法観念処である。もし人が四念処を楽しまないならば、すなわちそれは如の聖法を楽しまないのである。如の聖法を楽しまないのであれば、すなわちそれは如の聖道を楽しまないのである。如の聖道を楽しまないのであれば、すなわちそれは甘露法を楽しまないのである。如の甘露法を楽しまないのであれば、すなわちそれは生・老・病・死・憂・悲・悩苦しを解脱しないのである。もし四念処を樂修するならば、すなわちそれは如の聖法を樂修する。如の聖法を樂修するならば、すなわちそれは如の聖道を樂修する。如の聖道を樂修するならば、すなわちそれは甘露法を樂修する。甘露法を樂修するならば、すなわちそれは生・老・病・死・憂・悲・悩苦しを解脱できる。……一乗道であるということである。多くの有辺が生ずるのを見ては、正法を演説し、苦しむ衆生を安慰する。／過去の諸世尊もこの道に乗じて救い、／当来の諸世尊も亦この道に乗じて救う。／現在の尊い正覺「者」もこれに乗じて海流を渡る」(雜一一八九)。

これらでは四念処は、成道後の瞑想内容であり、それによって苦悩から脱して、現証を得て、衆生を救う道であるとされる。「一乗道」という大乘的用語もあり、雜阿含では「当来の諸仏」と未來仏にも言及されているので、六期あたりから大乘的発想が出てきたのであろう。

四期の「四念処」では、その定型「身の身観念処であり、受・心・法の法観念処である」は、他の修行法と並ぶもので、けっしてそれだけが重要だったわけでも、それによって涅槃を得られるものでもなかった。だが六期ではそれが非常に重いものになっている。

その例として舍利弗の入滅に関わる仏の説法でも用いられている。

「阿難よ、譬えば堅固な大樹があっても、大きな枝が先に壊れる。阿難よ、このように堅固な大比丘衆がとどまっているのに、舍利弗は般涅槃した。阿難よ、どうして常であることができようか。所生、所

成、有為であつて滅壞の法を有するものを、滅壞させないようにするというのは、この処しよはあるはずがない。阿難よ、そうであれば自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住しなさい。阿難よ、どのようにして比丘は自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住するだろうか。阿難よ、ここに比丘がいて、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してどまりなさい。受において……心において……法においての法を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してどまる」(SN 47・13 雜六三八)。

これは舍利弗・目犍連の入滅の時も、同じように説かれる(SN 47・14 雜六三九)。さらに八期では釈迦自身が「雨安居にお入りになったが、重病が起こり致死の激痛が転じたのだつた」という状況文と共に「阿難よ、私はいま老い衰え年を経て久しく生き、齡を加え八十歳となった。阿難よ、譬えば古車が革紐に助けられて行くように、阿難よ、如来の身もまた革紐に助けられて行くのに似ている。……阿難よ、どのようにして比丘は自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住するだろうか。阿難よ、ここに比丘がいて、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してどまる」(SN 47・9)。

この教説が、さらに後のDN 3「大般涅槃經」の仏入滅時の阿難への最後の説法にも引き継がれるのである。

一念処相應は、これがつとも重要なあり方(法)だと力説される。つまり生死の根源である五蓋とは反対の善いあり方の集まりであるといわれる。

「どのようなのが善法聚なのか。四念処ということである。これが正説である。なぜかというと、純

一の淨さで満ちている聚あつまりとは、いわゆる四念処だからである。……。どのようなものが不善法聚なのか。いわゆる五蓋である。……」(雑六一一〇〃SN47・5)

このように、上座部の修行法としては、この四念処と次の四精進などがあるから、重要な伝承に四念処としてまとめられたものが付加して念処相應としてまとめられたのであろう。それゆえ、この伝承には固有名詞の弟子たちが多く登場する。婆醜迦パルシヤ(SN47・15〃雑六二五)、鬱低迦ウツテイカ(SN47・16〃雑六二四)、迷勒迦メレカ(SN47・19)、跋陀羅バツダラ(SN47・21〃雑六二八は優陀夷) また喻えも鷹トビ(SN47・6〃雑六一七)、猿猴サル(SN47・7〃雑六二〇)、厨士チウシ(SN47・8〃雑六一六) など多彩である。心解脱とは四念処であるとも説かれる。

「もし比丘が身の身觀念に住すれば、心を離欲することができ、心が解脱でき、多くの有漏を尽くすので、わたしは彼を大丈夫であると説く。なぜかというと、心解脱するためである。もし受・心・法の法觀念に住し、……」(雑六一四〃SN47・11)。

その他、四念処の果はSNでは「無学」(SN47・27)、「不死を現証」(SN47・37、38、41)、「涅槃に資す」(SN47・32〃雑六五三、51)、「彼岸に渡る」(SN47・34)、「開悟か不還」(SN47・37、38) など正覚に近いものが多い。

また六期の念処相應(雑六〇六〃SN47・24、雑六〇九〃SN47・42、雑六一一〃SN47・4、雑六二二〃SN47・1、雑六二三〃SN47・20、雑六二四〃SN47・24、雑六二五〃SN47・15、雑六二九〃SN47・23、雑六三四〃SN47・17、雑六三七〃SN47・46)も四念処の説明は「身の身觀念処であり、受・心・法の法觀念処である」という定型の繰り返しがほとんどである。

後の安般那相應は、四念処についてまた別の説明をする。

「どのように安那般那念を修すれば四念処を満足するのか。……これを安那般那念を修して四念処を満足すると名づける」(雜八一〇 || SN 54・13~14)。

このような四念処と入息出息、不淨觀の関連は四期中阿含九八 || MN 10でも説かれる。

これは四念処という重要な修行法に、その後でできた修行項目が関連させて説かれるのであろう。

二、四正勤 (catāro sammappadhānā)

四正勤(雜阿含では四正斷。欠卷)は「精進(vīriya)」とは異なる語であるが、内実は同じである。すなわちパーリ本の正勤相應では、その定義を次のようにいう。

「未生の悪不善法を精進して、發動し、心を策して持つ。已生の悪不善法を断じようとする為^{ため}に志欲を起こし……。未生の善法を生ずる為^{ため}に志欲を起こし……。已生の善法を住^{とどま}る為^{ため}に志欲を起こし……。諸比丘よ、これを四正勤とする」(SN 49・1)。

これは四期五根の一つ精進の次のような叙述とほぼ同じである。

「何を精進根とするのか。已に生じた悪・不善法は断ち、方便を生じよう^と欲し、摂心し増進する。未だ生じていない悪・不善法は起さない。方便を生じよう^と欲し、摂心し増進する。未だ生じていない善法は起させる。方便を生じよう^と欲し、摂心し増進する。已に生じた善法に住して忘れず修習して増広する。方便を生じよう^と欲し、摂心し増進する。これを精進根と名づく」(雜六四七)。

これは止悪修善にとどまるもので、仏教特有の修行といえるものではない。

さらに「三の尋覓(sana)である。何を三とするのか。欲尋・有尋・梵行尋である。諸比丘よ、此の三尋覓を証知……遍知し……断ずる為^{ため}に四正勤を修習するがよい」(SN 49・4)という。「尋覓」という

見慣れぬ用語が使われている。「尋覓」は「尋覓品」という新しい品として、SN大篇の道相應、覺支相應、根相應、力相應と、この正勤相應、神足相應、靜慮相應のいずれも後部に置かれるが、雜阿含に並行を持たない部分(八期)である。「尋覓」は、これ以外は増支部の十集の二經のみに言及される。

ところで四期の覺支相應の精進覺支は「諸比丘よ、發勤界(ārambha-dhātu)・精勤界(nikkama-dhātu)・勤勇界(parakkama-dhātu)がある。此の理のように思惟し、作意し多修することが、食となって未生の精進覺支を生じ、已生の精進覺支を修習し、円滿させる」(SN 4.6.51)といわれた。

三支を立てることで共通するが関連があるとは思われない。

すでに四期で精進(根・力・覺支・聖道)がいわれているのに、なぜ「正勤」があらためて立てられたのだろうか。

三、四神足 (cattāro iddhipādā)

四神足(雜阿含では四如意足。欠卷)は「神通(abhinnā)」と似ているが、いちおう異なる概念である。神通は三明(tevijjā 三つのヴェータに通じる)という元来のバラモン教の詞が仏教に取り入れられて「宿命通、他心通、漏尽通」を指すと解釈され、それに天耳、天眼、神足(iddhi)を加えて六神通(chalābhinnā)という概念に発展した。

SNの神足は「欲三摩地勤行成就の神足を修習し、勤三摩地勤行成就の神足を修習し、心三摩地勤行成就の神足を修習し、觀三摩地勤行成就の神足を修習する」。そのフレーズが「諸比丘よ、此の四神足を修習し多修すれば此岸より彼岸に至るに資する」(SN 5.1.1)と定義され、一章(5.1.1-10)すべてに言及される。

三摩地とは Samādhi の音訳で、三昧と同じである。いったい欲・勤・心・觀の三昧とはいかなることか

わからないが、とにかく禪定によって得られる三昧の一種であろう。したがって、六神通とは関係がないと思われる。ところが、つづいて二章では「欲三摩地勤行成就の神足を修習し、……廣大不纏の心を以て光耀心を修習する。……觀三摩地勤行成就の……光耀心を修習する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば多端な神変を領受し、……虚空において結跏趺坐して行くこと飛ぶ鳥のように……。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、清浄な超人の天耳界をもって遠近の天・人の声を俱に聞く。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、他の有情・他人の心を心をもって遍く了知し、……解脱心を解脱心であると了知する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、種々の宿住を随念する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、清浄な超人の天眼をもって有情の死生を見……。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、諸漏が尽きることよって無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し、現証し具足して住る」(SN51:2, 51:4)となつて、六神通を得るとされる。

SN51神足相應は4章までで短い。しかし、四神足を修習すれば「如来は一劫もしくは一劫有余留まらる」のであるが、阿難が通達することができず、そのように「大徳世尊、一劫留まりたまえ、善逝一劫有余留まりたまえ」といわなかったのが、世尊は般涅槃した(SN51:10)と仏教らしからぬ叙述もある。

正勤と神足相應は雜阿含では欠巻であるため、詳細は不明であるが、これらは教法三篇(四念処・因縁・六処)が四諦や縁起と結びつけられていたのに比して、たんなる三昧に住して神通を得るというヒンドゥー教と同じような修行に変化していることがわかる。

第四章 七期のヒンドゥー教的修行法

大乘論書『瑜伽師地論』(4C頃)には「雑阿笈摩(アーガマ)」とはいうのは、この中において世尊は、彼の所化を觀待して宣説なされたのである。如來及び諸弟子の所説の相應と、蘊・界・処相應、緣起・食・諦相應と、念住・正斷・神足・根・力・覺・支・道・支・入出息念・學・証淨等の相應である。また八衆に依つて衆の相應をお説きになつたのである。……一はこれ能説。二はこれ所説。三はこれ所爲説。……この所説とは、五取蘊・六処・因緣相應の分、及び道品分である」⁸¹⁾と書かれている。現存「雑阿含」に近い内容である。この中で六期までの相應を除くと、「食(受)・諦・入出息念・學・証淨等の相應」となる。

いっぽう現在のパーリ本SN六処篇には「36受相應」があり、大篇には「54入出息、55預流、56諦」の相應が存在する。雑阿含・道誦には「第六安般那、第七學、第八不壞淨」、因緣誦には「第二の四諦相應・第四受相應」がある。

雑阿含の「安那般那」は *ānāpāna* アナパーナの音写で「入出息」という意味であり、『地論』とSNで言及された「入出息」と対応する。雑阿含の「不壞淨」は三宝(仏法僧)または四宝(+戒)への帰依を意味しており、『地論』の「証淨」、SNの「預流」(三法歸依の果)と対応している。雑阿含の學相應は、SNにはその相應名は存在せず、すべてANに並行經があつて他の四つとは同時期の合誦ではないと思われる。いま、受と(四)諦、入出息(安般那)、証淨(不壞淨)を七期經典として考察したい。

一節 七期の受相応

受と四諦は、すでに何度も説かれている。「受」は五蘊の色受想行識の受であり、感覺、感官の意味であるが、すでに四期で「三受がある。無常有為であり、心が縁するところに生ずる。何を三とするのか。楽受・苦受・不苦不楽受である。……仏、比丘に告げて道あり跡あり。修習し多く修習してこの三受を断ずる」(雑七五九 || SN 45・29)と説かれていた。

また五期の五蘊相応には「諸比丘よ、何を受とするのか。諸比丘よ、六受身である。いわゆる眼触所生の受……乃至……意触所生の受である。触の集によって受の集がある。触の滅によって受の滅がある」(SN 22・57 || 雑四二)とある。眼耳鼻舌身意の六入の感受が「受」とされている。基本的にはこの通りであるが、七期受相応では四期と同様に「比丘たちよ、これらの三は受である。何を三とするのか。楽受・苦受・非苦非楽受である」(SN 36・16)などともつばら三受が説かれる。

では、それは仏道とどうかかわるのか。

「比丘たちよ、寡聞の凡夫は苦である受に触れられ憂い疲れ悲しみ、胸を打って泣き迷却するに至る。……欲楽を悦喜する彼には、楽受から「生ずる」染欲随眠そのままに存止する。彼はこれらの諸受の生起と滅没と甘味と患難と出要を如実に知ることがない。……彼には、非苦非楽受から「生ずる」無明随眠そのままに存止する。……比丘たちよ、この寡聞の凡夫を称して生によって死によって憂によって悲によって苦によって悩によって絶望によって繫縛させられたという。苦によって繫縛させられたと私はいう。比丘たちよ、有聞の聖弟子は苦受に触れられながら憂えず疲れず悲しまず、胸を打って泣かず迷却するに至らない。彼は唯一の受を感ずる。身に属する「受」であって心に属する「受」ではない」(SN 36・6 || 雑四七〇)。

ここで「寡聞の凡夫」(雑Ⅱ愚痴無聞の凡夫)と「有聞の聖弟子」(雑Ⅱ多聞の聖弟子)という対比が新しい用語として見える。また後に述べる「入出息」について「入息出息滅す」(SN36・11、雑四七四)とも説かれる。この相応は三十経ほどしかなく、雑阿含で見れば二十三経ほど同じ相応に並行がある(二経はAN並行)が、後は何とも並行しない。SNではさらに八期が多く、ここでは「僧伽梨衣、鉢衣を持つのも正知である」(SN36・7)とか「百八の受」(SN36・21)という晩期の概念も登場する。

推測するに、五蘊などでは三受が機械的に述べられ、有為・無常・無我といわれるだけで、それと仏道の関連が明確でなかった、それに対して凡夫も仏弟子も同じく三受を感じるが、それに対するあり方がまったく違うことを明確にしたのだろう。

二節 七期の四諦相応

四諦は、非常に重要な教えであり、特に五期の教法三篇にはほとんどの経に説かれていたほどである。なぜ、改めて(四)諦相応が立てられたのか、理由はわからないが、やはり六期の念処相応のように、上座部が大衆部のような教条的な修行法ではなく、仏と弟子の伝承の中で四諦を一つの相応として立てて明らかにしようとしたのではあるまいか。

四諦相応のある経(SN56・21、22Ⅱ雑三九〇～三九二)は、次の二期のスッタニパータ3・12と内容的に並行する。

『二種づつの真理を如実に知るためである』。しからは、そなたたちのいう二種とは何であるか、というならば、『これは苦しみである。これは苦しみの原因である』というのが一つの観察「法」である。

『これは苦しみの消滅である。これは苦しみの消滅に至る道である』というのが第二の観察「法」である。
……(散文)

苦しみを知らず、苦しみの生起するもとも知らず、また苦しみのすべて残りなく滅びるところをも、また苦しみの消滅に達する道をも知らない人々、／かれらは心の解脱を欠き、また智慧の解脱を欠く」(co・12)種の観察(Snp,724.5)。

「諸比丘よ、四聖諦を了悟せず通達しないために、このように私もあなたたちも久しく流転輪廻したのである。……四聖諦を如実に観じなかつたことにより、久しく処処の生を受けて輪廻してきた」(SN 56.21)、「苦と苦の生とを残りなく遍じて苦がみな滅するべき処と、苦滅に至るべき道とを知らない人ならば、心解脱はなく、慧解脱はなく、「苦」際を尽くすことができない」(SN 56.22)。

並行雑阿含「もし沙門婆羅門が苦聖諦において如実に知らず、苦集聖諦を如実に知らず、苦滅聖諦を如実に知らず、苦滅道跡聖諦を如実に知らないならば、まさに知るがよい、この沙門婆羅門は苦を脱することができない。……もし苦及びその数多の苦因を知らないならば、一切諸苦の法は寂滅して永く無餘であることをも「知らない」。もし道跡が、よく一切苦を息めることを知らないならば、苦において心解脱「せず」慧解脱もまたそうである。よく衆苦を越え、苦の究竟を脱することができない」(雑三九二)。

ここでスッタニパータに「如実に知る」という言葉がでてくるためか、「如実に知る(了知する)」といういい方が、この相応によく出る(SN 56.39 || 雑三九八、SN 56.40 || 雑三九九、SN 56.43 || 雑四二二、SN 56.44³²など)。さらに「如実に現観する(雑阿含、このようにまさに知りこのようにまさに見る)」といういい方もなされる(SN 56.32 || 雑三九三)。

この四諦の教えは、この頃出てきたゴータマ・ブッダへの伝記的関心によって、再び四諦相応として合

誦されたのだろうか。四諦相応の初経(雑阿含三七九)に初転法輪と、それに依り、かつての修行仲間の橋陳如が法眼浄を得たとされる逸話がある。

「ある時、仏は波羅捺の鹿野苑の中にある仙人住处にとどまっておられた。その時、世尊は五比丘に告げられた。この苦聖諦は、もといまだ曾つて聞いたことのない法である。まさに正しく思惟しなさい。時に眼・智・明・覚を生ぜん。この苦集、この苦滅、この苦滅道跡聖諦は、もといまだ曾つて聞いたことのない法である。まさに正しく思惟しなさい。時に眼・智・明・覚を生ぜん。……この法を説いた時、尊者橋陳如、及び八萬諸天。塵を遠ざけ垢を離れ法眼浄を得た」(並行SN56:11)。

これは律の経分別・小品第一大健度(パーリ律、四分律、五分律)にも載せられ、漢訳単立経もある有名な箇所であるが、その影響で入った可能性もあろう。

今ひとつの特徴は、後半に喩えが多用されていることである。熱焼地獄(SN56:43 || 雑四二二)、重閣堂(SN56:44 || 雑四三六)、一毛百分(SN56:45 || 雑四〇五)、暗黒世界(SN56:46 || 雑四二三)、盲亀(SN56:47, 48 || 雑四〇六)、須弥山(SN56:49, 50 || 雑四三九は雪山)、爪頂の塵(SN56:51 || 雑四四二)、湖池(SN56:52 || 雑四四〇)、滴水と大水(SN56:53, 54 || 雑四四〇)、団土と大地(SN56:55 || 雑四四一)などである。

三節 七期の異教的相応 預流

入出息(安般那)と証浄(不壊浄・預流)を異教的相応として考察したい。なぜ異教的なのかは、次第に明らかになる。

SNの「預流 sotāpatti (須陀洹)」とは修行の階位である四沙門果の最低の果であり、聖者の流れに入る

という意味である。だが雑阿含では「不壊浄」という用語が「須陀洹」の四倍もあり、「預流」という訳は使われていない。いつぼう、SNには「証浄 (avveccappasāda 不壊浄)」は説かれるが、四証浄とはいわれぬ。三証浄も説かれる(例えばSN55・23からである)。雑阿含とSNで、この相応の強調点が異なることは、SNでは流とは何かを説く経で、証浄にはまったく触れずに八聖道を説くのに対して、並行する雑阿含では八聖道と共に四不壊浄が説かれる。大乘の基本的な証浄は三宝(仏・法・僧)であり、戒に対する浄信は含まれない。預流を成就する四法は三証浄と布施である(SN55・6 || 雑八六〇) ここでは六念。思うに有部に近い現存雑阿含は、戒を重視する上座部に属しており、戒を含めた四不壊浄に固執していたのに対して、パーリ本の上座部は、四不壊浄や声聞(後述)に執着していないといえよう。

ところで、四不壊浄は、すでに根相応、力相応で信根、信力として説かれていた。預流も四沙門果としてたびたび説かれている。

ここでことさら証浄(不壊浄・預流)が説かれるのは、仏道修行の一支としてではない。その理由を順次あげてみたい。

まず、それは多く在家に対して説かれている。二期でも在家への説法は拘薩羅相応(パーセナデイ王)や婆羅門相応あるいは夜叉や天女に託して語られていた。しかし、修行や教法を説く四期以降の相応では、修行僧に対して語られることがほとんどであった。

ところがこの相応では離車の調象師難陀(雑八三三、八四〇 || SN55・22)、難提優婆塞(雑八五五 || SS5・40)、釈氏難提(雑八五六 || SN55・47、雜一一二二 || SN55・54)、長者梨師達多(雑八六〇 || SN55・6)、釈氏菩提(雜一一二三 || SN55・48)、給孤独居士(雜一〇三二 || SN55・26)、またSN55・21、23、24、37の優婆塞、摩訶男や釈氏百手は、雑阿含如來誦(五期)と並

行している。

第二に、在家の天界往生が説かれることである。

「ここにおいて命終して天上に生ずる。天上において十種の法を得る。何を十とするのか。天寿・天色・天名称・天楽・天自在・天の色声香味触である」(雑八三三〇 || SN 55・30)、「必ず梵天に生まれる」(雑八四二 || SN 55・12)。「七たび天・人に往生して苦辺を究竟する」(雑八四四 || SN 55・4、雑八四五 || SN 55・29)、「四種の諸天の天道あり」(雑八四七、八 || SN 55・34、35)「来てこの善趣天上に生まれる」(雑一一二四 || SN 55・36)。

天界往生は、二期でもゴータマ・ブツダの説であったから、たしかに仏説であり、異教とは無関係と思われるかもしれない。しかし、それは当時のバラモン教の天界往生や墮地獄を、在家への方便として説いたのであり、天界の樂を望むことは、修行僧には厳しく戒められていた³³⁾。天界はその代表が梵天界であるように梵天(ブラフマン)の世界へ行くことであり、それはバラモン教の教えなのである。それゆえ中には人の五妙欲より四天王天が優れ、それよりも忉利天がなお優れ、それよりも耶摩天がなお優れ、それよりも兜率天がなお優れ、それよりも他化自在天がなお優れ、それよりも梵世がなお優れるが、「梵世もまた無常・無恒・有身所撰である」として、心を有身の滅尽に撰した摩訶男に対して「このように心解脱した優婆塞は百歳の心解脱した比丘と少分の異もない」(SN 55・54 || 雑一一二二)と天界往生が乗り越えられている経もある。

しかし、無我(アートマンはない)を説く仏教には、天界往生は何が天界に行くのか、というアポリア突きつける。そしてついに身とは別な心が上昇して天界に行くと叙述されるに至る。

「摩訶男よ、もし長夜にその心を信によって遍修し、その心を戒によって遍修し、その心を所聞によつ

て遍修し、その心を施捨によって遍修し、その心を慧によって遍修すれば、有色・四大所生・父母所生・飯粥所集・無常破壊・粉碎断絶・壊滅の法であるこの身は、鶉の噉う所となり、鷹の噉う所となり、狗の噉う所となり、野干の噉う所となり、種々の生類の噉う所となったとしても、長夜に信によって遍修し、戒に「よって遍修し」、所聞に「よって遍修し」施捨に「よって遍修し」慧によって遍修した心は上昇して勝進する」(SN55・21、並行する雑九三〇にはこの叙述はない)。

これはまさに身体中にある我(アートマン)が、死後に身から出て梵天に至るといふヒンドゥー教の教えと同じである。

またSNのこの相心にも声聞(savaka)という用語が二十七回使われ、漢訳では「聖弟子」あるいは「多聞の聖弟子」となっている。

四節、七期の異教的相応 安那般那念

先に見たように安那般那念(anāpāna)とは入息出息念であり、坐禅において息を念じ(意識し)あるいは調節することであるが、このような呼吸に関する注意をゴータマ・ブツダはしなかった。

三期のテーラ・ガーターで「入息」が「かれ(ナーガ)は瞑想に沈潜し、息を吸い込むことを楽しみ、内的にもよく精神が統一(定)されている」。(Thag696)とあるが、いわゆる「入息出息念」ではない。ただ一経、四期原道誦・覺支相応で安那般那念を説く経(雑七四六||SN46・66)があつて例外である。五期教法三篇、六期念処、六期弟子誦にも「安那般那念」は説かれていない。

七期では「安那般那念」はこう説かれている。

「端身正坐して、面前に念を繋げて世の貪愛を断じて、欲を離れて清浄になり、瞋恚・睡眠・掉悔・疑

を断つて、多くの疑惑を度えれば、多くの善法において心は決定を得る。五蓋や心における煩惱、慧力を贏よらせて障礙分となり、涅槃に趣かないものを遠離する。内息を念じては繫念して善く学び、外息を念じては繫念して善く学ぶ。息長く息短く、一切身の入息を覚知し、一切身において入息を善く学ぶ。一切身の出息を覚知し、一切身の出息において善く学ぶ。一切身の行息入息を覚知し、一切身において行息出息を善く学ぶ。喜を覚知し、樂を覚知し、身行を覚知し、心行息の入息を覚知する。……心解脱の出息を善く学び、無常を觀察し、断を觀察し、無欲を觀察する。入息が減するのを觀察して、入息が減するのを觀察することを善く学び、出息が減するのを觀察して、出息が減するのを觀察することを善く学ぶ。これを安那般那念を修すると名づける。身は止息し、心は止息し、有覚有観であり寂滅するから、純一明分である想の修習を満足する」(雜八〇三)。

並行「阿練若に往き、樹下に往き、空屋に往つて結跏趺坐して身を正しく持して念を普前に修して正念して入息し、正念して出息する。長入息して、私は長入息すると了知し、長出息して、私は長出息すると了知する。……私は心を解脱せしめて入息すると了知し、私は心を解脱せしめて出息して、私は心を解脱せしめて出息すると了知する。……諸比丘よ、入出息念をこのように修習し、このように多修すれば大果大功徳がある」(SN54・1)。

また次のようにもいわれる。

「多くの比丘に告げられた。『もし多くの外道の出家が来て、あなたたちに沙門瞿曇は二ヶ月中にどのよう坐禅をしたのかと問えば、あなたはまさに答えていうがいい。如来は二ヶ月、安那般那の念を以て坐禅し思惟して住された、と。どうしてかという、わたしは此の二ヶ月に、安那般那を念じて、多く住して思惟したのである。入息の時、入息を念じて如実に知り、出息の時、出息を念じて如実に知り、あるいは

長い、あるいは短い一切の身の入息を覚する念を如実に知り、一切の身の出息を覚する念を如実に知り、身行の休息、入息を念じて如実に知り、ないし出息を減する念を如実に知った」(雑八〇七)。

SNの並行経は最後に「諸比丘よ、正説して聖住である、梵住である、如来住であるというの、入出息念定を正説して聖住である、梵住である、如来住であると説くがよい」(SN54・11)と付け加える。梵とはブラフマンである。

入息出息について詳しく説くのは、バラモン教の經典であり、バラモン教では氣息の厳しい訓練をする。「インドラは語った。『予は氣息(プラーナ)である。叡智から成るアートマンである。このようなものとして、予を寿命として、不死として崇信しなさい』」(カウシータキ・ウパニシャッド³⁴)。

「吸い込む息によって呼吸しているものが、万物に内在するあなたのアートマンである。……吐き出す息によって呼吸しているものが、万物に内在するあなたのアートマンである」(プリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド³⁵)。

「これがすべてのものの氣息のなかへの到達である。氣息は実に叡智であり、叡智は氣息にほかならない。なぜならば、この両者は、相伴つてこの身体のなかに住み、相伴つて(身体から)出て行くからである」(カウシータキ・ウパニシャッド³⁶)。

そして血行や内分泌を呼吸(プラーナ)によって統御し、果ては自律神経の制御さえ可能にするため、しばしば大変な訓練を必要とする。

ヒンドゥー教の『ヨーガ・スートラ』でも入息出息の調節が説かれる。

「あるいは呼吸の吐出と保持によって(心の安定が得られる)。吐出とは腹内の氣息を、特殊な努力によって、鼻孔から静かに出すことをいう。保持とは、氣息を出したまま保ち、急には吸い込まない調息法

である」。³⁵⁾

先の経で明らかのように安那般那念はヒンドゥー教のような調息というよりも、息に対して注意を向け、その状態を知るという意味で、身体技術というよりは、念や意識のあり方である。

先の『ヨーガ・スートラ』には禪定の四段階は説かれませんが、調気法(プラーナ・ヤーマ)についての四段階はこう説かれる。

「この(坐法の修得)がある時に、入息と出息との流れを断つことが調息である。……数による調整とは一定数の入出息によって、氣息の第一、第二、第三の上昇を調節することである。このようにして場所と時間と数とが増加すれば、調息は長く微細になる。第四(の調息)は、外的対象、および内的対象を超越するものである。……調息はこのように出入息両様に熟練されて、長く微細になる。さらにこの両方の調息にもとづき、修習を重ねてより高い段階の調息に進み、ついに出入息の流れがなくなるところに達する。これが第四の調息である」。³⁶⁾

出入息の流れがなくなる、すなわち「止息」という苦行は、ゴータマ・ブツダの説くところではないが、七期の相応の中には第四禪での出入息の止息を説く経もある。

「初禪正受の時、言語が止息し、第二禪正受の時、覚観が止息し、第三禪正受の時、喜心が止息し、第四禪正受の時、出入息が止息し、空入処正受の時、色想が止息し、識入処正受の時、空入処想が止息し、無所有入処正受の時、識入処想が止息し、非想非非想入処正受の時、無所有入処想が止息し、想受滅正受の時、想受が止息する」(雑四七四受相應)。

この経にも明らかのように、七期では、四禪と四入処(空無辺・識無辺・無所有・非想非非想)と想受滅との九次第定のセットが見出されるが、すでに見たように、四期の原道誦(雑七四三||SN 46・54)で

慈悲喜捨の四無量心が、外道も説くこととして言及され、その果として空入(虚空無辺)処、識入(無辺)処、無所有入処の三処が挙げられていた。

四入処(空無辺・識無辺・無所有・非想非非想)も仏教の説ではないと説く經典が七期に見られる。そこでは次のように、外道の跋陀羅の説を阿難が糾すという形を取る。

『尊者跋陀羅は尊者阿難に語って、』梵天がいる。自在に造作をして、意のままに変化させて、世界の父である。もしこの梵天を見る者があれば、名づけて見第一という。……どのようなことが想第一かという、阿難よ、衆生がいて一切の識入処を度り、無所有入処を具足して住しようと、もしそのような想をなせば、名づけて想第一という。どのようなのが有第一かという、また次に阿難よ、衆生がいて一切の無所有入処を度り、非想非非想入処を具足して住しようと、もしそのような有をなせば、名づけて有第一という。』尊者阿難が尊者跋陀羅に語って、『……その観ずるところのように、次第に多くの漏を尽くせば、これを見第一とする。……その想うところのように、次第に多くの漏を尽くせば、これを想第一とする。如実に観察して、次第に多くの漏を尽くせば、これを有第一とする。』と(雑四八四受相應ⅡAN 5:170)。

外道の四入処に対して、阿難はただ漏(煩惱)を減し尽くすことだけを説いている。

もつとも五期如来誦では四入処などゴータマ・ブッダと摩訶迦葉が等しく得た境地として次のように言及されてもいる。「わたしは欲を離れ、悪・不善の法を離れ、乃至、初禪に具足して住る。もしくは日・もしくは夜、もしくは日夜、わたしは第二・第三・第四禪に具足して住しようとす。もしくは日、もしくは夜、もしくは日夜、あの摩訶迦葉もまたこのようである。乃至第四禪に具足して住る。もしくは日・もしくは夜、もしくは日夜、わたしは欲する所に随って、慈・悲・喜・捨。空入処・識入処・無所有入

処・非想非非想入処、神通境界、天耳、他心智、宿命智、生死智、漏尽智に具足して住としまる」(雑一一四二
 〓 SN 16・9)。

このように慈悲喜捨も四入処も、さらには安那般那念も、異教の匂いが強いのであるが、七期の安那般那念を説く經典では、その修行の果は、もっとも低い沙門果である須陀洹果よりも低い境地とされる。

「この比丘が、欲を離れ、悪・不善の法を離れ、有覚有観にして、離に喜樂を生じ、初禪を具足して住としまることを求めようとすれば、この比丘はまさに安那般那念を修すべきである。このように安那般那念を修すれば、大果大福利を得る。この比丘が第二・第三・第四禪、慈・悲・喜・捨、空入処・識入処・無所有入処・非想非非想入処を求めようとすれば、三結が尽きることを具足して、須陀洹(預流)果を得る。三結が尽き貪・恚・癡が薄ければ、斯陀含(一來)果を得る。五下分結が尽きれば、阿那含(不還)果を得る」(雑八一四)。

第五章 八期の仏教独自の修行用語、止観

「止観(samatha-vipassanā)」は、漢訳ではほとんど「止観」と出てくるが、パーリ本ではほとんどが「止と観」(samatho ca vipassanā ca)と分けられる。「止観」が熟語として阿含・ニカーヤで説かれるのは、かなり後期になってからであり、しかも多くはない。

「止(samatha)」は、八期のスッタニパータの1・3に「平静」、3・12に「止めた」と訳されて出てくるが、中村元によればウパニシャッドにもヒンドゥー教經典にも出ない仏典にのみ出る用語だとい39)う。

「観」は漢訳ではいろいろな原語が想定されるが、梵語では「毘婆舍那 (vipaśyana)」は八期の梵文ウダーナ・ヴァルガに唯一出るといふ⁽⁴⁰⁾。「観」も純粹に仏教の用語で、仏教以外に用いられることはないといふ。なお、「止観」は例外的に、三期雜阿含に二例⁽⁴¹⁾見られるが、そのパーリ本には *sañ* が使われており、別訳も「止観」とは違ふ「最上調伏之意」といふ訳であつて、その原語は *saṃatha-vipaśyana* ではない。「止観」は漢訳に多く使われるので、漢訳の方から見ていこう。

「止・観」がはつきり使われるのは六期弟子誦からであるが、そこでは「止」と「観」が分けて説かれる。

「比丘が、滅の正受に入るには二法を作す。止に観を以てする」(雜五六八)。

並行「居士よ、想受滅の等至には二種の法の大利益がある。それは止と観である」(SN 41:6)。

並行のない八期の雜阿含にも、止と観が「二法」として、こう説かれる。

「上座が答えていふ、尊者阿難よ、空処・樹下・閑房において思惟しようとすれば、まさに二法を用いて專精に思惟するがいい。止・観といふことである。尊者阿難はまた上座に問う。止において修習し、多く修習しおわるが、まさにどういふことが成ずるのか。観において修習し、多く修習しおわるが、まさにどういふことが成ずるのか。上座が答えていふ、尊者阿難よ、止を修習すれば終に観を成ずる。観を修習しおわればまた止を成ずるのである。聖弟子というものは、止・観、俱に修して多くの解脱界を得るのである、と」(雜四六四)。

ここに明らかなように止観は坐禪して專精に思惟するあり方であるが、これらの経では止と観は別なものとして前提されて、交互に修するものだとしている。

他にも止観を二法と説く経がある。

中阿含六九(三十喩経)は、並行経がなく八期に属すが、「止観を以て車とする」と使われる。これは雑阿含五六六(六期弟子誦)の「一輻は身念である。転は転出である。車とは止観である。離結とは三種の結である。貪恚痴であるということである。彼の阿羅漢は諸漏が已に尽きる」と同じ用法である。しかし、なぜ止観が車に喩えられるのかは、両経からは明らかにならない。推測すれば、止と観が車の両輪のように二つ同じ時に共に行じられるからであろうか。

例外的に雑阿含如来誦で「仏が婆蹉に告げて、二法がある。修習し多く修習するがよい。いわゆる止・観である。此の二法を修習し、多く修習するがよい」(雑九六四)と説かれるが、並行するMN34にはこの言葉はない。一応五期経典であるが、漢訳の如来誦は遅くまで口伝で伝えられたので、新しい言葉が入ったのであろう。

八期、つまり並行経のないものに「止観」は集中しているが、その特徴は修行法を総括する中でその最後に挙げられていることである。

「如意(足)・念処・正勤・根・力・覚・道、止観・念身して、正しく一一八経を憶念する」(雑一七四、八期)。

ここでは三十七品菩提分法を構成する如意足・念処・正勤・根・力・覚・道と共にその後で止観が挙げられている。次も同じである。

「念処・正勤・根・力・覚・道、止観・念身・正思惟求。またこのように説く」(雑八九五、八期)。

いくつかの経は「三十七品菩提分法」に加えて四道・四法句・止観という修道法が挙げられている。

「四念処のように、このような四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分・四道・四法句・止観を修す」(雑六六三、八期)。

「四聖諦のように、このように四念処・四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道・四道・四法句・止観を修習する」(雑八三二＝AN3・88,七期)。

「四念処のように、このような四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分・四道・四法句・止観を修習す」(雑八七九、八期)。

これらの経で言及される「四道、四法句」は、いかなるもので、いつ説かれたのだろうか。七期AN並行の雑阿含・弟子誦には、こうある。

「あるいは求めるのに四道をもちいる。何を四とするのか。もし比丘・比丘尼が坐してこのような住心、すなわち善住心・局住心・調伏心・止観をもって一心に等受分別をなし、法において量度して修習し、多く修習しおわれば、諸使を断ずることができる」(雑五六〇＝AN4・170)。

これを見ると、四道⁴³のなかに止観が入っている。

「四法句(cattāri)」は、雑阿含では、すでに三期の婆耆舍相應で「何を四とするのか。賢聖の善き説法である。これ則ち最上とする／愛は愛さないのではないと説く。これ、則ち第二とする／諦は虚妄ではないと説く。これ則ち第三説である／法は言と異ならないと説く。これ則ち第四とする／諸比丘よ。これを四法句を説くことと名づける」(雑二二八＝SN8・5)と説かれるが、これとは直接関係はなく、法を四法句とまとめることが伝統的になされていたのだろう。

四道・四法句・止観はいずれも最晩期に加えられた修行の範疇である。パーリではAN四集の4・3に三カ所「四法句」が挙げられるが、詳しい説明はない。

長阿含では二カ所、すなわち第一『大本経』に「如来は大智微妙の独尊、止観具足して最正覚を成ず」(T1・10a)、第八『沙門果経』に「今、諸の沙門は寂然静黙にして止観具足す」(T1・108a)とあ

るが、並行DNにはない。

増一阿舎には八カ所あるが、増一阿舎には大乘思想が入っているので、いまは無視しよう。

いま、ANが出たが、パーリ本では止観はどのように説かれるのだろうか。SNで「止と観」が説かれるのは七カ所であるが、阿舎と同様にほとんどが並行経を持たない。

SN35・204(六処篇・六処相応、五期)では、六入が六箇の門に喩えられ、そこに入る使者がこう説かれる。「比丘よ、急ぎの使者とはこれ止観の喩語である。……如実の使命とはこれ涅槃の喩語である」。だが、並行する雑阿舎では六門(六入)は説かれるが、比喩はなく、修行が「昼は則ち経行坐禪する。初夜時において経行坐禪する。……難陀よ。東方を観察する。一心正念して安住し観察する。南西北方を観察して、またこのように一心正念して安住し観察する」(雑二七五)と説かれてまったく異なる。

SN41・6(六処篇・質多相応)は並行経を持たない(八期)が、「居士よ、入息出息は身行なり。尋伺は言行なり。想と受は心行なり。……相受滅等至には二種の法の大利益がある、止と観である」と説かれる。

もつとも遅い成立の無為相応(八期)のSN43・1では無為に達する修道法として「身念」の次に「比丘等よ、何ものが無為に達する道であるか。比丘等よ、止と観、比丘等よ、これを称して無為に達する道とする」と「止観」が説かれ、有尋有伺などの三三昧と空・無相・無願の三三昧(合わせて六種三昧)が説かれ、四念処・四正勤・四如意・五根・五力・七覚支・八聖道と三十七品菩提分法が説かれる。

無為相応のSN43・2では、初めに止と観が前の43・1と同じ文言で、分けて説かれ、六種三昧がそれぞれ説かれ、前経と同様に三十七品菩提分法が説かれる。

つまり、パーリ本SNでは修行体系のまとめに「四道・四法句」は説かれず、代わりに六種三昧や入出

息など異教的な行が三十七品菩提分法に加えられるが、どちらにも「止観」は言及されている。

「止と観」はMNでは三経に説かれるが、いずれも並行経は存在しない(七期)。

MN73では、「二法を修習するがよい。止と観である。婆蹉よ、そうであれば、あなたは二法を更に修習するがよい。即ち止と及び観とである」と説かれ、その果として六神通が述べられる。

MN149「大六処経」は八聖道、四念住(処)・四正勤(断)・四神(如意)足・五根・五力・七覚支(分)など三十七品菩提分法と共に「これらの二法に双結して転じる。止と観である」と説かれる。

同じようにMN151「乞食清浄経」も多くの修道法と共に「止と観である」と説かれる。

このMNの二経では、これらの修道法の前に五取蘊と六入六識が如実に知るべきものとして挙げられ、後に明と解脱とが証されるべきものとして挙げられている。したがって修道体系の総括の一部である。

なお、六期のDN33「等誦経」、DN34「十上経」に「止観」は一カ所ずつ説かれ、どちらも「二法」として修せられるべきものとして「止と観である」とあるが、それらの長阿含並行経には「止観」の詞はない。

ところで、「止観」は、後に多くの修行法がそこに入れられる仏道修行の根本範疇となり、現代でもテーラヴァーダ仏教の修行は止と観に収まるのであり、大乘仏教でも『大乘起信論』『天台摩訶止観』をはじめ、多く説かれている。

以上のように、部派仏教の修道法は・四念処・四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道の三十七品菩提分法に広がった後も、四道・四法句・止観などと非常に煩瑣な修道に発展した。

このような部派の状況に対して、大乘運動においては、もともと基本の戒・定・慧の三学に、精進・布施・忍辱を加えた簡潔な「六波羅蜜」を菩薩道として打ち出していくことになったのである。とりわけ、

部派仏教では説かれなかった「布施・忍辱」という在家仏教者や少数仏教者の修道論をいれているところが、大乘仏教の画的なところであろう。

さらにやっと中国で、菩提達磨、慧可に始まる、四念処や止観など四果や涅槃を得る実践を廃棄し、ゴータマ・ブツダの『わたくしはこのことを説く』ということがわたくしにはない』(Snp.837)、「動揺して煩惱に悩まされることなく、叡智ある人にとっては、いかなる作為も存在しない。かれはあくせくした営みから離れて、至るところに安穩をみる」(Snp.953)といわれるあり方に、まっすぐ繋がる道が実践されるのである。

【注釈】

(1) パーリ本では相應部であるが、パーリ律「小品五百結集健度」(南伝大藏経律藏第四卷430頁)には、「……時に具寿摩訶迦葉は具寿阿難に沙門果経の因縁を問い、人を問えり。此の方便によりて五部経を問い、具寿阿難随つて答えたり。」とだけあって、詳しい説明はまったくない。

(2) T22, 963b

(3) T22, 191a

(4) T22, 491c

(5) 七経(雑七一一、七二二、七一九、七二六、七四三、七六八、七八三)のみ異なる地名が入る。

(6) SNでは後に別の範疇の五根(楽・苦・喜・憂・捨)も説かれる(SN48・31〜40)が、雑阿含には並行経がない。

(7) 五期の雑二七九 || SN35・94、雑一一六七 || SN35・199、雑一一七一 || SN35・206などの雑阿含に六

根が説かれるが、並行するSNでは「六触処」(SN3594)などとしても、「六根」とはいわれない。SNの大部分・根相応で説かれる六根(眼耳……SN48・25~30)は、雑阿含に並行経を持たないので後の付加であろう。

(8) SN1・5・8 || 雑五九三

(9) 『世界の名著 バラモン経典 原始仏教』第一卷二二三頁(中央公論社、一九六九)

(10) 雑六四六の他、例えば雑六五五(=SN48・10)、雑六五八(=SN48・52)、雑六七五(=SN48・8)など。

(11) 拙書、『仏教になぜ浄土教が生まれたか』四九頁以下参照(ノンブル社、二〇一三)

(12) 同様に説く経は雑六五九 || SN48・50

(13) 雑六五二 || SN48・18、雑六五三 || SN48・15

(14) もつともこれに並行する雑阿含は「阿羅漢」のみを定義している。すなわち、「若し比丘がこの五根において、如実に観察し已って、諸漏尽きることを得て、欲を離れ解脱せば、是れを阿羅漢と名づく」(雑六四九)。

(15) 「若し比丘がこの五根において、如実に観察し已って、三結、断じて知る。何等を三となすや。謂ゆる身見・戒取・疑。是を須陀洹と名づく。悪趣に墮ちず。決定して正に三菩提に向い、七たび天・人に往生することあつて苦辺を究竟す。」(雑六四八)、

(16) SN50(力相応)では、五力は五根であるというだけで、詳しい説明は何もない。

(17) 並行SN48・8では、五力ではなく五根が説かれている。

(18) 例えば水野弘元『仏教要語の基礎知識』一九三頁(春秋社、一九七九)

(19) もつとも並行SNではこの最後の句はいわれない。後のSN91~102に「八支聖道を多修せば、涅槃に趣

向し、涅槃に傾向し、涅槃に臨入す」と説かれる。

⑳ 中村元監修『原始仏典第七 中部経典Ⅳ』（春秋社、二〇〇五）九頁

(21) 同様の四禪の定型的説明は MN 19 ㉑ 中阿含一〇二、中阿含一四六 ㉒ MN 120、中阿含一六八 ㉓ MN 120、中阿含一七八 ㉔ MN 25、中阿含一七九 ㉕ MN 78、中阿含一九二 ㉖ MN 66、中阿含一九四 ㉗ MN 65、中阿含二〇三 ㉘ MN 54 などがある。

㉒ 『世界の名著』第一巻、前引書、二二二頁

㉓ 同右 二二二～二二三頁

㉔ 『南伝大蔵経』巻六二、二七九、三〇九、三二六、三二七頁

㉕ T16:540b

(26) 大正大蔵経の雑阿含五〇巻は、機械的に集められたものであり、きちんとした編集ではない。その『雑阿含』のなかに「雑因誦第三品、弟子所説誦第四品、第五誦道品」という言葉があること、諸部派の論、すなわち『根本説一切有部毘奈耶雜事』や『瑜伽師地論』あるいはパーリ相應部の雑阿含の内容を勘考して、『国訳一切経』の「雑阿含」を作る時に、訳者の椎尾辨匠氏によって八誦に分けられた。それを「新訂雑阿含経」（椎尾）あるいは「校訂相應阿含」（赤沼智善）と呼ぶ。花山勝道、前田惠学両氏は、椎尾訳の第六・八衆誦、第八如来誦を欠いた六誦とする。

㉖ 雑八九二、八九七、八九八、八九九、九〇〇、九〇一

㉗ T24:407b

(29) 三十七品菩提分法については、その内実の列挙は四期（MN 106 ㉑ 中一九六、六期（DN 16）などに見られるが、「三十七品菩提分法」という用語は、パーリでは五ニカーヤに属さない『ミリンダ王問経』『清浄道論』に出るだけである。

- (30) 雑五三五、五五〇、五六一、五六三、六〇七。なお五五〇は念仏など六念、五六一は四如意足(神足)、五六三は戒・四禪・四聖諦の三つを一乗道とする。
- (31) T30,772c
- (32) 並行雑阿含四三六・四三七にはこの用語はない。
- (33) 拙書、前引書一四頁以下参照
- (34) 3・2 『世界の名著』第一卷、前引書、一二五頁
- (35) 3・4・1 『世界の名著』第一卷、前引書、六七頁
- (36) 3・4 『世界の名著』第一卷、前引書、一二八頁
- (37) 「ヨーガ根本聖典」(『世界の名著』第一卷に所収) 前引書二二六頁
- (38) 「ヨーガ根本聖典」前引書、一二八頁
- (39) 中村元「原始仏教における止観」『止観の研究』(岩波書店、一九七五) 所収三五頁
- (40) 中村元、前引書、三六頁
- (41) 中村元、前引書、三七頁
- (42) 雑一一七九 || SN 7:1:10、雑一一八二 || 九三 || SN 7:2:7
- (43) その他は長阿含「第五 集衆経」に四法の一つとして説かれる。

