

# 説一切有部の等至の体系における静慮の重視

村上明宏

## はじめに

仏教においては種々の「禪定」をあらわす語がある。代表的な語を挙げるなら、それはsamādhi（三昧、等持）、dhyāna（静慮、禪）、śamatha（止、奢摩多）などである。それらの語の多くは語源が異なっている。本論で述べる「等至（samāpatti）」も「禪定」をあらわす語の一つに数えられる。その語源は恐らくsam- ā√pad-に由来し「ある状態に至る」ことを意味すると考えられる。すなわち、「禪定」をあらわす語の中でも「等至」は「ある禪定に到達した境地」を意味すると考えられるのである。その「等至」は体系として説一切有部では「八等至」としてまとめられる。

『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下『大毘婆沙論』）に「一切の等至は八等至中に撰在しないのではない<sup>(1)</sup>」と説かれるように、説一切有部においては、八等至の体系に等至のすべてがまとめられているとされる。その八等至については、*Abhidharmakośabhāṣya*（以下AKBh.）において、八種の根本の等至（samāpatti）として実在するもの（dravya）と説かれ、その八種とは四静慮（初・第二・第三・第四静慮）と四無色定（空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処）であるとされる<sup>(2)</sup>。この八等至の体系はAKBh. に説かれるように四静慮と四無色定によって成り立っている。しかし、この八等至の体系のその成立過程は明らかにされていない。

この八等至の体系に関して、「八部八蘊定」として初期のアビダルマ論書と考えられている『阿毘達磨集異門足論』（以下『集異門足論』）に見出せる<sup>(3)</sup>。この『集異門足論』に「八等至」の語が見出せることから、アビダルマにおいて、早い段階で八等至は体系化されていたと考えられる。しかしながら、『阿毘達磨法蘊足論』（以下『法蘊足論』）などでは四静慮と四無色定が別々に区別して説かれていることから<sup>(4)</sup>、四静慮と四無色定の二つは禪定の体系として別のものであったことがわかる<sup>(5)</sup>。本来、別々の禪定体系であった四

静慮と四無色定が八等至とされた所以を考察するうえで、まず、説一切有部において四静慮をどのように捉えていたのか、考えてみたい。

## 1 説一切有部の等至の体系における静慮

### 1-1. 説一切有部における静慮の自性

静慮の自性について、AKBh.において、定静慮は清浄なる一境、すなわち、善の心一境性であり、三昧 (samādhi) と、それに伴う五蘊を自性とすることが説かれる<sup>(6)</sup>。これは『阿毘達磨順正理論』(以下『順正理論』)でも同様のことが説かれる<sup>(7)</sup>。『大毘婆沙論』ではより詳細に、修得 (= 定静慮) の場合、心一境性とそれに伴う五蘊を自性とし、生得 (= 生静慮) の場合は、自地の五蘊を自性とする説かれる<sup>(8)</sup>。定静慮の自性は三昧 (samādhi) であり、それが心一境性 (citta-ekāgratā) である<sup>(9)</sup>、とされる。

この定静慮の自性である三昧 (samādhi) は心所法の分類において、大地法に属し、あらゆる心と俱生する<sup>(10)</sup>。それ故、善心のみならず、不善心・無記心にも通じ、多くの相がある。その相が『順正理論』では「心が乱れること無く、所縁の境を取って、流散させない因」と説かれる<sup>(11)</sup>。この多くの相を区別しないことによってまとめて言い表されるのが「心一境性 (citta-ekāgratā)」である。心一境性とは、心が不乱・不散に所縁の境を取って集中すること、すなわち「集中力」を意味する。ただし、三昧 (samādhi) は大地法であるから、あらゆる心と俱生する。定静慮は「善 (kuśala)」の心一境性 (citta-ekāgratā) でなければならないから、「善の心一境性が静慮である」と説かれたのである。

### 1-2. 説一切有部における静慮の意義

「善心なる集中力」が静慮の自性である。では、この「善心なる集中力」が「静慮」と言われる所以は何か。AKBh.では、「静慮」とはこの静慮によって静思する (√dhyai) こと、すなわち、了知する (pra√jñā-) ことである。それは、入定した心があるがままに了知することである。それ故、静慮の語源は「思考 (cintana)」である。この「思考」は慧 (prajñā) である、と説かれる<sup>(14)</sup>。これは静慮にとって「慧 (prajñā)」も重要視されていることを意味する。それは『順正理論』においても、審慮の定がすなわち静慮であり、それは慧を体とし、寂靜に心を注ぎ、対象を思考することであり、静慮は濁乱の無い慧を生じさせるものであることが説かれる<sup>(15)</sup>。

さらに『順正理論』では異説ではあるが、欲界を簡択し、無色界を簡択し、顛倒を簡択する、妙なる等持が静慮であるとし、「止観均行」の倒錯の無い等至が静慮と言われることが説かれる<sup>(16)</sup>。これは『大毘婆沙論』でも「静慮とは結断と正観の両方を具えたものである。欲界定では正観ができたとしても結断はできない。逆に無色定では結断ができてでも正観はできない」と説かれる<sup>(17)</sup>。さらに『大毘婆沙論』では「静慮は遍く観じ、遍く結を断つ。しかし、欲界定では遍く観ずることができてでも遍く結を断つことはできないし、無色定では遍観と結の遍断のどちらも無いとする。また、静慮は一切の煩惱を静息し、一切の所縁を思慮する。しかし、欲界定では一切の所縁を思慮することができてでも一切の煩惱を静息することはできないし、無色定では一切の所縁の思慮、一切の煩惱を静息することできない<sup>(18)</sup>」ことを説く<sup>(19)</sup>。そして、『大毘婆沙論』における「静慮」の語義の解釈が次のように述べられる。

復、次に、諸の無色定は「静」が有るけれども「慮」は無い。欲界の三摩地は「慮」が有るけれども、「静」は無い。色定は俱に有るから「静慮」と名づける。「静」とは、「等引」を謂い、「慮」とは「遍観」を謂うから「静慮」と名づける<sup>(20)</sup>。：『大毘婆沙論』(T27.412a18-20)

「静慮」の語を「静」と「慮」に分けて解釈している<sup>(21)</sup>。「静」は「等引」であり、「慮」は「遍観」の意味であるとする。そして無色定は「静」があっても「慮」が無く、欲界定は「慮」があっても「静」が無いが、色定には「静」も「慮」もあるから「静慮」と言われるとする。

このように、説一切有部は、正観し、結が断たれた「止観均行」の三昧(samādhi)を「静慮」とする。説一切有部における等至の体系において、「静慮」とは慧を具えた妙なる等持である。

### 1-3. 説一切有部における静慮支の意義

静慮が止観均行の三昧であることについて、AKBh.では次のように説かれる。

卓越と相応する(prakarṣa-yukta)場合に、その〔静慮の〕名称を規定するからである、発光するもののように。では、卓越と相応する、とは何か。

支分を伴った (aṅga-samāyukta) 三昧である。実にそれ (支分を伴った三昧) は止 (śamatha) と観 (vipaśyanā) が一對に繋がれることによって進み行くから (止観均行であるから)、現法樂住 (dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra) と説かれる、また、樂通行 (sukhā pratipad)、[と説かれる] ということである。なお一層、それ (支分を伴った三昧) によって静思される<sup>(22)</sup>。(AKBh. p.433.9-11)

静慮とは卓越した勝れた三昧である。それが「止観均行 (śamatha-vipaśyanā-yuga-naddha-vāhitva)」である。そして、それは支分 (静慮支) を伴うからである。

この静慮支は十八を数える。その十八支とは、初静慮における尋 (vitarka)・伺 (vicāra) 喜 (prīti)・軽安 (praśrabdhi)・心一境性 (citta-ekāgratā) の五支、第二静慮における内等淨 (adhyātma-saṃprasāda)・喜・樂・心一境性の四支、第三静慮における捨 (upekṣā)・念 (smṛti)・正慧 (saṃprajñāna)・樂 (sukha)・心一境性の五支、第四静慮における不苦不樂 (aduḥkha-asukha)・捨清淨 (upekṣā-pariśuddhi)・念清淨 (smṛti-pariśuddhi)・心一境性の四支、合わせて十八支である<sup>(23)</sup>。この十八静慮支が静慮の地によって変わる。それが初静慮から第四静慮に至るまでの区別であることをAKBh. では説かれる<sup>(24)</sup>。そこでは静慮支の変遷が示される。すでに「三昧 = 心一境性」であることは述べたが、善なる心一境性 (citta-ekāgratā) である静慮の自性は三昧 (samādhi) である。それ故、その心一境性は四静慮のすべてに存在する。その善なる心一境性がそれぞれの静慮地のそれぞれの支分と相応する<sup>(25)</sup>。その善の心一境性と相応する支分が地によって異なる。それが初静慮から第四静慮に至るまでの区別であると説かれる。そして、初静慮から第四静慮までの静慮支の変遷とともに次第定の体系になっていることも説かれている<sup>(26)</sup>。

また、この支分 (aṅga) は説一切有部において、静慮にのみあり、無色定には無いとされる<sup>(27)</sup>。しかも、説一切有部は根本静慮にのみ静慮支を立てる。その理由が『順正理論』に説かれている<sup>(28)</sup>。そこで説かれているのは「無色定では等持が勝っていて、寂靜は増すけれど、慧が増すのではない。近分定では、ただ慧が増すのみである。しかし、根本静慮では止観均行であることによって多法が増す。すなわち、止観均行によって定と慧の両方が増すのである。これが支分を立てる条件であるとされる」ということである。

そして『大毘婆沙論』において「支 (aṅga)」の意味が説かれる<sup>(29)</sup>。そこでは、寂靜に思慮することが靜慮であるとされる。そして、「支 (aṅga)」には、「隨順」、「重担を負う」、「大事を成す」、「堅勝」、「分別」という意味があるとす。『大毘婆沙論』では初めに「此の靜慮に隨順するから靜慮支と名づける」と説かれ、「隨順」の意味を靜慮支の意味において、重視しているようであるが、『順正理論』では、それらの意味のなかの「顯成」の義、「隨順」の義、「資具」の義を挙げ、重視しているようである<sup>(30)</sup>。『大毘婆沙論』のなかで説かれる項目の「分別」が「顯成」に当り、「堅勝」が「資具」に当るであろう。いずれにせよ、靜慮支 (支分: aṅga) を有することは、靜慮が勝れた等至であることを示すものである。

それはAKBh.pudgala-mārga-nirdeśa (以下「賢聖品」) においても説かれている<sup>(31)</sup>。そこでは「通行<sup>(32)</sup>」に関して説かれている。支分を有する止觀均行である根本靜慮は自然に運ばれて行く樂通行であるとされる。それに対して、支分を有しない無色定は觀 (vipaśyanā) において劣る苦通行であると説かれる。ここでも支分を有する靜慮の優位性が説かれる。支分を有することの優位性に関して、AKV.では次のように註釈される。

支 (aṅga) を有する (parigraha) 止 (śamatha) と觀 (vipaśyanā) の平等性 (samatā) によって難なく運ばれるもの (ayatna-vāhitva) であるからである、とは、支によって取得 (parigraha) するのが止と觀の平等性である。[すなわち] 支をまとめて有し、また、止と觀が等しくなる。その [止と觀] によって困難なく運ばれるもの (ayatna-vāhitva)、それが樂通行であるから、支をまとめて有する靜慮は止と觀によって等しいものである。それ故、困難なく運ばれる。この故に、この通行は樂である、ということである<sup>(33)</sup>。(AKV.p.599.8-12)

支分を有することによって止觀均行となり、樂通行となる。このことから説一切有部では、支分を有する靜慮は等至の体系において重視されていた。それを最もよく示すのが『順正理論』において「毘婆沙師は靜慮地の等持の最勝を顯す<sup>(34)</sup>」と説かれることであろう。

支分 (aṅga) を有するということは勝れたものであることを示す。等至の体系の中で、この支分を有するのは根本四靜慮のみである。説一切有部は支分を有する靜慮を等至の体系において無色定よりも勝れたものであるとす

る。静慮では、静慮支を有することによって「止観均行」となる。静慮の重視は、この「止観均行」の重視でもある。それは説一切有部が禪定の体系において「定 (samādhi)」だけでなく「慧 (prajñā)」に関しても重視していたことを窺わせる。

以上のように、説一切有部では等至の体系において色界の禪定である「静慮」を重視していたことがわかる。そこで次にその理由を三点挙げてみたい。

## 2 静慮を重視する理由について

### 2-1. 理由その(1) ——無色定の定義に由る根拠——

*AKBh.*では、無色定について次のように定義される。

静慮のように、

そのように無色はある (2c)

どのように。これら[無色]も、実に生起と等至により二種であり、四つであり、これらについても生起はすでに説かれた。しかし、定無色は区別しないことによって善の一境性が自性であるということであり、このようであることによって随伴する (saparivāra) のは、

四蘊である (2c)

随転 (anuparivartaka) の色が無いからである。

下地を離れることによって生じる (vivekaja) // 2 // (2d)

なぜなら、第四静慮を離れることによって生じるのが空無辺処である。その[空無辺処を]離れることによって生じるのが識無辺処である。その[識無辺処を]離れることによって生じるのが無所有処である。その[無所有処を]離れることによって生じるのが非想非非想処であると、このように四無色[定]がある。この離れること (viveka) と呼ばれるものは何か。道であることによって下地から解放される (vimucyate)。離欲に向かう (vairāgya-gamana) からである<sup>(35)</sup>。(AKBh.p.433.21-434.8)

*AKBh.*では、静慮に生静慮と定静慮の二種があるように、無色定にも生無色と定無色があることを説き、静慮と同じく、善の一境性 (kuśala-ekāgratā) を自性とする無色定を定義する。しかし、静慮とは違い、随転する色がないから伴うものは色蘊を除いた四蘊 (受蘊・想蘊・行蘊・識蘊) であると説く。さらに静慮と相違する点は、無色定は下地を離れることによって生じる

ものである点である。

この「下地を離れることによって生じる (adhobhūmi-vivekaja)」ということに関して、『順正理論』では「『離』の名は何の義か。謂はく、此の道に由つて下地の惑を解脱する。是は下染を離れる義である<sup>(36)</sup>」と説き、無色定は道によって下地の惑を解脱することであるとする。ここで説かれている「道」に関しては、AKV.において<sup>(37)</sup>、「無間道 (ānantarya-mārga)、あるいは解脱道 (vimukti-mārga)」とされる。また、「離欲に向かう (vairāgya-gamana)」と説かれることについては、「それ (下地) に背を向ける (vaimukhya-gamana)」ことであるとされる。この「背を向ける」の意味は、AKBh.・AKV.・『順正理論』、また、『大毘婆沙論』に共通して、「解脱 (vimokṣa)」であるとされる<sup>(38)</sup>。すなわち、下地から解脱するのが無色定である。また、『大毘婆沙論』では、無色定が静慮と相違する点が次のように説かれる。

若し定が能く不善と無記の二種の結を断つのならば、名づけて静慮とする。諸の無色定は、唯、無記 [の結] のみを断つ、不善 [の結を断つのでは] 無い、故に静慮と名づけない<sup>(39)</sup>。『大毘婆沙論』(T27.411b27-29)

四静慮中に、「能く不善の結を対治する」と有るが、無色に全く無い。故に静慮の名は無色に通じない<sup>(40)</sup>。『大毘婆沙論』(T27.411c7-8)

若し定が能く見・修所断の二結を断ち尽くすならば、名づけて静慮とする。諸の無色定は唯、能く修所断の結を断ち尽くすのみであるから静慮では無い<sup>(41)</sup>。『大毘婆沙論』(T27.411c19-20)

復、次に、若し能く結を断ち、五蘊と俱生し、能く所依となつて多くの功德を起し、能く具に四支五支を摂受し、能く六通を発し、四通行・三種変現・三明・三根・三道・三地・四沙門果・九遍知道・見修二道・法類二智、及び忍智を具するならば、名づけて静慮とする。諸の無色定は能く結を断つと雖も、上の所説の功德を具さないから、静慮では無い<sup>(42)</sup>。

『大毘婆沙論』(T27.411c20-26)

ここでは、無色定は静慮と違って、無記の結のみを断じ、不善の結を対治しないこと、修所断の結のみであること、支分を有しないこと、そして、静

慮のように所依となって多くの功德を具えるわけでは無いことが説かれる。

以上のことから、説一切有部における無色定の定義は次のようである。

- (1) 生無色と定無色の二種に分類される。
- (2) 善の一境性を自性とする。
- (3) 色蘊を除く四蘊を伴う。
- (4) 道によって下地を解脱する。
- (5) 無記の結のみを断じる。
- (6) 不善の結を対治しない。
- (7) 修所断の結が断じられる。
- (8) 支分を有しない。
- (9) 所依となって多くの功德を具えるわけでは無い。

これらが説一切有部における無色定の全体に通じる定義である。これらの中の(4)から、説一切有部は無色定を道によって解脱する処 (āyatana) としていることがわかる。そして、四無色定のすべてに「処 (āyatana)」の語が付されることに関して、『順正理論』では次のように説かれている。

此の四無色が皆、「処」と言うのは、是は諸有を生長する処であるからである。謂はく、此の四処は有無の有とする。種種の業煩惱を生長するからである。彼は是が涅槃であると妄計するのを破るために仏は説いて「有を生長する処」とする<sup>(43)</sup>。

四無色定に「処 (āyatana)」の語が付されるのは諸有を生長し、さらに無色定を涅槃であると妄計することを論破するために世尊が説いたとする。無色定は涅槃と妄計する可能性のある禅定と考えられていたことが窺える。無色定は道によって解脱する処 (āyatana) であるが、それは涅槃と妄計する可能性を含んだ禅定である。色界の静慮より上界の無色界の禅定の無色定ではあるが、無色定の定義を見る限り、説一切有部では無色定よりも静慮に八等至の体系における優位性が見られる。

## 2-2. 理由その (2) ——アラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタの伝承——

*Majjhima-Nikāya* (以下MN.) 『聖求経 (*Ariya-pariyesana-suttanta*)』における「アラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタの伝承」では釈尊



が無碍安穩の涅槃を求め、無所有処を實踐成就しているアーラーラ・カーラーマのもとを訪れ、その無所有処を体験して捨て去ったと伝承される<sup>(44)</sup>。そして、無所有処を捨て去ったその後に、非想非非想処を實踐成就しているウツダカ・ラーマプッタのもとを訪れ、その非想非非想処を体験して捨て去ったと伝承される<sup>(45)</sup>。無碍安穩の涅槃のためには、無所有処も非想非非想処も十分では無い、ということである。

ここで四無色定の中でも無所有処・非想非非想処についてのみ言及されているが、この二つに関しては四無色定の中でも上地とされているから、この無所有処と非想非非想処を否定的に見る見解は説一切有部が無色定より静慮を重視する根拠の一つであると推測される。

### 2-3. 理由その(3)——第四静慮が「不動」とされることに由る——

MV. 『聖求経』において、釈尊が無所有処・非想非非想処を捨て去ったその後、マガタ国を遊行し、ウルヴェーラーのセーナーニーガマに入って密林に坐り<sup>(46)</sup>、無碍安穩の涅槃に至ったとされる<sup>(47)</sup>。そこでは、無所有処・非想非非想処を厭って入った禅定において、生 (jāti)・老 (jarā)・病 ([P] byādhī, [S] vyādhī)・死 (maraṇa)・愁 ([P] soka, [S] śoka)・煩惱 ([P] saṅkilesa, [S] saṅkleśa) の過患 (ādinava) を知って、無碍安穩の涅槃に至ったとされる。そして「私の解脱は不動である (akuppā me vimutti)」という智 ([P] Jāṇa, [S] jñāna) と見 ([P] dassana, [S] darśana) が生じたと説かれる。無所有処・非想非非想処を厭って入った禅定によって無碍安穩の涅槃を得たということである。そして、解脱智見に至って「不動 (akopya)」であると認識したのである。

この「不動」に関しては、第四静慮も「不動 (āneñjya)」であるとされる。しかし、その「不動」については「無碍安穩の涅槃を得た」という場合、'akopya' であり、「第四静慮の不動」は 'āneñjya' である。

第四静慮における 'āneñjya' の「不動」についてはAKBh. 「世間品」において、次のように説かれる。

第四静慮は内災 (ādhyātmika-apakṣāla) を離れたものである (rahitatva) から不動 (āneñja) であると世尊によって説かれた<sup>(48)</sup>。(AKBh. p.190.23)

AKBh. 「定品」においても、同様のことが次のように説かれる。

また、三つの静慮は動揺を伴う (sa-iñjita) と世尊によって説かれた。災患を伴う (sa-apakṣāla) からである。

しかし、八つの災患 (apakṣāla) を手放したもの (muktatva) であるから、第四のもの (第四静慮) は不動 (āniñja) である<sup>(49)</sup>。(11ab) (AKBh. p.441.10-12)

初静慮から第三静慮までは「動揺を伴う」けれど、第四静慮には八災患が無いから「不動 (āniñja)」であると説かれる。この 'āneñjya' で示される第四静慮の「不動」は身・心ともに不動であることを意味すると考えられる。それは第四静慮において「不動」の語として用いられる 'āneñja' 'āniñja' 'āneñjya' の語形について、AKV.では、次のように説明されるからである。

不動 (āneñja) とは、√ej-、震える (kampana) というこの語根 (dhātu) より、āneñja というこの [語] 形である。しかし、āniñjya と誦すとき、√iñg- という別の語源 (prakṛti) のこの [語] 形であると見るべきである<sup>(50)</sup>。(AKV.p.344.3-5)

'āneñjya' の不動の場合、「√ej-」の否定とされ、その語根が「√ej-」であるとされる。そして、その原義は「震える、身震いする (kampana)」であると説かれている。このことから、身的にも心的にも「動かされない<sup>(51)</sup>」のが 'āneñja' 'āniñja' 'āneñjya' の意味であると理解される。第四静慮における「不動」は身・心ともに動揺しないことを意味するから、'āneñja' 'āniñja' 'āneñjya' で示される。

次に 'akopya' の「不動」については、MN. 『聖求経』において、無所有処・非想非非想処を厭って入った禅定によって無碍安穩の涅槃を得て認識される「不動 (akopya) の解脱 (vimukti)」として説かれている。この「不動の解脱」がAKBh. では「不動心解脱 (akopya-ceto-vimukti)」として説かれる<sup>(52)</sup>。そこでは、まず、阿羅漢の性質に六種あることが説かれる。それは(1)退 (parihāṇa) の性質の阿羅漢、(2)思 (cetanā) の性質の阿羅漢、(3)護 (anurakṣaṇā) の性質の阿羅漢、(4)安住 (sthita-akampya) の性質の阿羅漢、(5)堪達 (prativedhanā-bhavya) の性質の阿羅漢、(6)不動 (akopya) の性質の阿羅漢の六種である<sup>(53)</sup>。

これらの中の(6)不動の性質 (akopya-dharman) の阿羅漢はMN. 『聖求経』

における「私の解脱は不動である (akuppā me vimutti)」と語が一致するから、無所有処・非想非非想処を厭って入った禅定を得て無碍安穩の涅槃を「不動」であると認識した不動法阿羅漢、すなわち不動心解脱であると想定できる。

また、'akopya'で示される「不動」の場合、その語形は、'kopya'が否定されたものである。この'kopya'は√kup-の派生語であり、その原義は'be angry'であるとされる<sup>(54)</sup>。つまり、'āneñja' 'āniñja' 'āneñjya'が「身・心の不動」を意味するのとは違い、'akopya'は「心のみのお不動」を意味するものと考えられる。

'āneñjya'と'akopya'は共に「不動」である。しかし、'āneñjya'が第四静慮における「身・心の不動」を意味するのに対して、'akopya'は「心のみのお不動」を意味するものと想定できる。これは第四静慮以上には入息・出息が無く、すべて「不動」であるから、'āneñjya'の「不動」が第四静慮における「不動」を意味するとすれば、'akopya'の「不動」は無色定の「不動」を意味すると考えられる。この'āneñjya'と'akopya'の「不動」の関係について考えてみたい。

まず、'akopya'の「不動」については、不動法 (akopya-dharman)、これは不動法阿羅漢、すなわち不動の解脱を意味するものであるが、その不動法 (akopya-dharman) の意味に関してAKV.では次のように説かれる。

動揺せず (na kupyati)、すでに生起したもの (utpanna) から退かないもの (na parihiyate) が不動法 (akopya-dharman) である<sup>(55)</sup>。  
(AKV. p.590.8)

MN. 『聖求経』において、不動法阿羅漢、すなわち不動の解脱の意義が説かれる箇所がある。このAKV.における「不動法 (akopya-dharman)」の説明をそのMN. 『聖求経』の箇所に照らし合わせて考えると、「すでに生起したものを (utpanna)」が「無所有処・非想非非想処を厭って入った禅定によって無碍安穩の涅槃を得た」に対応し、そこから「退かない (na parihiyate)」から、これは'āneñjya'の「不動」を示唆していると想定できる。その'āneñjya'の「不動」において「生じた智 (jñāna) と見 (darśana) によって到達した心境」が「動揺しない (na kupyati)」に対応し、'akopya'の「不動」を示唆していると想定できる。すなわち、まず「身・心の不動 (āneñjya)」が得

られて、そして「心の不動 (akopya)」を認識するという関係が想定される。

この関係は、'āneñjya' の「不動」が説かれる論書からも想定される。それが *Uḅy.* で説かれる第四静慮の不動における「無風の灯りの喩え」である。それは次のようである。

「経により、無風の灯りの喩えがなされるからである」とは、蘊より「三杖と三聚、ルヘタの二解説」という第一ルヘタ経に無風の灯りの喩えが示されて、「ルヘタよ、聖声聞が楽をも捨て、苦をも捨てる時より、乃至、第四静慮 (bsam gtan bzhi pa) に到達して (bsgrubs te) 住する (gnas pa)、その時 (te'i tshe)、心 (sems) は昂ぶらず (mtho bar mi 'gyur)、沈まず (dma'a bar mi 'gyur ba)、確固たる不動を得る (mngon par gnas shing mi gyo ba thob ste)、譬えれば、家あるいは家の中に灯火が置かれ、動物、あるいは、鳥、あるいは人によって揺らされない (ma bskul) のなら、その間、[燃え] 上がるのでもなく、[燃え] 下がるのでもなく、確固たる不動を得る (mngon bar gnas shing mi gyo ba thob pa)。ルヘタよ、聖声聞が静慮の楽をも捨てる時より、乃至、第四静慮 (bsam gtan bzhi pa) に到達して (bsgrubs te) 住する (gnas pa)、その心もまた (te'i sems kyang)、その時 (te'i tshe)、昂ぶらず (mtho bar mi 'gyur)、沈まず (dma'a bar mi 'gyur ba)、確固たる不動 (mngon par gnas shing mi gyo ba) である」と言われた<sup>(56)</sup>。 *Uḅy.* [P:119a8-119b4;D:74b1-4]

ここでは、「第四静慮 (bsam gtan bzhi pa) に到達して (bsgrubs te) 住する (gnas pa)」というその場合の「不動 (āneñjya)<sup>(57)</sup>」があり、その時、「その心もまた (te'i sems kyang)、確固たる不動 (mngon par gnas shing mi gyo ba) である」と説かれている。すなわち、「身・心の不動 (āneñjya)」が得られて、そして「心の不動」が認識されるという関係が想定できる。

このように想定するならば、'āneñjya' と 'akopya' の「不動」は、第四静慮における「身・心の不動 (āneñjya)」を経て、無色定における「不動 (akopya)」の認識に至るという関係であると理解できるのである。従って、八等至の体系における「不動」は第四静慮以上とされ、退くことの無い不動法 (akopya-dharman) に至るためには必ず第四静慮における「不動 (āneñjya)」を経なければならない。それ故、説一切有部では静慮、特に第四静慮が重視されると考えられる。

## まとめ

説一切有部では「止観均行」である静慮を四無色定よりも重視する。それは八等至の体系の中で根本四静慮のみが支分 (āṅga) を有するからである。支分を有することは勝れたものであるとされる。静慮では、静慮支を有することによって「止観均行」となる。静慮の重視は、この「止観均行」の重視でもある。それは説一切有部が禅定の体系において「定 (samādhi)」だけでなく「慧 (prajñā)」に関しても重視していたと考えられる。

その根拠として考えられるのは(1)無色定は道によって解脱する処 (āyatana) であるが、それは涅槃と妄計する可能性を含んだ禅定であると考えること、(2)アラーラ・カーラマとウツダカ・ラーマプッタの伝承によって無所有処と非想非非想処が否定的に見られること、(3)第四静慮が「不動」とされ、最も重視されることが考えられる。

説一切有部が八等至の体系において静慮を重視する根拠がこの三点であるとは限られないが、その根拠の一端となると考えられる。いずれにしても、説一切有部は八等至の体系において静慮を重視していたと考えられる。

## 註

- (1) 『大毘婆沙論』(T27.821b23-24)「一切等至無不摂在八等至中」
- (2) iti maulaṃ samāpatti-dravyaṃ aṣṭa-vidhaṃ (5ab)  
ity etāny aṣṭau maulāni samāpatti-dravyāṇi yad uta catvāri dhyānani catvāra  
ārūpyā iti /  
「以上、根本の等至として実在するものは八種である (5ab) ということで、これら八つが根本の等至として実在するものである、すなわち、四静慮と四無色である。」
- (3) 『集異門足論』(T26.370c7-9)「復有二法。謂入定善巧出定善巧者。入定善巧云何。答定謂八部八蘊定。即四静慮四無色定」
- (4) 四静慮については『法蘊足論』(T26.482a27-485a25)に、四無色定については『法蘊足論』(T26.488b23-489a28)に説かれる。
- (5) 四静慮と四無色定が本来、性格の異なったものであることは先行研究によって既に指摘されている。：池田 [1992]、金児 [1957]、長崎 [1959]、藤田 [1972]、福田 [1995] etc.
- (6) samāpatti-dhyānaṃ tu vaktavyam / ata ucyate  
samāpattiḥ śubha-ekāgryaṃ (1c)  
abhedena kuśala-citta-ekāgratā dhyānam / samādhi-svabhāvatvāt /

pañca-skhandhās tu sa-anugam // 1 // (1d)

sa-parivāraṃ tu pañca-skandha-svabhāvaṃ veditavyam / (AKBh.p.432.11-15)

「しかし、等至の静慮 (samāpatti-dhyāna, 定静慮) が説かれるべきである。この故に、言われる、

等至 [の静慮] (定静慮) は清浄の一境である (1c)

区別しないことによって善の心一境性が静慮である。三昧を自性とするものであるからである。

しかし、従え伴うものは五蘊である // 1 // (1d)

しかし、随伴するものは、五蘊を自性とするとは知られるべきである」

(7) 『順正理論』(T29.756b21-23)「諸定静慮総相無別。謂此四体総而言之。皆善性撰。心一境性以善等持為自性故。若并助伴五蘊為性。」

(8) 『大毘婆沙論』(T29.756b21-23)「四静慮者。謂初静慮乃至第四静慮。有説。尋喜捨捨相應静慮如次為四。此有二種。一修得。二生得。修得者。即彼地撰心一境性。若并助伴即五蘊性。生得者。隨地所繫余五蘊為性。」

(9) 三昧(samādhi)=心一境性 (citta-ekāgratā) はアビダルマ論書で次のように説かれる。: samādhiś cittasya ekāgratā / 「三昧とは心の一境性である」(AKBh.p.54.23): 『順正理論』(T29.394b26-27)「云何三摩地。謂心一境性。」: 『品類足論』(T29.693a19)「定云何。謂心一境性。」: 『大毘婆沙論』(T27.661c23-24)「又契経説云何等持。謂善心一境性。」: etc.

(10) tatra mahati bhūmir eṣāṃ iti mahābhūmikāḥ ye sarvatra cetasi bhavanti / ke punaḥ sarvatra cetasi bhavanti /

vedanā cetanā saṃjñā cchandhaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ /

manaskāro adhimokṣaś ca samādhiḥ sarvatra-cetasi // 24 // (AKBh. p.54.15-18)

「そのうち、大地であるこれらについて、とは大地に属するものであり、それら [大地に属するもの] は、あらゆる心において生じる。では、何があらゆる心において生じるのか。

感受と思と想と欲と触と知性 (mati, 慧) と念と作意と勝解と三昧である。// 24 //」

『順正理論』(T29.384a24-25)「此中若法。大地所有名大地法。謂法遍与一切品類一切心俱。生」

『大毘婆沙論』(T27.220b8-13)「問大地法等有何義耶。答若法一切心中可得名大地法。謂若染汚不染汚。若有漏無漏。若善不善無記。若三界繫不繫。若学無学非学非無学。若見所断修所断不断。若在心地。若五識身。一切心中皆可得名大地法。」

(11) 『順正理論』(T29.384b11-12)「令心無亂。取所縁境。不流散因。名三摩地。」

(14) dhyānam iti ko arthaḥ / dhyāyanty anena iti / prajñānanti ity arthaḥ / samāhita-cittasya yathābhūta prajñānāt cintana-artha hy eṣa dhātuḥ / cintanaṃ ca prajñā itī siddhāntaḥ / (AKBh.p.433.7-8)

『静慮』という意味は何か。この[静慮]によって、静思するという[意味]であり、了知するという意味である。入定した心については、あるがままに了知することであるから、実に、思考の意味がこの語源である。また、思考は慧である、というのが宗義である。』

- (15) 『順正理論』(T29.756c12-14)「此論宗審慮定以慧為體。依訓積理此是凝寂。思度境処得靜慮名。定令慧生。無濁乱故。(此の論の宗の審慮の定は慧を体とする。訓積の理に依って此れは、是が凝寂であり、境処を思度して、静慮の名を得る。定めて慧を生じさせ、濁乱が無いからである。)」
- (16) 『順正理論』(T29.756c14-18)「有說此定持勝遍緣。如理思惟故名靜慮。勝言簡欲界。遍緣簡無色。如理思惟。簡異顛倒。能持此定。是妙等持。此妙等持名為靜慮。此言顯示止觀均行。無倒等持方名靜慮。」
- (17) 『大毘婆沙論』(T27.412a9-12)「如是說者。要具二義方名靜慮。謂能斷結及能正觀。欲界三摩地雖能正觀而不能斷結。諸無色定雖能斷結。而不能正觀故非靜慮。」
- (18) 『大毘婆沙論』(T27.412a12-18)「復次若能遍觀遍斷結者名為靜慮。欲界三摩地雖能遍觀而不能遍斷結。諸無色定二義俱無故非靜慮。復次若能靜息一切煩惱。及能思慮一切所緣名為靜慮。欲界三摩地雖能思慮一切所緣。不能靜息一切煩惱。諸無色定兩義都無故非靜慮。」
- (19) この箇所では、あくまで「一切の」であり、無色定に思慮が無いわけではないし、煩惱が静息しないわけではない。
- (20) 『大毘婆沙論』(T27.412a18-20)「復次諸無色定有靜無慮。欲界三摩地有慮無靜。色定俱有故名靜慮。靜謂等引。慮謂遍觀。故名靜慮」
- (21) 「静慮」はdhyānaであり、AKBh.では√dhyai-を語源としていた。「dhyāna」を「静」と「慮」にどのようにして分けるのか、疑問である。√dhi- (考える) + āya- (至る、ā/i-)、√dhi- (考える) + √an- (呼吸する)、dhyā- (f.thinking, meditation) + ana- (m.breath, respirstion) など様々に検討してみたが不明である。
- (22) prakarṣa-yukte tan nāma vidhānād bhāskaravat / kaś ca prakarṣa-yuktaḥ / yo aṅga-samāyuktaḥ samādhiḥ / sa hi śamatha-vipaśyanābhyāṃ yuga-naddhāvāhitvād dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra uktaḥ sukhā ca pratipad iti / sutarāṃ tena dhyāyanti / (AKBh.p.433.9-11)
- (23) このように十八静慮支についてはAKBh.p.437.13-p.438.9において説かれる。また、同様の内容が『大毘婆沙論』(T27.412a21-26)、『順正理論』(T29.759b11-23)に説かれる。
- (24) kiḍṛṣaṃ punaḥ kuśalam ekāgryaṃ prathamāṃ dhyānaṃ yāvac caturtham / prathaṃ tāvat  
vicāra-prīti-sukhavat (2a)  
vicāra-prīti-sukha-saṃprayuktaṃ / kuśalam ekāgryaṃ tat prathamāṃ dhyānam / vicāra-vacanād vitarko apy ukto bhavati / sāhacaryād dhūma-agnivat / na hi prīti-sukhavān vicāro vinā vitarkeṇa asti / śeṣaṃ punar

dhyāna-trayaṃ

pūrva-pūrva-aṅga-varjitam / (2b)

śubha-ekāgryam iti vartate / vicāra-vivarjitam prīti-sukhavat-dvitiyaṃ vicāra-prīti-varjitam ṛṭiyaṃ vicāra-prīti sukha-varjitam caturtham iti / (AKBh. p.433.14-21)

「また、善なる一境は初〔静慮〕から第四〔静慮〕に至るまで、どのようにあるのか。まず、初〔静慮〕は、

伺と喜と樂を有する (2a)

伺と喜と樂と相応する善なる一境、それが初静慮である。伺が言われるから、尋も説かれたことになる。俱行するからである、煙と火のように。なぜなら、喜と樂を有する伺は尋なしには無い。また、残りの三静慮は、それぞれ前の支分が取り除かれる。(2b)

清浄の一境、と続く。伺が取り除かれた喜と樂を有する第二〔静慮〕、伺と喜が取り除かれた第三〔静慮〕、伺と喜と樂が取り除かれた第四〔静慮〕、ということである。」

(25) 心一境性と他の静慮支との相応について、『順正理論』(T29.756c20-23)にも説かれている。「若善性摂心一境性。并伴立為四静慮者。依何相立初二三四。具伺喜樂建立為初。謂若位中善一境性。具与尋伺喜樂相応。如是等持名初静慮。」

(26) 初静慮から第四静慮の次第における支分の変遷が『順正理論』(T29.756c27-29)にも説かれている。「漸離前支立二三四。離伺有二離二有樂。具離三種如其次第。故一境性分为四種。」

(27) eṣaṃ ca samāpatti-dravyāṅgaṃ dhyānāny eva aṅgavanti na ārūpyāḥ / (AKBh. p.437.13-14) 「また、これらの等至として実在するものについては、静慮のみが、支分を有し、無色は〔支分を有し〕ない。」

(28) 『順正理論』(T29.759a27-b5) 「如是所説八等至中。静慮支支非諸無色。以諸無色極寂静故。謂瑜伽師樂修善品。若於广大功德聚中。別建立支精勤修習。若諸無色寂静増故。心心所法味劣而轉。是故於彼不建立支。或彼地中等持偏勝。非一偏勝可立支名。要多法増方名支故。由此静慮独得立支。定慧均行多法増故。由此近分亦不立支。色近分中唯慧増故。」

(29) 『大毘婆沙論』(T27.412b21-c2) 「問何故名静慮支。静慮支是何義。答寂静思慮故名静慮。随順此静慮故名静慮支。以随順義。負重担義。成大事義。堅勝義。分別義。是支義故。随順義者。若法随順此地静慮。名此地静慮支。負重担義者。若法能引此地静慮。名此地静慮支。成大事義者。若法能辦此地静慮。名此地静慮支。堅勝義者。若法助成此地静慮。令其堅勝名此地静慮支。分別義者。如軍車等諸分別異故名軍車等支。如是静慮諸分別異名静慮支。」

(30) 『順正理論』(T29.759c24-29) 「此中支名為目何義。目顯成義。何所顯成。謂顯成此是初静慮。乃至此是第四静慮。或此支名目隨順義。如拘縲等名為飲支。謂十八支各順自地。或資具義説名為支。如祠祀支即牛馬等。謂尋伺等展轉相資。」



- (31) dhyāneṣu mārgaḥ pratipat-sukhā (66ab)  
 catur-dhyāneṣu mārgaḥ sukhā pratipad aṅga-parigraha-śamatha-vipaśyanā  
 samatābhyām ayatna-vāhitvāt /  
 duḥkhā anya-bhūmiṣu / (66b)  
 anyāsv anāgamyā-dhyānāntara-ārūpya-bhūmiṣu mārgā duḥkhā pratipad aṅga-  
 aparigrahāc chamata-vipaśyanā-nyūnatvāc ca yatna-vāhitvāt / śamatha-nyūne  
 hy anāgamyā-dhyānāntare vipaśyanā-nyūnā ārūpyā iti / (AKBh.p.382.8-12)  
 「諸の静慮における道は楽通行である (66ab)。四静慮における道は楽通行である、支をまとめて有する止と観の平等性によって困難なく運ばれるものであるからである。  
 他の地においては苦である。(66b)  
 他の未至 [定]・中間静慮・無色 [定] の地における道は苦通行である、支を有しないから、止と観が劣るものであるから、困難によって運ばれるものであるからである。実に、止が劣るものが未至 [定] と中間静慮、観が劣るものが無色 [定]、ということである。」
- (32) 「通行」とは涅槃に至る道であるとされる。: (AKBh.p.382.6) mārga eva punaḥ pratipad ity ukto nirvāṇa-pratipādanāt / 「また、まさに道が通行 (pratipad, 進み行くこと) と説かれるのは涅槃に至るからである。」: (AKV. p.599.6-7) nirvāṇa-pratipādanād iti / yasmād anena nirvāṇaṃ pratipadyata ity arthaḥ / 「涅槃に至るからである、とは、これ (通行) によって涅槃に至るからである、という意味である。」: 『順正理論』 (T29.725c17-19) 「道於余処立通行名。以於諦中能善通達。復能速往涅槃城故。」: etc.
- (33) aṅga-parigraha-śamatha-vipaśyanā samatābhyām ayatna-vāhitvāt ity aṅgaiḥ parigrahaḥ / śamatha-vipaśyanayoḥ samatvaṃ / aṅga-parigrahaś ca śamatha-vipaśyanā-samatvaṃ ca / tābhyām ayatna-vāhitvaṃ / tasmāt sukhā pratipad / yasmād aṅga-parigṛhītāni dhyānāni śamatha-vipaśyanābhyāṃ samāni ca / tasmād ayatna-vāhīni / ataś ca sukhā asau pratipad iti /
- (34) 『順正理論』 (T29.759c29) 「毘婆沙師顯静慮地等持最勝。」
- (35) yathā dhyānāni  
 tathā ārūpyāḥ (2c)  
 kena prakāreṇa / ete api hi dvidhā upapatti-samāpattitaḥ / catvāraś ca eṣāṃ api ca upapattaya uktāḥ / samāpattiyā ārūpyās tv abhedena kuśala-ekāgratā svabhāvā ity anena prakāreṇa saparivārāḥ  
 catuḥ-skandhāḥ (2c)  
 anuparivartaka rūpa-abhāvāt /  
 adhobhūmi-vivekajāḥ // 2 // (2d)  
 caturtha-dhyāna-vivekajāḥ hy ākāśa-anantya-āyatanam / tad vivekajāṃ vijñāna-anantya-āyatanam / tad vivekajāṃ ākiṃcanya-āyatanam / tad vivekajāṃ na

eva saṃjñā-na-asamjñā-āyatanam ity evaṃ catvāra ārūpyāḥ / ko ayam viveko  
nāma / yena māreṇa adhastād vimucyate / vairāgya-gamanāt /

- (36) 『順正理論』(T29.757a13-14)「離名何義。謂由此道解脫下地惑。是離下染義。」
- (37) yena māreṇa iti / ānantarya-māreṇa vimukti-māreṇa api vā tad eka-  
kāryatvāt / vairāgya-gamanād iti / tad-vaimukhya-gamanād ity arthaḥ / (AKV.  
p.666.15-17)「その道によって、とは、無間道、あるいは、解脫道によっても、  
である、それは同一の果となるからである。離欲に向かうからである、とは、  
それ(下地)に背を向けるからである、という意味である。」
- (38) vaimukhya-artho hi vimokṣa-artha iti / (AKBh.p.455.18)「背く意味が解脫で  
ある」: yasmād adhara-bhūmi-vaimukhyād vimokṣā ity ucyante / (AKV.p.689.5)  
「下地に背くから解脫と説かれる」: 『順正理論』(T27.771c11-12)「近分諸解脫道。  
亦名解脫背下地故。」: 『大毘婆沙論』(T27.434c1-2)「棄背義是解脫義。」
- (39) 『大毘婆沙論』(T27.411b27-29)「若定能断不善無記二種結者名為靜慮。諸無  
色定唯断無記非不善故不名靜慮。」
- (40) 『大毘婆沙論』(T27.411c7-8)「四靜慮中有能对治不善結者。無色全無。故靜  
慮名不通無色。」
- (41) 『大毘婆沙論』(T27.411c19-20)「若定能断見修所断二結尽者名為靜慮。諸無  
色定唯能断修所断結尽故非靜慮。」
- (42) 『大毘婆沙論』(T27.411c20-26)「復次若能断結五蘊俱生能為所依起多功德。  
能具摂受四支五支。能發六通具四通行。三種變現三明三根三道三地四沙門果九  
遍知道。見修二道法類二智。及忍智者名為靜慮。諸無色定雖能断結。而不具上  
所說功德故非靜慮。」
- (43) 『順正理論』(T29.758c16-19)「此四無色皆言処者。以是諸有生長処故。謂此  
四処為有無有。生長種種業煩惱故。為破妄計彼是涅槃。故仏説為生長有処。」
- (44) MN.Vol.1.p.165.10-14: Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi : Na ayaṃ  
dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na  
sambodhāya na nibānāya saṃvattati, yāvad-eva ākiñcaññāyatana-upapattiyā  
ti / So kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā  
nibbija apakkamim /  
(比丘たちよ、その私には「この法は、厭離のためにならない、離貪のためにな  
らない、滅尽のためにならない、神通のためにならない、正覚のためにならな  
い、涅槃のためにならない、無所有処に生起する限り」というこのことが生じた。  
比丘たちよ、そこで私はその法を十分であるとはせず、その法から厭離して、去っ  
た。)
- (45) MN.Vol.1.p.166.29-34: Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi : Na ayaṃ  
dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya  
na sambodhāya na nibānāya saṃvattati, yāvad-eva nevasaññānāsāññāyatana-  
upapattiyā ti / So kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā

dhammā nibbija apakkamiṃ/ (比丘たちよ、その私には「この法は、厭離のためにならない、離貪のためにならない、滅尽のためにならない、神通のためにならない、正覚のためにならない、涅槃のためにならない、非想非非想処に生起する限り」というこのことが生じた。比丘たちよ、そこで私はその法を十分であるとせず、その法から厭離して、去った。)

- (46) MN. Vol.1.p.166.25-p.167.8: So kho ahaṃ bhikkhave kiṃ-kusala-gavesī anuttaraṃ santi-vara-padaṃ pariyesamāno Magadhesu anupubbena cārikaṃ caramāno yena ūruvelā senānigamo tad-avasariṃ / Tattha addasaṃ ramaṇiyaṃ bhūmi-bhāgaṃ pāsādikaṃ ca vana-saṇḍaṃ nadiṃ ca sandatiṃ setakaṃ sūpatitthaṃ ramaṇiyaṃ, samantā ca gocara-gāmaṃ / Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi : Ramaṇiyo vata bho bhūmi-bhāgo pāsādiko ca vana-saṇḍo, nadī ca sandati setakā sūpatitthā ramaṇiyā, samantā ca gocara-gāmo ; alaṃ vata idaṃ kula-puttassa padhāna-atthikassa padhānāya iti / So kho ahaṃ bhikkhave tattha eva nisidiṃ : alam idaṃ padhānāya iti /

(比丘たちよ、実にその私は、何が善であるのかを追求するものとして無上の寂靜のすぐれた境地を求めつつ、マガダにおいて、順次、遊行しつつ、ウルヴェーラーのセーナニーガマに入った。そこに、美しい地域を見た、清浄なる密林、流れる透明な河を美しい河岸に楽しみ、あまねく村の領域を[見た]。比丘たちよ、その私には「ああ、美しい地域である、清浄なる密林である、河は透明に流れ、美しい河岸で楽しむべきである、あまねく村の領域である、実にこれは、善男子が精勤を求め、精勤するためにふさわしい」というこのことが生じた。比丘たちよ、そこで私は、まさにそこに坐った。「これは、精勤のためにふさわしい」と。)

- (47) So kho ahaṃ bhikkhave attanā jāti-dhammo samāno jāti-dhamme ādinavaṃ viditvā ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā jarā-dhammo samāno jarā-dhamme ādinavaṃ viditvā ajaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno ajaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā byādhi-dhammo samāno byādhi-dhamme ādinavaṃ viditvā abyādhiṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno abyādhiṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā maraṇa-dhammo samāno maraṇa-dhamme ādinavaṃ viditvā amataṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno amataṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā soka-dhammo samāno soka-dhamme ādinavaṃ viditvā asokaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno asokaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā saṅkilesa-dhammo samāno saṅkilesa-dhamme ādinavaṃ viditvā asaṅkiliṭṭhaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesammāno asaṅkiliṭṭhaṃ anuttaraṃ

yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ / Jāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi  
 : Akuppā me vimutti, ayam antimā jāti, na atthi idāni punabbhavo ti / (MN.  
 Vol.1.p.167.9-29) 「比丘たちよ、実にその私は、自ら生れる法でありつつ、生れる  
 法において過患を知って、不生であり、無上である無碍安穩の涅槃を求めつ  
 つ、不生であり、無上である無碍安穩の涅槃に至った、自ら老いる法でありつ  
 つ、老いる法において過患を知って、不老であり、無上である無碍安穩の涅槃  
 を求めつつ、不老であり、無上である無碍安穩の涅槃に至った、自ら病む法で  
 ありつつ、病む法において過患を知って、不病であり、無上である無碍安穩の  
 涅槃を求めつつ、不病であり、無上である無碍安穩の涅槃に至った、自ら死ぬ  
 法でありつつ、死ぬ法において過患を知って、不死であり、無上である無碍安  
 穩の涅槃を求めつつ、不死であり、無上である無碍安穩の涅槃に至った、自ら  
 愁える法でありつつ、愁える法において過患を知って、不愁であり、無上であ  
 る無碍安穩の涅槃を求めつつ、不愁であり、無上である無碍安穩の涅槃に至  
 った、自ら煩惱の法でありつつ、煩惱の法において過患を知って、不染汚であり、  
 無上である無碍安穩の涅槃を求めつつ、不染汚であり、無上である無碍安穩の  
 涅槃に至った。また、さらに、私には智と見が生じた、『私の解脱は不動である、  
 これが最後の生れである、もはや再生は無い』と。」

- (48) caturtham dhyānam ādhyātṃmika-apakṣāla-rahitatvād āneñjam uktaṃ  
 bhagavatā / (AKBh. p.190.23)
- (49) riṇi ca dhyānāni sa-nīñtāni uktāni bhagavatā / sa-apakṣālatvāt /  
 aṣṭa-apakṣāla-muktatvād āneñjam tu caturthakam / (11ab) (AKBh.p.441.10-12)
- (50) āneñyam iti / eñj kampana ity asya dhātor etad rūpam āneñyam iti / yadā tv  
 āneññyam iti pāṭhaḥ / tadā igeḥ prakṛty-antarasya etad rūpam draṣṭavyaṃ /  
 (AKV.p.344.3-5)
- (51) 'stir'の意味は OXFORD Advanced Learner's DICTIONARY において、「か  
 き混ぜる (to move a liquid or substance around, using a spoon or [something]  
 similar, in order to mix it thoroughly)」「動かす (to move, to make [something]  
 move, slightly: to move, to make [something] move, in order to do [something])」  
 「興奮させる、感じさせる (to make [somebody/someone] excited or make  
 them feel [something] strongly)」とされ、「(物)を動かす」だけでなく、「(感情)  
 を動かす」という両方の意味をもつ。
- (52) sūtra uktaṃ ṣaḍ-arhantaḥ parihāṇa-dharmā cetanā-dharmā anurakṣaṇā-dharmā  
 sthita-akampyaḥ prativedhanā-bhavyo akopya-dharmā ca iti /  
 teṣāṃ pañca śraddhā-adhimukti-jāḥ / (56c)  
 akopya-dharmāṇaṃ varjayitvā anye pañca śraddhā-adhimukti-pūrvakāḥ /  
 vimuktiḥ sāmāyiky eṣāṃ (56c)  
 eṣāṃ ca pañcānāṃ sāmāyikī kāntā ceto-vimuktir veditavyā / nitya-  
 anurakṣyatvāt / ata eva ete samaya-vimuktā ucyante / ata eva ete samaya-

vimuktā ucyante / samaya-apekṣās ca ete adhimuktās ca iti samaya-vimuktā  
madhya-pada-lopāt gṛṭa-gḥaṭavat / eṣāṃ hi samaya-apekṣā-samādhi-saṃ  
mukhi-bhāva upakaraṇa-ārogya-deśa-viśeṣa-apekṣatvāt /  
akopya akopya-dharmaṇaḥ // 56 // (56d)

akopya-dharmaṇas tv akopyā vimuktiḥ / kopayitum aśakyatvād aparihāṇitaḥ /  
ato asamaya mukto asau (57a)

ato eva asamaya-vimukta ucyate / sa hy asamaya-apekṣā-vimuktaś ca /  
icchātaḥ samādhi-saṃmukhi-bhāvāt / kāla-antara-atyanta-vimuktito vā  
kopya-akopya-dharmaṇoḥ samaya-asamaye vimuktvaṃ parihāṇi-saṃbhava-  
asaṃbhavataḥ / (AKBh. p.372.19-p.373.12) 「経に六阿羅漢が説かれた、『退法、  
思法、護法、安住 [法]、堪達 [法]、及び不動法である』と。

それらの五は信勝解から生じる。(56c)

不動法を除いて、他の五が前の信勝解 [から生じるもの] である。

これらについては、時解脱である。(56c)

また、これらの五については時愛心解脱と知られるべきである。必ず愛護  
するものだからである。まさにこの故に、これらは時解脱と言われる。これ  
らは時を待つのであり、勝解であるので時解脱である、中間の句を省略する  
からである、酥瓶のように。なぜなら、これらについては、時を待つことによ  
って三昧が現起する、勝れた道具・無病・場を待つものであるからである。

不動法については、不動である。// 56 // (56d)

しかし、不動法については、不動の解脱である。退くことが無いものとして、  
揺らぐことのないものであるからである。

この故に、これは不時解脱である (57a)

まさにこの故に、不時解脱と言われる。また、実に、それは時を待たない  
解脱である。欲することにより、三昧を現起するからである。あるいは、暫  
時・永時に解脱することにより、動・不動の法が時・不時における解脱となる、  
退くことの有無による。」

- (53) この六阿羅漢に不退・慧解脱・俱解脱を加えて九種阿羅漢と説かれる場合も  
あるが、『順正理論』では、不退は不動法に含まれ、慧解脱・俱解脱については、  
ここで説かれる六種の阿羅漢のすべてに通じるとされ、阿羅漢はこの六種にま  
とめられるとする。：『順正理論』(T29.710a7-9) 「然余經說無学有九。謂初退法  
後俱解脱。彼不退法此不動撰。彼二解脱通此六撰。故阿毘達磨唯說有六種。」

- (54) *Whitney Roots* p.20

- (55) yo na kupyati utpannebhyo na parihīyate / so akopya-dharmā / (AKV. p.590.8)

- (56) *Uḅy*. [P:119a8-119b4;D:74b1-4] : mdo las rlung med pa'i mar me dper mdzad  
pa'i phyir ro zhes bya ba la / phung po las / dbyug gu gsum dang gong bu  
gsum / lu he ta'i rnam bshad gnyis zhes bya ba'i lu he ta'i mdo dang po la  
rlung med pa'i mar me 'di ltar 'don te / lu he ta gang gi tshe 'phags pa nyan

thos bde ba yang spangs zhing sdug bsngal ba yang spangs te zhes bya ba nas / bsam gtan bzhi pa bsgrubs te gnas pa te'i tshe sems mtho bar mi 'gyur zhing dma'a bar mi 'gyur bar mngon par gnas shing mi gyo ba thob ste / dper na khang pa bam khang pa'i 'khyams su mar me bzhag pa dud 'gro bam bya 'am mis ma bskul zhing te srid du mi mtho mi dma'a bar mi 'gyur bar mngon bar gnas shing mi gyo ba thob po / lu he ta gang gi tshe 'phags pa nyan thos bsam gtan bde ba yang spangs zhing zhes bya ba nas bsam gtan bzhi pa bsgrubs te gnas pa te'i sems kyang te'i tshe mtho bar mi 'gyur zhing dma'a bar mi 'gyur bar mngon par gnas shing mi gyo ba zhes gsungs so /

- (57) 蔵訳における「不動」は、すべて (mi gyo ba) とされ、'āneñjya' と 'akopya' の「不動」の区別は難しい。しかし、この *Upy.* の箇所は *AKBh.* における 'āneñjya' の「不動」に関する註釈であるから、ここにおける (mi gyo ba) は 'āneñjya' と想定できる。

#### 〈一次資料〉

*AKBh.* “*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*” Edited by P.Pradhan, K.P.Jayaswal Reserch Institute 1967(1st.ed.); *AKV.* “*Sputārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*” Edited by Unrai Wogihara, Sankibo Book Store 1971(1st.ed.); *MN.* “*Majjihma-Nikāya*” Edited by V.Trenckner, The Pali Text Society 1993; *Upy.* “*Abhidharmakośopāyikā nāma tīkā*” D.4094, P.5595.  
 『阿毘達磨集異門足論』T26.1536; 『阿毘達磨法蘊足論』T26.1540; 『阿毘達磨品類足論』T26.1542; 『阿毘達磨大毘婆沙論』T27.1545; 『阿毘達磨順正理論』T29.1562.

#### 〈二次資料〉

池田 [1992]: 池田練太郎「色界第四禪について」(『印度学仏教学研究』39-2) 1992年;  
 金児 [1957]: 金児黙存「四禪説の形成とその構造」(『名古屋大学文学部研究論集』18号) 1957年;  
 藤田 [1972]: 藤田宏達「原始仏教における禪定思想」(『仏教思想論叢』山喜房仏書林 1972年);  
 福田 [1995]: 福田琢「二無心定の成立」(『同朋仏教』30号) 1995年.