

無漏の慧はいかにして生ずるか

櫻 部 建

思いがけず駒沢大学からお招きをいただきましたので、たいへん光栄に存してお受けいたしましたのですが、今もお話がありましたように、私はもう大学の現職を五年程前に退きまして、今は田舎に籠っていますので、ろくに勉強もしておりませんし、お役に立つようなことを申しあげられる自信がありません。

でも、せっかくの機会だからと思って、少し前から考えていたことについて何とか申し上げて見たいと考え、私としてはたいへん思い切った題を出しておいたのであります。こういう題目についてなら少しは申し上げられることがあるなどという気持が私の中にあつたのですが、さて、題目を出してからいよいよ用意にかかってみましたら、どうもちゃんと申し上げられるようなことがまともでないのであります。ですから、今日は私の失敗の告白のようなことになるのではないかと思います。お耳を汚して失礼でありますけれども、しばらく

くお聞き願います。

一枚刷りを「要約」という形でお手許に差し上げておきました。ご覧下さい。無漏の慧はいかにして生ずるかというのには、我々は現実に有漏の生を生きておるのでありますから、有漏の生を生きている我々の上にかんして無漏の慧の生起があり得るかという問題です。これはもちろん、仏教の修行の上で無漏の慧の生起を目指すということがあるから、そういう問題が起るわけでありまして。

その仏教の実践・修行について、経典には様々なことが説かれておりますが、一番基本的な形は、戒・定・慧の三学であり、凡そ修行といえばすべてそれに納まるのではないかと私は考えております。例えば、八正道も三学に納まりまわし、三十七道品と教え上げられるいろんな実践の項目も、三学の一部を少し詳しく説いてあるものやら、結局は三学に納まるものやら、だいたいそういうことですから、すべて理解できると

いうふうに思うのであります。

さて、阿含を基にして組織だてられました仏教の教義学、すなわちアビダルマ。それには今日伝わっておって我々の目にすることができるものが大きく分かって二つございます。普通、南北両伝といっております。南伝、南に伝わったというのはパーリ語のアビダルマでありますし、北に伝わったものは主として説一切有部のアビダルマであります。その南北両伝の代表的な論書、南伝でいえば『ヴィスッディマッタ』、北伝でいえば『阿毘達磨俱舍論』、この二つは共に戒・定・慧という実践の型を基にして説かれている、ということがいえます。特に『ヴィスッディマッタ』の方は、少しでもそれをご覧になった方なら一目明らかでありますように、戒の清浄・定の清浄・慧の清浄という三つの清浄によって全編が組織されております。その慧の清浄を五つに分けて、したがって、全部で七つの清浄、七つのヴィスッディということを言うのでありますけれども、それにはあとで触れることになるかもしれません。このように『ヴィスッディマッタ』の全体の構成は、戒・定・慧の修行ということでできておるのであります。『ヴィスッディマッタ』と名付けられていることから知られるように、これは仏教の実践道を明らかにした書物と言ってもいいわけで、それが戒・定・慧の三学を基にして組織だてられておるのです。

それから北伝の方の代表として『阿毘達磨俱舍論』を挙げました。これは必ずしも実践の面だけを説く論ではないのであります。その第六章が仏教の実践修行のプロセスを明らかにしておるところであります。その章をみますと、『ヴィスッディマッタ』程明らかにそれを表に出しておりませんが、やはり、戒・定・慧の次第によって実践を説いておるといえると思います。つまり、後に申し上げます順解脱分は戒↓定を、順決択分は定↓慧を、聖道は慧による解脱を明かすものと見得るので、やはり三学の型に拠って説くものというべきであります。

そして、その慧であります。慧というものを広く考えれば、まず人間の知的な分別的なはたらき一般を慧という言葉で言うので、阿毘達磨の術語でそれを言いますれば心所すなわち心のはたらきの一つであります。心所の一つとして、人間の知的分別的なはたらき一般を慧と呼ぶのでありますから、それは必ずしも正しい慧ばかりではなくて、まちがった慧、誤った慧、或は悪い慧、よからぬ慧をも含めて申します。ところが、修行の体系の上で、戒・定・慧の三学というその場合の慧は、今申しました広い意味の一般的な慧ではなくて、特に、修行の上で煩惱を滅するためにはたらく正しい慧を指しているのでありますから、それを無漏の慧とか出世間の慧とか聖慧とかいうのであります。北伝の阿毘達磨では

無漏の慧という言葉を使うのがいちばん普通であります。

その無漏の慧というのは、我々が最初から具え持つておるのではなくて、修行によって得られるものであります。逆にいえば、無漏の慧を得る為に修行をするというのが仏教のたてまえといつていいわけであります。ですから、無漏の慧がいかにして生ずるかという問いを設けましたが、その問いの答えを一応申すなら、それは修行によって生ずるといふことでもすむわけであります。

今、『阿毘達磨俱舍論』の所説で申しますれば、その第六章に説かれてある仏教の修行の道の構成、修行のプロセスの構成というものは、大きくいつて三つに分けられる。まず最初の準備段階が順解脱分と順決択分という二つの言葉でいわれます。初めに、順解脱分によって修行に向かう用意を整える。修行に向かう資格を具備する。次に、順決択分に入つて、まだ本当の修行の過程ではないけれども、本当の修行ではないといふのは、無漏の慧をはたらかす修行ではないけれども、心をさらに修練していよいよ浄らかな方向へ進めていく。その過程を順決択分と申します。そして、順解脱分から始めて、順決択分を経て、ついに無漏の慧が生ずることになった時、聖道に入ると申します。聖道とはひじりの道であります。それには、見道・修道・無学道という三道、すなわち三つの段階があげられておりますけれども、この聖道こそが

無漏の慧はいかにして生ずるか（櫻部）

無漏の慧によって煩惱を断ち切つて解脱に至る本当の修行の過程であります。それまでは、煩惱を断ち切る為の準備といつていい。煩惱は無漏の慧によって初めて断ち切られるので、無漏の慧が生ずるまでは煩惱を断ち切ることはできない。こういうふうを考えます。

もっとも、本来はそうであるはずなのに、すなわち無漏の慧が生じて初めて煩惱が断ぜられるのであつて有漏の慧に停まつてゐるうちは煩惱は断ぜられないはずなのに、実際は、有漏の慧によつても煩惱を断ずることがあるといふことを『阿毘達磨俱舍論』あるいはそれに先立つ説一切有部の諸論書が説いておるんですね。これについては、説一切有部の部内でも異論がありまして、道すなわち煩惱を断ち切るプロセスは本来無漏なのであつて、有漏の道などというものはあるべきでないから、有漏の慧の間はまだ本当に煩惱は断ぜられないので、煩惱のはたらかしを押しえつけてはたらかせないといふことは可能であつても、すっかり断じ切つてしまふ、断ち切つてしまふことはできないんだと考える人々と、いや有漏の慧によつても、したがつて有漏の道においても、一部の煩惱を断ち切ることはできると考える人々とがあつたようであります。けれども今は、その問題に立ち入ると複雑な煩わしいことになりますので、それは略して、一応たてまえどおり、煩惱はただ聖道において無漏の慧によつてのみ断ぜられ

るといふことで話を進めていこうと思ひます。

そういたしますと、今申しました順解脱分・順決択分の段階を経てついに無漏の慧が生じた時、すなわち聖道に入った時、初めて煩惱の断が、煩惱を断ち切るということが、できる。そして煩惱には色々たくさん種類がありますが、それを次々と断ち切って、完全にすべての煩惱を断ち切り了えたら、それは解脱の完成であり、その境地に至った者は阿羅漢果を得たといふことになります。

そこで問題は、その有漏道で、つまり順解脱分・順決択分で、修行して心を鍛え、心を浄めることを実践していった結果、ついでそこに無漏の慧が生ずるといふことはいかにして起こり得るか、であります。といふのは、説一切有部は、一面、たいへん理論的な学説を展開した学派でありまして、その基本的な立場は、この世のすべての物事はもろもろの原因があつてはじめてその結果として生ずるのだとする。つまり衆縁によつて起こるといふ縁起の立場を極力きつちりした形で主張しようとしております。そうすると、無漏の慧が生ずること、同じ縁起の道理から言つて、因・果の関係をよそにして起こるはずはないので、無漏の慧がはじめて生ずるその直前の心、それは有漏の心だが、その有漏の心が因になつて初めて無漏の心が果として生ずる。無漏の慧といふのは、無漏の心と共にたらく心所でありますから、無漏の慧が生

ずるといふことが、その時その人に無漏の心が生ずるといふことなのであります。初めて無漏の慧が生ずるまではその心は有漏でした。

ところで、有漏の心には様々の有漏の心所があい伴なつてそこに有漏の心品 (Kalapa) が形成されている。心の品といふ字を書いて心品しんぽんと読みます。それはどういふことかといふと、心とその心にあい伴つてはたらくもろもろの心所とを共に一つの束をなしているものと見るのであります。カラーパ (Kalapa) とは、束といふ意味です。その心ともろもろの心所との束すなわち心品が全体として有漏である。それがやがて無漏の慧が起こるとき無漏の心品になる。どうしてそうなるのか。何が因でそうなるのか、といふことでもあります。

だいたい心といふものは、いや心でなくても、凡そあらゆる有為の存在が、すべて刹那刹那に生滅していくと説一切有部は考えます。心といふものはことさらそうであることは我々の日常経験でも感ずるところであります。そうすると、前の刹那に有漏の心品が滅して、次の刹那には無漏の心品が生ずるわけですね。その有漏から無漏へ転化するための因がどこにあるか。凡そある心品から次の心品が生ずるといふ事は、因果の関係でいいますと、同類因↓等流果といふことを申します。先の瞬間に現在にあつた心品が次の瞬間には過去の領域に去り、同時にそれが因となつて新たな同類の心品が

未来の領域から現在に生じて来て、先の心品の果としてそれを引き継ぐ。先の心品は同類因であって、後の心品は等流果であります。心品を構成する心および個々の心所も、それぞれその先行のものを同類因として後続のものが等流果として生起します。そういう因・果の関係が不断に連続いたしますから、一瞬一瞬に同類因から等流果が起こり、その等流果が同類因になって次の等流果を起こし、その等流果が同類因になってまた次の等流果を起こす、という連鎖の形で人間の精神活動は持続していくと考えております。

そうすると、今、無漏の慧が生ずるということは、有漏善の心品が同類因になって、その等流果として無漏善の心品が生じたということになるか、といえはそうではない。有漏のものから無漏のものが、説一切有部の用語を用いますれば有漏の法から無漏の法が、同類因↓等流果の関係で生ずるはずがない。因は有漏法であって、果は無漏法である。同類でないのだから、その間に同類因↓等流果の関係は成立しない。そうすると、今まで有漏であった心が、あるとき一刹那に無漏に転換する。それはいったいどういうことか。それを有部の因果関係を示す用語を用いて言うとなれば、広く能作因↓増上果ということでは言えます。それをもう少し限定して等無間縁↓増上果の関係であるとは言える。しかしそれらの因果関係は時間的に前後に接続する有漏の心・心所どうしの間

で一般に認められるところであります。特に有漏の心品の無間に初めて無漏の心品が生起する場合の因果関係を説明するものとは言えますまい。

なぜならば、いままで有漏であった心がある時無漏になるということとは、単に、修行の上でだんだん心を鍛え浄めていってさらに一步を進める時それまで有漏の領域にあった心がただそのまま無漏の領域へ継続する、ということだけではどうも済まない。有漏の心品から有漏の心品への無間の相続の場合とは明らかに別だからであります。無漏の道へ踏み込むということとは、単に一步前に出たというだけでなく、一種の転換であります。それまでは、修行者は修行者といえども凡夫であります。無漏の慧が生じて聖道に踏み込んだ時、聖道とはひじりの道、聖者の道でありますから、そこへ踏み込んだ時、その人は聖者であります。かれはそのとき凡夫から聖者に転換する。それは単に一步を進めたというくらいでなく、質的な転換であります。そうすると、その様な質的な重大な転換が起こるのに、因果関係の上からは通常の（有漏の）心・心所あるいは心品の継起の場合と同様な等無間縁↓増上果などの形でしかそれを説かないというのは、どう考えても少し説明不足と言わざるを得ないように思います。

その様に、単なる継起でなく転換であるということは、もちろん説一切有部の論師たちも認めておりますから、論書に

はそういうことは色々書いてございます。凡夫から聖者になる、というのもその一つでありますし、有漏道から無漏道に踏み入った瞬間に正性決定になる、とも言います。正性決定ということは、必ず涅槃に至る身に定まったということでありませぬ。これも亦、質的転換の一つの表現であります。今までは、涅槃に到り得るか得ないか不確かであったものが、無漏道に踏み込んだら、かれは必ず涅槃に至ることに決定される。そのためにはなおどれ位の時がかかるかはわかりませぬけれども最後には必ず涅槃に至るべき身となるということでもありますから、それは質的な転換と言わなければならぬ。もう一つ、聖道の生起には聞所成あるいは修所成の如理作意を要するということも説かれています。これは阿含の経説（A i 87, M i 294）に基づいております。

けれども、順解脱分↓順決択分↓聖道と進む過程を説明する比喩として、種を播いて、作物が育って、そしてやがて実を結ぶ、それと同じように、順解脱分・順決択分において行者の心は用意されて、淳熟して、そして最後に無漏道の結実として預流・一來・不還・阿羅漢の果を得るのだ、と説いているのを見れば、それは、いわば条件さえ調べば自然に、播いた種が発芽して育ってそして実を結ぶと同じように、修行の道は進展しておのずから無漏の慧が生じて悟りの果を得るんだ、という言い方の方であります。それだけでなくて有

漏から無漏へのこの転換の契機について論書のどこかにももう少し詳しく、もう少しはつきりと説いてあるのではないかと思います、色々漁ってみたんですけれども、どうもそうでないようであります。説一切有部の論書の限りで申しますれば、結局、どうして有漏の心相続から無漏の心品が生ずるかという問題は、ただ、修行によっておのずからその結果を得る、法の本来の性質として、法性として、おのずからそうなるという以上に言いようがないようであります。

それと対比してですね、『ヴィスッディマッタ』の場合を考えてみますと、『ヴィスッディマッタ』は先ほど申しました七つのヴィスッディによって実践の道を説きますが、これもやはり、有漏道の修行からやがて無漏の慧が起こって悟りの果を得る、としている点では『阿毘達磨俱舍論』と変わりませぬ。ただ興味深いのは、有漏道の最後の過程を了えてそのまま無漏道に進み入るのではなくて、有漏道と無漏道の間心の転換の契機を表わす一つの言葉を使っているのですね。それが、そこにちょっと書いておきましたゴートラプーニナーナ (gotrabhū-nāna) という言葉であります。私はそれを「種姓（の転換）の智」という風に訳しておきました。「の転換」というのが括弧に入れてあるのは、もともとの字は「種姓の智」という意味しかありません。ですから、水野先生の『ヴィスッディマッタ』の翻訳にも「種姓智」と訳してあり

ます。しかし、意味は種姓が変わる智という意味であります。で、その種姓が変わるといふのはどういふ事かといふと、凡夫種姓のものが聖者種姓に変わるといふことなんでしょう。有漏の修行が完成すれば、無漏の修行道に入つて、いままで凡夫だった者がただちに聖者になると、そういう風にすぐにはいえない。すぐにそうはいえない程、有漏の凡夫と無漏の聖者との間には一つのはっきりした断絶があるわけです。ギャップがある。それを飛び越えなくてはならない。飛び越えるときに、そのゴートラブリーニャーナという智がはたらくのだと、このように『ヴィスッディマッタ』は言つておるようです。

それを説明する喩えがそこに出ております。川のこちら岸から向こう岸へ渡ろうとするに橋がない。それでどうするかといったら、こちらの岸の手前からスピードをつけて走つていって、こちらの岸の所で岸に生えている木の枝に付けたロープを握つて、それを力に川を飛び越える。今まで走つてきた勢いでロープを頼りに川を飛び越えて向こう岸へ着地する。或は、棒の喩えもありまして、こちら岸の手前から走つていって棒高跳びの要領で棒を突いて飛び上がり、それで川の流れを越えたら棒を離して、向こう岸に着く。向こうの岸が無漏道であります。こちらの岸は有漏道であつて、その有漏道から無漏道に超え渡るのは、こういう「跳躍」の頼り

になるものが必要なんだということを「ゴートラブリーニャーナ」といふ言葉で『ヴィスッディマッタ』は言つておるようであります。

有漏の慧が無漏の慧にどうして転換するか。どういふ原因があつて、どういふ力がはたらいて転換するか、といふことについて、北伝の阿毘達磨と同じように、南伝の『ヴィスッディマッタ』でもこれだけではどうも十分に明瞭には語られないようでありますけれども、「ゴートラブリーニャーナ」といふ言葉を用いて、そこには一つの跳躍があるべきなのだから有漏の世界から無漏の世界へ飛び込むためには転換の慧が必要なんだ、という風に言つておるところに大變興味深いものを私は感じるのであります。

大乘の論師たちも、似たような問題を捉えて、そこに新しい立場を示しておるんですね。私は大乘論書の事を一向よく知りませんが、手近なところ『撰大乘論』の初めのあたりが、そういう問題を論じていることに気が付きました。何の為にそんな事を論じているかといふと、阿頼耶識がどうしても存在しなくてはならないんだ、という事を論証する過程でそれを言つておるのであります。一切種子識というのが阿頼耶識のことですが、それは雑染の因である。清浄に対する雑染、その雑染の因である。清浄な出世間の智、その智を有する出世間心というものは清浄であつて、雑染なものとの対

治である。雑染の因である一切種子識、それは雑染の対治である清浄な出世間心の種子とはなり得ない。それが種子となり得ないなら、それでは何が出世間心、清浄な出世間の心を生ずるかといえば、浄法界等流の聞熏習を種子として出世間の清浄心が生ずる、そしてその種子は阿頼耶識中にこそ保持せられる、と説いております*。それが『撰大乘論』の説でございませうから、そうするとこれは、ただ行者の心の中だけで起こる転換ではなくて、いわば、真理の世界からのほたらきかけによって迷いの世界にある行者の迷いの心が転換させられて、清浄な悟りの心になる、ということをはめかしておる事になります。

こういう風にですね、悟りの世界から迷いの世界へはたらしきかける、或いは、悟りの世界から迷いの世界へ近づいてくる、呼び掛けてくる、という消息を、大乘の思想家たちはほかにもしばしば語っている、と思うんですね。その事は、阿毘達磨論書の範囲ではどうも言われていない。どこかに言われていないか。なにか、大乘の論書程にはっきりでないにしても、どこかに含意されているんじゃないか、というのが私の最初の目のつけ方でありました。しかし、実際は、今申しましたように、私の見た限り、それは言われておらないようです。ところが、阿毘達磨の論師たちが言わなかったその事を、大乘の論師たちは仄めかしている。時には、はっきり言

っておる。その一例が、今挙げました浄法界等流という言葉だと思ふんですね。だいたい、法界という言葉は、勿論、阿含・阿毘達磨以来使われている言葉ですけども、阿含・阿毘達磨の限りでは、これは十八界の一つとして、意識の対象、意根の対象としての法界、その意味以上には出ない。で、大乘の論書もこの語をその意味に使うことはいうまでもありませんけれども、その意味だけでなく別な意味で、浄法界というような言い方で、それは法のもつまり真理の世界でありますから、法性、真如、あるいは空性などとほとんど同義でありますから、そういう意味を言い表す語を使ったところ、大乘の論師の打ち出した新しい立場があります。例え、日本の仏教でも、「方法に証せられる」とか「本願力の廻向」とか言われるのは全く同じ消息を語るものでないでしょう。つまり、迷いの世界の側から、一つ一つ煩惱を断ち捨てて進み、やがて全ての煩惱を断じたとき悟りに到るといふ阿含・阿毘達磨の立場は、一途に迷いの世界から悟りの世界へと向かう方向であります。大乘仏教者たちは、その方向をも勿論説くのでありますけれども、一方で、それと同時に、逆に、悟りの世界から迷いの世界へはたらきかけるというか、近づくというか、呼びかけるといふか、出てくるというか、そういう事を説かないでおられなかった、と言え

るのじゃないでしょうか。この『撰大乘論』の、法界等流の聞熏習が種子になって出世間の心が生ずる、という言い方。もしそれを、阿毘達磨の論師達が聞いたら、さて、いったいどう批判するか、或いは、どう反駁するか。私はいま自分の心の中で、それを一つの興味深い問題だなと感じておるわけでございます。

つたない話を熱心に聞いて下さいますして有難うございました。

*この講演をした後、山部能宜氏の「真如所縁縁種子について」(北島典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』所収)を読んで、この問題に関連のある『瑜伽論』の所説について示教を得た。

(本稿は平成三年七月四日に行なわれた公開講演の記録をもとに、先生に加筆訂正していただいたものです)