

証悟について

水野弘元

1 原始仏教における証悟の歴史 (P. pativedha), abhijñā (P. abhiññā), abhisamaya がある。

「やる」こととは、禪宗だけではなく、仏教一般でもいわれる。また仏教以前から、仏教外の印度の宗教や哲学でも、「やる」が問題となる、「やる」を目的として修行がなされた。印度一般では、人生の最高目的は、輪廻の束縛を脱して、苦惱のない自由の境地を獲得するのであるとされたが、「やる」とはそれを指すのである。この点は仏教も同じである。唯だ「やる」の境地なり、それの方法なりは、仏教と外教では必ずしも同じでなく、そこに外教に対する仏教の特徴があるとされた。

ところ、「やる」の語には、漢字では覚、証、悟等があり、覚証、覚悟、証悟等と熟して用いられるのである。そしてこれらの語は必ずしも同一意味でない場合もある。同じものと、印度の原語の「やる」を意味する語の bodhi, bodha,

kriyā は作証と訳され、証明体認をなすことである。これも必ずしも涅槃の境地を証明体得する「やる」とは限らないが、多くは「やる」の場合に用いられる。上の二語には証得とか証悟とか作証とかいう漢訳語が当てられることが多い。

次に prativedha が貫通するので、真理を通達洞察する

意味から、真理に通達する見道の「やとり」と同義に用いられる。abhiññā は五神通、六神通における神通の語である。六神通の中には「やむら」の智慧としての漏尽通が含まれてゐるためか、abhiññā は通智とも訳され、阿羅漢果を得た漏尽者の「やむら」の智慧を意味する。これに對して abhisamaya の翻訳は、後に詳しく述べるよしと、初步の聖者の「やむら」もつての四諦等の理論的理解だけを意味し、高い境地の「やむら」ではない。この語は旧訳では無間等、新訳では現觀と訳された。以上の他にも、解脱（梵 vimuktī or vimokṣa）、vimutti or vimokkha）とか、拯滅（梵 pratīsaṃkhyā-nirodha）とかの語も、「やむら」と同義を示すものであつて、同じような意味の用語はその他多くあるであろうが、今は「やむら」の用語をそこまで拡大しならんとした。

右の諸例によつて知られるように、「やむら」には、仏陀の「やむら」と声聞（弟子）の一般的「やむら」とが並んで、仏陀の「やむら」は菩提や覺の語で表現され、弟子の「やむら」は証や悟の字で表わされることが多い。また弟子等の一般佛教者の「やむら」にも種々の段階があるから、証や悟の字で表現される概念内容も一様でないことが知られる。前述の現

mārga）の「やとり」とされる。この初步の知的理理解としての「やとり」が得られて後に、理論が体験化し、理論と実践とが一致するための修行が続けられなければならない。この修行を後の部派佛教では修道（bhāvanā-mārga）といふ。この間にも種々の段階の「やとり」があり、最後に一切の煩惱障礙の束縛を脱する最終的な「やとり」を阿羅漢果又は無學果といふ、それを得た聖者が阿羅漢であり漏尽者である。このように、すでに原始佛教において、証悟の段階が、須陀洹（預流）、斯陀含（一來）、阿那含（不還）、阿羅漢の四聖果に区別されている。何れにしても、多少でも証悟が得られれば、それは凡夫の世界から聖者の世界に入ったのであり、凡夫の世界を有漏の三界世間とするのに對して、聖者の世界は無漏の出世間といわれる。

多くの段階の証悟の中で、最も顕著なものは、聖位への最初の到達と、一切の束縛から解脱する最後の「やとり」とである。この二つの段階の証悟については、原始佛教の中にその例が乏しくない。例えば、釈尊から最初の説法を受けた五比丘とか、五比丘に次いで最初の仏弟子となつた耶舍とか、仏弟子中で智慧第一といわれる舍利弗には、何れもこの二段の証悟が伝えられている。

〔五比丘の証悟〕 五比丘は太子の六年間の苦行中に近侍奉仕して、太子が熱心な苦行を勵ませてゐるために、必ず正覺

を成就されるであろうことを期待していたが、太子が苦行を放棄し、身垢を河水で洗浴し、若い女の捧げる乳粥を受けたので、彼等は太子が墮落して欲樂の生活に陥ったものと誤解し、太子を棄てて西方ベナレスに行き、鹿野苑で修行を続けていた。成仏した太子は彼等を化導すべく、鹿野苑に行かれたが、彼等は仏を受け入れなかつた。仏は彼等の誤解を解くために、今までにない威嚴を以て、自分の言葉に耳を傾けるよう再三繰り返すことによつて、漸やく彼等を一応信頼させることができた。仏はかくて説法を始められた。五比丘が理想と考へている苦行も、また世俗の欲樂生活も、共に理想に導かない極端なものであつて、「さとり」に至る理想的な方法は八正道という中道である、自分は中道によつて正覺を成じたが、それには四諦の道理を知らなければならぬとして、四諦八正道を説かれた。

この説法(転法輪)によつて、彼等は初めて正しい世界観、人生觀を理解することができた。五比丘の一人、橋陳如が最初にこの「さとり」を得たが、このことをパーリ律藏は、

世尊がこの教えを説かれた時、尊者橋陳如に「あらゆる集の法はすべてこれ滅の法である」という遠塵離垢の法眼が生じた。⁽¹⁾

と言つてゐる。「あらゆる集の法はすべてこれ滅の法である」
(yam kiñci samudaya-dhammam sabbam tam nirodha-

dhammam) というのが、仏教の正しい世界観、人生觀としての法眼 (パ dhamma-cakkhu) の内容である。

法眼を得ることによつて、第一段の「さとり」が得られ、最下位の聖者となるのである。五比丘がすべて法眼を得ると、彼等は仏教への出家を願い、許されて比丘となつた。次いで仏は彼等に、五蘊の無常・苦・無我を常に觀察すべきことを述べた無我相經を説かれた。この經の最後には、

比丘等よ、このように「五蘊の無我を」觀察しつつある多聞の聖弟子は、色を厭い、受を厭い、想を厭い、行を厭い、識を厭う。厭うとき離貪する。離貪の故に解脱する。解脱した時に、解脱したという智が生じ、「生はすでに尽き、梵行はすでに成じ、所作（なすべきこと）はすでに弁じ、更に後有を受けることがない」と知る。

とされている。彼等はこの無我相の教えに従つて、静処について禪定思惟し、やがて一切に対する執著を離れ、すべての煩惱を断じて阿羅漢となつたのである。このことを、「五比丘の心は取著なくして、諸漏から解脱した」といわれている。これが最後の「さとり」としての阿羅漢位である。

【耶舎の証悟】 ベナレスの長者の子耶舎は、何不自由のない贅沢な生活を送りながら、それに不満と不安と苦痛を感じ、仮晩に家を抜け出で、鹿野苑で坐禪されている仏に会い、救いを求めた。釈尊は先ず、施論・戒論・生天論の三論から説

き始めて、次第に高い教えに進まれた。耶舎の心は漸やく静まり、仏の根本教理を受け入れるに堪え得る柔軟・歓喜・明淨の心となつた。彼の心がすなおになつたことを知つて、仏は初めて諸仏の最勝説法としての苦・集・滅・道の四諦の教えを説かれた。心の用意ができていた耶舎は、これを聞いて直ちに正しく理解し、遠塵離垢の法眼を生じた。これが第一の聖位である。

耶舎の家では、彼の不在を知り、八方手を尽くして彼を探し歩いた。父の長者は、たまたま息子を尋ねて世尊の所に至り、耶舎の消息を仏に尋ねた。仏は一応耶舎を見えないようにして置いて、父のために施論・戒論・生天論の三論から始まる次第説法をされ、四諦が説かれるに至つて、父も直ちに清浄の法眼を生じ、仏教の信者となつた。父への説法を傍らにあって禅定しつつ聞いていた耶舎は、それによつて即座に一切の煩惱から解脱し、阿羅漢となることができた。このことをペーリ律藏は、

父に法が説かれている時、善男子耶舎は、見た通りに、知つた通りに、大地を観察（禅定）していくと、その心は取著なくして、諸漏から解脱した。⁽³⁾

と伝えてある。これが耶舎の最後の証悟である。

〔舍利弗の証悟〕 舍利弗は幼な友達の目犍連と共に、バラモンのヴェーダ等の学問によつては、人生問題が解決され得

なかつたので、先ず六師外道の一人、サンジャヤに就いて学んだ。しかしその学説にも満足が得られず、更に良師を尋ね求めていた。その頃、五比丘の一人、馬勝（梵 *Aśvajit* パ *Assaji* 阿説示）は王舎城内を托鉢していた。いかにも物静かで、信仰にみちた聖者の態度であった。これを見た舍利弗は、これこそ自分が求めている人に違いないと、馬勝に近づいて、いかなる教えを奉じ、誰の弟子であるかを尋ねる。馬勝は、自分は出家して日が浅いので十分に師の教えを伝えることは出来ないがとて、有名な縁生偈を説いた。

原因によつて生ずる所の諸法、それら「諸法」の原因を如來は説く。またそれらの滅をも。大沙門はこのよろな主張者である。⁽⁴⁾ *ye dhammā hetuppabhaवā tesam hetum
Tathāgato āha. tesañ ca yo nirodho, evam-vādi maha-*
samano.

この簡単な偈によつて、さすがに智慧第一といわれるだけあつて、舍利弗は直ちにその意味を理解し、それが前人未説のものであることを知り、その場で遠塵離垢の法眼を生じた。彼は目犍連と共に釈尊の許に行つて出家したが、それから半月程して、舍利弗の叔父の長爪梵志が釈尊を論破すべく訪ね来つた。この梵志（バラモン）は、当時の哲学者や宗教家の説はすべて疑わしく、何れも真理として認め難いといふ懷疑説を主張していたが、仏は彼に向かつて、懷疑説は厳密に

は成立し得ず、不合理であり、不徹底を免れない所以を力説して、梵志を心服させられた。世尊の後にあって、仏を扇いでいた舍利弗は、この説法を聞いていた中に、禅思しつつ阿羅漢となつた。このことを、中部七四、長爪経には、

その時、尊者舍利弗は、世尊の後に立つて世尊を扇いでいた。そして尊者舍利弗は思うよう、「世尊はそれぞの法を

よく証知して、その捨断を説かれたのではないか、善逝は

それぞれの法をよく証知して、その捨遣を説かれたのではないか」と。このような思惟觀察をなしつつ、尊者舍利弗の心は、取著なくして、諸漏から解脱した。

と述べられている。これが舍利弗の最後の「さとり」である。

以上の三つは、五比丘、耶舎、舍利弗が、法眼と漏尽との二つの段階の「さとり」を得たことを伝えた例にすぎない。

原始聖典の中には、これらの証悟に関する記載は随處に見られる。

また前に述べた五比丘への最初の説法（転法輪經）には、釈尊が自分の経験として、四諦の三転十二行を説いている。

三転とは四諦を三段階によつて証悟することであつて、後世の用語では、三転が示転、勸転、証転として呼ばれている。

この中、示転とは仏が四諦そのものを理論的に如実に理解した段階であり、勸転とはこの理論的理解に従つて、実践修道に入った段階であり、証転とはすべての煩惱を断尽して最後

の「さとり」を証した段階である⁽⁶⁾。従つて、三転の最初の示転は法眼を得る第一段階の「さとり」に当り、最後の証転は漏尽者阿羅漢となる最高の「さとり」であり、勸転はその中間における修道の聖者の修習段階を指すのである。この三転を更に詳しくしたのが須陀洹向乃至阿羅漢果の四向四果の修証の段階である。

1 Vinaya i p. 11 (南伝II)・111頁) Samyutta v p. 423 (南伝I六下・111頁)

2 Vinaya i p. 14 (南伝II)・116頁) Samyutta iii p. 68 (南伝I四・107頁)

3 Vinaya i p. 17 (南伝II)・110頁)

4 Vinaya i p. 40 (南伝II)・71頁)

5 Majjhima i p. 500f. (南伝I)・1111八頁)

6 示転とは、「これは苦聖諦である……これは苦集聖諦である……これは苦滅聖諦である……これは苦滅道聖諦であると無師独悟にして、眼・智・慧・明・光明が生じ」、四諦の道理を如実に理論的に理解したことを示す。勸転とは、「この苦は遍知せらるべきである……集は捨断せらるべきである……滅は作証せらるべきである……道は修習せらるべきであると無師独悟にして、眼・智・慧・明・光明が生じ」、四諦が各々遍知・捨断・作証・修習せらるべきものとして、その実践体験が積まれたことを示す。証転とは「この苦はすでに遍知された……集はすでに捨断された……滅はすでに作証された……道はすでに修習せらるべきである」として、四諦の道理を如実に理解したことを示す。

89

れると、無師独悟にして、眼・智・慧・明・光明が生じ」、四諦が各々すでに遍知・捨断・作証・修習し尽されたことを示す。

二 大乗仏教における証悟の段階

右のように、原始仏教から部派仏教にかけては、仏を始めとして、弟子達の修証の段階が四向四果として区別されるようになつた。それが大乗仏教になると、菩薩の修行階梯として十地等の説が立てられ、そこに菩薩の「やとり」が説かれるようになつた。

恐らく大乗仏教として最初に説かれた十地には

- 一、初発心 prathama-cittotpādika (発意)
- 二、治地 ādikarmika (治地)
- 三、応行 yogacāra (修行、久習、相應)
- 四、生貴 janmaja
- 五、修成 pūrvayoga-sampanna (方便具足)
- 六、正心 śuddhādhyaśaya (成就正心、上位)
- 七、不退転 avavartya (阿毘婆帝、阿惟越致、不退)
- 八、童真 kumārabhūta (童子)
- 九、法王子 yauvarājyatā (王子、常淨)
- 十、灌頂 abhiṣekaprāpta (灌頂顔、補處、一生補處)

があり、これは十住のうちである。この中、初発心は「初発心時便成正覺」といふわれるよう、菩薩が菩薩としての自覚をもつて、成仏や衆生救済に対する誓願を起す位であるから、

そこには「やとり」に対する決意や「やとり」の萌芽的要素はすでに含まれていてある。少くとも世俗的な考え方からの回心が見られる。その修行が次第に進展して、第七の不退転(阿惟越致)に至ると、その信仰や人生觀が決定して、三惡趣や異学異教の信仰に退転することが絶対になくなる。この点で、これは原始仏教における不退墮の位としての法眼獲得の「やとり」に相当するのではないかとも思われる。第十の灌頂位は仏位に等しいともされ、そこでは少くとも仏位に次ぐ最高の「やとり」が得られるのである。⁽³⁾

またこの十地の中、〔一〕初発心、〔二〕応行（久発心）、〔七〕不退転、〔十〕一生補處の四つだけを四位として、これを菩薩の修行階位とすることが、最初期の大乗諸經典の隨處に見られる⁽⁴⁾。これは四階位が先ずあって、その後に他の六つが加えられて十地（十住）となつたのか、十地の階位が先に設けられ、その中から右の重要な四つを取り出して四位としたものであるかは不明であるが、右の四階位と対比せらるべきは、梵文大事 (Mahāvastu) 及び漢訳仏本行集經に掲げられている菩薩修行の四階位⁽⁵⁾、即ち

- 一、自性行 prakṛti-caryā
- 二、願性行 prañidhāna-c.
- 三、順性行 anuloma-c.
- 四、轉性行 avivartana-c.

である。この中、第一の自性行は、菩薩が自覺的に誓願發心することなく、自性として生れながら自然に善行をなす時期を指す。そこにはまだ自己の自由意思による理想追及ということがないから、それは修行という名にも価せず、いわば發心修行以前の時代である。第二の願性行がまさしく理想を自覚し誓願を立てて、菩提への發心をなすことであるから、右の十住や四位の中の第一の初發心に当り、そこから菩薩としての修行が始まるのである。第三の順性行は、最初の發心決意に隨順して、次第に修行を繼續増進させて行く位であるから、明らかに十住や四位の中の應行(久發心)に当ると見られる。第四の轉性行は梵文では *avivartana-caryā* とあるから、不退転行と訳すべきであつて、これは十住や四位中の不退転と同じである。

以上の点から、部派佛教の大衆部中の說出世部に属するといわれる梵文大事の四行中の後の三つは、最初期の大乘諸經典における菩薩修行の四位中の前の三つと全く合致することが知られる。⁽⁸⁾ 大事では、この四行と大事自身が説く菩薩十地との関係は述べられていないから、この両者の成立の先後關係については全く不明であるが、すでに部派時代に四行が説かれている点からすれば、最初期の大乘諸經の四位も、恐らくそれらの影響によつて作られたであらうし、従つて初期大乗においては十住説よりも四位説が先に現われ、それに他の

六つを加えて十住(十地)となつたものかも知れない。現に般若經として最も古い成立の小品系の般若諸經には四位のみが説かれ、これに次いで成立した大品系の般若諸經には四位説の他に十住説が述べられている点からも、両者の先後関係は推測されるであろう。

次に般若諸經では、右の四位や十地(十住)の他に、三乗の十地が説かれる。これは声聞・緣覺・菩薩の三乗の修証を十段階に分つたものであつて、それは

一、乾慧地 *śuklavipasyanā-bhūmi* (淨觀地)

二、種姓地 *gotra-bh.* (姓地)

三、八人地 *aṣṭamaka-bh.* (第八地)

四、見地 *darśana-bh.* (具見地)

五、薄地 *tanu-bh.*

六、離欲地 *vitaraga-bh.*

七、已辨地 *kṛtvī-bh.* (已作地)

八、辟支佛地 *pratyekabuddha-bh.* (獨覺地)

九、菩薩地 *bodhisattva-bh.*

十、佛地 *buddha-bh.*

である。⁽⁹⁾ この中、最初の七地が声聞乘、第八地が緣覺乘、第九、第十地が菩薩大乘である。

声聞乘の中、第一の乾慧地は禪定の潤いのない乾燥した智慧のみが作用する位であつて、すでに佛教信仰に入り、精進

持戒を具し、禪定も觀仏三昧、不淨觀、慈悲觀、無常觀等を修するけれども、まだ根本定に到達せず、欲界心による階位で、恐らく俱舍論の三賢位を指すであろう。⁽¹⁰⁾ 第一の種姓地はペーリ仏教では gotrabhu といわれて、聖者となる直前の位であり、俱舍論では煥・頂・忍・世第一法の四善根を指し、聖位の直前に当る。第三の八人地とは、四向因果の聖者の最下位八番目としての須陀洹向の位を指す。それは十五心による見道修習の聖者位であり、見惑斷除中の住を指す。第四の見地とは、見惑を断じ尽くした須陀洹果の聖位、即ち見道第十六心を指す。第五の薄地とは、主として欲界所属の諸煩惱——欲貪・瞋恚等——が稀薄になって行く斯陀含果の聖位を指す。第六の離欲地とは、欲界所属の諸煩惱を全断した阿那含果の聖位を指す。第七の已辨地とは、所作已に弁じ、諸漏已に尽き、梵行已に成じた無学阿羅漢果の聖位を指す。これが声聞としての最高の境地である。

三乘十地は、その列挙の順序に、低いものから次第に高い修証の位に進むものとして説かれていると解釈すれば、声聞の「やむり」よりも縁覺の「やどり」が高く、菩薩や仏の「さとり」は二乗の上にあって最高のものであることになる。このように三乗の階位の上下を付して列挙した大乗經典もある。⁽¹¹⁾ しかし他の学説では、三乗の階位は併列的なものであつて、必ずしも菩薩が高い位にあるとは見ない。これにも種々

の説があつて、例えば後に説く華嚴の十地と三乗との関係を見るに、声聞の最高は菩薩第五地の極難勝地に當り、縁覺の最高は菩薩第六地の現前地に當り、第七地以上が菩薩のみの階地とされるものもあれば、前の声聞の七地を順次に菩薩の初發心位から、順忍位・無生法忍位・不退転位・斷煩惱余氣薄位・得五神通位・成就仮位というように、最高の境地までを併列的に当てている場合もある。⁽¹²⁾

右のように、菩薩の十地説や四位説にも種々のものがあり、これと声聞の階位との関係についても異説があるが、大乗菩薩の十地説として最後に現われ、後世までも依用されるようになったのは、いわゆる華嚴の十地説であつて、これは、梵文大事の十地説や最初期の大乗諸經の十地説（十住説）や三乘十地の説とも異ったものである。しかし恐らく以前の諸十地説を何等かの意味で参照して作られたものであろう。華嚴の十地とは⁽¹³⁾

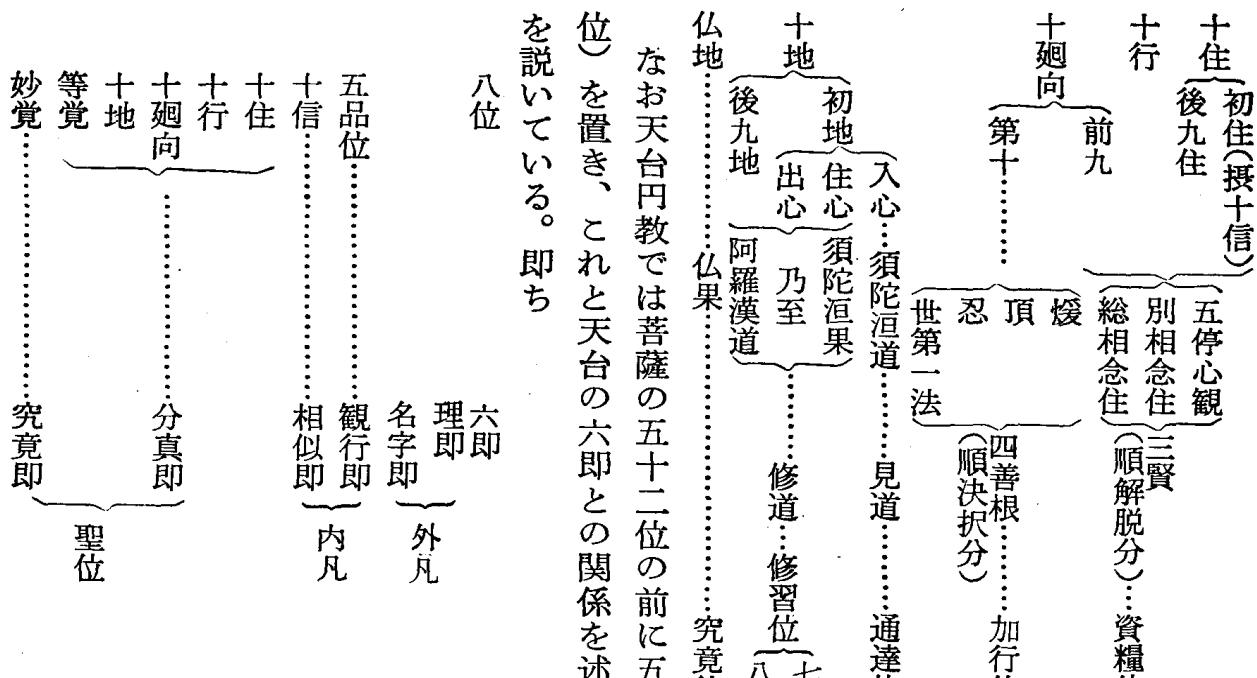
- 一、歡喜地 pramuditā bhūmi (極喜地)
- 二、離垢地 vimalā bh.
- 三、發光地 prabhākari bh. (明地)
- 四、焰慧地 arcismati bh. (燄地)
- 五、極難勝地 sudurjayā bh. (難勝地)
- 六、現前地 abhimukhi bh.
- 七、遠行地 dūraṅgamā bh.

八、不動地 acalā bh.

九、善慧地 sādhumati bh.

十、法雲地 dharmanegha bh.

をいう。この中、第五の極難勝地は梵文大事の十地中の第七地難勝 durjaya に当り、初歡喜地は十住の初發心に、第八不動地は十住の第七不退転に当るともされる。しかし華嚴経では、この華嚴の十地は、前からある十住（十地）よりも遙かに高い境地を指すとされ、そこでは十住を最下位に、その上に十行、十廻向を置き、最上位に華嚴の十地を置いた。それでも華嚴經では必ずしもこのようにはつきりと明示されていない。これを階位として明示組織したのは、偽作経とされる菩薩瓔珞本業経であつて、そこには十住、十行、十廻向、十地、等覺、妙覺の四十二位が定められている。更に本經は十住の初位を開いて十信としているから、前の四十二位の前に十信を置けば五十二位の階級ともなる。これが中国仏教で採用され、これと菩薩修行の三大阿僧祇劫説や、小乗の俱舍論等で説く修行階位等を当てて全体的に説くようになった。⁽¹⁵⁾ このように合糅された階位説として、唯識法相宗の学説を表示すれば次の如くである。



右の二つの表によつて知られるように、法相宗等の大乗別教では、十地の初地を見道位とし、十地から聖者位となし、それ以前を凡夫位としているのに対し、天台や華嚴等の大乗圓教では、十住以上を聖者位とし、十信までが凡夫位で、十信満位の相似即において見道位に達するとされる。この点で大乘佛教も別教と圓教では「さとり」の階位説がかなりに相違することが知られる。⁽¹⁷⁾

何れにしても五十二位等の階位は、元來印度の初期大乗では別個に設けられたものであつて、例えば十住も十地も独立の階位である。十住に初發心から仏位に至るまでのものが設けられており、十地もまた初發心から仏位直前までのものである。従つてそれらを合算して四十位とか五十位とかしたのは、屋上屋を重ねて、同じ階位のものを形式的に重複したものにすぎない。それは實質の伴わない徒らな議論ともいふべきである。この点で法相・天台・華嚴等の中国佛教教学は、實際の体験修習を超えた、机上の概念遊戯とも見られないこ⁽¹⁸⁾とはない。

1 四向四果等については後の第四章、第五章等参照。なお小乗の階位説については、本章後方の法相教学における大小乘対比の階位表参照。

2 この十地（十住）名は諸仏要集經上（大正一七・七六〇b以下）、六十華嚴八（大正九・四四五a以下）、八十華嚴一六（大

正一〇・八四a以下）、菩薩本業經十地品（大正一〇・四四九c以下）、菩薩十住行道品（大正一〇・四五四c以下）、菩薩十住經（大正一〇・四五六c）、菩薩內習六波羅蜜經（大正一七・七一五a）*Gaṇḍavyūha* p. 94 等にあり、不完全な形では十住断結經（大正一〇・九六七以下）、菩薩瓔珞經（大正一六・一二以下隨處）にあり、またその一部分を掲げたものに惟日雜難經（大正一七・六〇五a）がある。更に部派佛教で説く十地の中にも、この十住を思わせるものがあるから、或は最初部派で説いていたものを大乗が採用したのかも知れない。この点は次註参照。水野弘元、菩薩十地説の發展について（印度學仏教學研究一・六三頁以下）、同、大乘經典と部派佛教との關係第一・十地説の展開（宮本正尊編大乘經典の成立史的研究一七六頁以下）、山田龍城、大乘佛教成立論序説二五六頁以下参考。

3 十住地の名目は註7に掲げる梵文大事の十地説と關係があり、その影響の下に成立したものかも知れない。大事の第八地 *janmanidesā* は十住の第四生貴住 *janmaja* に當り、大事の第九地 *yauvarājyata* の名称は十地の第九法王子住の名と一致し、大事の第十地 *abhiṣekata* も十住の第十灌頂と同じであるからである。なお十住は部派佛教時代に何れかの部派で説かれていたものを大乗が採用したものかも知れない。何となれば、過去現在因果經一（大正三・六一三a）には、「功德滿足、位登三十地、在「一生補處、近「一切種智」」とあって、十地の語及び恐らく第十地としての「一生補處（灌頂）」の名が出てゐるからである。また仏本行集經六（大正三・六八一b）には、「從一

地至一地、是法明門、灌頂成就一切智故。灌頂地、是法明門、從生出家乃至得成就阿耨多羅三藐三菩提故」とある。」⁴ これも恐らく十地説で、最高位を灌頂地といつたらし。説一切有部の修行道地經七（大正一五・二三〇b）には、「初發意、超至深慧阿惟顏云々」とあるが、これも十住又は次に説く四位説の存在を思わせる。

4 四位説を掲げているのは、道行般若經八（大正八・四六五a）、大明度經五（大正八・五〇一a、b）、小品般若經八（大正八・五七五a）、放光般若經一五（大正八・一〇一c、一〇一a）、大品般若經一九（大正八・三五八c、三五九a）、大般若經の諸處、文殊師利問菩提經（大正一四・四三五b）、文殊師利問菩提經（大正一四・四八一b）、伽耶山頂經（大正一四・四八五a）、象頭精舍經（大正一四・四八七c以下）、大集經一〇（大正一三・六九a）等である。水野前掲書、山田前掲書⁵一四四頁参照。

5 仏本行集經一（大正一三・六五六c）諸菩薩等、凡有四種微妙性行、何等為四、一自性行、二願性行、三順性行、四転性行、云何名為自性行、若諸菩薩本性已來、賢良質真、順父母教、信敬沙門及婆羅門、善知家內尊卑親疎、知己恭敬承事無失、具足十善、復更広行其餘善業、是名菩薩自性行、云何名為願性行、若諸菩薩發如是願、我於何時當得作仏阿羅訶三藐三佛陀十号具足、是名菩薩願性行、云何名為順性行、若諸菩薩成就具足六波羅蜜、何等為六、所謂檀波羅蜜乃至般若波羅蜜、是名菩薩順性行、云何名為転性行、如我供養然燈世

尊、依彼因縁、詵誦則知、是名菩薩轉性行、Mahāvastu i p. 1; p. 46f.; p. 63 梵文の説明は省略

6 久野芳隆、華嚴經の成立問題（宗教研究新七ノ一、一〇〇頁）参照。

7 梵文大事の十地は Mahāvastu i p. 76; pp. 78~193.

一、難登 (durāroha) 二、結慢 (baddhamāna) 三、華飾 (puṣpamāṇḍita) 四、明輝 (rucirā) 五、広心 (cittavistarā) 六、具色 (rūpavati) 七、難勝 (durjayā) 八、生緣 (janmanidesā) 九、王子位 (yauvarājyatā) 十、灌頂 (abhiṣekatā) 山田、前掲書⁶一六八頁参照。

8 山田、前掲書⁷一五頁、一四九頁、水野前掲書⁸一七九頁及び註3参照。

9 山田前掲書⁹一七一頁以下参照。尤もこゝでは、最初期の般若經典に出て来る十地を三乘十地と同視してあるのは筆者と意見の相違。

10 三賢位とは五停心觀、別相念住、總相念住。これ等及び以下の説明に關しては後方の法相教學における菩薩四十一位と小乗の階位との対比表参照。

11 菩薩瓔珞經八（大正一六・七三一a以下）には、修行階梯を、起七寶塔、受持五戒、五通、十善、四無量心、四禪等を修して、次に声聞の四果に至り、次に辟支佛となることを説き、然る後に菩薩の十住地行を列挙している。

12 七卷楞伽七（大正一六・六三一a）には、「遠行与善慧、法雲及仏地、皆是仏種姓、余悉一乘攝」として、六地までが一乘

の境地で、七地以上は菩薩仏乗のみの境地としている。なお第五極難勝地は四諦を修する位とせられるため、四諦によって悟る阿羅漢は第五地を最上位とし、第六現前地は十二縁起を修する位とせられるため十二縁起によって悟る縁覚は第六地を最上位とする考えが広く大乗仏教で行われていたようである。そして第七地は菩薩の自利（自己完成）の階位であり、八地以上が純粹に利他の大行の階位とされる。聖徳太子は勝鬘經義疏（大正五六・二b）で七地を自分行、八地以上を他分行としている。

13 大智度論七五（大正二五・五八五c以下）では、乾慧地乃至已辨地の七地に、各々声聞及び菩薩の階位を規定し説明している。

14 華嚴の十地を説く經論は、十地經（華嚴經十地品）を始めとして、極めて多いので、その典拠を省略する。山田、前掲書二七七頁以下参照。

15 菩薩瓔珞本業經上（大正二四・一〇一一b）

16 同上（一〇一一c）、その他、梵網經上（大正二四・九九七c）の堅信忍中十發趣心、仁王經上（大正八・八二六b）の習種性十心も梵網の十信に類似するが、多少項目が異っている。

17 別教大乘の説は印度仏教においてすでに經論等で掲げられて いる。例えば大乘莊嚴經論一二（大正三一・六五〇b）には、菩薩十地及び仏地と声聞四果との関係を述べて、「菩薩有四種果、一者入_ニ初地時、生_ニ如來家、是須陀洹果、二者於_ニ第八地中而得_ニ授記、是斯陀含果、三者於_ニ第十地中而得_ニ受職、是阿那含果、四者仏地、是阿羅漢果」としている。詳細は成唯識論

九（大正三一・四八b以下）及び同記九末（大正四三・五五六b以下）参照。別教説、円教説は例えば天台四教儀（諦觀錄）参照。円教説の印度における典拠については不明。

18 天台智者大師は、自己の境地を五品弟子位、即ち観行即の位にあるとし、未だ十信位にも至っていないとした。師の慧思を漸やく十信位の六根相似の境地にあるとした。これは天台の説では何れも内凡の位で、最下の聖位にも達していないことになる。そこから十地や仏位までの距離は甚だしく、それらの聖位を説き、また聖位に至る修行法としての十乘觀法を説いたとしても、これは天台が自ら体験しない境地であり、一般の人には猶更実現不可能なものであるから、これらを説いても實際修行に關係のないものと見なければならない。また華嚴宗では必ずしもこれらの階位説を固執しなかつたとしても、その学説は仏果位としての境地を述べたものであるから、これも亦一般人には実現不能な冗説と見られなくもない。實際の信仰や修行を説く三階教、淨土教、禪宗などが起つたのは、右のような教家の徒らに煩瑣な教理や複雑な階位説の弊を免れるためであった。

三 禪宗における証悟

前述のように、天台、法相、華嚴等の教宗は、その教理においても、修証論においても、極めて複雑煩瑣な学説を立て、しかもそこには実現不可能に近い戯論に類するものも少くなかつた。このような教宗の欠陥弊害を排除し、直ちに証悟を

実現することを目的とし、教外別伝不立文字を標榜したのが禅宗であった。

従つて禅宗は教宗のようなややこしい修証の段階を立てず、一超直入如来地といった。特にいわゆる禅宗として栄えた六祖慧能下の南宗では直下承当の頓悟説を立てた。彼等は神秀下の北宗禪を漸悟であると批難攻撃した。伝によれば、慧能は金剛經の「應無所住而生其心」の句で仏教に入り、五祖弘忍の下に至つて、「菩提元無_レ樹、妙鏡亦非_レ台、本来無一物、何處惹_ニ塵埃」の偈によつて衣法を受けられて第六祖となつたとされる。右の句や偈は何れも修証不二の頓悟を示すものである。これに対しても神秀は「身是菩提樹、心如_ニ妙鏡台、時時勤拭拭、勿_レ使_レ惹_ニ塵埃」という漸修漸悟の偈を呈したために五祖の意に契わなかつたとされている。

しかし禅宗でも後世になると、証悟に至るべき手段方法が種々に説かれ、それが分れて五家七宗等の派を生じたが、頓悟直入を説く点は何れも同じであつた。それにもしても、教化の方便としては、臨済の四料簡、洞山の五位等々のものが説かれ、後には十牛図などが用いられた。これらは何れも学人の修証の境地の進展を段階付け、初步の低いものから次第に高い境地へと進ませるものであつたから、そこにはやはり幾段かの「さとり」が認められることになつた。千七百則の公案によるその通過の進程もやはり証悟の段階を示すものであ

る。

また古來の禅匠の実際の修行の跡を見ても、そこには一步の進展が見られるのである。中国にもその例は少くないが、我国においては、先ず例えば徳川初期時代に、臨済や曹洞の諸師について禅を学び、仁王禪を提唱するに至つた鈴木正三（一五七九—一六五五）の修証の階梯はかなり詳しく述べられている。その行業記によれば、彼は十七歳の時に世の無常幻化をさとり、身命を惜しまず、無我の理を通達するようになつた。そこに最初の発心があつた。彼は三河の旗本武士として、関ヶ原の戦、大阪冬の陣、夏の陣に参加して勇武をふるい、生死の巷にあつて捨身の心を鍛練し、勇猛精進を怠ることがなかつた。この時代すでに専門の禅家の師家達も及ばない程の境界に達していたとされる。その後四十二歳で出家し、諸方を遊歴して參禅工夫したが、禅者や諸宗の名僧達からも正悟の活人として讃歎された。それにも拘らず、五十四歳の時には吉野山で捨身の行に感激し、仏菩薩金剛等の像を発明し、更にその後、一夜暁天に「三界の衆生は我が一子の如し」という仏語に徹して慈悲を開発し、六十一歳の八月廿八日の払暁には廓然として開悟し、洒洒落落の境地に達したとされる。しかしその後にも「未だ十成ならず」とか、「未だ餓鬼畜生を出でず」とか云つたことがあるとされる。また晩年には「已前一年の行業は今や一日の修功に及ばず」

と云つて、坐禪や念佛に励んだと云われる。

このように何回となく証悟を経験しながら、次第に高い境地に上つて行つたことが知られる。悟後の修行についての彼の語として、

僧長養を問ふ。師曰く、実悟の後厳密に修地に透過し、仏祖と一般の境界に到て、須く劈（はじめ）て印可を稟くべしと。尚を超仮越祖の談あり。今日の仏子何れの処をか許可するや。我れ未だ其の境界に至らずと雖も、あきらかに三世諸仏の境界を看取し了れり。縱ひ真悟を得るも五世十世にして成する所に非ず。之れ惟洞山老人のみ、之を窮めて己に五位を開き、永平も又謂へり、臨濟德山は入門底と、旨有る哉。

というのがある。⁽¹⁾

次に徳川中期の盤珪禪師永琢（一六一九—一六九〇）は、十四歳の頃に、大学の中にある「明徳を明らかむ」という句の意味が判らず、その疑問は儒教の師から解決を得られず、それに悩んで仏教に入り、出家して坐禪を励んだが、就いて求めべき師もないでの、独りで命がけの修行を続け、二十六歳の時に証悟し、万事は不生のままでよいということに気付き、年来の疑問は一挙に解決した。しかしそれが眞の証悟であることを証明してくれる宗師がなかつたので、長崎に出て中国の禅僧道者超元に印可証明を受けた。その後も修行を怠ら

ず、何回かの発明があつたとされる。盤珪禪師語録によれば、有時曰、身ども廿六歳の時、播州赤穂野中村にて庵居の時、發明せし道理、又道者に相見し証明を得し時と、今日と、其の道理に於ては、初中後一毫許りも差ふ事なし。然れども法眼円明にて、大法に通達し、大自在を得たる事は、道者に逢し時と今日とは天地懸隔也。⁽²⁾

とある。また彼が悟りの境地に段階のあることを説いた語として次のようにもいわれている。

総じて自己の眼が開けぬうち、我より上な人と思へば、その人の上が、之は如何ほどの境界の人、徹底の人乎、未徹の人が、見えぬ故、その人が知れぬものなり。既に眼が開了すれば、西山の亮首座がいはれた如く、毫釐も差はず、前方明師といはれた人も、今見れば瞎眼多し。彼が知る所我總に知る、我知る所、渠は不知なり。禪師此の如く示し玉ふを、始めは我も肯はず。然ども日を重ねて度々聞くほど、「師説は」最上乘の禪で「あつて我は」、後終に深く肯ふなり。⁽³⁾

また近代の臨濟宗の祖とされる白隱禪師慧鶴（一六八五一七六八）は、五百年不出の英傑とされるが、その刻苦修練は倫を絶した。七、八歳の頃、天台寺院で地獄の説法を聞いて菩提心を起し、十五歳で出家、すでに十六歳で娘生の面目（本来の面目）を打破すといわれ、十九歳以後、諸方の禅林

を訪ねて省悟する所があり、二十四歳で見性の大事に撞著し、その後飯山の正受老人に八ヶ月の鉗鎗を受け、血みどろの修行をなし、初めて大事を透徹した。その後數度の得悟があつたとされる。彼は飯山を辞し、更に二十六歳まで余りに参禅思惟に昼夜熱中したために、不治の病氣にかかり、山城白川の山奥の巖窟中に白幽仙人を訪ね、内觀の法を授かつた。その後の修練得悟のことを、彼は夜船閑話の中に述べている。

徐々として帰り来て時々に内觀を潜修するに、纔（わず）かに三年に充たざるに、従前の衆病、藥餌を用ひず鍼灸を仮らず、任運に除遣す。特り病を治するのみにあらず、従前手脚を挾（さしはさ）むこと、歯牙を下すこと得ざる底の難信、難透、難解、難入底の一著子、根に通り底に徹して、透得して大歡喜を得るもの、大凡六七回、其の余の小悟怡悦、踏舞を忘るる者数を知らず。妙喜（大慧宗杲）の謂はゆる大悟十八度小悟數を知らずと、初めて知る、寔（まこと）に我を欺かざることを。⁽⁴⁾

因みに曹洞宗では修証一如といい、道元禪師は証悟を得るために坐禪を極力排除された。曹洞家は臨濟家の修行を待悟したとされ、これを軽蔑し排斥する風がある。しかし道元禪師自身も、その修行の階梯では幾度かの証悟があつたであろう。先ず八歳の頃に母君の死に遭つて無常を深く感じて出離の念を起し、出家して十五歳の時にはすでに一

切衆生悉有仏性について疑念をいただき、栄西禪師の教えを受けて多少の得悟があり、廿四歳で入宋し、育王山の典座等によつて坐禪修行の要諦を知り、天童山で如淨禪師に相見して、身心脱落によつて最後の決著を得られたとされる。これだけによつて見ても、禪師自身にも幾段かの開悟発明の迹が知られる。証悟の体験なしには、眞の禪者、眞の佛教者とはいえない。

従つて道元禪師も証悟については、屢々これを述べ、かつこれを勧められている。唯だ未來の証悟のみを目的とし、現在の渾身心の修行を顧みないような態度を批難され、修のほかに証を待つことなれどと説かれたにすぎない。従つて、客観的には証悟は存在するのであって、そのことは例えは正法眼藏隨聞記二に

如是道を求る志し切になりなば、或は只管打坐の時、或は古人の公案に向はん時、若は知識に逢ん時も、実の志しを以て行ぜば、高くとも射つべく、深くとも釣ぬべし。是ほどの心発らずして、仏道の一念に、生死の輪廻を截る大事をば、如何んが成せん。若し此の心あらん人は、下智劣根をもいはず、愚痴悪人をも論ぜず必ず悟りを得べき也。⁽⁵⁾とか、

今夜死し、明日死ぬべきと思い、あさましきことに逢たる思いを作して、切にはげまし、志しをすすむれば、悟りを

得ずと云ことなき也。中中世智弁聰なるよりも、鈍根なる様にて、切なる志しを發する人、速に悟りを得る也……只今計り、我命は存する也。死ざる先に悟を得んと思ひて、仏法を学せんに、一人も得ざるは有べからざる也。

とかあり、同じく卷四にも、

坐禅も自然に久くせば、忽然として大事を發明して、坐禅の正門たることを知べき也。……見ずや竹の声に道を悟り、桃の花に心を明めし……花は年年開くれども、人皆得悟するに非ず、竹は時に響けども聞者尽く証道するに非ず。唯久參修持の功により、弁道勤労の縁を得て、悟道明心する也。

とある。さらに眼藏、発無上心には、

しかあるに発心は一発にしてさらに発心せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をきくにあらず、仏法をしれるにあらず、仏法にあふにあらず。千億発の発心はさためて一発心の発なり……坐禅弁道、これ発菩提心なり。

とあって、発心以来、仏果菩提に至るまでの幾百千回の発菩提心を起すべきであるとされるが、菩提心は証悟に従つて益々深く起されるから、屢々発せられる菩提心が証悟の経過となり、証悟にも多くの段階と、その間の力量の差が認められることになる。眼藏、発菩提心に、

発心とは、はじめて自未得度先度他の心をおこすなり。これを初発菩提心といふ。この心をおこすよりのち、さらにそこはくの諸仏にあひたてまつり、供養したてまつるに、見仏聞法し、さらに菩提心をおこす、雪上加霜なり。いはゆる畢竟とは、仏果菩提なり。阿耨多羅三藐三菩提を初発菩提心と格量せは、劫火螢火のことくなるへしといへとも、自未得度先度他のこころをおこせは、二無別なり。

とある。この点から、主観的には修証一如であり、全機による発心は、初心も後心もすべて無差別ではあっても、これを客観的に見れば、そこに進展があり、境地の向上があつて、初心と究竟心とでは、螢火と劫火との区別のように、天地懸隔の差があることが知られるであろう。

要するに修証を客観的に見るいわゆる迹門の立場からすれば、我々は三祇百劫の修行を一步一歩に続けて行かなければならぬが、修証を主観的に見て自覚を主とするいわゆる本門の立場からすれば、修行の刹那刹那が他と代えることのできない絶対の境地であり、それは常に隨處に主となるという自信と自覺の下に修証が一如にせられてゐるのである。鎌倉時代の新仏教は、曹洞宗に限らず、真宗でも日蓮宗でも、その説き方は違つていても、何れも同じ立場に立ち、念佛に坐禅に題目に、時々刻々に全力を傾けて純一無雜となるべきことを説いたのである。これが仏教の宗教としての眞の

在り方でなければならない。この態度は日本仏教だけではなく、すでに印度でも中国でも、諸經論の隨處に見られる所である。

- 1 二王禪祖鈴木正三道人全集一二頁。
- 2 岩波文庫本、盤珪禪師語錄一一八頁。
- 3 同一二四頁以下。
- 4 白隱禪師法語集九六頁以下。
- 5 曹洞宗全書、宗源下二二三頁^a。
- 6 同一二五頁^a以下。
- 7 同二二七頁^a。
- 8 曹洞宗全書宗源上四四四頁^a。
- 9 同五一六頁^a。

四 原始仏教における初步の証悟

以上で、証悟に関する一般論として、印度における原始仏教・部派仏教・大乗仏教、中国における天台・法相等の教宗及び中国・日本の禅宗の証悟の問題を眺めて來たが、その何れにも、何等かの形で証悟が説かれ、そこには幾つかの段階が立てられていることを見た。そこで本章では、改めて原始

仏教における証悟を、特に初歩の段階の証悟を、今少し詳しく考察することにしたい。

ところで原始仏教では、四向四果の修証段階が説かれるが、この中で、仏教の正しい世界観、人生観を理論的に理解する

「さとり」を、部派仏教の用語では、これを見道といい、四向四果の上では、須陀洹向から須陀洹果に至るまでを指す。俱舍論でいう見道十六心である。すなわち見道十五心刹那が確立し、世界観、人生観が正しく理解されるのである。

このようにして初歩の聖者に達すると、更に習慣的な情意の迷いとしての修惑を断すべき修道の修行が始まるのであるが、見道を得る以前に、過去の波羅蜜等の善業によって、すでに修惑をある程度断じている者もあるとされる。そのような人は、そのすでに断じた修惑の程度に従って、見道の直後に、直ちに斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果を得るとされる。釈尊は正覺以前に、すでに大部分の修惑を断じて居られたので、菩提樹下では見道十六心と、修道最後の十八心との三十四心刹那を経過しただけで、直ちに最高位の「さとり」としての仏果が得られたとされる。これを三十四心一座断結成道という。

(1) 四証淨（信仰によるさとり）

さてここでは先ず見道による最初の入聖の段階を中心とし、原始聖典の記載を見るにしたい。ところでこの最初の「さとり」には、信仰によるものと理論によるものとの二つが区別されている。聖者の中に隨信行者(saddhānusārin)

と隨法行者 (dhammānusārin) とがあるのはそれである。前者による信仰の徹底、すなわち「さとり」は不壞淨 (avec-cappasāda 梵 avetya-prasāda 新訳では証淨) といわれ、金剛不壞の絶対の信仰を意味する。不壞淨には仏法僧の三宝と聖者所愛の戒とに対する四種のものがある。この四不壞淨 (四証淨) について、相應部經の預流相應には、それは「四法を成就し、地獄・餓鬼・畜生の三悪趣を解脱するもの⁽¹⁾」として、また「預流となり、墮〔悪趣〕⁽²⁾が滅する法であり、決定して等覺（最上のさとり）に至るもの」として四法が掲げられている。

これによつて、四証淨が得らるれば、預流（須陀洹）となり、地獄・餓鬼・畜生等の三悪趣に墮することのない不墮法（惡趣に墮せざる者）となり、将来必ず最上の「さとり」（正覺）に至ることが定められている。正法から退転することがないから、これを不退転ともいい、正覺への趣向が約束され決定されているから、これを正性決定ともいう。故に四証淨を得た者は、不墮法、不退転、正性決定、預流等とも呼ばれる。

四証淨の内容については、右の經典に、

諸比丘よ、ここに聖弟子があつて、「彼は」「かの世尊は応供・正徧知（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、仏に對する証淨

を成就する。「また」「世尊の法は善く説かれ、現に見らるべき、時間的ならざる（時間を超えた永遠の真理）、來見（來り見てその眞理性を実証せらるべき）、引導（理想に人々を正しく導くもの）、智者自ら知るべきものである」と法に對する証淨を成就する。「また」「世尊の弟子達は、妙行者であり、直行者であり、応理行者であり、和敬行者であり、四雙八輩の者であつて、彼等は信者から尊敬・供養・恭敬・合掌を受くべき、世の無上の福田である」と僧に對する証淨を成就する。また「毀壞せず、切斷せず、斑点なく、雜色ならず、拘束なく、識者に賞讃され、取著なく、禪定を引き起すような、聖者の愛する所の戒」を成就するのである⁽³⁾。

とある。つまり、仏に對しては、仏が十号の徳を具えた最尊無上の人格者であり、仏教の開祖であるとして、これを深く信じて絶対に疑わないこと、法に對しては、仏の教法はいかなる時代にもいかなる地域にもいかなる人にも効果のある普遍妥當性のある真理であり、必ず人を「さとり」に導くものであると深く信じて疑わないこと、僧に對しては、僧がよく修行を積み、信仰指導者としての実力をそなえ、和合し團結している四雙八輩（須陀洹向乃至阿羅漢果）の聖者であり、世人から尊敬供養を受けるに値する無上の福田であると堅く信じて疑わず、戒に對しては、その戒が諸聖者の愛する所で

あり、欠陥や汚点のない完全無欠の戒であるとして深く信ずるのみでなく、その戒を堅く守って、決して犯すことなく、信仰と共に、戒が日常生活の中に自然に融け込んでいて、特に戒を守るという意識なくとも、戒を犯すことが全くなくなり、自然に戒が守られているのである。つまり四証淨を得ることによって、三宝への帰依信仰が徹底すると共に、不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒等の戒をも決して犯し破ることがないように習慣付けられるのである。破戒無慚の悪行が絶対になくなるから、三悪趣に墮ちることも絶対はない。またこの聖位から退いて凡夫に逆戻りすることもない。

なお長部經の大般涅槃經では、仏がナーディカの煉瓦堂に居られた時に、この地の弟子や信者達の死後の運命について、阿難が人々に代って質問した時、仏はこれに一々答えた後で、今後このような質問に一々答えることは煩わしいから、誰でも各自に判断できる様にとて、法鏡の教(dhammādasa-pariyāya)を説かれた。ここに法鏡とは真理の鏡である。この鏡に照らして見れば、誤りない正しい判断ができるからである。法鏡を具足した弟子は、「自分には地獄が尽き、畜生趣が尽き、餓鬼道が尽き——惡趣墮れが尽き——、自分は須陀洹であり、不墮法として将来は正覺に至ることが決定している」と、自ら予言することができるであろう。この法鏡の内容としては四証淨が説かれている。

(四) 得法眼(理論によるさとり)

以上が信仰によって到達される初步の聖者位であるが、次に理論的に四諦等の道理を理解することによって得られる初步の聖者位を、經典によって見ることにしたい。しかしこれについては、すでに第一章において、簡単に紹介して置いた。それは五比丘、耶舎、舍利弗等が第一段の聖者位に達した場合である。彼等は四諦の教えを聞き、又は縁生偈を聞くことによって、仏教の正しい世界觀、人生觀である所の法眼を得たのである。耶舎の場合は次第説法によつて法眼を得たのであるが、それは定型的説明によるのであって、それは、

一方に坐った善男子耶舎に、世尊は次第説法を説かれた。

すなわち施論・戒論・生天論を、「更に」諸欲が過患・卑賤・雜染であることを、「また」出離(欲を離れること)に功徳の多いことを説かれた。世尊は善男子耶舎の心がすなおに柔軟に、障蓋を離れ、歡喜・明淨となつたことを知られた時に、「初めて」諸仏の最勝説法である所の苦集滅道の「四諦」を説明された。譬えば、垢染が除かれて清白となつてゐる布が、「染物屋が染めたいと思う」染色を正しく取るであろうように、このように善男子耶舎に、「明淨な心で四諦を聞いたために」即座に「あらゆる集の法はすべて滅の法である」という遠塵離垢の法眼が生じた。

といふのである。

ここで少し右の引用文を説明することにしたい。先ず次第説法とは、弟子信者の信仰や智慧の境地が進展するように、低い教えから高い教えにと、次第順序を追って説法することである。右の場合は、先ず施・戒・生天の三論、次には欲（心の執著）がいかに過失欠点があり、野卑で穢れ多いものであるかということ、更に離欲（執著を離れること）がいかに功德利益が多いかということを説かれ、それによって弟子信者の心がすなおに白紙のようになつた時に、初めて四諦の教えを説かれるのである。執著を離れ、先入見を去つたすなおな心で四諦を聞くために、それが正しく理解され、仏教の世界観、人生観を理解する智慧の眼としての法眼が得られ、ここに最初の聖位が達せられるのである。

右の文では次第説法は四諦説までであるが、法眼を得た者には、更に五蘊の無常・苦・無我を觀法する無我相經が説かれ、それによつて静処に思惟して最高の「さとり」へと進むことは、前に第一章で紹介した通りである。

このように相手の信仰や智慧の程度に応じて、次第に説法の内容を変化させて行くことが次第説法である。釈尊の教化の方法には、この次第説法（anupubbikathā）と、凡夫の初步位から阿羅漢又は仏陀の最高位に至るまで、同一の説法だけで押し通すいわゆる一乗道（ekāyāna-magga）とがある。

禪門といえば、看話禪において、千七百の公案を易しいもの

から難かしいものへと、幾段階かに分類して、それを一段一段と通過させるのは次第説法に当り、默照禪において、初中終を通じて、修証一如として黙々として坐禪のみを励むのは一乗道に当るとも見られる。

さて右の次第説法において、施・戒・生天の三論というのは、業報説のことである。善惡業には必ずそれに応じた報果があるというのは、仏教以前からウパニシヤツドにおいて既に説かれ、当時の印度では、一般に正しい穩當な説と認められていたけれども、中には因果業報を知らない者、又は善惡を否定し因果を撥無するような、唯物論や虚無主義等の邪見をいだく者も少くなかったらしい。

そこで釈尊は人々を仏教に導く時には、仏教本来の学説に入る前に、先ず最初にこの通俗的な業報説を説かれるのであつた。それは困つた隣人や宗教家などに財物を施したり（施論）、不殺・不盜・不邪婬・不妄語等の戒律を保ち、道德生活を送る（戒論）ならば、死後の来世には必ず天に生まれて幸福となることができる（生天論）ということであり、これは逆にいえば、施しをせず、物惜みをして財物を独占し貪り、破戒無慚な不道徳の生活を送るならば、来世では必ず地獄・餓鬼・畜生等の悪趣に生まれて不幸な目に遭うということを意味している。

因果の道理を知り、邪見を離れることによって、それだけ

正しい眼が開け、世の中を明るく渡ることができるようになる。三論の次に説かれるのが、欲の過患と離欲の功徳である。欲とは感官の欲であり、本能的な官能の欲求である。この欲求には必ず執著が伴い、そこに他に対する反目・嫉妬・詐欺・闘争等が生じ、苦悩が起ることになる。世の悲劇はこのような執著的欲求による場合が多い。そして邪見による悪事も、官能の欲求も、すべて自我を中心にして置く執著によることが多いから、邪見を離れて因果を正しく知り、官能の執著的欲求を離れるならば、自我中心的な固い心の殻は破れ、自我の心の障壁は除かれて、他と融和し、すなおで柔軟な心となるであろう。

後の大乗仏教では、我見を捨てたすなおな心を懺悔として説く場合が多い。原始仏教では懺悔を余りいわないが、因果の道理を知り、過去の惡業を反省する時には、当然そこに懺悔の気持が起る筈であるから、自己をさらけ出し、私心をなくした柔軟・明淨・清白な心は懺悔の気持と同じである。

この心の状態を右の引用文では、けがれが除かれ、眞白に漂白された白布に譬えている。眞白な布は、染物屋がこれを自分の欲するいがなる色にも、思い通りに染めることができるように、相手の心が柔軟・明淨・清白となつた時、仏は初めて仏教独特の四諦を説かれる。相手はすでに先入観を離れ、心を空しくしているから、四諦の教えをその儘に正しく

理解することができる。若し相手の心が邪見に充ち、偏見で固まっているとすれば、いかに仏が真理を説かれても、それは決して如実に受取られないであろう。全く拒否されるか、色眼鏡によって歪めて受取られるかであろう。このような危険がないように、仏は予め次第説法によって、相手の心を必ず柔軟・明淨とされるのである。これによって相手は四諦を正しく理解し、「あらゆる生の法はすべてこれ滅の法である」という法眼を獲得するのである。

法眼とは真理（法）に対する智慧の眼のことであり、それは遠塵離垢の清淨なものであるとされる。その内容として説かれる文句の意味は、「原因理由によって生ずるものは、その原因理由をなくすることによって、すべてこれを滅することのできるものである」ということであって、それは前に挙げた縁生偈の意味する所と同じである。それらは縁起の道理を簡単に述べたものにすぎない。つまり四諦の道理が理解されれば、それは縁起の道理を理解したことになる。四諦と縁起は同じであり、共に仏教の正しい世界観、人生観を示すものであるからである。

それでは法眼とは何であろうか。法眼を得ることを現観といふから、次章において、現観によって法眼を説明することにしたい。

2 ibid. p. 343 f. (南伝 I 大ト・1111 頁以下)

3 ibid. p. 343 (南伝 I 大ト・1111 頁以下)

4 Digha ii p. 93 f. (南伝ヤ・五八頁ムト)

5 Vinaya i p. 15 f. (南伝III・二八頁)

五 現観について

現観の原語は abhisamaya もらじ、それも abhisam-i から成り、動詞もじでは abhisameti であり、名詞もじでは abhisamaya もらぬ。上のペーリ辞書によれば、この語の意味は「完全に理解すむ」、「洞見」、「了解」、「実解」、「明らかな理解」、「徹見」等もなつておらず、Hジャーテンの仏教梵語辞典でも大体同じことの語の複合詞もじでは、ペーリ語では dhamma-abhisamaya (法現観)、attha-abhisamaya (義現観)、sacca-abhisamaya (諦現観)、catusacca-abhisamaya (四諦現観)、ariya-saccānam abhisamayo (諸聖諦の現観) 等があるが、梵語の場合も大体同様である。

右の複合詞によつて、現観の内容としては、法(真理)、義、四諦等が含まれ、それは社会人生の真理や意義を理論的に正しく理解徹見することを示してゐる。現観の語は玄奘の新訳であるが、漢訳阿含經には旧訳で無間等とある。無間等の訳語は、無間(abhi)等(samaya)もしたかのかも知れないが、これは適訳ではない、無間等の漢語は一般に

は全く意味不明である。無間等の使用例を漢訳雜阿含について見るに、卷一六の四三〇經に、
四聖諦において未だ無間等ならざる者は、
當に勤め方便して、無間等を学ぶべし。⁽¹⁾

とあり、卷一五の三九六經には、

あらゆる集の法は一切滅し已るなりといひ、諸の塵垢を離れ、法眼の生ずるを得、無間等と俱に、三結断せらる。いわゆる身見・戒取・疑なり。この三結の尽きたるを須陀洹と名づけ、悪趣に墮せやむのとなり、必定して正覺「に至り」、七有の天人に趣き、往生して苦邊を作す。⁽²⁾

とせられてゐる。

以上の経文によつて、四諦や緣起の道理を理論的に理解すれば、遠塵離垢の法眼を得て、現観に至り、須陀洹といふ最下位の聖者となることが知られる。また前章で紹介したように、信仰が徹底して四証淨を得ても、須陀洹となり、悪趣を脱し決定して正覺に至るとされる。すなわち不墮法、不退転、正性決定が得られて、法眼を得た場合と同じ結果になることが知られる。これらの点から、信仰によるも、理論によるも、最下位の聖者となれば、そこには少くとも次の諸点が具備されてゐることになる。それは、I法眼が生ずる、II三結が断ぜられる、III須陀洹となる、IV決して悪趣に墮ちない——不墮法となる——、V必ず正覺に至る——正性決定する——、

という五つの条件がそれである。この五つは相互に必然的な密接な関係にあるから、その中の一つを説明すれば、他の四つもその中に含まれているけれども、一応その一々を順次に検討したい。

〔一、法眼を得る〕先ず第一の法眼（*pa dhamma-cakkhu* 梵 *dharma-cakṣu*）とは、屢々述べたように、仏教の真理としての正しい世界観、人生観を理論的に理解する智慧の眼であり、その内容は「あらゆる集の法はすべて滅の法である」という縁起の道理である。要するに、仏教的な世界観、人生観が確立すれば、初歩の聖者となり、そこで初めて真の仏教者といえるようになるのである。仏教者としての自覚や自信は法眼を得ることによって、初めて得られるのである。

〔二、三結を断ず〕第二の三結を断ずとは、身見・疑・戒取の三つの煩惱を断することである。この三結が除かれないと、法眼は得られないし、眞の仏教者とは言えない。そこで三結を簡単に説明して置こう。

第一の身見（*pa sakkaya-ditthi* 梵 *satkaya-drsti*）とは、有身見とも薩迦耶見とも訳され、自己の身心について、これを永遠不変の実体であると見る有我的見である。自我を実体視したり靈魂不滅を説いたりするのはそれである。これは仏教の根本命題としての「諸法無我」の説に反するものであつて、我々が諸法を実体視したり、自我及び我所（所有物）、

すなわち我我所に対しても常住見をもつて、これに執著している限りは、絶対に仏教の「さとり」に入ることはできない。先ず第一に無我を知り、無我に徹し、無執著でなければならない。大乗仏教の根本をなす般若經の皆空思想や、八宗の祖とされる龍樹の中論の八不中道の空無我説にしても、また中國の禪宗における無念・無想・無憶・無心等の無の思想や、身心脱落とか漆桶を脱するということにしても、すべて自我の見を去ることをいたるものである。これらの点から、仏教最大の要件は、空無我となり、無所得となることであることが知られる。聖者となるための第一条件は身見を離れることがあるといわれるのは、そのためである。

次に疑（*pa vicikicchā* 梵 *vicikitsā*）とは、善惡業を疑い、善惡の報果を疑い、因果の道理を疑い、三世の存在を疑うことである。この中には因果業報や三世を否定する邪見も含まれていると見るべきである。邪見の除去が次第説法の最初として説かれる施・戒・生天の三論の理解や実践によつてなされ得ることは、既に述べた通りである。因果業報の説が信ぜられさえすれば、邪見も疑も当然に除かれ得るのである。

初歩の聖者はすでに三世因果を信じ、更に縁起の道理を一応理論的に理解しているのであるから、社会人生の正しい動きに對して、これを否定したり、疑つたり、無知であつたりすることは、絶対にない筈である。この点で初歩の聖者には

疑が断ぜられているのである。

因みに禅家では大疑小疑を起さなければ大悟小悟は得られない」とされるが、この場合の疑は右の疑とは全く異つたものである。右の疑は除かるべきもの、向上や建設に決して向わないものであるが、禅の疑は向上や建設のための疑念であり、理想に向わしめる原動力としての理性的良心の声である。この意味で両者は全く別物である。

次に戒取とは、詳しく述べるが、戒禁取（パ silabbata-paramāsa 梵 *śilavata-paramārṣa*）又は戒禁取見といわれる。前の身見は存在を実体視する常住の見であるが、仏教では形而上学的な实体や本体を認めず、存在としては、我々に経験し得られる現象としての存在をば、常識的立場で認めるにすぎない。原始佛教が一切の存在として説く五蘊・十二處・十八界等は、何れもこの意味の常識的な経験的現象界を指すと見てよい。従つて身見のような本体論は仏教では取扱わない。

次に邪見を含む疑は、善惡業やその報果をば疑つたり否定したりするものであるから、現象界の動きについて、因果の法則を疑い、又はこれを否定することである。しかし現象の動きは決して偶然的な無秩序のものではなく、必ずそこに規則的な因果関係がたもたれているのである。偶然のように見えるのは、因果関係を精密に考查しないためである。現象の動きをありのままに考察する限り、そこには、物理的にも、心

理的にも、社会的にも、すべて因果関係による現象の動きの法則が認めらるべきであつて、邪見や疑の起る余地はない。

現観によつて除かれる疑は、広く一般的な因果関係に関するものではなく、むしろ因果業報という道徳や宗教に関する疑や邪見である。この意味の疑や邪見を無因無果説という。

ところで戒禁取とは、因果業報の法則はこれを認めるけれども、その因果の関係を誤つて見る場合を指す。つまり現象間の因果を認める有因有果説ではあっても、その中で正因正果を知らずして、邪因邪果をもつて正因正果であるとする誤った考えが戒禁取である。その語義からすれば、戒とは戒律であり、禁とは禁制であつて、誓いを立てて一生涯狗と同じ生活を営む狗戒、象のまねをする象戒等を指す。これは印度で一種の宗教家達が生天解脱の方法として行つていた実修法である。その場合、実践としての戒禁は決して解脱の正因とはならないに拘らず、これを解脱生天への原因であると考えてゐるから、邪因邪果説であつて、このような誤つた主張や実践を戒禁取といいう。

俱舍論等では、戒禁取を広く解釈して、これを非因計因の戒禁取と非道計道の戒禁取とに二大別している。前者は原因でないものを原因であると考える誤つた因果関係であつて、迷信的な不合理な考えはすべてこれに属する。後者は理想への道でないものを道であると考える実践面での誤つた因果関

係であつて、解脱への方法でないものを正しい方法であると考えてこれを実践することである。狗戒や象戒、沐浴や苦行などはすべてこれに属する。

以上によつて、真の佛教者、すなわち最下位の聖者となつた者は、身見・疑・戒取の三結を断じていなければならぬ理由が知られるであろう。これらの誤った考えをもつてゐる限りは、真の佛教者ということができないからである。ところで俱舍論等によれば、見道によつて断ぜられる煩惱は、理論的な迷いとしての見惑であるとされる。現観によつて法眼を得るとは、この見惑を断ずることである。

俱舍論等では、見惑には、貪・瞋・痴・慢・疑の他に、悪見として、身見・辺見・邪見・見取・戒禁取の五見が数えられるが、この五見と、現観によつて断ぜられる三結とは異なるものであろうか。俱舍論の見道も原始佛教の現観も同一の「さとり」を指したものであるから、そこで断ぜられる五見や三結が別物である筈はないであろう。従つて三結の中には五見がすべて含まれてゐると見らるべきである。

例えば五見の中の身見・辺見は三結の中の身見に含まれ、邪見は疑に含まれ、見取・戒禁取は三結の戒禁取に含まれてゐると見られる。五見中の辺見とは断見・常見を指すのであって、これは本体実体について、それが常住である（常見）、又は断滅して虚無となる（断見）という、本体の有無断常を

問題とするのであるから、本体論に属するという点で、身見と同じ範疇に入るのである。次に邪見が疑に入るきべことは前に論じた通りである。見取とは、他の四見をば何れも正しい説であると考える誤った考へて、すべての見に関係すべきものであるが、仮りに戒禁取に属すると見てもよい。

以上によつて、三結も五見も、内容的には異つたものでないことが知られるであろう。現観によつて除かれる見惑は利使ともいわれるよう、銳利な煩惱であるが、それだけにその誤りが理解されれば、直ちに除去され得るものであるから、見惑は十六心刹那というような短時間に頓断されるとされる。しかし諸部派の間では、現観による断惑が頓断か漸断かについて種々の異説が生じた。⁽³⁾

〔1〕須陀洹となる] 須陀洹(ペ sotāpanna 梵 srotāpanna)とは、預流とも訳され、流れに預ることであつて、聖者の仲間に入つたことを指す。つまり初めて聖者位に達したのが須陀洹である。阿含經では須陀洹の代りに極七返(ペ sattakkhattuparama 梵 saptakṛtvā-bhava-parama)もされることもある。極七返とは、最下位の聖者でも、最極七返だけ人間や天上の間を輪廻転生すれば、その後は必ず輪廻を全く脱して最高の聖者となることが決定していることをいう。不墮法といわれるよう、この聖者は決して悪趣に墮することなく、三界の善趣には生れるけれども、それも最極七回ま

でで、それ以上輪廻界に止まることはないとされる。⁽³⁾

因みに須陀洹には、人天界への輪廻が七回残されているも

の乃至四回残されているもの等の種々があり、斯陀含（パ sakadāgāmin 梵 sakṛdāgāmin）は「來」といわれる如く、本來は人天界への輪廻が一回だけ残されて、今一回輪廻界に来れば必ず最高の「さとり」を得べき聖者を指すけれども、後世では三回乃至一回（三回のを二生家々、一回のを一生家々、一回のを一種又は一間という）人天に生れるような数種の斯陀含が説かれ、阿那含（梵ペ anāgāmin）は不還ともいわれるよう、もはやこの世に輪廻することなく、中有で、乃至は上二界に行つたまま漏尽をなすとされるように七種の不還が説かれている。⁽³⁾

ところで最高の「さとり」を得た仏陀や阿羅漢は、二界の世間にあっても、すでに業報に繫縛されることなく、従つてそれは三界に遊戯しつつも出世間の状態にあり、不生死、不住涅槃として、衆生救済のための慈悲の大行を続けるのである。このような聖者の段階からすれば、須陀洹はまだ初步にすぎず、不完全なものではあるけれども、すでに三結等を断じ、凡夫の境地を脱して聖位に入ったのであるから、世俗の立場とは全く違つた点があるのである。聖とか無漏とか出世間とかいわれる理由はそこにある。しかし須陀洹は見惑を断尽したとしても、習慣的情意的煩惱としての修惑をいまだ

殆んど全く断じていないから、そこには無漏の要素は極めて少いとしなければならない。⁽⁶⁾

「四、決して悪趣に墮ちない」現觀に達した者は、地獄・餓鬼・畜生等の悪趣に墮ちることが全くないから、これを不墮法（パ avinipāta-dhamma 梵 avinipāta-dharma）といふ。そこには悪趣に至るべき原因としての惡業が全く捨てらるゝよう、そこには惡趣に至るべき原因としての惡業が全く捨てられているからである。この聖者は四証淨を得ていて、戒証淨によって戒が絶対に自然に保持され、戒を犯すことが全くなくなつていて、信仰や禪に徹底した人は必ず戒証淨を得ていて、彼には破戒無慚の行為は決してあり得ない。念佛を妨げる惡はないとか、禪者は特に戒律を守る必要がないとかいわれるのはそのためである。もし念佛者や禪者が破戒をなし不道德を行うとすれば、その念佛や禪定はいまだ徹底していない証拠である。眞の佛教者にとっては、このように倫理道徳の問題はすでに解決しているのであって、道徳を信仰や禪定と別個に取扱つたり、佛教には倫理道徳の思想や意識が欠けていて、佛教には倫理道徳の思想や意識が欠けているといつたりするような人は、佛教を十分に理解しないものである。政治界や經濟界、その他一般の職業にある人でも、眞に佛教の信仰に徹底すれば、決してそこに悪徳が行われることなく、世間の日常生活は淨化されるであろう。そして佛教の理想としての淨仏国土も、社会のすべての人を右のような眞の佛教者となすこと以外にはない。

〔五、必ず正覚に至る〕すでに悪趣の因としての悪業が除かれ、三結も断ぜられているから、この聖者の考え方や行動はすべて理想に向って正しく進むようになつており、従つて正覚に至ることはすでに決定しているのである。これを正性決定（ペ sammatta-niyata 梵 samyaktva-niyata）という。つまり正覚への正しいコースがすでに確定しており、これに従つて行きさえすれば、早晚必ず目的地に到達するのである。いわば不退転であり、信心決定である。淨土信仰において、淨土に往生するということは正性決定を意味し、それが信心決定である。

なお現観については後世の仏教では種々に論ぜられているけれども、今はこれを省略したい。⁽⁸⁾

1 大正一・一一二b。同様の文句をもつてゐる經典はその前後に極めて多い。雜阿含卷一五一六に含まれてゐる三九三經一四四二經の多くがそれである。

2 大正二・一〇六c。なお前章の註⁴でペーリ大般涅槃經における法鏡の教が説かれた場所を指摘したが、その直前の所に「ナーディカで死んだ五百人の優婆塞は、三結を断じ、須陀洹となり、不墮法であつて、将来は正覚に至ることが決定している」という仏の言葉がある。Digha ii p. 93 (南伝七・五八頁)

3 現観は説一切有部の俱舍論等によれば、苦法智忍・苦法智、苦類智忍・苦類智乃至道法智忍・道法智、道類智忍・道類智といふように、四諦に関する三界における見惑（八十八使）を十

六心剎那に別々に断除するとされるから、当然漸次現観説となる。十六心剎那は極めて短い時間であるから、一瞬の断惑のようにも考えられ、その点から、現観は一時に起る頓断であるという説も出て來ることになるが、厳密には十六心剎那を要し、四諦の一々が欲界及び上二界にわたつて別々に現観されるから見惑の漸断ということになる。然し頓断の主張者は右の十六心剎那を一時とすること以外にも、理論的に見て、苦諦が真に理解されるためには、苦の原因としての集諦が同時に理解されなければならず、また苦が真に苦として自覺されるのは、高い理想意識としての滅諦が自覺されなければならず、滅諦が正しく知られるには、その原因としての道諦が知られていないければならないことになる。従つて苦諦が正しく理解されるには、その奥に集・滅・道の三諦が正しく理解されていなければならぬことになる。この点から一諦が理解される時には必ず他の三諦も理解されている必要があり、四諦は同時に理解されるというが、頓現観説の一つの理由である。異部宗輪論によれば、大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部の大衆四部の本宗同義（大正四九・一五c）及び化地部（同一六c）は四聖諦一時現観説を唱え、説一切有部（同一六b）、及び大衆四部の末宗異義（同一六a）は四諦の漸現観説を唱えたとされる。また大毘婆沙論一〇三（大正二七・五三三a）によれば、分別論者は四聖諦一時現観説を唱えたとされる。ペーリ仏教の論事（Kathā-vatthu）及びその註によれば、その一ノ四では正量部が、二ノ九では案達派（Andhaka 南方アンドラ地方の大衆四派）・説一

切有部・正量部・賢胄部が、四諦の漸次現観説を主張したとされる。これに対し南方上座部（パーリ仏教）では、理論的に見て四諦は一時に頓現観されたとした。

4 倶舍論二三（大正二九・一二三a以下）によれば、説一切有部では、極七返生とは、欲界天及び人界に各七返ずつ生れるのが最高であるという意味として、欲界天及び人界を加えた極七返生の意味ではないとしている。前の註²で指摘した雜阿含卷五の經では「七有の天人に趣き」とあり、また中阿含卷四七、

多界經（大正一・七二四a）には「若見諦人受三八有者終無是處」として、現觀者は決して第八有を受けないとされているがそれが人界か天界か、両者を合したものかは不明である。パーリ阿含でも極七返のことは屢々出ているが、人界、天界の別はない。恐らく最初は漠然と七回の輪廻來生を指したものであろう。

5 家々（kolamkola）一種（ekabija or ekavici間）、七種不還等の語は原始仏教には見当らないが、部派仏教では説かれたらしく、パーリ仏教でも人施設論（Puggala-paññatti）の中にこれらの語が出ている。詳細は俱舍論二四（大正二九・一一三〇以下）参照。

（俱生起 修惑）	分別起		煩惱障	（見惑）	所知障	現行—資糧位漸伏、加行位頓伏
	……		……			
	種子—真見道無間道頓斷		習氣—真見道解脱道頓捨			
	（前六識俱）	（現行—地前漸伏、初地頓伏	（現行—地前漸伏、初地頓伏			
	種子—金剛無間道頓斷		習氣—真見道解脱道頓捨			
	（第七識俱）	（現行—初地以上漸伏、第七地永伏	（現行—初地以上漸伏、第七地永伏			
	種子—金剛無間道頓斷		習氣—真見道解脱道永捨			
	（第六識俱）	（現行—地前漸伏、第八地永伏	（現行—地前漸伏、第八地永伏			
	種子—地々漸断、金剛無間道永斷		習氣—真見道解脱道永捨			
	（第七識俱）	（現行—地々或伏、或起、金剛無間道永捨	（現行—地々或伏、或起、金剛無間道永捨			
	種子—金剛無間道頓斷		習氣—真見道解脱道永捨			

右の表で、現行については頓伏、永伏等の伏（一時的に起らぬとする）の字を用い、種子については断の字を、習氣について

それぞれ別々に断ぜられる経過を、煩惱の現行・種子・習氣という強弱に従って考察している。例えば成唯識論一〇（大正三一・五四a以下）の説はそれであって、これを表示すれば次の如くなる。この表における資糧位、加行位等の階位については、第二章における法相宗の四十一位と小乘説・五位説との对照表参照。なお現行とは煩惱が実際に起る状態、種子とは煩惱の習慣力の状態、習氣とは多少その残滓気分が認められるもの。種子以下は現行せず。

は捨の字を用いてある。捨に至れば絶対に跡方もなくなることを意味する。無間道・解脱道は悟証の得られる直前が解脱道であり、その前の段階が無間道である。金剛とは金剛喻定の略で、仏果に入る前の段階を指す。即ち金剛無間道から仏果解脱道を経て仏果に入る。

7. 見道位と不退転位とは必ずしも同じではない。有部等の部派佛教説によるも、見道は初步の聖者としての不退転位であるが、阿羅漢位を退転するかしないかについては部派間でも異説があり、有部は五種羅漢を説いて、退転するものとしないものとがあるとする。大乗の十住説、十地説についても、不退に関しては種々である。最初期大乗の十地（十住）には第七に不退転位があつて、本来はこれと見道とが同視されたか不明である。前に第二章でも触れたように唯識説や天台の別教大乗説としては十地の初地で見道があるとし、円教説では十住の初住を見道位と見ていている。また本来の華嚴十地説では第八不動地が不退転位であるともされ、梵文大事の十地説では第四地の説明の所で不退法や不退菩薩が説かれているが、五地六地を退転するとせられている所もあるから、確説はない。要するに、見道位は一応の不退転であつて、一たび聖者に入れば、それを退転して凡夫に墮ちることはないとされる。

8. 瑜伽行派では六現觀が説かれる。例えば瑜伽師地論五五（大正三〇・六〇五c）、同七一（六九〇c以下）、顯揚聖教論一七（大正三一・五六二c）、成唯識論九（大正三一・五〇c）等に出ており、思現觀、信現觀、戒現觀、現觀智諦現觀、現觀辺

智諦現觀、究竟現觀がそれである。第一の思現觀とは見道以前の加行道中の思所成の慧ともされるが、本来は諸諦における決定の思惟で、四諦を正しく觀察思惟する見道の智慧を指すであろう。第二の信現觀は三宝への信の徹底であり、第三の戒現觀は戒証淨に当るから、この二つで見道の際の四証淨を示している。第四は真理を証得する刹那の根本及び後得の無分別智であり、第五はその後の世間、出世間の有分別智であつて、見道のみでなく修道位にも及ぶとせられ、第六は修惑をも全断して尽智・無生智が生じた究竟位の現觀であるとされる。現觀とは原始佛教や部派佛教では、見道刹那の真理把握のみを意味するとせられていたのに、瑜伽行派の六現觀説では、見道以前から、最高の仮位に至る幾つかの段階の「さとり」を意味するかのように見られるけれども、実はやはりすべては四諦を現觀する見道の刹那のみを指すものと見らるべきであろう。須陀洹だけではなく、斯陀含・阿那含・阿羅漢の「さとり」にも現觀があるとされる例は、例えばペーリ佛教でも無碍解道（*Patissambhida-magga*）の中に現觀論があつて、そこで四向四果の位にすべて現觀があるとしている（南伝四一・一六四頁以下）。これは前にも述べたように、凡夫位すでに修惑を断じている人は、その程度に従つて、見道と同時に斯陀含果乃至阿羅漢果が得られるのである。従つて現觀の概念は、いかなる場合にも四諦や緣起の道理を理論的に把握理解することであると見らるべきである。

前二章によつて、最初の重要な「さとり」としての現観がいかなるものであり、それはいかなる内容のものであるかを一応説明し終つた。現観以後の修道の段階では、種々なる修惑を一步一步に断除していくのである。俱舍論によれば、修惑としては、貪欲・瞋恚・愚痴（無明）・慢の四種が最大のもとされるが、貪欲には欲界に属する官能的な五欲等から成る欲貪、色界における味定等の禅定的欲求としての色貪、無色界における奢摩他の寂止虚無等を願う無色貪の別がある。瞋恚は欲界のみに存して上二界には存在しない。禅定状態では怒るということがないからである。無明は一切煩惱の中で根本的なものであるから最も根強く、また慢は自我を意識し自己中心的なものであるから、我執が断ぜられない限り、禅定中にも存在する。

右の修惑としての根本四煩惱と修道におけるその断除の情況とを見るに、先ず斯陀含果においては、欲界の修惑が部分的に断ぜられて稀薄となり、阿那含果において欲界修惑としての欲貪と瞋恚とが全断されるのである。欲界の煩惱が全断されているから阿那含は欲界（六欲天及び人界）に輪廻するところが全くないとされる。不還といわれる所以である。そして阿那含に至るまでは禅定は必ずしも必要でない。欲界善としての施・戒が無漏のものとなれば、阿那含までは到達されるからである。しかしそれ以後は上二界の煩惱としての色

貪・無色貪等を断じなければならぬから、色界定・無色界定等の禅定も必要となり、最高の阿羅漢果に到達する時には、すべての禅定に通達し、更に禅定の応用としての化他のための三明・六通というような神通も必要となり、一切の煩惱も断じ尽くされ、漏尽通が得られなければならない。

ところで原始仏教以来、煩惱に五下分結・五上分結ということがある。五下分結とは下分、すなわち欲界で断ぜらるべき煩惱のことと、身見・疑・戒取は須陀洹向の見道において断ぜられ、欲貪・瞋恚は阿那含となる時に全断されることは、すでに見て来た通りである。次に五上分結は阿那含以後に断ぜらるべき上二界の煩惱及びその他一切の煩惱に当るが、そこには色貪・無色貪・無明・慢・掉擧の五つが挙げられる。この中、最初の四つはすでに見て来たが、最後の掉擧は、部派仏教等では根本煩惱とされていない。掉擧は禅定を妨げるものであるから、禅定が得られなければ阿羅漢となれないといふ点から、恐らく掉擧を上分結としたものであろう。しかし上分結の中に色貪・無色貪があるから、特に掉擧を掲げる必要はないであろう。そのために俱舍論では、掉擧は大煩惱とはされるが、根本煩惱には加えられていない。更に唯識説では掉擧は隨煩惱とされているにすぎない。

見惑の場合もそうであるが、特に修惑を断する諸段階の

「さとり」の中でも最も重要なことは、何れの場合も、我執を除き個我を没することである。原始仏教において、修道のための坐禅觀法として、五蘊の無常・苦・無我を観すべきことが説かれたのはそのためである。また初步の凡夫時代から最高の阿羅漢位に至るまで、各段階で一貫して一乘道として修すべきことが説かれている四念處觀にしても、身・受・心・法の不淨・苦・無常・無我を観じて無我を体得させるためのものである。

更に原始仏教で修習位に課する空・無相・無願の三解脱門（又は三三昧）も、空無我を得させるものである。

禪において無が強調され、念佛において絶対他力が説かれるのも、すべて吾我のはからいを捨てさせるためのものである。吾我の情識を保存している限り、絶対に「さとり」は得られない。しかし吾我執著の捨離ということは極めて困難である。禪の「さとり」が十年、二十年の修行を要するとされるのもそのためである。吾我の中心をなす第七末那識は、本能的に我々の心の奥深く、執拗に根を張っている。この吾我執著を去つて、内外一切を平等に見る平等性智が完成するの

られる⁽³⁾。

1 原始仏教や部派仏教では不淨・苦・無我・無常を観すべきであるとするが、仏性や如來藏を説く大乗仏教では、涅槃經にるように仏性の淨・樂・我・常を観じ、これを実現させるよう説かれている。これは禪の「さとり」においても一方では無を説くが、他方では見性（仏性や心性を見る）をもって「さとり」とするのに相当する。真空は妙有に通ずるから、何れも誤つていいことになる。

2 この論文は原始仏教を中心として、經論等の記述に従って、「さとり」を文献的に考察したのであるが、「さとり」の風光がいかなるものであり、悟と未悟の心境の相違はいかなるものであるかを、禪者や念佛者の体験記録から、心理学的哲学的に詳細に縦横に論じたものとしては、鈴木大拙博士の種々なる論説がある。鈴木博士の多くの著書はこの点を解明しようとしたものである。

は仏果位でなければ得られないとされるのは、その捨離の困難さと、最後の「さとり」の容易でないことを物語つてゐる。身心を脱落し、漆桶を破することがいかに困難であり、身命を放捨する覚悟でなければ、この境地が得られないことが知