

大毘婆沙論の発心説

一 大毘婆沙論について

大毘婆沙論（以下『婆沙』と略す）は西紀前百年以前の成立と見られる^①発智論の浩瀚な註釈書である。五百羅漢造とあり、多くの善知識によって論述された説の集大成である。玄奘は『婆沙』の成立をカニシカ王時代の成立^②と伝えるが、カニシカ王時代の設定が問題となっているので、『婆沙』の成立年代は確定されていない。かつては木村泰賢博士によって西暦紀元後一五〇年頃成立説が出された^③。近年、平川彰博士は最近の研究成果にもとづいて、『婆沙』の現形成立は竜樹の時代（宇井説一五〇～二五〇年間）より後になることが考えられるが、大体の骨子は竜樹以前の成立と思われ、ともかく、この論書の成立は紀元後二世紀から三世紀ごろと見て大過ないだろうとされる^④。

右の成立年代からすれば『婆沙』は大乗仏教と並存し製作

大毘婆沙論の発心説（田上）

されたと考えられ、この点からこの論書思想は大乗仏教思想との関係も考慮して検討考究されなければならない。

『婆沙』を製作した理由は何であろうか。この論書は発智論の註釈書であるから、原書の内容を明解に解説した有部宗修行者たちのための教科書である。だがその教科書の製作理由は何かと改まって詰問したことに対して、つぎのような解答を与えている。

他の人たちが饒益するためである。世尊はつぎのようなことをお考えになった。「どうすれば多くの有情たちをして聖教を誤解なく了解させ、その教えのように精進し思惟し観察させることができるだろうか。」と。無量の煩惱を生起させないことによって甚深の法性に悟入できるのだが、そのためにこの論書を造った。

（『婆沙』巻一、大正二七・二上）

『婆沙』は、いたるところで「他宗をとどめ、己が宗を顯す^⑤」と所論の目的を示し、有部説に反対する説や、有部内の

田 上 太 秀

説にまで、その破斥の鋒先を向けて主として仏教内の異見を攻撃した。⁽⁶⁾しかしその攻撃は破斥することを目的としたのではなく、対者をして聖教を正しく理解させ、それに従って精進し思惟し観察するように教導することにあつた。対者を饒益することに目的があつた。これについて『婆沙』は、闇室中に種々の物があつても燈灯がなければたとえ有目者でもそれらを見ることはできないように、智者であろうと他人に聞法することがなければ善悪の義を分別することはできない。多聞によつて法を知り不善を離れ無義を捨て涅槃を得る、と教える。⁽⁷⁾たとえ因力があつても縁力がなくしては修業をよく成就することはできないという。まさに論破のための議論ではなく、対者の中にある覚智を開発し、その人を饒益することにあつたといえる。つまり有情の救済に造論の目的はあつた。

その救済とはどういうことをいうのか。所説によれば(一)嶮難処(異生性の諸可畏処)から平坦処(諸聖性の大王路)に移し安住させること、また(二)平等処(世間第一法)から正性離生(苦法智忍)に入らしめること、また(三)大苦処(生死)から大楽処(涅槃)に安置させることだ⁽⁸⁾という。その救済法として四諦が説かれた。『婆沙』は

仏告^ニ苾芻。一切如来応正等覺説^ニ拔濟法。謂四聖諦。宣説開^ニ示四聖諦法。拔^ニ濟有情^ニ出^ニ生死^ニ故。(卷七八、大正二七・四〇一)

中)

方觀^ニ四諦^ニ能入^ニ聖道^ニ証^ニ果法身。故唯四諦名^ニ拔濟法。(卷八二、大正二七・四二六下)

と説く。勿論、四諦は教理である。しかしそれは単に深遠な教理というに止まらず、苦悩する有情を救済する方法として説示された教化法である。そこで天・世間が退転し苦悩するのは四諦を理解しないから⁽⁹⁾だとも教える。

四諦を理論的にも実践的にも正しく理解したときに菩提(智)をうる。その智とは尽智であり無生智である。⁽¹⁰⁾この智を取得すれば救済され聖者となる。発心とはその智を求め心を発起することである。かくして、『婆沙』の所論の目的は四諦を理論的・実践的に正しく理解させることにあり、それによつて得達される智を求め発心の有り方がいかにあるのか、またあるべきかをいろいろの心理論を通して論述していると考える。本論文はここに焦点を合わせて考究するものである。

註(1) 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』一八頁。

(2) 『大唐西域記』卷二、三、大正五一・八八二上、八八六下、八八七上。『婆沙』卷二〇〇、大正二七・一〇〇四上。

(3) 木村泰賢『阿毘達磨の研究』二五六頁。

(4) 平川彰『初期大乘仏教の研究』七五七頁。

(5) 『婆沙』卷二、三、八、一〇、大正二七・七下、一四上、三六上、四七下。

(6) 木村・前掲書、二四〇頁。

(7) 『婆沙』卷一、大正二七・二中。

(8) 同 卷七八、大正二七・四〇一下。

(9) 同 卷六一、大正二七・三一五中。我觀^三天世間、

退^二於聖慧眼、由^下耽^二著名色、不^レ見^中四真諦^上。

(10) 『婆沙』卷四六、大正二七・二四〇中。

二 厭離とその原因

水野弘元博士は、仏教における宗教心は現実を怖れる厭離 (sainvega) ⁽¹⁾にあるといわれた。これを解釈すれば諸法無我、諸行無常、一切皆苦を感じ、輪廻界に流転することへの畏怖が、聖なるものをみることによって厭離 (解脱への欲望) ⁽²⁾を惹起することになると説述されたようである。

では『婆沙』所説の発心は何か。いままでこの問題について詳しく研究した論文は見当らない。あまり重要な問題として取り扱われなかったらしい。『婆沙』の発心説は簡単にまとめることは困難である。それはまとまった発心説がないからであるが、しかし論述を追読すると、『婆沙』の発心観が浮び上がって来る。本論文はその辺のところをまとめたもの

である。

論述の順序として、まず『婆沙』の発心説の概要を述べ、個々については後述する。

『婆沙』では発心の自性を厭離と考えているようだ。そして厭離の心所の因として二種が考えられている。すなわち(一)煩惱品に属するもの、(二)善根品に属するもの。前者にまた二つある、疑 (vicikitsā) と怖 (bhaya) である。⁽³⁾ 後者にも二つある、慚 (hri) と愧 (apatāpya) とである。これら諸因と厭離との関係は前者は内面的なもので、後者は外面的なものである。⁽⁴⁾ 内面的にこれら諸因が昂まり、それが外面に厭離という行為で表現されてくる。発心はこのような心理的内容をもった行為であると考えられているようである。つぎには個々の原因と厭離との関係を考究することにしよう。

◎煩惱品に属するもの・疑^レ疑はニカーヤ・阿舎では仏法僧の三宝とか仏教の正理とかに対する疑惑とされ、諸派の阿毘達磨においても疑は不善煩惱として説かれた。パーリの阿毘達磨においては疑は不善煩惱とのみ解釈され、有部では法蘊論・品類論等における心所法の中には疑は直接数えられなかった。しかし界身足論・品類足論における大地法の中では五煩惱の一つとして疑があげられた。ところが『婆沙』乃至俱舎論等はこれを心所法分類中に入れなかった。⁽⁵⁾

有部では根本煩惱の一つとして煩惱随眠品で詳しく論述さ

れており、界身足論卷上(大正二六・六一五中)、品類足論卷三(大正二六・七〇〇中)、入阿毘達磨論卷上(大正二八・九八三中)では疑は四諦に対する疑惑であるとされる。俱舍論や順正理論でも同じ解釈をしている。ところが『婆沙』では二種疑をあげ、四諦を疑う煩惱不善としての疑と世間普通の疑があるといい、前者が真の疑で、後者は無覆無記に属して実の疑結ではないという。⁽⁶⁾さらに『婆沙』ではこのほかに真理を発見することのために起る疑問など修道に關した善淨の疑も説述されているようである。つまり四諦の教説について疑惑を起すことは当然邪見であるがそれは必ずしも邪見としてみるべきものではなく、それは善知識に親近して正法を聞けば正見を生み出すという。ここで問題として取り上げた疑はこれに当る。所説によると、

問何等補特伽羅疑能引_二生正見_一。何等補特伽羅疑能引_二生邪見_一。

答若好与_二此法_一共住者。彼疑引_二生正見_一若好与_二外道_一共住者。

彼疑引_二生邪見_一。復次若樂習内論者。彼疑引_二生正見_一。復次若愛_下

親_二近善士_一聽聞正法者。彼疑引_二生正見_一。若愛_下親_二近不善士_一聽_中

聞不正法者。彼疑引_二生邪見_一。復次若因力加行力不放逸力増上者。

彼疑引_二生正見_一。若因力加行力不放逸力非増上者。彼疑引_二生邪見_一。

(『婆沙』卷一四、大正二七・六九上)

疑は縁によつては正見を生起する場合があることを述べる。

この見解に類似したものはニカーヤ・阿含の中にも求められ

る。南伝では善性につながる疑が強調されており、疑は厭離への縁として考えられているようである。⁽⁷⁾正見を得ればその立場は厭離の心所を惹起し解脱を求めようとする発心につながることになる。

◎煩惱品に属するもの・怖_レ怖_レについていえば、これはニカーヤ・阿含にも説かれておるが、パーリ仏教では怖は心所としては説かれなかった。⁽⁸⁾しかしパーリ仏教でも舍利弗阿毘曇論⁽⁹⁾でも怖は主として不善煩惱に属すると考えられていたようである。

有部では怖はほとんど考察されておらないが、『婆沙』は例外で怖が問題とされる。所説によれば怖は煩惱であるとはするが、怖の自性は欲界にあり、上二界にはないといひ、なげ怖が起るかといへば、後生者(後の世に生れ変わる者)を見、劫火焰(初禅以下のもの、つまり欲界のものが焼かれる火)を見るからだと説く。⁽¹⁰⁾その怖によつて欲界から脱れようとする厭離の心所が生起するというわけである。『婆沙』はここで怖と厭離との差別を

答名即差別。……尊者世友作_二如是説_一。怖唯欲界厭通_二三界_一。復作_二

是説_一。怖在_二煩惱品_一厭在_二善根品_一。復作_二是説_一。怖通_二染汚無覆無

記_一厭唯是善。大徳説曰。於_二衰損事_一深心疑慮欲_レ得_二遠離_一説名為_レ

怖。已得_二遠離_一深心憎惡説名為_レ厭。如是名為_二厭怖差別_一。(『婆

沙』卷七五、大正二七・三八六中)

など種々の説を紹介している。就中、世友説「怖唯欲界。厭通三界。」とあるのは旧訳『婆沙』では「若在_二欲界_一名_レ怖、若在_二色界_一名_二厭離_一。」(卷三九、大正二八・二八九中下)となつておる⁽¹¹⁾。新訳では怖と厭離とは自性並びに界繋の両方に差別があるとするに對し、旧訳は単なる界繋の差別とする。他の説によると怖は煩惱品に、厭離は善根品にあるといい、大徳は衰損事に疑惑をもち遠離しようとする心理が怖で、そこで憎悪の感情が表われたとき、これが厭離の心所という。つまり輪廻転生し変転無窮の欲界の現象に疑惑を生じ、それを畏怖し憎悪を抱き遠離しようとする厭離の心が生起する。大徳説は疑↓怖↓厭離の關係が示されている。

『婆沙』は聖者と凡夫における怖について述べる。ある説には凡夫には怖はあるが、聖者は五大怖をはなれているのでかれには怖はないとある。これに對し『婆沙』は批評して聖者・凡夫のいずれにも怖はあるという。つまり聖者(有学無学)にはたしかに五種の大怖はないが、また暫時の小怖が残っている。ただ世尊だけが一切の怖をもたない⁽¹²⁾と述べる。

いままで疑と怖とについて考察をして来たが、この二つは『婆沙』以外の有部の論書ではあまり重要視されなかつたようである。『婆沙』では二つは煩惱不善のものとして考えられたが、一方向上門の修道においては菩提への善心所といわれる厭離を惹起させる重要な原因であることが説かれている。

世友説は新訳・旧訳の見解の相違はあるにしても、また大徳説にしても、疑・怖が厭離の心所の裏付けとなる点が指摘されている。厭離は善なる心所として考えられるが、それはまさに煩惱品の疑・怖によって一面では惹起されることが注意されなければならない。

◎善根品に属するもの・慚愧(『婆沙』の中に欲界の善心を生起すべしという表現がみられるが、この場合は四禪定(上二界のもの)を得たいと思うならば欲界の善心を起しなさいという内容で示されている⁽¹³⁾。では欲界の善心とは何であろうか。

善の心所として十六善地法(信・精進・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・輕安・不放逸・捨・不害)があり、善心が起るといふ場合は十大善地法の心所が生起することを意味するわけである。しかしこれらの中で特に何が中心となって善心の生起というのであろうか。つまり善心の自性の問題である。『婆沙』⁽¹⁴⁾では霧尊者によって、善の自性は慚愧とするもの、三善根(無貪無瞋無癡)とするものなどの説があげられている。分別論者の説では、善の自性は正しい判断としての智であるといい、脇尊者の説では善の自性は如理作意でもあり、慚愧でもあり、三善根でもあり、また信等の五根(慚愧・三善根以外)でもあるという。以上のように善の自性について種々説が出されている。右の十大善地法に對して不善地法は何かといえ、無

明・昏沈・悼拳・無慚・無愧の五つがあげられて、善地法と対するものは無慚・無愧だけである。これによって慚愧は善心所の中心となるものである。俱舍論では大不善地法の中に無慚・無愧だけしかなく、⁽¹⁵⁾したがって、俱舍論は善心の自性は慚愧の二つと考えたようである。

慚と愧とはニカーヤ・阿含にもみられ、そこでは諸悪不善法を慚愧することであつた。⁽¹⁶⁾有部では品類足論に至つて十大善地法に入れられ、その後慚愧は大善地法の心所として一切の善心とつねに相応するとされた。慚愧の阿毘達磨的定義は集異門足論卷一（大正二六・三七〇上）にはじめて説示され、品類足論卷三（大正二六・七〇〇上）、發智論卷二（大正二六・九二五上）、『婆沙』卷三五（大正二七・一八〇中）に継承された。ここでは俱舍論の定義解釈をもつて慚愧の意味を知ることにする。

俱舍論は不善地の心所としての無漸無愧を説明し、その逆の意味として慚愧を述べようとする。頌偈に

無慚とは尊敬しないことである。(ahir aguruta……,
Abhidharmakośa-bhāṣya, Chapter II. G. 32a)

無愧とは罪において怖れを見ないことである。(……
avadye bhayādarśatvanatrapā……, Ibid. G. 32b)

とある。そして無慚とはもろもろの徳、そして徳行のある人に対して尊敬の心、尊崇の心・畏敬の心、随従の心をもたないこ

とであるといひ、無愧とは罪（善良な人々によって非離されるもの）⁽¹⁷⁾に対して畏怖をみないことだ⁽¹⁸⁾と解説する。ここで俱舍論は慚愧はこれらの説明の反対の意味であることを述べ、また一つの解説を与える。それは自分と他人を観察することによって自分の過失を恥じるのも慚愧であるといふ⁽¹⁹⁾。このように俱舍論では善知識への尊敬を慚、自己の罪惡への畏怖が愧と考へ、自他の觀察による自己の過失への恥がまとめて慚愧と解説した。『婆沙』の解釈を俱舍論は要領よくまとめており、『婆沙』の慚愧の解釈として考えてよい。『婆沙』は慚愧について、その重要性を、

復次如是二法（慚愧）守護世間。如三世尊説二有ニ白法能護世間。謂慚与愧。共無此二是則応無善趣解脱。欲下頌ニ其相令勤修習上。

復次如是二法能令有情種々差別。所謂父母兄弟姊妹男女眷屬尊卑長幼。共無此二如牛羊等。便無尊卑長幼差別。欲下頌ニ其相令勤修習上。故作ニ斯論。（卷三五、大正二七・一八〇中）

と、世間を守護し善趣解脱を將來する、また有情の差別をはつきりとさせ、さらに慚愧の有無は牛羊等と人間との區別を意味するといつて述べておる。そしてさらに、

慚愧即是法身衣服。（卷七〇、大正二七・三六二中）と表現した。

以上の検討によって慚愧は大善地法の中心となる心所であ

り、欲界の善心とは慚愧をもってその代表とされることが分った。そして前述来の内容を考慮してみれば慚愧がまさに厭離への因となることが分る。

以上厭離の心所を生起させる因を疑・怖・慚・愧と四種あげたが、いずれが中心となるかは明確ではないが、ただ厭離の心所は善であるから、慚・愧がその正因となるであろう。

では厭離とは何か。そしてそれは修道の過程でどこ段階で生起するのか、つまり修行の段階ではどこに当るのか。

『婆沙』は厭離について

厭惡違逆名厭。……毀_二皆煩惱_一名厭。……訶_二毀欲界_一名厭。厭_二

見所断_二名厭。……(卷二八、大正二七・一四七中)

と説明する。さらに厭離生起の階位については妙音や迦多衍

尼子などの説明をかりて述べる。妙音説では厭_二薄地、離染

|| 離欲地、解脱_二無学地、涅槃_二諸地果とあり、迦多衍尼子

説では根律儀・戒律儀・無悔・歡喜・安樂・等持_二修行地、

如実智見_二見道、厭_二薄地、離染_二離欲地、解脱_二無学地、

涅槃_二諸地果とある。二人の説から厭離は薄地(共十地)にあ

ることが分る。薄地とは三毒の煩惱が薄くなり、欲界の生存

を厭うようになった修行の階位であるが、この地は四果では

一來果に相当する。離染_二離欲地は欲界に対する煩惱をはな

れた地で、共十地の離欲地に当り、四果では不還果に相当す

る。ここは色界・無色界であるが、いまだ凡夫の世界で、真

の聖者の世界ではない。解脱_二無学地は阿羅漢果をいい共十地の已作地に当る。涅槃は諸地の果とみるので従って妙音説は共十地の第五・六・七に当る。⁽²²⁾また迦多衍尼子説では厭は同じく薄地にあり、それ以上の地についても同様であるが、妙音説と異るところは修行地と見地とを加説している点である。迦多衍尼子説の修行地は内容から見て、共十地の乾慧地と種性に相当すると考えられよう。見地は共十地の第四見地に相当するようだが、如実智見を見地とする見解からすれば、単に預流果だけではなさそうであり、むしろ「見道」とみるべきで、この場合八人地も含むといえよう。⁽²³⁾したがって如実智見_二見地の迦多衍尼子説は共十地の八人地と見地とを含む意味のものであろう。

かくして二人の説明によってみれば、厭離は共十地の薄地に相当し、欲界の最高階位にある心所、つまり上二界へ進趣せんとする善なる心所と考えられている。有部の教理では一來果にあり欲界繋の煩惱を部分的には断じておるが、まだ僅かばかりそれが残余している欲界の最高階位である。菩薩人でいえば不退転地を過ぎてまだ成仏しない前の階位である。⁽²⁴⁾

欲界の善心を生起するとはまさにこの厭離の心所の生起であり、これは上二界、すなわち色界・無色界へ進趣しようとする心所の生起である。つまり離欲地(煩惱が全く消滅した状態の聖者の階位)への発心の自性をいう。ここで注意すべきこ

とは、欲界は共十地の第一乾慧地から第五薄地までであり、上二界は第六離欲地をいうが、これら欲界・色界・無色界はみな凡夫界をいつておるのであるから、たとえ離欲地の聖者でも眞の聖者ではない。眞の聖者とは第七已作地に入った聖者を指しているのである。したがって、厭離の心所の生起は凡夫界の中期に属する発心であるといえる。だが薄地において厭離の心所が生起することは聖者でもかなり高位の聖者になろうとする発心であることが分る。(a)先きに厭離が三界に通じて生起するという妙音説をもってすれば、厭離はまず欲界の最高階位の薄地で生起して離欲地に入り、つぎに離欲地(上二界)で生起して第七已作地に入りて眞の聖者になるということになる。(b)もし旧訳に従えば欲界にあれば怖となり、色界にあれば厭離となるとすれば、自性が同じで界繋のみが異なるのであるから、無上菩提を求める善なる心所、つまり無上菩提心が界繋に従って変化し向上して行くという解釈が成り立つ。これら新・旧の訳の相違と、(c)前述来の薄地||厭離とする妙音説(迦多衍尼子説も同じ)と対照して考えると理解に苦しむ点が指摘される。

もし(a)の説をもってすれば、(c)説で厭離||薄地と限定して説くことは不合理である。(c)説では離欲地(上二界)||厭離とは説述していないから。また(b)説(旧訳)をもってすれば、厭離は色界にあれば生起するといふのであるから、(c)説と矛盾

する。このように(a)説、(b)説、(c)説を対照してみるといずれが眞説であるか確定できないが、ただ(c)説は迦多衍尼子説も同説であり、(c)説の旧訳も相違するものではないから一応(c)説が『婆沙』説と考えられるのではないか。

厭離はかくして欲界人趣が上二界の聖者となるために最終的に発起する善なる心所であることが分る。これは初発菩提心とか世間第一法の生起とかなどの発心を含めた有部の発心の眞意を論じたものといえる。初発菩提心や世間第一法の生起は厭離への段階的発心といえそうである。これについては次の項において考察することにした。

註(1) 水野弘元『仏教とは何か』昭和仏教全集第二部六(教育新漸社)、一一七頁。同『パーリ語辞典』の中でも *saṃvega* を「宗教心」と訳されている。

(2) Monier Williams : A Sanskrit Dictionary. p. 115 a.

(3) 怖と疑とは法蘊足論、界身足論、品類足論などに相承された心所法の分類表になかったもので『婆沙』が修道の理論において初めて求めたものである。福原亮巖『阿毘達磨論書の發達』二四八頁参照。

(4) 水野弘元博士のご教示による。

(5) 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』五八七頁以下。

(6) 『婆沙』卷五〇、大正二七・二五八下。煩惱でない無覆無記の疑については成実論卷一〇、大正三三・三一五下以

下。成唯識論卷四、大正三一・二三上。

- (7) AN. VII. Mahāvagga 66. Kesaputtiya. 中阿含三、大正一・四三八下参照。阿含では世尊への教法への疑はしましめると同時に、一面善性を意味する疑として消極的にその価値をみとめている。福原亮巖「疑惑の研究」(『竜谷大学論集』三四七号四五頁以下参照。)

- (8) 水野『心識論』七四四～五頁。

- (9) 卷二一、大正二八・六六二下、卷二三、大正二八・六七三上。

- (10) 卷七五、大正二七・三八六中。

- (11) これら二説のいずれが『婆沙』説なのか後に明確となるう。

- (12) 卷七五、大正二七・三八六中下。

- (13) 『婆沙』卷一五二、大正二七・七七三上、卷一五四、大正二七・七八二中下。

- (14) 同、卷五一、大正二七・二六三上中。

- (15) akuśala tvāhrikhyamanapatrapā <Chapter II G. 26 c.d> (Abhidharmakośa-bhāṣya. Part I p. 294)

- (16) AN. III. p. 2 雜阿含二六、大正二・一八七上、一八八上。

- (17) Abhidharmakośa-bhāṣya Part I. p. 201, l. 4.

- (18) Ibid. l. 7.

- (19) Ibid. p. 202. l. 7. 8—10. 桜部建『俱舍論の研究』二九五頁。

- (20) 『婆沙』卷二九、大正二七・一五一上。敬の自性は慚とある。

大毘婆沙論の発心説(田上)

- (21) 同、卷二八、大正二七・一四七中下。

- (22) 阿毘曇毘婆沙論、卷一五、大正二八・一一四上。見地を加える。

- (23) 平川彰『初期大乘仏教の研究』三九一頁参照。

- (24) 大智度論、卷七五、大正二五・五八六上。

三 初発菩提心と世間第一法の生起

初発菩提心とは菩提を求めて初めて発起させる心であり、この菩提は後述する三種菩提(声聞菩提・縁覚菩提・仏菩提)のいずれであるかはいまのところ問わないが、通じて単に菩提という意味のものである。世間第一法の生起とは四善根(煖・頂・忍・世第一法)の一つ世第一法(最高智)の生起をいう。いまここで考究しようとするのは初発菩提心と世間第一法の生起とが、修行過程においていかなる関係にあるかを確認することにある。前項において厭離という善心所が欲界を厭うて上二界に進趣する発心の心理であることを述べ、その厭離の善心所の発起への段階に初発菩提心と世間第一法の生起があることを論述しておいたので、その論証としてこの項は設けた。『婆沙』は聖者についてつぎのような説述をする。

- (イ) 謂入聖法略有三種。一者世俗。二者勝義。世俗者。謂捨離家法趣於非家。剃除鬚髮被服袈裟。以正信心受持淨戒。勝義者。謂從世第一法入苦法智忍。(卷六六、大正二七

・三四二下)

(ロ) 聖者有三二種。一世俗。二勝義。得_二此善根_{一名}世俗聖。若入_二聖道_{一名}勝義聖。發心出家尚名_三聖者。況得_三忍法_。(卷一二〇、大正二七・六二六上)

(イ)では出家し鬚髮を剃除し袈裟を着服し正信心を起し持戒したものの、つまり最初発心のものとは世俗の聖者といひ世間第一法を生起し、苦法智忍(共十地では第三八人地の智)を得たものは勝義の聖者とする。(ロ)では此善根(前後の文から四善根の忍法)をえたものが世俗の聖者といひ、聖道(ここでは見道をいうが、共十地でいえば第三八人地・第四見地に相当するだろう。)に入ったものが勝義の聖者という。そしてここで世俗聖という忍法の聖者はいうに及ばず、(イ)で述べた出家・剃鬚髮・發正信心・持淨戒のものも聖者であるという。かくて聖者にも修行の段階で優劣の差別がつけられていることが分る。(イ)の世俗聖者が聖者の中では最下位のものであり、ここから聖者と呼称されるものようである。有部で眞の聖者といわれるのは見道に入った聖者をいうのであるが、前掲の所述からいえば三種の聖者をあげておるようである。すなわちこれを共十地に相当させて考えれば、初發菩提心(イ)の世俗聖者)の聖者は第一乾慧地に入った聖者で、ここで五停心觀のいずれか一つと四念処觀の共相・総相の二念住の觀法もなす。これによって第二性地に入る。第二地で四善根を修行するが、忍法を得て

聖者となる。声聞・縁覺の聖者は惡趣に墮落しない忍法を得た聖者である。つまり声聞乘としての性 Gotra が形成され改変出来なくなった聖者である。ここで世間第一法を生起すれば見道(正性離生)に入った聖者となる。この見道の聖者から一応聖者としてみとめられる。

かくして初發菩提心の聖者と世間第一法を生起した聖者とは優劣・高低の差別がなされており、従つてここに初發菩提心と世間第一法の生起とに価値の上で大きな相違があることが分る。さきに(イ)の論述の中で初發菩提心の内容は示されたが、では世間第一法の生起とは何であろうか。これについて『婆沙』は、

忍違_二惡趣_一諸得_三忍位_一者於_三諸惡趣_一得_三非_二折滅_一。菩薩有時乘_三大願力_一生_三諸惡趣_一饒_三益有情_一故。二乘忍位無_二趣_一仏乘_一理_上。(卷六八、大正二七・三五二上)

世間第一法の生起は忍位に安住せず、諸惡趣に墮生する誓願を起し、有情の救済のために仏乘に進趣する發心である、それは菩薩の發心である、という。世間第一法の生起は菩薩の發心である。『婆沙』は世間第一法を生起しないで正性離生(見道)に入り、そして四果を得るといふ道理はありえないとも説くが、初發菩提心^(イ)によつて直接(等無間)に正性離生をうるとはどこにも述べない。

『婆沙』はまた加行の面から初發菩提心と世間第一法の生

起との差別をした。仏の大悲・四無所畏・十力を得るための加行として、順決択分善根(四善根のこと)は近加行(仏のさとりに近い加行)とし、初不退菩提心は遠加行(仏のさとりに遠い加行)とした。²⁾ 仏のさとりをうる加行として四善根は不退菩提心の加行と比べてより近い加行であり、その中でも世間第一法は最も近い加行ということになる。

このように初発菩提心と世間第一法の生起とは真のさとりに近い加行の先後の関係であり、遠近の関係であり、深淺の關係であることが分ったが、この二種発心は三種菩提とはどんな關係にあるのだろうか。『婆沙』に出家を勧める説示をする中に、

勸出家者。即是勸人如応当得三種菩提。謂声聞菩提。独覺菩提。無上菩提。(卷六六、大正二七・三四三下)。

と出家の当初に三種菩提が設定されており、初発心時に分相應に三種菩提のいずれかを得べきことを、また求むべきことを勧めている。初発心時に声聞・縁覺のいずれかの菩提を各人が求めて行けば、彼らは四善根の忍位を得てそこで聖者となり、それに安住するが、無上菩提を求めたものは忍位に安住せず、世間第一法を發起してさらに仏の無上菩提へ向けて進趣し有情の饒益に向うであろう。彼だけは仏果をうることになるのである。初発菩提心時に三種菩提のいずれかを求むべきことが勧められており、世間第一法の生起をなす

聖者は初発菩提心時に無上菩提を求めたものであるようだ。

これによってみれば世間第一法の生起は初発菩提心時において約束されているといわなければならない。有部で主張したい真の発心は世間第一法の生起であり、共十地でいえば性地の発心であると考えられる。しかし世間第一法の生起も初発菩提心時に約束されているわけであるから、初発菩提心はこの意味ではもつとも大切であり、また困難であり、得がたいものだといえる。大乘仏教で特に但菩薩十地で初発心が最重要視され、強調されているのは、この意味のところを指しているであろう。

ここで注意しなければならないことは、たとえ世間第一法を生起して真の聖者となっても、これはまだ四果の中でも預流果の聖者であって阿羅漢果を指しているのではない。前述したように共十地でいえばまだ第三、第四の地に入ったことで、第七地において本当の聖者阿羅漢となる、また成仏す³⁾る。前述の厭離の善心所の生起はこの預流果の上の一來果、共十地でいえば薄地で生起されるもので、この生起によって不還果、共十地では離欲地に入る。ここまでが凡夫界であり、真実の聖者とはこの上にある已作地の聖者をいっている。だから世間第一法の生起は厭離の心所の生起以前の発心でありこの意味からすれば世間第一法は阿羅漢果からは遠い加行であり、厭離は近い加行といえる。初発菩提心は極遠加行であ

る。だが厭離の心所は初発菩提心に約束されているといわなければならない。

註(1) 卷二、大正二七・三中。

(2) 『婆沙』卷三〇、大正二七・一五七下。卷三一、大正二七・一五九上、一六〇中。

(3) 如説。如来解脱与余阿羅漢等解脱無異。答応作是説。諸有情類証_レ滅_二時皆共証_レ一。『婆沙』卷三一、大正二七・一六二中。

四 世間第一法の生起と発阿耨多羅三藐三菩提心

大乘仏教の菩薩は最初に必ず阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覚）を求める心を発起させなければならない。これによってかれは真の大乘菩薩となる。苦悩に満ち溢れた生死輪廻界からすべての有情を救済しようという誓願を立て無上正等覚を求める心を発起するのが大乘仏教の菩薩である。ところが有部では『婆沙』をみると阿耨多羅三藐三菩提を求める心を発起しただけでは真の菩薩とは認められていない。⁽¹⁾ここに大乘の菩薩観と有部の菩薩観とに相違が見られる。

『婆沙』でも利生のための発阿耨多羅三藐三菩提心が述べられ、その発心の困難さを強調し、それをなすのは菩薩であると説示する点は大乗の見解と同じである。言うところは、

(1) 如説菩薩見老病死逼_二惱世間_一深心厭離。最初発阿耨多羅

三藐三菩提心。由_二此心_一故経_二三大劫阿僧企耶_一。修集種々難行苦行_二而無_二退転_一。此甚為_レ難。〔『婆沙』卷三五、大正二七・八一一下）

(2) 如_レ諸菩薩_一見_二老病死逼_二惱世間_一。為_二救済_一故初発_二無上正等覚心_一。由_二此心_一故_二三無数劫_一。修_二習百千難行苦行_一。無有_二留礙_一常不_二退転_一。初菩提心甚為_レ難得。〔『婆沙』卷四七、大正二七・二四二上中）

発阿耨多羅三藐三菩提心は利生のためであり、この発心後に三大無数劫の百千難行苦行をなすが不退転である。これはまったく至難の修行であり、初発菩提心は得がたいという。これらの説明では大乘所説と何んら異るところはない。共十地でいえば大乘菩薩の初発心は第一地に相当するのであるが、この説明を前項所掲の卷六八（大正二七・三五二上）の例と照合すれば、必ずしも初地に相当するものでなさそうである。つまり性地の発心であり、まさに世間第一法の生起を指しているものと考えられる。『婆沙』はこの発阿耨多羅三藐三菩提心をもって真の菩薩の資格とはしない。すなわち前述のように発阿耨多羅三藐三菩提心後に三大無数劫の修行を経て、仏の三十二好相を円満した人こそ真の菩薩であるという。⁽²⁾

発智論の菩薩観を『婆沙』は具体的に解釈し、大乘菩薩を意識した問と答を示している。発智論に

齊_レ何名_二菩薩_一。答齊_二能造作增長相異熟業_一。（卷一八、大正二六・

一〇一八上。八健度論卷二七、大正二六・八九九下)

とある問答をうけて、『婆沙』³⁾は

問若諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心能不退轉。從此便應說為菩薩。何故乃至造作增長相異熟業方名菩薩耶。

と問い、

若於菩提決定及趣決定乃名真實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來。雖於菩提決定。而趣未決定。未得名為真實菩薩。要至修習妙相業時。乃於菩提決定。趣亦決定。是故齊此方名菩薩。

と答えて解釈をした。問いでは不退轉の發阿耨多羅三藐三菩提心であれば、この人は菩薩といえるのに何故に仏の三十二好相を加行によって造作し增長し円満した人をあえて菩薩というのか、と述べて、これに対して、もし無上菩提へ向けて發心して、到達すべき所に行き至ったときにその人が真實の菩薩という。求むべき無上菩提へ發心しても、それは初發心から妙相業を得ていない間のことで、仏の妙相業を修習した時に至って始めて趣(行くべき所)は決定し、この時に真實の菩薩というのである。だから發阿耨多羅三藐三菩提心の菩薩は修習習妙相業の菩薩になって真實の菩薩となる。

妙相異熟業の自性は身口意の三業であるが、就中、意業がもっとも中心となり、力となる。五識身でなく、意地にある。妙相異熟業は生得(生来えていたもの)、離染得(煩惱を除却して

えたもの)などではなく、ただ加行得(三無數劫を経てうるもの)である。この業は欲界の人趣に生起する。

『婆沙』の菩薩觀は本生菩薩觀といわれるが、いまここにあげた菩薩觀は大乗菩薩を意識した見解であると思われ、必ずしも本生菩薩觀ではなさそうである。『婆沙』の菩薩は妙相業を中心にして述べる。發阿耨多羅三藐三菩提心してもその人を眞の菩薩といわず、かれの趣が決定しなければ眞實の菩薩とはいえない。趣の決定は妙相業を得てからである。妙相業を修習し円満したときに趣は決定し眞實の菩薩とされる。

共十地によってみれば、發阿耨多羅三藐三菩提心は世間第一法生起と同じく性地においてであると考えられる。これから三無數劫を経て妙相業を得るが、妙相業は第七已作地においてえられるという。第七地で妙相は得られ、これより眞實の菩薩とされ、かれはさらに妙相業を増さしめて行く。声聞人であれば第七地は最高の究極の最終の果であり阿羅漢果である。だから『婆沙』のいう菩薩はここでもって眞實の菩薩と述べるのだが、共十地を説く般若經では第七地を完成の地として成仏の地とすれば、後三地の設定が不要となる。しかし般若經はさらに菩薩の修行地を加えてここに大乗菩薩の優越性を示している。

註(1) 平川彰・前掲書一七三―四頁参照。

(2) 舍利弗阿毘曇論、大正二八・五八五上中参照

(3) 『婆沙』卷一七六、大正二七・八八六下〜八八七下。

結 語

『婆沙』の発心といえは、普通世間第一法の生起とされるが、これは一般にいわれる四向四果の聖者、とくに預流果の聖者になるための加行であり、真に強調する発心は欲界の善心、つまり厭離の心所を生起することである。この欲界の苦しみから脱れたいという欲望を起すことである。しかしこれに到るにはまだ前段階としての発心があり、それが世間第一法の生起であり、初発菩提心である。初発菩提心は最初に生起するもので、これによって修行の生活に入ることになる。

ここに仏教の修行者の第一歩がある。初発菩提心において三種菩提のいずれかを求める決心をしなければならないのである、ここに二乗の聖者となるか、仏乗の聖者となるかが決定される。二乗の菩提を求める発心をした人は忍法位に安住する聖者となる。無上菩提(仏の菩提)を求める発心したものは、のちに忍位に安住せず、世間第一法を生起して、まさに利生のためにここにおいて無上正等覚を求むる発心をして仏のさとりに進趣する。このあとかれは欲界の煩惱から脱却するために厭離の心を生起して、ここに欲界を離れる。このように『婆沙』には初発菩提心→世間第一法の生起→厭離心の

生起という段階的発心観が述べられていると考えられる。

厭離心の生起は『婆沙』にいわせれば欲界の善心の生起である。この生起の原因となるものに煩惱品に属する疑と怖が考えられ、善根品に属する慚と愧とが考えられる。前者は内面的な因となり、後者は外面的な因となるもののようにである。

大乘で頻繁に使用される術語「発阿耨多羅三藐三菩提心」の加行は、『婆沙』では真の菩薩と呼ばれるための本當の資糧とはならず、これは世間第一法の生起と同等に考えられていることが指摘されうる。