

阿含における解脫思想展開の一斷面

— 心解脫と慧解脫 —

舟 橋 一 哉

この論稿は昭和二十二年十一月、龍谷大學に於て、日本佛敎學(協)會の大會が開かれた時、その席上で發表したものであるが、今回佛敎學(協)會理事會の承認を経て本誌に掲載する。

一、解脫思想展開の第一段階—心解脫—

阿含經を讀むと、「心解脫」「慧解脫」といふ言葉に屢々遭遇する。又心解脫の中にも色々な心解脫があつて例へば無相心解脫・空心解脫・無量心解脫・大心解脫・無所有心解脫・不苦不樂心解脫・時愛心解脫・不時不動心解脫などがある。これらを並べて考へて見ると、心解脫・慧解脫と言ふ言葉の意義については、敎理史學的に見て幾つかの段階の、そして又幾つかの系統の發展があつたものと思はれ、この複雑な敎理は到底一義的にこれ

を理解することは困難である。そこでこれらの間に時代的な發展の段階を考へ、又系統的に整理して見ようとするのが私の目的である。

最初の時代にあつては、心解脫も慧解脫も無かつたであらう。少くとも術語としての心解脫や慧解脫は無かつたに違ひない。「解脫」といふ言葉だけで、佛敎の目指す理想境を表はすには充分であつたからである。それが間もない頃に於て、先づ心解脫といふ言葉が出來た。しかしこの心解脫は、慧解脫や俱解脫に對して特殊な意義を持つた心解脫ではなくて、たゞ「心の解脫」といふ意味だけで「心解脫」と呼ばれたに違ひない。「解脫」とは「心があらゆるものの束縛から解脫すること」である事を思へば、このことは當然である。又文獻に照して見

でも、「心の解脱」から「心解脱」へと進んで行く、その経過は可成り明瞭に跡づけることが出来る。例へば現存の阿含經の中には、「心の解脱」といふことが屢々言はれてゐる。相應部四・三・五には釋尊について「その心はよく解脱してあり (svvimuttacitto)」とあり、相應部二・一・二には「比丘もし禪思し、心が解脱してあり (vimuttacitto) 云々」とあり、又中部七(一卷三八頁)には「心が三漏から解脱する (-āsavā cittaṃ vimuccatu) こと」を説いてゐる。この最後の文章は經典中に屢々出て来る型であつて、例へば、中部の一卷だけでも、二七(一卷一八四頁)、五一(一卷三四八頁)、三九(一卷二八〇頁)、六〇(一卷四一三頁)、七六(一卷五二二頁)等と同様に出てゐる。「その心は取著なくして諸漏より解脱せり。

(cittaṃ……anupādāya āsavehi vimuccatu)」といふ文章も經典の中によくある型で、例へば中部の三巻だけでも一四七(三卷二八〇頁)、一〇九(三卷二〇頁)、一一二(三卷三一頁)等に出てゐる。これと同じ文章の構造であるが、語の配列の少しく異なるもので、「その心は取著なくして、諸漏より離食し解脱す。」(相應部二・四五、同四七・一一等)

と言ふのもある。「我が心は解脱せり、と慧る」(中部一・二)とか、「よく三昧の修められし解脱せる心を見よ」(相應部一・四・八)とか、「彼等の心は正しく解脱せず」(同上)とか、「心は善く解脱してあり」(相應部一・二・七、同二・四)とか、「心は解脱してあり、善く解脱してあり」(相應部二・五二)とか、「かくの如く心の解脱せる比丘を云云」(相應部二・七九)とか、言はれてゐるのもその一例である。又他心智によつて知らるべき種々なる心掲げる時には、何時でも有貪心・離貪心から始まつて、解脱心・不解脱心で終るのが常である。殊に相應部六・二五には「心の解脱ありき」と言ふ場合、vimokkha cetaso ahu といふ語を使つてゐるが、この cetasa が「心解脱 (ceto-vimutti)」の「心」と同じ語である事を思へば、「心の解脱」から「心解脱」といふ熟語が造られる様になつた道筋は、容易に理解出来る。

この様に心が解脱するのであるから、それ丈の意味で「心解脱」と言ふ語が生れたのである。この様な意味を持つ心解脱は、心解脱と言ふ言葉の最も古い意味を傳へてゐると思はれる。例へば證悟の内容を顯はす型として

屢々經典に出て来る「我が心解脱は不動なり。これは最後の生なり。今や後有なし」と知る」といふ一連の文章の中の心解脱は、恐らくこの様な意味に於て理解さるべきものであらう。この心解脱の背後には、慧解脱も俱解脱も、況や時解脱も不時解脱も豫想されてはゐないのである。中部二六(一卷一六七頁)に於て釋尊自らその成道を語る場合、「我が解脱は不動なり。これは最後の生なり。今や後有なし」と知る」とあつて、此處には「心解脱」の代りに單に「解脱」とのみ言はれてゐる。このことは茲に言ふ「心解脱」が「心の解脱」の意味であることを證するものであらう。そして又「心解脱は不動なり」とあつても、恐らく不動ならざる心解脱といふものも、茲では考へられてゐないであらう。ところが相應部一七・三〇では、阿羅漢・漏盡者の中に、その心解脱の不動なる者と不動ならざる者とを分つてゐるが、此は後にも言ふ如く、恐らく「我が心解脱は不動なり」と言ふ文章から發展して、時解脱・不時解脱の分類へと進み行く。その中間の産物であらうと思はれ、従つて心解脱といふ語の原始的な意味を傳へてはゐないであらう。「我

が心解脱は不動なり」と言ふ所には、「自分の心の解脱が不動である」といふだけの意味が語られてゐるのであつて、「不動ならざる解脱」より、「不動なる解脱」の方が階位が上であること等が、此處で問題とされてゐるのではない。

註① シヤム版も同じ。

二、解脱思想展開の第二段階

— 心解脱即慧解脱 —

「心の解脱」は何によつて遂行せられるかと言へば、言ふまでもなく智慧 (pañña) である。即ち智慧によつて心が解脱するのである。それ故に解脱するものの當體に即して言へば心解脱であるが、解脱を完成させるその原動力に即して言へば慧解脱 (pañña-vimutti) である。この意味に於て心解脱と慧解脱との間には、何等の差別もない筈である。心解脱即慧解脱と言はなくてはならない。しかしこの様な意味に於て慧解脱を語るものは、その例を文獻に徴することが困難である。理として、どうしてもさうなくてはならない、といふだけである。若し強ひて求めるならば、例へば證悟を表はす型として經典

の中に屢々出て来る所の「諸漏盡くるによりて、無漏なる心解脱・慧解脱を現法において自ら證知し、現證し、具足して住す」^①といふ場合の慧解脱の如き、又相應部二二・五八に「如來・應供・正等覺者も慧解脱せる比丘も、ともに五蘊を厭離・離貪・滅盡して、取著なくして解脱した者である點は兩者全く同じいが、唯だ異なる點は、如來は初めて道を發見し給うたお方であるのに、慧解脱者はその道に従つて行する者である」(取意)とある場合の慧解脱の如き、何れも心解脱と同じ意味において用ひられてゐるやうに思はれる。前者においては、「諸漏盡くるによりて無漏なる心解脱・慧解脱を」と言うてゐるのを見ると、前章に述べた所の「心が諸漏より解脱する」と言ふ言葉を聯想させ、従つてこの文章は諸漏盡くるによつて心が諸漏より解脱したのが心解脱で、それが又同時に慧解脱でもあることを表はしてゐると思はれる。若し慧解脱が心解脱と質的に異なる内容を持つてゐるならば、諸漏盡くるによつて得られた無漏なる心解脱に對して、慧解脱を得るのは何に由るかを示さなくてはならぬであらう。又後者は、「五蘊を解脱してゐる點で慧解

脱者は如來にも等しい」と言ふのであるから、その様な如來の解脱と、如來と等しい解脱との間に、更に心解脱といふ別なる段階を設けることは出来ないと思はれる。又相應部五六・二二には「四諦を慧まごれる者は心解脱と慧解脱とを具足して苦際を盡す」^②とあるが、若しこれを心解脱と慧解脱とを區別する後の立場から言ふならば、後にも言ふ様に、「無明の滅」は「慧解脱」で「渴愛の滅」は「心解脱」と言はれ、この心解脱が更に三昧と結びつくのであるから、四諦を慧まごれる者は慧解脱であつても、未だ心解脱とは言はれない筈である。それにも拘らず、此處にこれを心解脱・慧解脱というてゐるのは、渴愛の滅を無明の滅に攝して、無明の滅によつて直ちに證悟を語つてゐるものであるから、ここに説かれてゐる心解脱^③と慧解脱は、兩者を區別する後の立場からは、理解が出来ない譯である。逆に言ふならば、心解脱即慧解脱の立場に立つてこそ初めて、無明の滅だけで直ちに證悟を語ることが理解出来るのである。

しからば、「慧解脱」と言ふ語が出来た様になつた經過を文献に徴することが可能であるか。これに就いても

「心の解脫」から「心解脫」となつた様には、その経過が明瞭に文獻に残つてゐない。唯だ、阿羅漢の證悟を表はす型に「阿羅漢にして諸漏已に盡き、(梵行) 已に立ち、所作已に辨じ、重擔を捨て、已利を速得し、有結を滅盡し、正智にして解脫せる者たり」(中部三五、一卷二三五頁等)とある場合の「正智解脫 (sammadāna vimutto)」それから經集一一〇五―七に出てゐる「了知解脫者 (añña-vimokkha)」の二つを擧げることが出来るだけである。「正智」の「智」と、「了知」とは、同じ *añña* と言ふ語を譯したのであるが、この語は例へば「之を修習し多修せば二果の隨一ありと期待せらる。即ち現法に於ける了知か、若し餘依あらば不還性である」(相應部四七・三六、中部一〇等)といふ様な場合にも用ひられ、又初轉法輪經を聞いた憍陳如が阿羅漢となつた時、「阿若 (añña) 憍陳如」即ち「了知し已れる憍陳如」と呼ばれる様になつた、と言はれてゐる所にも用ひられてゐる。これらは何れも唯一最高絶對の證悟を表はしてゐるのであるから、ここに慧解脫の起源を見るならば、その慧解脫は當然、唯一最高絶對の解脫である筈である。

さて心解脫と慧解脫とは、何れが先に成立したであらうか。これに就いても確かなことは解らないが、恐らく心解脫の方が古いであらう。何故ならば、慧解脫は殆ど總べての場合心解脫と共に説かれてゐて、慧解脫だけが單獨に説かれてゐることは極めて少い。これに反して、心解脫の方は心解脫だけで單獨に説かれてゐることも可成り多い。そして又已に述べたやうに、「心の解脫」から「心解脫」への發展は極めて滑かに理解出来るし、それを證する文獻も豊富であるが、慧解脫の方はさうでない。これらのことを考へて見ると、先づ「心解脫」といふ語が出来て、その心解脫は智慧による解脫である所から「慧解脫」と言はれたものであらう。

註 ①相應部四八・二〇、同五五・八、同四八・四三、同五一・七一、一一、一二、一八、二三、三一、三二、同五五・五二、中部六(一卷三五―六頁)、同一二(一卷七一頁)、同七七(二卷二二頁)、同四〇(一卷二八四頁)、同七三(一卷四九六頁)、同七一(一卷四八二頁)等。

②漢譯相當經雜阿含三二五では「如來・應・等正覺」に對して「阿羅漢・慧解脫」と言ふ語を使つてゐる。

③經集七二四―五、如是語一〇六頁。雜阿含一五 三一參照。

④「大谷大學研究年報」第二輯所載拙稿三〇八頁以下參照。
 ⑤増支部三・四・三二參照。

三、解脫思想展開の第三段階

— 慧解脫・心解脫と無明滅・渴愛滅 —

以上述べた範圍内にあつては、之を思想の方面から眺めて見る限り、解脫思想の上に根本的な發展の段階を劃することは出來難い。たとひ心解脫・慧解脫といふ術語が造られるに至つても、それは文字通り「心の解脫」「慧による解脫」を意味してゐて、それらの上に教學上の相異はなかつたからである。尤も、「心解脫」とか「慧解脫」とか言ふ術語が造られるに至つた、そこに發展の一つの段階を見る事も出來る譯で、その意味に於て、私はこれを、それ／＼第一段階・第二段階と呼んだのであるが、しかしそれは何處までも、解脫を表白する形式の上における發展であつて、解脫思想そのものの變化ではない。ところが此處に、心解脫と慧解脫との間に思想上の相異、引いては實踐上の隔りを見るに至つて、初めて解脫思想の根本的な轉回がなされたと見られる。それは先づ、「慧解脫」は「無明の滅」であり、「心解脫」は「渴

愛の滅」である、といふ形において表はれたのである。増支部二・三・一〇（一卷六一頁）には次の如く説かれてゐる。

「比丘等よ、これらの二は順明分法(Dhamma vijjhanāya)なり。一とは何ぞ。奢摩他と毘鉢舍那となり。比丘等よ、奢摩他を修して如何なる利益を來すか。心が修せらる。(cittam bhāvīyati)心を修して如何なる利益を來すか。所有の貪(rāga)が斷ぜらる。(pahīyati)比丘等よ、毘鉢舍那を修して如何なる利益を來すか。慧が修せらる。(pañña bhāvīyati)慧を修して如何なる利益を來すか。所有の無明が斷ぜらる。比丘等よ、貪に染汚せられたる心は解脫せず。(āgūpakkītiñham...cittam na vimuccati)無明に染汚せられたる慧は修せられず。比丘等よ、かくの如く貪より離るることによりて(rāga-vīraḅha)、心解脫あり。無明より離るることによりて、慧解脫あり。」

この經典は少しく複雑であるが、その語る所は要するに、「奢摩他」即ち「止」を修することによつて心が修せられ、その結果、貪が斷ぜられた時、心が解脫するの

が心解脱であり、之に對して、「毘鉢舍那」即ち「觀」を修することによつて慧が修せられ、その結果、無明が斷ぜられた時が慧解脱であることになる。(此處にも「心が解脱する」のが「心解脱」であることが表はれてゐる。)又雜阿含二六・七二(巴利缺)、同三七・五(巴利缺)には次の如く説かれてゐる。

「是ノ故ニ比丘離ニ貪欲ヲ者心解脱。離ニ無明ヲ者慧解脱。若シ彼ノ比丘離ニ貪欲ニ心解脱ヲ得ニ身ニ作證ニ離ニ無明ニ慧解脱ニ是ヲ名ク比丘斷ニ愛縛結慢ヲ無間等ニ究ニ竟ニ苦邊ヲ。」

「是ノ故ニ比丘於テ欲ニ離ニ欲ヲ心解脱。離ニ無明ニ故ニ慧解脱ヲ。若シ比丘於テ欲ニ離ニ欲ヲ心解脱ヲ身ニ作證ニ離ニ無明ニ故ニ慧解脱ニ是ヲ名ク比丘斷ニ諸ノ愛欲縛結縛上慢ヲ無間等ニ究ニ竟ニ苦邊ヲ。」

以上の所引によつて無明の滅は慧解脱で、渴愛(貪・食欲・欲)の語によつて表はされてゐる)の滅は心解脱であることが明瞭になつた。中部六四には、心解脱と慧解脱との區別のあるのは根の差別 (Indriya-vaṃmata) によつて説かれてゐるが、根とは有情の性格を意味する語で

利根・鈍根と言ふ場合の根であるから、これも慧解脱は無明の滅で心解脱は渴愛の滅であることを豫想してゐるのかも知れない。さうとすれば、慧解脱は利根で心解脱は鈍根になるのであらうか。所がこれとは別に、私は阿含に於ける實踐道の代表的な型は

如實智見↓厭離↓離貪↓解脱↓解脱智見

といふ系列をもつて示され得ると思ふ。この系列をもつて十二緣起説の逆觀に配當するならば、如實智見は無明の滅に當り、厭離・離貪は渴愛の滅せられ行く過程に當り、解脱・解脱智見はその滅し盡された所を表はすものと見ることが出来る。渴愛の滅を解脱と稱することは、「離貪によつて解脱あり」としてゐる所にも表はれてゐるが、一例として相應部四五・一五九を擧げることが出来る。即ち言ふ、「比丘が聖八支道を修習し多修せば、證知して遍知すべき諸法は之を證知して遍知し、證知して斷すべき諸法は之を證知して斷じ、證知して現證すべき諸法は之を證知して現證し、證知して修習すべき諸法は之を證知して修習す」と。次にその證知して遍知すべき諸法とは五取蘊であり、證知して斷すべき諸法とは無

明と有愛 (bhava-tāna) とであり、證知して現證すべき諸法とは明 (vijñā) と解脫 (vimutti) とであり、證知して修習すべき諸法とは奢摩他と毘鉢舍那とであるといふ。この經典には漢譯に相當經典がないが、これを見ると、毘鉢舍那によつて無明を斷じた時、明が得られ、奢摩他によつて有愛 (渴愛を代表する) を斷じた時、解脫が得られるとなすものの如くである。

さて私は阿舍の實踐道の基本的な形として、如實智見 ↓ 厭離 ↓ 離貪 ↓ 解脫 ↓ 解脫智見、と言ふ系列を擧げ、そしてその場合如實智見は無明の滅であり、解脫・解脫智見は渴愛の滅である、と言つた。所で如實智見と解脫との關係はどうであらうか。現實に先立つてあるべき理としては、如實智見は證悟の内相、解脫は證悟の外相として理解せられると思ふ。即ち、内なる無明の滅は、その儘外に向つては、渴愛の滅としてその人の生活の上にながらに具現されるべきで、兩者の間に實踐の階位としての時間的な隔りを見るべきではない。如實智見は佛教眞理の自覺を意味するが、その自覺はその人の具體的な實生活の上に具現されることを除いては、外に向つてその

自覺を表現する方法がないからである。即ち、知的な側に屬する無明は凡夫の識の内相であり、情・意の側に屬する渴愛は凡夫の識の外相であるが、この内相・外相の關係は、緣起の逆觀においてその滅を語る場合にも、全く同様に見るべきである。然しこの様な理解は、理として當にかくあるべきものとしての理解であつて、謂はば釋尊の説法以前のものであるかも知れない。實際に道を修する場合に於ては、何處までか如實智見で、何處からか解脫であるかを決めることは困難であらう。従つて釋尊自らも、何時でもその様にのみ説かれた譯ではないであらう。現存の阿舍經を調べて見ても、如實智見、(又はそれに相當するもの) だけで證悟を語ることが極めて少く、多くの場合、何等かの形に於て解脫を併せ語つてゐるのも、その爲であらう。しかし理としては何處までも前述の如く内相・外相の關係として見るべきであつて、如實智見 (又は其に相當するもの) だけで證悟を語つてゐる經典が、僅かではあるが現存することはさう考へなくては理解出来ないことになる。所がこの内外不二・表裏一體の關係は間もなく忘れられて、時代が下

るに従つて、如實智見は更に、これと質的に異なる所の解脱を待つて、初めて眞の證悟に至ると考へられ、従つて如實智見には到達しても、未だ解脱に至らざる位を設けるに至つた。かくて、如實智見と解脱との間の隔りがだん／＼大きくなつて、遂に前者は見道と言はれる長い期間を無學道となつて、兩者の間に修道と言はれる長い期間を置く様になつた。ここに三道説が成り立つのであるが、この事に就いては「大谷大學研究年報」第二輯に、三道説の成立過程を論じて、この問題を詳しく取り上げて置いたから、今は省略する。

さて心解脱も慧解脱も、ともにそれらが「解脱」と言はれてゐる限りにおいて、今も言ふ様に、渴愛の滅を意味するものでなくてはならぬ。所が又一方において、慧は無明の滅を表はす言葉である所から、前述の如く慧解脱を無明の滅に配し、これに對して心解脱を渴愛の滅に配するに至つた。ここに慧解脱といふものの持つ二重の性格が露見されてゐる。即ち、「慧解脱」の「慧」は無明の滅に屬するが、「解脱」は渴愛の滅に屬するといふ矛盾がある。しかしこの様な矛盾も、「無明の滅は證悟

の内相で渴愛の滅はその外相である」といふ純理の立場が忘れられてゐない間は、實踐道の過程を考へる上に、それ程の障害とはならなかつてであらう。所が、無明の滅が次第に位を低めて、遂に見道的・預流的な性格を持つやうになつて、この儘では濟まされないことになつた。その解決はどう言ふ形においてなされたかと言ふと慧解脱と雖も、それは兎にも角にも解脱であるから、これを見道的・預流的な無明の滅に配することは取り消さなくてはならない。そこで心解脱も慧解脱も、ともに阿羅漢の位でありながら、しかも阿羅漢の中で何等かの差別を認めて、慧解脱から心解脱へと進むものと考へられるやうになつた。かくて次の第四段階へと移行するのである。尙、慧解脱の有つ見道的・預流的性格は、後に引用する相應部一二・七〇、雜阿含一四・五に於て、心解脱の涅槃智に對する、慧解脱の法住智が説かれてゐる所に出てゐると思ふが、この事については後にもう一度觸れたいと思ふ。

註①この順分 (Dhāṭṭya) と言ふ語の使ひ方は、後に有部に
おいて所謂四善根を順決擇分 (nirōdha-dhāṭṭya) と稱

し、又所謂三賢を順解脱分 (moksābhāgya) と稱する場合の順分と同じであるが、有部の解釋に従へば四善根をこの様に稱するのは、決擇即ち聖道のその一部分たる見道 (これを決擇分と言ふ) を得るに役立つが故であるといふ。ここでは、止・觀が明 (即ち智慧) を得るに役立つ道であると言ふのであらう。又、相應部五五・三では、これとは別に六順明分法が説かれてゐる。

四、解脱思想展開の第四段階 — 心解脱と定 —

慧解脱から心解脱へ進むといふ形において、兩解脱の間に階位の差別を認めることは、心解脱と定との結びつきによつて、一層明瞭な形をとるに至つたのである。この心解脱と定との結びつきを、ここに私は假りに第四段階と呼ぶこととしたが、しかしこの結びつきは、或は私の言ふ第三段階より以前であるかも知れない。何れにしても、解脱思想の展開を考察する上からは、これは別なる一系統に屬して、直接には第六段階に連絡するものと見た方がよい。しかし後にも言ふ様に、第三段階と第四段階との綜合が、第五段階となつてこの教義を大成する

のであるから、便宜上これを第四段階と稱することとする。

さて心解脱と定との結びつきは、二つの方面から考へられる。一つは「心解脱」の「心」と言ふ語が、元來、禪定三昧を意味する語であつたこと、もう一つは、定は常に慧に對して説かれ、「定慧」と並び稱せられる位置にあることから、「慧解脱」の「慧」に對して「心解脱」の「定」と言ふ様に説かれるに至つたことである。

前章に於て引用した二つの經典 (相應部四五・二五九、増支部二・三・一〇) によれば、奢摩他によつて有愛を斷じた時、解脱が得られ、又奢摩他によつて心が修せられ、その結果、貪が斷ぜられた時心が解脱する、これが心解脱であるといふ。そしてこの心解脱が、毘鉢舍那によつて慧が修せられ、無明が斷ぜられた時得られる慧解脱に對立する、といふ。「心が修せられる」(cittam bhāvīyam) といふ言ひ表はし方には、己に「心は定である」といふことが豫想せられてゐる様に思はれるが、更にここに言ふ「奢摩他」の意味を考へて見ると、これも、慧に對する「定」を表はしてゐると、見られる。このことは「奢

摩他」と言ふ語と「毘鉢舍那」といふ語との原意を考へて見ても解ること、奢摩他の方は、心が一境に集中せられた寂靜の状態を言ふものであるから、これは定であり、毘鉢舍那の方は如實に諸法の實相を見ることをその本質としてゐるから、これは慧である。阿舍の上では經說として、止は定で觀は慧であることを、明確に規定してゐるものはない様であるが、阿舍の教義を形式的に忠實に保存してゐると考へられてゐる阿毘達磨に於て、例へば法集論(一六頁)によれば正にその様に解して居り、後世一般にさう見てゐる様である。

尤も阿舍の上でも、前所引の二つの經典に、止—心—有愛—貪—解脫—心解脫に對して、觀—慧—無明—明—慧解脫が説かれてゐる所を見ると、「止は定で觀は慧である」ことが伺はれる。さうすると、前所引の經典の語る所は、定によつて渴愛を斷じた時に得られる解脫は心解脫で、この心解脫が、慧によつて無明を斷じた時に得られる慧解脫に對することになる。更に相應部四八・四六を見ると、兩者の關係はもう少し明瞭になる。即ち曰く、

「慧根 (paññindriya) と定根 (samādhindriya) との二根を、修習することによつて、漏盡比丘となることが出来るが、その慧根とは即ち聖慧 (ariya pañña) であり、定根とは即ち聖解脫 (ariya vimutti) である。」(取意)

と。聖慧と聖解脫とを對立的に説く所を見ると、聖慧は「無明の滅(如實智見)で、聖解脫は渴愛の滅である。その聖解脫を、慧根に對する定根の側に於て理解してゐる所に、渴愛の滅(即ち心解脫)と定との結びつきが考へられる。この事に就いては、「無色なる寂靜解脫」と言はれるもの、及び後の佛教學に於て言ふ所の「八解脫」^②が、何れも定として説かれてゐることを、併せて考慮すべきであらう。

この様な心解脫と定との結びつきは、先づ「心」と言ふ語を媒介として行はれたであらう。先に引用した經典に「心が修せられる」とあつて、ここに已に「心」と言ふ語で「定」を表はしてゐると思はれることを注意したが、「心」が「定」であることの最も顯著な例は、所謂三學である。殊に「増上」と言ふ語をつけて呼ぶ時には増上戒學・増上心學・増上慧學と言ふのが普通である。

阿含の經典の中には、戒・心・慧と言ふ言葉で、戒・定・慧を表はしてゐる例は極めて多い。今は其の一例として、相應部一・二三に出てゐる偈の前半だけを引用するに止めて置かう。この偈はこの體の形で相應部七・六にも出て居り、又清淨道論はこの偈を卷頭に掲げて、これを根據として全體の組織を戒・定・慧と次第してゐるのである。漢譯では雜阿含二二・二四、四四・九に略同様に出てゐる。

「戒に住立し、有慧の人は

心と慧とを修して云云。」

しからば、何故に「心」は「定」を表はすか。そして又、恐らく初めは、心は定ではなかつたであらうが、何時頃から「心」が「定」を意味する様になつたか。これらのことについては、今の所私には全く解らない。^④唯だ相當古い時代から心は定であつた、と言ひ得るのみである。

もう一つ、心解脱と定との結びつきは、慧解脱の「慧」に對する心解脱の「定」として、定と慧とを對立させて説く所に由來してゐると思はれる。定慧を對立的に見る

ことは、前所引の相應部四八・四六にも明瞭に出て居り又前章に於て引用した二つの經典にあつても、奢摩他を定と解することが許されるならば、これ又その一例と見ることが出来る。一體、定と慧との關係は如何様に理解すべきであるかと言ふに、凡そ三通りの理解の仕方があるのであらう。定から慧に進む所の「定↓慧」の關係と、定慧俱行を説く所の「定↑慧」の關係と、慧から定に進む「慧↓定」の關係とである。「定↓慧」の關係は、戒↓定↓慧と言ふ形において最も明瞭に説かれてゐる所の普通のもので、定によつて靜められた心の上に慧を得てその慧によつて解脱に至ることを意味してゐる。定慧俱行の例は、法句經三七二に

「智慧なき者には (apahassa) 禪定 (jhāna) なし、

禪定なき者には智慧なし。

禪定と智慧とを有する者 彼は實に涅槃に近づく」とあるが如きもので、この偈の後半は清淨道論(三頁)にも引用されてゐる。既に見て來たやうに、阿含に於て止と觀とが對立的に扱はれて居り、この止と觀とが定と慧とを意味するものであるならば、これも又定慧俱行を

語るものであらう。何となれば、先づ定と慧とが對等の位置に二つ並べられて、それらが相待つて漏盡に至る道を完成すると考へられ、定だけでも、又は慧だけでも完全な道ではないと考へられた所から、これらを夫々止・觀と言ふ語で表して、對立的に説く様になつたと思はれるからである。一體、戒↓定↓慧と言ふ實踐道の進み方からすれば、定慧俱行と言ふことは道理に合はないことであるが、しかし定は慧を得る爲の手段であるからと言つて、已に慧を得るに至れば定の必要はないと言ふのではなく、定を離れては慧を得ることは出来ないのであるから、法句經三七二の様なことが言はれて來るのである。それ故に、佛教本來の立場から言へば、「定↓慧」と「定↑慧」とは決して矛盾しないであらう。

慧↓定と言ふ關係は、この儘の形では阿舍の上に説かれてゐないであらうが、今問題にしてゐる所の慧解脱↓心解脱と言ふ關係の上に見られるものである。これも佛教本來の立場に還元して理解するならば、次の様になるかも知れない。慧によつて一切の繫縛を解脱し、自主自由なる生活に樂住する、その矛盾を超克した所の、謂は

ゞ動亂の世に處して不動の心に安住する、「動中の靜」とも言ふべき解脱の心境は、この「定」といふ語を以つて表はすに相應はしい。これが慧↓定の關係に於て見られる定の世界であると。佛教が説く滅盡定即ち想受滅定はその本來の意味は、凡らくこの様な意味に於ける定であつたであらう。それは外道所説の四禪・四無色の更にもう一つ上に、それらを超えたるものとして立てられる。

それ故に、それは佛教の特色を表はしたものでなくてはならず、従つて後世の解釋によれば、佛教に於ける最高涅槃の境地を、定と言ふ形で示したものであるとせられるのである。小乘阿毘達磨に於て、慧解脱と心解脱とを合せて得たる所謂俱解脱を解して、「阿羅漢にして滅盡定を得たる者」としてゐるのは、この間の消息を物語るものではあるまいか。この様に見るならば、「慧↓定」の「定」は、慧によつて到達せられた定であると共に、又慧を離れてはあり得ない定であるから、この意味に於て佛教本來の立場からは、「慧↓定」と「定慧俱行」とは決して矛盾しないと考へられる。それ故にこの定は、慧を得る爲の手段としての定でもなく、慧と共に漏盡に至

る爲の道として考へられた定でもなく、謂はゞ現法樂住としての定である。

以上の様に、定と慧との關係は極めて複雑ではあるが、又密接でもある。ここに「慧解脱」の「慧」に對する、「心解脱」の「定」として、心解脱と定との結びつきが行はれる素地があつたと考へられる。この素地に加へて「心」と言ふ語が定を表はす所から、ここに「心解脱」の「心」は定を意味することとなり、「心の解脱」は一轉して「定による解脱」となつたのである。そして前章の終りに述べた所の、慧解脱と心解脱との間における何等かの相異を、この定でもつて解決したのである。即ち慧解脱も心解脱も、ともに解脱であるから、その意味に於て阿羅漢に屬するが、阿羅漢の中で、慧解脱に「定」と言ふ要素の加はつたものが心解脱であると。しかし、たとひ心解脱が「定による解脱」であつても、そして又慧解脱↓心解脱の關係が定と言ふことで説明されたとしても、若し「慧↓定」の關係の有つ佛教本來の意義(前述の如きもの)が、「慧解脱↓心解脱」の關係の上に理解せられてゐる限りは、佛教の立場を見失つてはゐるな

つたであらう。或は次の如くに理解されたとしても、未だ佛教的と稱し得たかも知れない。即ち、慧解脱↓心解脱の進み方は、實踐道としては慧解脱だけで完成してゐるのであつて、それに「定」が加はつて心解脱と稱せられるか否かは、全く偶然的な附隨的な出來事に屬する。然し、實際に於てはその様には考へられなかつた。現存の阿含經に説かれてゐる所を見ると、矢つ張り、慧解脱は未完成の域にあり。定を得て心解脱に至る時、初めて實踐道は完成する、と考へられた様である。これは佛教本來の立場からは否定せらるべきものと思ふ。このことについては、章を改めて述べよう。

註①法集論では、奢摩他を解釋して、幾多の同義語を掲げてゐる中に、定根 (saṅgādhindriya) 定力 (samādhībala) 正定 (samāsānādhī) と云ふのがあり、又同じく毘鉢舍那の方には、慧 (paññā) 智慧 (paññāna) 擇法 (dhamma-vicaya) 慧根 (paññādhriya) 慧力 (paññā-bala) 無疑 (amoha) 正見 (sammā-ditthi) がある。

②八解脱の中の後の五は、四無色定と滅盡定であるから、定であることは明瞭である。初の三は、内有色想觀諸色解脱と内無色想觀外色解脱と淨解脱身作證具足住とであるが、これらも定によつて食を解脱することとせられて

ある。

③ 中阿含一九六、「増上戒・増上心・増上觀」。雜阿含三五・七、「増上戒・増上意・増上慧」。別譯雜阿含一一・一二、「増上戒・増上心・増上智」。雜阿含二九・二二、「増上戒學・増上意學・増上慧學」。長阿含九、「増盛戒・増盛意(又は増盛定)・増盛慧」。長部三三、中部四八、増支部三・八八。

又中部二四(一卷一四八頁)、中阿含九、増一阿含三九・一〇に出てる所謂七淨(修行道の段階)に於て、最初の二つ即ち戒清淨と心清淨とはそれ〴〵戒と定とに當り、見清淨以下は慧に當る。又増支部四・一九四、雜阿含二一・七には、戒と心と慧と解脱との清淨(これを四種清淨といふ)を説き、長阿含九には戒と心と見と度疑との淨(これを四淨と言ふ)を説く。

④ 日本佛教學(協)會でこの論稿を發表した時、それを聞いて居られた東大の宮本博士は、「一心」と言ふことを媒介として、心が定を意味する様になつたのではないかと言はれ、駒大の増永靈鳳教授は心(實多)と言ふ原語の語根 *ant* (考へる) から來てるのであらうと言はれた

⑤ 漢譯法句經(大正藏四・五七二頁)「無禪不智、無智不禪。道從禪智、得至泥洹。」

五、解脱思想展開の第五段階

「慧解脱・心解脱・俱解脱」

既に第三章に於て述べた様に、慧解脱をもつて無明の滅とし、心解脱をもつて渴愛の滅とした時、一應「慧解脱から心解脱へ」といふ進み方が決定された。それが、無明の滅を見道とし、渴愛の滅を無學道とするに及んで見道と慧解脱とは切り離されて、無學道の中に兩解脱を移し、慧解脱から心解脱へといふ進み行きを、無學道の中に於て再現することとなつた。しかし二つの解脱がともに、無學道即ち阿羅漢の分位だといふことになる。兩解脱の相異を何處に求めるか。第四章に述べた所の心解脱と定との結合が、ここに求めらるべき相異として登場したのである。かくて慧解脱・心解脱・俱解脱の教義が完成したと見られる。即ち第三段階と第四段階との綜合をもつて、第五段階とする譯である。

相應部一二・七〇(雜阿含一四・五)を見ると、次の様に説かれてゐる。遊行者である須尸摩(Susima)が阿難に導かれて出家受戒の後、釋尊の御許に止住した時、衆多の比丘が釋尊の許に來つて、「我等は、『生は難きたり、

梵行は成就せられたり、成すべき事は成されたり、更に後有なし」と知りとの了知 (arhata) を得た」と告白した。これを聞いて、或る時、須尸摩がこれらの比丘に近づいて、神足・天耳・他心・宿命・天眼の五神通と及び無色なる寂靜解脱 (santa vimokkha) とを得てゐるかを尋ねたが、比丘等は「得てゐない」と答へる。「何が故に得てゐないのであるか」と反問したのに對して、比丘等は一樣に「我等は慧解脱であるから」と答へた。ここに於て須尸摩が釋尊に向つて『生は盡きたり云云』と言ひ慧解脱であると稱し乍ら、五神通と無色なる寂靜解脱を得てゐないと言ふのは矛盾ではないかと質問した時釋尊は「法住智 (dhammāhiṅṅa) は前にして、涅槃智 (nibbāne ñāṇa) は後である」と答へて居られる。これを以つて見ると、法住智のみを得た者が慧解脱で、兼ねて涅槃智をも得てゐる者が心解脱と言はれるもののものである。法住智とは眞理 (即ち法) として確定せることに對する智であるから、佛教眞理の自覺とも言ふべきであらう。ここに慧解脱の有つ見道的性格が顯はれてゐる。次に恐らくその法住智の内容を示すものと思はれる

が、五蘊の一一について無常・苦・無我・無我所なりと如實に正慧をもつて見るべきことを説き、次に「多聞の聖弟子は是くの如く見て五蘊を厭離し、厭離しつゝ離貪し、離貪よりして解脱し、解脱せる時、『(我れ) 解脱せり』との智、即ち『生は盡きたり云云』の智がある」と説いてゐられる。(第三章に於て述べた「阿含の實踐道の代表的な型」といふのはこれである)。「生は盡きたり云云」は、慧解脱に於ても説かれてゐたことは、この經典の初めにも出てゐた所であるから、これだけの範圍内では慧解脱であつて、此處に言ふ心解脱ではないであらう。次に緣起に就いて説き給ふ。これは無常・苦・無我・無我所に對する、その論理的根據を示す意味であらう。そして、是くの如く緣起を順逆に觀じて知見することあるも、それは必ずしも、五種の神通と無色なる寂靜解脱を得る所以ではないと説く。これによれば、法住智と涅槃智との差異、従つて慧解脱と心解脱との差異は、五種の神通と無色なる寂靜解脱を得てゐるか否かにある。

この經典を通して我々が知り得ることは、慧解脱の法

住、智に對して、心解脱の涅槃、智といふ語が使はれてゐる所を見ると、慧解脱より心解脱の方が勝れてゐるといふことが、此處に強く主張されてゐることである。「涅槃」といふ語の原意を考へて見れば、慧解脱でも涅槃と言はるべきであるにも拘らず、それを涅槃と言はずして、心解脱をのみ涅槃と言ふ。所が心解脱が慧解脱より勝れてゐる所以は、五種の神通と無色なる寂靜解脱であつた。ここに第六の神通として漏盡通を加へてゐないことを注意すべきである。漏盡通は、佛教の佛教たる所以の無漏智を神通に喩へて、神通と言ふ形で示したものであるが、これを除いた五通と無色なる寂靜解脱だけでは、其處に佛教の特色を示す所の何物をも見出すことは出来ない。さうすると、慧解脱が更に進んで心解脱に至ると否とは、全く偶然的な附隨的な事實に過ぎないことになる。それは外道所説の定と何等の相異もないもので、それ故に、慧解脱だけで佛教の立場は盡きてゐるのである。それ故に佛教本來の立場から言へば、心解脱の特色たる定は、慧解脱を定といふ形で示したもの、従つて現法樂住としての定であつて、決して慧を得る爲の手段と

しての定ではない筈である。それにも拘らず、この經典に於て、これを見道的な法住智に對する涅槃智と稱してゐるのは、この様な正しい立場を忘れて、慧解脱と心解脱との間に、覺りそのものの價值として優劣あり、と見てゐたことを表はすものである。

以上の様な經過を辿つて、ここに慧解脱↓心解脱(即ち俱解脱)といふことが教學として確立したと見られる。例へば中部六五(二卷四三九頁)、同七〇(一卷四七七一頁)等に、隨信行・隨法行・信解・見至・身證・慧解脱・俱解脱といふ系列が出てゐるのはこれであつて、これが殆どそのままの形で阿毘曇に受け繼がれてゐるのである。そして阿含では慧解脱と俱解脱(即ち心解脱)との區別を、無色なる寂靜解脱を得てゐるか否かによるとするが、阿毘曇ではそこへ滅盡定を持つて來る。滅盡定といふものの性格を考へて見ると、この方が佛教本來の立場に近いと思はれることは、前章に於て述べた通りである。

六、解脱思想展開の第六段階

—種々なる心解脱—

阿含經に出て來る種々なる心解脫について、纏めて此處で考へて見る。これを假りに第六段階と呼ぶこととするが、しかし第五段階との間に必然的な發展の關係がある譯ではない。もつと適切に言ふならば、第四章に述べた所の心解脫と定との結びつきから、これらの種々なる心解脫が生れるに至つたと見られる。それ故にこの章は直接には第四章に續いて、第四章と共に別なる一系統に屬すると考へればよい。

結論から先に言ふならば、阿含に説かれてゐる種々なる心解脫は、殆ど總べてが定による解脫を意味する所の心解脫であつて、それ以外の心解脫は極めて少ない。例へば中部四三(一卷二九七—八頁)、相應部四一・七には、無量心解脫 (*appamāṇa cetovimutti*) 無所有心解脫 (*akimicāṇa cet.*) 空心解脫 (*sunhata cet.*) 無相心解脫 (*canimhā cet.*) といふのが説かれて居り、相應部四二・八、中部九九(二卷二〇七頁)には慈心解脫 (*mettā cetovimutti*) 悲心解脫・喜心解脫・捨心解脫が説かれてゐる。それで經典の説明によれば、無量心解脫とは四無量心を修めることであり、それを一一について言へば、慈

心解脫等の四に分れるのである。無所有心解脫は無所有處定に入ることであり、無相心解脫は無相心三昧に入ることである。唯だここに空心解脫については、我・我所の空なることを思惟する (*pañcikkhatti*) のが空心解脫であるといふ。これは必ずしも定ではないかも知れないが、後になると空・無相・無願の三三昧と言ふことが言はれて居り、その中の無相三昧が直ぐその次に出てゐるより見れば、これとても定と關係がないとは言ひ切れない。又中部四三(一卷二九六頁)には不苦不樂心解脫 (*adukkhamasukha cetovimutti*) が説かれてゐるが、

これは第四禪に入ることであると言ふ。所が四つの無量心解脫について、相應部四六・五四の説く所によれば、慈俱行の七覺支を修習するのを慈心解脫と稱し、それは清淨解脫 (*subha vimokkha*) を最勝とする。悲俱行の七覺支を修習するを悲心解脫と稱し、そは空無邊處を最勝とする。喜俱行の七覺支を修習するを喜心解脫と稱し、そは識無邊處を最勝とする。捨俱行の七覺支を修習するを捨心解脫と稱し、そは無所有處を最勝とする。そしてこれら四つの心解脫を具足して住する者は、未だ上解

脱 (utari vimutti) に達せずして、此の世の慧 (idha-paṇṇā) あり、といふ。上解脱とは、註釋によれば出世間法のことであり、此の世の慧とはこの世間を超えざる慧である、といふ。これによつて見るならば、四つの無量心解脱が佛教本來の立場から言つて、最高絶對のものでないことは當然であらう。しかもそれらを心解脱と言つてゐる所に、この心解脱が慧解脱よりもつと低い位にあることも了解出来る。このことは無所有心解脱・不苦不樂心解脱についても同様に言ふことが出来る。

又中部四三、相應部四一・七によれば、無量心解脱・無所有心解脱・無相心解脱について、これらを佛教の中へ取り入れて自己藥籠中のもつとした解釋をも併せ示して、それらは何れも貪・瞋・癡の滅を言ふものであるとなしてゐるが、これは恰も阿羅漢を「婆羅門の中の婆羅門」と稱するが如く、佛教以外のものを佛教の中へ攝取して、佛教以外の立場を認めない意圖を示すものであるから、ここではその解釋にこだはる必要はないであらう。

次に中部一二七(三卷一四五頁以下)には、無量心解脱と

大心解脱 (mahagata cetovimutti) との區別が述べられてゐる。その説明を見ると、これら兩者の間に區別を見なかつた者さへあつた程であるから、大心解脱は無量心解脱に似た點が多分にあり、又その解釋に於ても、遍處の概念と一致する點も多い様に思はれる。今明確に大心解脱の正體を掴むことは私には出来ないが、何れにしても此が定と關係の深いことは異論のない所であらう。四無量心も十遍處も、南傳の阿毘達磨では業處 (kamma-ārahāna) の中に數へられて、これらは三昧を修める場合の手がかりの一つとせられ、従つて三昧そのものがそれによつて性格づけられるものとせられてゐるのである。

以上述べた種々なる心解脱は、何れも定と結びついてゐるもので、しかも前述の如く佛教本來の立場から言へば、慧解脱より低い位にあるものであつた。定と結びついてゐることに於て、慧解脱より高い位にあると考へられてゐる心解脱は、前に述べた俱解脱であつた。それ故に隨信行から始まつて俱解脱に至る、所謂「七聖」を説いてゐる所の中部七〇(二卷四七七一頁)の解釋にも、「慧

をもつて見已りて諸漏の滅盡せる、それ故に又不放逸をもつて更に爲さるべき何ものもない阿羅漢にして（此の點では慧解脱も同様である）、無色なる寂靜解脱（*santa vimokkha*）を身をもつて觸れて住する者が俱解脱である」としてゐる。

次に中部二二三（三卷一〇頁）には時愛心解脱（*gāma yikā kanti ceto-vimutti*）と不時不動心解脱（*asamāyikā akuppā ceo-vimutti*）とが説かれてゐる。しかし經典はこれら二つの解脱について、その内容には觸れてゐない。「時」と「不時」とは、「一時的」と「一時的ならざる」の意味であるが、「愛」といふのがどう言ふ意味であるか。原意は「愛せられたる」の意味であるから、或は未だその解脱に對する執著の残つてゐる意味であるかも知れない。何れにしても、後者の方が勝れてゐて、これが最高の解脱を意味するに違ひない。さうすると、これと俱解脱と同じものか、違ふものか。又は相互に他の一部を攝する關係にあるか、その邊が明了でない。有部では時愛心解脱を時解脱とも言ひ、不動心解脱を不時解脱とも言ふとなしてゐる。後者は、不時不動心解脱

を不時と不動とに二分したものであらう。しかし不動心解脱を不時解脱と稱することは、中部二九（一卷一九七頁）にも出てゐる。ここには、これに對して時解脱といふ語も説かれてゐる。有部ではこの場合、「時」「不時」の意味を解釋して、「時を待つ」と「時を待たざる」との意味、即ち勝縁の時を待つて解脱するか、然らずして隨意に解脱し得るかの意味であるとす。「愛せられたる」とあるのも、所得の法を愛護するの意味であるとなしてゐる。所で之に關して婆沙論（一〇一卷）は、時愛心解脱と不動心解脱とに、それ／＼心解脱と慧解脱とがあるとす。かくて之等を巡つての關係は複雑である。しかし阿舍に於て、この不動心解脱が阿羅漢の中の最も勝れたるものに名づけられることは、相應部一七・三〇に於て、阿羅漢・漏盡者の中に、心解脱の不動なるものと不動ならざる者とを分ち、「利得・供養・名譽がその障礙とならざる者を不動心解脱と名づけ、不放逸にして現法樂住なるも、心解脱の不動ならざる者は是くの如きことなし」としてゐることによつて明了である。この不動なる心解脱が、「我が心解脱は不動なり云云」といふ阿羅漢

に於ける證悟の告白から來てゐることは勿論である。又相應部四・三・三によれば、時解脱 (sāmaññika cetovimutti) は定心解脱 (sāmaññika cetovimutti) と讀むべきであるかも知れない。何れにしても、茲に言ふ不時不動心解脱や不動心解脱や不時解脱や時愛心解脱に於ては定との結合が見られず(定心解脱は除く)、その意味に於て、比較的古い時代の純粹な立場を受け繼ぐものであることを、注意すべきである。

以上之を要するに、心解脱と慧解脱とを中心に、阿含に表はれたる解脱思想展開の跡を辿つて見ると、

一、心が解脱するのであるから、「心の解脱」といふ意味でまづ「心解脱」といふ語が生れ、

二、次に、心解脱に對して慧解脱といふ語が生れたが兩者は全く同一解脱を表はしてゐた。

三、それが時代の變遷と共に、兩解脱の間に差別を認めるやうになり、その差別はまづ「慧解脱は無明の滅で心解脱は渴愛の滅である」といふ形に於て表はれた。しかし無明の滅が次第に見道的性格を濃厚にするに及んで慧解脱の位置がぐらつき始めた。

四、何時の頃からか、心解脱と定とが結びついて、「心の解脱」は「定(即ち心)による解脱」といふ意味に轉化した。

五、「慧解脱は無明の滅で心解脱は渴愛の滅である」とせられた時、既に「慧解脱↓心解脱」といふ關係が成り立つたが、この關係はその儘、阿羅漢の中に持ち込まれて、阿羅漢の中で慧解脱に更に定を加へたものが心解脱とせられ、これを俱解脱と稱した。

六、心解脱と定との結びつきから、種々なる形の心解脱が説かれるやうになつた。従つてそれらは何れも定と結びついてゐるものであるが、唯だ不動心解脱・時愛心解脱・不時不動心解脱には、定との結合が見られない。その意味に於て、これらは心解脱の古い立場を傳へてゐると見られる。(完)