

仏教認識論上の五蘊の正観と解脱

山 本 啓 量

一 認識論上の触と五蘊

1. 認識論上の触の種々相

認識は主体と対象とが対立し、方法がこれに参加することによって成立するのである。原始仏教に於て、この事実は触 **phassa**, **sparśa** によって極めて明確に表現せられている。すなわち触は根 **indriya**, 境 **visaya**, **viśaya** 識 **viññāṇa**, **vijñāna** の三事和合して生ずるとせられている。根とは見ることであり、境は見られるものであり、識は見わけるのである。かかる触の成立は、葦のよりそって立つことに喩えられ、南伝では根境の二本の葦によって、北伝では根境識の三本の葦によって、触が成立するとせられている。

俱舍論第二には、主体と対象との関係について、三種の有対 **sa-pratigha** が挙げられている¹⁾。すなわち障礙有対 **āvaraṇa-pratighāta** と境界有対 **viśaya-pratighāta** と所縁有対 **ālambana-pratighāta** の三である。障礙有対は、内外入処に於ける五根五境の対立に際して五根の色と五境の色との相互の障礙関係を述べたものであり、相互接触に於ける極微の不可和合の極微相互の、中間を仮立するものと見る事の出来る立場に立つものである。境界有対とは、五根・七識・六識相應の心所が、色等の対境に対する関係について云うものであり、所縁有対とは、心心所の自らの所縁に対して生起する心心所間の相互関係について云ったものである。そうして障礙有対は色相互の極微の接触に於ての不可入関係を云うに対して、境界有対と所縁有対とは、前者が障礙と称せられに対して後の二者は拘礙と云われ、主体と対象との和合 **nipāta** による認識の成立について云ったのである。これ等の三者は触 **sparśa** の有対関係を、三種に分って考察したものと云うことができる。

原始仏教の教施設に於て教の施設となるものは、知るべき法 **pariññeyya-dhammā** と云われているが、その知るべき法として施設せられているものは、五蘊・六触・四大を始めとして、縁起・一切生滅・一切世間・一切苦法・我・受等であるが、これ等はすべて触の要因・触自体・触の展開したものであり、触によって統一せらるべき生滅の種々相である。すなわち S. 35, 65 以下には魔施設 **māra-paññatti** (65), 有情施設 **satta-paññatti** (66), 苦施設 **dukkha-paññatti**, 世間施設 **loka-paññatti** (68) を説き、魔・有情・苦・世間の生滅の根拠としての触の施設 **phassa-paññatti** を明らかにしている。すなわち知るべき法が触によって統一せられ、触を通して知らしめられることを明らかにしているのである。

十二因縁に説く触は、触を中心において、二つの体系からなっている。すなわち触・受・愛・取・有・生・老死の心理的或は存在論的体系と触より溯った無明・行・識・名色・六入・触の認識論的体系とである。十二因縁は時間的に考察する場合と、論理的に考察する場合とが有り得るが、前

者は時間的存在論的契機が多く、後者は論理的空間的契機が多いのである。十支縁起の場合は更に此の観が深く、識に縁って名色あり、名色によって識ありと云い、識 \longleftrightarrow 名色の関係を表現しているが、S. 22. 62 Asutvā や M. 109. Mahāpuṇṇamasuttam には「触によって受想行あり、名色によって識あり。」としている。これによって、名色は触なりと云っていること、あるいは十支縁起に於ては、識 \longleftrightarrow 名色の関係を述べているのは、いずれも名色が触の関係を表現しているものと云うことができる。

無明以下触に至るまでの縁起を時間的存在論的に考察するときは、触を構成している識又は根の循環することを認めない訳にはゆかない。俱舍論第三に「雑染の中に於て、楽等の五受根の増上の用あり。楽等五受（根）の染増上とは、貪等の随眠の随増する所なるが故なり。」²⁾としている。すなわち触に縁って受あり、五受根によって貪等の随眠を随増すると云うのである。また「識に縁って名色あり、名色に縁って触あり。」の縁起を時間的存在論的に見る時には、初頭の識 \longleftrightarrow 名色に於ける識と名色に於ける名の中の識とは相互に循環し、また名色の名の中の識と触に於ける識とはまた相互に循環する事となる。この矛盾を解決せんがために、原始仏教では触の正観を強調し、瑜伽唯識では根・境・識三事の中の境を識の中に含め、中観仏教は根境識の各々の一切法の皆空を主張したのである。

五蘊は名色 nāma-rūpa と云われる。名は受想行又は受想行識であり、愛想思触作為とも称せられている。そうして S. 12. 24. Aññatitthiya や、S. 12. 67. Naḥkalāpiya 等には、正しい認識は名色と識とに於ける触の正観にあることを強調している。名色と識とに縁って触があると云われるのは、色一（触）一受想行識がそのまま触の 関係にあることを示していると云うことにはかならない。五蘊が認識の成立過程を示すものとすれば、色と受想行識との間に触が介在することが予想せられ、S. 22. 62 Asutvā には、「触を本とする phassamūlaka 縁起」が説かれており、触に因り触に縁って受想行が生ずるとせられ、五受蘊の各々に於ける我の取著が「触を本とする縁起」の正観によって、滅 nirodha に至ることを強調している。

六触は六根・六境・六識の和合相依の 関係に於て構成せられる。触によって受あり、受到縁って愛あり、愛に縁って取ありとするときは、これを十二縁起の縦の系列であるとするならば、受想行識は触を原初とする横の系列である。また五蘊自体に於て考察するとき、触に縁って受想行識があるとした場合は、外境の色の刺戟によってこれを受領し、感覚感情を生起し、これ等の諸受を取することによって、印象と表象と想像の取像を惹起し、これによって善不善の為作性一般を起し、更に了別の認識があるとする縦の 関係が考えられる。触によって受を生ずるとするとき、三受・五受・六受・十八受・三十六受・百八受があることが考えられるが、同様に「触一想」「触一行」「触（名色）一識」の 関係が考察せられ、この 関係に於て「色に縁って喜樂を生じ、受到縁って喜樂を生じ、想到縁って喜樂を生じ、行に縁って喜樂を生じ、識に縁って喜樂を生ず。」³⁾とせられている。また「色（受想行）に識住せば、色（受想行）を所縁として、色（受想行）に止住し、喜に近寄り nandupasevanam 住し、生長増広せん。」⁴⁾とある。これは四識住の原初形態であるが、触に縁って受想行があるとし、受想行が触の種々相であるとすれば、識住は識の循環的な存在性を示している

と云うべきである。「我は色を離れ、受を離れ、行を離れて識の来往・死生、長益、廣大を知らしめる *paññāpesāmi* と云うことは、処あることなし。」としている。すなわち五蘊の熾盛性は、根境識の三事和合の触と、名色による触に基づく識の取著 *upādāna* と攀縁 *anuseti* とによるものと云わねばならぬ。識はこの様にして触の三事和合の構成形式に参加し、触が様々の状態に於て、生起していることを示している。原始經典には、「根境識三事和合して触あり。」「三法和合するとき名づけて触と為す。」とあり。また大乘義章第二には、「根塵識を和合せしむるを触と名づく。」とあり。これ等の触に対する釈を見るに、触は根境識三事の先にありとも、同時にありとも、また後にありとも説かれているのである。かかる識の三事に対する前後所在の問題は、五蘊の観察に於ける主観の時間的位置によるばかりでなくて、五蘊の熾盛性の因果の状態によるものである。

Majjhima-nikāya では分別的傾向が発達し、全現象界を五蘊にあてはめているが、原始經典には十二入、十八界、十二因縁や三界にも相当せしめ、大乘義章には、五蘊世間を十二入、十二因縁、十八界、二十二根に相当せしめ、また摩訶止観には、「十法界を陰入界となす。」と云い、地獄界より仏界に至る十法界に五蘊を相当せしめている。⁵⁾ 此の様に五蘊を説いているのは、結局は無我を説かんが為であるが、摩訶止観が十法界を陰入界に当てているのは、天台独自の三諦円融観によって、原始仏教以来の触の正観による、有漏の五取蘊からの解脱を継承するものと云わねばならない。

2. 触と五蘊の存在性

根境識三事和合して触ありとせられているが、触は認識の構成を表現していると共に、人間の存在性をも表現している。すなわち五蘊は名色と称せられて存在論的な意味を持っているので、五蘊世間と云われているが、五蘊はまた根境識三事和合による触事実を現わしている所から、広義の触世間の中に五蘊が含まれている。仏教に於ける存在論は、無明や癡を心理的に考え又愛の様な心理的なものを本として人間の心理的存在性を云い表わそうとすることが多い。すなわち五蘊に於ける色は、物的事実であって、受想行識は心理的事実である。此の様に五蘊は心理的立場に置かれる場合と、五蘊を触事実と見て、認識論的な立場におかれる場合がある。

認識が成立する為には、主体と対象との対立に於て、方法が加わって知の事実が成立せねばならぬ。俱舍論には、主体と対象との対立について三種の有対 *sa-pratigha* を挙げている。対 *pratigha* は *opposition* の義である。これには反対の意味と相対の意味が分別せられる。三種有対とは障礙有対 *āvaraṇa-prati-ghāta*、境界有対 *vṣaya-pratighāta*、所縁有対 *alambana-pratighāta* である。障礙有対は、相互遮断的なるに於て、境界有対と所縁有対とは和合 *nipāta* の義としている。すなわち三事の生起に参加せしめる義である。障礙有対と云うのは、眼根が対境の色に対立するとき、根の極微 *paramāṇu* と色の極微との間に於て、相互間の触不触の問題について、たがいに不可入性にして相触れず、「但、無間なるに由りて仮りに触の名を立つ。」⁶⁾ としている。境界有対とは、五根や心心所の主体性が色等の対象を取ることである。また所縁有対とは、心心所の所縁に対して生起する認識の構成について云うものである。障礙有対に対して境界と所縁の二種有対は拘礙有対

と云われ、和合の義を現わす認識の事実である。俱舍論は以上の様に、三種の有対を挙げて、触の成立または認識の構造について考察を行っているが、かかる触を基体として煩悩の興起することが考察せられる。

原始經典に於ては、「樂触によって樂受あり、樂受によって貪あり、苦触によって苦受あり、苦受によって瞋あり、不苦不樂触によって不苦不樂受あり。不苦不樂受によって癡あり。」⁷⁾とせられる。S. 21. 81 には、「愛は苦の本なり。」と云い、苦の依って生ずる所を明らかにして、「無明触所生の受触るれば、渴愛生ず。」とあり。受に縁って渴愛の起る事を示すとともに、その根本が無明触にあることを明らかならしめているのである。阿含經には、無明を本とする縁起が述べられていてと共に、癡を本とする縁起も挙げられているので、無明は触より生ずると云う事が出来る。原始經典では、貪欲・瞋恚・愚癡の根本は癡にあるとすると共に⁸⁾、他面にはまた癡と無明とを置き換えて、貪欲、瞋恚、無明が触より生ずるとしている⁹⁾。煩悩の本は欲であるとも或は無明であるとも云われているのは、すべて此の触によって生ずる貪欲と愚癡とに基づくことを云ったのである。蓋し瞋恚は貪欲の裏から云った煩悩であり、貪欲が欲行を逐行出来なかったときの逆説的煩悩であり、癡と無明とは同義に用いられているのである。

十支縁起に於ては、「識に縁って名色あり、名色に縁って識あり。」とせられ、識と名色とは認識と存在との関係に於て見られているが、名色に於ける名の中の識と、識 \longleftrightarrow 名色に於ける識とは、相互に循環し、矛盾的な様相を示している。この矛盾の解決は、原始仏教に於ては、触の正観に置いているのであるが、後世の仏教諸派は此の矛盾の解決の為に努力を払い、大別して瑜伽唯識の方向と中観の方向とに分裂せられた。識について識を中心に考察するときは、四識住のように識に認識と存在との両義が附与せられ、同時に名色にも認識と存在との両義のあることに気付くのである。いま名色が、五蘊の色蘊と他の四蘊との二種の構成であるとすれば、五蘊の認識論的考察が成立するのである。雜阿含等に「識が四蘊を拠り所として熾盛となる。」と云っているのは、触の認識論的経験が識の了別を経て、触と識の循環によって識が熾盛となり、更に受想行等の触の雑多性を生ずることを云ったのである。すなわち触の認識に基づいた五蘊の存在性である。

欲界、色界、無色界の三界を人間の存在性を表現するものとすれば、欲界は五欲を基礎とした欲望一般の世界を現わし、色界は感覚や感情の世界を現わし、無色界は非感覚的な世界である。三界は共に時間的に存在する三つの存在世界である。中でも欲界は欲惡不善の法の世界であり、五下分結 *pañca āvara-bhāgāya-saṃyojanāni* (有身見・戒禁取・疑・欲貪・瞋恚との五つの欲界につなぐもの) を絶って上二界に至るとせられる。中でも貪欲と瞋恚とは欲界を超えしめず、身見と疑と戒禁取とは見道所断の愚癡と無明に属し、正観を失するものとして、欲界を超えても欲界に下落せしめるものである。五上分結 *pañcūrdhva-bhāgiya-saṃyojanāni* は色貪・無色貪・掉挙・慢・無明であり、上二界を超えざらしめるものである。これらの諸結は触乃至五蘊の正観によって滅すべきものである。

色界は四禪定の進みゆく道程を四つに分別したものである。四増上心とは四禪のことであり、中でも初禪は色声香味触の五欲を絶ち、離欲することによって、喜 *sumanas* と樂 *sukha* とを生じ、

心は統一せられても尋 *vitarka* と伺 *vicāra* が存在する。第二禪は尋伺を滅し、心が一心に統一すれば、定より生ずる喜と楽とあり、また第三禪は喜を離れ楽を離れて、捨 *upekha* を修し、正念正智にして身体の安らかな状態を云うのである。第四禪は不苦不楽にして、捨、念、一心の状態であり、全く苦楽を超越した純粋な平静状態のことである。これを捨念清浄 *upekkhāsati-pārisuddhi* と云われる。色界に於ける四禪の禪定の向上は、清浄なる捨に於て終止するが、捨は解脱への契機をなすものである。この様に色界が修定の増進の世界であるに反し、無色界は無感覚無感情の世界である。色界第四禪に於て禪定は既に完結したのであるが、第四禪の捨が、無漏の捨であるか有漏の捨であるによって、漏尽智を得て解脱の究竟に至るか、あるいは無色界に移行するかが分れるのである。第四禪の捨が清浄にして、捨に於て如実知見 *yathābhūtañāṇa-dassana* が得られるとき、すなわち漏尽智を得ることができるが、第四禪に於ける捨に於て、捨に著する場合は、捨の為の捨の追求となって、その儘、無色界の各処へ移行するものと云わねばならぬ。

空無辺処 *ākāśānantyāyatana* は虚空 *ākāśa* の無限性を以て色 *rūpa* の存在性を否定する世界である。本来、色は虚空の中に於て有礙性を顕わすことが出来るのである。有部の説によれば、「虚空は但だ無礙を以て性と為す。無障に由るが故に、色は中に於て行ず。」とある¹⁰⁾。これは有限の色は無限の虚空によって表示せられることを云っているが、逆説すれば、有限の色は無限の虚空によって否定せられることを示しているのである。識無辺処 *vijñānānantyāyatana* は、空無辺処が外よりするに対して内より識の無限性を追求することによって、その無限性を否定せんとするのである。識無辺処と称するのは、その自性によって識無辺と云うのではない。自性は主体のことである。また所縁をもって識無辺処と云うのではない、所縁は対象のことである。大毘婆沙論第八十四に、「識無辺処と名づくるは、若し自性を以てせば、識無辺処は四蘊を以て自性と為す。若し所縁を以てせば、識無辺処は四聖諦及び虚空と非損滅とを縁ず。乃至、此の故に此れ自性を以てせず所縁を以てせず、但だ加行を以て識無辺処と名づく。施設論に説くが如し、何の加行を以て識無辺処を修し、何の加行に由りて識無辺に入るや。謂わく初業の者は先づ応に清浄なる眼等の六種の相を思惟すべし。此の相を取り已りて假想勝解し、無辺の識相を観察し照了す。先に無辺の識相を思惟し加行を修するを以て、展転して第二の無色定を引起するが故に識無辺処と名づく。」¹¹⁾と云っている。清浄なる六種の識とは、原初的な認識の方法について云うのである。方法の識について無限の追求をなすが故に識無辺処と云ったのである。無所有処 *ākincaṇyāyatana* は所繫の無覆無記の受想行識の四蘊を体とし、人間の存在性の中心たる我の所有性を否定せんとするものである。婆沙論第八十四には「余地には能く我執及び我所執をして羸劣穿薄勢力減少ならしむること、此の地の如きものあることなし。」¹²⁾とあり。非想非非想処 *naiva-saṃ jñāna-asamjñāyatana* は所繫の受想行識の四蘊を体とし¹³⁾、此の天は外道の涅槃とする所である。一切の想の有り方を、四句分別にまとめた際の第四句に相当し、想の上より無限否定を行うことにより、存在性を示すものと云うべきである。

無色界に於ける四処は、有漏の存在性を否定するが故に、無漏の解脱への契機を含むものであり、その無限否定なるが故に、有漏の無限存在の存在性を持つものである。色界に於ける禪定が向

上のなるに対して無色界の禪定は轉換的に移行するものであり、解脱への契機は色界四禪に於けると同様に、捨の上に与えられているものと云うべく、五上分結を断じて解脱に至るのであるが、これは修所断であるとせられる。

欲界に於ける人間存在の様相は、識の封滞と攀縁に基づく熾盛な有漏の五欲充滿の存在性を示したが、色界に於ては、触に縁って生ずる五触の中で、苦触や憂触によって生ずる所の苦受や憂受を離れて、離生や定生による喜樂の受あり、さらに喜樂を離れて捨念清淨なるは第四禪に於てであるとせられる。色界四禪は此の様に増上心によるものである。すなわち触所生の受の滅に於ける増上を示しているのである。無色定は受想行識の四蘊を体として、第四禪に於ける捨触の移行性をそのまま継続して、空無辺処に於ては色の否定の無限性により、識無辺処は識の無限否定性により、無所有処は我我所の無限否定により、捨の捨によって解脱せんとして解脱することのできない捨触に於ける無色の状態を示していると云うべきである。

天台に於ける十法界も亦、人間の存在性を示すものである。天台は十界を五蘊世間の存在論的表現であるとしている。摩訶止観第五上に、「十法界は通じて陰入界と称するも、その実同じからず。三途は是れ有漏の惡の陰界入なり、三善は有漏の善の陰界入なり。二乗は是れ無漏の陰界入なり。菩薩は是れ、亦有漏亦無漏の陰界入なり。仏は非有漏非無漏の陰界入なり。」とある。すなわち十法界を有漏の惡の陰界入と、善の陰界入と、無漏の陰界入と、亦有漏亦無漏の陰界入と、非有漏非無漏の陰界入との五種に分別したのである。非有漏非無漏は涅槃を意味し、法の無上なることを表現している。そうして無量義經の「仏は諸の大と陰と界と入と無し。」とあるを引用すると共に、涅槃經の「無常の色を滅するに因って、常の色を獲得す、受想行識も亦復是の如し。」とあるを引いて、涅槃に即する陰界入を釈している。三途の五陰は罪苦の衆生であり、人天の五陰は受樂の衆生であり、無漏の五陰は眞聖の衆生であり、慈悲の五陰は大士の衆生であり、常住の五陰は尊極の衆生であり、これらの五陰を衆生世間と云うのである。また衆生の所居に随って国土を考察するとき、依住によって国土世間が建立せられる。五陰と衆生と国土の三種の世間を併せて三世間と称せられ、これらを十法界に配して「三十種の世間は悉く心より造る。」¹⁴⁾とある。すなわち根塵相對立して一心の生ずるとき¹⁵⁾、この一心によって三十種の世界の生起することを示したのである。すなわち触が本となって十法界が生起せられるものと云わなければならない。

二 煩惱の生起と五蘊

1. 煩惱の生起

主体と対象と方法とによって認識が成立するとき、何が認識するか認識の主体について婆沙論第十三に述べられている。世友は眼根によって見ると云い、この説をなすものを根見家と云われている。法救は眼識が見ると云い、これを識見家と云われる。妙音は眼識に相應して起る慧の作用によると云い、これを想見家と云われる。譬喩者は心心所和合して色を見たと云い、これを和合見者と云われる。犢子部は心心所和合して、我これを見たと云い、經部は、根、境、識三事和合して、色の認知生ずると云うと云っている。原始仏教では、このことを、如実に正慧を以て知るべきなり

yathābhūtaṃ sammapaññāya diṭṭhabbaṃ と云っており、世対の側よりは yathābhūtaṃ pajānāti と云い、対象の側よりは yathābhūtaṃ okkhāyati と云われている。すなわちこれ等の二者共に如実知見 yathābhūtañānadassana を意味しているのである。

我は認識の主体ではあるが、誤れる我執の我は正しい認識の主体ではあり得ない。すなわちこの我の検討を行い、正観の認識を確立しなければならない。増一阿第三十三では、「七法を成就せば現法の中に於て、楽を受くこと窮まりなく、漏尽を得んと欲せば便ち之を得ん。」¹⁶⁾ と云っている。七法とはすなわち、「比丘の法を知り ahammaññū 義を知り atthaññū, 時を知り kālaññū, 又よく自らを知り attaññū, 復能く足ることを知り mattaññū 亦復衆中に入りて parisagata 衆人を観察するを知る puggalaññū」¹⁷⁾ としている。増一阿に説くこれらの七法については、知自とは主体の側を知ることであり、知法は能教を、知義とは所教を、知時と知足とは、認識の主体の態度とその態度を規制する所の時について示しており、衆中に入ると衆人を観察するとは、主体を客観的に見ることと、その態度について述べたのである。すなわちこの七知は、認識の構成について云ったものと云わねばならぬ。品類足論第一弁事品には、七慢を挙げてその中の我慢を釈している。すなわち「五取蘊に於て、随って観じて我或は我所を執す。此の正慢、已慢、当慢に由って心高挙し、心恃蔑す。」とあり。これは我慢を五蘊の観察に係せしめて、我慢が誤まれる認識を生ずることを述べているのである。また更に我見については、「我見 attaditthi とは、謂わく等しく随って色は是れ我なり。受想行識は是れ我なりと観ず。」としている。

雑阿含第三には、「五受蘊あり。謂わく色受陰、受想行識受陰なり。愚癡無聞の凡夫は、無慧無明にして、五受陰に於て我見繫著を生じ、心をして繫著せしめて而も貪欲を生ず。」とあり。婆沙論第七十五にはこれを釈して、「色蘊とは、色の有漏有取にして、或は欲を起し、或は貪を起し、或は瞋を起し、或は癡を起し、或は怖を起し、或はまた随って一心所随煩惱を起す。是を色取蘊と名づく。」としている。欲貪は五蘊の現前の存在性を強調するものであるが、癡は無明によって代用せられる通り、認識に拘わるものである。すなわち貪瞋癡は触によって生ずるものであるから、貪瞋癡に相応する五取蘊は、触の正観によって有漏の五蘊より無漏の五蘊に転換するものと云わねばならない。

根本煩惱が貪瞋癡の三毒であって、その誤まれる認識が邪見や身見であるならば、この煩惱を断除して存在性を離れるためには、五蘊の正観によらねばならない。原始仏教ではこの正観のことを如実に yathābhūtaṃ 知見する ñāṇadassana (又は pajānati) ことであるとせられる。その為には正しき禅定の修習が説かれ、正定によって正慧を生じ、正慧を生じて以て如実に知見することが究竟への解脱であるとせられる。原始仏教に於ける修習の実践は、四念処観に始まる三十七道品の実習である。四念処観とは身受心法の観察であり、自己の身心を観察して法清浄 dhammatā に至るのである。原始仏教は身受心法をそれぞれ不浄苦無常無我と観ることによって、清浄の観察すなわち如実知見の認識を得るものとせられる。おもうに身受心法と云うのは、云い換えれば五蘊のことである。

十二因縁に於ては、生滅の二観と順逆の二観があるが、此の縁起観は、その目的は苦を滅するに

ある。しかも十二因縁觀は四諦觀に歸せられるのみならず、認識論の基底をなす触の正觀に歸せらるべきものである。煩惱や苦の起原については、「苦は縁生なり。触に縁ってなり。」¹⁸⁾と云い、また「喜は苦の本なり。欲は苦の本なり。愛は苦の本なり。無明の触所生の受触すれば渴愛生ず。」¹⁹⁾とあり。喜も欲も愛も無明触より生ずることを主張し、また「眼は諸色の繫縛に非ず、諸色は眼の繫縛に非ず。両者を縁として生ずる所の欲染之ぞ繫縛なり。」²⁰⁾とし、根境和合による触の縁生によって繫縛のあることを説いている。

2. 人間存在と五蘊

原始仏教に於ては、煩惱生起の世界を五蘊として説いている。色受想行識に於て、色と受との間に触の介在することが考えられ、S. 22. 62 *Asutvā* や M. 109 *Mahāpuṇṇamasuttaṃ* には、「触に縁って受想行あり、名色（触）によって識あり。」と云い、色は質礙、形現を云い、この外境一般に対して、主体の根と方法の識とによって、三事和合触あり。この触に因り触に縁って取相し（想）、印象と表象と想像を生じ、触に因り触に縁って造作善惡を行じ（行）、了別し（識）て認識が生ずるとしている。この様に触によって受想行があるとせられるので、五蘊世間のことをまた触世間とも云うのである。

五蘊の認識体系に於ける次第については、成実論の根を説く中に於て、あるいは瑜伽論第五十四の生起生作の次第を説く中で、色受想行識の次第を色識受想行としている。²¹⁾これは色と受との間に触のあることを予想しているものと云うことができるのである。すなわちこの識は触に於ける識と考えたのである。

俱舍論第一に挙げる随染汚次第によれば、「男女の更相愛樂は樂受の味に耽著するによる。受の耽著は倒想による。倒想は煩惱より生じ、煩惱は識に依って生じ、此等の四蘊は皆識を染汚す。」としている。すなわち煩惱生起の根源を識に置き、これらの四蘊はまた識に対して因となることを示している。識が四蘊に対して因ともなり果ともなって、識の因果の循環を示している。

瑜伽論第五十四に流轉所作についてその次第を説いている。すなわち「根と境界とを依止となす故に、現法中に於て二種の蘊に由りて境界を受用し諸の雑染を起す。」²²⁾とある。根は主体を意味し、境界はその対象である。また二種の蘊とは、根境の二種に関わる色蘊と識蘊の二蘊のことであり、触の成立を意味している。このことを「此は則ち是れ諸の心所の所依なり。彼に依るが故に受等の心所生ず。」²³⁾と云い、「三和の故に触あり、触に縁りて受等あり。」²⁴⁾とあり、これによって煩惱生起の根拠を明らかならしめている。また住所作は色受想行の四識住について考察し、識の色受想行に於ける所住を明らかにしている。安立所作については、「色を了するは世間に於ける初なり」とし、「受によって苦樂を知り、想によって名と類と性とを知り、行に由って愚癡と聰叡とを知り、識蘊は内我を安立する。」としたのである。すなわち対象を主体が見ることによって、苦樂が実現し、これによって言説の分別判断を生じ、分別判断によって愚痴と英智とが生ずることを述べているのである。これは五蘊に伴う人間の存在性を明らかにしたものと云うべきである。

大乘阿毘達磨雜集論第一には、「五蘊の施設は、衆生の我執を破し、無我の理に達せんが爲に五

種の我事を顕わす。』²⁶⁾とあり、五蘊は煩惱の我執を示しているとしている。そうして五種の我事を挙げて、それぞれ色受想行識の五蘊に相当せしめている。第一に身具我事の身は、これを五根なりとし、五根の対象たる色境を我の資具と称しており、第二に受用我事とは、我は身により境界に於て苦楽等を受用するとし、第三に言説我事とは自と他とが対立することにより、言説を起すとし、第四に造作一切法非法我事とは、我の善と不善との所行について云い、第五に彼所依止我身体事とは、識が身具、受用、言説、善不善の造作の所依となることを示している。すなわち身具我事は主体の五根と対象の色境とにより我事を成ずるは識を所依とするとし、根境識の三和合の触の成立による事を示している。またその他の我事の成立も同様である。これは五蘊に於ける私の問題は、識に帰せられる立場に立つものであり、五蘊の施設は、畢竟衆生の我執を破して、無私の理に達せしめんとするものであり、原始仏教の触の正観を継承するものと云う事が出来る。

三 仏教実践論上に於ける触の正観

1. 触の正観の発展的考察

大毘婆沙論第六十、俱舍論第二十に「一切の煩惱は、因力・境界力・加行力の三力によって起る。』²⁷⁾とあり。因力とは随眠の未断未遍知なるを云い、境界力とは欲等に順ずる境界の現前するを云い、加行力とは煩惱を縁ずる非理作意を云うのである。いま認識の成立を主体と対象と方法とにあるとするならば、因力とは主体の側にある主動力であり、境界力とは対象の側にある受動力であり、非理作意とは方法に属するのである。すなわち此処に云う因力と境界力と加行力とは、主体と対象と方法との三事に即応して、誤まれる悪認識の生起について述べたものである。煩惱には迷理と迷事との二種あり、迷理を見惑と云い、四諦の理に迷う見道所断の煩惱を云うのである。迷事とは修惑を云い、物の事相に迷い、境界の為に逼悩せられる修道所断の煩惱を云うのである。すなわち此処に云う所の境界力は迷事に属し、加行力は非理や迷理による実行力を云うのである。煩惱一般は、三力の合同によって煩惱が生起するものとすべきである。主体と対象と方法との三事によって認識が成立することを、煩惱の生起の面に従って、三力が挙げられているのである。

正しい認識が行われることは、触の正観にあると云うことは、原始仏教以来の仏教の正統的考察であるが、その認識の根拠を明らかならしめんとして、その根拠を識に置くか根に置くか、或は識に相応して起る慧に置くか、根境識三事の和合に置くか等に随って、根見家・識見家・想見家・和合見家等の論師が輩出したが、正しい認識としての正観の問題は、大きく別って瑜伽唯識派と中観派とに大別される。人間存在又は煩惱の生起や認識の根拠を識に置くことは唯識に於て徹底して考察せられ、解深密経第六分別瑜伽品の分別止観唯識門には、「毘鉢舍那三摩地所行の影像はその心と異ならず、識の所縁は唯識の所現に過ぎない。愚夫は諸の影像に於て、如実に意識のみなるを知らず。』²⁸⁾と云い、唯識思想発達の根拠を明示している。すなわち主体と対象と方法との三事を識の中に含めて、識に於ける正観を説かんとしたのである。

これに対応して中観派は、般若思想に基づいて、迷理と迷事との煩惱を脱却せんが為に、主体と

対象の空を説き、そこに十八空、二十空の空考察の発達を見ることが出来る。而も般若経は空も空なりとの立場に立ち、大般若経姉妹品には、「我学せんが為に諸法は空なりと観じ、証せんが為に空なりと観ぜず。」²⁹⁾と云っている程であるが、空の認識論的問題に関しては、「所縁の境は無所有にして能縁の側も亦不可得であるとし、能所共に自性空なるが故に無所得なり。」としている。すなわち認識の構成に於ける対象は自性空なるが故に無所有であり、主体も亦自性空なるが故に不可得であり、方法も亦自性空なるが故に無所得であるとし、無所有空、不可得空、無所得空を主体と対象と方法とに相当せしめて畢竟空と云っているのである。

2. 大智度論に於ける五蘊の正観

大智度論は対象の無所有と主体の不可得と方法の無所得の畢竟空の立場に立って、五蘊の正観を説いている。すなわち智度論第八十六には、法性の実際を知る菩薩は、諸の法性は無所有にして畢竟空なることを知って、定心にして安住不動であるとし、「色性、受想行識の性の中に於て動ぜず。」その故は「色等の法の性は衆因縁もて生ずるが故に自在ならず、定相なし、定相無きが故に所有なければなり。」³⁰⁾としている。また、戲論の義を釈して、「色等は、若しくは常若しくは無常なりとするは、是れ菩薩の戲論なり。何となれば、若し常なれば則ち不生不滅にして罪福好醜無ければなり。無常も亦然らず。何となれば、常に因りて無常を説く。常既に不可得なり、何に況んや無常をや。」³¹⁾とあり。常と無常とは、同一の場に於ける単なる相対概念に過ぎない。色は常にしても無常であるにしても、不可得空なりとしたのである。大品般若経の遍学品では、色の無常についてのみならず、受想行識についても、「若しくは苦、若しくは楽を觀ぜば是を戲論となす。若しくは我、若しくは非我、若しくは寂滅、若しくは不寂滅と觀ぜば、是を戲論となす。」³²⁾と云い、更に四禪、四無色定についても戲論を説き、四念処觀等の三十七道品の実践についても戲論を説いている。

般若経や智度論の空の認識論は無所得空を説くのであるが、常無常、苦楽、我非我、寂滅不寂滅の対立の法は二であつても、同一基体に属し、一実の理、如如の実相を示すものであり、これを不二と云っている。遍学品では生死の不二を説くと共に、五蘊の不二を説くのである。

四 仏教認識論上に於ける五蘊の正観

1. 五蘊に於ける四顛倒の正観

色受想行識の五蘊の次第について、色々の順序次第の考察が様々の論書に於て説かれているが、その真の目的は、たとい明示せられた各種の次第が理解されても、煩惱や染汚を対治し滅除することとなくてはならない。すなわち瑜伽論第五十三には、「無我性の義を顕わさんが為に諸蘊を建立す。」³⁴⁾と云い、五蘊建立の意義は、単なる次第羅列ではないと云っている。また更に蘊の五所作を挙げて、生起所作、対治所作、流轉所作、住所作、安立所作としている³⁵⁾。瑜伽論は無我性の義を顕わすことを目的としているのであるから、我の問題については、この五所作に於て考察せら

れ、凡夫は識蘊に於て無我を執すると云っている。従って此処に瑜伽論が説く蘊の五所作は、「我」を中心として五蘊の生起乃至安立を説くものとすべきである。

第一に生起の所作に於ては、色受想行識の次第を変えて、初めに色蘊を説き、次に識蘊を説くと云い、「眼は色を縁として眼識を生じ,」「三和の故に触あり、触に縁って受あり。」とし、触を以て心所の所依とすると云っている。次に対治所作については、「四顛倒を対治せんとして四念処を説く。」と云い、我の顛倒の根拠を識蘊に当てている。第三の住所作を釈して、色受想行を識の所体としている。終りに安立所作については、色蘊を知って、受蘊により苦楽なりと知り、想蘊では対象の取想によって名と類と性とを分別し、行蘊については名類性の分別を行為に移して、愚癡によって行ずるか聡叡によって行ずるかを知らる。愚癡または聡叡によって知る所に、行為によって主体または主我の識が明らかに確立せられるとしたのである。初めに識を了する自我が、外境との対立によって、法非法に対する愚癡または聡叡に基づく認識が成立し、これによって内我の安立を見るとしたのである。

五蘊に於ける四所作の中の対治所作は、煩惱を対治する立場にあるので、対治所作によって住所作が浄化せられ、安立所作に於て無我の認識が確立せられるのである。瑜伽論第五十四に於て対治所作を説くに当り、「四顛倒を対治せんとして四念住を説く。」³⁶⁾と云っているが、その帰着する所は、住所作の浄化と安立所作の確立でなければならない。すなわち四念住を説くにあたり、色蘊に於て不浄とし、受蘊に於て苦を楽と為し、識蘊に於て無我を我と為し、想行二蘊に於て無常を常とする四顛倒を破するのである。すなわち瑜伽論に於ける四念処観に於ては、身受心法はそれぞれ不浄、苦、無我、無常であると観ずるのである。従って色受想行識の五蘊が、四念処の身受心法に相当せしめられ、色蘊が身に、受蘊が受に、想行二蘊が法に、識蘊が心に当てられているのである。

大乘義章第十六に於ては、「境を守るを念と名づけ、身等の四種は念を生ずる処なれば、念処と為す。」³⁷⁾と云い、身受心法の四念処に於て認識が成立することを説いている。さらに身受心法を釈して、「身は色形聚積であり、受は領納であり、心は能縁にして、法は自体なり。」³⁷⁾と称している。身受心法をそれぞれ色陰、受陰、想行二陰及び三無為としているが、これらを四顛倒に相当せしめて、大乘義章には、「浄楽我常は是れ四倒なり。凡夫は多く色の中に於て浄を計し、受の中に於て楽を計し、心の中に於て常を計し、想行等の一切の法の中に於て我有りと建立す。是の見を破せんが為に、色は不浄なりと観じて顛倒を破除し、受は是れ苦なりと観じて楽倒を破除し、心は無常なりと観じて常倒を破除し、法は無我なりと観じて我倒を破除す。別相是の如し。」とある。

我々は此処に於て、瑜伽論と大乘義章との身受心法の四念処観に於ける五蘊の四顛倒観について次の表の様な相違のあることを知るのである。

瑜伽論			大乘義章	
(四念処)	五蘊	四顛倒	五蘊	四顛倒
身	色蘊	浄	色蘊	浄
受	受蘊	楽	受蘊	楽
心	識蘊	我。	識蘊	常。

法 想行蘊 常。 想行蘊等一切の法 我。

瑜伽論では私の顛倒是識蘊に於てあり、常の顛倒是想行二蘊にあり。大乘義章では、私の顛倒是想行等一切の法の中にあり、常の顛倒是心（識蘊）にありとしているのである。すなわち瑜伽論に於ては、想に於ける取相と貪瞋癡の煩惱行は、無常なりと見ているのである。また解深密經第三の分別瑜伽品に「識の所縁は唯識の所現に過ぎない。愚夫は諸の影像に於て如実に意識のみなるを知らない。」³⁸⁾と云っているのは、識の所縁は唯識の所現であつて影像に過ぎないものを、愚癡の凡夫は無我であることを顛倒して我と見ているとするのである。所が大乘義章では心（識蘊）を無常としている。また瑜伽論では、その無我説は識の無我を説くに対して、大乘義章では想行等の一切の法を無我と説くのである。いま若し触の正觀が空無我を明らかならしめるものとすれば、瑜伽論は内包的に、識の中に根境識三事和合の触の正觀を認め、これに反して大乘義章は外延的に、識が三事和合の触に参加して、想行等一切の法が生起せられるのを、正觀することを認めたのである。そうして内の識の正觀と外の法の正觀との立場こそ異なっても、共に触に於ける識の循環的矛盾をそれぞれの立場に立つて超越せんとしたものと云うことが出来る。

原始仏教に始まった触の正觀に関する考察は、以上の様に二つの方向に展開したが、瑜伽論と大乘義章とは対照的にその立場を表現するものと云うことが出来る。

2. 摩訶止觀に於ける相即の認識論

色受想行識の五蘊の中で、色蘊と受蘊とは認識の始源に属する。然るに想行並びに識蘊は認識の展開である。これらは瑜伽論や大乘義章に法とも云われ心とも云われているが、これらを常と見るか我と見るかは、認識の結論に属する。すなわち誤まれる認識によって、煩惱ま汚染の法が生起するのである。私の誤まれる認識については、瑜伽論は私の顛倒を愚夫の心中に置き、大乘義章は私の顛倒を想行等の一切の法に置いたのである。此の相違は、両者の我や常の顛倒の根拠を内に置くか外に置くか、或は心に置くかによって起こされたのである。この相違の原因は、色受想行識の五蘊の正觀すなわち身受心法の正觀が結局は触の正觀に歸するにしても、正觀の主体と五蘊又は四念処の正觀の対象とが、対立していることにあるのである。天台摩訶止觀は、この二者の対立の相違を解消して統一せんとしたのである。

摩訶止觀はこの立場に立ち、天台独自の認識論を強調するのであるが、摩訶止觀第五上には、五蘊に於ける認識論的考察を行つて、「不思議の境智は陰に即して是れ觀なり。」³⁹⁾と云っている。觀を主体の側に置けば、境は対象とならねばならぬ。不思議の境智と觀とが相即することは、主体と対象とが智と觀との立場に於て相即することを云つたのである。摩訶止觀は更に「不善無記の陰は是れ境なり、善の五陰は是れ觀なり。觀既に純熟すれば悪無く無記なし。」⁴⁰⁾とある。すなわち善悪の二陰が主体と対象に対立しても、対象の悪不善の陰も無記の陰も、主体の善觀の純熟によって善陰に歸するのである。善陰が能動的に作用することによって、主体の善觀が対象の境智に相即するのであるから、觀の智への道程に活く作用が方便となるのである。このことについて、「善の陰

は転じて方便の陰となり、方便の陰は転じて無漏の陰となり、無漏の陰は転じて法性の陰となる。無等等の陰と謂うなり。」⁴¹⁾とある。ここに云う善悪二陰は主体と対象とに対立しても、実は対立するに非ず、対象の陰の内に主体の陰あり、主体の陰の内に対象の陰あることを云っているのである。このことを無等等の陰と云ったのである。天台摩訶止観の認識論は、五陰の陰境を陰によって観ずることである。「不思議の境智は、陰に即して是れ観なり。」とあるのは、主体と対象の相即を不思議としたのである。

摩訶止観の認識論は、主体を主とする認識論と、対象を主とする認識論とを、天台の相即不思議の立場場によって統一したものと云うことができる。

五 五蘊の正観と解脱

1. 五蘊の正観に於ける三三昧と三解脱門

三解脱門 *trīṇi vimokṣa-mukhāi* は空 *śūṇiyatā*、無相 *animitta* 無願 *apraṇihita* である。解脱門は解脱への契機に立つので、認識の為の三方向を示しているが、三三昧 *troyaḥ samāhyaḥ* はこれに相応する禅定を云うのである。増一阿第十六に「空とは一切諸法皆悉く空虚なりと観ずる、是を空三昧と為す。無相とは一切諸法に於て都べて想念無く、亦不可見なる、是を謂って無相三昧と為す。無願とは一切諸法に於て亦願求せざる、是を謂って無願三昧と為す。」⁴²⁾とあり、また婆沙論第百四には、「三縁によるが故に唯三を建立す。一に対治の故に、二に期心の故に、三に所縁の故なり。」とある。対治とは非我によって我を対治し、空によって我所を対治するを云い、空三昧に相当し、期心とは修行者の期心を云い、無願三昧に相当し、所縁とは対象について云うものである。すなわち対治は主体の側より我我所の空を云い、所縁は対象の相を云い、期心は方法としての無願について云ったのである。いま増一阿含と婆沙論の意によれば、空は有身見等の主体性を空するものであり、無相は所縁の対象に対して否定し、無願は無作又は無欲と云い、主体の為作すなわち方法について云ったのである。

三三昧と三解脱門との関係は、三昧の修定に基づいて解脱のあることを云ったものであり、門は入定と入涅槃の契機に立つから門と云ったのである。

2. 俱舍論に於ける三三昧門

俱舍論第二十八に於て三三昧を釈する中に、「空三摩地は空と非我との二種の行相と相想する等持なり。」⁴³⁾と云っている。すなわち空三昧は法空と非我とに相応するのである。空三昧の空の中に非我が含められているのである。空非我は主体の否定を云うのである。また無相三摩地を釈して、「涅槃は十相を離るるが故に無相と名づく、彼を縁ずる三摩地に無相の名を得。色等の五と男女のこと三有為の相との十相なり。」⁴⁴⁾とある。すなわち無相三昧は対象について云ったのである。また無願三昧を釈して、「苦諦四行相の中の苦と非常の二行相と集諦の因集生縁の四行相と道諦の道如行出の四行相と相応する等持を無願三昧と名づく。」とあり、すなわち苦・非常と因集生縁の四

行相は、正しき認識に基づいて厭棄すべく、道如行出は正しき認識に基づく実践を意味し、現前の苦非常と因集生縁の所対の境を脱出して、道如行出の実践によって涅槃に至らんとするのである。すなわち無願三昧は認識の方法に属するのである。ここに於て空・無相・無願の三三昧は、主体と対象と方法とに相当せしめられ、空三昧によって五取蘊を正観し、これによって主体性は無我となり、対象としての五蘊の相を離れ、正しき認識によって正しき実践を行じ、五取蘊を超過脱出せんとするのが、三三昧であると云うことが出来る。

3. 瑜伽論に於ける三解脱門

瑜伽論第五十三には、五蘊を説くに当り、「無我性の義を顕わさんが為に諸蘊を建立す。」⁴⁵⁾と云い、五蘊の各々を説くに際し、我執の根拠を示して無我を説いている。色蘊を釈するとき、その色の認識の根拠を識の執と称し、識が色に託して諸受を生ずることを、「和合して生長する。」⁴⁶⁾と云い、触の正観によって識執の滅する過程を、不清浄の色より清浄の色に至るとしている。またその清浄に至る過程を、欲・色・無色の三界に配しているが、我執や識執の解脱は、触の正観に於てでなくてはならない。次に受を釈する中では、一切の受は十六触の所生なりとし、触によって生ずる煩惱の考察を貪・瞋・癡の三毒所生に重点を置いている。また想蘊に於ては、淨楽我常の四事に於ける取相の顛倒を想倒とし、境に於ける貪著による想倒を心倒と云い、認識論的想倒を見倒と云っている。行蘊に於ては、その認識論的主体を六思身とし、煩惱と随煩惱とによる諸行は、信等の五根によって清浄となるとしている⁴⁷⁾。識蘊に於ては、煩惱の生起についてその原因を識の安住によらし、欲・色・無色の三界を外の色塵を執する欲界と、内の名色を執する色界と、内の名のみを執する無色界とに分別し、凡夫の煩惱による染汚は、眼等の六識が現法に於て受用する境界に対立関係することによって起るとし、これに四種あり、色受想行の四蘊を所縁の境となす識の安住を四識住としている。かかる識住は、「煩惱の事と煩惱に属するもの」を、主体である所の煩惱の対象となし、主体の煩惱の縁となる貪愛を所趣事となし、かかる対象と主体とによって、更に新たな煩惱が建立せられるとしている。「聡慧の者は色愛、受愛、想愛、行愛の所摂の貪愛と、発業の四身繫を永断する。」⁴⁸⁾と云っている。

識が色受想行の四蘊に安住することを四識住と称せられるが、触を基体とした因縁生はこれを生長と云われている。五蘊の不浄を清浄ならしめる為の根本的な修習を、空無相無願の三解脱門とせられており、「対治所摂の淨識を無所住と名づけ、彼の因縁に由るが故に無所為と名づけ、善く無願解脱門を修習するに由るが故に知足と名づけ、善く無相解脱門を修習するに由るが故に安住と名づく。」⁴⁹⁾とある。これを逆説すれば、四識住は不浄識による四蘊の生長を云うのであり、触所生の受等の生起生長を云うものである。空解脱を無所為と云うのは、我と法との有為性を否定することによるものであり、無願解脱を知足と称するのは、欲の為作性が無いからであり、無相解脱を安住と称するのは、有相に於ける四識住の動揺性が無相なるが故に執相なくして不動なるが故である。この様にして五蘊に於ける触の不生長と、我と法とに於ける主体の無所為にして無欲知足なると、諸相に於ける識の安住とを、三解脱門の究極であると考えて極解脱⁵⁰⁾と称している。

4. 大乘義章に於ける三解脱門

大乘義章第二に三解脱門を釈して次の様に云っている。すなわち三解脱は三脱とも云われ、また三空、三三昧とも称せられる。三解脱と云うときは果に就いて云うものであり、仁王般若に説く三空は理について空と云うのであり、三三昧と云うときは行について云うのであるとしている。空・無相・無願の三法は三障を対治して解脱に至るが故に三治とも称せられる。「三三昧とは行を以て体と為す。但だ行中に就けば慧を用って主と為す。若し眷属を論ずれば是れ五陰の性なり。心王は是れ識、想数を想と為し、受数を受と為し、余数を行と為す。生に随って無作なるは、即ち是れ色陰なり。」⁵¹⁾とあり。以上によれば、空無相無願の三三昧は行を意味し、この行によって煩惱を対治して解脱に至る過程であり、三解脱は行によって得られた果を云うのである。また解脱の為の三昧は、色受想行識の五陰を慧を以て主導することを意味しているのである。

三三昧によって、空・無相・無願に相応した三智慧を成ずるのである。凡そ智慧は定によって得られるのであり、定に住することがなければ、邪疑を生ずることとなる。すなわち定に住することによって煩惱を破し、煩惱を破することによって解脱を得るのである。いま煩惱の生起に認識論的なものと存在論的なものとの二種ありとすれば、前者を見と云い後者を愛と称せられる。大乘義章は智度論の説を引用し、「見行の者の為に空門を宣説し、再をして見を捨せしむ、愛行の者の為に無願門を説き、生死を厭い願求せざらしむ。故に見愛等しき者は為に無相を説き、涅槃を宣説し色声香味触の相を遠離す。」⁵²⁾とあり、空門を認識論に置き、無願門を存在論に置き、無相門を認識と存在に兼用している。色香味触は認識成立における対象を代表するから、「色声香味触の相を遠離す」と云って空門の認識を説き、「涅槃を宣説す」と云って涅槃を生死に対せしめて、生死の愛行を滅せんとしている。また空空三昧、無相無相三昧、無願無願三昧を説く中で、「聖人、智を以て五陰の空を観ずるを空三昧と名づけ、復此の智も亦空なりと観ず、故に名づけて空空となす。陰の空を観ずる中に、相の取るべきなきを名づけて、無想三昧と名づく。復此の智も亦空無相と名づく。陰の空を観ずる中に、求願を怖う無きを無願三昧と名づく。復此の智も亦空無願と観ずるを無願無願と名づく。」⁵³⁾と云っている。すなわち三三昧の根底に五陰の空観を置き、空無相、空無願と云い、これを無相無相、無願無願と云ったのである。そうして五陰の空観は、触の正観に帰することは、触は色(触)一受の関係にあるからであり、また無相とは取相無きことを云うのであるから、想陰に関わり、無相無相三昧は、想陰に於ける触の正観であると云わねばなりぬ。無願は無作とも云われ、為作は行のことであるから、行陰に相当し、無願無願三昧は、行陰に於ける触の正観である。

5. 摩訶止観に於ける三解脱門

摩訶止観は、有漏の五蘊から無漏の五蘊への移行せしめる為の方便を説いている。小乗の方便と大乘の方便とを説く中に、小乗については、「五停心を遠とし、四善根を近と為す。」と云い、円教に於ては「仮名・五品・観行は遠の方便と名づけ、六根清浄相似を近の方便と名づく。」⁵⁴⁾と云っ

ている。五停心は貪瞋癡を滅し、我見を停止し、散乱心を抑止するのである。四善根が近の方便なる所以は、煖法に於て四諦を観察して十六行相を修し、頂法に於て成満し、この二法は、初に唯法念住となるも、後に増進して四念住を具するとせられるからである。初業位には四念住を増加し、煖法位では四正断を増加し、世第一法位では五力を増加すると云われる。また五停心を遠の方便とし、四善根を近の方便とする所以は、四念住に始まる三十七道品の修習に乗じて、有漏の五蘊より無漏の五蘊に移行せしめるからである。また円教に於て、仮名・五品・観行を遠の方便とし、六根清淨相似を近の方便と称するのは、六根清淨によって認識が成就せられるからである。

三十七道品を修することによって、有漏の五蘊より無漏の五蘊へと移行するのであるが、先づ四念処を修して涅槃に入らざるものは四正勤を修し、次に四如意足は定心を以て入り、五根を修して道に入り、根を増長せしめて五力を得るも入らざるものは、七覚支を修して道に入り、八正道に出て理に入るとせられる。八正道は見道に属し、七覚支は修道に属せしめられる。この様な三十七道品を遠因とし、三十七道品によって止観を調養し、四種三昧によって菩薩の位に入るを近因とするのである。

止観第七上に「三十七道品を行じ、正に無漏域に到らんとするに、城に三門あり、若しこの門に入らば即ち真を発することを得、空・無相・無作の門を謂う、亦是三解脱門と名づけ、亦是三三昧と名づく。」⁵⁵⁾とあり。解脱は智であり三昧は定である。八正道に於て正見に始まり乃至正定に入るが、定より無漏を発する場合と、正定によって正見を生じ、正見より無漏を発する場合との二つの立場が考えられる。八正道に於て、「智なれば定、定なれば智」の相関の関係が考えられる。この解脱と三昧とによって涅槃に至るものと云わねばならない。

註

- 1) 俱舍論第二, 分別界品第一之二 (大正29, 7頁a)
- 2) 俱舍論第三, 分別根品第二之一 (大正29, 13頁c, 14頁a)
- 3) S. 22, 82 Puṇṇamā 雜阿 58經 (大正2, 14頁c)
- 4) S. 22, 53-55
- 5) 摩訶止観第五上 (大正48, 52頁c)
- 6) 俱舍論第二 (大正29, 11頁c)
- 7) S. 22, 82 Puṇṇamā
- 8) S. 11, 2 phasso, S. 22, 82, Puṇṇamā
- 9) S. 36, 4 Pahāma, S. 36, 6 Sallena
S. 36, 7 Gelaṇṇa S. 35, 189 Bālisika
- 10) 俱舍論第一 (大正29, 1頁c)
- 11) 大毘婆沙論第八十四 (国訳, 毘曇 11. 1676頁)
- 12) 同 上
- 13) 同 上
- 14) 摩訶止観第五上 (大正46, 53頁a)
- 15) 同 上 第一下 (大正46, 8頁a)
- 16) 増一阿第三十三 (大正2, 72頁, b, c)
- 17) 同 上

- 18) S. 12, 24, Annatitthuya
- 19) S. 22, 81
- 20) S. 41, 1, Saṃyojanam
S. 35, 191, Koṭṭhiko
- 21) 瑜伽師地論第五十四 (大正30, 596頁 a, b)
- 22) 俱舍論第一 (大正29, 5頁 c)
- 23) 瑜伽師地論第五十四 (大正30, 596頁 a)
- 24) 同 上
- 25) 同 上
- 26) 大乘阿毘達磨雜集論第一 (大正31, 695頁 a)
- 27) 俱舍論第二十 (大正29, 107頁 b)
- 28) 解深密經第三 (大正16, 698頁 b)
- 29) 大般若經第五分, 姉妹品第十八 (国訳般若部五, 1652頁)
- 30) 大智度論第八十六 (大正25, 658頁 c)
- 31) 同 上 (大正25, 662頁)
- 32) 大品般若經第二十二 (大正 8, 380頁 c)
- 33) 同 上 (大正 8, 383頁 b)
- 34) 瑜伽師地論第五十三 (大正33, 593頁 c)
- 36) 同 上
- 37) 大乘義章第十六末 (大正44, 780頁 c)
- 38) 解深密經第三 (大正16, 698頁 b)
- 39) 摩訶止観第五上 (大正46, 51頁 b)
- 40) 同 上
- 41) 同 上
- 42) 增一阿第十六 (大正 2, 630頁 b)
- 43) 俱舍論第二十八 (大正29, 149頁 c)
- 44) 同 上
- 45) 瑜伽論第五十三 (大正30, 593頁 c)
- 46) 同 上 (大正30, 594頁 a)
- 47) 同 上 (大正30, 594頁 b)
- 48) 同 上 (大正30, 595頁 b)
- 49) 同 上
- 50) 同 上 (大正30, 595頁 c)
- 51) 大乘義章第二 (大正44, 489頁 a)
- 52) 同 上 (大正44, 490頁 b)
- 53) 同 上 (大正44, 491頁 a)
- 54) 摩訶止観第四上 (大正46, 35頁 c)
- 55) 摩訶止観第七上 (大正46, 90頁 a)
- 56) 俱舍論第一 (大正29, 6頁 a)

(著者 一般教養 昭和45年10月31日受理)