

中世初頭の仏教界に見る学問と修行

菫 輪 顕 量

はじめに

ただいまご紹介にあずかりました菫輪と申します。最初に簡単に私の研究の紹介をさせて頂きたいと思ひます。大学院の修士の時には戒律の研究を行いました。最澄の大乗戒を研究し、博士課程に入ってから、中世南都の戒律復興について研究をしました。その後、歴史、文学の領域を専門とする先生方と一緒に、論義の研究会に参加させて頂き、それが切っ掛けで論義や唱導の研究をしました。その時に、中世の僧侶の方達が、禪定体験にも関心を持っていたことに気がつき、次第に禪定の研究の方に関心が移っていききました。

本日は、日本仏教について、「中世初頭の仏教界に見る学問と修行」と題して話をさせて頂きたくしますが、このような題を付けたのには理由があります。というのは、日本の仏教を考察するときに、私たちはいつも思想、哲学などという視点から見ること慣れてしまっていて、仏教が持った二

つの大きな流れ、すなわち学と行のうち、行の視点が落ちてしまうことが多いのではないかと考えたからです。この学問と修行という二つの観点は、遠くインド仏教の時代から現在にまで、仏教界に存在していたものと考えています。たとえば、インド世界には「ガンタドゥラ（經典に責任を持つ者）」、「ヴィパツサナードゥラ（観に責任を持つ者）」との言葉が存在していますが、それが最初ではないかと思ひます。この二つの観点は、東アジア世界に入ってくると、学と行、または教と行などと言われるようになったと推測されますので、その二つの観点から仏教を研究していく必要があるのではないかと思ひます。

I 学問

では最初に、中世の時代の学問の世界の概観をさせて頂きたいと思います。院政期から中世に掛けての修学は法会を媒介にしたところに特徴がありました。法会は日本仏教の特徴の一つ

として位置づけて良いと思いますが、古代、日本に伝えられた仏教が、中国の南朝に展開した仏教の影響を強く受けたところに原因があると考えています。古代の仏教は、朝鮮半島から、また大陸からも直接に伝来したと思いますが、直接的にしろ間接的にしろ、中国の南朝仏教の影響を受けました。そしてその南朝仏教の特徴が、經典の講説や講説に伴う論義などに有ったと考えられます。ですから、日本の仏教は、伝来の当初から經典の講説を大切にしている傾向をもって始まったと推定されます。そして、その經典の講説の場が法会と呼ばれるものでした。

現在に伝わる法会は、主に經典を講説する法会（講經法会）、論義をする法会（論義法会）、悔過をするための法会（悔過法会）の三つに分けられています。飛鳥時代の最初から大事にされたのは、講經法会でした。たとえば聖徳太子の法華經講説などは、その最初期のものとして位置づけられます。やがて、それらの法会には宮中の大極殿において開催されるものも出てきます。これが宮中御齋会です。興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会などが奈良時代の後半期以降は、とても大切なものと位置づけられました。これらは南都三会（興福寺維摩会、宮中御齋会、薬師寺最勝会）と呼ばび習わされています。

やがて、平安時代の中期頃になりますと、奈良の三会が奈

良出身の僧侶によって占められるという事態が生じます。これに伴って、京都にも奈良の三会に相当するものが設けられます。それが北京三会（円宗寺法華会、円宗寺最勝会、法勝寺大乘会）と呼ばれるものです。そして、奈良の三会と京都の三会のうえに、両方の出自の僧侶が一堂に会するという場が出来ました。それが三講と呼ばれるものです。具体的には、宮中の最勝講、仙洞の最勝講、法勝寺の御八講でした。また、これら南都三会や北京三会に繋がる、研鑽を積むための場として、様々な寺内法会も、それぞれの寺院に存在していました。三講と呼ばれる、当時、もっとも格式の高い法会には、公請や御請と呼ばれる、天皇または上皇による招請がなければ出仕できなかったのですが、実際に出仕できるのは、奈良の東大寺、興福寺、そして京都の延暦寺、園城寺の四つの寺院の僧侶に限られていました。これらの四寺院は四箇大寺と呼ばれています。

一 寺内法会の隆盛

興福寺の例を挙げてみますと、寺院内開催の法会や講がたくさん存在するのですが、中でも重要なものは、次のようなものでした。少し時代は降りますが、まずは資料を見てみましょう。なお、日本大藏經は鈴木学術財団版を使用します。が、日本大藏經とのみ表記することにします。

【資料1】良遍『護持正法章』（二三世紀半ばの状況）

「三箇院之三十講并両講等之出仕、不可懈怠」（日本大蔵經六四、二〇一下）

三箇院の三十講並びに両講等の出仕、懈怠すべからず。

ここに登場する法会は三箇院の三十講と出てきますが、それは大乘院、観禅院、菩提院という中世興福寺における有力な院家を指します。両講というのは「観菩薩師」という言葉もありますので、観禅院に開催された淄洲講と菩提院の撲揚講を指すことが分かります。この二つは興福寺の中でも重要な法会でした。

東大寺の場合には俱舎三十講や世親講が研鑽を積む為の法会として存在していました。その上に、格式の高い法会や講が存在したのですが、それらの格式を伴った法会には自らの希望で出仕することはできず、公請や御請によって、僧侶の出仕が決まるという原則がありました。公請は天皇による招請、御請は上皇による招請です。南都三会は基本的に公請による法会ですし、三講の一つである仙洞最勝講などは御請による法会でした。

二 交衆と遁世

また当時は僧侶世界にも特徴がありました。それが、僧侶

中世初頭の仏教界に見る学問と修行（袁輪）

の出自による区分でした。それは大きく三つ、すなわち貴種・良家・凡人に分かれます。また僧侶の職掌による区分も存在していました。それには、大きく分けて、学侶と禅侶、または学衆と行人の区別が存在していました。その学侶の中では、交衆が重要なのですが、その交衆は寺院内の出世に繋がる法会に出仕することが許された学侶を指し、遁世は出世に繋がる法会には出仕しない（東大寺大仏殿の舍利会などには出ていないことが、東大寺の遁世の僧の実体から確かめられています。東大寺大仏殿舍利会は出世につながっていた法会でした）僧侶を指します。

では、具体的な修学の内実を探ってみましょう。法相宗寺院には法相教学の研鑽が行われましたが、一番、重要なテキストにされたものは『成唯識論』十巻でした。この『成唯識論』に対する注釈書が法相宗に所属する僧侶によって作られています。現在に知られているものとして、菩提院藏俊（一〇四一—一八〇）の編纂と推定されている『唯識論本文抄』及び貞慶（一一五五—一二一三）編纂の『唯識論尋思鈔』、そしてもっとも有名なものが、良算（生没年未詳、一三世紀中葉 四七才にて没）が編纂の中心に居たであろうと言われる『唯識論同学鈔』です。なお、貞慶の著作には『唯識論尋思鈔』とは別の書物に『別要』なるものもありました。

さて、『同学鈔』は『成唯識論』と関係する内容をテーマに作成された論義の集成書でした。本書は、後の竖義論義において必修の学習書となっていたことが注意されます。仏教の修学に問答形式が採用され論題を設定し、その論題ごとに問題点を追求することが行われていたのです。

三 問答の形式

次に問答の形式について見てみます。次の資料をご覧ください。

【資料2】『俱舍論』卷十九

「且問四者、一應一向記、二應分別記、三應反詰記、四應捨置記。」

且らく問の四とは、一に、應さに向記なるべし。二には應に分別記なるべし。三には應に反詰記なるべし。四には應に捨置記なるべし（大正二九、一〇三上）

ここに登場するものは四記答です。一向記は決定答とも言われ、直ちに肯定して答えるもの、分別記は解義答とも呼ばれ、質問の意図を分別し、幾つかの場合に分けて答えるもの、反詰答は反問または反詰して、質問の意図を確かめて答えるもの、捨置記は置答とも呼ばれ、答えるべきでないもの

に対するもので、具体的には答えないこと、すなわち黙することでの回答するというものです。

このような答え方が、法会の場合における論義でも実行されたと推定されます。ところで、院政期から鎌倉期にかけては、格式の高い法会が三つほど存在していました。それが、三講と呼ばれるものです。それは、法勝寺御八講、宮中最勝講、仙洞最勝講であることは先に触れました。法勝寺は白河天皇（在位一〇七三—一〇八七、一〇五三—一一二九）によって京都、白川の地に創建された寺院です。天承元年（一一三一）より、白河上皇の命日に合わせて、七月三日から五日間に渡って『法華経』を講じる御八講（五日間に渡って朝座と夕座の計十座が行われた）が開催されました。そして、幸いにも、そこで行われた論義の記録が東大寺尊勝院の宗性（一一二〇—一一二七八）の手によって記録されて現在に伝わります。この記録は『法勝寺御八講問答記』と呼ばれるのですが、法会の論義の記録が残っていて、それらを宗性が自ら書写し、また他人に依頼して書写してもらって、現在に残った、貴重な資料です。

御八講の問答では算題（質問）は二題でした。その内の一題は經典の文言を提示し、それを契機にして質問するものでした。もう一問はすぐさま教理的な内容が問われるものでした。このような大きな特徴があります。因みに、興福寺維摩

会の記録に文短尺、義短尺というのがあり、内容的に対応していませんので、そのような論義を文論義、義論義と命名しても良いのではないかと思えますので、ここでは、経論の文句を発端に為される論義を文論義、そうではなくて、いきなり教理の問題に入る論義を義論義と命名したいと思います。

問答は二問二答から成り立ちます。定められた問者が質問をし、それに講師が答え、その答えを受けて、問者が再び質問して、その上で講師が再び答えるというものです。実際の法会の上での遣り取りは、「牒問牒答」形式（相手の質問や答えを繰り返してから次に進むという方法）であったと推定されます。

講師は質問者の質問を繰り返してから答え、再問の時には、問者も自らの質問、講師の回答を繰り返して、それから新たに質問するものであったようです。しかしながら、「問答記」の上では、そのような繰り返しは記されていません。これは記録という性格上、仕方の無いことかもしれません。では次に実際の論義を見てみましょう。天承元年の初日の問答（書き下し文で）を掲げます。

【資料3】『法勝寺御八講問答記』巻一

初日朝座無量義経講師法印権大僧都禅仁 問者厳意大法師

中世初頭の仏教界に見る学問と修行（袁輪）

問う。经文。摩訶般若花嚴海空、と云々。宗師は「花嚴海空」の文を釈するに三釈有り。第三尺は如何が之を判ずるや。

答う。三尺という事、慥かには覚えず候。何なるべき事にか作らむ。慥かに所見有らば、進みて難ぜらるべし。進めて云わく（玄第十）、初釈に云わく、「般若入法界理」、第二釈は「長時華嚴」と云へり。第三尺は「第五時円頓法花教」と云へり。其の第三尺は明らかならず。今、经文は已説の経を挙げて此の如く云うなり。何ぞ法花に預からんや。況んや「菩薩歴劫修行を宣説する」をや。尔らば如何。

この問答は『無量義経』の「次説方等十二部経摩訶般若華嚴海空、演説菩薩歴劫修行、而百千比丘萬億人天、無量得須陀洹、得斯陀含、得阿那含、得阿羅漢。」（大正九、三百八十六中、以下、傍線は筆者）という記述に基づくものです。ここでは「華嚴海空」とはどのような意味かを質問しています。問答の記録から見ると、禅仁（叡山僧）は質問の意図を理解しなかつたようです。そこで、「二三つの解釈というのが分からない」と答えました。

そこで問者の厳意は、天台宗の依拠とする『法華玄義』第十下にある記述の「而言華嚴海空者、若作寂滅道場之華嚴、

此非次第。今依法性論云、鈍根菩薩三處入法界。初則般若。次則法華、後則涅槃。因般若入法界、即是華嚴海空。又華嚴時節長。昔小機未入如響如瘧。今聞、般若即能得入、即其義焉。（中略）又解、般若之後明華嚴海空者、即是円頓法華教也。何者初成道時、純說円頓、爲不解者大機未濃、以三藏方等般若、洩汰淳熟根利障除。堪聞圓頓、即說法華開佛知見、得入法界、与華嚴齊。法性論中入者是也。」（大正三三、八〇八上）の記述を念頭に置いた問題であると、「進めて云わく」で示したと考えられます。そして、このなかの第三尺が明らかではないとして、再び質問したのでした。

論点は、『法華玄義』では「円頓法華」と解釈しているが、經典は「菩薩歷劫修行」と述べているではないか、つまり、論点は注釈書の「円頓」と、經典の「歴劫修行」という主張は矛盾するという点にあります。この後の講師の回答は、残念ながら記されていませんので、どのようにになったのかは知ることができません。

以上、簡単に眺めましたが、院政期から中世の時代にかけては、論義に基づく教学の鍛錬があったと考えられます。ここに例に挙げた問答は、経論相互の矛盾的な記述をいかに会通するかであったことがわかります。なお、それ以外の目的もあつたようでして、「両方」と記される問答は、どのような回答しても矛盾が生じるような問題であったことが知られ

ています。さて、では次に、学問についての話はこれくらいにしてもう一つの視点、修行について見ていきたいと思えます。

II. 修行

仏教を捉える視座には学問と修行という二つの側面があるということ最初は最初に申しましたが、これからは修行について見ていきたいと思えます。院政期の頃より製作された資料の中には実践的な修行に関する言及を、いくつも見つけることができます。特に、院政期から鎌倉期にかけて活躍した法相宗僧侶の中に、それを見出すことができます。たとえば、法相宗の代表的な人物として、中川実範（？—一二四四）、藏俊（一一〇四—一一八〇）、覚樹（一〇八一—一二三九）、覚憲（一一三一—一二二三）、解脱房貞慶（一一五五—一二一三）などが挙げられますが、何と言っても重要な人物は貞慶です。彼自身も多くの著作を残しましたが、彼の周辺には貴重な資料を残した僧侶たちが輩出されました。その代表的な人物が良算（生没年不詳、一三世紀初頭、四七才にて没）と良遍（一一九四—一二五二）です。

そして、彼らの残した資料をみますと、南都仏教の伝統の中にも止観の実践が長く存在したことが見えてきます。そもそも南都における優勢な宗は法相と三論宗でしたが、古

代には法相宗の徳一が「止観論」を残しているのが知られます。本書は最澄の『守護国界章』に引用される徳一の述べる止観に関する見解なのですが、田村晃祐先生が、本書に「止観論」という名称を付しました。殆どが引用に終始し、あまり高い評価は与えられていないのですが、当時の法相宗僧侶が、修行実践としてどのような資料を使用していたのかという視点から眺めますと、とても興味深いものだと思います。

さて、中世の時代の法相宗は、実範等の記述から考えますと、どうやら無分別知（智）を指向していたと考えられます。そもそも無分別は、人間の認識の機能と密接に関係して展開したものです。仏教では認識を次のように分析します。五根を通じて外界が心の中に取り込まれ、影像が心のなかに描かれ（想）、それを認識する（識）が生じます。これが私たちの普通のありようです。この時、識は判断、了別などの働きを持つとされますが、この判断、了別の働きが無い状態、すなわち識が生じない状態が無分別とされます。そのような状態に至ることが、止と観と呼ばれる心の観察から可能になります。

さて、では法相宗の場合を具体的にみていきましょう。まずは、貞慶の残した資料に興味深い記述が見られます。

【資料 4】 貞慶『解脱上人小章集』

中世初頭の仏教界に見る学問と修行（袁輪）

只心可懸一縁。故常思一道理者、其漸心静歟。……爰有慈尊教授頌、慈尊授無着、其源世尊授慈氏之大義也。三聖相伝故、殊名教授頌歟。不如付彼文聊掛我心。設自慧解雖拙、口誦聖言心思其理者、滅罪生善、出離得道、遂必不空。問、其教授頌如何。答、頌曰、菩薩於定位、觀影唯是心、義想既滅除、審觀唯自想、如是住内心、知所取非有、次能取亦無、後触無所得。已上雖有二行八句、広而難尽。只、心誦觀影唯是心一句。如念仏者誦仏号、崇重之練習之。忝訓其文、自成知義。（日本大藏經六四、一八下—一九上）

只だ心を一縁に懸ける可し。故に常に一の道理を思はば、其れ漸いに心は静かならん歟。……爰に弥勒教授の頌有り「慈尊は弥勒に授く」。……彼の文を付し、聊か我が心に懸けるに如かず。設い自らの慧解、拙きと雖も、口に聖言を誦し、心に其の理を思わば、滅罪生善、出離得脱は遂に必ず空しからず。

問う、其の教授の頌は如何。
答う、頌に曰わく、菩薩於定位、觀影唯是心、義想既滅除、審觀唯自想、如是住内心、知所取非有、次能取亦無、後触無所得。

已上、二行八句有ると雖も広くして尽くし難し。只だ心に觀影唯是心の一句を誦すべし。念仏者の仏号を誦する

が如く、之を崇め重んじ之を練習せよ。恣に其の文を誦ずるも、自ら義を知ること成ぜん。

聊か引用が長くなりましたが、貞慶の伝える心の観察には、弥勒教授の頌を諳んじるといふのが登場します。しかも、少し長い文章なので、念仏のように短いフレーズである「観影唯是心」を繰り返し唱えなさい、と簡易版まで示されています。良い言葉を繰り返し唱えろという方法は、原始仏教の資料である『清浄道論』の中に「寂静随念の修習」として紹介されていますから、その延長上にあるといつて良いでしょう。唱える文章は何でも良かったようで、次のようなものも伝えられています。

【資料5】貞慶『勧誘同法記』第六略要門

「問。以前諸門、其義猶広。難辨易忘。若依最略、以何為心要耶。答。唯誦金剛般若過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得（三句中猶用初一句。）当思其義、修行要門。以之可足。」（日本大藏經六四、一三下）

「問う、前の諸門を以てすれば、其の義、猶お広し。辨じ難く忘れ易し。若し最略によらば、何をもって心要と為すや。答う。唯だ金剛般若の「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」を誦せ（三句中、猶お、初の一

句を用いるがとし）。当に其の義を思うべし、修行の要門なり。之を以て足るべし。」

『勧誘同法記』は貞慶の比較的若い時に著述したものと考えられています。ここでは『金剛般若経』の一節を用いることが示されています。次の資料も貞慶の著述です。

【資料6】『心要抄』

「問。先勸唯識三昧觀、今又修念佛三昧。二行移轉一世難熟。答。念佛三昧即是唯識觀也。先觀彼天依報。四十九重摩尼寶殿、五百億行頗利樹王、一一莊嚴歷然在心。無邊器界、皆是同地、一切衆生、阿頼耶識之所變也。知足天宮同在此界。可知、本來在我心中。」（大正七一、五八下）

「問う。先に唯識三昧觀を勧め、今、又た念仏三昧を修む。二つの行は移転し、一世に熟し難し。答う。念仏三昧は即ち是れ唯識觀なり。先ず彼の天の依報を觀よ。四十九重の摩尼寶殿、五百億の行頗利の樹王、一一の莊嚴、歴然として心に在り。無辺の器界は皆、地を同じくし、一切の衆生は、阿頼耶識の所変なり。知足の天宮、同じく此の界に在り。知るべし、本来、我が心の中に在ることを。」

この資料の中で注目されますのは「念仏三昧は即ち是れ唯識観なり」という記述です。今、法相宗では唯識観といっているものが具体的にどのようなものなのか、わかりにくくなっているのですが、この記述から考えますと、観想の念仏を唯識観と呼んでいたことが分かります。もつともこれだけが唯識観であつたとも思えません。

さて、次の資料を見てみましょう。これは良遍の残したもので、『真心要決』と呼ばれるものです。内容は達磨禪の隆盛に伴い、法相との異同を追求した著作です。現在では前抄と後抄の二つに大きく分かれていますが、薬師寺に伝わる本人自筆の原本ではタイトルは「真心要決」のみですので、後に二巻分が追加されたときに「前抄」「後抄」になつたのだと推定されます。

【資料7】良遍『真心要決』前抄

「是以諸佛極證一念無生。生死超絶身心冥寂。以心求心、心還外境。住空取空、空亦情有。欲觀一心須止一心。心外無心故。欲知畢空須勿見空。空即亦空故。無心之心。截心之利刀。不觀之觀。摧觀之金剛。何況於餘種種有相色聲等念哉。但非全不知。靈靈知之。雖見不待而見、雖聞不待而聞。雖見而如不見、雖聞而如不聞。任見任聞、不舉分別。全不違背無生淨心。此心即是本來所得、

非修而得。一切凡夫乃至田夫野人等類、皆已有之。是故名爲本來菩提。然諸愚夫、自不知有此妙覺心、亦不知其動念容身。恣學妄念、起惑發業、流轉五趣。可悲可痛。」(大正七一、九〇上)

是を以て諸仏の極證は一念無生なり。生死を超絶し身心は冥寂たり。心を以て心を求むれば、心は還つて外境たり。空に住して空を取らば、空も亦た情有なり。一心を觀ぜんと欲せば須く一心を止むべし。心の外に心無きが故に。畢空を知らんと欲せば須く空を見ること勿れ。空は即ち亦た空なるが故に。無心の心は心を截するの利刀、不觀の觀は觀を摧くの金剛なり。何ぞ況んや余の種々の有相の色聲等の念においておや。但し全く知らざるには非ず。靈靈として之を知る。見て待たずと雖も見、聞きて待たずと雖も聞く。見ると雖も見ざるが如く、聞くと雖も聞かざるが如し。見るに任せ聞くに任せ、分別を挙げず。全く無生の淨心に違背せず。此の心は即ち是れ本來所得にして、修して得るには非ず。一切凡夫、乃至田夫野人等の類も、皆な已に之を有す。是の故に名づけて本來菩提と爲す。然るに諸の愚夫は、自ら此の妙覺心有るを知らず、亦た其の動念の身に容るを知らずして、恣に妄念を挙げ、惑を起し業を發し、五趣に流轉す。悲しむべし痛むべし。」

ここに示される事態は「分別を挙げず」との記述から考えれば、まさしく無分別の境地であることが分かります。同様に無分別が目指されていたことがわかる箇所が次の資料です。

【資料8】良遍『身心要決』前抄

「論眞實者、不生不滅、無有改易。非有非無、言慮皆絶。故此一心、一切位中、常住周遍、一味平等。見色等時、如鏡照形、非分別見、非分別聞。只自然見、自然聞。明了也、湛湛也、深妙也、難思也。」（大正七一、九一上）

眞實を論ぜば、不生不滅、改易有ること無し。有に非ず無に非ず、言慮皆な絶す。故に此の一心は、一切の位の中に、常住周遍し、一味平等なり。色等を見る時は、鏡の照形を照らす如く、分別もて見るには非ず、分別もて聞くには非ず。只だ自然に見、自然に聞くなり。明了なり、湛湛なり、深妙なり、難思なり。

ここには無分別の状況が分別をもつて見るのではない、聞くのではない、でも見たり聞いたりする働きは確かに存在していることが示されています。ここに一つの問いが立てられると思います。それは、もし、本当に無分別であったとした

ら、一切、それとわかる判断分別は存在しないはず、というものです。ところが良遍の資料には「靈靈知之」との表現がありますから、その境地を知っていることが窺われます。では、悟りの境地としての無分別を「知る」ということは、いったいどのようなことを意味しているのでしょうか。

この問いに関する答えになりそうなものが有ります。次の資料をも見てみましょう。

【資料9】良算『成唯識論同学抄』論第七卷同學鈔第三

然實五俱。問。正義意、五俱意識、可起執耶。爾也。付之、眼等五識是現量、無分別故。俱時意識、明了取境。如云又於彼所緣能明了取也。既明了取境界、何起執耶。」（大正六六、四三〇上）

然れば実に五俱なり。問う、正義の意、五俱の意識は執を起さすべき耶。爾るなり。之について、眼等の五識は是れ現量、無分別の故に。俱時の意識は明瞭に境を取る。...

これは良算が編集の中心において作成されたと考えられる『唯識論同学鈔』の記述です。ここに興味深い記述が見て取れますが、それは「眼識などの五識は直接知覚である、無分別であるから、五識とともに生じる意識は明瞭に対象を取

る」との記述が出てきます。同様の言及は、『唯識論同学鈔』よりも数十年は遅れて成立したと考えられる『真心要決』にも存在しています。

【資料10】「若云是指無心位者、何異外道無想定耶。彼豈住於妙覺王耶。無心睡眠悶絕等位亦復可爾。何又云見色等事耶。若云雖是有心之位而無分別、三量之中是何量哉。若云現量、是何識耶。若五識者、所述更非五識行相、第八亦示。或第六者爲是五俱、爲是獨頭。云五俱者准五識。疑。獨頭者獨頭意識。何得現量。若云比非、何得說言無分別耶。」（大正七一、九〇中）

若し是れ無心の位を指すと云わば、何ぞ外道の無想定に異ならんや。彼、豈に妙覺王に住せんや。無心の睡眠、悶絶等の位も亦た爾るべし。何ぞまた見色等の事を云うや。若し是れ有心の位と雖も無分別なりと云わば、三量の中、是れ何量なるや。若し現量と言わば、是れ何識なるや。若し五識ならば、述ぶる所、更に五識の行相に非ず、第八も亦た示さん。或いは第六は是れ五俱と為さんや。是れ獨頭と為さんや。五俱と云うは五識に准ぜり。疑う、獨頭とは獨頭の意識なり。何ぞ現量なることを得んや。若し比（量）、非（量）と云わば、何ぞ無分別と説いて言うことを得んや。

無分別が全く心の働きがなくなってしまうことではないことから、それはどのような認識なのかと言うことが問われたのだと考えられます。

さて、このような議論は中世以降に起きたのかと言いますと、そうでもありませんでした。少し時代は遡りますが、院政期のころに既に「無分別」に関連する言及が存在していました。それが『真理鈔』と呼ばれる資料です。この『真理鈔』（日本大藏經六四）は「真如に関連する問題を論じた短編三つを合わせたもの」で、第一帖は解脱貞慶が撰述したもの、第二帖は中川実範が撰述したもの、第三帖は良算が撰述したものです。時代順を大事にして、第二帖から見ても、第二帖は「貪即真如性」と命名された章で実範の撰述になる部分です。

【資料11】『真理鈔』「問、戲論者何者哉。答、疏云、戲論者、謂分別相・名言相・尋思相。由戲論故、執着染淨。有所分別故、生死生生入文。」（日本大藏經六四、四七下）

問う、戲論とは何ものなるか。答う、疏に云わく、戲論とは謂う、分別の相、名言の相、尋思の相なり。戲論に由るが故に、染淨に執着す。分別する所有るが故に、生じ死に死して生まる。

疏Ⅱ窺基撰『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』「戲論者謂分別名言相尋思相。由戲論故、執著染淨有所分別。分別故生死生。」（大正三三、五一上）

戲論が議論されていますが、戲論というのは心が起こす働きを総称した言い方です。原始仏教で外界を捉える心の働きを第一の矢、そこから派生する心の働きを第二の矢と言いますが、第二の矢に相当するものとして考えれば、わかりやすいかも知れません。認識の対象となるものが心の中に描かれて、それに対して生じる心の働きが戲論です。その戲論は、「分別・名言・尋思」だということです。此外に謂う疏とは基の『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』の記述です。次の記述も見てみましょう。

【資料12】『真理鈔』「問、観煩惱性、能降伏其惡之義、如何。答、疏云、此六根本、真如本性。真如本性無戲論。故能離分別。契心本性、離分別無戲論。一切惡報、悉能降伏へ文。」（日本大藏經六四、四八上）

問う、煩惱性を観るに、能く其の惡の義を降伏す、如何。答う、疏に云う、此の六根の本は真如の本性なり。真如の本性に戲論無し。故に能く分別を離る。心の本性に契い、分別を離れ戲論なし。一切の惡報は、悉く能く

降伏す。へと文Ⅱ
疏Ⅱ窺基撰『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』「此六根本、眞如本性。性無戲論、性無戲論故、能離分別。契本性、離分別無戲論。一切惡法、悉能降伏。」（大正三三、五一上）

この箇所も、基の『理趣分述讚』の記述を引用していますので、法相宗の正統的な理解だと思えますが、分別を離れることが戲論がないことだと述べていますので、無分別とは戲論のないこと、すなわち分別、名言、尋思などの働きが無い状態ということが分かります。次の記述も興味深いものです。

【資料13】『真理鈔』
「問、諸法性何故離分別耶。答、法性者真如理也。真如妙理、非分別名言所及。故論曰、離一切相一切分別、尋思路絶、名言道断。唯真聖者、自由所証へ文。」（日本大藏經六四、四八上）

問う、諸の法性は何故に分別を離れるや。答う、法性とは真如の理なり。真如の妙理は分別名言の及ぶところに非ず。故に論に曰わく、一切の相、一切の分別を離るれば、尋思の道は絶え、名言の道は断つ。唯だ真の聖者の

み、自由に証する所なり。へと文々

論Ⅱ『成唯識論』卷一〇、「離一切相一切分別、尋思路絶名言道斷。唯眞聖者自内所證。其性本寂故名涅槃。」(大正三二、五五中)

ここでは法性とは眞如の理であるという言及が注目されます。そしてそれは分別や名言によつては及ばないものであるとされます。しかし、一方で、分別を離れた見方であれば到達できることを予想させるような記述です。そして、実際に到達出来ることが次のように記されています。

【資料14】『真理鈔』

「問、若爾、眞如都不可知歟。答、仏菩薩智、能知眞如。其智名為無分別智。離分別故、能證法性也。證者證知也、冥会也。」(日本大藏經六四、四八上)

問う、若し爾らば、眞如は都て知るべからずか。答う、佛菩薩の智は能く眞如を知る。其の智を名づけて無分別智と爲す。分別を離れるが故に能く法性を証するなり。証とは証知なり、冥会なり。

眞如は知ることが出来て、仏陀と菩薩のみが知ることが出来ることとされます。そしてその智を無分別智というのだ、と説

明されます。しかし、認識するということは対象を客体として捉えていなければ認識は可能にならないはずで、すから、字義通りの無分別の智であるとしたら、それは対象を分別することがないはずで、とすれば、どうして眞如を捉えることが出来るのでしょうか。ここに大きな疑問が生じます。しかし、実際にはつぎのように説明されました。

【資料15】『真理鈔』

「問、既無分別、猶如非情、又如虚空。何能證知甚深眞如耶。答、無籠分別故、名無分別。有細了知、故名智慧。若如非情者、何名心名智。諸仏菩薩、豈同瓦石草木等耶。当知、微細微妙之智慧、通達法性。譬如世間者有得禪定。其身不動、其心寂靜、猶如木像。雖無籠動散乱之心、寂靜定心、極明了故、能知世間。十方之界、三世之事、無不知無不辯。大聖出世之智、亦復如是。」(日本大藏經六四、四七上〜下)

問う、既に無分別なれば、なお非情の如し。又た虚空の如し。何ぞ能く甚だ深き眞如を知らんや。答う、籠の分別無きが故に、無分別と名づく。細了の知有り、故に智慧と名づく。若し非情の如ければ、何ぞ心と名づけ智と名づけんや。諸仏菩薩、豈に瓦石草木等と同じからんや。当に知るべし、微細微妙の智慧は法性に通達す。譬

如えば世間の者に禪定を得ること有るがごとし。其の身は不動、其の心は寂靜、猶如ほ木像のごとし。鹿動散乱の心無きと雖も、寂靜なる定心、極めて明了なるが故に、能く世間を知る。十方の界、三世の事、知らざること無く辯ざること無し。大聖出世の智は、亦復た是の如し。

ここでは仏教が能く使う鹿と細という対比が用いられ、説明がされています。「鹿の分別がないので無分別と名づける。細かく了解する知があるので智慧と名づける」という興味深い位置づけがなされ、普通の分別は鹿なる働きで有り、無分別といつてもそこにまったく分別の働きがなくなっている訳ではなく、微細な分別の働きが残っているのだと位置づけているのです。

なお、ここで「知（知る）」と表現されていますが、前後関係から考えていきますと、それは言語機能を介在させないで対象を捉えている事態を示していることを指しているようです。一般化すれば、「知る」というのは「無分別」の状態を捉えている場合に、それを示す用語として使用されたようです。

ところで、無分別の状態を「鹿の分別」と「細の分別」と捉える伝統は『俱舍論』の三種分別とも関係しているかも知

れません。該当箇所を引用します。

【資料16】『俱舍論』卷二、分別界品

「論曰、傳説、分別略有三種。一自性分別。二計度分別。三隨念分別。由五識身、雖有自性而無餘二、說無分別。如一足馬名爲無足。自性分別體唯是尋。後心中、自當辯釋。餘二分別、如其次第。意地散慧諸念爲體。散謂非定。意識相應散慧、名爲計度分別。若定若散、意識相應諸念、名爲隨念分別。如是已說有尋何等。」（大正二九、八中）

論に曰わく、伝説に、分別に略すれば三種有り。一には自性分別、二には計度分別。三には隨念分別なり。五識身に由りて、自性有りと雖も餘の二は無きを、無分別と説く。如えは一足の馬を無足と名づけるが如し。自性分別の體は唯だ是れ尋なり。後の心中、自ら當に辯釋せん。餘の二分別は、其の次第の如く、意地散慧、諸念を體と爲す。散は非定を謂う。意識相應の散慧、名づけて計度分別と爲す。若しは定若しは散、意識相應の諸念を、名づけて隨念分別と爲す。是の如く已に有尋何等を説けり。

ここにいう、三種分別は、自性分別 svabhāva-vikalpa（少

しも推測を加えることなく覚知する働き)、計度分別 (nirupa-vikalpa 青、男女などと思考する働き)、随念分別 (anusmarana-vikalpa 過去を回想し種々注意して認識する働き)とされていますが、『中村仏教語辞典』参照)、「伝説」とありますから、正当なる説ではなかったようです。また、分別に関しては、『大乘阿毘達磨雜集論』卷二、本事分中三法品第一之二にも三種分別が挙げられ、またさらには七種の分別があるのだという説明も見えます。『撰大乘論』には一〇種類の分別が紹介されています。

この三種分別は、とても興味深い説明の仕方です。つまり、微細微妙の智慧は、『俱舍論』で述べるところの自性分別を指し、其の他の随念・計度分別が麁なる分別であったと考えることができます。微細微妙の智慧、細了の知、すなわち自性分別だけのときは「無分別」と呼んで良いと考えていて、この境地が、修行の中で目指されたと位置づけられるからです。しかし、実際には、このような三種分別の考え方も、麁と細とに分ける考え方にも、ともに難点があるように思えます。

というのは、このような説明の仕方ですと、修行をしていない凡夫にも、そのような働きが自然と備わっている事になってしまふからです。これは体験的なところとつきあわせて考えてみますと、少し変な気がします。東南アジアで実践

されているサマタ、ヴィパッサナーでは、今の一瞬一瞬を気づくことを大切にしますが、その気づきの働きは、日常の心の働きではありません。明らかに新しく気づきという心の働きを起しています。もともと、自性分別の働きのみ状態に至るための手段として、そのような「気づき」が必要なのだ、といわれれば、それまでなのですが。

いずれにしろ、中世の法相宗の中では、無分別の智は、麁と細との関係で、細なる分別であるとする解釈があったこと、そしてそのような細なる分別が残っていても、そのような状態が「無分別」と呼ばれたことを指摘できるかと思えます。また、そうであればこそ、伝統的に悟りの境地が、ありありとものを見、音を聞いている状態だと表現され得たのだと思います。

さいごに

さて、最後にまとめをして終わりたいと思います。中世の日本法相宗の資料の中では、無分別の世界の認知の時には「證知」「知」の用語が使われていたことに注意したいと思えます。それは「念」ではありませんでした。とすれば、明らかに「念」と「知」は、異なった心の作用を指し示すものとして使われていることが分かります。「念」と「知」との本質的相違はどこにあるのか、注意が必要であると思いま

す。

たとえば禪宗でよく使う「無念」の念ですが、神会の悟りの境地として「無念の境地」ということがよく言われますが、まさしく「作意」のないのが「無念」とされていますので、伝統的な仏教用語でいえば、分別のない境地、無分別の境地が、その境地であつたろうと推測されます。その無分別の状態は「知」るものであつたと考えられます。

また、仏教の中で無分別が大事にされるのは、煩惱には分別起と俱生起の二種があり、その分別起の煩惱が起こらなくなるからと考えて良いのではないのでしょうか。そして、それは日常に私たちが感じる悩み、苦しみから逃れる確実な手段として、認識されていたのではないかと思えます。ご静聴ありがとうございます。

【参考資料】

永村 眞 『寺院資料論』吉川弘文館、二〇〇〇年

袁輪 顕量 『日本仏教における教理形成―法会における唱導と論義の研究』大蔵出版、二〇〇七年、

同 『仏教瞑想論』春秋社、二〇〇八年

同 『日本仏教史』春秋社、二〇一五年