

## 『摧邪輪』の背景とその性格

坂 東 性 純

## 一

法然上人の『選択本願念仏集』に対する批判の書である  
 梅尾明恵上人の『摧邪輪』及び『摧邪輪莊嚴記』（以下『莊  
 嚴記』と略称）刊行の意義は、当時の教界の状況、並びに  
 後世に及ぼしたさまざまな影響にてらして考える時、極め  
 て大なるものがあつたことが知られる。この小論において  
 は、明恵のこれら両著作の背景とその性格を、それらが後  
 世に及ぼした影響のうち、特に親鸞の思想との関連を究極  
 の課題として念頭に置きつつ考察してみたい。法然が専修  
 念仏を旗印として、旧来の日本仏教諸宗派と袂を分ち、淨  
 土門を独立せしめたことは、日本仏教史上、極めて活気に  
 富んだ所謂鎌倉新仏教の新しい展開への引き金をなしたこ

とは周知のことである。その実際の様相は、新旧仏教各派  
 の指導者たちの活躍ぶりに直接的な反響を捲き起している  
 ことにも幅広く看取され、当時の僧俗識者の書き残した著  
 作・語録・日記の類いの上などに明瞭に映し出されてい  
 る。奈良朝末期から平安朝初期にかけての最澄・空海らの  
 天台・真言両宗の設立が、恒武朝を背景としたいわば上か  
 らの第一次宗教改革的試みであるとすれば、平安末の法然  
 の浄土宗開創の事業は、いわば下なる庶民の願いを代弁  
 し、かつそれに応えたところの第二次宗教改革と考えられ  
 るであろう。また、それなればこそ、後世鎌倉新仏教運動  
 という名の下に知られる日本仏教史上最も意義深い新紀元  
 を画することができたと言えよう。この影響が及んだ範囲  
 は一般庶民にとどまらず、同時代の伝統的仏教諸宗派にも

及んでいることは、西欧のルッター、カルヴィンらの宗教改革運動とカトリック内部の反宗教改革運動との関係に對比せられうるであろう。当時法然の改革の試みに対し、北嶺と南都の伝統的仏教陣営からは、政治・教学両方面からの厳しい反応が見られるが、就中、南都仏教を代表する仏者としては、解脱上人貞慶と明恵上人高弁がある。殊に明恵の場合は、当時持戒堅固、学徳兼備の仏者として、貞慶と並び称される立場にありつつ、『選択集』批判の二著を法然滅後すぐさま相継いで公刊するなど、政治的策動に訴えず、専ら思想的に、理論・教学上において敏捷かつ真摯にこの未曾有の状況に対処していることは、特に注目に値しよう。この二著を以て公にした明恵の『選択集』批判は、一部の法然門下の実践的逸脱に対する現象面での非難に留まらず、更に深く内面的に指導者法然の教義的批判にその焦点を当てている点において、際立った特色を示している。しかも釈尊の精神を体现すべく、戒・定・慧の三学にわたり、幼少より孜々として幅広く行学して来た実績を背景とした本格的論難とあっては、浄土門の側も、卒爾に無視し去ることのできぬ課題を提起したとも言える。この事実こそ明恵のこの両著が、爾後近世に至るまで、浄土門内において常に問題とされ、論議の対象となり来った所

以である。これらの経過を歴史的に概観する時、平安初期の最澄による天台宗の設立は、有名無実化した小乗戒壇を中心とする一切の体系を否認し、梵網戒に基づく大乘菩薩戒壇の設立を指向した点において、旧南都仏教に対する真向からの批判と見られよう。そして平安末の法然の浄土宗開創は、爛熟し切って原初の改革の初志を見失った平安仏教に対しては、念仏を以て諸行の成就と見る点において、奈良・平安仏教の弁証法的止揚と見られうるであろう。ところが、一方、法然の開宗宣言とも見做さるべき『選択集』は、その公刊後幾ばくもなくして、明恵の『摧邪輪』並びに『莊嚴記』による批判の前に晒されることとなった。しかし、この場合何より悲劇的であったことは、このでき事が批判を浴びた『選択集』の著者法然が既にこの世を去った後で、法然自ら弁駁する機会が遂に与えられなかったことであろう。従って、この法然・明恵の思想的対立を綜合・止揚することは、その後に残された課題となったことは言うまでもない。明恵の両著の他に、南部・北嶺から『選択集』批判の書が、今日散佚しているものも含めて幾つか公刊されたことが知られているが、一方、法然の門下からの反批判の書も幾つか知られている。それらの中で、最も体系的に完備され、法然の志を深く汲んで明恵の論難に本

格的に応えたものは、親鸞の『顕浄土真実教行証文類』及びこれに関連した二・三の著作であろう。親鸞の場合、その主著及び『愚禿鈔』が明恵の論難への応答と見られる根拠は先人の明確な指摘<sup>①</sup>もあり、一般に広く認められている事実である。そこでここでは先づ、上述の歴史的状況に於いて、これまで多くの人々に指摘されているように、『教行信証』『愚禿鈔』を中心とした親鸞の思想が、法然・明恵の思想の弁証法的止揚であると見做されうる徴しが多々あるという観点を踏まえて、明恵の二著の思想的背景とその性格を大掴みに伺って見たい。

## 二

『摧邪輪』の著者・梅尾明恵上人高弁(二七三—二三三)は、奇しくも生年を親鸞(二二一—一三六)と共にしているが、親鸞が九十年にわたる長寿を享受したのに対し、その三分の二に当る六十才にして没した。しかしながらこの六十年の生涯は、並外れて長寿であった親鸞に較べれば短いとはいえず、当時としては比較的長寿の部類に入ると言えようし、その生涯の業績の量と質とにおいて極めて密度の濃い、充実した一生であったということが出来る。紀伊国の有田郡に出生後、八才にして母と父を同じ年に相継いで失い、文

覚の弟子であった叔父の上覚房行慈について高雄神護寺に入り、仏教の手ほどきを受け、十六才で上覚について出家、東大寺戒壇院で具足戒を受けた。その後、東大寺尊勝院において華嚴宗の学僧・林観房聖詮から『俱舍論』を学び、また『遺教経』などにも親しんだが、十九才の時、理明房興然から金剛界を伝受した。明恵はその頃から密教の胎藏界に属する仏眼尊を本尊として仏眼法という禪定法を行い、種々の好相を得たという。其の後の明恵の行学は、主として持戒の基盤の上に、華嚴と密教を中心として展開し、種々の禅観の修習を絶えず行うことになる。活動の範囲は、高雄、楨尾、梅尾、及び、紀州有田に設けた門侶と共に行学する為の幾つかの草庵に跨がり、時々奈良を訪れることがあったらしい。明恵の性格が同時代の人々と比べ、際立って特異であった点は、殆んどその全生涯にわたって種々な夢想を経験し、かつそれを丹念に記録していることであろう。彼の『夢之記』は建久二年から寛喜三年まで、明恵の十九才から五十八才までのほぼ四十ヶ年に及んでいる。<sup>②</sup>この事実は、明恵がその生れながらの性格からして、容易に三昧に没入する傾向をもっていた事を表わし、しかも、自らこの事実を重大かつ貴重なものと見做していた証左であろう。これは宗教者としては極めて貴重な素質と思

われるが、明恵の場合は特に豊かに備わっていたことを示唆している。この素質は、宗教現象を扱う際に屢々用いられる言葉で表現すれば、夢想家 visionary あるいは神秘家 mystic と呼ばれるに適わしい性格であろう。

ここで極めて興味深い事実は、明恵が批判の対象とした法然自身も、並外れて豊かな瞑想的資質に恵まれていたらしいことである。法然自身は『選択集』を著わした年（建久九年五月二日）に記した『夢感聖相記』を残しているが、そこには念仏三昧中における善導との神秘的出会いをさまざまなと描いている。又、勢観房源智は、法然自身の手控えを基に『三昧発得記』を著わし、建久九年から元久三年に亘る法然の夢想を伝えており、この手控えこそは法然版『夢之記』であると言えよう。これは偶々法然の六十六才から七十四才までの八年に亘る夢想の記録ではあるが、四十才年下の明恵は、すでに建久二年から『夢想記』を綴っていた事実と考え合わせると、法然の『夢感聖相記』（及び『三昧発得記』）と明恵の『夢之記』は時を同じうして両者によって綴られていたことになる。三昧発得の聖者・善導を自ら深く渴仰し、且つ自らも三昧発得の人であった聖僧法然とその思想に、明恵が異常なる関心を注いだとしても、これは決して偶然の組み合わせとは思われないのであ

る。また『摧邪輪』の示しているように、明恵も善導に深く学んでいたことに照らしてみると、この三人の聖者は、時空を超えた無色界中で、常に対面していたと言うことができよう。そして屢々夢告を得た親鸞もこの世界によく通ずるものを豊かに持っていたと言うべきであろう。

明恵の場合、恐らく天性そうであったであろうのみならず、自らも常に具体的な仏道修行法として、さまざまな禅観の法を模索していたことは、彼の試みた禅法が、さきの仏眼法をはじめとして、梶尾石水院の練若台における『円覚経』による坐禅や、『大乘起信論』による真如観、真言の五相成身観、李通玄の華嚴の論による仏光観等に広く跨っていたことから知られる。ここに明恵が、たんに華嚴の学匠たるに留らず、種々の禅観を常に修して怠らなかった実践的な仏者であったことが伺われる。明恵は実に、学問において華嚴と真言密教とを一人格の内に美事に調和融合せしめた所謂「厳密の始祖」と呼ばれるに適わしい人物であるのみならず、また持戒・持律を徹底的に遂行した一生不犯の聖僧であり、絶えず坐禅の実習を怠らなかつた禅者でもあったのである。明恵の名利に対する忌避乃至戒心の念と、隱遁的性情は、すでに若年から認められる。三十才の時、紀州に籠居してインドに渡る想いなどを懐いて

いた明恵に、都の師上寛から高雄へ帰るよう求められた返書に、

修学二道の果、成じ難く候はば、ただ釈尊の名号なんど念じ、一經一真言に思をかけ候て、流沙、葱嶺とかやにも向てしなばや、なんと思候事のみに候。一念も人にまじはり候はんとも存ぜず候。……

と述べて丁重に断わっていることにも、孤独への性向が窺われる。明恵が玄奘の『大唐西域記』などによって、渡天の計画を二度まで立てたことも、釈尊敬慕の念からであることは勿論であるが、実は、それが単に一時的な現実的不如意や思想的行き詰りという事情もあったにせよ、明恵の本性に根ざしていると思われる厭世的傾向のといった形と見られぬ事もない。又、春日大明神のお告げに従って渡天を断念したことにも、明恵の密教行者らしい一面が伺える。又『夢之記』に記された、

予、幼稚の昔より求法を思となし、成人以後、顕密の窓に臨むに、ただ名利の声のみ聞く。師友同行もまた浮花を事として更に実義を示さず。深く修道の縁なきを思ひ、悲歎まことに深し。<sup>⑧</sup>

の述懐にも、修学当時の奈良の教界の墮落した現状にたいする批判と悲歎、又それを裏づける真摯な求道の念がよく

表われているが、明恵が紀伊への隠棲を企てたことも、単なる隠遁でなく、修禅のため、孤独な環境に身を置くための「再出家」にも等しい必然性を帯びたものであったことが知られる。又、名利を忌避する敏感な徴候は、東大寺尊勝院在任の青年時代に書写した章疏の末尾に書き記している、ユーモアを混えた自署の言葉、

当山第一之非人成弁之本也、師子当寺之瓦礫明恵坊、此山之厠掃治之夫法師之□。<sup>⑨</sup>

や、

日本国第一乞食法師、今身より未来際に至り、永く僧都僧正になるべからざる非人法師成弁の本也。<sup>⑩</sup>

にもよく窺えるところである。この「非人」という自称は、後に四十才にして、『摧邪輪』を著わし、その末尾に、ある貴人の命により進上するという意趣を記した跋文にも用いているので、この使用は若年に遡り、一生の間永きにわたって用いたことが知られる。親鸞の流罪後の自称「愚禿」と思い合わせる時、求道者に通ずる自覚の表證として、興味深い対照と思われる。俗世の快楽・名利と絶縁して、紀井・高雄の山中に身を寄せ、明け暮れ深く禪定・三昧に没入する明恵の孤高な姿は、確かに当時としても異例の、ひたむきな求道者の像であろう。況してや、紀井白

上の峯の草庵で、誘惑を斥け、只管仏道修行に打ち込むためとて、仏眼仏母尊像の前で右耳を切り落した行為の上には、凄絶とすら感じられる程のひたむきな精進への決意が窺える。さきに引いた師上覚に対する返書の中の「流沙、葱嶺とかやにも向てしなばや……」という言葉には、上述の如く、釈尊の聖地インドを志向する純粹に求道的な気持の底に、疑いもなく一種の「死本能」的な暗いベシミズムの響きを宿していることが感じられるが、これは求道に生命を賭けていたことを明らかに示唆している。後年京に迎えられて子弟の教育に当った頃の明恵は、日頃の精進により、死の思いを積極的に内面化して、内觀を中心とした生活の中に見事にそれを昇華してしまっていることは、『却庵忘記』（上）中に見える門弟・寂恵房長円に対する次の様な言葉にもよく表われている。

人ノ顚キラレバ、ソレニカハリテ顚ヲモキラレテシニ  
ナンドセント思キテ候ヘバ、イカサマニモ、学問モナ  
ニモ、ソノ時ハシサ、ムズル事也。惣テ聊モ菩提心ナ  
ドアリテ仏道ヘヲモムキヌルニハ、身命ナドハモノ、  
カズニテモ候ハヌ也。<sup>⑤</sup>

### 三

明恵の『選択集』批判が法然滅後になされたことは、明恵がことさらに計らってこの時期を意図したのでないことは明らかである。九条兼実の請いによって執筆の運びになったと言われる『選択集』の末尾に、

しかるにいま、はからざるに兼実博陸の高命をかぶれり。辭謝するにところなし。よていま、なまじゝに念仏の要文をあつめて、あまさへ念仏の要義を述せり。たゞ命旨をかへりみて、不敏をかへりみず。これすなわち、無慚無愧の甚也。こひねがはくは、ひとたび高覽をへてのち、壁のそこにうづみて、まどのまへに、のこすことなかれ、恐くは、破法の人をして、惡道に墮せしめざらむため也。<sup>⑥</sup>

と法然自らが記しているように、『選択集』は初めからすぐさま公刊を意図して書かれたものではなく、当初は法然の最も信頼する限られた数の門弟たちへのみ書写することを許されていたという性格のものであった。この書写の許可が、恰度、禅門の印可認許に当る意味合いを以て、聖光・隆寛・親鸞等の門弟たちに受取られたであろうことは、『教行信証』後序において親鸞が深い感激を以てこの稀な

できごとを追懷している箇所からも推察できる。明恵の

『摧邪輪』の中に引用されている文体からしても、『選択集』は一般の庶民を念頭に置いて書かれたとは考えられず、はじめは漢文で書かれていたに相違ないと思われる。

『選択集』の撰述年時には多くの説があつて定かでないようであるが、法然上人の六十六才以降のものであることは間違いないようである。<sup>⑩</sup>『選択集』刊行の時は、法然が亡くなった建暦二年正月二十五日から半年余り経った同年九月であると言われる。<sup>⑪</sup>明恵が『摧邪輪』三巻を同年十一月二十三日に書き上げているという事実と考え合わせる時、実に明恵は電光石火の早業を以て『摧邪輪』を執筆したことになる。更に、同書上巻の中に「我検<sub>ニ</sub>汝之集<sub>一</sub>、数本皆有<sub>ニ</sub>此字<sub>一</sub>」とあることによつても、明恵はこの執筆の時点で、すでに『選択集』の刊本を数種手元に持っていたことが知られ、その多大の関心と周到な用意のほどが推察される。更に又、矢継ぎ早に翌年の六月二十二日には、続篇とも言うべき『摧邪輪莊嚴記』一卷を著わしていることは一層驚嘆に値する。これは『選択集』批判にどの位深く関心を集中していたかを表わすと同時に、四十才のこの年までに蓄積した該博な学識と深い思索を遺憾なく示している。また年時不明であるが、『夢之記』にも明恵が法然を夢み

たことが記されていることも尤も至極と思われる。<sup>⑫</sup>

隱遁の志が天性深く、名利を嫌い、人里離れた場所で禅觀を修するのを常とした明恵が、師の招きにより、心ならずも梅尾にて幾人かの門弟の教育に当るようになり、近くに善妙寺という尼僧院を開創し、その教育に従事するなど、化他の諸活動に引き込まれて行つたことは、師弟の懇願によることはもとよりのことであるが、何よりも明恵自身の学徳の充実・円熟に基ずく自然の成り行きであつたことは論を俟たない。

明恵は常々門弟に人の非を挙げつらうことを戒め、人の非を心に思い口に云ふて人の生涯を失はん事を顧みず、人の恥辱たるべき事を顧みず。是何れの料ぞや。人の非あらば其人の非なるべし。然るを傍にて云へば聴て我身の罪と成るなり。……敢て我と心を発して云ふ事無かるべし。心粉々として押へ難く口むくめて云ひたくとも、深く閉ぢ深く押へて少きも他に云ふ事あるべからず。若し聞くべきならば其人に向ひては教訓をもなすべし。<sup>⑬</sup>

と説いたこともあつたようである。また、

人の過を云ふ程の者は、我身の徳のなきをりの事なり。徳と云ふは得となりとて徳を好む人にあるなり。

人の過をのみ求むれば、過のみこそあれ、更に徳の住所にては無きなり。

という言葉も伝えられている。そして、さらに次の様な誠めも記されている。

阿難尊者の妹の尼御前、迦葉尊者に対し奉りて腹を立て、地獄に落つと見えたり。分々に随へば今の世にも、僧に対して腹立てしたらば地獄の業なり。然るを此等程の事をば罪造りたりとも思はずして、我も人も過ぎ行くは浅猿き事なり。

明恵自身のこれらの述懐の言葉からして思われることは、明恵は臆患の煩惱にたいし、また、他人の言行の過を口にするにさえも極度の戒心を以て臨んでいたということである。しかば、かの『摧邪輪』及び『莊嚴記』において縦横に振った『選択集』批判の激烈を極めた弾劾の長広舌は、一体どの様に評価さるべきものであろうか。

#### 四

以上瞥見した限りでも明らかであるように、明恵の人となりは、厳しい持戒者として禅観瞑想を中心とした修道生活を送り、名利を遠ざけて余り人中に出る事を好まず、身口意の三業を自他に対して固く防護して慎しみ深く、控え

目な性格を有し、密教と華嚴を筆頭とする学問に親しみ、外部の世界に働きかけるよりは寧ろ、内観的傾向が強く隠者の風格が濃厚であったようである。かかる性格の明恵が年来深く敬仰していた法然を名指して、あのように舌鋒鋭く激烈な批判を盛り込んだ『摧邪輪』及び『莊嚴記』を著わしたのは、一体どのような動機に基いているのであろうか。明恵自らは、その高弟寂恵房長円に、「我ハ天性トシテ、僻事ノワビシク覚ユル也。摧邪輪ノ制作モ、其心ノトヲリ也」(『却癡忘記』下)と述懐したといわれる。この言葉には、さきに引いた『夢之記』中に記されているように、若かりし頃、南都に遊学した折、同学の学僧達の墮落した風沙に居たたまれぬ思いに馳られ、「……師友同行もまた浮花を事として更に実義を示さず。深く修道の縁なきを思ひ、悲歎まことに深し」と言い放って南都を去った純粹でひたむきな求道心、師をもその腐敗墮落の故に敢て批判してやまぬ正義感と、正しく相通する潔癖性が看取される。

『摧邪輪』執筆の直接の動機は、その冒頭に筆者自ら記しているように、次のような経緯によるものであったらしい。すなわち、建暦二年の秋の頃、明恵はある所で講經說法した際に、『選択集』にたいして二箇の論難(一、撥菩提心過失。二、以聖道門譬群賊過失)を加えた。



ところがその場に同座していた専修念仏者がこれを聞いて  
忿<sup>いか</sup>り、諍論を起した。このため、明恵の所へ専修念仏の門  
人が法論対決に押しかけて来るという噂を耳にしたので、  
心覚えのため自らの所信の要点を書き記し始めたのが、こ  
の書の出来る基となったという。また、『摧邪輪』(上)  
の中では、明恵は多くの問答を設けて自らの主張を明らか  
にしているが、その中で、この書を著わした理由に関する  
ものが見えるが、それは次の如くである。

問う。たとい邪見とすと雖も、汝自らこの見を起さず  
は、汝において過失あるべからず。しかるに、何ぞ苦  
勞して書を作つてこれを破するや。

答う。梵網戒本に言うが如し。「菩薩は、外道および  
悪人を見るに、一言をもて仏を謗する音声あれば、  
三百の鉦をもて心を刺すが如し。」文。この事、また  
是の如し。この書の種種の邪言を聞いて、有心の人  
は、刺心の痛を致すべし。もし然らずしてこれを忍受  
する者は、仏法において志のなきが致すところなり。

……

この問答は実に明快に明恵の『摧邪輪』起草の内面的動  
機を明らかにしている。これによれば、明恵は法然が『選  
択集』で主張していることをば、仏を誹謗する音声と聞

き、邪言と解していることは明らかである。そして明恵は  
『選択集』を読んで、恰も三百の鉦をもつて刺されるよう  
な心の痛みを覚えたのである。この心痛の故に明恵は黙坐  
忍受するに耐えず、法然今や亡きことを十分弁え乍ら、専  
修念仏義の広汎な社会的影響を念頭に置きつつ、止むなく  
破邪の筆をとつて短期間に草し上げたのが『摧邪輪』であ  
った。長円にたいする明恵の晩年の述懐に言う「僻事ノワ  
ビシク覚ユル」と穏やかに表現された心境の内面には、

『摧邪輪』執筆当時の時点においては、実にこのように生  
々しい心の痛みが瀾漫し尽していたのである。

## 五

『摧邪輪』(建暦二年十一月二十三日)を著わしてからおよ  
そ七ヶ月の後、明恵は更に『莊嚴記』(一卷)を著わして、  
『選択集』批判を深めているが、明恵は『選択集』の過失  
として、前者では十三過、後者では三過、計十六過を挙げ  
ている。この中、始めの五過は何れも菩提心がその内容を  
なしている。それより先、元久二年十月に貞慶が草した  
「興福寺奏状」に挙げられている念仏宗批判の条文は九失<sup>⑤</sup>

を数えるが、これらの中では、菩提心が何等問題とされていないことが注意される。かの文治二年に、大原の勝林院で行われたという屢々史的事実が問題とされる、所謂大原談義の際の聴聞者の中に、貞慶の名が見えるが、この時の他に貞慶が法然と出会ったであろうことは考えられるものの、『奏状』起草の時点での貞慶の念仏宗義の立ち入った理解は、『選択集』が法然によって著わされる以前のこともあり、一部の専修念仏者などの行状を中心とした伝聞等が主体であつたに違ひないと思われる。当時南都仏教の指導的地位にあつた貞慶と明恵は、共に持律堅固で名利を厭い、隠者的傾向（一方は笠置、他方は高雄・梶尾・紀伊）を持つ、学徳兼備でしかも文筆にも長じた仏者の双壁であり、共に神明を尊び、兜率の弥勒に対する信仰を有するなど、多くの点において共通する所をもつ同時代人であつたが、発菩提心こそが仏者のそもそもの出発点であり、かつ菩提心そのものが積尊の教えを奉ずるものの本質でなければならぬとする信念と主張の強さにおいては、明恵は殊に貞慶をはるかに凌駕するものがあつたと言つてよい。その紛れもない表われが、『選択集』批判の二著に他ならなかつたと言えるであらう。事実『摧邪輪』は所謂菩提心撥去と見做された法然を弾劾する明恵の激しい破邪の書で

あると同時に、明恵の菩提心理解を広汎な視野の下に詳述した顕正の性格を有する論稿でもあるのである。その内容を一見しても明らかな如く、それは、永年に亘る内観と思索に支えられた学的沈潜の基盤なかりせば到底著わし得ぬ述作であつて、決してたかが一時の、論駁のための便宜上の目的からのみ急遽製作せられようような代物でないことは明らかである。たとえこの書の執筆に僅か数ヶ月を費したに過ぎぬとしても、その基盤は数十年來の労作が骨子となつている事が、数多の典籍からの適切な引文の一々にも感じられる。

『摧邪輪』の挙げる十三過の中、第六過以下には『奏状』中の九失と共通した事項もかなり見出される。例えば、阿弥陀の光が念仏者のみを照らすという「撰取不捨曼陀羅」に対する非難は双方に見出せるが、これは当時の念仏者の間で盛んに行われ、社会的にもかなり広汎な反響を呼んでいた事が想像される。しかし、『奏状』における貞慶の着眼は、主として社会事象に関連したものに重きが置かれてゐるが、教義的な掘り下げを伴う精緻な論駁は、矢張りその成り立ちの性格上、『摧邪輪』独自の本領である。『莊嚴記』は『摧邪輪』にたいしては、所論を補遺・敷衍する性格をもつものである。両者の撰述の間の僅か七

ヶ月という時間的間隔は、『摧邪輪』上中下三巻を草しても、尚胸の裡が納まりきらなかった明恵の激しい正義感を如実に示している。この証左として、両書には法然を糾弾する、不断の温厚順和な明恵のイメージからは想像も及ばぬ、激しい譴責の言葉が処々に閃光を放っている。即ち、前者においては、

。大望ただ一事のためなり。謂くこの選択集を棄捨すべきなり。

。汝、この邪言を作して、所化をして皆この大邪見に住せしむ。汝は是れ諸仏の浄土を破損する大賊なり。

。汝が邪言によって、所化をして菩提心を捨離せしむ。

汝はあに悪魔の使にあらざらんや。

。是に知りぬ。汝は是れ往生門において大賊とすといふことを。弥陀如来の大菩提の功德を断滅するが故に、仏子の称を仮るべからず。何ぞ僧伽藍の中に入らせんや。……これ則ち善導を毀謗する罪人なり。あにその一門とすべけんや。

。菩提心を離れては、念仏の業、成立せず。この故に、汝、聖道・浄土の二業、俱に謗じて都て所有なし。まさに知るべし。汝を最極無者と名づく。一切の有智の同梵行者、まさに共住すべからず。

。往生の正因を出すには、菩提心を以て要路とす。称名等の諸行は、機に随って差異あり。しかるに菩提心を以て有上小利とし、称名を以て無上大利とするは、天を以て地とし、地を以て天とするなり。何ぞそれ顛倒せるや。

等の激しい言葉が見られるが、この激しさは『莊嚴記』においても依然として保たれている。すなわち、

。是の故に近代法滅の主は、正に是れ汝を以て張本となす也。

。かくの如きらの大意を得ざるが故に、汝が図くところの曼陀羅を以て、不得心曼陀羅と名くべし。自今以後、永く撰取不捨曼陀羅と名くべからざる也。

。汝我が宗を破すというなかれ。ただ我が邪宗を破すと言うべき也。

。仏法内の人、三学雑行によって過を起す。これ仏道の魔事と為す。是の人如来の無量百千劫に集むる所の佛法を破滅すること、師子身中の虫の還りて師子の肉を食うが如し。余は更に能無きなり。外正内邪。是れ真実心の所治、往生の能障なり。すでにその徳ありと雖も、しかも心に大邪見を懷き、諸人を欺誑す。今正しく破する所はすなわちこの大過也。

明恵が激越な調子で言っている箇所は、事実長々と論じたところの要約としての性格をもっている場合が多く、これらを通観してみても、その間冷静に豊富な教証を示して精緻な議論を運んでいる件りと相俟って、明恵が言わんとする所信の方向がほぼ推察できよう。

## 六

明恵が『選択集』の所説について挙げた十六種の過失の中、『莊嚴記』の冒頭に、始めの十を大過とし、残りの六を小過と呼んでいるが、その十過の中でも、大別すれば、一、菩提心を撥去する過失と、二、聖道門を以て群賊に譬うる過失の二種になるという。わけても、第一の菩提心撥去の過は、五段に分けて詳しく論じており、これを以てしても、明恵がいかにか菩提心の問題を重視したかが知られる。明恵の菩提心論と法然のそれとの最も対蹠的な相違は、法然が菩提心をば、称名以外の余行の一つに数えて斥けたのに対し、明恵は、これは法無我平等の心である菩提心を実体視するものであって、この過は外道の神我見に同ずるものであると非難し、菩提心が仏門において終始不可欠な所以を委曲を尽して論じ、擁護している点であろう。この議論は多分に菩提心の意味論に係わり合いを持ち、法

然亡きあとの明恵は、専ら『選択集』の中で法然が用いている言葉を便りに論を進めている。生きた言葉の応答が得られぬ以上は、これは不可避ではあるが、法然が菩提心に対して与えた定義の微妙な力点は終始無視され続け、明恵の徹底的な批判に晒され続けることになる。菩提心に関する法然の受け取り方に対する明恵の追求は実に執拗を極め、明恵は法然に対し、心念(菩提心)を捨てて称名を取るのとは、恰も種子を捨てて菓(果実)を求めんとするようなものであると批判する。又、『選択集』の中で、菩提心を以て有上小利とし、称名をば無上大利としているのは顛倒に他ならぬと難する。そして、衆生の根機は一樣でないのに、全ての人びとに専称を勧めるのは理に合わぬとも言ふ。そして更に、諸経に照らして見ると、仏意はかくも菩提心の宝を珍重しているのに、これを撥去・凌蔑するからには、汝は仏弟子とは言えぬと決めつける。菩提心を巡る法然・明恵の見解の齟齬に関しては、主として「菩提心」に与える両者の定義は無論のこと、更に遡って根本的な動機づけ迄をも考慮する必要がある。法然は老若男女を問わず一切衆生の平等に助かる道として念仏を選取し、この姿勢の下に所信を組織的に論述して『選択集』の中に表明したのであった。従って、菩提心という概念は念仏を中心

とする諸行の間に伍して位置づけられはしたものの、智慧第一と謳われた法然が、菩提心の本質的な意味合いを心得なかったわけではないであろう。何故なれば、仏道の本質としての菩提心はそもそも捨てんとしても捨て得ぬものであるからである。そこで、法然が余行のうちに数えて敢て選捨した菩提心は、行者の自力で起すという事実に係わる限りでの菩提心であったに違いはないと思われる。しかし、明恵は飽く迄初発に限る意味での菩提心という受け取り方を拒否し、初後相続するものとしての建て前を墨守して譲らない。又、法然が長時不退の行と見做す念仏も、明恵は三昧発得の方便とのみ見る。そして、念仏の行も菩提心に依って成就円満するとし、菩提心が念仏を引導することは些かもあり得ない筈であると主張してやまない。『選択集』自体はもとより菩提心義を宣揚するために著わされた著作ではないこともあり、菩提心義を特に中心とした箇所は含まれてはいない。法然の門弟の信空上人の伝えた次の言葉（『和語灯録』巻第五）などは、常々側近の門弟に法然が洩らしていた言葉の一端を伝えるものかも知れぬと思われる。

ある時上人の給はく「浄土の人師おほしといへども、みな菩提心をすゝめて観察を正しとす。たゞ善導一師

のみ菩提心なくして観察をもて称名の助業と判ず。当世の人善導の意によらずばたやすく往生をうべからず。……」（『浄土宗聖典』二五〇頁）。

これは明らかに『選択集』での主張と軌を一にしていることが知られる。ここで、「当世の人」と言っている事が殊に注目し値する。すなわち、法然の主張は、学解や精進を積みめばという仮定や、仏者としてはそうあるべきであるという機根の当為を前提とした立論でなく、常に現実の凡夫に照準を合わせた発想に基いていたことは、最も重視せらるべきことである。この基礎が少しも顧慮せられることなく、専ら本質論によって為された『選択集』批判が明恵の『摧邪輪』であったとすれば、法然の立脚した基盤を踏まえて、法然の真意を闡明する仕事は、当然、残された法然門下の果たすべき役割であった。法然の立場に立つて発言し、且つ明恵の詳細な批判に應えるに足る論拠と信念を以てする体系的な論証の書は、類書多かりしとは言え、矢張り親鸞の『教行信証』及び『愚禿鈔』を中心とした著述がその記念碑的労作である事は、恐らく何人も疑い得ぬ事実であろう。『教行信証』『愚禿鈔』が和文でなく漢文で著わされ、他力廻向の信こそが金剛不壊の、横超の大菩提心に外ならぬ事を強調し、詳細に論じている事、親鸞がこ

の完成・発表の場所として、東国関東ではなく南都・北嶺に真近である京都の地を選んだこと、殊に菩提心義を闡明する三心釈や真仏弟子釈を含む『教行信証』の信巻には別序まで附している事等を考え合わせる時、親鸞の生涯は先師・法然への報恩の念に基づき、その教への弁証・開頭に捧げられたと言っても過言でないことが思われる。その他和文による『正像末和讃』等の中での自力の発菩提心の不能に関する一連の言及、『愚禿鈔』の上・下の冒頭に内愚外賢の告白を掲げている事実などは、『莊嚴記』の結びで、明恵が法然をば外正内邪と決めつけた事実を、自らに引き受けたのではないかと思われるふしもあり、親鸞の著作は、多分に信心告白的であると同時に、明恵・貞慶を代表とする聖道諸宗・旧仏教諸派、ひいては、時代・歴史からの問いに対する応答という性格が濃厚であるように思われる。『摧邪輪』は明恵が法然という相手を指名して発言した書であるが、『教行信証』『愚禿鈔』は、問い主を顕然と明示せざる応答という性格を持っている。しかし、この事實は、一時代の一個人をはるかに超えた仏教史全体に通ずる普遍的意義を帯びた問いであるという事実の重みを荷負して立った応答であることを自ら示している様に思われる。

## 註

- ① 例え、武生讓「愚禿鈔の問題と摧邪輪の所論」(『真宗研究』四、四九―五八頁) 昭・三四。
- ② 田中久夫『明恵』(昭・四十六) 二二頁。
- ③ 『法然上人全集』八六―一三頁。
- ④ “ 八六―一三七頁。田村円澄博士の言われるように(『法然上人伝の研究』二五三頁) 法然は自らの言葉をもって善導との夢中対面を語らず、『夢感聖相記』と『三昧発得記』が、法然を嗣いだ専修念仏教団の誰かが記したものととしても、法然自身の三昧発得の重視は明らかである。
- ⑤ 『選択本願念仏集』総結。善導和尚是三昧発得之人也。於道既有其証。
- ⑥ 田中『同書』一〇―一二頁。
- ⑦ “ 一二二頁。
- ⑧ “ 一〇九頁。
- ⑨ “ 一二二頁。
- ⑩ 石井教道「密嚴の始祖高弁」(『大正大学学報』三)。
- ⑪ 田中・同書七九頁所引。
- ⑫ “ 一二七頁所引。
- ⑬ “ 二七頁所引。
- ⑭ “ 二七―八頁所引。
- ⑮ 『却癡忘記』上、「或時御学問ニ被仰云」の件り。田中久夫校注『鎌倉旧仏教』(日本思想大系15)、一二六頁。
- ⑯ 『定本親鸞聖人全集』第六卷、一八四頁。
- ⑰ 同書 解説、一九四頁。
- ⑱ 田中久夫『明恵』九七頁。
- ⑲ 『摧邪輪』下の末尾。

⑳ 『鎌倉伯仏教』解説、五二―一二頁。

㉑ 和田龍造『明恵上人語録』(明治四十二)、四四―五頁。

㉒ 同書 九七頁。

㉓ 〃 一〇二頁。

㉔ 高弁年来於聖人深懷仰信。以下為所聞種種邪見、在家男女等、仮上人高名所妄説。未出一言誹謗上人。設雖聞他人之談説、未必信用之。(『摧邪輪』上)。

㉕ (一)以菩提心不為往生極樂行一過。(二)云弥陀本願中無菩提心一過。(三)以菩提心為有上小利一過。(四)云雙觀經不説菩提心并云弥陀一教止住時無菩提心一過。(五)云菩提心抑念仏一過。(六)以聖道門譬群賊一過。(七)於群賊譬中隱自過失一過。(八)云淨土有三惡趣一過。(九)云從淨土沒墮穢

土惡趣一過。(十)執往生宗中觀念三昧念仏三昧別体一過。(十一)謬解光明遍照之經文一過。(十二)云仏果一切功德不及名号功德一過。(十三)能立一宗不成就一過。(十四)謬解撰取不捨名義一過。(十五)以念仏名本願而謬解觀經説不説一過。(十六)謬解十声十念義一過。(『莊嚴記』冒頭)。

㉖ (一)立新宗失。(二)図新像失。(三)輕敬尊失。(四)妨三万善失。(五)背靈神失。(六)暗淨土失。(七)誤念仏失。(八)損三釈衆失。(九)乱国土失。(『興福寺奏狀』冒頭)。

㉗ 例えば、聖覚法印記『大原談義聞書』(『法然上人全集』一〇八九頁)。

(本学助教授、仏教学)