

## 明恵上人の念仏観

坂 東 性 純

### 一

明恵上人高弁が『摧邪輪』及び『摧邪輪莊嚴記』を著わして、法然上人の念佛義を厳しく批判したことは周知の事実である。しかしながら、明恵が法然を批判するに当って拠りどころとしたのは、唐の善導の教えであると自ら明していることは注目値する。何となれば、法然も専修念佛の宣揚に当り、ひたすら善導の教えを仰いでいることを内外に闡明し、事実その独立宣言の書とも言われるべき『選択本願念佛集』の中でも、「偏えに善導一師に依る」と明言しているからである。他方、明恵にあっては、我こそ、念佛の理解において、善導の意を正しく汲んでいると自ら確信している形跡がある。すなわち

『摧邪輪』（卷上）には、一向専修宗の立場に擬せられた反論に答えて次のように述べている。

我入念佛宗以善導道綽等所製為依憑。於此選択集設雖有何邪義若相順善導等義者何強噴汝乎。然披閱善導積全無此義。汝任自邪心。顯善導正義……是故適所引經論文人師積唯是為成善導宗義也。設雖為自宗高祖解積不相順善導雅意置而不出之。善導引華嚴為証。

これにて知られることは、明恵も念佛の教えに自分なりに参入しているということ、しかも、その指南を善導・道綽等の諸師の著述に仰いでいるということである。したがって、ここでは自分の『選択集』批判の拠りどころも、善導を尺度としているという事をはっきりと言明

している。のみならず行間には、善導の正意を享けているのは正に己れであって、法然はそれを曲解しているという満々たる自負心すら見てとれる。そして、その善導大師ですら宗義を明らかにするのに、『華嚴經』を依用していると言って『觀經疏』（玄義分）の中の念佛三昧の解釈のくだりで、善導が六十華嚴中の功德雲比丘の善財にたいする説法を援用している事実を指摘して、暗に華嚴の菩提心義に立つ自己の念佛解釈を正当化してさえるのである。

法然逝世のあとという事実とも関連していると思われるが、明恵の法然批判は總体的に一方通行の感なきを得ない。しかも十分に相手の立場を汲みとった上での批判でない感が深い。両者の浄土教観、わけても念佛観の距たりの根元は、広くは聖・浄二門の人間観や修道観の開きにあることは勿論であるが、殊に両者の善導の念佛義解釈の相違にあると言ってもよいであろう。

明恵の思想的背景を一瞥してみると、先づ東大寺における伝統的な賢首系華嚴教学の従順な祖述者として出発しつつ、同時に勧修寺流の真言の両部灌頂を小野の興然から受けている。後に李通玄系の実践的な華嚴に共鳴して、思想上の変化を経験し、絶えず禅観を修し、門弟には

華嚴・戒律をしばしば講じている。後年法然の専修念佛義が高揚されるや、善導を中心とする念佛義を自らも深く学んだが、曇鸞系の浄土思想の影響は殆んど認められぬことが注目される。他に釈迦・弥勒・春日明神信仰等も加わり、生涯に多彩な思想内容を示したが、その教学の骨格はあくまでも華嚴・真言であったということが出来る。

明恵は往生成佛の道としての浄土念佛義を解脱への正当な道筋の一つと認めていたことは事実である。法然が善導を享けて唱道した称名念佛それ自体も、決して明恵の否認したところではなかった。このことは、『摧邪輪』

（卷上）の序に当る箇処でも、自ら明言している。すなわち、

是故不<sub>レ</sub>非<sub>ニ</sub>称名行<sub>ヲ</sub>、不<sub>レ</sub>背<sub>ニ</sub>善導<sub>ノ</sub>、於<sub>ニ</sub>正念正見<sub>ヲ</sub>念  
佛者、悉<sub>ニ</sub>奉<sub>ニ</sub>婦命頂礼<sub>シ</sub>、必<sub>ニ</sub>可<sub>ニ</sub>蒙<sub>ニ</sub>来世<sub>ノ</sub>引導<sub>ヲ</sub>。

この言葉が明瞭に示しているように、明恵は、称名自体が悪いというのでは勿論なく、また法然が善導を抛りどころとした事実を何ら不当と断じたわけでもなく、むしろ正しい念佛の実践者には、深く敬意を表するにやぶさかでないこと述べ、そのような人がもし存在するならば、来世の引導を仰いでもよいとすら言っている。そしてすぐその後で、法然のこの書に惑わされることなきようにとて、近代女人等の念佛者に向って、

須<sup>ス</sup>扶<sup>テ</sup>手<sup>ヲ</sup>念佛<sup>ス</sup>。

と言つて勸励までしている。

明恵の『選択集』批判それ自体も、従つて、浄土教乃至称名念佛そのものの批判ではなく、菩提心を諸行と並べてこれを棄捨し、念佛のみを選択することを唱道した法然の念佛の受けとり方を難じたものである。明恵の数多い著作の中で、彼の浄土念佛の最もよく闡明されているのは、恐らくこの『選択集』論難の書として著わされた『摧邪輪』及び『莊嚴記』であろう。これらは元来、法然の念佛義にたいする破邪的性格をもった著述であるが、諸処に明恵自身の念佛義が明瞭に表明されている点、明恵の念佛觀を探る上で最も貴重な文献と云うことができる。しかしながら、他への批判は自ら自己へと向わざるを得ぬのは自然の趨勢である。明恵は法然の念佛義を厳しく批判しつつ、一方法然から学ぶところも多大であつたようである。その明らかな顯われとして、相繼いで著わされた『三時三宝礼釈』と『自行三時礼功德義』がある。

## 二

前者は、建保三年（一二二五）十一月二十五日（四十三歳）

に、後者は、建保四年（一二二六）十月五日（四十四歳）に、共に高山寺で製作されている。『摧邪輪』と『莊嚴記』は、建暦二年（一二二二）の十一月二十三日（四十歳）及び建保元年（一二二三）の六月二十二日（四十二歳）に相繼いで作られている。『摧邪輪』と『莊嚴記』を破邪の書とすれば、『礼釈』と『功德義』は、ある意味において顯正の書であると言えるのではなからうか。その中間、すなわち、建保三年（一二二五）正月に、ほんの一月の間に相繼いで書かれたのが所謂「四座講式」で、これは、舍利遺跡、十六羅漢、涅槃の徳を讃嘆した四つの講式で、この一連の講式自体にも、弥陀を憧憬した法然、釈迦を崇敬した明恵の鮮やかな対照が見られ、両者の佛教觀の相違を示唆している点、重要なものであるが、それにもまして、明恵の破邪を踏まえた顯正の表現の余りにも速やかな呈示には、深い内的必然性を認めざるをえない。すなわち、『摧邪輪』『莊嚴記』二著のうちで明恵が展開した十六の過失を巡る法然の念佛義批判は、いわば、一種の、自己の念佛義創造を余儀ならしめられた過程となつたと言つてよいであろう。この事實は、そのまま、明恵が法然の念佛義を考察する過程において、いかに深い精神的影响を蒙ったかを反証するものと言えるであろう。

この点からしても、三宝の名号本尊は、法然の念佛義に触発されて、明恵により創造された華嚴・真言流の本尊と言えるであろうし、これを毎日三時に九返の礼拝を伴って称える行業は、明恵流の称名念佛の行とも称せられうるであろう。

事実この三宝の名号本尊の形式は、佛法僧三宝の梵字を上へ頂き、中央の蓮の花弁の上に「南無同相別相住持佛法僧三宝」の十三字を上下に並べ、その両側の上下に、都合四つ因位の菩提心の名号を配したものである。この四つの菩提心の名称は、『華嚴經』中に説かれている二十種菩提心の中から選び取ったもので、それぞれ如来の四智に配当されるものであるとする。すなわち、右上の万相莊嚴金剛界心は大円鏡智に、右下の大勇猛幢智慧藏心は平等性智に、左上の如那羅延堅固幢心は妙觀察智に、左下の如衆生海不可尽心は成所作智に順ずるものであるし、中央の十三字の三宝の名号は法界体性智の意味であるとする点などは、正に真言密教の五智の思想及び曼荼羅からの発想であることは疑いなくところである。このように形式は密教の曼荼羅に軌範を仰いでいるものの、内容は所帰の三宝をば礼拝するところの、さとり種子たる能帰の菩提心である。明恵は『礼釈』の中で何故果

徳の四智を礼拝せずに、因位の菩提心を礼拝するのであるかという問いを出して、『法界無差別論』の文を引き、それは恰も三日月を拝するようなものである。煩惱の中から菩提心を出すことは実に尊むべきことである。佛果の尊いことは満月の鮮やかなようなもので、言うまでもないと答えている。明恵はこのように三宝に南無する心は菩提心に相応するとして、この名号本尊を案出し、これら二つの釈文の中でその意義を縷々と説明しているが、要は菩提心の礼拝であることは明らかである。

三宝礼の意義を述べた二著の中、『礼釈』の方は、建保三年（一二二五）十一月二十五日の夜中の午前四時頃、梶尾の練若台の草庵で、寒氣身に迫る中を、明恵が松風の音を耳にしながらかき綴ったもので、必ずしも側に侍った門弟に書きとらせたものと解する要はないであろう。というのは、この『礼釈』の、問答を処々に挟んで論を進める方法は、『摧邪輪』等の著作の様式と軌を一にしているからである。しかしながら、この三宝礼の本尊が、いかに華嚴・真言の教義の奥深い道理を踏まえて創案されたものであるにせよ、それを見る誰しもが率直に感ずるであろうことは、それが余りにも複雑・煩瑣であるということであろう。もしこれが在家の男女にも依用され

ることが当初から目指されているのであったならば、法然の唱道していた六字の名号の執持の簡潔性・易行性、したがって大衆性とは余りにも懸隔がありすぎることは、誰の目にも明らかである。明恵はこの短所にどう対処したのであるうか。

三宝礼の儀礼の特質は、この複雑な曼荼羅様の三宝の名号本尊に向って、礼拝するという身業を強調した点であろう。口に三宝の名号を称えたりすることが第二義となっていることは、『礼釈』の後の方に出てくる在家の男子に擬せられた人物からの問いに答える中で、  
心ノ内ニ敬重ノ儀アレバ、ロニアラハサズトモ足ヌベシ。

と述べていることから明らかである。しかし、三宝本尊の前に華・香・菓子等、時によっては衣類・履物までも、任意に供えて、礼拝するに際し、

在家ノ男子女人ハ南無三宝後生タスケサセ給ヘトイハンニ足り。

と述べているように、最も簡略でとなえ易い唱え言葉を薦めていることは注目に値する。これは僧分である明恵自身のように

能施所施及施物 於三世中無所得

我等安住最勝心 供養一切佛法僧  
と唱えさせたり、あるいはこれを更に簡略にしたといわれる

南無三宝菩提心 現当二世所願円満

とさえ在家の人びとに唱えさせようとするのが、始めから無理であることを十分心得ての上のことであったであろう。ことに上の四句の文の最終の三字は、明恵自身の創意であることを明して、

但終リノ十方佛ノ三字ヲ改メテ佛法僧トナセル也。

と述べていることは、唱え文句を三宝本尊に合致せしめんがためであったことを示している。この供養を伴なう礼拝の所作をば、明恵は高山寺の住僧と共に自ら多年実践してきたとて、

同宿ノ小僧等此事ヲ学デ行ヲツトメテ多クノ年ヲツメリ。

と述懐しているが、明恵の熱意にも拘らず、これが、山門外の道俗の間で、いか程の普遍性、永続性を持ちえたかは甚だ疑問に思われる。

### 三

ここで『摧邪輪』及び『莊嚴記』に見られる明恵の浄

土教觀を、その念佛論、往生觀との関連において一瞥し、その特質を見定めて見たい。総じて明恵の浄土觀は、唯心論的色彩が濃厚であることに先づ注意される。例えば、明恵は『摧邪輪』において、

夫以無漏淨識所變名淨土。……以有漏識所變為穢土。……然淨識者即是菩提心也。故一切淨土以菩提心為正因一也。

と述べ、また更に、

明知。淨土因果皆菩提心為體。若不爾者、淨土不可成立。……當知。淨識乃至無漏心者、是菩提心也。是故初心行者、亦以菩提心為正因一得往生。……然者菩提心、最可為淨土正因一。

と主張しているが、これは浄土そのものの体が無漏の淨識が現わし出したものであり、淨識とは菩提心に他ならぬから、菩提心こそが浄土往生の正因であると言って、称名念佛を正因として掲げる法然に対して主張している。この明恵の主張は、浄土の因果は菩提心であるという一貫した信念に基づいており、往生に関しては、「菩提心正因」をあくまで主張していることが知られる。これは唯識思想を媒介とした華嚴の唯心縁起に基づく浄土觀であり、三界唯心の教義に基づいて唯心の浄土を立てたも

のであろう。これは明らかに念佛門の指方立相の西方浄土觀とは自ら異った立場を示すものである。換言すれば、浄土教の西方浄土義を一般の浄土義に置き換えて理解していることが明らかである。

また、明恵は、法然の称名念佛義を批判して、同じく

『摧邪輪』(卷上)に、

明知。内心是正因也。往生之業非唯限口称一也。

……若口称之外取内心者、以内心可為正因一。口称即是助業也。

と述べているが、称名を正定業とした善導・法然の立場とは全く逆の見方をしていることが分る。即ち明恵によれば、口称は内心の補助的行爲にすぎない。これは自ら觀勝称劣の立場に連なるものであり、末世の凡夫のための教えという視点に立って、口称を重視した善導・法然の念佛義とは、全く対蹠的な立場に立っていることを示すものである。この見方は、明恵の、念佛は口称でなく心念であるという次のような発言にもよく表われている。

凡言念佛者、明記不忘之称、即在心也。是故言念佛二者、正指心念之言也。(同書・卷上)

明恵が觀勝称劣の立場を最も明確に表明しているのは、

恐らく、同じく卷上に見られる次の発言であろう。

称名位<sup>ニ</sup>必有<sup>ス</sup>專念<sup>ニ</sup>佛心<sup>ニ</sup>。譬<sup>ハ</sup>如<sup>ク</sup>世人<sup>ノ</sup>呼<sup>フ</sup>人<sup>ノ</sup>時<sup>ニ</sup>、必<sup>ズ</sup>有<sup>ス</sup>專念<sup>ニ</sup>其人<sup>ノ</sup>之心<sup>ニ</sup>。此亦<sup>ハ</sup>如<sup>ク</sup>是<sup>ニ</sup>。口称<sup>ハ</sup>念想<sup>ニ</sup>必具足<sup>ス</sup>也。雖然<sup>モ</sup>、兩種<sup>ノ</sup>相對<sup>スル</sup>時<sup>ニ</sup>、以<sup>テ</sup>念心<sup>ヲ</sup>為<sup>ス</sup>勝<sup>ト</sup>、内門<sup>ノ</sup>轉故<sup>ニ</sup>。以<sup>テ</sup>称名<sup>ヲ</sup>為<sup>ス</sup>劣<sup>ト</sup>、外門<sup>ノ</sup>轉故<sup>ニ</sup>。

この様に明恵は、念を称より勝れていると見る理由は、心が称名の場合には外側に向って働き、念心の場合には内面に働くからであるとしている。しかし、ひとたび念佛と菩提心を相對せしめる時は、菩提心こそが主体であって、專念弥陀は從属的な地位にあることは明瞭であるとして、菩提心を捨てて念佛を取った法然を批判して、明恵は次のように言う。

發菩提心<sup>ハ</sup>、是佛道正因<sup>ニ</sup>、是体声<sup>也</sup>也。專念弥陀<sup>ハ</sup>、是往生<sup>ノ</sup>別行<sup>ニ</sup>、是業声<sup>也</sup>也。汝捨<sup>テ</sup>体取<sup>リ</sup>業<sup>ヲ</sup>。如<sup>ク</sup>離<sup>レ</sup>火求<sup>フ</sup>煙<sup>ヲ</sup>。可<sup>シ</sup>咲<sup>フ</sup>可<sup>シ</sup>咲<sup>フ</sup>。

このように明恵は菩提心を本体とし、称名念佛をその業作と見、本体なくして業作はもとより考えられぬから菩提心を棄捨して念佛を唱道した法然を、「火を離れて煙を求」めているようなものと嘲笑している。

『摧邪輪』第三段の末尾に、明恵は、然<sup>レバ</sup>則<sup>チ</sup>可<sup>シ</sup>翻<sup>シ</sup>汝<sup>ガ</sup>言<sup>ヲ</sup>云<sup>フ</sup>。佛意正直雖<sup>モ</sup>欲<sup>ス</sup>説<sup>ク</sup>菩提心并<sup>ニ</sup>。

大菩提行<sup>ヲ</sup>、隨<sup>テ</sup>機<sup>ニ</sup>一往説<sup>ク</sup>称名等易行<sup>ニ</sup>也。

と述べているが、これは、この第三段の冒頭に引用した法然の言葉

且<sup>ク</sup>依<sup>テ</sup>善導<sup>ノ</sup>一意<sup>ニ</sup>而謂<sup>ハ</sup>之<sup>ヲ</sup>者、原夫佛意正直雖<sup>モ</sup>欲<sup>ス</sup>説<sup>ク</sup>唯念佛之行<sup>ヲ</sup>、隨<sup>テ</sup>機<sup>ニ</sup>一往説<sup>ク</sup>菩提心等諸行<sup>ヲ</sup>、……

を逆転せしめたもので、ここに明恵が『摧邪輪』及び『莊嚴記』において、乃至、自己の思想全体において持っていた根本的立場が、明瞭に表明されていると見ることができよう。すなわち、明恵による法然の念佛義批判の最も基本的な点は、明恵自身は善導を正しく受けとめたと自認していたが、明恵のこのような解釈を見ると、『觀經』の解釈において古今楷定を遂行し、淨土教史上劃期的な念佛義を唱道した善導の真意が、全く汲みとられていないという事実である。明恵自身はその自負に反して、善導の立場を全く顛倒して受けとっていることは明らかである。

明恵に見られる曇鸞系の念佛思想の影響の痕跡は、殆んど皆無に等しいと言えよう。したがって往生思想に關しても、「生即無生」といった受けとり方はなされていないが、『遺訓』に見える「我は後生たすからんと云者に非ず、たゞ現世に先あるべきやうにてあらんと云者な

り」という日頃の述懐や、「我は当時（現在）より住都率と存ずるなり」（『上人之事』）という信念の披瀝には、彼土得生を願生する姿勢よりは、現世を重視する方向が伺われる。明恵にとっては、恐らく、弥勒の浄土や盧舍那佛の蓮華台藏世界は、何よりも先づ、あるべきやうに

ありたいという自己の住する現世の背景、もしくは基盤としての意義を濃厚に帯びていたように思われる。明恵においては、念佛は、菩提心の現世における表現の一形態であり、かつ菩提心を育成・助成するための手だての一つにすぎぬと見做されていたと言うことができよう。