

明恵上人の釈尊観

坂 東 性 純

—

1 (坂東)

梶尾の明恵上人の仏教は、当時の鎌倉旧仏教の他の諸師におけるように、一方においては春日大明神に代表される日本個有の神明との連がりをもちつつ、他方釈尊をはじめ、大乘仏教の諸仏・諸菩薩、すなわち大日、文殊、弥勒等を帰依の対象とする多面的な様相を呈していた。明恵は「厳密の始祖」とも称せられるように、華嚴と密教がその教学の中心に位し、その実践は厳しい持戒の生活の基盤の上に立って、禅観を絶えず行っていたことはよく知られている。中年の頃釈尊への思慕が深まり、その遺跡に詣でんものと、『大慈恩寺三藏法師伝』などによって渡天の計画を立て、詳細な日程・里程まで算出していたが、世話になっていた

叔父の湯浅宗光の妻が神がかり状態になって、その口から春日大明神の否定的な神託を聞かされたため、二度もこの仏蹟詣での計画を中止したことは余りにも有名である。明恵のこの熱烈な如来の遺跡への憧憬には、単なる感情的な憬がれをはるかに超えた教学的な理念の根柢があったように思われる。明恵が日常、仏眼仏母尊を守り本尊としていたことや、屢々夢に文殊の示現に接したこと、入滅に際して弥勒菩薩の尊号を唱えたことなどを思い合わせると、明恵の懐いていた諸仏・諸菩薩の像はかなり多岐にわたっていたことが想像される。しかし、この事実を捉えて直ちに雑行雑修であると貶することには問題が残る。すなわち、法然上人が専修念仏の旗じるしを掲げて念仏門の独立を宣言される以前の日本仏教界の一般的風汐は、叡山でも南都

においても、むしろ雑行雑修が通常の性格であり、仏教信仰と神明崇拜とは必ずしも氷炭相容れざるものではなかったからである。これはたとえば同時代の奈良仏教の指導的立場に立っていた明恵より十八歳年長の笠置の解脱上人・貞慶などにも見られる共通の性格であった。しかしながら、明恵の生涯を通じてその心底を一貫して流れていたものは、教主・釈尊にたいする熱烈な憧憬・敬慕の念であったと見てよいであろう。ここでは明恵の釈尊に対する崇敬がどのような理念に基いたものであったかを明らかにするため、主としてその舍利・遺跡・十六羅漢崇拜という視点を緒として考察してみたい。

明恵の生涯における釈尊崇敬の始めは、十一・二歳の頃からと言われるが、この関心が積極的な色彩を帯び始めたのは恐らく十八歳の頃、独り西山の閑室に籠居していた時、数部の古い經典の中から『遺教経』を手にした時あたりからであると見てよいであろう。この時明恵は釈尊滅後二千年の末に始めてこの遺教を記した聖典に出遭い、悲喜相い交わり、感涙を抑え難かったという。

明恵は八歳の時、相次いで母と父に死別して以来、仏眼・仏母尊像を常に携え、釈尊を父、仏眼仏母を母と見做し、常に敬慕・礼拝したと云われる。この二尊にたいする明恵

の敬仰の思いは、例えば、貞永元年正月十九日(二十四歳)に記した『夢之記』の次のような一節からもよく伺うことができる。

……成弁之手持二卷経、一卷外題ニハ仏眼如来トカキ、一卷ノ外題ニハ尺迦如来トカケリ、是ハ從彼孔雀得此経也ト思、成弁此偈ヲ聞持、歡喜ノ心熾盛也、即南无尺迦如来、南无仏眼如来ト唱テ、流涙感悦ス……^①
その仏眼仏母尊の圖像の隅に明恵が書き入れた言葉の末に、釈迦如来滅後遺法御愛弟子成弁紀州山中乞者敬白^②

と記されていることも、この辺の消息をよく物語っている。すなわち明恵は、浄土教のいわゆる末法思想に触れるに先立って、如来滅後の世にその遺法に遭い得た喜びの思いから、釈尊の時代との距たりを痛感せしめられ、教主・釈尊にたいする敬慕の念をだんだんと深めて行つたと考えられる。事実、中年以後、法然上人の『選択集』弾劾のために筆を執った『摧邪輪』(巻中)の中において

分ニ正像末三時^{スル}者、約ニ証行興廢ニ一途説也。^③

という見解に基き、浄土教の拠って立つ正像末の三時説は、修行して証をうる仏道の興廢の模様を説明する多くの説のほんの一例にすぎぬとしてこれを斥け、仏教以前からインドに行われていた「成・住・壞・空」の四劫説に立って、

經道滅尽とそれ以後の時期における菩提心発起の問題を論じている。四劫説は正像末の三時説を包んで超える雄大な規模の回帰的歴史観であり、両者の間には、直線的な正像末史観と、循環的な四劫説という相違もあるが、法の勢いがないしは、法を受容する衆生の機根が下降の一途を辿るかのように説かれる三時説に依ることを拒否し、永劫に回帰する宇宙的規模の四劫説に敢て拠ったところにも、明恵の理想主義的な歴史観、ひいては釈尊観の特色を伺うことができる。

明恵は南都での修学に自ら終止符を打ち、二十三歳の頃故郷の紀井有田に帰り、有田湾に臨む白上峰でしばしば禅観を修したことが知られているが、時々湾中の輕藻島や鷹島に弟子たちと出かけて、西方天竺に向い、釈尊を偲んで、その図像を掛け、数日間法会を営み、『楞伽經』の説相を偲び、滅後に生身を拝し得ぬことを悲歎したと伝えられている。そして西の海中に浮ぶ島を天竺になぞらえ、「南無五天諸国処々遺跡」と唱えたという^④。また、よく知られている明恵の和歌の一つに、

遺跡を洗へる水も入海の石と思へばむつまじきかな^⑤
と詠んだものがあるが、これなども明恵の胸中の消息をよく伝えている。この際釈尊ご自身への思慕に留らず「遺跡」

もそれに劣らず憧憬の対象とされたことが注意される。故郷の島に梅尾の山中から手紙を出したことも、明恵の伝記中著名な事実であるが、釈尊の遺跡は、明恵にとっては、島に劣らず人格性を帯びたものであったであろう事は想像に難くない。釈尊即遺跡・遺跡即釈尊ということは、明恵にあっては、今日のわれわれの常識をはるかに超えた生きた現実であったことはその行状の定かに示すところである。また有田での修行時代以降は、毎年二月十五日には欠かさず涅槃会を行ったという。明恵は三十三歳の頃、師の上覚から高尾に帰るよう求められ、その返答の書状の中で、

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。^⑥……と記しているほど、釈尊およびその遺跡に深い敬慕の思いを懐いていたのである。

二

明恵の著作中、釈尊崇拜に最も関連の深いものは、恐らく、建保三年(一二二五)、四十三歳の時、あい前後して筆を執ったいわゆる「四座講式」であろう。四十三歳と言えば、かの『摧邪輪』及び『莊嚴記』の執筆直後に当り、明

恵にとり恐らく生涯で一番充実した著作活動が遂行された時と見てよいであろう。この四種の講式は各々一巻で、製作順に排列すれば次の如きものである。

一、舍利講式	建保三年正月二十一日
二、遺跡講式	二十二日
三、十六羅漢講式	二十二日
四、涅槃講式	二十九日

これらは製作年時を一瞥すればすぐ分るように、同年同月の末、旬日のうちに一気に書き了えられたものである。しかも、第二、第三は同日の作であることが分る。また全体を通して、重要性から言っても、長さの点から見ても、明恵が一番重きを置いているのは言うまでもなく「涅槃講式」であることは明らかである。しかし、これを草するのに優に一週間は費していると見て間違いないであろう。しかも、主題こそ異なれ、『摧邪輪』と『莊嚴記』の二著と、この四種講式との間には密接な内面的連関が認められる。すなわち、明恵が後に四種の講式にはっきりと分離して書き著わすに至る内容が、未分離のままで、前二著、殊に『摧邪輪』の中に何気なく言及されているのが見られる。この事実から想定されることは、『摧邪輪』等がこの四種講式の先駆となり、かつ豊富な素材を提供する緒となったに違

ないということである。あるいは、むしろ、前者の必要に迫られた執筆が、これらの講式執筆の直接的動機となったに違いないと考えられる。恐らく明恵は前二者の執筆中に、この四種講式の構想が自からまとまり、その功了えるや、引続き一気にこの四種をまとめ上げたものと思われるのである。

この一連の講式で注意されることは、明恵が釈尊の殷涅槃と並んで、(一)舍利と、(二)遺跡と、(三)十六羅漢を重視していることである。これらは一体どのような必然的なつながりがあるのであろうか。この辺に明恵の釈尊観の一端を探る鍵があるように思われる。

先づ考えられることは、「涅槃」以外の三講式は、みな釈尊滅後の時代という視点に立った時、始めて意義が認められるということである。すなわち、それらは釈尊の在世に生まれ合わせることができなかった滅後の一切衆生をして釈尊とその教えに因縁を結ばしめる重要な手がかりと見做されているということである。しかし、舍利と遺跡との関連は凡そ推察できるとしても、十六羅漢とこの二者はどのような関係にあり、十六羅漢とはそもそもいかなる存在であるのか。また十六羅漢が、前二者と比肩しうるような位置をどうしてこの講式において与えられているのである

うか。これらの問題を念頭に置きながら、先づ「舍利講式」から順を追って考察を進めたい。

(一) 穢土成仏を説くと言われる『悲華經』の一節が、『摧邪輪』(卷中)中に、明恵によって引かれている。そこには「舍利仏事を為す」という思想が説かれている^⑧。この經の第七卷・諸菩薩本授記品によれば、法滅の後、釈尊の舍利は地中に没して、金剛際(又は金輪際)と呼ばれる最下の金の地層に至り、意相瑠璃宝珠に変じ、次いで明るい炎を放ちながら地上に出、天上に昇る。阿迦尼吒天(有頂天)にまで至るや、曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、波利質多華、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華等の種々の華を雨し、淨らかな光明を放つ。華の大きさは車輪のごとく、百葉・千葉・百千葉と数知れず、その光はあらゆるところを照らし、芳香を放つ。これを観るものは厭きることがない。そしてそれらの華が雨る時、種々微妙の音声を出して説法する。その内容は小乗・大乘にわたり、戒定慧の三学、六波羅蜜等あらゆる法門を網羅している。欲界や色界の諸天がまずこの説法を聞いて、これ迄の自己の所作を憶念せしめられ、自ら過去の不善を悔責して、娑婆世界に下り、世間の無量の衆生を教化するという。これらの事は虚空の中にあつて金、銀、摩尼、真珠、瑠璃、珂貝、璧玉、真宝、偽宝、瑪瑙、珊瑚、

天冠、宝飾等の珍らしい宝となって地上に雨り、娑婆世界に遍満する。これらの珍宝中、舍利が姿を変じた各種の華が「偽宝」にまで形を変えることがあるとの『悲華經』の記述は、仏の利他方便の自在性を示すがごとく思われ極めて興味深い。その時人びとの心は和やかになり、闍諍、飢餓、疾病等の苦毒はすべて消滅して、一切が寂靜に帰する。衆生がこれらの珍宝を見たり、これらに触れたり、またそれらを用いるならば、仏道を退転することがない^⑨。このようなことが限りなく繰り返されることによって、無量無辺の衆生が無上の菩提心を發起せしめられるという。『悲華經』のこのような経文から、明恵は舍利を単なる「もの」と見ず、無量無辺の衆生を教化して菩提心を起さしめるという潜勢力を有するもの、つまり、生きた存在と見ているのである。この経文中の種々の華や珍宝はみな舍利の変相であり、光明や芳香や説法は、舎利の生きたはたらき、衆生教化のためにいかなる形でもとりうる可能性の多様さを暗示したものと言えよう。また、地中最下層の金剛際と、三界の最高所たる有頂天が挙げられていることは、舎利の仏事をなす領域が、ありとあらゆる場所でありうることを示唆しているのであろう。そこで、「舍利講式」において

南無滅後福田遺身舍利 生々世々值遇頂戴

と帰敬の念を表明し、

於^ニ如来[、]舍利^ニ 一^ニ與^ニ供養^者、
尽^ニ生死[、]煩惱^一 畢^ニ竟^得涅槃^一

と讃歎している。

(二)やはり明恵が『摧邪輪』(巻中)中に引いている『華嚴經』からの一つの引文には、

若有^ニ衆生[、]供^ニ養余^{如来所[、]經土地及塔廟^者、}亦具^ニ
善根[、]滅^ニ除^{一切諸煩惱患[、]得^ニ賢聖樂^一}

と記されている。これは如来の滅後の衆生にとっては、如来の遺跡こそは、その遺徳を偲ぶ身近な好縁をなすものであるが、如来が曾て通られた場所や、その遺骨や遺髪等を納めた塔廟に参詣して供養のまことを捧げるならば、その行為は善根功徳を具え、あらゆる煩惱の患いを滅除し、たとい凡夫であっても、聖者や賢者の享受しているさとりのものである。これは明らかに如来の遺跡の功徳を讃えたものであるが、即物的な場所・土地というものが、如来の徳の故に、単に「もの」としての存在に留まるのではなく、後世の如来を拝む心をもった人びとの上に測り知れない影響力をもつものであることを説いていると見ることができる。ま

た同じく引用されている『宝積經』には、

彼雖^モ不^レ見^レ仏^而与^レ見^ニ仏同^一

と説かれているが、これも同じく如来の遺跡の徳を述べており、如来を慕って、如来の遺跡に詣でた者は、もはやそこで如来に親しく見えることはできないが、その意義は生身の仏に見えたのと全く同じであることが指摘されている。これも滅後の仏弟子が、釈尊にたいする敬慕の心、すなわち信の故に、仏の遺跡に詣でることには、仏に實際見えるのと同等の功徳があることを強調したものである。これは一即一切の密意を踏まえた華嚴思想からすれば当然の帰結と言えようが、何よりも如来を讃仰し、如来の遺跡を貴ぶその信に甚深なる意義を認めての教説であることが伺える。明恵はこの遺跡の功徳に関して『摧邪輪』(巻中)では、次のような独自の領解を述べている。

良道^ニ心行者[、]仏境何物不^レ珍^乎。為^ニ彼恋^ニ在世^一而
捨^ニ命思[、]遺跡^一以折^ニ身之人[、]龍窟之真影、石面之双輪、
如^ニ相遇^ニ在世^一置而不^レ論^之。至^ニ灌^ニ器^之池、曝^ニ衣^之石、
恋慕銘^ニ心肝^一、渴仰徹^ニ骨髓^一。此心遂出^ニ三有之焚籠^一、
永遊^ニ四德之涼宮^一。

ここで「此の心遂に三有の焚籠を出で」と述べているところは極めて重要と思われる。遺跡崇拜の肝要は、場所とい

う客体的な「もの」の尊重にあるのではなく、「此心」、すなわち身を抛ってまで釈尊の遺跡にその遺徳を思慕してやまぬ熾烈な渴仰のところにこそあると云うのである。このように明恵は、仏の遺跡は、仏なき後も、衆生に仏と仏の教えを想起せしめるよすがであるに留らず、純粹な思慕の念をもって遺跡に對面する人に、その場で直ちに甚深なる教化の徳用を及ぼすもの、すなわち、仏の現身に他ならぬことを自らの内証に照らして強調し、そのような生きたはたらきを示す遺跡を讃嘆して、

南無人天有情所帰依処 大聖化儀処遺跡^①

と帰敬を表白しているのである。

(三)十六羅漢とは、眷属たる一千人の阿羅漢たちと共に西方瞿陀尼州に住むと言われる賓渡羅跋羅憍闍、以下、眷属一千六百人の阿羅漢たちと共に持軸山に住むと言う注荼半託迦にいたる十六人の阿羅漢を指す。同じく『摧邪輪』(卷中)に掲げられている引文の中に懷感禪師の『群疑論』があるが、經道滅尽の時はいつかという問題を論ずるに際して、明恵は同論に挙げられた三家の説のうち、第三の慶友の『法住記』の「刀兵劫の後」^②という説を支持し、その説をやや詳しく紹介している。それによれば、釈尊は入滅に際して上記の十六人の大阿羅漢ならびに諸々の眷属たちに

無上の法を附嘱して、それを護持せしめ、決して正法が滅び去ることがないようにと遺言された。四劫説によれば、宇宙の成立期(成劫)、存続期(住劫)、破壊期(壞劫)、空漠期(空劫)すなわち空無のままに続く期間)はそれぞれ二十小劫で、これら四劫は総じて一大劫と呼ばれ、これが無限に繰り返されるとする。このうち第二の住劫二十小劫の間、人間の寿命は八万歳と十歳の間で増減を繰り返すが、人壽が十歳に低下した時、刀兵災(互いに兇器をもって殺害し合う災い)、疾疫災(悪疫が流行する災)、飢饉災(飢饉がひろがる災)の三災が交互に一災ずつ起るといふ。『法住記』の説は、この刀兵劫の時以後をもって、いわゆる經道滅尽の時とするのであるが、この十六羅漢は、十歳まで低下していた人壽が漸く増して百歳にいたると、眷属と共に世間に顯れて正法を説く。人壽六万歳の時、無上の正法が世間に流行し盛んに行われる。人壽七万歳の時になると、十六羅漢はそれ以後の仏法弘通の役割を釈尊の舍利に託して無余涅槃に入ってしまう。無上の正法が永く滅没するのはこの時であると慶友は説くが、しかし、これは文字通り終末を意味するものではない。というのは、十六羅漢が自ら姿を消すに先立って七宝で作られた塔の内に釈迦如来の遺骨を納め、この遺骨がこの後種々に変化して衆生教化の活動を行うこ

とになるからである。このように見えてくると、仏法久住の
 釈尊の志願を法滅に当って自ら荷い、かつ舍利を大切に保
 存して、未来世の衆生教化を行うという意義深い働きを発
 揮せしめるように配慮したのは十六羅漢であり、その仏法
 存続の功績は測り知れぬほど多大であると言わねばならな
 い。これらの四種の講式中、明恵が特に舍利と遺跡と並ん
 で別立した十六羅漢とは、間接的であるとは言え、舍利そ
 のものの有する潜在的な妙用の不可思議な規模と性格を知
 悉して「令法久住」のために分を尽した聖者らを指してい
 るのである。その恩徳に感謝し、讃嘆せんとするのが、こ
 の講式である。ここで明恵は

南無護持遺法十六大阿羅漢 生々世々値遇頂戴^⑬
 と帰敬の意を表明している。

三

以上のように、この一連の四座講式中の前三式の意義を
 見てくると、各々は独自の役割を帯びつつ第四の「涅槃講
 式」のいわば序奏をなしていることに気づかされる。それ
 故、前三は最後の「涅槃講式」の内容でありつつその不可
 欠の前提となっていることは明らかである。四座講式はそ
 もそも一昼夜にわたる涅槃会において、初め『遺教経』の

講式が行われた後に、引続いて行われる講のために草され
 たものではあったが、寛喜二年(一二三〇)の涅槃会からは、
 日中の講経に続いて「涅槃講式」だけが行われ、夜行われ
 る筈の他の三式は故あって省略されるようになったと言わ
 れる。^⑭このような実状からもよく察せられる通り、明恵に
 とっては、これら四座講式の主体はどこまでも第四の「涅
 槃講式」であつたのである。この「涅槃講式」は、総礼・
 敬白の文のあと、五つの部分から成っている。その内容を
 概観すると左のごとくである。すなわちその五部分とは、
 一、^{ハス}顯入滅哀傷、二、^{ハス}拳茶毘哀傷、三、^{ハス}拳涅槃因縁、
 四、^{ハス}拳双林遺跡、五、^{ハス}発願廻向の五である。一において
 は、釈尊が入涅槃の時、羅漢・菩薩・密迹力士、大梵天王、
 羅刹王、師子王、鳧雁鴛鴦、毒蛇惡蝎、狻虎猪鹿獼猴散犬
 等の生類をはじめ、草木叢林、山河大地が声をあげて悲泣
 した模様が述べられ、二においては、茶毘に付されるとき、
 十六極大力士が大神力をもつてしても動かなかった聖棺が、
 おのずから持ち上がり、拘尸那城の上空を東西南北に何度
 も飛翔したあげく元の場所に納まり、聖棺がおのづから開
 いて、釈尊の両足が顯われ、千輻輪から千光明が放たれ、
 十方一切世界を照らしたという奇瑞などが語られ、また遂
 に如来の胸臆中から火が発せられて自ら茶毘が行われたこ

とも語られる。三においては、『華嚴經』の

欲^{スルガ}レ令^{メント}ニ衆生^{ヲシテ}歡喜^セ一故出^ニ現^シ於世^ニ
 欲^{スルガ}レ令^{メント}ニ衆生^{ヲシテ}憂悲感慕^セ一故示^ニ現^シ涅槃^ニ

という言葉を用いるなどして、涅槃は積尊が衆生を捨て去ったことを意味するのではなく、難化のものの過失を懲らしめんがためであったことなどが述べられる。四においては、遺跡の模様、場所、娑羅林の様子などが描写され、五においては

願^{タベテ}以^ニ此^ヲ恋慕^セ渴仰^シ之善根^ヲ
 必成^ス就^ニ見^ル仏聞法^ヲ之大願^ヲ

との廻向発願文が述べられて、全体が締め括られるのである。

この四座講式を通じて伺われることは、明恵の積尊を慕う心の純にして深いことであるが、積尊に値うことのできぬ悲歎の底に、積尊を恋慕する心を唯一の縁として、末代のいかなる場所においても積尊にまみえることが可能であるという確信が見てとれることである。すなわち、それは法身常住にたいする深信が底流をなしているとも言えよう。従って明恵は徒らに過ぎ去った過去のみを見て積尊に値い得ぬ身を悲泣してのみにたつたのではなく、その思いがそのまま現在わが身が積尊当時の仏弟子たらんと、自らを励ます

如法持律の生き方に連つていたということが出来よう。明恵はこの意味で史的釈迦を通じて常に法身の釈迦牟尼仏を見ていたと言うことができよう。この意味において明恵の遺訓の一つ

我は後世たすからむと云者にあらず。ただ現世先づ

あるべきやうにてあらんと云者也、云々^②。

は、あなたがち浄土教にたいする抗弁たるに留らず、日頃の自らの姿勢をよく伝えていると言えよう。

四

以上、舍利・遺跡・十六羅漢の三講式が「涅槃講式」に収斂されうる内面的連関をもっていること、そしてこれら四講式が何れも明恵の積尊崇拜の念の凝縮された顕著な事例と見做しうるであろうということが大よそ明らかになった。次にこれらの他に明恵の積尊観を示す事項を更に指摘するとすれば、恐らく次の二つが挙げられよう。その一つは、明恵が『摧邪輪』および『莊嚴記』の著作直後に作成した三宝礼の名号本尊、他の一つは、明恵の弥勒崇拜である。明恵の年譜によれば、『莊嚴記』の書かれたのは建保元年（一二二三）、明恵が四十一歳の時であったが、すぐ続いて翌建保二年には、三宝礼の名号本尊が作られ、明恵はこれ

を自ら行なう日常儀礼の本尊としたと言われる。これは明らかに専修念仏の明恵に与えた影響の一つかと思われる。明恵は上記二者の中において、法然の念仏義が菩提心を撥去するものであることを論じ、菩提心こそ念仏の基本であることを一貫して主張している。そして菩提心を撥去する法然の邪義は仏・法・僧三宝のうち、わけても、法宝誹謗に当るとし、法宝を謗ることは、すなわち、仏宝・僧宝をも誹謗するものであるとして法然を厳しく追求した。三宝の見方に古来同相・別相・住持の三つが挙げられているが、同相（あるいは同体）とは、この三者を総体的に同質のものとする立場で、別相とはそれらを別箇に見る立場、住持とは三者をそれぞれ仏像・経巻・比丘僧といった具体的な歴史的存在において見る立場である。明恵自身は『摧邪輪』（巻上）に問答を設けてこれらの意義を明らかにしている。三宝の三つの異った観点からの見方については、

三宝有^二三。同相別相住持是也。

と云い、更に法宝を「菩提心」、仏宝を「一切諸仏」、僧宝を「地上大菩薩等」と説明している。ここで「仏」が釈尊でなく、複数の「諸仏」と解されている点に注意される。また、ここでの「地上」は、菩薩五十二位中の十地という高いさの境地を指していると思われるが、歴史的存在

を示唆していることは確かである。

かくして明恵は称名念仏の実践と対比して、厳しく自己を内省せしめられ、自己のよって立つ菩提心義に基づく簡潔な行業として導き出されたものがこの三宝礼と見られよう。この本尊の中央には、

南無同相別相住持仏法僧三宝

の十三文字を掲げ、右側には

万相莊嚴金剛界心 大勇猛幢智慧藏心

左側には

如那羅延堅固幢心 如衆生界不可尽心

と配している。この四種菩提心はそれぞれ、大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智に順ずる心であると説明されている^②。そして上部には横に、ブッダ・ダルマ・サンガの三宝の梵字六字を連ねて記している。左右四つの心名は『八十華嚴』中にある二十種の菩提心の異名中の四つを選んだものである。この四種菩提心は『華嚴経』から選んだものであるが、三宝を中心に右の上下と、左の上下の四方にこの四種を配したことは明らかに密教の曼荼羅の思想に基いていることが認められる。明恵はこれを唱えつつ立ち上り、次いでひれ伏す礼拝を、三時に三返つ、一日九返行うと述べている^③。

明恵のこの三宝にたいする帰依は、明らかに積尊追慕の念の延長線上にあると見られる。積尊亡き後、積尊の遺法をこの世に相続せしめるものは、三宝の歴史的伝承を措いて他にはないことは明らかである。これらへの礼拝を自行として毎日実践に励んだということは、明恵の内心の自発的表現であることを示すものであろう。しかも菩提心という直接目に見えぬ仏道の窮極的要因を本尊として対象的に書き表わしたということは、この本尊への礼拝の所作を自ら行うためであったのみならず、在家の人びとにも広く行つてほしいという願望の故であつたであらう。事実明恵は『自行三時礼功德義』『三時三宝礼积』などを著わしてその意義を説いている。そして

在家ノ男子女人ハ南無三宝後生タスケサセ給ヘトイハ
ソニ足リ^{ナレ}^⑤

と述べている。殊にこの三宝礼の名号本尊が法然批判の『摧邪輪』『莊嚴記』の述作(建暦二年および建保元年)の直後(建保二年)になされたという事実は、理論よりも実践を重視した明恵にとっては当然の成り行きであつたことを思わせるが、明恵の心中深く藏されていた積尊への憧憬が必然的にとつた一形態であつたことは確かである。明恵にあっては理念が恆に具体的な形をとることを要請した事例は、

その實際生活上の身近かなことどもの中に数多く見出される。例えば、先きにも述べたように、明恵は故郷の紀伊において、有田湾の西方に浮ぶ島を天竺になぞらえて「南無五天諸国処処遺跡」と唱えたり、故郷の糸野で涅槃会を行つた際、一本の樹を菩提樹と定め、互石を並べて、積尊成道の金剛宝座になぞらえ、率都婆を立てて「摩竭提国伽耶城辺成仏宝塔」と称したこと、梅尾の西峰上につつた草庵を練若台と名づけたのも、積尊が勤苦六年の修行中瞑想された山林になぞらえたものと思われる。また梅尾の近くを流れる清瀧川を尼連禅河になぞらえて「禅河」と名づけ、庵室の一つを「楞伽山」と名づけたこと。さらに梅尾の裏山の中腹を「楞伽山」と名づけたことなどである。^⑥かくして三宝礼の名号本尊も、明恵の積尊憧憬の念のとりべくしてとつた一つの形と見られ得よう。

五

明恵当時の南都旧仏教界を代表する人物として解脱上人貞慶がいる。明恵の十八年先輩であつたか、同じく厳しい持律者として名声を博していた。この貞慶は明恵と親交があり、互いに尊敬し合い、和歌の交換などをしてることが伝えられているが、弥勒信仰の点においても、貞慶は明

恵の先輩であるという点も注目されてよい。貞慶は聖覚法印の従兄に当り、『唯識論同学鈔』(四十八卷)、『法相宗初心略要』(三卷)、『法相心要鈔』(二卷)などを著わした法相教学の碩学で、九条兼実の信任は厚かったという。明恵と貞慶に共通していたのは、法然の浄土教に批判的であった点のみではなく、仏法と並んで神明を重んずる当時の風沙に同ずる姿勢と共に、弥勒信仰が挙げられる。古来、法相宗においては、無著論師が兜率天の弥勒に教えを受け『瑜伽師地論』を著わしたというインドの伝説を奉じ、中国においては道安およびその弟子の曇戒・法顯・玄奘等数多くの兜率願生者の先達があり、日本においても、飛鳥時代に弥勒菩薩像が将来されてから徐々に弥勒信仰が興り、貞慶に先立つ幾多の先達も兜率上生を願求したことが知られている。すなわち、平安初期の空海をはじめ、秋篠の善殊、音羽の明詮、他に三修・真興・覚英・恩覚等枚挙にいとまない程である。貞慶の著わした『心要鈔』には、兜率上生の根拠として、一、积尊附属の故に、二、師資相承の故に三、上生経に拠るが故に、の三つを挙げているが、第一については

仏附^ス属^ス末法之中持戒破戒有戒無戒。皆於^テ弥勒龍華^ニ會^ニ可^レ得^ニ解脱^一。慈尊自言。我得^ニ和迦大師要契^一。契^一。

不^ル念^セ我者尚不^レ捨^テ。況有^ニ念願^一耶^②。

と述べ、自分が兜率上生を願うのは、积尊が末法の世の持戒・破戒・有戒・無戒の人びとを弥勒に付属して、等しく龍華樹の下における弥勒の説法によつて解脱できるようにされたこと、そして、弥勒自身も「我を念ぜざる者すら尚捨てず、況んや念願有らん者をや」と誓っているからであるという。

第二については、無著・世親・戒賢・玄奘・道安・曇戒・智生等の兜率願生者の系譜を挙げ、

聖凡賢愚共同有^レ縁。大聖慈氏必不^レ捨^テ矣。無著以来一千年、三国伝^ニ風^一。爰至^ニ当代^一。何去^ニ父母膝下^一忽^ニ望^ニ主君之恩^一。

と述べて、三国の伝統相承の上に兜率上生の根拠を示している。

第三については、貞慶は『上生経』の弥勒来迎に関する次のような文を引いて上生願求の理由としている。

上生経云、繫念思惟念^ニ兜率天^一。若他觀者名^ニ為^ニ邪觀^一。……若一念頃称^ニ弥勒名^一。此人除^ニ却^ニ二百劫生死之罪^一。……此人命欲^ニ終時^一、弥勒菩薩放^ニ眉間白毫^一。大人相光^ニ、与^ニ諸天子^一、雨^ニ曼陀羅華^一来^ニ迎此人^一。此人須臾即得^ニ往生^一。未^レ攀^ニ頭頃便得^ニ聞^ニ法^一。於^ニ無上道^一得^ニ三^一。

不退転。^④

貞慶は笠置寺の弥勒石像の前で大般若経理趣分を書写したり、同寺に弥勒菩薩像一千体を納めたり、また『弥勒講式』を撰したりしているが、明恵も貞慶ほどではなかったにせよ、貞慶によって代表されている当時の弥勒信仰を共有していたことが知られている。明恵の著作中、弥勒信仰をテーマとする独立した書き物は一つも見出されない。しかしながら、明恵は入滅に際して「南無弥勒菩薩」と自らも唱え、人にも唱えさせたと伝えられるが、明恵の場合、密教の修法など他の諸行と対比すれば、上生信仰が貞慶ほど重くなかったとは云え、臨終に際して弥勒の唱名を行ったことの意義は決して軽くはないであろう。また明恵は生前、恐らく寛喜元年(五十七歳頃、禅浄房に「我は当時(現在)より住都率と存するなり」と語ったという。これはさきの未来往生的な貞慶の立場と異なることを暗に示唆しており、現生正定聚的な独自の立場を語るものと見られる。明恵の臨終行儀を記した定真も「兜率上生、たのみあり、疑なし」と述べ、かつて春日明神の託宣に、上生は決定している、とあったことを、その証としている。^⑤

明恵と弥勒信仰との関わり方に関する比較的数量少ないとはいえ興味深い以上のような事例から推察できることは、

第二の积尊たる慈尊すなわち弥勒に、明恵は深く心を寄せ、かつ宗教的な帰依の感情をもつと同時に、慈尊の世の到来に浅からざる期待の念を懐いていたということである。ただ积尊の場合と異なるところは、弥勒にたいする思慕においては、私的関心の度合がやや濃厚であるように感じられる点である。ともあれ、明恵における弥勒信仰は、その积尊崇拜の延長線上にあることだけは疑いないところであろう。积尊と弥勒、この両者はある意味で一体とさえ解することができるとは、积尊崇拜を中心とする南方仏教においては、過去七仏と並んで、弥勒のみは例外として並存してきているという事実からも伺い知ることができる。生涯にわたって积尊を思慕し続けた明恵が、一生を閉ぢるに当り「弥勒」の名を唱したとしても、そこには依然として积尊の俤が髣髴として現存していたと言いうるであろう。

以上概観したように、「涅槃講式」の主内容たる舍利、遺跡、十六羅漢、それに三宝礼の名号本尊と弥勒は、明恵の生涯にわたって懐いていた积尊敬慕の念の自らとった諸型態と見做されうであろう。そしてこのことはまた、このような多様な形に変容してまでも、その強靱な存在性を主張せざるを得なかった明恵個有の积尊観の性格を裏書きするものであろう。

註

- ① 『大日本資料』五編七、六六〇頁
- ② 田中久夫『明恵』（人物叢書60）二〇頁
- ③ 『摧邪輪』（卷中）、浄土宗全書・八・七〇八頁下
- ④ 田中・同書四四頁
- ⑤ 田中・同書四六頁
- ⑥ 田中・同書四六一四七頁
- ⑦ 田中・同書七九頁
- ⑧ 『摧邪輪』（卷中）、浄土宗全書・八・七一三頁上
- ⑨ 同右、七一二頁下—七一一頁上
- ⑩ 大正蔵・八四・九〇五・b
- ⑪ 浄・全・八・七一一上
- ⑫ 同右、七一一上
- ⑬ 同右、七一一上
- ⑭ 大正蔵・八四・九〇二・c
- ⑮ 『摧邪輪』（卷中）、浄・全・八・七〇八頁下—七〇九頁上
- ⑯ 大正蔵・八四・九〇〇・c ⑰ 田中・同書・一〇二頁
- ⑱ 大正蔵・八四・八九八・a—九〇〇・c
- ⑲ 大正蔵・八四・八九九・c
- ⑳ 大正蔵・八四・九〇〇・b
- ㉑ 『遺訓抄出』（第二條）田中・同書所引・一九二頁
- ㉒ 浄・全・八・六九八下
- ㉓ 『三時三宝礼釈』日本大蔵経（華嚴宗章疏下）二〇二頁下—二〇二頁下
- ㉔ 同右一九五頁下
- ㉕ 同右二一〇頁上—下
- ㉖ 田中・同書・四四頁
- ㉗ 田中・同書・七一—二頁
- ㉘ 田中・同書・一〇一頁
- ㉙ 田中・同書・一六六頁
- ㉚ 田中・同書・一〇七頁
- ㉛ 山田文昭『日本仏教史之研究』二八三頁
- ㉜ 大正蔵・七一・五八・b
- ㉝ 大正蔵・七一・五八・c
- ㉞ 大正蔵・七一・五八・c
- ㉟ 『鎌倉旧仏教』（日本思想大系15）四六四—五頁
- ㊱ 田中・同書・一九四頁
- ㊲ 田中・同書・一九五頁
- ㊳ 田中・同書・一九六頁