

『摧邪輪』ならびに『莊嚴記』における引用典籍について

米澤実江子

一、はじめに

明恵撰述の『摧邪輪』(二二二)ならびに『莊嚴記』(二二三)は、法然の『選択集』(二一九八)に対する批判の書である。両書は多くの典籍を引用することによって『選択集』批判を展開するが、典籍の引用傾向にはそれぞれに特徴が見られる。本稿では、『摧邪輪』と『莊嚴記』における引用典籍を比較することにより、その内容の一端を検討するものである。

二、比較検討箇所について

『摧邪輪』と『莊嚴記』において、引用典籍の比較が可能な内容を両書の構成から確認してみる。先ず『摧邪輪』では、大門第一、撥去菩提心過失。一、以菩提心不_レ為往生極樂行過(弁定菩提心義、弁定二百一十億仏利淨穢義)。二、言_三弥陀本願中無_二菩提心過_一。三、以_二菩提心_一為_二有上小利過_一。

四、言_三双觀經不_レ說_二菩提心并言_三弥陀一教止住時無_二菩提心過_一。五、言_三菩提心抑_二念仏過_一(弁定念仏定散義、料簡觀經疏文)。五余、謬_二解光明遍照之經文過_一。大門第二、以_二聖道門_一譬_二群賊過失、という構成で『選択集』批判を展開する。これについて『莊嚴記』では「今就_二此摧邪輪一部中所破過失_一(中略)總計_レ之有_二十六種過_一十三如_二輪文出_レ之於_二此記中_一亦加_二三種_一總為_二十六_一(中略)〈已上十三種過失中初六過本輪中立_二大段_一破_レ之後七過因_二義便散_一破之臨_二文可_レ見_一今此記中加_二三種_一者謂_二一謬_一解撰取不捨名義過_二二以_二念仏一名_一本願_一而謬_二解觀經說不說_一過_三三謬_二解十声十念義過_一〉(原割注)というように、『摧邪輪』には十三の過失を挙げ、『莊嚴記』においてはさらに三の過失を加えるとしている。次に『莊嚴記』は、「彼摧邪輪ハ(中略)委細ノ料簡コレヲ略スルニヨテ同三年_マ月_マ日重テ莊嚴記一卷ヲ作テ彼ノ記中ニ残ルトコロノ義ヲチリハメ釈ス₄」とあるように、『摧邪輪』において省略した「委細ノ料簡」について補うものであり、その構

成は①題目の義。②菩提心決中菩提心体性義。③第一門決中。④法住時分義。⑤法滅時菩提心経住不住義。⑥第五門決定散章中。⑦第五門決定散章中念仏三昧余行兼不兼義。⑧料簡疏文章中念仏三昧観仏三昧同異義。⑨摂取不捨義。⑩人空理中五蘊空義、となつてゐる。これらの内容は「題目の義」を除いて、以下は「輪云」等として直接『摧邪輪』の内容を問端として論じられるものである。この中、③は②に、⑤は④に、⑥と⑦は⑧に関連するものであり、『莊嚴記』で述べる三つの過失の内「謬」解摂取不捨名義「過」は⑨の「摂取不捨義」に、「以」念仏「名」本願「而」謬「解」観経説不説「過」「謬」解十声十念義「過」は⑧の「料簡疏文章中念仏三昧観仏三昧同異義」において論じられており、『摧邪輪』のように項目を立てて論じられるものではない。このことは、前の序において、『摧邪輪』で述べる十三の過失の内、後の七の過失は大队を立てずに義便によつて散破したと述べていることから、『莊嚴記』で述べる三つの過失も『摧邪輪』の後の七の過失と同様に義便によつて散破するものであると考えられる。このように両書の構成をみてみると、『摧邪輪』の内容に関して『莊嚴記』で詳説されるのは大門第一の始めの「菩提心義」（『莊嚴記』②に該当）、大門第四での「経道滅尽」（同、④に該当）、大門第五での「念仏三昧観仏三昧」（同、⑧に該当）、大門第五の余での「摂取不捨」（同、⑨に該当）であることがわか

る。ここでは『摧邪輪』の「菩提心義」と「経道滅尽」と『莊嚴記』の「菩提心決中菩提心体性義」と「法住時分義」での引用典籍について考察する。

三、菩提心義

「菩提心義」は、『摧邪輪』の大門第一「第一以菩提心不_レ為_レ往生極樂行_二過_一」の初めに「先須_二弁_二定菩提心義_一」として論じられる。この「菩提心義」において引用される典籍は、①観経疏序文義②遊心安樂道③華嚴經文義要決問答④観経疏序文義（①とは別）⑤安樂集⑥無量寿経論⑦十地経論⑧発菩提心経論⑨広釈菩提心論⑩大乘起信論⑪仏性論⑫菩提心離相論（二箇所）の十一である。この内、①と②を以ては菩提心の解釈において同義であることを述べ、③は「浄土家の発心は縁発心である」ことを述べ、④⑤⑥は③の文証である。⑦は菩提心の差別の有無に対する答として「三乗行者於三乗菩提_二起_一希求心_二随_二其三根差別_一出_二三種菩提_一（中略）雖_レ有三分位不同_二其心体無_二差別_一也_⑥」とする文証であり、⑧⑨⑩は⑦に対して「諸宗釈文不同」という反問である。このように多様な解釈を挙げながら、結論として⑪の「三種仏菩提」、⑫の「法無我平等自身本来不生自性空故」等を⑦（菩提心無差別）の文証として引用し「与_二法無我理_一相応心指_レ此云_二菩提心_一」諸教菩提心其体性無_二差別_一也_③」等と、菩提心の体性

『摧邪輪』ならびに『莊嚴記』における引用典籍について（米澤）

は無差別であると定義する。『莊嚴記』では、このことを前提とした上で「顯^⑩其体・教門不同諸義差別^⑪」として、教えの説き方には不同があるとし、その例として先ず『法界無差別論』『菩提心離相論』『仏性論』等を挙げる。次に「孔目章」の文を引用しては「随^⑫発心淺深^⑬分^⑭始中終不同^⑮」とし、これは「発心門」すなわち衆生の側から発菩提心について解釈する場合の例であり、別説であるとする。このように解釈には総説と別説とがあり、別説はさらに教門の立場（法界無差別論）『菩提心離相論』『仏性論』と発門の立場（孔目章）等によってさらに種々様々に説かれるものであることを示す。

四、經道滅尽

「經道滅尽」は、大門第一第四「破^⑯云^⑰双觀經不^⑱說^⑲菩提心^⑳并云^㉑弥陀一教止住時無^㉒菩提心^㉓過^㉔」において、発心の因縁を挙げた後に、懷感の「群疑論」を問端として論じるものである。「発心の因縁」については、釈尊が地獄の衆生を見て発心したという『報恩經』の本事譚^㉕を引用して、地獄での発心も可能であることを述べ、さらに多くの經典を引用して「発心の因縁」が多種多様に存在することを示す。また「止住百歳」というのも經道の興廃という観点から述べる一つの解釈であり、様々な衆生の機根を考えれば教えが滅することはないとする。『摧邪輪』では四十五回の引用の内四十二が

「発心の因縁」を示す内容であり、「經道滅尽」に関しては、諸師異説の例として三つの典籍が引用されるのみである。このことから『摧邪輪』では「発心の因縁」の種々相を示すことに重点が置かれていることがわかる。これは、発心の可能性を限定することが批判の中心であったと考えられる。『莊嚴記』では「法住時分義」のはじめに「今案^㉖此法住義^㉗總有^㉘二門^㉙一別説三時門^㉚二總説法住門^㉛然此二門始終無^㉜相違^㉝也^㉞」として、法住の義には別説三時門^㉚と總説法住門^㉛があると定義した後「約^㉟第一門^㊱正像末三時分齊不定於^㊲諸經論^㊳（中略）亦有^㊴異説不同^㊵諸文如^㊶雲今總^㊷括大綱^㊸」^㊹として、ここで引用する全ての典籍が、別説三時門における諸師の異説を示す内容となっている。このことから『莊嚴記』では「經道滅尽」に関する様々な解釈を示すことに重点が置かれていることがわかる。以上のことから、『摧邪輪』では「発心の因縁」を、『莊嚴記』では「別説三時門」を詳説するものであり、「法住義」にも「総説」と「別説」があることを、両書において異なった観点に重点を置いて示しているといえる。

五、小結

以上、『摧邪輪』ならびに『莊嚴記』での引用典籍を比較検討してみた。典籍を引用するにあたり、『摧邪輪』では「通相門・別相門」等と示すことはあるが、別説を「教門」「発

門」等としてさらに細かく示すことはない。しかし『莊嚴記』では『摧邪輪』とは別の観点から典籍を示すことにより「総説」「別説」、さらに「教門」「発門」等の立場からも説かれていゝるというものを具体的に明示することによつて「教文は多角的に解釈する」ということを示す。このことは、『選択集』に対する語義解釈の批判にとどまらず、「²³應機根設²⁴隨宜法²⁵は大聖善巧也十二部經八万法門淺深差別開合不同專依²⁶此義²⁷也」という立場と解釈法の顕彰であると考えられる。

- 1 次の研究成果を参照。『巻上』鎌田茂雄・田中久夫校注『鎌倉旧仏教』(岩波書店、(新装版)一九九五)、『巻中』・『巻下』末木文美士『摧邪輪』巻中・巻下引用出典注記(佛教文化、十七、一九八四)。
- 2 前川健一『摧邪輪莊嚴記』について(印仏、四六一、一九九七)、拙稿『摧邪輪莊嚴記』の一考察―引用典籍を中心に―(仏教大学仏教学会紀要)九、二〇〇一)。
- 3 『莊嚴記』七七四頁上。(『浄全』八巻の頁・上下を示す)
- 4 『高山寺明恵上人行状』(『明恵上人資料』第一(東京大学出版会、四五〇四六頁)。
- 5 「此菩提心為²⁸於²⁹諸教³⁰有³¹差別³²乎」『摧邪輪』三二二頁上。(『鎌倉旧仏教』の頁・上下を示す)。
- 6 『摧邪輪』三二二頁上。
- 7 『摧邪輪』三二二頁上。
- 8 『摧邪輪』三二二頁下。

『摧邪輪』ならびに『莊嚴記』における引用典籍について(米澤)

- 9 『莊嚴記』七七六頁上。
- 10 「以³³自性清淨心不空如來藏³⁴為³⁵菩提心体³⁶」(『大正』三一、一六二七、八九六頁中)。
- 11 「以³⁷第一義空³⁸為³⁹菩提心体⁴⁰」(『大正』三三、一六六一、五四一頁中)。
- 12 「以⁴¹有為願行⁴²為⁴³菩提心体⁴⁴」(『大正』三一、一六一〇、七九四頁上)。
- 13 「体性者隨義不同略有⁴⁵三種⁴⁶一相發⁴⁷二息相發⁴⁸三真發⁴⁹」(『大正』四五、一八七〇、五四九頁上)。
- 14 『莊嚴記』七七七頁下。
- 15 『報恩經』(『大正』三一、一五六、一三六頁上―中)。
- 16 「此則釈尊為⁵⁰罪人⁵¹之昔見⁵²衆生苦⁵³發⁵⁴菩提心⁵⁵有⁵⁶慈悲⁵⁷一人皆以可⁵⁸同⁵⁹之⁶⁰」(『摧邪輪』三四三頁上)。
- 17 「若有⁶¹發心⁶²者聞法得道亦不⁶³疑是故止住百歲等文亦約⁶⁴經道興廢⁶⁵一途説也更非⁶⁶謂⁶⁷約⁶⁸二入機⁶⁹無⁷⁰如⁷¹此諸門⁷²上⁷³也」(『摧邪輪』三四六頁下)。
- 18 『莊嚴記』七八二頁上。
- 19 「約⁷⁴二教行證興廢⁷⁵雖⁷⁶有⁷⁷二諸門不同⁷⁸皆同約⁷⁹盛衰不同⁸⁰立⁸¹二始中終義⁸²」(『莊嚴記』七八二頁上)。
- 20 『莊嚴記』七八三頁下。
- 21 『莊嚴記』七八二頁上。
- 22 『摧邪輪』三三四頁下、他。
- 23 『摧邪輪』三八五頁上。
- 24 「汝失⁸³釈文之方軌⁸⁴」(『莊嚴記』七八九上)。

(キーワード) 明恵、『摧邪輪』、『莊嚴記』、『選択集』、引用典籍。
(佛教大学研究員・浄土宗総合研究所嘱託研究員)

the *Taikyōhyakuren-shō*

Keijun KANEKO

The paper is mainly intended to make clear the faith of Jōkei, a Buddhist priest of the Japanese Hossō sect, in Prince Shōtoku. It is necessary at first to decide the authorship of the three works preserved in the *Taikyōhyakuren-shō*. If these works were really written by Jōkei, following his view of the prince as the incarnated goddess of mercy, we could verify his strong faith that the life of the prince is likened to Buddha. Jōkei again accepts the prince as being one who contributed to the prosperity of the Hossō sect.

54. The *Pañca-dharma* and the *Dharma-kāya* associated with *Ri* (理) and *Chi* (智)

Toshihiro ADACHI

Gyōshin, who belonged to the Hossō-shū in the Nara era, had a peculiar view of *hosshin* (法身, *dharma-kāya*) that was associated with *ri* (理) and *chi* (智). In the *Ninnōkyōsho*, he postulated that *ri-hosshin* (理法身) had the nature of *shinnyo* (真如, *tathatā*) and *chi-hosshin* (智法身) had the nature of *shi-chi* (四智, *catvārijñānāni*). However, it has never been reported that Gyōshin possesses a view such as the one indicated above. A background of his thinking can be found in Huizhao's *Jinguangming zuishengwang jingshu*. Huizhao described the Dharmakāya of the *Jinguangming zuishengwang jing* through the words *ri* and *chi*, and equated it with the Dharmakāya in the broader perspective of *Chengweishi lun* whose nature was explained to be like that of the five elements (五法, *pañca-dharma*).

55. Observations on the Texts Quoted in Myōe's *Zaijarin* and *Shōgonki*

Mieko YONEZAWA

Zaijarin (1212) and *Shōgonki* (1213) were written by Myōe (1173-1232) as a series of critiques of Hōnen's (1133-1212) *Senchakushū* (1198). At the begin-

ning of the study of the two works, we have to define Myōe's basic position on criticism of *Senchakushū*. As one of the approaches, we will consider *Zaijarin* and *Shōgonki* comprehensively by focusing attention on the various texts from which Myōe quoted for his criticism of *Senchakushū* and examine his purpose in quoting them.

The aim of this paper is make clear his criticism common to the two works through the analysis of their structures, and then to compare and examine the texts quoted for it.

56. Maṇḍala of Architects in Ancient India

Tetsuo HASHIMOTO

Can we translate *maṇḍalipākāra* in *Theragāthā* 863 with “a circular rampart”?

In the *Jātaka* there are many concepts of *vāstu-puruṣa-maṇḍala* which is a plan for a temple or a city, but this is not expressed with the word *maṇḍala/maṇḍalin*. The meaning of *maṇḍala/maṇḍalin* in verses of the Pāli canon can be figured through synthesis with “a theory of *maṇḍala*” in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya and “*tīsu maṇḍalesu*” of the *Milindapañhā*.

It means “a unit with peripheral countries led by one great power in the center” and should be treated as the *maṇḍala* of politics/military affairs.

The *maṇḍala* comes to mean “the whole unit with order relation in the center and the outskirts” in primitive Buddhism. And when it is located in the latter half of a compound, it means “a thing in the center (or the best thing) among the aggregation of the kind”.

On the other hand, *maṇḍalin* means “ruler of a (minor) region” used in “a theory of *maṇḍala*” as explained in the *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*.

Maṇḍalipākāra should be translated with “the rampart for (or to protect) a lord or a king of a (minor) region”.