

楊仁山と小栗栖香頂（七）

特に『念仏圓通』を通して

中 村 薫

はじめに

筆者はこれまで六度にわたって楊仁山と小栗栖香頂の論駁について考察してきた。今回は『念仏圓通』「四門分別」の「四、隨難別解」の第七章から第二十一章までの考察をしていく。^①

第七章 本願文の撰取選択の同異^②

『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略）（上）三、本願章、選択撰取に、

五劫を具足して、莊嚴仏國清淨の行を思惟し撰取す。阿難仏に白さく、彼の仏の国土の寿量幾何ぞや。仏言はく。其の仏の寿命四十二劫なりき。時に法藏比丘、二百一十億の諸仏の妙土の清淨の行を撰取す。・・・中略・・・

此の中、選択とは即ち取捨の義なり・・中略・・雙卷經の意、亦選択の義有り。謂く、二百一十億の諸仏の妙土の清淨の經の意、亦選択の義有り。謂はく、二百一十億の諸仏の妙土の清淨の行を撰取すという是れなり。選択と撰取と、その言異なりと雖も、其の意是れ同じなり。⁽³⁾とある。

これは『大無量壽經』の世自在王仏と法藏比丘の出会いを通して、阿弥陀如来の本願の興起について説かれた箇所である。

世自在王仏が二百一十億の諸仏の刹土について説くと、時に法藏比丘は、諸仏の淨土の因の所説を聞き、自ずから国土人天の善惡を觀見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超發したという。そして、さらに五劫の間かけて誓願を思惟して撰取したという。⁽¹⁾

ここで法然は、『大阿弥陀經』⁽⁵⁾『平等覺經』⁽⁶⁾なども引用して阿弥陀の四十二劫の壽命と二百一十億の諸仏の清淨の行を明かし、最後に選択と撰取とは言葉は異なるが真意は同じであるというのである。ただ、撰取には捨の義が隠れているので、通常は選取と選捨の両意に通じる選択の語が用いられているというのである。

一般的には、撰取不捨、取捨選取という熟語で使用されていることよりすれば、撰取と選択は意味が異なると見てよいであろう。故に楊仁山は、選択と撰取が同意であるという点は腑に落ちず批判を加えるのである。

即ち、『評選択本願念仏集』（以下『評選択集』と略）で、

撰取は専ら取に属して捨と言はず。選取なれば則ち取有り、捨有り。語意は同じからず。

と反論している。

楊仁山は、撰取についていえば、専ら取に帰属するため、捨とはいえず不捨であるはずである。選択についていえば、選ぶという意味では、取も捨も共に有るわけである。従って撰取と選択の言語の意味は同じではないというのである。

楊仁山の反論に対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

取有れば必ず捨有り、三尺の童も之を知る。集主大阿弥陀経の選択を以て、大経の撰取を釈し、是れ異訳を以て本経を釈す、誰か敢えて是れを非せん。

と述べている。

小栗栖香頂は、取と捨は相即相入の関係であり、取も有れば捨も有ることは、子どもでも分かることである。だから、法然が『大阿弥陀経』の選択を以て、『大無量寿経』の撰取を釈していることは誰が見ても明らかである。なのに居士は、単に撰取だけに重点を置いているため、それでは結局『大阿弥陀経』の選択の文を消してしまうことになるというのである。小栗栖香頂は、こうした批判は甚だ荒唐無稽なものであると主張するのである。

小栗栖香頂の主張に対して、再度、楊仁山は、『評小栗栖念仏圓通』（以下『評念仏圓通』と略）で、

漢訳呉訳は、皆選択を用ひ、魏訳唐訳は、皆撰取を用ふ。古の二訳に因れば、字句は未だ妥洽する能はず。是れを以て重ねて復た之を訳し、善本を成ぜしむ。若し後訳の前訳に勝れること能はざれば、当時も亦此の筆舌を庸費すること無し。撰取の二字を細味せば、義理は深長なり、請ふ、梵文を以て之を証せんことを。

と反論するのである。

楊仁山は、まず翻訳上の問題点を述べるのである。漢訳呉訳の大経では選択と訳され、魏訳唐訳では、撰取と訳されている。古訳だけでは、完全にその意味を尽くさないこともある。そこで長い年月をかけて、何度も何度も翻訳してきたのであるが、必ずしも後訳の方が勝れているとは限らないし、むしろ前訳の中に筆舌に尽くしがたいほどの深い意味を持っているはずである。

例えば、五存七欠といわれる『大無量寿経』の翻訳の歴史を鑑みた場合でも、八〇〇年の隔たりがある。^①そこには訳者の思想的背景も考慮しなければならないであろう。また、異なった言語を翻訳すること事態の限界性もある。だから楊仁山は、撰取も単純に選択と同じと見るのではなく、できれば梵本の意味をしっかりと確認して検討する必要があると反駁するのである。

試みに、楊仁山の反論に対して、龍舟は、『念仏圓通統紹』で、

按ずるに、青藍、氷水、後譯は必ず前譯より勝れたり。則ち『大經』を窺へは、必ず不可にして宋譯に由らざるなり。然るに上の諸師に従るに、魏譯に従ること多とは、何ぞや。蓋し梵音多く含むなり。彼此の相燭、佛意の鈎を以て、亦不可せらるる所已るなり。

と述べるのである。

龍舟は、撰取と選択は、青と藍の色の違い、水と氷の違いのようなものであるというのである。青は藍より出でて藍より青い。永は水よりできう水より冷たいのと同義であるというのである。『大無量寿経』についていえば、

一番新しい宋訳が勝れているといえるだろう。なのに諸師の多くは、魏訳に従っているのはどうだろうか、と疑問を提すのである。いずれにしても梵語には多くの意味があり、此も彼もいずれも大切な義を持っており、どこまでも仏の真意を明らかにすることが決め手になり、それは永遠に検討し続くものであるというのである。そして、居士は、漢・呉・魏・唐四訳を並列に見ればよいものを、どうも新しいもの一つだけに囚われすぎていないか、と反駁するのである。

第八章 弥陀の撰取

前章に引き続いて、楊仁山は『評選択集』で、

二百一十億の諸仏の、妙土の清浄の行を撰取す。上文従り思惟して莊嚴仏国の清浄の行を撰取する語より来たる。法藏比丘は当時、二百一十億諸仏刹土を説くを聞く。一時に心境に融入す。永劫の修行の後までに至り一時に発現す。世俗の如く造作するに、須く選精美とは、模様を作り、方に能く成就するに非ざるなり。譬へば春蚕の食葉の如し。大小老嫩。一概に尽く食し、及びその吐糸を変じて一色となす。復桑葉の形様に非らざるや。⁽⁸⁾

と反論している。

楊仁山は、「撰取二百一十億諸仏妙土清浄の行」の前の「思惟撰取莊嚴仏国清浄の行」の文に注目している。こ

れは法藏比丘が、時に二百一十億の諸仏の刹土が説かれるのを聞いて、瞬時に仏の清淨国土の心境に融入し、永劫の修行の後に至るまで継承されるが、これは世俗の世界で作りに出ずようなものではないことを発現するのである。また、精美を選ぶということは、色々な模様を造作することであるはずであり、方に能く衆生に成就すべきであるという。

楊仁山は、警えば春蚕が桑の葉を食べるのと同じであるという。つまり、大小老若同じような形や色をした蚕が、桑をすべて食べ尽くし、糸を吐く段階になった時、変じて色そのものは一色となるのである。また繭そのものは、前の桑の葉の形様ではないのと同じであるというのである。つまり、撰取と選択とは同義ではないというのが彼の主張である。

これに対して小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

居士の嫌ふ所は、ただ選択の二字に在り。集主の正宗を開くは、ただ選択の二字を取るに在り。取者と嫌者と
は相い反し、必ずしも居士は我に随うを望まざるなり。唯だ祈るは居士の弥陀の捨てられた所の行を捨て弥陀
の取られたる所の行を取り、而して眞実報土に往生せんことを。

と述べるのである。

小栗栖香頂は、居士の嫌う所は選択の二字である、と指摘するのである。法然が「選択とはすなわちこれ取捨の義なり^⑨」と明らかにしているように、選択の二字を取って、「選択本願念仏」を明らかにしているのである。嫌うことと取捨ことは相い反す以上、居士はわたしの説に随いたくないであろうが、どうか阿弥陀仏の捨てた所の行は

捨て、阿弥陀仏の取られた行は取っていただきたい。それが真実報土に往生する道であるといふのである。

すると楊仁山はすかさず、『評念仏圓通』で、

弥陀の捨てたる所は、無明煩惱なり。我も亦之を捨てる。弥陀の取りたる所は、菩提涅槃なり。我も亦之を取る。弥陀は三輩九品を以て、衆生を攝受す。我も亦往生を願う。

と再び反論するのである。

楊仁山は、阿弥陀仏が捨てるとか取るとかいえば、捨てるのは無明煩惱であり、取るのは菩提涅槃に決まっている。阿弥陀如来は三輩九品を以て衆生を済度し、わたしはただ浄土往生を願うのみであるといふのである。

試みに龍舟は、『念佛圓通統紹』で、

設して高見に従へば、則ち四宏誓で足りるや。法蔵は何ら要として四十有八願を發こすや。饒王何ら必ず二百一十億なりや。高見は総願を論じ、別願を略す。予は甚だ惑うなりや。

と述べている。

龍舟は、居士は総論のみで各論を略しているの、甚だ困惑なことであると答えている。つまり、楊仁山の意見に従えば、結局四弘誓願で十分なはずである。なのに『大無量寿経』で法蔵菩薩が四十八願の願文を建立する意味はどこにあるのかと問い返すのである。

一方、楊仁山の再反論に対して、小栗栖香頂は、『大無量寿経』『大阿弥陀経』の文を論証として引用し、摂取について反論するのである。

『大無量寿經』に

二百一十億の諸仏刹土の天人の善惡、国土の麁妙を説きて・・略・・無上殊勝の願を超発せり。⁽¹⁰⁾

『大阿弥陀經』に

二百一十億の諸仏国土中諸天人民の善惡。国土の好醜。即ち心中の所願を選択す。⁽¹¹⁾

とあることにより、小栗栖香頂は、麁妙と好醜と意味は同じであるという。そして、『念仏圓通』で、

既に善惡有らば、須くその惡を捨て、その善を取るべし。既に麁妙有らば、須くその麁を捨て、その妙を取るべし。

と述べ、弥陀の五劫思惟は、麁惡を捨て善妙を取るべきであるという。その所以は、永劫修行の後、其の精妙の物を集めて、諸仏の淨土を超えて弥陀の淨土を成ずるというのである。そして、『觀無量寿經』⁽¹²⁾では、韋提希夫人が淨土を請うた時、光台の淨土を現国し、弥陀淨土を取って、しかも弥陀選択としているというのである。

それに対して、楊仁山は、『評念仏圓通』で、

法藏比丘は果を見て因を知る。思惟修行して因は円かにして果は満つる。自然に淨妙の国土を顯現す。豈に精妙の物を以て集むるは、土を成じ世俗の造作の相の如くならんや。

と再び反論するのである。

楊仁山は、法藏菩薩の思惟修行は、果より因に向かって円満となるのである。だから淨妙の国土は自然に顯現するものであって、精妙の物を集めて作す淨土は、世俗の人的なことである、と再度批判するのである。

かかる点について、試みに龍舟は、『念佛圓通統紹』で、

「栖師は文の中に精妙の物と云々。物は稍粗の字なる故。高明は此の疑ひ有りて、然るに汎く爾の言なり。其の言を略して、其の意を求めるべきなり。

と反論している。

龍舟は、法藏菩薩の因位の願は、世俗の成せることでないことは明らかである。善も妙も、惡も僞も選択は自在であるというのである。小栗栖香頂の文中の「精妙の物」の物とは、少し粗雑なものであるという意味である。故に居士には此の疑いがあると思うが、それは少し広い意味で捉えているけれども、その言葉を略していえば、其の言といってよい。わたしたちは、言葉に捉われるよりもその真意を求めるべきであるというのである。

亦さらに、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

春蚕が糸を吐く譬へは、風流の人の仮想に外ならざるなり。

と述べ、さらに、『大無量寿經』の、「その心寂靜にして、志着するところなし。」⁽¹³⁾を引用して、「菩薩は無着の心を以て、無選択の選択を作し、豈に物を擬すべきこと有りや」と述べ、『大無量寿經』の「修するところの仏国、恢廓広大にして、超勝独妙なり。建立常然にして、衰なく變なし」⁽¹⁴⁾を引用して、「八功德水も七寶樹林も豈に一の色蚕糸は之擬すべ者なりや」と述べている。

小栗栖高頂は、菩薩は執着なき心で、無選択の選択を為すというのである。

これに対して、楊仁山は再び、『評念仏圓通』で、

春蚕の譬へは、以為へらくは、確かならず。復た作文を以て之を喩ふ。譬へば聡慧の士の如し。蓋く古今の書籍を読み、一篇の大文章を作さんと欲す。必ず自己の胸中に由り流出せば、陳言を踏襲せず。方に妙文を成ずるが如し。若し一一の自他の書を採らば縦に一切佳句を將ひて採尽すとも、祇だ一片の碎錦を盛。豈に妙文と為すと称することを得んや。妙文と弥陀の浄土は亦復是くの如し。

と反論するのである。

楊仁山は、よく考えてみれば、春蚕の喩は的確でないという。そこでまた才智の優れた士の作文のようなものであるというのである。古今の書籍を読んで、一篇の文章を書こうとすれば、必ず自身の心からわき出るものであって、決して書籍をただ踏襲すればよいというものではない。そこでは妙文を成じるべきである。若し一々の自他の書を以てすべての佳句を採択したとしても、ただ一片の語も美しく碎け、為にかなえば、妙文と弥陀の浄土は同じであるというのである。

試みに龍舟は、楊仁山の反論に対して、韓愈の「沈浸醲郁 含英咀華」の文を引用して、「沈浸醲郁」を觀見とし、「含英咀華」を撰取として説明している。

これはもとより、香り高い酒のような詩文に沈み浸り、花房を含み、花を嘯み締めるような詩文を味わって文章を作成したのであろう。それこそ弥陀の浄土と同じであると反駁するのである。

第九章 般若

『選択集』(上)三、本願章に、

乃至、第十八の念仏往生の願とは、彼の諸仏の土の中に於いて、或いは布施を以て往生の行と為るの土あり。或いは持戒を以て往生の行と為すの土あり。或いは忍辱を以て往生の行と為すの土あり。或いは精進を以て往生の行と為すの土あり。或いは禪定を以て往生の行と為すの土あり。或いは般若(第一義を信ずる等是れなり)を以て往生の行と為すの土あり。⁽¹⁶⁾とある。

法然は諸仏の往生の行について、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つの波羅蜜をもって往生の行となるべき土を述べている。そして般若については、第一義諦を信じることと定義している。

楊仁山は、般若について『評選択集』で、

般若は諸仏の母と為す。般若を現する時、命根意根俱に相応せずして、即ち無生忍を証ず。但だ淨穢の二見を起こさざるのみならず、即ち亦仏見法見も起こさざるなり。⁽¹⁷⁾

と述べている。

楊仁山によれば、般若は諸仏を母となし、般若が現する時、命根とか意根とかは俱に相応しないという。それを

無生忍を証するとしている。そして単に淨とか穢とかの二見を起こさないというだけでなく、仏見も法見も起こさないというのである。般若は、一切の分別を離れた真理そのものであると捉えているのである。

それに対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

集主の般若と言ふは、第一義諦を信するなり。是れ因行にして、般若の現ずる時に非らざるなり。六度の中、般若波羅蜜はれなり。初地の菩薩は無漏智を以て真如を照らす。尚ほ因行に属し、等覺の果の満ちて始めて真如全体を証す。集主は今、因行を挙ぐ。居士の果と為すは誤りなり。

と因果の異なりをもって反論するのである。

小栗栖香頂は、『選択集』では、般若は第一義諦を信することと解釈している。それはどこまでも因行であり、般若波羅蜜を指しているのである。菩薩十地の初地はどこまでも因地であるが、それはまた真如全体を満足するものであるはずである。居士は、選択取捨の心を以て、弥陀因地を推し量り、弥陀因地の果として誤解していないかというのである。

それに対して、楊仁山は再び、『評念仏圓通』で、

六度中の般若波羅蜜を以て浅と為す。是れ全て般若を知らず。亦並びに波羅蜜を知らず。般若現前するに非らずんば六度と名づけず。其の彼岸に至らざるを以てなり。支那禪宗の古徳、専ら般若を学び其の造詣の深きこと、豈に門外漢の能く知る所ならんや。

と反論するのである。

楊仁山は、六波羅蜜の般若を浅いものと見なしたならば、それは般若を知ったことにはならないし、般若がはっきりしなければ、それで彼岸に到ることはできない。中国の禪宗の諸師は皆これらの般若をしっかりと学び造詣も深い、門外漢の人のよく知ることになるのであるうかと反論するのである。

試みに龍舟は、天台法華により「菩薩道を求めんと為す者は、六波羅蜜を説くべし」と述べ、六波羅蜜はどこまでも因行を明らかにしたものである。彼岸に到るといっても、厳密に言えば彼岸に到るべき道理が明らかになったのみである。未だ仏地には到らない。故に因地のみが説かれるのである。ここに華嚴でいう、果分不可説・因分可説の道理があるのである。龍舟によれば、楊仁山は果分に属して説いているので、偏った見方になってしまおうというのである。

第十章 菩提心

『選択集』(上)三、本願章に、

或いは菩提心を以て往生の行と為すの土あり。⁽¹⁸⁾

とある。

菩提心については既に述べたが、ここでも楊仁山は、『評選択集』で、

菩提心は因果交徹の心と為す。諸仏の極果を名づけて阿耨多羅三藐三菩提と為す。此の集は菩提心を弁じて之

を捨つ。何を以て仏と為すかを知らざるなり。⁽¹⁹⁾
と反論している。

楊仁山によれば、菩提心は因果が交徹する心そのものである。諸仏の在す極果そのものを、阿耨多羅三藐三菩提と名づけることができる。それなのにこの『選択集』は、仏教で一番大切な菩提心を捨てている。それでは、何をもって仏となし、何をもって仏となる道とするのか知ることができない、というのが楊仁山の疑問である。

試みに、日本の明恵も、『摧邪輪』巻上で、

何ぞそれ悲しきや。仍って或る処において講經說法の次に、二の難を出だして、彼の書を破す。一は、菩提心を撥去する過失。二は、聖道門を以て群賊に譬う過失。⁽²⁰⁾

と、法然の『選択集』の批判をしている。⁽²¹⁾

それを列挙すれば二点である。第一は、菩提心を撥去する過失。第二は、聖道門をもって群賊に譬うる過失である。つまり、法然は菩提心を否定し、聖道門は群賊惡獸としているが、それは全く間違であると批判しているのである。同様に楊仁山も、菩提心を発心することは正行ではなく自力の難行であると、排斥することは誤りであると批判している。

楊仁山は『闡教編』で、

仏は菩提心に由り成ず。猶之飯は米に由り成ず。今喫飯せんと欲して米を用いることを準ぜざるに、試問せば飯を得べきや。今念仏せんと欲して菩提心を発心することに準ぜざるに、試問せば見仏すべきか。仏とは究竟菩

提なり。菩提心を捨てたれば、則ち仏を得る由なし。猶之米を捨てて飯を得る由なしが如きなり。⁽²²⁾

と述べるのである。

ここでは米とご飯、菩提心と見仏とは、不即不離の関係であるといふのである。ご飯を炊くのに米がいるのは当然のことである。米がなければご飯を食べることはできない。同様に菩提心を捨てることは米を捨てるようなものであると批判するのである。

以上の如く、楊仁山は、聖道門を捨てて菩提心を否定するのは仏教ではないと批判しているのである。

この批判に対して小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

此の集の菩提心は因行なり。仏果に非らざるなり。居士は発菩提心を以て仏果と為さんや。誤りなり。

と再び反論するのである。

これまで何度もくり返してきたが法然が『選択集』という菩提心は仏果ではない。故に小栗栖香頂は、法然が菩提心を廢したのは、あくまでも聖道自力の菩提心を廢したのであって、浄土他力の大菩提心を廢したのではないと力説するのである。そして、既に述べた如く、明恵が『摧邪輪』で、法然を惡魔の如く罵倒するのは、聖道浄土の二門の菩提心の差別があることを知らないことによるといふのである。

これに対して、楊仁山は再度、『評念仏圓通』で、

因無くして云何が果を得んや。菩提心の正因を以て方に能く無上妙果に契ふ。句義すら且つ通すること能はず。何ぞ能く仏法を論ぜんや。

と反論を加えている。

楊仁山は、因行と仏果について、因果は連続して考えるべきであるという。因は必ず果を得るし、反対に果があれば必ず因が有るはずである。菩提心（因）があるから覚り（果）が約束されているのである。それを分けてしまえば、言葉も意味もばらばらになってしまつて、とても仏法を議論することは不可能になってしまうのである。

かかる点について、例えば龍舟は、『念佛圓通統紹』で、

菩提は是れ果、心は是れ因、因地は是れ心、上求菩提の果、故に菩提心と名づく。

と、楊仁山の「菩提心を以て因果の交徹の心と為す」について、菩提心を菩提と心とに分けて、因果に介して説明している。そして、小栗栖香頂も既に述べているように決して法然は浄土他力の菩提心は廃していないというのである。だから、この浄土の大菩提心によって、衆生は浄土に往生できるのである。これこそが因果の道理に適ったことで、どうして通用しないのかというのが、龍舟の反論の要である。

第十一章 取捨の心

楊仁山は、『評選択集』で、

選択取捨の心を以て、弥陀因地を測度す。弥陀因地は果たして是くの如きか。⁽²³⁾

と、選択取捨の心をもって、弥陀因地をおしはかれば、弥陀因地の果はこのようなかと問うのである。それに対して小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

摂取は之れ選択と眼目の異なりのみなり。其の麤惡を選び、其の善妙を取る。取捨の義は赫として畏日の如し。盲者に非らざれば、必ず之を見よ。弥陀は無着の心を以て超世無上の大願を建つ。大阿弥陀經⁽²⁴⁾に曰はく。「諸仏の中の王なり。光明中の極尊なり」此の選択本願を以て最尊第一の淨土を感じ。居士の此の選択の文字を抹殺するは、弥陀如来をして、此の無上無等無比無倫の淨土を成就すること能はざらしむなり。噫あ。悲しきかな。

とため息と共に答えるのである。

小栗栖香頂は、摂取と選択は眼目の異なりのみで、全く意に異なりはないというのである。それは赤々と陽の差す夏の日のように、若し目が見えないのならまだしも、そこに阿弥陀如来の超世の願を感得できるはずである。それは『大阿弥陀經』にも明らかにされているし、居士は少し選択の文字にこだわりすぎていないか。そこではいかに阿彌陀如来の超世の願であったとしても、無上甚深微妙の法は感得できないでしょう。悲しいことですと答えるのである。

第十二章 念声は一

『選択集』(上)三、本願章、念声は一に、

問うて曰はく、『經』に「十念」と云ひ、『釋』に「十声」と云ふ。念声の義如何。答へて曰はく、念声は是れ一なり。何を以てか知ることを得とならば、『觀經』の下品下生に云はく、「声をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称せん。仏の名を称するが故に、念念の中に於いて八十億劫の生死の罪を除くと」今此の文に依るに、声は即ち是れ念念は則ち是れ声なりということ、其の意明けしや。²⁵とある。

ここは『觀無量壽經』の下品下生の文により、声即称、称即声である意味を明らかにした箇所である。

善導、法然の浄土教は、『觀無量壽經』から『大無量壽經』へ眺め入ることにその教旨があり、『大無量壽經』の十念は即ち『觀無量壽經』の称仏であり、本願の称名であることを高調しているといえる。

楊仁山は『評選択集』で、

念は心念なり。称は口称なり。今云はく、声は即ち是れ念、念は即ち是れ声とは誤まりなり。觀經の文は、明明にして考ふるべし。經に曰はく、「彼の人苦に逼りて、念仏に遑非らず。善友汝に告言す。若し彼の仏を念ずること能はずんば、応さに無量壽仏と称すべし」と。²⁶見るべし。念と称と別有るなり。下文の具足十念の念

の字は、是れ称名の時、一心専精にして、他念間雜無く、惟だ称名の念あるのみ。十念相続すれば、即ち往生を得る。此の人、苦極りて心猛し。命根斷する時、前後に接せざるも金蓮は明耀と忽然に前に在り。心力力、皆不思議なり。⁽²⁷⁾

と述べている。

楊仁山は、念とは心で念ずること、称とは口で称することであるというのである。声を出して念仏するのはよく理解できる。だからといって念仏することは必ず声を出すというのは誤りではないかというのである。そして、もっと經典の文をはっきりと考えるべきであるというのである。經文の「この人、苦に逼められて念仏するに違あらず。善友告げて言はく、汝もし念ずるに能はずは、無量寿仏と称すべし」と⁽²⁸⁾『觀經』の文をよく見れば念と一称とは別であるではないかというのである。

また、十念の念の字を具足するのは、称名のときに限られている。だから、一心専精に称名念仏すれば、他の念には雜の間がないことになる。ただ称名の念あるのみである。もし十念が相続すれば、即ち必ず往生を得ることに間違いはない。その人の心が如何に極限の苦しみに襲われているとしても、命終に臨む前後にして金蓮は明耀となるであろう。心力仏力ともに不思議であるというのである。

従って、専ら称名を念仏と見なし、觀想などの法をすべて念仏以外のものと決定するのは經意ではないと指摘するのである。故に楊仁山はどこまでも称名は本来念仏の内にあり、念仏を称名だけに限定することは經の意味から逸れると主張するのである。

それに対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

念に心念・口称の異有り。古師は十念を以て心念と為す。善導は之を楷定して口称と為す。

と述べて反論するのである。

小栗栖香頂は、念には心念と口称の異なりがあるというのであるのに、これまでの多くの人は、十念といっていた。善導はこれを古今階定して口称としたのである。つまり、『観経』の下々品「念するに能はず」は心念であり、「無量寿仏を称すべし」とか「具足十念」は口称であると二分するのである。⁽²⁹⁾

これに対し楊仁山は再び、『評念仏圓通』で、

何ぞ「是足十称」⁽³⁰⁾と曰はずして、十念と曰ふや。蓋し猛利の称名の時、心も亦之れに隨ひ口を以て心に撰するなり。必ず心念を掃除せんと欲するは、是れ往生の路を障ふるや。

と反駁するのである。

楊仁山は、『観経』には「具足十称」といわずに「具足十念」とあることは明らかである。ただし、心と言葉は互いに関係しあっており、切り離すことはできない。だから、心念を排除しようとすれば、往生浄土の道を塞いでしまうことにはならないかというのである。

すると今度は、小栗栖香頂は、再び、『念仏圓通』で

聖道を以て之れを觀ずれば、觀念は勝なりや。浄土を以て之れを觀ずれば、口称は勝なりや。弥陀の本願は觀念を以て因と為さず、口称を以て因と為す。

と反論するのである。

小栗栖香頂は、ここでもやはり聖道浄土と分けて議論を展開している。弥陀の本願によれば、観念は因とならず、あくまでも口称念仏のみが、浄土往生の道であると主張するのである。小栗栖香頂は、居士はどうか十声の念仏が法王の誓うところであることを体としていただきたいと希うのである。

第十三章 一向の言

『選択集』(上) 四、三輩章、廃助傍義に、

上輩の中に、菩提心等の余行を説くと雖も、上の本願の意に望むるに唯衆生をして専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り。而るに本願の中には、更に余行無し。三輩共に上の本願に依るが故に、一向に専ら無量寿仏を念ずと云ふなり。一向といふは、二向・三向等に対するの言なり。……中略……既に先に余行を説くと雖も、後に一向専念と云ふ。明に知りぬ。諸行を廃して唯だ念仏を用いるが故に一向と云ふ⁽⁴⁾とある。

上輩の中に菩提心などの余行が説かれてはいるが、阿弥陀仏の本願に照合してみると、ただ衆生をして称名念仏せしめることにあることが理解できる。それは、四十八願中、余行をもって生因本願と願わなかったからである。今、この三輩中、一向専念無量寿仏と説かれたのは、前述した本願の意を受けてのことである。もともとこの一向

とは二向三向に対して、純粹性を表わす語である。だから一向専念に帰結するため、先ず諸行を廃して余行を説き、そして念仏を説くのを一向といっているのである。

存覚も『浄土真要鈔』で、

しかのみならず、おなじき『経』の三輩往生の文に、みな通じて「一向専念無量寿仏」とときて一向にもっぱら無量寿仏を念ぜよといえり。一向というはひとつにむかうという、ただ、念仏の一行にむかえとなり。専念というは、もっぱら念ぜよという。ひとえに、弥陀一仏を念じたてまつるほかに、二つをならぶることなかれとなり。これによりて、唐土の高祖、善導和尚は、正行と雑行とをたてて、雑行をすてて正行に帰すべきことわりをあかし、正業と助業とをわかちて、助業をさしおきて正業をもっぱらにすべき義を判ぜり。ここにわが朝の善知識、黒谷の源空聖人、かたじけなく如来のつかいとして、末代片州の衆生を教化したまう。そののぶるところ積尊の誠説にまかせ、そのひろむるところもっぱら高祖の解釈をまもる。⁽³²⁾と述べている。

一向専念無量寿仏こそが三輩全般に亘っての大切な証文である。一向とは、ただひたすら南無阿弥陀仏を念ずることである。あれやこれやという二者択一的なことではなく、ただ念仏一行を選び取ることを意味する。それは善導、法然と伝承されてきた、雑行を捨てて正行に帰し、助業をさしおきて正業を専らにする、一向専念無量寿仏そのものであったのである。

そうした浄土真宗の歴史に対して、楊仁山は『評選択集』で、

一向專念と云うは、諸行を廢することを知るを明かし、唯だ念仏を用となす。故に一向と云ふ。⁽³³⁾此の段の所論は一向の言なり。甚だ經意に違ふ。經中所説の菩提心及諸功德、皆是れ念仏の行門なり。良に一切法を以て一法に入る。一法は一切法を撰す。方に純雜無礙の妙用を見る。即ち名を得るとは、一向專念と為すことなり。豈に必ずしも口に佛名を誦し、聲聲に斷ぜず、而るに始て一向と謂はむや。⁽³⁴⁾若し此の中の所説の如く諸行を廢して、念仏に歸すと為すなり。而して説かば、則ち經中に自ら語相違の過有り。何を以ての故に、經文に明に一聯の下を説くを明かす。絶へて廢歸の意無きなり。且つ着衣喫飯も亦た是れ雜行、便利睡眠も亦た是れ雜行なり。必ず須く不食不眠、一口に気念すれば死に到るべし。方に此の集に引証の一向の言に合うなり。仏經、何等深妙なるか。而るに淺見を以て之を測る。豈に誤て後人に貽せざらんや。⁽³⁵⁾

と述べている。

楊仁山は、一向を述べるこの段は、まったく經の意に違ふこと甚しいという。經中では、菩提心も諸の功德も、みな念仏の行門であるという。それは一切法をもつて一法に入り、一法は一切法に撰す。まさに純雜無礙の妙用を見ることにより、一向專念と名づけるのである。

もし、このような所説のように、諸行を廢して念仏に歸すと説くならば、經中に自語相違の過失が有ることになる。經典は、どこまでも眞実を明らかにしようとしているはずである。なのにどうして經文の意を、はっきり「諸行を廢し念仏に歸す」と説くことができるのか。經文には、まったく廢歸の意はないはずである。もし法衣を着たり、食飯を頂いたりすれば、そのことは雜行のはずである。また、廁へ行って大小の用を足すことも、睡眠を取る

こともすべて雑行となる。人間が生きていくのに、不食不眠であったならば、一日も生きていけないのは当然である。気力だけで生きられるものではない。やがて死に至るであろう。そのようなことからすれば、まさしく一向の言は、『選択集』に引証することと見事に合致する。仏経は甚深微妙なのに浅見をもってこれをおし測ることは、後の人を欺き、誤解を与えることにはならないかというのが、楊仁山の批判である。

これに対して小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

居士は聖道の見を以て、浄土門を見る。故に此の妄破・盲難を作すなり。聖道門の中、華・天以上、皆な圓融無礙の理を觀するなり。浄土門は之れを用ひず

と述べて反論するのである。

ここでもやはり聖道と浄土との違いで対立するのである。華嚴天台では円融無碍の理を説くが、浄土はこれを使用しないという。小栗栖香頂は、そこで善導の「方(36)を指し相を立つ」により、浄土は西方十万億土にあり、そこには阿弥陀仏が在するのである。故に本願の名号を以て、衆生は信心歡喜して摂化せられるというのである。

もとより、小栗栖香頂の主張は、法然の廃立、助正、傍正の中、善導により廃立を正としていることは明らかである。もし、居士が法然を違教というなら善導も違教ということになると反論するのである。そして、とうとう『念仏圓通』で、

居士、着衣・吃飯・便利・睡眠を以て雑行と爲す。小兒の謔語の如し。

と述べ、居士のいわれることは、まるで子どもの謔言のようだというのである。善導が解行二字を設けて、浄土に

生ずる場合は必ず本願の行により、念仏が当にその行ではないのかと反論するのである。

すると、楊仁山は再び、『評念仏圓通』で、

宗門の參禪者、毎に吃飯・便利、是れ雜用心を除くと云ふも、律中、着衣・吃飯・睡眠上の制戒、数十條在り。
何ぞ佛者は説く應からずと謂はんや。

と反論するのである。

楊仁山にすれば、仏教の戒律の中に、着衣の仕方、吃飯について、あるいは睡眠上の制戒が数十条に渡って説かれていてはないかというのである。たとえ大まかなことでも、あるいは細かいことでも、すべて仏の覺りに至るべき大切なことであることを肝に銘ずるべきであるというのである。

すると小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

聖道の機は、浄土に願生する者、其の日別の善行以て、之れを浄土に廻向する者有りや。誰人か、着衣・吃飯・便利・睡眠を以て、之れを廻向する者有らんや。佛者の口氣、須く此の不祥の語を禁すべし。

と反論するのである。

小栗栖香頂は、どこまでも善導の他力廻向の立場に立っているので、戒律にとらわれるべきでないと「須く此の不祥の語を禁すべし」と主張するのである。

もちろん楊仁山はそれで引き下がるわけにはいかず、

不祥の語、經の意に違ふこと大なる莫し

と反論するのである。楊仁山にとって「不詳の語」ということ自体が、經典の真意に違ふことはなはだしというのである。

それに対して龍舟は、『念佛圓通統紹』で、

善導和尚に依りて、往生の行多しと雖も、大きく分けて二と爲す。一つは正行なり。二つは雜行なり。二行之れ目なり。往生の因行に就いて之れを分かつ。其れ廢立にして第十八本願を望むに之れを言ふなり。然るに則ち雜行とは著衣、吃飯等の雜作を指すに非らず。

と述べるのである。

龍舟は。善導の「二行章」により、正行雜行と分けて説明するのである。法然はどこまでも善導の説く往生の因行の立場に立っているのである。だから廢立により十八願を望むのであつて、あくまでも着衣・吃飯・便利・睡眠を以て雜行というのではないと説明するのである。

第十四章 九品行法

『選択集』(下) 二、讚歎念仏章に、

凡そ九品の配当は、是れ一往の義なり。五逆の廻心は上上に通じ、読誦の妙行は下下に通ず。十惡輕罪破戒次罪、各上下に通じ、解第一義、發菩提心、亦上下に通ず。一法に各九品あり。若し品に約せば、即ち九九八十

一品なり。⁽³⁷⁾

とある。

こは、機について九品を分けたのであるが、機類万差であるから自ら無量の品があるというのである。しかし、その九品一々にそれぞれの行が配当されているようであるが、じつはそうでなく、この配当は一往の義に当てはめられたものである。だから、その配当は種々変化するのである。五逆罪の人も廻心して上々品に往生することもあり、上々品の読誦の妙行でも、その修行によっては下々品往生の行ともなる。

その意味において、十悪輕罪の人、破戒とそれ以下の罪を犯したのも、各々上下に通じるといふ。また、解第一義、發菩提心の行者もまた上下に通じ、一法にそれぞれ九品が成立すれば、九九八十一品となり、乃至無量品になるというのである。

楊仁山は、「評選択集」で、

五逆以下の三行を解説す。若し懺罪に約せば猛鈍なり。浅深に修証せば、則ち九品互通すべきなり。此の中、説きて第一義を解す。菩提心を發して上下に通ずとは、中途退墮に非らざるを除き、諸の惡業を作す。終に臨みて回心す。經文の下品の中に説くが如し。此の三行の如く、未だ初心の人をして免ぜずして、適從せられる所無し。所謂、矯亂の論議なり。⁽³⁸⁾

と、五逆以下の三行について解説を加えている。

もし、五逆罪の人が、罪や過ちを悔い改めことに約せば、猛鈍そのものである。また、浅深を修証したならば、

九品のすべてをもつて互通すべきである。そこで始めて第一義を解することができるのである。

次に菩提心を発して上下に通じることが、中途退墮するようなことを除き、諸々の悪業を作すことである。そして、回心して臨終するといふのである。楊仁山は、それは經文の下品の中に説いていることであるといふのである。このように三行は、未だ初心の人に身を寄せられることのないものとして、所謂、論議をいつわり乱れさすものであるといふのである。

それに対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

居士は已に修證の浅深を許す。解第一義・發菩提心、豈に浅深の差別無からんや。居士、般若を以て般若の現する時と為す。菩提心を以て佛果と為す。故に其の九品に通ずるを嫌惡するなり。矯亂の論議、劫て居士の上に在り。

と反論するのである。

小栗栖香頂は、居士はもう既に仏道修行の浅深を許してゐるでないか。どうして般若と菩提心に差別があるのか。般若を以て般若を現じるのであって、菩提心を以て仏果と為すのであるから、九品は通じるのであるが、居士はそれを嫌つておられる。だから矯亂の論議は居士の方にあるのではないかといふのである。

すると楊仁山は、一応九品の五通の義は認めるが、ならば、なぜ經文に九品が説かれるのかと述べ、さらに『評念仏圓通』で、

台教の後人、横を説き堅を説く、逆を説き順を説く、祇だ鋪排の富麗を逞しくす。往生語の中に病有り、而れ

ども自ら知らざるのみ。

と反論するのである。

楊仁山は、天台の教ではこれまで横堅・逆順を説いているが、それはただ鋪拝の富麗を逞しくするのみである。よく往生そのものの言葉の中に病があるのに、言ってる本人は知らないだけであると批判するのである。

試みに龍舟は、『念佛圓通統紹』で、

高見は單に經文の一往の配屬を見て、刻実の別を見ざる。故に斯の説有らんと述べている。

龍舟は、法然は九品相通の義を述べたのであって、居士は經文の一応の配屬を見ただけで、その奥にある眞実が刻まれていることを見ておられない。もう一度『選択集』をしっかりと見ていただければきっと領解いただけるであろうというのである。

第十五章 法事讃

『選択集』(下) 一四、証誠章に、

善導此文を釋して云はく、極樂は無為涅槃の界なれば、随縁の難善恐らくは生じ難し。故に如来要法を選びて、教えて、弥陀を念ぜしめて、專にして復た專ならしめたまえり。七日七夜心無間に、長時の起行も倍皆な然な

り。臨終に聖衆、華を持して現ず。身心踊躍して金蓮に座す。坐する時即ち無生忍を得る。一念に迎將して仏前に至る。法侶衣を將して競い来りて著せしむ。不退を証得して、三賢に入る。⁽³⁹⁾とある。

善導の『法事讃』⁽⁴⁰⁾により述べている。ここは善導が、『阿弥陀經』の文を解釈したところである。

極楽は、煩惱による生滅のない無為の世界であるので、雑善雜行も無縁となり生起することはないという。故に釈迦如来は、機に応じて一切行中の肝要な解脱法門を選択して教示された。それは南無阿弥陀仏を念ずることであって、専修の中の一向専修そのものである。七日七夜一心に余行や煩惱などを間雑しないように、一生涯念仏生活の起行が増進されるならば、臨終には聖衆が蓮華をもって来迎するという。そのとき、身も心も踊躍歡喜に満ちて、金の蓮華台に坐することができるという。そして、座するとき無生忍を得て、一念に来迎引接して阿弥陀仏の御前に至るという。その時、觀音・勢至などの眞実の友は、競って種々の法衣を著服するというのである。そうした環境におかれた身が退転することなく三賢位に入るといふのである。

楊仁山は『評選択集』で、

善導の此の頌は、重んじて日夜精持し、一心無間なり。下の文は無生忍を得て三賢位に入るなり。皆な是れ聖道⁽⁴¹⁾を証すなり。

と述べている。

楊仁山は、善導のこの偈頌の文を重んじて、日夜に亘って精神を執持し、一心專念に念仏して間雑が無いもので

あると説いている。そしてその後、無生忍を得て三賢位に入るのは、皆なこれ聖道を証することであるという。だから楊仁山は、『選択集』の最初で説いた「聖道門を捨てて浄土門に帰す」ということと、今の「聖道を証する」ということとは整合しないのではないかと批評を加えるのである。

楊仁山の批判に対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

極楽無為涅槃界とは、法性に随順して法本に乖かず。第一義諦・妙境界の相の故に。無為涅槃界、随縁雑善惡難生と言ふは、雑行は少善根なり。少福德なり。往生すべからず。故に如來をして要法を選ば使むとは、五劫に思惟して念佛一行を選択して往生の因と爲す。是れ多善根なり。多福德なり。此の願に順ずるが故に往生を得る。

と答えるのである。

善導のいう「極楽無為涅槃界」は、決して法に乖離するものではなく、むしろ法性に随順したものであるというのである。そして、「随縁の雑善惡らくは生じ難し」については、雑行はどこまでも少善根、少福德であるので往生はかなわないという。故に如來に随順して法要を嚴修するのである。その法要によって、念仏一行を選択して浄土往生の因とするのである。それこそ多善根、多福德であるから往生は可能であると述べるのである。

もともと法然は、隱顕の二義を以て『阿弥陀經』を見ている。つまり、「極楽無為涅槃界」を隱の義とし、「不退を證得して、三賢に入る」を顯の義としている。

そして、さらに小栗栖香頂は、善導『觀經疏』の、

茲の喜に因るがゆゑに、即ち無生の忍を得ることを明かす。亦喜忍と名づけ、亦悟忍と名づけ、亦信忍と名づく。無生とは仏果なり。

の文を引用して、信心歡喜の一念をもつて無生忍となることを論証し、信喜の一念、信忍は必ず無生の生を得るため、仏果として無生忍と名づけるというのである。

第十六章 諸仏証誠の唯念仏

『選択集』(下) 一五、護念章に、

何故に六方の諸仏の証誠、唯だ念仏一行に局や。⁽⁴³⁾
とある。

万行のいずれも尊いのに拘らず、なぜ六方の諸仏は解脱の証言を与えず、唯だ念仏一行に限って解脱を与えているのかと問うているのである。

この点に関して、楊仁山は『評選択集』で、

局の字は大ひに錯れり。蓋し仏法は無量門と雖も、而も修習せば必ず一門より深入し、方に遍く一切仏法に通ずることを得るか。譬へば一室四面の門を開くが如し。室に入らんと欲する者は必ず一門に従る。若し東従り入らんと擬り、又、西に従せんと欲し、或は南北を兼ね、則ち終に入室の時無からんや。⁽⁴⁴⁾

と述べている。

局かまどの字は大いなる誤りである。たとえ仏法は無量門とはいえ、修習は必ず一門より深入し、方に一切仏法に遍通するを得るのである。譬えば、一室に四つの門扉があるとしても、入室のときは一つの門扉より入るであろう。もし、東より入るように見せて、西より入ろうと欲したり、あるいは南北を兼ねて入ろうとしたら、終に室に入る時をなくしてしまうであろう。だから楊仁山は、局という字は間違いであるというのである。

楊仁山の批判に対し、小栗栖香頂は、

第十八願の生因は唯だ念佛を取る。『觀經』の付屬は唯だ念佛を取る。『小經』の證誠は唯だ念佛を取る。『局』の字、何の錯りか之れ有らん。

というのである。小栗栖香頂は、『大無量壽經』の第十八願の正因は、唯念仏を取ることといい、『觀無量壽經』の付屬、『阿彌陀經』の証誠、それぞれ念仏を取っているのであるから、局の字に誤りはないというのである。さらに四門の譬はその通りであるという。法相、三論、華嚴、天台、それぞれの信じる真理によって涅槃にはいることを得るのである。だから、一門四門の差別はないはずである。居士はなぜ念仏一門により、涅槃の妙境に入いることを嫌われるのかというのである。

第十七章 選択讃歎

『選択集』(下) 一六、勲付属章、八選択に、

二には選択讃歎と云ふは、上の三輩の中に、菩提心等の余行を挙げると雖も、釈迦即ち余行を讃嘆せずして、唯念仏に於いて、而も讃歎して無上功德と云ふ。故に選択讃歎と云ふなり。⁽⁴⁵⁾

とある。

ここでは、三つの選択の第二選択讃歎についての解説をしている。

往生行として広く三輩の中に菩提心、解第一義などの余行を挙げながら、釈迦如来は余行を讃歎せず、唯だ念仏のみを標榜して一念大利無上功德を讃歎しているのである。

楊仁山は『評選択集』で、

菩提心は即ち正覚心なり。正覚を成じ方に仏と名づく。今、念仏を重んじ、而も菩提心を軽んずるは、教義に大違せり。⁽⁴⁶⁾

と、法然が菩提心を否定することに対して批判を加えるのである。つまり、菩提心は正覚心であり、正覚を成ずることは、まさに仏の名であるといっている。今仏を重く、菩提心を軽くすることは、大變に教義と違ふというのである。

小栗栖香頂、菩提心については既に述べたのでここでは何も述べないというのである。

第十八章 念仏多門

楊仁山は、「唯念仏」に対して、『評選択集』で、

念仏に多門有り。仏の名号を念ずる、仏の相好を念ずる、仏の光明を念ずる、仏の本願を念ずる、仏の神力を念ずる、仏の功德を念ずる、仏の智慧を念ずる、仏の実相を念ずる⁽¹⁷⁾。

と述べ、念仏の多門に渡っているというのである。

小栗栖香頂は、ここでは楊仁山を批判せず、『念仏圓通』で、

念佛は多門にして得るなり。今、善導を以て第十八願の十念を觀ずれば、則ち心念に非らざるなり。觀念に非らざるなり。十聲の称名なり。唯だ『觀經』は持名を付屬するのみに非らず、『小經』も亦然り。

と述べている。

小栗栖香頂も楊仁山と同様に、念仏は多門であるという。そのことを認めた上で、善導の説により、弥陀の第十八願の十念を觀ずれば、心念でもなく觀念でもなく、十聲の称名となるのであるという。もちろん『觀無量寿經』も『阿弥陀經』も持名を付屬するのみにないことは明らかである。

そこで小栗栖香頂はさらに善導の「法事讃」の文を

世尊、説法時に將了し、慇懃に弥陀名を付属す、是れ佛願に順ずるが故に⁽¹⁸⁾と取意して、持名を付属する所以を述べている。また、十念の念は口念である論証として、諸経論を引用して明らかにしている。まず善導の「散善義」流通分の

佛の本願に望むれば、意は衆生をして一向に専ら弥陀佛名を称せしむるに在り。⁽¹⁹⁾

の文を引用し、一向専念弥陀名号を説き、続いて湛然の『止観輔行傳弘決』の

法華文字を念す⁽²⁰⁾

の文により、南無妙法蓮華経を念じ、そして、宗寶の『六祖大師法寶壇経』の

世人、終日に般若を口念す。自性般若を識らず。猶ほ食を説くに飽きざるが如し⁽²¹⁾

の文により、自らの意識を超えて、般若を念ずることを明かしている。そして、さらに段成式の『酉陽雜俎』の

荊州法性寺の僧、恭惟は、三十餘年、『金剛経』を念ずること日に五十返なり。⁽²²⁾

の文により、法性寺の僧、惟恭は、三〇年にわたって『金剛経』を毎日五十遍読誦したという。このように念を以て唱と為すことには、一一に違まないというのである。たとえば、北京の兒童が、『大學』を念じ、『中庸』を念じ、『論語』を念じ、『孟子』を念ずるようなものである。皆な読誦讀することを以て念と為しているのである。

ここに十声をもって十念を積すのである。阿弥陀如来は五劫のあいだ思惟し、易行の念仏の至極を選取したのである。そこで小栗栖香頂は、さらに念仏こそ入報の因であり、それはまた仏の大悲に他ならないというのである。

そして、善導の、『法事讃』の、

修行するもの有るを見ては、瞋毒を起こし、方便破壊の競ひて怨を生ぜん⁽³⁴⁾

という文を引用して、小栗栖香頂は、たとへ仏道の修行に励んでいても、三毒の煩惱に覆われ、しかも無耳闍提の人びとは、頓教を毀滅させて永遠に沈倫してしまう。なんと悲しいことかというのである。

第十九章 随念一門

同じく楊仁山は、『評選択集』で、

一門に随念し、即ち一切門に撰す。方に十玄法界に入る。若し取捨の見に存さば、則ち全て是れ凡夫の意想にして、仏界とは懸遠なりや。⁽³⁵⁾

と述べている。

楊仁山は、念の一門に随って一切の門を撰し、方に十玄法界に入るものである。若し取とか捨の見解が存在するならば、すなわちすべてそれは凡夫の意想であって、仏の世界と遠く懸け離れたものになってしまうであろうというのである。

小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

華嚴宗の賢首は十玄縁起を立つるも則天は之れを解せず。賢首、金獅子を指し之れを喩ふ。一即一切は獅子なり。一切即一は金なり。一を擧げて全て収む、一多は無礙なり。是れ凡夫の證すべきに非らざるなり。本宗は

之れを以て果地の融通と為す。念佛して往生し、而して後に此の十玄の妙を證すと述べるのである。

中国華嚴宗第三祖賢首大師法藏は、十玄縁起をもつて一即一切一切即一の論理を明らかにした。⁽⁵⁶⁾ところがその十玄法界門は、時の女帝即天武后には理解できなかった。そこで金獅子の喩で説明して理解することができた。もとより凡夫の修すべき教えではないので、浄土真宗では果地の融通無碍の念仏により往生するというのである。

さらに小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

本宗は名號を以て萬徳の所歸と為す。天台の十界三千、華嚴の六相十玄、之れ名號中に攝して復た遺餘無し。

是れ一即一切と謂ふ。我輩は凡夫なり、此の一即一切の理を知りて往生するに非らざるなり。單に称名を以て光明の攝取を感じるのみ。

と述べるのである。

小栗栖香頂によれば、天台宗は十界三千、華嚴宗は六相十玄、浄土真宗は名号をもつて万徳の帰すところとしている。それは『大無量寿經』⁽⁵⁷⁾を見れば明らかである。例えば、

(1)「其の心寂靜にして、志着する所無し」、

(2)「設ひ我れ佛を得んに」、

(3)「若し生まれずんば」

とある。(1)は、法蔵菩薩は我執が無いことを説く。(2)で説かれる我は、無我の我である。(3)で説かれる

生とは、無生の生をあらわしているのである。

故に凡夫は、阿弥陀の称名をもって光明の摂取とするのである。則ち、唯だ阿弥陀仏が、わたし一人を救うと信ずるのみである。また言葉を変えていえば、唯だ穢土を去って浄土に生まれることを信じるのみであるというのである。

小栗栖香頂はさらに論註を引用して論証するのである。則ち、論註に、

(1) 生と言ふは是れ生を得る者の情なるのみ

(2) 氷の上に火を燃くに、火猛ければ則ち氷解く。氷解くれば則ち火滅するが如し。彼の下品の人、法性無生を知らずと雖も、但だ佛名を称する力を以て往生の意を作して、彼の土に生ぜんと願するに、彼の土は是れ無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり

とある。(1)は、下品の人であり、たとへ法性無生を知らないとしても、唯仏名を称するのみで願生往生するのである。そして(2)の氷とは衆生の貪欲瞋恚愚痴の三毒の煩惱を指し、火とは清浄願往生の心を指す。氷解けて火滅すとは、既に浄土に往生すれば、煩惱の氷解けて、願生の火も滅して無生の生を得るというのである。

以上が小栗栖香頂の答えである。楊仁山は再論駁はしていない。

第二十章、持名念仏

『選択集』(下) 結勸に、

静に以れば、善導の觀經疏は、是れ西方の指南、行者の目足なり。⁵⁹

とある。

よくよく心を静めてみれば、善導の『觀經疏』は、西方浄土への指南であり、浄土行者にとって人の目や手足のようにな大切なものであるという。

楊仁山は、『評選択集』で、

此の集は専ら持名を以て念仏となす。而も觀想等の法も、均しく念仏の外に在りと判じ、經の意に非らざるなり。⁶⁰

と述べている。

楊仁山は、『選擇集』は、觀相等は念仏とは別であるとして、持名をもって念仏としている。これははなはだ經典の意趣と異なるというのである。

小栗栖香頂は、これまで何度も述べてきたように、持名をもって念仏とすることに間違ひはないと力説するのである。

第二十一章 十六法門

最後に、楊仁山は、『評選択集』で、

觀經の所説は十六法門なり。是れ念仏に非ざるものは一つも無し。此の文の所判は、専ら持名に局るに似たり。⁽⁶¹⁾
と批判するのである。

楊仁山は、『觀無量壽經』に説かれている十六の觀察法門で、念仏と関係のないものは一つもないという。故にこの文より判断すれば、専ら持名に区切ったようなものではないのではないか。それはどこまでも阿弥陀仏の名号を受持する持名である。ところが、この『選択集』は、専らそうした持名をもって念仏と為すとしている。しかも觀想などの法も、同じように判断すれば、念仏の外に存在することになり、經の真意に非ざるものであるというのが楊仁山の批判である。

楊仁山の批判に対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

然り。集主は念佛を以て持名と為すこと、善導に據る。前に已に辨するが如し。

と、きっぱり念仏をもって持名と為すといつて、さらに善導の『觀經疏』「玄義分」の
今此の『觀經』は觀佛三昧を以て宗と為し、亦念佛三昧を以て宗と為す。一心に廻願して淨土に往生するを體
と為す⁽⁶²⁾

の文を引用して、『観無量寿経』は観仏三昧と念仏三昧をもつて宗と爲し、一心に浄土を願生して往生することを体と爲すというのである。だから浄土真宗では、これを理解するのに隠顕の義を用いるのであるというのである。

つまり、観仏三昧を顕宗とし、念仏三昧を隠宗とするのである。さらに『観無量寿経』の十六観は定散二善を説いているのであるが、それを顕の観仏爲宗とし、流通の持名を隠の念仏爲宗としているのである。そして最後に

古師、念佛を以て観佛と爲す有り。故に十六観盡く念佛の中に攝むるなり。居士は之れに依る。本宗は善導に依り、念佛を定散の外に置くなり。

と述べ、古くから通仏教では、念仏をもって観仏として、十六観すべて念仏に収める考え方が一般的であるかもしれない。だから居士はそれに従われたのでしよう。ただ浄土真宗は善導によるので、念仏を定散の外におくと答えるのである。

そして、小栗栖香頂は、楊仁山に敬意を表しつつ、

上來二十一章、居士の來難の爲に我輩の赤心を吐露し畢る。

と述べて、楊仁山の難疑に自分としては精一杯お答えしたつもりであるとして、この書を閉じるのである。それは明治三十二年五月三十日起草六月七日卒業のことである。

おわりに

以上、楊仁山と小栗栖香頂の浄土教に対する論争を明らかにしてきた。これまで何度も述べてきたが、この論争は単に個人的なことではなく、中国浄土教と、特に日本の浄土真宗との教学の違いを浮き彫りにするものであった。「聖道と浄土」「自力と他力」「摂取と選択」あるいは「菩提心」の問題などは、どうしても互いに相容れないものであった。しかし、これまでの考察を通して、少なくとも真宗の独自性と閉塞性が見えてきた。その点については今は説明を省略するが、今後真宗の教えが、世界の人々に伝えられる教えになるにはどうすればよいのか。楊仁山の指摘は謙虚に受け止めなければならないであろう。向後さらに『真宗教旨』と『評真宗教旨』の論争の一々について明らかにしていきたい。

(二〇〇八年十一月十日)

註

(1) 筆者はこれまで、「楊仁山と小栗栖香頂」と題して、『同朋仏教』三八号(一)(二〇〇二年七月)、『同朋大学論叢』八十号(二)(二〇〇三年六月)、『同朋仏教』四一号(三)(二〇〇五年七月)、『真宗研究』四九輯(四)(二〇〇六年一月)、『東海仏教』五三輯(五)(二〇〇七年)、『同朋大学論叢』第九十二号(六)(二〇〇八年三月)に発表している。今回はその続編である。なお『評選択集』『念仏圓通』『評小栗栖念仏圓通』『念佛圓通統紹』の一々の出典は略す。なお『大正新脩大藏経』、『真宗聖教全書』は書き下し文に改めた。

(2) 選択について親鸞は、『愚禿鈔』で、『大経』に、選択三種。法蔵菩薩 選択本願 選択浄土 選択撰生 選択証果。世

饒王仏。選択本願 選択浄土 選択讃嘆 選択証成。釈迦如来 選択弥勒付属」と、『大無量寿経』に選択に三種あると述べている。なお、各章の名称は筆者が付加。

(3) 『真宗聖教全書』一・九四一

(4) 『大無量寿経』に「具足五劫思惟撰取莊嚴仏国清浄之行」(『真宗聖教全書』一・七)

(5) 『大阿弥陀経』に「其仏即選択二百一十億仏国土中諸天人民之善惡、国土之好醜、為選択心中所欲願、夷亘羅仏、説経竟、曇摩迦、便一其心即、得天眼徹視悉自見二百一十億諸仏国中天人民之善惡、国土之好醜、即選択心中所欲願便結得是二十四願経」(『真宗聖教全書』一・一三六)とある。

(6) 『平等覚経』卷一には「其仏則為選択二百一十億仏国土中諸天人民之善惡、国土之好醜、為選心中所願、用與之世饒王仏、説経竟、法寶菩薩、便壹其心則、得天眼徹視悉自見二百一十億諸仏国中天人民之善惡、国土之好醜、則選心中所欲願便結得是二十四願経」(『真宗聖教全書』一・七七)とある。

(7) 今、『大無量寿経』翻訳の五存の翻訳年次のみを述べた次のごとくである。一、『平等覚経』(一四七〜一八六)年、二、『大阿弥陀経』(二三〜二二八)年、三、『大無量寿経』(二五二)年、四、『無量寿如来云』(七〇六〜七二三)年、五、『仏説大乘無量寿莊嚴経』(九八〇)年。これら五本の翻訳年次にはおよそ八三〇年近くの隔たりがある。

(8) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十二帖左)

(9) 『選択集』本願章 選択撰取に「此中選択者 即是取捨義也」(『真宗聖教全書』一・九四一)とある。

(10) 『真宗聖教全書』一・七

(11) 『真宗聖教全書』一・七

(12) 『観無量寿経』序分 欣浄縁に「爾時世尊、放眉間光。其光金色偏照十方無量世界、遷住仏頂化為金臺。如須弥山」(『真宗聖教全書』一・五〇)とある。なお善導は『観経疏』で玄義分で「三從世尊光臺現国、即是酬前通請為我広説之言」(『真宗聖教全書』一・四四七)とあり、ここに「光台現国」の語が出ている。

(13) 『真宗聖教全書』一・七

(14) 『真宗聖教全書』一・十四

(15) 韓愈(昌黎)については、『唐宋八大家文読本』星川清孝著(新釈漢文大系七〇・明治書院昭和一九七六年三月)一〇

三頁参照。その「進学の解」に「釀郁に沈浸し、英を含み華を咀ひ、文章を作為し、其の書家に満つ」とある。

- (16) 『真宗聖教全書』一・九四二〜九四三
- (17) 『評選択集』（『楊仁山居士遺著』十一冊十三帖左）
- (18) 『真宗聖教全書』一・九四三
- (19) 『評選択集』（『楊仁山居士遺著』十一冊十三帖左）
- (20) 『日本大藏經』卷四二宗典部・華嚴宗章疏下二七五
- (21) 明恵は、この二つの過失に続いて、さらに十三項目に分けて具体的に批判している。また、同じく『摧邪輪莊嚴記』では、『摧邪輪』の十三の過失にさらに三項目を加え、総じて十六の過失を述べている。具体的には、菩提心を捨てる過失について五項目、聖道門を軽んじる過失として二項目、浄土の退落を立てる過失として二項目、光明遍照の經文を謬解する過失について一項目、の総數十項目を挙げて、これを大過として、後の六項目は小過としている。
- (22) 『雜評』（『楊仁山居士遺著』十一冊三十九帖左）
- (23) 『評選択集』（『楊仁山居士遺著』十一冊十三帖左）
- (24) 『大阿弥陀經』に「諸仏中之王也光明中之極尊也」（『真宗聖教全書』一・一四二）とある。
- (25) 『真宗聖教全書』一・九四六
- (26) 『觀經』下品下生（『真宗聖教全書』一・六六五）
- (27) 『評選択集』（『楊仁山居士遺著』十一冊十三帖左〜十四帖右）
- (28) 『觀無量壽經』下品下生に「此人苦過不遑念仏。善友告言汝若不能念者、応称無量壽仏」（『真宗聖教全書』一・六六五）
- (29) 『觀無量壽經』に「善友告言。汝若不能念者、応称無量壽仏。如是至心令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」（『真宗聖教全書』一・六六五）とある。
- (30) 「是足十称」は「具足十声」の間違い。
- (31) 『真宗聖教全書』一・九四九
- (32) 『真宗聖教全書』三・一一九
- (33) 「一向専念と云うは、諸行を廃することを知るを明かし、唯だ念仏を用となす。故に一向と云う」の文は、『念仏圓通』に

は無し。

(34) 「豈に必ずしも口に佛名を誦し、聲聲に斷ぜず、而るに始て一向と謂はむや。」の文は『念仏圓通』には無し。

(35) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十四帖左)

(36) 『觀經疏』定善義 第八像觀に「又今此觀門、等唯指方立相、住心而取境總不明無相離念也」(『真宗聖教全書』一・五一九)とある。

(37) 『真宗聖教全書』一・九七四

(38) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十五帖右)

(39) 『真宗聖教全書』一・九八三

(40) 『法事讃』卷下 転經分 第九段(『真宗聖教全書』一・五九七)

(41) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十五帖左)

(42) 『觀經疏』序分義 定善示觀縁に「因茲喜故即得無生之忍。亦名喜忍亦名悟忍亦名心忍」(『真宗聖教全書』一・四九四、四九五)とある。従って『念仏圓通』にある「無生とは仏果なり」という語は無い。

(43) 『真宗聖教全書』一・九八六

(44) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十五帖左、十六帖右)

(45) 『真宗聖教全書』一・九八八

(46) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十六帖右)

(47) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十六帖右)

(48) 『真宗聖教全書』一・六〇五。但し、『法事讃』には「是れ佛願に順ずるが故に」の語無し。

(49) 『真宗聖教全書』一・五五八

(50) 『止觀補行』に「一心念法華文字。」(大正藏四六・一九二・C)とある。

(51) 『六祖大師法寶壇經』に「世人終日口念般若。不識自性般若。猶如說不食飽。」(大正藏四八・三五〇・A)とある。
恭惟は惟恭の誤りなり。

(53) 段成式選 今村与志雄訳注『西陽雜俎』5 東洋文庫四〇四 平凡社(一九八一年刊)九二頁参照。

(54) 『法事讃』に「見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨。」(『真宗聖教全書』一・六〇五)とある。

(55) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十六帖右)

(56) 特に華嚴十玄縁起については、智嚴が『華嚴一乘十玄門』で明らかにしている。それを引き継いで法蔵は『華嚴五教章』で詳しく論じている。亦、金獅子の喩については、『大方広仏華嚴経金獅子章』で詳しく述べられてある。

(57) 『真宗聖教全書』一・七

(58) (1) の文は『論註』卷下 解義分 三、觀察体相章に「言生者は得生者之情耳」(『真宗聖教全書』一 三三二七)とある。

(2) の文は『論註』卷下 解義分 三、觀察体相章に「又如氷上燃火火猛則氷解則火滅。彼下品人雖不知法性無生、但以称仏名力作往生意願生彼土是無生界見生之火自然而滅」(『真宗聖教全書』一・三二八)とある。

(59) 『真宗聖教全書』一・九九三

(60) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十六帖左)

(61) 『評選択集』(『楊仁山居士遺著』十一冊十六帖左)

(62) 『真宗聖教全書』一・四四六