

楊仁山と小栗栖香頂（六）

特に『念仏圓通』を通して

中 村 薫

はじめに

中国清代末期の居士仏教の代表者であった楊仁山（一八三七～一九二一年）と小栗栖香頂（一八三二～一九〇五年）の論駁について明らかにしていきたい^{註一}。

今回は、小栗栖香頂の『念仏圓通』を通して、楊仁山の『評小栗栖念仏圓通』と、小栗栖香頂の病後、論争に参加した飛驒の内記龍舟（一八六一～一九二二年）の『念仏圓通統紹』（一九〇一年刊）を参考にしながら、特に「二十一章の疑難」の第五章「親疎の行」第六章「念仏往生の願」について考察していきたいと思ふ^{註二}。

第五章 親疎の行

前章で述べたが^{註三}、法然は、善導の口常称仏と心常念仏を、それぞれ親縁（彼此三業不相捨離）疎行（彼此三業常相捨離）と名づけている。楊仁山は、親縁を比量（依他起性）疎行を非量（遍計所執性）としている。もとより親行とは、正定業と助業の二行を励めば阿弥陀仏と非常に親しくなることである。疎行は反対に雜行を指している。そこでさらに楊仁山は、『評選択集』で、

仏無縁の大（慈）^{註四} 悲を以て衆生を摂化す。平等普遍にして親疎の別無し。而も親疎と言うは衆生辺事に属す。

若し仏衆生に因りて、而も親疎有らば則ち亦衆生にして而も已るや。烏くんぞ称じて仏と為すを得ん耶。

（仏以無縁大（慈）悲摂化衆生。平等普遍無親疎別。而言親疎者属衆生辺事。若仏因衆生、而有親疎則亦衆生而已矣。烏得称为仏耶。）

と述べている。

楊仁山は、如来は平等にして親疎の差別はないはずであると主張する。親疎の差別はあくまでも衆生の側にあるというのである。仏は無縁の大慈悲を以て衆生を救おうとしているのであるから、親疎の差別はないはずである。つまり、

どうして衆生が、称名念仏だけで救われるのかという疑難を提示しているのである。これは如来のはたらきを考える上において重要な指摘である。たとえば、『華嚴経』に、

如来は平等にして怨親有ること無し（大正九・四二八a）

とある。この「怨親有ること無し」の言葉も、かつて戦時下において、戦死した人は敵も味方も「怨親有ること無し」と言う意味合いで使用された。その反面として靖国神社のような外国人・一般市民は除き、日本の兵隊の死のみを英霊として祀る差別的な神社も存する。つまり、怨親が有るとか無いとかいう世界の大切さは心情的にはよく理解できるが、人間がその言葉を発した場合、そこに国家民族などのエゴが入ってくる。それは人間の都合による怨親観である。仏教で言う平等は、あくまでも如来のはたらきとしてあるのである。

これに対して、小栗栖香頂は、『念仏圓通』で、

解して曰わく。居士単に平等門有るを知りて、而も差別門有ることを知らざる也。無縁の大悲、平等の普遍、是れを平等門と為す。若し願行を以て来取すれば、因縁無きに非ず。三心十念を以て往生の因と為す。是れ差別門と為す。此の差別門に依つて浄土の一門を開く。此の一門に依れば、逆悪廻心して往生を得んや。弥陀偈経に曰わく。発願して諸仏を躰え二十四章を誓い是れ弥陀本願の所以にして諸仏を超ゆる也。其の本願に順じて親行と為し、其の本

願に順ぜざるを疎行と為すなり。水を以て能感と為し、月を以て所感と為す。月は豈に外物を照らさざらんや。然るに水に非らざれば則ち月影を感ずる能わず。親疎の行なり。以て知るべし。

(解曰。居士单知有平等門有、而不知有差別門也。無緣大悲、平等普遍、是為平等門。若以願行來収、非無因緣。以三心十念為往生之因。是為差別門。依此差別門開淨土之一門。依此一門、逆惡廻心得往生焉。弥陀偈經曰。發願踰諸仏誓二十四章是弥陀本願之所以超諸仏也。順其本願為親行、不順其本願為疎行。以水為能感、以月為所感。月豈不照外物哉。然非水則不能感月影也。親疎行。可以知矣)

と反論するのである。

小栗栖香頂は、あくまでも平等門と差別門を分けるのである。そこで楊仁山は差別門を知らないのではないかと指摘するのである。そして、どこまでも如来の願行に基づいて、無緣大悲、普遍平等を平等門としている。

小栗栖香頂は平等門に対して、『觀經』の、

一は至誠心、二は深心、三は回向發願心なり。三心を具せば、必ず彼の国に生まる

〔真宗聖教全書〕一・六〇

の文と、また、

水にあり。月に在らざるなり。是れを以て親疎は衆生の辺事に属するなり。

(以三心十念之因為差別門。正屬衆生辺事。下文水月喻、恰成就我宗。如因衆生、而仏有親疎則、仏應無辺衆生之機、應有無辺之親疎之別。有心則不普。無心則不差。請細思之。觀經云、光明遍照十方世界。念仏衆生攝取不捨。又云、以無緣慈撰諸衆生。此兩句須善融會。若執定一辺、則互相違矣。水清則月明。水濁則月暗。明暗在水。而不
在月。是以親疎屬衆生辺事)

と再び反論を加えるのである。

先ず楊仁山は、三心十念を差別門と見る小栗栖高頂と真つ向から対立するのである。つまり、三心十念の因を以て差別門とすること自体、衆生の偏執によるものであって、正しいものではないといつて次のように主張するのである。それはまるで我宗を成就するにはびつたしであるう。しかし、あくまでも親疎は仏自身にあるのであって、衆生にあるものではないはずである。だからこそ仏は、衆生の機に應じて親疎を著しているのである。従つて、有無の差別がそのまま親疎の別となるのである。故に有心は普遍とならないし、無心は差別がないことになるので、その点を考慮してもつと詳細に検討してほしいというのである。ここに仏の側に立つてみる楊仁山と、衆生の側に立つてみる小栗栖高頂の見解の相違が顕著に見られるのである。

さらに楊仁山は、『觀經』の、

一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を攝取して捨てたまわず。

『真宗聖教全書』一・五七

の文と、同じく、

無縁の慈をもつてもろもろの衆生を摂す。

『真宗聖教全書』一・五七

の両文をもって、仏の光明が十方の世界を照らし、衆生を捨てないという一点と、無縁の慈を以て衆生を濟度するといふ一点はそれぞれ融会すべきであるという。そのことが大事であり、決して片方のみに執着すべきでないと言張するのである。

次に「水月の喩え」については、小栗栖香頂は水月を能所に分けて説明しているのに対し、楊仁山は水月の喩で大切なことは、水の清濁にあるという。月そのものには清濁はないはずである。故にあくまでも親疎は、衆生の片寄った見解によって生じるのであるというのである。ここでもやはり、一貫して融会と選択の異なりが対立を生んでいることになる。

楊仁山の批判に対して今度は、龍舟が、

按ずるに、諸仏に権実の二智あり。或いは謂く之れ根本智、後得智なり。

(按諸仏有権実二智。或謂之根本智、後得智)

と述べて、佛の自内証を権智実智の二智と見なし、また、根本智と後得智に分けて述べている。

龍舟によれば、根本の実智は法性の理を照らすため、諸仏は平等である。だから親疎はない。後得の権智は、則ち俗諦の事を照らすため、随縁して差別があるというのである。ここでは智を理と事とに分けて、平等差別を区分している。

もとより小栗栖香頂と同じく、衆生の機が無辺であるので仏もそれに応じて無辺となると龍舟はいうのである。それは恰も仏が「瓔珞の細腰の衣を服し、或いは丈文六弊垢の身を現ずる」ようなものであるという。仏の真理は、衆生の機に随縁して顕現するといふのである。

そしてさらに龍舟は、善導の『往生礼讚』の、

諸仏の所証は平等にしてこれ一なれども、もし願行をもつて来し収むるに因縁なきにあらず。

〔真宗聖教全書〕一・六五二

の文を引用して、平等なる仏の所証は一つであるが、願行を以てすれば全てが因縁でないものは無いという。龍舟は、この文こそが小栗栖香頂の言い分の基であるというのである。それはまさしく後得智そのものである。

さらに龍舟は、

然るに高見は但親疎を以て衆生の辺事に属す。謂く仏に親疎無し。仏に親疎無きは則ち但実智に足や。権智を要せず。高見は復觀經の撰取不捨を割し、無縁の慈の兩文を以て一を差別となし。一を平等となす。

(然高見但以親疎属衆生辺事。謂仏無親疎。仏無親疎則但実智足矣。不要権智。高見復割觀經撰取不捨、以無縁慈兩文一為差別。一為平等)

と述べている。

龍舟は前述した如く、智を実智権智に分け、仏に親疎は無いというのである。そして、楊仁山に対しては、あなたは衆生の辺事で親疎を問題にするが、若し仏に親疎がなければ、実智で足りるのですか。権智は必要ではないでしょうか。というのである。

また、先述した觀經二文についても、あなたは觀經で説かれる撰取不捨について、攝取と不捨を分割して捉えているのではないか。そして、無縁の慈の兩文の一つを取って平等とし、一つを取って差別としているのではないのでしょうか。ここにも小栗栖香頂・龍舟と楊仁山には、重複するが、融会と選択という埋めがたい見解の相違があるのである。

龍舟は、どこまでも平等を仰げば実智は所照となり、若し実智が平等を照らしたならば、仏そのものを生じること

なく、従つて迷悟することも無いはずであると主張するのである。故に「水月は一分の喩である」と、それ以上のことを弁明することなくこの論争は終わるのである。

第六章 念仏往生の願

法然は『選択集』本願章で、『大無量寿経』、善導の『観念法門』、『往生礼讃』を以て念仏往生について述べている。

即ち『大無量寿経』十八願文では、十方の衆生が、心に深く信じて往生浄土を願ひ、念仏し続け、それが十念一念で命終に至るまで、必ず解脱せしめずにはおかない。もし正覚できなければ、自分は成仏しないという誓願である。その『大無量寿経』の誓願を善導は、称名念仏するのには一生涯のつとめから、下は十声の念仏に至るまで、如来の本願力によつて必ず救われるというのである。また、法蔵菩薩は、今現に極樂浄土で阿弥陀仏として顕現しているというのである。故に善導、法然に依れば、いつでもどこでも誰でも称名念仏すれば必ず往生するというのである。これこそ凡夫往生の道を開現したものであるといつてよい。註五

それに対して楊仁山は、『評選択集』で、

兩段の文を引き、皆な下至十声を作し、十念は是れ浅の行に至るを見るべし。而も真宗教旨は反つて此の行駕を以て九品の上とするとは何なりや。

〔兩段引文。皆作下至十声。可見十念是至淺之行。而真宗教旨。反以此行駕九品之上。何也〕

と述べている。

楊仁山は、この引文はみな下至十声の念仏を作すものであるという。もとより『大無量寿經』十八願の願意は、如来の本願力によって衆生は必ず救われるという。若し衆生の一人ひとりが往生できなければ、如来は仏にならないという。楊仁山は、この十念十声は浅の行に至ると見るべきであるという。即ち真宗の教旨は、反つてこの九品の上の行を加えるのは何であるかというのである。

実は、法然は、この願文を凡夫宗教としての称名本願として受け止めているのである。それは善導の、經文の義を料簡し、さらに三昧発得の上の証言であるという深い考慮をもつてのことである。もしこの善導の開頭がなかったならば、凡夫往生の門は永遠に閉ざされていたかもしれない。故に法然は九品の上を否定したのではなく、あくまでも末代の悪人といわれる衆生の凡夫としての往生が課題であつたのである。

かかる楊仁山に対して、小栗栖香頂は『念仏圓通』で、

解して曰く、居士の痼疾は焉に在り。集主の初めに第十八願を引き、次に觀念法門を引き、次に往生礼讚を引くは是れ善導を以て、第十八願を釋すなり。本願の十念は、古師を以て、心念意念と為す。善導之を楷定して十声、称名と為す。下至とは、上尽一形に対する也。上尽一形の念仏は、亦往生すべし。下の十声一声の念仏も、亦往生すべし。

(解曰、居士之痼疾在焉。集主初引第十八願、次引觀念法門、次引往生礼讚是以善導、釋第十八願也。本願之十念、古師以、為心念意念。善導楷定之為十声、為称名。下至者、对上尽一形也。上尽一形之念仏、亦可往生。下至十声一声之念仏、亦可往生)

と述べるのである。

小栗栖香頂は、少し感情的になりながら楊仁山の批判は、もう身に付いたくせのようであるというのである。くどいようであるが、乃至下至について、法然は、『大無量寿経』の十八願の文を引いて乃至といい、善導は『觀念法門』、『往生礼讚』を以て下至といつて十八願文を解釈しているのである。なぜ法然が、本願の十念を善導の解釈により理解しようとしているかといえは、善導以前の諸師は、一樣に本願念仏を「心念意念」としていた。ところが善導は古今楷定して、十声を称名となし、「下至十声」の下至とは、上尽一形の念仏であり、まさしくそれこそ往生すべき念仏であるというのである。故に小栗栖香頂は、十声一声の念仏は必ず往生すべきものであると主張するのである。

そして小栗栖香頂はさらに、

諸師は十念を以て観念、意念の念と為す。弥陀大悲の本願は、是れが為に閉塞して、凡夫入報の大道は是れが為に断絶す。善導は力を振るいて之を掃壊し、以て十声の称名と為し、弥陀の大悲は皎然として世を照らすなり。

(諸師以十念為観念意念。弥陀大悲本願、為是閉塞、凡夫入報大道為是断絶。善導振力掃壊之、以為十声之称名、

弥陀之大悲。皎然照世)

と述べるのである。

小栗栖香頂は、善導が力を振り絞って古今楷定して十声の称名念仏を打ち出したことにより、初めて弥陀大悲が世を照らすことになったといっても過言でないというのである。

重複するが、善導以前の諸師は、十念の念を「観念意念」の念と見なしていた。つまり、十念往生の願というのであるが、その願は上は一生を尽くしての念仏を捨て、下は一回だけの念仏を切り捨てることになるのである。それでは弥陀大悲の本願は、仏の世界に閉塞して衆生の手元に届かないことになってしまう。ましてや凡夫の救われるべき念仏の大道は、衆生と断絶することになってしまう。それに対して、善導だけは総合的な意味で念仏往生の願としているのである。その願は上尽一形の念仏を取り入れ、下は一回だけの念仏を取り入れているのである。小栗栖香頂は、ここに善導を讃仰する意味があると主張するのである。

すると楊仁山は、続いて、

前の第三章は道綽を引いて十方衆生を釋し、以て下々の機となすなり。則ち道綽亦破法するや。

(前第三章引道綽釋十方衆生、以為下々之機。則道綽亦破法矣)

とその非を責めるのである。楊仁山は、もう既に道綽禪師は、『大無量壽經』の教えにより十方衆生の言葉を明らかにしているのに、今また下々の機とするのは、それでは道綽も法を破っているというのか、と批判するのである。

それに対し、小栗栖香頂は答えず、龍舟が、

按ずるに、願文は既に十方と言う。五乗は咸在なり、何ら局て下々となす乎。但本願の勝益を示して之を言うとなす。猶法華は二乗を会し而も一乗の用益を昭す也。五乗は已に撰す。何ら至浅と云う乎。念仏章を讚歎して参看を請わんや。

(按願文既言十方。五乗咸在、何局下々乎。但為示本願勝益言之。猶法華會二乘而一乘之用益昭也。五乗已撰。何云至浅乎。讚歎念仏章。請参看焉。)

と答えるのである。龍舟によれば、もう願文で十方といているのに、どうして五乗が皆悉く存在し、なおかつ分極されるのかというのである。法然は本願の勝益を以て十方を説くのである。法華は二乗を会通して一乗の勝益を説いている。なのはどうして至浅といわれるのかと批判するのである。

また、小栗栖香頂は、楊仁山に対して、

居士十念を以て至浅の行と為し、何が其れ法を破するの甚だしきや。弥陀因位はは五劫思惟、永劫に修行し、称名一行を以て凡夫入報の因と為す。居士之を以て至浅と為す。是れ五劫榮劫の大悲を破毀するに非ざる哉。

(居士以十念為至浅之行、何其破法之甚。弥陀因位五劫思惟、永劫修行、以称名一行為凡夫入報之因。居士以之為至浅。是非破毀五劫榮劫之大悲哉)

と述べるのである。

十念と十声についていえば、『大無量寿経』では十念といい、善導は十声といているが、小栗栖香頂は、念と声は同一であるという。決して浅とか勝とかに分けるべきではないというのである。

小栗栖香頂は、十念について、楊仁山が十念を浅とすることに対して批判するのである。どうして十念の念仏が浅に至る行となるのか。さらに十念が法を破ることになるのか。むしろ阿弥陀如来の因位の願よりすれば、五劫の間思惟し修行した目的は、称名一行によって凡夫往生の因となすことであつたのではなからうか。むしろ楊仁山の方が、阿弥陀仏の永劫の大悲を破るものではないか、と批判するのである。

そしてさらに小栗栖高頂は、

楊仁山と小栗栖香頂 (六)

居士十声を以て浅と為す。九品を以て勝と為す。是れ聖道を知りて浄土を知らざるなり。自力を知りて而も他力を知らざるなり。諸行往生を知りて念仏往生を知らざるなり。若し聖道を以て之を論ずれば、則ち定散は勝なるや。十声は劣なるや。若し浄土を以て之を論ぜば、則ち第十八願、定散を以て正因と為さず。単に念仏を以て正因と為す。(居士以十声為浅。以九品為勝。是知聖道而不知浄土也。知自力而不知他力也。知諸行往生而不知念仏往生也。若以聖道論之、則定散勝矣。十声劣矣。若以浄土を以論之、則第十八願、不以定散為正因。単以念仏為正因)

と述べ、善導の『観経疏』の文を引用して論証するのである。

また、十声については、楊仁山はどうして十声を浅とし、九品を勝としているのか。それこそ楊仁山は自力聖道の立場に立って、他力浄土については知らないのではないかというのである。それはまたどこまでも諸行念仏の世界であり、念仏往生について知らないといってもよいであろうと批判するのである。

今、楊仁山は、聖道の立場でいえば、定散を勝となすのか。十声を劣と作すのか問うのである。一方、浄土の立場に立てば、十八願は定散を以て正因となさないことになる。どこまでも小栗栖香頂は、称名念仏の一行を以て浄土往生の正因としているのである。

上來定散兩門の益を説くといへども、仏の本願に望むるに、意、衆生をして一向にもつばら弥陀仏の名を称せしむるにあり。

『真宗聖教全書』一・五五八

の文と、また同じく

一には一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。

『真宗聖教全書』一・五三八

の文を引くのである。

小栗栖香頂は、善導の定散兩門の益を説くのは、仏の本願を望む意味に於いて、衆生は一心一向に専ら阿弥陀仏の名を称すからである。

『観経疏』序正で説かれる定散二善は、弥陀の本願ではない。これは善導の流通の持名である。それを今本願としているのである。

また善導は、一心専念弥陀名号を正定の業と名ずけている。それは彼の仏願に順じるためである。ところが定散九品は、仏願に順じることがないのである。ただ十声の称名は仏願に順ずるのである。故に仏の本願に順じない雑行は、ど

こまで行っても往生はできないというのである。

善導の教学を以て論証しようとしている小栗栖香頂に対して、楊仁山は、

誠に此の言の如くなれば、則ち善導觀經を疏するに数万字にして、大に必せざるべし。即ち仏説三部經の法は又虚説に属す。単に第十八願一條を説けば、足りるや。

(誠如此言、則善導疏觀經。数万字、大可不必。即仏説三部經法亦属虚説。單説第十八願一條、足矣)

と再び批判するのである。

楊仁山によれば、そこまでいえば、善導が『觀經』を解釈するのに著した疏は、数万字を要しているのではないか。それを大して必要ないといわれるのならば、浄土三部經で説かれた真実の法は全く虚説となり、単に十八願の一條を解けば充分足りるのではないか、と反論するのである。

すると龍舟は、

按ずるに、一目の網では、鳥を得るべからず。故に弥陀は第十八の願の後に於いて、更に十九二十の兩願を起こし、

逗るを以て直ちに十八の機に入ること能わず。乃ち兩願の所以は、方便と為す也。弥陀は已に然り。釈迦は当たらず然らず。是に於いて大經の後、更に觀小二經を説く。猶華嚴の後、阿含般若を説き、遂に法華に帰すがごとしか。誠に高見の如きは、則ち三藏十二部皆故紙と為すや。何ぞ皆だ二經にして而も已のみならんや。

(按一目之網、不可得鳥。故於弥陀第十八願後、更起十九二十之兩願、以逗不能直入十八之機。乃兩願之所以、為方便也。弥陀已然。釈迦不当不然。於是乎。大經之後、更説觀小二經。猶華嚴之後、説阿含般若、遂歸法華乎。誠如高見、則三藏十二部。皆為故紙矣。何啻二經而已哉)

と答えるのである。

一目の網ではなかなか鳥を捕まえるわけにはいかない。だから、阿弥陀如来は、即座に十八願の機縁に出会えない衆生のために、十八願を説いた後、そこに止まることなく方便として十九願二十願を説くのである。釈尊はまだしも、阿弥陀如来は既にそのことが分かっているのである。『大無量壽經』の後『觀經』と『阿弥陀經』が説かれ、『華嚴經』の後、『阿含經』『般若經』等が説かれるのと同じである。龍舟は、居士は三藏十二部をほご紙とされるのですか。どうして単に二經ばかりで止めてしまおうとされるのですか、と反論するのである。

もとより小栗栖香頂も、

居士定散の積有るを知りて、而も流通の積有るを知らず。善導一代の大勲は、流通の積に在り。故に弥陀大悲の本願を知るところを要せば、須く選択集に従い善導に入るべし。善導流通の積を以て第十八願に入は則ち弥陀の本意なり。瞭然とし火を觀るが如く有りや。

(居士知有定散之積、而不知有流通之積。善導一代之大勲、在流通之積。故要知弥陀大悲之本願、須從選択集入善導。以善導流通之積。入第十八願則弥陀之本意。瞭然有如觀火矣)

と述べている。

小栗栖香頂は、居士は善導の定散二善の解釈はご存じであると思うが、どうして善導の解釈が流通の持名となったのかご存じないのではないかというのである。善導の善導たる所以は、流通の解釈にあるというのである。若し弥陀の本願を解釈しようと思えば、先ず『選択集』を読むことから善導の教学に入り、善導の教学を以て弥陀の十八願の本願に入るべきである。小栗栖香頂は、これは火を見るよりも明らかなことであると述べ第六章の論争は終わるのである。

おわりに

以上ここまで『念仏圓通』の「親疎の行」「念仏往生の願」について、楊仁山、小栗栖高頂、龍舟の論争を通して考察してきた。

善導、法然、親鸞の流れを汲む本願念仏の浄土の教えと、楊仁山に代表とされる浄土の教えとはかなり隔たりがあることが明らかになった。今、一言で言えば、如来と衆生の關係を選択としてみるか、円融としてみるかの立場の異なりは避けがたい事柄であった。そして、「念仏申す身」は、如来他力廻向のはたらきなのか、衆生の自力の求道心より生ずるものなのか、互いに意見が異なっている。向後かかる課題を通して更に七章以降を見ていきたいと思う。

(二〇〇七・九・三〇脱)

註

- 註一 筆者はこれまで、「楊仁山と小栗栖香頂」と題して、同朋仏教38号(一)(二〇〇二年七月)、『同朋大学論叢』八十七号(二)(二〇〇三年六月)、『同朋仏教』41号(三)(二〇〇五年七月)、『真宗研究』49輯(二〇〇六年一月)(四)、『東海仏教』五三輯(五)(二〇〇七年)に発表している。今回はその統編である。『評選択集』『念仏圓通』『評小栗栖念仏圓通』『念仏圓通統紹』については漢文を付加。なお一々の出典箇所は略。『大正新脩大藏經』、『真宗聖教全書』は書き下し文に改めた。
- 註二 各章の名称は筆者が付加。
- 註三 『東海仏教』五三輯所収の拙稿「近代日中浄土教論駁」の第四章「親縁疎縁」の項参照。
- 註四 今東本願寺本では、悲とあるが、金陵本では慈とある
- 註五 詳しくは拙書『中国華嚴浄土思想』第五章「楊仁山の日本浄土教批判」二七五頁～二七八頁参照。