

佛教文化研究

第41號

選撰本願念仏集特集（1）

淨土宗教學院

1 9 9 6

佛教文化研究 第四十一号

選択本願念仏集特集(1)

目次

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について……………坪井俊映 一

『選択集』における基礎語について……………峰島旭雄 二

法然浄土教における諸行往生の可否……………安達俊英 三

—『選択集』第二章・第十二章を中心に—

有部の法体系におけるAppendix—「不定」法考—……………西村実則 五

『往生要義記』第一—訓み下しと現代語譯(四)—等活地獄の様相……………本庄良文 五

浄土宗歌謡史(序)—特に法然上人の和歌について—……………伊藤真宏 七

Honen's Hermeneutical Thought……………Takatoshi HIROKAWA 1

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について

坪 井 俊 映

一

真迢の『念仏選推評』の序に、

明禪法印曰（日本朝勸諭浄土） 弘（通）念仏（其人）不（乏）矣（然）末（有）下
如（吉）水（信）謗（懸）躑（古今）者（上） 其信謗（来也）蓋（由）專念之勸（発） 其所（レ）
立（戻）庸情（超）常格（則）信與（レ）謗共（レ）宜（也）

といつて、わが国において浄土往生を説き、念仏を弘めた人師は数多くあるが、その中で信頼と誹謗とともに古今の諸師に越える人は法然上人（以下、敬称略）である。その理由は専修念仏一行往生説を説いたことによるもので、説くところは平易であるが、常軌を越えたものであるから、多くの人に信頼されるとともに誹謗されるのも尤もなことであると評している。

法然が専修念仏「一行往生説を提唱された依り所は「偏依善導一師」といわれているごとく、善導の教えによられたのであるが、善導の著五部九卷ある中、特に『観経疏』散善義に説く三心釈と『往生礼讃』および

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について

『観念法門』に明す第十八願の釈義である。そして『観経疏』三心釈の下に明す「順彼仏願故」の称名に、さらに弥陀、釈迦、諸仏が『浄土三部経』および『般舟三昧経』において、諸種の往生行が明されている中、特に称名念仏に対して特別の価値を付与されているとして、善導の本願念仏説に加えて三仏の八選択なる新しい意義と価値を見出された。

そして、阿弥陀仏が称名念仏を特に選択された理由について、『選択集』には「聖意測りがたし」といって、仏の意はわからないが推測してみると、阿弥陀仏が本願に誓われたのは、念仏は諸行（余行）より勝れた行であり、易行であるからであるとし、その勝行について「名号は万徳の帰するところなり」といって、念仏と諸行（余行）を屋舎と屋舎を構成する棟梁との関係を持って示し、屋舎は全体であるに對し、棟梁はその部分に過ぎない。名号は仏名であるから、仏の具有される内証外用の一切の「さとり」の功德が蔵されているに對し、諸行（余行）は棟梁のごとく、仏の功德の一部にしか過ぎない。

したがって称名念仏は往生行として諸行（余行）より勝れ、諸行に優

先する行であり、諸行は一部に過ぎないから劣るというて、「仏の名号の功德は余の一切の功德に勝れたり」と説かれている。

さらに易行についても「念仏は易きがゆえに一切に通ず、諸行は難きが故に諸機に通ぜず」というて、称名念仏は誰でも行ずることのできる普遍性を持った行であるから易行であり、仏の大悲具現の平等往生の行なることを明かされた。

法然のかゝる称名念仏易勝説に対する批判非難は生前滅後にわたって多くの人師によってなされ、「信謗はるかに古今に踰ゆる」ものがあるが、その誹謗の主たるものは称名勝行説に関するものと思われる。法然の生前におけるもっとも厳しい批判と思われるものに「興福寺奏状（貞慶草）」が説く念仏批判がある。

「興福寺奏状」は九ヶ条にわたって法然の専修念仏を批判しているが、念仏については第七条に「誤念仏失」として左のごとく説く、

先於_レ所念_レ仏 有_レ名有_レ体 其体中有_レ事有_レ理 次付_レ能念之相
或口称_レ或心念 彼心念中 或繫念 或観念 彼観念中 自_レ散位
至_レ定位 自_レ有漏_レ及_レ無漏 浅深重々 前劣後勝 然者口唱名号
不観不定 是念仏之中 粗也浅也……是弥陀本願 有_二四十八_一 念
仏往生 第十八願也 可_レ隠爾許大願 唯以_二一種_一 号_二本願哉
付_二彼一願_一 乃至十念者 挙_二其最下_一也 以_レ観念_レ為_レ本 下及_二口
称_一 以_二多念_一為_レ本 不_レ捨_二十念_一 是大悲至深 仏力尤大也、其
易_レ導易_レ生者 観念也 多念也……念仏之名 兼_二観与口_一……観經
付属之文 善導一期之行 唯在_二仏名_一 誘_二下機_一之方便也^②

というて、称名念仏は粗行、浅行、下機誘引の方便の行であるとし、観

念より劣った行としている。かゝる考えは法然当時の南都北嶺の仏教者一般の考えであったと思われる。しかし称名念仏は、それ以前より弘く行われていたもので、種々な意味を持って行ぜられていた。

二

「浄土三部経」の中で南無阿弥陀仏の口称名号を説くものは『観無量寿経』である。その下品上生と下品下生には、悪人が臨終にあたり善知識のすゝめによって称名念仏して往生を遂げたことを記している。この称名念仏がいかなる意味で唱えられたかは、経文には見ることができないが、おそらく善知識のすゝめによって阿弥陀仏の大悲大威徳力を信じて唱えたものと思われる。しかし、これは悪人罪人の臨終における往生行であって、上品・中品の往生人は大乘戒小乗戒をたもち諸種の善根を行い、菩提心をおこして往生を遂げた聖者である。したがって、称名念仏は十悪や五逆罪を犯した悪人罪人の行であって、劣機の修する行とされている。

称名念仏を修行の一法とされたのは、叡山天台宗の慈覚大師円仁である。円仁は帰朝の後、叡山虚空蔵尾に常行三昧堂を建立して、中国より伝えた法照禪師の五会念仏法によって常行三昧を修したといわれる。常行三昧は観念と口称とを双修する行で、『摩訶止観』によると、

九十日口常唱_二阿弥陀仏名_一 無_二休息_一 九十日心常念_二阿弥陀仏_一
無_二休息_一 或_ハ唱念俱運 或_ハ先念後唱 或_ハ先唱後念 唱念相継続_二無_二休息_一^③

とあって、称名は観念とともに三昧と成就するための手段として行ぜら

れたようである。

この叡山に伝わった観念と口称念仏を理論化し、また実践した人に恵心僧都源信がある。

源信はその著『往生要集』の初めに、

夫^レ往生極樂之教行^ハ 濁世末代之目足也 道俗貴賤誰^カ不^レ歸者^{アラシ} 但^シ顯密^ノ教法其文非^ニ一^ニ 事理^ノ業因^ノ其行惟多^シ 利智精進之人^ハ 未^タ為^レ難^ト如^キ予^カ頑魯之者^{セシヤ} 豈敢^セ也^ヤ

といつて、濁世末代にふさわしい教法は浄土教であるとして、往生行に五念門を明している。そしてその中心たる観察門において、別想観、総想観、雜略観、極略観の修法を説き、続いて、

若有^ハ不^レ堪^ル觀念^{スルニ} 相好^キ 或依^リ歸命想^ニ 或依^リ摂想^ニ 或依^リ往生想^ニ 應^ニ一心称念^ス

といつて、仏の相好を観念するに堪えざるものは一心に称念すべしとて、称念をすゝめている。称念とは観察門において明かす行であるから称名係念と解すべきであろう。すなわち仏に思いを係けて称名することである。源信は自から「頑魯之者」「下品三生豈非^ヤ我分^ニ耶」ともいって、称念念仏二十俱胝遍を行じたことを伝えている。しかし、源信は称念念仏は「観念不堪者の行」であり、劣機の行としていたようである。

また無常観によって励声念仏をすゝめた人に南都の永観がある。永観は『往生十因』の初めに、

無常^ノ暴風^ハ不^レ論^ニ神遷^ヲ 尊精^ノ猛鬼^ハ不^レ折^ニ貴賤^ヲ 生死必然^{ナリ}……又何^ノ早^ク提^テ万事^ヲ速^ニ求^ニ一心^ヲ 依^テ道綽^ノ之遺誠^ニ 火急^ニ称名^シ 順^テ懷感^ノ旧儀^ニ 励声^ニ念^シ 有時^ハ五体投地^{シテ} 称念^シ 有時^ハ合掌^{シテ}當^レ額^ニ專念^{セヨ}

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について

と説いて無常の世であり、生死必然の身であるから励声念仏すべしといつて称念の行を説きすゝめている。そして念仏の念を憶念と解して、「但憶^ニ念^ニ阿弥陀仏^ニ」若総相若別相 随^テ所觀縁^ニ 心無^ニ他^ニ想^ニ十念^ヲ相^{スベシ}続^{スベシ}」と説いて、仏の総相別相の憶念をすゝめて、その成就（業事成弁）を十念といっている。しかし、また「但称^モ名^モ号^モ亦復^{タシ}如^シ是^ニ」ともいって、称名のみによる憶念成就をも説いている。したがって、永観も憶念（観念）と称名との双修を説いたものと思われるが、称名より憶念観念を重視しているようである。しかしながら永観は臨終における十念を重んじて、「臨終之心極猛利故 十念能滅^ク多劫罪^ヲ」といい、憶念（観念）のできぬものは「更相開曉^{シテハ} 為^ニ称^テ南無阿弥陀仏^ニ 南無阿弥陀仏^ニ 声声相次使^テ成^テ十念^ヲ」と説いて、臨終における称名念仏による十念成就をすゝめている。しかし、永観は南無阿弥陀仏について、

今此^ノ仏号^ハ文字雖^モ少^ト 具^ニ足^ニ衆^ノ徳^ヲ 如^シ如意珠^ノ形体雖^モ少^ト 雨^ニ無量財^ヲ 何況^ニ四十二字^ノ功德^ノ円融無礙^ニ 一字各攝^ス諸字^ノ功德^ヲ 阿弥陀名^ハ如^シ是^ニ 無量不可思議功德^ヲ 合成^{セリ} 一称^{ヒレハ}南無阿弥陀仏^ニ即成^ス広大無尽^ノ善根^ニ

と説いて、南無阿弥陀仏の六字の各号に無量不可思議の功德があるから一たび称うれば広大な善根功德を得ることができるという。さらに「弥陀名号始過^シ二大陀羅尼之徳^ニ」と説いて、真言密呪以上の功德のあるものとしてゐる。永観は、称名を陀羅尼神呪的に考えたのであろう。

次に「称念阿弥陀之行愚智共從^ニ 良以契^テ時称^ニ機故^ニ」といつて、称念弥陀の行をもって時機相応の行としたのは珍海である。珍海は称念について『決定往生集』の第四修行相において、

心口称念更無雜想^ニ 念々^シ注心^シ 声々相續^{セハ} 心眼即開^テ 得^ル見^シ彼^ニ 仏^ニ

といい、さらに、

今此口称三昧^ハ是禪門之秘事也 其身既兼^テ行坐^ニ 口亦通^{ベシ}語默^ニ

ともいって、憶念（係念）称名の行を説いている。そして、この憶念（係念）称名の行をもって、本願に順ずる行とし、第二十願を出している。第二十願とは「聞^テ我名号^ヲ 係^ケ念^ヲ我国^ニ 植^エ諸徳本^ヲ 至心廻向^ニ 欲^シ生^{ント}我國^ニ 不果遂^ニ者 不^レ取^テ正覚^ヲ」の文であって、係念定生願といわれるものである。すなわち珍海は係念称名をもって第二十願相應の行としたのであって、称念の行を本願としたことは注目すべきものであるが、観念を離れざる称名をいうことができる。

以上、常行三昧を初めとして源信、永観、珍海等の称名に対する考えを見たのであるが、いずれも観念を離れざる称名であって、観念の内容が次第に簡略化されて係念とされているが、観称双修の範囲を出ざる称名ということが出来る。

このほかに唱える称名念仏を呪文神呪のごとく考えて、ひろく民衆を教化した人に空也がある。空也は山の念仏を市井の念仏とした人といわれ、『日本往生極楽記』には、

天慶以往 道場聚落修^{スルモ} 念仏三昧^ヲ希有也 何況小人愚女多^ク忌^ヲ 上人來後 自唱^ラ令^ム他^{ムヲシテ} 唱^ヒ之^ヲ 爾後^ニ拳^テ世念^ヲ仏為^レ事 誠是上人化度衆生之力也^{（六）}

とあって、空也は小人愚女といわれる市井の人びとに称名念仏を弘めた。空也は伝によると五歳七道の靈地靈場に足をのばし、道路をつけ橋を掛

け、破れたる堂宇を修復し、山野に放棄された無縁の屍を火葬し、つねに弥陀名号を唱えて人びとを教化したといわれる。阿弥陀聖、市ひじりといわれて、市井の人びとより慕われた人である。空也の説いた念仏は、教化の対象が主として小人愚女といわれる市井人であるために、呪文神呪のごとく功德ある称名念仏として人びとにすゝめたのであろう。それは、おそらく死者の鎮魂と得脱および攘災招福を願ったものと思われる。

さらに注目すべきことは、平安中期以降に盛んになった数量信仰である。これは称名念仏、經典誦誦、写経、誦呪等の諸種の行について行ずる数量の多寡によって功德の大小を信ずる信仰である。恵心僧都も『統本朝往主伝』によると「念仏二十俱胝遍、奉読大乘經五万五千五百、法華經八千卷^云」とあり、その他各種の往生伝には称名念仏を数多く唱え、中には百万遍の念仏を行じて往生を遂げた人のあることを伝えている。法然の帰依者である藤原兼実も百万遍念仏を行じたことが『玉葉』に見られる。これらは主として一人の念仏行であるが、良忍を祖とする功德融通の信仰が生れて、多人数による合唱形態の融通念仏信仰が行われた。

この称名念仏の数量信仰は密教が説く神呪陀羅尼の信仰に類似せるもので、呪文化せる称名念仏といふことができる。

以上、簡略に法然以前に行われた称名念仏を概観したのであるが、南都北嶺の仏教者は観念の内容に粗細の別はあるが、いずれも観念称名の双修を説き、称名に対して観念の優位性を説いて、称名は観念（三昧）を成就する方便行、または観念不堪者の行とされ、「興福寺奏状」が評するごとく浅薄な行、粗雑な行とされていたものであり、他面、市井人

にとりては功德ある称名念仏として呪文のごとく受けとられていたようである。

三

かゝる称名念仏に対する考えに、新しい意味と価値を見出し、称名念仏は阿弥陀仏が選択して本願に誓われた勝れた往生行であり、万人を平等に救済しようとされる仏の大悲具現の易行であることを説かれたのは法然である。法然がかゝる阿弥陀仏の大悲具現の易勝の称名念仏を自証されるには二十五年余の長い求道生活があり、法然をしてかゝる易勝の称名一行往生説に赴かしめたものは、当時の社会争乱に悩み苦しむ大衆があり、世相を教示する末法思想があった。

法然は十八歳の時より叡山黒谷の叡空の許で専心に修学に励まされた。その当時は藤原氏の政治権力の衰退によって源氏平氏の氏族が勃興し、権力争奪のために干戈を交えた社会争乱の時であり、叡山の山法師と奈良の奈良法師は暴状を繰り返して、天災地変があいついで起り、一般民衆は苦悩の底にあった。その時代の人びとは『大集経』や『末法灯明記』に説かれる末法到来、法滅近きかを意識した時代であった。

かゝる世相の中にあつて専心に修行を励んでいられた法然は、この社会苦人問苦を自己一身に受けて、この苦悩の自己を救う教えを求められた。その時の心境を『四十八巻伝』には、

出離の志 深かりしあいだ 諸の教法を信じ 諸の行業を修す お
ほよそ仏教おほしといへども所詮戒定慧の三学をばすぎず……かな
しきかな かなしきかな いかげせん いかげせん こゝに我等如

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について

きは すでに戒定慧三学の器にあらず この三学のほかに 我心に
相応する法門ありや 我身に堪えたる修行やあると よろづの智者
にもとめ 諸の学者にとぶらひしに、をしふるに人もなく しめ
すに輩もなし。⁽⁸⁾

とあつて、三学非器の自己を自覚された法然は、三学非器の自己に相応する教えと行を探索された。かくて二十五年にわたる長い探索求道の道において見出されたものは、善導が『観経疏』三心釈の下に説く就行立信釈に明す「順彼仏願故」の称名念仏であった。

法然が黒谷叡空の室において修学に励まれていた時、浄土門に帰入される契機となったものは恵心僧都源信の『往生要集』である。『一期物語』に「故往生要集、為先達而入浄土門」とあつて、『往生要集』によつて、天台の一心三觀の教えより浄土教に帰入されたのである。しかし、帰入された浄土教は『往生要集』の浄土教であつて、観察門を中心とする五念門による浄土往生を説く教えである。称名は係念称名で観念を離れざる称名であつて、しかも観念不堪者とされる劣機の行である。万人が等しく行ずることができても、勝れた行ではない。

この時代の苦悩を一身に背負つた法然の求道心を満たすものではなかった。これについて『一期物語』には、

於五念門雖名正修念仏、作願廻向是非行体、礼拜讚歎又不
如觀察、觀察中於称名丁寧勸之、為本為云事顯然也 但於
百即百生行相者、讓道綽善導釈、委不述之

とあつて、観察門において称名念仏（称念）が丁寧に説かれているが、観念不堪者の劣機の行であつて百即百生の万人平等往生の教えではない。

この百即百生の教えは道綽善導の教えに求めねばならないとしている。かくして法然は『往生要集』によって浄土教に帰入されたが、五念門の浄土教には満足されず、『往生要集』に引用される善導の釈書を見られたであろう。『往生要集』には善導の『往生礼讃』よりの引用文が九例、『観念法門』よりの引用文が四例、『観経疏』は取意の文であるが四例が引用されている。よってこれらの善導の釈書を見られたことであろう。かくて法然は善導の『往生礼讃』の末尾および『観念法門』の末にある「五種増上縁義」に明す第十八願の釈義を見られたであろう。

『往生礼讃』の末尾に出る第十八願の釈とは、

又如^シ無量寿^ニ云^ニ若我成^レ仏^ニ 十方衆生^ニ 称^ニ我名号^ヲ 下至^ニ十声^ニ 若不^レ生者^ニ 不^レ取^ニ正覚^ヲ 彼仏今^ニ現在^ニ世成^レ仏^ニ 当^レ知本誓重願不^レ虚^シ 衆生称念^ス 必得^ス 往生^ヲ

の文であり、『観念法門』末に記述されている「五種増上縁義」の摂生増上縁においては、

即^チ如^シ無量寿^ニ經^ニ四十八願^ノ中^ニ説^ク 仏言^フ若我成^レ仏^ニ 十方衆生^ニ 願^シ生^ト我^ニ 国^ニ 称^ス 我名字^ニ 下至^ニ十声^ニ 乘^{シテ} 彼願力^ニ 若不^レ生者^ニ 不^レ取^ニ正覚^ヲ

とある文である。この文はいうまでもなく、浄土生因願たる第十八願文を釈したもので「称我名号下至十声」による浄土往生を誓われたことを明かす釈義である。

法然はこの釈義によって、第十八願に説く「乃至十念」が「下至十声」であるとして、「声是念、念是声其意明矣」といって「念声是一」と理解して、十声称仏の称名往生を誓われた願文とされたのである。

元来「念」とは思い出す、記憶すること、スムリティ(Smriti)の

訳語とされ、『唯識論』では五別境の心所の一とされて、記憶し習熟した事物についての不忘失の心とされている。「声」とは音声のことで、聴覚(耳根)の対象となる声境とされているが、ここでは口声のことである。したがって念と声とは本来別のものであるが、しかし称(声、唱)と念とは『摩訶止観』の常行三昧において「或^ハ先念^ニ後唱^ニ 或^ハ先唱^ニ後念^ニ 唱念相統^{シテ} 無^ス休息^{スルコト}」といわれ、また称念と熟語されていることし、常に関連して行ぜられているものである。『摩訶止観』や諸師達は念と唱との関連性の中で念(観念)を重視したに対し、善導は唱に注目して十念を十声と釈したのである。

善導のかかる第十八願の十念即十声の釈義は『観経』の下品下生に説く「令^フ声^ヲ 不^レ絶^ス 具^ニ足^{シテ} 十念^ヲ 称^ス 南無阿弥陀仏^ト」の文意をうけて、第十八願文は十声称仏による浄土往生を誓われた本願とされたのであろう。かかる「念声是一」の考えは従来、劣機の行、浅薄な粗雑な行、または方便行として軽視されていた称名念仏が、阿弥陀仏が本願(第十八願)に誓われた勝れた行たることを明かすものであるとともに、出家のみが行することのできる往生行(菩薩道、五念門)が、大衆に広く開放されたことで、称名念仏の価値と意義を大きく変更させたものである。

四

しかしながら『往生礼讃』や『観念法門』の説によって、称名念仏は阿弥陀仏が本願に誓われた価値ある行であるとされても、観念との関係において善導の『往生礼讃』の前序を見ると、浄土往生行に安心、起行、作業のあることを明かし、安心では『観経』に説く至誠心等の三心、起

行には天親の『往生論』に明かす五念門、作業には恭敬等の四修を明かしている。そして『文殊般若經』に「一行三昧を明すにあたり、「不観相貌」専称名号」とある文について、『往生礼讃』は問答をもうけて、

問曰何故不令作観直遣専称名字者有何意也 答曰乃由衆生障重 境細心粗 識麤神飛 観難成就 是以大聖悲憐 直勤専称名字 正由称名易故 相統即生

とあって、称名は観念の成就しがたい衆生のための行としている。したがって『往生礼讃』では観念が称名念仏に対して優位の行であり、観念が勝、称名が劣とされている。

この観念と称名の価値観を逆転させたものは『観經疏』散善義の深信釈の下に説く就行立信釈である。この文は『選択集』第二章捨難行帰正行篇に全文が引用されている。いま煩をいとわず区分して記す。

観經疏第四云就行立信者 然行有二種 一者正行 二者難行 言正行 專依往生經 行行者名正行 何者是也

といて立信のために行すべき五種の正行の実修を明している。それは、

一心專誦此観經、弥陀經 無量寿經等

一心專注思想観察憶念彼国 報莊嚴

若礼即一心専礼彼仏

若口称即一心専称彼仏

若讚歎供養即一心専讚歎供養

の五種の行を明して、「是名爲正」といって五種は正行なりとし、続いて「又就此正中復有二種」といって、

法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について

一者一心専念弥陀名号 行住坐臥不問時節久近 念々不捨者是名正定之業 順彼仏願故

といて、第四称名正行をもって順彼仏願の正定之業と名づけ、「若礼礼誦等即爲助業」といって、読誦礼拝等の行をもって助業としている。この一心専念弥陀名号の専念は『往生礼讃』の第十八願文の釈によると一心専称弥陀名号であり、本願に順ずる行であるから正定業とし、他の礼拝讚歎等の行をもって称名を助ける助業としている。このことは称名と観念との価値観を逆転したものである。

しかしここで注目すべきことは、正定業と助業を明かす五種正行は立信（深信）のために修すべき五種正行であって、往生行として説かれたものではない。深信の動揺を防ぎ確固たるものにするために、就人立信に併せて説かれた就行立信である。称名を中心として助業を混え修する往生行として説かれたものではない。信心確立のために修すべき五種正行である。

しかしこの説で注目すべきは、称名が重視されて、観念が軽く取り扱われていることである。この立信（深信）のために修すべき五種正行をもって、法然は『選択集』において往生の行相を明かすといいて、浄土往生のために行すべき五種正行とされた。そして称名正行は『往生礼讃』の第十八願にいう称我名号であるから順彼仏願故の正定業であり、観察（観念）は正定業を行ずる人を助ける助業とされた。このことは観念と称名との往生行としての価値観を逆転させたものであるとともに、「浄土三部經」による五念門を中心とするインド（天親）、中国（曇鸞、善導）往生礼讃等）および日本（源信）等の三国にわたる浄土教を根本よ

り変えるものである。

しかしながら、「順彼仏願故」の称名を説く善導の五種正行説と法然が受容した五種正行説とは、上記のごとくその意図において大きな異なりがある。すなわち善導の説く五種正行説は、上來しばしば論じたごとく、就行立信の行であって、深信の動揺を防ぎ確固たる信心（深信）を確立するために修すべき五種類の正行であって、法然が理解したごとく、浄土往生の行としての五種正行ではない。善導と法然との間に五種正行を修する意図に大きな相違が見られる。この両師の考えの相違を解決したものが、法然の夢定中における半金色善導との対面である。

法然の諸伝記にはほとんどが、何等かの意図をもって来現された半金色の善導を説いている。その来現の意図について、(一) 証人として来現されたとするもの、(二) 教法伝授または教示のために来現されたとするもの、(三) 讃歎のために来現されたとするもの等、種々の意図をもって記載されている。これらは後世の伝記作者が法然の意図を考慮し、併せてその当時の専修念仏の教えに対する批判に答えるために記述したものである。法然は夢定中における半金色の善導との対面という靈感によって、自身が自証された「順彼仏願故」の称名念仏一行往生説こそ、善導の本旨であり、阿弥陀仏の衆生済度の本意であることを証得された。これが法然四十三歳の時といわれ、黒谷における二十五年にわたる長い求道の終りを告げるものである。

かかる靈感によって証得された称名念仏は「順彼仏願」の行であるために、諸行に勝れ、また阿弥陀仏の大悲具現の易行であるという法然の称名念仏一行往生説の提唱は、南都北嶺の仏教者が説く出家中心の指導

者の仏教を民衆を中心とする仏教に、日本仏教を大きく転回させたものである。

この法然の本願念仏一行の選取は、善導が『観経疏』散善義の深信釈の下に明す就行立信釈において明かす五種正行をもって浄土往生の行とし、「順彼仏願」なる理由によって選取されたものである。それは法然が二十五年の長きにわたって、末法の社会争乱に悩み苦しむ人びとの苦悩を自己のものとして「われに相応する教やある、わが身に堪たる修行やある」といつて探求されたものであって、「順彼仏願」の称名一行の証得選取には「捨難婦正」「捨聖婦浄」の二選取を内包するものである。

これを理論的に組織されたものが三重選取といわれるもので、『選取集』第一章聖道浄土二門篇と第二章捨難行婦正行篇に明かすところである。そしてさらに称名念仏は阿弥陀仏が第十八願に選取されただけでなく、釈迦および諸仏も「浄土三部経」『般舟三昧経』において諸種の往生行が説かれる中、特に称名念仏に特別の価値を認めていられるとして明かされたものが三仏の八選取である。

かくのごとく法然の専修念仏一行往生説の提唱は、その背景に末法思想によって解説された社会争乱があるが、かかる時機相応という観点よりの一法一行選取の考えは、後に続く栄西の臨済禅、道元の曹洞禅、日蓮の唱題一行説の先駆思想をなすものであるとともに鎌倉新日本仏教を生む基本思想をなすものである。

〔注〕

(一) 『念仏選推評』序（『浄全』八卷六〇五頁）。

- (2) 『興福寺奏狀』(『日仏全』二二卷一四頁)。
- (3) 『摩訶止観』二上(『大正蔵』一二卷四六頁)。
- (4) 『往生要集』(『浄全』一五卷三七頁)。
- (5) 『往生十因』(『浄全』一五卷三七頁)。
- (6) 『日本往生極樂記』(『日本思想大系』七、五〇六頁)。
- (7) 『統本朝往生伝』(『浄全』一七卷二三頁)。
- (8) 『四十八巻伝』(勅修御伝)(『浄全』一六卷一六四頁)。
- (9) 『往生礼讃』(『浄全』四卷三七六頁)。
- (10) 『観念法門』(『浄全』四卷二三三頁)。
- (11) 『往生礼讃』(『浄全』四卷三六五頁)。
- (12) 拙著『法然浄土教の研究』(『法然の自証と半金色善導』(二六頁)参照。付、『選択集』第三念仏往生本願篇の初めに『無量寿経』の第十八願文を出し、続いて「観念法門引」上文「云若我成仏十方……」とまた「往生礼讃同引」上文「云若我成仏十方……」の文あり、両書とも「上の文を引く」とあるから十八願文の引用文があることになるが、『観念法門』『往生礼讃』ともに十八願文の文が見出せないのは如何ん。堪文役の誤りか、「引」を「釈」と解し、「上の文を釈して」なれば意が通すが、如何考へたら良いか。

『選択集』における基礎語について

峰 島 旭 雄

一

『選択集』における基礎語は何であろうか。いうまでもなく、『選択本願念仏集』であるから、〈選択〉〈本願〉〈念仏〉が、まずもって基礎語であることに異論はないであろう。⁽¹⁾そのほかにも、往生・浄土・正定業・正行（助行）等々、かなりの数の基礎語がただちに思い浮かぶのである。

しかしながら、ここで、そもそも『基礎語』とはどのようなものであるかということ、ひとたび顧みる必要があるようにおもわれる。すでに挙げた諸語が基礎語、現今いわれるキーワードであることはいうまでもないが、そのほかに何かそのようなもの、そのような語はないであろうか。

『選択集』にせよ、いずれの優れた宗教書、さらには一般の書でも、それが真の意味でわれわれにとって生（せい）の奥深いところで強く影響を及ぼすような書であるかぎり、これらを読み重ねると、そこには、

『選択集』における基礎語について

全体にわたってなにか一つの調^{しほ}べのごときものあることを感ずる。脈々として流れるなものか、いわばその書の生命（いのち）のごときものに触れる思いがするのである。そのような調べ、ないしは生命が、基礎語となつてその書の中に定位するのである。したがって、『選択集』でいえば、選択・本願・念仏、ないし往生・浄土・正定業・正行（助行）等々が、がっしりとした体系構築の基礎をなすという意味で基礎語として存するのである。

しかしながら、根本にある調べ、生命は必ずしもそのような名詞の形で基礎語として結晶しない場合もありうる。動詞・形容詞・副詞、あるいは接続詞としてさえ、全体のがっしりとした体系の合間・隙間にあって、根本にある調べ、根本にある生命を垣間見させてくれるのである。

小論においては、このような視点から、斜めに『選択集』を捉え、若干の考察をほどこすことにしたい。

しかし、それに先立って、いま述べたことを間接的に裏づける一、二

のことを述べておきたい。

まず、現にいわれるキーワード、その意味での基礎語ではない、いま述べたような意味での基礎語（以下、前者を基礎語A、後者を基礎語Bとあらわす）は、概念規定がなされていないということである。それは、一つには名詞の形として明らかに一つ概念を呈示していないこともあって、人はその語を、その重要さとともに気づかないままできていることが多い。例えば、ドイツの実在哲学者、ヤスパースの数多く、かつ膨大な著書群の中で、実在・超越者・暗号等々、やはり名詞形の基礎語Aがありつつ、ふと見逃がすような基礎語Bがあるのである。それは〈誠実〉（誠実な、誠実に）（Ernst, ernstlich）という語である。これは名詞形の場合もあるけれども、形容詞・副詞の場合が多く、かつ、その場合、ある種の関連語もある（redlich, wahrhaft など）。それらは、なんら概念としては規定されていないが、それらを選び出してみると、優に、ヤスパース哲学の講廓が浮かび上がるのである⁽²⁾。

また、そのような基礎語Bにはむしろ副詞・形容詞・接続詞が多いという点についての哲学的な裏づけがある。アメリカのプラグマティズム、W・ジェイムズは、『プラグマティズム』という代表作を著わしたことは周知のとおりであるが、その奥深い哲学的な思索はむしろ『根本経験論』という著書に述べられてある。根本経験論（radical empiricism）の「根本」（ラジカル）とは、経験なるものを根本的に究明するの意をもっている。その際、ジェイムズが挙げているのは「そして」（and）、「ともに」（with）等の接続詞・前置詞のたぐいであり、これらがわれわれの経験の重要な要素たりうるということである⁽³⁾。

右のごとき基本的な視座設定を、小論の場合に適用して、『選択集』の中に、その意味での基礎語を探れば、どのような語が挙げられるであろうか。

ここでは「しばらく」と「すなわち」の語を取り出してみたい。

二

「しばらく」については、辞典的には次のような規定がある。暫く。須臾⁽¹⁾①少しのあいだ。しばし。暫時。当分の間。②久しいこと。久しぶり。③かりに。かりそめ。（広辞苑）「しばらく」に相当する漢字としては、少・且・姑・頃・暫など（ここでは、且と暫を取り上げることになる）。

『広辞苑』では「しばらく」として「暫」を当てている（且は挙がっていない）「須臾」についてはここでは触れず、別に問題としたい。

『選択集』で「暫」の字を用いて「しばらく」を使っている例は次の二点である。

この靈像^{こころ}特に尊承^{そんそう}すべし、しばらく形を觀れば、罪消え福を増す⁽⁴⁾。

（傍点筆者）

なお他郷にあって、日夜に思惟し、苦しみ堪え忍びず。時として、しばらくも捨てて、耶孃^{やろう}を念ぜざることなし⁽⁵⁾。（傍点筆者）

これらは『西方要訣』からの引用文である。その意味は、もっともふつうの「少しのあいだ」であり、否定の場合も「少しのあいだも……ない」である。ここで、『選択集』において「しばらく」＝「暫」の場合、引用文からであって、私訳的ではないことに、注目しなければならない。

それというのは、以下に取り扱うように、私釈段においては「しばらく」にすべて「且」の字であり、逆にいうと、「しばらく」＝「且」の場合は、法然上人の注釈の中にのみ見出されるということである。

では、「しばらく」＝「且」の場合、右の「暫」と同じく、ふつうの意味で用いられているのであろうか。

基本的には、且を「しばらく」と読む場合の辞書的な意味（いささか、かりに、とりあえず）をはずれることなく、そのかぎりでは「暫」の字を当てる場合の「しばらく」と大差はないといえよう。例えば、次のこときがある。

なかについて出家発心等とは、しばらく、初出および初発心を指せり。⁽⁶⁾

（傍点筆者）

しばらく、有相宗のごときは、三時教を立てて、一代の聖教を判ず。⁽⁷⁾

（傍点筆者）

これらにおいては、「しばらく」は、「とりあえず」、「まずはじめに」というような、ふつうの意味で用いられていると理解されよう。

しかし、問題が聖道門と浄土門、あるいは浄土修行の中でも正雑、正助等の、『選択集』の主旨の根本にかかわるような場合に用いられる「しばらく」に関しては、ふつうの意味であることを前提しながら、そこにある種の独特な深意のあることを、看取するのである。

「略選択」と呼ばれる要文に「しばらく」が記されていることは周知のとおりである。

計みれば、それ速かに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且らく聖道門を闊きて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲

『選択集』における基礎語について

せば、正雑二行の中には、且らくもろもろの雑行を値ちて、選んでまさに正行に帰すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、なお助業を傍にし、選んでまさに正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得、仏の本願によるが故なり。⁽⁸⁾（傍点筆者）

この「しばらく」についての深意はなんであらうか。この要文の解釈の一つを見ると、単なる逐語訳でなく、深意を補って記してあることが分かる。

すでに第一、第二章に明かしたように、苦悩に満ちた迷いの世界をすみやかに離れたいと思うならば、仏道を大きく二種に分つ中、末法のわれらは、先ずもってさとり道の道をばさしおいて、選んで浄土の救いの道に入らねばならない。救いの道に入ろうと思うならば、その行について純一な弥陀浄土の行とさまざまな行と二群とする中、五番等の得失を考え、もろもろの雑行をなげうって、選んで純極樂の正行に帰せねばならない……⁽⁹⁾（傍点筆者）

この解釈（現代語訳）においては、ただ「しばらく」が「先ずもって」というように語として置きかえられてあるだけでなく、「すでに第一、第二章に明かしたように」「末法のわれら」という補いがある。おなじく、「正雑二行に関しても」「五番等の得失を考え」と補われたうえで「しばらく」なのである（ここではこの場合の「しばらく」は訳出されていない）。

すなわち、「しばらく」も深意を感じとられる場合は、そのコンテキ

ストにおいて、背景となる甚深の教義がそこに凝縮されていると見られるのである。このような「しばらく」の語には、前記の「調べ」「生命」の重み、厚みが感得されるのである。⁽¹⁰⁾

「しばらく」がこのような重み、厚みをもつ例をもう一つ挙げよう。

上の三輩の文に准ずるに、念仏のほかに菩提心等の功德を挙げ。何ぞ彼等の功德を歎ぜずして、ただ独り念仏の功德を讃するや。答えて曰く、聖意測り難し。定んで深意あらん。しばらく善導の一意によりてこれを謂わば、原ねるにそれ仏意は正しく直ちに、ただ念仏の行を説かんと欲するといえども、機に随って、一往菩提心等の諸行を説きて、三輩の浅深不同を分別す。……もし念仏に約して、三輩を分別せば、これに二の意あり。⁽¹¹⁾ (傍点筆者)

この要文について、石井教道博士は、「仏の随自意と随他意、本意と非本意、本願と非本願等の価値相異の点をあきらめて沙汰すべきものであると示されたのである。」として、「かみ已に随他（相手の希望に應ずるの意）の前に且らく諸行を説いて三輩の機にあてがわれたのであるが、随自（仏の本意）の前には悉くそれを顧みずして、唯独り念仏を讃歎されたことを知った。然し其独勝の念仏も機にうけて之を行ずるときに三輩の分別が出来るから、あの一念大利無上功德の文意を徒らに安価にとり扱うてはならぬという親心であって、諸行の三輩分別に準じ、又、一念大利に泥む一念義の誤ちを匡さんがためにもとの意もあって、ここに念仏の三輩分別をされたものの如くに考えられる。」という解釈（訳）を与えている。⁽¹²⁾

ここでは、まさしく測り難い聖意がひそんでいるのであり、定んで深

意があるのである。その深意を開顯するにあたり、どうしても、随自意と随他意、本意（仏本意＝仏意）と非本意、本願と非本願等の弁別を必要としたといえよう。この弁別にも注意すべきことがある。それは「方法と内容」という問題である。随自意・随他意は深意開顯の方法にわかれる。これに対して、本意・非本意・本願・非本願は開顯されるべき内容である。すなわち、内容の開顯にはそれにふさわしい方法が要請される。そのような方法に即して真実の内容が開顯されるのである。方法と内容の相即である。そのような事態が「しばらく」というわずか一語の接統語によって示されると考えられる。そのようなみで「しばらく」は重みと厚みもち、この単純な一語に重々無尽のヒダが籠められているのである。

そのような例は親鸞においても見出される。星野元豊博士は『教行信証講解』においてこの点を鋭く指摘しておられる。それは「然るに」の一語である。この接統詞一語によって、通仏教的な菩提心を欠くと批判される浄土教に対して、浄土教には浄土教にふさわしい金剛の菩提心があることが立言されるのである。それは、いわばコペルニクスの転回ともいべき、画期的な内容表明であるが、それが「然るに」の一語によって端的に打ち出されるのである。⁽¹³⁾

三

しかし、親鸞を引照するまでもなく、このように深意を秘めた表現は、『選択集』のうちにまだかなりの数あるのである。

そのようなものとして「しばらく」に関連して、「約して」「略して」

を挙げることができる。しかも「しばらく」と「約して」ないし「略して」は相関連して出るのである。

すなわち、今はさきの布施・持戒ないし孝養父母等の諸行を選捨して、専称仏号を選取す。ゆえに選択と云うなり。しばらく、五の願に約して、略して選択を講ずること、その義かくのごとし。⁽¹⁴⁾

ただし諸宗の立教は正しく今の意にあらず、しばらく浄土宗について、略して二門を明かさば、一は聖道門、二は浄土門なり。⁽¹⁵⁾

これらの引用によって分かるように、四十八願中の五願に集約して選択という教義の根本を論ずるとき——それは略して選択を論ずることでもあるが（したがって、この「略」は省略・簡略の意であるよりはエッセンスを集約する意である）——そこに「しばらく」の語が用いられるのである。したがって、ここに用いられる「しばらく」は「かりそめに」とか「とりあえず」という意味ではなく、むしろ「ほんとうに」「真実に」（正直）の意味でなければならない。ただあくまで表現として、他に対して（随他意）「しばらく」というややあいまいな語となっているにすぎない。前掲の要文（第五章「念仏利益篇」注（11）参照）における「原めるにそれ仏意は正しく直ちに」（正直）ただ念仏の行を説かんと欲すといえども、機に随って、一往菩提心等の諸行を説きて、三輩の浅深不同を分別す。……もし念仏に約して三輩を分別せば、これに二の意あり。」（傍点筆者）がそうであって、この一文は「しばらく、善尊の一意によりてこれを謂わば」で始まっていることに注意したい。なおここに、「一往」の語が出ていることも注意しておく必要がある。「一往」は「再往」を予期する。

『選択集』第三章「念仏往生本願篇」で、同じく「約して」「一往」の

『選択集』における基礎語について

語を用いて、四十八願に約して、一往のおの選択・摂取の義を論ずるところがある。諸仏の土において、あるいは布施をもって往生の行とする土あり、持戒をもって往生の行とする土ありで、「かくのごとく一行をもって、一仏の土に配することは、これしばらく、一往の義なり」とされる。⁽¹⁶⁾しかし、「再往、これを論ぜば、その義不定なり」とされて、一仏の土の中にも多行をもって往生の行とする土があるし、逆に、多仏の土の中に、一行をもって通じて往生の行とする土があることが指摘され、「往生の行は種々不同なり」とされる。そして、このような認識のうえに、「さきの布施・持戒ないし孝養父母等の諸行を選捨して、専約仏号を選取す。ゆえに選択と云うなり。」と断定される。すなわち、この「しばらく」「一往」は選択本願念仏への入口であって、「正直」に言われたのではない。「正直」に言われるのは、諸行を選捨して専称仏号を選取することである。しかも、そのことに関して、「しばらく、五の願に約して、略して選択を論ずる」のであった。

ここでとりまとめると、一往から再往へは、一往が表層で再往が表層がくずされる場合と、逆に、一往が表層で再往でそれが深められる場合との両面があるといえる。それとほぼひとしく、「しばらく」にも、表層へかかわっていわれる場合と、深意へかかわっていわれる場合とがあるといえる。「しばらく」が浄土門の外へかかわる場合と、それが浄土門内部へかかわる場合といってもよからう。

深信因果とは……しばらく天台によれば、謂わく、『華嚴』には
仏・菩薩二種の因果を説き……⁽¹⁷⁾

これは、本来浄土教における深信（因果）を説くところであるが、と

りあえず、諸説ある中で、天台の説を述べるという意であって、「しばらく」が浄土門の外へかかわる場合である。類例としては「しばらく有相宗のごときは、三時教を立てて、一代の聖教を判ず。」⁽¹⁸⁾がある。

四

この「しばらく」(且)が問題とされたことがある。それは香月乗光博士と福井康順博士との間で、浄土宗開宗について争論があったときである。香月博士は、法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説、椎尾弁匡、重松明久、田村円澄、井上光貞、福井康順諸氏の五説を挙げ、これを批判しているが、特に福井博士の「内専修外天台」説について論駁している⁽²⁰⁾。主要点は浄土開宗の時期についての論争であるが、それは同時に、あるいはその根底として、法然浄土教の根源的なあり方にかかわる。香月博士も、他方、「法然教学における行の体系——特に念仏一行の選択における体系について——」「法然上人の開宗における仏教の転換」「一向専修の実践的構造——「廃助傍の三義」についての考察」⁽²¹⁾等の諸論文において、法然浄土教の根源的なあり方に新しい光を当て、それをもととして、浄土開宗の時期という歴史的事実の決着に立ち向かっているということが出来る。ここでは、そのような問題そのものを取り上げるのではなく、「しばらく」(且)とかかわるかぎりにおいて論述することにした。

事実、香月博士は、右の論争において、この「しばらく」(且)に言及しているのである。福井博士が、「送山門起請状」に「叡山黒谷沙門源空敬白」と署してあることなどに依って、「内専修外天台」といって

も、天台を擬態としてではなく、真実の信念からして、法然が奉じていたのではないか、とするのに対して、香月博士は、そこに「暫く難解難入の門を置き、試みに易往易修の道を示す」(傍点筆者)と述べられてあることを典拠として——ただし「暫く」「試みに」は『選択集』における「且く」「約して」「略して」と字句を異にする、この点についてはなお探索を必要とするであろう——「内専修外天台」説に論駁するのである⁽²²⁾。

いずれにせよ、香月説では、法然上人が一向専修を説きながら、諸行を併せ説く、一見矛盾とおもわれることも、上人の深い宗教体験、念仏の実践行において解消され、むしろ、廃立・助正・傍正の三義を経て「但念仏」に到る、あるいは遂に、傍正・助正・廃立とたどり「但念仏」に到る、その経過を体験的に捉え、記述したものにほかならないことになる⁽²³⁾。「念仏は万徳の所帰」なのであって、万行ことごとく選択本願念仏の行の実践的体系の中へ組み込まれるのである。

五

『選択集』においては、「しばらく」のほかに、「すなわち」の語も、注目すべき基礎語であると考えられる。「しばらく」に比して「すなわち」の語は圧倒的に多く、瀕出することは、いうまでもない。「すなわち」には即・便・即便・則・輒などの漢字が用いられており、教義的に重要な場合もある。例えば、『観経』の「もし衆生ありて、かの国に生ぜんと願う者は、三種の心を発して、即便往生す。」⁽²⁴⁾については、いわゆる即便往生であって、不離即と同時即(西山義)など、立ち入った

論議、分類がある。しかし、ここでは、『選択集』第十二章段中の「即」について、「即」を欠くことの意味を探ってみよう。

そこでは、三福九品について述べられている。「九品とは、前の三福を開して、九品の業とす」といわれ、以下、いちいち、上品上生にいわれる慈心不殺は世福の第三の慈心不殺にあたる、というような指摘がなされる。石井教道博士はこれを表にして掲げている。⁽²⁴⁾

このような対照は、上品上生に始まり下品下生で終るのであるが、下品の三生、つまり下品上生・下品中生・下品下生に関しては、次のような特異な点を指摘できる。本文中、三福を開して九品の業となすについては、「上品上生の中に慈心不殺と言うは、すなわち（即）上の世福の中の第三の句に当れり。」に始まって、「つぎに具諸戒行とは、すなわち（即）上の戒福の中の第二の句の具足衆戒に当れり。つぎに説誦大乘とは、すなわち（即）上の行福の中の第三の句の説誦大乘に当れり。つぎに修行六念とは、すなわち（即）上の第三の福の中の第三の句の意なり。」というように続くのである。その中で「……とは、すなわち（即）」という表現で、上品上生から中品下生までくる。⁽²⁵⁾しかし下品に入ると、「下品上生とは、これ十悪の罪人なり。臨終の一念に罪滅して生ずることを得。下品中生はこれ破戒の罪人なり。臨終に仏の依正の功德を聞きて、罪滅して生ずることを得。下品下生はこれ五逆の罪人なり。臨終の十念に罪滅して生ずることを得。」となっており、「すなわち（即）」が欠けている。このことは何を意味するであろうか。それは、上品・中品の場合のように、三福においてただちに対応するものがあるの

『選択集』における基礎語について

下下	下中	下上	品下中	品中中	品上中	品下上	品中上	品上上			九品 三福	
								修	具	慈		
十	念	一	孝	一	受	深	善	行	諸	心	母	父
々	々	々	養	日	持	信	解	六	戒	不		
佛	法	佛	父	一	五	因	義	念	行	殺	養	孝
			母	夜	戒	果	趣		大		長	事
			行	受	等	発			乗		師	奉
			世	持		菩					殺	不
			仁	八		提					心	慈
			慈	戒		心					歸	三
											持	受
											戒	衆
											足	具
											儀	威
											犯	不
											心	提
											善	発
											果	因
											信	深
											乘	大
○	○	○					○	○	○	○	誦	讀

ではなく、欠けていることを意味する。下品は十悪・破戒・五逆の罪人であって、「すなわち」（即）とはいかないのである。そこには条件が加わる。下品上生は「臨終の一念に」、下品中生は「臨終に仏の依正の功德を聞きて」、下品下生は「臨終の十念に」であって、そこではじめて「罪滅して生ずることを得」なのである。では、かかる罪人に一念ないし十念を、また仏の依正の功德を聞くように、いざなうのはだれか。

「この三品は、尋常の時、ただ悪業を造りて往生を求めずといえども、臨終の時始めて善知識に遇いて、すなわち（即）往生を得。」とあるように、臨終の時善知識がいざなうのである。この下品三生は、そのとき即得往生をなしとげるのである。——ここに「すなわち（即）」が用いられる。そして「もし上の三福に准ぜば第三福の大乗の意なり」といわれ、石井教道博士の表にも、大乗＝読誦大乘として対応が記せられている。つまり、ただちに「すなわち（即）」ではなく「准ぜば」なのである。上品・中品に比較してこのような表現上の差異は、深甚の会意ありと考えられる。

はたして、古来、この点はやはり問題とされ、浄土宗義、西山義、真宗義等において論議されている。理論的には、行福の中に念仏を摂することになるので、正定業の念仏を非定非散とする西山義では問題となり、行観（覚融）は傍正位でこれを釈している。真宗義では、かの顕彰隱密の義で釈す。これに対して、浄土宗義では、行福の中に念仏を摂することによってかえって念仏の甚勝なることが明らかにされるとする。⁽²⁹⁾

ここでは、右のごとき論議にかかわるのではなく、『選択集』における「すなわち（即）」の用い方のかぎりでの問題として取り扱うことにする。その場合、「すなわち（即）」が欠けていることが、かえって念仏の甚勝の意を明らかにするとともに、法然上人のこの私釈段における、宗教なりいし浄土教の論理の精密さ——それは宗教ないし浄土教体験の深さに伴う——を示すものであると、捉えられるのである。このことは、「すなわち（即）」の一字にしてもおろそかにせず、宗教（浄土教）の論理を展開している好例とみなすことができる。

以上述べたように、『選択集』における基礎語として、「しばらく」「すなわち」、これに伴って「約して」「略して」等の、名詞でない、助詞・接続詞の類が、動態的に、あるいは一つのリズムをなして、選択・本願・念仏等の本来の基礎語のあいまを縫うように、作動していることが知られるのである。

小論においては、とりあえず『選択集』に限ったうえ、その範囲での挙示も必ずしも充分とはいいがたい。今後の論究に俟つことにしたい。

〔注〕

- (1) 『布教・教化指針』（浄土宗刊）において、平成七・八・九年度の三年間にわたって、『選択』『本願』『念仏』の三語が選ばれ、布教・教化の基礎として、解説された。
- (2) 拙稿「哲学的信仰と Ernst——ヤスパースの場合——」『宗教研究』二〇一、一九七〇年。
- (3) William James, *Essays in Radical Empiricism*, 1911.
- (4) 『定本法然上人全集』（以下『定本』と略す）第一巻著述篇一（選擇本願念佛集）一三四頁（第九章「四修法篇」）「此之觀像特可尊承暫爾觀形罪消増福」
- (5) 同 一三五頁（第九章「四修法篇」）「在郷日夜思惟苦不堪忍無時暫捨不念耶願」「定本」は往生院本を底本とし、廬山寺本はかを対校本とする。往生院本を底本とし、廬山寺本はかを対校本としている『土川勸学宗学興隆会刊行本』では、注（4）のところは「暫爾」、本注のところは「暫モ」となっている。
- (6) 同 七一頁（第四章「三輩念仏往生篇」）「就中出家発心者且指初出及初

発」

(7) 同 五頁(第一章「聖道浄土二門篇」)「且、如有相宗立三時教而判一代聖教」

(8) 同 二〇一頁(第十六章「此弥陀名号付属舍利弗篇」)「計也夫速欲離生死二種勝法中且、闍聖道門選入浄土門欲入浄土門正雜二行中且、拋諸難行選應歸正行欲修於正行正助二業中猶傍於助業選應專正定正定之業者即是称仏名称仏名必得生依仏本願故」

(9) 小澤勇貫『選擇集諸述』浄土宗、昭和四十六年(平成七年第四版) 三三七—三八頁。

(10) この「しばらく」の深意をめぐって、かつて香月乗光博士と福井康順博士との間で論争があった。(後述)

(11) 『定本』第一卷、七七—七八頁(第五章「念仏利益篇」)。「聖意難測、定有深意、且依善導一意而謂之者原夫仏意正、直雖欲說唯念仏之行隨機一往、說菩提心等諸行分別三輩淺深不同……若約念仏分別三輩此有二意……」

(12) 石井教道『選択集全講』《選択集之研究諸述篇》、平楽寺書店、平成元年七月(第八刷)、二五九頁以下。

(13) 「法然から親鸞へ、親鸞から法然へ」『浄土教——その伝統と創造Ⅱ——』浄土教思想研究会編、山喜房仏書林、一九八四年、参照。

(14) 『定本』第一卷、四八頁(第三章「念仏往生本願篇」)「即今選捨前布施持戒乃至孝養父母等諸行選取專弘号故云選択也且約五願略論選択其義如是」

(15) 同 七—八頁(第一章「聖道浄土二門篇」)「但諸宗立教正非今意且就浄土宗略明二門者一者聖道門二者浄土門」

(16) 同 四八頁(第三章「念仏往生本願篇」)「如此一行配一仏土者是且、一往之義也」

(17) 同 一六三頁(第十二章「付属仏名篇」)「深信因果者……且依天台謂花嚴者說仏菩薩二種因果……」

(18) 同 五頁(第一章「聖道浄土二門篇」)「且、如有相宗立三時教而判一代聖教」

『選択集』における基礎語について

(19) 香月乗光「法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判——承安五年開宗説の解明——」『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、昭和四十九年、所収。一七三頁以下。

(20) 同 一七九—一八〇頁。

(21) 「法然教学における行の体系——特に念仏一行の選択における体系について——」(前掲香月書、一頁以下)、「法然上人の開宗における仏教の転換」(同 二二頁以下)、「一向専修の実践的構造——「廃助傍の三義」についての考察——」(同 九五頁以下)。

(22) 香月書、二〇二—二三頁(「法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判」)。香月博士も、小論とはややニュアンスを異にするが、この「暫く」「試みに」を取り上げて、「選択集に比すればやや消極的で緩和されているようではあるが、捨聖歸浄の意であることには間違いないのである。」としている(同 二〇五頁)。

(23) 香月書、一〇四頁以下(「一向専修の実践的構造」)。

(24) 石井教道『選択集全講』五六六頁。

(25) ただし、中品中生のみ、「中品中生に或一日一夜受持八戒齋等と言うは、また上の第二の福の意に同じ」とある。

(26) ほぼ石井説による。『全講』五六七頁。ただし、石井説では、「行福の誦誦大乘に対応することの理由は必ずしも明らかでない。」

法然浄土教における諸行往生の可否

——『選択集』第二章・第十二章を中心に——

安 達 俊 英

はじめに

「私達の往生は阿弥陀仏が選取（選択）されたところの称名念仏を専らに行ずることによってはじめて可能となる。」法然上人（以下、尊称略）の「専修念仏」の教えをこのように理解するならば、その場合、理論的には念仏以外の諸行による往生が不可能なことは勿論のこと、おそらく、阿弥陀仏が選捨されたところの諸行を念仏行に混えることさえも、かえって往生の障りとなるといえよう。⁽¹⁾

ところが、法然遺文の中には、その諸行による往生を認めるかの如き法語が、和語文献のみならず、法然の代表的著作であり教義書でもある『選択集』においてさえ見受けられるのである。例えば、定散二善と念仏の関係を説く第十二章、および第二章の助正三行論や第四章の助正・傍正義などは諸行往生的に理解されうる可能性を秘めている。⁽²⁾このうち、第四章の助正・傍正義については既に拙稿においても、それが諸行往生

法然浄土教における諸行往生の可否

の可能性を認めるものではないことを論じたので、本稿では残りの二章、中でも特に問題となる第十二章を中心に、第二章、更には『選択集』以外の資料等も検討して、法然が諸行往生をどのように把え、どのように説いていたかを明らかにしたい。

一 『選択集』第十二章の構造

『選択集』第十二章は周知の如く、その冒頭に『観経』流通分中の「仏告阿難、汝好持是語持是語者、即是持無量寿仏名」の一文と、それに対する善導の註釈を挙げる。

〔資料①〕

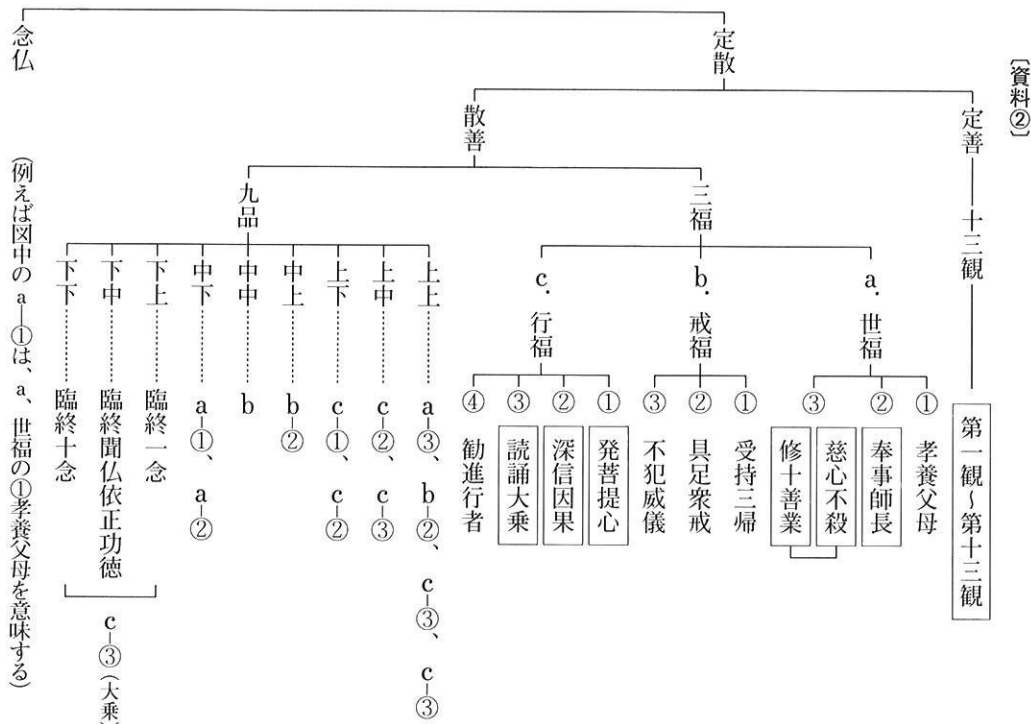
同経疏云。從「仏告阿難汝好持是語」以下、正明下付ニ属、弥陀名号ヲ流通。於退代。上來雖説定散両門之益、望仏本願、意在衆生一向専称ニ弥陀仏名。

三三八頁一七、一八行目)

この引用に続く法然の私釈は、この善導の釈を更に詳しく註釈するという形で進められる。よって、当然、その趣旨からしても諸行往生を認める方向で私釈が行われるはずなのであるが、それにもかかわらず、実際にはその私釈の中に、定散等の諸行によって往生可能であることを説く文言が繰り返し現れるのである。

a、第十二章前半部の検討

第十二章は相當に複雑な構造を呈する一章である。諸行往生を認めたかと思えば否定し、否定したかと思えば認めるかの如き叙述を繰り返す



が故に、どこにその真意があるのなかなか見極め難い一章といえる。

しかし、その構造を分析するならば、本章の骨子はかなり明白になると考えられる。即ち、まずこの第十二章の私釈段を、冒頭から『昭法全』三四二頁五行目の「念仏三昧為立而配」までの前半部と、三四三頁二行目の「但定散諸善皆用」以後の後半部とに二分してみることにする。(ただし、その間の「問曰、双卷観經」から「以不付属者也」までの「寿前観後」を説く部分は、「廬山寺本」には存在するものの抹消符が付されており、その後の現存諸本でもすべて省略されているので、本稿では扱わない⁽⁶⁾)。そうすると、前半部と後半部とは、説き方は異なるもののほぼ同趣旨のことを繰り返し述べている事実が明らかとなり、それとともなう、第十二章の意図も明確化してくるのである。

そこで、以下ではその前半と後半の内容を詳しくみてゆくことにしよう。その前半部であるが、そこでは最初に定散二善の諸行が順次、列挙・解説されている。このうち散善については更に三福と九品に分けて、三福の一々をかなり詳しく解説した後、九品の上品上生から下品下生までの諸行が三福のどれに相当するかを順次説明してゆく。以上の内容を図示したのが右頁の〔資料②〕である⁽⁷⁾。

このように、三福の十項目を中心に定散諸善が詳説されるのであるが、右表の中で四角で囲んだ項目は、その行によって往生できることを明言している項目である。例えば定善十三観においては、十三観の一々の観名を列挙し、「具如經説」(『昭法全』三三九頁一四行目)と述べた後、次のように説く。

〔資料③〕

縦雖^{ヒトモト}無^レ余行、或^ハ一或多、隨^テ其所^ノ堪^{ユル}修^{シテ}十三観^ヲ可^シ得^ル往生^ヲ。其^ノ旨見^ヘ經^ニ。敢莫^チ疑慮^{スルコト}。

〔昭法全』三三九頁四五行目〕

十三観のうちのたとえ一観を修しただけでも往生できる、そのことは經に説かれているのだから疑う余地がないのである。a②の奉事師長の場合もその具体的内容を解説した後、同趣旨のことを述べる。

〔資料④〕

縦雖^{ヒトモト}無^レ余行、以^テ孝養奉事^ヲ、為^ス往生業^ト也。

〔昭法全』三三九頁九行目〕

a③以下はこの〔資料④〕とほぼ同一の言いまわしを用い、傍線部が入れ替わるだけである。a③の場合は四無量心と十善業、c①、②の場合は順に菩提心、深心因果が傍線部に入る。c③も説き方は異なるものの、『法華經』等の読誦・受持・書写等によって往生できることを説く⁽⁸⁾。一方、四角で囲まれていないa①等の諸行についてはこのような言明がなされていないが、おそらくその全体の趣旨からして、實質的にはこれらの諸行の一々によっても往生可能と付け加えられてしかるべきところであろう⁽⁹⁾。

そうすると以上の叙述だけからするならば、法然是これら定散諸行による往生の可能性を承認していたことになる。しかし、實際はむ

しろその逆である。なぜなら法然は、これら定散諸善（とそれらによる往生の可能性）をすべて説き終えた直後に、次のように述べているからである。

〔資料⑤〕

定善散善、大概レ此。文即云上來雖説定散兩門之益、是也。

〔昭法全〕三四二頁九〇行目

即ち、定善・散善の内容は以上の如くである、『観経疏』の「上來雖説定散兩門之益」という一文がこれに当たると説く。換言するならば、以上述べたことは「上來雖説定散兩門之益」の釈であるという訳である。確かに、ここで法然は「定散兩門」の一々を詳しく解説し、その「益」、即ちそれら諸行によって「往生できるという利益」を「説」いている。

ところが、〔資料①〕の傍線部を見ていただければわかるように、「上來……之益」の傍線部aは副文であり、下の主文（傍線b）へ「雖」という逆接を意味する語句によって繋がっている。ということは、「上來説くところの定散兩門の益」は否定されるべき方向で理解すべきであるということになる。

ただし、ここで問題となるのはその否定が絶対的否定か相対的否定かという点である。絶対的否定ならば諸行往生の可能性が否定されるのに対し、相対的否定ならば往生行としての優劣の問題になり、諸行による往生の可能性も残していることになるからである。実はこの問題に関しては、〔資料①〕の善導の釈だからはその判断が下し難い。なぜなら、

善導は釈尊の意が「一向専称弥陀仏名」にあることを述べるだけで、定散兩門の具体的価値付けにまでは触れていないからである。⁽¹⁰⁾

ところがこれに対し、法然はかなり明確に定散と念仏の両者を対比させて、その価値付けを行う。まず、先ほど提示した〔資料⑤〕に引き続いて「次念仏者」と述べ、それが称名念仏であることを示した後、次のように説く。

〔資料⑥〕

凡此經中、既云廣雖説定散諸行、即以定散、不レ令付レ屬阿難云流通後世、唯以念仏三昧一行、即使付レ屬阿難云流通後世也。

〔昭法全〕三四二頁一一〇二行目

確かにここでは、念仏は付属、定散諸行は不付属と述べるだけで、基本的に善導の釈と大差ないものの、両者を対比させ、定散を明確に不付属と価値付けている点が注目される。

そして更に、諸行が付属されなかったのは非本願故であることを問答形式で説き、また、それではその不付属の諸行がなぜわざわざ詳説されるのかと問いかけて、次のように答える。

〔資料⑦〕

説「定散」為レ顯ニ念仏超過ニ余善ニ若無ニ定散ニ何顯ニ念仏特秀ニ……（中略）……故今定散為レ廢而説、念仏三昧為レ立而説。

『昭法全』三四二頁四～五行目

ここでは明確に、定散は「廃」のために説かれたと述べる。このことからすると、明らかに法然は諸行に往生行としての価値を認めていなかったと言いつ得るであろう。もし認めていたならば、問いに対する答えは傍線⑦の部分だけで十分であつたろうと考えられるにもかかわらず、あえて傍線⑥の如く諸行を「廃」と価値付けしなおしているのは、諸行を往生行として認めていなかった証左といえるのではなからうか。⁽¹¹⁾

〔資料⑧〕

	定散	念仏
④	(非本願故) 付属せず	(本願故) 付属
⑤	廃	立

b. 第十二章後半部の検討

このように法然は第十二章前半部で、「諸行によって往生できる」ということを、不付属、更にもっと明確には廃という価値付けを行うことによって否定しているのであるが、この前半部は『観無量寿経釈』（以下、『観経釈』と略）や『逆修説法』（以下、『逆修』と略）四七日等の叙述（順に『昭法全』九九～一二八頁、二五八～二六一頁）をもとに構成されていると考えられる。特に『逆修』とはその文言がかなり一致する。⁽¹²⁾これに

法然浄土教における諸行往生の可否

対し、後半部は『選択集』以前の文献にこれとパラレルな文脈を見出すことはできず、おそらく『選択集』撰述時に新たに創出された叙述であろうと推測される。

その後半部においてもまず定善が説かれるが、前半部のように一々の観を列挙することではなく、十三観の功德、中でも「観仏三昧法」となる第九真身観の功德が甚深なることを述べ、次いでそれにもかかわらず「尊は「観仏法」を初めとする十三観を付属せず、「念仏法」を付属せられたと続ける。そして更に、世の人々が観仏等を樂^{わが}って称名念仏を修さねば、弥陀・釈迦に背くことになる」と誠めている（『昭法全』三四三頁二～八行目）。

次に散善についても、前半部が散善の一々をかなり詳しく説くのに対し、後半部では散善の代表として、「四箇の行」と呼ばれる四つの往生行、即ち持戒・菩提心・解第一義・誦誦大乘のみを挙げ、それらの一々の内容を簡単に説明した上で、人々はそれらの往生行によって往生でき、逆にそれらの行を修さなければ往生できないと考えていると述べる（『昭法全』三四三頁八～一三行目）。この「四箇の行」については、「凡^レ散善^ノ十一、人皆雖^{トモ}貴^{クモ}、而^レ於^テ其中^ニ、此^ノ四箇^ノ行^ハ、当世之人殊^ニ所^レ欲^{スル}之行也。以此^ノ等行^ヲ、殆^{ホトク}抑^ツ念^ヲ仏。」（『昭法全』三四三頁一三～一四行目）というように、当時の人々が好んで修していた代表的な往生行であったようである。

法然はこれらの諸行と念仏を、次のような四つの視点から価値付けてゆく。

〔資料⑨〕

- a、情^①、尋^②、經^③意^④者、不^⑤以^⑥此^⑦諸^⑧行^⑨付^⑩屬^⑪流^⑫通^⑬、唯^⑭以^⑮念^⑯仏^⑰一^⑱行^⑲、即^⑳使^㉑付^㉒屬^㉓流^㉔通^㉕後^㉖世^㉗。応^㉘知^㉙、釈^㉚尊^㉛所^㉜以^㉝不^㉞付^㉟屬^㊱、諸^㊲行^㊳者、即^㊴是^㊵非^㊶・弥^㊷陀^㊸本^㊹願^㊺之^㊻故^㊼也。亦^㊽所^㊾以^㊿付^㉑屬^㉒、念^㉓仏^㉔者、即^㉕是^㉖弥^㉗陀^㉘本^㉙願^㉚之^㉛故^㉜也。
- b、今^㉝又^㉞善^㉟導^㊱和^㊲尚^㊳、所^㊴以^㊵廢^㊶諸^㊷行^㊸、念^㊹仏^㊺者、即^㊻為^㊼弥^㊽陀^㊾本^㊿願^㉑之^㉒上^㉓、亦^㉔是^㉕釈^㉖尊^㉗付^㉘屬^㉙之^㉚行^㉛也。
- c、故^㉜知^㉝、諸^㉞行^㉟非^㊱機^㊲失^㊳レ^㊴時^㊵、念^㊶仏^㊷往^㊸生^㊹當^㊺機^㊻得^㊼レ^㊽時^㊾。感^㊿応^㉑豈^㉒唐^㉓捐^㉔哉。
- d、當^㉕レ^㉖知^㉗、隨^㉘他^㉙之^㉚前^㉛、暫^㉜雖^㉝開^㉞定^㉟散^㊱門^㊲、隨^㊳自^㊴之^㊵後^㊶、還^㊷閉^㊸定^㊹散^㊺門^㊻。一^㊼開^㊽以後^㊾永^㊿不^㉑閉^㉒者、唯^㉓是^㉔念^㉕仏^㉖一^㉗門^㉘。弥^㉙陀^㉚本^㉛願^㉜、釈^㉝尊^㉞付^㉟屬^㊱、意^㊲在^㊳此^㊴矣^㊵。行^㊶者^㊷心^㊸知^㊹。

〔昭法全〕三四三頁一四〜一七行目〕

原本では一連の文章であるが、便宜上、a～dの四段に分けた。

まずa段では、『観経』の趣旨からして、諸行は非本願故に付属されず、念仏のみが弥陀本願であるが故に付属せしめられると説く。続くb段では善導が諸行を廢し、念仏に歸したのは、念仏が弥陀本願であり、釈迦付属の行だからとする。そうすると、このa・b両段では結局、諸行と念仏に対し、不付属・付属、廢・歸(立)という価値付けを行っていることになり、内容的には前半部とほぼ同じである。よって、以上二点からもとりあえず、この後半部でも諸行による往生は認めていなかったと結論付けることができるのであるが、法然は更に続けて次のよ

うな二つの視点から諸行と念仏の価値付けを行う。

まず一つは、c段の如く、諸行は時機不相応、念仏は時機相応とするものである。法然浄土教の教判は時機に基く教判であり、決して念仏以外の教・行の価値そのものを否定するものではないので、時機不相応と判定されたからといって諸行そのものの価値を否定することはないが、末法という時代とその衆生にとって不相応ということは、実質的には末代の衆生において諸行は往生行として無価値という方向で理解されるべきであろう。ただし、そうは言っても、時機不相応ということが諸行の往生行としての可能性を完全否定することになるとは、この文言だけからは断定できない。

同様のことは、次の段落dの部分にも当てはまる。ここでは諸行を釈尊の隨他(意)の教え、念仏を隨自(意)の教えと規定する。隨自・隨他は古来より教えの権実浅深を判ずる語として、天台宗を初め諸宗で用いられてきたが、その場合、隨他は普通、方便の教えのことであるとさ

〔資料⑩〕

念仏	諸行		
付属 (本願故)	付属せず (非本願故)	①	②
歸(立) (本願・付属故)	廢	③	④
時機 相応	時機 不相応	⑤	⑥
隨自	隨他	⑦	⑧

れる。勿論、方便は最終的には退けられるべきものと考えてよいが、そ

れでも方便に何らかの価値が存するとみなしうるか否かは微妙なところである。⁽¹⁶⁾

それでは法然は、この段落dの一節において、随自・随他をどのように理解していたのだろうか。この点を解明するためには、実は『選択集』第四章の次の記述が注目される。

〔資料⑩〕

二観經之意、初広説定散之行、普逗衆機、後廃定散二善、
歸念仏一行。所謂汝好持是語等之文是也。其義如下具述。故知、
九品之行唯在念仏矣。

〔昭法全』三三四頁九～一一行目〕

この一文は第四章末尾に現れる文章で、三輩段では三輩ともに念仏が説かれていたのに、九品段ではなぜ下品のみにおいてしか念仏が説かれな
いのかという疑問に対する二つの解答のうちの後者である。ここでは、
「付属の文」の内容からして九品も結局、すべて念仏行を勧めているこ
とを述べているのであるが、この中の傍線⑦において、定散の行は衆機
(人々の様々な性質・能力)に応じて説かれたものであると記されている
ことは注目に値する。なぜなら、この「衆機に逗ずる」ということはそ
の意味内容からして結局、随他と同義であるとみなしうるからである。
しかもこの衆機に逗じたところの定散二善は傍線⑧の如く「廃」される
ものであるとする。ここには随自・随他という言葉こそないが、実質的
には随他の定散二善が随自の念仏行の前には廃されるものであるという

法然浄土教における諸行往生の可否

ことを説いている一節と理解してよからう。

しかも、それに続いてこれが「汝好持是語」の文の意であり、そのこ
とに関しては後に詳しく述べると記している(傍線⑨)。これは明らかに
第十二章を指す。そうすると、この〔資料⑩〕の一節を第十二章と統一
的に理解することは十分可能であり、よって〔資料⑨〕のdの一段を
〔資料⑩〕の解釈に基いて理解するならば、随他は実質的に「廃」を意味
しているとみなせよう。従って、第十二章後半部は諸行と念仏に対し四
つの価値付けをなしているが、そのうちbとdにおいては諸行は完全否
定の価値付けであり、またaとcもその価値付けに沿うものであるので、
結局、後半部においても諸行の往生行としての可能性は全く否定されて
いると結論付けることができる。

以上、見てきたように、第十二章は前半部と後半部に分けると全体の
構造が理解し易いこと、そしてそれら両者は叙述方法において違いはあ
るものの、内容的には「定散諸行で往生できる」ということを否定し、
積尊の真意が念仏一行にあることを示す、という点で一致していること
が明らかとなった。よって、第十二章は諸行に往生行としての価値を承
認している訳ではなく、むしろそれを否定していると言えるのである。⁽¹⁸⁾

c、『選択集』第十二章解釈の傍証

前節で述べたような結論は、実は以上のような『選択集』第十二章そ
のものの検討からだけでなく、他の文献からも傍証できる。まず、『選
択集』自体の中では先ほど挙げた〔資料⑩〕と並んで同じ第四章中の廃
立義の一節も傍証となる。

〔資料⑫〕

一為^ニ下^ニ廢^{シテ}諸^ヲ行^ヲ歸^{セシムル} 於^ニ念^ニ仏^ニ而^レ説^ク 諸^ヲ行^ヲ者、准^{ヘテ}云^フ下^ニ善^ヲ導^ス 觀^ノ經^ノ疏^ノ中^ニ、
上^ニ來^ニ雖^レ説^ク 定^ニ散^ニ兩^ノ門^ノ之^ノ益^ヲ 望^ニ 仏^ノ本^ノ願^ニ 意^ニ在^ニ上^ニ三^ノ衆^ノ生^ヲ 一^ニ向^ニ專^ニ稱^ニ 彌^ノ陀^ノ仏^ノ名^ヲ之^ノ釈^ヲ意^ヲ且^ラ解^セ之^ヲ者^ハ……

〔昭法全〕三三三頁一―三行目

ここでも法然は廢立義が善尊の「上來雖説」の文の意であるという理解の上に立つて叙述を展開している。しかもこれに続いて「一向」⁽¹⁹⁾を説明する中で、「若念仏外亦加余行、即非一向。」とか「廢諸行唯用念仏故、云一向。」〔昭法全〕三三三頁七、八行目と述べ、「一向」とは「余行を加えないこと」であり「諸行を廢して唯念仏のみを修すこと」と理解している事実からして、「廢」とは文字通り諸行を廢し、念仏行にそれらを加えることとすらしいことを意味していることがわかる。また、『選択集』以外では、例えば『觀經釈』の流通分釈の中において次のように述べる。

〔資料⑬〕

先依^ニ善^ヲ導^ス、廢^{シテ}定^ニ散^ニ諸^ヲ行^ヲ、但^ニ歸^ス念^ニ仏^ノ一^ノ門^ニ。

〔昭法全〕二二〇頁二行目

しかも、すぐこれに続いて「於經中諸文、略輔助此義」(同、二二三行目)と述べ、經中の七文をその文証として提示していることからして、この〔資料⑬〕の理解は『觀經』全体の趣旨であると法然が考えて

いたことは間違いない。

更に『逆修』二七日においても、定散諸行を説いた後で、

〔資料⑭〕

今教主釈尊、捨^テ定^ニ散^ニ二^ノ善^ヲ諸^ヲ行^ヲ、付^{シテ}屬^ス念^ニ仏^ノ一^ノ行^ヲ事^ヲ、彌^ノ陀^ノ本^ノ願^ニ行^ヲ故^{ナリ}也。

〔昭法全〕二四四頁六行目

と述べ、引き続き「上來雖説」の文中の「一向」という言葉を釈して「一向之言、捨余之詞也。」(同、七行目)と明言している。やはり、ここでも定散諸善は「捨」てられるべきものと理解されている。

このように見えてくると、『觀經釈』『逆修』『選択集』というような教義書の要素の強い諸文献においては、明らかに諸行による往生の可能性は否定されていると結論付けることができる。⁽²⁰⁾

二 第二章の検討

第二章をして、法然が諸行往生を承認していた根拠とする論考は、少なくとも私の知る限りでは存在しない。それにもかかわらず、第二章はその叙述からして、五種正行のうちの称名正行以外の四つ、即ち「前三後一」も往生行となり得るかの如き印象を与える一章である。それと同時に第二章はその明確な論述とは対象的に、その趣旨の把握や『選択集』全体の中での位置付けの難しい一章である。そこで本章では、今まであまり本格的な検討がなされてこなかった第二章を取り上げ、その趣

旨・位置付けなどについても考察したいと考える。

a、五種正行の往生行としての可能性

第二章は冒頭に『観経疏』散善義の就行立信釈を挙げ、続く私釈段においてはまず「往生の行相を明かす」として五種正行を列挙し、中でも第四称名正行こそが正定之業であり、残りの四者は助業であると位置付ける。そして次に、正行の対概念である雑行を、五種正行になぞらえた五種雑行に代表させて説明してゆく。一方、第二章後半部は「二行の得失を判ず」として、正行と雑行の往生行としての得失を五番相対という形で判じ、その五番目の純雑対の純雑義の例を諸経論の中から列挙し、最後に『往生礼讃』の「百即百生」の文を引いて「専修」の重要性を示して本章を閉じる。

さて、この第二章はその標題に「善導和尚、立^テ正雑^ニ行^ヲ、捨^リ雑行^ヲ、歸^ス正行^ニ之文」(『昭法全』三三三頁一六行目)とあることからわかるように、五種正行以外の雑行を捨てて、五種正行に帰すべきことを説いた章で、決して諸行を捨てて念仏一行に帰すべきことをその内容としている訳ではない。実際、善導の釈自体がそうであるし、法然もこの章に限っては、一貫して正行と雑行との対比の上で叙述を行っている⁽²²⁾。しかも、正行を正定業と助業に分けて正定業を最重要視するものの、助業の往生行としての可能性を明確に否定する文言は見当たらない。よって、少なくともこの一章を見る限りでは、法然は念仏以外の正行にも、往生の因としての価値を補助的ではあるが認めていたと理解されるのである。ところが、この第二章を『選択集』の他の章や他の法然遺文と照らし

合わせてみると、むしろ結論的にはその逆になると考えられる。まず、第二章では念仏以外の正行を助業と位置付けるが、助業の概念そのものは第二章ではなく第四章の助正義において明らかにされる(『昭法全』三三三頁八〜一五行目)。既に拙稿で論じたように⁽²³⁾、ここで法然が言うところの助業とは、念仏では不十分故にそれを補助するという意味の助業ではなく、あくまで人をして専修念仏の行者たらしめることを助けるという意味での助業である。確かに、五種正行の助業は同類の助業と位置付けられ⁽²⁴⁾、三輩段における諸行のような異類の助業とは阿弥陀仏への親近性という点である一線を画しはするが、助業であるという点では基本的な同じである。従って、このような法然の助業観からするならば、助業自身には往生業としての価値は存しない故に、称名以外の正行も往生業となり得ないことになる。

第二章において法然が前三後一の正行を往生行として認めていなかったと考える主たる根拠は以上の如くである。ただし、この他にもいくつか傍証を挙げることができるので、三点ほど提示してみよう。まず一つは『選択集』第十六章のいわゆる「略選択」と通称される一文⁽²⁵⁾。①聖浄二門のうち聖道門を闍き、②正雑二行のうち雑行を抛ち、③正助二業のうち助業を傍らにして、正定業たる念仏を修すべしという三重の選び取りを行う中、①は第一章に、②③は第二章に相当すると考えられるが、ここで、助業、即ち称名以外の正行を「傍ら」にするとは、それらの往生行としての価値を否定しているのか、あるいは補助的には認めているのか判断しづらいものの、それに続いて「選^テ専^ニ正定^ヲ」(『昭法全』三四七頁一七行目)と述べていることからして、ここでもやはり念仏のみ

を往生行として扱えていた可能性の方が高い。

また、『選択集』以外にも傍証となりうる文献がある。例えば、『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』（以下、『大胡の妻への消息』と略）。ここでは、善導がすべての行を二種に分類しているとした上で、次のように説く。

〔資料⑮〕

一ニハ専修、イハユル念仏ナリ。二ニハ雑修、イハユル一切ノ諸行ナリ。

（『昭法全』五二頁五〜六行目）

これに引き続いて、『選択集』でも引用される『往生礼讃』の「百即百生」の文を引き、それに対し「イハユル念仏ノヒトハ十ハスナハチ十ナカラ生シ、……」（同、一〇〜一二行目）と註釈していることからして、法然は明らかに、専修とは五種正行ではなく念仏のみの専修、雑修とは五種正行のうちの称名正行以外の四つも含んだ一切諸行の雑修と考えていたことがわかる。

また、『津戸三郎へつかはす御返事』（以下、『津戸への消息』と略）の中でも、専修＝念仏、雑修＝念仏以外の行という認識を示した後、

〔資料⑯〕

又専修につきて、五種の専修正行といふ事あり。この五種の正行につきて、又正助二行をわかつて。……（中略）……いま決定して淨

土に往生せんとおもは、専雑二修の中には、専修の教によりて一向に念仏をすへし、正助二業の中には、正業のすゝめによりて、ふた心なくたゞ第四の称名念仏をすへしと申し候しかは、……。

（『昭法全』五六八頁七〜一〇行目）

と述べている。ここで、法然は善導に基いて「五種の専修正行」と言いながら、「浄土に往生せんと思はば、専雑二修の中、一向に念仏すべし」というように、善導の五種正行論を前提としつつ、結局、その意図するところは念仏の専修を示すことにあるのがわかるのである。

以上、見てきたように法然の五種正行観、専修観からするならば、『選択集』第二章もその主旨は念仏の専修にあると考えることができるのである。⁽²⁷⁾ しかも第二章末尾において、

〔資料⑰〕

豈捨^テ百即百生^ノ専修正行^ヲ、堅執^ク千中無^一雑修雜行^ニ乎^ヤ。

（『昭法全』三一七頁七行目）

と述べるのであるが、ここで言うところの「専修正行」が、先ほど提示した和語文献と同様、実質的には念仏の専修を意味するとするならば、この一文は念仏が百即百生であるのに対し、諸行は千中無一、即ち往生行にはなりえないという理解を示していることになる。⁽²⁸⁾

以上のような検討の結果、『選択集』第二章において、雑行は勿論、称名以外の前三後一の正行による往生の可能性も承認されてはいないと

考えられるのである。

b、第二章の位置付け

前節で述べたように、第二章はその標題や全体の構造からするならば、正雑二行のうちの正行を説く一章とみなしうるのであるが、実際の法然の真意は、和語文献等の記述と照らし合わせると、念仏一行の専修を説くことにあるのではないかと推測されるのである。それではなぜ法然はその真意を卒直に表現しなかったのか。この問題は本稿の中心主題ではないものの、前節の議論とも大いに関連する問題であるので、ここで少し検討を加えておきたい。

そもそも『選択集』は最初の二章で、道綽・善導といった人師に基いて専修念仏の教えを一応提示した後、第三章以下でそれを経文によつて証明してゆくという構成であると考えられる。⁽²⁹⁾このうち、最初の二章の内容を論ずるに際しては、おそらく道綽・善導に基かずとも、自身の言葉を中心として、そこに基綽・善導を適宜識りませる形で論述しても十分であったはずである。⁽³⁰⁾特に第二章で取り上げられた善導の五種正行論は、正雑・助正という段階的な行体系であるが故に、「専修念仏」を提示するのに申し分のない体系であるとは必ずしも言い切れないものであった。それにもかかわらず法然は、第二章において五種正行の一文をその冒頭で提示し、しかもそれをかなり忠実に私訳するという論述方法を採用している。なぜなのか。おそらくそれは、『選択集』が「専修念仏」の理論的根拠を確立するための教義書であるからではなからうか。

仏教において教義を確立し証明する際に最も重要かつ有効な手段は、

法然浄土教における諸行往生の可否

経論からの文証の引用である。⁽³¹⁾法然も教義書である『選択集』においては、それを最重要視したと考えられる。⁽³²⁾特に、偏依善導を標榜し、善導の教えを日本で広めるために浄土宗を開くのだと考えていた法然にとって、善導の文証は非常に重要であった。それ故、第二章においては、自らの説く専修念仏行が自身の勝手な独創ではなく、善導の行体系にきちんと基くものであることを示すためにも、善導の五種正行論をそのまま引用する必要性があつたのであろう。即ち、第二章は善導の文証を最重要視したが故に、法然の真意を端的に明示するという形にはならなかったのではなからうか。

ただしそうは言つても、善導の五種正行論が、法然の専修念仏の教えを導き出す体系でありえたからこそ、五種正行の一節が引用されたということも確かである。専修念仏の教えが全く導き出せないような一文をここで引用するはずがないからである。実際、五種正行論においては、称名の一行が最高の行とされ、しかもその理由として、「順彼仏願」が明示されている。それと同時に、称名を含むところの正行が、往生行として雑行に比して断然優れていることも述べられている。⁽³⁴⁾更に、『往生礼讃』の「百即百生」の文を引用することによって、「専修」という行のあり方の有効性・重要性をも示している。確かに、そうであるからといって、それらの引用がそのまま「専修念仏」の教えを端的に表現するものとはならないことは先述の通りであるが、「専修念仏」の教えに必要な称名念仏とその優越性、順彼仏願、専修という要素そのものは確実に揃っていることになる。

おそらく法然は、第一章の聖浄二門判をうけて、第二章では①称名念

仏の提示、②称名念仏の往生行としての優越性、そして③往生の条件としての専修という行法の必要性を説こうとしたものと考えられる。ただしその場合、先に述べたように法然はあくまでも善導の文証を前面に押し出して論述を進めたために、第二章は一見、五種正行を説く一章の如き観を呈する結果となったのではなからうか。⁽³⁵⁾

三 消息等における諸行往生

前二章で論じてきたように『選択集』においては、諸行が往生行となる可能性は否定されていると結論付けることができた。ところが、この原則がすべての法然遺文に例外なく妥当するかというと、必ずしもそういう訳ではない。例えば、『要義問答』において、「余行ヲ修シテ往生セムコトハカナヒ候マシヤ。」(『昭法全』六一七頁二行目)という問いに対し、法然は念仏と諸行を対比した後、次のように続ける。

〔資料⑭〕

余行ノモノ、フツトムマレストハイフニハアラス。善導モ廻向シテムマルヘシトイエトモ、モロモロノ疎雑ノ行トナツクトコソハ、オホセラレタレ。

(『昭法全』六一八頁一〇～一二行目)

即ち、余行によっては全く往生できないという訳ではないと答えているのである。更に『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』(以下、『大胡への消息』と略)の中においても、

〔資料⑮〕

イトマヲイレテ、不定往生ノ業ヲクワエム事ハ、損ニテ候ハスヤ。
ヨクヨクココロウヘキ事ニテ候ナリ。タタシ、カク申候ヘハ、難行(和語灯籠では「難行」)ヲクワエム人、ナカク往生スマシト申ニテハ候ハス。

(『昭法全』五二五頁二行目～五二六頁二行目)

と述べている。わざわざ不定往生の余行を加えることは損であると説いた後、傍線部の如く、そうかといって難行の人が永久に往生できない訳でもないと続ける。

このように、余行・難行による往生の可能性を明言する例は、多くはないが確実に存在する。⁽³⁶⁾ 一体なぜ、このような『選択集』の説示と背反する言説がなされるのか。これは推測の域を出ないが、私はおそらく、法然が単なる思想家ではなくあくまで宗教的指導者であったからではないかと考える。つまり、法然の思想的立場は『選択集』に述べられる通りなのであるが、実際の布教の現場にあつては、基本的立場は守りつつも教えを説く相手やその状況によって、かなり是々非々に対処したからではないかということである。例えばその一例として、諸行往生的傾向にあった熊谷直実に対し、諸行を真向から否定するのではなく、それらを方便的に一応は承認しつつ、⁽³⁷⁾ 最終的には専修へ導こうとしていること(五月二日付『熊谷の入道へつかはす御返事』、『昭法全』五三五～五三六頁)等を挙げることができる。また、先に挙げた〔資料⑮〕の傍線部等も、その後に余行の人を誹謗することを誠めた部分が続くことから、〔資料⑮〕の一文は教義的見地から発せられたというより、他宗誹謗が社会問題化

していた状況を鑑みて述べられたものということができる。

ただし、以上のようなかなり明確な理由がない場合でも、教義書とそれ以外の文献では法然の諸行に対する態度が異なるように思われる。そのことは『往生礼讃』の「百即百生」の文が、それぞれの文献においてどのように釈されているか検討することによって明らかとなる。即ち、善導は「百即百生」の文の中で雑修によって往生できる人を、①百に一二か千に五三、後には②千中無一と③通りに表現する（『浄土宗全書』四巻三五六頁下、三五七頁上）が、法然は『無量寿経釈』（『昭法全』八五頁一一行目）や『逆修』（同、二七三頁七～八行目）、『選択集』（同、三一七頁七行目）といった教義的傾向の強い著作においては、①ではなく②の「千中無一」の方を使う。特に、『逆修』では「雖許千中五三給^{ヘト}今正見^{カルミハ}無^{シトモ}一宜給^{ヘト}也。」と述べて、「千中五三」ではなく「千中無一」であることを強調しようとしている。

これに対し、『大胡の妻への消息』（『昭法全』五二二頁一一行目～五二三頁二行目）、『大胡への消息』（同、五二四頁二～三行目）、『津戸への消息』（同、五六八頁四行目）、『浄土宗略抄』（同、六〇二頁六～七行目）といった消息等においては、むしろ①の「百に一二、千に五三」系をよく用いる。⁽³⁸⁾即ち、教義書類では雑修を完全否定する②を、布教関連の文書では雑修による往生の可能性をわずかながら認める①を用いる傾向があるということである。これは偶然なのか、それとも意図的なかは判断し難いが、もし後者であるとすれば、（資料⑱・⑲）などとも統一的に判断して、法然は実際の布教の現場にあっては幾分ゆるやかな廃立の立場に立っていた⁽³⁹⁾ということができるのではなからうか。

法然浄土教における諸行往生の可否

結 語

法然浄土教において、その目指す所は往生であり、その手段が専修念佛であることは、言うまでもなからう。従って、法然浄土教にとっては本来、諸行が往生行として承認されるか否かは体系上、基本的に不必要な問題であったはずである。しかしながら、実際には次のような二点から諸行に言及する必要性が生じてきたと考えられる。一つは教学体系確立のために、念仏の対概念である諸行の位置付けを明確にする必要性から。もう一点は、布教現場において現実問題として生じてくる諸行に関する諸問題に答えるため。即ち、理論上の要請と布教上の要請とである。

そして、法然は理論的には諸行に往生行としての価値を認めなかったと言いえる。一見、諸行往生を認めるかの如き言説がなされる『選択集』第十二章もよく検討すれば、「諸行によって往生できる」ということはありえないということを繰り返し述べるといふ構造であることが明らかとなったし、また第二章も称名以外の正行の往生行としての可能性を承認している訳ではないことを、高い蓋然性をもって証明できたと考える。よって、『選択集』においては、諸行には全く往生行としての価値は認められていないということになる。そしてこの事実が、本稿では詳細には論じえなかったものの、『三部経釈（東大寺講説）』や『逆修』等の他の教義書の傾向の強い文献にも妥当するようである。

ところがその一方で、法然は布教の現場にあっては必ずしもこの原則を押し通すのではなく、かなり是々非々に対処していることがわかった。

勿論、「念仏を立てる」という点では、法然は教義書においても布教現場にあって断固たる姿勢を取るのであるが、「諸行を廃する」という点では、布教の実際にあっては、幾分ゆるやかな態度を示していたようである。⁽⁴⁰⁾ただし、その理由については本稿では十分な検討を加えることができなかった。この点についてはいずれ別稿で論ずる予定である。

《註》

(1) 例えば、『逆修』一七日で「若念仏外並修余善者、可背一向義也。求往生人、……必可意得此旨也。」(『昭法全』二二七頁八〇九行目)と述べている。

(2) この他、第十三章もその可能性を有するが、その点については平雅行氏が『日本中世の社会と仏教』(二二頁)で、明確にその可能性を否定しておられる。

(3) 「法然上人における選択思想と助業観の展開」(『浄土宗学研究』一七)八四〇九三頁。

(4) 赤松俊秀「鎌倉仏教の課題」(『日本仏教史論集』五・法然上人と浄土宗)四〇五頁、重松明久『中世真宗思想の研究』一一六頁、岸一英「法然上人の浄土見解」(『日本仏教学会年報』五八)一七二一七三頁。

(5) 註(4)所載の赤松論文に対する批判としては、田村圓澄「鎌倉仏教の課題」を読み、赤松俊秀氏の教示を仰ぐ(『史学雑誌』六八一、特に九八頁)を参照。また、どちらかというと先学の多くはこの立場に立っているように思われるが、ただしそのことを明言するのは、平・註(2)掲載書、二二頁。

(6) この一節の直前には「寿前観後」を前提とした「本願念仏行、双巻経中委既説之。故重不説耳。」(『昭法全』三四二頁三行目)という一文があるので、この一節はその「寿前観後」の根拠を示すために説かれたものと考えられる。よってこの一節の存在は決して不自然ではないが、確かに第

十二章の趣旨からはかなりはずれ、また三経等同の問題もあって(註(3)所載の拙稿、七六〇七七頁、参照)、最終的に削除されたのであろう。しかし、もしこの一節を削除しないとすれば、文脈上、この一節は前半部に属せしめてよいと考える。

(7) 九品のうち、下品は必ずしも先の三福のいずれにもびたりとは該当しないので、下上品は十惡の罪人の臨終の一念、下中品は破戒の罪人が臨終に仏の依正の功德を聞くこと、下々品は五逆の罪人の臨終の十念というように具体的にその行を説いているが、それでも「若准上三福者、第三福大乘意也。」(『昭法全』三四二頁九行目)と述べて、第三福の「読誦大乘」の「大乘」に相当すると説く。ただしそうすると、下品で説く念仏が三福という散善の行に含まれることになり、問題が生じてくる。この点については、石井教道「選択集全講」五六七〇五六八頁、参照。確かに念仏を三福に配当させることは、文脈上、矛盾であると思われる。

(8) 下品の三者もこれらによって往生できることを説くが、下品の行は主として念仏となるので、三福の諸行とは性格が異なるため、(資料②)の表では四角で囲まなかった。

(9) 例えば『観経釈』では、十三観のうち、第一、第二、第十、第十三観には往生可の言辭がなく、逆に三福では(資料②)の表のb②、c④以外のすべてに、それらの行が往生行となるという言辭が付されている(『昭法全』九九〇一五頁)。ことからしても、『選択集』で往生可の言辭が付されている項目とそうでない項目があるというのは偶然的であり、それによって往生の可否を分類しようという意図はないといえる。

(10) ただし、「一向に専ら」と言っていることから、「称名念仏の専修」だけを往生行とみなそうとする傾向にあったとは推測される。

(11) 諸行に往生行としての可能性を少しでも認めていたなら、往生を目指す者としては、それらの行に対し「廃」という価値付けをすることはありえなかったであろう。

(12) 紙幅の關係で対照表を提示することはできないが、『選択集』の側から見れば、「孝養父母」から「読誦大乘」の初めまでが「逆修」四七日の記

述とよく対応する。これに比べ、『観経釈』との対応箇所はそれほど多くない。

- (13) 後半部の段落bでは、「立」ではなく「帰する」となっているが、これは「廃立」がなぜ諸行と念仏の両方を説くのかという問いに対する解答として提示された概念であるのに対し、ここでは善導（の行実）がテーマであるので「立」ではなく「帰」となっていると考えられる。ただ、諸行を廃するという点ではどちらも同じであるので、念仏に対する価値付けとしては「立」も「帰」も同じ価値判断とみなしてよからう。

- (14) 石井教道『改訂増補・浄土の教義と其教団』一二一―一二三頁、香月乗光『浄土宗教判説の一考察』（『仏教論叢』一）、藤堂恭俊「法然の教判とその伝統」（同『法然上人研究（思想篇）』所収）。

- (15) 随自、随他が天台宗でよく使われる用語であり、それを法然が援用したであろうことについては、田村晃祐「法然『選択集』と最澄の思想」（『東洋大学文学部紀要（東洋学論叢）』四七・印度哲学篇 一三―一五頁、参照）。

- (16) 結論的なことを先走って述べれば、往生行としての価値はないといえる。ただし、助発・助成の意味での助業としての価値は認めることができる。

- (17) 主な違いは次のような点である。

前半部		後半部	
①	定散諸行を網羅。	当時よく修されていた代表的な行のみを提示。	
②	經典に定散諸行の一々によって往生できると述べられているとする。	人々がそれらの行によって往生できると考えているとする。	
③	定散二善をまとめて叙述した後、念仏を説く。	まず定善と念仏を対比させ、次いで散善と念仏を対比させる。	
④	諸行と念仏に対する価値判断の視点が二つ。	諸行と念仏に対する価値判断の視点が四つ。	

- (18) この第十二章の内容は以上の如くであるが、ここでいくつかの残された

法然浄土教における諸行往生の可否

問題を解決しておこう。まず第一点はなぜ、同内容のことが繰り返し説かれるのかという点である。この問題については二点ほど、推測可能である。その一つは、『逆修』四七日等を下敷きとして前半部をまとめたが、それはあくまで經典の説示に基いた教義的叙述であり、またその諸行と念仏に対する価値付けも必ずしも十全ではなかったもので、より現実に沿った側面から叙述を行うために、当時実際に行われていた往生行を定散諸善に配当して代表させ、また諸行と念仏に対する価値付けをより詳細かつ明確にする目的で、改めて後半部を付加したという推測である。この場合、既に前半部を書き終えていたので、前半部に修正を加えるぐらいでは意図が達成されないため、改めて後半部を付加したと考えられる。

もう一つの可能性は、前半部は勿論、実は後半部も『選択集』以前にその原型となるテキストが成立しており（但し、それは勿論現存しないが）、それら二つの原型を統合するのが困難であったので、両者を前半・後半に分けて並列的に叙述したとする可能性である。

さて、問題点の第二はなぜ廃されるべき定散諸行をこれほどまでに詳しく説明するのかという点である。この点に関しては次のような推測が成り立つ。即ち、『選択集』は弥陀・釈迦・諸仏が念仏のみを「選択」されていることを説く書物であるのでその論述の中心が念仏にあることは疑いがないものの、『選択集』は教義書であるが故に、教義体系の構築上、念仏の対立概念である諸行についてもかなり詳しく言及する必要性を感じていたからではなからうか。

ただ、諸行の内容を詳説する機会には三輩段を釈する第四章においても存したのであるが、法然は『観経釈』で「往生業雖多、不釋出定散。」（『昭法全』九八頁一七行目）と述べているように、經典に説かれ、また当時の人々が実際に行っていた往生行はすべて定散に含まれると認識していたが故に、この第十二章で詳細な解説を行ったと考えることもできる。

その際、それではどうして前半部において、十三観、三福、九品のうち特に三福のみが詳しく解説されるのかという点が次にいささか問題となるが、あえて一つの可能性を提示するならば、三福は実際に世間一般で修さ

れていた往生行と重なる部分が多く、しかも經典では三福のみが項目列挙だけに終始し、具体的解説が施されていないので、一層詳しく釈する必要性を認めたからという推測が成り立つ。

ところで、以上のように第十二章は定散諸善を詳説し、しかも同内容のことを二度説くという構成になっているので自然とその分量が大きくなっており、第八章（この章は九割方が引用からなる）を除けば実質的に、第十八願を説く第三章と並んで最も長大な一章といえる。この長大さは勿論、定散二善を繰り返し詳述した結果でもあるが、もう一つその原因を求めるならば、やはりこの第十二章自体の重要性にゆきつくと考えられる。

『一期物語』第十九話の中で、いかなる文に基いて浄土宗を立てたのかという問いに対し、善導の『観経疏』の付属釈によってであると答えている（『昭法全』四四六頁）。ことからして、法然が善導の『観経』付属釈を浄土宗立教の基盤となる一文と考えていたことは明らかである。そのように重要な一文であるからこそ、それを釈する第十二章が特に重要視され、詳しく説かれたのであろう。実際、第十二章は定散諸行の二つの解説ばかりでなく、諸行と念仏の対比的価値付けにもかなりのスペースが割かれている。弥陀の本願と並んで重要な釈迦の付属が即ち「廃立」であ（り）かつは「選択」であることを体系的に説明しようとしたからこそ、このように長大な一章となったと考えられる。

(19) 勿論、ここでの「一向」は三輩段中の「一向」の説明であるが、当然ここでの「一向」の説明がそのまま「上来雖説」の文中の「一向」にも妥当するであろうことは、以上述べたような廃立義と「上来雖説」の文との強い繋りから容易に理解できよう。

(20) ただし、『逆修』四七日においては三福の諸行を説き、それらによって往生できることを述べた後、それらを否定することなく四七日が終わっているが、四七日の末尾に「次十三定善、次九品散善、今日且可存略候。時尅推遷、座席久成候者、又後可申候。」（『昭法全』二六一頁一四〜一五行目）とあることからして、これは三福のみ説明した所で時間切れとなったため、結論が述べられなかったからと考えられる。実際、確かに定

善や九品についての詳しい説明はこれ以後ないものの、『観経』自体は再び六七日で取り上げられ、そこでは「然者依此經意、今捨聖道入念仏也。」（『昭法全』二七二頁四行目）とか、「唯一向修念仏、可捨難行也。是則此經大意也。」（同、二七三頁一行目）と述べられている。

(21) ただし、『選択集』の末書の中には第二章を本集の中心章として把えるものも多く（石井教道『選択集の研究・総論篇』『現代仏教名著全集』第六卷所収）三四〇〜三四二頁、参照）、多かれ少なかれ末書類は第二章についてかなり詳しく註釈しているので、本格的検討があまりなされていないというのは正確ではないが、今回は末書を扱うまでには至らなかった。

一方、近現代の学者による第二章の本格的検討としては、藤堂恭俊「五種正行論——特に『選択集』第二章を中心として——」（同『法然上人研究（思想篇）』所収）が挙げられる。ただし、この論考の主眼は助業論の方に置かれているので、本稿のテーマとは少し異なる。

(22) 第三章以後はすべて「念仏」と「諸行」の対比となる。註（3）所載の拙稿、七九頁の註（17）、参照。

(23) 註（3）所載の拙稿、八五〜九三頁。

(24) 原文は「同類助成者、善導和尚観経疏中挙五種助業助成念仏一行是也。」（『昭法全』三三三頁一〇行目）。

(25) この一段を「略選択」と呼ぶことの可否については、拙稿「いわゆる『略選択』について」（『佛教大学報』四六、四七頁）、参照。

(26) この配当の仕方には古来、いくつかの説があり、その一端は石井教道『選択集全講』六六六頁に一覧表として示されている。

(27) 香月乗光氏も「法然浄土教の思想と歴史」四一〜四二頁で同様の見解を提示されるが、その論拠は必ずしも明確ではない。

なお、善導自身が『往生礼讃』の「百即百生」の文中の「専修」という言葉を何の専修と考えていたかは微妙な問題である。というのも、『往生礼讃』の最初の部分では起行として五念門が示され（『浄土宗全書』四卷三五四〜三五五頁）、また「百即百生」の文の前後では「仏勸坐観礼念等」（同、三五六頁上、一七行目）と述べる一方、その少し前では「何故

不_レ令_レ作_レ觀直遺_三專稱_二名字_一」(同九行目)という問答を出して、称名の一行のみが往生行の如き言説をなすからである。ただ、「如_レ上念念相統畢命_ヲ爲_レ期者十即十生百即百生」(同、三五六頁下、「二行目」)の「如_レ上念念相統」すべき内容がその直前の「上_レ尽_二形_一、下_レ至_二十声_一」(同、八行目)を指すものと考えうるからすれば、どちらかというところ、善導も『往生礼讃』では、称名念仏の専修を念頭に置いていたのではないかと思われる。

(28) 『無量寿経釈』には「雖_レ有_二読誦_一……等五種不同、取_テ称名_ニ、名_ニ爲_二正行_一」(八四頁「一行目」)、『阿弥陀経釈』においても「執持名号……一心不乱」の一文を「専修正行念仏三昧文」と述べている(古本…『昭法全』一三五頁「二行目」、寛永版…同、一四九頁八行目、ただし寛永版では専修正行修念仏三昧文)ことからして、法然が念仏一行だけを正行と呼ぶことがあるのは確実である。

また、『逆修』六七日末尾では「然者不_レ可_レ捨_テ百即百生之専修、而執_二千中無_一之難行_一。唯一向修_二念仏_一可_レ捨_テ難行_一也。」(『昭法全』二七三頁一〇「一行目」)と説かれており、ここには明らかに、念仏の専修は百即百生、難行は千中無一という理解が示されている。

(29) 『選択集』全体の構成および第二章の位置付けについては、梯實圓氏がその著『法然教学の研究』の中で、了祥の『昨非鈔』の説を紹介し、評価しておられる(二五「一五三頁」)。私も梯氏の見解に基本的に賛成である。

(30) 実際、(資料18)や(資料19)の前後では、そのような形で論述が行われている。

(31) このことは『往生要集』や『教行信証』を見れば、容易に肯首できるであらう。

(32) 『選択集』の大部分が文証を挙げて私釈するという形で論述がなされていることから、『選択集』においては法然がいかに文証を重視していたかがうかがえる。

(33) 例えば『一期物語』第六話では「離_レ經釈_ニ而私立_二此義_一者、誠所_ニ責難_一」

法然浄土教における諸行往生の可否

去_二。欲致_二此難_一者、先可_レ謗_二積善_一、次可_レ謗_二善導_一、其過_ニ全非_一我身上_ニ。」(『昭法全』四四頁一六「一行目」)と述べており、第四話でも、道綽・善導の意によって浄土宗を立てると明言している。

(34) 法然はそれを五番相対という形でより体系的にまとめ直している。

(35) そもそも法然は、五種正行そのものは三心等と比べるとそれほど重要視していなかったものと考えられる。なぜなら、法然遺文の中で法然が五種正行を自分の言葉でかなり詳しく解説するのは、『選択集』第二章、「無量寿経釈」(『昭法全』八〇「八一行目」)、『三心義』(同、四五六「四五七頁」)、『大胡への消息』(同、五三「五三三頁」)、『要義問答』(同、六一「六一七頁」)ぐらいで、あまり多くないからである。

また、法然は正難二行、正助二業という行体系について言及する際、その前後の文脈で「専修」の重要性を説いている場合が多い(例えば、(資料18・19)、右記の『無量寿経釈』や『大胡への消息』、『逆修』(『昭法全』二七「二頁」)、『浄土宗略抄』(同、六〇「一六〇二頁」)、『浄土宗略要文』(同、三九八「三九九頁」)等)ことからして、正難二行の行体系は法然文献においては、「専修正行」ひいては(資料18・19)に示した如く、「専修称名」を導き出すために言及されている可能性が高いと考えられる。

(36) この他にも、『十二箇条の問答』の第十問答(『昭法全』六七九頁九「三行目」)において、余行を修すべからずというのは、そうあるべきかという問いに対し、「往生の業の中には念仏は主人也。余の善は眷属也。しかりといひて余善をきらふまではあるへからず。」と答えている部分もその一例として指摘できる。

(37) ただし、この場合、これらを往生行として承認していたか否かは判断が難しいところである。この点については、拙稿「法然浄土教に対する批判と戒」(『浄土宗学研究』一九「二二頁」の註(35)、参照)。

(38) ただし、『念仏大意』では「万力中二二ナホカシ」(『昭法全』四〇八頁「一行目」)と述べている。

(39) 消息類には法然の比較的晩年のものが多いことからして、もしかするとこのような差異は法然の思想そのものの変化や、他宗からの法然教団批判

に對する配慮に起因するとも考えられる。

- (40) 本稿の結論は丸山博正「選択集について——法然語録解釈の基準として——」(『大正大学研究紀要』六〇)の結論と類似する点が多い。ただし、氏の見解は仏辺・機辺という視点を通して論じられているのに対し、本稿はそれを理論と布教という視点で捉えようとしている点に違いがある。また、勿論、論文の趣旨自体も異なる。

〔付記Ⅰ〕

本稿を成すに当り、高野英修氏作成の資料を使わせていただいた。

〔付記Ⅱ〕

本稿における引用文は、読者の読解の容易たらんことを鑑みて、あえて送り仮名・返り点などは原則として『昭法全』や『浄土宗全書』のままとした。ただし、送り仮名・返り点のみならず本文の区切り方などについてもそれぞれのテキストの原本の写真版に基き改めた場合がある。

有部の法体系における Appendix

——「不定」法考——

一 心所法の分類と「尋・伺・惡作・睡眠」

『俱舍論』では心所法として「大地法」から「小煩惱地法」をあげ、その最後に世親によって特別に「不定」(anivarta)法として追加されたものがある。『俱舍論』のそのくだりには、

これら五種の心所が説かれた。その他、すなわち尋・伺・惡作・睡眠などは不確定である。⁽¹⁾

とある。「不定」法とはその原意からして「不確定な」という意で、その帰属の特定できない、つまり「補遺」(Appendix)というものである。ヤショーミトラはその注釈でこうした不定法を、

またほかの不定なるものは、ある時は善心中に、ある時は不善心中に、ある時は無記心中に起るものである。⁽²⁾

と、善不善無記の三性のいずれかに応じてはたらくものと定義づけた。ただし実際の論書によると、世親のいう尋・伺・惡作・睡眠の四法に適応するものではない。というのは、惡作には無記としてのほたらきが

有部の法体系における Appendix

西村実則

ないとされるからである。この点は『婆沙論』に、

。此の中、惡作に総じて、四句有り。一には、惡作の是れ善にして、不善処に起るもの有り。二には、惡作の、是れ不善にして、善処に起るもの有り。三には、惡作の、是れ善にして、善処に起るもの有り。四には、惡作の、是れ不善にして、不善処に起るもの有り。⁽³⁾

。睡眠は唯、欲界の五部の善と不善と無記とに通ずるも、唯不善のもののみを蓋と立つるをもて五事と為り、惡作は唯、欲界の修所断の善と不善とに通ずるも、唯、不善のもののみを蓋と立つるをもて一事と為れり。⁽⁴⁾

とあり、あるいは衆賢もはつきり、

然るに此の惡作は善・不善に通ず。無記に通ぜず。⁽⁵⁾

とすることから知られる。この点でもヤショーミトラによる定義は、自身が新たにあげるほかの法と合致しないことはのちにふれる。

善不善無記の三性に通ずるという点だけでいえば「大地法」も同様である。しかし「大地法」にはさらに三界に通ずるという条件があり、そ

の点で尋・伺・悪作・睡眠のいずれも除外されることになる。悪作・睡眠は『婆沙論』の引用から知られるように欲界のみであり、尋・伺といえども、四禪説において尋・伺ともに欲界にしか存在しないとされるからである。⁽⁶⁾

もっとも、尋伺を欲界までとしかどうかについては異論があり、譬喩師のごときは、「心」がはたらく時は常に存在するという立場をとり、三界すべてに存在すると主張した。⁽⁷⁾しかし有部は「心」と尋伺とをあくまでも別個の法と峻別することによって、この主張を容れない。

ところで世親のいう四法中、悪作・睡眠の二つは『俱舍論』以前では「五蓋」あるいは「八纏」という煩惱群の中に位置づけられていたものである。したがってこの二つはそうした煩惱群から拾い上げられたかに見えるが、直接「五蓋」からとは思われない。「五蓋」には貪・瞋・疑の三つが含まれるけれども、そのいずれも全く『俱舍論』以前の段階での法体系に入っていないからである。

また尋・伺の二つは「不定」法に配置される以前、『法蘊足論』の行蘊あるいは法処中の心所法中に数え上げられていたものである。

二 四法の設定—唯識学派との関わり—

瑜伽行唯識学派でも、世親と同様に「不定」法を設け、尋・伺・悪作・睡眠の四法をあげることがある。その点は無著(約三一〇—三九〇年)の『顯揚聖教論』に次のように認められる。

不定有四。一悪作二睡眠三尋四伺。⁽⁸⁾

『顯揚聖教論』では心所法を(一)、遍行、(二)、別境、(三)、善、(四)、煩惱、

(五)、随煩惱、(六)、不定の六通りに分類する。(四)の「煩惱」法、(五)の「随煩惱」法に関しては有部とよほど異なるものの、「不定」法という設定および具体的にあげる法は合致するのである。

もっともこうした(一)の遍行から(五)の随煩惱に至るまでの分類そのものは『顯揚聖教論』以前の『瑜伽師地論』『摂決択分』⁽⁹⁾にも存在する。しかしそこでは尋伺の二法が「不定」でなく「随煩惱」として数えられる点に異なりが認められる。しかし「本事分」では、

幾くか一切処の心に依って生じ、一切地に非ず、一切時に非ず、一切に非ざるありや。答ふ。謂く、悪作等なり、伺を後辺と為す。⁽¹⁰⁾

とあり、そこでは悪作・睡眠・尋・伺の四法を「不定」と解するから、『瑜伽師地論』には二通りの解釈があったことになる。こうした世親と唯識学派(『瑜伽師地論』本地分、『顯揚聖教論』)との共通点から、世親のいう「不定」法はとりわけ兄の無著からの影響であろうとの見解が立てられた。⁽¹¹⁾水野弘元博士によると、「瑜伽行派では不定という名目こそ存しないけれども、その実質はすでに瑜伽師地論に見い出されるのであるから、おそらく瑜伽行派が最初に不定心所を立て、有部がこれにならったと見るべきであろう」とされるところである。

ところですでに『瑜伽師地論』にみられる尋伺の二つに関し、それを「不定」でなく「随煩惱」とする解釈は、世親自身の書ですら認めることができる。

それは世親の『唯識三十頌』においてである(ただし玄奘訳には「不定」の語が認められるけれども、サンスクリット本にはないために、護法⁽¹³⁾五三〇—五六二)もしくは玄奘による付加であろうとされている。⁽¹⁴⁾

これに対し、世親が尋伺を「不定」とするのは、『百法明門論』⁽¹⁵⁾、同じく『大乘五蘊論』⁽¹⁶⁾（チベット訳では *gshan du yan hgyur ba* とある）である。（むろん『大乘五蘊論』に対するスティラマティの注釈でもある）。

そのほかの唯識学派の論書では『阿毘達磨集論』のサンスクリット本、漢訳本ともに単に心所法とするだけであるが、注釈の『阿毘達磨雜集論』⁽¹⁹⁾ではやはり「不定」とされる。この間の事情を示してみよう。

弥勒 『瑜伽論』卷三（本地分）——「不定」と明示しないが、そう解し得る（『大正蔵』三一、二九一上）

卷五十五（決択分）——「随煩惱」

無著 『顯揚聖教論』——「不定」（『大正蔵』同、四八一上）

『阿毘達磨集論』（決択分）——「随煩惱」

世親 『俱舍論』——「不定」（*aniyata*）

『唯識三十頌』——「随煩惱」

異訳『転識論』——「小惑」（「随煩惱」に相当）⁽²⁰⁾

『百法明門論』（護法作？）——「不定」（『大正蔵』同、八五五中ト）

チベット重訳——*gshan du hgyur ba* (Peking, vol. 113, 146a-2)

『大乘五蘊論』——「不決定」（『大正蔵』三一、八四八下）

チベット訳——*gshan du yan hgyur ba* (Peking, vol. 113, 14a-2)

安慧 『大乘広五蘊論』——「不定」（『大正蔵』三一、八五二下）

『阿毘達磨雜集論』（本地分）——「不定」

有部の法体系における Appendix

有部の場合、尋伺をはっきりその当時から「随煩惱」と規定することはない。『俱舍論』以前において「随煩惱」とされるのは、「六垢」「八纏」（もしくは「十纏」）それに不信・懈怠・放逸だけであった。もっとも染汚としての「尋」として欲尋・恚尋・害尋・親里尋・国土尋・不死尋・陵蔑尋・仮族尋というのが『法蘊足論』『雜事品』に存し、世親もこうした「雜事品」中の（貪瞋癡以外の）ものを「随煩惱」と解する（後述する）から、欲尋ないし仮族尋は「尋」のたしかに染汚つまり「随煩惱」としての一面を示したものだといえよう。しかしそれは尋の染汚としての一面であるものの、「尋」そのものを唯識学派にみられたように「随煩惱」と規定したわけではない。

尋伺に関する世親自身の見解といえば、『俱舍論』で「不定」、『唯識三十頌』で「随煩惱」、『大乘五蘊論』で「不定」とするから、一定した立場を堅持したわけではなく「不定」とするか、「随煩惱」とするかで揺れ動いていた（あるいは無関心か）のである。ただし論書の成立順を『大乘五蘊論』を『唯識三十頌』よりも先とすれば、世親は最終的に尋・伺を随煩惱に配当したことになり、終始「不定」法とするのは悪作・睡眠の二つだけとなる。

とにかく『俱舍論』において「不定」法とされたその数は、唯識論書のうち、『瑜伽師地論』『本事分』、『顯揚聖教論』と一致することは確かである。ところが、『俱舍論』において世親は「不定」法以外の「大地法」「大善地法」「大不善地法」「大煩惱地法」「小煩惱地法」という枠組みについては伝統的な有部説に忠実に従い（ただし「大煩惱地法」の数は十から六に修正している）、唯識学派の示す「不善」法の省略、「煩惱」

「随煩惱」という枠組みを採用するようなことはない。そうしたなかで「不定」法の部分だけを唯識学派から導入したとするのは、そこだけを接ぎ木した感が残る。『俱舍論』製作時の世親は唯識学派からある程度影響を受けていたであろうし、またすでに唯識学派の立場にあって『俱舍論』を著したという新視点もすこぶる魅力的である。

しかし「不定」法に関して導入説を認定するためには、『俱舍論』以前の有部論書に四法をまとめて説く個所がないことが条件となる。しかるに『婆沙論』を仔細にみると、尋・伺・惡作・睡眠の四つをまとめて誌す個所が二つ認められる。まず第一は、唐代の普光（一六四五年）も注目した次の一節である。

法にして邪精進と相應し亦、邪念とも相應するもの有り。謂く、邪精進と邪念とに相應する法なり。

此の中、邪精進と、及び邪念との体を除きて、余の染汚の心心所法を取る。即ち九大地法と八大煩惱地法と十小煩惱地法と無慚と無愧と貪と瞋と慢と疑と惛沈と睡眠と惡作と怖と尋と伺と及び心とにして、是の如き諸法は、是れ染汚なれば、二は俱に相應し恒に俱有なるが故なり。

法にして邪精進と相應するにも非ず亦、邪念とも非らざるもの有り。謂く、諸の余の心心所法と色と無為と心不相應行となり。

ここにはいわゆる「五位」の語すべて、さらに大地法、大煩惱地法、小煩惱地法、大不善地法（無慚、無愧）、貪瞋慢疑、惛沈、睡眠、惡作、尋、伺などが列挙されている。とりわけ後半部に世親が「不定」法とした尋・伺・惡作・睡眠、それに普光によって「不定」法の「等」である

とされた貪瞋慢疑が存在する（惛沈）は世親が大煩惱地法に採用。

『阿毘曇毘婆沙論』の対応部分では、

亦与邪方便邪念相应者。除邪方便邪念体。諸余染汚心心数法。彼是何耶。除余九大地八煩惱大地睡覺觀眠時心。無慚無愧應隨相説。非邪方便非邪念相应者。諸余心心数法。謂善心不隱没無記心。色無為心不相應行。

とあり、玄奘訳にあった十小煩惱地法、貪瞋慢疑、惛沈、惡作・怖のいずれも認められないのは伝承の異なりであろう。しかし八「不定」説を主張した普光は玄奘訳に存在する「怖」も「不定」とすべきでないかとまでいう。してみると、普光がこの文脈を八「不定」法の典拠としたのはまさしくこのくだりであったと推知される。

第二に、やはり『婆沙論』には二十二根としてなぜ二十二だけが選ばれたのかという問題があり、そこに、五蘊、三無為が根とされないとした問答に続いて次のような心所法、心不相應行が示される。問いの部分だけを列挙してみよう。

問ふ、何が故に受は善と染と無記となるを皆立て、根と為すも、慧と念と定とは、唯、善なるをのみ根と立てて、染と無記とは非らざるや。

問ふ、何が故に作意と勝解と触と欲とを立て、根と為さざるや。

問ふ、思は能く心をして善惡を造作せしむるをもて立て、意業と為し、能く身語業を発し能く生死を感じるをもて、増上の用有ること余法に勝るに、何ぞ根と立てざるや。

問ふ、何が故に善の心所法中、唯、二のみを根と立て、余は皆、

立てざるや。

。問ふ、慚愧の二種は、自性善の攝なるをもて説きて白法と為すに、何ぞ根と立てざるや。

。問ふ、無貪と無恚とは名けて善根と為すに、此の中には何が故に立てゝ根と為さざるや。

。問ふ、輕安と不害と不放逸と捨とは、何ぞ根と立てざるや。

。問ふ、欣と厭とは何が故に根と立てざるや。

。問ふ、惡作と睡眠と及び尋と伺とは、何が故に根に非ざるや。

。問ふ、何が故に諸の不相応行纏に於て、唯、命をのみ根と立つるや。

。問ふ、若し最勝の義是れ根の義なれば、涅槃は一切法中に於て最勝なるに、何ぞ根と立てざるや。⁽²⁵⁾

ここには心所法として、大地法の十法、大善地法の十法、欣・厭のあとに、まさしく惡作・睡眠・尋・伺がひとまとめで説かれるのである。

もとより「不定」法を設定した世親がこうした『婆沙論』のくだりを眼目に置いたか否かは知り得ない。しかし心所法の枠組みについて有部の伝統重視の世親が、こうした二つの文脈に示唆を受けたとみることも十分できるのである。

三 「等」の解釈

世親は「不定」法のくだりに、尋・伺・惡作・睡眠をあげる以外に「等」の語を付加した。この「等」が何を意味するかが問題である。

「等」としてすでに指摘したように貪・瞋・慢・疑の四法を設定したのは中国では普光、インドではヴァスミトラ（世友）、ステイラマティ

⁽²⁶⁾（安慧）、プールナヴァルダナ（満増）⁽²⁷⁾である。普光は次のようにいう。等とは貪・瞋・慢・疑を等取するなり。⁽²⁸⁾

また、ヴァスミトラ（ヤショーミトラによって紹介される）の所説は、

これについてアーチャールヤ・ヴァスミトラは撰偈によって説いた。尋と伺と惡作と睡眠と瞋と著（*grantha*）と慢と疑との八は不定と記憶されている。⁽²⁹⁾

とある。ヴァスミトラに関しては多くの伝承があるけれども、この場合のヴァスミトラはヤショーミトラ以前にすでに『俱舍論』の注釈をした人物であることを、ヤショーミトラ自身が次のように伝えている。

グナマティとヴァスミトラなどの注釈者たちによって語句の意味の解釈がされているが、その解釈が私からみてよくなされていると認められるならば、この意味はこうであると示す。彼らによってなされた注釈があちこちで正確な意味に背くなら、いつでもその注釈をそのままここに示し、私はほかの注釈を述べる。アビダルマ毘婆沙とアビダルマコーシャ（俱舍）とを研鑽する人びとはこの注釈が理に合うか否かを熟考すべきである。それがもし正しいならそれを採用し、正しくなければ排し、新たに別に示すべきである。われわれの理性が不適当な意味につまずかないとはいえないからである。⁽³⁰⁾

これによると、すでにグナマティ（Gunamati）とヴァスミトラとの注釈書が存在し、それらの注釈に問題があるときはその都度質したいと言明している。とはいえ、ヤショーミトラが実際にヴァスミトラの所説を質するのは十個所程で、僅少である。ここに登場する人物たちの年代はフラウヴァルナー（E. Frauwallner）、服部正明博士の見解を承けたM・メ

ジョア (M. Mejoir) によれば、⁽³¹⁾グナマティは四八〇—五四〇、ヴァスミトラは六世紀中葉、ヤシヨミトラは七世紀(前半)とある。

世親の年代も諸学者によって一定しないが、ひとまず四〇〇年から四八〇年とすれば、ヴァスミトラは世親以後、百年程経ってからの人物となる。「不定」法を八法と解することはステイラマティ(五一〇—五七〇年)、プールナヴァルダナ(八世紀後半)も同様であるゆえに、インドにはそう解釈することが一つの伝統であったことになる。

なお『俱舍論』以後の『アビダルマディーパ』でも「不定」法を『俱舍論』と同様に尋・伺・惡作・睡眠「等」とする。『ディーパ』の成立年代は後五五〇—六〇〇年頃とされており、そうすると『ディーパ』作者は、ヴァスミトラ、ステイラマティらが提唱した八「不定」説を何ら顧慮しなかったことになる。もっとも『アビダルマディーパ』とこれら注釈家たちの年代はよほど近似するゆえ、ディーパ作者はそれらを知らなかったのかもしれない。

ところでヤシヨミトラ自身はこのような八「不定」説を否定した上で、自説を次のように展開する。

「など」(adhi)の語によって、不^ふ樂^{ぎょう}、頻^{ひん}申^{しん}、憂^{ちゆう}費^ひ、食^{じき}不^ふ平^{へい}等^{とう}性^{じやう}などの随煩惱、および貪などの煩惱もまた不定なるものとして含まれる。⁽³⁴⁾ここに登場する「不樂」(arati)は不快、「頻申」(vijjibhika)は手足を広げ、のびをしてうなること、「憂費」(tandri)は倦怠、「食不平等性」(bhakte samata)は食事に際し適量を知らないことをいい、いずれもヤシヨミトラがいうように「随煩惱」とされるものである。

しかるにここで想起すべきは、ヤシヨミトラは「不定」法全体を不善無記の三性のいずれかに通ずるものと定義した点である。ところが、これら「不樂」ないし「食不平等性」という四法はいずれも歴然とした染汚法であり、三性中の「善」としてのはたらかないものである。この点で「不定」法を三性に通ずるものとしたヤシヨミトラによる定義は、自身が追加した染汚法と世親自身の設定意図であったかどうかはなはだ疑わしいといっている。世親がはっきり「不定」法としてあげる「惡作」がこの定義と抵触しないこともその理由となろう。

「不樂」を含む四法などを「不定」法に数えるヤシヨミトラの見解が知られて以後、普光の見解にもとづく従来の「五位七十五法」との経庭にどう対処すべきかが桜部建博士によって論述されている。氏は、⁽³⁵⁾「五位」という心所法の分類史においてこうした「不樂」を含む四法などは取扱われたことがないゆえに、ヤシヨミトラの主張はきわめて不自然で、やはり従来どおりの八「不定」説がふさわしいと主張された。そもそも「不樂」などという四法は『俱舍論』以前においてどのような文脈で言及されたものであろうか。

四法中、「憂費」なるものは語義解釈の上からは「惛沈」と同類であるとされる。それは『集異門足論』にはっきり、
惛沈睡眠蓋とは云何が惛沈なる。答ふ、所有、身の重性、心の重性、身の不調柔性、心の不調柔性、身の惛沈、心の惛沈、憂費、憤悶、是れを惛沈と名づく。⁽³⁶⁾

とあるからである。惛沈睡眠蓋についての『婆沙論』の解釈では、惛沈睡眠蓋は五法を以て食と為す。一に普憤、二に不樂、三に頻欠、

四に食不平性、五に心羸劣性なり、毘鉢舍那を以て対治と為す。⁽³⁷⁾

とあり、「惛沈睡眠」蓋は「不楽」「瞋恨」「憂鬱」「頻欠」「食不平性」「心羸劣性」が素地になって増大するとされる。ここにはヤショームトラのいう四法がすべて出揃っている。

『アビダルマディーパ』によると、「憂鬱」「食不調性」の二つは「無明」から、「不楽」は「瞋」から派生する「随煩惱」であると規定される。⁽³⁸⁾

たしかに『法蘊足論』『雜事品』⁽³⁹⁾においても「不楽」ないし「食不調性」の四つは五蓋（蓋の名はない）に続けて説かれるゆえ、すでにアビダルマ最初期において五蓋とこれら四法とは密接な関係にあったことがわかる。

この点は原始經典に遡ってみても、やはり五蓋と深い結びつきのあったことが知られる。

その一つは『相応部』經典に、五蓋中、「惛沈睡眠」蓋が増大する理由として、

比丘たちよ、いかなる食がいまだ生じない惛沈睡眠を生じ、すでに生じた惛沈睡眠を倍増し増大するのか。比丘たちよ、不楽、倦怠、あくび、食後のものうげ、心の動きの緩慢である。それゆえ如理作意で多く修することのないこの食がいまだ生じない惛沈睡眠を生じ、すでに生じた惛沈睡眠を倍増し増大する。⁽⁴⁰⁾

と、「不楽」などの五つがあげられる。その二は、『中部』經典「ナラカパーナ経」(Nalakaṇḍasutta) ⁽⁴¹⁾において釈尊が真実を見得ない者には、「食欲」(abhiñña)、「瞋恚」(byāpāda)、「惛沈睡眠」(thinamiddha)は、

「掉挙悪作」(uddhaccaṭṭhakuca)、「疑」(vicikicchā)、「不楽」(arati)、「倦怠」(tandā)が心に存在するためであるという。ここにもやはり五蓋と並んで「不楽」「倦怠」とがあげられる。もっともこれに対応する『中阿含経』「婆羅帝三族姓子経」では、

世尊告げて曰はく「阿那律陀、若し欲の為に覆はれ惡法に纏はるれば捨樂無上止息を得ず。彼の心、増伺・瞋恚・睡眠を生じ心不楽を生じ、身頻伸を生じ多く食し心憂ふ。⁽⁴²⁾

とあり、「増伺」を「貪」に対応させたとしても、「惛沈」「掉挙悪作」「疑」に当たるものは認められない。しかし、「不楽」「(身)頻伸」は言及されるから変則的とはいえ、これも『中部』經典「ナラカパーナ経」の一異型と解してよいものである。

『増支部』經典「二集、斷蓋品」でも、五蓋を増大させるものとしてやはり「不楽」などの四法に言及する。

比丘たちよ、未生の惛沈睡眠を生じ、あるいは己生の惛沈睡眠を生じ、増大する一法をわたしはほかに見ない、比丘たちよ、それはすなわち不楽、倦怠、あくび、食後のものうさ、心の動きの緩慢である。⁽⁴³⁾

五蓋という煩惱群の成立は意外と古い。すでに『スッタニパータ』には、

こころの五つの覆いを断ち切って、すべて付随して起る悲しき悩み(随煩惱)を除き去り、なにものかにたよることなく、愛念の過ちを絶ち切って、扉の角のようにただ独り歩め。(中村元訳)⁽⁴⁴⁾

とあり、あるいは『ウダーナバルガ』にも、

五つの覆いを捨てて、汚れなく、疑いを断ち、煩惱の矢を離れて、修行僧は、こなたの岸を捨て去る。蛇が脱皮して旧い皮を捨て去るようなものである。⁽⁴⁵⁾〔同訳〕

とあるからである。むろんこの段階ではまだ細かい「不楽」などの四法との結びつきは言及されないから、双方の結合はそれ以後である。

ただし「不楽」ないし「食不平等性」が「五蓋」と無関係で説かれる用例が一つある。それは『別訳雜阿含經』に、天と釈尊との一つの対話において登場する。

如是我聞。一時仏在舍衛國祇樹給孤獨園。時有一天。光色倍常。於其夜中。來詣仏所。威光普照。遍于祇洹。赫然大明。却坐一面。而

説偈言

睡眠厭頻申 頻申而不樂

飲食不調適 并心下狹劣

五事來覆障 不得見賢道

爾時世尊以偈答曰

若人睡眠厭 頻申而不樂

飲食不調適 并其心下劣

精神捨五事 後必見聖道⁽⁴⁶⁾

これは「心下（狹）劣」をも含めて「五事」としたもので、原始經典としては唯一、五蓋と独立して説いたものといえよう。

南伝に眼を転じると、『分別論』『小事分別』（*Khuddakavathuvibhāṅga*）では、染汚法を法數順に列挙し、「不樂」（*arati*）、「倦怠」（*tandi*）、「あへむ」（*vijambhikā*）、「食後のものうや」（*bhāttasamādo*）、「心の動

きの緩慢」（*celaso linattan*）の五つはまとめて「一法」の個所に、五蓋は「五法」の個所へと配置される。⁽⁴⁸⁾したがって双方の関連があったかどうかは不明であるが、しかし、『中部』經典、『増支部』經典には五蓋と「不樂」などの密接さが認められ、『法蘊足論』『雜事品』でもやはり五蓋に続けて列挙されるから、『分別論』の場合も元来一緒であったものが、切り離されて列挙されたとみることができる。

ところでヤショーミトラは⁽⁴⁹⁾「五位」の分類の上ばかりでなく煩惱論（『俱舍論』でいう第五章）の場合にも、「随煩惱」としてこうした「不樂」を含む四法などに言及することは看過し得ない。そこでは『法蘊足論』『雜事品』の後半部にちように対応するものがそのまま列挙される。具體的には、

不樂・頻欠・心昧劣性・憂瞢・食不平等性・種種想・不作意・鹿重・觥突・饕餮⁽⁵⁰⁾・不和軟性・不調柔性・不順同類・欲尋・恚尋・害尋・親里尋・国土尋・不死尋・陵蔑尋・假族尋・愁・苦・憂・擾惱という二十五法である。これはヤショーミトラが「不樂」ないし「食不平等性」などとして省略したものをいうと推定される。ただしヤショーミトラのいう「不定」法はこれら全体をさすものといっている。

さて、桜部博士が指摘されるようにヤショーミトラのあげるこれら「不樂」などの数多い随煩惱は、それ以前の心所法の形成史の上では全く言及されなかったものである。

もっとも「五位」という心所の分類史に登場しないという点では、世親自身がはっきり「不定」法とする「惡作」「睡眠」「慢」もやはり従来登場しなかったものである（わずかに『甘露味論』⁽⁵⁰⁾だけが「小煩惱地法」と

して「慢」を数え上げたにすぎない。すなわち、心所法史に登場しなかったという点では、「不楽」などの随煩惱も「悪作」「睡眠」「慢」も等格といえるのである。

双方の間で明らかに異なるのは、論書中に言及される頻度であろう。頻度からいえば、「不楽」などの多数の随煩惱は、一方の「悪作」「睡眠」「慢」に較べてはるかに少ないといっている。

ただし唯識系統の、たとえば『瑜伽師地論』⁽⁵¹⁾における「不楽」などの染汚法の用例は、「雜穢事」(「雜事品」)中の「随煩惱」として言及され、あるいは中觀派の『ラトナーバリー』⁽⁵²⁾では菩薩の断すべき過失として大きくとり上げられるようになる。

四 小 結

「不定」法の「等」をヴァスミトラらが貪瞋慢疑の四法とする考え方は、思うに一方の煩惱論(『俱舍論』第五章)の核に置かれた七随眠説との均衡(たとい唯識学派の分類の影響としても、それも七随眠にもとづき)をはかったものといえる。しかし、七随眠中、無明以外の欲貪・有貪・瞋・慢・疑・見の六つは『俱舍論』以前の心所法の形成史ではいずれもその圏外にあったものである。圏外に置かれたその素因は「五位」説を創唱した『界身足論』にある。というのは、その時点で欲貪・色貪・無色貪・瞋・疑の五つはなぜか「五煩惱」⁽⁵³⁾として「大煩惱地法」「小煩惱地法」から別立てされ、それがその後の論書にずっと尾を引いているからである。

ただし「慢」に限っては『阿毘曇甘露味論』で「小煩惱地法」に採用

されたことがあるものの、その後の『婆沙論』になると、

此の橋と慢とに、多種の差別有り。謂く、慢は是れ煩惱なるも、橋は煩惱に非ず、慢は是れ結・縛・睡眠・随煩惱・纏なるも、橋は、結・縛、睡眠及び纏に非ずして、但、随煩惱なり。慢は見修所断に通ずるも、橋は唯、修所断なり。慢は大地等の法の攝に非ざるに、橋は是れ小煩惱地法の攝なり。然れども、慢と橋とは、俱に三界繫なり。⁽⁵⁴⁾

と、「橋」は「小煩惱地法」とされるものの、「慢」はいずれの「地法」にも入らないとされ、黙視されてしまった。

ヴァスミトラ、ステイラマティらは、煩惱論においては主要煩惱といふべきこれらの欠落を補完すべく「七随眠」説を強く反映させ(ステイラマティにはその立場上、唯識学派からの影響があったかもしれない)、貪瞋慢疑の四法が含まれると解したのである。これは有部の法体系における貪瞋慢などという主要煩惱の欠落に世親が気付いて(唯識学派からの影響?)採用したとみる説である。後世、「五位七十五法」として修学、記憶に便ならしめたものである。

しかしながら煩惱論の上で重視される七随眠を法体系の上にはっきり反映させると「大煩惱地法」中の法の不自然さが露呈する。六「大煩惱地法」中、「無明」以外の「放逸」「懈怠」「不信」「惛沈」「掉挙」の五法は、煩惱論ではいずれも「随煩惱」つまり副次的な煩惱と規定されるものばかりだからである。しかし表向き、有部の伝統重視の立場を装う世親は有部の法体系を大きく改変することなく、貪瞋慢疑の四法を「不定」法とみなしたというのがヴァスミトラ、ステイラマティ、プールナ

ヴァルダナ、それに普光の見解である。

これに対し、ヤシヨームトラは七随眠補填説を否定し、「不楽」など多数の染汚法が含まれるとした。もつとも「雑事品」全体からみれば、そこに列挙される七十八種の染汚法中、後半部の約二十五種だけとした理由は知り得ない。「雑事品」前半には、「憤発」「矯妄」「詭詐」「現相」「激磨」「利を以て利を求む」「悪欲」「大欲」「悪友を樂がう」「不和敬性」「同類に順ぜず」といったものも存する。

ここで看過し得ないのは、世親は唯識学派に移行した段階でも「不定」法として尋・伺・惡作・睡眠の四法だけしかあげず「等」を削除したことである。すなわちその時点で世親にはそれ以上、具体的に示す意図がなかったのである。

ヤシヨームトラの生存年代はもとより世親以後であり、彼は自身の注釈書に『(大乘) 五蘊論』⁽⁵⁶⁾を引用する以上、世親の「不定」法に対する考えがその時点では四法だけに確定したことを知っていたはずである。ヤシヨームトラはそれを承知の上で、『俱舍論』の世親の見解として、ことさらに「不楽」以下の多数の随煩惱を含んでいたと解するのである。ところでインド、中国の注釈家たちが「等」としてあげるのはいずれも染汚法である。しかるに世親は、数多くの染汚法を列挙する『法蘊足論』『雑事品』の存在を熟知していた。というのは、「随煩惱」を定義する際に「雑事品」の名をはっきりあげるからである。

『法蘊足論』『雑事品』中の染汚法はその成立以後、引用も言及もされずに捨て去られていたが、それに再び注目して、「随煩惱」と規定したのは世親なのである。それからすると、世親な「等」に「雑事品」にみ

られる染汚法を含ませていたと解することもできるのである。これは「等」にヴァスミトラ、普光らのいう貪瞋慢疑はもとより、ヤシヨームトラのいう「不楽」などの夥しい数の染汚法が含まれていたという見方であり、ヤシヨームトラの見解は捨て去るどころか十分根拠あるものということになる。「不定」法が八法か他数かは世親だけの知るところである。

ただ「等」が多数であれば世親が繁雜を避けて省略したとはいえようが、それが特定し得る貪瞋慢疑の四法だけならば、わずかにそれだけを省略する必要はなく、はっきり明記したであろうと推察される。むしろ明記したからといって、ただちに六大煩惱法や十小煩惱法として確定していたものが一挙に崩壊するわけではない。あくまでも「補遺」(Appendix)としてだからである。

しかし私見では「等」には多数の染汚法が含まれているとしたヤシヨームトラの見解をとりたい。世親は「雑事品」中の染汚法をとりわけ「随煩惱」として従来なかった解釈をするのがその論拠である。「等」に多数の法があったとしても、「五位七十五法」という古来の分類は一旦まとまりを見せ、きわめて至便であるから従来どおり依用すべきことに躊躇しない。

〔注〕

- (1) *Abhidh-k-bh*, p. 57, l. 8.
- (2) *Abhidh-k-vy*, p. 132, ll. 13—14.
- (3) 『大毘婆沙論』(『大正藏』二七、一九一頁中)。
- (4) 『大毘婆沙論』(『大正藏』同、二四九頁中)。
- (5) 『順正理論』(『大正藏』二九、三九二頁下)、『顯宗論』(『大正藏』同、八〇一頁上)。
- (6) 水野弘元『バーリ仏教を中心とした仏教の心識論』、二二六頁、四四三頁参照。
- (7) 『大毘婆沙論』(『大正藏』同、二六九頁中、四六二頁下、七四四頁中)。拙稿「有部の大地法とその批判」(『三康文化研究所年報』第二四・二五合併号、平成五年、九一—三頁)参照。
- (8) 『顯揚聖教論』(『大正藏』三一、四八一頁上)。
- (9) 『瑜伽師地論』(『大正藏』三〇、六〇四頁上、六二二頁下)。
- (10) 『瑜伽師地論』(『大正藏』同、二九一頁上)。
- (11) 鈴木宗忠「俱舍論の心所説に関する研究」(『宗教研究』新八一四、昭和六年、二二九—五〇頁)、水野弘元、前掲書、三三四頁参照。
- (12) *Trisika*, ed. S. Lévi, p. 29, l. 30—p. 30, l. 2. 『唯識三十頌』(『大正藏』三一、六〇頁下)。
- (13) 宇井伯寿『安慧、護法 唯識三十頌釈論』、昭和二七年、二二四頁参照。
- (14) 鈴木宗忠、前掲論文参照。
- (15) 『大乘百法明門論』(『大正藏』三一、八五五頁中下)。Peking, vol. 113, 146 a-2. 池田練成『大乘百法明門論』チベット訳に「つ」(『曹洞宗研究紀要』第一三三号、昭和五六年、二八三—二七三頁)参照。
- (16) 『大乘五蘊論』(『大正藏』三一、八四八頁下)。Peking, vol. 113, 14a-1.
- (17) 『大乘五蘊論』(『大正藏』同、八五一頁下)。
- (18) V. V. Gokhale, Fragments from the Abhidharmasamuccaya of

有部の法体系における Appendix

Asaṅga, JBRAS, vol. 23, 1947, p. 15. 『大乘阿毘達磨集論』(『大正藏』同、六六四頁上)。吉元信行・玉井威「梵文阿毘達磨集論における煩惱の諸定義」(佐々木編『煩惱の研究』、昭和五十年、二二四—四九頁)参照。

(19) 『大乘阿毘達磨雜集論』(『大正藏』同、六九七頁上)。なおサンスクリット本には「不定」の語はない。N. Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, 1976, Patna, p. 4.

- (20) 『転識論』(『大正藏』同、六二頁中)。
- (21) この見解に関する最新のものとして原田和宗氏による次の論文がある。「言語に対する行使意欲としての思弁(尋)と熟慮(伺)——経量部学説の起源(一)——」(『密教文化』第一九九・二〇〇号、平成十年三月)。
- (22) 『俱舍論記』(『大正藏』四一、七八頁中)。
- (23) 『大毘婆沙論』(『大正藏』二七、二三六頁上)。
- (24) 『阿毘曇毘婆沙論』(『大正藏』二八、一八一頁中)。
- (25) 『大毘婆沙論』(『大正藏』二七、七三六頁上—七頁下)。
- (26) *Abhidh-k-t-T*, Peking, vol. 147, 224 b-6.
- (27) *Abhidh-k-t-N*, Peking, vol. 117, 164 a-7.
- (28) 『俱舍論記』(『大正藏』四一、七八頁中)。
- (29) *Abhidh-k-vy*, p. 132, ll. 20—22.
- (30) *ibid*, p. 1, ll. 11—18. 青原令知「俱舍論注釈家Gunamatiとその弟子 Vasumitra (一)」(『印度学仏教学研究』第三六巻第一号、昭和六三年、九一九—八頁)参照。
- (31) M. Meier, Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries preserved in the Tanjur (Alt- und Neu-Indische Studien, 42). Stuttgart 1991, pp. 41—52. cf. E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, in: *Kleine Schriften*, p. 858 f.
- (32) *Abhidh-d*, p. 79, ll. 5—6.
- (33) 吉元信行『アビタル思想』、昭和五七年、七四頁参照。
- (34) *Abhidh-k-vy*, p. 132, ll. 14—15.
- (35) 校部建「増補 仏教語の研究」、平成一〇年、四四—五頁参照。

- (36) 『集異門足論』(『大正藏』二六、四一六頁中)。
- (37) 『大毘婆沙論』(『大正藏』二七、二五〇頁中)。
- (38) *Abhidh-d*, p. 310. l. 14- p. 311. l. 19.
- (39) 拙稿『法蘊足論』と『ラトナーハリー』―「雜事品」の系譜―
〔『三康文化研究所年報』第二八号、平成八年、六五頁以降〕参照。
- (40) SN. V. 63.
- (41) MN. I. 463-4.
- (42) 『中阿含經』(『大正藏』一、五四四頁ト)。
- (43) AN. I. 3.
- (44) Sn. 66. 中村元『ブッタのことは』(岩波文庫版)、二二頁。Th. 74
同1掲。
- (45) F. Bernhard, *Uddānavarga*, Band 1, Göttingen 1965, 32-76.(S. 456). 中村元『ブッタの真理のことは』、感興のことは』(岩波文庫版)。
- (46) 『別訳雜阿含經』(『大正藏』二、四三七頁下)。
- (47) *Vibh*, 345. 352.
- (48) *ibid*, 348. 378.
- (49) *Abhidh-k-vy*, pp. 493-4.
- (50) 『阿毘曇甘露味論』(『大正藏』二八、九七〇頁中下)。
- (51) 『瑜伽師地論』(『大正藏』三〇、八〇一頁中―三頁中)。Peking. vol. 109. 222 a-6-7.
- (52) M. Hahn, *Nāgārjuna's Ratnāvali*, Bonn. 1982, pp. 132-44. 前掲拙稿参照。
- (53) 『界身足論』(『大正藏』二六、六一四頁中)。
- (54) 『大毘婆沙論』(『大正藏』二七、二三三頁上)。ただ『阿毘曇毘婆沙論』には、『小煩惱地法』『大地法』に当たる語はない(『大正藏』二八、一七一頁下)。
- (55) *Abhidh-k-vy*, p. 64. ll. 25-28. p. 127. ll. 21-23. p. 309. ll. 7-15.
- (56) *Abhidh-k-vh*, p. 312. l. 9.

『往生要集義記』第一——訓み下しと現代語譯（四）——等活地獄の苦の様相

本 庄 良 文

本稿は、浄土宗全書第十五卷（昭和四十六年版）所収『往生要集義記』の訓み下し・現代語譯の試みであり、『浄土宗學研究』第二十一、二、三號所収の同名の拙稿の續篇である。凡例、参考文献などについてはそれらをご覧頂ければ幸ひである。

この部分は、等活地獄の解釋である。『浄土宗學研究』第二十三號所収拙稿（三〇ノ一）項にあるやうに、等活地獄の解釋に本地獄、別處と分かれるうち、本地獄の事項には「在處の遠近」「外器の分量」「有情の苦相」「壽量と業因」という四項があるが、本稿はその第三項に該當する。具體的には次のやうである。

（三二）等活地獄の苦の様相

（三二ノ一）獄卒の實在性

（三二ノ二）獄卒の實在性

（三二ノ三）沙揣

（三二ノ四）尋活如故

●（三二）等活地獄の苦の様相（岩波二一頁七、浄全要集三七頁上一五、浄全義記一七〇頁下一三、板本義記二一左）

【訓】三に苦相を明（さ）ば、即ち因行に順ず。常に害心を懷き、分に肉を割く。是れ殺罪の果なり。尋いで活（く）ること故の如く、重（ね）て破砕せら（被）（る）ることは、殺を積むに因るが故なり（浄全「因みに殺を積むが故なり」）。

【譯】第三に（等活地獄の）苦の様相を明かすならば、（それは等活地獄に生まれる）原因となつた行爲に對應するのである。（等活地獄の罪人たちは）常に「互いに」害心を懷き、ずたずたに肉を割く。これは（かれらの、前世における）殺生の罪の結果である。やがて元のように生き返り、繰り返し（身體を）碎かれることは、（前世で）殺生を繰り返したことになるのである。

《註》

(1) (三〇ノ一) 参照。

● (三二ノ二) 獄卒 (岩波二一頁八、淨全要集三七頁下一、淨全義記一七〇頁下一五、板本義記二二左八)

【訓】「獄卒」と「いふ」は(者)、『俱舍論』の十一(欄外註一・七紙)に云(はく)、――

今、此の中に於(て) 因論生論す。諸の地獄の卒は、是れ有情なり(や) いな(不) や。有(る) が説く。非情なり。如何が動作する。有情の業力なり。成劫の風の如し。問(ふ)。若し爾(ら) ば、云何が彼の大徳法(一二頁) (二三右) 善現の説を通ぜん。彼の頌に曰(ふ) が如(し)。「心常に忿毒を懷き、好(ん) で諸の惡業を集め、他の苦を見えて欣悦するもの、死して琰魔卒と作る。」琰魔王の使ひ、諸の羅刹娑、諸の有情を擲(ち) て地獄に置く者を琰魔卒と名(づ) く。是れ實の有情なり。地獄の中にして有情を害する者には非(ず)。故に地獄の卒は、実の有情には非(ず)。有るが説く。有情なり。若(し) 爾(ら) ば、此の惡業は何(れ) の處にか異熟を受(く) るや。即ち地獄の中なり。地獄の中に尚ほ無間所感の異熟を容受するを以(て) なり。此れ、何の理か遮(せ) ん。若し爾(ら) ば、何に縁(り) てか火、彼を焼(か) ざ(不) るや。此れ定(ん) で業力に隔礙せら(所) (る) るに由るが故に。或(い) は異の大種を感ず。故に焼(を) 被(ら) ず(不)。已上

【譯】「獄卒」についていえば、『俱舍論』の卷第十一⁽²⁾にいう。――

今、これについて、「(一つの) 疑問から(さらに) 別の疑問が生ずる。地獄の獄卒は有情であるか、否か。ある〔論者〕が説く。有情ではないと。〔問う。では〕 いかにしてかれらは動作するのか。〔答える。〕 (地獄の) 有情の〔共通の〕 業(共業) の力によってである。例えば世界の初めの風⁽³⁾ (が有情たちの共通の業の力によって吹く) ごとくである。問う。もしそうなら、どのようにしてかの大徳法善現の説を〔矛盾のないように〕 解釋できるであろうか。彼の〔造った〕 詩節にいう。〔この世で〕 心に常に怒りの毒を懷き、好んで諸の惡業を積み、他人が苦しむのを見て喜ぶ者は、死後に閻魔の獄卒となる」と。〔答える。〕 閻魔の使いである羅刹たちが、罪人たちを地獄の中に放り投げるが、それが〔この詩節では〕 「閻魔の獄卒」と呼ばれるのである。これは實際の有情である。地獄の中で有情を害する者を指すのではない。ゆえに地獄の獄卒は、實際の有情ではない。ある〔論者〕が主張する。〔地獄の獄卒は實際の〕 有情であると。〔問う。〕 もしそうなら、この〔地獄で罪人を責め立てた〕 惡業はどこで〔その〕 報いを受けるのか。〔地獄での惡業の報いは地獄よりも苛酷な環境で受けるべきであるが、そのようなところはない。〕 〔答える。〕 同じ地獄の中で、である。地獄には無間業〔のような重い罪〕 の報いさえ被らしめるほどの容量があるからである。どんな道理があつてそれ(獄卒が罪人を責めた報いを地獄で受けるということ) が妨げられるというのか。〔問う。〕 もしそうならどうして〔地獄の〕 火はかれを焼かないのか。〔答える。〕 きっと〔獄卒の前世の〕 業の力によって妨げられるから、あるいは、〔獄卒が〕 通常とは異なった大種〔すなわち、その身體を構成する地、水、火、風〕 を〔業の果報として〕 受けるから、

焼かれないのである。」

〔註〕

(1) 淨全、板本とも「羅刹婆」であるが、『俱舍論』諸本および原語 (Lidd's) によって「羅刹婆」と訂正せねばならない。

(2) 『阿毘達磨俱舍論』卷一一 (大正二九、五八下「八一七」)。山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明世間品』三八七、三八九頁。プラダン校訂梵本一六四頁二、一九。

(3) 前註山口・舟橋著、四五七頁参照。

(三) 二 獄卒の實在性 (淨全義記一七二頁上七、板本義記二二七)

【訓】『諸經要集』十一 (欄外註二・十四紙) に云「はく、――

『智度論』(欄外註三・六卷八紙) に説く。夢中の如き、喜事無〔け〕れども而も喜び、瞋事無〔け〕れども、而も瞋り、怖事無〔け〕れども、而も怖る。三界の衆生も亦復是の如し。無明の眠〔り〕の故に、應に瞋るべ〔應〕再讀〔から〕ざ〔不〕るに、而〔も〕瞋る等なり。故に知るべ〔ん〕ぬ。心外に地獄の相、無〔し〕と雖〔も〕、惡業成ずる時、妄〔り〕に受苦を見る。『正法念經』に云〔ふ〕が如〔し〕。『閻(二三左)魔羅人、是れ衆生に非〔ず〕。罪人之を見て、是れ衆生なり、手中に焰燃たる鐵鉗^カを執持すと謂^ハへり。彼の地獄の人、惡業既に盡き、命終已後に、復〔た〕閻羅獄卒を〔於〕見ず〔不〕。何を以〔て〕の故に。彼〔淨全「彼れ」〕は是れ衆生數に非〔ざるが〕故に。油炷盡〔く〕るに則〔ち〕燈有ること無〔き〕が如し。業も亦、爾^ニなり。惡業盡〔く〕る時、復〔た〕閻羅獄卒〔の〕可畏の〔之〕色を〔於〕見ず〔不〕。

斯〔の〕文を以〔て〕證〔す〕るに衆生の、惡業〔を〕もつて応〔に〕苦を受〔く〕べ〔應〕再讀〔き〕者〔淨全「者の」〕、自然に無の

『往生要集義記』第一——訓み下しと現代語譯(四)

中に妄〔り〕に地獄〔を〕見るなり。

問〔うて〕曰〔く〕、地獄を見る者、所見の獄卒及び虎狼等は妄見なら使む可し。彼の地獄處に閻羅、中に在〔り〕て、諸の罪人を判ず。則〔ち〕此の境有り。云何ぞ無と言〔ふ〕や。答〔へて〕(一七一頁下) 曰〔く〕、彼〔淨全「彼れ」〕獄主を見るも、亦是れ妄見なり。直^ナだ是れ罪人の惡業、心に薰じて心をして變異〔せ〕令め〔て〕、無の中に妄見す。實には地獄の閻羅、中に在ること無し。『唯識論』(欄外註四・唯識論云者二十論取意而集所學者與珠林八十八卷六紙全文) に云〔はく〕、地獄の中の如きは、地獄の主無〔し〕。而るを地獄の衆生、自然の業に依〔り〕て地獄に主と種種の〔三右〕苦と〔與〕を見て、而〔も〕心を起して此れは是れ地獄處、此は是れ夜時、此は是れ晝時と見、或〔いは〕惡業を以〔て〕の故に、狗を見、鳥を見、或〔いは〕山壓す〔淨全「山をもつて壓す」〕と見る。此〔の〕文を以〔て〕證するに、善惡、心に薰じて、心をして異見せ令む。實には地獄無し。是の故に心外に地獄無〔し〕と雖〔も〕、惡業成ずる時、強〔い〕て自^{みづか}ら妄見す。〔已上〕

此は閻羅、衆生の數に非〔ず〕、而も地獄の受苦の〔之〕相、無〔き〕に準じて今、閻羅即非衆生と取るなり〔也〕。

【譯】『諸經要集』卷第十一にいう。――

『智度論』⁽⁴⁾に説く。「たとえば夢の中では、喜ぶべき對象はないけれども喜び、瞋るべき對象はないけれども瞋り、怖れるべき對象はないけれども怖れる。三界の衆生もその通りである。無明の眠りにとらえられているから瞋る必要のないものを瞋る等〔の愚かしいことを行なうの〕である。ゆえに、(中略) 外界に地獄の様相などはないのに、惡業が成熟

する時、誤って苦痛の経験を見ることが解る。『正法念(處)經』⁽⁵⁾にいう通りである。「地獄の獄卒は〔實際の〕衆生ではない。罪人がこれを見て、これは衆生だ、手に熱く燃え盛る鐵の首枷(鉗)⁽⁶⁾を持っている、と思うにすぎない。その地獄の罪人は、惡業が盡き、生涯を終えて後には、二度と地獄の獄卒を見ることはない。なぜか。〔獄卒が、實際の〕衆生ではないからである。油〔に浸した〕燈心が盡きたならば燈も消滅するが、業もまたそれと同じである。(中略)惡業が盡きる時にも、(中略)地獄の獄卒の恐るべき姿形をものはや見ることはない」。

以上の〔經論の〕文を證據とすれば、惡業によって、苦痛を受けるべき有情は、自然に、無を、誤って地獄と見るのである。

問うていう。地獄を眼にする者が見る獄卒や虎、狼などは妄見だといふならそれでよい。しかし、その地獄に地獄の主(閻羅)があつて、罪人たちを判定した結果としてこの〔獄卒、虎、狼などの〕對象が現れる。どうして〔地獄の主までが〕無いといえようか。

答えていう。かれら〔地獄の罪人たち〕が地獄の主を見るのも、妄見である。ただこれは、罪人の惡業が心を薰習して心に異變を生み、無を〔地獄の主と〕妄見せしめるにすぎない。實際には地獄の閻羅が〔地獄の〕中にあるということはない。(ゆえに)『唯識(二十)論』⁽⁷⁾にいう。

「たとえば地獄の中には地獄の主はいない。それなのに地獄の罪人たちは、自然の業⁽⁸⁾によって地獄の主と種種の苦痛とを見て、しかも心を起して「これは地獄の〔生存〕處だ、これは夜だ、これは晝だ」と見、あるいは惡業によって犬を見、〔金屬の嘴をした〕鳥を見、あるいは山が〔自分の體を〕押し潰すと見る」と。この文を證據とするならば、善惡

〔の業〕が、心を薰習して、心に別な見方をさせるのであり、實際には地獄は無い。それゆえ心を離れて地獄は無いのに、惡業が成熟する時、〔罪人は〕ことさらに自ら妄見するのである。(以上で『諸經要集』の引用終る。)

地獄の主は衆生に屬するのではないが、それでも地獄での苦しみを受ける様相がないわけではない。いまは地獄の主は衆生ではないと解釋するのである。

〔註〕

(1) 大正五四、一〇四頁下一七：「業盡亦爾」。

(2) 淨全は「我れ」。『諸經要集』の本文(大正五四、一〇六頁上二)によって「或」とする。

(3) 『諸經要集』唐道世集(大正五四一〇五頁下八、一〇六頁上三)。

(4) 『大智度論』(大正二五五七頁以下)。未比定。

(5) 『正法念處經』(大正一七卷一頁以下)。未比定。地獄品は第五卷途中より第一五卷末尾まで。

(6) あるいは「火箸」か。

(7) 『唯識二十論』(大正三二、七五頁上、中)取意。梶山雄一譯『唯識二十論』(『世親論集』大乘仏典一五、中央公論社、昭和五一年)一〇一—一三頁参照。

(8) 「自然の業」とは共業のことか。

●〔三三〕沙揣(岩波二頁一〇、淨全要集三七頁下二、淨全義記一七一頁下八、板本義記三三頁五)

【訓】沙揣と(いふ)は(者)、『玉篇』に云(はく)、「揣は初委の切し、又、丁果の切し、度なり。」「陸法韻」に云(はく)、「度は量なり(也)。」(已上)

【譯】沙揣についていえば、『玉篇』に「揣〔の音〕は初と委との組合せ、また丁と果との組合せ、『意味は〕度である」という。陸法〔言〕の『広韻』には「度は量である」という。

〔註〕

(1) 『玉篇』手部第六十六、「揣初委丁果二切度高下曰揣又試也。」(中文出版社、一九八二、九一頁)。

(2) 近藤春雄『中国学芸大事典』八〇二頁中、「陸法言」の項参照。

●(三四) 尋活如故(岩波二一頁一一、淨全要集三七頁下三、淨全義記二七一頁下九、板本義記二三頁六)

【訓】「尋活如故」と「いふ」は(者)、――

問(ふ)。等活の有情は身肉既に壞す。何ぞ還復するや(耶)。

答(ふ)。此は是れ業力〔の〕不思議なり(也)。「文句」の第三(欄外註五・三之三卷九十三紙)に經を引(い)て五道の不思議を出して云(はく)、「地獄に斷續有り。畜生は能く飛び、鬼は能く少を變じて多と爲(し)、人は能く火をして薪を焚か令(め)、天は能く自然に果報を致す。皆是れ報法の不可思議なり。」「已上」

問(ふ)。等活の衆生、身體破碎せば、必ず應〔に〕命盡くべ(應…再讀)し。何ぞ尋活有るや。(二三左)

答(ふ)。既に「尋活」と云(ふ)。故に已に死(せ)るに〔は〕非(ず)。散散して壞すと雖も(淨全「雖ども」)、筋骨連〔な〕るが故に、心意尚ほ有(り)て憂悲苦惱す。憂の極〔ま〕るの(之)時には、死人に似て氣絶へ、心無(し)と雖(も)、若し冷風に値へば身心、本に復す。故に「尋活」と云(ふ)。或(い)は苦に値ふ時は六識即ち滅する

こと悶絶の時の如し。六識滅すと雖(も)本識猶(ほ)有(る)が故に、死(一七三頁)生に〔は〕非(ず)。冷風に値へば(者)、識、還(つ)て生ず。故に「尋活」と云(ふ)。前の義は小に依り、後の義は大に約す。

難じて云(はく)、今、釋に「身體破碎猶如抄揣」と云(ふ)。「俱舍」の意に依るに、一有情をして、斷〔ち〕て兩斷と爲(す)ら令〔む〕ること無(し)。若し兩斷と爲(ら)ば(者)、即ち必定して死せん。小手小足斷〔ち〕て分離せ令〔む〕るが如(き)は、捨(つ)る所の手足定(ん)で非情と成る。心心所法、全く執受(せ)ず(不)。若し此の意に依らば、地獄の罪人、更に死し終る可し。

答(ふ)。「抄揣の如し」と「いふ」は(者)、一一の身肉全く分離するに〔は〕非(ず)。只是れ筋骨相連して散散に壞亂す。『俱舍論』二(欄外註六・八紙意)に云(はく)、「諸の地獄の中に支節を解(き)て(二四右)百千分と爲(す)と雖(も)、而(も)諸分の内に皆身根有り。諸分の中間に連續有るが故に。」「已上」或(い)は實に兩斷と爲(す)と雖(も)、亦還續するか(歟)。「文句」に「地獄有斷續」と云(ふ)を以(て)の故に。性相は餘趣に約(せ)るか(歟)。

【譯】「尋活如故」についていえば、――

問。等活〔地獄〕の有情は現に身肉がずたずたにされる。どうしてまた元通りになるのか。

答える。これは業の力の不思議なところである。『法華』文句の卷第三に、經を引き、「地獄ないし天の」五道の不思議を擧げていう。「地獄には〔身體の〕斷絶と恢復とがある。畜生は飛行することができる。餓鬼は少を多に変えることができる。人間は火によって薪を焼くことが

できる。天は自然に果報を手に入れることができる。このすべては〔業の〕報いの不可思議なところである。〕

問う。等活〔地獄〕の衆生は、身體が碎ければ、必ず命を落すはずである。どうしてやがて生き返る（尋活）のか。

答える。現に「尋いで活く」といつている。ゆえに死んでしまうわけではない。〔第一の解釋として、罪人の身體は〕無残に破壊されるのであるが、筋骨が繋がっているから、なお意識があつて憂悲苦惱する。憂いが極度に高まった時には死んだようになって氣絶し、意識はないが、もし涼しい風にあうと、身も心も元通りになる。ゆえに「尋いで活く」という。あるいは、〔第二の解釋として〕苦痛を味わうときに〔眼識ないし意識の〕六識が途絶えるのは、氣絶したときと同じである。六識が減びても根本の識がなお存するので、死んだり生き返ったりするのではない。涼しい風にあうと、〔六〕識がまた生じてくるのである。ゆえに「尋いで活く」という。前の解釋は小乗の立場に依り、後の解釋は大乗の立場からいう。

非難という。今、『往生要集』の解釋に「身體破碎猶如抄揣（身體が碎けて砂つぶのようになる）」という。⁽⁴⁾『俱舍論』の立場からすると、一つの有情を斷ち割れば二つ（の有情となる）ということにはならない。もし二つになったならば、必ず死ぬであらう。〔二方〕小さく、手や足を切り離すようなときには、分離したほうの手足はかならず〔元の〕有情に屬さない（「単なる物體」となる。心・心所法〔が働くことによつて〕感覺的である、⁽⁶⁾ということを全くやめてしまう。もしこの立場からするならば、地獄の罪人は死んでしまうという可能性がある。

答える。『往生要集』本文に「沙揣の如し」というのは、〔第一の解釋として〕それぞれの身體の肉が完全に分離するというのではない。

ただ筋肉や骨が繋がったまま、ずたずたになるのである。『俱舍論』卷第二に云う。「地獄の中では、〔罪人の體の〕各部位を百千の部分に分けるけれども、それぞれの部分にはみな身根（身體としての感覺器官）があつて働いている。部分部分の間に連續性があるからである」と。あるいは〔第二の解釋として〕實際に二つに斷ち割られるのであるが、また恢復するのであらうか。『法華文句』に「地獄には〔身體の〕斷絶と恢復とがある」というからである。〔この場合〕存在の特性〔を嚴密に説く、先の『俱舍論』の解釋〕⁽⁹⁾は、〔地獄〕以外の趣についていうのであらうか。

〔註〕

- (1) 『法華文句』卷三、（大正三四、四四頁上二〇—二三）。
- (2) 「分身」のごときものか。
- (3) 「尋活」を一方は「一旦死んで」やがて生き返る」と解し、他方は「引き續いて生きる」と解するのであらう。
- (4) (三三) 項參照。
- (5) 櫻部建『俱舍論の研究』法藏館、二〇五頁參照。
- (6) 櫻部建、同右、二〇一—二〇二頁參照。
- (7) 註(5) 參照。ただし原文とはかなり異なっている。
- (8) 註(1) 參照。
- (9) 拙稿『往生要集義記』第一——訓み下しと現代語譯（三）——等活地獄の前半『淨土宗學研究』第三号、（二六）項註（6）參照。

（平成七、八年度淨土宗教学院による助成研究）

浄土宗歌謡史（序）

——特に法然上人の和歌について——

一 はじめに

本研究は、法然（一一三三～一二二二）から始まる「浄土宗」の歌謡を限なく集め、ほとぼしる信仰の発露を浮き彫りにして法然浄土教を捉えようとするものである。

歌謡とは、韻文形式の文学の総称、韻文形式の作品中、特に音楽性を伴う口唱文学、民謡・童謡・唱歌・俗謡・流行歌・俚謡等の総称、謡い物や音楽を伴う語り物（『広辞苑』第五版）と定義される。古来人類は喜怒哀楽を表現する一つの方法として「歌」を歌ってきた。歌謡に表れる言葉はそのまます作者の真実の心を示していると言ってよい。

浄土宗においても、法然を始めとしてその門弟、列祖、結縁者等、様々な人達が歌を詠んだ。そこにはやはり作者の生の信仰があり、素直な心情が読み取れる。それらを抽出することは、浄土宗の信仰形態を見る上で極めて有効であると言えよう。以下、研究の方法と先行研究を述

浄土宗歌謡史（序）

べ、法然の和歌などを通して、浄土宗の生の信仰に迫ってみたい。

二 研究方法

「浄土宗歌謡」とは「浄土宗」の「歌謡」である。つまり蒐集する歌謡は浄土宗のものと限定する。通説では承安五年（一一七五）に法然によって浄土宗が開かれた。よって法然から現在までの浄土宗における歌謡すべてを対象とする。「歌謡」は前述の通りだが、具体的に対象となるのは、短歌・長歌等の和歌、今様、和讃、漢讃等（釈教歌・法文歌・御詠歌）である。また作者が法然以前であるとか、浄土宗にはあてはまらないが、浄土宗でよく用いられる歌謡も含まなければならないであろう。さらに、歌謡に関する記事も重要である。どういう状況において詠まれたのか、どういう場面で歌われるのかを探ることは、その当時の信仰状態を明かすことになる。

後述するが、真偽については注意せねばならない。また蒐集した歌謡

伊 藤 真 宏

が、作者の心情だけを述べたものなのか、あるいは教化を目的とするのか、仏側からの救済を内容とするのか衆先側の信仰をうたったのか、経論章疏を注釈したのか等、分類を試みる。また、浄土系他宗の歌謡と比較し、そこに宗派の差異を見ることも可能であろう。

以上のように歌謡を通して法然浄土教の特質を指摘してみようと考えている。

三 先行研究

浄土宗の歌謡を扱った先行研究は少ない。昭和九年に高橋良和氏が「本宗における和讃の成立と発展」(『専修学報』二)を発表し、昭和三十四年に岸信宏氏が「法然上人の和歌について」(『仏教文化研究』八)を発表、榊泰純氏は昭和四十五年に「歌謡往生試論—法然上人伝と梁塵秘抄口伝集とを基盤として—」(『塩田記念 日本文学論考』)を発表した。また野村恒道氏は「法然門下と勅撰歌について」(『印仏』三十一—二)、「歌人としての専修念仏者」(『仏教論叢』二十七)を昭和五十八年に発表。藤堂恭俊氏が「法然浄土教における念仏信仰の内実—特に法然自詠の和歌を中心として—」(『久下記念 仏法と教育の森』)を平成三年に発表した他に、浄土宗歌謡を正面から捉えた論文は無いと思われる。謡曲を素材にした研究もあるが参考になる。

高橋論文は浄土宗の和讃を取り上げた唯一のものとして注目できるが、概説的であり再考が必要であろう。岸論文は真作とされる二十三首の和歌を取り上げ、異同を指摘して解説を施してある。真偽に関しては『昭和新修法然上人全集』に委ねられており、多少問題があると見られる。

榊論文は歌謡の機能論として非常に重要である。野村論文、藤堂論文は本研究の方法上大変参考になる。

これらの研究にたよりながら、問題点を整理してみたい。

四 法然について

さて、やはり第一には法然の歌謡に注目してみたい。
法然の歌謡観は、

一 歌よむはつみにて候か
答あなかにえ候はしたゝし罪もえ功

徳にもなる 「二百四十五箇条問答」『和語灯録』五(元亨版)

とあり、それは罪ともなりうるが、往生の業ともなりうるものであるとの認識を示している。また法然の伝記の集大成である『法然上人行状絵図』(全四十八巻、以下『四十八巻伝』)第三十巻に、法然の歌として十七首を載せるが、その冒頭に、

上人やまとうたを事とし給はさりけれども我国
の風俗にしたかいて法門によせてはときときおもひ
をものへられけるにや あるひは門弟のなかにしるし
をけるを申つたへあるひはてつからかきつけ給へる
を没後に披露しける

とある。『四十八巻伝』においては、法然が特に歌に心を掛けていたこととはないが、しかし念仏の心を歌に詠んでいたであろうとみている。法然にとって歌を詠むことは「我國の風俗にしたかいて」述べるものであり、いけないものでもなかったと言える。

岸論文では真作の歌謡を二十三首としている。これは『昭和新修法然上人全集』に拠るところである。『昭和新修法然上人全集』は主に『四十八巻伝』を最低のラインとして真偽を判定してある。『四十八巻伝』の中にある法然の歌謡は十九首で、それ以外に『和語灯録』五にある一首、『法然上人伝法絵』(高田本)下にある二首、『法然聖人絵』(弘願本)二にある一首、これらを合わせて二十三首とされる。しかし『四十八巻伝』以前の成立とされるものに載る歌謡はひとまず真作として扱って良いとしても、とりあえず『四十八巻伝』初出のものは慎重に考えるべきであろう。

法然伝の中でも古いものとして信頼される『法然上人伝記』(醍醐本)や『西方指南抄』には法然の歌謡が収められていない。これは何を意味するのであろうか。

ちなみに、『昭和新修法然上人全集』が『四十八巻伝』を最低のラインと見るのは、『空華和歌集』にならっているのであろう。『空華和歌集』は元禄九年の跋文を持つ法然の和歌集で、湛澄の手に成る。『四十八巻伝』から短歌十八首と『和語灯録』四から一首の十九首をあげて、一首毎に釈をほどこしてある。その序によると、

やまと歌は人のこゝろをたねとして。咲きにはふ詞の花なれば。そ

の風體。その人に似るべし。爰にわが法然上人は。往きやすき御法の門を。ひらき給ふのみにあらず。至りがたき風雅の境にも立人せ給へり。つらつらその詠歌を見るに。いとよく上人に似たり。實相そなはりて。をのづから世の教誡となり。人をして幽玄ならしむる徳あり。絵詞傳語燈録に載するところ。すべて十九首。此抄に注す。

〔純淨〕八

とあって、法然の和歌に教学・信仰のみならず、歌詠みの面でも重要な役割を見出している。

『昭和新修法然上人全集』には他に伝法然作として和歌七十八首と『涅槃和讃』が収められている。これらの検討も課題である。

いずれにしても法然の歌謡を論ずることに意を注がねばならないことは確実にいえるわけである。

五 法然の和歌

さて、法然の和歌について見ていこう。

【資料1】に、現在法然の真作とされる和歌を出してみた。S以外は『昭和新修法然上人全集』で真作として扱われているものである。これに岸信宏氏がSを加えて、現在まで一応真作が二十三首とされている。ここで問題になるのは『昭和新修法然上人全集』が真作の最低ラインを『四十八巻伝』に置いていることである。

『四十八巻伝』は法然寂後百年を経て成立したと見られ、ここに載るもので歴史的事実でないものがあることも周知であろう。資料のA～S

までが『四十八巻伝』にあるもので、A・Qは三十巻、Rが三十四巻、Sが二十一と二十八巻に収められている。

藤堂恭俊氏は真偽について明言をされないまでも『和語灯録』に収められる和歌と『四十八巻伝』のそれとを比べ、両者に共通して所収される和歌を素材にして論じておられ（『法然浄土教における念仏信仰の内実』、『四十八巻伝』すべての和歌を視野に入れておられるわけではない。これは慧眼と言ふべきであろう）。

ここで法然の和歌が収められる史料を一覧してみると、『資料2』の表になる。和歌を収める伝記や語録を、成立年代の古いといわれる順に並べ、歌を、より古い文献に載る順番に並べ換えたものである。

法然寂後百年を経て成立したと見られる『四十八巻伝』を真偽判定の最低ラインに持つてくることにはやはり注意しなければならない。偉人の伝記は月日を経るほどに神格化され脚色されるのが常であり、この『四十八巻伝』に関しても例外でないことはすでに知られている。よって法然作とされる和歌に関しても、その真偽について今一度考え直す必要がある。

特に、表を見るとわかるように、『四十八巻伝』のA・B・C・D・E・H・I・K・Sは、現在伝わるところの、『四十八巻伝』以前の史料に収められていない。『四十八巻伝』所収の和歌十九首の中、実に半分近くの九首が『四十八巻伝』初出となっているのである。一首二首の補遺ならまだしも、ここにきてそれまで伝えられている倍の数のものがここに出来るのは、それなりの典拠の存在が考えられるが『四十八巻伝』は新出和歌について、何も語らない。これについてはのちに述べ

る。

同じ事情は『和語灯録』にもいえるが、『和語灯録』の場合、編者の了慧は良忠の弟子であり、法然寂後六十年余りの成立で、在世中の法然を知っている人物も残っている時期であろうし、『和語灯録』に収まる法然の、ことば自体に価値があり得る。確かに『和語燈録』初出の和歌もそのでどころがはっきりすればよいが、『四十八巻伝』の価値とはおのずからその趣を異にするといえる。

さてまず『本朝祖師伝記絵詞』（以下、『四巻伝』と称す。各本それぞれ『国華本』『高田本』『善導寺本』）に注目したい。この伝記の成立は嘉禎三年（一二三三）であり、作者は耽空とある。この人物は正信房湛空のことであろうといわれるが、議論の余地も残されている。しかしともかくも法然門下の一人であることにはかわりはなく、『四巻伝』に記述される内容の信頼性は高い。

『資料2』の『国華本』『高田本』『善導寺本』が『四巻伝』の各本であるが、各本は、『四巻伝』の原本と目されるものを書写・転写したものであろうと考えられている。先学によると『国華本』は『善導寺本』を、その書写年代で遡るが、二本は親しくないという。また『善導寺本』は転写するたびに少しずつ原本より遠ざかっていると見られ、『高田本』が『善導寺本』より原本『四巻伝』に近いといわれる。

その様子はここでもうかがわれる。『高田本』にはG・N・U・Vの四首が収められるが、『国華本』はUのみ、『善導寺本』はNの歌のみである。Nの歌は『高田本』によると、元久三年七月に法然が小松殿にいたときに詠んだもので、前後の記述は元久（『七箇条起請文』）から建永

〔配流〕にわたる、時の流れの連続の中での記述である（但しNの一句目と三句目が入れ代わっている）。『善導寺本』でもやはり元久三年七月とあるが、月を詠んだとある。そのすぐ前は『七箇条起請文』であり『高田本』での二項目を省略している。Uの歌は『高田本』では建永二年三月二十六日に、法然が配流途中の讃岐国塩飽の地頭西仁の館で歓待を受けたときに詠んだ歌で、Gの歌と二首一度に詠んだことになっている。これも伝記記述の一部としてここに出されたものである。一方『国華本』ではその状況で法然が歌を詠んだことにはなっていないが、その場面を表す絵図の中にUの歌が書き込まれている。Vの歌は、法然が配流地の讃岐国小松庄にあって、松山に渡ったときの歌で、『高田本』しか出てこない。他の本はここを省略し、小松庄と善通寺の記述のみになっている。

歌の部分および周辺を見ても、『高田本』が表現として詳しく、他の本は明らかにそこから削除省略しているのがわかる。『高田本』が原本『四卷伝』に限りなく近いことはここでも確認できる。

『高田本』の歌は、伝記記述の一部分として歌が出されるため、詠まれた時期・状況がはっきりわかる。以上を考え合わせても、G・N・U・Vの四首は法然真作としてよいであろう。

次に『和語燈録』所収の和歌について考察してみよう。先に述べたように『和語燈録』に述べられる法然の言葉は、実際に法然が語った可能性が高い。周知のごとく、『和語燈録』については了慧在世中に刊行された元亨元年の版本の姿をうかがうことができ、そこに表のように十首の和歌が収められている。内訳は『和語燈録』の最後、つまり五巻の最後に

歌ばかりをまとめて九首、四巻の「十二箇条問答」の最後部分に一首である。

Tの歌は四巻の「十二箇条問答」をしめくくるように置かれてあり、内容的にも「これを見ん」とよんで、それまでの十二箇条を受けていると考えてよい。よってこの歌は法然が十二の問答に答えて、すべて念仏に帰するように教えた歌であるから、真作と見てよいであろう。

五巻にまとめられている九首の内、Gを除く八首も、『和語燈録』そのものの信頼性から考えて、真作としたいところであるが、どの歌も詞書がなく、信憑性の高い伝記とちがい、詠まれた状況が不明であり、しかもTのように法然の言葉との関連で判断ができるわけでもない。それまでの史料にも出ず、G以外はいわばこの時代の新出和歌である。了慧が何を参考に、あるいはどこから掘り起こしたのか問題である。しかし、問題が残るといっても、『和語燈録』の存在自体に重きを置いてみれば、真作に限りなく近いと考えたい。

『法然聖人絵』（以下『弘願本』と称す）と『拾遺古徳伝絵』（以下、『古徳伝』と称す）が『四卷伝』の影響下にあることは、すでに先学の明かすところであるが、『弘願本』は『高田本』とほぼ一致する。この『弘願本』にのみ収められているのがWの歌である。『高田本』は下巻しかないが、『弘願本』との比較から考えて、Wの歌は『高田本』にも出ている可能性が高く、重要な歌だといえる。

『四十八巻伝』のF・J・L・M・O・P・Q・R、以上八首は『和語燈録』から引いているとみてよい。Tに関しては『和語燈録』の五巻に無かったので見逃したと思われる。問題はA・B・C・D・E・H・

I・K・Sである。これら九首は先行する史料が無く、何に基づいて法然作とするのかわからない。『四十八巻伝』が成立するまでは、G・R十四首が真作と見られていたのであろうが、A・Sは全くの新出であったといえる。記述の内容からはいかなることがわかるであろうか。

『四十八巻伝』の和歌には詞書がつけられている。Aには「春」、Bには「夏」、Cには「秋」、Dには「冬」、Eには「仏法に逢ひて身命を捨るといへることを」、Fは「勝尾寺にて」、Gは「極楽往生の行業には余の行をさしをきてたゞ本願の念仏をつとむへしということを」、Jは「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨のころを」、Kは「三心の中の至誠心のころを」、Lは「睡眠の時十念を唱へしといふ事を」、Mは「上人てつからかきつけ給へりける」となっている。和歌に詞書が重要なこととはいうまでもないが、『四十八巻伝』に収められる和歌の詞書については、うのみにはできない。

『四十八巻伝』で詞書が添えられているものの中、『和語灯録』を典拠にするとみられるF・J・L・M・は、その『和語灯録』に詞書がない。またGに関しては、『四十八巻伝』では先述の通り、「極楽往生の行業には余の行をさしをきてたゞ本願の念仏をつとむへしということ」となっている。確かに内容的にはそういうことでもかまわないであろうが、『高田本』によるとこの歌は、法然が配流途中の讃岐国塩飽で地頭西仁に歎待されたとき詠まれた歌で、UとGを合わせて詠んだことになっている。『高田本』を信頼するならば、UとGがセットでなければ、本来の意味をなさない。『四十八巻伝』の草稿本といわれる『九巻伝』には同じ場面でUの歌を載せるがGは無く、『四十八巻伝』ではUをカット

している。さらにFでは、『古徳伝』には「聖人或時大谷の坊にて、西の方をはるかに眺望したまひつゝくちずさませたまひける歌」とあり、『四十八巻伝』の「勝尾寺にて」とはかけ離れ過ぎている。これらのように『四十八巻伝』の詞書が、法然の、歌を詠んだ時や場所、あるいは真意を表しているとはいいい難い。よって『四十八巻伝』に新出する歌で詞書のあるA・B・C・D・E・Kは、その詞書に関しても信頼できるものではない。

結論的には、表のA以降、つまり『四十八巻伝』に新出した九首に関しては、その参考にしたであろう史料・典拠が明確でないうちは、真作と認められないと考えている。

ただし、『四十八巻伝』が参考にしたであろう史料で、『和語灯録』以外の文献の存在を想定できる。表の下にあるのは、法然の歌のうち、私撰集・勅撰集に選ばれた歌である。この中で注目したいのは『夫木抄』にHの歌が収められていることである。

『夫木抄』は延慶三年（一二一〇）に藤原長清により成立した私撰集で、全三十六巻の中、三十四巻の「雑部釈教」にG・N・Q・Hの四首が入っている。G・N・Qは『高田本』および『和語灯録』に出ているから問題ないが、Hの歌は伝記類では『四十八巻伝』が初出である。『四十八巻伝』は法然の百回忌に法然伝の集大成として編まれたもので、舜昌の作といわれている。その成立は一二二二年より遡らないようであり、『夫木抄』の成立が先行するのである。つまりHの歌を選出するのに『夫木抄』の撰者藤原長清は『四十八巻伝』を見ることは不可能であり、何か別の史料に基づいたものと思われる。

ちなみに『夫木抄』は法然の歌四首を載せたあとに、「此四首歌、指南抄中よりかきいだせり」とある。しかしこの「指南抄」がどの書物を指すのかわからない。親鸞が編集したといわれる『西方指南抄』には法然の和歌は一首も見えない。つまり私たちの目に触れていない、法然の歌を載録する「く指南抄」という史料の存在が考えられるといえる。

現在、『昭和新修法然上人全集』を中心にして法然の真作和歌として知られているものの二十三首を、私は四段階に分類したい。まずG・N・U・Vの四首を第一次の真作和歌として認め、T・Wの二首を第二次の真作和歌とする。さらにF・J・L・M・O・P・Q・Rの八首を第三次の真作和歌とし、A・B・C・D・E・H・I・K・Sの九首は、『四十八巻伝』より先行する書物等を想定することができると、今のところそれが法然真作と確認することはできない。

以上、伝記史料をもとに、法然詠出の和歌について、真偽問題を考察した。まだ発見されない史料の存在がはっきりしたことで、新史料の発掘はさらに期待されるところであり、真偽についても今後さらに検討されるべきである。

六 歌集と法然の和歌

歌集といえば、『万葉集』以来、勅撰集・私撰集・私家集は有名なものでも数限りなく世に出ている。勅撰集は一般に「二十一代集」といわれるように二十一の歌集がある。また、名を知られるものでも私撰集は四十余り、私家集は実に百を超える。このように日本人は、ことあるごとに和歌を詠み、そこに内的心情を吐露し、感情の発露として象徴化し

てきた。日本人ならたしなまねばならない教養として身につけ、コミュニケーションの手段として、あるいは粋な遊びとして駆使していた。なればこそ、数多くの歌集が編まれ、個人の歌集が求められ、勅撰による歌集まで作成されたといえる。人の共感を呼ぶ歌を詠むことのできる歌人は、人もうらやみ、やがて歌人は文化人として受け入れられ、当代の識者として名をはせた。よって権威ある勅撰集に歌が入撰し、作者の名がそこに列せられることは、歌人としての名誉であり、同時に勅撰歌人は、社会的に認知された随一の教養人とみなして差し支えないであろう。

先述のごとく法然も、その歌が勅撰集に入っている。表のF・J・O・P・Bが勅撰集に入っている法然の歌である。まず『玉葉和歌集』に初めて登場する。『玉葉和歌集』は二十一代集の中、十四番目の勅撰集で、正和元年（一二二二）の成立である。以下、『続千載和歌集』は十五番目、元応二年（一二三〇）の成立、『続後拾遺和歌集』は十六番目、嘉暦元年（一二三六）の成立、『新千載和歌集』は十八番目、延文四年（一二五九）の成立、『新後拾遺和歌集』は二十番目、至徳元年（一二三八）成立である。

それよりさき、法然の歌が歌集に現れるのは、延慶三年（一二二〇）頃の成立といわれる『夫木和歌抄』で、ここに四首収められていることはすでに述べた。『夫木和歌抄』より遡るところの「く指南抄」には、『四十八巻伝』に初出する他の八首も含まれている可能性が大きいといえる。

さて、『玉葉和歌集』に収められる歌を『四十八巻伝』のものと比べてみると、「戸」と「白雲」が『四十八巻伝』ではそれぞれ平仮名に

なっている。また『四十八巻伝』では歌の終わりに「この歌玉葉集に入れり」と細字で書かれている。

『続千載和歌集』の歌は「月影」「里」「心」がそれぞれ『四十八巻伝』では平仮名、さら歌の終わりに「この歌続千載集に入れり」とある。『続千載和歌集』の歌の詞書には「光明遍照十方世界といえる心を」とあって、それは『四十八巻伝』のものと一致する。「月影の……」の歌の詞書は、それ以前の『和語灯録』ではなく、『四十八巻伝』で初めて「光明遍照云々」と書かれている『四十八巻伝』の詞書が信頼できるものではない以上、この歌が「光明遍照云々」について詠んだ、という従来の見方についても、今一度考えなおさねばならないだろう。いずれにしても、『続千載和歌集』は『四十八巻伝』を典拠にしていると考えられる。また異同の具合も、漢字の部分が仮名になっただけというように同様の傾向にあり、成立の年代的にも近いことを考慮して、『玉葉和歌集』も『四十八巻伝』を典拠にしたとみなしてよいであろう。

『続後拾遺和歌集』の歌は『四十八巻伝』では「いけのみつ人のこころにたりけりにこりすむことさためなけれは」とあり、『続後拾遺和歌集』の歌とは少し趣を異にする。第一句と第二句が入れ替わっていることは史料的には重要な意味をもつ。つまり完全に『四十八巻伝』とは別の史料に拠る可能性が高い。また『四十八巻伝』の「人のこころ」よりは『続後拾遺和歌集』の「わが心」のほうが、法然自身の心情が詠まれていると見られ、内容的には古い形ではないだろうか。ここでも我々のまだ見ぬ史料が想定できたといえる。

『新千載和歌集』の歌は、『四十八巻伝』でやはり漢字が仮名になって

いることと、「こころを」が「まことを」になっている。また歌のあとに「この歌新千載集に入れり」と書き込まれているが、『新千載和歌集』は一三五九年に成立しており、もし『四十八巻伝』のこの書き込みが、後から書き込まれたものでないとすれば、『四十八巻伝』そのものの成立がそこまで下りてくることになる。

『新後拾遺和歌集』の歌は、これも『四十八巻伝』では漢字が仮名になっていることと、「まぞなき」が「日ぞなき」となっている。また『四十八巻伝』は詞書を「夏」とするのにな『新後拾遺和歌集』のそれは「釈教歌とてよみける」とあって、『続後拾遺和歌集』の歌とともに異同のことも含めて、『四十八巻伝』とは別の史料を想定しなければならぬ。

七 小 結

以上のようなことから、ではこれらの歌集が典拠とした、どのような史料が想定できるか。それを探る手掛かりとして、『夫木和歌抄』と勅撰集の歌人に、どのような人がいるか、どれだけの歌が撰ばれるのか、それらはどのようなものを典拠にするのかを見てみよう。手始めに各歌集の「釈教歌」から、僧侶だけを抽出してその歌を出したものが、【資料3】である。これらの結果から、次のことがいえる。法然寂後から嘉禄の法難（三年・一二三二）を通して、初めての勅撰集、『新勅撰和歌集』（九番目）が文暦元年（一二三四）に成立するが、そこに法然門下の蓮生（宇都宮）と信生（塩屋入道）の歌が入撰する。以後、二人から四人の門下が入っているが、十三番目の『新後撰和歌集』には急に九人に増加し

ている。この歌集は嘉元元年（一三〇三）に成立している。そして『夫木和歌抄』に初めて「源空上人」と出て、法然自身が歌壇に名を連ね、次の『玉葉和歌集』で勅撰集入撰となる。

これらは、それまで法難にみまわれ、世間の目に触れるところから抹殺されていた法然教団が、水面下で脈々と法灯を継ぎ、また表には出なかったが裏では人々が細々と念仏を称え信仰していた、その実が、一三〇〇年に入って、ようやく結ばれたことを意味している。そういう社会的な状況の一端が読み取れよう。

浄土宗の歌謡を収集していこうとするうちに、法然の和歌をめぐって様々な問題が表出した。ひとり法然の和歌をひも解くという問題ではなく、それは伝記の問題や、テキストクリティックの問題、和歌の真偽問題、教団組織の拡大化についての問題等、多岐に渡る。しかもそれらは重要にして速やかに解決されなければならない問題ばかりである。ひとまず、二点をまとめておき、今後、残された問題に取り組んでいくつもりである。

・法然真作の和歌について、見直すべきこと。

・法難によって大打撃をうけた法然教団が一三〇〇年代にはいつてようやく盛り返して来ること。

付記 拙稿は浄土宗総合学術大学などで口頭発表し、または各学会誌などで発表したものに加筆訂正し発表するものである。したがって、かつての論と重複するところがあることを、あらかじめおことわりしておきたい。

【資料1】 法然詠出和歌

- A さへられぬひかりもあるををしなへてへたてかほなるあさかすみかな
B われはたゝほとけにいつかあふひくさころのつまにかけぬ日そなき
C あみた仏にそむる心のいろにいてはあきのこすゑのたくひならまし
D ゆきのうちに仏のみなをとふれはつもれるつみそやかてきえぬる
E かりそめの色のゆかりのこひにたにあふには身をもをしみやはする
F しはのとにあけくれかゝるしらくもをいつむらさきの色にみなさむ
G あみた仏といふよりほかはつのくにのなにはのこともあしかりぬへし
H 極楽へつとめてはやくいてたゝは身のおはりにはまいりつきなん
I アミタ佛と心はにしにうつせみのもぬけはてたるこゑそすゝしき
J 月かけのいたらぬさとはなけれともなかわる人の心にそすむ
K 往生はよにやすけれとみなひとのまことの心なくてこそせね
L アミタ仏と十こゑとなへてまゝまむなかけふりになりもこそすれ
M ちとせふるこまつのもとをすみかにて無量寿仏のむかへをそまつ
N おほつかなたれかいひけむこまつとは雲をさゝふるたかまつ枝

O いけのみつ人のこゝろにたりけりにこりすむことさためなければ
 P むまれてはまつおもひ出んふるさとにちきりしものふかきまことを
 Q 阿弥陀仏と申はかりをつとめて浄土の莊嚴みるそうれしき
 R 露の身はこゝかしこにてきえぬともこゝろはおなし花のうてなそ
 S いけらは念仏の功つもりしなは浄土へまいりなんとてかくてもこの
 身にはおもひわつらふ事そなき
 T これを見んおりくことにおもひて、南無阿弥陀仏とつねとなへよ
 U こくらくもかくやあるらむあらたのしとくまいらはや南無阿弥陀
 V いかにしてわれこくらくにむまるへきみたのちかひのなきよなりせは
 W 不浄にて申念仏のとかあらはめしこめよかし弥陀の浄土へ

【資料2】

	G	N	U	V	T	W	F	J	L	M	O	P	Q	R	A	B	C	D	E	H	I	K	S
国華本 下			○																				
高田本 下	○	○	○	○																			
善導寺本 2		○																					
和語燈録	⑤				④		⑤	⑤	⑤	⑤	⑤	⑤	⑤	⑤									
弘願本	④	④	④	④		②																	
古徳伝	⑦			⑧			⑧																
九卷伝			⑥										③	⑥									
四十八卷伝	㊟	㊟					㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	㊟	※
十卷伝			⑧																	⑨			

(1275)
 (1283～)
 (1301)
 (1312頃)?
 (1312～)?
 (1526)

- ・『夫木抄』34 雑部釈教（全 36 巻 私撰集 1310）G, N, Q, H,
- ・『玉葉集』19 釈教歌（全 20 巻 14 番目の勅撰集 1312）F,
- ・『統千載集』10 釈教歌（全 20 巻 15 番目の勅撰集 1320）J,
- ・『統後拾遺集』19 釈教（全 20 巻 16 番目の勅撰集 1326）O,
- ・『新千載集』9 釈教歌（全 20 巻 18 番目の勅撰集 1359）P,
- ・『新後拾遺集』18 釈教歌（全 20 巻 20 番目の勅撰集 1384）B,

※ 21, 28

【資料3】

【『夫木和歌抄』巻第三十四雑部十六釈教に出る僧侶と歌】

1310成立
全36巻
藤原長清撰

源信	16161	16204 (源心)	16339		16308	16309	16310	16395	16396
心海	16162				16445	16446	16447	16448	16469
宗性	16163				16470				
隆専	16164				法性寺入道	16197			
公朝	16165	16345	16346	16456	瞻西	16270			
西行	16166	16171	16173	16177	寂蓮	16274	16278		
	16184	16187	16189	16192	他阿	16288	16357	16358	16359
	16201	16202	16207	16210		16361	16362	16363	16364
	16215	16220	16225	16226		16366	16367	16368	
	16233	16236	16241	16244	印澄	16294			
	16252	16253	16257	16262	隆弁	16316			
	16296	16324	16325	16326	証恵	16347			
	16328	16393	16412	16452	円空	16348			
	16329	16330	16331	16332	行仙	16349			
	16334	16335	16336	16337	一遍	16350	16351	16352	16353
	16370	16371				16355	16356		
慈鎮	16169	16172	16175	16179	永観	16382	16461		
	16185	16190	16191	16198	源空	16383	16384	16385	16386
	16205	16206	16211	16217	恵慶	16434			
	16219	16223	16227	16230	俊恵	16464			
	16237	16240	16245	16249	道瑜	16466			
	16255	16256	16260	16263					
	16273	16291	16292	16293					

* 数字は『新編国歌大観』に対応

【『拾遺和歌集』巻第二十哀傷に出る僧侶と歌】

3 1007成立
全20巻
花山院?
藤原公任撰?

仙慶	1343	聖徳太子	1350
空也	1344		
行基	1346		
婆羅門僧正	1349		

* 数字は『新編国歌大観』に対応

【『後拾遺和歌集』巻第二十釈教に出る僧侶と歌】

4 1086成立
全20巻
白河天皇
藤原通俊撰

光源	1179	覚超	1188
慶暹	1180		
慶範	1181		

* 数字は『新編国歌大観』に対応

【『千載和歌集』巻第十九釈教歌に出る僧侶と歌】

7 1187成立
全20巻
後白河法皇
藤原俊成撰

佛
教
文
化
研
究

源信 1205
堀川入道 1208
瞻西 1209
覚忠 1211 1212 1219
覚雅 1213
快修 1214
仁和寺後入道法親王覚性 1221
慈円 1225
尊円 1226
円位 1231
寂超 1233

登蓮 1236
顯昭 1242
泰覚 1243
蓮上 1245
恵章 1249
俊秀 1250
寂然 1251
明雲 1254
永観 1255

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新古今和歌集』巻第二十釈教歌に出る僧侶と歌】

8 1205成立
全20巻
後鳥羽院
源通具
藤原有家
定家
家隆
雅経撰

智縁 1918
行基 1919
伝教 1920
智証 1921
日蔵 1923
法円 1924
源信 1925 1971
法成寺入道 1927
慈円 1931 (1932 1933) 1941 1942 1943
1944 1950

公胤 1934
寂蓮 1937 1938 1939 1940 1949
入道前関白太政大臣 1947
寂然 1951 1952 1953 1954 1955
1957 1959 1960 1961 1962
1963 1964
素覚 1956
西行 1976 1978
瞻西 1977

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新勅撰和歌集』巻第十釈教歌に出る僧侶と歌】

9 1234成立
全20巻
後堀河天皇
藤原定家撰

六
八

弘法 574
空也 575
行基 576

千観 577
観修 578
深観 579

明尊 580 581
法成寺入道 583
源信 584

慈円 594 595 596 597	鏝也 610	蓮生 617
後法性寺入道 598	信生 611	高弁 624 625 626 627
慶忠 601	寂超 613	
寂然 605 612 618	宗円 614 615 616	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『続後撰和歌集』巻第十釈教歌に出る僧侶と歌】

10 1251成立
全20巻
後嵯峨院
藤原為家撰

行基 583	法成寺入道 595 596	信生 614
慈恵 584	延真 598	慈鎮 615 621 629 633
静観 585	入道前摂政左大臣 605	634
叡空 586	616	良守 617
高弁 587 619	皇嘉門院別当 608	隆弁 620
証観 588	満空 610	寛信 622
源信 591	蓮生 611	素寛 623
春誓 592	寂然 612	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『続古今和歌集』巻第八釈教歌に出る僧侶と歌】

11 1265成立
全20巻
後嵯峨院
藤原基家
為家
行家
光俊撰

伝教 748 749 750	顕昭 776	玄寶 801
慈覚 751	聖憲 780	永観 804
源信 754 755 805 815	隆弁 781 809	智海 806
定修 758	入道前太政大臣 783 796	証慧 808
隆専 759	良覚 785	道然 811
公豪 768	成源 786	澄寛 812
寂蓮 769 816	思順 793 794	長慶 814
快雅 770	貞慶 795	慈恵 818
法性寺入道 771 779	実伊 799	
俊恵 775	信生 800	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『続拾遺和歌集』巻第十九釈教歌に出る僧侶と歌】

12 1278成立
全20巻
龜山院
藤原為氏撰

慈鎮 1347 1359	源承 1356 1394	実伊 1366	覚源 1376
祐盛 1349	西行 1357	公誉 1367	良覚 1377
公豪 1350 1398	思順 1358	心海 1372	最信 1378
源信 1351 1391	蓮生 1361 1393	慶政 1373	良守 1380
乗雅 1355	円空 1362 1387	道宝 1374	宗性 1381

道玄 1382	成源 1403	行円 1395	公澄 1404
定円 1383 1392	信生 1389	隆弁 1400	
禅空 1388	俊快 1390	聖憲 1402	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新後撰和歌集』巻第九釈教歌に出る僧侶と歌】

13 1303成立
全20巻
後宇多院
二条為世撰

了然 610	道玄 637 668	蓮生 656 662	了然 691
公紹 612	法皇 638	674	寂然 692
円世 613	公什 639 645	俊誉 658	範憲 693
道宝 614	公朝 641	常磐井入道 665	心海 694
乘雅 615	覚源 642	房厳 670	見性 697
行尊 616	隆弁 644	禅空 671	円空 701
公澄 617 708	道順 646	順空 675	慈鎮 702
源為 621	寛助 647	能信 677	道潤 703
寂蓮 625	後一条入道 649	唯教 678	慈道 704
忠源 630 690	中院入道 651	守誉 682	良信 709
聖忠 631	西行 652	定円 684	実聡 710
西音 635	行尊 654	普光園入道 685	実寿 711
湛空 636	見仏 655	円勇 688	澄寛 713

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『玉葉和歌集』巻第十九釈教歌に出る僧侶と歌】

14 1312成立
全20巻
伏見院
京極為兼撰

行基 2627	源承 2655	良信 2692
善珠 2628	源信 2657	道玄 2694
慶政 2629 2705 2715	実聡 2663	顕昭 2697
高弁 2633 2634 2717	勝命 2666	忠源 2698
2726	寂蓮 2669	実伊 2700
源空 2635	慈鎮 2670	円空 2701
行円 2637	公什 2671	聖戒 2702
憲淳 2639	猷円 2674	寛性 2703
岡屋入道 2640	隆寛 2676	盛弘 2706
法性寺入道 2643 2720	公朝 2677	蓮生 2709
頼舜 2644	入道前太政大臣 2686	たけくまの尼 2713
真浄 2647	源恵 2689	尊助 2714
法成寺入道 2650 2712	道珍 2690	顕俊 2716
常磐井入道 2654	覚円 2691	暹秀 2719

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『続千載和歌集』 卷第十釈教歌に出る僧侶と歌】

15 1320成立
全20巻
後宇多院
二条為世撰

弘法 928	頼驗 957	定海 991
智弁 929	良信 958 1006	道玄 994 1030
明尊 930	寛懷 959	親源 1002
実承 931	実寿 960	慈鎮 1003
守禪 932	顕俊 961	範憲 1005 1014
公澄 933	憲実 964	入道前太政大臣 1008 1025
了然 934	西行 965 976	承寛 1009
寛鑓 935 1019	道基 966	俊誉 1011
禪助 938 972 992 1010	澄世 967	覚円 1015
道我 939	円胤 978	性助 1016
尊円 940	照空 979	道順 1017
親瑜 942	源空 981	漸空 1020
定為 945	蓮生 982	彰空 1021
源信 946	順空 983	如空 1022
隆淵 951	成賢 986	永観 1023
成運 952 997	聖寛 987	千観 1024
忠源 954 971 1013	道宝 988	寛法 1027
瞻西 955	桓守 989	寛性 1029
厳教 956	澄俊 990	

* 数字は『新編国歌大観』に対応

【『続後拾遺和歌集』 卷第十九釈教歌に出る僧侶と歌】

16 1326成立
後醍醐天皇
二条為藤
為定撰

慈鎮 1274	親源 1291	覚助 1300	範憲 1309
道玄 1276	道我 1293	法性寺入道 1301	道意 1312
了然 1281	公忠 1294	道基 1302	慈勝 1313
実超 1283	定顕 1295	良信 1303	承覚 1314
源信 1284	公朝 1296	守禪 1304	源空 1315
道昭 1287	聖尊 1297	千観 1305	
憲実 1289	寂然 1299	実聡 1308	

* 数字は『新編国歌大観』に対応

【『風雅和歌集』 卷第十八釈教歌に出る僧侶と歌】

17 1349成立
全20巻
光厳院撰

聖徳太子 2042	慶政 2046 2048 2066	行尊 2052
西行 2043	2091 2099	覚実 2060 2070
源信 2044	尊円 2049	夢想 2063 2076
永禄 2045	法成寺入道 2050	実澄 2064

寛胤 2068	2102	法源 2095
覚懐 2069	道玄 2082	如空 2097
法守 2072	良覚 2087	かたたの尼 2101
仏国 2075	山本入道 2088	
慈鎮 2079 2081 2085	示証 2089	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新千載和歌集』巻第九釈教歌に出る僧侶と歌】

18 1359成立
後光厳天皇
二条為定撰

慈鎮 820 856	覚実 850	良憲 878	源信 907
法守 821	顯遍 851	慈慶 879	玄円 910
澄覚 822	只飯 852	尊円 881 908	慈勝 913
後西園寺入道 823	法守 853	925	忠性 914
実超 828	澄俊 855	耀空 882	尊玄 916
道我 829	桓覚 857	円光院入道 883	実寿 917
実性 830	定為 859 892	如空 886	尋源 918
寛耀 833	蓮生 860	六条入道 887	良聖 919
良覚 835	憲実 861	性助 888	慈道 920
桓守 837	朝円 862	浄阿 889	入道前太政大臣 922
了然 838	覚助 864	源空 890	禅隆 923
禅助 839	成運 866 924	漸空 891	寂真 926
忠源 841	宗尋 868	行济 893	桓豪 928
頼仲 842	道玄 871 915	雲禅 899	円胤 929
覚懐 843	高弁 874	長驗 902	西園寺入道 930
昌義 845	慶政 875	覚円 903	栄運 932
恵鎮 847	乗伊 876	覚誉 906	覚空 935

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新拾遺和歌集』巻第十七釈教歌に出る僧侶と歌】

19 1364成立
全20巻
後光厳天皇
二条為明撰

伝教 1450	覚助 1471	顯遍 1486	桓守 1503
慈覚 1453	静仁 1474	慈能 1488	守遍 1504
花山院入道 1455	憲実 1475	公澄 1489	栄海 1505
房観 1457	蘊堅 1476	素性 1490	後法性手寺入道 1506
尊円 1458	源忠 1477	性嚴 1492	瞻西 1508
土御門入道 1462	夢想 1478	双救 1494	慈威 1510
良信 1463 1512	円胤 1480	円伊 1495	心海 1511
源承 1464	尊道 1482 1523	兼空 1496	慶政 1513
寂蓮 1465	慈勝 1483	顯詮 1497	院源 1515
寂然 1468	宗尊 1484	源信 1500	慈慶 1519
覚誉 1470	源全 1485	隆弁 1502	良覚 1520

惟賢 1521 | 寛伊 1522 | 桓豪 1524 |

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新後拾遺和歌集』巻第十八教歌に出る僧侶と歌】

20 1384成立
後円融天皇
二定為遠
為重

尊円 1473 1500	頼仲 1481	示証 1489	賢珠 1494
源空 1474	覚深 1484	幸円 1490	重阿 1502
寂然 1476 1499	頼阿 1485	尊道 1491	如月 1504
源承 1478 1498	夢想 1486	道玄 1492	
慶政 1480	信生 1488	願蓮 1493	

*数字は『新編国歌大観』に対応

【『新続古今和歌集』巻第八釈教歌に出る僧侶と歌】

21 1439成立
全20巻
後花園天皇
飛鳥威雅世撰

祐性 817	宋縁 835	実瑜 852	道慶 868
慈鎮 819 842	寂然 837 878	経賢 853	明魏 869
仏国 822	道我 839 862	永縁 856	道玄 871
重阿 823	玄円 840	頼阿 860	杲守 872
慈澄 824	永助 846	通助 863	元可 876
土御門入道 828	道深 849	道意 864	
慶運 831	高弁 851	玄覚 866	

*数字は『新編国歌大観』に対応

編集後記

○『佛教文化研究』第四十一号は法然上人が建久九（一九八）年に『選択集』を撰述されてから八百年になるので特集号（一）を編纂した。

○本誌七篇の中、執筆を願った依頼論文は大本山金戒光明寺法主坪井俊映台下「法然上人の選択本願念仏説の自証と形成について」、早稲田大学名誉教授峰島旭雄氏「『選択集』における基礎語について」、大正大学助教授廣川堯敏氏「Hōnen's Hermeneutical Thought」、佛教大学講師安達俊英氏「法然浄土教における諸行往生の可否——『選択集』第二章・第十二章を中心に——」の四篇である。以上の四篇は各専門分野から取り組まれた力作である。

○依頼論文の中、坪井台下は法然が専修念仏一行往生説を提唱された依り所は「偏依善導一師」といわれているごとく善導の本願念仏の教えによられたのであり、さらに弥陀、釈迦、諸仏が「浄土三部経」および『般舟三昧経』において、諸種の往生行が明されている中、特に称名念仏に対して特別の価値を付与されているとして、三仏の八選択なる新しい意義と価値を見出されたとしている。この専修念仏一行往生説の提唱は、後に続く栄西の臨済禅、道元の曹洞禅、日蓮の唱題一行説の先駆思想をなすものであるとともに鎌倉新日本仏教を生む基本思想をなすものであるとしている。峰島氏は『選択集』における基礎語として、「しばらく」「すなわち」、これに伴って「約して」「略して」等の、名詞でない、助詞・接続詞の類が、動態的に、あるいは一つのリズムをなして、選択・本願・念仏等の本来の基礎語のあいまを縫うように、作動していることが知られるとしている。安達氏は法然浄土教において理論的には諸行に往生行としての価値を認めなかったとし、その一方で、法然は布教の現場にあつては必ずしもこの原則を押し通すのではなく、かなり是々非々に対処していることが理解できるとしている。

○教学院助成研究論文は、西村実則氏「有部の法体系における Appendix——「不定」法考——」、本庄良文氏「『往生要集義記』第一訓み下しと現代語訳（四）——」、伊藤真宏氏「浄土宗歌謡史」の三篇である。

○助成研究論文の中、伊藤氏は法然上人から始まる「浄土宗」の歌謡を隈なく集め、ほとばしる信仰の発露を浮き彫りにして法然浄土教を捉えようとしたものである。その歌謡を抽出することは、浄土宗の信仰形態を知る上で極めて重要なことと思われる。今後より一層成果が期待できる論文である。

（S・K）

編集委員

宮林昭彦

大谷旭雄

成田俊治

深見慈孝

佛教文化研究

第 41 号

平成 8 年 9 月 1 日 印刷

平成 8 年 9 月 7 日 発行

編集者 成 田 有 恒
兼行 発

発行所 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗事務庁内

制作／株式会社文化書院

Hōnen's Hermeneutical Thought

Takatoshi HIROKAWA

Among the chaos and violence of late Heian era, there had begun a ground swell of popular belief in a degenerate age upon which a revolution in faith would take place in the Kamakura Buddhist movement. Hōnen's teachings would find fertile soil in this movement. After his religious conversion, Hōnen set out trying to express his awakening. His radical insight, however, would not find easy passage into the world, especially the religious world. It would take all of Hōnen's intellectual skills as one of the great scholars of Mt. Hiei to give birth to his vision of the salvation of all ordinary persons through the simple recitation of the nembutsu. In the end, we can find a very subtly developed system of belief which underlies his simple reliance on Amida Buddha and the exclusive nembutsu.

I. The Development of Kamakura Buddhism and Hōnen's Persecution

1. *Tendai Thought and the Key Notions of Kamakura Buddhism*

In prefacing the emergence of Kamakura Buddhism, it is vital to address the development of the Tendai school in Japan. In contrast to the Chinese T'ien-t'ai tradition, the Japanese Tendai tradition taught other doctrines alongside the core doctrine of the Perfect Teaching of the Buddha based on the Lotus Sutra (*hokke-engyō*/Fa-hua Yuan). Along with this core teaching, the teachings of Tantra, the Precepts, and Ch'an-were incorporated into a syncretic doctrine. Originally, the founder of Tendai, Saichō, made a pilgrimage to China and received transmission in all four of these schools. He received transmission in *hokke-engyō* from both Master Tao-sui at Lung-hsing ssū temple at T'ai-chou and Master Hang-man at Fo-lung ssū temple; in Tantra from Master Shun-hsiao at Lung-hsing ssū temple at Yüeh chou; in the Mahāyāna Precepts also from Master Tao-sui; and in Ch'an from Master Hsiao-jan at Ch'an-lin ssū temple. Upon his return from China, Saichō compiled his own version of the lineages of these four schools in his *Naishōbuppō sojō kechi myakufu*.¹⁾ He then formed a new doctrine from the fusion of

1) *Dengyōdaishi Zenshū* (Collected Works of Saichō), Vol. I (Tokyo : Sekaiseiten kankō-kyōkai, 1975), pp.199-248.

these four doctrines and called it the Single Vehicle of the Lotus (*hokke-ichijō*). Upon establishing his center in Mt. Hiei, Saichō set up two different courses of practice, one based on Tantric teachings (*shanagō*), the other based on *hokke-engyō*, the Perfect Teaching of the Buddha based on the Lotus Sūtra (*shikangō*). Both courses were based on the same set of precepts in which Saichō had received transmission in China. Concerning Ch'an teachings, their use declined within Tendai shortly after the death of Saichō. Finally, after the period of the 4th patriarch of Tendai, Ennin, the teaching of Pure Land was transmitted from Mt. Wu-t'ai in China to Yokawa on Mt. Hiei. Consequently, Japanese Tendai developed a syncretic doctrine under the four teachings of *hokke-engyō*, Tantra, the Precepts, and Ch'an and later Pure Land.²⁾ These five teachings were merged into the teaching of the Three Vehicles United as One (*ichijō-kai-e*).

Entering the Kamakura period, the influence of the doctrine of the single vehicle led to the branching off of a number of new schools. These schools did not accept the syncretism of the *ichijō-kai-e* doctrine and developed their own doctrines based on a rejection of certain parts of the *ichijō-kai-e* and an adoption of others (*ichijō-hairyū*). In contrast to Tendai doctrine, the new doctrines emphasized an exclusive, single practice³⁾ which was also easy to follow and to realize. These three key notions (selection—*senchaku*—of a single practice, exclusivity, and easiness) were first used by Hōnen and also adopted by other Kamakura Buddhist masters such as Dōgen and Nichiren.

Dōgen selected the single practice of *zazen* (sitting meditation), advocated it exclusively, and stressed its simplicity. After studying on Mt. Hiei, Dōgen abandoned the Zen teachings as expounded in Tendai and journeyed to Sung China where he selected Sōtō Zen as the essence of the original experience of Śākyamuni and thus of Buddhism. In his *Fukanzazengi*, he states, "The one gateway of Zen samādhi is supreme." With this conviction, he insisted on the singular practice of *zazen* and advocated it as the easiest practice which applies to both intellectual and ignorant persons.

Nichiren, as well, selected the recited *daimoku* (*shōdai*), advocated its exclusive practice and stressed its easiness. At first, Nichiren located the superiority of the *Lotus Sutra* within the teachings of Saichō, but he eventually took a further step by selecting the latter part of the sutra, the *honmon*, over the former part, the *shakumon*. In doing so

2) Such syncretism was a common feature of Chinese Buddhism at the time.

3) According to scholars Hazama Jikō and Tamura Yoshirō, exclusiveness of practice is a common characteristic of Kamakura Buddhism. (Hazama Jikō, *Nihon Bukkyō no Kaiten to so no Kichō*, vol.1, pp.308–330 ; Tamura Yoshirō, *Kamakura shin-bukkyō shisō no kenkyū*, pp. 177–368.)

he selected the more religious and practical part, the *honmon*, instead of the more philosophical and logical part, the *shakumon*. Within the *daimoku*, could be found the profound teaching of the *Lotus Sutra* and all the teachings of Śākyamuni. On this basis, Nichiren made the *daimoku* exclusive. Furthermore, since the *daimoku* was only seven Chinese characters, he stressed how even people of the lowest rank could attain buddhahood.

As we shall see, Hōnen's selection of the nembutsu which he made exclusive and insistence on the easiness of its practice reveals these key aspects of Kamakura Buddhism. Additionally, as Hōnen was the first of the Kamakura masters to take these radical steps, he experienced frequent and violent opposition from the established sects of Buddhism of the period.

2. Hōnen's Persecution

It is unclear exactly when Hōnen's declaration of the exclusive nembutsu began to draw opposition from the established sects in Kyoto and Nara. However, one may speculate on the basis of the dates when Hōnen's five main disciples became his followers. These dates are as follows:

1. 1195, when Hōnen was 63, Genchi (1183-1238)⁴⁾ became his disciple.
2. 1197, when Hōnen was 65, Benchō (1162-1238)⁵⁾ became his disciple.
3. 1198, when Hōnen was 66, Kōsai (1163-1247)⁶⁾ became his disciple.
4. 1201, when Hōnen was 69, Shinran (1173-1262)⁷⁾ became his disciple.
5. 1202, when Hōnen was 70, Chōsai (1184-1266)⁸⁾ became his disciple.

4) Also called Seikanbō. He was the second abbot of Chion'in and of Chionji. A son of Tairano Moromori, he became a monk ten years after the battle of Danno Ura. Two days before Hōnen's death, Genchi received from him the *Ichimai kishōmon*, a one-page statement of the central teachings of the Pure Land sect. Genchi's lineage is called the Murasakino Monto.

5) Also called Shōkōbō, the second patriarch of the Pure Land Sect, after Hōnen, and the founder of the Chinzei lineage. Benchō studied Tendai Buddhism from Shōshin and later became Hōnen's disciple. Among his works figure the *Tetsu senchakushū* and the *Jōdoshū yōshū*. The third patriarch of the Pure Land sect, Ryōchū, was Benchō's disciple.

6) Also called Jōkakubō, the founder of Ichinengi lineage (which draws its name from the belief that by uttering the name only once, one can be born in the Pure Land). Among his works are the *Gengibunshō* (in *Hōnen monka no kyōgaku*, written by Yasui Kōdō. Kyoto: Hōzōkan, 1968), and the *Keishikashō ruijūden*.

7) The founder of Jōdō Shinshū, the True Pure Land sect.

8) Also known as Kakumyōbō. He maintained the doctrine of *shogyō hongangī*, that is, that one can attain birth in the Pure Land through a variety of practices other than the nem-bu-

From these dates, one immediately observes that Hōnen gained most of his leading disciples in the latter half of his seventh decade. From this we may infer that Hōnen became widely known and began to incur the hostility of established sects around the same time.

Three waves of early opposition arose against Hōnen. The first was the Genkyū oppression (1204) in which the monks of Enryakuji, the main temple of Mt. Hiei, criticized Hōnen's recommendation of the nembutsu practice and complained to the Chief Abbot Shinshō. The second was the Ken'ei persecution (1207) in which Hōnen and seven of his disciples were exiled to Tosa in Shikoku, and Jūren and Anraku were beheaded. The third was the karoku oppression (1217) after Hōnen's death in which the monks of Mount Hiei damaged Hōnen's grave, and his disciples Ryūkan, Kūa, and Kōsai were exiled.

The first oppression occurred in the winter of 1204 when the monks of Enryakuji demanded of the abbot, Shinshō, that Hōnen's exclusive nembutsu teaching be banned. Hōnen responded by drafting a "Seven-Article Pledge" (*Shichikajō kishōmon*), which he signed together with 190 of his disciples and submitted to Shinshō. In the pledge, Hōnen sought to restrain on the part of his followers the sort of behavior that invited criticism from the Buddhist establishment. The seven articles are as follows : ⁹⁾

1. Refrain from denigrating other Buddhas and Bodhisattvas and from attacking Shingon and Tendai, for you are not versed in any of their teachings.
2. In your state of ignorance, refrain from indulging in disputes with men of wisdom or when encountering people with other religious practices.
3. Toward people of other persuasions or practices, refrain from saying, with your mind ignorant and biased, that they should abandon their practice. Refrain from wanton ridicule of them.
4. Refrain from saying that there is no observance of the clerical precepts in the

tsu. Among his works are the *Kangyōsho kōmyōshō* (published in the Edo period) and the *Sōbetsu niganshō*, in the appendices of *Kuhonjiryū Chōsai kyōgi no kenkyū* written by Ishibashi Kaidō (Kyoto : Ōmiya Shoten, 1939), pp.256-272.

9) Translation from James C. Dobbins. *Jōdo shinshū* (Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1989), p.17. Slightly modified.

nembutsu path, from avidly encouraging sexual indulgences, liquor, or meat eating, from occasionally calling those who adhere to the precepts men of indiscriminate practice, and from teaching that those who believe in Amida's original vow have no reason to be afraid when committing evil deeds (*zōaku muge*).

5. As an ignorant being who is unable to distinguish between right and wrong, you should refrain from deviations from the scriptural teachings, from what are not the teachings of your master, from arbitrarily putting forward your own doctrines, from needlessly seeking out disputes, from being laughed at by the wise, and from leading the ignorant astray.

6. In your state of ignorance, refrain from delighting so much in rhetoric, since you know nothing of the true teachings, from expounding various heresies (*jahō*), and from converting ignorant priests and lay people to various heresies.

7. Refrain from expounding heresies which are not the Buddhist teachings, and from regarding them as true teachings. Refrain from the deception of calling them the teachings of your master.

A close reading of these seven articles reveals that each one corresponds to a common misinterpretation by other sects and also by Hōnen's own followers of his exclusive position. Hōnen's open submission of this pledge to the abbot of Enryakuji temporarily appeased his opponents. However, a little later, a second wave of antagonism arose from among the Nara schools. In the ninth month of 1205, the monks of Kōfuku-ji submitted to the cloistered Emperor Gotoba the so-called *Kōfukuji sōjō*¹⁰⁾ or "Kōfuku-ji Petition", demanding that Hōnen's exclusive nembutsu be prohibited. Written by Gedatsubō Jōkei, the petition outlines "nine articles of error" on the part of Hōnen in establishing the exclusive nembutsu and asks that his teachings be prohibited. Below is a summary of the nine articles :

1. The error of establishing a new sect : Hōnen has established his Pure Land sect without imperial permission. This sect also lacks a legitimate Pure Land line-

10) *Dainippon Bukkyō zensho*, vol.124, pp.103–112. The following translation is based on that appears in Robert Morrell, *Early Kamakura Buddhism : A Minority Report* (Berkeley, California: Asian Humanity Press), pp. 66–88. Also slightly modified.

age.¹¹⁾

2. The errors of establishing a new image : Some of Hōnen's followers have designed a mandala that depicts the rays of light that emanate from Amida Buddha embracing those who practice the exclusive nembutsu but not those engaged in other practices.¹²⁾

3. The error of slighting Śākyamuni : Hōnen and his followers have forgotten the original teacher, Śākyamuni Buddha, the one who has originally preached the Pure Land sūtras and taught people about Amida Buddha and the possibility of birth in his Pure Land.¹³⁾

4. The error of obstructing manifold practices and good deeds : Exclusive nembutsu followers have dismissed all other practices as "miscellaneous practices" (*zōgyō*).¹⁴⁾

5. The error of denying worship to the sacred kami: Hōnen's followers have asserted that those who place their trust in the native deities *kami* and worship at their shrines will fall into hell.¹⁵⁾

11) Hōnen acknowledged in the *Sanbukyōshaku* that there was no official lineage for his teaching of the Pure Land, but later on in the *Senchakushū* he formulated his idea of the five Chinese Pure Land Patriarchs from which he received his lineage. During Hōnen's lifetime, since official recognition was based on an established lineage, the sect was never officially accepted.

12) This mandala was based on a description in the *Kuan wu-liang-shou ching*. Although this mandala is also mentioned in Myōe's *Zaijarin*, none of the designs are extant.

13) This criticism was aimed at Chapter 2 of the *Senchakushū* in which Hōnen creates the division between the five right practices (*shōgyō*) and the miscellaneous practices (*zōgyō*).

14) This meant to expose the feeling about Nembutsu practitioners that they thought the *Lotus sūtra* was a teaching for gaining hell and such traditional merit making activities like building stūpas and making images were despicable. The accusation corresponds to Myōe's *Zaijarin* in which he attacked Hōnen's use of a Shan-tao passage in Chapter 3 of the *Senchakushū* of calling non-nembutsu followers "bands of robbers" for obstructing the way of Nembutsu followers to the Pure Land. This was taken very seriously as an attack on the greater Mahāyāna tradition and as a basic disruption of people's freedom to follow their own practice.

15) This charge was also aimed at Chapter 2 of the *Senchakushū*.

6. The error of ignorance concerning the Pure Land : Even the *Kuan-wu-liang-shou ching* sets forth practices other than the nembutsu and advocates the cultivation of the three disciplines of precepts, meditation and wisdom as causes for birth in the Pure Land. To claim that the nembutsu alone brings about such birth is a misunderstanding.¹⁶⁾

7. The error of misunderstanding the nembutsu : Originally, “nembutsu” means not only the recitation of Amida Buddha’s name but contemplation of the Buddha. The chanted nembutsu advocated by Hōnen’s followers is in fact the most inferior form of nembutsu, the contemplative nembutsu being far superior.¹⁷⁾

8. The error of obstructing the practices of other Buddhists : By denying the soteriological efficacy of the precepts and asserting that one with faith may commit evil with impunity, the exclusive nembutsu followers are bringing about the destruction of Buddhism.¹⁸⁾

9. The error of bringing disorder to the country : The Buddhist law (*buppō*) and the imperial law (*ōhō*) are intimately connected. By undermining Tendai, Hossō, Shin-gon and the rest of the eight sects, the exclusive nembutsu practitioners threaten the welfare of the country.

These nine points of criticism form the foundations for the persecutions which Hōnen and his community of followers endured at that time.

The flames of hostility were further fanned by an incident that occurred in the twelfth month of 1206, when the ex-Emperor Gotoba made a pilgrimage to the Kumano shrines. During his absence, two of his ladies in waiting, without his knowledge, attended a nembutsu service conducted by Hōnen’s disciples Jūren and Anraku and were moved to become nuns. As a result of Gotoba’s ensuing rage, Jūren and Anraku were sentenced to death and Hōnen was exiled to Tosa in Shikoku.¹⁹⁾

16) This charge was aimed at Chapter 3 of the *Senchakushū*.

17) This charge was aimed at Chapter 3 and 8 of the *Senchakushū*.

18) This charge was based on the feeling that Hōnen taught gambling, eating meat by monks and breaking the precepts doesn’t affect birth in the Pure Land. Therefore it was concluded that the essence of Hōnen’s teaching was to break the precepts which was tantamount to the destruction of Buddhism.

19) *HGE*, vol33. *HDZ*. pp.224 –225.

However, Hōnen did not waver in his conviction that the exclusive nembutsu was the teaching most perfectly suited to the time and the people's capacity.

II. The Development of Hōnen's Thought

Having embraced recitation of the nembutsu as an exclusive practice, Hōnen developed his thought on the basis of this practice, expounding it in his major work the *Senchaku hongan nembutsushū* (or *Senchakushū*) written in 1198. The progress of Hōnen's thought during the intervening years may be traced through his major writings leading up to the *Senchakushū*. They are :

- 1) His four commentaries on the *Ōjōyōshū*²⁰⁾ traditionally thought to date from the period of Hōnen's stay on Mount Hiei (1145-1175).²¹⁾
- 2) *Sanbukyō taii*,²²⁾ written before 1186.
- 3) *Sanbukyō shaku*,²³⁾ written around 1190, when Hōnen was fifty-eight.
- 4) *Gyakushū seppō*,²⁴⁾ written around 1194, when Hōnen was sixty-two.
- 5) The *Senchakushū*, written in 1198 during Hōnen's illness at the age of sixty-six.

These five works reflect the development of Hōnen's thought. As we have seen above, however, Hōnen was not completely free of the turbulence of the era in which he lived. In fact, much of his message sought to address this turbulence. Yet in proclaiming his teaching, Hōnen developed a number of ideas which reflected not only his growing spiritual awareness but also his desire and need to validate his teachings to the community at large. Through four key aspects, we can gain a view of how Hōnen's thought developed as a synthesis of his religious conviction and his efforts to legitimize his fledgeling sect. These four aspects are : the classification of the teachings, the establishment of a lineage, the development of views on Shan-tao, and the development of views on senchaku and the nembutsu.

20) SHZ. pp. 3-26. See also Introduction chapter five.

21) Today there are two scholarly opinions concerning the date of composition. One maintains the traditional view that they were written before Hōnen's establishment of the exclusive Nembutsu (Tōdō Kyōshun, "Jōdoshū kaishū e no rekitei," in Katsuki Jōkō, ed., *Jōdoshū kaisōki no Kenkyū* (Kyoto: Heirakuji, 1970), pp. 81-82; Ōhashi Shunnō, Introduction, SHZ. pp. 5-6). The other argues that Hōnen wrote them in his old age (Tsuboi Shun'ei, *Hōnen jōdokyō no kenkyū*) (Kyoto: Ryūbunkan, 1982) pp. 192-197). This essay follows Tōdō and Ōhashi in assigning these commentaries to the early stage of Hōnen's Pure Land thought.

22) SHZ. pp. 27-47.

23) SHZ. pp. 47-158.

24) SHZ. pp. 164-310.

1. *Classification of the Teachings*

Particularly in East Asia, Buddhist sects have traditionally legitimized themselves by establishing their own “classification of the teachings” (*kyōsō hanjaku*), which typically positions their doctrine as central within an overall analysis and systematization of Buddhist teachings. Hōnen, too, in Chapter One of the *Senchakushū*, elaborated such a classification, which appears to have evolved over a period of time. His first attempt to position the Pure Land teachings within the overall schema of Buddhist teachings appears in the *Muryōjukyō shaku* (a section of the *Sanbukyō shaku*). Here Hōnen employed the categories of sudden and gradual teachings. The sudden teaching expounds how the practitioner can attain enlightenment directly in a moment of insight. The gradual teaching reveals the way of attaining enlightenment through a long process of successive stages. This sudden/gradual distinction occurs frequently in various Chinese Buddhist classification systems, especially within Ch’an/Zen Buddhism.²⁵⁾ Hōnen probably adopted it from Shan-tao’s *Commentary on the Kuan wu-liang-shou ching* which defines Pure Land teaching as the sudden teaching for Mahāyāna bodhisattvas.²⁶⁾

According to Hōnen’s *Muryōjukyō shaku*, although the Tendai and Shingon sects teach that one can attain enlightenment in this very body, in the present Age of the Final Dharma (mappō), this is impossible for ordinary deluded beings. If such attainment is impossible for ordinary persons in their present life, then Tendai and Shingon in effect represent not the sudden but the gradual teaching. In contrast, the Pure Land teaching holds that by reciting the nembutsu, one can, with a simple utterance, suddenly achieve birth in the Pure Land, extirpate all passions and so achieve liberation. Thus, according to Hōnen’s early teaching, the Pure Land doctrine corresponds most closely to the “sudden teaching.” However, this early sudden/ gradual distinction is still framed in terms of teachings other than the Pure Land tradition and does not reflect the distinctive character of Hōnen’s mature teaching.

In the *Gyakushu seppō* and the *Senchakushū*, Hōnen adopted as his standard the categories of the Gateway of the Holy Path (*shōdōmon*) and the Gateway of the Pure Land (*jōdomon*). Within the Holy Path, he placed the entire Buddhist tradition, of cultivating wisdom through one’s own efforts, both Hinayāna and Mahāyāna. This he equated with the way of “difficult practice,” or of “self power”. In contrast, he called the Pure Land Path the way of “easy practice” or of “other power.” In the former, one tra-

25) See Peter Gregory, ed. *Sudden and Gradual*, etc.

26) T. 1753, 37: p.247a.

vels by one's own efforts the long and difficult path, through countless cycles of birth and death, to eventual buddhahood. In the latter, however, one relies on the power of Amida's original vow, merely repeating the phrase, "Namu Amida Butsu," and is thus assured of being born after death in the Pure Land, where one is certain to attain eventual enlightenment. As mentioned earlier, this classification was originally made by Tao-ch'o in China in his *An-lē chi*²⁷⁾; in contrast to Shan-tao's sudden/gradual classification. It is interesting to note that in the *Senchakushū*, although Hōnen repeatedly uses Shan-tao's ideas, quotes his writings and commentaries, and generally credits him for having the most influence upon him, he adopts Tao-ch'o's and not Shan-tao's system of classifying Buddhist teachings.

For Hōnen, Shan-tao's criterion was based on his feeling that the Pure Land teachings were more profound than other teachings. Hōnen, however, felt that Tao-ch'o's criterion based on the ability or inability to realize a teaching was the more relevant criterion. For Hōnen, Tao-ch'o taught the Pure Land Path over the Holy Path because in the Age of the Final Dharma these were the only teachings which deluded beings could realize. Hōnen selected Tao-ch'o's classification, because he felt if a profound teaching could not be realized, it was of no use to ordinary people. This emphasis on the salvation of ordinary people, and thus of all beings, is the point in Hōnen's classification which is more specifically emphasized than in the ones of Tao-ch'o, Shan-tao, and Gen-shin.

Until Hōnen, the comparative classifications of the various sects, upon which they argued their legitimacy, were grounded in claims of the superiority of a particular sūtra or groups of sūtras. The Tendai Sect, for example, evaluated the *Lotus Sūtra* as superior to all other sūtras because of its teachings of universal buddhahood and the eternity of the Buddha's life. The Shingon sect held the *Mahāvairocana sūtra*, the *Vajraśekhara sūtra* and the *Susiddhikara sūtra* to be superior, because they set forth the methods of esoteric practice. Hōnen's innovation was to establish a comparative classification based not on the superiority of a particular scripture but on accessibility of practice. For example, he argued that however superior in theory the *Lotus Sūtra* may be, if its teachings could not be put into practice by ordinary believers, it was of little worth. He illustrated his point with the example of trying to show a painting to a blind person or to entertain a deaf person by singing him a song.²⁸⁾

27) T. 1958

28) SHZ. p.419

In 1186, at Ōhara, north of Kyoto, Hōnen debated with a group of scholar-monks from the various sects. Recalling the event in his later years, he is said to have remarked: “At Ōhara, I saw no winner or loser in the debate about which teaching is superior, but with respect to the issue of which teaching suits the people’s capacity, I won.”²⁹⁾ At this debate, Hōnen acknowledged the strength of other practices and conceded that there were those few who kept the proper form of Buddhism. His did this, however, to avoid further quarrels while feeling deeply that Amida Buddha’s selection of the nembutsu in the original vow has the special power to save all, especially ordinary people. This is the reason for his making the selection of the exclusive nembutsu. Amida Buddha’s selection of the nembutsu in his eighteenth vow is the easy practice for all sentient beings to gain birth in the Pure Land equally. By focusing, not on the relative superiority of the teachings themselves, but on the possibility of their actual practice, Hōnen was able to argue that the Pure Land Path surpassed that of the Holy Path.

Hōnen consistently put emphasis not on the issue of the superiority of the teaching but on the problem of human capacity. The Mahāyāna had traditionally maintained that all people have the capacity to attain buddhahood, which may be realized through the “three learnings” of observing the precepts, practicing meditation, and thus acquiring the wisdom that leads to liberation. In Hōnen’s view, however, men and women of the Age of the Final Dharma, being sinful beings hopelessly caught up in the cycle of birth and death, are simply too imperfect to be able to fulfill the difficult demands of traditional Buddhist practice. Hōnen is said to have arrived at this conclusion through his own long years of practice as a monk on Mt. Hiei. An early commentary on the *Senchakushū* quotes him as saying, “the Buddhist path consists of three learnings, but I could not make any headway at all in any of these three. How sad ! Is there then no other path, besides these three, that would save people like me ? ”³⁰⁾ Therefore, going against the most fundamental presuppositions of traditional Buddhism, Hōnen’s whole teaching begins from the conviction that people cannot become buddhas through their own efforts and practice. On the basis of this conviction, he established his teaching of the exclusive nembutsu as the sole practice suited to the capacity of ordinary deluded persons of the present age.

2. *Establishment of a Lineage*

29) *Daigobon Hōnen shōnin denki*, “Sanjin ryōken oyobi gohōgo,” SHZ. p452.

30) Benchō, *Tetsu senchakushū*, T.2609,83: p.26a.

Another common method of legitimization which East Asian Buddhist sects have used is establishing a lineage of the transmission from Śākyamuni Buddha himself down to their particular founder, and from thence to the present age. This is always established in order to invest the teachings with authority. In the Chinese Pure Land school, the official lineage did not become clear until the end of the twelfth century. It was during the Sung Dynasty (960—1297) that the establishment of official lineages for the various schools of Buddhism became common. The Ch'an school lineage was established at this time through Tao-yüan's *Ching-te-chuan-teng-lu*. Yüan-chao (1048—1116) established the nine patriarchs of the Four Part Vinaya school in his *Nan-shan-lü-tsung tsu-ch'eng-t'u-lu*, and Chih-p'an (circa late thirteenth century) established the T'ien-t'ai lineage in his *Fo-tsu-t'ung-chi*. Pure Land Buddhism was in turn influenced by these earlier examples, and Tsung-hsio (1151—1214) established the Pure Land lineage in his *Lê-pang-wên-lêi*. This lineage is as follows: Hui-yüan of Lu-shan, Shan-tao, Fa-chao, Shao-K'ang, Shêng-ch'ang, and Tsung-tsê. Hônen's lineage, however, differs fundamentally in that he neither recognized Hui-yuan as Shan-tao's teacher nor as a patriarch at all.

In Hônen's *Commentary on the Jôdosanbukyô* (*Sanbukyô shaku*), in reference to the *A-mi-t'o ching*, he says:

In the Pure Land school of Shan-tao, no one studied directly under him, and no one praises him. But I, through his writings, have inherited his intention and so have founded the Pure Land Sect. Therefore, in the Pure Land school there is nothing one can call a lineage, nor is there any proof of the oral transmission of its teachings. Nevertheless, on the basis of the teaching of the sūtras and commentaries, and on my personal experience, I have established the Pure Land Sect³¹⁾.

Hônen's Pure Land Sect differed in this regard from the Buddhism of the Nara and Heian periods in that it made no claim to have been transmitted through a continuous master-disciple lineage. Although inspired by Shan-tao's works, it was in fact based on Hônen's personal religious experience.

This very lack of transmission provided grounds for harsh criticism, from the established Tendai and Shingon Sects and the temples of Nara. Hônen attempted to respond to such criticism in the *Gyakushu seppô*, when he named his own five patriarchs of Chi-

31) SHZ. p.145.

nese Pure Land Buddhism (T'an-luan, Tao-ch'o, Shan-tao, Huai-kan and Shao-k'ang) as constituting the Pure Land lineage³²⁾.

The lineage established by Tsung-hsiao was not made on the basis of a direct master-disciple relationship or on the common thought of Pure Land masters, but rather on the respective careers of each in propagating Pure Land teachings and on chronological order. By the time Tsung-hsiao wrote the *Lê-pang-wên-lêi*³³⁾ in 1200, it had already been two years since Hōnen had dictated the *Senchakushū* in which he classified three different Pure Land lineages and insisted on the veracity of his five patriarch lineage. Hōnen designated the three lineages as those of Hui-yüan of Lu-shan, Tz'ü-min, and Tao-ch'o and Shan-tao³⁴⁾. The first one of Hui-yüan was centered around the practice of the nembutsu with visualization. This form of nembutsu practice is advocated in the *Pan-chou-san-mei ching*, one of the first sutras dealing with Amida Buddha, and stresses the nembutsu as a practical means or *upāya* for reaching ultimate wisdom and the *samādhi* of emptiness. Hui-yüan (334—416) lived during a period in which he could have seen the *A-mi-t'o ching* as translated by Kumārajīva and the *P'ing-têng-chüeh ching* and *Ta-ami-t'o ching* (both earlier versions of the *Wu-liang-shou ching*)³⁵⁾. His nembutsu teaching, however, is mostly based on the *Pan-chou-san-mei ching* and not on the sūtras associated with the *Wu-liang-shou ching*, which expounds Amida Buddha's power of the original vow (*hongan*). This teaching succeeded onwards to the T'ient-t'ai master Chih-i (538—597) and the Hua-yen master Ch'êng-kuan (738—839). To Hōnen, who insisted on the recited nembutsu as the true practice, Hui-yuan's visualized nembutsu ought to be rejected. Thus, we can see why Hōnen differentiated Hui-yuan from Tao-ch'o and Shan-tao and established another lineage.

The second lineage of Tz'ü-min is based around his syncretic teaching of the Ch'an,

32) SHZ. p.264.

33) T. 1469, vol.47.

34) These three schools relied chiefly on the following four sūtras: 1) the *Wu-liang-shou ching*, 2) the *Kuan wu-liang-shou ching*, 3) the *A-mi-t'o ching*, and 4) the *Pan-chou san-mei ching*. Hui-yüan's Pure Land Buddhist teachings concentrated on the *Pan-chou san-mei ching*. Tz'ü-min's stream concentrated on the same sūtra, and was also influenced by existing Chinese Ch'an or Zen Buddhism. In contrast Tao-ch'o and Shan-tao turned to the three other sūtras, the *Wu-liang-shou ching*, the *Kuan wu-liang-shou ching* and the *A-mi-t'o ching*.

35) As to the age of the translation of these sūtras, the *A-mi-t'o ching* was translated by Kumārajīva about 402 C.E ; the *P'ing-têng-chüeh ching* is thought to have been translated by Po-yen in the middle of the third century, and the *Ta-ami-t'o ching* is thought to have been translated by Chih-ch'ien in the early third century. Cf. Fujita, *ibid.* pp.35—61, 104—110.

Pure Land and Vinaya schools in which he combined meditation, nembutsu practice, and observance of the precepts. Especially after the T'ang Dynasty (618–907), not only Pure Land but also other schools tended towards this syncretic mixing of teachings. Fa-chao of the middle T'ang, Wan-chao of the Sung, and Ch'u-hung (1532–1612) and Chih-hsü (1599–1655) of the Ming Dynasty (1368–1644) are examples of typical masters who brought other teachings into their own schools. As Tz'ü-min's teachings contradicted Hōnen's principle of the selection of the exclusive practice of the nembutsu, Hōnen clearly differentiated it from the Tao-ch'o and Shan-tao lineage.

Finally, the third lineage of Tao-ch'o and Shan-tao is the very one which became the lineage of Pure Land Buddhism in Japan. In the *Senchakushū*, Hōnen lists the five patriarchs as follows: T'an-luan, Tao-ch'o, Shan-tao, Hui-kuan and Shao-K'ang. There are, however, two separate opinions on its Dharma transmission. The first begins with Bodhiruci and follows to Hui-ch'ung, Tao-chang, T'an Luan, Ta-hai, and Fa-shang. The second begins with Bodhiruci and follows to T'an Luan, Tao-ch'o, Shan-tao, Huai-kan, and Shao-K'ang³⁶⁾. In the *Senchakushū*, Hōnen does not distinguish which lineage is correct, but in his other works, he only uses the second transmission. He cites the *T'ang Kao-sêng-chuan* (*Bibliography of Eminent Masters Compiled in the T'ang Dynasty*)³⁷⁾ and the *Sung Kao-sêng-chuan* (*Bibliography of Masters Compiled in the Sung Dynasty*)³⁸⁾ as sources for this transmission, although in actuality these works do not contain such a transmission³⁹⁾. The key master in this lineage is clearly Shan-tao. From his standpoint, Tao-ch'o, his teacher, is designated the Second Patriarch, and Hui-kuan, his direct disciple, is designated the Fourth Patriarch. The First and Fifth Patriarchs, T'an-luan and Shao-k'ang, are designated not on the basis of the master-disciple relationship but rather on the connection of commonness of thought. T'an-luan had a great influence on the thought of both Tao-ch'o and Shan-tao and was thus designated the First Patriarch. Shao-k'ang in turn was greatly influenced by Shan-tao, eventually becoming known as a latter day Shan-tao, and was thus designated the Fifth Patriarch. Hōnen's five patriarch lineage based on master-disciple relationship and commonness of tho-

36) See *Senchakushū* Chapter One.

37) It was compiled by Tao-hsuan of the T'ang dynasty in 645. It is a collection of 340 monks' biographies, including those favored by the T'ang dynasty, from 520 to 645. T.50, pp.425–707.

38) It was compiled by Tsan-ning of Pei-sung in 988. It is a collection of 531 monks' biographies and 125 brief biographies related to these same monks compiled in 30 volumes between 627 and 988 in China. T.50, pp.709–900.

39) *Ruiju Jōdo Goso Den*, SHZ. pp.384–857.

ught, therefore, clearly contrasts that of Tsung-hsiao's.

If we reflect on Hōnen's classification of the three lineages of Pure Land Buddhism, we can easily see how he rejected the ones of Hui-yüan and Tz'ü-min and selected the one of Tao-ch'ö and Shan-tao based on his unprecedented teaching of the exclusive recited nembutsu. However, this lineage was not one of direct transmission from one patriarch to the next. Historically speaking, although Shan-tao and Huai-kan were clearly related as master and disciple, this "lineage" of five Chinese patriarchs was Hōnen's own original concept. Thus his Pure Land Sect continued to receive criticism as lacking any clear line of direct transmission. Pressed by the need to further strengthen his claim to an authentic Pure Land lineage and to further invest his teachings with authority, Hōnen asserted in the last chapter of the *Senchakushū* and elsewhere that Shan-tao had in fact been a manifestation of Amida Buddha.⁴⁰⁾

3. Hōnen's View of Shan-tao

From the time of his encounter with Shan-tao's teachings through the remainder of his life, Hōnen was consistent in his high evaluation of the Chinese Pure Land master. However, it is possible to trace successive stages in the development of his view of Shan-tao. At first, when he produced his commentaries on the *Ōjōyōshū*, he wrote, "People who respect Genshin always have a great regard for Shan-tao and Tao-ch'ö as well."⁴¹⁾ At this point, he still regarded Shan-tao as a purely human teacher. Later in the *Kanmuryōjūkyō shaku*, he says, "Shan-tao attained deep states of samādhi and was awakened to the Buddha Way."⁴²⁾ Here Hōnen views Shan-tao as a teacher of high attainment. In the *Senchakushū*, Hōnen states that his encounter with Shan-tao at the age of forty-three was the most vital aspect in his eventual awakening. This profound encounter led Hōnen to declare in the text that, "Shan-tao was a manifestation of Amida Buddha. This being the case, his written works are Amida Buddha's direct preaching. If one desires to copy his *Commentary on the Kuan wu-liang-shou ching*, it should be done according to the method prescribed for copying the Buddhist sūtras."⁴³⁾ In the *Sanmai hottokuki* as well, Hōnen speaks of the centrality of Shan-tao to his faith.⁴⁴⁾ The *Mukanshōs-*

40) Shōnyo bō ni tsukawasu onfumi, SHZ. p.544. Ōgo no Tarō e tsukawasu gohenji. SHZ. p.518.

41) *Ōjōyōshū shaku* SHZ. p.26.

42) *Kanmuryōjūkyō shaku*. SHZ. p.127.

43) T.2608, 83:pp.19c-20a. See Text chapter 16. In the *Amidakyōshaku*, Hōnen does not make the claim that Shan-tao is Amida Buddha's incarnation. The *Senchakushū* is the first place where he makes this claim.

44) In three versions of the *Sanmai Hottokuki*; 1) *Daigobon Hōnen shōnin Denki*, HDZ., pp.789-790.; 2) *Saihō Shinanshō*, HDZ., pp.865-867.; 3) *Shūigotōroku*, T.83, p.239a~b.

ōki, of the same period, describes Hōnen's dream of Shan-tao in which he is clad in black from the waist up and in gold from the waist down. Hōnen felt that such regal robes could not be those of a human, so he deduced that Shan-tao must be Amida Buddha himself.⁴⁵⁾ By thus elevating Shan-tao to the point of identifying him with Amida Buddha, Hōnen was able to strengthen his claim of a Pure Land lineage.⁴⁶⁾

4. *Hōnen's View of Senchaku and the Nembutsu*

In looking at Hōnen's view of senchaku and the nembutsu we can find a final key element of his thought which was his assertion that Amida Buddha exclusively selected the nembutsu as the means of salvation for all people. Hōnen's elucidation gives the doctrinal basis to his spiritual conviction that exclusive recitation of the nembutsu is the most accessible and therefore the most appropriate practice for ordinary, deluded beings in the Age of the Final Dharma.

As we saw in the section on the classification of the teachings, Hōnen emphasized the accessibility of a practice over the superiority of a practice. This emphasis, however, did not mean that Hōnen did not assert the relative superiority of the merit of the nembutsu. Within the Japanese Pure Land tradition, there are previous precedents to his claim. Firstly, yōkan's *Ōjōjūin* made the name of Amida Buddha important by saying that encapsulated within the name is Amida's first awakening of *bodhicitta* towards attainment of buddhahood, and all the merits of Amida's practices as well.⁴⁷⁾ Secondly, according to the *Kanjinryakuyōshū* attributed to Genshin, the three Chinese characters of Amida's name correspond to three fundamental truths of Buddhism; voidness, the impermanence of form, and the middle way between the two.⁴⁸⁾ From this, it was seen that all Buddhist teachings were contained in Amida's name. The *Shōjukanki*, also attributed to Genshin, makes this same point.⁴⁹⁾ From these examples, we can see how Hōnen claimed that the six characters of the nembutsu ("Namu Amida Butsu") perfectly contain all the virtue of Amida's inner enlightenment as well as the merit of his out-

45) In two versions of the *Mukanshōsōki*: 1) *Saihō Shinanshō-Hōnen shōnin Gomosō*, HSZ., pp. 860—861; 2) *Shūi Gotōroku-Mukanshōsōki*, HSZ., p. 862. Hōnen's authorship of both the *Sanmai Hottokuki* and the *Mukanshōsōki* have been disputed by Tamura Enchō, *Hōnen Shōnininden no Kenkyū*, pp. 240—256.

46) Wangjih-hsui of Lung-shu, *Lung-shu's Ching-t'u-wên*, JZ., vol.16, p.867; Chih-p'an, *Fo-tsu-t'ung-chi*, T.49, p.263; Tzū-yün, *Hsi-fang-wang-shêng-liao-chuan*.

47) *Ojōjūin*, T.84, P.91.

48) *Eshin sōzu zenshū*, vol.1, p.329.

49) *Eshin sōzu zenshū*, vol.1, p.517.

ward actions. Other practices contain only a portion of it. Thus the merit of the nembutsu is superior, while the merit of all other practices, being only partial and incomplete, is inferior. It is just as a roof, beams, pillars and floors that are all perfectly encompassed by the word "house," but the entirety of the house is not contained in the individual roof, beams, pillars, floors, etc. Here Hōnen likens the house to the merit of the nembutsu, and the roof, beams, pillars and floors to that of the various other practices.⁵⁰⁾

In Hōnen's teaching, nembutsu practice is not taken to mean meditation upon Amida Buddha but rather reciting the phrase "Namu Amida Butsu." In his *Tetsu senchakushū*, Hōnen's disciple Benchō (1162–1238) gives three interpretations of the term nembutsu: 1) the repeated recitation of Amida's name, as advocated by Pure Land teachers before Shan-tao; 2) the recitation of Amida's name as interpreted by Shan-tao, who understood the nembutsu as the practice corresponding to Amida Buddha's original vow; and 3) Hōnen's interpretation of the meaning of nembutsu, as the practice selected by Amida himself from among all other practices by which all may achieve birth in the Pure Land.⁵¹⁾ In advocating nembutsu recitation, Hōnen's teaching is similar to that of older Chinese masters, especially to that of Shan-tao, and remains within traditional Mahāyāna by advancing the superiority of his teaching.

Hōnen's original and radical notion of *senchaku* as "exclusive selection" first appears in his commentaries on the Pure Land sūtras. In the *Muryōjyūkyōshaku* (1190), his commentary on the *Wu-liang-shou ching*, he explains that the word *senchaku* includes the concepts of selecting and rejecting.⁵²⁾ That is to say, when he contemplated the features of the twenty-one billion buddha lands in preparation for establishing his own Pure Land, Dharmākara rejected the inferior aspects and selected the superior ones; he rejected the less desirable features of those lands and selected their beautiful ones. In his *Amidaikyōshaku* (1190), Hōnen uses the term *senchaku* to explain that the nembutsu was selected among the many forms of Buddhist practice as the ultimate conclusion of them all.⁵³⁾ These examples represent Hōnen's earliest usage of the term *senchaku*. Through the development of this concept, he would go beyond Shan-tao's claim that the nembutsu is the practice that accords with Amida's original vow, and put forth the distinctive argument that the nembutsu alone had been "exclusively selected" by Amida Buddha in his original vow.

50) T. 2608,83: p.5c.

51) *Tetsu sunchakushū*. JZ.7, p.83b.

52) SHZ. p.70.

53) SHZ. p.144,156

Hōnen's distinctive understanding of the notion of *senchaku* is most fully developed in Chapter Three of the *Senchakushū*. Here, Hōnen first poses the question of why Amida Buddha rejected all other forms of Buddhist practice and selected the nembutsu alone as the sole way of attaining birth in the Pure Land in accordance with his original vow. He then offers his own conclusion in terms of the superiority of the nembutsu and the ease of its practice.

As we have seen, Hōnen was led to this single path of the nembutsu as a result of his conviction, born of intense self-reflection, that he himself was utterly incapable of advancing towards enlightenment by means of traditional Buddhist disciplines. In the *Senchakushū*, however, he argues that Amida Buddha himself selected and recommended the nembutsu from among all other practices as the sole path of salvation. The reason, according to Hōnen, is that the majority of people are poor, uneducated, and forced by the demands of their livelihood to violate the Buddhist precepts, for example against killing living beings. Thus they cannot possibly perform such difficult paths as contributing money for the building of temples, attaining wisdom through long and deep philosophical study, learning and accumulating Buddhist knowledge, or upholding the Buddhist precepts. Were salvation to depend upon such acts, then few could ever be saved. Hōnen maintained that out of his resolve to save all equally, Amida Buddha did not make salvation contingent upon practices that only a few persons can carry out, but instead based it solely upon the nembutsu as the practice truly accessible to all.⁵⁴⁾

With such an understanding, Hōnen encouraged his disciples and all who desired to enter the Pure Land Path to think deeply about two ideas. Firstly, one must consider the age in which one lives, and secondly, one must consider one's own ability to practice a teaching. For Hōnen, the age was a degenerate one, the Age of the Final Dharma. Consequently, since a person's ability at this time was severely limited, the Pure Land Path offered the most appropriate teaching of the time.⁵⁵⁾

Hōnen defines the nembutsu as easy to practice and all other practices as difficult. However, simply to distinguish between "easy" and "difficult" would be to revert to the view of the chanted nembutsu expressed in Genshin's *Ōjōyōshū*, which views the chanting of Amida's name as a practice fitting for persons of limited ability and thus inferior to the contemplative nembutsu. Hōnen, however, interpreted the issue of "ease" versus "difficulty" from the standpoint of Amida's own intention, arguing that Amida

54) *Senchakushū*, T. 2608,83: p.5c.

55) Tōdō Kyōshun, *Hōnen shōnin kenkyū*, (Sankibō: Tokyo, 1983), pp.77–98.

Buddha had rejected the difficult practices and selected the easy ones on the basis of his mind of undifferentiating and equal compassion. In this way, while basing himself on Shan-tao's view of the nembutsu as fulfilling the conditions of the original vow, Hōnen went beyond Shan-tao, developing a unique conception of the nembutsu as the only practice selected by Amida himself. It was this radical, revolutionary interpretation which set the stage for the emergence of an independent sect of Japanese Pure Land Buddhism.

III. "Selection," "Rejection," and "Reappropriation"

Even while acknowledging that Hōnen's thought in the *Senchakushū* represents a revolutionary development in Pure Land thought, in particular, and in Japanese Buddhist thought, in general, it is nevertheless far from easy to understand the complex nature of a vision which on the surface looks deceptively simple. Hōnen was recognized among his peers as one of the greatest Buddhist scholars of his age.⁵⁶⁾ Therefore, even though his arguments are likely to impress more by their religious conviction than by the subtlety of their reasoning, beneath the surface one finds a finely tuned, balanced, and comprehensive system of thought supporting his radical views on the nembutsu. It is a system which actually strikes a balance between revolutionary rejection of traditional Mahāyāna thought and eventual reaffirmation of the whole of the same Mahāyāna tradition.

Perhaps the best way to get a firm grasp on this paradoxical balance is to approach it via an examination of Hōnen's complex series of "selections" and "rejections" of various aspects of traditional Mahāyāna thought and practice. As briefly explained in the previous chapter, one of Hōnen's original contributions to traditional Pure Land thought is his elaboration of the concept of "*senchaku*", the exclusive selection of the nembutsu. As seen in Chapter Four of the *Senchakushū*, Hōnen gives three senses to the relationship between the nembutsu and all other practices : 1) The manifold practices were expounded [only] so that, in abandoning them, one would take refuge in the nembutsu. 2) The manifold practices were expounded to encourage one towards the nembutsu. 3) The manifold practices were expounded in order to set up the three categories of people within both of the two gateways, that of the nembutsu (*jōdomon*) and that of the manifold practices (*shōdōmon*)⁵⁷⁾

56) *Daigobon Hōnen shōnin denki*, SHZ. pp. 446-447.

57) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : 7 a-c.

Traditionally, of these three interpretations, the first is said to be central to Hōnen's thought. Indeed, Hōnen says that from the standpoint of Shan-tao's reading, the first interpretation is primary.⁵⁸⁾ However, there is an important though seldom recognized sense in which the second interpretation that the manifold practices encourage the nembutsu is essential to Hōnen's thinking. In this, he differs markedly from Shinran, who thoroughly rejected all practices in favor of exclusive reliance on the othe power of Amida's vow.

To better understand Hōnen's conception of the relationship between the nembutsu and other practices, it may be useful to divide thinking about the idea of *senchaku* into the following four stages:

(1) To reject the practices pertaining to the teaching of the Gateway of Holy Path (*shōdōmon*) and to take refuge in the Gateway of the Pure Land (*jōdomon*) ;⁵⁹⁾

(2) To reject the miscellaneous practices (*zōgyō*) of the gateway of the Pure Land, which pertain to pure lands other than Amida's and, among the five right practices (*shōgyō*) pertaining to Amida's Pure Land, to concentrate on nembutsu recitation, setting to the side the four other right practices (*jogō*) as auxiliary acts. At this stage, the nembutsu is singled out as the sole practice leading to birth in the Pure Land. These developments in the idea of *senchaku* are discussed in Chapters Two, Seven and Twelve of the *Senchakushū*.⁶⁰⁾

(3) After gaining firm establishment of faith, to reappropriate the miscellaneous practices of the Pure Land Path and the four auxiliary acts (*jogō*) among the right practices as aids to the practitioner in nembutsu recitation. This third stage can be seen in Chapter Four of the *Senchakushū*, where it states, "The manifold practices were expounded to encourage one towards the nembutsu. The first is that the nembutsu is encouraged by good practices that are similar [in being related to Amida] (*jogō*). The second is that the nembutsu is encouraged by good practices that are different [in being not related to Amida] (*zōgyō*)"⁶¹⁾

(4) After achieving birth in the Pure Land, to reappropriate the various practices pertaining to the Holy Path. This stage is indicated in a number of Hōnen's works, for example, in the *Nembutsu taii*, he states, "Sentient beings in the Age of the Final Dharma, being incapable of attaining any goal through manifold practices, should first rely on

58) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : 7 c.

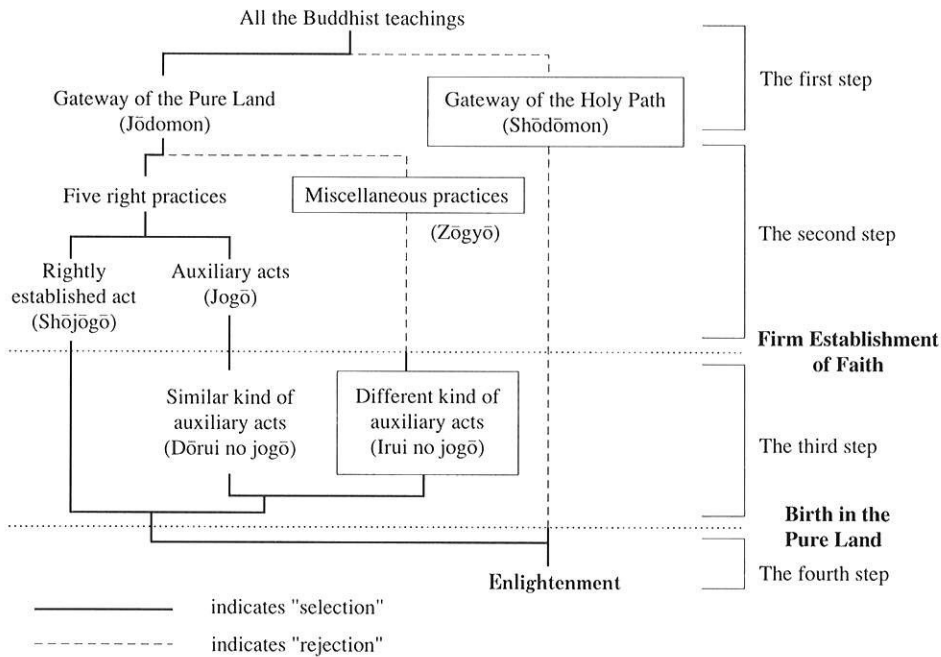
59) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : pp. 1 b–2 c.

60) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : pp. 2 c–4 c, p. 9 a–b and p. 17a.

61) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : p. 7 b.

ings and attain enlightenment".⁶²⁾ Since these four steps are useful for understanding

Chart of Selection and Rejection



Hōnen's idea of *senchaku*, a fuller explanation is in order. The chart below will help clarify the following discussion.

1. The First Stage—Rejection of the Holy Path

To begin with, at the first stage, Hōnen makes a broad division between practices pertaining to the “difficult path” or the Gateway of the Holy Path (*shōdōmon*), in which one must tread by means of one’s own strength or self power, and the “easy path” or the Gateway of the Pure Land (*jōdomon*), in which one relies on the other power of the buddhas and bodhisattvas. Here the Gateway of the Holy Path means those practices aimed towards gaining enlightenment in this lifetime. This division is explained in Chapter One of the *Senchakushū*, which urges that the Gateway of the Holy Path be rei-

62) *Nembutsu tati, Wago tōroku* II (JZ, vol. 9, p. 512a). For other examples, See the *Yōgi-monndō*, I bid.III (JZ, vol. 9, p. 538a, 549b), *Hōnen shōnin goseppō no koto, Saihō shinanshō* (*Shinran shōnin zenshū*, 5, p. 100).

ected in favor of the Gateway of the Pure Land. It is important to note, however, that Hōnen rejects the Holy Path only after first having incorporated it into the comparative classification of the Pure Land Sect. The implication here is that the Pure Land Sect represents not merely one part of the lifetime teaching of Śākyamuni Buddha, but encompasses the entirety of Buddhism.

Another key point in this regard is Hōnen's use of the word "temporarily" in connection with the rejection the Holy Path, notably in Chapter Sixteen of the *Senchakushū*:

When I consider these matters carefully, I wish to urge that anyone who desires to quickly escape from the cycle of birth-and-death should, of the two types of the excellent teaching, temporarily cease the practices of the Holy Path and select the practices of the Pure Land.⁶³⁾

The word "temporarily" here does not mean that the rejection of the Holy Path and the selection of the Pure Land Path is not radical and thorough. Rather, it may be understood to mean that, after one has achieved birth in the Pure Land, the various practices of the Holy Path may be resumed. In other words, at this first stage, emphasis is placed on the need to reject the Holy Path, but at the final, fourth stage, these formerly abandoned practices are revived and assume new meaning.

2. The Second Stage—Rejection of the Miscellaneous Practices

At the second stage, having rejected the many practices of the Holy Path in favor of those of the Pure Land Path, Hōnen further distinguishes, within the Pure Land Path, between miscellaneous practices (*zōgyō*), which are related to pure lands other than Amida's and the right practices (*shōgyō*) which are related to Amida's Pure Land, rejecting the former and selecting the latter. The right practices selected in favor of the miscellaneous practices are the right practice of reading and reciting sūtras, the right practice of contemplation, the right practice of doing prostration, the right practice of uttering the name, and the right practice of giving praises and offerings. Hōnen defines all of these except "uttering the name" as "auxiliary acts" (*jogō*). In other words, they work to enable the nembutsu, and the nembutsu is enabled by them. Then, going still further, he puts aside as "auxiliary" four of the five right practices (*jogō*), placing central emphasis on the nembutsu as the one "rightly established practice" (*shōjō no gō*).

63) *Senchakushū*, T. 2608, 83 : pp. 18c-19a.

If such a one should desire to enter through the Gateway of the Pure Land, of the two practices—the right and the miscellaneous—one should temporarily abandon the various miscellaneous practices and select to take refuge in the right practices. If one desires to exercise oneself in the right practices, of the two types of right acts—the rightly established act and the auxiliary—one should set aside the auxiliary right acts and resolutely select the rightly established act and follow it exclusively. The rightly established act is uttering the name of Amida Buddha. Those who utter the name will unfailingly attain birth because it is based on Amida's original vow.⁶⁴⁾

How then, on the basis of this radically exclusive selection, are the rejected practices reappropriated? This process requires further explanation.

In the Twelfth Chapter of the *Senchakushū*, based on the *Kuan wu-liang-shou ching* and Shan-tao's *Commentary* on it, Hōnen makes a distinction between two kinds of practices aimed at birth in the Pure Land: the "contemplative" (*jōzen*) and "non-contemplative" practices (*sanzen*), and the nembutsu. Broadly speaking, the categories of contemplative and non-contemplative may be said to encompass the entirety of Buddhism. Let us take from among the non-contemplative practices the example of arousing the *bodhicitta* (Jp. *bodaishin*), literally "the aspiration for enlightenment", and further understood as the aspiration to become enlightened for the sake of saving others. The phrase, "arousing the *bodhicitta*", occurs widely throughout the Buddhist scriptures and does not have a unified meaning. However, a point is noted by Hōnen in Chapter Twelve of the *Senchakushū*. After listing general examples, he concludes, "Everyone among those who seek birth in the Pure Land should strive diligently to awaken the *bodhicitta* in the manner proper to his own school. Even though all the other practices are lacking, awakening the *bodhicitta* can be the karmic action for birth in the Pure Land."⁶⁵⁾ This represents an attempt on Hōnen's part to reappropriate a particular aspect of Buddhist teachings as an aid to birth in the Pure Land. In principle, any aspect could be so reappropriated.

As we have already noted, in Chapter Sixteen of the *Senchakushū*, Hōnen says that the miscellaneous practices are to be abandoned "temporarily." This word "temporarily" carries the connotation that once the practitioner has established faith firm enough

64) *Senchakushū*, T. 2608, 83: pp. 18c–19a.

65) *Senchakushū*, T. 2608, 83: 15a–b.

to assure birth in the Pure Land (*ketsujō ōjōshin*), the miscellaneous practices can be revived as aids to the nembutsu. In other words, the practices rejected at the second stage are readmitted at the third. “Temporarily” here again does not imply that the rejections and selections made in the initial stages are not real or thorough. Nor does it signify a duality in Hōnen’s teaching with respect to the practice concerning birth in the Pure Land.

3. The Third Stage—Reappropriation of the Miscellaneous Practices

At the third stage, the issue of concern is the depth of the practitioner’s belief. The first and second stages focus on a narrowing process of rejection and selection; having rejected the Holy Path, then having rejected miscellaneous practices of the Pure Land Path and having set aside the four auxiliary acts (*jogō*), Hōnen in systematic steps firmly establishes the nembutsu as the exclusive form of Pure Land practice. Shinran’s teaching carried this position of exclusivity to the utmost. However, Hōnen’s exclusive nembutsu is not merely a teaching of rejection, but also one of reintegration. As is clear from the previous chart, based on the premise of the firm establishment of faith (*ketsujō ōjōshin*), the miscellaneous practices rejected at the second stage are restored at the third step as “different good practices helpful to the nembutsu practice” (*irui no jogō*).

To amplify a bit, the four auxiliary practices (*jogō*) set aside at stage two in favor of the nembutsu are said to be “similar” to the nembutsu, in that they are related to Amida and his Pure Land. In contrast, the miscellaneous practices (*zōgyō*) rejected at stage two are said to be “different” from the nembutsu in not being related to Amida or his Pure Land. Thus the miscellaneous practices rejected at stage two are at the third stage reincorporated as “different good practices helpful to the nembutsu” (*irui no jogō*). However, the actual nature and the content of these practices never change. What then enables the reevaluation and reincorporation of these once-rejected practices? It is nothing other than the practitioner’s spiritual attitude, that is, the establishment of faith firm enough to assure birth in the Pure Land (*ketsujō ōjōshin*). This is the sole premise and condition upon which once rejected practices are reappropriated with new meaning as aids to achieving birth in the Pure Land. Herein lies the true meaning of *senchaku*. The strong emphasis on rejection that characterizes the second stage is for the purpose of establishing the sole practice of calling on Amida’s name; other disciplines that might become an obstacle to the nembutsu are discarded.

Hōnen derives his understanding of different kinds of auxiliary acts (*irui no jogō*)

from Shan-tao's *Commentary on the Kuan wu-liang-shou ching*. In this *Commentary*, Shan-tao explains the essence of the firm establishment of faith (Ketsujōōjōshin) as being the profound mind (*jinshin*). The profound mind is the mind of deep faith. It, too, has two aspects. The first is to firmly and deeply believe that, now in this present body, one is an ordinary sinful being involved in transmigration who has for countless *kalpas* been always sunk, tumbling in the stream of cyclic rebirth, unable to find the karmic conditions for escape (*shinki*). The second aspect is to firmly and deeply believe that Amida's forty-eight vows enfold sentient beings in their embrace and that those who without doubt or reservation entrust themselves to the power of these vows will certainly attain birth (*shinpō*).⁶⁶⁾

Both Hōnen's personal experience and Shan-tao's teaching indicate that even the miscellaneous practices of the Pure Land Path could actually be distractions to establishing firm faith in the nembutsu. However, once the practitioner is firmly established in the nembutsu, the deepening of that person's inner world of faith can accord to the earlier-rejected miscellaneous practices with a new meaning in conjunction with the nembutsu practice. In his daily sermons, Hōnen often commented on the relationship between nembutsu practice and one's daily activities pointing out that:

If one has the heart of the nembutsu then going about daily activities, engaging in various other practices like making offerings or meditating, and getting involved in social welfare activities is something one should do. However, if these activities become the center of one's life and the nembutsu auxiliary, then one should re-prioritize one's life.⁶⁷⁾

This complex process of selection, rejection and reappropriation constitutes the full meaning of the word "*senchaku*," as used in the title of Hōnen's work. "Selection" and "rejection" does not mean that the rejected elements are discarded forever, but that they are reoriented and reappropriated on a higher level, that is, with respect to the nembutsu. Moreover, Hōnen's idea of reorienting and reappropriating once rejected elements need not remain confined to the realm of religious practice, but extends logically to encompass the entire realm of daily life and social activity.

Finally, at this third stage, these "different good practices" do not remain merely "help-

66) Shan-tao, *Kuan wu-liang-shou ching shu*, T., vol.37, p.271.

67) Tsuneni ōse irarekeru okotoba, *SHZ.*, p.493.

ful to the nembutsu practice.” That is, the dualistic relationship between these “good practices” and the nembutsu is now dissolved. Having become subsumed within the nembutsu, these “good practices” acquire new life as expressions of it. Like the nembutsu itself, by which they are now encompassed, they become “practices corresponding to Amida Buddha’s original vow.” At this stage, there exist no distinctions between right practice and miscellaneous practices, or auxiliary and rightly established acts in gaining birth in the Pure Land. All Buddhist practices aimed towards birth in the Pure Land are to be understood as the nembutsu itself and in a restricted sense as different kinds of auxiliary acts (*irui no jogō*). Similarly there is no activity of daily life or society that exists outside the nembutsu.

Such an interpretation does much to explain apparent contradictions in the behavior of Hōnen himself who while teaching the exclusive nembutsu is known to have also engaged in other practices.⁶⁸⁾ Nonetheless, the *Senchakushū*’s powerful emphasis on abandoning miscellaneous practices in favor of the nembutsu is easily read as call to abolish all other forms of Buddhist practice. This, of course, was precisely what Hōnen’s enemies accused him of.

4. The Fourth Stage—Full Reappropriation of the Holy Path

The fourth and the last stage is perhaps best thought of as the stage after death, when one has succeeded in being born in the Pure Land in the West. At this fourth stage, all of the practices of the Holy Path aimed towards gaining final enlightenment that were rejected as being too difficult for people living in the Age of the Final Dharma are readmitted on their own terms. Since they now dwell amid the wonders of the Pure Land, people are continuously in the presence of Buddha and hear his teachings without the distortions caused by the many disturbing passions of the present world. Now they can indeed obtain the *bodhicitta*, reach the stage of non-retrogression, and be assured of eventual enlightenment. Therefore, the practices of the Holy Path which were rejected as too difficult are now all reinstated and practiced in their full essence. Because he saw the nembutsu alone as able to encompass ordinary and deluded persons, Hōnen taught the way of salvation in the Pure Land through calling upon

68) According to the *Gyokuyō* (Kanezane’s private diary, pp.550–930), Hōnen not only encouraged him to recite the nembutsu but also gave Buddhist precepts to him. In the *Senchakushū*, Hōnen lists four kinds of manifold Buddhist practices that were very popular in those days. They are 1) making Buddha images and building *stūpas*, 2) having wisdom and intelligence, 3) hearing and understanding many teachings, and 4) observing the Buddhist precepts. See the *Senchakushū*, T.2608,83: pp.5c–6 a.

Amida's name. Once that goal is achieved, then all of the practices of the bodhisattva are reinstated with their original intent of leading to complete enlightenment. This fourth stage, often lost sight of, nonetheless informs Hōnen's thought, since it had been a part of the thought of all his Pure Land predecessors.

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No.41. September 1996

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination
(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)
TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 41

September 1996

CONTENTS

About St. Hōnen's Self-Enlightenment and His Formation on the Teaching of Senchaku-Hongan-Nenbutsu (選択本願念仏)	TSUBOI Shunei 1
Key-Words in " <i>Senchakushū</i> "	MINESHIMA Hideo 11
Did Hōnen Admit Birth in the Pure Land by Various Practices : A Study of Chapters II and XII of the <i>Senchakushū</i>	ADACHI Toshihide 21
On the Appendix in the Dharma-system of Sarvāstivādin : aniyatā dharmāḥ—	NISHIMURA Minori 39
An Annotated Modern Japanese Translation of the <i>Ōjōyōshū-giki</i> (往生要集義記) by Ryōchū (良忠), part 4	HONJO Yoshifumi 51
A History of Verses in the <i>Jōdo</i> Sect : With Special Attention to <i>Wakas</i> composed by St. Hōnen—	ITO Masahiro 57
Hōnen's Hermeneutical Thought	HIROKAWA Takatoshi 1