

『選択集』と『摧邪輪』

——念仏観を中心として——

安 藤 文 雄

序

『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略称）の研究ということで、今回特に確かめたかったのは、『選択集』批判に注目することによって、『選択集』の性格を浮き彫りにすることであった。『選択集』の解説書の多くが、その宗派的な思想の枠内での解釈にとどまって、法然が明確にした「浄土宗」の独立ということの衝撃度が曖昧になっていることを感じてきた。『選択集』を『選択集』として読解することの困難さは、たんにその文章が単調であるとか、概括的にポイントをしぼって問題が展開されているからといった、表現上の問題ではないであろう。『選択集』は、その題号と標挙、「選択本願念仏」「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本（先）」に示される主題の展開であり、法然の主張は極めて明瞭である。しかし、同時にその主張はそれまでの仏教観を一転するような問題提起をはらんでいる。その意味では、平面的な教義の伝承からは見えない部分があるであろう。私自身は真宗学を学ぶ者であるから、当然親鸞の立場が反映せざるを得ないであろうが、親鸞を通して法然の思想を見ていくときにも、親鸞と法然を会通するのではなくて、親鸞その人が課題とした問題そのものを明確にすることを大切にしたい。

『選択集』自体は強烈な主張をはらんだ問題提起的な書物であると見るべきであろう。現代では、日本仏教史研究に

において、平安末期から鎌倉期にかけての仏教情況の問い直しが行われており、法然が再評価されている。その場合には日本仏教総体が社会構造を視野に入れた視点から問題となるが、本研究において、私が目指したいのは『選択集』そのものの思想的性格を明瞭にしたいということである。法然の思想の内側から、法然の主張点を明確にすることによって、自分自身のことも含めて仏教観を検討したのである。このことは、また『選択集』それ自体が要求してくることであろう。『選択集』によって、私たち自身に既存化した仏教観が問われるのである。このような『選択集』の性格を明らかにするためには、『選択集』の思想を弁明するための諸註釈書ではなくて、むしろその批判書を読むことが重要に思われる。この小論では、現存する『選択集』批判として著名な『摧邪輪』を取り上げて、法然の仏教観の一端を浮き彫りにしたい。

『摧邪輪』に即して、問題を考える場合には特に「菩提心」がその主題となるが、今回の論文では、法然の仏教観を明瞭にする意味で「念仏観」を問題としたい。もちろん、菩提心ということを問題とせざるを得ないけれども、単純に明恵の見解に反論するといったことは避けたい。『摧邪輪』への反論として行われてきた願生心と菩提心の会通を通しての弁明ということでは、重要なことが見失われてしまうと思う。法然の主張が私たちの常識で理解できることであるならば、明恵の指弾もなかったであらう。すなわち、『選択集』が誤解されるということは、法然自身にとっても周知のことであったと思われるし、むしろその誤解や指弾においてこそ、「仏教とは何か」ということが、大きな問いとして前面に出てくることになるからである。

一

建暦二年（一二二二）一月二十五日、法然が入滅した。その年の九月、それまで数人の門弟にのみ書写を許されていた『選択集』が開版され公開されることになった。その開版後、わずか三ヶ月あまりで、徹底的に『選択集』を指弾する

ために、明恵が著したのが『摧邪輪』（『於一向専修宗選択集中摧邪輪』）である。明恵は次の年の六月にも、『摧邪輪』を補完するために再び『摧邪輪莊嚴記』を著しており、『選択集』の公開によって嘉禄の弾圧に極まる『選択集』批判が始まった。²

『摧邪輪』全三巻において、明恵は二つの過失を指摘して『選択集』を指弾する。第一には「菩提心を撥去する失」であり、第二には「聖道門を群賊悪獣に譬える失」である。この二つの失は真摯な求道者であった明恵からすれば、許すことのできないことであり、仏教を破壊する謗法罪と嘆かれてくるのである。明恵その人は、以前より法然個人を尊敬しており、『選択集』を見るまでは、法然にかかわる様々の評判も一部の門弟の「邪見の妄説」とみなしていたと、『摧邪輪』に述べられている。

高升、年来、聖人において、深く仰信を懷ケリ。聞ゆる所の種種の邪見は、在家の男女等、上人の高名を仮りて、妄説する所なりと以為ぎ。未だ一言を出しても上人を誹謗せず。設い他人の談説を聞くと雖も、未だ必ズシも之を信用せず。然ルに近日此の『選択集』を披閱するに、悲嘆甚だ深し。名を聞きしの始めには、上人の妙釈を礼せむと喜ぶ。巻を披くの今は、念仏の真宗を黷せりと恨む。³（『鎌倉旧仏教』四四頁）

明恵にとって、法然にかかわる様々な疑難も一部の門弟の所作によるものではないことが、『選択集』によって明らかとなった。明恵にとって法然は出家の聖者であり、「智慧第一」の大先達であったのであろう。しかし、問題はそのような人間の心情的な反発にとどまるものではない。たとえ明恵でなくとも、法然の主張は暴挙と映るであろう。明恵の指摘した二つの過失は当時の日本仏教の伝承そのものの否定につながるからである。奇妙な言い方になるかもしれないが、『選択集』に対する明恵の批判は、少なくとも仏教ということを真面目に考える者からすれば、全て妥当するということになる。いわゆる正統としての仏教の伝統からすれば、法然の『選択集』における主張は論外の独断であると言われても、仕方がないところである。明恵が『摧邪輪』で繰り返し指摘するのは、法然が善導の「念仏」の教えを完全に

誤解しており、法然による「菩提心の撥去」ということが、仏教そのものを否定することになるということである。明恵は『摧邪輪』において、法然の主張の無根拠性を、様々の経論釈によって、徹底的に指弾するが、それはたんに個人の感情に駆られた反発ではなく、仏教そのものの存在の否定につながるという危機感からくるものであり、仏教を否定する独断を放置するわけにはいかないという使命感に基づくものである。

この明恵の批判に対して、当然再反論が為されるという意味で、その一環として親鸞の『教行信証』を位置付けることができる。しかし、親鸞自身が明恵についても、『摧邪輪』に対しても何ら言及していない事実からすれば、そのような見解に対しては、一步距離を置く必要があると、私は考えている。もちろん、『教行信証』を『摧邪輪』への反駁書と考えることは可能であるが、また、「菩提心」の問題に限定するならば、『摧邪輪』を親鸞が意識していたと見ることは当然のように思われるが、『教行信証』の性格が、法然の浄土宗についての批判に対する弁明、すなわち、通仏教との会通という意識において製作されたとは、到底考えられないから、この論文では、この問題については保留しておくことにする。

今回は、『摧邪輪』に明瞭に現われている仏教観そのものの問題性を確認し、『摧邪輪』の指弾を浮き彫りにすることによって、法然の『選択集』の主張点を逆に明確にしたい。複雑な言い方になったが、法然にとっても、親鸞にとって、『摧邪輪』が指摘してくるような問題は、当然のこととして、考えられており、浄土宗の教え、すなわち、その内容としては「選択本願念仏」という主張が、誤解を招くであろうことは、すでにして周知のことであったと思われる。

『摧邪輪』がその全体において問題としていることは、基本的に「菩提心」の問題であるが、『選択集』の主題は、その題号に明記されているように「選択本願念仏」という「行」の問題であるから、「行」の問題を見る立場そのものに、決定的な相違を確かめ得るであろう。したがって、今は特に「念仏観」ということに焦点をあてて、『摧邪輪』の批判を考察することによって、法然の「念仏観」、「行」という問題を浮き彫りにしたい。

『摧邪輪』において明恵が問題とするのは、まず「行」に先立って「心」があるということ、身・口・意の三業のうち、基本的に重要なのは意業であるということである。このことは、『摧邪輪』全体を貫く明恵の指摘であるが、特にその主張の明瞭な文章を二文取り上げておこう。

汝が引く所の第十八願の中に云く、「至心信樂欲生我國」と云云。明らかに知んぬ、内心は是れ正因なり。往生の業、唯口称に限るにあらざるなり。設い深く菩提心の行相を解せん時、至心信樂の文、必ずしも菩提心にあらずと言うと雖も、若し口称の外に内心を取らば、内心を以て正因と為すべし。口称は即ち是れ助業なり。内心に於いて浅深の差別あり。応に浅を以ては末と為し、深を以ては本と為すべし。其の深きは即ち是れ菩提心なるべきなり。然らば菩提心最も浄土の正因と為すべし。

（『鎌倉旧仏教』六九頁）

次に正しく『観經の疏』の文を料簡して、称名ノ下に菩提心あるの義を成せば、『疏』に言わく、「上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むるに、意は衆生一向に弥陀仏ノ名を専称するにあり」とは、泛く一向を言うに三業に通ず。……中略……若し有情・有根ノ身に対せば、必ず心を以て本と為すが故に、是の故に此の中の一向の言は、必ず語一向・意一向の義あり。先ず三業一向の義に就いて、設い身語一向の行ありと雖も、若し意一向の義なくば、往生を得ざらん。設い身語一向ならずと雖も、若し意一向の義あらば、必ず往生を得べし。此の中には語意一向の義を取るなり。若し、汝、文に一向称名ヲ云う外に全く意業の義なしと言わば、我れ汝に問う、一向称名の元意は、何の義利に依るとか為んや。若し汝、答えて曰く、往生浄土の為なりト。我れ又汝を難じて曰く、一向専称の解釈の外に、全く往生浄土の語はなし。汝、何ぞ此の説を作すや。若し汝、文なしと雖も理必ず然るべしと言わば、我れ又此の説を作す。文に意業の義なしと雖も、理必ず之あるなりと。若し此の義あらば、意業一向の義、即ち是れ菩提心を以て先と為すべし。是の故に若し称名を散善門に置く義に約せば、謂うべし、別別の定散ノ諸善を修せずと雖も、菩提心を発して一向ニ称名せば、必ず往生を得。

はじめの文は、『無量寿經』の第十八願の「至心信樂欲生我國」への言及である。法然は『選択集』において本願文のこの部分については触れていない。信心という主題は善導の『観經散善義』三心釈によって、『選択集』の三心章に明らかにされている。『選択集』では、第十八願は「十方衆生平等往生の業」として「称名念仏」が「選択」されたという主題が前面に押し出される。「至心信樂欲生」は、親鸞が「本願の三信」、選択本願の因位の願心として明確にする主題であるが、『選択集』の主題はどこまでも「行」ということにあるから、親鸞の問題の扱いについては注意を要するであろう。信の問題については、『選択集』の課題に沿って、後で述べてみたい。とりあえず、明恵の指摘を確かめておこう。明恵はこの「至心信樂欲生」を、称名に先立ってある「内心」として捉え、「至心信樂」は菩提心ではない浅い心であるが、仏を愛敬する心が菩提心となっていくとしている。したがって、称名という口で称える行為に先だって「内心」がその元にあるということを強調しているのである。

次の文は、『観經散善義』における『観經』流通分の善導の了解、すなわち『観經』は表だっては「定散二善」を説いているけれども、仏の本願の意は「衆生をして一向に念仏せしめる」ことにあるとすることをめぐっての問題である。法然は『選択集』において、この善導の了解を重視しており、菩提心ではなくて、称名念仏こそが釈尊から付属された行である、それはたんに善導の、釈尊の決定ではなくて、弥陀の選択本願であることを、『選択集』で述べている。明恵の立場からすれば、たとえ文面上「菩提心」が説かれていないとしても、それは説くまでもない前提だからである。三業の基本は意業にあり、意業において身・口の二業が成立している。その意業を無視することは、甚だしい非常識ということになる。意業ということは仏教一般において基本的に重視されていることである。この問題をめぐる明恵の結論が次の問答である。

問う。爾らば菩提心を付属すべし。何が故ぞ称名を付属するや。答う。爾らば、一切の諸經に、唯、菩提心の名字をのみ説く

べしや。菩提心とは、一切仏道の体性なり。一切諸経所説の諸行は、是れ菩提心所起の諸行なり。若し菩提心を体と爲るに約せば、諸経に付属する所は、皆是れ菩提の行なり。若し此の意を得已りなば、当に知るべし、菩提の名字を説かざるコトは、理ありて言を絶つの道理なり。譬えば世人ノ終りに臨みて金銀等の財宝を以て諸子に付属するが如し。諸子の命根を付属すと云わざるに依りて、財宝を貴びて命根を軽んズルヤ。当に知るべし、財宝を付属するは、子息の命根を重くするに依りてなり。若し此の意を得已りなば、命根を付属すと云わざるは、理在絶言の道理なり。此れは一往、相似の同喩を挙げて、法譬は全く同ぜず。此は財宝と命根と差別あり。彼は念仏三昧等、菩提心を以て体性と爲るなり、能く能く思量すべし。然るに汝ハ菩提心を以て念仏の障碍と爲る、甚だ以て不可思議、不可思議ナリ、奇異奇特ナリ、言語道断、心行処滅、不可説、未曾有なり。

（『鎌倉旧仏教』三六四頁）

文面上に「菩提心」が説かれているか否かではなくて、「菩提心」の前提の上に「一切諸経所説の諸行」があるのであり、經典においてどのような行が付属されるにしても、それは「菩提心所起」の行ということが、前提であるということである。「内心」と「意業」ということが、とにかく仏教の出発点にあるという指摘は、何か特別の主張ではなく、その主張自体に無理があるわけではない。誰にでも共通である出発点となる事柄を、人間に求めるならば「内心」であり「意業」であることが結論されるのは当然である。この前提の上に仏教が成立するのであり、実際どのような仏教の書物であろうと、それが仏教であるかぎり、ここから逸脱することはない。したがって、発心においてどのような「行」が修されるのが問題ではなくて、「仏果」を願ひ求める心を発すること（発菩提心）が重要であり、そのような衆生の発心に基づいて、様々の存在と情況に応じて、多くの「教」と様々の「行」があるということが、もっとも常識的な仏教理解である。出遇われる教えが何であるか、どのような行が相応しいかということ以前に、「内心」と「意業」にこそ仏教を確かめる基点がある。ところが、法然の『選択集』はこのような仏教の前提となる基本的な枠組みと、仏教の出発点をまったく無視しているとするのである。明恵の仏教了解は、私たちが通常当然のこととして疑うことなく自明とし

ている仏教観である。「行」を実践・行為性として捉えられるかぎり、むしろ法然の主張に無理があるとされるのは当然であらう。

『摧邪輪』では、法然ないしは専修念仏者の立場からの反論を予測する形で、問答を通して、一つひとつの問題に綿密な検討が為されていく。いまはその問題の一つひとつにかかわって考えることは差し控えるが（特に念仏観の問題は『摧邪輪』の中巻の第五・「菩提心、念仏を抑うと言う過」についての箇所で集約されて批判されている。資料を添えたので、それを参考にしていただきたい）、明恵が了解する念仏の位置付けは、称名は三昧を得るための方便であり、称名の元には必ず菩提心が根本にあるということである。このことを明恵は善導の文章を通して、具体的に批判するとともに、「行」は「菩提心」を助けるためにあるのであって、重要なのは「行」に先立ってある「心」であるとするのである。この観点からすれば、法然の主張は全く顛倒しており、根拠のないことであると指摘される。

また、明恵の念仏観は、定善として「念仏三昧」があるということ、したがって「口称」の念仏は「観察」より浅い「行」であり、散善において「称名」が説かれる意味も、基本的には「観仏」のためであるとしている（善導・法然においては、散善の一つとして「称名念仏」があるということが言われているわけではない）。さらに、善導が「念仏往生」を述べているのは、「如法」の念仏者のことであって、「心に専念の誠なし、上慢を以て心と為し、貢高を以て思と」する「近代の愚童少女等」のことではないとするのである。真摯な修道者であった明恵からすれば、修道の基本としての発心を否定することは、仏教そのものの否定としての破壊行為と受け止められても仕方がない。

明恵の仏教観、それは当時の正統とされる仏教観でもあるが、「諸教」・「諸行」の存在を様々の根拠がある以上、それに応じた「教」と「行」があるのは当然であるとするものである。⁴ どのような形で存在する仏教であれ、その基本に通じてあるのは、菩提心であり、「教」と「行」はその心の浅深にしたがって相違するということである。したがって、法然の「聖道を捨てて浄土に帰す」、「雑行を捨てて正行に帰す」という主張は、仏教の教理に無知な者の邪見であり、独

断であると批判するのである。

三

以上、概括的に念仏観ということに限定して、明恵の『選択集』批判を見てみた。明恵の批判は法然が「菩提心」を無用としたことにしぼられるが、法然が『選択集』で問題とするのは「行」の問題である。法然の前提にあるのは「行」の決定ということである。「選択本願念仏」という題号、十方衆生の平等の往生のために、弥陀如来は称名念仏を選び取った、それ以外の「行」はすべて選び捨てたということ、その選び取られた「行」が、「南無阿弥陀仏」の名号を称する、称名念仏であり、「往生の業は念仏を本とす」あるいは「念仏を先とす」と掲げられるのである。すなわち、法然の主張はその始めも終わりも根本も「南無阿弥陀仏」の名号、「称名念仏」にあるということである。したがって、諸教・諸行の廃捨ということが、そこに必然するのである。法然にとって行の決定ということは便宜的な問題ではなくて、決定的な問題なのである。

明恵の『選択集』批判から浮き彫りになるのは、発心修行において「証」を得るという仏教の基本的な枠組みであるが、このことは仏教への特別な見方ということではなくて、誰でもが当然としている前提にほかならない。この発心修行の修道からの退落態として、「往生浄土」「称名念仏」が受け止められてきたことは、仏教の歴史における周知の事実である。この見方は『摧邪輪』にも反映されているが、発心修行の延長上に「証」があるとするかぎり、「往生浄土」という仏教の在り方、「称名念仏」という「行」への評価が低いものとされるのは当然のことである。しかし、法然が問題としたのは、個人の発心修行が仏道を決定するのではなくて、如来選択の「行」が仏道を開示するということであった。この「選択本願」の行としての「称名念仏」ということへのうなずきがなければ、法然の主張が誤解されるのは当然の結果なのである。

法然は『選択集』二行章において善導の『観経散善義』『就行立信釈』によって、正行・雑行の選びを明瞭にしているが、善導の「行に就いて信を立てる」という言い方そのものが、象徴的に問題を明確にしている。発心において何等かの修行をするということではなくて、まず「行」について「信」を立てると言い方が注目される。しかも、そこに「行」として述べられていることは、私たちの通常の「行」の見方からは逆転しているのではないかと思われる。すなわち、発心における段階的な修道からすれば、人間の何等かの可能性や能力への信頼の上に「行」が問題とされるからである。とすれば、「正行」よりも「雑行」が、「称名念仏」よりも「助業（読誦・観察・礼拝・讚歎供養）」が、「証」を得るための実践として価値があると位置付けられるであらう。したがって、「称名念仏」は人間の修道の意識において実践される「行」ではなくて、善導の「順彼仏願故」を、法然が「彼の仏の本願の行」と言い切ったように、人間の一切の行為への執着を否定する「行」、行為において自己を立て、自縄自縛されていく在り方から人間を解放する「行」である。

善導が「就行立信」として伝えたことが、「称名念仏」であったことは、『観経玄義分』の六字釈、『観経散善義』三心釈の「二種深信」と、「称名」と「乗彼願力」に集約して聞き取られた「弥陀の本願」に注目するならば明らかである。「南無阿弥陀仏」の名号、「称名念仏」という「行」において問題となるのは、これから何等かの修行をするということではなくて、本願に乗託する「信心」のみである。しかし、その「信心」は、修道における前提として「仏果」を予測する心ではなくて、「出離の縁あることなき身」として、「自身を深信する」信心である。

『摧邪輪』において、「称名念仏」は「口称」という口業の側面で了解され、修道における段階的評価のなかに埋もれている。それに対して、法然は「雑行を捨てて正行（念仏）に帰する」という決定のうえに「行」を述べているのである。「行」ということを、どのように了解するかということが『選択集』を貫く主題である。発心を前提として「証」を得るための手段・方法としての実践という「行」の了解に対して、法然が提示するのは「往生の業は念仏を以て本（先）

とす」という、仏道の成立根拠としての「行」である。同時にそのような「行」の決定は「聖道を捨てる」「雑行を捨てる」という表現において行なわれるのである。法然の主張は、簡易な意味での修行としての「口称の念仏」ということではなくて、すべての存在に平等に「証」を開示する「行」が、如来選択の「行」として選り取られたということである。⁵したがって、法然が「順彼仏願故」という一句によって、「称名念仏」にうなずいたということは、たんなる修道の破綻ということではなくて、発心修行が「証」を約束するという思い込み、修道の出発点にあった顛倒が明らかになったことを意味しているのであろう。そこに「発菩提心無用」と言い切った、法然の決着があると思われる。すなわち、人間のいかなる「意念」も仏道を決定する要素ではないということである。

『選択集』が「選択本願念仏」として「行」の問題を確かめていることに注目するとき、「行」ということが明らかにないままに展開してきた仏教の現実への問題提起が読み取れる。「行」ということも、「菩提心」ということも、始めから自明の前提とすることができると。明恵の『選択集』批判を見ていくとき、仏教の成立根拠は「菩提心」であり、その成立根拠を否定することは仏教の自殺行為であるということが繰り返し指摘されている。私は明恵の主張が理にかなった正統なものであることを否定する必要はないと思う。ただ、問題は仏教が仏教であることを、どこで証明するかということであり、『選択集』と『摧邪輪』は「念仏」と「菩提心」ということによって、その課題性を浮き彫りにしてくるのである。

註

1 『選択集』の終わりに九条兼実に宛てて述べられた「こいねがわくは、一たび高覧を経てのちに、壁の底に埋めて窓前に遺すことなかれ。恐らくは破法の人をして惡道に墮さしめざらんが為なり」という跋文にあるように、『選択集』の主張が誤解にさらされることは、すでにして法然自身に明瞭であった。

2 『摧邪輪』の影響がどのようなものであったか、たとえば日蓮が『守護国家論』においてその不徹底を述べていることからすれ

ば、それほど大きいものではなかったかもしれない。私が今回の研究で使ったテキストは江戸期の刊本であり、『摧邪輪』が実質的にどのような影響を与え、流布したのか気がかりの所である。時代的には当然法然門下とその教学の変遷があるので、浄土宗が体制的に公認されることによって、『摧邪輪』自体の実質的な役割が終わってしまったのかもしれない。

3 引用文は、寛永三年版の刊本を用いた。原文は漢文。延書送りがなカタカナ部分は筆者の補訓である。なおこの研究において、『摧邪輪』・『摧邪輪莊嚴記』の延書テキストを印刷製本した。ただしこのテキストは私家版のため、引用文のページ数を岩波書店刊『鎌倉旧仏教』によって付すことにする。

4 同様の指摘は、承元の弾圧の契機となった「興福寺奏状」第一失「新宗を立つるの失」にも述べられている。表面上は莊園などの利害をめぐっての争いに終始していても、八宗は既存の権威として共存していた。「諸教」「諸行」ということが、八宗の並存する情況の基底にあった。

5 詳しくは拙稿「法然の『無量寿経』観」（大谷学報73巻第4号）を参考にされたい。

資料 『摧邪輪』の念仏観

（資料の文は、日本思想体系『鎌倉旧仏教』所収底本の寛永刊本による書き下し文。カタカナ部分は筆者による補訓。へん内は割註）

『摧邪輪』上巻

1 問う。善導和尚の意は、称名を以て念仏と名く。……中略……凡そ善導の意に依るに、一心専念弥陀仏名の外に全く正業なし。……中略……今の『選択集』は浄土宗の中に於いて、尚し他師に依らず。唯此の一師の宗義を以て、依憑と為す。況んや元曉師等の如きは、是れ聖道門の人師なり。解釈大いに善導と違背せり。之を以て証拠と為して来難すべからず、いかん。答う。設くる所の難は、源、顕密の経論を以て依憑と為す。……中略……何者か善導、正助二業を作ることとは、能起の菩提心を以ては置いて之を論ぜず。所起の諸行に就いて之を分別するなり。……中略……菩提心は是れ体、称名等は是れ業なるを以ての故に。是の故に、若し菩提心と称名との二行に就いて、之を論ぜん時は、菩提心を以て正業と為ん事、理在絶言なるべし。……中略……此の中に既に「各発無上心」と云いて、「各称弥陀仏」と云わず。「同発菩提心」と云いて、「同称弥陀名」と云わず。「悉発菩提心」と云いて、「悉称弥陀名」と云わず。当に知るべし、菩提心は是れ浄土の正因なるが故に、惣標する処には唯正因を出すなり。若し

爾らずば、善導何の処にか、菩提心を以て助業と為すと釈せんや。若し助業と為せば、惣標する処に正因を出す時、何ぞ菩提心を挙げて称名を出さざるや。

2 近代専修の女人等、多分口称の行と以為り。……中略……善導、既に云う。「未証と言ふと雖も」と（云云）。明らかに知んぬ、三昧を以て趣と為すということ。若し唯称名に限らば、名字の外に何なる法あればか、未証と云ふべきや。是の故に、善導は種類の同に就いて、一の念仏三昧と為す。……中略……惣じて称名と憶念と、往生經に亦其の差別なきにあらず。『觀經』に下品下生を説く中に云く、「此の如きの愚人、命終の時に臨みて、善知識の種種安慰して為に妙法を説きて、教えて念仏せしむるに遇わん。此の人、苦逼りて念仏に違あらず。善友告げて言わく、汝若し念ずること能わすば、無量寿仏と稱すべし」（等と云云）。善導の『疏』に釈して云く、「四には善人安慰して教えて念仏せしむることを明かす。五には罪人死苦來たり逼りて念仏の名を得るに由なきことを明かす。六には善友苦念を失すと知りて、転じて弥陀の名号を口称するを教えしむることを明かす」と（云云）。口称と憶念と差別せること經疏の証文に明白なるをや。

3 問う。我等が如き口称の者は更に此の義を知らず。何んが念仏の名を立つるや。

答う。深義なしと雖も、随分に念の義なきにあらず。謂く、仏徳を信ぜざる人は、更に名号を稱すべからず。必ず仏に利生の徳ありと信じて、其の名号を稱する時、相好法身等を念ぜずと雖も、必ず愛敬の念あり。此の念純熟するが故に、甚深の觀解なしと雖も、毛豎涕泣等の事あり。或は身命を惜しまざる等の類あり。皆此の愛敬甚深なるに依るが故なり。常途に称名を指して念仏と名くるは、即ち此の義に依るなり。謂く、称名の位に必ず仏を専念する心あり。

4 明らかに知んぬ、善導の意は、唯称名に限らず。若し宗趣分別せば、称名を以て宗と為し、三昧を以て趣と為す。然るに三昧に淺深あり。聞思相應は是れ淺なり。修慧相應は是れ深なり。聞思相應は称名の位にあるべし。修慧相應は唯是れ定心なり。然も念仏三昧の名は二位に通ずと雖も、正しくは修慧相應を本と為す。若し末を兼ねば初後皆滅するなり。若し唯称名に限ると言わば、念仏三昧の何に依りてか立せんや。

5 今且く大綱に就いて之を言わば、念仏三昧は唯『觀經』の所説のみにあらず。諸教に多く讚する所なり。況んや往生の一門、是の行ヲ最も親因と為す。……中略……然るに此の念仏三昧を発得する一方便は、一向に仏名を稱するにあり。

6 解して曰く。發菩提心、是れ仏道の正因、是れ体声なり。專念弥陀は是れ往生の別行、是れ業声なり。汝が体を捨て業を取るは、火を離れて煙を求むるが如し。咲うべし、咲うべし。

7 若し好んで正助・能助を作らば、汝が言を翻じて曰うべし。謂く、菩提心は是れ正行なり、所助なり。称名は是れ助行なり、能助なり。謂く、往生の業は菩提心を以て本と為すが故に、為に一向に菩提心を熟せしめんや。

8 次に「念仏は是れ長時不退の行なり、寧ろ念仏を妨礙す容けんや」と言うは、又の言、何の謂いぞや。先ず汝が言う所の念仏とは是れ口称の行なり。……中略…… 若し口称の行を取りて此れを以て長時不退の行と言わば、口称は是れ三昧発得の方便なり。方便は必ず根本を得れば、之を捨つ。……中略…… 然らば浄土に往生し乃至仏果円満せん位まで、何ぞ念珠を持し称名を先と為すことあらんや。然るに菩提心とは初後相続す。一切の功德、菩提心を離れて成ぜず。猶し果位に至りて亦之を以て体と為す。

9 是の故に、汝ハ菩提心を撥し、別の念仏心を立して、既に法無我平等の心を捨つが故に、諸法無我法印に違す。其の過、外道の神我見に同するなり。然らば生死を出づべからず。

10 若し汝が所説の如くならば、此の一念未だ真の大利と為ざるなり。然れば則ち汝が言を翻じて、仏意は正直に菩提心并に大菩提行を説かんと欲すと雖も、機に随いて一往称名等の易行を説くなり。是の故に、往生の正因を出すには菩提心を以て要路と為す。称名等の諸行は機に随いて差異あり。然るに菩提心を以て有上小利と為し、称名を以て無上大利と為すとは、天を以て地と為す、地を以て天と為るなり。何ぞ其れ顛倒せるや。

『摧邪輪』中巻

11 念仏三昧の名を立つことは、是れ定善に名くるなり。然れば称名とは、是れ念仏三昧の加行なり。称名の位は是れ散善と為すと雖も、根本に従いて名を立てて、念仏三昧と云うなり。是の故に其の根本に従いて之を言えは、定善に摂するなり。……中略…… 称名は二位に通ずと雖も、定の義を勝れたりと為す。其の根本ハ是れ定なるを以ての故に、定善に摂して念仏三昧と名くるなり。

12 余行を止めて称名を先と為るは、一期ノ久習の人に約して、惣じて如法念仏の行儀を示すなり。設い三昧を発せずと雖も、無間ニ相続して、必ず念心を成就せしめんが為なり。

13 称名は是れ念仏三昧の惣方便なり。修定の方法に准じて、称名の軌儀を示す。其の本意は専ら心念を堅住せしむるにあり。設い三昧を発するにまではならずと雖も、必ず専注一境の心を望むなり。凡そ善導に限らず、諸の禪門の軌則を示すには、必ず余縁を止み一境に住せしむ。

14 百即百生等と言うは、如法深心の行人に約して説くなり。然るに世を挙げて眼前の利を営む人、皆世路の纏に纏われり。汝ハ難行を制して純念を勧むと雖も、念心若し純利ならずば、恐らくは百即百生の憑なからん。若し爾らば、念仏の一行のみに限らず、

設い『法華』の読誦ヲ為すと雖も、真言の修行ヲ為すと雖も、若し一行を勧めば、未だ機縁の生熟を知らず。若し自らの好む所を許さば、自ずから有縁の妙行に遇うべし。

15 病患巨多なれば、方薬一にあらず。根機万差なれば、教門多種なり。或いは愚鈍にして聞思等に足らず、或いは愚鈍にあらずと雖も天性ニ一行を好まん。此の如きの類に對して、称名の一行を勧進すべし、必ずしも余行を勧むべからず。然らざらん、唯、一行を授けば、設い授くと雖も、其の心必ずしも相応せず。

16 此れ亦一類ノ称名の行者の為に、善導ハ一途を示すなり。総じて余行を兼行せざる者は、一類の行人の加行の位に約して、此の説を作すなり。一切の念仏者の行儀に約せば、未だ必ずしも然らず。或いは念仏行の中に於いて、読誦大乘等の余行を兼ねるあり。

17 次に定善門に置く義に約せば、十三定観の中の第九観は、是れ根本と為す。……中略…… 称名三昧は是れ惣ノ定、又是れ根本なり、第九観と別ノ体なし。然も此の根本ノ三昧に就いて、亦方便・根本あり。謂く口称は是れ方便なり。三昧成就は是れ根本なり。是の故に今の所説の十余の定観は、皆往生浄土の業因の為なり。其の中に別別の諸定を修せずと雖も、若し口称三昧、成就せば、往生浄土ハ疑いなからん。……中略…… 善導の『釈』ニ云うが如し、「必ず三心を具足すべし。若し随イテ一欠ぬれば、往生せず」とへ取意。汝、又許す所なり。然らば善導の釈ニ心を兼ねる義、明らけし。

『摧邪輪』下巻

18 然るに帰仏の義は、未だ必ずしも称名に限るべからず。之に依りて多善に通じて、念仏の名を立つるなり。然りと雖も、善導は他善を撰して称名に属して一門を作るなり。然れば則ち善導は称名の義を尽くし、他師は諸門の理を極む。……中略…… 唯、念仏心を先と為ば、百は即ち百ながら生れ、千は即ち千ながら生る、縦い名字を称すと雖も、念仏心なき者は、千が中に一も得ルコト難からん。

19 若し称名に就いて如法の行ヲ立すべく、余行に就いては如法の行ヲ立し難からんハ、此の人に於いて尤も称名を好むべし。若し称名ト雜行ト俱に如法の行ヲ立し難くば、善導ノ專修の文、此の人に於いて未だ必ずしも証と為さるなり。近代の愚童少女等、宗を立て群を成して、口に專修の文を誦して、心に專念の誠なし、上慢を以て心と為し、貢高を以て思と為して、読誦の大乘人を凌蔑し、秘密真言の持者を輕睨す、其の過幾爾ぞや。此の事ハ往生宗の中に、專ヲ制して大罪と為す。

20 無量の衆生、諸行を廢するは、即ち是れ無量の法滅なり。今は設い汝ノ之を制すと雖も、此の邪見ハ止まるべからず。唯、汝、か

在世に限らず、法滅の時に至るまで、汝が邪義ハ亦流通すべし。之に依りて現当に滅する所ノ經卷、其の數幾爾をや。

21 若し汝が勸進の如くならば、善導已来、宋朝は皆称名の一行を守るべし、他の仏法あるべからず。汝、念仏の以外の余行を好むの人は釈迦・弥陀に違すと云うに依りて、諸人ハ心を驚かし色を改めて、不覺にシテ余行を廢す。汝、百人をして余行を廢せしむる中に一人ニテモ若し往生を得ずば、彼の人に於いて損益するトコロいかなぞ。