

教化研究

2009年（平成21年）

No. 20

研究成果報告

「仏説觀無量寿經」

浄土宗総合研究所

教化研究

2009年（平成21年）

No. 20

教化研究 第二十号 ● 目次

研究成果報告

仏説観無量寿經……………

浄土三部經……………

6

平成20年度 研究活動報告

総合研究	総合研究プロジェクト	開教研究……………	48
総合研究	総合研究プロジェクト	仏教福祉の総合的研究……………	50
総合研究	総合研究プロジェクト	生命倫理の諸問題研究……………	53
総合研究	総合研究プロジェクト	現代葬祭仏教研究……………	59
総合研究	総合研究プロジェクト	国際対応研究……………	63
総合研究	総合研究プロジェクト	明治期の浄土教団の総合的研究……………	66
総合研究	総合研究プロジェクト	近世浄土宗学の基礎的研究……………	68
基礎研究	総合研究プロジェクト	往生と死への準備研究……………	70
基礎研究	法式的研究プロジェクト	浄土学研究の基礎的整理……………	74
基礎研究	布教的研究プロジェクト	伝承儀礼研究……………	76
特別業務	特別プロジェクト	現代布教研究……………	83
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土宗善本叢書……………	87
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土宗大辞典……………	89
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土三部經……………	94
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	四十八巻伝……………	98

研究ノート

近年における浄土学研究の状況―法然浄土教以前の日本浄土教の研究状況―	浄土学研究の基礎的整理	104
『阿弥陀経随聞講録』書き下し	近世浄土宗学の基礎的研究	182
過疎地域における寺院活動の現状と課題―和歌山教区野上組・有田組・日高組の場合―	国内開教研究	274
四十八巻伝	四十八巻伝	285
「葬儀における法話のアンケート」についての中間報告	現代布教研究	348
明治期における法然上人像の変容―植村正久「黒谷の上人」をめぐって―	明治期の浄土教団の総合的研究	358
戦前・戦中における布教師の動向―吉岡呵成について―	明治期の浄土教団の総合的研究	372
<i>Ippyaku shijūgo kajō mondō</i>	国際対応研究	24
平成二十年度 浄土宗総合研究所活動一覧		12
平成二十年度 研究課題別スタッフ一覧		7
平成二十年度 研究プロジェクト一覧		6
総合研究所運営委員会一覧		5
浄土宗総合研究所研究員一覧		4
編集後記		3

研究成果報告

仏説観無量寿経¹

仏説観無量寿経

〔中国南北朝時代の南朝の〕宋における元嘉年間
 (四二四～四五三)²、曇良耶舎³が訳す

私〔阿難はかつて釈尊から〕次のように聞いた。〔しかも、それをそのまま釈尊の御前で多くの聴衆のためにあらためて再現したことがある。〕ある時、釈尊が〔マガダ国の都〕王舎城〔の東北に聳える〕耆闍崛山〔＝靈鷲山〕の山中におられて、総勢千二百五十人にもおよぶきわめてすぐれた出家修行者〔比丘〕たち⁵とともにいらした。〔また、そこには〕三万二千人にもおよぶ菩薩たちもいて、〔その中でも〕文殊菩薩⁶がリーダー的

な存在であった。

さてその頃、都の王舎城内に一人の王子がいた。その名を阿闍世という。〔王子は〕悪友の提婆達多⁸から〔王位を奪うよう〕そそのかされて、〔ついに彼の悪企みに〕心がなびいてしまった。〔そして血迷った王子は〕父である〔マガダ〕国王・頻婆娑羅を拘束して監禁し、〔宮殿内の〕七重にも壁を巡らせた室内に留置したのである。〔しかも〕大勢いる家臣たちを制止して、〔そこへは〕誰一人として近付かせなかった。

〔さて〕その国の王妃の名を韋提希といった。〔王妃・韋提希は夫である〕国王を心から敬愛しており、〔留置された国王の身を案じ〕沐浴して〔心身を〕清め、酥

蜜に〔炒った〕小麦粉を混ぜ合わせたものを〔外から見えないように体に〕塗りつけ、〔さらにはまた〕首飾りや何やら装身具〔のどこか〕に〔こっそりと〕ブドウのジュースをしのばせて、密かに国王に差し上げたのである。

その時、国王は小麦粉入りの酥蜜を口にし、ブドウのジュースを飲み〔終えると〕、水を求めて口の中をすすいだのだ。〔そして〕口をすすぎ終えると、恭しく合掌して耆闍崛山に体を向け、遥かにまします釈尊に向かつて礼拝し、次のように申し上げた。「目連は私の親友である。お願いだ。どうか〔わが身〕を哀れみ、〔目連から〕私に八戒を授けさせて欲しい。」

すると〔時を経ずして〕目連はあたかも鷹や隼が飛ぶようにして瞬く間に国王のもとへと身を移したのである。国王は〔目連から〕日々このように、八戒を授かった。〔それに加えて〕釈尊はまた〔説法第一と謳われる〕富樓那尊者を国王のもとへ遣わして説法させたのである。

こうしている間に三七（二十一）日が過ぎていき、国王は酥蜜を摂り、教えを聞くこともできていたので、顔色はいたって和やかで喜びに満ちていた。

〔投獄してから三週間以上を過ぎたので〕阿闍世は〔牢獄の〕門番に問いただしてみた。「我が父である国王はまだ生きていますか」と。

すると門番が〔次のように〕申し上げた。「偉大なる〔阿闍世〕王よ。〔実は〕王妃〔韋提希〕様がお体に小麦粉を混ぜた酥蜜を塗りつけ、首飾り〔などの装身具のどこかに〕ブドウのジュースをしのばせて〔頻婆娑羅〕王に差し上げておられます。〔さらに〕靈験あらたかな〔修行者〕である目連や富樓那が空から飛んできて、〔頻婆娑羅〕王のために教えを説き聞かせています。〔門番ごときには〕とてもお止めする術もございません。」

門番の話聞いたところで、「はじめて事の次第を知った」阿闍世は母に対して怒り狂い、そして言い放った。「我が母」とはいえこの者は反逆者である。反逆者〔である父〕にくみしたからである。目連や富樓那にして

も悪人である。怪しげな妖術を駆使して、この悪しき王を何日も死なせずにいたではないか。「このように言うやいなや」手に刀を取り、自らの母親を切り捨てようとしたのである。

その時、「その場に居合わせた」月光¹⁵という大變に智慧深く經驗豊かな大臣が、耆婆¹⁶とともに〔阿闍世〕王に礼拝して〔次のように〕申し上げた。

「偉大なる王よ。私どもがバラモンたちの言い伝え¹⁷について聞き及んでいるところでは、この世界が誕生して以来、これまで悪しき王〔と称された者〕は大勢おりまして、国王の位を欲して〔王である〕父を殺害した例は数多¹⁸ございます。〔しかしながら〕いまだかつて極悪非道にも母親を殺めたという話は聞いたことがございません。〔もし今、大〕王がこのような〔決して許されぬ〕大罪を犯したならば、王家の名が汚れてしまいます。〔お仕えする〕私どもには〔そのような話は〕聞くに堪えません。〔このような所業は〕およそ人のすることではありません。〔いくら大王とはいえ、そのよ

うな人はもはや君主とは仰げず、これ以上〕この城にとどまっていたたくわけには参りません¹⁹」と。

二人の大臣はこのように言い終えると、劍の柄に手をかけ、「じりじりと」後退した。

〔これを見た〕阿闍世王は〔思いがけない展開に〕驚いて震え上がり、耆婆に対して「汝よ。〔まさか〕余を見捨てて〔父王に寝返る気か〕」と訴えた。

〔すると〕耆婆が〔次のように〕諫言した。「偉大なる王よ。どうか〔怒りをお鎮めいただき、〕母君を殺めてはなりません。」

王はこの言葉を聞いて〔自らの所業を〕懺悔し、〔大臣たちには自らを〕見捨てないよう求めるや、劍を捨て置いて母の殺害を思いとどまった。〔このようにして、王は母の殺害を思いとどまりはしたが〕王妃に仕える者たちに命令して、「王妃を」宮殿の奥深くに閉じ込め、二度と〔部屋から外に〕出られないようにしてしまつたのである。

このように王妃・韋提希は幽閉されてしまつて、い

たく心が傷つき、身もやつれはててしまった。「そして遠く着聞嶮山にまします釈尊に礼拝し、「思わず」次の言葉を口にした。「ああ」釈尊よ。以前はなにかにつけ阿難を私のもとにご機嫌伺いに遣わして下さいました。私は今、悲しみのあまり深く沈み込んでいます。「誰かに話を聞いてもらいたいのですが、」釈尊「あなた様で」はあまりにも尊くお目にかかるには恐れ多いこととでございます。どうかお願いですので、目連尊者と阿難〔尊者〕にお目にかかれるようにして下さい。」このように言い終えると「こらえきれずに」さめざめと泣きながら、遙かにまします釈尊に向かって「もう一度」礼拝したのである。

〔すると〕釈尊は韋提希が頭を上げる前にもう、着聞嶮山にありながら彼女の心のうちをお知りになり、すぐさま目連尊者と〔私〕阿難にお命じになって「私たち二人を」宮殿〔の韋提希のもと〕へと空を飛んで来させた。「その一方で」釈尊も〔また〕着聞嶮山から姿を消し、宮殿〔の韋提希のもと〕へとお姿を現したの

である。そして韋提希が礼し終えて頭を上げてみると、釈尊のお姿が目飛び込んできた。「釈尊は」紫を帯びた金色に〔光り輝き〕、百種類もの宝玉〔でまばゆく彩られた〕蓮の花の上にお座りになっていた。「そして」目連を左側に、阿難を右側に従え、〔また〕空中では帝釈天や梵天、世を護る神々〔四天王〕が天界に咲く花を満遍なく撒き降らして〔釈尊を〕供養していたのである。

韋提希は〔思いがけずも〕釈尊〔のお姿〕を目にして、〔我を失い〕自ら首飾りを引きちぎり、地面に倒れ込んで号泣した。「そして」釈尊に〔思いのたけを〕さらけ出した。「釈尊よ。私は前世に一体どのような罪を犯したために、このような悪人を産んでしまったのでしょうか。〔いいえ、それよりも〕釈尊よ、あなたはまた一体どんな因縁があつて、〔あの憎むべき〕提婆達多と従弟同士であり、師弟なのでしょうか。」

〔韋提希はさらに続けて言った。〕
「釈尊よ、どうかお願いでございます。私のためにどこ

でも結構ですので悩み苦しみが無い世界を説き示して下さいませ。私は〔そこに〕往生いたします。私たちが住むこの汚れきった悪しき世界には、〔もうこれ以上〕いたくもありません。この汚れきった悪しき世界には地獄や餓鬼や畜生〔の苦しみが〕満ち溢れ、善からぬ輩が数多く住んでいます。お願いでございます。私はこの先、悪しき出来事の話など聞きたくもありませんし、悪業をなす人々もまた見たくありません。今、積尊の御前にて全身を地に投げ出し〔礼拝して〕、御慈悲を乞うて懺悔いたします。どうぞ、お願いです。太陽の如き積尊よ、私に〔仏道という〕清らかな修行から造られた〔清らかな〕世界を目の当たりにお見せ下さいませ。〕

〔すると〕その時、積尊は眉間〔の白毫〕から光明を放たれた。金色に輝くその光はありとあらゆる世界を余すところなく照らし出し、〔その光は〕積尊の頭上に〔再び〕戻り、あなたも須弥山さながらの金色の高台となった。〔そして〕様々な仏の清らかで妙なる国土が、

その高台の中に出現したのである。ある国土は七種の宝玉〔七宝〕で造られ、またある国土は一面に蓮華が咲き誇り、またある国土は〔莊嚴において〕他化自在天の宮殿のようであり、またある国土は水晶でできた鏡のようであつて、〔その他〕ありとあらゆる仏国土がその中に現れた。こうした数限りない仏の国々は莊嚴が目を見張るばかりの美しさで、〔韋提希にとつてまさに〕見なければならぬものであつた。〔そうした国々を積尊は〕韋提希に見せたのである。

〔様々な仏国土を目の当たりにした〕韋提希は、その時、〔次のように〕積尊に申し上げた。〔積尊よ。これらの仏国土はいずれも清らかで光明に溢れています。私は今、極楽世界にまします阿弥陀仏のみもとに生まれたいと存じます。積尊よ、どうかお願いです。〔この極楽の〕光景を私の心にとどめさせて下さい。今ここにいながらにして私に〔極楽世界をありのまま〕体感させて下さい。〕

〔その言葉を聞き終えると〕積尊はたちまち微笑み、

その口から五色の光を放たれて、そのひとすじひとすじの光が〔牢獄に幽閉されている〕頻婆娑羅王を頭上から照らし出した。

〔すると〕その時、大王〔頻婆娑羅〕は幽閉されながらも心の眼〔が開き〕、あらゆる障害が消え去って、遠く向こうにまします釈尊〔の姿〕を見奉った。〔大王が〕額を地につけ礼拝すると自然と〔善行の功德が〕増大し、〔来世には天界に生まれて覺りを開くという〕阿那含〔果〕〔不還果〕の境地に達したのである。

そこで〔はじめて〕釈尊が韋提希に語り出した。

〔韋提希よ〕そなたには今、分かるだろうか、どうだろうか。この世界から阿弥陀仏のところまで、〔それほど〕遠くはないことを。そなたは〔阿弥陀仏と極樂世界に〕思いを〔募らせ〕集中させ、極樂世界をはつきりと目の当たりにしなさい。〔そうすればそのことが〕仏道を歩み出すこととなるのだ。²¹ 私は今、そなたのためには様々な教えを幅広く説き明かしておこう。また未来の世の、煩惱に縛られた人々の誰であつても

仏道²²を歩もうとする者には、西方極樂世界へと往生できるようにしてあげよう。極樂往生を願うならば、三種のすぐれた仏道〔三福〕を実践すべきである。一つには親孝行に励み、指導者や先輩に仕え敬い、慈しみの心を絶やさず不殺生に努め、十善業²³を修めることである。二つには仏・法・僧の三宝に帰依した上で、戒律をたもち、行いを正しくすることである。三つには仏になろうと決心し、因果の道理を深く信じて、大乘經典を誦誦し、人々に仏道を歩むようにと勧めることである。こうした三種の実践を仏道というのである。〕

〔続けて〕釈尊が韋提希に仰せになった。

〔そなたは今、分かっただろうか、どうだろうか。こうした三種の実践は、過去・未来、そして現在の三世の諸仏にとつても覺りを得るための仏道であるのだ〕と。

釈尊は〔さらに〕阿難と韋提希に向かって仰せになった。

〔しっかりとお聞きなさい。しっかりとお聞きなさい

い。よくよく考えて正しく理解しなさい。仏たる私は今、煩惱という賊人によって激しく傷つけられてしまふ未来世のあらゆる衆生のために、清らかな仏道修行を説き明かそう。それでいいのだ。韋提希よ、「この極樂の光景を私の心にとどめさせて下さい。今ここにいながらしにして私に極樂世界をありのまま実感させて下さい」と、よくぞこのように聞いてくれた。阿難よ。そなたはこれから私が述べることをよく心にとどめて、多くの人々のために私の言葉を説き弘めよ。仏たる私は今、韋提希と未来世のあらゆる衆生が西方極樂世界を見えるように導こう。「彼らは」仏の「目に見えない」力によって、まるで一点の曇りもない鏡で自らの顔を見るかのように、「極樂という」清らかな世界が見えるようになるのである。その世界のえも言われぬほど心地よくなる光景を目の当たりにすれば、「必ず」心の底から歡喜が湧き起こるので、その時には無生法忍²⁴という境地を得るだろう」と。

〔再び〕 釈尊は韋提希に仰せになった。

「そなたは「煩惱に縛られた」凡夫なのだ。「自分の力で極樂を」心に描こうとしても、そのような能力はない。「加えて」天眼という神通力を具えてもいまいから、遠くを見通すことはできないのだ。「だが、」私も含め仏たる者には、そなたが「極樂世界を」見ることでできるようにさせる特別な手立てがあるのだ」と。

すると韋提希が釈尊に申し上げた。

「釈尊よ。私の場合、今や釈尊の「目に見えない」力によって極樂世界を見ることができました。「しかし」もしも釈尊が亡くなられた後の多くの衆生は、悪がはびこり善が減ぶ、濁りきった世の中で五種の苦しみに²⁵おびやかされます。「そのような中で」どのようにして阿弥陀仏の極樂世界を見ればよいのでしょうか。」

〔第一觀〕

〔そこで〕 釈尊が韋提希に仰せになった。

「そなたや「未来の人々も含めた」衆生は余計なことは何も考えず、意識を一方に集中させて、「ともかく」西の方角を想いなさい。「では」どうやって想い始める

のか。そもそも〔西を〕想い始めようとする場合には、誰であれ目が不自由でない限りは、みなその目で〔西の彼方に〕沈んでいく太陽を見なさい。〔そして、その太陽が〕脳裏から離れないようにしなさい。〔つまり〕姿勢正しく座って西に向かい、脳裏の太陽をリアルに観察しなさい。〔その際〕脳裏にその太陽ばかりが浮かぶ状態を保ち、その他のイメージが浮かんでこないようにしなさい。〔しかも〕沈み行く〔脳裏の〕太陽の形を、まるでぶら下がっている〔真ん丸の〕太鼓であるかのように見なさい。〔その〕太陽を見終わつたならば、目を閉じていても、目を開けていても、いつでも〔その太陽が〕鮮明であるようにしなさい。

〔第一観〕

〔では〕次に水を想い始めよ。〔まず〕水が波紋ひとつなく澄んでいるのを見て、同時に〔脳裏でそれを〕鮮明にして心が乱れないようにせよ。〔このようにして〕水を見終えたならば、〔その脳裏の〕水を氷に変化

させよ。その氷が透き通っているのを見て、〔その氷がそのまま〕瑠璃であると想い始めよ。〔そして〕そう思うことができたならば、瑠璃の大地が表面も内側も透き通っているのを見よ。〔その大地の〕下ではダイヤモンドのように硬く、金をはじめとする七種の宝玉でできている宝幢⁶⁶が〔その〕瑠璃の大地を支えている。その宝幢は八面八角であり、一つ一つの面には百種類もの宝玉が散りばめられている。その一つ一つの宝玉に千すじもの光明がある。〔さらに〕一つ一つの光明には八万四千もの色彩が具わつていて、〔それが〕瑠璃の大地に映し出されている。〔その輝きは〕あたかも太陽が一十億もあるようでも〔その〕すべてを見尽くせるものではない。〔一方〕瑠璃の大地の表面は、〔何本もの〕黄金の縄で縦横に地割されている。〔そして〕七宝を用いて境界線とし、地割されたそれぞれの区画が明らかとされている。〔境界線となつた七〕宝の一つ一つは五百色もの光を放ち、その光は〔空に向かつて咲く〕²⁷花のようであり、また〔夜空に輝く〕星や月のよ

うである。「さらに宝玉から放たれ」虚空に伸びた光は、「そのまま」光明の台となる。「その一つ一つの台に」楼閣があり、「その数は」一千万にも及び、「それぞれ」百種もの宝玉できてゐる。その台の両側はそれぞれ花をあしらつた百億の宝幢と数限りない楽器で飾り立てられている。「そして一つ一つの台の」輝きから八種類の清らかな風が生み出され、「その風が」これらの楽器を奏で、その音が苦・空・無常・無我（という仏の教えを）表している。

これが水想（という修行）であり、第二観というのである。

（第三観）

こうした「水」想が完成する時には、「その」一つ一つ（の様相）を極めて明瞭な映像として目の当たりにしない。「そして」目を閉じていても、目を開けていても、「それらの映像を」散失させてはならない。睡眠中以外は、いつでもそれら（の映像）を脳裏に刻んでおきなさい。その（映像を）思い浮かべることをあらまじに極樂世

界の大地を見るといふ。「さらに」三昧の境地を得るに至ると、極樂世界の大地が細部までつきりと見えるようになる。「ただし、それは」とても説き尽くすことはできない。

このことが地想（という修行）であり、第三観といふのである。

「そこで」釈尊が阿難に仰せになつた。

「そなたは（今、私が示した）言葉を胸に刻んでおけ。苦しみから脱したいと願う未来世のあらゆる衆生のために、この（極樂世界の大地を目の当たりにする）観地の法を説き示せ。もしこの（極樂世界の）大地を（居ながらにして）目の当たりにした人は、八十億劫といふ（とてつもなく永い時間）生死を繰り返すことにならぬ。罪の報いさえ除かれ、（その）身を娑婆世界に捨て置いて、必ず極樂浄土に往生するのである。」（私の教えに「対し」心に疑いを抱かないようにせよ。この（第三地想）観を修めることを止観といい、もし（私が示した）以外のものを目の当たりにしたならば、それを邪観とい

うのである。」

〔第四観〕

〔次に〕 釈尊は〔あらためて〕阿難と韋提希〔の二人〕に仰せになった。

〔さて〕地想が完成したならば、次に宝樹を目の当たりにしなさい。宝樹を目の当たりにするといふのは一本の樹の細部に至るまで目の当たりにし、〔そしてその一本一本は〕七種の宝玉からなり、しかも列をなし、整然と並んでいる様子³¹を想い描くことである。一本一本の樹の高さは八千由旬³²であり、それらの宝樹には七種の宝玉でできた花や葉の具わっていないものなどない。一つ一つの花や葉〔など〕は〔自身とは〕異なる宝の輝きを放つ。〔具体的には〕瑠璃色の〔ものの〕中から金色の輝きが放たれ、水晶色の〔ものの〕中から紅色の輝きが放たれ、瑪瑙色〔のもの〕からは砗磲貝の白い輝きが放たれ、砗磲色の〔ものの〕中から緑真珠の輝きが放たれている。〔そればかりか、宝樹の一本一本は〕珊瑚や琥珀などあらゆる宝玉できらめいて

いる。〔加えて〕樹々の上〔空³⁴〕にはえも言われぬほど美しい真珠でできた網が覆い被さっている。一本一本の樹々の上空で、〔その〕網は七段重ねになっているのだ。〔七段重ねの〕網の一重一重の間にはえも言われぬほど美しい花々で彩られた宮殿が五百億もあり、〔それらはみな〕まるで〔神々の王である〕梵天王の宮殿³⁵のようである。〔その宮殿の〕中には多くの天童子たちが何の違和感もなくいて、その童子一人一人は帝釈天が身に着けるにふさわしい宝珠〔釋迦毘楞伽摩尼寶³⁶〕を五百億連ねて首飾り〔などの装身具〕にしている。その宝珠の輝きは〔周囲〕百由旬を照らし出し、〔それは〕さながら太陽や月を百億分集めた眩さで、〔もはや〕何と名付ければ良いのかさえ分からない。〔その光には〕様々な宝玉の輝きが織り込まれていて、〔あらゆる〕色彩の中で最もすぐれた色なのである。このような宝樹の並木が一行一列、整然と並んでいて、〔枝先の〕葉は〔隣の樹の〕葉ときれいに重なりながら、生い茂った葉の間にはえも言われぬほど美しい花々が〔次々と〕咲

き、「その」花の上には七種の宝玉でできた果実が何の違和感もなく付いているのである。宝樹の葉一枚一枚は縦横ともに二十五由旬であり、その葉には千種もの色彩があり、「そこに」百種もの文様が具わっていて、「それはまるで」神々「が身につける」装飾品のようである。「また宝樹には」えも言われぬほど美しい花々が咲いていて、「それらは金の中でも最も高貴な色彩とされる」闇浮檀金の色をしており、まるで「暗闇の中で火種をクルクルと旋してできる」火の輪のように「生い茂る」葉の間を巡っているのである。「さらにまた」涌き出すように現れるたくさんの木の実は「みな」帝釈天が所持する瓶³⁸のようである。「その実からは」大いなる光明が放たれており、「その光が」幢幡や宝玉で飾った数限りない天蓋（インド風日傘）に変化するの。「そして」この天蓋の中には、あまたの元宇宙³⁹における一切の仏の振る舞いが映し出され、「加えて」あらゆる仏の世界もまたその中に映し出されるのである。

このような樹を「まじまじと」目の当りにし終えた

ならば、またあらためて「今説いた」次第に従って、この「樹について」ひとつひとつ目の当りにせよ。樹の幹・枝・葉・花・実と目の当りにし、それらがみなはっきりと見えるようにせよ。

これが樹想「という修行」であり、第四観というのである。

（第五観）

「樹想の」次には水について想い描きなさい。水について想い描くとは「次のことを想い描くのである」。極樂世界には池があり、「そこには」八「種の功德を具えた」水が満ちている。「そうした池がまたあり、その」一つ一つの池の水は七種の宝でできている。⁴¹その宝「でできた水」は柔らかで、「それぞれの池の中央にある宝玉の王の」如意珠王から湧き出ている。「その宝の水は池から溢れて」十四の支流となつて流れ出し、その一つ一つの支流は七種の宝玉の輝きを放つ。その「水が流れる」溝は黄金でできており、溝の底には様々な色彩に光り輝くダイヤモンドが敷き詰められている。そ

それぞれの支流の中には「やはり」七種の宝玉でできた蓮の花が六十億も咲き誇り、「その」一つ一つの蓮の花はふつくと真ん丸で「直径が」ちょうど十二由旬もある。その如意珠王から湧き出た「宝の」水は、「蓮の」花々の間に流れ込み、「さらに」宝樹をつたって上下するのである。その「時の水の」音は譬えようもないほど素晴らしく、「苦・空・無常・無我・諸波羅蜜」の教えを説き表わし、あるいはまた、み仏がたのお姿を褒め讃えているのである。「池の中央では水を湧き出している」如意珠王から金色に輝くえも言われぬほど美しい光明がほとばしり、その光が百種もの宝玉の色に輝く鳥たちとなって、心に染みわたる美しい鳴き声で絶えず念仏・念法・念僧「の教え」を称讃している。これが八功德水の想「という修行」であり、第五観と

（第六観）

「次に」様々な宝玉で彩られた「極楽」世界の大地の「地割りされた」一区画一区画に、宝玉でできた楼閣が

五百億棟もある。それら楼閣の中では数限りない天界の神々たちが、天界の音楽が流れる中で舞い踊っている。一方、「楼閣の外では」まるで天界の宝幢のように空中に「数々の」楽器が浮かんでいて、触れもしないのにひとりでに鳴り響いている。「しかも」それらの音は、いずれも念仏・念法・念僧の教えを説き表しているのである。こうした「ありさまを」想い描き終えたならば、「そのことを」極楽世界の宝樹・宝地・宝池をあらまし見ることというのだ。これが総観の想「という修行であり」、第六観と

いうのである。もし、こうしたことを目にした人は、永遠に続く極めて重い悪業「の報い」が取り除かれ、命尽きた後には必ず「無量寿仏のまします極楽」世界に往生するのである。

この「第六総」観を修めることを正観といい、もし「私

（第七観）

が示した以」外のものを目の当たりにしたならば、それを邪観というのである。

「さて、続けて」 釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「そなたたちよ。」よくよくお聴きなさい。しっかりと今から言うことを理解しなさい。「韋提希よ、¹²」仏「たる私、釈尊」は汝のために苦悩を取り除く教えを順序立てて分かりやすく説き明かそう。「韋提希、そして阿難よ。」汝らはよくよく「我が教えを」心に刻み込み、「いずれの日か」広く人々のために「我が教えを」順序立てて分かりやすく説き明かしなさい。」

「釈尊が」このように仰せになったその時、無量寿仏は空中に立った「姿でましまして、加えて」観世音菩薩と大勢至菩薩のお二人も「無量寿仏に」付き従い左右に立った。「その三尊のお姿からは」燃え盛るほどの光明が放たれている。「無量寿仏はその眩^{まばら}さのあまり、そのお姿が」よく見えないほどであり、閻浮檀金色の「輝きよりも」十万倍「すぐれ、」比べようもないほどである。「とはいえ」その時、韋提希には無量寿仏のお姿が見えたので、「両方の掌で無量寿」仏のおみ足をいただき、「深々と」礼し、「それから」釈尊に申し上げた。

「釈尊よ。私は今、あなた様の目に見えない強大な力（仏力）により、無量寿仏と「観世音・大勢至の」二菩薩にまみえることができました。「しかしながら、将来、あなた様がお亡くなりになったならば、」その後の衆生はどのようにして無量寿仏と「観世音・大勢至の」二菩薩のお姿を目の当たりにすればよいのでしょうか。」

「すると」釈尊が韋提希に仰せになった。「もしも」この無量寿仏を「自ら」目の当たりにしたいと望むならば、「次のように具体的な映像を」想い描きはじめなさい。

「まず」七種の宝玉（で彩られた瑠璃の）地面の上に、蓮の花「が咲いている様」を想い描きなさい。「次に」その花びらの一ひら一ひらには、百種類もの宝玉の彩りが煌くようにしなさい。「しかもその花びらには」八万四千ものすじが走っていて、あたかも天界で見る紋様のようにであり、「そして一本一本の」すじには八万四千「通り」もの輝きがある。それらがみなありありと見えるようにしなさい。「その」花びらは小さいものでも

縦横ともに二百五十由旬もある。そうした蓮の花には八万四千もの花びらがついていて、花びらと花びらの間は各々百億もの摩尼珠王で飾り立てられている。「さらに、その」一つ一つの摩尼〔珠王〕から千すじもの光明が放たれ、その光はまるで七種の宝玉の輝きを織りなす天蓋（インド風日傘）のように、地上を覆い尽くしている。「また、この蓮華は」釈迦毘楞伽〔摩尼〕宝でできている〔花托を〕台座としている。この蓮華の台座は八万にも及ぶダイヤモンドや、甄叔迦宝（という赤い宝玉）や、梵摩尼宝（という梵天の有する宝珠）や、妙真珠網（という真珠を糸で編んだ網）が散りばめられ、飾り立てられている。その台座には四本の宝幢がしかるべく具わっていて、一本一本の宝幢は須弥山が百千万億⁴⁴も集まったような「高さ」である。宝幢の「さらに」上には宝縵（宝玉を散りばめた垂れ幕）が漂い、「それが」まるで夜摩天の宮殿のように見えるのである。「またその宝縵の辺りでは」五百億ものえも言われぬ美しい宝珠が「互いに」照らし合ってい

る。⁴⁵ その一つ一つの宝珠から八万四千もの光が放たれ、「しかも」その一つ一つの光は八万四千通りもの色合いを含んだ金色であるのだ。その一つ一つの金色（「の光」は、宝玉でできた極楽世界の地面に余すところなく行きわたり、あちらこちらで変化して様々な姿・形となる。ある場合はダイヤモンドでできた台となり、ある場合は真珠を糸で編んだ網となり、ある場合は様々な花が集まってできた雲となり、「光は」いたる所で「見よう」と思う通りに変化する。「それらはみな」仏が〔衆生を救う〕はたらきをなすのである。

これが華座の想（という修行）であり、第七観というのである。」

〔続けて〕 釈尊が阿難に仰せになった。

「今、説き示した妙なる（蓮の）花は、かつて法蔵比丘であった方の誓願が成就することで創り出されたものである。（だからこそ、無量寿）仏（のお姿がいかなるものか）について想いをめぐらそうとするならば、まずはこの華座の想（という修行）を始めるべきである。

この想〔の修行〕を始める時、「今、説き示した華座を構成する一つ一つの要素について」同時にいくつも想を描いてはならない。みな一つ一つ個別に、それらを想い描きなさい。一枚一枚の蓮の花びら、「その間にある」一つ一つの宝珠、「そこから放たれる」ひとすじひとすじの光、花の中心にある花托⁴⁶、「四本ある」一本一本の宝幢について、これらをみな、あたかも鏡に映つた自分の姿を見るかのように、「細部まで」はつきりと見て取りなさい。

この〔華座の〕想が完成した者は、五万劫という途方も無く永い時間、生死を繰り返さねばならないほどの罪〔の報い〕が完全に取り除かれ、「次の世には」必ず極楽世界に生まれるのである。

この〔第七華座〕観を修めることを正観といい、もし〔私が示した以〕外のものを目の当たりにしたならば、それを邪観というのである。」

〔第八観〕

〔さらに続けて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「この〔今、説き示した華座の〕ありさまを見たならば、次にはみ仏を想い描きなさい。」

なぜならばみ仏方は〔お一人お一人が〕あらゆる世界に遍満⁴⁷しており、あらゆる衆生が〔各々〕心に想い描くところに入る。だからこそ、そなたたちが心にみ仏を想い描く時、その心そのままが〔み仏の〕三十二相⁴⁸や八十随形好⁴⁹である。〔つまり〕この心がみ仏を描き出すのであり、この心は〔そのまま〕仏なのである。広大な海のような覚りの智慧を具えたみ仏方は、〔衆生が〕心に想い描くことから出現するのである。

だから〔そなたたちは〕あの如来・応供・正等覚である〔無量寿〕仏を、ひたすら心にとどめて、はつきりと目の当たりにしなさい。

〔かの無量寿〕仏を想い描こうとするならば、まず〔手始めに〕脳裏に〔仏の〕御影を想い描きなさい。目を閉じていても開けていても、さながら閻浮檀金色の〔輝きを放つ〕宝石〔のように美しい〕ひとつの御影が〔先に説き示した〕あの蓮の花の上に座っている様を見て

取りなさい。「そして」お座りになつて御影が見えたならば、心眼が開くことになり、極楽世界にある七種の宝玉でできた〔様々な〕莊嚴、宝玉で彩られた地面や池、〔あるいは〕宝玉で彩られた樹々の並木に〔やはり〕宝玉で彩られた天界の垂れ幕が覆い被さつている様や、あるいは〔また〕様々な宝玉で彩られたベールが空いっぱい漂つている様を、はつきりと目の当たりにできるのである。こうしたことを目の当たりにする場合、あたかも〔自身の〕掌を見るかのようにそれらを鮮明にしなさい。

以上を目の当たりにし終えたならば、次には一つの大きな蓮の花が仏の左側にあるように描き出しなさい。〔その花は〕先に説き示した蓮の花とまったく同じで少しの違いもあつてはならない。同様に一つの大きな蓮の花が仏の右側にあるように描き出しなさい。〔仏から見て〕左側の華座の上に観世音菩薩の御影をひとつ想い描きなさい。〔その観世音菩薩が〕お座りになつて金色の輝きを放つている様は先の〔無量寿仏と〕少しの

違いもない。〔また〕大勢至菩薩の御影がひとつ、右側の華座の上にお座りになつているのを想い描きなさい。

こうしたありさまを感得した時、〔無量寿〕仏と〔観世音・大勢至〕菩薩の御影各々が光明を放つのである。その光は金色を帯びて宝樹の並木を輝かす。〔そして、それら〕一つ一つの宝樹の下にも蓮の花が三輪あり、その一輪一輪の上にそれぞれ〔無量寿〕仏・〔観世音・大勢至の〕ふたつの菩薩の御影がある。〔そうした御影が〕その〔極楽〕世界に満ちているのである。

こうしたありさまを感得した時、行者には〔極楽世界の〕水の流れや光明、さらには宝樹や様々な水鳥によつて説かれているすばらしい教えが聞こえるはずだ。〔そして、これら極楽世界のありさまを目の当たりにしている〕精神集中の状態から離れた時でも、〔あるいは再びその状態に〕入つた時でも、〔行者には〕いつでもその教えが聞こえるだろう。⁵¹ 行者が聞いた〔教え〕については、精神の集中から離れる時には記憶したまま⁵² 忘れないようにして、今日まで私が説いてきた教えと

照らし合わせよ。もし合致しなければ、「それは」誤った想像（妄想）というのである。もし合致すれば、⁵³大まかな想像（鹿想）で極楽世界を見ることというのである。

これが像想と（「いう修行」）であり、第八観というのである。この観を修めた者は計り知れないほど永い時間、生死を繰り返さねばならない罪（の報い）さえ除かれ、この身このままでみ仏の姿を目の当たりにする境地（念仏三昧）に達するであろう。⁵⁴

〔第九観〕

〔続けて〕 釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「〔さて〕 この〔像〕 想が完成したならば、次にいよいよ無量寿仏のお姿とその光明を目の当たりにしなさい。

〔よいか〕 阿難よ、知るがよい。無量寿仏のお体は夜摩天の閻浮檀金色（閻浮檀金が人間界の最高の金の色であるのに相当する夜摩天の金の色）⁵⁵よりも百千万億〔倍にも輝いている〕ようである。〔また〕その身長は

六十万億那由他恒河沙由旬〔というとてもない〕高さである。眉間の白毫は右回りに巻いて、「その大きさは」須弥山の五倍ほどもある。その御眼は〔須弥山を取り囲む〕四つの大海水を合わせた広さにも匹敵し、真つ白な眼に青い瞳が一段と際立っている。体中の毛穴〔の一つ一つから〕須弥山ほど〔大きな〕光明がほとばしっている。その〔無量寿〕仏の背後で輝く光の輪（円光）は、全宇宙（三千大千世界）が百億（も入る広さ）なのである。その円光の中には、「無量寿仏が自ら現し出した」分身（化仏）が百万億那由他恒河沙も浮かび上がっている。〔そして、また〕その分身それぞれに〔観世音や勢至をはじめとする〕菩薩の分身（化菩薩）が数限りなく脇で仕えているのである。

〔ところで〕無量寿仏のお姿には八万四千もの際立った特徴があり、一つ一つの特徴の中に〔もまた〕八万四千の小さな特徴がある。そうした小さな特徴の一つ一つから、やはり八万四千〔すじ〕もの光明が放たれている。そのひとすじひとすじの光明が、ありと

あらゆる世界を照らし出し、念仏61を修する人々を包み込んで、「その者を」捨て去ることはない。「無量寿仏の」光明とお姿の大小の特徴や分身の仏方については完全に説き尽くすことはかなわない。しかし「こゝまで」想い描いてきたことをたよりにして、「無量寿仏のお姿を」心眼で見よ。このような「無量寿仏のお姿を」見る者は、そのままありとあらゆる世界の全てのみ仏を見奉っているのである。諸々のみ仏を見奉るので「こうした体験を」念仏三昧というのであり、このように目の当たりにする「修行」を「あらゆる仏身を目の当たりにすること」というのである。仏身を目の当たりにするので、一方では仏心も見取るのである。仏心とは大慈悲そのものである。分け隔てなく慈しんで、あらゆる衆生を救い取る。このように目の当たりにすれば、「その」身を娑婆世界に捨て置いて、み仏方の御前に生まれ、無生法忍62（という菩薩の境地）を得るのである。それゆえ「この行を志す」賢き者よ、心を集中させてはつきりと無量寿仏を目の当たりにしなさい。

無量寿仏を目の当たりにしようとするならば、「数ある」お姿の特徴の中のある一点から始めなさい。63「すなわち」ただ眉間の白毫のみを目の当たりにして、「それを」これ以上ないほど鮮明にしなさい。眉間の白毫を「実際に」見る者には、自ずと「無量寿仏が具えている」八万四千ものお姿の特徴が立ち現れる。「そして」無量寿仏（のお姿）を見た者は、そのままありとあらゆる世界の数限りないみ仏方のお姿も見るので、数限りないみ仏方を見ることができるので、み仏方は「その者の」目の前で必ずや「汝は」仏になれる」との予言を与えてくださる（授記）。

これが（ありとあらゆるみ仏のお姿を目の当たりにする）遍観一切色身想（という修行）であり、「これを」第九観というのである。「今、私が説き示したことを」目の当たりにするのを正観といい、それ以外のことを目の当たりにするならば、「それを」邪観というのである。」

（第十観）

釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「無量寿仏を鮮明に見終えたならば、その次には觀世音菩薩〔のお姿〕を目の当たりにしなさい。」

觀世音菩薩の身の丈は八十万億那由他恒河沙由旬も高さであり、そのお体は紫がかつた金色で、頭頂部には〔こんもりと〕肉髻⁶⁴がある。〔また〕うなじには縦横ともに差し渡し⁶⁵が十萬由旬の円光が輝いて、その光の中には〔觀世音菩薩が現し出した〕五百の仏の分身〔化仏〕が浮かび上がっている。〔そのお姿は、まるで私〕釈迦牟尼仏のようである。その一人一人の分身〔化仏〕には五百もの菩薩の分身〔化菩薩〕がいて、数限りない天界の神々を付き従えている。〔そして觀世音菩薩の〕全身から放たれる光の中に、〔地獄・餓鬼・畜生・人・天の〕五つの世界で〔苦しんでいる〕衆生のあらゆる姿がみなことごとく映し出されているのである。

〔また〕頭の上には毘楞伽摩尼宝からなる冠を戴いており、その冠の中に一人の化仏が立っている。〔その化仏の〕高さは二十五由旬である。

觀世音菩薩の顔色はまるで閻浮檀金のように輝き、眉間の〔白〕毫は七種の宝玉の光沢をたたえていて、〔そこから〕八万四千通りもの光明がほとばしっているのである。〔その〕ひとすじひとすじの光明の中には数限りない化仏がいて、〔その〕一人一人の化仏は〔やはり〕数限りない化菩薩を付き従えている。〔そうした化仏たちは〕変幻自在に現れ出て、あらゆる世界に満ち溢れている。〔その様子は〕まるで紅蓮華の色〔麗しく、所狭しと咲き誇っている〕ようである。⁷⁰

〔觀世音菩薩には〕八十億もの光明があり、〔その光明が觀世音菩薩の首飾りなどの〕装身具となっている。その装身具の中には〔極楽の妙なる〕様相が余すところなく映し出されている。

掌には五百億種類もの様々な蓮華の色彩がある。両手の十本の指先には、その一つ一つに八万四千通りもの絵柄があり、〔それらは〕まるで判子の文字のように〔線がはつきりとしており〕、その一つ一つの絵柄には八万四千もの色彩があり、〔さらにまた〕その一つ一つ

の色には八万四千すじもの光がある。「そして」その光は柔らかであり、「しかも」ありとあらゆる「世界」を余すところなく照らし出し、その宝のように「素晴らしい」手を差し延べて衆生を「無量寿仏の極楽世界へ」と⁷¹救い導くのである。「さて観世音菩薩が」足を上げるとその足跡にはスポークが千もある車輪（千輻輪）の形が残っていて、「それが」自然と五百億もの光明台に変化する。足を下ろす時には、ダイヤモンドと摩尼宝珠⁷³でできた蓮華が回り一面に広がり、敷き詰められぬことはないのである。⁷⁴

〔観世音菩薩には〕その他にも身体的な大小の特徴が幾多も具わっていて、「その姿は」まるで仏の如くで何ら異なることはない。ただし頭の天辺の肉髻と無見頂相⁷⁵だけは仏ほど素晴らしくはない。

こうした「お姿を目の当たりにする」ことが観世音菩薩真実色身想（という修行）であり、第十観というのである。」

〔続けて〕 釈尊が阿難に仰せになった。

「もし観世音菩薩のお姿を目の当たりにしたいと望む者は、こうした修行を実践しなさい。こうした修行を實踐する者は、様々な災いに見舞われることがない。〔これまで〕悪しき行い〔の報い〕があろうとも災いなく、限りなく生死を繰り返さねばならないほどの罪〔の報い〕からも解き放たれるのである。このような菩薩ともなれば、その名を耳にただけでも、その者は計り知れない幸福を得ることになる。〔ましてや、そのお姿を〕はつきりと目の当たりにするならば、どうして〔その名を耳にする以上の幸福を得られないことが〕あるうか。

もし観世音菩薩の〔お姿を〕目の当たりにしようと思む者は、最初に頭の天辺の肉髻を目の当たりにし、その次に冠を目の当たりにしなさい。その他の身体的な特徴についても順々に目の当たりにして、また〔それらの特徴もすべて、目の前で〕⁷⁶掌の中を見るが如く鮮明になるようにしなさい。

〔今、私が説き示したことを〕目の当たりにするのを

正観といい、もしそれ以外のことを目の当たりにするならば、それを邪観というのである。」

〔第十一観〕

〔次にはまた大勢至菩薩〔のお姿〕を目の当たりにしなさい。〕

この菩薩の身の丈は観世音〔菩薩〕と同じで、「うなじには」縦横⁷⁷ともに差し渡しが百二十五由旬の円光があり、「その光は」二百五十由旬〔先まで〕を照らしている。

〔また〕全身から放たれる光明はあらゆる世界を照らし、紫がかつた金色に染めている。〔大勢至菩薩と〕縁のある衆生は誰もがみな〔その光明を〕見ることができ、この菩薩の毛穴の一つから放たれる光を見るだけで、そのままあらゆる世界の計り知れないほど多くのみ仏が放つ清らかで妙なる光明を見るのである。このことからこの菩薩を名付けて「無辺光」という。〔一方⁷⁹〕智慧の光によって一人も漏らさずあらゆる〔衆生〕を照らし〔地獄・餓鬼・畜生の〕三つの境涯〔の苦しみ〕から解き放つことについて、無上の力を獲得している。この

ことからこの菩薩を名付けて「大勢至」というのである。

この菩薩の冠には五百の宝華があしらわれている。その一つ一つの宝華には宝台が五百ずつある。その一つ一つの〔宝〕台の中にあらゆるみ仏の清らかで妙なる国土の広大な姿がすべて映し出されるのである。

頭頂部にある肉髻は〔閉じている〕紅蓮華のようである。肉髻の上には宝玉でできた水瓶が一つ乗っていて、そこには様々な光明⁸¹が盛り上がって堆^{よたか}くなっている。〔その光明には〕仏のありとあらゆる働きが映し出されている。それ以外の様々なお姿は観世音菩薩と同じで異なる点はない。

この〔大勢至〕菩薩が〔歩み〕行く時、ありとあらゆる世界は例外なく揺れ動く。〔そして〕地面が揺れ動くところには五百億もの宝華が出現する。その一つ一つの宝華のありさまは、あたかも極楽世界〔の宝華〕のように気高く映えている。この菩薩がお座りになる時には、七種の宝玉でできた〔極楽世界の〕大地は一斉に揺れ動く。〔そればかりか極楽世界の〕⁸²下方にある

金光仏の国土（金光仏刹）から、上方の光明王仏の国土（光明王仏刹）に至るまで、その間の「あらゆる仏の国土が揺れ動き、それらの国土に」数限りなく出現している無量寿仏の分身や「同じく」観世音・大勢至「菩薩」の分身が、まるで雲が「空を覆う」ようにすべて極楽世界に集まる。「彼ら分身たちは」空中でひしめき合いながら蓮華の台座に座り、素晴らしい教えを説き示して、「より高い境地に」想い焦がれる人々を救い導くのである。

この「今、私が説き示したことを」目の当たりにするのを正観といい、もしそれ以外のことを目の当たりにするならば、それを邪観というのである。「このように」大勢至菩薩を目の当たりにすることこそが観大勢至色身想と「いう修行」であり、これを第十一観というのである。

この「大勢至」菩薩を目の当たりにする者は、途方もなく膨大な時間（無量劫阿僧祇）生死を繰り返さなければならぬほどの罪「の報い」が取り除かれる。

この「第十二」観を完成する者は「次の世では再び人の胎内に宿ることなく、常に諸仏の清らかで妙なる世界へと意のままに赴くのだ。

この「第十一」観を完成し終えることを具足観世音及大勢至と名付けるのである。

（第十二観）

「さて、」こうしたありさまが目の当たりになっている時、自らについて「次のように」想い始めなさい。⁸⁵西方極楽世界に往生して、蓮の花の中で両の脚を組んで座っているのである。その花が閉じていくありさまを想い描き、「また」その花が開いていくありさまを想い描きなさい。蓮華が開く時、「極楽世界の」五百色の光が差し込んで自身の体を照らし出すと想い描きなさい。「そして」眼がはつきり見えるようになると想い描きなさい。「そして目の前には」仏や菩薩「のお姿」が空に満ち満ちているのが見える。水の流れや鳥や樹々、さらにはみ仏方が発する音声はすべて妙なる教えを表し、「それらは」十二部経と一致する。精神集中を解い

た時でも、「その教えを」記憶したまま忘れ去らないようにしなさい。

こうしたありさまを目の当たりにし終えたところで、「それを」見無量寿仏極楽世界と名付ける。これが普観想と〔⁸⁷いう修行〕であり、第十二観というのである。〔この観が完成すると〕無量寿仏には化身が無数にいて、観世音菩薩と大勢至菩薩をともなつて常にこの行者のもとに訪れ寄り添うのである。〕

〔第十三観〕

〔さて〕 釈尊が阿難と韋提希に仰せになつた。

〔もし心の底から〔至心〕西方〔の極楽世界〕に往生したいなら、まずは一体の〔身の丈〕一丈六尺の御影が〔極楽世界の〕池の〔蓮華の〕上にいらつしやるのを目の当たりにしなさい。先に説いたように無量寿仏のお体の大きさは際限がないので、凡夫があずかり知ることができない。しかしながら、あの〔無量寿〕如来がかつてお建てになつた本願の力があるので、〔その御影を〕想い描く者は必ず〔無量寿仏を目の当たりに

することを〕成就できるのである。〔無量寿〕仏の御影を想い描くだけでも計り知れない功德を得ることができ。ましてや〔その無量寿〕仏〔そのもの〕⁹⁰が具えているお姿の特徴を目の当たりにすることで〔計り知れない功德が得られるの〕は言うまでもない。

阿弥陀仏は神通力を意のままにめぐらして、あらゆる世界に自由自在に〔お姿を〕出現させる。大きなお姿を出現させる〔時〕には虚空に満ち満ち、小さなお姿を出現させる〔時〕には一丈六尺や八尺となる。出現したお姿は〔いずれも〕みな真金色である。〔背後の〕円光の中の化仏や〔お乗りになる〕宝蓮華〔の白〕は先に述べた通りである。観世音菩薩と大勢至〔菩薩〕とはどここの場所に〔現れたとしても〕同じ背丈である。衆生は菩薩たちの頭部をただ見るだけで、それが観世音〔菩薩〕であり、それが大勢至〔菩薩〕であると見分ける。この二人の菩薩は阿弥陀仏の手助けをし、あらゆる〔衆生〕を導くのである。

これが雑想観と〔いう修行〕であり、第十三観とい

うのである。」

〔第十四観〕

〔上品上生〕

〔続けて〕 釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

〔さて〕⁹³ 上品上生の者〔について述べよう〕。

〔誰であれ〕 かの〔阿弥陀仏の〕国に往生したいと願う衆生は、三種の心を発すと、必ず往生する。⁹⁴〔では〕

何が三〔種の心〕か〔といえは〕、第一には至誠心、第二には深心、第三には廻向発願心である。〔この〕三心を具えた者は必ずかの〔阿弥陀仏の〕国に往生するのである。

また三通りの衆生がいて、〔彼らも〕必ず往生できるのである。何が三通りか〔といえは〕、第一には慈しみの心を絶やさず不殺生に努め諸々の戒律をたもつ〔衆生〕、第二には大乘經典を誦誦する〔衆生〕、第三には六念⁹⁵という修行を実践する〔衆生〕、〔彼らがそれぞれ修行の功徳を〕振り向けて願を発し、かの〔阿弥陀仏の〕国に往生したいと願う。〔そして〕こうした功徳

を具えて、一日もしくは七日〔もしくはは…〕⁹⁶すれば、〔命尽きる時には〕必ず往生するのである。

かの国に往生する時、こうした人はひるむことなく精進してきたので、阿弥陀如来は觀世音〔菩薩〕・大勢至〔菩薩〕・数限りない化仏・十万〔百千〕の比丘〔すなわち出家の〕数多くの仏弟子たち・〔さらには〕数限りない神々、〔そればかりか〕七宝の宮殿〔までをも〕ともなつて〔迎えに来る〕。⁹⁶〔しかも、この時〕觀世音菩薩は金剛台を手に執り、大勢至菩薩とともに行者の前に至り、阿弥陀仏は大光明を放つて行者の身を照らし、多くの菩薩とともに〔行者に〕手を差し伸べ迎える。觀世音〔菩薩〕と大勢至〔菩薩〕は数限りない菩薩とともに行者を褒め讃え、その心をますます〔仏道に〕向かわせるのである。

行者は〔そうした光景を〕見終わると、あたかも踊り出さんばかりに喜んで、〔ふと〕我が身を見てみると金剛台に乗っており、仏の後ろに付き従つて、指を弾くほどの〔わずかな〕時間でかの国に往生するのである。

かの国に往生したところで、「阿弥陀」仏のお姿に様々な特徴が〔すべて〕具わっているのを拝見し、「また」諸々の菩薩のお姿にも「様々な」特徴が具わっているのを〔拝〕見する。「また阿弥陀仏や菩薩方の」光明や宝樹の林が妙なる教えを説き示し、「それを」聞き終わつた瞬間に無生法忍〔という菩薩の境地〕を体得しているのである。「それから」須臾（しばらく）たつて諸仏に次々とお仕えしてあらゆる世界を飛び回り、それぞれのみの仏の前で「汝は将来、必ず仏になるのだ」という「予言を授かつて（授記）、もとの〔阿弥陀仏の〕国に帰還し、数限りない教えを身につけ実践する能力（陀羅尼門）を得るのである。

このような者を上品上生の者というのである。

〔上品中生〕

〔次に〕上品中生の者とは〔次のような人のことである〕。

大乘経典を覚えて唱えることまではせずとも、その意味するところをよく理解し、「一切は空であるという

大乘の〕第一義について〔聞いても〕⁹⁹ 恐れおののかず、因果〔の道理〕を深く信じ、大乘〔の教え〕を誇ることがない。〔そして〕こうしたことの功德を振り向けて、極楽世界に往生したいと願う〔者のことである〕。

こうした修行をする者の命が尽きようとする時、阿弥陀仏は觀世音〔菩薩〕と大勢至〔菩薩〕、「さらには」数え切れないほど多くの侍者たちに取り巻かれ、¹⁰⁰ 紫がかつた金の台を持ち、〔上品中生の〕行者の前にお越しになって〔その者を〕褒め讃えて仰せになるのである。

〔法の子よ、汝は大乘〔の教え〕を修行して第一義を理解した。だから私は汝を迎えに来た〕と。¹⁰⁰

〔そして阿弥陀仏は〕¹⁰⁰ 千の分身（化仏）と同時に手を差し伸べる。行者が〔ふと〕我が身を見てみると、〔その〕紫がかつた金の台に坐っており、又手合掌して諸仏を讃歎する。〔すると〕一瞬の間に、たちまちあの〔極楽〕

世界の七宝の池の中に生まれるのである。この紫がかつた金の台は〔極楽の住人の目には〕¹⁰⁰ まるで宝でできた大きな蓮の花のように〔見え〕、「その蓮華は」一夜を

経て開く。「そして」行者は、体が紫がかった金色となり、「歩み出す」¹¹⁶ 足の下にも七宝でできた蓮の花がある。

〔阿弥陀〕 仏と菩薩〔たち〕が同時に光明を放つて行者の体を照らすと、「行者の」目はすぐさまはつきりで見えるようになる。さらに前世の行いのしからしむところ、聞こえてくる音はみな、ただ深遠なる第一義諦を説くばかりである。そこで「行者は」金台から下りて〔阿弥陀〕 仏を礼拝し、合掌して、「阿弥陀」世尊を褒め讃えるのである。

〔それから〕 七日が過ぎると、その時点でこの上ない完全な覚り〔阿耨多羅三藐三菩提〕（へ至る仏道の歩み）から退転することがなくなつて、その時点であらゆる世界を飛び回れるようになり、諸仏に次々とお仕えて、「さらに」諸仏のみもとで様々な精神集中（三昧）を修める。

〔その後〕 一小劫¹¹⁶を過ぎたところで無生〔法〕忍という〔菩薩の境地〕を得て、「行者は諸仏の」目の前で「汝は将来、必ず仏となるのだ」という」予言を授かる（授

記）のである。

このような者を上品中生の者というのである。

〔上品下生〕

〔次に〕 上品下生の者とは「次のような人のことである」。

〔大乘経典の内容や第一義を理解してはいないけれども〕やはり因果〔の道理〕を信じ、大乘〔の教え〕を誇ることはない。「そして何よりも」ただ無上道心は発している。こうしたこと功德を振り向けて、極樂世界に往生したいと願う〔者のことである〕。

〔こうした〕 行者の命が尽きようとする時、阿弥陀仏と觀世音〔菩薩〕と大勢至〔菩薩〕が諸々の侍者たちとともに、金色に輝く蓮〔の台〕を携えて、「さらに」五百の仏の分身（化仏）を現し出し、この〔行〕者を迎えに来る。五百の化仏は一斉に手を差し伸べ〔行者を〕褒め讃えて言うのである。

〔法の子よ。汝は〕因果を信じ、大乘を誇らなかつたので」今や清らかであり、「しかも」無上道心を発して

いる。「だからこそ」私は汝を迎えに来た」と。

〔行者が〕こうしたありさまを見ると、その瞬間、金色に輝く蓮〔の台〕に座ろうとしている自分に気付く。座りおわると花が閉じ、〔阿弥陀〕世尊に付き従って、直ちに〔極楽の〕七つの宝でできた池の中に往生を遂げる。一昼夜を経て初めて蓮の花が開き、〔その後〕七日以内にしてやっと〔阿弥陀〕仏を拝見することができ。〔ただし〕仏のお姿を拝見するとはいつても、その様々な特徴については、まだ意識がはつきりせず、三七（二十一）日を経て初めてはつきりと拝見するのである。〔そしてまた極楽世界に流れる様々な〕調べが〔どれもこれも〕みなすばらしい教えを説き明かしているのを聞く。〔また〕あらゆる世界を自在に飛び回って〔それぞれの世界にまします〕み仏がたを供養し、〔そしてそれらの〕み仏がたの面前で奥深い教えを聞くのである。〔そのようにして人間世界の時間でいえば〕三小劫を経たところで、あらゆる教えを知る智慧〔百法明門〕を獲得し〔おえ〕る。〔そして〕歡喜地〔という

菩薩の境地〕に〔あつて修行して〕いるのである。

このような者を上品下生の者という。〔また以上の上品三生を〕上輩生想じやうせいしやうといい、第十四観じよしよくわんというのである。〕

〔第十五観〕

〔中品上生〕

〔統けて〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

〔中品上生の者とは〕次のような人のことである。〕

〔誰であれ〕もし衆生が五戒や八戒斎をたもち、〔あるいは〕諸々の戒じを修めて、〔もちろん〕五逆は犯さず、破戒もなければ〔その罪の報いによつて〕苛まれることもないとしよう。〔その者が〕こうした善行を振り向けて、西方極楽世界に往生したいと願う。〔その者の〕命が尽きようとする時、阿弥陀仏は諸々の出家修行者〔比丘〕とともに侍者に取り囲まれて、金色の光を放ちながらその者のところにやってくる。〔そして一切は〕苦・空・無常・無我であると説き示し、〔出家すると諸々の苦しみから離れることができる〕と〔その功德を〕称讃するのである。〔その〕行者は〔こうしたことを〕

見〔聞きし〕終えて、心底歡ぶ。〔そして〕自分の体を見るに蓮華の台に坐っている。〔そこで〕長跪して合掌し〔阿弥陀〕仏に礼拝する。〔すると〕その頭を上げないうちに、極樂世界に往生し、〔いつの間にか閉じていた〕蓮華はすぐさま花開くのである。〔その〕花が開く時、〔極樂世界の〕様々な調べが四諦を誦い上げているのを聞く。まさにその時、阿羅漢という覚りの境地に到達する。〔それはそのまま〕三明・六通¹¹¹があり、八解脱¹¹²を体得している〔ことなの〕である。

このような者を中品上生の者というのである。

〔中品中生〕

〔次に〕中品中生の者とは〔次のような人のことである〕。

〔誰であれ〕もし衆生が一昼夜の間、八戒斎をたもち、あるいは一昼夜の間、沙弥戒をたもち、あるいは一昼夜の間、具足戒をたもって、〔それぞれ〕完璧に修める。こうしたことの功徳を振り向けて、極樂世界に往生したいと願う。戒という香りが〔身に〕染み込ん

でいるので、このような行者は命が尽きようとする時、

阿弥陀仏が諸々の侍者とともに金色の光を放ち、〔侍者が〕七宝でできた蓮華〔の白〕を持って行者の前にやって来るのを見る。〔その時、〕行者が耳を傾けると虚空に『善良なる者よ。汝のような善人は、〔過去・未来・現在の〕三世の諸仏の教え通りにして〔生きて〕きたから、私は汝を迎えに来たのだ』と褒め讃える声がかたまたまする。行者が〔ふと〕我が身を見てみると蓮華〔の台〕の上に坐っている。〔すると〕蓮華はたちまちに閉じ、〔そのまま〕西方極樂世界に生まれて、宝の池の中で七日間を過ごす、蓮華は初めて花開く。蓮華が開くと、

〔行者は〕目を開き、合掌して〔阿弥陀〕世尊を称讃する。〔そして極樂世界で〕教えを聞くと歡びが湧き起り須陀洹〔という境地〕に至る。〔そうして〕半劫を経たところで阿羅漢となるのである。

このような者を中品中生の者というのである。

〔中品下生〕

〔次に〕中品下生の者とは〔次のような人のことであ

る。

男であれ女であれ善良な人々が「これまで仏教に出会うことがなかったけれども」、父母に孝行を尽くし、また博愛の精神を発揮してきたとしよう。この人は命が尽きようとする時に、仏教へと正しく導く人が自分のために阿弥陀仏の「極楽」世界の安らいだありさまを縷々説いてくれたり、また法蔵比丘「が建てた」四十八願¹¹⁵を説いてくれるのに「初めて」出会う。「そして」この説法を聞き終えてそのまま命が尽きる。たとえば肉体を鍛え上げた者が「まるでボクサーのような俊敏さで」肘を曲げ伸ばしするほど「短い」間に、たちまち西方極楽世界に生まれるのである。生まれてから七日を経たところで、観世音「菩薩」と大勢至「菩薩」にお目にかかり、教えを聞いて歓びが湧き起こる。「その後」一小劫を経て阿羅漢となる。

このような者を中品下生の者といい、「また以上の中品三生を」中輩生想といい、第十五観というのである。」

(第十一観)

(下品上生)

「続けて」釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。「(以上のように)善人が往生する一方で悪人もまた往生する。そのうち」下品上生の者とは「次のような人のことである」。

数々の悪業を重ねてしまっている。「ただし、その者は」大乘經典を誹謗すること「(だけ)」はないが……¹¹⁷。こうした愚か者は悪業を重ねるばかりで、少しも恥じ入ることがない。「その者は」命が尽きようとする時になつて、仏教へと正しく導く人「善知識」が「自分の」ために諸々の大乘經典の経題を讀ませてくれるのに出会う。そうした諸々の經典名を耳にすることによつて、千劫にわたつて「積み重ねてきた」極めて重大な悪業「による報い」が取り除かれる。さらにまた「その」智者は「その愚か者に」合掌させて指を組ませ、「南無阿弥陀仏」と称えさせる。「阿弥陀」仏の名を称えるので五十億劫の間、生死を繰り返さねばならない罪「の報いさえも」除かれるのである。

その時、彼の〔阿弥陀〕仏は即座に〔自身の〕化仏

と觀世音の化〔菩薩〕と大勢至の化〔菩薩〕を遣わす。〔そ

の〕行者の前に到つた〔彼らは、その者を〕褒め讃えて〔一様に〕言う。『善良なる者よ。汝は〔阿弥陀〕仏の名を

称えたので諸々の罪〔の報い〕が消滅し、私が汝を迎えに來たのである』と。このように告げ終えると、行者は即座に化仏〔から発する〕光明がその室内に満ち

満ちるのを見る。〔そしてそれを〕見たとたんに歡びが湧き起こり、そのまま命が尽きる。〔それから〕宝蓮華に乗って、化仏に付き従つて〔極樂世界の〕宝の池の中に生まれる。七七〔四十九〕日を経たところで蓮華は初めて花開く。〔その〕花が開くと大悲觀世音菩薩と

大勢至〔菩薩〕は大いなる光明を放ちながら、その者の前に留まって〔その者の〕ために奥深い十二部經を説かれる。〔その者が〕聞き終ええると〔その教えを〕確

信し了解して無上道心を発すのである。〔その後〕十小劫を経たところで、あらゆる教えを知る智慧〔百法明門〕を獲得〔し終えて〕初地〔という菩薩の境地〕に入る

ことができる。

このような者を下品上生の者というのである。

仏名と法名を聞くことができ、さらに僧名をも聞く。〔つまり〕三宝の名を聞いて、そのまま往生できるのである。』

〔下品中生〕

〔次に〕釈尊が阿難と韋提希に仰せになつた。

『下品中生の者とは〔悪人のうち、次のような人のことである〕。

五戒、八戒、具足戒を破る人がいる。〔しかも〕こう

した愚か者は教団の物を掠め、教団に供養された物を盗み取り、欲にかられて布教し、〔それでいて〕恥も外聞もない。〔このような〕様々な悪業が、おのずと〔姿

や立ち居振る舞いに〕現れ出ている。これほどの罪深き者は、悪業の報いとして必ずや地獄に墮ちるはずである。

〔その者の〕命が尽きようとする時に、地獄で〔燃え盛っている〕様々な炎が一気に迫り来る。〔その時、そ

の者は) 仏教へと正しく導く人(善知識)に逢う。(仏教へと正しく導く人は) 大いなる慈悲をめぐらし、(その者の) ために阿弥陀仏に具わる十種の智慧によるすぐれたはたらき(十力威徳)を説き、詳しく彼の(阿弥陀) 仏の光明に具わる強大な力を説き、また戒と定と慧と解脱と解脱知見(という覺りの境地)を称讚する。(仏教へと正しく導く人の言葉を) この者が聞き終える

と、八十億劫もの間、生死を繰り返さねばならない罪(の報いさえも) 除かれ、(迫り来る) 地獄の激しい炎は心地よい涼風となつて、天界に咲く諸々の花々を舞い降らす。どの花の上にも化仏(化)菩薩が乗つていて、この者に手を差し伸べて迎え摂る。「すると」 あつという間にそのまま(西方極楽世界に) 往生する。「そして、その」 七宝の池の蓮華(の蕾) の中で六劫(という時間を) 過(こ)して、蓮華はようやく花開く。花が開く時に、觀世音(菩薩)と大勢至(菩薩)は聖なる響き(梵音声)でその者を安らかに和ませ、その者のために大乘の奥深い(教えを説いた) 經典を説き聞かせる。(その者は)

この教えを聞き終えると、直ちに無上道心を発するのである。

このような者を下品中生の者というのである。」

(下品下生)

〔次に〕 釈尊が阿難と韋提希に仰せになった。

「下品下生の者とは〔次のような悪人のことである〕。

ある人が不善の業である五逆や十悪を犯して、(その他にも) あらゆる悪事に手を染めている。このような悪人は悪業を犯したのために、必ずや(地獄・餓鬼・畜生の三つの) 悪しき境涯に墮ちるのである。〔そこで〕 とつともなく長い時間を過(こ)して、しかも果てしなく苦しみ続けるのである。(ところが) このような悪人が、命が尽きようとする時になつて仏教へと正しく導く人(善知識)に逢う。〔そしてその人は悪人を〕なだめすかし、その者のために、えも言われぬすばらしい教えを説き仏に想いを馳せさせようとする。(しかし、) この人は苦しみに苛まれて仏に想いを馳せる余裕すらない。〔そこでその〕 仏教へと正しく導く人が、〔汝、仏に想いを

馳せることができないなら、無量寿仏と称えなさない。」と告げる。そのように心の底から「救いを求めて」声を絶やすことなく、十念欠けることなく『南無阿弥陀仏』と称える。

仏の名を称えると、一念称えるごとに八十億劫もの間、生死を繰り返さねばならない罪（の報いさえも）取り除かれる。「そして」命が尽きようとするその時、まるで太陽のように「眩い」金色の蓮華がその人の前に現れて、一瞬の間に極楽世界に往生することができ、蓮華の中で十二大劫（という時間）を丸々過すこと、蓮華はようやく花開き観世音（菩薩）と大勢至（菩薩）の大悲あふれる御声で、その人のために諸法実相と除滅罪法を詳しく説き明かす。聞き終えらると「その者は」大いに喜び、まさにその時、菩提心を発す。

このような者を下品下生の者といい、「以上の下品三生を」下輩生想といい、第十六観というのである。」

（得益分）

〔さて釈尊は〕以上のことをお説きになった。その間、

韋提希と五百人の侍女たちは釈尊の説法を聞き、適宜に極楽世界の広大ですぐれたありさまを見て取った。

〔そして阿弥陀仏と〕観世音・大勢至の二菩薩（のお姿）を見奉ることができると、「韋提希は」心に飲びが生まれ、「かつてないことだ」と感激して、目から鱗が落ちるような境地を開き、無生忍（という覚り）を得たのである。〔また〕五百人の侍女は、この上ない完全な覚りを求める心を発し、彼の〔阿弥陀仏の極楽〕世界に生まれたいと願った。釈尊は〔彼女たち〕一人一人に「汝らは彼の極楽世界に」必ずや往生するはずだ。彼の〔極楽〕世界に往生した後には諸々のみ仏が目の前に在す境地（諸仏現前三昧）を得る」との予言をお与え（授記）になったのである。〔また会座に連なつた〕無量の天界の神々は無上道心を発したのである。

（流通分）

〔すると〕その時、阿難はすかさず自席から立ち上がった前に出て、釈尊に〔次のように〕申し上げた。

「世尊よ、〔今、説き示された〕この経をどのように

名付けたらよいのでしょうか。「また」この教えの肝要をどのように理解し、心に刻んでおいたらよいのでしょうか。」

釈尊が阿難に仰せになった。

「この経を『観極楽国土無量寿仏観世音菩薩大勢至菩薩』と名付けよう。あるいは『淨除業障生諸仏前』とも名付けよう。「阿難よ」汝は「この経を」理解し心に刻み、「決して」忘れてはならない。

これ「まで説いてきた」精神集中（三昧）を實踐する者は、今生の身で無量寿仏と偉大なる「観世音・大勢至の」二菩薩を見奉ることができぬ。「また」もし男であれ女であれ善良なる人々が、ただ単に「無量寿」仏の名と二菩薩の名を耳にするだけでも、無量劫もの間生死を繰り返さねばならない罪「の報いさえ」除かれる。ましてや「無量寿仏と二菩薩を」憶念すれば、「さらに多くの罪の報いが除かれるのは」言うまでもない。よくよく知っておけ。もし念仏する者は、この人こそが「煩惱多き」人々の中に「咲く、汚れなき」白蓮

華^華「のよう」である。「そして」観世音菩薩と大勢至菩薩がその人のすぐれた友（勝友）となるのである。「未来には」覺りを開く座に坐るべく、諸仏の家系に連なるのである。」

「そして最後に」釈尊は阿難に仰せになった。

「汝、「今、私が説き示した」この教えをしつかりと胸に刻み込め。この教えを胸に刻み込めとは、無量寿仏の御名を胸に刻み込め、ということに他ならない。」

釈尊がこの言葉を説き終えると、目連尊者と「私」阿難、そして韋提希たちは釈尊がお説きになった「お言葉」を聞いて、「誰もが」みな大いに歓んだのである。
〔耆闍会〕

それから釈尊は空中を歩いて、耆闍崛山にお帰りになった。

そして「私」阿難は「耆闍崛山に集っていた」大衆のために以上の「王舎城での」出来事を述べたのである。「その場にいた大比丘衆や諸菩薩はもちろん」数限りない神々や龍神、夜叉もまた釈尊がお説きになった「教え」

を聞いて、「誰もが」みな大いに喜んで釈尊を礼拝して立ち去ったのである。

仏説観無量寿經

※本現代語訳の底本は『浄土宗聖典』第一卷収載の訓読であり、注記中では「聖典訓読」と表記する。また「原文」は同聖典収載の漢本本文を指す。

※訳文中の「」は訳者による文章の補いを表わし、「」は言語の指示や換言、補足説明などを表わす。なお「第一観」などの見出しは便宜上の挿入である。

- 1・『観無量寿經』『無量寿觀經』『観無量寿仏經』という經典名が録録上存する。とりわけ『無量寿觀經』という經典名について善導は『觀經疏』(聖典二・六〇九/淨全二・上三・下)において「仏」「説」「無量寿」「觀」「經」「二卷」とに区切って注釈を施している点が留意される。
- 2・原文では「宋元嘉中」であるが「正藏本」などでは「宋西域」となっている。
- 3・梁僧祐撰『出三藏記集』(五一〇年)〜五一八年成立)では失訳(翻訳者不明)と記されている(正藏五五〇・三・上参照)。梁慧皎撰『高僧伝』(五一九年成立)中の「羅良耶舎伝」には「觀經」訳出の記事がある。ただし経題は「無量寿觀」となっている(正藏五〇三・四三・下参照)。
- 4・羅良耶舎の名前については「高僧伝」に「時称」と意訳されていることから、その原語が「カウラヤヤス」(梵語 Kaurayasa)であったと推測される。
- 5・經典は一般的に釈尊在世中の教説を、釈尊入滅直後に行われた聖典編纂会議(結集)において阿難が誦出したものという形式を採っている。もちろん「觀經」もこの形式を踏襲している。ただし「觀經」は王舎城内における釈尊の教化を内容としつつも、その直後に説法の場合を着開闢山に移して釈尊の前で阿難が再現した經典と理解されている。これを善導は「一經一会と位置付けるが、それに従えば「觀經」は①王舎城内における釈尊の説法を、②阿難が着開闢山において再現し、③そのことを釈尊入滅後の經典編纂時に阿難が今一度再説したものと云える。このことから「觀經」は阿難によって釈尊在世中と釈尊滅後の二度にわたって説かれたことになる。
- 6・原文では「大比丘衆」「大」には多岐にわたる解釈が施されているが、ここではひとまず「きわめてすぐれた」と訳出した。詳しくは義山『隨聞講録』(淨全一四・五四一・下)を参照。
- 7・原文では「文殊師利法王子」とあるが、ここでは馴染み易さに配慮して「文殊菩薩」と訳しておく。ちなみに「法王子」とは、「法王(仏)の位を継承する者」の意味である。
- 7・いわゆる友達関係ではなく、阿闍世にとってはコンサルタントといっ

た設定であろう。

8・原文では「調達」であるが、「観経」には「提婆達多」という訳語もあり、「提婆達多」の方がより原語に近いことから、本訳では「提婆達多」に統一して翻訳する。

9・この間の経緯については、善導『観経疏』（聖典二・三八〇―四四〇／浄全二・二七―上―一九・下）に詳しく注釈されている。

10・酥とは牛の乳を煮詰めてできた煉乳状のもの、あるいはバター状のものか。蜜は蜂蜜と考えてよい。酥蜜はおそらく酥に蜜を加えて味を調えたもの。

11・原文では「大目犍連」とあるが、ここでは馴染み易さに配慮して「目連」と訳しておく。なお目連はこれ以降王宮会まで立ち会っている。これについては、袖山榮輝『観無量寿経』の教化対象Ⅱ阿難（水谷幸正先生古稀記念論集 佛教教化研究）（思文閣出版）1160頁を参照。

12・ここではいわゆる「友達関係」の意味ではなく、目連が王舎城の王族の出身であることから頻婆娑羅王とは親類であり、出家後には一族の師とされている関係をさす。義山『随聞講録』（浄全一・四・五四七・下）を参照。

13・八戒とは、特定の日に一昼夜に限り在家信者がたもつ戒。内容については諸説あるが、『観経疏』（聖典二・四六〇―四七〇／浄全二・二二・上）によれば不殺生・不偷盗・不行姪・不妄語・不飲酒・不得脂粉塗身・不得歌舞唱伎及往觀聽・不得上高大牀の八項目からなる。善導の戒律観については今後の検討課題として注目される。

14・原文は「沙門」。

15・月光は諸注釈によるもその出自は不明である。原文から見るに優秀な家臣であったことのみが窺える。

16・阿闍世の異母兄。『観経疏』（浄全二・三三・上）を参照。また釈尊や仏弟子の病を治すなど名匠として知られている。

17・原文は「毘陀論經」。従来ウエータと訳されているが、いかなるウエータか確認できないので、あえて「バラモンたちの言い伝え」と訳す。

18・原文では「二万八千」とあるが、ここでは「數多」と訳す。

19・善導は『観経疏』（聖典二・五二一―五二五／浄全二・四・上）で月光と善婆が阿闍世を追放しようとしていることについて、阿闍世が母殺しの大罪を犯すようならば①城外に追放しなければならぬこと、②国外に追放しなければならぬこと、③二義があるとしている。また月光と善婆が城を出て行くという理解もあり得る。

20・原文は「仏日」。善導『観経疏』によれば「太陽が昇ると闇を除くように、仏の智慧は無明の夜を明るくする」（聖典二・六〇〇／浄全二・二七・下）との譬えであるという。文脈上、ここでは釈尊に対する呼びかけ。

21・原文は「淨業成者」とあるが、ここは読み方および解釈に種々あり、善導『観経疏』の所説（聖典二・六四〇／浄全二・二九・下）を参照して翻訳を施すこととする。なお「者」については「…のだ」と強調表現として訳す。

22・原文は「淨業」。

23・十善業とは不殺生・不偷盗・不邪姪・不妄言・不綺語・不兩舌・不惡口・不慳貪・不瞋恚・不邪見の十種の業のこと。

24・通常、無生法忍の階位は第八地で聖者として位置付けられるが、善導は『観経疏』（聖典二・七〇一／浄全二・三三・上）で喜忍（心生歡喜・悟忍（廓然大悟・信忍（十信中の忍）という三忍の内容を有する「十信中の忍」であると設定。しかも「十解や十行以上の階位に位置する忍ではない」と説示し、大変に低い階位として設定している。

25・『観経疏』（聖典二・三三四／浄全二・二二・上）によれば生苦・老苦・病苦・死苦の四苦に愛別離苦を加えたもの。

26・漢字の原意は儀式や軍隊を指揮する際に用いる旗、形は筒状で竿の先から垂らすもの。ただしここでは支柱としての役割が託されているのであろう。

27・義山『随聞講録』（浄全二・四・五八四・下）を参照。

28・善導『観経疏』（聖典二・八五〇／浄全二・三九・上）を参照。

29・義山『随聞講録』（浄全二・四・五八九・上）を参照。

30・義山「随聞講録」(浄全二四・五九〇・上)を参照。

31・善導は「観経疏」(聖典二八八)浄全二四〇・下四一・上で七重について、①一本の樹が、根が黄金、莖が紫金、枝が白銀、小枝が珊瑚、葉が珊瑚、花が白玉、果実が真珠でできており、これら七宝が相互に輝きあつて四十九重もの輝きを放つ場合、②一種類の宝玉で一本の樹ができている場合、③二種類や三種類や四種類や無数の宝玉で彩られた樹木がある場合を挙げ、「七重」について七宝をはじめとする宝玉と注釈している。なお、古代インドにおける「7」は数量を表すほかに、完全性・完璧性といった意味内容を有して総体・全体概念に等しく、さらには無限定性・超絶性を意味するという。(松壽誠達「古代インドの宗教とシンボリズム」大正大学出版会 2006, 347 参照)

32・聖典訓読では「作せ」と命令形になっているが、主語との整合性を鑑みこのように訳した。

33・梵語 *yojana* の音写。距離の単位。その語義は牛に荷車を曳かせて一日に移動する距離、あるいは帝王が一日に行軍する距離といわれている。今日、「俱舍論」の記述を基準に、一由旬は凡そ 7.5km 程度と説明される場合が少なくないが、それは諸説ある中の一説に過ぎない。森草司、本澤綱夫「由旬 (yojana) の再検証」(原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 [6] 中央学術研究所 2002) は由旬の実際値を算出し、うと試みるが、その動機は由旬に諸説があつて定義付けできないことが仏伝研究の妨げになっていることによる。それはインドにおける長さの単位の換算、ならびにその中国の単位への換算に諸説があることに起因するのである。両氏は膨大な諸資料を精査の上、一応の結論を導くが、それでも二つの基準 (6.2km, 7.5km) が示されている。とはいえ、その結論を「観経」に適用できるか否かは、「観経」の成立問題も踏まえると即座には判断できない。ちなみに義山「随聞講録」(浄全一四・五九一・上)によれば、「浄土の依正二報はその大きさを本来数値で計量することができないが、行者の観想における指針として、ひとまず数値に示すのだ(取意)」という。なお「観経」第九観の「那由

他恒河沙由旬」という用例は他に類を見ず、またその由旬が具体的にどのような距離数を指示するかは不確定である上、恒河沙も無限を示す以上、その具体的な距離数を算出することはそぐわない。そればかりか經典編纂者が文脈上、実際のところ具体的な距離数を必要としていたのかさえ疑わしい。従つて訳文では距離を表す単位としての「由旬」をそのまま用いることとした。

34・善導「観経疏」(聖典二九〇)浄全二四一・下を参照。なお義山「随聞講録」(浄全一四・五九一・上)もこの説を受けている。

35・梵天という神が居住する宮殿のこと。梵天とは欲望の世界を離れた神々の中の最下層(色界初禪天)であり、そこに大梵天、梵輔天、梵衆天の三天がある。そのうち大梵天が最上位に位置するので、これを梵天王と呼ぶ。

36・義山はこの釈迦毘楞伽摩尼宝について「釈迦毘楞伽とは摩尼の名」(浄全一四・五九一・下)であると注釈したうえで、「宝炬陀羅尼經」(「大法炬陀羅尼經」大正蔵二・六八一・下)を引用してその色が「純金色」であること、また「宝篋經」(「大方廣宝篋經」大正蔵四・四六八・上)を引用してこの宝が「帝釈天の首にあり、三十三天を照らしている」ことを紹介している。

37・義山「随聞講録」(浄全二四・五九二・上)下を参照。

38・義山「随聞講録」(浄全二四・五九二・下)によれば「徳瓶」と呼ばれるそこから種々の物が湧き出でる。なお原文の「帝釈瓶」という用例は他に管見が及ばない。

39・原文は「三千大千世界」。

40・善導「観経疏」(聖典二九二)浄全二四二・下によれば①清浄微妙②不臭③軽④冷⑤軟⑥美⑦飲時調適⑧飲已無患の八つの徳性を具わっている。

41・原文を読む限りでは水が宝玉でできていると理解せざるを得ない。因みに善導「観経疏」(聖典二九二)浄全二四二・下)は、池の岸が宝玉でできていて、この宝玉が池の水に映り込んでいると理解している。

42・義山「随聞講録」(浄全一四・五九八・上)を参照。

43・原文では「脈有」正藏本では「一脈有」とあるのが、このように補った。
44・現代の数の単位に換算すれば10京 \times 10の17乗に相当する。ただし億について異説がある。

45・「観経疏」(聖典二九九/浄全二四六・上)を参照。

46・原文は「二台」とあるが、台は一個であり、聖阿「伝通記株鈔」(浄全三三七五・上)にならぬ義山も観徹の「合讚」も台を一個の存在と理解している。

47・善導の注釈(聖典二二〇一/浄全二四七・上)を参照としつつ「法界身」をこのように訳しておく。

48・仏や転輪聖王が見える三十二のすぐれた身体的特徴。内容については経論によって異説がある。頭頂の肉髻や手の水かき、足の裏の千輻輪相などが知られている。

49・仏や菩薩に貝むる好ましい身体的特徴。三十二相と同様に経論によって異説がある。義山「随聞講録」は、第九観の注釈において、法然の取意として、「相とはこれ、好の大なるなり。好とはこれ、相の小なるなり」(浄全二四六・一五・下)と述べる。

50・義山「随聞講録」(浄全二四六・九上)によれば、像観中であるが「彼仏」は第九観の真身を指す。つまり像想を手掛かりとしつつ、真仏を感得するということであろう。

51・聖典訓読では「聞かん」とあり、推量の助動詞「む」が付されているのでこのように訳す。

52・原文は「修多羅」となっている。「経」を意味する梵語の音写。

53・原文は「若有合者」であるが、ここでは正藏本に従って「若與合者」と読んだ。

54・聖典訓読では「得ん」とあり、推量の助動詞「む」が付されているのでこのように訳す。

55・原文は「如百千萬億夜摩天閻浮檀金色」となっているが、閻浮檀金は夜摩天に存在し得ないからこう訳しておく。

56・エジャートンの *ESD* (仏教混淆梵語辞典) では「梵語 *manu* の代

替」であるとす。 *manu* についてアプテの梵英辞典を見ると、10万あるいは100万あるいは1千億と記されていて、「観経」がいったいどの数値を *manu* として認識していたかはまったく手掛かりがない。ちなみにチベット語で1千億を意味する語 *kyang khing* は、梵語の *manu*、*manu*、*brahna* (10万、あるいは10兆) の訳語として用いられている。

いずれにしても、数量を限定するための表現として用いられているのではなく、数量に限りがない浄土の依正二報をあえて表現するために用いられているのだろう。なお義山「無量寿経随聞講録」(浄全一四三二一・上)では那由多について「非數量を踰す」と良忠の釈を紹介する。

57・「恒河」はガンジス河のことで、「沙」は水辺の砂を意味する語。數量の途轍もなく多く数え切れないことをガンジス河の水辺の砂の数に譬えている。ちなみに日本では「塵劫記」などで数の単位として組み入れられた。

58・この「那由他恒河沙由旬」という表現は、その前に具体的な数詞が付いているものの、要は想像を絶するほどの数の大きさを表現したかったのだろう。

59・ちなみに慧遠は「観経義疏」(大正蔵三七・一八〇・中)において「四大海水、合して三十三万六千由旬」と注釈し、義山もこの理解を受けている。

60・化仏は分身としたが、化身なので本来はマヤーに近い映像的な存在かもしれない。しかし、何らかの働きを具えているものと理解できる。原文は「有」のみであるが、この化作を強調するために「浮かび上がっている」という表現をあえて用いた。

61・善導はこの箇所を念仏を「専念弥陀名号」と理解している。善導「観経疏」(聖典二一〇五・一〇六/浄全二四九・上)を参照。

62・原文では「従一相好入」となっていて「入」に「はじめる」という語義はないが、ここでは前後の文脈からこのように解釈しておきたい。

- 「入」のもともとの語義は「外から内に移動する」や「納」や「得」などである。
- 63・義山『随聞講録』（浄全一四・六二・上）は往生の授記と成仏の授記という二義の解釈を行っている。ここではひとまず「成仏の授記」と取っておいた。
- 64・三十二相の一つで、鳥瑟風沙（うしつにしや）ともいう。仏の頭上のごんもりとした一段高い部分。頭の肉が隆起しているとも、骨が隆起しているとも言われる。
- 65・義山『随聞講録』（浄全一四・六三・上）では仏光で光が最小限しか見えていないと解説している。
- 66・聖典訓読では義山および大雲系統の読みに従い、「五百の化菩薩有り。無量の諸天を以つて侍者とせり」と読む。ただし深劬などのように「五百の化菩薩と無量諸天有りて、以つて侍者とせり」とも読むこともできる。
- 67・原文「道」は境涯であるが、意味を取つて「世界」と訳す。
- 68・原文は「無量無数百千」とあるが意を取つてこのように訳す。
- 69・原文は「变现自在」とあるが意を取つてこのように訳す。
- 70・漢文上、この比喩の一文は非常に読み取りにくく、また比喩自体にも何らかの象徴性があるものと思われるが、諸注において具体的な意味付けを見出すことができない。また文脈上、比喩の対象が「化仏・化菩薩」なのか、後文の「有八十億光明」か、解釈が分かれていて判じがたく、今は善導に従つて「化仏・化菩薩」にかけ、義山に従つて□内の表現を補った。ただしこの場合、後文の「有八十億光明」の主語が明示されていないという問題が残る。また「譬」を「譬」とする異本もあるが原文に従った。
- 71・義山『随聞講録』（浄全一四・六二・上）を参照。
- 72・この理解は義山『随聞講録』（浄全一四・六二・下）に従う。
- 73・原文では「金剛摩尼」・「華嚴経」や密教経典では一語と読み取れるが、ここでは義山引用の元照の所説に従い二語と解す。
- 74・原文では「布散一切」であり正藏中では「観経」のみの用例であるが、
- 75・これは実に読みにくい箇所であり、意味を取りこのように訳しておくこととする。
- 76・原文は「亦合明了」。ここでは正藏本（含脚注）の「悉合明了」を考慮した。
- 77・原文は「面」であるが、ここでは義山の「差渡し」という注釈を受けてこのように訳しておく。
- 78・この解釈は善導『観経疏』（聖典二一〇九／浄全二五一・上）によるものである。
- 79・原文では「以智慧光」となっているが、無辺光と智慧光との関わりについては善導の所説（聖典二一〇〇／浄全二五一・上）を参照して、便宜上このように補っておく。
- 80・一般的には「得無上力」までも使役「各」を受けて読むべきであろうが、ここでは聖典訓読や善導『観経疏』（聖典二一〇〇／浄全二五一・上）の指示に従いこのように訳すこととする。
- 81・義山『随聞講録』（浄全一四・六二・上）を参照。
- 82・金光仏刹と光明王刹については諸経典に用例を見出すことができません。所在地を判断できない。ただし文脈上、極楽世界を中心と見て推測すべきであろう。
- 83・原文は「苦衆生」。善導は『観経疏』（聖典二二二／浄全二五一・下）五二・上）で浄土における苦衆生について、階位の低い菩薩が高い菩薩を見て、早くそのようになりたいと望むことが浄土での苦であると説明している。
- 84・原文は「見此事時」とあり時制の判断が困難なためこのように訳しておく。
- 85・原文は「当起自心」だが「自心」の意味が明確でないと思われ、当研究班では翻訳不能である。この箇所を「自往生想」とする善導の解釈（聖典二二二／浄全二五一・下）を踏まえこのように訳しておく。
- 86・通常、積尊の教えを、その内容・形式によって十二に分類したものを

十二部経というが、義山は、ここでの十二部経は、浄土の三部経を指すと解する(浄全一四・六二四・下)。

87・この「普観想」は何故に「普観想」ではないかは検討を要する。

88・義山「随聞講録」(浄全二四・六二五・上)を参照。

89・義山はこの観音と勢至を化身と読むが原文ではそこまで読み取りにくい。

90・ここでは無量寿仏の姿を強調するためにこのよう訳しておく。

91・ここで何故に「阿弥陀仏」と表記されているかは今後検討を要する。

92・一丈の具体的な長さについては、中国においては時代によって定義が異なる。ついでには、ここでは数値を示さない。ちなみに現代日本では一丈は十尺、一尺は約30cm。

93・善導によれば第十三観までが草提希の要請によって釈尊が説き示した内容であるのに対し、この第十四観以降は釈尊が自らの意志によって説いた教である。従って、ここから釈尊のスタンスが転換するので、「さて」と補った。

94・なお、この訳文は聖典訓読とやや読みを異としているが、善導の理解(聖典二・一九〇/浄全二・五五・下)を考慮して、ここではこのように訳しておく。

95・仏・法・僧の三宝と、戒と施と天を念ずることと一般的に解き示される。ただし善導(聖典二・二三一〜二三三/浄全二・六一・下〜六一・上)は一部の内容について独自の解釈を施している。

96・原文では「一日乃至七日」となっているが、義山「随聞講録」(浄全一四・六五四・上)はその意味を「上尽二形」(取意)と読み込んでいる。従って「三」を附して継続の意を表した。

97・義山「随聞講録」(浄全一四・六五五・上)などにより、声聞を比丘の言い換えと理解する。

98・善導「観経疏」(聖典二・二三三/浄全二・六一・上)によって補った。

99・義山「随聞講録」(浄全二四・六五九・下)参照。

100・聖典訓読では「大衆と眷属」と読むが、ここでは義山に従って「大衆眷属」と読んでおく。

101・漢文上、紫金台は阿弥陀仏が持つっていると読むのが妥当である。しかし、當麻曼荼羅等の図像では観世音菩薩が紫金台を持っており、解釈としても観世音菩薩が紫金台を持っているとするほうが大勢を占める。

102・「伝通記」(浄全二四〇九・上/大正蔵五七・六五九・上)および義山には「我来迎汝」とあり、我を阿弥陀仏と聖衆を指すとする。

103・義山「随聞講録」(浄全一四・六六〇・下)を参照。

104・前述の「紫金台」に対する義山の註(浄全一四・六六〇・上)を参照。

105・義山「随聞講録」(浄全一四・六六一・下)を参照。

106・「俱舍論」(大正蔵二九・六二・中)によれば二十小劫が一中劫、八十小劫が大劫となる。一大劫は生成破滅を繰り返す世界にあって世界の生成から次の世界の生成にいたるまでの期間。したがって一小劫は、その八十分の一。

107・善導は「観経疏」(聖典二・一三七/浄全二・六三・下〜六四・上)で「亦」を釈して、信じることもあれば信じないこともあるとしている。また人の心は善心がしばしば退転し悪しき心が起こるから、人は因果の道理を深く信じることができないとしている。

108・義山「随聞講録」(浄全一四・六六四・下)を参照。

109・善導によれば、ここからは観想の修行を説くわけではないので、以下(修行)とは補わない。

110・義山「随聞講録」(浄全一四・六六六・下)によれば、諸戒とは出家の諸戒のこと。

111・六通とは六神通ともいい、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通の六種の超人的な能力のこと。このうち宿命通・天眼通・漏尽通を三明という。

112・八種類の願想によって貪りを離れて得る解脱のこと。

113・善導「観経疏」(聖典二・一四一/浄全二・六六・上)を参照。

114・善導「観経疏」(聖典二・一四一/浄全二・六六・上)を参照。

115・唐僧觀詠「無量寿経」を前提とする。

- 116・「壮士屈伸臂」という原文から、ボクサーがジャブを打つ姿を想像した。
- 117・「雖」は善導の理解（聖典二・二四四／浄全二・六七・下）に従う。
- 118・原文の文脈で言えば、韋提希と五〇〇人の侍女は第十六観説示終了後に極楽などを見たことになるが、善導は「観経疏」（聖典二・一五〇／浄全二・七〇・上／下）において、この「応時即見極楽」の時点を序分のいわゆる「光台現国」とし、また「得見仏身及二菩薩」の時点を第七観冒頭としている。善導の注釈を反映しつつ、原文の時制と合わせ、こう訳しておく。
- 119・「観経」諸説の「無生忍」をめぐる諸問題があり、詳しくは柴田泰山「善導『観経疏』における韋提希論」（『三・康文化研究所年報』37（2006））を参照されたい。
- 120・善導「観経疏」（聖典二・二五二／浄全二・七一・上）で、原文の「分陀利華」を注釈して、分陀利について①人中好華②希有華③人中上上華④人中好華の四種に、華については⑤祭華、分陀利華に喩えられる念仏者について⑥人中好人⑦人中妙好人⑧人中上上人⑨人中希有人⑩人中最勝人とする。なおこの⑥～⑩は後に「五種の嘉譽」（『選択集』第十一章）と称され誓号の典拠となっている。

【平成20年度】研究活動報告

開教研究

○国内開教

【研究目的】

過疎に関する基礎的情報、および過疎地域における寺院の状況を調査することを目的とする。

【研究進捗状況】

まず「過疎」とは何かを理解するため、官公庁などによる過疎に関する基礎的情報を収集した。そのうえで過疎と寺院の関連を探るため、和歌山教区の過疎地域における寺院、兼務寺院の実態を把握するための調査を行った。和歌山教区寺院の調査で明らかになった点のうち、①兼務寺院の経済的実情 ②村の象徴・地域

行事の場としての寺院という位置づけの2点について、その要因を寺院成立過程にまで遡って考察する試みとして圭室文雄先生（明治大学名誉教授）をお招きして研究会を開催した。同時に浄土宗がこれまで行ってきた過疎、兼務寺院、不活動寺院への対策を把握するため、宗務庁担当者への聞き取りを行った。詳細については「研究ノート」参照のこと。

【研究会開催日と研究内容】

国内開教 第1回研究会 平成20年5月19日

第2回研究会 平成20年6月2日

第3回研究会 平成20年6月9日

第4回研究会 平成20年8月11日

第5回研究会 平成20年9月22日

第6回研究会 平成20年11月10日

第7回研究会 平成20年12月1日

第8回研究会 平成21年1月15日

第9回研究会 平成21年1月23日

第10回研究会 平成21年2月26日

第11回研究会 平成21年3月16日

第12回研究会 平成21年3月16日

第13回研究会 平成21年3月30日

*和歌山教区寺院調査 11月23日～25日

○海外開教

【研究目的】

海外開教区における准開教使希望者が受講しなければならぬ「助教師養成講座」の講座内容について、その案を作成する。

【研究進捗状況】

日本国内での「助教師養成講座」のカリキュラムを参考にして、具体的なプログラム、時間数、および使用テキストについての案を作成した。使用テキストについては、すでに出版されている英語テキストを収集し検討したうえで、該当科目、テキストの中での使用可能箇所についての検討を行った。

【作業大綱】

水谷研究員が試案を作成し、それを研究会において検討する形式をとった。

【研究会開催日と研究内容】

第1回研究会 平成20年6月23日

第2回研究会 平成20年8月25日

第3回研究会 平成20年10月27日

第4回研究会 平成20年11月17日

第5回研究会 平成21年2月16日

仏教福祉の総合的研究

【研究目的】

かつて浄土宗は、慈善救済、社会事業、社会福祉などの社会実践において、他宗に先駆けた活動を行っていた。本プロジェクトは、こういった歴史的な背景を踏まえ、毎年テーマを定めて研究を行い、それらの成果を研究誌『**仏教福祉**』掲載し刊行する。

また、浄土宗内をはじめ他宗派における社会福祉事

業及び活動を研究するためアンケート調査を実施し、データの分析作業を行っている。

【作業大綱】

本年度は、主として浄土宗を中心とした注目すべき仏教福祉活動の事例についての情報収集を行った。これは、既存の社会福祉施設のみならず、NPOや時代の要請に基づいた活動について取り上げることが目的

としたものである。

11月17日には、「仏教と人権―ハンセン病をめぐって―」と題してシンポジウムを開催した。基調講演は、邑久光明園園長牧野正直氏にお願ひし、その後長谷川匡俊研究代表の司会のもと、山本正廣・林田康順両氏を交えてシンポジウムを行った。

また、出版が遅れていた『浄土宗社会福祉施設総覧』は、本年度発刊した。なお研究成果については、『仏教福祉』第12号に掲載する。

【研究開催日及びシンポジウム、検討内容】

▼第1回研究会（平成20年4月21日）

- ① 『浄土宗社会福祉施設総覧』について
 - ② 西部の現状報告
 - ③ 平成20年度の計画について
 - ④ 平成20年度のシンポジウム
 - ⑤ 『仏教福祉』第11号について
 - ⑥ 仏教福祉事例集の事例書式の検討
- ▼第2回研究会（平成20年5月26日）

① 【講義】 仏教福祉研究班のスタッフに伝えたいこと
― 四恩学園理事長金戸述先生―

- ② 『浄土宗社会福祉施設総覧』について
- ③ 平成20年度のシンポジウムの件
- ④ 仏教福祉事例集について
- ⑤ 『仏教福祉』第11号について

▼第3回研究会（平成20年6月23日）

- ① 『浄土宗社会福祉施設総覧』の最終確認
- ② 仏教福祉事例集の件

③ 平成20年度のシンポジウムについて

④ 『仏教福祉』第11号について

▼第4回研究会（平成20年7月28日）

- ① 『浄土宗社会福祉施設総覧』の発送について
 - ② 平成20年度のシンポジウムについて
 - ③ 日本仏教社会福祉学会発表について
 - ④ 浄土宗社会福祉推進委員会の報告
 - ⑤ 『仏教福祉』第11号について
- ▼第5回研究会（平成20年9月29日）

①平成20年度シンポジウムについて

②日本仏教社会福祉学会報告

③浄土宗社会福祉推進委員会の報告

④『仏教福祉』第11号について

⑤所内報告会について

▼第6回研究会（平成20年10月27日）

①平成20年度シンポジウムについて

②社会福祉実践事例集について

③浄土宗社会福祉推進委員会の報告

④来年度の研究会について。

▼仏教福祉シンポジウム

テーマ 仏教と人権ーハンセン病をめぐるー

日時 平成20年11月17日（月）午後1時～4時半

会場 浄土宗大本山増上寺慈雲閣

【基調講演】

「ハンセン病の歴史に学ぶー隔離は本当に必要であったか？」

国立ハンセン病療養所 邑久光明園園長 牧野正直

【シンポジウム】

「浄土宗人権同和啓発の立場から」

人権同和問題啓発講師・浄土宗永禪寺住職 山本正

廣（『社会がなした病ハンセン病差別と仏教』執筆者）

「浄土宗義の立場から」

大正大学准教授 林田康順

「医療現場から見た宗教界の対応」

邑久光明園園長 牧野正直

（コーディネーター） 長谷川匡俊（本研究所客員教

授・淑徳大学学長）

▼第7回研究会（平成20年12月22日）

①書評 星野貞一郎著『日本民族の福祉文化基盤ー神

道福祉と仏教福祉ー』（担当 曾田俊弘）

②平成20年度シンポジウムの反省

③来年度の研究会について

▼第8回研究会（平成21年1月19日）

①来年度の研究会について

・研究テーマ、施設調査、公開研究会

② 『仏教福祉』 12号について

▼第9回研究会（2月9日）

① 浄土宗大辞典の項目執筆について

② 仏教福祉データベースの件

③ 来年度の研究会について

④ 『仏教福祉』 12号について

【文責者】 曾根宣雄

総合研究 総合研究プロジェクト

生命倫理の諸問題研究

【研究目的】

近年、生命そのものに対する人為的な関与が現実的な問題となっている。脳死および臓器移植、安楽死・尊厳死を含む終末期医療のあり方、クローン・出生前診断・遺伝子治療・代理母など、医学・医療技術の進

展により、生命の始まりと終わりの双方向で、生命操作の範囲が広がってきた。それに伴って、そうした人為的な操作をどこまで認めうるかという生命倫理上の問題が教化の現場に迫ってきたのである。そして、こうした問題に浄土宗教団あるいは仏教教団としていかに対処すべきか、その道筋を示すことが社会的に要

請されている。

本プロジェクトは、「いのちの始まり」から「いのちの終わり」に至るまでの、広範な生命（いのち）に関する倫理的な諸問題を抽出し、それらに対する浄土宗の視座・立場や対応について、その方向性を明らかにすることを目的としている。平成19年度までに、脳死臓器移植、尊厳死、生殖補助医療に関する浄土宗教団の見解・浄土宗教師の対応を取りまとめ、総研叢書「いのちの倫理」として刊行した（平成20年4月刊）。平成20・21年度の二年間は、いま注目を集める再生医療を取り上げ、浄土宗としての見解をまとめることを目指している。

【研究内容】

再生医療は、今後の発展への期待が大きく、かつ進展の可能性が高い分野である。とりわけiPS細胞を使用した再生医療には大きな期待が集まっているが、ここには新たな倫理的問題が内包されていると考えら

れ、今後十分に検討される必要がある。

本研究は、再生医療に関する浄土宗教団の見解・対応の方向性を検討することを目的としている。まず20年度は基礎作業として、各方面における現状および今後の動向を把握すべく調査研究を行った。具体的には、ES細胞・iPS細胞に代表される先端的再生医療技術の動向、および国内外の公的機関（メディア）や宗教団体の反応などについて調査を行った。なお国内の主要宗教団体に対しては、再生医療を中心に生命倫理問題全般への対応状況を確認するためのアンケート調査を実施、その結果は21年度に集計・分析する予定である。

本年度の調査の結果、再生医療に関しては生命倫理上の問題点が充分議論されないまま、急速に研究が進んでいる現状が確認できた。とくにiPS細胞については、世界規模で激しい研究開発競争が繰り広げられており、国内においても各省庁が主導権争いをしながら国策とも呼ぶべき強力な研究推進体制が敷かれつ

つある。こうした大勢の中、生命倫理上の問題提起すらほとんどなされていない。また、ヒトの生殖細胞から作成される点で倫理的な問題が指摘されてきたES細胞についても、アメリカで大統領交代によるドラスティックな政策転換があり、今後大きく推進されていくものと思われる。

宗教教団の対応に目を移すと、生殖細胞の利用という点では反対ないし否定的な見解が少なくないが、生殖細胞を利用しないiPS細胞に対しては明確な反対は見られず、バチカンなどは早々に賛意を表明している。しかし、生殖細胞の利用という一点を除くと、再生医療に対する宗教教団の倫理的検討は未着手の状態と言え、本格的な議論が始まるのはいま少し先になりそうな状況である。この間にも技術面では日進月歩の進展が予想され、倫理面での慎重な討議を経ないままに再生医療が実用化し既成事実化していくおそれもある。

【研究大綱】

本年度の調査研究は、各分野ごとに担当者を決め、各担当者が文献やインターネット情報からデータを収集、整理・分析した結果を研究会で報告し、問題点の抽出ならびに見解の骨子作成を参加者全員による自由討議にて行った。また、幅広く情報収集を行うために、研究所外部の研究会へも積極的に参加した。

○調査研究

以下の分野・担当者により、情報の収集および整理を行った。

* 研究統括、科学・医療技術の動向……………今岡達雄

* 国内における動向①（政府・学界・メディア等）

……………坂上雅翁

* 国内における動向②（宗教教団）……………名和清隆・吉田淳雄

* 海外における動向①（政府・学界・メディア等）

……………水谷浩志

* 海外における動向②（宗教教団）……………戸松義晴

*教義面での検討（仏教学・浄土宗学）

..... 袖山榮輝・林田康順

*生命倫理問題全般の動向把握

..... 吉田淳雄・齋藤知明・鍵小野和敬

○外部研究会への参加

本プロジェクトでは、扱う問題が広範である上に進展の速度が著しいため、積極的に外部の研究会等に参加し、情報収集や意見交換に努めている。本年度は、他教団との交流事業の一つである教団付置研究所懇話会の下部組織である生命倫理研究会を中心に、日本生命倫理学会などの研究会議へ参加した。詳細は次の通りである。

*平成20年6月5日 於・大本東京本部

教団付置研究所懇話会 第7回生命倫理研究会

..... 今岡・名和・吉田が参加

*平成20年8月28日 於・大本東京本部

教団付置研究所懇話会 第8回生命倫理研究会

..... 今岡・坂上・吉田が参加

*平成20年11月29～30日 於・九州大学

第20回日本生命倫理学会年次大会

..... 今岡が参加

*平成20年12月3日 於・日本青年館

日本宗教連盟第3回宗教と生命倫理シンポジウム「い

ま、いのちを考える―脳死・臓器移植問題をめぐって

..... 吉田が参加

*平成20年12月26～27日 於・京都国際ホテル

コルモス（現代における宗教の役割研究会）研究会

議「環境倫理と宗教文化」

..... 名和・吉田が参加

*平成21年3月14日 於・東京大学

グローバルCOE「死生学の展開と組織化」主催ワー

クシヨップ「生殖と死の生命倫理」

..... 戸松が参加

その他

浄土宗教学局より当プロジェクトに対し、第91・92

回教学高等講習会への出講要請があり、脳死臓器移植・尊厳死・生殖補助医療に関する現状と生命倫理上の問題点、浄土宗教師の対応について講義を行った。出講者は次の通りである。

*第91回（知恩院・6月20日）今岡達雄（総説）・坂上雅翁（脳死臓器移植）・吉田淳雄（尊厳死）・水谷浩志（生殖補助医療）

*第92回（増上寺・10月2日）今岡達雄（総説）・坂上雅翁（脳死臓器移植）・戸松義晴（生殖補助医療）・名和清隆（尊厳死）

また、依頼により福島教区普通講習会（平成21年2月19日）に出講、「いのちをめぐる諸問題―あなたならどうしますか？―」（出講者・吉田淳雄）とのタイトルで講義を行った。

【研究会開催日及び研究内容】

第1回研究会 平成20年4月21日

- ①本年度の研究計画について

②再生医療の倫理的問題点について

③第91回教学高等講習会への出講について

④生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第2回研究会 平成20年5月26日

①教学高等講習会での発表内容について

②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第3回研究会 平成20年6月30日

①本年度の研究目標・方法・役割分担について

②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第4回研究会 平成20年7月28日

①他教団へのアンケート素案の検討

②再生医療に関する文献について、他

③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第5回研究会 平成20年8月25日

①アンケート文案の検討

②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第6回研究会 平成20年9月29日

①アンケート文案の確認

②第92回教学高等講習会について

③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第7回研究会 平成20年10月27日

①アンケートの送付先について

②下半期の研究計画について

③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第8回研究会 平成20年12月8日

①研究成果中間報告

* i P S細胞研究をめぐる国内の動向（政府・学界・

メディア等）

②日本生命倫理学会参加報告

③日宗連シンポジウム参加報告

④生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第9回研究会 平成21年1月26日

①アンケート発送準備

②次回中間報告について

③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第10回研究会 平成21年2月23日

①研究成果中間報告

* E S : i P S細胞研究をめぐる海外の動向（政府・

学界・メディア等）

* 再生医療の倫理的問題に関する文献について

②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第11回研究会 平成21年3月23日

①研究成果中間報告

* E S : i P S細胞研究をめぐる海外の動向（宗教

教団）

* 再生医療に対する国内宗教教団の対応

②ワークショップ「生殖と死の生命倫理」参加報告

③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

【文責者】 吉田淳雄

現代葬祭仏教研究

【研究目的】

現代の葬送儀礼の実態を明らかにすることと、新たな葬制の対応を考え、浄土宗の教学・法式に対応した浄土宗的葬祭のあり方を研究している。特に、近年大きく変容している葬祭の実態と、檀信徒の葬祭に対する意識の変化を探る「現代葬祭仏教」の研究を行っている。平成17年に檀信徒を対象とした「お葬式に関するアンケート調査」に基づいて、檀信徒の宗教観を分析した。これに対して、全国寺院を対象とした「お葬式に関するアンケート調査（寺院対象）」を実施して、葬祭の実態と僧侶の意識を探り、これによって僧侶と

檀信徒との葬祭に関する意識を比較分析し、浄土宗の今後の教化の方向性を考える一助とするものであり、浄土宗的葬祭のあり方を提言することが研究目的である。

【作業大綱】

『宗報』平成20年4月号から一年間にわたって、「激変する檀信徒の宗教観 崩れゆく葬祭のこころ」を連載した。これは檀信徒を対象とした「お葬式に関するアンケート調査」を中心に、平成以降急激に変化した「葬祭の実態」と「葬祭から見える宗教観」の変容、特に「檀信徒の宗教観」をさまざまな角度から分析し

たものである。この連載は、各担当者が起草した内容を、全研究員が検討を加えて、最終的な合意に基づいて、執筆したものであり、内容に関する最終的な責任は、現代葬祭仏教研究班が負う論考である。

平成21年2月20日には、「崩れゆく葬祭のこころい
ま！ 問い直す『葬式仏教』」と題する公開シンポジウ
ムを開催し、「葬式仏教から死者供養仏教」と題する基
調講演とパネルディスカッションを行った。当日は読
売新聞の開催広告もあり、約百五十名の参加者があつ
た。また、いくつかの宗教系の新聞に講演の詳細が紹
介された。

また、これまでの檀信徒対象のアンケートに対し
て、寺院対象の「お葬式に関するアンケート調査」を
作成した。そして、平成21年3月に、浄土宗全寺院
7045ヶ寺にアンケート用紙（調査票）を郵送し、
住職あるいはお葬式を勤めている教師にアンケート調
査を依頼実施した。回収方法は、アンケート回答者が
浄土宗総合研究所に直接郵送する方法をとった。回答

期限は5月末日としていたので、それ以降に入力デー
ター化する。

【研究成果】

『宗報』での分析発表

第1回 「変わる『お葬式とその意識』」 西城宗隆

第2回 「新しいお葬式の（かたち）―個性化」と「個
別化」するお葬式― 名和清隆

第3回 「希薄化する人間関係―なくなる世代差・地域
差とお葬式の変化―」 武田道生

第4回 「通夜・葬儀の『場所』の変化がもたらす影響」
大蔵 健司

第5回 「こんなにも違う!? お葬式の実態」 名和清隆

第6回 「私のお葬式はこうしてほしい」 大蔵健司

第7回 「今、『お葬式』に必要なこと―檀信徒の意識
から考える―」 和田典善

第8回 「戒名か俗名か」 西城宗隆

第9回 「女性のお葬式の意識」 田中和敬

第10回 「お葬式の意味―来世観と死者とのかかわり―」

和田典善

基調講演

「葬式仏教から死者供養仏教へ」

第11回 「団塊の世代が変える葬祭のこころ」 武田道生

池上良正 駒澤大学教授

第12回 「新たなる葬祭のこころへの取り組み」

パネルディスカッション

武田道生

パネリスト

「アンケート調査」の分析から見えたものは、「お葬式」

「浄土宗檀信徒の葬祭意識」『お葬式に関するアン

の重要性を伝えることと、「新たなる葬祭のこころ」へ

ケート調査」より」

の対応が必要とされているのではないかということであ

名和清隆 浄土宗総合研究所研究員・淑徳短期大学

ある。まず往生成仏を目指す浄土宗の教義に基づいた

兼任講師

「お葬式」の意義を檀信徒に伝えること、次に故人が家

「曹洞宗の取り組み」

族を含めて多くの人々を見守り救済する存在となるた

竹内弘道 曹洞宗総合研究所センター主任研究員

めの最初の儀礼が「お葬式」であること、そして念仏

「集団から個人へ」価値意識の転換に日本仏教はどう

者の証としての戒名の意義などを含めてわかりやすく

対応するか」

説くことが、今こそ必要とされているといえる（『宗報』

井上治代 東洋大学准教授・エンディングセンター

3月号55頁）。

代表

【公開シンポジウムの開催】

「崩れゆく葬祭のこころ」を構築し直すための、葬儀

現場からの提案」

平成21年2月20日（金） 大本山増上寺三縁ホール

溝口勝巳 溝口祭典社長

コメントーター

池上良正 駒澤大学教授

コーディネーター

武田道生 浄土宗総合研究所研究員・淑徳大学准教授

右記の公開シンポジウムの講演録は、『宗報』に掲載する予定である。

【研究会開日及び内容】

▼『宗報』原稿の検討

4月14・28日、5月9・12・26日、6月2日、7月7日、8月4・18・26日、9月1・12・29日、10月6・14・24・27日、11月4・10・17日、12月15日、合計21回。

▼宗教観世論調査について

6月16日

▼中外日報、「お葬式に関するアンケート調査」についての取材

6月23日

▼シンポジウムについて

基調講演・パネリストの講師選定について

8月4・26日

副題について

10月14日、11月18日

内容等打ち合わせ

1月19日、2月6・9・16・19日

公開シンポジウム

2月20日

▼寺院対象「お葬式に関するアンケート調査」の設問について

9月12・22日、12月8・22日、1月26日、2月9・23・27日、3月2・5・12日、合計11回。

【文責者】 西城宗隆

国際対応研究

【研究目的】

本研究班は浄土宗21世紀劈頭宣言にある「世界に共生を」のメッセージに基づき、法然上人の教えを世界に広く知らしめ、共生の社会を具現化するための研究を目的としている。

その一環として海外の研究者との意見交換をおこない、国際的視点から法然浄土教を問い直し、その成果を浄土宗の聖典翻訳に反映させる作業をおこなっている。また同時に、翻訳した聖典および国際学会やセミナーの成果を『教化研究』及び、研究所のホームページに掲載し、世界に向けて法然上人の教えを発信し、

世界に開かれた浄土教を目指している。

【研究内容】

- ① 浄土宗聖典翻訳 『浄土三部経』 『和語燈録』 『観経疏』
- ② 国際会議及び学会への参加
- ③ 浄土宗総合研究所ホームページ 英語版の運営
- ④ 出版物

【研究大綱】

- ① 浄土宗聖典翻訳
・『浄土三部経』について
カレン・マック研究員を中心に『無量寿経』巻下の

翻訳及び編集を本年おこなった。

三部経現代語訳研究の研究会に参加し、現代語訳と英訳の差異の確認を行っている。

・「和語燈録」について

当研究班研究員及び研究スタッフで「二百四十五箇条問答」の古語及び現代語訳の確認をする翻訳準備作業を行い、6月にニューヨーク州立大学マーク・ブラム准教授を招聘し、「二百四十五箇条問答」の翻訳に一ヶ月間従事頂き完成させた。「二百四十五箇条問答」の英訳は本誌研究ノートに掲載してあるのでご参照頂きたい。

その他、年間を通してこれまでに翻訳した英文の確認作業として、「浄土宗略抄」、「鎌倉の二位の禅尼に進するお返事」、「三心義」の検討を当研究班研究員及び研究スタッフで行った。現在は、来年度翻訳を予定している「往生浄土用心」の翻訳準備作業を行っている。

・「観経疏」について

柴田研究員及び、マーク・ブラム氏を中心として『観経疏』「序分義」の翻訳を進めた。

② 国際会議及び学会への参加

・世界仏教徒連盟(WFB) 世界仏教徒会議日本大会の企画開催に協力した。(11月)

③ 浄土宗総合研究所英語版ホームページの運営

・ジョナサン・ワッツ研究員を中心として、総合研究所英語版ホームページの運営及び更新を行っている。

④ 出版物

・昨年まで国際対応研究班で開催していた、宗教・医療分野に従事する専門家が討論や調査研究を共同でおこなうプロジェクト「*Ojo and Death* (往生と死)」に於ける講演やラウンドテーブルミーティングをまとめた書籍：「*Never Die Alone*」(浄土宗出版)を6月に出版した。

【研究会開催日及び研究内容】

第1回 4月1日 「二百四十五箇条問答」和訳検討

第2回 4月8日 「二百四十五箇条問答」和訳検討お

- | | | | | | |
|-------------|-------|------------------|------|--------|------------------------|
| | | よび「浄土宗略抄」英訳検討 | 第19回 | 7月29日 | 「往生浄土用心」の英訳準備研究 |
| 第3回 | 4月15日 | 「二百四十五箇条問答」和訳検討 | 第20回 | 8月18日 | 「浄土宗略抄」の英訳確認 |
| 第4回 | 4月23日 | 『無量寿経卷下』英訳検討 | 第21回 | 8月26日 | 「往生浄土用心」の英訳準備作業 |
| 第5回 | 4月28日 | 「二百四十五箇条問答」和訳検討 | 第22回 | 9月2日 | 「浄土宗略抄」の英訳検討 |
| 第6回 | 5月13日 | 「二百四十五箇条問答」和訳検討 | 第23回 | 9月16日 | 「往生浄土用心」の英訳準備作業 |
| 第7回 | 5月20日 | 「二百四十五箇条問答」和訳検討 | 第24回 | 9月30日 | 「鎌倉の二位の禅尼に進ずるお返事」の英訳検討 |
| 第8回 | 5月26日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | 第25回 | 10月24日 | 「鎌倉の二位の禅尼に進ずるお返事」の英訳検討 |
| 第9回 | 6月2日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | 第26回 | 12月9日 | 「往生浄土用心」の英訳準備研究 |
| 第10回 | 6月3日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | 第27回 | 1月20日 | 「往生浄土用心」の英訳準備研究 |
| 第11回 | 6月6日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | 第28回 | 2月10日 | 「往生浄土用心」の英訳準備研究 |
| 第12回 | 6月9日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討お | 第29回 | 2月17日 | 「三心義」の英訳準備研究 |
| よび「観経疏」英訳検討 | | | 第30回 | 3月10日 | 「三心義」の英訳編集会議 |
| 第13回 | 6月10日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | 第31回 | 3月31日 | 「往生浄土用心」の英訳準備研究 |
| 第14回 | 6月11日 | 『観経疏』英訳検討 | | | 【文責者】 戸松義晴 |
| 第15回 | 6月16日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | | | |
| 第16回 | 6月17日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | | | |
| 第17回 | 6月23日 | 「二百四十五箇条問答」英訳検討 | | | |
| 第18回 | 7月8日 | 「往生浄土用心」の作業方針確認 | | | |

明治期の浄土教団の総合的研究

【研究目的】

本研究プロジェクトは、明治期の浄土宗教団について、新政府下における当時の宗教政策の流れや各教団の対応を踏まえた上で、近代的教団成立の歴史的な展開を把握することにより、現代浄土宗教団の抱える諸問題に対応するための資料となることを目的としている。

【研究内容】

本年度は、昨年度より引き続き、宗内外から識者を招聘して、講義をいただき、その内容を記録にまとめた。

また、明治期の浄土宗教団の基礎資料である『浄土宗大年表』や「宗綱宗規」などを基にして、明治期の浄土宗教団に関連するデータの整理を行った。

【作業大綱】

(1) 講師講義

まず、当研究所研究員の林田康順氏に「大教院時代における宗教」のテーマで講義をいただき、明治政府下の大教院時代における浄土宗教団の政治的な動向について議論を交わした。続いて、近代の宗教行政史を専門とし、『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折』の著書がある慶應義塾大学法学部准教授の小川

原正道氏に「本願寺派における大教院の研究」のテーマでご講義いただいた。本講義では、明治維新期の宗教政策の流れを踏まえた上で、教部省の設置と本願寺派の動向、さらに大教院の設置と大教院分離運動、増上寺に大教院が設置された経緯や大教院放火事件などについて詳細な説明をいただき、学習を深めた。福西賢兆氏には「七五〇年遠忌前後の宗務所の状況について」のテーマで講義をいただき、七五〇年遠忌前後の教務所の位置や第一回宗議会の様子、さらには内局の編成状況など、当時の貴重な情報についてお話をいただいた。

(2) 研究発表

当プロジェクトの研究員である東海林良昌氏に「近代知識人の法然上人像―植村正久―黒谷上人」をめぐって」、同じく当プロジェクト研究員の宮入良光氏に「戦前・戦中における布教師の動向①―吉岡阿成について―」のタイトルでそれぞれ研究発表をいただき、明治期から昭和期の社会的状況や価値観の

変遷、さらには浄土宗布教師の置かれた状況などについて議論を交わした。

以上のように、本年度は明治期を中心とした多彩なテーマによる講義を拝聴し、研究員同士の共通認識と方向性の確認を行った。

(3) 明治期浄土宗教団に関する基礎資料の整理

明治期の浄土宗教団に関する最も有用な基礎資料である『浄土宗大年表』を基にして、新たな浄土宗近現代史年表の作成を行うという企画に関して多くの議論を交わした。これは主に電子テキストとしての使用を想定しており、利便性の高い資料整理を目指している。さらに昨年度に蒐集していた明治期から大正・昭和期にかけての「宗綱宗規」について、年代が古いものから順次、電子テキスト化を行っている。当プロジェクトの今後の活動に役立ててゆく予定である。

【研究開催日及び研究内容】

平成20年

4月28日 林田康順氏講義

5月19日 全体研究会

6月23日 福西賢兆氏講義

9月22日 全体研究会

10月6日 東海林良昌氏、宮入良光氏研究発表

12月15日 全体研究会
平成21年

2月9日 小川原正道氏講義

3月16日 全体研究会

3月30日 全体研究会

【文責者】 大蔵健司

総合研究 プロジェクト
総合研究プロジェクト

近世浄土宗学の基礎的研究

【研究目的】

本研究班は浄土宗正所依の經典である『浄土三部経』

が、近世以降どのように理解されてきたのかを調査研究紹介することを目的とする。

浄土宗における浄土三部経の理解は、二祖三代の領解に基づくものでなければならぬのはいうまでもな

い。法然上人に『無量寿経釈』、『観無量寿経釈』、『阿弥陀経釈』の『三部経釈』があるとはいえず、これらは逐語的な注釈ではなく、むしろ法然上人の三部経の領解を述べられたものである。逐語的な注釈となると善

導大師の『観経疏』と了慧の『無量寿経鈔』を除けば、江戸期の学僧である義山良照の『浄土三部経随聞講録』と観徹の『浄土三部経合讚』まで待たねばならない。そして現在の浄土宗における『三部経』の理解は、

語句の意義内容はもちろん、音読上の音価の確定まで、この二人の著作に負うところが大きい。『合讚』は江戸時代に開板されて以後、浄土宗内では非常によく読まれ、『浄土宗全書』には収録されなかったものの、『浄土宗選集』に収録されて書き下し文として出版されている。一方、『随聞講録』は写本でしか伝えられなかったものの、『浄土宗全書』に収録されたものである。ただ、この活字本の『随聞講録』は必ずしも読みやすいものではなく、誤植や、読者への配慮からと思われる書き換えが見られる。そこで本研究班では、『随聞講録』の

読解研究を中心として、近世の浄土宗における『浄土三部経』の理解がどのようなものであったのかを解明してゆこうとするものである。

〔研究内容〕

義山『浄土三部経随聞講録』の書き下し文を作成する。その際、浄全本が底本とした写本との対校を行い、誤植などは修正する。また、出典を極力調査する。

〔作業大綱〕

本年度は次の二項目の作業を行った。

- イ. 『浄土三部経随聞講録』全十巻の内、『阿弥陀経随聞講録』（19年度に電子テキスト化済）を除く全ての電子テキスト化。本年度で『浄土三部経随聞講録』の電子テキスト化は完了した（電子テキストの修正作業は書き下し文作成と平行して行う）。

二. 『阿弥陀経随聞講録』の書き下し文の作成。事前に研究員が各自分担して書き下し文を作成し、研究会

において修正してゆく。

19年度に一部を行ったが、その部分の再確認を含め、

『阿弥陀経随聞講録』の書き下し作業を完了した。

10月14日、10月21日、10月28日、11月18日、11月25日、

12月11日、12月18日

平成21年

1月22日、1月29日、3月31日

いずれも書き下し文の検討を主に行った。

【研究会開催日及び研究内容】

平成20年

4月24日、6月24日、7月3日、7月22日、7月29日、

【文責者】齊藤舜健

総合研究 総合研究プロジェクト

往生と死への準備研究

【研究目的】

「往生と死」という課題について浄土教の教えが現代

社会にどのように関わってゆくことができるのかについて、国内・国外の両視点から研究を進め、法然上人の教えを基として主体的な死生観を確立していくこと

の重要性を提言し、社会へ働きかけることを目的とする。

【研究内容】

本年度は、従来の本分野における活動の問題点を検証・整理した。具体的には医療に従事する講師を招聘して講演を行い、ビハラー活動や地域医療の現状と課題について学習を深めた。また課外調査として、国内では栃木・茨城県の仏教系医療施設へのスタディツアーを行い、終末期医療における医療従事者と宗教者の連携の可能性について議論を交わした。海外では台湾の仏教系医療施設、ならびにサンフランシスコの緩和ケア施設における実践について現地調査を行い、最新の世界的な動向についても報告を行った。

【作業大綱】

本年度の当プロジェクトにおける活動は大別して、
1、講師講演、2、海外仏教系ホスピス活動の調査、3、

国内仏教系医療施設の調査、4、公開シンポジウムの開催、5、その他、である。以下にそれぞれの活動について概要を記す。

1、講師講演

■テーマ「長岡ビハラーの経験を通じて学んだもの」

講師 中下大樹氏（真宗大谷派僧侶、寺ネット・サンガ代表）

日時 2008年6月9日

場所 浄土宗総合研究所

■テーマ「地域医療の現状と寺院僧侶の役割」

講師 色平哲郎氏（JA長野厚生連、佐久総合病院医師）

日時 2009年2月16日

場所 浄土宗総合研究所

2、海外仏教系ホスピスの調査

■台湾・仏教系ホスピス施設調査

日時 2008年5月6～9日

場所 仏教慈濟総合医院 (Buddhist Tzu Chi General Hospital)

台湾大学付属病院

案内者 Dr. 游祥洲 (YOHsiang-Chou)氏、Chao Hwei氏

参加者 戸松義晴、ジョナサン・ワッツ

■サンフランシスコ・仏教系ホスピス施設調査

日時 2008年7月21～26日

場所 ラグーナ・ホンダ・ホスピス (LAGUNA HONDA HOSPICE)

案内者 マイトリー・ホスピス (MAITRI HOSPICE)

メッタ・インスティテュート・ホスピス (METTA INSTITUTE HOSPICE)

パークレー・ZENセンター (BERKELEY ZEN CENTER)

参加者 戸松義晴、ジョナサン・ワッツ

3、国内仏教系医療施設の調査

■栃木県仏教系医療施設調査

日時 2009年2月25～26日

場所 西明寺・普門院診療所 (栃木県益子町)

案内者 田中雅博氏 (真言宗豊山派西明寺住職、普門院診療所医師)

参加者 今岡達雄、戸松義晴、ジョナサン・ワッツ、宮坂直樹、工藤暲導

4、公開シンポジウム

■テーマ「仏教チャブレンの育成」

「日本の医療及びホスピスケアに関するアメリカ仏教界のもつ可能性」

講師 ジュリー・ハナダ氏

(ハーバービュー・ワシントン大学総合病院

スピリチュアルケア科部長)

日時 2009年3月31日

場所 浄土宗総合研究所

5月16日 ドキュメンタリー鑑賞・議論

6月9日 中下大樹氏講演

6月30日 通常研究会

7月21～26日 サンフランシスコ・仏教系ホスピス施設調査

8月4日 通常研究会

9月22日 通常研究会

10月20日 通常研究会

11月18日 通常研究会

12月8日 通常研究会

平成21年

2月16日 色平哲郎氏講演

2月24～26日 国内仏教系医療施設の調査

3月9日 通常研究会

3月30日 通常研究会

3月31日 公開シンポジウム

ジュリー・ハナダ氏講演

平成20年

4月14日 通常研究会

5月6～9日 台湾・仏教系ホスピス施設調査

【研究開催日及び研究内容】

5、その他(ドキュメンタリー鑑賞など)
 ■NHKドキュメンタリー「最後の願いを叶えたい」
 鑑賞・議論

日時 2008年5月16日

■FNSドキュメンタリー「³幸齢者からのバトン」

隠岐・看取りの家より」鑑賞・議論

日時 2008年11月18日

【文責者】 今岡達雄

浄土学研究の基礎的整理

【研究目的】

本研究会は近年の浄土学の研究動向を整理し、今現在、浄土学がどのような研究を行う必要があるかということの解明を目的とするものである。この様な作業は極めて基礎的であり、これ自体に発展性があるものではないかもしれないが、この研究動向の整理によって浄土学の今を再確認できるものと考え、それぞれの研究成果の整理を行っている。

【研究内容】

①研究動向の整理として、日本における浄土教に関

する研究の中、法然以前の諸師に関する研究を中心に収集し整理する。

②聖問『釈浄土三藏義』の書き下し作成。

【作業大綱】

①研究動向の整理作業では、かねてから行われてきた論文目録の作成ではなく、各論文の特色や他の研究に与えた影響等に留意し、各研究を評価する形で整理を行った。(本誌研究ノートに掲載) この作業は研究会では行わず、基本的には研究スタッフが個別に整理を進める形で行っている。

②聖問『釈浄土三藏義』の書き下し作成については、

近世における浄土宗学研究について、近世の檀林教学の基礎として広く学ばれてきたとされる聖岡『釈浄土二藏義』をとりあげ、研究会を開いて輪読し、書き下しの作成と、同時に漢文のテキストデータ作成を行った。これらの作業は第十卷までの書き下し作業を終え、テキストデータ作成は三十卷すべての作業を終えた。

11月19日
11月26日
12月17日
平成21年1月21日
2月18日
3月11日
3月25日

【研究会開催日及び研究内容】

今年度開催された研究会は以下の通りである。

いずれも『頌義』の書き下し作成を主に行った。

【文責者】 柴田泰山

平成20年4月23日

5月7日

5月28日

6月4日

6月11日

6月25日

7月9日

10月15日

10月29日

伝承儀礼研究

【講式】について】

①はじめに

伝承儀礼研究班では平成20年～21年の研究テーマとして「講式」を取り上げることとした。これは、「講式」が特殊法要という位置づけで取り扱われ、「浄土宗法要集」に所収されることなく、伝承が消滅しつつあるからである。近年では、「講式」の存在さえ忘れられているのが、現状である。

「浄土宗法要儀式大観」(注1)には、「往生講式」、「地藏講式」、「羅漢講式」、「舍利講式」が特殊法要式として所収されている。特殊法要式とは、宗定法要式に対し

での呼称であり、注目すべきことは、「茲には右(宗定法要式)に漏れたるものであつても、特殊の古来の歴史と、因縁とを以て、夫れぞれ行はれつつある法要式があるのである。(中略)羅漢講式、舍利講式、地藏講式は今なほ行はれているし」(「大観」とあるように、昭和初期には「講式」が各地で修せられていたことがうかがえる。

しかしながら、寺院を取り囲む環境の急激な変化等により、一般寺院においては、特殊法要として取り扱われる法会はほとんど勤められなくなり、各総大本山においても、「講式」を勤めることはあまりなくなった。伝承儀礼班では以上のような事情を鑑み、二年間の研

究テーマに「講式」を取り上げた次第である。

② 「講式」とは

「講式」とは経説に基づいて、仏菩薩列祖などの功德を讃嘆し、その回向をいただく法会である。その大きな特徴は、漢文読み下し、いわゆる訓読を主体としていることである。山田昭全師は「講式―その成立と展開」(注②)の中で、「講式」の語義にまで言及しているが、要約すると「講」とは経典等の難解な文章をわかりやすく噛み砕くという意味があるという。「講」を用いた熟語、例えば、講義、講読、講師などは、すべて、わかりやすく噛み砕くという意味に由来している。また、時代を下ると、「講」は信仰集団としての意味合いも含むようになり、いわゆる「…講」というような結社をさすようになる。

また「講式」は、その構成において、ある程度の決まった次第があり、「講式」の種類によって、内容が異なってくるのである。

③ 「講式」の成立

我が国において、いつ頃から「講式」という儀礼が行われていたのか、現在、広く周知されているのは、「往生要集」の著者、恵心僧都源信の作った「二十五三

昧式(二十五三昧講式)」が最初であったという説である。この「二十五三昧式」が今日の「六道講式」の源流とされている。現在でも比叡山横川 首楞嚴院では「二十五三昧式」が天台座主導師のもと修されている。

「二十五三昧式」には寛和2年(九八六)5月23日付けの「首楞嚴院二十五三昧式根本結集二十五人連署発願文」という文章が所収されており、この日付をもって、「講式」の成立としている。

さらに興味深いのは、この法会には「二十五三昧起請」というものが付いており、法会に出仕する者たちの順守する事項を規定している。法会に結集し、連署した者たちは、この規定を守らねばならず、逸脱した者については、除名処分されるのである。このようなことから、この「講式」が一種の結社を指すようになったと思われる。

④ 「六道講式」について

「二十五三昧式」が「六道講式」の源流とされているが、ではどのような過程を経て、「二十五三昧式」が「六道講式」に変化したのであろうか。この疑問を解くには、

比叡山横川を後にした源信の行動が鍵をにぎっているのではないだろうか。源信は、叡山を降りた後、洛中の誓願寺を拠点にして活動している。誓願寺では「講」を組織し、「誓願講式」という法会を勤め、老若男女が多数押し寄せたことが「誓願寺縁起」に記されている。

前述の「講式」その成立と展開」では、この「誓願講式」こそが「六道講式」と同一であると分析している。つまり源信は叡山横川における極めて限定された環境で勤めていた「二十五三昧式」を今度は大衆向けに簡略化した「誓願講式」すなわち「六道講式」へと改良して強力な布教手段としたのである。

当然、洛中の一寺院が新たな布教手段で多くの信者の獲得に成功していたとすれば、他の有力寺院がそれに注目しないわけがない。現在、源信作と伝えられる「講

式」は、「地藏講式」、「舍利講式」、「涅槃講式」等が確認されているが、「六道講式」の成功に勢いを得た源信が一定の次第を有する「講式」を次々と作成し、布教手段の一助としたのは想像に難くない。

さらに、江戸時代に下ると浄土宗寺院は「伽藍の整備されるに従って、儀式も整えられ、浄土宗勤行式は念仏を唱える作法として念仏中心の法儀が確立された」（石田典定「国立劇場第24回声明公演・六道講式パンフレットより）ことにより、阿弥陀経の経説をわかりやすく訓読にした「六道講式」は演出的にも布教手段として有効であった。しかしながら、第二次大戦以後、寺院を取り巻く環境の急激な変化により、「講式」の伝承も衰退していった。

戦後、関東では大本山増上寺式師会が昭和46年に増上寺安国殿、60年に国立劇場において上演している。また、関西では、昭和45年に宍戸栄雄師が六道講式を省略した「三途講式」を発表している。

⑤ 伝承儀礼班の「六道講式」について

伝承儀礼班では、衰退している「六道講式」を復活し、

記録を残すことを目標として、20年度の研究を進めてきた。研究員、増上寺式師会員等に呼びかけ、資料の収集を行った。その結果、昭和46年の増上寺安国殿における「六道講式」の音声、60年の国立劇場における音声と映像を手に入れることができた。さらに浄土宗法式協会が昭和17年より数次にわたり「六道講式」の経本を発行しており、その経本も収集できた。

このような資料をもとに、公開講座を催すことにより、研究成果の発表とすることとした。

研究会では、昭和46年浄土宗法式協会発行の「六道講式」の経本を参考にして、音声、映像の資料と突き合わせ、当時どのような内容で法要を勤めていたのかを調査した。

さらに、「六道講式」の経本の復刻も視野にいれ、経本の内容についても精査した。その結果、昭和46年版の経本には随所に誤字や現行法式と相違する個所が認められたが、検討を重ねた結果、敢えて原版通りに復

刻した。

また、公開講座の内容を検討し、「六道講式」の次第は、昭和46年の式師会発表の次第を参考にして、時間的な制約等の要素を含め、研究所独自の次第を案出した。

⑥「六道講式」の構成

現在、伝えられている「六道講式」は「阿弥陀経」の訓読、中夜礼讃、仏名礼拝を中心に構成され、東、南、西、北、下、上の六方段に地獄道、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人道、天道の六道を配し、六方諸仏を礼拝し、その功德によつて、六道の衆生を往生浄土へ導く法要である。

ここでは、経本の内容を具体的に解説する。

大衆入堂 無言三拜

四奉請 導師は「散華案」にて散華

開経偈

誦 経

「阿弥陀経」の最初の一節「如是我聞、無量諸天大衆俱までを木魚を用いず、低声にて音読する。

「爾の時佛、彼の国土に生ずべし」までを訓読する。

東方世界の仏名と阿弥陀仏を称名礼拝する

中夜礼讃（二節を合併）にて行道する

導師独唱にて地獄道の衆生を回向する

南方世界の仏名と阿弥陀仏を称名礼拝する

中夜礼讃（二節を合併）にて行道する

導師独唱にて餓鬼道の衆生を回向する

以下、西方、北方、下方、上方世界と同じ次第で回向する

「阿弥陀経」最後の一節（之を甚難とす）までを誦読する。
佛説此経已く作礼而去 佛説阿弥陀経までを音読する

回向文

撰益文

念仏一会

宣疏

総回向偈

誓願偈

三唱礼

送仏偈

退堂

⑦公開講座の「六道講式」の次第

公開講座では、式師会の過去2回の発表内容を精査し、また当時出仕していた式師諸師に聞き取りをし、研究会を重ねて法要次第を作成した。復刻した経本に沿い、さらに、昭和46年の発表で試みられた演出を取り入れ、時間的な制約も考慮し、以下のような公開講座用の内容を考えた。

・昭和46年の演出は、六道の衆生を回向するたびに、導師が衣帯を替えたが、今回もこの演出方法を取り入れた。（注3）

・奉請は法事讀の三奉請を用いる。

・導師発声の時は原則として榎権は磬を用いる。
 ・最初の阿弥陀経誦読では「その国の衆生苦あること無く但諸の楽のみを受く。」の後から「舍利弗、我れ今阿弥陀佛の不可思議功德を讃嘆するが如く、東方には」の前までを省略する。

・仏名を唱えて礼拝するが、最初と最後の仏名のみを唱える。また、仏名を唱えて式衆が礼拝している間に導師は裏堂へ退出し、着替える。

・中夜礼讃では、式衆が散華行道する。また、導師は式衆の散華行道中に再入堂する。経本では、礼讃の出音を中音に指定しているが変化を持たせるために、
 下↓下↓中↓中↓上↓上々音で唱える。

・経本中の同唱十念は省略する。
 ・三唱礼の節は縁山流（増上寺独自の節）を用いる。
 ・送仏偈では、導師は執炉長跪、式衆は長跪で散華する。

⑧公開講座「六道講式」

平成21年2月14日（土） 大本山増上寺安国殿

において公開講座「六道講式」が催された。因みに、安国殿は、八百年遠忌事業の一環として、平成21年4月の御忌大会後に取り壊すことが決まっており、公式行事としては、研究所の公開講座が最後の行事となった。

役配は以下の通りである。

導師・・・福西賢兆	田中勝道
侍者・・・西城宗隆	宮坂直樹
維那・・・廣本榮康	
式衆・・・山本晴雄	中野孝昭
	當間浩昭
	廣本康真
	中野晃了
	荒木信道
楽師・・・瀬戸隆海	伊藤広喜
	神尾敏英
	池田智光
	龍田亮蔵
	酒井宏典
殿司・・・渡辺裕章	
挨拶・・・熊井康雄	
解説・・・坂上典翁	

【研究会開催日および研究内容】

平成20年

4月14日 「今年度の研究方針と内容について」

5月26日 「講式について」

6月16日 「六道講式について」

7月7日 「公開講座・六道講式について」

8月19日 「公開講座・六道講式について」

9月19日 「昭和四十六年の式師会六道講式」

10月4日 「安国殿にて公開講座の習礼」

11月10日 「昭和六十年の式師会六道講式」

11月20日 「安国殿にて公開講座の習礼」

平成21年

1月27日 「安国殿にて公開講座の習礼」

2月6日 「安国殿にて公開講座の習礼」

2月13日 「前日リハーサル」

2月14日 「公開講座「六道講式」」

(注1) 「浄土宗法要儀式大観」千葉満定・中野隆元共著 昭和8年6月浄土宗典刊行会発行
 (注2) 「仏教文学講座」第八卷「唱導の文学」平成7年3月勉誠社発行
 (注3)

天道	人道	阿修羅道	畜生道	餓鬼道	地獄道	六道
袈裟	袈裟	袈裟	袈裟	袈裟	袈裟	衣帯
七九条	本七条	角七条	縵衣五条	壊色九条	袈裟法	如法衣
緋長素絹	衣	紫半素絹	松襲衣	香衣	(南山衣)	黒衣
水冠	水冠	誌公帽子	誌公帽子	(萌黄)	茶衣	冠
差貫	表袴	袴	切袴	袴	茶衣	袴
扨子	扨子	松扇	中啓	雪洞	如意	執持物
莊嚴数珠	莊嚴数珠	莊嚴数珠	莊嚴数珠	莊嚴数珠	百八数珠	数珠

【文責者】 坂上典翁

現代布教研究

【研究目的】

① 法話に対する意識調査

通夜・葬儀の現場において、どの程度、僧侶は法話をしているか、その内容がどの程度、理解されているか、葬儀業者を対象に現状調査を行う。また、法話会に足を運ぶ方たちは、何を求め、何に満足するのか、聴き手の側から見た法話のあり方を探る。

② 視覚的布教法の研究

新しい布教方法の模索として、視覚的效果を使った布教法であるパネルシアターを利用した法話作品を作成する。

【研究内容】

① 法話に対する意識調査

通夜・葬儀の現場における法話について、葬儀社にアンケート調査を行った。聴き手の側から見た現代における法話の必要性を探る事を検討する。

② 視覚的布教法の研究

昨年、一昨年に引き続き、パネルシアター法話を数点作成した。また、そのイラストデータをCD-ROMに収め、希望者に提供した。

【作業大綱】

① 法話に対する意識調査

本年度は藤井正史・郡嶋泰威を研究スタッフとして新たに迎え、計17回の全体研究会を行った。

■ 通夜・葬儀での法話の現状調査について

まず過去のデータ（各宗派研究紀要、『月刊SOGI』『寺門興隆』など関連雑誌）を収集し、調査方法を検討した。従来の調査ではデータの蓄積が不十分と感じたため、新たにアンケート調査を実施することにした。

アンケート対象は、東京・神奈川・埼玉・千葉の葬儀社八九〇社である。有効回答件数は一〇一件（回収率一・三％）。本来であれば全国的な調査が必要であるが、今回は協力団体から名簿の提供が得られ、比較的にリストアップが容易であった関東近県の葬儀社に絞ることにした。本号では、その中間報告を掲載する。（研究ノート・「葬儀における法話のアンケート」について（中間報告）なお、記名回答を頂いた葬儀社には、単

純集計結果を送付した。

■ 聴衆へのアンケート調査について

大殿説教など法話を聴きに来る方へのアンケート調査に向け、その内容を検討した。アンケート調査は来年度に実施する予定である。

② 視覚的布教法の研究

今年度も引き続き『法然上人御一代記』パネルシアター法話を制作した。講師に笹脇昌恵師を迎え、年四回の研究会を行った。

・法話原稿及びパネル絵の検討作成

「専修念仏への確信」→「祖対面遊蓮房円照」(仮)

「至誠心」→「耳四郎に学ぶ」(仮)

「救いの道を求めて」→「大原問答」(仮)

「平重衡」(仮)

また、前回希望者に配付した「無量寿経」パネル法話CD-ROMに引き続き、今年度は『法然上人御一代記説教』パネルシアター法話CD-ROMを制作し

た。内容はイラストデータとそれを利用したパネルシアターの実用例及び作品解説となっている。作成にあたってはパワーポイントとビュレット・カムというPCソフトを使用し、フラッシュファイルにて収録した。なお、法話の録音にあたり声優の山口奈々氏にお願いした。

・『法然上人御一代記説教』パネルシアター法話CD-ROM

「ご生誕と父の遺言」

「比叡登嶺と立教開宗」

※『無量寿経』パネル法話CD-ROM、『法然上人御一代記説教』パネルシアター法話CD-ROMをご希望の方は、浄土宗総合研究所にご連絡下さい。無償にてご提供致します。

【研究開催日及び研究内容】

平成20年

4月18日（金）研究会

4月23日（水）第1回全体研究会

5月13日（金）第2回全体研究会

5月30日（火）第3回全体研究会

6月10日（火）パネルシアター第1回研究会

6月17日（火）第4回全体研究会

6月27日（金）研究会

7月1日（火）研究会

7月4日（金）研究会

7月17日（金）第5回全体研究会

7月29日（金）第6回全体研究会

8月1日（金）研究会

8月4日（月）研究会

8月21日（木）第7回全体研究会

8月22日（金）研究会

9月16日（火）パネルシアター第2回研究会

9月26日（火）第8回全体研究会

10月8日（水）第9回全体研究会

10月15日（水）研究会

- 10月29日(水) 第10回全体研究会
11月21日(金) 第11回全体研究会
11月27日(木) 研究会
12月5日(金) 第12回全体研究会
12月18日(木) パネルシアター第3回研究会
平成21年
1月15日(木) 第13回全体研究会
1月22日(木) 研究会
1月23日(金) 第14回全体研究会
2月3日(火) 第15回全体研究会
2月23日(月) 研究会
3月5日(木) 第16回全体研究会
3月12日(木) パネルシアター第4回研究会
3月26日(木) 第17回全体研究会

【文責者】 後藤真法

浄土宗善本叢書

【研究目的】

浄土宗聖教の全面的調査はこれまで行われたことがないため、貴重な聖教類がどれほど残るのか全容は意外に不明である。史料集出版も少なく天台宗や浄土真宗とは対照的でさえある。なにか有意義な出版はないかと考え、『黒谷上人語灯録』写真版の刊行を計画し、ここ数年、作業を続けてきた。

『黒谷上人語灯録』は言うまでもなく法然上人研究には不可欠の根本史料である。『昭和重修法然上人全集』に活字で内容別に収録されるが、写真版から新たな知見が得られ、活字の誤りを正すことできる。そもそも『黒

谷上人語灯録』自体や望西樓了恵についても研究は十分である。専門家のみならず布教関係者からも関心もたれ需要は潜在的に高いと思われる。

【研究内容】

本班の主要な仕事は『黒谷上人語灯録』を調査・撮影していくことである。ここ五年ほどの間、何箇所かの撮影を実施してきたが、幸いにも各所蔵者から許可をいただき、平成二十年度で調査も終了し、解題もおおむね各執筆担当者によって書き上げていただいている。あらためてご許可・ご尽力頂いた方々に感謝申し上げます。あとは出版社と連絡をとりながら出版を实

現していきたい。

およそ次のような内容を考えている。

◇『黒谷上人語灯録写本集成』(仮題)、浄土宗発行、

思文閣出版製作 (案) ◇

第1巻・千葉原善照寺蔵 古本漢語灯録

解題・善裕昭

特論 伊藤真宏 『黒谷上人語灯録』の諸本に

ついて

角野玄樹 『黒谷上人語灯録』の研究史

について

第2巻・滋賀県浄厳院蔵 漢語灯録巻七(逆修説法)

解題・真柄和人

・滋賀県水口図書館蔵 拾遺漢語灯録

解題・曾田俊宏

・河内長野市金剛寺蔵 和語灯録巻三

解題・善裕昭

・京都市西法寺蔵 和語灯録巻三(残欠本)

解題・中野正明

第3～5巻・京都市知恩院蔵 義山校訂黒谷上人語灯

録(写本)

解題・岸一英

翻刻をどうするかは迷ったが、すでに諸書で翻刻はなされており、あらためてそれをするとう重復感がある。

また古本漢語灯録や義山校訂黒谷上人語灯録は分量が膨大であり諸本との校訂も必要になり、軽率に出すべきものではなからう。よって今回は翻刻は見送り、写

真と簡明な解題のみを掲載することとした。

調査ほか

今年度の調査は次の二件

・11月26日(木) 龍谷大学・大谷大学(明治期書写

漢語灯録)

・3月2日(月) 安居院西法寺(和語灯録)

【文責者 善裕昭】

浄土宗大辞典

【研究目的・研究内容】

昭和49年、浄土宗大辞典編纂委員会編『浄土宗大辞典』(以下、「大辞典」と記す)初版第一巻が発行されて以来、およそ30年が経過した(昭和51年第二巻発行、昭和55年第三巻発行、昭和57年・第四(別)巻発行)。その後、浄土宗学・仏教学・史学をはじめとする学問研究は長足の進展を示し、あるいは宗報や各種文化財の指定(解除も含め)、新出資料の発見、市町村合併に伴う住居表示の変更など、『大辞典』記載事項に改訂・増補を望む声は日増しに高まり、かつ、多岐に及んでいる。本プロジェクトは、それら多方面からの声を踏まえ、『新纂浄土宗大辞典』

(以下、「新纂大辞典」と記す)の編集発刊を目指している。無論、現今の出版を取り巻く環境、頒布・販売・検索の便宜などを鑑み、『新纂大辞典』の電子化も視野に入れて作業を進めている。『新纂大辞典』の発刊は、一層の教学振興を促し、布教施策の一助となるであろう。

本研究班は、平成16年4月1日に組織された『新纂大辞典』編纂委員会(委員長・石上善広、副委員長・伊藤唯真)の指導を仰ぎ、当プロジェクト研究員がそのまま『同』編纂実行委員会(実行委員長・林田康順、副委員長・安達俊英)として宗務当局からの委嘱を受けて営為編集作業を進めている。

【作業大綱】

本年度の作業大綱は概ね以下の通りである。

①採用項目の選定作業―『大辞典』全項目（約六五〇〇項目）をその内容に応じて分類し、フアイリングした。さらに、分野別担当毎に各種辞典・基本典籍等から新規採用候補の項目をピックアップし、それを全体会で精査・検討の上、九三三四項目を立項した（内、一二四八項目は他項目への移動を指示する項目名のみ）。これによって、『新纂大辞典』採用項目の選定作業をほぼ完了した。

②執筆依頼（第五期・第六期・第七期）―①の作業を経た項目から、分野別担当毎・全体会、さらには、西部担当者との検討・調整を経て、約四〇〇名の執筆者に向け、第五期（平成20年6月、二〇六四項目）、第六期（平成20年10月、一三二五項目）、第七期（平成21年2月、六一六項目）の執筆依頼を行った。

③編集作業―今年度新たに発行した『執筆要綱（第二版）』

に基づき、第二期から第七期執筆依頼分の到着原稿の編集作業を順次進めている。九三三四項目に及ぶ原稿管理については試行錯誤を重ねながらも、大蔵健司専任研究員主務の管理班の指導のもと、粛々と進行している。

なお、本年度より、九三三四項目にもおぼる『新纂大辞典』の編集作業量を鑑み、事務分掌を図るため、辞典編集に実績のある(南)玄冬書林に作業に加わっていただくこととなった。玄冬書林には主にデータ入力作業、編集進行管理、執筆料管理、原稿督促などの担当をお願いしている。

④写真・イラスト・図表、巻末資料等選定作業―『新纂大辞典』に掲載する写真・イラスト・図表、巻末資料等の選定作業を分野別担当毎に随時進めている。また、法式や宗史、仏教美術を中心に豊富な巻末資料となることを目指し作業を継続している。今後、総大本山や各寺院における宗宝や各種行事の写真撮影、イラストレーターとの打ち合わせ等、文化局との定期的な打ち

合わせをもち、項目編集と同時並行で進めていくこととなる。

以上が本年度の作業大綱である。本年度中で、『新纂大辞典』のほぼ全ての項目について執筆依頼を完了した。今後は到着原稿の編集作業がプロジェクトにおける活動の中心となる。

【研究会開催日】

原則として毎週月曜日に全体研究会、あるいは管理班研究会（玄冬書林との打ち合わせを含む）を設定し、必要に応じて随時、担当分野別の研究会を行っている。本年度は63回の研究会（内、全体会24回、管理班17回、分野別22回）を開催した。

また、平成21年2月23日に新纂浄土宗大辞典編纂委員会が開催され、副編纂委員長の選任（福原隆善氏）、編纂実行委員増員、編集報告（執筆依頼、編集状況、事務分掌）についての報告ならびに討議が行われた。

全体研究会

平成20年

4月14日・20日・28日、5月12日・19日、6月2日・

9日・16日・23日・30日、8月11日・18日、9月1日・

22日、10月6日・20日、12月1日・8日・22日

平成21年

1月8日、2月2日・9日・16日、3月2日

管理班研究会（玄冬書林との打ち合わせを含む）

平成20年

6月10日、11月4日・10日・17日・27日

平成21年

1月8日・26日、2月2日・9日・16日・23日、3

月2日・9日・16日・23日・30日

担当分野別研究会

平成20年

6月3日・11日、7月7日・9日・10日・28日、8

月27日・28日、9月16日・19日・24日、10月3日・22日・

23日、11月20日、12月9日・12日・16日・19日・

平成21年

1月23日、2月23日、3月26日

〔研究スタッフ一覽〕

総合研究所長・石上善應研究代表以下、平成20年度の本プロジェクト研究スタッフの構成とその担当分野は以下の通りである。また、本プロジェクトは膨大なデータをより効率的に処理する必要がある、コンピュータによる高度な管理システムを導入している。そのため、発当初から大蔵健司専任研究員を主務とする管理班との共同プロジェクトとし、データの作成・保存などの情報処理作業を進めているので、その担当も付記しておく。

石上善應 研究代表 浄土宗総合研究所所長

東部スタッフ

林田康順 浄土宗総合研究所研究員 主務／伝法

大蔵健司 浄土宗総合研究所専任研究員 管理班主務

西城宗隆 浄土宗総合研究所専任研究員 法式・葬祭

袖山栄輝 浄土宗総合研究所専任研究員 一般仏教

石川琢道 浄土宗総合研究所研究員 人名／管理班

石田一裕 浄土宗総合研究所研究員 一般仏教／管理班

柴田泰山 浄土宗総合研究所研究員 一般仏教

曾根宣雄 浄土宗総合研究所研究員 宗学

名和清隆 浄土宗総合研究所研究員 民間信仰・宗教

宮内良光 浄土宗総合研究所研究員 布教・仏教美術

和田典善 浄土宗総合研究所研究員 書名（日本）／管理班

理班

荒木信道 浄土宗総合研究所研究員 法式

佐藤駿正 浄土宗総合研究所研究員 管理班

中野孝昭 浄土宗総合研究所研究助手 法式

江島尚俊 浄土宗総合研究所嘱託研究員 宗教・宗史（近代）

代・人名（近代）・組織団体

東海林良昌 浄土宗総合研究所嘱託研究員 宗史・歴史

国文

吉田淳雄 浄土宗総合研究所常勤囑託研究員 宗史（近代）・宗制・書名（近代）・組織団体・哲学・成句

村田洋一 浄土宗総合研究所囑託研究員 寺名・詠唱

吉水岳彦 浄土宗総合研究所囑託研究員 宗学／管理班

郡嶋昭示 浄土宗総合研究所常勤囑託研究員 經典・書名（インド・チベット・中国・朝鮮）・寺名・詠唱／管理班

工藤量導 浄土宗総合研究所囑託研究員 伝法／管理班

西部スタッフ

齋藤舜健 浄土宗総合研究所専任所研究員

善裕昭 浄土宗総合研究所研究員

安達俊英 浄土宗総合研究所囑託研究員

大沢亮我 浄土宗総合研究所囑託研究員

清水秀浩 浄土宗総合研究所囑託研究員

米澤実江子 浄土宗総合研究所常勤囑託研究員

おわりに—お願いにかえて—

以上、私たち『新纂浄土宗大辞典』編集プロジェクト

の研究スタッフは、かつて『大辞典』刊行にかかわられた編纂委員の先生方やご執筆された先生方をはじめとする実に膨大な先学諸賢のご尽力に常に敬意を払い、また、新纂浄土宗大辞典編纂委員会の先生方の指導を仰ぎつつ、『新纂大辞典』刊行に向けた編集作業を営為進めていく所存である。なお、その際、各項目に記載される内容の確認はもとより、各寺院の什物等の図版掲載許可や撮影依頼のため、直接・間接に、各スタッフや文化局職員が書面や電話を通じて各寺院宛に連絡をとらせていただくことが多くなると思われる。本報告をご一読いただいた大方の諸賢には、本プロジェクトへのご理解をいただき、広くご協力を賜れるようお願い申し上げます。次第である。あわせて当プロジェクトへのご指導・ご鞭撻をお願い申し上げ、報告旨にかえさせていただきます。

合掌

【文責者】 林田康順

浄土三部経

【研究目的】

平成14年に立ち上がった本研究プロジェクトは、本宗所依の經典である浄土三部経の現代語訳を提示することを目的とし、宗祖法然上人八百年大御遠忌記念事業の一つ「浄土宗基本典籍の現代語訳化」に位置付けられている。現代語訳の提示には三部経全般にわたる内容理解を促すことが期待され、本宗教師各位における布教教化の基礎資料として、三部経がより一層活用されるものと考えられるのである。また本プロジェクトの成果はもとより本宗教師にのみに示されるべきものではなく、三部経の現代語訳は訳注とともに当局よ

り刊行される予定となっている。これにより三部経現代語訳が檀信徒各位や一般市民の目に触れることになり、結果、一般社会における浄土教理解が促され、直接あるいは間接に本宗教義の宣揚に資するものと期待されるのである。

【研究進捗状況】

前号でも報告した通り、本研究プロジェクトでは、これまでに研究ノートとして『阿弥陀経』の現代語訳と訳注（本誌第14号）、『無量寿経』上巻の現代語訳（本誌第15号）、『無量寿経』下巻の現代語訳（本誌第16号）、『観無量寿経』の第三観までの現代語訳（本誌第17号）、同

第四観から第十三観までの現代語訳（本誌第18号）、同巻末までの現代語訳（本誌第19号）を発表してきた。

いずれも試訳というべき段階にあつたが、本20年度は、訳注執筆作業を残していた『無量寿経』上・下巻、及び『観無量寿経』のうち、『観経』の訳注執筆作業完了を目標とした。

この『観経』訳注執筆作業は前年度に引き続きのものであり、その手順もひとまずは前年度通りに、まずは現代語訳時における訳注箇所および訳注内容の確認、参照資料の精査を経て訳注の執筆といったものであつたが、本年度は現代語訳と原文の文法解釈との間に極力齟齬がないよう新たな研究スタッフを加えて研究体制を強化し、昨年度『観経』推敲部分も含めて、これまで発表してきた『観経』現代語訳の精査・見直し、推敲の作業を施した。

こうして上半期には『観経』についての作業をすべて終え、下半期には年度当初の予定を組み直して『無量寿経』上巻についてこれらの作業を開始した。年度末

現在に於いて上巻のいわゆる四分二を越えるところまで作業を進めることができた。

以上が20年度の研究進捗状況であるが、このうち『観経』については、本誌本号に「研究成果」として現代語訳と訳注を掲載し、本プロジェクトにおける任の一端を果たしたこととしたい。なお、21年度は『無量寿経』上巻について訳注執筆、現代語訳精査・見直し、推敲作業を完遂し、順次同下巻へと作業を進めていきたい。

〔作業大綱〕

本研究は7年間にわたって継続されており、その研究方法は大きく変わることはない。

本年度は昨年度に引き続き『観無量寿経』現代語訳の訳注執筆作業と訳文の精査・見直し、推敲作業にあたり、さらに『無量寿経』上巻についてそれらの作業を進捗させた。

このうち『観経』についての訳注執筆、訳文精査・見直し、推敲の作業にあたっては高祖善導大師の『観

経疏』、義山の『観無量寿経随聞講録』、観徹の『三部経合讚』を常に参照し、必要に応じて香月院深励の『観無量寿経講義』や先行現代語訳に目を通した。

具体的な作業としては、①経典原文と書き下し文および現代語訳の照合、②先行現代語訳との照合、③現代語訳が底本の文法解釈に適合しているかを精査、④現代語訳に『観経疏』『合讚』『講録』などの解釈を直接反映させるべきか否かの精査、⑤訳文の見直し・推敲、⑥訳文全体の整合性のチェック、⑦訳注執筆、などとといった作業が順次挙げられる。

これらの作業には研究班の全員があたったが、①については主に柴田が、②については主に石上と石田が、③については主に齊藤と柴田と石上が、④は齊藤・柴田・袖山が、⑤については主に袖山が、⑥については主に石田・佐藤が、⑦については主に石田・柴田・袖山が担当し、研究会中の検討内容の記録については主に佐藤が担当した。

『無量寿経』上巻についても同様の作業を行っている

が、作業にあたっては義山の『無量寿経随聞講録』、観徹の『三部経合讚』、香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』を常に参照し、さらに必要に応じて香月院深励の『無量寿経講義』を参照している。なお、われわれがすでに発表した『無量寿経』上巻現代語訳は本プロジェクト始動時のものであり、先行現代語訳の影響が色濃く残っているため、②⑤の作業にはとくに留意している。

【研究会開催日と研究内容】

平成20年度、当研究会の開催は日別にして計36回であった。

月毎の内訳は4月4回、5月3回、6月5回、7月1回、8月1回、9月1回、10月3回、11月3回、12月4回、1月2回、2月4回、3月5回。一々の開催日は煩瑣になるので省略するが、一々の研究内容は以下の通りである。

第1回 『教化研究』第19号提出原稿の推敲

第九観までの訳注執筆内容および執筆状況の確認

第2～4回 『観経』における数量等単位についての訳

注執筆内容の検討

～特に「由旬」「那由他」「恒河沙」～

第5回 第十観の訳文精査・見直し推敲作業

～特に「如紅蓮華色」について～

第6回 第十観の同作業

第7回 第十一観の訳文精査・見直し推敲と訳注執筆作業

訳注未執筆分担当振り分け

第8回 第十二観・十三観の訳文精査・見直し推敲と

訳注執筆作業

～特に「見此事時 當起自心」(十二観)と丈

尺(十三観)について～

第9回 第十四観上品上生の同作業

～特に「必生彼国」・「即得往生」等のニュアンス

スについて～

第10回 第十四観上品下生までの同作業

～特に「不必受持」・「……大衆眷属围绕」等の

ニュアンスについて～

第11回 第十五観の同作業

第12回 第十六観下品中生までの同作業

第13回 訳注分担当の執筆内容精査

第14回 第十六観下品下生から得益分までの訳文精査・

見直し推敲と訳注執筆作業

第15回 流通分から巻末までの同作業

第16回 訳注分担当の執筆内容精査

第17回 『無量寿経』上巻についての作業行程および日

程の策定

第18～27回 『無量寿経』上巻序分の訳文精査・見直し

推敲と訳注執筆作業

第28～30回 同四分一「歎仏頌」までの同作業

第31～33回 同四分二「四十願」までの同作業

第34回 『教化研究』第20号提出用「研究成果」『観経全訳

訳注』原稿のチェック作業

第35回 同四分二「四十八願」までの同作業

第36回 同四分三「四誓偈」の同作業

【文責者】 袖山榮輝

四十八卷伝

【研究目的】

本班は『四十八卷伝』のわかりやすい現代語訳を提供することを目的としている。『四十八卷伝』は鎌倉後期ころ成立し、それまでの法然伝を集大成した位置にあるとされる。作者は天台宗の舜昌法印とされるが不明なところも多い。浄土宗では江戸時代に刊本が出版されたのを契機に広く読まれてきた。しかし鎌倉時代の古文を読む労力は決して小さなものではなく、ましてや分量も膨大である。そこで理解の一助ともなるよう、わかりやすい現代語訳を提供したい。

【研究内容】

平成19年度までに巻十まで終えたが、遠忌まで完了させるにはこのペースでは間に合わない。そこで平成20年度より人員を増やし三班を編成し作業を進めることとした。

三班の組織と分担巻および研究会会場は以下のとおり。

- ・伊藤台下班…伊藤唯真、善裕昭、曾田俊宏、真柄和人、千古利恵子 一卷～二四巻（清浄華院）
- ・小嶋知善班…小嶋知善、大場朗、山本真吾、林田康順、吉田淳雄 二五巻～三六巻（大正大学）
- ・中井真孝班…中井真孝、安達俊英、坪井直子

三七卷～四八卷（佛敎大學）

訳出作業は以前と同様に、各班において担当者以下訳を作成し、それをスタッフ全員で検討・修正するという段取りである。とくに古文の尊敬や謙讓の丁寧語に注意しながら、また仏敎や歴史の専門用語もどのように現代語に置き換えるのかといったことに配慮しながら、完成訳に仕上げている。また校正段階において難読の固有名詞や熟語にルビをつける作業を行う。

これまでも記してきたとおり「四十八巻伝」の現代語訳にはいくつもあり、本班では主として早田哲雄『昭和更編校注 勅修法然上人御伝全講』全十巻を参照している。この現代語訳の完成度は大変高く、仏敎語についても十分な理解がなされているため、正確な訳には大変参考になる。ただ、訳文の文体が古くて一時代前の感があり、必ずしもすつきりした訳文ではない。また稀にはあるが、誤訳もある。それらに注意しながら、より簡明でわかりやすく、すつきりした形の訳文に仕上げている。

また、三班に分かれるとそれぞれの班の特徴や個性が出てしまい訳文の調整が必要となるので、今年度は2回の三班合同会議を開催し、問題点を出しあつた。完全とはいかないまでも、できるだけ三班の訳文の調子を統一的なものにするよう努力したい。また、三班共通の現代語の基準文献として、共同通信社編『記者ハンドブック』を採用することとなった。

【研究会開催日および検討内容】

平成20年度の研究会ならびに会議の開催日は次のとおりであつた。

4月4日（金）伊藤台下班…十一巻二段・三段検討

4月7日（月）三班合同会議

4月10日（木）伊藤台下班…十巻四段・五段再検討

4月14日（月）伊藤台下班…十一巻四段検討、十巻五段・

六段再検討

4月21日（月）伊藤台下班…十一巻五段・六段検討

4月24日（木）中井真孝班…三七巻一段～五段検討

5月12日(月) 伊藤台下班…十二卷一段、三段検討

5月16日(金) 小嶋知善班…会議

5月22日(木) 中井真孝班…三七卷五段・六卷検討

5月30日(金) 小嶋知善班…二五卷検討

6月2日(月) 伊藤台下班…九卷・十巻ルビ付け

6月13日(金) 小嶋知善班…二五卷検討

6月16日(月) 伊藤台下班…十二卷四段・五段検討

6月26日(木) 中井真孝班…三八卷一段・二段検討

6月27日(金) 小嶋知善班…二五卷検討

7月7日(月) 伊藤台下班…十一巻再検討

7月17日(木) 中井真孝班…三八卷三段検討

7月18日(金) 小嶋知善班…二五巻ならびに今後の作業
について検討

7月28日(月) 伊藤台下班…十二巻六段・十三巻一段検討
討

8月4日(月) 中井真孝班…三九巻一段、三段検討

8月8日(金) 小嶋知善班…二五巻再検討、二六巻打ち
合わせ

8月30日(土) 中井真孝班…三九巻四段、五段検討

9月16日(火) 伊藤台下班…十三巻一段・二段検討

9月18日(木) 伊藤台下班…十三巻二段・三段検討

9月25日(木) 中井真孝班…三九段六段・七段検討

9月26日(金) 小嶋知善班…二六巻検討

10月11日(土) 伊藤台下班…十三巻三段・四段検討

10月24日(金) 小嶋知善班…二六巻検討

10月27日(金) 伊藤台下班…十三巻五段検討

11月3日(月) 伊藤台下班…十三巻五段・六段検討

11月6日(木) 中井真孝班…四十巻一段検討

11月10日(月) 伊藤台下班…十二巻再検討

11月26日(水) 中井真孝班…四十巻一段検討

11月28日(金) 小嶋知善班…二七巻検討、二六巻再検討、
十二月八日合同会議資料作成
十二月8日(月) 三班合同会議、伊藤台下班…十三巻再検討
討

12月19日(金) 伊藤台下班…十四巻一段検討、十三巻再
検討

12月19日(金) 伊藤台下班…十四巻一段検討、十三巻再
検討

12月24日 (水) 中井真孝班…四十卷二段・三段検討

1月13日 (火) 伊藤台下班…十四卷二段検討

1月19日 (月) 伊藤台下班…十四卷二段検討

1月23日 (金) 小嶋知善班…二七卷再検討

1月29日 (木) 中井真孝班…四十卷二段・四一卷一段検

討

2月6日 (金) 伊藤台下班…十四卷二段・三段検討

2月17日 (火) 伊藤台下班…十四卷二段・三段・四段検

討

2月24日 (火) 伊藤台下班…十五卷一段・二段検討

2月27日 (金) 中井真孝班…四一卷二段・三段検討

3月3日 (火) 伊藤台下班…十四卷再検討

3月25日 (水) 中井真孝班…四一卷二段・二段検討

3月27日 (金) 小嶋知善班…二七卷再検討

3月28日 (土) 小嶋知善班…二七卷再検討

【文責者 善裕昭】

研究ノート

近年における浄土学研究的状況——法然浄土教以前の日本浄土教の研究状況——

本研究ノートでは法然浄土教以前の日本浄土教の研究状況について概説を行ない、日本浄土教がどのような問題意識のもと研究が進められているか整理を試み、今後の浄土教研究に少しでも寄与したいと考える。本ノートは

I 南都浄土教に関する研究（担当・沼倉雄人）

一、智光（担当・高橋寿光）

二、智憬（〃）

三、永観（担当・沼倉雄人）

四、珍海（〃）

II 叡山浄土教に関する研究（担当・郡嶋昭示）

一、円仁（〃）

二、良源（〃）

三、千観（〃）

四、禅瑜（〃）

五、源信（担当・長尾隆寛）

六、『安養集』『安養抄』『浄土厳飾抄』（担当・

工藤量導）

III 高野山浄土教に関する研究

一、覚鑑（担当・杉山裕俊）

二、仏厳（〃）

三、実範（〃）

四、済信（〃）

五、覚超（〃）

IV その他

一、往生伝（担当・工藤量導）

二、浄土教美術（担当・石川達也）

という構成で、当研究班の各メンバーによって分担・執筆を行なうこととする。

I 南都浄土教に関する研究

本稿では南都浄土教のなかでも、とくに時代的に法然以前の南都における浄土教に関する研究状況について把握することを目的とする。

「南都浄土教」といっても、周知の通り、法相・三論・

華嚴・律・成実・俱舎の「南都六宗」といわれる各学

派の教学を根底とする立場における浄土教である。

恵谷隆戒は「平安朝に於ける善導の往生思想受容について」（『仏教論叢』五、一九二八）において、平安中期から末期にかけての仏教のなかで朝鮮の浄土教家の思想から善導流の浄土教思想へ、また善導の浄土教思想についても『往生礼讃』『観念法門』の思想から『観経疏』、とくに散善義が重要視されてくる流れに言及し、さらに「叡山系の浄土教よりも、南都系の浄土教の方が善導の観経疏を重要視しており、特に散善義に注意していると云うことは、法然上人の浄土開宗と極めて密接な関連性があったであろうことに、注目すべきではなからうか」と指摘しており、南都浄土教は浄土宗として法然の念仏思想の成立過程をうかがう上でも看過できない位置にあることに留意しなければならない。

南都浄土教に関して触れている研究書について、まず挙げられるのは、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版、一九五六）であるが、本書は飛鳥時代から鎌倉初期にいたるまでの浄土教の発達が概観され、そ

のなかで南都浄土教にも触れている。著者は述作にあたって体系的な論述を試みており、各時代・地域における動向に論及している。

井上の研究に代表されるように浄土教を史的にとらえようとする研究において南都浄土教をはずすことはできない。このような研究は多々あるが、南都浄土教に関する研究を含めて挙げると以下のようなものがある。石田充之『浄土教教理史』(『サーラ叢書』一五、平楽寺書店、一九六二)、石田瑞麿『往生の思想』(『サーラ叢書』一六、平楽寺書店、一九六八)、田村芳郎『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書店、一九六五)、石田瑞麿『浄土教の展開』(春秋社、一九六八)、普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』(永田文昌堂、一九七二)、香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房佛書林、一九七四)、速水侑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館、一九七五)、大野達之助『上代の浄土教』(吉川弘文館、一九七八)、石田瑞麿『往生の思想』(平楽寺書店、一九八六)、静永賢道『南都浄土教と法然上人の教学』(百

華苑、一九八二)。

また近年においても、追塩千尋『中世の南都佛教』(吉川弘文館、一九九五)、同『中世南都の僧侶と寺院』(吉川弘文館、二〇〇六)、堀池春峰『南都仏教史の研究』上・東大寺篇・下・諸寺篇・遺芳篇(法蔵館、二〇〇四)、梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』(法蔵館、二〇〇八)などの研究書が刊行されている。

以上、雑駁ではあるが南都浄土教に関する研究書を概観した。ここに挙げた研究書は、いずれも浄土教のなかの南都浄土教を扱い、そのなかで浄土教的思想・著作がみられる永観・珍海などの諸師を取り上げて南都浄土教の特徴をとらえる研究書がほとんどである。永観・珍海など人物を単独で取り扱った研究書はなく、『浄土仏教の思想』七(講談社、一九九三)に大谷旭雄が永観を、坂上雅翁が珍海を担当してまとめているのみである。ほかには日本浄土教の成立や思想を論じるなかで南都浄土教の諸師に触れられることが多い。

また一九九一年に浄土宗総合研究所から刊行された

『浄土教文化論』（山喜房佛書林）には「南都浄土教・高野山浄土教の念仏思想」として坪井俊映が主に智光・永観・珍海の念仏思想に言及している。南都浄土教の諸師について研究する場合、上記の研究書によつて南都浄土教を概観しておくべきことはいうまでもない。

凝然の『浄土源流章』によれば、南都における諸師について永観・珍海・重誉・実範が挙げられており、このほか古くは元興寺の智光、東大寺華嚴の学者である智憬、興福寺の善珠などがある。本稿においてはこれらの諸師のなか、とくに智光・智憬・永観・珍海について、その研究状況を把握していきたい。

（文責・沼倉雄人）

一、智光（七〇九？—宝亀年間）

智光に関して、我々は比較的多くの研究論文をみることができる。それらの研究は概ね次のように分けられる。

①伝記に関する基礎研究

②『無量寿経論釈』の復元に関する研究

③浄土教思想に関する研究

④曼荼羅に関する研究

⑤三論教学に関する研究

できるかぎりこの研究内容ごとに整理をしながら、その研究史をみていきたい。

（一）戦前の研究状況

戦前の研究の中で最も注目すべきは戸松憲千代による「智光の浄土教思想に就いて」である。この論文は上（『大谷学報』一八一—一九三七）・中（同一八一—四、一九三七）・下（同一九一—一九三八）の三部に分けて発表されたものである。その内容は智光の略伝に始まり、著作、浄土教思想に至るまで幅広く研究されている。付録では散逸してしまった『無量寿経論釈』（以下、『論釈』）の復元が試みられている。

『論釈』の復元に關しては、戸松以前に高西賢正が「智

光の浄土論疏に就きて」(『仏教研究(旧大谷学報)』七一・二六、一九二六)の中で検討を試みている。しかし、

高西は本格的な復元を試みたわけではない。各典籍の中での『訛釈』の引用回数や引用形態の整理をした上で、断片的に「論註」と比較して智光の浄土教思想に関する特徴を述べたにとどまっている。本格的な復元作業がなされたのは戸松の研究に至ってからである。

智光の伝記に関しては寺崎修一が「元興寺智光の事ども」(『現代仏教』六二、一九二八)の中で詳しく整理されている。戸松の整理も寺崎に準じている。

戸松は智光の浄土教思想を論じるにあたり本願観、法蔵菩薩の発心時並びに発願時の階位、仏身仏土論、機根論、生後得益論、そして曇鸞との相違点に注意しながら「浄土論」に関する諸問題、五劫修行論、三心観という項目に分けて考察している。その上で、智光の浄土教思想は「論註」を中心としながらもそれに対して追従するものではなく、彼自身の教学体系を大成しているということを主張している。戸松はこの他に「元

興寺智光無量寿経論釈抄」(『宗教研究』二四、一九四二)を発表されている。

智光曼荼羅の研究に関しては鈴木暢幸「智光曼陀羅に就いて」(『宗教界』三一五、一九〇七)、杉紫朗「浄土曼陀羅に対する浄土三家の態度と見解(上)」(『龍谷大学論叢』二八八、一九二九)「同(下)」(『同』二八九、一九三〇)「浄土曼陀羅解釈の研究に関する補遺」(『同』二九〇、一九三二)、望月信享「元興寺智光の浄土曼陀羅」(『浄土学』二、一九三二)、石黒観道「観経曼陀羅に就て」(『日本仏教学協会年報』七、一九三五)がある。杉は鎮西派、西山派、真宗の浄土三家における浄土三曼陀羅の扱いについて研究している。望月は智光曼陀羅に限定してその基礎的研究をしている。石黒は智光曼陀羅に限らず當麻・清海両曼陀羅も含めた上で、西山の立場から論じている。

智光の三論教学に関しては島地大等が『日本仏教学史』九十一—九十二頁(一九三三)の中で論じているほか、『日本大藏蔵』『大日本仏教全書』に所収されて

いる『浄名玄論略述』『般若心経述義』それぞれの解題に簡単ではあるが述べられている。

(二) 戦後から一九六五年までの研究状況

戦後から向こう二十年の間になされた研究には亀田孜の「智光変相拾遺 付、智光伝及び智光曼陀羅関係資料抄」(『東北大学文学部研究年報』一、一九五一)、井上光貞「智光ら三論宗の浄土教家」(井上光貞著『新訂日本浄土教成立史の研究』一九五二)、石田充之「南都浄土教の教学史的意義」(『南都仏教』四、一九五七)、濱田隆「智光曼荼羅について」(『美術史』二五、一九五七)、恵谷隆戒の「智光の無量寿経論釈の復元について」(『仏教大学研究紀要』三四、一九五八)鹿苑大慈「智光に於ける隱遁の意義」(『印度学仏教学研究』八一、一九六〇)、瓜生津隆雄「智光の『論釈』と『論註』—法威の発願の地位を巡りて—」(『真宗学』二七・二八、一九六二)、石田充之「日本浄土教の発源」(『日本浄土教教史』)、五来重「智光曼陀羅と庶民信仰」

(五来重編『元興寺極楽坊 中世庶民信仰資料の研究』一九六四)がある。

このうち、曼陀羅に関しては亀田、五来の研究がそれにあたる。同時に、亀田は前掲した寺崎の伝記研究をふまえ改めて伝記の整理検討をされている。鹿苑の研究も伝記に関する研究であるが、鹿苑は智光の鋤田寺隱遁に絞って論じておられる。五来の智光曼陀羅に関する研究は庶民信仰との関係の中で論じられている。

恵谷と井上の研究は『論釈』の復元を目指した研究であるが、中でも恵谷の研究は前掲の戸松による『論釈』復元の成果を踏まえながら、さらに戸松が披見していなかった滋賀県阪本西教寺所蔵の『安養集』も含めた上での復元を試みており、大きな成果を挙げている。

浄土教思想に関する研究に当たるのが瓜生津と石田の研究である。瓜生津は先の戸松による『論註』と『論釈』の諸問題、具体的には両書の相違に関する六つの指摘①智光所覽の『浄土論』は親鸞所覽本とは異本であること、②浄土論に対する二師の科文の相違しているこ

と、③智光は『論』を大経別申論と見たこと、④智光は「大經の五劫思惟を五劫修行と見たこと、⑤『論』の起観生信の「観」と「信」を「解」と「行」とに釈していること、⑥未證淨心の菩薩を地前の菩薩と解釈していること―これらの指摘をおさえた上で、智光の発心発願の地位に関して検討している。一方、石田は「南都淨土教の教学史的意義」では淨土教学史の中における智光の淨土教思想の位置づけと後代への影響を、「日本淨土教の発源」では主に智光の念仏観について論じておられる。

(三) 一九六六年から一九八五年までの研究状況

一九六六年からの二十年間には岩城隆利「元興寺僧智光の説話について」(『大和文化研究』十一―七、一九六六)、普賢晃寿「智光の淨土教思想―「論註」と「無量寿經論釈」―」(『真宗学』三五・三六、一九六七)、石田瑞麿「智光と淨土教」(石田瑞麿著『淨土教の展開』一九六七)、恵谷隆成「元興寺智光の無量寿經論釈の研究」(『干潟

博士古希記念論文集』一九七〇)、伊藤隆寿「智光の撰述書について」(『駒沢大学仏教学部談論集』七、一九七六) 岩城隆利「智光と淨土教」(『日本仏教民族基礎資料集 成七 元興寺極楽坊』一九八〇)、末木文美士「元興寺智光の生涯と著述」(『仏教学』一四、一九八二)「智光『般若心経述義』について―奈良朝三論教学の一断面」(『田村芳朗博士還暦記念論集 仏教教理の研究』一九八二)がある。また元興寺仏教民俗資料刊行会が編集した『智光曼荼羅』(一九六九)は智光曼荼羅に関することはもちろんのこと、智光の淨土教思想に至るところまで論じたものもあり大変参考になる。この中で藤堂恭俊が「元興寺極楽坊 智光法師撰 無量寿經論釈逸文集成」を著し、さらなる『論釈』の復元を試みている。また、『智光曼陀羅』二六二頁には明治以降から昭和四十三年(一九六八)までの智光曼陀羅に関する研究目録がある。この頃の伝記などに関する基礎的研究としては、末木の「元興寺智光の生涯と著述」や岩城の研究が挙げられる。末木は智光の研究に関して淨土教方面の研究

を除くと、未だ進んでいるとはいえないことに関して憂慮し、改めて伝記・著述・思想的系譜に関して検討と試み、その後の研究の足がかりとしている。末木はこの論攷の付録として智光著述逸文の所在を列挙している。智光の著述に関する研究には他に伊藤のものがある。伊東の研究は先の戸松の研究成果を補うかたちでなされている。伝記に關してのもうひとつの研究である岩城のものは史学の立場からなされており、智光の史実とその周辺の史的關係を把握する上で大変参考になる。

智光の浄土教思想については普賢、恵谷がそれぞれ研究をしている。普賢は智光の念仏觀について『論註』と『論釈』の比較のなかで論じておられ、念仏觀に關しては『論註』の所説によつて『浄土論』を理解していることを述べている。普賢もそうであつたが、恵谷は自身が復元を試みた『論釈』を踏まえて研究を進めておられる。恵谷はそれまでの戸松や井上の研究は西教寺本『安養集』を披見した上での復元本を利用して

いないが故の不十分さを指摘している。そして改めて智光の本願觀、念仏觀、逆誘除取觀、九品階位觀について考察し、智光の思想の特徴は中国や新羅の浄土教諸師の説をそのまま受容したわけではなく、それらの思想を受け入れながらも彼独自の見解により一家見を樹立しているところにあることを論じている。

三論教学については先の末木が論攷の少なさを問題視しここに論文を書かれておられる。智光の三論教学を検討するにあたり、末木は『般若心經述義』の内容を検討しておられる。その際古藏との關係の中で智光の独自性を明らかにしようとして試みられている。

(四) 一九八六年以降の研究状況

一九八六以降の研究に、服部純雄「智光撰『無量寿經論釈』稿（復元資料）」（『浄土宗学研究』十五・十六、一九八六）、梯信暁「智光『無量寿經論釈』の一考察―『安養集』所見の逸文について―」（『印度学仏教学研究』三六一―、一九八七）、大西龍峯「元興

寺智光の出自及び本貫」(駒沢大学仏教学部研究紀要)四五、一九八七)、米山孝子「行基説話考―智光説話との関連から―」(高野山大学論叢)二七、一九九二)、頼富本宏「浄土と曼荼羅―その類似と相違―」(仏教文化研究所紀要)三六、一九九七)、梯信暁「智光の浄土観」(北畠典生博士古稀記念論文集)一九九八)、がある。

伝記に関する研究としては米山、大西の研究が挙げられる。米山の研究は行基との関係の中で智光の人物像を考察している。大西も同様に行基との関係の中で智光の人物に関して研究をされているが、大西の場合は出自を中心に論じておられる。

智光曼荼羅の研究に関しては、頼富が浄土三曼荼羅の比較検討を行うなかで智光曼荼羅についても述べておられる。智光曼荼羅にかぎらず浄土三曼荼羅を網羅した研究として、元興寺文化財研究所から『日本浄土曼荼羅の研究』が出版されており、浄土曼荼羅を研究する上で必ず参考にするべき研究といえる。

『論釈』の復元は藤堂などの研究によって前進したが、

服部は再度散見される『論釈』の再構築を試みている。また、梯は「智光『無量寿経論釈』の一考察―『安養集』所見の逸文について―」を論ずる中で、恵谷以降注目されるようになった『安養集』所見の逸文を中心に考察されている。その際に、今まで見逃されていた『安養集』巻八にある逸文を新たに紹介している。さらに梯は、「智光の浄土観」の中では智光の仏身仏土観に関して研究されている。なお、梯はそれまでの智光研究に推敲やさらなる増稿をした上で、二〇〇八に「奈良・平安期浄土教展開論」を著している。

(五) 智光研究の展望

先述したように智光の研究傾向は五種類に分けられる。そのうち浄土教思想に関しては『論釈』にたのむところが多いにも関わらず、その『論釈』が復元されたものであり、未だ完全な形をみる事ができないことに智光浄土教思想の難しさがある。

そもそも現存の著作が少ないため、智光の原点であ

る三論教学研究さえも思うように進展がみられていないのが現状である。今後とも智光に関する研究分野は苦戦を強いられると思うが、せめて彼の浄土教思想に関しては、『論釈』のよりいっそうの綿密な復元による進展を期待したいところである。

二、智憬（？—七五〇—）

七五〇前後に活躍した智憬に関しての研究は残念なことに非常に少なく、ひとつの項目ないし論攷として形をなしているのは、井上光貞「東大寺華嚴の浄土教家、智憬」〔新訂日本浄土教成立史の研究〕一九五〇、愛宕邦康「遊心安楽道」の実質的撰述者・東大寺智憬〔二〕遊心安楽道」と日本仏教〕二〇〇六、梯信暁「奈良時代の浄土教研究者 智憬」〔平安・奈良期浄土教展開論〕二〇〇八〕程度である。

他にも智憬に関して述べられている論攷もあるが、それらはみな智憬周辺の研究をする中でわずかに触れ

られているにすぎず、智憬に関する研究と呼ぶにはほど遠いものである。このように、その名はそれなりに認知されているにも関わらずその研究論文がほとんど見当たらない原因は、智憬の諸著作がすべて散逸してしまっていることによる。前項で紹介した智光の『論釈』のように、復元が可能であれば同様に研究がなされることとなったのであろうが、智憬に関してはそれもままならない状態である。

そのような中でも井上は智憬に関係ある正倉院文書を整理し、それによって智憬の動向を確認しておられる。愛宕にいたっては智憬の学系からその思想傾向を検討するとともに、『遊心安楽道』の智憬著作説を提示しておられる。梯の論攷は、『平安・奈良期浄土教展開論』の中の一部として智憬を紹介したにすぎず、その内容は智憬を概観するにとどまっている。それでも、智憬の論攷が少ない状況下では誠にありがたい整理である。

このように智憬の研究は史料の少なさ故に困難を窮めている。だからといって智憬の存在が浄土教展開史

の中で重要ではなかったということにはならない。今後、智徳研究に何らかの転機が訪れることを切望するところである。

(文責 高橋寿光)

三、永観 (一〇三三—一一一一)

永観に関する論稿はさまざまな研究者によってなされているが、それらのなかでもまず挙げられるのは大谷旭雄の一連の研究である。また大谷は『浄土仏教の思想』七(講談社、一九九三)において「永観」を担当し、永観の生涯やその思想をまとめており、現在でも永観に関する最もまとまった概説書である。大谷の一連の永観研究の論文は、その著作集である『法然浄土教とその周縁』乾(山喜房仏書林、二〇〇七)に所収されているので、永観について研究する研究者は必ずずにとるべきものである。本節では、大谷の研究も含め先学諸氏の研究成果をみていく。

(一) 戦前の研究状況

まず、戦前における永観研究についてみてみたいが、さほど数は多くなく、桑門秀我「往生拾因解説」(『宗教界』八一、一九二二)、本多信雄「永観律師について」(『無尽灯』三三一、一九一八)、西光義遵「永観律師に就いて」(『龍谷大学論叢』二七四、一九二七)、高西賢正「平安末期における南都系浄土教」(『大谷学報』九一、一九二八)などがみられるくらいである。内容的にも永観や『往生拾因』の概説的介绍にとどまっている。

(二) 戦後から一九六五年までの研究状況

次に戦後から一九六五年までの間に発表された論稿をみていきたい。

まず稲葉秀賢「往生要集と往生拾因の念仏」(『印仏研究』三一、一九五四)／日本名僧論集四「源信」吉川弘文館、一九八三)、池田円暁「永観律師讃仰」(『西

山禅林寺学報』三、一九五七）、藤堂恭俊「禅林寺永観律師の浄土教思想」（『日仏学会年報』一三二、一九五七）、石田充之「南都浄土教の教学史的意義」（『南都仏教』四、一九五七）があるが、稲葉は『往生要集』と『往生拾因』をそれぞれ北嶺と南都の浄土教を代表する著作であるとして両者を比較し、鎌倉時代の浄土教（法然・親鸞）への影響を追究すべきであるとして、その特質に言及している。その比較のなかで、永観は北嶺浄土教の影響を強く受けているとの立場に立って「往生拾因」の説示を解釈している。

藤堂は『往生拾因』によって永観の根本的立場とその特異性に言及している。藤堂は永観が聖道門の立場にありながら称念の一行を重要視している根拠を善導『観経疏』散善義の影響であると指摘し、その浄土教思想の特異性として、法身同体説・仏凡の關係性を挙げ、永観は聖道門の実践の補助手段として口称を強調したとしており、「彼の浄土教思想は聖道門に附順する実践の上に展開された」と述べている。

また香月乗光は「法然教学の成立と南都浄土教―特に永観の浄土教との関係について―」（『印仏研究』三二、一九五五）、「永観の浄土教―特に法然の浄土教との関連について―」（『佛教大学学報』三〇、一九五八）『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、一九七四）などの論稿を発表しているが、「法然教学を考究する場合には、善導並に源信との関係が明確にされなければならないことは当然であり、更には善導を通じて支那浄土教との関連、源信を通じて日本浄土教との脈絡が検討されることが必要である」（『永観の浄土教―特に法然の浄土教との関連について―』）との立場において、法然教学への影響を考えるうえで永観に注目している。また香月は『往生拾因』に加え、『往生講式』も用いて永観の浄土思想を考察している。

このほか、林碩聞「南都における善導念仏の諸相―永観・珍海を中心に―」（『東海高等学校・東海中学校研究紀要』一、一九六二）、明山安雄「永観・珍海の浄土教研究序説」（『佛教大学研究紀要』四六、一九六四）、

普賢晃寿「永観の念仏思想―特に源信・法然との関連において―」(『真宗学』三三三・三四合併号、一九六六)、奈良博順「永観の浄土教思想の性格」(『東京教育大学文学部紀要』五五、一九六六)がある。このなか明山の論稿は永観研究における基礎的な伝歴・浄土教思想についての整理が大谷に先駆けて発表されている。普賢は永観の『往生拾因』に示される思想を『往生要集』をうけて発展し、法然の浄土教を生み出す思想背景になったものとしてみたうえで、媒介的役割を果たした永観の念仏思想の立場について論及している。

(三) 一九六六年から一九七五年までの研究状況

一九六六から七五年にかけて大谷の永観に関する研究成果が次々と発表される。大谷の永観研究は、一九六二年の欧米滞在時に大英博物館に展示されていた宝治二年(一二四八)版『往生拾因』に出会ったことがきっかけである。

いまそれらの論稿を年代順に列挙すると『心性罪福

因縁集』と永観の密教的名号観―特に第七念仏項の影響から―(『仏教論叢』一一、一九六六)、「永観における浄土思想形成の一面」(『日本仏教』二六、一九六七)、「心性福罪因縁集」とその影響―とくに『往生拾因』と『今昔物語』―(『印仏研究』一八一、一九七〇)、「永観の念仏宗について」(『浄土教思想研究会編』『浄土教―その伝統と創造―』山喜房仏書林、一九七二)、「禪林寺永観の本願思想とくに第十八願を中心として」(『大正大学研究紀要』五八、一九七三)、「善導浄土教と『往生拾因』―その直接・間接の受容と展開―」(『藤堂恭俊編』『善導大師研究』山喜房仏書林、一九八〇)、「永観における善導観の確立―『瑞応伝』の流伝を中心に―」(『戸松啓真編』『善導教学の成立と展開』山喜房仏書林、一九八二)、「永観作『三時念仏観門式』について」(『坪井俊映博士頌寿記念』『仏教文化論叢』佛敎大学、一九八四)、「永観『往生講式』の撰時と往生思想」(『戸松啓真教授古稀記念』『浄土教論集』大東出版社、一九八七)などがある。

丸山博正は、『法然浄土教とその周縁』乾巻頭に「大

谷先生の学風」として、大谷の永観研究の特徴を述べているが、それによれば、大谷は永観と法然に共通した着目点があることを指摘し、その共通点を通じて両師の近似性・背反性を明確にし、法然浄土教の独自性を明らかにされているとしている。また石井教道の指導の影響から書誌学的検討を重要視しており、書誌学的な眼が注がれて永観の教学について論及されているとも述べている。大谷自身も「永観と法然」(『仏教論叢』

一一、「伝統宗学の現代的理解」、一九六六)において、その研究の目的を述べている。

そしてこれら長年の永観研究をもとにまとめ、『浄土仏教の思想』七(講談社、一九九三)に『永観』を執筆している。その内容としては、第一章において「永観の生涯」と題して、大谷が原稿を執筆した時点での採訪・調査によって知りえた関係の資料を駆使して、永観の生涯を述べている。第二章には「別当永観、歌人永観」として、別当在任中の足跡と永観の詠んだ歌からその人柄をうかがっている。第三章においては「永

観の業績」として、永観の著作の解説、および主著である『往生講式』『往生拾因』を中心とした永観の浄土思想の特色を挙げ述べている。大谷の論稿は永観を研究するうえで現在もつとも基礎となるものであり、巻末には参考文献が「永観伝基礎資料」「永観浄土教関係」「東大寺関係」「禅林寺関係」「八幡宮関係」「和歌関係」「永観および主著関係論文」に整理され、また永観略年譜が収録されている。

以上の大谷による一連の永観研究の論文は、先述したように著作集『法然浄土教とその周縁』乾(山喜房仏書林、二〇〇七)に所収されている。

これら永観に関する諸研究のほかには大谷は『国訳一切経』所収の『往生拾因』(和漢撰述部・諸宗部五、一九七八)に対して、宝治版を用いて再校訂・補注を加え、解説も行っている。

この時期に発表された大谷以外の研究として、中野猛「説話の受容についての一例について―永観往生拾因の場合―」(『国文学論考』四、一九六七)、伊藤真徹「日

本における聖道門諸師の浄土教義と述作解説」(『浄全』

一五、解説、一九七一)、『浄土宗典籍研究』山喜房仏書林、

一九七五)がある。

伊藤の論稿は『浄全』一五に収録されている著作の解説であるが、良源・源信・永観・珍海の思想について、それぞれの著作から菩提心・十念・臨終の用心・社会への対応・諸本の流布について概観している。

(四) 一九七六年から一九九〇年までの研究状況

従来、永観の著作として用いられていたのは『往生拾因』『往生講式』であったが、これはひとえに永観の著作がそのほかに現存していないことに起因する。

しかしながら、ここにおいて末木文美士が「永観『阿弥陀経要記』逸文について」(『印仏研究』二二五—一、一九七六)を発表している。これは永観の散佚した著作である『阿弥陀経要記』を、良忠など諸師の著作中に引用される『阿弥陀経要記』の文を管見のかぎり収集して『阿弥陀経』の経文の順にしたがって整理し

たものであり、十一の典籍から二十四箇所を指摘している。

この『阿弥陀経要記』に注目した論稿として、新井俊夫が挙げられる。新井は末木とは別に、独自に逸文を整理したようであり、「永観律師の『阿弥陀経要記』について」(『天正大学浄土学大学院研究紀要』二、一九七五)を発表している。こちらは逸文自体の提示はしていないが、それらの逸文のみで永観の思想を断ずることはできないことを断りつつも、あえて逸文からみられる思想についてその特徴に言及している。

続いて『仏教文化研究』一三三号(一九七七)に浄土宗教学院の助成研究の成果として四つの共同研究と三つの個人研究が掲載されているが、その共同研究のうち、明山安雄を研究代表とする「日本中世における浄土教家の善導教学の受容と新念仏義の組成についての研究」とくに永観・珍海・証空を中心として一)において、明山が「南都浄土教における善導教学の受容」とくに永観『往生拾因』と珍海『決定往生集』を中心

に―」をまとめ、三枝樹隆善を研究代表とする「善導大師研究―とくに浄土教の成立とその展開に関する基礎的研究―」において、成田貞寛が「南都浄土教における善導教学の受容―永観の場合―」を発表している。

このほかに福原隆善「日本初期浄土教者の宗教体験―源信と永観―」（藤吉慈海編『浄土教における宗教体験』百華苑、一九七九）、石破洋「永観の迎講について」（『印仏研究』三〇―一、一九八一）、五味文彦「永観と中世」（『国立歴史民族博物館研究報告』一、一九八三）、浅井圓道「永観考―源信・法然との対比―」（『大崎学報』一四五、一九八八）、乾克己「往生講式研究序説」（『和洋女子大学紀要』文系編二八、一九八八）、笹田教彰「禅林寺蔵『往生講私記』」（『佛教文化研究所年報』五、一九八八）、橋信雄「南都の浄土思想」（『豊山教学大会紀要』一七、一九八九）などの論稿がある。

福原は永観の伝記および著作からその宗教体験をうかがい、宗教体験をひとつの思想背景としてとらえて永観の浄土教教学への影響を示唆している。また永観

の研究において後代に影響を与えている著作として『往生拾因』は注目されているが、『往生講式』はさほど注目されていない。乾はその点に着目し、『往生講式』が中世以降の文芸に及ぼした影響について考察している。笹田は『国書総目録』には記載されていない禅林寺蔵の『往生講私記』について書誌的な紹介と翻刻を行っている。また永観の法然に対する影響についてはこれまでも研究されてきたが、橋は高野山の浄土教を代表する覚鑑も南都に遊学している点に着目し、覚鑑の浄土教思想に影響を与えた永観という視点で考察を試みている。

また静永賢道が『南都浄土教と法然上人の教学』（百華苑、一九八二）を刊行している。静永は法然の浄土教と南都浄土教の関係交渉を論じるなかで永観・珍海にも言及し、法然の教学形成過程を明かしている。

（五）一九九一年以降の研究状況

最後に一九九一年以降から近年における永観に関する

る論稿をみていきたい。

『往生拾因』『往生講式』のほかに、大谷の研究によつて『三時念仏観門式』が永観の著作であることが実証されたが、この『三時念仏観門式』に関する論稿として、一九九四年にニールス・グウルベルク「永観と宝物集―三時念仏観門式を中心として―」（『文学』五一四）、山田昭全「永観作『三時念仏観門式』をめぐる―報告並びに翻刻―」（大久保良順先生傘寿記念論文集『仏教文化の展開』山喜房仏書林）が発表されている。

グウルベルクは、表白文や式文の出典・影響などについて調査・発表し、山田は大谷・グウルベルクの研究を検討のうえ『三時念仏観門式』の意義に言及し、さらにその全文の翻刻を行っている。

このほか、同じ年に長嶋正久が「永観、その修行の形―福祉に生きた人―」（『駿台フォーラム』一一、一九九四）を発表している。

一九九六年には大阪・東京において「京都・永観堂禅林寺の名宝展」が開かれたが、その展覧会カタログ

に、五十嵐隆明「永観律師の念仏信仰と（みかえり阿弥陀）の開帳」、西口順子「禅林寺の歴史」、米屋優「みかえり阿弥陀と西山禅林寺派に伝わる彫刻」などが解説している。このような禅林寺に関する論稿としては、伊藤史郎「禅林寺阿弥陀如来像（見返り阿弥陀）考―続・三尺阿弥陀像への視点―」（『仏教芸術』二四四、一九九九）などが挙げられ、また宇高良哲ほか編による『京都永観堂禅林寺文書』（文化書院、一九九二）などがある。

また白井元成『往生拾因』と永観の念仏（『親鸞教学』六八、一九九六）、浅井成海『往生拾因』における行業論―念仏行の特質―（渡邊隆生教授還暦記念『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七）など真宗の研究者から論じられた研究もみられる。

このほか、とくに最近の研究としては、ロバート・F・ローズ「永観の念仏観―法身同体の思想を中心として―」（『大谷学報』八一―二、二〇〇二）、笹田教彰「平安浄土教の一考察―発菩提心をめぐって―」（高橋

弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』一、山喜房佛書林、二〇〇四）、朝岡知宏「永観の仏身観―三論教学より見る『往生捨因』の所説―」（『仏教論叢』五〇、二〇〇六）、田頭世光「平安諸宗の念仏観―『往生要集』、『往生捨因』を手がかりとして―」（広島大学『倫理学研究』一八、二〇〇七）などが挙げられる。

ローズは井上光貞・大谷旭雄などが注目した永観と密教との関係に着目し、永観の念仏観について言及している。またこのロバートの研究を受けて、朝岡は三論教学という観点から『往生捨因』に説示される仏身理解について考察を試みている。また笹田は源信浄土教の発展過程について菩提心の解釈に注目し、永観『往生講式』を用いて考察を試みている。

(二) 永観研究の展望

永観の研究において問題となる点は現存著作が少ないことであるが、末木の研究のように逸文を収集したものや、大谷の研究などにより新たに永観の著作とし

て認められたものもあり、その思想をうかがえるものが増えている。これらの研究成果によって永観の思想について新たな材料が提供されているものの、ひとりの研究者による単著はなく、永観の体系的な教学研究が望まれる。

永観は南都浄土教の代表的人物として、その浄土思想を論じられることが大勢であり、源信から法然に至る間の浄土教者として重要な位置にある。しかしながら、ローズは法身同体の思想に対して「空思想や如来蔵思想、さらには密教思想などが入り交じり、極めて複雑な論議が展開されている」（『大谷学報』八一―一七頁下）と述べ、また井上・大谷などの指摘を受けて、永観の念仏観・往生観が「密教思想、特に阿字観との間には、直接的ではないにしても間接的には（つまり構造上は）密接な関係があるように思える」（『大谷学報』八一―二、一〇頁下）としており、これを受けて朝岡は「三論教学以外の観点からのアプローチも当然必要になる」（『仏教論叢』五〇、一一九頁下）と指摘している。

朝岡らの研究は仏身論に関するものであるが、永観が三論宗の学匠であり、基本的な教学背景に三論宗の教義があるため、この指摘は仏身論にとどまるものではない。

今後、永観の体系的な教学研究がなされる際には、これらの指摘に留意したうえでなされるべきではないかと考えられる。

四、珍海（一〇九一—一一五二）

※一説には一〇九二—一一五二

珍海は南都において永観に続く浄土教者として注目されている。永観と同様三論宗の学僧であり、現存する著作についても浄土教関係のものだけではなく、三論関係のものも多く残っている。

近年、奥野光賢が「禅那院珍海の研究（序説）」（『駒澤短期大学仏教論集』一一二、二〇〇六）において、珍海に関する主たる研究を列挙しその傾向として次の点を

指摘している。

① 珍海の研究はそのほとんどが浄土教関係からの研究である。

② 現在、珍海の研究について学界をリードしているのは坂上雅翁である。

とくに②の指摘するところは、珍海の研究に関して永観研究同様に単著が無く、坂上雅翁が執筆した『珍海』（『浄土仏教の思想』七、講談社、一九九三）が珍海研究に関して基礎的なものとなっていることからわかる。

以上の点も含め、珍海に関する研究についてみていきたい。

（一）戦前・戦後および六〇年代の研究

珍海に関する戦前の研究としては、平子鐸嶺『仏教芸術の研究』「珍海已講」（金港堂書籍、一九一四）、高西賢正『平安末期における南都系浄土教』（『大谷学報』九一一、一九二八）、小野玄妙『珍海已講の芸術』（『密教

研究』五〇、一九三三）、恵谷隆戒「珍海已講著鎌倉古写本安養知足相对抄について」〔『専修学報』二、一九三四〕などがみられる。

戦前の研究の特徴としては、画僧・仏画師としての珍海が注目されていた。小野は平子が研究を発表した後に発見された史料を中心に論じ、平子の研究に資している。

戦後になると、香月乗光「法然教学の成立と南都浄土教」〔『印仏研究』三二、一九五五〕、石田充之「南都浄土教の教学史的意義」〔『南都仏教』四、一九五七〕など、南都において永観に続く浄土教者として、その教学思想が論じられるようになる。

また一九六〇年代になると、林碩聞「南都における善導念仏の諸相―永観・珍海を中心に―」〔『東海高等学校・東海中学校研究紀要』一、一九六二〕、明山安雄「永観・珍海の浄土教研究序説」〔『佛教大学研究紀要』四六、一九六四〕、普賢晃寿「珍海の浄土教的立場」〔大原先生古稀記念『浄土教思想研究』永田文昌堂、

一九六七〕『日本浄土教思想史研究』第四章第三節、永田文昌堂、一九七二〕などの研究が発表される。

(二) 一九七〇年以降の研究

七〇年以降になると珍海に関する研究は学術的な研究が多くなっている。とくに明山・坂上が多くの研究成果を発表している。ここでは明山・坂上・そのほかの研究者と項を分けて整理していきたい。

a. 明山安雄の研究

明山には先に挙げた「永観・珍海の浄土教研究序説」〔『佛教大学研究紀要』四六、一九六四〕をはじめとして、珍海に関して以下の論稿がみられる。「南都浄土教と善導教学」〔恵谷隆戒先生古稀記念『浄土教の思想と文化』佛教大学、一九七二〕、「珍海撰〈安養知足相对抄〉について」〔藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』、一九七三〕。

また永観の節でも触れたが、『仏教文化研究』一三三号

(一九七七)に浄土宗教学院の助成研究の成果として掲載された共同研究のうち、明山安雄を研究代表とする「日本中世における浄土教家の善導教学の受容と新念仏義の組成についての研究」とくに永観・珍海・証空を中心として」において、自ら「南都浄土教における善導教学の受容」とくに永観「往生拾因」と珍海「決定往生集」を中心に」を発表している。

明山は「永観・珍海の浄土教研究序説」において、珍海の伝歴と浄土教思想について基礎的な整理を行っている。また「珍海撰〈安養知足相对抄〉については、珍海の晩年の著作である『安養知足相对抄』において珍海が西方弥陀浄土と兜率弥勒浄土を比較しなければならなかった理由を考察したものである。

b. 坂上雅翁の研究

坂上の八〇年代までの珍海に関する論稿を列挙すると、以下のものがある。「珍海已講の本願論」(「大正大学浄土学大学院研究紀要」一、一九七五)、「珍海の往生

思想」(「浄土宗学研究」一〇、一九七八)、「珍海の『菩提心集』について」その往生観の背景」(「仏教論叢」二二、一九七七)、「珍海における決定往生心について」(「印仏研究」二七一、一九七八)、「珍海の浄土観」(「印仏研究」二六一、一九七八)、「珍海伝について」(「仏教論叢」二五、一九八二)、「南都仏教における『占察経』の受容と展開」(「大正大学総合仏教研究所年報」六、一九八四)、「珍海撰『因明大疏四種相違抄』について」(「印仏研究」三三一、一九八五)、「語黙念仏について」(「印仏研究」三五二、一九八七)。

坂上は「珍海の往生思想」において、珍海の著作を初期・『菩提心集』、中期・『決定往生集』、後期・『安養知足相对抄』と時期を分け、その思想変遷とそれぞれの著作の特徴を考察している。また「珍海の『菩提心集』について」その往生観の背景」(「珍海撰『因明大疏四種相違抄』について」)「語黙念仏について」などは、珍海の思想背景に関して論及したものである。

九〇年代になると坂上は『決定往生集』の書誌的研

究を進めるようになる。

まず坂上は『決定往生集』諸本攷』（『淑徳短期大学研究紀要』二九、一九九〇）において『決定往生集』の諸本の整理を行っている。そのなかで『決定往生集』には、珍海在世中のものである「宝寿院本」、平安末期・伝法然写の「禅林寺本」、藤堂恭俊所蔵・残闕本の「藤堂文庫本」の三本の写本が現存するとし、「宝寿院本」は重要文化財に指定されているため実際の調査は不可能であったため、紹介に留めている。したがって、いずれも貴重であるものの、とくに平安末期の写本である禅林寺本の史料的价值を指摘している。続いて「藤堂文庫所蔵『決定往生集』残闕本について」（『淑徳短期大学研究紀要』三〇、一九九一）において、「藤堂文庫本」を影印・翻刻し、書誌学的検討を加えている。

続いて、『淑徳短期大学研究紀要』三二―三四号（一九九三―一九九五）にかけて、「禅林寺本『決定往生集』の研究」（二）―（三）を発表している。

内容はまず書誌について紹介し、影印・翻刻したう

えで国訳（書き下し）を行っており、さらに引用文献の出典についても明示している。

また坂上は一九九三年に『浄土仏教の思想』第七巻の『珍海』を担当して執筆しており、以上の研究成果がまとめられ、珍海研究の基礎となっている。ただし、掲載されている内容は『決定往生集』諸本攷』までの原稿となっており、「禅林寺本」「藤堂文庫本」の影印・翻刻等は収録されていない。

内容は、第一章「珍海の生涯」として伝記に触れ、珍海の父母・兄弟、生没年などに言及している。第二章「南都浄土教と珍海」では、珍海に至るまでの南都浄土教を概説した後、珍海の浄土思想を解説し、法然への思想的影響を検討している。また補記として『決定往生集』の諸本の整理を行い、最後に珍海の略年譜が付されている。

近年には「光明山寺を中心とした南都浄土教の展開」（『関西国際大学研究紀要』九、二〇〇八）を発表しており、三論系の念仏別所としての光明山寺を中心とした南都

浄土教の展開について考察している。

c. そのほかの研究者による研究

まず永観の節にも挙げた伊藤真徹「日本における聖道門諸師の浄土教義と述作解説」(『浄全』一五、解説、一九七一)、『浄土宗典籍研究』山喜房仏書林、一九七五)があり、先にも述べたように、これは「浄全」一五に収録されている各諸師の著作の解説であるが、良源・源信・永観・珍海の思想について、それぞれの著作から菩提心・十念・臨終の用心・社会への対応・諸本の流布について項目別に概観したものである。

続いて若林隆壽によって「珍海の伝歴に関する一考察―『台記』をめぐる―」(『大正大学浄土学大学院研究紀要』八、一九八二)、同「珍海の『辺地胎生』と『懈慢国往生』に対する捉え方について」(『大正大学浄土学大学院研究紀要』九、一九八四)が発表されているが、珍海の伝歴に関する一考察―『台記』をめぐる―においてはそのままで検討された珍海の伝歴を踏まえ、たとえば『台記』の記述を加えて考察している。また

大谷旭雄「南都における『往生要集』の受容と展開―珍海『安養知足相对抄』を中心に―」(『往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂、一九八七)、『法然浄土教とその周縁』乾、山喜房仏書林、二〇〇七)、那須一雄「珍海の念仏思想」(『印仏研究』三六―二、一九八八)があり、大谷は「安養知足相对抄」を中心として『往生要集』中の思想がどのように受容・展開されているかを検討し、珍海の学的位置・周辺の信仰傾向、さらには「安養知足相对抄」の撰述背景も探っている。

一九九〇年代以降の研究には、奥野光賢「三論宗における声聞成仏について―珍海の見たる吉蔵の声聞成仏観―」(『印仏研究』三八―二、一九九〇)、橘信雄「南都の浄土思想Ⅱ」(『豊山教学大会紀要』一九、一九九二)、五十嵐隆幸「珍海における仏性思想の一考察―特に『三論玄疏文義要』と『決定往生集』を中心に―」(『仏教学研究』五四、一九九八)があり、また坪井俊映が「浄土宗総合研究所編『浄土教文化論』(山喜房佛書林、一九九二)に「南都浄土教・高野山浄土教の念仏思想」

を執筆している。

これらの研究のなか、奥野と五十嵐の論稿は珍海の三論宗としての立場に注目したものであり、とくに五十嵐は珍海の著作の一つである『三論玄疏文義要』を『決定往生集』と対照してその思想をうかがったものである。

さらに近年の研究としては、梯信暁「珍海『決定往生集』の一考察」(浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』法蔵館、二〇〇四)、舍奈田智宏「珍海の『菩提心集』について」(『智山学報』五三／『豊山教学大会紀要』三三二、二〇〇四)、奥野光賢「珍海の『決定業転』「懺悔滅罪」思想」(望月海淑編『法華経と大乘経典の研究』山喜房佛書林、二〇〇六)、同「禅那院珍海の研究(序説)」(『駒澤短期大学仏教論集』一二、二〇〇六)、ローリ・ミークス「珍海著『菩提心集』における女性救済の問題」(『印仏研究』五六—一、二〇〇七)などがみられる。

梯・奥野においては論稿中に主要な研究者の研究を挙げている。

梯の論稿は珍海を院政期の南都を代表する浄土教研究者として位置づけ、その著述と思想について考察し、舍奈田は珍海『菩提心集』にみられる往生思想と覺鑊の成仏・往生思想の関連について考察を試みている。

また奥野は「禅那院珍海の研究(序説)」において先学の研究成果を整理して、従来の研究は浄土教からの研究が多く、珍海の学的背景である三論学を基点とした研究はほとんどなされていないことに注目し、そのうえで珍海の三論系の著作を用いて検討し、とくに吉蔵の影響を受けていたことを指摘している。

ミークスの論稿は『菩提心集』が一般民衆に向けて書かれたものという舍奈田の指摘を受け、当時の在家信者の関心・考えも読み取ることができるとして、とくに女性救済の問題について分析している。

(三) 珍海研究の展望

珍海は永観に比べ現存する著作が多く、多数の研究が発表されているが、その成果としては永観と同様に

ひとりの研究者による体系的な研究は坂上の論稿を除いてなされていない。

浄土系の研究者からは法然に近時する南都の浄土教者として注目されるが、珍海には浄土系の著作以外にも多く現存しており、その点から他の分野の研究者による研究も多い。

その教学背景である三論宗に注目すべきことは奥野によつて指摘されているが、そういった意味では幸いにも浄土系以外の著作が多く残っているため、永観よりも多角的な研究が可能であるとおもわれる。恵谷の指摘にもあつたように善導『観経疏』が重要視された南都浄土教において、法然の近時に位置する珍海は、善導の影響の指摘のみならず、その背景にある教学を踏まえて、新たに珍海の浄土教思想を考察してゆくことが必要ではないかと考える。

(文責 沼倉雄人)

Ⅱ 叡山浄土教に関する研究

叡山浄土教に関する研究の中、特記すべき研究として、佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九年）がある。本書は、叡山における浄土教思想の研究というテーマのもと、叡山で活躍した多くの人師の思想の研究がおこなわれており、特にこれまでにほとんど紹介されていなかった資料を十二部にわたつて翻刻、諸本対校、国訳のうえ紹介したことは、従来の叡山浄土教の研究が大きく前身する契機となつたといえよう。本書にとりあげられている人師、著作をおおまかに整理すると以下のようになる。

〈人師〉

最澄、円仁、増命、遍照、空也、良源、千観、禪瑜、慶保胤、源信、覚運、静照、覚超、恵快、真源、良忍、慈円、興円、真盛、妙立、靈空

〈文献〉

安養集、安養抄、浄土嚴飾抄、決定往生縁起、菩提要集、真如観、菩提集、観心略要集、往生要集外典抄、念仏五悔講式、西方懺悔法、十六相讚、往生要集、極楽遊意、順次往生講式、九品往生義、十願発心記、阿弥陀新十疑、往生十念、念仏五悔講式、西方懺法
(順不同)

・良源、千観、禅瑜

良源には『九品往生義』、千観には『十願発心記』、禅瑜には『阿弥陀新十疑』という浄土往生について説く著作が現存し、これらの文献が叡山浄土教として最初期のものであると考えられる点。

・源信

『往生要集』をはじめとする多くの著作を記して浄土往生思想を体系化し、日本仏教における浄土教思想に大きな影響を与えた点。

・『安養集』『安養抄』『浄土嚴飾抄』

このような人師と著作が取り上げられている中、他の学者によってさらに注目されているものとして、円仁、良源、千観、禅瑜、源信、『安養集』『安養抄』『浄土嚴飾抄』などの人師や重要典籍が挙げられる。これらの研究対象はそれぞれ以下のように注目すべき点がある。

・円仁

中国から念仏三昧の行法を請来し、当時主流だった法華三昧と並ぶほどの世に広め、叡山の仏教を大きく変化させたという点。

非常に簡単な整理ではあるが、このような点が注目され、他の人師に比べて多くの研究が行われている。本稿では、このように先学によってとりあげられている研究の中、初期叡山浄土教の人師に絞って、研究の整理をおこなうこととする。

一、円仁（七九五—八六四）

円仁に関する研究は石田充之『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二年）、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六年）、小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究』（法蔵館、一九六九年）、前掲佐藤著、蘭田香融共著『日本仏教史』Ⅰ（法蔵館、一九六七年）、菊池勇次郎共著『日本仏教史』Ⅰ（法蔵館、一九六七年）、奈良弘元『初期叡山浄土教の研究』（講談社、二〇〇二年）等の研究がある。特に小野勝年の『入唐求法巡礼行記の研究』全四巻は円仁の入唐の記録とされる『入唐求法巡礼行記』の書き下しが諸本対照のうえ掲載され、さらに円仁が請求した文献の目録である『入唐新求聖教目録』も諸本対照の上掲載するなど、貴重な資料を提示しており、特記すべき研究である。

以下、円仁の研究について事跡と業績の二点の視点から整理を行いたい。

（一）『入唐求法巡礼行記』と円仁の事跡

円仁の事跡を見る上で特に注目される資料が、『入唐求法巡礼行記』である。この文献が円仁の事跡を見るうえで第一資料として注目されているが、その他に、円仁の寂後最も早く成立したとされる『三代実録』の巻八、貞観六年正月十四日の条に収録される部分と、『続群書類聚』第八所収の『慈覚大師伝』が取り上げられており、これらの資料によって円仁の事跡が論じられている。その他には佐藤が門弟安然（八四一—）の『金剛界大法対受記』と『即身成仏義私記』の記載によって、円仁が五台山における法照の念仏行を学んで叡山に伝えたとする業績が指摘され、また『前唐院第一御厨子宝物目録』に「象牙笛一笛」と記載されていることととりあげ、法照が伝えた念仏を笛の音色を用いて伝えたとことを指摘しているなど、諸文献の片隅に残された記載によっても少しずつ明らかにされている。

(1) 円仁の業績

次に円仁の業績に関して整理をおこないたい。円仁の業績について、まず石田は『入唐新求聖教目録』に『安樂集』や善導の『法事讃』、懐感の『阿弥陀経疏』、法照『五會法事讃』等の浄土教文献が含まれることから、円仁が中国からの文献をもたらしただけで、叡山における浄土教興隆の一要因になつたと指摘し、井上もこのことが「天台の浄土教興隆の直接の起源」であるとし、蘭田、菊池も同様に法照の念仏を伝えたことが叡山浄土教の発達に大きく影響していることを指摘している。また、佐藤は、後の叡山の状況について、『慈覚大師伝』貞観七年・延喜一六年の記載をもとに言及し、円仁の念仏行が伝えられて以後、叡山にて不断念仏の行が修されていることを指摘するなど、円仁が法照の念仏を伝えた点と、円仁以降に念仏行が叡山で活発になった点が円仁の業績として取り上げられている。しかし、奈良弘元はこれらの説に反論し、円仁が法照

の五会念仏と結びつけて念仏を広めたという説に対して、①円仁の伝記にその根拠が求められるか否か、②『入唐求法巡礼行記』に根拠が求められるか、という点の検討から、その根拠は見当たらないとして批判している。また奈良はこの他にも常行三昧の行が円仁の入唐以後に修されるようになったとの従来の説に対して、円仁以前の最澄の在世時からすでに修せられていたことを①『山家学生式』に常行三昧を説く『摩訶止観』を中心とした止観を修学すべきことが説かれている点、②『顕戒論』に常行常坐を説く点、等から反論している。しかし円仁の業績については、事跡同様、文献等が伝わっていないことから、その思想まで掘り下げて研究することは簡単ではないようである。

二、良源(九二二—九八五)

良源および『九品往生義』に関しては前掲石田充之著、前掲井上光貞著、平林隆得『良源』(人物叢書、一九七六年、

吉川弘文館、恵谷隆戒『浄土教の新研究』（一九七九年、山喜房仏書林）、前掲佐藤哲英著、石田瑞磨共著『新羅の浄土教 空也 良源 源信 良忍』（浄土仏教の思想 第六卷、講談社、一九九二年）、奈良弘元『九品往生義』と『十願発心記』―その成立の前後関係をめぐって―（『精神科学』第二〇号、一九七八年、前掲奈良著所収）、梯信暁「良源『九品往生義』の一考察」（中西智海先生還暦記念論文集「親鸞の仏教」永田文昌堂、一九九四年）、同「良源『九品往生義』の念仏思想」（『印仏』四九―一、二〇〇〇年、上記の梯論文は「奈良・平安期浄土教展開論」、法蔵館、二〇〇八年、に収録されている）等研究がある。以下、事跡、「九品往生義」の書誌、思想内容に分けて整理を行いたい。

（一）事跡

事跡については、従来より『慈恵大僧正伝』（二〇三二年成立）、『慈恵大師伝』（二四六九年成立）を中心とする伝記および『応和宗論記並恩覚奏状』所収「応和宗

論日記」に記される応和宗論を中心として論じられている。そのような中、佐藤は廬山寺蔵「慈恵大僧正御遺告」を紹介し、四十九日間に修すべき法要が記されているこの史料に、常行堂で三時の念仏を修すべしと記載があることから、法華・常行両三昧が主流だった当時に叡山にて念仏行を修していた事跡を伝えている。また、この史料が良源当時に懺法という儀礼化された儀礼を行っていたということを示すものであり、叡山の儀礼の状況を知ることのできる発見であるとしている。

（二）『九品往生義』の著者と成立背景

次に『九品往生義』の書誌について整理をおこないたい。良源は『九品往生義』を著したことに起因して先学によって注目されることとなったが、この『九品往生義』が良源の著作ではないという説がある。平林盛得は弟子である源信が本書について全く触れられていない点等から良源の弟子が編纂したものではないか

とし、恵谷隆戒は同時期に活躍した後輩にあたる静照（一〇〇三）の『四十八願釈』に説かれる願名が『九品往生義』に説かれるものと全く異なることから良源の親撰ではない可能性を指摘しているなど、良源撰述説については諸説提唱されている。しかし、奈良弘元は千観（九一八—九八三）の『十願発心記』が『九品往生義』から孫引きをしていることを指摘し、少なくとも『十願発心記』より以前に成立したことを主張しているなど、先学によっては史料的价值は高いものとして扱われている。

また、梯信暁は『九品往生義』を良源のものとした上で、その成立背景について、当時の藤原摂関家との関りのうえで作成されたものと指摘している。即ち、藤原忠平が臨終時にその看取りを良源に託したという説と、その息子である藤原師輔が良源最大の外護者となり、師輔の次男は良源のもとで出家し、三男の兼家が叡山横川の恵心院を建立したこと等をふまえて、『九品往生義』は師輔の要請で作成されたものであること

を指摘している。（梯は、堀大慈「良源と横川復興」（上）—とくに円仁門徒との関連をめぐって—」（京都女子大学『人文論叢書』一〇、一九六四年）、同「良源と横川復興（下）—とくに比叡山中興と関連して—」（京都女子大学『人文論叢書』一二、一九六六年）、同「尋禪と妙香院—日本仏教貴族化の一面—」上、下（『日本仏教』二三、二四、一九六六年）、同「横川仏教の研究」（『史窓』三四、一九七六年）、前掲平林盛得著、前掲石田瑞麿著、GRONER『Ryogen and Mount Hiei—Japanese Tendai in the Tenth Century—』（*Studies in East Asian Buddhism*, No.15 Kuroda Institute Book, University of Hawaii, i Press 二〇〇二年等を参照している）ただし、その内容から見ると摂関家に献呈したものではなく、恐らくは門弟を前にして行った講義の講義ノートであったのではないかとし、ノートであったが故に源信の手に渡らずに伝わったのではないかとの推察をおこなっている。源信が『九品往生義』を引用しなかつた経緯については、この梯の研究以前に、石田瑞麿が『源

信』(日本思想体系六、岩波書店、一九七〇年)において、両者に思想的な隔たりがあるからであると指摘しているなど、諸説提唱されている。

(三)『九品往生義』の思想

上述のように良源の親撰であるかという問題があるものの、『九品往生義』は叡山において説かれた浄土教として初期に位置づけられる文献として注目されている。本書の思想的背景について石田充之は、本書が天台の智顛『維摩経疏』や『観経疏』(疑撰説あり)等を参照して九品を理解したものと指摘し、また『無量寿経』の本願文の理解が智光の『無量寿経論釈』(散佚、後に恵前掲著において復元された)と一致する事から智光の影響が見られ、さらに十八願の力によって下品への往生を説いているのではないかと指摘している。この良源が智光の影響を受けているという説は、後の学者によって受け継がれている。井上は、智光が説示した本願の呼称と『九品往生義』での呼称を対比

させて一致する部分を示し、他の人師の呼称と比べても智光の呼称を取り入れていることが明白であるとしている。さらに良源は九品のそれぞれに往生するための行業と、往生人の往生の相に対する解釈に力を注いでおり、九品各別の往生を説いているとし、さらに『九品往生義』に引用される文献の整理を通じて、その思想の背景には天台『観経疏』の思想があるということも指摘している。また、佐藤も良源が智光の影響を受けていることを指摘し、井上同様、天台『観経疏』の説を取り入れた智光の影響にあることから、浄土經典の中でも『大無量寿経』を重視する立場をとっているとしている。このように天台の思想を基盤としていとされながらも、石田瑞麿は二乗往生説に関して、智光の影響を受けるが故に、仏身は応身、仏土は凡聖同居土とする天台の説に反する説を展開しており、また、称名の思想についても曇鸞の『往生論註』の影響が見られるが、これも智光が曇鸞の説を取り入れたことによるとするなど、天台の説に智光の教義の特徴と併せ

て良源の説の特色を指摘している。ただし、曇鸞の引用に關しては臨終の十念を説く部分は天台大師が引用した部分からの影響があるとするなど、一概に智光の影響下にあるとはいえないことも付け加えている。

その他、良源の浄土思想の特色としては、石田瑞麿が三輩と三福の理解について、良源が義寂の説を否定していることを取り上げて、これは中品を菩薩と理解する良源の立場が影響しているとし、また下下品のよくな愚者や悪人の救いにまでは言及していない点が指摘されながらも、後に奈良が愚者等についても配慮と関心が示されていると指摘するなど、良源独自の思想が指摘されている。しかし、佐藤は、良源がこのような理解をしながらも、発菩提心・修諸功德を中心に説く姿勢や、十八願の往生を論じながらも十九願の発菩提心・修諸功德を一段と高く評価しているという点を指摘し、やはり基本的な部分では天台を大きく離れる理解をしているわけではないことを指摘しており、多くの先学はこの理解を採用している。

三、千観（九一八—九八三）

千観に關する研究は、前掲佐藤著「普賢晃寿」日本浄土教思想史研究（永田文昌堂、一九七二年）、波多惠美子「千願の浄土教思想」上、下（仏教史研究）七、八、一九七三、一九七五年）、梅林久高「千観の『十願発心記』における浄土教思想」（『真宗研究』二〇、一九七五年）、奈良弘元「千観の往生思想」（壬生台舜博士頌寿記念『仏教の歴史と思想』大蔵出版、一九八五年、前掲奈良著に所収）、ロバート・F・ローズ「千観の浄土思想—『十願発心記』における菩薩行の構造を中心に—」（『仏教学セミナー』七九、二〇〇四年）等の研究がある。これらの研究によって『十願発心記』の思想を中心に比較的まとまった研究が行われており、また浄土教に特化したものではないが、大久保良峻「日本天台の法華円教即身成仏論—『即身成仏義』諸本を中心に—」（『東洋の思想と宗教』第八号、早稲田大学

東洋哲学会、一九九一年、『天台教学と本覚思想』法蔵館、一九九八年所収）や末木文美士「千観の『即身成仏義私記』について」（塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房、一九九一年、『平安初期仏教思想の研究』春秋社、一九九五年に所収）等の研究によって、『即身成仏義私記』の思想に着目した研究が行われている。以下、事跡と著作、『十願発心記』と『即身成仏論私記』を中心とする思想について概観して行きたい。

（一）事跡

千観の事績については、従来より『日本往生極楽記』が最も千観の入寂年から近い年代に成立していることから、一番信用に足る史料とされ、この記載を中心として論じられることが多い。その他に時代が下ったものの中には、十二世紀ごろの成立と見られる『扶桑略記』、中世後期に成立した『尊卑分脈』、近世に成立した『本朝高僧伝』等に千観が取り上げられているが、信憑性

については未だ問題が残っている。また、佐藤は鴨長明の『発心集』に記される逸話について、これは史実として認めることは叶わないが、ありえない話ではないとするなど、史実として認められないものの千観に関する記載がある史料は現存するようである。また、二〇〇四年に湯谷祐三が「早稲田大学図書館教林文庫蔵『摂州金龍寺縁起』について―中世の説話集における千観―」（『名古屋大学国語国文学』八七、二〇〇四年）において、早稲田大学図書館教林文庫より『摂州金龍寺縁起』三巻を発見したことが発表され、この文献が一三世紀半ばに成立したものであり、千観の行実が余すこと無く記されていることや、また源の為憲が千観と交流していたとの記載等、新たに指摘し得る千観の行実見られるなど、注目を集めている。

（二）千観の著作

千観の著作については、『日本往生極楽記』の記載によって『八箇条起請』『弥陀和讃』『十願発心記』の三

編の著作が伝わるとされている。その他、佐藤は諸目録の整理から二十三部の著作があり、そのうち十一部が現存するといひ、奈良は『国書総目録』に列挙される書目から重複するものを整理し、またこの目録に掲載されていない『菩薩義私記』と『仏教諸聞集』の二本を加えて全二十の著作が伝わると整理している。

このような著作が伝わる中、特に『十願発心記』は千観の浄土思想を見る上では欠かすことのできない貴重な著作として多くの注目を集めており、千観が叡山において浄土教を論じた先駆として注目されるのもこの著作が現存するからであるといえよう。これについては次項で改めて整理することにするが、その他の著作についても、石田充之が『八箇条起請』に「一、往生極楽の外永く世俗の希望を絶つべし」とあることから、西方願生を熱烈に願う千観の姿勢がうかがえることを指摘し、佐藤は同著から、千観は学問も修行も戒律も往生の因であると主張しているとしており、また、佐藤は『弥陀和讃』を和讃史における大きな位置を占め

る文献であるとして大きく評価し、さらに大久保良峻、末木文美士等は『即身成仏義私記』に説かれる即身成仏の思想に注目して論じるなど、『十願発心記』以外の著作も注目されている。

(三) 『十願発心記』の思想

上述の通り、『十願発心記』は千観が叡山浄土教の先駆として注目される要因となった著作として、注目を集めている。佐藤が昭和五十四年に、この『十願発心記』について、叡山文庫所蔵の江戸期写本の影印と書き下し、さらに西教寺所蔵の江戸期写本との校訂を『叡山浄土教の研究』資料篇に掲載し、世に広まることとなった。成立は奥書に応和二年（九六二）とされていることによつてこの時期の成立であることが定説となっている。しかしなお問題とされるのはこの『十願発心記』が叡山浄土教の先駆であったか否かという点であり、この問題について良源の『九品往生義』と対照させて論じられることが多い。佐藤はこの文献が良源の『九

品往生義』よりも先に成立し、千観が叡山浄土教の先驅であつたと推察し、奈良弘元は千観が義寂の疏を『九品往生義』から孫引きしているとして、『九品往生義』よりも後に成立したものであるとすると諸説提唱されている。また、佐藤は二者共に豎横二種の十念を説いていることには注意を要すると指摘するなど、この二著の關係についてははっきりと答えがでない。このようにこの文献の資料的な価値を論じることには重点がおかれ、またその決着が見られないからか、内容に関する研究は十分に行われているとは言ひ切れない感がある。そのような中で、井上が千観は還相して菩薩行を実践することに重点をおいた往生の理解が行われているとし、佐藤は『十願発心記』に見られる「十願」の発願について、普賢の十願に基づき、さらに最澄の願文を引用するなど最澄の影響も見られるとしているなど、千観が当時の仏教一般に基盤を置いた浄土教を説いているとされている。しかし、奈良はこのような指摘に対して、「千観が自ら禁戒を堅持することが

できず、たとえ罪垢を持つが故に蓮の上に生ずることができない身であつたとしても、どうして弥陀の願力をもって下品の位に至ないことがあるか」と表明し、また自ら「底下の凡夫」として煩惱の断ち切れない身であることを主張していることを強調し、それまでの仏教には見られなかつた愚かな人に対する配慮が大きく説かれていと主張している。また、梯は、このような千観の思想が一切衆生と共に往生を願うという第一願の思想が根底にあるといい、『十願発心記』は在家信者に対して発心を勧めたものであるとして主張されている。以上のような研究があるものの、千観の著作も短い著作が伝わっているにすぎないため、明らかにされていない点は多いといえよう。

(四) 『即身成仏義私記』の思想

以上のように『十願発心記』を中心に千観の浄土教思想について研究が行われているが、近年では浄土教に特化した研究ではないが、千観の著作とされる『即

身成仏義私記』の思想に着目した研究が発表されている。大久保良峻は、即身成仏の思想の研究の中で、平安期に「法華円教」の思想を基盤として著されたとする『即身成仏義』と名の付く四本の著作に着目し、その中で千観の『即身成仏義私記』を取り上げている。この著作は従来佐藤によって紹介されていながら深く研究されてこなかった著作である。大久保はこの著作について、成仏の思想で取り上げられる龍女の権実をめぐって、先徳が実としたのに対して千観が権実を定むべきではないとするなど、他の三書には見られない思想があるとして注目している。また、この研究が発表された同年に末木文美士が、唯一現存する西教寺正教藏所蔵写本の書き下しと現代語訳を行い、その後全文翻刻を発表するなど、近年になって注目されはじめた著作もある。

四、禅瑜（九一三—九九〇）

禅瑜に関する研究は、石田充之前掲著、佐藤前掲著、戸松憲千代「僧都禅瑜とその浄土思想」上、下（『大谷学报』二二—一、一九四〇／同三—一、一九四二）、井上前掲著、奈良弘元「禅瑜の往生思想」（『印仏』三四—一、一九八五年、前掲奈良著にも収録）等の研究がある。以下、伝記と主著『阿弥陀新十疑』の思想とに分けて整理を行いたい。

（一）禅瑜の伝記

『阿弥陀新十疑』の著者として知られた禅瑜であったが、伝記については従来よりそのほとんどが知られていなかった。しかし、佐藤が『続群書類聚』九十四所収の『探題次第』に「禅芸 僧都 初度 安和元年／禅瑜 已講 貞元二年可尋之」とあることから、禅瑜が叡山二代目の探題であり、貞元二年（九七七）に探題に補任されていることを指摘した。さらに『僧綱補任』の記載から、僧位の上がる課程が確認でき、さらに永祚二年（九九〇）に七十八歳で入滅したとの記録から、

誕生が延喜十三年（九一三）であり、禅瑜の生存年が九一三年から九九〇年であったことを指摘し、後の学者はこの説を受けている。

（二）禅瑜の著作と『阿弥陀新十疑』

先述の通り、禅瑜は『阿弥陀新十疑』の作者として知られ、良源や千観と同様に叡山浄土教の先駆者ではないかという点において注目されている。良源の著作にどのようなものがあつたのかということについては、戸松が『長西録』に『阿弥陀新十疑』と『二十往生大願』が伝わることを指摘し、現存しない『二十往生大願』の逸文が良忠の『往生要集記』の中にあることを発見し、これが『往生要集』の解説だったのでないかとの見解を発表した。佐藤は『阿弥陀新十疑』の成立について禅瑜が参加したと考えられる応和宗論のあつた九六三年から、探題に補任される九七七年の間ではないかと推察し、『往生要集』の影響は見られないのでそれ以前の成立ではないかとしているなど、そ

の成立に関しては現在も明らかではない。『新十疑論』の書誌的な研究は戸松の発表以降は、井上が叡山文庫蔵写本、京都大学蔵写本、真福寺蔵写本があることを紹介し、真福寺本の序と奥書の部分のみ写真で掲載した。その後佐藤が『叡山浄土教の研究』資料篇で坂本西教寺正教蔵本を影印書き下し諸本校訂のうえ掲載し、広く知られることとなった。

（三）『阿弥陀新十疑』の思想

『阿弥陀新十疑』の内容については、戸松が天台教学の立場に立ち天台教義の線に沿って理論付けされた、あくまでも学問的であり論理的な著作であるとし、石田充之は『大経』の十八願によつて下下品への往生を説き、悪機の十念往生をテーマとしていることを指摘し、この思想は当時の願生者としては共通する思想であるとしている。佐藤は題名からもうかがえるように天台智顛の撰と伝わる『十疑論』（偽撰説あり）の影響が大きいとする。しかしそれは良源や千観も同様であ

り、特に禪瑜独自のものではないとし、また、「往生極楽の意は初発心時便成正覚の意にあらざ」との説示から、往生が最終目標ではなく、成仏のための手段であるとする姿勢が見られるといい、これも当時の浄土教者としては共通するものであるとしている。奈良も「論のための論」であり、現実的な部分への言及は少ないとするなど、基本的な部分は叡山の仏教を基盤としたものであり、独自の浄土教を提示する部分は少ないとする見解が多い。しかしそのような中でも、佐藤が禪瑜の浄土教は「観経」を中心としたものであり、十念を「十度弥陀を称すと雖も」というなど称名の十念を説いているとし、善導の影響は見られないものの善導に近い浄土教であると指摘し、また奈良は「唯除五逆」の解釈から逆誘の者の往生を認めずにおれないという千観に通ずる姿勢が見られるとし、十念の理解は「九品往生義」と『十願発心記』を参照しながら独自の視点を提示していると指摘し、義寂の影響下にあることもこれらの文献に共通したものであるとしている。さ

らに滅罪の理解において禪瑜は一称の念仏の重要性を主張し、一念によつても八十億劫生死の罪を除くといひ、謗法者の往生をといいたものであるとして禪瑜の浄土思想のテーマであるとするなど、当時の思想と共通するものと禪瑜独自の思想とがそれぞれ指摘されている。

(文責 郡嶋昭示)

五、源信(九四二—一〇一七)

天台宗恵心流の祖である源信は、当時の民衆に多大な影響を与えただけでなく、後に、浄土教の発展にも大きな影響を与えた人物である。特に源信の名著である『往生要集』は、撰述後まもなく貴族層の間でよく読まれるようになり、次第に地方にも広がり、その特色である観想念仏は当時の芸術・建築・彫刻・絵画などにも影響を与えた。浄土宗において法然は『二期物語』の中で、『往生要集』について「往生要集為先達」而入

浄土門」とし、またこの述懐について藤堂恭俊は、『法然上人研究』一・思想篇（山喜房仏書林、一九九四）において、法然が『往生要集』によって念仏一行による往生を見出し、後にその中に引用されていた善導に傾倒していった辺りの消息を物語るものであるとしている。また浄土真宗においては、インドの竜樹から日本の法然へつながる浄土七祖の中の一人として配するほど源信を重視している。よって、源信については、天台宗の研究者に加え、浄土教、特に浄土真宗の研究者によって盛んに研究されている。以下、現在までの源信研究について、研究書と研究論文とに分けてまとめていきたい。

【研究書】

（一）源信の生涯や思想

源信の生涯やその思想を専門的に整理した研究書としては、八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌

堂、一九六二）、石田瑞麿『空也・良源・源信・良忍』（浄土仏教の思想）六、講談社、一九九二）、八木昊恵『恵心教学の総合的研究』（永田文昌堂、一九九六）などがある。これらの中で、『恵心教学の基礎的研究』では、はじめにインドにおける一大教学の流れとして龍樹と無著・世親に関する著作などの研究、中国における天台教学として天台大師智顛・荆溪湛然、法相教学として玄奘・慈恩・慧沼・智周・栖復など、浄土教学として道綽・善導・迦才・懷感について源信の思想をみるという視点からその思想がまとめられている。次に日本については、源信以前の天台教学として最澄・円仁・円珍・安然・良源、法相教学として善珠・護命・徳一についてまとめられ、次に源信教学の詳細な研究と平安から鎌倉、室町に至るまでの源信教学の歴史的展開について研究されている。

次に『浄土仏教の思想』では、『楞嚴院二五三昧結縁過去帳』・『続本朝往生伝』・『法華験記』・『延暦寺首楞嚴院源信僧都伝』・『恵心院源信僧都行実』など様々な

源信に関する伝記を比べ、出生から出家、著述活動などから、往生まで源信の生涯が分かりやすくまとめられている。その後、『往生要集』・『観心略要集』・『阿弥陀経略記』・『横川法語』について触れている。

次に『恵心教学の総合的研究』では、はじめに上古天台諸師における著作の偽撰について考察し、源信の著作や、諸種講会、日宋間の交渉や当時の北嶺諸師、それ以後の諸師に関する研究など、後に研究論文を挙げる際にも取り上げられるように、源信自体、またはその周辺に関する様々な問題が網羅されている。

(二) 源信の著作

源信の著作には、九八五年成立の『往生要集』三巻をはじめ、『阿弥陀経略記』・『観心略要集』など、現存するものに八四部があり、それらのほとんどが『恵心僧都全集』の中で網羅されている。その中でもやはり源信の名著である『往生要集』に関しては多くの研究書がある。書き下しや現代語訳を中心とするものとし

ては、石田瑞麿『源信』（『日本思想体系』六、岩波書店、一九七〇）、花山勝友『源信 往生要集』（徳間書店、一九七二）、川崎庸之『源信』（『日本の名著』四、中央

公論社、一九八三）、石田瑞麿『往生要集 日本浄土教の夜明け』一・二（平凡社、二〇〇三）などがあり、詳細な解説が施されている。これらは書き下しや現代語訳、語句説明が中心ではあるが、源信の生涯などについても簡略な解説があり、全体の概要を把握することができる。また、川崎編集の『源信』では、『往生要集』の現代語訳が中心となっているが、はじめに源信の生涯と思想についての解説があり、後半には『横川首楞嚴院二十五三昧起請』・『二十五三昧式』・『二十五三昧根本結縁衆過去帳』・『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』・『靈山院過去帳』の解釈、さらには、付録として、『延暦寺首楞嚴院源信僧都伝』・『楞嚴院源信僧都』・『権少僧都源信』・『横川源信僧都語』といった源信の伝記が載せられており、注目される。また、『往生要集』の内容に関する研究書としては、福原蓮月『往生要集の研究』（永

田文昌堂、一九八五）などがある。これは書き下しや現代語訳ではなく、『往生要集』の中にある諸々の問題について詳しく研究したものである。

また、『観心略要集』に関しては、西村岡紹・末木文美士『観心略要集の新研究』（白華苑、一九九二）があり、前半において『観心略要集』の書き下しと詳細な語句説明、後半には「研究篇」として、伝来や諸本、撰者などの書誌学的研究と、内容についての研究がなされ、『観心略要集』に説かれている阿弥陀三諦説をめぐる考察もなされている。

また、源信には和語で書かれた『横川法語』というものがある。その成立年代は不明であるが、その内容からみて、信仰の円熟がみられ、源信晩年のものとであるとされている（『浄土仏教の思想』参照）。この『横川法語』については八木昊恵『恵心語録に聞く』（教育新潮社、一九七二）において研究されている。『横川法語』はそれほど長いものではないが、八木はこれを「念仏」について「頑魯な者」に対してたやすく知らせようと

したものであり、『往生要集』の縮約版であるとして初めに『往生要集』との比較をし、次に現代語訳をした上で一節ごとに詳しく解釈している。『恵心語録に聞く』では、この他に、『横川法語』と類を同じくする『白骨観・策進法語』・『内道者持念文』・『恵心懺悔偈』について、これらはこれまでにその名が挙げられることはあるが、内容の検討はされていないとして現代語訳とその解釈が挙げられている。

（三）日本仏教史・浄土教史における源信

源信は先述したように、当時の貴族や地方の豪族などに多大な影響を与え、また、当時の天台浄土教や、浄土宗・浄土真宗などの後世における浄土教の流れにも大きな影響を与えたため、日本における浄土教成立史の中で重要な人物として取り上げている研究が多い。源信は主に日本の浄土教史を専門とする研究書で注目されるが、仏教史の中でも注目され、例えば辻善之助『日本仏教史』一・上世篇（岩波書店、一九四四）では、

浄土教の発達を最もよく代表するものとして源信に注目している。

浄土教史の研究書の中で、特に源信について詳しく言及しているものとしては、石田充之『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二）、井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五）、石田瑞鷹『浄土教の展開』（春秋社、一九六七）、大野達之助『上代の浄土教』（吉川弘文館、一九七二）、普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二）、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』（平楽寺書店、一九七四）、佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九）などが挙げられる。これらの研究書においても、『往生要集』が中心に研究されるが、浄土教史として、源信以前から天台宗で行われていた四種三昧とその時代による変化や、『往生要集』が当時まわりに与えた影響、後世への影響などについて述べられている。またその他に、勸学会や、その後成立した二五三昧会といった念仏結社の成立、それらと源信との関係などにふれている

ものが多い。

（四）論文集

源信に関する論文集としては、大隅和雄・速水侑編『源信』（日本名僧論集）四、吉川弘文館、一九八三）や、往生要集研究会編『往生要集研究』（永田文昌堂、一九八七）などがある。これらの論文集には、源信の伝記や、教学、当時の平安文化との関係に関する研究から、他宗との関係、さらには美術や日本文学との関連について研究されているものなど、非常に幅広い、注目すべき研究が多く集録されている。

【研究論文】

源信に関する論文は非常に多く、ここにすべてを挙げることはできない。しかし先ほど挙げた、往生要集研究会編『往生要集研究』の末には、「研究文献目録」として、一八九五年一月から一九八六年九月までの研究論文が年代順に並べられている。ここでは内容の分

類による整理はされていないが、一九八六年までの論文は基本的にこの『往生要集研究』を参照することとし、今回はその後の研究を中心にとまとめてみたい。なお、その後の研究をまとめる際に、一九八六年以前の研究と関連するものがあつた場合はその都度挙げていくこととする。

(一) 源信の伝記・思想

源信の伝記に関する研究としては、速水侑「源信伝の諸問題」(『東アジアと日本 宗教文学編』、一九八七)がある。速水は宮崎円遵「源信和尚の別伝について」(『龍谷学報』三二八、一九三七)による研究以後、この宮崎の成果が十分に生かされておらず、教学面の研究に比して伝記の研究がはるかに遅れているとしている。その理由として諸伝記資料の成立年代や相互関係などの基礎的研究が近年ほとんど行われていないことによるとし、各伝記の成立年代を考察している。さらに伝記研究に関する問題として、近年の啓蒙的な源信関係の

書物は、初期の伝記によらず、室町時代の『三國伝記』をはじめとする後世の伝説の類を容易に利用している場合が多いことを指摘している。

次に源信の戒律観については、利根川浩行「恵心僧都と円戒」(『天台学報』三〇、一九八八)があり、浄土観については、内藤円亮「源信における浄土の問題」(『親鸞教学』七〇、一九九七)、同「源信の浄土観」(『印仏研究』四六一、一九九七)などがある。

これら、伝記や思想に関しては、先ほど挙げたような研究書類において体系的にまとめられているため、それらを中心に参照し、研究論文によって細かな問題を参照していくべきである。

(二) 『往生要集』諸本・引用・他経論との関係

論文においても研究の対象として主となるのは『往生要集』である。そこで、はじめに『往生要集』に関する研究をまとめておきたい。

はじめに『往生要集』の諸本に関する研究としては、

相馬一意「『往生要集』遺宋本・留和本の再検討」(『印仏研究』四一―一、一九九二)が挙げられる。相馬は、『往生要集』の諸本に、宋に送った「遺宋本」と遺宋のために修正加筆する以前の「留和本」という二系統があり、その相違点は一六あるとするのが一般的であるが、実際に諸本の校合をすると、その区別に肯定できない事実が認められるとして、詳細に校合している。校合に用いた諸本は六つあり、解説は『浄土真宗聖典一七祖篇』の解説によっている。校合の結果、「遺宋本」と「留和本」との間には見かけほど相違点が多くないこと、龍谷大学所蔵の承元版を覆刻した室町時代の刊本(通称「承元覆刻本」)が実際は承元版の価値を持っていないということを明かし、研究の途中経過としている。

また、『往生要集』には一六〇部もの他経論からの引用があるが、それらの引用から『往生要集』の思想を考察しようとする研究が多い。それらの研究としては、渡辺顕正「『往生要集』と『浄土群疑論』(『龍谷教学』二一、一九八六)、福原隆善「『往生要集』の別相観―『観

仏三味海経』の影響をめぐって―」(『仏教学セミナー』四三、一九八六)、中村恵美子「『往生要集』古点本の訓法について」(『松村明教授古稀記念 国語学研究論集』一九八六)、兼子鉄秀「源信と『維摩経』 仏道品偈」(『天台学报』二九、一九八七)、大南龍昇「三味経典と『往生要集』―源信の『観仏三味経』観―」(『往生要集研究』一九八七)、大南龍昇「三味経典と『往生要集』―所引の『般舟三味経』・『念仏三味経』について―」(『仏教論叢』三〇、一九八六)、福原隆善「仏典における白毫観」(『印仏研究』四〇―一、一九九二)、辻本俊郎「『往生要集』に引用される『無量寿経論』について」(『印仏研究』五〇―一、二〇〇二)、福原隆善「『往生要集』における『観仏三味海経』の受容」(『香川孝雄博士古稀記念論集 仏教学浄土学研究』二〇〇二)、柴田文彦「『往生要集』における仏身観―『観仏三味海経』の引用を中心として―」(『駒沢大学仏教学部論集』三四、二〇〇三)などが挙げられる。様々な引用経論からの考察がなされているが、その中でも、『往生要集』の中で最も引用回数

が多い『観仏三昧海経』との関係を検討している研究が多い。

(三) 『往生要集』の念仏

『往生要集』における念仏に関する研究は、その他の研究に比べて最も数が多い。その中で、一九八六年以降の研究に比べ、それ以前の研究が圧倒的に多いのであるが、先述したように一九八六年以前の研究は基本的に『往生要集研究』にある「研究文献目録」によることとし、近年のものを中心に注目していきたい。念仏について説かれているものとしては、藤本佳男「源信浄土教にみる念仏と浄土往生思想」(『二葉憲香博士古稀記念 日本仏教史論叢』、一九八〇)、福原隆善「『往生要集』における観相について」(『印仏研究』三五―二、一九八七)、藤堂恭俊「往生要集にみられる五念門説の独自性―五念門の創説とその展開―」(『往生要集研究』、一九八七)、高橋弘次「『往生要集』における念仏と見仏」(『往生要集研究』、一九八七)、久米原恒久「往

生要集』に於ける五念門の歴史的意義再考」(『印仏研究』三七―二、一九八九)、坪井俊英「法然以前の諸師をめぐって」(『浄土教文化論』、一九九二)、福原隆善「観山浄土教の念仏思想」(『浄土教文化論』、一九九二)、同「『往生要集』別相観の四十二相について」(『村上速水先生喜寿記念 親鸞教学論叢』、一九九七)、高田文英「源信における称名念仏について」(『宗教研究』七六一―四、二〇〇三)などが挙げられる。藤本は『往生要集』の分析はそのまま日本浄土教の原点を明らかにすることでもあるとして、源信における浄土教思想の歴史的位置を明らかにしようとしている。次に福原は別相観・総想観・雑略観のことばの規定や、それらが何に基づいて定められたか、またその理由などについて説明しようとしている。次に藤堂は、世親における五念門創設の意義と、その中国・日本における展開として、曇鸞・源信に注目している。次に高橋は、『往生要集』に説かれる観仏と見仏に注目し、それによって、『往生要集』の念仏について、その行法が一つの型に定まらな

いこと、善導・法然へはつながらないこと、源信は求めずして仏をみる念仏の方法を強調していることなどを明かしている。次に坪井の研究では、奈良・叡山・高野山における南都浄土教・天台浄土教・真言浄土教についてのそれまでに発表されている、本稿でも先に挙げたようなさまざまな著書の成果・内容をまとめている。先の三つの浄土教ごとに分け、さらに著書ごとに分けてまとめられているため、浄土教史に関する著書の研究史をまとめたものとして大変参考になる。次に福原は「叡山浄土教の念仏思想」において、良源と源信に注目し、その後高田も同様に両者の関係や、源信にとつての良源の『極楽浄土九品往生義』の立場についても考察している。また福原は「往生要集」別相観の四十二相について「において、別相観について研究している。『往生要集』では通常三十二相八十種随形好と示される阿弥陀仏の相好が四十二相となつていることについて、これは源信独自の解釈であり、その意図を探るため、多い分の十相について検討している。

三十二相八十種随形好の典拠となる『大般若経』と『往生要集』の四十二相、さらに『往生要集』の翌年に源信によって撰述された『要法文』に示される三十二相をすべて列挙した上で比較検討している。

(四) 『往生要集』の内容

次に、『往生要集』に説かれるその他の思想について研究されているものを挙げていきたい。

はじめに、福原蓮月「往生要集の倫理観」(『印仏研究』三五―二、一九八七)では、『往生要集』に説かれる「倫理」について説かれている。

次に、加藤智見「往生要集」における信の性格」(『印仏研究』三六―二、一九八八)では、源信における「信」の意味や独自性について、『往生要集』における「阿弥陀仏観」・「人間観」・「念仏観」を通して探っている。加藤の研究によると、源信の「信」には「頑魯の者」と自身を表現するような人格的な側面と、凡夫と阿弥陀仏を一体不二・空寂一体と見て人格性を消去するよう

な非人格的な側面との両面が内在しているとす。

また、源信と親鸞の関係を『往生要集』を中心に考察したものとしては、伊東順浩「『往生要集』と親鸞教」との関連」(『印仏研究』四〇—一、一九九二)、福原蓮月「往生要集と教行信証の仏身仏土思想」(『印仏研究』四〇—二、一九九二)、同「教行信証と往生要集の円融思想」(『印仏研究』四一—一、一九九二)などがある。これらにおいては、親鸞がどのように源信の思想を受容していったのか、または『往生要集』と『教行信証』との関係を通して、法然の源信受谷との比較をしながら両者の関係を研究している。

その他の思想としては、常光香誓「『往生要集』における浄土土業の思想的背景について」(『印仏研究』四八—二、二〇〇〇)、片岡義道「往生要集の往生観」(『天台学報』四二—二〇〇〇)、島義徳「源信における善と悪」(『日本仏教学会年報』六五、二〇〇〇)、高山秀嗣「源信の伝道」(『印仏研究』五二—一、二〇〇三)、和田典善「『往生要集』における滅罪」(『印仏研究』五二—二、二〇〇四)、

高田文英「『厭離穢土』について—笹田教彰の論考をうけて—」(『印仏研究』五三—二、二〇〇五)などが挙げられる。この中、片岡の研究では、「往生観」をみていく方法として、その人が往生といつた場合、「現在」と「未来」のどちらに重点をおいて考えているか、すなわち、「現在」の場合は「此土往生」、「未来」の場合は「彼土往生」を重視しているという基準で判断している。次に高山は、日本浄土教における伝道の起点を探り、その中の源信の位置づけについて、「往生要集」を中心に研究している。また、和田は、福原隆善「源信における滅罪」(『印仏研究』一九—二、一九八二)を参照して、「往生要集」に説かれる、一三〇箇所以上にのぼる懺悔以外の滅罪の方法について、この中で最も説示の多い「観想」による滅罪が『往生要集』においていかなる意味をもつのかということを考察し、また、往生と滅罪の関係などについても考察している。高田は、小原仁「文人貴族の系譜」(吉川弘文館、一九八七)、笹田教彰「『厭離穢土』考—撰闕期浄土教をめぐる諸問題—」(『日

本仏教の形成と展開」、二〇〇二などを参照しながら、『往生要集』に説かれる「厭離穢土」の思想について考察している。

(五) その他の著作（源信撰『大乘対俱舍抄』について）

『大乘対俱舍抄』については、袴谷憲昭「源信思想研究―第一部『大乘対俱舍抄』の注釈的研究―（一）」（駒沢短期大学仏教論集）八、二〇〇二）があり、ここで袴谷は、『大乘対俱舍抄』に対して、『往生要集』の方が末法到来という世相ともマッチして流行することとなり、『大乘対俱舍抄』の述作意図を覆い隠してしまつたとした上で、源信は当時の「本覚思想」の隆盛に危惧を感じて『大乘対俱舍抄』を著したのではないかとしている。また、源信にまつわる「本覚思想」や「往生思想」については知らず識らずのうちに浸透しているが、『大乘対俱舍抄』に関連した側面はほとんど知られていないとして、この注釈的研究を通してその述作動機を解明していこうとしている。

(六) その他の著作（伝源信撰『一乗要決』・『観心略要集』・『阿弥陀経略記』）

『一乗要決』については、関戸堯海「源信『一乗要決』と日蓮聖人（Ⅰ）」（『日蓮教学研究所紀要』一三、一九八〇）、同「源信『一乗要決』と日蓮聖人（Ⅱ）」（『大崎学報』一四二、一九八〇）、土山雅之「『一乗要決』の研究」（『龍谷大学大学院紀要』九、一九八八）、関戸堯海「『一乗要決』と『守護国家論』の関連」（『印仏研究』四四―一、一九九五）、道元徹心「『一乗要決』における『一乗仏性究竟論』の引用態度」（『印仏研究』四七―二、一九九九）、同「『一乗要決』に引用された『大雲経』について」（『印仏研究』五一―二、二〇〇三）などがある。関戸は、日蓮と源信との関係について、日蓮は佐渡配流以後、源信を徹底的に批判するが、配流以前は源信に対して好意的であるとし、『守護国家論』における源信の引用に注目して、両者の関わり合いについて考察している。この他にも『一乗仏性究竟論』との関係など、

他経論との関連について多く研究されているが、源信を中心とした『一乗要決』自体の研究というのは少ないようである。

次に『観心略要集』については、西村岡紹「観心略要集」の成立考(未)、『印仏研究』三七二、一九八九)、小山昌純「観心略要集」撰述の意図(『仏教学研究』龍谷大学仏教学会)五二、一九九六)などがある。『観心略要集』は『往生要集』とならば源信における二大主著として取り扱われてきたが、本書に関する研究は、研究書の際に挙げた西村岡紹・末木文美士『観心略要集の-new研究』にもある、偽撰説の検討が中心となる。偽撰説については、田村芳朗「鎌倉新仏教思想の研究」(平楽寺書店、一九六五)や奈良弘元「源信の著作について」(『宗教研究』四九一三、一九七六)、末木文美士「『観心略要集』の撰者について」(『印仏研究』二七一、一九七八)などにおいて、様々な見方から偽撰説が提唱され、西村によって偽撰説についての決定的な根拠が明らかにされたことによって、本書が偽撰である

ことが確定された。近年ではその上で、本書の撰者やその撰述意図を探ろうとする研究が中心となっている。

最後に『阿弥陀経略記』については、長野寂然「阿弥陀経略記」に見る不退転一処不退を中心に(『天台学報』四三、二〇〇二)、同「阿弥陀経略記」に見る仏身」(『天台学報』四四、二〇〇二)、小山昌純「源信撰『阿弥陀経略記』の無量寿三諦説について」(『印仏研究』五一―一、二〇〇二)、高田文英「『阿弥陀経略記』の引用経論疏とその特徴」(『印仏研究』五一―二、二〇〇二)、長野寂然「阿弥陀経略記」に見る仏土」(『天台学報』四五、二〇〇三)、小山昌純「源信撰『阿弥陀経略記』に関する考察―東京大学総合図書館所蔵写本を基に―」(『西山学会年報』一四、二〇〇四)、同「源信撰『阿弥陀経略記』における現生不退転説の思想的展開」(村中先生古稀記念論文集 大乘仏教思想の研究)、二〇〇五)などがある。『阿弥陀経』の注釈書である『阿弥陀経略記』は、『阿弥陀経』に天台流の解釈が施された貴重な書として、また、『阿弥陀経』に説かれる仏身仏土の源信に

よる解釈などがみられる書として近年盛んに研究されている。また、『阿弥陀経略記』に説かれる源信独自の無量寿三諦説は、阿弥陀三諦説の源泉と考えられることから、「三諦説」成立の解明にとって重要であるときられている（小山「源信撰『阿弥陀経略記』の無量寿三諦説について」参照）。この他に書誌学的な問題（小山「源信撰『阿弥陀経略記』に関する考察—東京大学総合図書館所蔵の写本を基に—」）や、不退転の問題（長野「阿弥陀経略記」に見る不退転—処不退を中心に—）など、多くの課題を有するものであり、『往生要集』や『観心略要集』と並んで、研究が多い。

（文責 長尾隆寛）

六、『安養集』 『安養抄』 『浄土厳飾抄』

（一）『安養集』

『安養集』十巻は、宇治大納言隆国（一〇〇四—一〇七七）が比叡山延暦寺の阿闍梨数人の協力を得て

編纂した叡山浄土教の文献であり、編纂にあたっては宇治平等院一切経蔵におさめられた豊富な典籍が用いられた。内容は『往生要集』の科門になぞらえて「厭穢・欣浄・修因・感果・依報・正報・料簡」の七門から成り、天台浄土教に関する九十五の論題を立て、それに関連する浄土教の経論疏の要文（計七百七十五文）を抄出している。要文の引用は極めて原文に忠実であつて取意文がほとんど見られず、一々に経論の具名を挙げ、著者名まで併記している。全篇にわたつてまったく私見が加えられていないという点からみても、おそらく浄土教に関する談義問答に用いるための参考資料集のようなものであつたとされる。それ以前に著述されていた良源「九品往生義」、千観「十願発心義」、禅瑜「阿弥陀新十疑」、源信「往生要集」などに続く叡山浄土教の典籍であり、十一世紀後半、すなわち法然直前の叡山浄土教の状況を知ることのできる貴重な資料でもある。『長西録』の記載により、本資料が鎌倉時代に流布していたことが知られるが、近年では昭和初年に坂本

西教寺の正教蔵で発見されるまで全く注目を浴びてこなかった。

はじめにこの資料を紹介したのは戸松憲千代「宇治大納言源隆國の『安養集』に就いて」(『大谷学報』一九一三、一九三八)であり、以来、仏教界のみならず文学や史学の分野からも注目を浴びることとなった。恵谷隆戒「源隆國の安養集について」(『浄土教の新研究』所収、山喜房仏書林、一九七六)では、『安養集』が多くの古佚書を引抄していることに着目し、その引用文から智光「無量寿経釈」、義寂「無量寿経述義記」、龍興「観無量寿経記」、道闇「観経疏」の復元を試みている。佐藤哲英「安養集・安養抄・浄土嚴飾抄」(『叡山浄土教の研究』所収、百華苑、一九七九)では、『安養集』・『安養抄』・『浄土嚴飾抄』の三書の成立時期や相互關係を検討した上で、いずれも十一世紀後半から十二世紀初頭までに成立した文献であり、『往生要集』成立以後における学風の一面を知ることが出来る」として、叡山浄土教における思想史的な位置を論じている。大谷旭雄「『安

養集』の成立に関する諸問題——とくに成立期と編纂者群の想定——(恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』、同朋社、一九七二)では、関係資料が乏しいと断りつつも、『安養集』の成立時期を治暦三年から延久二年末と推定し、編纂関係者についても良祐、範胤、成尋、樺尾阿闍梨、日野などを想定した上で、『安養集』の編纂に台密諸師が関連していた可能性を指摘している。

その後、西村岡紹監修・梯信曉著『宇治大納言源隆國編 安養集 本文と研究』が出版され、『安養集』の研究は大いに進展した。これまでは写本でしか扱えなかった本資料がはじめて翻刻され、これによって『安養集』の利便性が飛躍的に上昇したといえる。また、近年、梯信曉『奈良・平安期浄土教展開論』が提出され、最新の研究成果が報告された。それによると、『安養集』の成立時期を従来よりもさらに絞り込み、編纂事業の開始時期を『往生要集』の読合せが終わり、加點本が完成した延久二年四月十日の直後」とし、下限についても、『安養集』を宋国にもたらした成尋(一〇一一—

一〇八一)の動向を頼りとして、延久三年の二月、遅くとも同年十月までと推定している。従来から指摘されていた『往生要集』との関係性については、詳細な検討を行った結果、『安養集』が科門や論題の立て方など形式的な面については『往生要集』の強い影響下において成立したことは確かとしつつも、一方で同じ典籍を引用する場合でも問題意識の異なりが見られる点や両者の引用箇所がほとんど重複しないことを指摘し、『安養集』が『往生要集』に紹介されなかつた文献(とくに唐・宋代の天台浄土教典籍群)を重点的に集め、『往生要集』の補強を目指して作成されたのではないかと推考している。また、『往生要集』には引用されない天台『観経疏』を、『安養集』が敢えて重視する点については、源信以降続いていた中国天台との交流が背景にあり、宋代の天台浄土教の主たる研究対象が天台『観経疏』であったことから、比叡山周囲にもその研究を要請する声があつたのではないかと論じている。

以上のように、近年は梯による積極的な『安養集』

研究があり、叡山浄土教における本書の位置についても徐々に明らかとなっている。また、正確な翻刻がもたらされたことにより、すでに試みられていた古佚書についても見直しが行われている。柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六)ではすでに行われていた道閻『観経疏』の復元の補正と、新たに靖邁『称讃浄土教疏』の復元が行われている。龍興の『観経記』についても本書を利用した研究(同「龍興『観経記』について」『浄土学』四十四、二〇〇七)がなされており、中国浄土教研究に対しても寄与するところが大きい。

(二) 『安養抄』

『安養抄』七巻は、浄土教に関する諸論題を取り上げ、経論書類の要文を抄出した文献である。成立は『安養集』の直後、白川院政期頃の成立とされる。内容は八十五の論題(梯信暁は八十五とし、佐藤哲英は八十六、『浄土宗大辞典』では七十八となっている)を挙げて、それに経論疏の要文を添えている。論題の名称や要文の

抄出などの形式は先に成立した『安養集』に酷似しており、『安養集』に模して製作されたとみられる。ただし、『安養集』と比較すると、短文の引用が多く、経論名や著者名について略名、異名が用いられており、読者には不親切な部分も少なくない。また、天台浄土教への関心がより顕著であり、浄土教以外の文献も多く紹介されている。編者については、『長西録』に「教月房良慶」と伝えるが生存年代の矛盾などが指摘され、現在のところ編者未詳とされる。東大寺図書館に所蔵されている平安期末の古写本が『大正新修大藏経』八十四巻におさめられていたため、『安養集』より早くにその存在が知られていた。

『安養抄』に関する研究は、戸松憲千代『安養抄』に引用せられたる『往生論疏』に就いて』（『仏教研究』三一―一九三九）、八木臭恵『安養抄』に現れたる『往生要集』に就いて』（『龍谷学報』三三―五、一九三九）など、まずは引用文献に関するアプローチが試みられた。新井俊夫『安養抄について』（『大正大学大学院研究論集』

三、一九七九）では『安養抄』自体を取り上げ、撰者に関する検討と『往生要集』との関係性が論じられている。新井は撰者について浄土教思想があつたか否か不明であるが、『安養抄』の撰者を教月房良慶と見ることが現在の資料からは判断して適当であると考え」として、良慶を支持している。一方、佐藤哲英（『叡山浄土教の研究』）は、『安養抄』が白川院の要請によつて作られたという『長西録』の記事が、三井寺良慶の生存年代（一一八一―一二〇二）と矛盾することを指摘し、もし良慶を編者とするのであれば別の良慶を想定せねばならず、現在のところ作者未詳としておくべきとの見解を示している。近年では、梯信暁が本文献を取り上げ、『安養集』との比較を通じて、『安養抄』の論題名は義科の論題としてふさわしい」とし、義科集としての形式がより整理されてきていることを指摘している。概して、本文献に対する研究は少なく、『安養集』『浄土厳飾抄』との綿密な比較を通じた研究が望まれる。

(三) 『浄土嚴飾抄』

『浄土嚴飾抄』一卷もまた叡山浄土教に関する論議書であり、佐藤哲英が青蓮院吉水藏より鎌倉末期の写本を発見し、はじめて学界に報告された。内容としては浄土教に関する四十の論題が立てられているが、その論目は『安養抄』の前半のそれと完全に一致する。おそらく『安養抄』の後半に対応する箇所も存在したと予想されるが現存していない。経論疏の引用については、『安養抄』以上に短文のものが多く、要文の取意文や省略も多い。特徴としては本文が問答体で構成されていることが挙げられ、成立は十二世紀はじめ頃とされる。本文献に関する論文としては、佐藤哲英『叡山浄土教の研究』、西村岡紹「青蓮院威浄土嚴飾抄について」(『叡山学報』二四、一九六五)、梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』などがある。

『安養集』『安養抄』『浄土嚴飾抄』という一連の文献は十一世紀後半から十二世紀はじめ頃に成立しており、

天台浄土教の義料が次第に整備されてゆく状況を指し示している。佐藤哲英は叡山浄土教の展開を研究する際のダークエージとして、源信以後から法然までの期間を挙げており、この時期の資料が希少であることを指摘している(佐藤哲英『叡山浄土教の研究』二一八頁)。法然の修学時期を一一四七年から一一七五年頃とすれば、当時の叡山では『往生要集』とともにこれらの文献が重宝されていたであろうことは想像に難くない。ただし、『往生要集』においては天台『観経疏』をまったく用いないのに対して、『安養集』『安養抄』をまったく用いないのに対して、『安養集』『安養抄』『浄土嚴飾抄』では、天台『観経疏』をはじめとする天台宗の典籍を重視する傾向が徐々に顕著となつてゆく。そのあたりの事情が法然の著作群において、これらの文献が表面化しない理由であるのかもしれない。その後、叡山浄土教では「九品往生義」という義料の論目が十三世紀頃後期に登場し、その中で浄土教の諸問題が論じられてゆくこととなった。

(文責 工藤昌導)

Ⅱ—Ⅲ 高野山浄土教に関する研究

一、覚鑿（一〇九五—一一四三）

興教大師覚鑿は、弘法大師空海（七七四—八三三）の真言密教を再興した高野山中興の祖師であり、新義系真言宗の派祖として広く信仰され、今日まで真言宗智山・豊山両派を中心に数多くの研究がなされている。

また、覚鑿が活躍した平安時代末期（院政期）では、南都の旧仏教と平安の二宗である天台宗と真言宗がそれぞれ発展していく一方で、末法思想の流行に伴い浄土教信仰が次第に弘まりつつあった。このような時代の思潮に合わせて、覚鑿は浄土往生思想と真言密教とを融合し、真言宗の普門大日如来の立場から「大日即弥陀、密厳即極楽」を主張するのである。さらに、浄土教の念仏思想を真言密教の実践体系に取り入れ、真言念仏あるいは秘密念仏とよばれる密教的念仏思想を確立した。したがって、こうした密教的浄土教の提唱

者である覚鑿の思想に触れることにより、高野山浄土教、すなわち真言密教に受容された浄土往生思想の一端を垣間見ることができ、覚鑿研究は法然へと至る日本浄土教の展開をみていくうえでもきわめて重要な研究であると考えられる。そこで、本項ではこれまでの覚鑿研究を回顧し、覚鑿の伝記、著作、教学（主に浄土往生思想）に関する先行研究の整理と研究史の作成を試みたい。

（一）覚鑿の伝記について

まず、覚鑿の伝記資料そのものを取り扱った研究としては、三浦章夫『興教大師伝記史料全集』第一編・第二編（興教大師八百年御遠忌事務局出版部、一九四二）がある。本全集の第一編「伝記」には覚鑿の広伝（『靈瑞縁起』二卷、『密厳上人縁起』一卷、『密厳上人行状記』三卷、『興教大師行状図記』三卷など）、略伝（『根来寺文書』、『長谷寺文書』、『大伝法院開祖上人伝記略』など）、僧伝の抄録（『元亨釈書』五、『真言伝』七、『本

朝高僧伝』十二など、年譜〔高野春秋』六、『結網集』上、『興教大師年譜和讃』一卷など〕が収録されており、同じく第二編「史料」には覺鑊の業績、諸寺建立、学芸、示寂、遺芳追懷に関する諸文が収録されている。

次に、覺鑊の伝記に関する研究としては、中野達慧『興教大師正伝』（世相軒、一九三四）、那須政隆『興教大師伝』（興教大師八百年遠忌局出版部、一九四二）がある。ただし、前者は主として覺鑊の滅後一四九年の正応五年（一二九二）に覺滿によって編纂された『高野山大伝法院本願靈瑞并寺家縁起』（以下『靈瑞縁起』と略称）二卷と、南北朝時代以降に成立したと考えられる著者不明の『伝法院本願覺鑊上人縁起』（以下『密厳上人縁起』と略称）一卷のいわゆる覺鑊の遺徳を讃仰する立場から記述された縁起類のみに依っているという難点があり、後者はその出版の性格上、また許容される紙数のある関係上、平易な記述に重点が置かれているという問題がある。しかも、覺鑊の伝記資料は前掲の縁起類を除いて早くから湮滅してしまい、残された資料も高野山

と根来寺の相反する立場で記録されたものであるため、その間に妥当な見解を見出すことが困難とされてきた。

こうした研究状況の中で、櫛田良洪『覺鑊の研究』（吉川弘文館、一九七五）では『根来要書』を主な資料とし、その他にも『高野山文書』や『三寶院文書』、さらには新出資料となる諸寺秘蔵の古文書・古写本類などを駆使して、純粹な歴史学の視点から覺鑊の伝記を再構成している。以後、覺鑊研究は大きく発展し、近年刊行された研究書としては宮坂宥勝『覺鑊小伝』（同『興教大師撰述集』下巻、山喜房仏書林、一九七七）、松崎恵水『興教大師覺鑊上人伝』（真言宗豊山派、一九九〇）、勝又俊教『興教大師の生涯と思想』（山喜房仏書林、一九九二）、吉田宏哲『覺鑊』（浄土仏教の思想）七、講談社、一九九三）などがあり、また純粹な学術的研究書ではないが、覺鑊の伝記をまとめた単著として福田亮成『興教大師覺鑊上人入門―その歩まれた道―』（フンブル社、一九九〇）、ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ（著）・木村秀明・白石凌海（訳）『即身成仏への情熱』

覚鑊上人伝」(フンブル社、一九九八)なども出版されている。

続いて、これらの研究にもとづく覚鑊の年譜としては、榑田良洪「関係略年譜」(前掲「覚鑊の研究」)、宗史研究室「興教大師略年譜」(『現代密教』二二、一九九〇)、勝又俊教「興教大師略年譜」(同「興教大師の生涯と思想」、山喜房仏書林、一九九二)、吉田宏哲「覚鑊略年譜」(前掲「浄土仏教の思想」七)、興教大師八百五十年御遠忌記念出版教学篇編纂委員会「興教大師覚鑊略年譜」(同「興教大師覚鑊写本集成」四、法蔵館、一九九七)などの略年譜があり、また苫米地誠一「興教大師覚鑊聖人年譜」上・下巻(フンブル社、二〇〇二)では、白河天皇が退位して上皇となり、院政を始めた応徳三年(二〇八六)から、覚鑊の最大の外護者であった鳥羽上皇が崩御した保元元年(一一五六)までを範囲として定め、覚鑊の生涯の事跡を当時の時代背景や社会状況、特に院政期における仏教界の動向の中で捉えている。

この他にも、覚鑊伝記載の重要事項一々に関する論

考として、松崎恵水「興教大師復興の伝法会について」(『成田山仏教研究所紀要』一五、一九九二)は、覚鑊の伝法会復興をめぐる諸問題について再考を試みており、苫米地誠一「藤津荘と仁和寺成就院―覚鑊伝をめぐる―」(『智山学報』四八、一九九九)では、覚鑊の誕生した肥前国藤津荘と、これを荘園とした仁和寺成就院との関わりについて、同じく苫米地誠一「大伝法院襲撃事件と不動化現説話―覚鑊の伝記をめぐる―」(『智山学報』四九、二〇〇〇)では、保延六年(一一四〇)十二月に起こったとされる金剛峰寺方悪僧による大伝法院・密蔵院襲撃事件についてそれぞれ詳細な検討が行われている。

以上のように、覚鑊の伝記に関しては『靈瑞縁起』『密蔵上人縁起』などの基礎資料に加え、新たに発見された諸寺秘蔵の古文書・古写本類などにより、覚鑊とその門流である高野山大伝法院方との関係、金剛峰寺との対立、仁和寺およびその末寺に関する記事の整理を中心に研究が進められてきた。今後は新出資料を含め、

諸伝記に収録されている覚鑿伝そのものの再検討、あるいは覚鑿が生きた平安時代末期における仏教界の動向を視野に入れた研究が求められる。

(二) 日本仏教史・浄土教史における覚鑿

日本仏教史上における覚鑿の位置づけに関しては、大屋徳城『日本仏教史の研究』全三巻（東方文献刊行会、一九二八）、辻善之助『日本仏教史』一「上世篇」（岩波書店、一九四四）、櫛田良洪『真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林、一九六四）、櫛田良洪『続真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林、一九七九）などに詳しく論じられており、櫛田「一九七九」は真言密教（東密）の成立過程を上古・中古・近世と三つの時代に区分し、特に中古の新義教団の成立について、覚鑿の生涯とその教学を中心に論を進めている。

また、日本浄土教史上における覚鑿については、石田充之『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二）、石田瑞麿『浄土教の展開』（春秋社、一九六七）、井上光

貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五）、五来重『高野聖』（角川選書、一九七五）などがあり、いずれも平安時代における高野山史をあとづけながら、高野山浄土教の形成および崩壊の過程の中で、念仏聖としての覚鑿に焦点が当てられている。

(三) 覚鑿の著作について

覚鑿の著作集としては、江戸時代に『密嚴遺珠録』一卷、『密嚴遺教録』四巻、『密嚴諸秘釈』十巻がすでに刊行されているが、全集と名づけられたものは富田敦純・小林正盛・荒木良仙『興教大師全集』一卷（加持世界社、一九〇九）がその嚆矢となる。しかし、これには事相関係の多くのものや、伝法会談議の聞書である『真言宗談義聴聞集』（以下『打聞集』と略称）が収録されていなかったため、その後、現存する覚鑿の著作として教相事相および講式・消息一二七部一三〇巻、その他事相上の口決・印信五五部六八通を収録した中野達慧（編輯）・富田敦純（校訂）『興教大師全集』

上・下巻（世相軒、一九三五）が刊行され、後学の研究に多大な便宜と示唆を与えた。本全集は覺鐙の著作を教相編（上・下）、事相編（上・下）、内觀編（上・下）、雜纂編、孝養集の五類に分け、さらにそれらを思想内容・種類別によって細かく分類している。また、著作の真偽問題についても一応検討を加えたうえで偽作を排し、一卷本的全集には未収のものも数多く収載している。ただしその反面、一卷本的全集に収められていた『無常導師表白』『御影供導師表白』『引導次第』などは収載されず、『諸流通用口決』も省かれている。

次いで、宮坂宥勝『興教大師撰述集』上・下巻（山喜房仏書林、一九七七）は、二巻本的全集を底本としながら校訂を行いつつも、その中に収録されている事相関係のものは除かれており、また覺鐙が復興した伝法会の談義の内容を知ることができる唯一の資料である『打聞集』も一部省かれている。一方、『不動和讃』一卷を新たに加え、また覺鐙関係の新出資料として、金沢文庫古文書（所務篇）五二六二「延暦寺衆徒申状」、

同じく（仏事篇）六四八五『即身成仏法』、六六六六『臨終印明』の三点が原文のまま紹介されている。

さらに、興教大師八百五十年御遠忌記念出版編纂委員会『興教大師著作全集』全六巻（真言宗豊山派宗務所興教大師八百五十年御遠忌記念事業委員会、一九九二—一九九四）は、後学に対する研究資料の提供を動機として編纂され、偽作と判別されるもの、あるいはその疑いをもたれるものも含め、現在伝えられている覺鐙の著作すべてに対して本文の書き下しと訳注を付し、底本となる二巻本的全集の原文を収載して一々に解説を施している。また、興教大師八百五十年御遠忌記念出版教学篇編纂委員会『興教大師覺鐙写本集成』全四巻（法蔵館、一九九七）は、覺鐙の著作とされる現存古写本の中から、宗義・学術資料として貴重な文献を精選し、それらに解題を付して刊行したものであり、（一）教相編、（二）事相編、（三）内觀編、（四）雜纂編（五）孝養集の五編にわたり、合計一七三部もの著作が収録されている。

なお、これら覚鑿の著作に関する体系的研究は、中野達慧「興教大師御撰述に対する書史学的研究」〔密教研究〕二九、一九二八)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究(二)」〔密教研究〕三〇、一九二八)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究(三)」〔密教研究〕三一、一九二八)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究(承前)」〔密教研究〕三二、一九二九)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究―伝法灌頂の諸問題に関して」〔密教研究〕三三、一九二九)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究―血脉・印信・諸尊法に関して」〔密教研究〕三四、一九二九)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究―講式・表白・願文・密観に関して」〔密教研究〕三五、一九二九)、同「興教大師御撰述に対する書史学的研究―秘密念仏詞藻文筆に関して」〔密教研究〕三六、一九三〇)以来、久しく絶えて発表されていない。もちろん、個々の代表的著作に関しては、松崎恵水「興教大師覚鑿の一期大要秘密集について」〔印仏研究〕二〇一、一九七二)、

松崎恵水「興教大師覚鑿の真筆本について」〔印仏研究〕二二一、一九七三)、栗山秀純「五輪九字明秘密釈」〔日本仏教史学〕一七、一九八二)、松崎恵水「孝養集」について」〔密教学研究〕二〇、一九八八)、向井隆健「二期大要秘密集」の撰者考」〔密教学研究〕二三、一九九二)、真鍋俊照「金沢文庫本建長六年写の『五輪九字明秘密釈』について」〔成田山仏教研究所紀要〕一五、一九九二)などによって、その思想内容、思想史的意義、真言教学史上における位置づけなどが論じられており、あるいは教義的解説も施されているが、二一〇余部にもおよぶ著作の真偽問題、成立年代、思想史的意義などに関する体系的研究はきわめて少ないといえる。

この他、覚鑿の教学を研究するためには、その思想的背景を探求するとともに、覚鑿自身の一生涯における思想的展開を考察する必要がある、そのための基礎的作業として著作の撰述年代の確認、あるいは推定が不可欠となる。このような視座から、松崎恵水「興教

大師の撰述について」(『豊山教学大会紀要三』、一九七五)は、覚鑊の著作の中で撰述年代の明記されているものを抽出し、それらが信用し得るものであるかどうかを検討している。また、撰述年代の明記されていないものについては、著作中に引用されている文献、登場人物、行歴などからその撰述年代を推定しており、覚鑊の思想変遷をみていく際には一助とすべき研究である。

(四) 覚鑊の教学について

a. 総論

覚鑊の教学に関しては、那須正隆『五輪九字秘釈の研究』(法蔵館、一九三六)やヘンドリック・ファン・デル・フェーレ(著)・白石淺海(訳)『五輪九字秘釈の研究』(ノンブル社、二〇〇三)などがあり、覚鑊の教学が最も体系的に説かれている『五輪九字秘釈密釈』一卷を中心に研究が進められている。特に前者は一密成仏説、唯信思想、秘密念仏説、解字門、道教と仏教との融会など、『五輪九字明秘密釈』における教

義上の問題を網羅した唯一の研究書であり、一九九七年に再版されて以降、今日の覚鑊研究の基盤となつて

いる。また、松崎恵水『平安密教の研究―興教大師覚鑊を中心として―』(吉川弘文館、二〇〇二)は、空海以後の真言宗、すなわち東密の展開について、覚鑊の教学を中心に論旨を展開している。なかでも、覚鑊の教学については代表的な著作とされる『真言浄菩提心私記』一卷、『五輪九字明秘密釈』一卷、『二期大要秘密集』一卷、『孝養集』三巻などを取り上げ、空海教学との関わりを念頭におきながら、その背景思想や特殊性について究明している。そして、最後に覚鑊教学が与えた後世への影響について、真言宗内だけではなく、日蓮や浄土真宗との関わりについても言及している。

さらに、苦米地誠『平安期真言密教の研究』第一部 第二部(ノンブル社、二〇〇八)は、平安期を中心とした真言密教の教理思想と信仰の問題を、歴史的背景の中で明らかにすることを目的としており、第二部「平

安期の真言教学と密教浄土教」では、院政期を中心として復興してきた真言教学に注目し、あわせてその当時の密教浄土教信仰の問題を取り扱いながら、これに関連して阿弥陀如来像の造像典拠に関わる問題についても検討を行っている。特に覚鑿に関しては第一篇「覚鑿の教学」と題して、第一章「覚鑿の密教教主観―本地法身と四種法身―」、第二章「覚鑿における顕教の教主」、第三章「覚鑿の成仏論」、第四章「覚鑿の往生観」、第五章「覚鑿の機根観」というように、五章にわたってその教学の全体像を解明している。

次に、覚鑿に関する論文集としては、興教大師研究論集編集委員会『興教大師八百五十年御遠忌記念論集』、興教大師覚鑿研究（春秋社、一九九二）がある。本論文集は真言宗智山・豊山両派の研究者が論考を寄せ合って刊行されたものであり、第一篇「興教大師の思想」（二二部）、第二篇「興教大師の信と行」（九部）、第三篇「興教大師の著作研究」（一一部）、第四篇「興教大師と浄土思想」（六部）、第五篇「興教大師をめぐる歴史的研究」

（二〇部）、第六篇「興教大師と現代」（九部）の六篇にわたり、合計五七部の論考が蒐集されている。

この他にも、覚鑿の教学に関する学術論文についてはその数が膨大であり、密教全般に関するものを含めると到底そのすべてをここに記すことはできない。しかしながら、それらの大半は宮坂宥勝「覚鑿関係著作論文目録」（前掲『興教大師撰述集』下巻）、興教大師八百五十年御遠忌記念出版教学篇編纂委員会「興教大師覚鑿関係文献目録」（前掲『興教大師覚鑿写本集成』四）、松崎恵水「興教大師覚鑿研究主要参考文献」（前掲『平安密教の研究―興教大師覚鑿を中心として―』）の中に年代順で整理されているため、ここでは覚鑿の浄土往生思想とその周辺領域に関連する雑誌論文を中心にあげておく。

b. 覚鑿の浄土往生思想

密浄融合をめざす覚鑿の浄土往生思想に関しては、神林隆浄「密教の浄土往生思想」（『浄土学』

二二、一九五〇）、亀井宗忠「興教大師の浄土往生観」〔『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』四一、一九五七〕、田中文盛「覚鑿の浄土教思想」〔『日本仏教』七、一九六〇〕、佐倉郁夫「覚鑿上人の浄土教について」〔『仏教大学研究室報』二二、一九六三〕、大山公淳「興教大師の浄土教―孝養集について―」〔惠谷隆戒先生古稀記念「浄土教の思想と文化」、同朋社、一九七二〕、佐藤隆賢「覚鑿上人と浄土思想」〔『日本仏教学会年報』四二、一九七七〕、佐藤隆賢「覚鑿上人と浄土思想」〔『仏教における浄土思想』、平楽寺書店、一九七七〕、三浦晴章「興教大師覚鑿上人の浄土思想に関する研究」〔『仏教大学通信教育部論集』一四、一九七九〕、宮坂宥勝「興教大師覚鑿の浄土思想」〔『現代密教』二二、一九九〇〕、本多隆仁「五輪九字明秘密釈における往生について」〔『現代密教』三、一九九二〕、北尾隆心「興教大師における往生について―五輪九字明秘密釈」と「一期大要秘密集」との相違を中心として―」〔『印仏研究』四〇―二、一九九二〕、橘信雄「興教大師と平安浄土教」〔前掲「興教大師覚鑿研究」〕、田

中文盛「興教大師の倫理思想―浄土思想を中心として」〔前掲「興教大師覚鑿研究」〕、仲尾俊博「興教大師覚鑿上人と浄土思想」〔前掲「興教大師覚鑿研究」〕、元山公寿「真言密教と往生思想」〔前掲「興教大師覚鑿研究」〕、大沢聖寛「興教大師の成仏と往生」〔佐藤隆賢博士古稀記念論文集「仏教教理思想の研究」、山喜房仏書林、一九九八〕などをはじめ、参考にすべき数多くの論考が発表されている。

ここで、いくつかの研究内容を概観すると、神林「一九五〇」は覚鑿の浄土往生思想をもとに、通仏教の浄土思想に対する密教的浄土思想の特異性を明らかにしている。亀井「一九五七」は覚鑿の浄土観を未来主義であるとする説を批判し、大日如来と阿弥陀仏、極楽浄土と密厳浄土、一密成仏、現身往生と順次往生などの問題について論究している。田中「一九六〇」は密教思想と浄土思想が雑居する『孝養集』の内容と、他の著作に説かれる覚鑿の真言念仏とを比較することにより、覚鑿がどのような立場で、どのように浄

土思想を受容したのかについて推察している。大山「一九七二」は『孝養集』を覚鑿の真作とし、『五輪九字明秘密釈』との間にみられる主張の一貫性を指摘するとともに、そこに説かれる覚鑿の弥陀観、浄土観について考察を加えている。佐藤「一九七七」は覚鑿の著作における「浄土」「往生」に関する用例を整理し、それらが如何なる立場で用いられているのか、あるいは浄土思想や浄土往生の信仰として捉えることができるのか否かについて検討している。宮坂「一九九〇」は覚鑿がどのようにして空海の真言教学を時代に即応させ、また展開させていったのかという問題意識から、①空海教学、特に曼陀羅の原理の必然的帰結としての浄土思想、②いわゆる一仏一土の浄土思想を密教の十方浄土の立場で包摂し揚していること、③密教的浄土思想の普及すなわち密教の民衆化の三点を中心に覚鑿の浄土思想を論じている。本多「一九九二」は『五輪九字明秘密釈』における往生思想について、①真言教理と往生、②都率往生と『五輪九字明秘密釈』という

二つの問題点に注意しながら、『五輪九字明秘密釈』の成立背景の一つには都率往生があることを指摘している。北尾「一九九二」は覚鑿の往生思想について、『五輪九字明秘密釈』と『一期大要秘密集』との間にみられる「現身往生」の解釈をめぐる相違点に注目している。橋「一九九二」は覚鑿の浄土往生思想とは、どのような特質をもち、平安浄土教思想史上においてどのような位置を占めているのかを検討するとともに、その原型を保安三年（一一二二）の八度目の求聞持法の立願文である『立申大願事』に見出している。元山「一九九二」は①空海が真言宗を開く以前の密教経論に説かれている往生思想、②これらの経論に影響を受けて真言宗を開いた空海の思想にみられる往生思想、③空海以降の真言宗にみられる往生思想、④覚鑿の往生思想の四点を中心に、真言密教と往生思想との交渉について詳論している。

これら覚鑿の浄土往生思想に関する先行研究をもとに、注目すべき密浄融合の思想をあげると、次のよう

にまとめることができる。

①大日如来と阿弥陀仏の融合

②密厳浄土と極楽浄土の融合

③即身成仏思想と順次往生思想の融合

④三密成仏、二密成仏、一密成仏の提唱

⑤真言密教の立場からの臨終用心

⑥正像末三時思想の否定

⑦厭離穢土思想への批判

このうち、①と②の「大日即弥陀、密厳浄土即西方

「極楽浄土」は覚鑿の浄土往生思想を支える基盤であり、

若木快信「興教大師の往生思想」(『日本仏教学協会年

報』八、一九三五)は、覚鑿が説く阿弥陀仏は一門普門

の差こそあれ、大日如来と同一体であり、その浄土も

また同一浄土上の惣別にすぎないということを明らかにし、

覚鑿教学における成仏と往生の同義性を強調している。

北尾隆心「覚鑿上人における密厳浄土」(『大

正大学大学院研究論集』一一、一九八七)は、覚鑿の著

作中における「密厳浄土」の用例を整理し、覚鑿が密

厳浄土をどのように理解していたのかについて考察し

ている。宮坂宥勝「興教大師の浄土観(上)」(『現代密

教』三、一九九二)、同「興教大師の浄土観(下)」(『現

代密教』四、一九九二)では、覚鑿の浄土観を中心として、

日本浄土教史上における密教的浄土教と鎌倉浄土教と

の対比が論じられている。苦米地誠一「興教大師覚鑿

の往生観」(『インド学密教学研究—宮坂宥勝博士古稀

記念論文集—』下巻、法蔵館、一九九三)は、覚鑿の「密

厳浄土」「都率天往生」「極楽浄土往生」に関する説示

を整理し、そこから「覚鑿は密教浄土教としての密厳

浄土往生を中心に、その密厳浄土の中における、その

一部分の浄土としての極楽浄土や都率天への往生を説

き、しかも極楽浄土往生は最晩年に至って初めて述べ

られたもので、顕教の浄土教における極楽浄土往生を

前提に、これを密教化したものとはいえない」と結論

づけている。

③即身成仏思想と順次往生思想の融合に関して、

森本真順「覚鑿上人の浄土思想」(『浄土学』七、一九三四

年)、苦米地誠「興教大師覺鑊の機根観①―即身成仏と浄土往生―」(『大正大学総合仏教研究所年報』一五、一九九三)などがあり、密教の根本義である即身成仏、凡夫即仏、娑婆即密嚴の浄土観にもとづく覺鑊の現世往生、現身成仏の思想について考察が行われている。

④覺鑊の一密成仏説に関しては、御嶽隆英「興教大師と浄土往生思想の一考察―一密成仏について―」(『智山教化研究』一五、一九八三)、同「興教大師と浄土往生思想の一考察―一密成仏について(二)―」(『智山教化研究』一六、一九八四)があり、『五輪九字明秘密釈』に示される一密成仏説を、宗教と社会というテーマの中で論じている。

⑤真言密教の立場からの臨終用心について、坪井俊映「南都浄土教・高野山浄土教の念仏思想」(『浄土教文化論』、山喜房仏書林、一九九一)は、念仏(称名)による臨終正念往生を説く『孝養集』に注目し、そこに説かれる念仏思想と尋常の念仏に関する九品の別に

ついて論説している。

この他にも、廣澤隆之「宗教的権威からの逸脱の危機①―覺鑊と法然の比較研究―」(『現代密教』三、一九九二)、同「宗教的権威からの逸脱の危機②―覺鑊と法然の比較研究―」(『現代密教』四、一九九二)、同「宗教的権威からの逸脱の危機―覺鑊と法然の比較研究―」(『密教大系』七、法蔵館、一九九五)は、それまで論じられることのなかった法然と覺鑊の比較研究というテーマを全面に打ち出し、しかも独創的に展開した好論文である。廣澤によれば、覺鑊と法然の比較的視座あるいは共通項は、その表題にも示されているように「宗教的権威からの逸脱」である。またこの逸脱は「悪」「いたらなさ」ともいわれ、法然も覺鑊も宗教的権威たる仏陀から逸脱(ただし、仏陀そのものからの逸脱ではない)していること、あるいは「いたっていない」ことの自覚こそが、兩人の解釈学における共通項であり、この共通項の上で両者の違いが論じられる。そして、法然と覺鑊の差異について、法然は仏

陀からの逸脱を時代（末法意識）と捉えるのに対し、
覚鑿は解釈のいたらなさの自覚であるとしている。

このように、覚鑿の浄土往生思想に関してはさまざまな方面から研究が進められており、今後の覚鑿研究ではこれまで以上に法然浄土教との関わりや、覚鑿の密教的浄土教信仰の独自性が追及されていくことであろう。

（五）覚鑿研究の展望

今日まで、覚鑿に関する研究はその門流にある真言宗智山派・豊山派などのいわゆる新義真言教学の分野において盛んに行われてきた。そのため、日本の仏教思想および仏教史研究の視点から覚鑿を捉えた研究は圧倒的に少ないように思われる。また、覚鑿の浄土往生思想についても、その大半がやはり真言宗の立場から論じられたものであり、浄土宗の立場から積極的に覚鑿を取り扱った研究はあまり見受けられない。したがって、今後は日本仏教史上における覚鑿の再評価が

期待されるとともに、法然浄土教からみた新たな覚鑿像の提示が求められるのではないだろうか。

二、仏敝（生没年不詳）

仏敝の伝歴については詳らかではないが、『玉葉』に幾度となく仏敝の記事が頻出することから、九条兼実の帰依をうけ親しい間柄にあった鎌倉前期の医僧であるとされている。

仏敝に関する研究は唯一の著作である『十念極楽易往集』を中心に行われており、まず大屋徳城「十念極楽易往集と藤原兼実の信仰に関する疑問」（『史林』九一、一九三三）があげられる。なお、同「仏敝と十念極楽易往集―藤原兼実の信仰に関する疑問―」（『日本仏教史の研究』三、法蔵館、一九二八）は、前掲論文を修正、改題し収録されたものである。大屋は東寺観智院から発見された『十念極楽易往集』を仏敝の著作として紹介するとともに、『玉葉』における記事を抽出、

提示することで、仏敎の人間像の一端を推測している。大屋以降の仏敎の研究としては、井上光貞「高野山における浄土敎の形成と崩壊」(『日本浄土敎成立史の研究』、山川出版社、一九五六)、和多秀乗「十念極樂易往集について」(『印仏研究』三三二―、一九八三)などがある。

三、実範(一一一四四)

実範は戒律復興に力を注ぎ、鎌倉時代の戒律復興運動の先駆者となった人物である。また、法相、真言、天台だけではなく、弥陀信仰、弥陀念仏にも心をよせており、『浄土法門源流章』に浄土門の祖師の一人としてあげられている。『長西録』によれば実範の浄土敎に関連する著作には、『観無量寿経科文』一卷、『往生論五念門行式』一卷、『般舟三昧経観念阿弥陀仏』、『眉間白毫集』一卷、『臨終要文』、『病中修行記』一卷などがあるが、後述の佐藤哲英による一連の研究が発表され

る以前は、『病中修行記』以外は現存していないとされてきた。

実範の浄土敎思想に関する研究としては、まず佐藤哲英「念仏式の作者について―龍大図書館所蔵長承四年書写本の研究―」(『龍谷大学論集』三三三、一九五六)、同「中ノ川実範の生涯とその浄土敎―新出資料「念仏式」と「阿弥陀私記」を中心に―」(『密敎文化』七一・七二、一九六五)、同「念仏式の研究―中ノ川実範の生涯とその浄土敎―」(『百華苑』一九七二)があげられる。佐藤は龍谷大学図書館所蔵の「念仏式」を調査し、本書を実範の『往生論五念門行式』の古逸書であると推定している。さらに、実範の浄土敎思想は三期に分けられ、次第に推移変遷していったことを指摘している。その後、大谷旭雄「実範「病中修行記」について―その構成と念仏思想―」(『仏敎文化研究』一三、一九六六)、橘信雄「二期大要秘密集」における「臨終行儀」について」(『印仏研究』三六一、一九八八)、福原隆善「日本における白毫観の展開―実範を中心に

一「印仏研究」四一—二、一九九三、三宅守常「中世の臨終行儀と明恵」〔大倉山論集〕四四、一九九九、

苦米地誠一「実範の阿弥陀観—付・東寺観智院所蔵「観

自在王三摩地」翻刻—」〔智山学报〕五〇、二〇〇二）

などの研究が発表された。なかでも、苦米地は佐藤・

大谷の研究をふまえたうえで実範の伝記資料や他の著

作を検討し、『念仏式』の著者を実範とする佐藤説に異

を唱え、実範における阿弥陀仏観、密教浄土教思想に

ついて論及している。

四、濟信（九五四—一〇三〇）

濟信は平安中期の真言宗の僧侶であり、浄土教関連

の著作はみられない。伝記については『東大寺要録』五、

『日本紀略後篇』一三、『仁和寺諸院家記』、『本朝高僧

伝』四九などがある。管見の限り濟信に関する専門的

な研究は見受けられず、中村本然「道範記」「初心頓覚鈔」

について（山崎泰広教授古稀記念論文集『密教と諸文

化の交流』、永田文昌堂、一九九八）において、成尊の
法流を示す系譜に名前が記載されているのみである。

五、覚超（九六〇—一〇三四）

覚超は良源、源信に師事した横川流の祖である。著

作には台密関係のものが多く、浄土教関係のものとは

しては『修善講式』、『弥陀如来和讃』、『往生極楽問答』

一卷、『私念仏作法』などがある。

覚超の浄土教思想に関する研究としては、まず赤松

俊秀「藤原時代浄土教と覚超」〔撰関時代史の研究〕、

吉川弘文館、一九六五）があり、講に勧請される仏菩

薩が弥陀三尊だけではない点から、覚超が源信以上に

兼修的傾向が強いこと、廻向文における亡霊への供養

を指摘している。その後の研究としては、喜多義英「覚

超の修善講式とその浄土教」（佐藤哲英『叡山浄土教の

研究』、百華苑、一九八四）、石田瑞鷹「源信撰の『往生

十念』について」（『金沢文庫研究』一五九、一九六九）、

小山昌純「叡山浄土教における覚超撰『私念仏作法』の位置」(『印仏研究』四九一―二〇〇〇) などがある。喜多も赤松の研究をふまえ、『修善講式』において勧請される仏菩薩、引用される経典、廻向文などからみてやはり兼修的傾向が強いことを指摘し、さらに『弥陀如来和讃』や『往生極楽問答』についても言及している。小山は『私念仏作法』を詳細に検討し、その行業の大部分が善導における往生行と共通することから、叡山浄土教においてきわめて善導的な念仏作法であると位置づけている。

(文責 杉山裕俊)

II-IV その他

一、往生伝

(一) 往生伝について

「往生伝」とは、浄土往生を遂げたと思しき人や往生

を願った人について、略歴や信仰の生活態度、往生の方法、往生のあかし(瑞相・靈異)などを記し、編集したものである。日本では、平安時代の十世紀後半から十二世紀前半にかけて諸往生伝が編纂された。まず慶滋保胤によって『日本往生極楽記』が日本における往生伝の先駆けとして成立し(九八三―九八五年)、僧俗男女四十五人の往生に関する話がおさめられた。その後、大江匡房『続本朝往生伝』(二〇九九―一〇四四年)、三善為康『拾遺往生伝』(一一一一年)、同『後拾遺往生伝』(一一三七―一三三九年)、蓮禅『三外往生記』(一一三九年)、藤原宗友『本朝新修往生伝』(一一五二)が次々に成立した。

以上の六部の往生伝以外にも、往生伝とよく似た説話集として鎮源撰『大日本国法華経験記』がある。重松明久は『日本浄土教成立過程の研究』(平楽寺書店一九六四)の中で、先述した六往生伝に『大日本国法華経験記』を加えて七往生伝とし、それを基に平安時代の浄土信仰を論じている。他にも、如寂『高野山往

生伝』(一一八五年頃)があるが、対象者が高野山に關連する僧侶のみに限られている。

(二) 往生伝に関する研究状況

平安期から院政期にかけて成立した諸往生伝の基礎的な性格や各々の著者の人物像に関する研究としては、井上光貞『日本思想体系7 往生伝・法華驗記』(岩波書店、一九七四)や伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』(平楽寺書店、一九七四)があり、諸往生伝の成立年代・成立背景・構成・撰述の意図・著者の宗教観など多岐にわたって詳細な考察が行われている。

また、これらの諸往生伝は法然浄土教成立の直前である院政期における阿弥陀仏信仰の様相を記録しているため、往生伝と法然浄土教の關係をめぐる研究も多く行われてきた。従来の研究には、両者の「連続性」に注目するか、それとも「断絶性」を強調するか、といった二つの傾向がある。井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九五六)や重松明

久『日本浄土教成立過程の研究』などは、「往生伝に書かれている世界が法然浄土教出現の母胎となった」と主張し、往生伝と法然浄土教の「連続性」を強調する。

一方、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五)や平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二)などは、「法然浄土教は往生伝的な浄土教信仰を否定したところに成立した」と主張し、往生伝と法然浄土教の「断絶性」を強調している。この二つの説は双方ともにそれなりに説得力をもっており、早急な結論は出し難い。これについては往生伝がどのような宗教的価値に立脚しているのかという点をあらためて検証し、両者の間に価値観の異同が認められるかを慎重に判断してゆかねばならない。具体的には諸往生伝に記されている往生人やその著者を含めた当時の人々がいったい何に価値を求めていたのかという点を明らかにしてゆく必要があるだろう。これに関する主な先学の研究として、家永三郎『中世仏教思想史研究』(法蔵館、一九四八)、井上光貞『日本浄土教成立史の

研究』(山川出版社、一九五〇)、重松明久『日本浄土教成立過程の研究』、速見侑『浄土信仰論』(雄山閣出版、一九七八)、平雅行『日本中世の社会と仏教』、古典遺産の会編『往生伝の研究』(新読書社、一九六八)、田村円澄『日本思想史の諸問題』(永田文昌堂、一九四八)小原仁『文人貴族の系譜』(吉川弘文館、一九八七)などがある。

その他、往生伝および院政期に関連する単行本として、川口久雄『大江匡房』(吉川弘文館、一九六八)、井上光貞『日本古代の国家と仏教』(岩波書店、一九七二)、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』(平楽寺書店、一九七四)、速見侑編『院政期の仏教』(吉川弘文館、一九九八)、永村真『中世寺院史料論』(吉川弘文館、二〇〇〇)、三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類従完成会、二〇〇〇)などがある。

また、往生伝に関する研究論文としては、一乗章二「往生要集と諸種の往生伝」(『大谷学报』二二―三、一九四〇)、藤島達郎「平安時代に於ける宗教的自

覚過程」(『大谷大学研究年報』五、一九五二)、遊亀教授

「日本仏教における倫理形成の過程―特に平安仏教を中心として―」(『龍谷大学論集』三四八、一九五四)、蘭田

香融「慶滋保胤とその周辺―浄土教成立に関する一試論―」(『顕真学苑論集』四八、一九五〇)、平林盛得「撰

関期における浄土思想の一考察―慶滋保胤について―」(『書陵部紀要』六、一九五六)、菊地勇次郎「日本往生

極楽記の撰述」(『歴史教育』五、一九五七)、高千穂徹

乗「井上光貞著日本浄土教成立史の研究」(『顕真学苑論集』四九、一九五七)、橋哲哉「日本往生極楽記考」(『顕

真学苑論集』五一、一九五九)、西口順子「往生伝の成立―三善為康の往生伝を中心に―」(『史窓』一七、十八

合併号、一九六〇)、佐々木孝正「往生伝にあらわれた聖について」(『印仏研究』一五―二、一九六七)、石

橋義秀「『日本往生極楽記』と『今昔物語集』巻十五―觀念の念仏から口称の念仏へ―」(『大谷学报』五〇

―三、一九七二)、小原仁「院政期文化人貴族の思想動向―釈蓮禪(藤原資基)を中心として―」(『日本歴史』

二七四、一九七二)、同「往生伝と平安知識人―保胤と匡房の場合―」(『日本仏教』三五、一九七三)、早苗憲生「平安時代における念仏信仰の展開―往生伝を中心―」(『印仏研究』二〇一、一九七二)、苦米地誠一

「『続本朝往生伝』と密教浄土教」(『印仏研究』四二一、一九七二)、浜田全真「良人上人と鞍馬寺」(『印仏研究』

二〇一、一九七二)、成田俊治「異相(捨身)往生についての二二の問題―往生伝類を中心に―」(井川博士喜

寿記念『日本文化と浄土教論攷』、一九七四)、志村有弘「往生研究序説―説話文学の側面」(桜楓社、一九七六)、

中尾正己「日本往生極楽記の撰述について」(『印仏研究』二五一、一九七六)、同「日本往生極楽記の思想につ

いて」(『印仏研究』二六一、一九七七)、同「慶滋保胤と弥陀信仰」(『印仏研究』二七一、一九七八)、同「続

本朝往生伝の往生観」(『印仏研究』二九一、一九八〇)、

奈良弘元「不断念仏について―諸往生伝を中心として―」(『印仏研究』二五二、一九七七)、渡辺守順「日本

往生極楽記における「叡山仏教」」(『印仏研究』三六一

二、一九八八)、武内孝善「往生伝にみられる合殺について―『理趣経』付加句の典拠をめぐって―」(『印仏研究』四四一、一九九六)などがある。

近年の研究として、長嶋正久「往生伝における往生

の諸相について―王朝時代の死の形―」(京都女子大学宗教・文化研究所「研究紀要」一三、二〇〇〇)で

は、諸往生伝の中でもくに自死願望を持った人物に焦点を当て、生死の問題について考察している。工藤

美和子「慶滋保胤の仏教思想―願文・詩序を中心に―」(『印仏研究』五一一、二〇〇三)では慶滋保胤が作成

した追善願文や詩序を取り上げて、当時の在家者の仏教信仰の特色について論じている。田中夕子「念仏往

生と作善―往生伝にみる像造―」(『印仏研究』五二一、二〇〇三)では像造の記事に注目し、往生人の信

仰生活にどのような影響を与えたのか検討している。吉村晶子「往生伝における匂いと身体」(『宗教研究』

八一四、二〇〇八)では往生人伝に描かれる匂いの諸相を分類整理し、その意味性を明らかにしている。ま

た、吉水英之「平安往生伝における往生の証拠について」〔浄土学〕四二、二〇〇五、同「平安往生伝における往生の証拠について」〔仏教論叢〕五〇、二〇〇六、同「院政期における臨終の迎え方について」〔本朝新修往生伝〕を中心として」〔浄土学〕四四、二〇〇七）では平安期における往生人の価値観や阿弥陀仏信仰の様相さらには当時の臨終の迎え方における「往生要集」の影響力についても論じている。吉水の一連の研究では、『高野山往生伝』を除く六往生伝に記載された全往生人の信仰の生活態度、往生の方法やその奇瑞等の記述を逐一整理した上で、統計的に数値データを用いて考察するという新たな試みが行われている。史学・国文学の分野からも、志村有弘「往生伝の女性たち」〔国文学解釈と鑑賞〕六九一六、二〇〇四、浅見和彦「念仏往生伝」から隆寛、そして慈円へ―東国文学史稿〔四〕―〔文学〕五一四、二〇〇四）などの論稿が発表されている。『高野山往生伝』については、村上弘子「高野山往生伝」の書誌学的な検討」〔風俗史学〕一四、二〇〇二、同

「高野山往生伝」撰述如寂について―その信仰と撰述意識を中心に」〔駿台史学〕一一五、二〇〇二）が発表され、書誌学的な研究や撰者如寂についての検討が行われている。また、直接、往生伝を扱ったものではないが、石塚薫「元亨釈書」に関する一考察―平安期往生伝から鎌倉期高僧伝への展開―〔仏教大学大学院紀要〕二三、二〇〇五、菊藤明道「往生伝」と『妙好人伝』について―新出史料『遺身往生伝』の発見を契機として―〔真宗研究〕五二、二〇〇八）では、その後

後に成立した虎関師鍊『元亨釈書』や『妙好人伝』との比較が行われている。

（文責 工藤暁導）

二、浄土教絵画

（一）浄土教絵画について

浄土教絵画とはどのようなものを指すのであろうか。『浄土宗大辞典』二一（山喜房、一九七六年）「浄土教美術」

の項目によれば、

①浄土変相図

②来迎図

③六道図

④十王図

をあげることができる。①②は欣求浄土、③④は厭離穢土を表現したものと捉えることができる。このほか二河白道図や法然上人など祖師の御影や絵詞伝、近世における選択集十六章之図なども浄土教絵画としてあげられるが、今回は法然浄土教以前の浄土教にとうことなので次回に譲りたい。本稿ではまず浄土教絵画全般にわたって論述されたものを紹介し、それぞれの分野について、個々の作品についての論説をみていきたい。

(一) 浄土教絵画の研究概況

浄土教絵画について論じられたものとして、研究雑誌に投稿された学術論文・研究書、一般読者を対象と

した概説書、美術展に際して作品を解説する図録、と大まかに著述された目的が分けられる。本稿では主に概説書の列挙に留まってしまうことをお詫びしたい。先行研究を整理したものとして、成田俊治「浄土教の展開とその文化 浄土教芸術研究」(『浄土教文化論』山喜房、一九九一年)がある。ここでは一九二五年から一九八三年までの主要な論文が整理されている。

概説書として至文堂から刊行されている『日本の美術』が挙げられる。図版を多く載せ、巻末には参考文献をあげており、入門書としてはバランスのとれた構成となっている。浄土教絵画に関するものとして、岡崎譲治『浄土教画』(四三号、一九六九年)、光森正士『阿弥陀如来像』(二四一号、一九九三年)、宮次男『六道絵』(二七一号、一九八八年)、河原田雄『浄土図』(二七二号、一九八八年)、濱田隆『来迎図』(二七三号、一九八九年)、中野照男『閻魔・十王像』(三二三号、一九九二年)がある。

浄土教絵画全般にわたって論述されたものとして、

石田一良『浄土教美術 文化史学的研究序論』（平楽寺書店、一九五六年、ぺりかん社、一九九一年改訂増補）、

『方浄土変の研究』（中央公論美術出版、二〇〇七年）が出版されている。

村山修二『浄土教芸術と弥陀信仰』（至文堂、一九六六年）、濱田隆『極楽への憧憬 浄土教絵画の展開』（美術出版社、一九七五年）などがあり、最近では内田啓一『浄土の美術―極楽往生への願いが生んだ救いの美』（仏教美術を極める2、東京美術、二〇〇九年）が刊行されている。

法隆寺金堂壁画は北東の大壁を薬師浄土変、東の大壁を釈迦浄土変、西の大壁を阿弥陀浄土変、北西の大壁を弥勒浄土変とするのが一般になっていて、敦煌莫高窟壁画との類似性が指摘されている。金堂壁画は一九四九年の火災で焼損してしまったが、模写が残されている。金堂壁画について『法隆寺金堂壁画』（朝日新聞社、一九九四年）がある。

①浄土变相図

浄土变相図全般に関する概説として、河原由雄『浄土図』（前出）などがある。主要な作例として、中国では敦煌莫高窟壁画、日本では法隆寺金堂壁画、当麻・智光・清海の三曼陀羅などがある。

敦煌莫高窟壁画については松本栄一『敦煌画の研究』

（東方文化学院東京研究所、一九三七年）があり、最近では勝木言一郎『初唐・盛唐期の敦煌における阿弥陀浄土図の研究』（創土社、二〇〇六年）、大西磨希子『西

当麻曼陀羅は唐将来説のある綴織当麻曼陀羅のほか、文亀本、貞享本という転写本が現存している。当麻曼陀羅は『観経』に基づき、善導『観経疏』の記述と一致することから、証空や聖聡をはじめとする浄土宗諸師によって研究がされてきた。近年では後藤真雄・吉田吉雄『観経曼陀羅図説』（東洋文化出版、一九八〇年）、元興寺文化財研究所編『日本浄土曼荼羅の研究 智光曼荼羅・当曼荼羅・清海曼荼羅を中心として』（中央公論美術出版、一九八七年）、塩竈義弘『曼陀羅を説く』（山

喜房佛書林、二〇〇三年）、大西磨希子『西方浄土変の研究』（前出）が出版されている。

②来迎図

来迎図全般に関する概説として、濱田隆『来迎図』（前出）、中野玄三『来迎図の美術』（同朋社出版、一九八五年）がある。主要な作例として、平等院鳳凰堂壁扉画、阿彌陀聖衆来迎図（高野山有志八幡講十八箇院）、早来迎（知恩院）などがあり、山越阿彌陀図（禪林寺、金戒光明寺藏本が著名）、十体阿彌陀像（知恩寺）という異色な来迎図も出現した。

平等院鳳凰堂壁扉画は藤原頼通が一〇五二年に平等院を創建してから時を隔てないで描かれた大和絵風九品来迎図である。壁扉画について秋山光和ほか『平等院大観』三（岩波書店、一九九二年）、神居文彰『平等院鳳凰堂 よみがえる平安の色彩美』（東方出版、二〇〇二年）があり、最近では神居文彰『平等院王朝の美―国宝鳳凰堂の仏後壁』（別冊太陽、平凡社、

二〇〇九年）が刊行されている

有志八幡講藏本は平安期を代表する仏画であるため論述したものは数多い。本図を論じた著作として須藤弘敏『阿彌陀聖衆来迎図 夢見る力』（絵は語る3、平凡社、一九九四年）や『国宝 阿彌陀聖衆来迎図』（高野山霊宝館、一九九七年）などがある。『国宝 阿彌陀聖衆来迎図』はカラー、モノクロ、赤外線、X線写真を掲載し、比較検討することを容易にしている。また論文として安嶋紀昭『国宝阿彌陀聖衆来迎図について』が収録されており、本図に関係するこれまでの論文、解説等が紹介されている。

③六道図

六道図全般に関する概説として、宮次男『六道絵』（前出）、中野玄三『六道絵の研究』（淡交社、一九八九年）がある。作例として地獄草紙（奈良国立博物館蔵一卷、東京国立博物館蔵一卷、益田家旧蔵「沙門地獄」一卷、文化庁蔵「辟邪図」一卷）、餓鬼草子（東京国立博物館

蔵一巻、京都国立博物館蔵一巻」という平安時代に製作された絵巻がある。影印本として小松茂美編『日本の絵巻』七（中央公論社、一九八七年）などがある。

次に源信『往生要集』をもとにした作例として六道図（聖衆來迎寺蔵）が著名であり、これについて泉武夫・加須屋誠・山本聡美編『国宝六道絵』（中央公論美術出版、二〇〇七年）が出版されている。

④十王図

十王図全般に関する概説として、中野照男『閻魔・十王像』（前出）がある。十王図の典拠となったのは『地藏菩薩発心因縁十王経』『預修十王生七経』という偽経である。十王信仰は中国で唐代末期から五代にかけて成立し、日本で十王信仰が盛んになったのは鎌倉時代に入ってからである。室町時代になると十三仏信仰に展開し、十三仏図が製作された。

主な作例として敦煌に十王経図巻や地藏十王図がある。十王経図巻については禿氏祐祥・小川貫弑「十王

生七経讀図巻の構造」（『西域文化研究』五、一九六二年）で詳しく論じられている。地藏十王図は地藏菩薩を主尊にして、周囲に十王、童子、判官などを配している。日本には中国や朝鮮から伝来した十王図が現存している。中国から伝来した作例として、奈良国立博物館蔵本、香川法然寺蔵本などがある。朝鮮から伝来した作例として、広島光明寺蔵本、久留米善導寺蔵本などがある。日本における作例として京都二尊院蔵本、京都淨福寺蔵本などがあり、画面上部に本地仏が描かれていることが特徴的である。

（文責 石川達也）

『阿弥陀経随聞講録』書き下し

[702a]

將に此の『経』を講ぜんとするに、『寿』『觀』兩經の例に任せて、略して三門を開く。一には大意、二には釈名、三には入文解釈なり。

【一..大意】

第一、大意の中に四有り。一には教起の所因、二には所説の大猷、三には宗体の定判、四には藏教の所摂なり。

【一..一..教起所因】

一に教起の所因とは、謂わく、浄土教起こる所の所

以の義なり。所謂る浄土教の起こる因由、之を教起の所因と云うなり。夫れ以みるに、如来、衆生の機に随いて、八万四千の法門を説きたまう。譬えば大医王の病を治するが如く、空有悉く除きて皆証悟の門に入るの方便なり。然るに一類の機有りて根鈍障重にして漸く頓空有の諸の法門、更に之を修すること能わず。是の故に解脱の者も無く、亦た、開悟の者稀なり。爰に世尊大悲の眸を垂れて、遙かに濁世の機を知見したまう。在世と云い、末代と云い、此の如きの一類根鈍障重の者は一代の所説漸頓空有の法門、自ら修行し、自ら証悟すること能わず。之に由りて、只、徒に生死に輪回す。爾るに此の教法に漏るる所の衆生、若し之を残し

て度すること能わずと言わば、世尊の大悲、豈に満足と言わんや。況んや諸仏の大悲は苦者に於いてす。若し之を濟わずんば、諸仏の出興、其れ何の益ぞや。由りて此の一類の機のために、浄土の教法を開演したまう。是れ三世諸仏の規轍、皆以ちて斯くの如き〔702b〕のみ。凡そ如来一代の説法、大いに分かちて二とす。一には聖道教、二には浄土教なり。爾るに其の聖道教は根性利なる者は自ら修行し、自ら開悟する故に、皆悉く益を蒙る。其の浄土教は其れ等の修行に堪えざる鈍根無智の者の、只、他力に依りて彼の国に生ずることを得て、終に仏果を期す。もとより諸仏の出世は一切衆生をして迷を去り、悟に入らしめんが為なり。若し此の理無くんば、諸仏出興して大悲不満の失有り。是の故に、世尊常没の衆生の為に、更に浄土の法門を開闡したまうなり。『般舟讚』^三紙に積するが如き、「或いは人天二乗の法を説き、或いは菩薩涅槃の因を説き、或いは漸、或いは頓、空有を明かし、人法二障、双べて除かしむ。根性利なる者は皆益を蒙る。鈍根無智は開悟

し難し。万劫の修行は実に続き難し。一時に煩惱百千間わる。若し娑婆の証法忍を待たば六道恒沙の劫にも未だ期あらず。此の貪瞋火焼の苦を験たむるに、走りて弥陀国に入らんには如かず」と曰上。此の積、即ち浄土教起の所因なり。

【一・一三…所説大猷】

二に所説の大猷とは、猷の字、道と訓ずるなり〔玄應音義 第七卷、大部補註 一卷十六紙〕。謂わく、一經の大綱、即ち此の『經』所説の大道筋みちぢりを所説の大猷と云うなり。今、此の『阿弥陀經』には、世尊何等の事を説き給ウゾト云うに、衆生無始より以來た、苦海に沈没して、此の娑婆を認めて自ら本国と執し、染着して厭わず。是を以ちて世尊、浄土依正の莊嚴を説きて衆生をして彼土を欣慕せしむ。凡夫、もとより樂欲の心有るが故に、彼土の殊勝なることを聞きて、願生の心を生ず。是の故に此の『經』は先ず極樂の依正を説く。〔703a〕既に願生の心を生じて彼土に生ぜんと欲すには、則ち必ず

其の行有り。故に次に一日七日の念仏を説く。此の一日七日の行、但、一日七日を拏ぐと雖も、意は一生乃至十声一声等を兼ねなり元祖「小経釈」の意。「漢語灯」第三卷十紙。然るに此の念仏、皆往生の因とするの義、衆生疑惑して甚だ之を信ぜず。其の中にも在家の尼入道の輩は但信にして深く本願の旨を信ずと雖も、一類の出家、或いは在家の小賢しき者は還りて本願を信ぜず。是の故に彼の不信の衆生をして疑を除き信を生ぜしめんが為に次に六方諸仏の証誠を説く。此れ如来、方便説に非ざることを顯す。而して後に尚重ねて現前の勝益を説きて、慇懃に衆生を勸進したまう。是れ乃ち此の『経』の所説の大猷なり。

【一・三三…宗体定判】

三に宗体の定判とは、宗とは尊なり。一經の崇むる所を宗と曰う。体とは法体なり。一經の所詮を体と曰う。即ち、宗の趣く所なり。定とは決定なり。判とは判断なり。然るに宗家の意は宗体各別なり。謂わく、此の

『経』の尊ぶ所、唯、称名の一行なり。故に念仏を宗とす。宗の趣く所、唯、往生に在り。其の落ち着き処は往生淨土の故に、往生を以ちて經の体とするなり。爾るに『寿』『觀』兩經は仏随他の前に暫く定散の諸行を説きたまう。其の由はもとより弥陀に撰機の願有り。故に今日の釈迦も亦た之を説きたまう。皆是れ機欲に隨うを以ちてなり。此の『経』は爾らず。唯、専ら弥陀の本願大悲の随自意を説きたまう。誠に濁世の衆生及び十惡五逆等の罪人、若し命終に臨む時、余法を勸進せんに、行者更に修すること能わず。只、此の念仏の一法のみ能く称念するに堪えたり。[1036]是れ即ち法藏因位の本願の志す所なり。是を以ちて此の『経』には随他を雜えず、唯、随自意念仏の一法を説く。故に念仏を宗とするなり。又、鸞師の如きは、「即ち名号を以ちて經体とす」⁴。是は宗即体の意なり。謂わく、此の『経』の所詮、専ら仏名に在るが故なり。言う所の体とは、彼の仏、修生顯得の三身、万徳惣別の功德皆是れ仏体なり。即ち此の体を以ちて名号に撰在す。故に仏名を

以ちて經体とするなり。

【二・四…藏教所撰】

四に藏教の所撰とは、二藏の中には菩薩藏に収む。二教の中には亦た是れ頓教の撰なり。『般舟讚』に云わく、『觀經』『弥陀經』等の説は即ち是れ頓教菩薩藏なり5。』と。撰とは、『韻會』に曰わく、収なり。実に念仏の一法は多生多劫を歴ずして、頓に初地に入る。豈に頓教に非ずや。況や余教の頓は頓と言ふと雖も、尚お機に蒙るときは則ち還りて漸なり。是の故に元祖大師漢語社第一卷三紙曰わく、「天台、真言、昆頓教と名づく。然れども彼は断惑証理するが故に猶お是れ漸教なり。未断惑の凡夫、直ちに三界の長夜を出過することを明かすことは、偏に是れ此の教なり。故に此の教を以ちて頓中の頓とするなり」7。

【二・五…積名】

第二、題名を積すとは、此に亦た二あり。初めに經

題を積し、次に訳人を弁す。

【二・一…經題】

初めに經題を積すとは、此の『經』、本と『稱讚不可思議功德一切諸仏所護念經』と名づく。契師の唐訳には即ち本題を用いて『稱讚淨土仏撰受經』と云う。今の『經』は秦の訳なり。本題を隠略し、宗に拠り、要を取りて、別して此の題を建つるに略して五意有り。一には則ち上上み『經』の旨に符う。『經』の中に唯、持名の方法を示す。故に仏名を取りて「持名」用ちて題の首めに標す。二には則ち下も機宜しきに適いて、弥陀の名号は衆の樂聞する所の故に、用ちて題に標すれば、人多く信受するが故に。三には理、自ずから包含す。但、仏名を標すれば、稱讚護念、任運に自ずから撰するが故に。四には義、便易を存す。梵号は兼含なり。耳に聞けば淳熟するが故に。五には語、簡要に従う。後世の受持稱道、繁からざるが故に已上、元照「義疏」なり。「開持記」に云わく、五意の中、四は耳聞に約し、五は口稱を取る」8。

仏とは、能説の教主、釈迦世尊なり。是れ、通号を挙げて別号を知らしむなり。謂わく、一仏所領の三千世に但、仏と言うは、則ち釈迦に局る、余仏の出世無きが故に。元祖大師、『三部經』御講談の時云云。『觀』兩經講録の如し。『定記』一卷廿七紙、『西宗要』四卷廿一紙。扱、仏は梵語の略、具さには仏陀と云う。此には翻じて覺と云う三覺解釈、嘗の如し。即ち三身相即の応身仏なり。

説とは、口音陳唱なり。六塵に通ずと雖も今は声塵説法なり。此の土は耳根利なるが故に如来四弁八音を以ちて阿弥陀仏の噂を陳唱したまうを、説と云う。具さには兩經『講録』の如し。¹⁰扱、説の一字、能所に通ず。若し「仏の説きたまう阿弥陀經」と点ずる時は能説にして釈迦の方に附く。此の時は「今日の釈迦、阿弥陀のことを説きたまう經」と云う事なり。若し「仏の説ける阿弥陀經」と点ずる時は所説にして仏の為に説かるる法とナルナリ。

阿弥陀とは、彼の土の教主、所説の人を示す。他仏に非ざることを簡す。故に別号を標す。阿弥陀、此には

無量と翻す。此の義、『經』に自ら説くが如し「但し直ちに無量と翻すなり。無量寿光は義を以ちて加翻す」云云。『玄記』三卷三十二紙¹¹往きて見よ。然るに此の「經」は広く一日七日の念仏、六法諸仏の証誠及び彼の国の依正二報の功德を説く。題は一部の都名なれば、具さには彼の義を題すべし。[704b]何ぞ只、阿弥陀とのみ標するや。謂わく、今、阿弥陀の三字に尽く之を撰收す。然る所以は、阿弥陀は是れ能成の人、依正は是れ所成の報なり。今、能成の仏を挙げて所成の報を撰す。又た、阿弥陀は是れ所証の仏、諸仏は是れ能証の仏なり。今、所証の仏を挙げて能証の諸仏を撰す。又た、一日七日の念仏は是れ能念の念仏なり、阿弥陀は是れ所念の仏なり。今、所念の仏を挙げて能念の念仏を撰す。題はもとより極略を尊む。故に今、阿弥陀を標して悉く之を撰尽す。

扱、「寿」「觀」兩經は漢語を題す。今は梵語を存す。此の義、元照の五義、向きに弁ずるが如し。所詮梵語は多含の故に、口称に便り有るが故なり。元祖大師、此の『經』の本意を釈して云わく、『觀經』には初め

に広く諸行を説きて遍く機縁に逗し、後には諸行を廢して念仏の二行に結歸すと雖も、然れども尚、彼の「經」は諸行の文は広く、念仏の文は狭し。是を以ちて行学の徒、義路迷い易く、是非決し難し。故に今此の「經」は諸行を廢捨して唯、念仏を明かす。是れ則ち念仏の行に於いて決定の信を生ぜしめんがためなり已上「漢語灯三卷七紙」。

經とは、宗家は「經とは經なり¹²」と釈す。言うところは、如来四弁八音の經に淨土依正の莊嚴、一日七日の念仏及び諸仏証誠の緯を打てば、衆生之を聞きて疑を除き、信を生じて願生の心を生じ、称名相續し、終に往生淨土の衣服と仕立つる事なり委く「經」兩經之を亮する如し。

又た、鸞師は「經とは常なり¹³」と釈して、仏の説は三世に改転無きこと譬えば王の詔の如しと、此土の聖人の經を以ちて仏説の經を解したまう。是れ三世諸仏不變の常式を顕して「705a」經の義を釈したまうなり。

【二二二…弁訳人】

次に訳人を弁ずとは、此の「經」の前後に其の四訳有り。一には秦の弘始四年二月八日、羅什訳す。「小無量壽經」と名づく¹⁴。二には宋の元嘉年中、求那跋陀羅訳す。四紙¹⁵。三には永徽六年、大唐の三藏、慈恩寺に於いて訳す。「稱讚淨土仏撰受經」と名づく。十紙¹⁶。四には後漢に又た、「阿彌陀經偈」一紙を訳出す。而も訳主を失す¹⁷。株宏「疏鈔」に云わく、「後出阿彌陀經偈は、始終唯、偈のみ。是れ伽陀の部なり」¹⁸。「頭書」に云わく、「後漢の訳、偈に師の名を失つす」¹⁹。「貞元」に云わく、「後に「阿彌陀佛偈經」一卷を出す、一紙なり」²⁰。偈は未だ誰人の所造を知らず。故に別して「一切經中」と云う。人をして信を取らしむなり」²¹。已上。蓮才の「淨土論」中、廿五紙に云わく、「一切經中の阿彌陀佛偈に云うが如くんば乃至世々に標首して礼すと。釈して曰わく、一切經中に此の礼文有り」已上。凡そ偈頌十四行五十六句にして始終伽陀なるのみ²²。今、此の所解は即ち是れ羅什法師の所訳なり已上「通讚」上卷八紙²³。仁岳の「新疏」に云わく、「四本有りと雖も、梵言乃ち同じ。今、檢むるに第二の訳、未だ其の本を見ず已上「法事讚記」中二紙²⁵」。

因に四訳の所拠を出ださば、

●羅什訳『歷代三寶記』第八「開元錄」第四「貞元錄」第二五「丙典錄」第六「刊

定録 第三³⁰ 訳経図記 第三³¹

●玄奘訳「内典録」第六³² 刊定録 第三³³ 開元録 第五³⁴ 貞元録 第十一³⁵

●求那跋陀羅訳「内典録」第六³⁶ 開元録 第五³⁷ 訳経図記 第三卷³⁸ 貞元録

第五³⁹ 刊定録 第三⁴⁰ 歴代三寶記 第六⁴¹

●「阿弥陀経偈」「歴代三寶記」第四⁴² 第十三⁴³ 開元録 第一⁴⁴ 貞元録

第廿四⁴⁴ 訳経図記 第一⁴⁵ 刊定録 第五⁴⁶ 内典録 第八⁴⁷ 第九⁴⁷

●扱、羅什翻訳の時代を弁ぜば、後秦の弘始四年壬寅の年二月八日なり 弘始四年は仏入滅翌年より一千二百四十九年に成るなり。

此の歳即ち東晋は安帝の隆安六年壬寅の年、後魏は道武帝の天興五年壬寅の年に当たるなり。什公、此の「経

を翻して後、北朝、覇を雜える故に、東晋後魏の年号、各おの弘始年中に配当して「[Og]」之を知らしむるのみ。

即ち日本第十八代履仲天皇治世三壬寅年に当たる。享保十二丙午の年に至りて凡そ一千二百廿五年に成るなり

上来「直隲」第十卷卅七紙⁴⁸并びに「和漢合運」⁴⁹に掲りて之を考ふ。然れば「隲」に弘始四年を幸丑と云う。之に依りて余も皆辛丑に作る。蓋し是れ支子を譯るのみ。

後秦の弘始四年は正しく壬寅に当たる。故に今改めて壬寅に作る。又た「直隲」と六合

運と稍や少異有り。対校して處に知るべし。

●姚秦とは、凡そ秦に四有り。一には亡秦、二には前秦

三には後秦、四には西秦。今は後秦を指すなり。即ち

後秦の姚興皇帝の時なり。姚は秦主の氏、興は名なり。

後漢の末に起こる所の後魏の時の秦なり。故に後秦と

曰う。又た、周に嬴秦 非子という者に始まる。南北朝に符秦

姚秦有り 符秦は南朝東晋の時の氏種なり。姚秦は光種なり。姚萇の子の興に始

まる。今、姚と言うは、余の秦に揀非す。故に氏を呼び

て姚秦と曰うなり 日本第十八代履仲天皇の御宇に当たる。

●三蔵とは、経律論に通じて華梵を兼ねて善くす 殊宏「疏

鈔」⁵¹

●法師とは、伝訳弘通の人なり「法華料註」一之上十一紙⁵¹ 仏

法の属する所、開演して人に施し、専ら表範とす。故

に法師と名づく。

●鳩摩羅什とは、梵語、具さには鳩摩羅耆婆什と云う。

外国の名を製する、多く父母に因るなり。父は鳩摩羅琰、

母の字は耆婆、故に兼ね取りて名を鳩摩羅耆婆と為す。

此には童寿と云う 什「博学強記」にして、人能く及ぶこと莫し。幼年高

徳を以ちての故に童寿と云う。寿は長年の謂なり。童子の年を以ちて寿耆の習有る

が故なり。什とは、深く此の方の字の什を善くするを以ちて名を得。什は詩什なり。詩の十篇を什と云う。「詩經」の雅頌、各おの巻首毎に其の詩什を題す。鹿鳴の什の類の如し。⁵² 編を一卷の什とす。古に十篇を以ちて十篇過ぐとも亦た什と稱す。成教を挙ぐなり。「素隱」に云わく、「類なり」。⁵³ 華梵合わせ、挙げて羅什と稱するなり。師は天竺の人の人なり。殊宏の「疏鈔」に中天竺と云う。⁵⁴ 未だ他姓の釈を見ず。父を鳩摩羅琰と云う。家、世々相国たり。什の祖父、達多、倜儻にして群ならず。名、国に重ねらる。父、鳩摩羅琰、聡明にして懿節有り。將に相位を嗣がんとす。乃ち辞し避けて出家し、東、葱嶺を度り、龜茲国に至る。「梁僧伝音義」に龜音、茲は増之切。「名義集」二卷十五紙に云わく、又た、丘慈と音す。西域記「一卷五紙に曰わく、「屈」居勿切。支国（旧に龜茲と曰う）。⁵⁷ 前灯新話の注に云わく、龜茲国、西夷に在り。齊の穆提婆が云わく、假使い国家尽く失なえども、黄河以南、猶お龜茲と作すべし。国主白純王、其の榮を棄つることを聞きて、甚だ之を敬慕し、自ら郊に出て迎え請して国師とす。王に妹有り。年始めて二十。才悟明敏にして目を過ぐれば必ず解す。一たび聞くときは、則ち誦す。且つ体に赤鬚有り。法、智子生む。諸国、之

を娉すれども、並びに行くことを肯えんぜず。羅琰を見るに及びて、心、之に当たらんと欲す。乃ち逼りて以ちて妻あわす。既にして什を懐く。什、胎に在る時、其の母、惠解常に倍す。雀梨大寺名徳既に多く又た得道の僧有るを聞きて即ち王族の貴女、徳行の諸尼と日を弥りて供を設け、請齋聽法す。什の母、忽ち自ら天竺の語に通じ、難問の辞、必ず淵致を窮む。衆、咸な歎異す。羅漢達摩瞿沙と云う有り。曰わく、此れ必ず智子を懐かんと。為に舍利弗在胎の証を説く。什が生るの後に及びて、還りて前言を忘る。久しくして什が母、出家を樂欲す。夫、未だ之を許さず。遂に更に一男を産す。弗沙提婆法華論の注「一之王」紙に云わく、⁵⁹ 遂に什と弗沙提婆を生むと。と名づく。後に因りて城を出て、遊観して塚間の枯骨異処縦横なるを見る。是に於いて深く苦本を懼る。定んで離俗を求む。誓いて落髮を志して飲食を咽まず。六日の夜に至りて氣力綿乏にして、且に達せざらんと疑う。夫、乃ち懼れて許す。未だ髪を剃らざるを以ちて、故に猶お嘗て進まず、即ち人に勅して為に髪を除く。

乃ち飲食を下す。次の旦、〔706〕戒を受く。仍りて禪法を業として、專精懈るに匪ず。学、初果を得たり。什、年七歳にして、爾も俱に出家す〔佛像記〕に云わく、時に自稱王、羅球が聰明、秀異なるを見、乃ち長公主を以ちて、強いて之に妻あわす。遂に羅什未だ生ぜざるに、球、卒す。命終の時に臨んで、其の妻を誨めて曰わく、若し此の難を免れず、償い認めぬ。吾が滅後に生ず。此れ若し是れ男ならば、償んで抑留すること勿れ。当に出家せしむべし。此の子、必ず能く多才にして広く人を度さん。爾然して後、球、卒す。了に羅什、生れて七歳、母と共に出家す。母、初果を証す。什、師に従いて経業を受く等、是れ其の異説なり。師に従いて経を受けて日に千偈を誦す。偈に三十二字有り、凡そ三万二千言。毘曇を誦するに、既に師、其の義を授くるに過ぎ、即ち自ら通達して幽として暢せずということ無し。時に龜茲の国人、其の母、王の女なるを以ちて、利養甚だ多し。乃ち什を携えて之を避く。什、年九歳、母に随いて罽賓に至る。名徳の法師、盤頭達多に遇う。即ち罽賓王の従弟なり。才明博識、当時に独歩す。三藏九部、該博せずということ莫し。什、至りて即ち崇むるに師の礼を以ちてす。従いて雜藏の中長二含を受

く。凡そ四百万言なり。達多、毎に什と論議して深く之に推服す。遂に声、王罽賓に徹る。王、即ち請じて入れて外道論師を集めて、共に相い攻難せしむ。言氣始めて交わるに、外道、其の幼稚を軽んじて、言は頗る不遜なり。什、其の隙に乗じて之を挫く。外道、折伏愧愧して言無し。王、益ます敬異して、日に鵝腊一双、粳米麩、各三斗、酥六升を給う。此れ外国の上供なり。住する所の寺僧、乃ち大僧五人、沙弥十人を差わして、灑掃を営視して、弟子の若きこと有り。其の尊崇さること、此の如し。年十二に至りて、其の母、携えて龜茲に還る。月支の北山雪山の別名に至る。一羅漢有り。見て而して之を異しむ。其の母に謂う。言わく、常に當に守護すべし。此の沙弥〔707〕若し三十五に至るまで破戒せずんば、当に大いに仏法を興し無数の人を度すること優婆塞多と異なること無かるべし。若し戒全からずんば能く為すこと無けん。止、た才明雋芸の法師なるべきのみ。什、進みて沙勒国に至る。母と俱に寺に入る。仏鉢を頂戴して、心に自ら念言すらく、鉢形甚だ大に

して何ぞ其れ軽ろからんや。即ち重して勝ぐべからず。声を失して之を下ろす。母に其の故を問う。答えて曰

わく、我れ心に分別有り。故に鉢に軽重有るのみ〔禪妄の疏鈔に云わく、遂に方法唯心を悟る。遂に沙勒国に停ること一年、

阿毘曇六足の諸論、増一阿含を誦す。龜茲に還るに及びて名諸国に蓋う。時に龜茲の僧衆一万余人、凡夫に非ずと疑う。咸な推して之を敬い敢えて上に居ること莫し。是に由りて焼香の次に預らず。遂に博く四韋陀、五明の諸論、外道の經書を覽ず。陰陽星算究して曉らめずということ莫し。妙に吉凶に達して、言、符契の若し。後に仏陀耶舎に從いて十誦律を學し、又た、須利耶蘇摩に從いて大乘を諳稟して、乃ち歎じて曰わく、「吾れ、昔小乗を學す。譬えば人の金を識らず、鑰石を以ちて妙とするが如し」。是に於いて広く義要を求め、『中』『百』二論及び『十二門論』等を誦す。頃らく有りて什の母、辞して天竺に往く。龜茲王白純に謂いて曰わく、「汝、国、尋いで衰う。吾れ其れ去ん」。行きて天竺に至りて、進みて三果に登る。什が母、去るに

臨みて什に謂いて曰わく、「方等の深教を応に大いに真丹に闡くべし。之を東土に伝えんことは、唯、爾が力なり。但し自身に於いて利無けん。其れ如何がすべき」。

什曰わく、「大士の道、彼を利するに躬を忘る。若し必ず大化をして流〔Not〕伝せしめて、能く臆俗を洗悟せば、復た爐鑊苦に当ると雖も恨み無し」と。是に於いて龜茲に留住し、白純王の新寺に止る。後ち、寺の側の故宮の中に於いて初めて『放光經』を得たり。始めて披き読むに就き、魔、来たりて文を蔽い、唯、空牒を見る。什、魔の為す所と知りて、誓心愈固し。魔去りて、字、顯る。仍りて之を習誦す。後ち、雀梨大寺に於いて、大乘經を読む。忽ち聞くに、空中に語りて曰わく、「汝は是れ智人、何を以ちて之を読むや」。什の曰わく、「汝は是れ小魔、宜く時に速やかに去るべし。我が心、地の如し。転ず可からざるなり」。停住すること二年、広く大乘經論を誦して其の秘奥を洞にす。龜茲王為に金師子の座を造り、大秦の錦褥を以ちて之を舖く。什をして昇りて說法せしむ。什曰わく、「家師、猶お未だ大

乗を悟らず。躬を往て仰化せんと欲す。此に停まることを得ず」。俄にして大師盤頭達多、遠しとせずして至る。王曰わく、「大師何ぞ能く遠顧す」。達多の曰わく、

「一には弟子の悟る所、常に非ざることを聞く。二には大王の仏道を弘讃することを聞く。故に艱危を冒して遠く神国に奔る」と。什、師の至るを得て本懐を遂げること欣ぶ僧祐の『出三藏記』には「広く大乘経論を誦す。其の秘奥を洞にし後ち屬實に往く。其師の為に説く」と言ふ。即ち師の為に具さに一乗妙義を説く。師、感悟心服して即ち什を礼す。師と為す。言わく、「我は是れ和上、小乗の師、和尚は是れ我が大乘の師なり」と。西域の諸国、什の神馬に伏して、咸く共に崇仰す。講説に至る毎に、諸王高座の側に長跪して、什をして其の膝を踐て以ちて登らしむ。其の重んぜらること此の如し。什、既に道、西域に流る。名、東国に被る。時に前秦の苻堅、関中に僭号す。

漢、長安に都す。東に函谷関有り。南に潼関武関有り。西に散関有り。北に洛陽に

蕭関有り。四関の中に居る故に関中と曰ふ。建元十三年歲丁丑に次る

正月に至りて、太史奏して曰わく、「星有り。外国の分

野に見る。当に大德智人有りて、入て中国を輔くべし」。堅、素より什が名を聞く。乃ち悟りて曰わく、「朕、聞く、西域に鳩摩羅什と云う人有り。將た此に非ずや」。十八年九月『稽古』二の上、十二紙に「十八年」と云う。『合運』三卷十七紙に「本伝に同じ、十八年九月」と云う。『出三藏記』には「十九年」と云う。按ずるに十八年を止とす。即ち驍騎將軍呂光等をして、兵七万を率いて、西が龜茲及び烏耆の諸国を伐しめて、発するに臨んで、堅、光を建章宮に餞けし、光に謂いて曰わく、「夫れ帝王は天に應じて治す。蒼生を子愛するを以ちて本とす。豈に其の地を貪じて之を伐たんや。正に道を懐くの人を以う故なり。朕聞く、「西国に鳩摩羅什という人有り、深く法相を解し、善く陰陽を閑らいて後学之宗たり」と。朕、甚だ之を思ふ。賢哲のひとは国の大宝なり。若し龜茲に剋てば即ち馭を馳せて什を送れ」と。光軍、未だ到らず。什、龜茲王白純に謂いて曰わく、「国運衰えり。当に勅敵有りて、日下の人、東方従り來たるべし。宜しく恭しく之を承けて、其の鋒を抗するなかるべし」。純、従わずして戦う。光、遂に龜茲を破す。純を殺し

て純が弟、震を立て主と為す此の時、即ち後漢東晋の第九主、孝武帝太元七年に當たるなり。光、既什を獲る。光が性、疎慢にして、未だ什が量を測らず。其の年、尚少なるを見て、乃ち凡人として之を戲る。妻を強いるに、龜茲王の女を以ちてす。什、拒んで受けず。辞すること甚だ苦ろに到る。光が曰わく、「道士の操は先父に踰えず。何ぞ固辞する所あらん」。乃ち飲ましむるに醇酒を以ちてし、同く密室に閉ず。什、逼められて既に至り、遂に其の節を虧く。或いは牛に騎し及び悪馬に乗らしめて「[708]墮落せしめんと欲す。什、常に忍辱を懷いて、曾て異色無し。光、慙愧して而して止む。光、還るとき、什、道に在りて、数しば応変を言う。光、尽く之を用う。光、既に中路、涼州西涼なり。に至る。符堅、已に姚萇符堅の臣なり。が為に害せらるる此の時晋の太元十年五月なりと聞きて、光、遂に関外に僭号す。自ら姑臧即ち涼州なり。に都し、涼王と称し、後涼と号し、年を大安と称す。即ち太元十二年なり。又た、姚萇は長安に都し、後秦と称す。之を頃くして、光、又た、卒す時に東晋第十主、安帝の隆安二年十月なり。太子紹、

位に即く。数日にして光が庶子、纂、紹を殺して自立して、偽位を襲く。是を靈帝と云う。元を咸寧と改む。安帝の隆安三年なり。後秦弘始元年なり。即ち後ち、光が弟、呂保に子有り、超と名づく。超、纂を殺して隆安五年なり。〔和漢歴史備考〕五卷十一紙に曰わく、「庶兄呂纂、呂詔を殺して自立す。同卷十一紙に曰わく後涼の呂詔、其の君呂纂を弑す。其の兄隆を立てて隆は呂光が姪、光が弟呂保が子兄を隆と云う。弟を超と云う。主とす。元を神鼎と改む。初め呂隆、晋の隆安二年に到りて、始めて什の東するを聴く。既に姑臧に至りて会う。什涼に停ること積年、呂光父子既に道を弘めず。故に其の経法を韞んで、化を宣ぶ所無し。符堅は已に亡して、竟に相見ず。姚萇、関中を僭有するに及びて、其の高名を聞きて、心を虚しくして要請すれども、諸呂、什の智計多解なるを以ちて姚が為に謀らんことを恐れて、東に入らんことを許さず。之を允わず。萇、卒して、子の興、位を襲ぐに暨んで、復た敦請せしむ。亦た允わず。興が弘治三年二月に樹の連理、廟庭に生ずる有り。逍遙園の中、葱数畦有り。悉く変じて苗と為す。〔法華古科註〕一卷十一紙、竟止

香童なり。以ちて美瑞と爲す。謂らく智人入るべしと。五月に至りて、興、瀧西の公、碩徳を遣して西のかた呂降をを伐つ。〔709〕降軍大いに破る。九月に至りて、降、上表して帰降す。

此の時、東晋の安帝元興二年なり。始め呂光、姑臧に都せし太元十一年従り、姚興呂降を滅す元興二年に至るまで、前後已に一十八年を経

るなり。方に什を迎て関に入ることを得たり。其の年十二月二十日以ちて長安に至る。興、待つに国師の礼を以ちてす。甚だ優寵せらる。弘始は後秦姚氏の年号。三年は即ち東晋

安帝の隆安五年なり。大法の東被、漢明に始めて自り魏晋を涉

歴して経論、漸く多し。而るに支竺の出す所、多く文に滞りて義を格す。興、少くして三宝を崇め志を講集に鋭す。什、既に至り止まる。仍りて請じて西明閣及び逍遙園に入りて衆経を訳出せしむ。什、既に率ね多く暗誦して究め尽くさざること無し。転た漢言を能す。音訳、流便なり。既に旧経を覽るに義、多く紕繆す。皆先訳、旨を失するに由りて梵本と相応せず。是に於いて興、沙門僧碧・僧肇・僧叡等八百余人をして什が旨を諳受せしめ、更に『大品』を出さしむ。什、梵本を

持し、興、旧経を執りて以ちて相い讎校す。其の新文、旧に異なる者は義、皆、円通す。衆心、慳伏して欣讃せざること莫し。而して後、屢しば什を長安の大寺に請じて新たに経論を訳すること三十三部、凡て三百余卷なり〔疏鈔〕には三百九十余卷と云えり。今の『小無量寿経』も其の

随一なり。並びに神源を暢顯し幽致を揮発せり。時に四方義学の沙門、三千余僧、万里を遠しとせず、名徳秀拔の者、必ず集まり、盛業久大にして今に咸な仰ぐ。姚主興、嘗て什に謂いて曰わく、「大師の聡明超悟なる天下に二莫し。若し一旦、後世せば、何ぞ法種をして嗣ぐこと無からしむべけん」。遂に妓女十人を以ちて逼りて之を受けしむ。爾れ自り以来た僧房に住せず。別に解舎を立てて〔709〕供給豊かに盈つ。講説に至る毎に常に先ず自ら説く。譬えば、臭泥の中に蓮華を生ずるが如し。但、蓮華を採りて臭泥を取ること勿れとなり。〔南山律師、嘗て天人陸玄暢に問うて曰わく、俗中の常論、戒檢を以て隨するを以ちて言とするや。答う。此れ相い評すべからず。悠々の者の議する所に非ず。羅什師、今位、三賢に、所在に通化す。然も其の訳経、繁闕を刪補して機に隨いて作る。故に

『大論』一部、十分に九を略す。自余の経論、此に例して知るべし。経を出して自り後、今に至りて盛んに誦す。替廢有ること無し。冥祥感降、歴代弥いよ新たなり。これを以ちて証量するに深く聖旨に会えり。又た、文殊、指授して其をして刪定せしむ。特り恒論に異なれり。豈に別至を以ちて譲られ頼に安致を忘れんや、殊に涉言に足らざるのみ。又た、問う。什師、一代所翻の終、今に至るも、斯くの若く受持、転た盛んなることは何ぞや。答えて曰わく、其の人、聰明にして能く大乘を解せり。以下の諸人も並びに皆、俊人にして一代の宝なり。後を絶し前に光り之を仰ぐに及ばざる所なり。故に其の所訳、悟達を以ちて先とす。仏遺寄の意を得るなり。又た、毘婆尸仏従り已来た「経」を釈す。已上、「感通伝」第十一紙⁶⁴。又た、「大部の補注」第十卷に「感通伝」を引き竟りて、或いは八地と云う。云々。又た、第四第五の卷、併せ見よ。又た、「法華傳注」一之上四紙に云わく、然るに什公、証位三賢に居す。経を訳すること七仏従り首まる。其の来たること尚し。秦女別至の事の若きに至りては、大いに如幻法門に似たり。其の泛々たる者、安んぞ誰々を以ちて之を議すべけんや。已上、什、終わりに臨みて疾を力めて、僧衆と別れを告げて曰わく、「法相の遇殊に因りて未だ伊の心を尽くさず。方に復た後世す。惻愴すらく言うべし。自ら闇昧を以ちて謬りて伝訳に充つ。凡そ出す所の経論三百余卷、唯、「十誦」一部、未だ刪纂するに

及ばず。其の本旨を存して、必ず差失無し。凡そ宣訳する所、後世に伝流して、咸共に弘通せよ。今、衆の前に於いて誠実の誓いを発す。若し伝うる所、謬り無くんば、当に焚身の後をして舌、焦爛せざらしむべし。

後秦の弘始十一年八月二十日を以ちて長安に卒す。是の

歳、東晋の安帝の義熙五年、北朝は明元帝の永興元年なり。南凉は嘉平二年なり。

具さに「稽古略」二の上に出づ。(十九紙) 又た、同卷、十六紙、羅什の伝を出し

て曰わく、「秦苻、晋帝義熙九年は、秦の弘始十五年なり。四月十三日、師、入滅す。

寿七十歳。師の弟子を生、肇、融、叡と曰う。之を什門の四聖と謂う。曇影、惠嚴

惠觀、僧契、道常、道標の如き、之を什門の十哲と謂う」。已上、是れ其の異説な

るのみ。即ち逍遥園に於いて外国の法に依りて火を以ちて

屍を焚く。[10a] 薪滅し、形碎けて、唯、舌のみ灰びす。

「法華傳注」⁶⁸に「闍維竟るに至りて其の舌、果たして紅蓮華色と作して灰の中に存す」と云へり。又た、「稽古略」⁶⁹にも「闍維するに舌、果たして壞せず。紅蓮華の若し

と云う。後、外国の沙門来たりて云わく、「羅什、諱する所、

十に一を出さず。上來、羅什の本伝、梁の僧祐の選ぶ所の「出三藏記」を

本とす。第十六卷、初紙自り八紙に至る。次に「梁僧伝」第一卷、初紙自り十一

紙に至る。今、此の向「伝」を本として兼て諸師の記する所を雜へ、其の要を撮

取して斯に略記す。大凡そ此の『經』疏記を作る者、数十余家、多く師の伝を略す。思うに是れ本伝、広博の故に、讀者の倦むことを恐れて、未だ之を詳かにせざるか。其中、株宏の『疏鈔』には粗、大概を載す。然りと雖も、未だ十の二に及ばず。今、兩『伝』の前後を考え合わせ、間に其の余を雜え、以ちて之を録して其の事跡をし知り易すからしむ。只、是、自己の廢亡に備う。全く識者の為に非ず。後來、之を読まん者、必ず事の繁きを厭うこと勿れ。兩『伝』の外、株宏の『疏鈔頭書』の本一之三卷十二紙、『法華倫注』一之上、一紙、同『古科注』一之上、前『録』十一紙、『釈氏稽古略』二卷十六紙等、『栴檀釈迦仏像記』一卷、嵯峨清涼寺藏板。仕師入滅、弘始十一年自り寛保二年癸亥に至る。一千二百三十五年なり。又、異説の弘始十五年より之を考えれば、一千二百三十一年なり。弘始十五年は本朝第二十代允恭天皇治世二年癸丑に当たるなり。爰に今、此の『經』は仕師の所記にして、師、舌根壞せず。諸仏舌証讚歎と合して、而して之を觀るとききは、則ち仏語の虚しからざることを、是に於いて益ます信ず。誠に七仏以来の訳經、是れ仕師願力を以ちての故に、仏説を謬らず。上、仏意に契う。能く法体に合す。之に由りて仕師の所記、大唐に相い伝えて甚だ流布せり。諸師、解を加うる者、皆、仕師の訳に拠る。因りて慈恩は吾師、玄奘の所記に憑らず

して、還りて羅什の訳本に拠りて『通讀の疏』を製す。又た、慈覺、大唐伝来も羅什師の訳本なり。是れに因りて本朝諸師、諸の山も例時の經も皆、今の訳本なり。実に仕師の翻訳、末世の有縁、誣ゆべからざるのみ。

- 奉とは、『大部補註』第四⁷⁰に云わく、奉は承の猶し。
- 詔とは、同じく云わく、詔は上命なり。
- 訳とは、『寿』『觀』兩經に之を弁するが如し。

【三】…入文解釈】

第三入文解釈とは、先ず今『經』を三段に分つは、天台の云わく、「初め《如是我聞》従り《大眾俱》に至りては、序分なり。次に《爾時仏号》従り《是為甚難》に至りては正宗分なり。後に《仏説此經已》の下は流通分なり取意」。元曉と円測と慈恩と僧肇と靈芝と恵心と永觀等諸師は皆天台に同ず。又た、孤山の智円の『疏』には、初め従り「列衆」に至りては序と為し、「爾時仏号」従り「生彼国土」に至りては正宗とす⁷¹。此れ六方段以前を指す。「舍利弗如我今者」従り已下を流通とす。此れ六方段已下

を指す。此の義、寶川の淨覺三義、之を破す。戒度『開持記』一卷廿三紙釈なり。⁷²

又た、慈恩『義記』に「舍利弗如我今有称讚諸仏不可思議功德」従り已下を流通と爲す此れ末後段初を指す。此の三義の中、今家の所判、天台の解に同じ。故に、今、之に拠る。

具さには『選択の鈔』の如し、已上『事讃記』中紙の意。⁷⁵次に

証信と発起と二序の有無を論ぜば、天台等の諸師皆云わく、「此の『経』には唯証信のみ有りて発起無し」と。故に『天台義記』に念本四紙云わく、「余経には皆請主有り。此の『経』は無問自説なり」と。雷聖之『疏』八紙、開持

起上廿四紙云わく、「諸経には皆証信通発起別二序有り。此の『経』には但証信を列して独り発起無し」と已上。若し宗家の意に準ぜば、「如是我聞」とは、証信序なり。「一時」已下は発起序なり。『法事讃』下三紙曰わく、「仏、声

聞菩薩衆と同じく舍衛に遊び、祇園に住し、三塗を閉じて六道を絶たんと願じて、無生淨土の門を開顕す」と。問う、此の文は釈文二衆を讚歎す。何ぞ発起の証とするや。答う、此の文は一時の言無しと雖も、然れども二衆〔T1a〕同じく仏化を助け淨土を開顕す。如来の説法は

必ず時処に託す。若し時処無くんば宣説するに由無し。

是の故に以ちて発起の証とす。又た、淨影の意に依らば、

『大経疏』上六紙云わく、「〔一時仏〕の下は義兩兼あり。

其の本事発起の事を取れば、判じて発起とす。阿難引

来たりて可信を証誠するを以ちて名づけて証信とす」。

又た、『觀経の疏』に云わく、「〔一時〕已下は義兩兼あ

りと雖も、先の一向証信序なるに對するが故に、自下

は偏に発起に就きて以ちて釈す」と已上『大経』觀経二經の疏

の意。今家の所判は偏に発起に属す『觀経疏』の意なり。上來『法

事讃記』中三紙。⁸¹然りと雖も、『大本』『觀経』の正しき発起

あるが如くには非ず。因みに本事発起等とは、有る人の云わく、仏と

処と二衆とは、もとより有るの事なるが故に、本事と云う。発起とは、仏意に約

する故に、彼の『疏』に、『觀経』の云わく、一には異処起化序、仏善聞に在りて

玄かに後時王宮の化を起す。二には、身往攝化序」と〔已上〕『釋鈔』廿六卷十三

紙。⁸²

【三・一・…序分】

如是我聞とは、「如是」とは「如」は云わく法を指す

の辞 元照⁸⁴ 八紙 梁武帝の註なり。梁武曰わく、「如 即ち法を指す。是れ

即ち定むる詞なり。斯くの如きの言、是れ仏説なり」と言上。「聞持記補料 上

二十五紙に引く。⁸⁴「即ち正宗所説の法門を指す」「信ずるが故

に聞持するを信成就と名づく」と。今云わく、「如是」

の二字は、信の字の意なり。カクノゴトキヲト点スベ

シ。即ち、正宗所説の極楽依正等の法門を指して「如是」

と云う。「我聞」とは、阿難自ら言わく、親しく仏に従

いて聞きて他の伝告に非ず。即ち聞成就なり。今云わ

く、我聞の二字は、証の字の意なり。具さには「寿」「觀」

兩經にこれを弁するが如し。⁸⁷

●一時とは、アルトキト訓ず。年月日時を指さず。一

經の説時を惣じて「一時」と云う。凡そ諸国の王制時

節同じからず。且く天竺には三際を立て、大唐には四

節同じからず。況や其の余をや。若し

時節を指さば、多くは相違すること有らん。故に、只、

説聽究竟するを「一時」と曰う。大佑の『略解』に頭

書六紙云わく、「一時とは機応和合の時なり。其の年月

是れ時成就なり」。

●仏とは、化主を標定す。即ち、釈迦を指す。金口親

しく宣べて余の所説に非ず。即ち、主成就なり元照の「疏」。

今言う所の仏とは、三身相即の応身仏なり。

●舍衛国とは、舍衛は国の名に非ず。都城の名なり。

是れ中天竺の北憍薩羅国に在る都城なり。もと憍薩羅

国に南北有り。今、南の憍薩羅国に簡はんがために、

都城の名を以ちて其の国を顕すなり。言うところは、

舍衛城のある憍薩羅国と云うことなり。即ち、波斯匿

王治むる所の国都なり『西域記 六巻初紙』⁹⁰。譬えば、平安城

は山城に在り、奈良の都は大和に在り。若し此れを平

安国と言う時は、山城に在ることを知る。是れ大和の

奈良の都を簡はんが為なり。又た、同じ越の国を越中

越後越前と言うが如く、或いは備前備中備後、筑前筑

後等亦た皆爾なり。扱、舍衛、正には室羅筏悉底と云う。

旧に訛して舍衛と言う。新たに豊徳と翻す。謂わく

四事に豊かなり。一に財物 七財珍奇有らざる無し、二に欲塵

塵は五塵の境、美麗多き故、三に多聞 三藏聖法皆具する故、四に解

脱なり人多く解脫す。欲に染まらざる故。旧に聞物と翻す。厥の意、大いに同じ。所謂る欲塵財宝の物と多聞と解脫との人を具足して嘉名遠く諸国に聞ゆるが故に書川一新羅一及び元國一の意。⁹¹『唐僧伝』第四十一紙玄奘の伝を按ずるに、「奘師、旃伽河の側に順いて橋償弥に達る。又た、東北千余里にして「[Tsa]室羅筏悉底国に至る。即ち、舍衛、舍婆提の正名なり。周睨荒毀して才に故基有り。斯匿の治宮、須達の故宅、址撫、存せり。城南五里に逝多林有り。即ち、祇陀園なり。勝軍王の臣、善施造る所、今、寺頽滅して尚、石柱有り。拳高七丈。育王の標樹の辺りに埽室一区有り。中に、如来、母の為に説法する像を安ず。自余の院宇湮没蕩尽す。但し、仏、病比丘を洗う処、目連、身子の衣を拏ぐ処、仏僧、常に故井に汲む処、外道、陰に姪女を誘殺する処、仏、異論する処、身子、拘する処、瑠璃、没する処、得眼林の処、迦葉波仏、本生の地有り。上の如きの処、皆、石塔を建つ。並びに無憂王阿育王の事なりの造る所なり。又た、寺の東遠からずして三の大深阮あり。即ち、調達、瞿波、戰遮女人所没の処なり。

阮極めて深邃にして、臨望するに底無く、古自り今に及びて、大雨洪注すれども終に溢満無し」⁹²已上。因みに提婆生身、地獄に陥入せし処、「唐僧伝」第四十一紙「玄奘伝」に曰わく、「舍衛城の南五里に逝多林有り。即ち、祇陀園なり。勝軍王の波斯匿王、唐に勝軍と云う臣善施造る所なり。今寺頽滅して尚石柱有り。寺の東遠からずして三の大深阮あり。即ち、調達、瞿波、瞿伽梨、戰遮女人戰遮槃羅門女なり所没の処なり。阮極めて深邃、臨望するに底無く古自り今に及びて、大雨洪注すれども終に溢満無し」⁹³已上。「西域記」六四紙曰わく、「伽藍の東、百余歩に大深阮有り。是れ、提婆達多、毒藥を以ちて仏を害せんと欲して、生身に地獄に陥入せしの処なり。其の南に復た大阮あり。瞿伽梨苾芻、如来を毀謗し、生身に「[Tsa]地獄に陥入せし処なり。其の南八百余歩に大深阮あり。是れ、戰遮槃羅門女、如来を毀謗し、生身に地獄に陥入せし処なり。此の三阮は洞にして涯底無し。秋夏の霖雨に溝池泛溢すれども、此の阮深くして嘗て水の止ること無し」⁹⁴と云。尚具さに之を記す。往て見よ。

●祇樹給孤獨園とは、『涅槃經』に出ず。北本第三十卷、南本第

廿七卷。即ち、祇園精舍是なり。祇樹とは、雪川の『新

疏』⁹⁵に「梵には祇洹と云い、亦た祇陀と云い、正しく

は、逝多と云う。此には戦勝と翻す。波斯匿王の太子

なり。生る時外国と戦いて勝つ。因りて以ちて名とす。

今、祇陀の所施なるを以ちて其の樹を呼びて祇樹と云

う取意『略抄』¹¹。給孤獨とは、給孤長者、是れ波斯匿王の大

臣、須達長者なり。蘇達多、旧には須達と曰う。訛なり。

唐には善施と云う。或いは樂施と名づく『西域記』六卷初紙、名

義集。二卷廿六紙⁹⁷。その心、仁にして且つ叡なり。積もりて

しかも能く散ず。是の故に孤に給し独に給す。時の人

その徳を美しくして号して給孤獨とす。仏、摩竭陀に

在りて、未だ舍衛に遊ばず。善施長者、児の為に妻を

娶らんとして、遂に王舎城に詣す。既に彼の城に達せ

り時に長者有り。將に仏を筵請せんとして、家に供養を修す。善施、その所由を

問う。長者、具さに仏を請うことを陳す。彼れ仏の徳を聞いて深く心に歡喜す。仏

靈鷲山に在して相い去ること五十余里なり。遙かに光を放ちて善施を照す。善施光

を尋ねて遙かに世尊を見る。悲感喜哽すること子の父を見るが如し。光を尋ねて仏

に詣す。路に天祠に逢う。善施、礼拝す。仏光、遂に滅す。善施、慚愧す。光明還

大照す。光を尋ねて仏に至りて仏を請う。諸仏の因習く有縁を化す。何ぞ独りこの

士のみならんと。仏時に許可したまう等。長者珊檀那が舎に寄止す。

善施、彼に在りて、始めて仏在すことを知り、深く心

に歡喜す。尋ねて仏所に詣して、具さに仏を請わんこ

とを陳ぶ。仏、時に『S』許可して舍利子をして歸るに

随いて先ず住処を揀ばしむ。祇陀太子の園を拵び得た

り仏の言わく、出家はまさにすべからず寂靜にすべし。豐徳は人間しく城中は小

隘なり。唯、城南五六里余に太子逝多の園あり。地園に境媚に林密に華繁し。壁方

十里伽藍を置くべし。長者買わんことを問ふ。太子戯れて云

わく、金を側布して地に満つること高さ五寸に敷かん。

時に即ち是れを売らん。長者許諾して交、交は易、或いは其なり。

合なり。付付請せんと欲す。太子の云わく、「是れ戲言なり」

と。共に断事の人を請う。淨居天、人の遮曲を恐れ、乃ち後ち、化して

断事者となる。『資持記』下⁹⁸の四、断事人は謂わく、兜曇の長史なり。『行宗記』四の

上⁹⁹、断事人は即ち能く諍いを断する者なり。『已上』。『新記』頭書に出ず。因みに須

達、精舍を図りて繩頭を捉る時、空中に六欲天現する事。『寶應經』の説なり。『群疑論』¹⁰⁰

十卷廿一紙に委し。近々は『父子相逆要解』上卷卅五紙¹⁰²。断を被るに先語に依らしむ

彼の方の俗法、先語に依らしむ。君子に戯言なき故。長者、金を戴せ側布す、野十里なり。唯、一隅余れり、五百歩を少く。太子その財

宝を惜しまざるを見て、布金、また十里に満たざるに、一庫金尽る。善施思惟して、まさに何の藏の中の金を取るべき。太子その情の懇ろなるを知りて、自ら

勝心を発す云云、仏の殊勝を知りて遂に余す所の地を施し、門屋を置立して園中の樹を施して以ちて林蔭とす。仏、

後ち、此に遊びて阿難に告げて曰わく、「園地は善施が買う所、樹林は祇陀が施す所、二人心を同して福を崇む。今自り已往、此の地を謂いて逝多林給孤独園とす

べし」已上『略鈔』と。具さには『北本涅槃』第三十の如し四紙已上¹⁰⁴。これ舎衛は遊化の境、祇園はこれ依住の処、即

ち処成就なり。上来『涅槃經』は科註に之を引く。¹⁰⁵『通貫』上八紙、¹⁰⁶「事讃記中三紙、¹⁰⁷之を引く。株宏『疏鈔』二の一卷上八紙、¹⁰⁸『孟蘭盆新記』下の一巻十四紙、

『西域記』六巻初紙已下、¹⁰⁹『名義集』二巻十六紙、¹¹⁰因みに、祇園寺の基趾を明す経律、多く八十頃地、二百二十院と云う。准約するに、東西近く十里あり、南北七百余歩と、

祇園寺の事は具さには宣律師の『祇園寺感通記』¹¹¹にあり、『珠林』第五十二巻初紙、¹¹²之を出だす。近くは『指掌鈔』第六巻七紙、¹¹³これを引く。

●園とは、梵語には僧伽衆、藍摩園、此には衆園と云う。

衆僧を安ずるが故に、株宏『疏鈔』二の一卷 [736] 十六紙¹¹⁴。今云わく、大衆多く集まる、譬えて以ちて園と名づく。謂わく園は惣じて千草万草種々生ずるが故に。爾れば、祇樹給孤独園とは、本、世尊の名付け給う寺号なり。

●与大等とは、已下、徒衆を明すに三。一には声聞衆、二には菩薩衆、三には雜類衆なり。

●与とは、兼並共及の義なり『通貫』上十紙、¹¹⁵「大」とは、龍樹大を釈するに五義有り。一には数大、千二百五十人の故に。二には離大、大障断の故に。三には位大、大阿羅漢の故に。四には名大、名称遠聞の故に。五には識大、

大人大衆に知識せらるる故に『通貫』上と同じ。¹¹⁶

●比丘とは、梵には苾芻と云う。訛して比丘と云う。五義を具するに由りて翻ぜざる所以なり。又た、艸に依りて名を立つ。五徳艸に喩うる故に比丘と云う『通貫』

上と同じ。¹¹⁷『要覽』上八紙に云わく、「苾芻、梵語なり。これ西天の草の名、五徳を具するが故に出家人に喩之」¹¹⁸

●衆とは、僧なり。理事の二、和して衆の名を得るなり。四人已上、僧の名を得る故に『通貫』上と同じ。「僧」と

は梵語、具さには僧伽と云う。此には翻じて衆と云い、

或いは衆和合と云う。伽と言わざるは文を省くなり元照

の『疏』及び株宏の『疏鈔』。

●千二百五十人とは、仏、初めて成道して、三迦葉

を度す。共に弟子千人有り。次に舍利弗、目連を度

す。共に弟子二百五十人有り。此れ皆、本と是れ外道

にして仏に遇いて得度す。仏恩を荷うこと深し。故に

常に随侍す元照の『疏』意¹²⁰。株宏『疏鈔』に云わく、「三

迦葉とは、一に優樓頻螺、火龍窟に於いて五百の弟子

有り。二に伽耶、象頭山に於いて三百の弟子有り。三

に那提、希連河に於いて二百の弟子有り。後ちには

皆、仏に帰するが故に千衆有り。目連と舍利〔14〕弗

とは、二人共に二百五十の弟子有り。亦た来たりて仏

に帰す。千二百五十人と成るなり〔11〕。又た、嘉祥の

『金剛般若經義疏』第二二紙に云わく、「千二百五十人と

は、仏、初めて成道して、前に五人を度し、次に優樓

頻螺迦葉、摩訶迦葉を度して五百人を得。次に那提迦葉、

伽耶迦葉兄弟二人を度す。各おの二百五十の弟子有り

て、合して千人と成る。次に舍利弗、目連を度す。復

た二百五十人を得。合して一千二百五十五人有り。今

は但、其の大数を挙げて名聞有る者を取れば、正しく

千二百五十人と云うなり〔12〕。株宏『俱舍論』に云わく、「俱とは、慈恩の云わく、「俱に祇園に至る故に」〔11〕。

の弟子有り。時に頻螺に二弟あり。一には那提と名づく、二には伽耶と名づく。各

おの二百五十の弟子有り。又た、『觀經の疏』に準ずるに、優樓頻螺の弟子、五百、

伽耶、那提の弟子、各おの二百五十。舍利、目連の弟子、合して二百五十なりと

此れ『疏』の所引の『賢愚經』の説なり。然るに『賢愚經』に此の文無し。『過去

現在因果經』に據るに梵号數目、全く『觀經の疏』に同じ。正しく彼の『經』の説

なりや。『觀經新記』序分一卷二十紙〔125〕。又た、『四分律』の説は、頻螺の弟子五百、

伽耶の弟子、三百、那提の弟子二百、舍利の弟子、一百五十、目連の弟子、二百〔127〕

此の外、『經律異相』〔128〕、惠心の『法華科文』に同じく「伽耶三百、那提二百」と云

う。株宏『鈔』に同じ。語文亦た、所依の經論有り。異説、宜しきに從いて須ら

く和合すべからず。『序記』一卷二十紙〔131〕。往きて見よ。又、一説に耶舍等の五十人

及び陳如等の五人を度す。共に此の數を成す。株宏『疏鈔頭書』に具さに『華嚴の鈔

を出せり。〔132〕

●俱とは、慈恩の云わく、「俱に祇園に至る故に」〔11〕。

株宏の云わく、「俱とは仏と大衆と共に祇園に居る故に」

『疏鈔』¹¹。

●大阿羅漢とは、梵語は阿羅漢、此に三翻有り。一には応供、二には殺賊、三には無生。具きには元照の『疏』及び株宏の『疏鈔』の如し。大とは余の小声聞に揀す。皆是れ無学の羅漢なり。

●衆知識とは、上の句は位を表し、此の句は徳を表す。知識とは、名を聞きて徳を歎む。知と曰う。形を覩て敬奉するを識と曰う。徳高く望み重くして、名、[T54]天下に満つ。人人之を知り、人人之を識る故に衆に知識せらると曰うなり株宏³⁷。即ち下に列するが如きは、会中の上首にして人天大衆、其の徳業を知り、其の儀貌を識る故に、衆所知識と云うなり元照³⁸。宗家の云わく、「一切の凡聖、彼の内徳の人に過ぐるを知り、其の外相の殊異なるを識る故に、衆所知識と名づく」已上「序分義六紙」³⁹。今、云わく、一切大衆の中、能く知ラレ見シラレタルこと、是れ其の徳有るが故なり。所知識とは知り識らるるを云う事なり。¹⁴

●長老とは、徳重く、臘高し。故に長徳重きが故に長 臘高

きが故に老と称す。語は初めの人に局れども、義は諸位を該ぬ元照⁴¹。長老の称、独り舍利弗のみにあらず、十六の尊宿、阿耨樓駄まで皆、長老と名づく。皆、上首の弟子なればなり株宏⁴²。今、云わく、大比丘衆の衆は聖に通ず。衆所知識の衆は上と別なり。此れは広く大衆に通ず。

●舍利弗等とは、已下、徒衆列名素読のみ。但し、賓頭盧頗羅墮に一人二人の異説あり。天台は「義記卷本三紙」⁴³ 閉門と翻すと釈す。之を以ちて一名とす「諸賓頭盧經に曰わく。賓頭盧は字なり。頗羅墮は姓なり。慈恩、孤山、淨覓、元照、株宏、其の余の諸師、皆、同じく以ちて一名とす」⁴⁴。西明と元曉との二師は賓頭盧を以ちて一名とす。頗羅墮を以ちて一名とす「事實記中十紙」⁴⁵。慈恩の云わく、「問う、千余の羅漢、尽く祇園に到る。惣じて、三明を証し、皆、四果に登る。列名の処に鶻子を何ぞ先とするや。答う、只、鶻子の如く、弁、小聖に過ぎ、智、常倫に類ず。靈山には発請の先とせり、舍衛には聞經の首めと作す。最初に標列するに、理に於いて何ぞ違せん」「通贊」十一紙⁴⁶。

●如是等とは、[T54]千余人と標して、略して一十六人を

挙ぐ。尽く列すべからず。故に等と云うなり。慈恩「賢」元照「疏」。

●諸大弟子とは、学、師後に在り。故に弟と称す。解、

師に従いて生ず。故に子と称す。弟は則ち師の謙讓を顯す。子は乃ち資の尊仰を明かす。孤山の釈なり。「事讃の記」中十紙。

●並とは、前を承く。言うところは、仏、此の「經」を説きたまう、但、声聞のみ会に与かるにあらず。大士も亦た同じく聞く所なり。株宏150。今、云わく、並の字に合集相違の二義有り。謂わく、上は声聞衆、下は菩薩衆。此れ上と相違するが故に。又た、声聞衆に限らず、菩薩、其の外雜類衆迄もと云う意なり。是れ合集の義なり。

●諸菩薩摩訶薩とは、菩薩の同聞、極めて多し。略して四名を挙ぐ。故に諸と云うなり。元照「疏」151。菩薩摩訶薩、具さには菩提薩埵摩訶薩と云う。菩提、此には道と云う。薩埵、此には衆生と云う。或いは大心勇猛と云う。「道行經」に云わく、「天上天下、最尊最勝なるを摩訶薩と名づく」已上「事讃記」上、中十紙152。慈恩の云わく、「此れ等

の菩薩の名、十方に振るい、位、八地に居す。小菩薩に揀して二乘に異なることを表す。故に摩訶薩と云うなり」通賢153。上廿紙。

●法王子とは、「仏地論」第二十七に云わく、「世尊の口従り正法を生ず。故に能く仏種を紹いで、断絶せざらしむ。故に仏子と名づく」通賢及「事讃記」所引154。元照の云わく、「仏種を紹隆するを法王子と称す。『智論』に云わく、『仏は法王為り。菩薩は正法位に入り、乃至十地まで悉く法王子と名づく』。乃ち知りぬ、此の名は下の諸位を該ぬ已上「疏」155。『法華疏記』第三「文包」三之一、卷五十二紙、法華論註「之一、五十紙」に曰わく、「問う、『經』に文殊は是れ法王子と称す。〔156〕此の諸の菩薩、何れの人か是れ法王子にあらざらん。答う、二義有るが故に。一には王子の中に於いて徳を文殊に推かる。二には諸經の中に文殊菩薩を並びに上首とす」已上、株宏の「疏鈔」二之一、卷三十一紙を引く。156

●与如是等とは、如是は上を結す。謂わく、上の文殊弥勒等を結す。等とは、余を例す。謂わく、余の普賢

観音、一切の菩薩を例するなり株宏。¹³⁷

●諸大とは、然るに菩薩の名は初後に通ず。上に列する所の如くんば、深位の補処に非ざるといふこと莫し。

或いは是れ権りに影響を現す。故に諸大と云うなり元照

「疏」。¹³⁸

●及とは、前を承く。言うところは、浄土の法門は但

諸聖のみにあらず。会に与かる一切の凡衆、皆、同じ

く聞くが故に株宏。¹³⁹ 今、云わく、是れ亦た、合集相

違の是れ前義に據するなり一義有り。謂わく、釈提桓因等は

上の衆と相違するが故に及と云う。是れ相違の義なり。

然りと雖も、同く一処に会す。故に及と云う。是れ、

合集の義なり。

●釈提桓因とは、具さには釈迦提婆因達羅と云う。釈

迦は姓なり。此には釈を翻じて能とす。提婆とは天な

り。因達羅は帝なり。釈提桓因と云い、天帝釈と言

は俱に訛倒なり慈恩「通貫」。或いは釈迦因陀羅と云う。

此には能天帝と翻す元照「疏」。或いは釈迦提婆因提と

云う。釈迦は此には能と云う。提婆因提とは此には天

主と云う株宏「疏鈔」。¹⁴⁰ 記主「事讃記」中十四紙、肇の「義記」

を引きて云わく、「智度論」に云わく、《釈を能とす、

提を天とす、桓因を主とす》。謂わく、能き天主為れ

ばなり。又た、釈は是れ姓、桓因は是れ号なり」云云。私

に云わく、此の翻名、能天主の説、全く株宏の釈に同す。又た、過去に憍尸迦と名づく

る因縁、肇師の釈、「事讃の記」を引く、慈恩、之を宗輪の薩に讚釈す。¹⁴⁵ 元照

の云わく、「釈提桓因は即ち三十三天の主。今、帝 [TIGa]

釈と言は華梵双べ挙ぐ」¹⁴⁶ 已上。此師意、能天帝と翻する故と。

●等とは、肇師の云わく、「等は謂わく諸なり。上及び

下を兼ね。其の數一にあらず」¹⁴⁷ 「事讃記」所引。慈恩の云わく、

「等とは余の諸天と大衆と俱に祇園に至るなり」¹⁴⁸ 「通貫」上の

終。¹⁴⁸ 今、云わく此の等の字、若し上の句の末に安ずれば、

欲界の四天と色界の十八天とを等取す薩婆多是十六天と立つ

経部は十七天と、瑜伽等は十八天となり。若し句頭に置いて、等

の無量諸天と句を切るときは則ち、初利三十三天、其

の外の諸天及び護世四王等の帝釈已下の諸天を等取す。

但し肇師の釈に據るときは、則ち、二義共に通ずべし。

扱、天類に局るにあらず。雜類衆も亦た撰して見るべ

し。下の流通に天人阿修羅等と言うを以ちての故に、今、斯に無量諸天大衆と云う。大衆の言、人非人一切の大衆を指す。即ち此の謂なり。元照の云わく、「大梵色界初禪第三天子四王天主欲界帝釈の臣、甚だ多し。復た尽く挙げず。故に無量と云うなり。更に道俗の四衆と龍鬼八部を兼ね故に、大衆俱と云う」¹⁶⁹。此の釈、亦た此の意なり。

●俱とは、株宏の云わく、「上には与大比丘衆俱と言う。今、此の俱は亦た諸菩薩諸天大衆と俱なりき」¹⁷¹「疏鈔」¹⁷¹。唐訳に曰わく、「復た帝釈、大梵天王、堪忍界の主、護世四王有り。是の如きの上首、百千俱胝多多数なり。諸天子衆、及び余の世間の無量の天人阿素洛等、聞法の為の故に俱に來たりて会坐せり」¹⁷¹。已上は衆成就なり。上來、序分畢ぬ。

【三二二 正宗分】

第二正宗分とは、上來序分を明かすと雖も、此の『經』には正しき發起無きが故に十『176b』二部經の中には無

問自説の經なり。此の無問自説は即ち如来大悲の至極なり。慈恩の云わく、「此の『經』は即ち是れ大乘の所撰、三藏の中には菩薩藏に収む。十二分の中には無問自説の教なり」¹⁷²「通賢上七紙」¹⁷²。天台の云わく、「此の『經』の命章は舍利弗に對す。余經には皆、請主有り。此の『經』は無問自説なり」¹⁷³「義記会本 四紙」¹⁷³。元照の云わく、「此の『經』には但、証信を列し独り發起無し」¹⁷⁴。「往生伝 戒珠法師の作」の序に曰わく、「此れ乃ち十二分教には無問自説の經なり。其れ猶を母の嬰兒を拊するに其の請を俟たず、但、其の手足を顧て乳を以ちて之を哺ましめんと欲するがごときのみ已上、序」¹⁷⁵。謂わく、他方の淨刹、二乘偏小の境界にあらず。世尊の大悲、物を憫れむこと母の子を愛するに小駭を憐れむが如し駭は驚なり。無知なり。請問すること能わざれば、召して以ちて之を誨う。其の深切なることを彰す「蘊は八紙、取意」略鈔¹⁷⁶。嘉祥の云わく、「人の請、有ること無くして、仏自ら説きたまはうは、二義有り。一には如来の大悲、純ら至りて、機、動ずれば則ち説きたまはう、他の請を待たざることを示す」¹⁷⁷。肇公

の云わく、《真友、請を待たず、慈母の嬰兒に赴くが如し》と。二には理深玄にして人の能く問う無きことを顕さんと欲す。故に自ら説きたまうなり「法華義疏 四之王十五紙」¹⁷⁶。殊宏の云わく、「此の『經』に發起無し。仏の自説なるが故に。良に此の『經』の世を救う、最も急なるに由りて、請を待たず。故に謂わく、末世の衆生、根鈍障深にして解脱禪定甚だ得べきこと難し。仏、大悲を以ちて此の一門を出して、横に生死を截ち、急に衆生を救うに、唯、恐くは及ばざることを。故に請を待たざるなり」。又た、云わく、「大本」『觀經』皆、發起有り。此の『經』独り、之無きこと、意、弥いよ切なるが故に。亦た是れ不發起の發起なり。「TIB」謂わく、二經の如きは、是れ浄土の本教、皆、發起有り。亦た是れ大悲心、切にして特とに往生を示すと雖も、然れども觀法精微に、願門広大にして、未だ此の『經』の但、持名を事として、即ち彼の国に生ずること尤も要にして又た、要なりとするにしかざれば、仏意、斯に於いて亦た復た切にして又た、切なり。故に諸の衆生の為に不請の友と作る

なり。又た、現前の衆生、生死に癡著して、出離を求めず。自ら能く仏の大悲を發起して此の『經』を説かしむなり口上『疏抄』二の一巻 初紙の取意。私に云わく、此の兩紙、尤も韻味すべし¹⁷⁹」。慈恩の云わく、「問う、浄土の經文、何んに因りてか自説するや。答う。浄土を談ずるに、自宣を以ちてすることは、慈悲の意を顯すが為なり。穢土を捨てて浄方に趣向せしむるの旨なり「通書 上七紙」¹⁸⁰。今云わく、譬えば路辺を過ぐるに人有りて深坑に墮す。呼て救護を請う。其の声を聞きて驚きて之を助くるは是れ請を待ちて救う。猶し彼の草提の致請の如き是なり。若し亦た二三歳の嬰兒、井の辺に在りて將に井の中に落ちんとせんに、人有りて之を觀るときは則ち直ちに走りて之を助く。請を待たずして救う、是れ無問自説なり。既に在世末代重障の機類、臨臨として三惡の火坑に落ちんこと、正に足下に在り。仏の大悲の切なる、偏に之を憐愍して請せざるに自ら説きたまう。誠に此の『經』は釈迦究竟の大悲より宣説したまう終窮の極談なり。又た、一義に云わく、大衆集る時、機感内に熟し、時

節外に至る。是の故に仏意開顕して正に此の『経』を説きたまうなり此れ常途の説¹⁸⁷。今、之を用いず。

爾時とは、此れ則ち六種成就の時なり。謂わく、六種成就の終り、正宗の始めなり。今云う、大衆集る、爾の時なり。若し仏意に約して之を言わば、則ち如来濁世末¹⁸⁸〔V〕代の機を鑑みたまうに、時節既に至り、機感正に熟す。衆生の迷倒、之を見るに忍びたまわず。アマリニアブナキユエ、大悲心、急に起る、爾の時なり。抑も如来出興して広く漸頓の教を説きたまうと雖も、一類鈍根の機の衆生の為に更に其の利益無し。然るに濁悪の衆生、往生浄土の因縁、即ち熟せり。斯に於いて、仏將に此の『経』を説かんとす、爾の時なり。

●仏告長老舍利弗とは、天台の『義記会本』四紙云わく、「菩薩に對せず、声聞に告ぐることは、適化無方なり南山の云わく、「適化無方機に隨いて開顯す¹⁸³。元照の釈に、適化は宜しきに隨い物を度する¹⁸⁴。こと、一概にあらざるなり。無方は、猶お不定と云うがごときなり。允堪の釈に、

無方とは、言うところは、聖人物に依じて唯、適う所を變う。一方一体を以て之

を明かすべからず。望西『名義弁事』五卷十紙¹⁸⁴。凡夫小乘をして此を駄い、彼を欣わしめんと欲するなり慈恩の意、亦た大いに同じ。『通貫』中三紙¹⁸⁵。『智度論』第十一に初紙云わく、「何ん

が故ぞ、舍利弗に告げて菩薩に告げざるや。答えて曰わく、舍利弗は一切弟子の中に於いて智恵最も第一なり。仏、偈を以ちて説きたまうが如き、一切衆生の智、唯、仏世尊を除きて舍利弗の智恵及び多聞に比せんと欲するに、十六分の中に於いて猶尚、一にも及ばず、此れ等の義に由りて、偏に鷲子に告ぐと上來『事讚記』上卷廿二紙の所引¹⁸⁷。元照『疏』十五紙云わく、「身子は大権。大権とは内に菩薩の行を秘し、外に声聞を現作す。智恵第一なり。言を知りて意を解し、深く仏懷に契う。故に諸経に便ち多く対語せしむ。『弥勒下生経』に云わく、『大智舍利弗、能く仏に隨いて法輪を転ず。仏法の大将なり』と。乃ち知りぬ。身子の才力倫に超えたり。此の『経』に至るに及びては、殊に一詞の疑いを申べて請問すること無し。始め従り末に至るまで、尽く是れ如来、呼びて以ちて之に告ぐ」と。今云う、往生浄土の経法は難信の法なるが故に、

智恵第一の「18a」舍利弗に告げて此の『經』法を疑わざらしむ。凡そ智解無きとき則ち此の『經』を信じ難し。是を以ちて株宏釈して云わく、「仏、衆生の為に此の難信の法を説きたまう。難信は則ち唯、智恵深遠の者のみ始て信じて疑わず。独り舍利弗に告ぐるは、甚深の智恵、淨穢之機を洞察し、事理の際を融通して、方能く信受して疑わざるを以ちてなり」『疏鈔』二の二卷、廿二紙。同二の二卷紙『略鈔』¹¹¹。記主の云わく、「舍利弗は声聞の上首、岸上の聖人なり。仏、身子に往生を勧むべからず。然るに身子に告ぐることは、衆生、皆、聞きて、生を願するべき故。一人に告ぐるは、即ち一切に命ずるなり」『撰記』下七紙¹⁹⁰。宗家の『讚』下十三紙に云わく、「釈迦如来、身子に告ぐるは、即ち是れ普く苦の衆生に告ぐるなり」¹⁹¹。

●從是西方とは、從是とは百億三千界の一娑婆世界を指して是と云う。南閻浮州天竺三國説法会座の祇園を指すにあらざるなり。西方とは宗家の『讚』下四紙に云わく、「一切仏土、皆、嚴淨なれども、凡夫の乱想、恐くは生じ難し。如来、別して西方國を指す。是れ従り十萬億

を超過せり」と。『記』中廿五紙に云わく、「貪濁の衆生、余土の生を聞かば、欣求の心、乱る故に、乱想と云う。專一ならしめん為に、別指と云うなり已上」¹⁹³。『隨願往生經』五紙に曰わく、「十方の淨土、実に差別無けれども、諸の衆生をして專心に在だまること有らしむ。是の故に彼の西方をするのみ」¹⁹⁴。今、云わく、夫れ極楽國土は十方に遍滿せる。尽十方無碍光如来の故に報身の身土は遍法界なり無辺際の際に何に由りて方を示す。謂わく住着の凡夫に方を指さずして之を教えば、バツトシテ欣求すべからず。故に巧方便を以ちて、無方域の処に且く方処を示して「18b」西方を指すなり。若し是れ西方と指示せば、衆生、機欲、落着し易すぎなり。故に記主、釈して云わく「記」中二十五紙、「貪濁の衆生、余土の生を聞かば、欣求の心、乱る故に乱想と云う。專一ならしめんが為に別指と云うなり已上」¹⁹⁵。爾るに、余方を請わずして、別して西方を指すこと、設い余方を取れども、必ず一方を指さば、亦た此の難を避けず。今、西方を指す。仏意測り難し。唯、仰ぎて信すべきのみ。凡そ此の如き示

経直解」上十八紙¹⁹⁶問は、是れ極成の難にあらす。縦使い極楽

を説きて東方に在りと言わば、須く問うべし。何が故ぞ、

乃ち東に在るやと。更に能く自知せよ、豈に戯論にあ

らずや。古に云える倘し十一万億自り、之を視るとき

は、則ち是れ極楽は亦た東方に在り、何ぞ疑を致すに

足らん。但し一四天下を以ちて之を定めば、西を指す

ことは、且く南浮の一化に約す余の三州に約さば、方を指すこと不

定なり。又た、義を以ちて之を言わば、其の義、多端な

り。且く、西河に據らば、『安樂集』下の十八紙に云わく、「問

浮提は日の出処を生と名づけ、没処を死と名づく」と云

う、死地に藉りて、神明、趣入するに、其の相い助便

あるを以ちてなり。是の故に、法蔵菩薩、願じて成仏し、

西に在りて、衆生を悲接したまう。是れ義推の御釈なり。『記』下

一九紙註二義もて分別す。一には云わく、日出の処を生と名づけ、没処を死と名づく。

死する時、西に去らんと欲す。今、経論の中に未だ日の出没を生死と名づくこと云わす。

此れ正しき義推なり。一には云わく、菩提、西に在りて経論の中に未だ其の由を

説かず。然るに今の釈に云わく、没処を死と名づけ、乃至、成仏し、西に在り等と

斯れ乃ち義推なり。但し密教に必定して弥陀、西に在る所由を明かすと、已上。師

仰て云わく、真言教の中に、五仏果海を以ちて、四方中台に当たる時、弥陀、西方

妙觀緊習に当たる故に、何れの州に在れども、弥陀極楽は必ず西方に掌さざるべき

なり。然るに、日の出没は生死を標する、設い何方なりとも、日の出づるを東と意

る得、日の没するを西と意する得るなり。『釋鈔』卅五卷廿一紙、往きて見よ、又棟宏「疏

鈔」二の二卷、六七紙、有る義云云。又た、或が云わく、西を死地と言う、是れ且

く世情に順ず。日の東に出て、西に没する故なり。又た、此れ等の外に、密宗、別

に習うこと有り。其の義、云云。凡そ諸仏国土、各おの無辺際にして、相い障礙せ

ざることを、譬えは光光相碍すること無きが如し。但し「安樂集」等の解も皆、義を

以ちて之を分別するの謂なり。亦た別して「19a」西方を指す。密教に習うこと有

り等、是れ皆、禪磨の一義にして、吾宗、¹⁹⁸強いて依用せず。当流の意は唯、仰きて

之を信するのみ。「正法念經」を按ずるに、日の出没を以ちて生死に喩う。彼の「經」

廿一「觀天品」に、三界諸衆生、現在及び未來生ある者の必ず死有り。法の常なる者、

有ること無し。譬えは日の出没の如し。一切の人、皆、見る。一切の生、亦た然なり。

死法、常に現前す。已上、「安樂集」頭書、之を引く。¹⁹⁹慈恩の云わく、「問

う、十方仏国、快樂、皆、同じ。何が故ぞ、偏に西方

を指して、人を勧めて彼に生ぜしむるや。答う、良と

に凡夫、業、重きが為に、処処に生を貪ず。若し偏に

一方を指さざれば、即ち心を繫ぐるに專注ならず。又た、

西方浄土は、主、勝ぐれ、願、強し。偏に往生を勧め、疾く聖果を成ぜしむ。所以に偏に指すなり『通贊』中二紙²⁰¹。或いは六由を釈さば、教説多きが故に、物機に由るが故に、是れ生を撰むるの故に、專注せしむるの故に、宿縁、厚きが故に、多少に約するが故に『法華疏記』第十に云わく、問う、何ぞ必ずしも極楽を勧めんや。教説多きが故に等と上来『事讃記』中廿五紙、所引²⁰²。

●過十萬億仏土とは、一大三千界を一仏土と為して十萬億なり。『仏昇忉利為母説法經』下巻、初紙に曰わく、「仏、目連に告げたまわく、斯の三千大千世界は百億の日月、百億の四大海、百億の須弥山王、百億の四天下、是を則ち名づけて三千大千世界一仏国土と曰う已上²⁰³」。但し、十萬億の數量に於いて、異説多端なり。具さには『大經の講録』に之を弁するが如し又た、釋林の眞華師「直解」上十九紙に云わく、問う、過十萬億の土は、是れ弥陀の所建と為さんや、持た唯、釈迦の巧説ならんや。答う、仏意、難思なり。孰か暇すく測量せん。但し、先聞無きにあらざるを以ちて、信じて古を好するに、厥の義、從容にして問旨、兩つながら得たり。且く能説の釈迦に就きて之を言わば、一切如来清淨国土は、皆、是

れ無漏仏心より感ずる所、仏心既に方處無し、淨土、何ぞ限域有らん。而るに釈迦仏彼の取相の凡夫に對し、其の心量に應じ、以ちて佛利の方處を示す。是の故に、一家大師『蓮』下六紙に曰わく、(但し、凡夫の亂想、寄託するに由し無きが為の故に、釈迦諸仏、慈悲を捨てず、直ちに西方十萬億刹を指さしむと云云²⁰⁶)。問う、若し所解の如く、唯、能説のみならば、其れ豈に牟尼の假説と成らざらんや。答う、然らず。何とならば則ち、一類の機有りて、淨土、實に十萬を過ぐると見る。仏、斯の若きの一類の所見に就きて、以ちて其の量を定む。何ぞ其れ徒ならん。之の次に、所説の弥陀に就きて之を言わば、[196]過る所の十萬億の仏土は、唯、界内應化の国土に當たる。然る所以は、『安樂集』上廿七紙、『華嚴經』及び『正法念經』に依りて娑婆と極樂と境界相撰の義を判す。是の故に兩土の中間、更に所隔の淨土無し。計り知りぬ、十萬億刹は皆、是れ界内應化の土なることを。彼の盧舍那大千華嚴の如し。一一の華土に百億の國有り。百億の數、千に至れば、即ち是れ十萬億土なり。此の一一の國は皆、是れ穢土なり。而るに今、之を過ぐれば則ち極樂なり。故に知りぬ、舍那は即ち是れ弥陀にして、華嚴界乃ち亦た極樂なり。天親の『法華』に「蓮華藏世界に入ることを得²⁰⁷」と云う是なり。並びに傳承に從いて略して示すに、斯の若し。更に一説有り、強いて所用にあらず。故に之を略す。上来、練師の一義、同く以ちて茲に記す。用不は學者の意に任すのみ²⁰⁸。今『經』に過十萬億と説くと雖も、然れども余文に一念即到と云う。

仏力不測、何ぞ其の遠きを憂えん。

●極楽とは、『般舟經』七紙には、直ちに梵号を存して「須摩提」と云う。²⁰⁹「此には安樂と翻じ、亦た安養と云う。

亦た清泰と云う。亦た妙意と云う。名、少し異なりと

雖も、皆、極楽の義なり」²¹⁰ 株宏『疏鈔』二之三卷四紙、安樂とは「法

華の疏」に云わく、「身に危険無き故に安なり。心に憂惱無き故に樂なり」。²¹² 安養

とは「淨業記」に云わく、「衆生を安樂養育する故に」。²¹³ 義寂の云わく、「心を安じ、

身を養う故に」。²¹⁴ 清泰とは又た、寂の云わく、「清淨安泰なり」。²¹⁵ 已上、「疏鈔題」に

之を出す。天台の『義記』に曰わく、「極楽は苦に對し、安養は用に從う」。²¹⁶ 已上。

●其土有仏とは、「其」とは上を承くるの言なり。土に

必ず其の主有り。故に化主を標すなり『疏鈔』の意。²¹⁷ 今云う、

唯一の法王にして俗王と並はずして仏在すと言う意な

り。『論』の意、亦た爾なり。『論』正上、廿六紙、主功德の下

に、「其の国土、常に法王有りて、法王の善力の住持す

る所」と云う。即ち此の謂なり。『科註』に云わく、今、

依報の中に急に其の主を出すことは、物をして極楽

の本を知らしめんが為なり。意を先として応に知るべし。

●今現在說法とは、三世に仏有り。過未に非ざること

を簡ぶ故に「現在」と曰う。凡そ現在と言う、復た二

義有り。釈迦弥陀の如き、均しく現在と名づく。而れ

ども小しき不同あり。釈迦は賢劫の四仏(拘留孫、拘那含、迦葉

釈迦なり、是を現在と名づく。而れども双林に滅を示して、

相好、[20a]親しみ難し。徒らに嘉名を仰ぎ、僅に像教

を存す。弥陀は則ち今日今時、正しく彼の国に於いて

現在說法したまう。是れ釈迦は現在の過去、弥陀は現

在の現在なり「大仏名經」第二に曰わく、「現在、十方世界に住したまえる不

捨命說法の諸仏、所謂る安樂世界の阿彌陀仏を上首と爲す」。²²² 已上。此の『經』

魏の流支の訳、全十一卷、又た、『源氏』「初音」の中にも西方極楽を「イケルホト

ケノ御国」ト云エリ。「念仏奇特集附録或問」に之を引く。²²⁴ 又た、釈迦未

だ出世せざる前き、弥陀亦た現在說法したまう。釈迦

既に滅度の後ち、弥陀亦た現在說法したまう。乃至今日、

猶お現在と云うがごとし。又た、釈迦說法、四十九年

に止まるを以ちて、²²⁵ 迦葉より上つたた弥勒より下、縦

い年数多きも、亦た限量有り。未だ弥陀の說法、至り

て久遠と為すには若かず。諸仏及ぶこと莫し。是の故

に唯、今日のみ猶お現在と名づくるにあらず。後後無
 尽、皆、名づけて現在説法と為すべし「疏鈔」二之、卷八紙¹⁹⁶。

「説法」とは、仏、必ず度生す。度生の軌を名づけて説
 法と曰う。「大方等大雲經」に云わく、「爾の時、世尊、

熙怡微笑して其の面門従り無量の光を出したまう。大
 雲密藏菩薩、故を問う。仏の言わく、西方世界に国有り、
 安樂と名づく。仏を無量寿と号す。現在説法したまう。

一菩薩に告げて言わく、娑婆世界釈迦牟尼仏、今、「大
 雲經」を説きたまう。汝、往きて聴くべし已上、經文。「大雲

經」を偽經というは、則ち非なり。「疏鈔頭」。「僧史略」を引く。往きて見よ。此
の「經」、七卷八卷十卷の本、之有り²²⁷。今の彼の菩薩、將に來りて

此に至るときは則ち正しく釈迦説法の時に当たる。弥
 陀も亦た彼に在まして説法したまう。故に知りぬ、過

に非ず、未に非ず、現在説法したまう「疏鈔」上に同じ²²⁸。「大
 經」に曰わく、「無量寿仏、諸の声聞菩薩の為に法を班

宣したまう時、都て悉く七宝の講堂に集会し、広く道
 教を宣べ、「7206」妙法を演暢して、歡喜し心解し得道せ
 ずとということ莫し經。「論」に口業功德を説きて曰わく、

「如来微妙の聲、梵響、十方に聞こう」と。今云う、宗
 家「彼仏今現在世成仏²³¹」の御釈、弥いよを仰ぐべし。
 定んで知る、初地已上の菩薩の為のみ一乘の法を説き
 たまうならん。

●彼土何故名為極樂とは、徵問なり。「略記」五紙に云わ
 く、「初に極樂の名を説く。仏自問自答有り。是れ即ち
 問なり。「其国衆生」已下は仏の自答なり²³²。

●無有衆苦とは、三苦四苦八苦等の衆苦有ること無し。
 苦事、一に非ざるを以ちての故に衆苦と曰うなり。今、

苦を挙げて衆苦と云う、此れ且く三受門苦、樂、捨の三受なり
 に約して唯、苦と云うなり。若し五受門憂、喜、苦、樂、捨の

五受なりに約せば、此の中に憂を撰す。苦は重く、憂は軽し。
 ●但受諸樂とは、諸樂無量なり。説き尽すこと能わず。

『群疑論』第五卷十九紙には三十種の益を明し、『安国鈔』万
善同輝集 上四十紙²³³には二十四樂を標し、『要集』²³⁴には略して

十樂を挙ぐ。此れ亦た三受門に約して唯、樂と云うなり。
 若し五受門に約せば、此の中に喜を撰す。喜は則ち樂
 の少し軽きモノニシテ有分別なり。樂は則ち重きモノ

ニシテ無分別なり。喩えば明日は東山へ往くと云うが如し。今日ヨリ少し悦ブハ有分別ニシテ是れ享受ナリ。明日、已に東山に往きて遊興スルハ無分別ニシテ是れ樂受ナリ。扱、捨受は極樂に於いて有無の両説アレドモ先ず有りと見るが宜し『群疑論 六卷十紙』『探要記 十一卷卅二紙』。

又舍利弗等とは、已下は別して委しく依報を説く。

●七重欄楯とは、欄は檻なり。〔21〕遮なり。楯は欄なり。

檻なり。縦を欄と曰う。横を楯と曰う。殿上臨辺の飾なり『玄應音義 第一卷四紙』。亦た、人の墜墮を防ぐ所以なり。

今、云わく樹の為に莊嚴する所の縦横の牆なり。〔記〕中

の二十四紙に、云わく、「問う。言う所の七重は横とやせん。豎とやせん。答う。欄楯等の二つは俱に是れ豎なり。

謂わく一樹の上に於いて七処に欄楯羅網を置く。故に七重と云う。状ち仏塔の如きか已上」。当麻の変相に斯

くの如きの樹、有り。是れ上従り下に至る。七通りに牆を爲る。七邊わりには非ざるなり。此れは、欄楯と

羅網とは能莊嚴なるが故に、七重の欄楯、七重の羅網

アルト点スベシ。或いは横なるべし『楷定記』定三卷十一

紙240。『観経』に、「妙真珠網弥覆樹上」と説き、『疏』に「珠

網空に臨みて樹を覆う」と言う。『讚』に「地上虚空皆

徧滿、珠羅宝網百千重」と曰う。故に知りぬ、羅網は

空裏に重累し欄楯は樹下に重圍す。問う。浄土の宝樹、

必ず楯網有りや。答う。必ず然らず。莊嚴無量、一準

すべからず。彼の青海曼荼羅の宝樹、楯網無きが如し已上、

〔合讚〕。

●七重行樹とは、根・莖・枝・条・葉・花・果、此れ

を七重と云う。彼の国の林樹、多しと雖も行行、整直

ちにして雜乱無し。故に行樹と名づく已上。是れは則

ち林樹、次第、行を成すこと錯乱無し。穢土の行樹の

雜乱、有るが如きには非ざるなり。『宝樹觀』に云わく、

「一一の樹の高さ八千由旬」と。唐訳に云わく、「処処

七重の行列の宝羅樹有り」と。

●皆是四宝とは、慈恩の云わく、「皆是猶お成のごとし。

成は、是れ四宝なり『通貫 中五紙』。四宝とは、金、銀、瑠璃、

玻璃なり。每樹皆是四宝所成、下の階道の四宝の如し。

今、『216』四宝と説く。是れ略なり。其れ実には七宝無量、不可説宝なり。具さには、『大經』所説の如し。

●周匝圍繞とは、周匝とは徧滿なり。『大本』に云わく、「七宝諸樹、世界に周滿す」と。圍繞とは、宮殿、空池等を迴護す。其の皆、七と言は、七覺支・七聖財（信・

戒・聞・施・惠・慚・愧なり等を表す。已上、『疏抄』二の二十七、八紙意。²⁵³

『禮讚』に云わく、「七覺華池随意入」と。

有七宝池とは、池岸、七宝の所成なり。惣じて彼土に純池、雜池有り。底沙も亦た爾なり。今は雜池を挙ぐ。『大經』上卷五十一紙に曰わく、「黄金池には池岸に約すなり底に白銀の沙あり。白銀の池には底に黄金の沙あり乃至或いは、二宝・三宝乃至七宝をもちて転た共に合成せり」と。

●八功德水とは、宗家の云わく、「一には清淨潤沢云々」。

『稱讚經』に云わく、「一には澄淨云々」。

但し『經』と宗家の釈と少し異なるなり。問う。七内海、阿耨達池及び北列一切の河水等も皆八徳水を具す。若し爾らば

彼の土の徳水、奇と為すに足らず。答う。此の土の徳水は、有漏の非常なり。又た勝善根無し。彼の土の徳水は、無漏常住にして無量の患を除く。勝善根有り。『大經』には、「開神悅体蕩除心垢已上」と。優劣天淵同日の談に非ず。

●地底純以金沙布地とは、『觀經』に「雜色の金剛を以ちて底沙と為す」と説けり。今の文と同じ。『大經』には、「底沙また一に非ず」。今『經』は、且く一池の純沙に約するのみ。

●四辺階道とは、『廣韻』に「階は級なり」。『玉篇』に、「階は堂に登るの道なり」。『釈名』には、「階は梯なり」。梯の等差有るが如し。今は池に下るの階道なり。

●上有樓閣とは、『略記』九紙に云わく、「池は下く地は高し。地に樓閣有り。故に上と云うなり」。『讚』

に「岸上の重樓百万行」と云う。今、云わく、岸の上を指して上と云うなり。樓閣とは、屋を重ぬるを樓と

曰う。岑樓を閣と曰う「孟子的注」に曰わく、「岑樓は樓の高く峻にして、山に似たる者の至りて高し」。『疏抄』二の二卷、十四紙、頭に之を引く。²⁶⁶

●大如車輪とは、此の文に就きて多義有り。「記」中二十六紙²⁶⁷。一義に云わく、若し『平等覺經』及び『超世經』に

依らば則ち其の形、円かなるを説きて大と云う。此の時は大の字を形と見る。即ち、形の丸さの事なり。『覺經』に云わく、「形、車輪の如し」³⁸支謙所訳の『覺經』には、此の文を見

ず。按ずるに、帛延所訳の經か。未だ經本、得ず。更に考ふべし。『超世經』

に「円如車輪」²⁶⁹と云う。是れ円輪の形に喩う。然るに大を以ちて円と名づくことは、跏趺座の円満の相を字

書の中に大座と云うが如し「弘決」二の一卷二紙、「定記」一卷九紙、併せ見よ。²⁷⁰『要覽』中五紙²⁷¹、跏趺座を釈するに、『毘婆沙

論』を引きて云わく、「是の相、円満安座の義なり已上」と。又た、『大阿弥陀經』上六紙に、第四の願に云わ

く、「我が名字をして皆、八方上下無央数の仏国に聞か

しめ、皆、諸仏をして各おの、比丘僧の大座の中に於いて我が功德国土の善を説かしめん已上」²⁷²。或る皇家の師、云

わく、「三國大太子に形の訓を用いること、例せば、『阿弥陀經』の大如車輪の大の字に形の訓を用うること、例せば『阿弥陀經』の「大如車輪」の大の字に形の訓を用うるが如し」²⁷³。「已上」。然れば、大の字、形に訓すること、古来より之有り

と見えたり。「科註」二十六紙頭、法華講記私抄」中二十四紙²⁷⁴。一義に云わ

く、其の分量を説きて、大と云う。此の時は、大の字を大小の大と見る。即ち大ききの事なり。『称讚經』に

は云わく、「量如車輪」²⁸⁰と云う。是れ分量に喩う。量とは、周圍なり。量円淨の如し十八円淨の中の第二なり。「定記」一卷

三紙²⁸¹、三三七巻初紙²⁸²。然らば、則ち今『經』は小蓮華を説く。

『觀經』には、「团円正等十二由旬」²⁸³と説く。即ち、大蓮華なり。肇公の『疏』に云わく、「大きき、車輪の如

し。輪とは、次に分量を釈す。此の「經」は、小なる者に掬る。説きて「如車輪」と謂う。『觀經』と『清淨

覺經』は、「[286]大なる者に約して、或いは二十里乃至六百里、念の大小に隨いて遂に定まること無し已上」²⁸⁷。

慈恩、これ同じ。元照の『疏』廿紙に云わく、「大如車輪は是れ輪王の金車に喩う。「十住毘婆沙」に云わく、《転

輪聖王の千輻の金輪は周円、十五里なり》と。之に准ずるに、未だ半由旬に及ばず、此れ四十里を二由旬とす説に依るに、西

遊記「一卷二紙に云わく、「二踰躡那は四十里、印度の国俗は乃ち三十里、聖教に載する所唯十六里」已上。『觀經』は、大蓮華を説く。此の「經」

は、小蓮華を説く取意²⁹⁵。一義に云わく、孤山の「羅」十七紙、云わく、「通じて形と量とを示す。車輪の如きの故に已上²⁹¹」。斯の釈、通じて形相と分量とに譬うなり。言う所の份量とは、形は形大^{今「経」の「大如車輪」}。量は分量唐訳の「量如車輪」。是の故に形と量と言、異なるに意、同じ。俱に是れ円形、乃ち「観経」の「団円正等」に同す。車輪、少なしと雖も円満正等なるを以ちて彼の華に喩う。此の「経」の車輪は但、円形を説く。由句を説かず。而も「観経」の団円正等に同す。亦た「観経」の十二由句は但、一辺を説く。定量には非ざるなり。「如来蔵経」に「羅紗二の二卷二十七紙²⁹²之を引く²⁹³、云わく、「千葉の蓮花有り。大きさ車輪の如し云云²⁹⁴」。凡そ蓮華を別かつに三種有り。十葉、百葉、千葉なり。今、既に千葉と云う。華の大きさも亦た、然ならん。故に知りぬ。車輪、思議すべからず。何ぞ分量を説きて、如車輪と云わん。知りぬ、是れ円輪の形を説くことを。況や「無量寿会」下の四紙に云わく、「彼の蓮花の量は、或いは半由句、或いは一、二、三、四百、千由句の者あり已上²⁹⁵」。然れば則ち

彼の土の蓮花、大小品類、実に量るべからず。今、按ずるに、上來の三義、各おの、其の理有り。然りと雖も円輪の形を見る²⁹⁶。此の義、可なり。跏趺円満の相を大座と云うを以ちて、今の大の字に合す²⁹⁷。此の義、「[23]」尤とも充當せり。若し此の時は大の字をマドカニト訓ズベシ。但し通じて形と量とに喩うる説²⁹⁸、此の義、同師三藏義^{十七卷十二紙³⁰⁰}、潤色なり³⁰²。所詮、今「経」の「大如車輪」を分量と見るは、且く此方の人情に約す。夫れ彼土の莊嚴池に大小有れば、蓮華も亦た、然なり。兩「経」、宜しきに随いて各おの、一辺を説く。非數量に於いて、且く數量を説く。実を以ちて言う。則ち³⁰¹、大小相い臨みて一進すべからず。

●青色青光等とは、且く四色を拏げて諸余の色を顕す。実には衆色有り。故に唐訳には、種種雑色の蓮華を標して、次に四色を拏ぐ³⁰⁴。「大本」には、無量種色を標して、且く青・白・玄・黄・朱・紫の六色を示す³⁰⁵。「観経」に亦た、「七宝蓮華³⁰⁶」と説く但し「通貫」には一義有り。「四色は是れ実にして、假無き者を表す³⁰⁷」と。

●微妙香潔とは、微妙は深細にして常に殊なり。香は香氣。潔は、体、塵垢無きが故に通貫。

●成就如是功德莊嚴とは、上の如し。欄楯行樹池閣蓮華、種種の莊嚴、皆是れ阿弥陀仏、因中に発したまう所の大願及び願の後に修する所、大行無量功德の成就する所なり『疏鈔』二の二卷三十一紙³⁰⁹。「大經」に曰わく、「無央數劫に功、積み徳、累ぬ」。成就とは、得なり。「俱舍論第四卷十四紙」に、曰わく、「得し已りて失せざるを成就」と云えり。株宏の云わく、「行満して願遂ぐるを名づけて成就とす『疏鈔』」。扱、此の文に就きて慈覺大師、入唐の時、五台山の北台普通院に至り生身の文殊大聖に値ひ給ひ、極樂の八功德池の浪の音に唱えケル曲調ヲ得て「引声の阿弥陀經」、同じく念仏を授かり給ひケルニ、帰朝の時、彼の引声の一曲ヲ失念アリケルニ、「〔33〕」船中に於いて焼香礼拝シ祈請シ給ウニ、虚空に小身の阿弥陀仏此れ『真如堂縁起』の説話伝には二尊と云う。³¹¹。香煙に住立マシマシテ「成就如是也、功德莊嚴」と唱へ給ウ此の曲節ヲ得テ、音律調いテ事ナク伝来シ給イケルトゾ。是れ阿弥

陀仏、示現シ給ひテ。也の字を加ヘテ曲調を助けシム。或いは「記」に、「慈覺大師、引声の念仏ハ笛を以ちて之を渡さる。今ノ曲、其の音なり。寛平六年八月十一日、常行堂にして始めて引声念仏を修す。彼の引声念仏は、大唐清涼山に於いて法道和尚に謁して得給う所の極樂の法音なり」と。大師、不堪ナリシ程ニ笛ニ合セテ伝え給エリ。サル程ニ成就如是功德莊嚴セイヤシユシコトクツウケンの所ニ至リテ所伝ヲ亡失シテ、曲節、笛ニノラザリケレバ、三尊示現シテ也の字ヲ加エテ曲調ヲ助ケシムト『寶貫』第十卷八紙及び『真如堂縁起』併せ見よ。³¹⁵

常作天樂等は、「略記」十紙に云わく、「此に六有り。一には天樂、二には金池、三には雨華、四には供仏、五には飲食經行、六には結なり已上」³¹⁶。天樂とは、天は褒美の語なり。彼の土の樂器、不鼓自鳴等の徳有るが故に。具さには「寿」「觀」兩經に説くが如し。常恒にして間断すること無し。故に常作と云う。「唐訳」には曰わく、「常に無量無辺衆妙の伎樂有り。音曲和雅にして甚だ愛

案すべし。諸の有情の類、斯の妙音を聞きて、諸悪煩惱悉く皆、消滅し、無量の善法、漸次に増長して、遂に無上正等〔24a〕菩提を証す³⁷。『觀經』「大經」妓樂の莊嚴之に準じて応に知るべし。

●黄金為地とは、問う、『大經』には七宝地と説き、『觀經』には瑠璃地と言う。其の説、何ぞ異なるや。答う、衆宝莊嚴各おの二辺を挙ぐ。是れ且く純地を挙ぐ。謂わく、『大經』に衆色と説き、『觀經』には映徹を挙ぐ。今『經』は宝の最上を顕す。故に相違に非ず。宗家〔定善義〕十紙の云わく、「或いは瑠璃を以ちて地とし、白玉を道と作し、或いは紫金白銀を以ちて地とし、百宝を道とす。或いは千万宝を以ちて地とし、一三三寶を道とす。是の如く、展転間雜し、転た共に合成す³⁸」。

●昼夜六時とは、昼夜に各おの六時有り。共に十二時なり。是れ且く此土の人情に約して説く。穢土の粧を仮りて浄土の粧を顕す。彼の国は光明、常に照らす。既に日月無きときは、則ち昼夜無し。此の方の機に順じて且く六時と言う。『悲華經』第一六紙、蓮花尊仏の

世界を説きて曰わく、「彼の仏の世界に常に光明有り。華、合し、鳥、棲むを以ちて、如来菩薩、諸の禪定に入りたまう。爾の時に便ち是れ夜分と知る。若し風、諸花を吹きて地に散じ、諸鳥の相和すること有れば、仏及び菩薩、禪定従り起つ。是の故に、即ち是れ昼分を知ることを得³⁹」。又た、『大集經』第四十三紙に浄光明の仏の浄土を説きて曰わく、「土に日月無し。唯、仏光有り。青蓮華開くときは則ち是れ夜と知り、赤蓮花敷くときは則ち是れ昼と知る」と。此れ等の説に準ずるに、極樂も亦た然ならん『悲花經』の文は、「直解」上にも卅一紙を引く。但し極樂の日月有無は、諸經諸説、不同なり。『平等』天阿彌の兩經には、日月空に如すと云う。『宝積』「莊嚴」の兩經には直ちに有ること無しと言う。曹魏の本には有無を言わす。今、謂わく、当に無き音を以ちて正と為すべし。何となれば初利より上、日月を仮りて明と為さず、況んや極樂をや。『觀經』「大阿彌」の兩本には日月の上に〔24b〕無有の二字を欠く。亦た未だ知るべからず。違者、之を審にせよ。『疏鈔』三之三紙³²²、『直解』上卅紙³²³、併せ見よ。

●而雨曼陀羅花とは、是れ且く一花を挙ぐ。実には則ち衆花を雨らす。故に下の文に「盛衆妙華」と云う。

有る本には「雨天曼陀羅華」と云う。「記」中廿七紙に云わく、「清涼山の引声の本には《而雨》と云う。慈覺大師、伝うる所なり。故に「而雨」の本を以ちて正とすべきなり取意。此の「經」異文、總じて四處有り。具さには「記」の如し。「而」とは慈恩の云わく、「助句なり」。「直解」に語詞と云うなり。「雨」は戒度の云わく、「雨」の字。去に呼べ。「字書」に云わく、上自りして下るを雨と曰う。「聞持記」慈恩の云わく、「雨は空從り飄落す。之を雨と謂うなり」。「通賢」。「曼陀羅花」とは、慈恩の云わく、「此には適意花と云う。光潔異香、聞く者見る者、身心適悦し、道情を長ずる故に」。「又たは赤円華と云う」。「通賢」。「肇公の云わく、「此には赤花と云い、如意花と云う」。殊宏云わく、「華」三種有り。一には天華、二には樹花、今は是れ天花なり「疏鈔」。「法花文句」三に云わく、「斯には小白花と云う。摩訶曼陀羅花、此には大白華と云う。曼珠沙華、此には小赤華と云う。摩訶曼珠沙華、此には大赤華と云う」。「元照の云わく、「曼陀羅、此には適意と翻す。其の美を言う。又た、白華と翻す。其の色を取るなり」。「雪川の「新疏」に云わく、「智論」

を引いて云わく、「又た、五色の曼陀羅華有り」上來肇の「釈」已下、「記」の所引。「大論」第七十九 廿四紙に云わく、「散華とは、仏世界中には常に五色の天曼陀羅華を雨らす」。「大方広宝篋經」上十紙に曰わく、「曼陀羅華、風無き時は香氣普遍く一由旬に滿つ。香を嗅ぐこと有る者は一切の病愈え、諸の苦患無し」と。「唐訳」に云わく、「常に種種の上妙の天華を雨す。光沢香潔、細軟雜色なり。見る者をして「25」身心適悦せしむると雖も、貪著せず。有情殊勝の功徳を増長す」。

●常以清旦とは、「常」とは日日恒に然り。疲厭せず、懈すること無きが故に、「常」と曰う。「清旦」とは、是れ晨朝なり辰時。清旦は昼時に於いて最も先たり。且を以ちて仏に供するは至敬を表すなり「疏鈔」。或いは此の方に順ずるが故に清旦と云う。「説文」に「旦は明なり、日一の上に見るに从う。一は地なり。徐が云わく、日、地に出るなり」旦王。然れば夜明の事なり。

●各以衣被とは、「各」とは人人皆然り、故に各と曰うなり。「衣被」は是れ華を盛る器なり。真諦の云わく、「外

国には華を盛る器なり。書川「新疏」之を引く。「記」及び株宏「疏鈔」元照「疏」所引。天台の「義記」四紙に云わく、「衣械は是れ華を盛る器なり。形、函蓋の如にして一足有り。手に擎て供養す³⁴⁷已上」。今云う衣械とは、花篋かかの事ナリ。柄え

一本ニテ先に華の形ち有る筐ナリ。又た、恵琳の「音義」第三十三十九條に曰わく、「械は衣械なり」³⁴⁸「疏鈔」亦大同³⁴⁹じと。衣械トテキルモノ、エリノ事ヲモイエドモ今之を取らず。

●盛衆妙華とは、前の曼陀羅華を盛るなり。

●供養他方とは、住定供仏の願^{第四十二}に云わく、「二び意を発す頃に無量不可思議の諸仏世尊を供養す」^{第三十三}供養諸仏の願も亦た同じ。但し今の経文は自土の供養を略す。

玄一師の云わく、「問う、『両卷の経』下之二紙に、『往詣十方無量世界恭敬供養諸仏世尊』と云う。云何ぞ今の『経』に十方億仏と説くや。答う、彼の『経』は既に菩薩と言う。勝機に據りて説く。此の『経』は下機に約す。故に相違無し³⁵¹記³⁵²の所引」。『唐訳』に云わく、「昼夜六時、常に持ちて無量寿仏を供養す。晨朝の[255]時毎に、此

の天華を持し、一食の頃に於いて、他方無量の世界に飛至する³⁵³」等。今、云わく、彼の土の菩薩、十方無量の諸仏を供養す。是れ福智を修し仏果を圓滿せんが為なり。

●即以食時等とは、言うところは、其れ速かなるなり。「食時」とは、元照の云わく、「謂わく、中前なり」³⁵⁴。戒度の云わく、「三世の諸仏、皆、中前に食して午を過ぎざる故に」^{開持記}。用欽の云わく、「中前と言は、此を二義あり。一には云わく、辰巳の間に当るなり。二には云わく、今、食時飲食と云う、正しく是れ諸仏受食の時なり」³⁵⁶。慈恩の云わく、「巳午の際た」^{取意}。元照、所謂る中前はれなり。問う、西方は、人、勝れ、自ら身光有り。既に日月の暉無し。寧んぞ辰斎の候を弁ぜん。答う、金鐘、自ら振い、玉磬、声を揺かすに、聖衆の雲のごとく来り自然として会に赴くなり³⁵⁸「通書」。今、云う、是れ娑婆の食時を仮りて説くなり。

●食時とは、三種食の中には三昧食なり。法喜食は、仏法食なり。禪悅食は禪定食なり。三昧食は三昧力に依りて百味を示現する等なり。「註記」³⁵⁹

二卷二十九帙。彼の土の人天、若し食を須むるの時は、百味の嘉肴、羅列して前に在り。色を見、香を聞き、身に適悦を受く。自然に飽足す。訖已れば化し去る。若し須むれば復た現す。其の相、「大經」³⁶⁰上卷五十四紙に説くが如し。法喜禪悦の二食は、時を簡はざる故³⁶¹。上³⁶²「西」の意。今、云う、是れ亦た穢土を仮りて説くなり。

●經行とは、靈芝、「寄歸伝」³⁶³を引て云わく、「五天の道俗、多く經行を作す。直ちに來り直ちに去りて、唯、一路に遵う。織の經の如し。故に經行と曰う」。「四分律」³⁶⁴第五十九卷十五紙。今、本文に據る。に云わく、「經行に五事の益有り。一には好く遠行を堪え、二には能く思惟し、

三には病、少く、四には飲食を消し、五には定を得」。「已上疏」³⁶⁵廿二紙。「三」[726a]「千威儀經」「要覽」下、³⁶⁶十五紙。に曰わく、「經行に五処有り。一には当に閑処に於いてすべし。二には、當に戸前に於いてすべし。自房の戸前。三には當に講堂の前に於いてすべし。四には當に塔下に於いてすべし。五には當に閣下に於いてすべし」。「西域記」第九八紙に曰わく、

「鷲峯精舎の東に長石有り。如來、經行して履む所なり」。「花嚴」行願品第九二紙十紙十二紙に曰わく、「善財、妙見比丘を尋訪す。忽然として一林の中に在りて經行往復するを觀見す」。戒度の云わく、「方誌」に云わく、

《仏の經行の石基、長さ五十歩、高さ七尺。足の履む所、皆、蓮花の文あり》。又た、義淨の云わく、「鷲山覺樹の下、鹿苑王城の内、及び余の聖跡、皆、仏の經行の基有り。濶さ二肘可かり、長さ十四五肘、高さ二肘余り。磚を累ねて慈恩の「解」に云わく、「西域、地温にして、磚を累ねて道とす」。「要覽」下十七紙所引。現行本、之を出す。之を作る。上に石を以ちて蓮華の開くる勢を作る。高さ二寸、濶さ一尺。計るに十四五有り。聖の足跡なることを表すなり。祇洹寺に經行院有るが如き是なり「圓持記」³⁶⁷。今云わ

く、經行トハ、經ノ如クニ行クト云ウ事ナリ。或いは五処³⁶⁸如上、亦たは廊下、亦たは水タ、キノ石上の様ナル処を經行スル。今時法事の行道も、之を表するなり。上來、「晝夜六時常以清旦即以食時飲食」及び「經行」、皆な是れ娑婆の模様なり。且く穢土の事を仮りて淨土

の相を顕すなり。

復次とは、「記」に云わく、「問う、何ぞ当文に局りて此の言を置くや。答う、只、是れ言の便にして更に別の由無し。故に『称讚經』の中には段段に皆、又の言を置く」已上。今、云う、当『Sō』段に局りて復次の二字有るに就きて、鑿ナル説モアレドモ皆、依用に足らず。只、是れ自然にして更に其の意有るに非ず。只マダト云うことなり。

●常有とは、皆、是れ阿弥陀仏の所変にして、常恒に有るが故に「常有」と云う。

●種種とは、其の類一に非ず。故に「種種」と云う。

●奇妙とは、奇異殊妙なり。株宏の云わく、「形ち衆鳥に殊なるを奇と名づく、音、能く説法するを妙と名づく『疏抄』」。今、云う、穢土の衆鳥に類せず、言思に及ばざる所なり。故に奇妙と云う大佑（夏解）の意。

●雑色之鳥とは、慈恩云わく、「毛色の異なり」。

●白鶴等とは、多種の中に一二を挙ぐなり株宏（株宏）。大佑の

云わく、「如来は世に順じて説き、訳人は類を取りて翻（翻）ず」（夏解）七、十五紙。今、云う、是れ且く六鳥を挙ぐ。実には無量なり。次下に「是諸衆鳥」と云う。即ち此の謂なり。

●白鶴とは、玄一の「記」に云わく、「鶴は好屋切。脚の長を鶴とし、脚の短を鶴とす」已上。今、云う、鶴は鶴の類なり。一本、鶴に作る。

●孔雀とは、『異物志』に云わく、「南方に孔雀有り。大き鶏の如し。尾、身よりも長し。手をもちて拍（拍）つ則是舞う」已上。『文選の註』に云わく、「孔雀は尾の長きこと六七尺、緑（みどり）り色にして華彩有り」已上。

●鸚鵡とは、雪川の『新疏』に云わく、「鸚鵡、舌は小児の舌に似て能く言う。五色の者有り。亦た純白なる有り」。郭知玄が云わく、「鸚鵡、能く言う。三色の異有り。丹と紫、翠なる毛羽あり」已上。

●舍利とは、『名義集』二、四十八紙に云わく、「此には春鶯と云う。黄鸝なり。『詩』に曰わく、《幽谷より出で、喬木に遷る》（鶯）。又た、鶯鶯と翻（翻）す」已上。光の「記」に云

わく、「百舌鳥と翻す」已上。「畢嚴鈔」に云わく、「鶯鷺と云う。大

乗法師云わく、是れ百舌鳥なり。亦た春鶯と云ふ」(已上)。株宏「疏鈔」二二之上、

廿一紙頭に之を引く。「[275d] 慈恩の云わく、「幼にして且つ俊

なり。俊にして又た、靈なり。斯の頃、万里に飛騰す。

増妙にして千般の音韻あり」通貫。

●迦陵頻伽とは、慈恩の云わく、「此には妙音鳥と云う。

音声美妙にして、身体、常に殊なり。之を聞く者、耳

を側て、心を傾る。之を見る者、神を怡しめ、思を悦

ばしむ」通貫。靈芝の云わく、「此には妙声と翻す」義疏。

肇公の云わく、「此の鳥、未だ殻を出でずと雖も、其の

音、已に衆鳥に勝る。何に況や、殻を出るをや」已上。「天

論」二十八に曰わく、「此陵頻伽鳥、殻中に在りて未だ出でず、声を発す、微妙な

ること余鳥に勝るが如し」(已上)。

●共命とは、梵語には耆婆耆婆迦と云う。元照云わく、

「両首一身、報同、識異なり」講異とは、報命一同、識分異なり。識分

各別の故、両頭なり。報命一同の故、形体一身なり。故に「法華」の中

には翻じて「命命鳥」とする是なり「義疏」。戒度の云わく、

「勝天王」には生々と云う。「涅槃」には耆婆耆婆と云

う、皆、此の鳥なり」聞持記。玄一の云わく、「二頭一

身なり。即ち二の有情なり。若し一つ死すれば即ち二、

俱に死す。故に共命と云う」已上。此の鳥、迦連調達の宿因なり。「維

摩藏經」及び「弘木行經」に出す。具さには「名義集」二卷四十八紙、株宏「疏鈔」

三之三卷、十紙頭、大佑「略解」上、十五紙頭の如し。

●之鳥とは、此の二字、上の六鳥に亘して見るべし。

已上の六鳥、四は震旦に通じ、二は西乾に局る。既に

此の土に在りて、尚、珍奇と称す。若し彼の土に在る

をば、形体色音、転た比倫を絶す。今は復た其の名を

同ずるを取る。実は則ち異体なり「疏鈔」取意。

●和雅とは、慈恩の云わく、「和は即ち柔和、雅は妙音

の韻き、音韻柔和にして言詞雅妙なり」通貫。元照の云

わく、「和雅とは、色音、人に感ぜしむるを謂う」義疏。

株宏の云わく、「和は暴不和の義と対す。鴟鴞等の如し。

是を暴音と名づく。雅正なり、順なりは俗と対す。鴛鴦等

の如し。是を俗音と名づく。優和の行なり、遊なり。柔安なり、

順なり、平中にして、[276b] 龜物の不精なり、醜惡なり、有ること無

し。能く聴者をして躁心自ら釈かしむ。是を和音と名

づく。正大謹慎なり、嚴敬なり、邪靡有ること無し。能く聴く者をして欲心を自平ならしむ。是を雅音と名づく」¹¹¹「疏鈔。今、云う、所詮和雅とは、呂律調子、相いト、ノウル和雅と云う。雅は正なり。ナマリノ无きを云うなり。夫れ俗音呂律を本とし、五音を正とす。十二律呂に過ぐるること無し。而れども彼土の衆鳥の和雅の音に及ばず。故に俗音と云うなり。

●演暢とは、株宏の云わく、「此の土の諸鳥には、唯、鸚鵡のみ解して人言を作す。彼の国は、則ち昼夜、音を出して且つ和し、且つ雅にして、為めに能く一切道品を演暢す」¹¹²「疏鈔」。

●如是等法とは、今、三十七品の中に四念処四正勤及び四如意足を闕く。故に「等法」と云う。「唐訳」に曰わく、「妙法を演暢す。所謂る甚深念住¹¹³四念住、四念処と名づく正断四正断亦た四正勤と名づく神足¹¹⁴四神足、亦た四如意足と名づく根¹¹⁵五根力¹¹⁶五力覺支七覺支等八正道無量の妙法なり」と已上。是に知りぬ、此の「経」の「是の如き等」の中に念住、正断、神足の三科を等取することを。況や復た更に無量妙法と言ふ、何ぞ止た三十七の道品のみならんや「記」中、冊紙取意。¹¹⁷

●念仏念法念僧とは、元照の云わく、「仏を念じては仏の恩の重きことを知り、衆生の為の故に菩提道を修す、法を念じては法の功深を知る、法蔵を開示して機に隨いて化を説く、僧を念じては僧の徳大なることを知る、歴劫修行して上求下化す、云云。戒度の「記」に、意の云わく、疏に三義有り、初は化相三宝、次は理体三宝、三には一体三宝なり。此れ初は外境、次は修成、三は本具なり。文に住持三宝を欠くことは、彼の土の仏、現に在して説法したまう。未だ滅に入らざる故なり。今、初めの化相を説く、次の二は之を略す。当に知るべし、此の界は心垢にして、常に五欲を思う。彼の方は、心、淨くして専ら三宝を念ず。晨夕の存する所、更に他意無し。兩土の昇沈、茲に於いて見るべし」¹¹⁸已上「義疏」。今、云う、此の中の念仏、慈「[88]」恩の意¹¹⁹「通貫」中、十七紙、心念口念に通ずるなり¹²⁰「記」中、冊紙、「通貫」を引く。

●汝勿謂乃至罪報所生とは、穢土の禽畜、罪業の招く所、極楽浄土、何に縁りて之有らん¹²¹元照「義疏」。「業報差別經」九紙に曰わく、「十業有り。能く衆生をして畜生の報を得せしむ。何等か十とす。身口意の中の悪業と、貪瞋痴従り諸の悪業を起すと、七に衆生を毀罵すと、八

に衆生を悩害すと、九に不淨物を施す、十に邪姪を作す。此の十業を以ちて畜生の報を得⁴¹⁶」と已上。今、云う、愚痴を上首として、七支の悪を作して、畜生の報を受くるが故に、罪報所生と云う。是れ罪が報なり。罪に依りて感ずる所なり。

●無三惡趣とは、此れ彼の仏、無三惡趣の願有るが故なり。一本に趣の字、道に作る株宏の「疏鈔」、越溪の「句解」⁴¹⁷。

●尚無三惡道之名とは、「大本」に云わく、「彼の国には、三途苦難の名有ること無し。但、自然快樂の音のみ有り⁴¹⁸」と。問う、既に無三惡道の名も無しと云う。則ち、白鶴孔雀等、独り畜生道の名に非ずや。答う、既に罪報の生ずる所に非ざるときは、則ち一一の名字、皆如来究竟の功德を詮す。所謂の究竟の白鶴、究竟の孔雀等なり。性徳の美称に非ざること無し。豈に更に惡道と名づけんや已上。戒度、云わく、「名は物を召すの功有り。物は名に應ずの実有り。名、既に得回し。実、自ら何ぞ有らん⁴¹⁹」⁴²⁰。今、云う、「尚無」等とは、譏嫌の名も無しと云うの義なり。爾るに穢土は其の体

無しと雖も、尚、譏嫌名有り。譬えば不仁にして慈悲無き者を譏りて乞人と云い、無礼無義にして暴惡無道なるを亦た譏りて畜生と云い、軟弱にして亦た詔曲なる〔28〕者を譏りて女人と云うが如し。又た、眼、明なりと雖も、事を識らざる者を譏りて盲人と云い、耳、聴くと雖も、義を聴きて解せざるを譏りて聾人と云い、舌、語ると雖も、訥口蹇吃する者を、譏りて啞人と云うが如し。是の如き等の類は、根、具足すと雖も、譏嫌の名、有るがごとし⁴²¹。論註上、卅一紙意⁴²²。淨土は然らず。三惡道無く、亦た三惡道の名も無きなり。一本に道の字、趣に作る慈惠⁴²³「通賢」。

●欲令法音宣流变化所作とは、「宝池觀」に云わく、「如意珠王より金色微妙の光明を涌出す。其の光、化して百宝色の鳥とする」⁴²⁴。『仏地論』第七十紙⁴²⁵に準るに、成所作智の交作する所なり。非身相應の故に、依報に属す⁴²⁶。記三卷、卅紙四紙⁴²⁷。鈔十五卷、廿四紙十三紙⁴²⁸。口決抄下、十五紙、具さに⁴²⁹は「大經」上、五十九紙、処の「宣宣」及び「講錄」に之を弁するが如し⁴³⁰。『宣流』とは、宣は、謂わく、宣布。上自より下に徧すること、

猶し王言の如し。流は、謂わく。流通、近く自り速きに及ぶ。猶し逝水の如し。法音をして徧く宣べ徧く流べしめんと欲す。此れ乃ち、神力の変化する所、豈に愚暗を因とし、畜生を感報するの真鳥に同じからんや。然るに变化の義、古より二説を作す。一には、仏の如きは、化人をして種種の法を説かしむ。二には、性に諸法を具す。性に依りて修を起し、果上、自ら能く色心互融し、依正不二にして悉く皆、説法す。此れ則ち鳥音演暢、法爾自然なり。仏に心有りて特に变化を為すには非ず。已上「疏鈔」取意⁴³¹。問う、仏身の説法、以ちて加すべき無し。未審^{いぶか}し、何が故ぞ、化して靈禽と成る。答う、仏菩薩の説は是れ鎮えに聞く所なり。衆生、未だ必ずしも希有の思いを生ぜず。仍りて鳥身を現わす。以ちて彼をして法を演べしむるのみ。例せば、育王、[29a] 仏を信ぜざる時に、鳥音を聞きて、即ち無上道を発すが如し。加之^{しだのみなす}、鳥は是れ有情なれば、猶し言語に應じ、風声水音、都て虚説法す。是に知りぬ、衆生、倍ます難遭の勝想を発し、聞く者、弥いよ殊特の信心を生ず。

变化無量なる、良に以有るなり。問う、化鳥の説法も亦た願に由るか。答う、然なり。何の恠^{やま}あらん。大師の「讚」に云わく、「法藏行因広弘願、設我得仏現希奇、或現鳥身能説法⁴³²」等。問う、若し爾らば、何の願ぞ。答う、推するに、第三十二の願に准ずるか。彼の願は、惣じて依報を誓うが故に、謂わく、依報の中従り出す所の音声、豈に彼の願力に由らざるべけんや。上來「直解」中、四紙の問答なり⁴³³。又た、衆鳥を化作して、法音宣流せしむるに、四悉檀因縁有り。「合讚」所引の如し⁴³⁴。習旭「要解」廿八紙⁴³⁵。

●微風 乃至 出微妙音とは、株宏の云わく、「風に微と云うは、風の美なり。音に微妙と曰うは、音の美なり。微妙は即ち和雅の意なり⁴³⁶」。「疏鈔」。「微風とは細風なり。猝暴風に非ざるなり⁴³⁷」慈恩「通贊」。「大本」上巻、四十八紙に云わく、「微風、徐く動いて諸の枝葉を吹く。無量の妙法音声を演出す。其の音を聞く者は深法忍を得て、不退転に住す⁴³⁸」。又た、五十八紙云わく、「其の風、調和にして寒からず、熱からず、温涼柔軟にして遅からず、疾からず。諸の羅網及び衆の宝樹を吹きては、無量微妙法

音を演発す。其れ聞くこと有る者は、塵勞垢習、自然に起らず」と。大師、上来の衆鳥說法等を讀して云わく、「他方凡聖の類を引かんが為の故に、仏、此の不思議を現す」。

●譬如等とは、慈恩の云わく、「譬は、況なり。如は、似の由し。況するに、「百千種の音楽を同時に〔236〕俱に奏するに似たるなり」『通貫』。『大本』に云わく、「世間の帝王に百千の音楽有り」等と。若し、恒に譬の似くならば、動有りて静無きをや。謂わく、其れ聞かんと欲する者は、輒ち独り之を聞き、其れ欲せざる者は、輒ち、独り聞かず。寂用、心に随いて、動靜、妨げ無し。彼の土の化儀、焉ぞ思議すべけんや。

●皆自然生とは、慈恩の云わく、「慣習、任運なるを、名づけて自然と曰う。因縁無きにあらざるを、自然と名づくるなり」『通貫』。今、云う、彼の音に誘引せられて、自ら三宝を念す。故に「皆自然生」等と云う。

●念仏念法念僧之心とは、「宝池觀」の『疏』〔定善義〕十九紙に曰わく、「仏は是れ衆生無上の大師なり。邪を除き、

正に向かわしむ。法は是れ衆生無上の良薬なり。能く煩惱の毒病を断じて、法身、清淨ならしむ。僧は是れ衆生無上の福田なり」已上。恵心の云わく、「此の『經』は三宝を念ずるを以ちて勝善根とす。故に思念すべし。衆鳥は是れ仏、化音韻は是れ正法、聞者は是れ僧なり。

余文準知せよ」〔略記〕十二紙。

於汝意云何等とは、上来、依報を明かし畢んぬ。自下は正報を明かす。天台の『義記』に云わく、「次に正果を弁す。文に復た二有り。前には化主を明かし、次には徒衆を弁す。化主に又た、二あり。初は光明無量を弁じ、次には壽命無限を述す」已上。四測。靈芝、之に同じ。〔記所引〕。

●汝意云何とは、元照云わく、「其の解否を審す。既に所対無し。故に為めに通釈す」〔義疏〕。株宏の云わく、「已に彼の仏の阿弥陀と号することを知る。未だ其の義を知らず。彼の仏の乃し一經の正主たるを以ちての故に、須く審問すべし」〔疏鈔〕。

●彼仏光明無量等とは、靈芝の曰わく、「阿弥陀、此

には無量と翻ず。一には光明、二には寿命。無量は是

れ〔30a〕通、寿光を別とす。仏光に二有り。一には常

光、二には現起光。今、此は乃ち是れ弥陀の常光なり」

〔義疏 廿五紙。孤山の云わく、「阿の言は無量なり。弥陀の

言は量なり」〕⁴⁵¹ 所引の現本十九紙、「阿弥陀此云無量」、此の七字に作る。⁴⁵²

今、云わく、彼の仏、万徳皆無量なり。中に於いて、今、

且く二種の無量を挙げ。光明は是れ第十二光明無量の

願力に因りて成就する所なり。故に世尊、「威神光明最

尊第一諸仏光明所不能及」⁴⁵³と讚したまうなり。既に本

願所成の光明なり。知りぬ、是れ常光にして現起光に

非ざることを。此の文、即ち、亦た第十二の願成就なり。

『念仏奇特集』^{附録或問}に云わく、「阿弥陀を此に無量寿と

云う。豈に一仏とシテ長寿に非ザルコトアランヤ。然

ルニ弥陀仏ヒトリ無量寿ノ嘉名ヲ得タメルコトハ何

ゾヤ。密宗の意ニ依ルニ、此ノ尊は諸仏の寿体ヲ統攝

シ給エルヲ以テノ故ナリ。其の旨、道範閣梨の『秘密

念仏鈔』の上に在り。又た、高野大師、帰命の二字を

釈して曰わく、「命をば、無量寿仏に名づけ、帰は則ち、

能依の人なり。無量寿は法身常恒不変の徳、是なり」⁴⁵⁴ 天

日経問題と。

●照十方国とは、此れ色心二光、通じて説けり。色光

は惣じて十方を照らし、心光は別して念仏の衆生を撰

す。

●無所障碍とは、無碍光仏の故に、十方界を照らすに

牆壁無碍なり。

●彼仏寿命及其人民等とは、是れ第十三の寿命無量及

び第十五眷属長寿の二願に因りて成就したまう所なり。

阿僧祇とは、此には無数と云う。問う、若し爾らば仏

寿無量の徳を学すべし。〔30b〕何ぞ、人民の寿無量を合

説するや。答う、徒衆の寿無量、亦た仏願の由る故に、

所化の寿無量、併せて仏徳なり。故に合説するなり⁴⁵⁵ 已上

記の意。⁴⁵⁵ 然るに「及其人民」の句、是れ倒語を用う⁴⁵⁶ 『疏鈔

三之三卷 廿六紙。 實には則ち、応に寿命の上に在るべきな

り。『唐訳』に云わく、「彼の如来及び諸の有情、寿命

無量無数大劫なるに由る。是の縁に由りて、彼の土の

如来を無量寿と名づけたてまつる已上。仏徳無量の中に、今、二徳を挙げて横豎の益を顕す。無量光とは、横の利物を顕す。遍く十方を照し、衆生を摂したまう故に。無量寿とは、豎の利物を顕す。無量劫を経て、衆生を利したまう故に。二利、常に円なり。故に此の名を得たまう。

●成仏已来於今十劫とは、『記』に云わく、「此の間十劫なり。九品の日時の如し」已上。『稱讚經』には「十大劫」と云う。知りぬ。是れ大劫なることを。問う、此の段の中に成仏の遠近を説く。何んの由有らんや。答う、海東云わく、「文の中に、『成仏已来於今十劫』とは、疑情を遣らんが為なり。人有りて疑いて言わん。寿無量なり雖も、要らず始終有らん。未だ知らず、今は、始とやせん、末とやせん。解して言わく、今、既に過ぐる所、唯、十劫を経る。当に知るべし、後、無量劫に住す」已上。『記』の問答なり。45 問う、若し爾らば、十劫正覺は是れ実成とやせん、將た迹仏なりや。答う、『大本』亦た「十劫」と説く。然るに『大本』に「値仏発心願

行成仏」を説く。明かに知りぬ、十劫、是れ実成なり。但し『法華』『楞嚴』等に久遠成仏の相を説き、又た、有る師、法蔵の一因及び多種の因を挙げ、諸經、異説、須く和会すべからず。然れども、試みに之を議せば、仏は四不可説に於いて四悉檀を用いて縁に赴く。是を以ちて「31」諸説各おの機縁に投するや、利益有り。然も、特り今、『經』には諸仏証明す。他の異説を執して、何んぞ今説を疑わん已上、『合讚』解、亦た、次に諸經の相違、若し、強いて是非するときは則ち不淨說法に墮するの義を委しく釈せり。45 又た、一義有り。次下に之を弁ぜん。凡そ今『經』の十劫成仏に就きて、異流、当流に四種の十劫を存す。常演の十劫、一期赴機の十劫、延促劫智の十劫、但の十劫なり。一に常演の十劫とは、是れ三世常住の十劫なり。過現未来に仏の出世有れば、皆、同じく十劫と説きたまう。過去の仏も「於今十劫」と説く。現在未来も亦た然なり。言うところは、十は満數を取りて即ち其の多を顕すなり。二には一期赴機の十劫とは、仏辺には分量無けれども、赴機の為に、十劫と説くなり。言うところは

は、十劫と説くを合点する衆生には十劫と説き、無量と説きて合点する衆生には無量と説く。是れ一機一縁の為に説く。即ち赴機なり。三には延促劫智の十劫とは、仏果自在の故に短を延べて永劫と説き、長を促して十劫と説くなり。『妙玄』の七に云く、「延促劫智有り。能く七日を延べて無量劫とす」⁴⁴。既に是れ延促は仏智の徳なるが故に、弥陀の成道、無量劫なりと雖も、今、促して十劫と説くなり。四には但の十劫とは、是れ九劫にも非ず、十一劫にも非ず。局りて実に十劫と習うなり。然るに常演の十劫は名越の義、赴機の十劫は蓮花堂⁴⁵望西樓亦た蓮花堂と云う。一義、俱に存するは藤田流なり。二義、俱に非するは、是れ、当流なり。今、当流白旗の相伝は、但の十劫と習うなり。然る所以は、凡夫の情識を遣らんが為に、但の十劫と説く。例えば彼の無方域の上に方域を立てて西[31]方と説くが如し。若し、凡夫に対して久遠劫と説かは、バツトシテ情識に落ちず。心に落着無し。故に但の十劫と説く。是れ過去の仏に非ざることを顕すなり。然れば則ち今の十劫

は、実の十劫とす。況や三経の説、皆、実修実証の意旨を宣ぶ。中に就きて今『経』は証誠の説有り。若し方便赴機等の説を為さば、豈に証誠有らんや。今、証誠の経に「十劫」と説けり。当に知るべし、実の十劫にして赴機常演等の説に非ざることを。又た、十劫と知りて、仰いで信する許りなり。其を但の十劫と云う。是れ当流の相伝なり。強いて穿鑿を為すべからず。此の義、亦た良采の『見聞』⁴⁶に合す。異流と雖も其の義を推すべからず。扱、上乗の四義は、学者の自情。「経」に十劫と説くこと、実に其の所以を知らず。弥陀の教法、或いは十萬億と言ひ、或いは十劫と説き、或いは十念と誓う。密家には弥陀の大呪を十甘露の陀羅尼と称す。未だ仏意の深奥を知らず。何ぞ凡慮をもちて之を測らん。唯、仰信するのみ。抑そも三経の所説は唯、指方立相、信願の宗致なるが故に、法蔵、実修実証成仏已来、於今十劫なり。土を指さば、西方過十萬億。是を以ちて宗家は三不遠を以ちて「去此不遠」⁴⁷を云す。未だ曾て唯心浄土の理を談せず。今、十劫成仏を解するに、

亦た然なり。既に法藏、世自在王仏の所にして発心修行して、六八願を發し、成仏の授記を蒙り、永劫修行して覺を成じ已りて衆生を度すること、十劫なり。經文、既に因果始終を説く。何ぞ其れ迹仏ならん。況や、宗家、処処に実成の旨を釈して、「玄義分」には「今既成仏即是酬因之身」と釈し、「[324]『禮讚』には「彼仏今現在世成仏」等と云う。今の『讚』には、「正坐已來經十劫」と云う。是れ等の諸釈、皆、是れ実成。一処として迹仏と釈せず。豈に本地久成の義を成ぜんや。然るに異流の如くんば、他經の本地久成の説を以ちて、赴機常演等の義を成じて、「於今十劫」の説を壊す。本地久成は『法華』の中に出ず。今の所談に非ず。若し仏意に約せば、今に適めたるに非ざるなり（註の意）。天台『文句』九之一（紙）に云わく、「開近顯遠亦諸仏同道」と。當に知るべし、亦た弥陀の久成を妨げざることを。然りと雖も、仏意他力の実体なり。情を以ちて解して赴機常演等とすることを得ず。蓋し是れ淨宗の深旨、当流の正義なり。又た、或が云わく、実成迹仏は古來の二説

なり。但し『首經』の説、同名異体、事相亦た別なり。那んぞ、須く濫同すべき。其の外、何の処にか、更に所據有らん。此に由りて乃ち知りぬ。実成の仏なりと問う、異説、既に聞きつ。結婦、何の説ぞ。答う、俱に是れ伝述なり。故に輒く決し難し。俯して來哲に讓れ。試みに定當を垂れよ。人有り、難じて曰わく、若し『首經』に依らば、弥陀は是れ迹仏なり。迹は則ち方便なり。奈何んぞ、信仰するに足らんや。余、須く弾じて言うべし。此れ良難に非ず。迹中の所作、若し実無くんば、法華開權も亦た虚とや為らん。立難、既に非なり。出義、見つべし。今、謂わく、縦い迹仏なりと雖も、實にして本に違せず。不思議は一なり。斯れ之の謂いか。況や『首經』の説も、定準と為すと雖も、略して之を求むるに、凡そ其に二有り。一には云わく、同名、多きが故に。彼の『經』所說十二の如來、前後の二仏、其の名、偶たま『大經』と相い似たり。然れども、同名、甚だ多し。如何ぞ、名を執して輒すく「[326]同体とせんや。二には云わく、事相別なる故に。彼の『經』には

既に、相継すること一劫と曰う。当に知るべし、古仏

久しく已に滅度す。豈に現在説法の仏に同ぜんや。学者

詳審にせよ。⁴⁶「直經」中、十紙、今、私に云わく、「首經」十二光仏は同名異体

は相伝の御義なり。記主の「口筆抄」に云わく、問う、「首經」に十二光仏を説くは、

是れ前後入滅の仏なり。何ぞ今、一仏の異名ならんや。答う、同名異体のなり仏(已上)。

良宋の云わく、相伝の意は、彼の「首經」の十二光仏をば、別仏とす。思釈すべき

なり。「望西見聞」五卷、十三紙、之を引く。上來「於今十劫」の下、「記」中、冊

四紙、同「私抄」中、冊紙、「望西」五卷、廿一紙、同「見聞」五卷、廿二紙、「直經」

六卷、十七紙、已下、並びに「大經」上四十紙、「凡歷十劫」の処、「講經」併せ見よ。

因に問う、迹は近く、本は遠し。「法華」の如きは、今日を迹と云い、久遠を本と

するなり。今、何ぞ十劫の近きを実とし、恒沙劫の遠きを假説と云わん。答う、時

分長短の相、定準に非ず。仏、機に対して近を遠と説き、短を長と説く等なり。「首

經」と今「經」と、相對する時、「首經」に十二光仏を説く因、明らかなり。今「經」

は直弁なり。然るに直弁は、迹にして、何ぞ因、明実ならん。況や十劫を説く今「經」

には証識有り。久遠と説く「首經」には証識無きをや。已上は良大師の問答なり。⁴⁷

又だ、或るもの云わく、問う、若し強いて赴機の説に非すと為さば、今「經」には

本地久地の義無し。若し爾らば円実の教、選りて權教に同す。如何。答う、所難は

偏に台宗の談に依る。彼の意は、専ら法花に開權、顕実、開迹、顕本を説く。以ち

て規模とす。今「經」は、爾らず。凡そ諸教の來たることは、処別、時別、對機別

利益別の故なり。是の故に、彼の「經」は、釈迦本迹の成道を宣説して在世上機を

利す。此の「經」は、唯、弥陀十劫成道を説きて滅後の下機を度す。斯れ乃ち對機別

利益別の故になり。濫りに異門の論を以ちて異門を救うこと勿れ(已上)。「法華記

私抄」の意。

●無量無辺声聞弟子とは、声聞無数なることは、報身

十八円淨の中には、眷属補翼円淨なり。⁴⁸

●皆阿羅漢とは、彼の土には実の阿羅漢に非ず。是れ、

余方に因順するのみ。問う、中三品に依るに、又だ、

前三果有り。何ぞ皆と云うや。答う、今は、終に従い

て言を為す。「記」問答。問う、彼の土に縁覚有りや、無し

や。若し有りと謂わば、今は只、声聞の弟子のみ有り

と説けり。況や、本願に声聞無数と立て、縁覚を誓わず。

若し、無しと曰わば、二乗即ち是れ一類の小聖、既に

声聞有り、争が縁覚無からん。答う、管見、未だ窺が

わず。何ぞ其れ卒易にせん。但し「莊嚴經」上七紙に曰

わく、「世尊、我れ[33a]菩提を得、正覚を成じ已るを

ば、所有の衆生をして我利に生ぜしむ。声聞縁覚の位

に住すと雖も、百千俱胝那由他の宝刹の内に往きて徧く仏事を作し、悉く皆、阿耨多羅三藐三菩提を得せしむ⁴⁸¹。是に知りぬ。彼に縁覚有ること、明らけし。但し、難に至りては且く声聞を挙げ、以ちて縁覚を撰す。例せば、声聞乗の中に縁覚乗を収むるが⁴⁸²ときのみ⁴⁸³「直解」中⁴⁸⁴に蓮華を生ぜざるが如し。然るに彼の敗種をして浄土に生じ、一乗の種子を生ぜしむること、是れ弥陀如来不共の別徳なり。故に処処に声聞の多なることを讚す。是れ即ち、名のみ有りて実⁴⁸⁵に体有るに非ず。蓋し此れ声聞を誘引せんが為なり。

●諸菩薩衆亦復如是とは、菩薩亦た多し。声聞衆に同じ。此の故に、合して「亦た復如是」と云う。「大經」に曰わく、「目蓮等の如き、百千万億那由他劫に於いて、彼の初会の声聞菩薩を計るに、知る所の数は、猶を一滯の如し。其の知らざる所は、大海の水の如し⁴⁸⁶」。

●舍利弗彼仏国土等とは、問う、上来、但、仏及び聖衆を説く。是れ極楽の名義を顯示するに非ず。何が故ぞ、

結して国土莊嚴と為す。答う、依正の功德、相應にして、互に顕す。「往生論」の依報莊嚴の十七種の中に、主と眷属と大義門との功德有るが如きなり。是れ亦た、互に顕す故なり⁴⁸⁷。「科註」卅七紙の意なり。爾るに此の間は、恵心の「略記」の問起なり。彼には「解を設けて、広く論ず⁴⁸⁸。往きて見よ。

皆是阿鞞跋致とは、自下は菩薩の所得を挙ぐ。阿鞞跋致、亦た阿惟越致と名づく。此には不退転と云う阿の言は、なり。鞞跋致とは、此に退転と云う。「直解」中、十五紙⁴⁸⁹。不退に多⁴⁹⁰〔336〕種有り。今は則ち処不退なり。元曉、迦才、慈恩等の諸師、皆、処不退と云えり。此れ、宗家に同じ。然るに此の処不退は、始終に通ず。若し始に約さば則ち処不退。若し終に約さば則ち位、行、念に通ず。其の人、不退に非ずと雖も、彼の土、不退転の処なるが故に、不退にして、終に仏果に至るなり。処不退の名目は、「西方要決⁴⁹¹」に出す。

●一生補処とは、今、言う所の一生は、最後品無明の一生なり。若し位に約せば、等覺の一生を指す。此れ

必至補処の願成に由る。穢土の如くんば、弥勒、都卒の一生を隔てて仏処を補なう。故に一生補処と云う。爾るに極楽は報土にして報身入滅の義、無し。如何んが一生補処を成ずるや。謂わく、彼の土は弥陀無漏智より変起して、成仏し給う国土なるが故に、実に無量寿なり。今、彼の土の菩薩、補処と言うは、他方随縁の国土に往きて、別に仏国土を成就し、成仏を唱うるなり。補処の義、斯に在るのみ。具さには『略記』の如し。⁴⁸

●其数甚多非是算数乃至阿僧祇劫説とは、問う、恒沙塵数、一言の中に説くべし。何ぞ多劫を経て補処の数を説くや。解して曰わく、『称讚經』補処の文に云わく、「無数量劫、其の功德を讚するに、終に尽すこと能わず」。人数を言わず。然るに今『經』の意に云わく、若し総数に依らば、一言に弁じつべし。今、算法に依るが故に劫数を經るなり⁴⁹。然るにこれ且く非數量の數量を示す。実には則ち設とい劫数を經るとも亦た説くべからざるなり。一本に劫の字無し。此れ即ち

不可説を顕す。「大本」に「十方諸仏の名号及び菩薩比[734]丘の彼の国に生ずる者を説くこと、昼夜一劫すと尚、未だ竟ること能わず」と云うが如し。「唐訳」に云わく、「一切、皆、是れ一生所繫にして、種々微妙の功德を具足せり。其の量、無辺にして称げて数うべからず。仮使い無數量劫を經るとも、其の功德を讚するに、終に尽すこと能わず」⁵⁰。今、上来の意の云わく、無量無辺阿僧祇劫にも其の数を知らずと言う事なり。

●舍利弗衆生聞者とは、上来は既に浄土の莊嚴を讚歎して、衆生をして彼の土を欣慕せしむ。即ち上来の依正二報の莊嚴快樂を聞く者を指す。

●应当発願とは、自下は念仏を以ちて浄土に生ずることとを勧む。故に「应当発願」と云う。発願、別に非ず。次の「願生彼国」、即ち発願なり。然るに行は是れ正因、願は是れ勝縁。願行、相い扶けて正に往果を成ず。若し発願無くんば、行を立つるに由無し。是の故に先づ発願を勧む。大凡、願心は是れ出離の本基、亦た往

生の眼目なり。是の故に、宗家の「讀文」每段、其の始めに重累して「願往生」の言を安置す。亦た此の段に於いて、不願の衆生を誡めて曰わく、「貪に由り、罪を造り、未だ心驚かず。此の人皮に裹める驢骨に狂い、三塗に自ら入らんこと、須く争うべからず。誓願して願に世間の榮を捨てよ」と。大師、婆心、甚だし。読者、心を留めよ已上「含護」。

●所以者何とは、前を踊んで徴起す。

●諸上善人とは、前の声聞、菩薩、一生補処を指すなり。

問う、総じて依正の莊嚴の勝るるを承けて以ちて発願の由致と為すべし。何ぞ聖衆に局るや。答う、此の中、且く衆生の愛樂に隨うが故に、菩薩と俱に会すことを勸む。「玉積經」「普明菩薩會」に云うが如し。「月、初めて出づる時、「已上」衆人愛敬すること満月に踰えたるが如し。是の如く、迦葉、我語を信ずる者、菩薩を愛敬すること、如来に過ぎたり。所以は何ん。諸の菩薩、如来を生ずるに由るが故に」已上。「已上」。或いは、発願の由致、実には依正の莊嚴に通ずべし。今の文、且く前

の所説を指すのみ。然れば則ち、依報も亦た含んで發願を勸むべきの道理、必ず然なり。文は隱と雖も、義は必ず須らく有るべきが故に。「唐訳」に曰わく、「皆發願して彼仏土に生ずべし。所以は何ん。若し彼の土に生ずれば、是の如きの無量功德衆の莊嚴する所の諸の大士と同一に集会することを得。無量功德衆の莊嚴する所の清淨仏土、大乘の法樂を受用して、常に退轉無く、無量の行願、念念に増進して速かに無上正等菩提を証する故に。」已上。扱、此の一段は、發願を勸むる安心なるが故に。願生彼国と云うは、即ち横の三心なり。爾るに此の文は、唯願得生の模様に見ユル故に、迦才師「淨土論」中、五紙十二紙は、此の文及び、下の三世發願の文を謬りて別時意とするなり。此の義、全く然らず。今の文は、先づ發願を勧め、次に行を説きて勸む。願行具足して、正に往生を得る次第なり。謬りて唯發願を勸むと言うべからず。

●不可以少善根等とは、此れ念仏を説かんが為に、預め雜善を簡したまうなり。老師の弁に云わく、少善根とは往生行の中に

雜行を指して少善根と云う。聖道家の万行を指すに非ず。聖道は此十得脱の故に、「不可以少善根」とは説くべからず。爾れば淨土往生の中の万行を指して少善根と云う

なり。『讚』に曰わく、「極榮無為涅槃界、隨縁の雜善恐

くは生じ難し。故に如来、要法を選んで教えて弥陀を念ぜしむるに専らにして復また専らならしむ」。

靈芝（義疏）廿九紙曰わく、「如来、持名の功徳を明かさんと欲して、

先づ余善を貶して少〔355〕善根とす。所謂る、布施、持戒、立寺、造像、礼誦、坐禪、懺念、苦行、一切の福

業、若し正信回向願求無くんば、皆、少善とす。往生の因に非ず。若し此の『經』に依りて名号を執持すれば、決定して往生す。即ち知りぬ、称名は是れ多善根

福なり」。

記主の云わく『記』下、五紙、「靈芝の所解、今家に似類せり」。

廿九紙云わく、「余善は正信、立し難くして、多分不生なり。故に非因と云う。全く不生には非ざるなり。念仏は正

信、立し易し。決定往生す。故に多善と云う」。

今、云う、問う、『双卷』及び『觀經』の上六品に、皆、万行を説

き、同く、来迎に預かる。今、何ぞ余行不生と云うや。

答う、両『經』は随他の前に且く余行を説くと雖も、

二仏の随自意、唯、念仏に在り。故に第十八願の中に、余行を選捨して、念仏の二法を取り、立てて本願とす。

『觀經』の中には、唯、念仏の二法を付属したまう。蓋し是れ劣機に望むるに、余行は修し難く、能持の安心も亦た堪えざるが故に、動ずれば則ち中絶して、淨土

の樂を取り難し。是を以ちて『壽』『觀』兩經には、堪能の機の為に之を説き、今『經』は不堪の機をして余

善を行ぜざらしめんが為に、嫌いて不生と云う。故に積家、旨を得て「恐難生」と言えり。全く不生と謂う

には非ず。經文の「不可」の二字、即ち難の字の意なり。是れ則ち大聖の善巧、各おの物機に逗す。又た、『礼

讚』に雜行に十三の失を積せり。此等の義を以ちて助正兼行の人ナドハ振り捨てて、一向専修ノ身ニナレト

勧め給う事なり。雜は行体、本自り難行ナレバ安心も亦た相續せざる者なり。況や亦た命終に至る者、俄に

豈に〔356〕持戒、誦經等を修すことを得ん。念仏は然らず。是の故に立てて本願と為したまうなり。今は廢

立の義門を以ちて、余行を少善根とす。若し堪能の機有りて、修して往生を得る者は亦た妨げざるなり。問う、若し爾らば余行は実には少善根と為らざるや。答う、然らず。余行は各有一能にして、実に少善根なり。

謂わく、禪定は散乱を止め、布施は貪を治する等なり。称名念仏は阿弥陀仏、因地に万行を修し得て、果位に万徳を得、其の万徳のカタマリヲ名づけて阿弥陀とす。

功徳の聚者なり。況や無漏の法は、名体不離なるが故に、名号の一法、無量無辺の功徳を一教に聚め、之を持す。譬えば屋舎の名字の中には棟梁椽柱等を撰するが如し。

故に余行を少善根と名づけ、念仏を多善根とす。是を以ちて今『経』には歎じて不可思議功徳と云う。『大経』には「無上功徳」と説くなり上来、『漢難抄』五卷、廿九紙以下の釈意なり。又た、少善根に就きて諸師、異解、多端なり。之を異す。具さには「記下二紙已下、之を載す。」⁵⁰⁷

善男子善女人とは、是れ戒善処中の二善に広く通ずと雖も先は処中の善人を指すなり。戒善とは、受戒の人

なり。処中の善とは、受戒せずと雖も七支の悪を制する人なり。今、戒を持たずと雖も本願名号を信ずるに依りて、自ら防非止惡して善人と成る。此を処中の善人と云う。もとより戒善は勝れ、処中の善は劣なり。然るに本願は、広く有戒無戒善人悪人に通ず。之に依りて宗家「観念門」の廿七紙証生増上縁に今の文を引いて「一切造惡の凡夫」と言えり。元祖大師も「漢語」三

卷十紙「此の文、善男善女と曰うと雖も意、悪人を兼ね」と言えり。是の故に今処中の善を取る。「36」況んや戒善人をや。扱、本願は悪人の俣にて往生すと云うは甚だ謬りなり。悪人の俣、惡を改めずして往生を得と云うには非ず。縦い、悪人なれども一度び本願に歸して已後、所修の念仏、常に懈怠せず、随分に惡を止めんと、此の思いに住すと雖も、随いて犯れば随いて懺す。恒に是れ善人なり。是を以ちて『経』に「善男善女」と説きたまうなり。爾るに世人多く謬りて、浄土教の意は、悪人の俣、惡を改ためず、直ちに往生を得と云う。若し悪人の俣ならば、仏、何ぞ善男善女と讚歎したまわ

んや。但し元祖大師「和語灯」第五卷四十八紙（御伝）第廿一卷四紙（508）、「善人は善人ナガラ悪人ハ悪人ナガラ往生ス」ト（の）言うは聖道門の若くんば心機を改むると雖も、浄土門は心機を改めざる故に爾か云えり。兎角、悪人の俣往生スルト云ウコトニハ非ズ。悪人生スレバトテ悪ヲ働カシテ生スルニハ非ズ。悪ヲ其の俣置テ其ノ悪ヲ断ぜずして生ズルヲ、悪人ハ悪人ナガラ生スト云ウことなり。故ニ「不断煩惱涅槃分」と云う。是、宗門ノ人、多く誤ルことなり。尤モ料簡スベキコトナリ。元祖大師云わく、「経」に曰わく、「若有善男子善女人乃至一心不乱」とは、此れ即ち専修正行念仏三昧の文なり。此の文の中に四意有り。一に《若有善男子善女人》とは、是れ乃ち念仏の行者を指すなり。此の文、善男善女と曰うと雖も、意、悪人を兼ね。是の故に善導、此の文を釈して云わく、《若しは仏在世、若しは仏滅後、一切造悪の凡夫、但、能く廻心して阿弥陀仏を念じて「Sōjō」浄土に生ぜん」と願すれば、即ち往生することを得（す）と。二に《執持名号》とは、此れ正修念仏なり。三に《若一日乃至七日》とは、

是れ念仏三昧を修する時節の延促なり。四に《一心不乱》とは、念仏を修する時、心散乱せず至誠信心に専ら仏名を念ず。是れ即ち往生の修因なり（已上）。『漢語灯』三十紙。『観経』下品上生の悪人を、仏、讚じて善男子と云う。是れ本と悪人ナレドモ回心念仏する故に即ち悪障を滅す。是の故に讚じて善と云う。廻心念仏の者は全く悪人には非ず。学者宜しく思摂須べし（記）下、八紙（左見よ）。『和語灯』第五四十八紙（510）に云わく、「本願ノ念仏ニハ独りタチセサセテ助ヲサ、又なり。助サス程ノ人ハ極楽ノ辺地に生ル。助ト申スハ、智慧ヲモ助ニサシ、持戒ヲモ助ニサシ、道心ヲモ助ニサシ、慈悲ヲモ助ニサスなり。善人ハ善人ナガラ念仏シ、悪人ハ悪人ナガラ念仏シテ、タ、生レツキノマ、ニテ念仏スル人ヲ、念仏ニ助サ、ヌトハ申スなり。サリナガラモ悪ヲアラタメテ善人トナリテ念仏セン人ハ、仏ノ御意ニカナウベシ。カナフ又モノユエニ、トアランカクアラント思ヒテ、決定ノ心ヲコラス人ハ往生不定ノ人ナルベシ（御伝）第廿一卷（511）にも出でたり。『念仏問答集』にも出ず（512）。同『和語灯』第四卅四紙

に云わく「禪勝房に示す御詞」なり。⁵¹³

「念仏申ス機ハ生レ付ノ假ニテ申スなり。サキノ『37a』世ノ業ニヨリテ今生ノ身ヲバウケタル事ナレバ、今世ニテハ、エナヲアラタメヌ事なり。タトエバ女ノ人男子ニナラバヤト思ヘドモ、今生ノウチニハ男子トナラザルガゴトシ。智者ハ智者ニテ申シ、愚者ハ愚者ニテ申シ、慈悲者ハ慈悲アリテ申シ、慳貪者ハ慳貪ナガラ申ス。一切ノ人、皆カクノゴトシ。サレバコソ阿弥陀ホトケハ十方衆生トテノ広ク願ヲバ発シテマシマセシ。』⁵¹⁴『歸命本願鈔』上に云わく、「人コトニ女ハアマニモ成リ男ハ法師ニモナリテ、在家ノ塵ニモ汚サレヌ妄念ノ濁ヲモ澄シテゾ仏ノ御意ニハ契ハンズルト思ヘル程ニ、今ノ我身ハ本願ノヨソナル物ニナリヌ。斯テハアタラ念仏モ徒ラ物トナル心地ニテ、仏モウトウト覺ユレバト云云。』⁵¹⁵」。

●聞説阿弥陀仏とは、今「聞」と言うど雖も義、見に通ずべし。慈恩の云うに「善友の所に於いて此の『阿弥陀経』の中往生の事を聞き、或いは自ら尋覓して仏の名号を執持す」と『通賢』⁵¹⁶。今は念仏往生等の事の所説

を聞くなり。已に説を聞くと言うを知りぬ。是れ今迄は聞かざるなり。今聞きて念仏に帰する所の善人ナレバ此れ処中の善人なり。

●執持とは、記主の「記 下九紙云わく、「称名なり老師の云わく、「安心の手を以ちて名号の行を執り持つなり」」。『礼讃』卅七紙に、今『37b』の文を引いて、「一心に仏を称して乱れず」と云うを以ちての故に。孤山の『疏』廿紙云わく、「執は謂わく執受。持は謂わく任持なり。信力を以ちての故に執受して心に在り。念力を以ちての故に任持を忘れず」と。今云わく、執持名号とは所詮相続して念仏スルヲ云うなり。

●若一日等とは、是れ即ち多善根を顕すなり。問う。一日七日は臨終の念仏とやせん。尋常の別行とやせん。答う。尋常の別行なり。『讚』に云わく、「七日七夜、心無間に長時の起行も『決疑鈔』五卷卅六紙に云わく、「是れ七日の行に因りて長時の起行を勵む。謂わく、尽形の行、念念に倍増して退屈無し」と、云云。倍々皆然なり」。⁵¹⁷既に長時に対して七日と云う。知りぬ、是れ別行なることを尋常の別時。問う、『観念門』廿五紙に

云わく、「上百年を尽し、下七日一日十声二声一声等に至る」と。既に一形に対して下至七日等と言う。是れ臨終七日の行を判ずるに似たり。答う、爾らず。彼の文に言う所の七日等とは、亦た是れ尋常の別行なり。但し百年一声等と言うは、別行を積するに因りて広く長時短時の念仏を解するなり。或いは『弥陀経』の七日念仏は是れ尋常の別行なりと雖も、意、亦た臨終に通ずる故に『観念門』には其の義を積するのみ上來 法疑 鈔 五卷卅三紙。凡そ念仏を修する時節の長短有り。上は一形を尽し下は七日或いは一日乃至臨終迄を云うナリ一日七日とは、老師弁じて云わく、「此ノ『経』ニハ少ヨリ多ニ至リ、『大経』ハ乃至大念『観経』ハ平生ノ多ヨリ臨終ノ少ニ至リテ説きたまうなり。時節モ長ヨリ短ニ至ル。『阿弥陀経』ハ短ヨリ長ニ往ク次第ナリ。此の『経』ニ一聞説阿弥陀仏ト説キテ臨終ニ此ノ名号ヲ聞キテ一日中シテ死スル人モ有リ。或ハ命ガ延ビテ七日ニイタルコトモ有リ。又ハ、一日七日上説クガ故ニ別時念仏ナリト云ウコトモ有リ。爾レドモ経文ノ面テハ臨終ナリ。又ハ、一日ノ中ニモ段々アリ。十二時ヲ一日ト云ウ、其ノ一日ノ中ニモ或ハ千返万返十声一声モ有るべきなり。一声ハ少しと雖も多善根ニシテ生ズルコト、疑うべからず」と、云云。今、〔738〕短

を挙げて長を顕す。是の故に今『経』の一日七日を強いて別行と尋常別行定め難し。然るに経文の一面は臨終に近き者に約して「若一日」等と云う。もとより三經の念仏は平生に通ず。別行と臨終とに若し一往配当せば、『大経』に「雖一世勤苦」と云う。故に平生なり。『観経』は臨終の念仏なり。此の『経』は別時なる故に、宗家も「七日七夜心無間長时起行倍皆然」と云う。既に長時に対して「七日」と云う。故に知りぬ、別行な故に別行を約して見れば別行の文と成る、臨終に約して見れば臨終の文と成るなり。経文の「若」の字の意、若し臨終に約して之を言わば、一日にして死する者有り。二日三日乃至七日にして死する者有り。今、臨終の短を顕わして「若一日」等と云う。若し別行に約して之を言わば、人の機根に隨いて別行を修する者の長短不定なるが故に「若」と云う。元祖大師の『御伝』第廿四巻初紙言わく、「此の『経』に一日七日ト云ヘルヲタダ一日七日に限ルト意得ルハ僻事ひがことなり。善導和尚ノ『観経

ノ疏』ニ上品上生ノ一日七日を積し給うに、《具此功德従り、以下、正しく修行の時節延促を明す。上に一形を尽し、下一日一時一念等に至る。或いは一念十念従り、一時一日二形に至る。大意は、一たび発心して已後誓いて此生を畢るまで退転有ること無し。唯、浄土を以ちて期とす》と判ジ給へり。此の積ヲモテ准知スルニ、『阿弥陀經』ノ一日七日、又此の如く意得べきなり此の御釈の意、尤も甘心スベシ」。⁵³⁶『386』扱、別時の行儀、具さに『觀念門』に存り。凡そ、別時念仏は決定の業を得るの善根ナレバ、其の功德広大なり。縦い平生念仏相続の行者も時より時は之を勤むべし。譬えは、火を鑽もむに一と息、嚴密しく之を鑽む時は則ち熾に火を出るが如し。行者も折り折り、之を修すれば信心を激発する。茲に因りて、或いは冥に聖境を拝し、或いは現に異香を聞く。此等の利益現証無きに非ず。彼の道生法師漢書抄之を引く。⁵³⁷如きは、七日睡臥せず一百万称成弁して聖衆期を示すに因るに、實に是れ業成の現驗なり。問う、若し爾らば七日勤修の後、悪を作るも、亦た往生を得るや。答う、

七日勤修の後、設い悪を造ると雖も、此の行法は決定業なるが故に是の人終る時心顛倒せず。懺悔滅罪して必ず往生を得るなり。或いは七日の後悪縁に遇わざれば、是れ大善威徳力を以ちての故に諸仏に護念せらるるが故に已上『福林要記』の取意。⁵³⁸顧うに夫れ自ら決定業の証を得るに非ずんば、焉ぞ能く此の積を為さんや。然るに別行を修する人、今時甚だ少なり。冀くは有信の人、必ず須く此の文を奉行して決定業を成すべし。然れば則ち、今『經』の面は臨終に近き者の別行を明かす。此れ臨終の來迎便有るが故なり。是を以ちて感師『群疑論』第五卷は、『阿弥陀經』は日を経て死する人に対して能く念仏して亦た浄土に生ず539と釈したまう。此れ臨終なりと釈す。元祖大師も『漢語行』第三卷十紙「文は、但、一日七日を卒ぐと雖も、意は一生乃至十声一声等を兼ね」⁵⁴⁰と言えり。知りぬ、是れ亦た臨終の念仏にも通ずることとを。或いは今一日七日と云うべし。平生を言わざるは、意、念仏の功高きことを顯すのみ。

●一心不乱とは、『392』凡そ一心に就きて理事、定散、

起行、安心の一心有り〔決疑鈔〕二卷四紙⁵³¹「散記」一卷卅七紙⁵³²。聖

道に理事の一心を立てるに諸師は理の一心を存ず。此の

義取るべからず。今は事の一心なり。事の一心の中に定

散の異有り。諸師は定の一心と云う。此の義亦た取るべ

からず。各おの経の意に契わず。今一心の「讚」の一心、心行

に通ず如し。今の「記」下十四紙⁵³³言、心行に通ず。中に於いて起

行の一心とは、欲界散の一心なり。只、散の中に乱を止

る等持の等持は定に七名有り。中の第二なり。等持は定散に通じて但、法境に

専する義なり。今此に言う所は散を通じて辺を取る。丁因記「上紙」四「中卅四

紙」⁵³⁴一分なり。当文の「讚」に十三紙云わく、「七日七夜心

無間」と。又た下の「讚」に十九紙云わく、「持心不散業

還成」と。玄忠「証」上五紙云わく、「心心相統して他想間

雜すること無し」と。元祖「漢語灯」第三卷十紙云わく、「念仏

の時心散乱せず。至誠に信を至し専ら仏名を念ずる」と。

此等の文は起行に約して一心の義を積す記主のおわく、但し、

今の文は、且く起行に約す。今の記の釈なり。問う、凡夫の心、六塵

に馳騁す。何に緣りてか七日七夜一心不乱ならん。答う、

只、是れ入道場の時自心を勧励す。用心なるのみ。全

く余心を雜起せずと言うには非ざるなり。安心の一心

とは、願生の一心即ち是れ横の三心なり。故に元祖の

「決疑鈔」五卷卅五紙⁵⁴⁰云わく、「本願の至心信樂欲生我国、『觀

經』の三心、『小經』の一心、皆三心なり」と。当に知

るべし。一心とは、三心を指すなり。已上の二義は俱

に祖師の義なり。故に知りぬ。一心二義に通ずるなり。

然れば則ち今の一心の言、もとより心行に通ずる故に、

若し平生の時は安心の一心、若し別時の時は起行の一

心なり。問う、今の文、起行の一心なること宗家の讚

文等分明なり。未審し、「330」安心の一心とは是れ何

の理有りや。答う、三心は是れ行者の至要、「寿」「觀

兩經、已に三心を説く。今『經』何ぞ之を説かざらん。

然るに今『經』の中、此の文の外更に三心の取るべき

無し。故に安心に通ず。『觀念門』廿七紙「但、迴心して阿

弥陀仏を念じて浄土に生まれんと願ひ七日一日に至る」⁵⁴¹

等と云う。是れ其の証なり又「330」の「我心」⁵⁴²、此亦た三心を

準知すべし。問う、二種の安心起行一心、同時に現起すべき

や。答う、同時異時、機に隨いて不定なり。問う、二

種の一心、其の体、云何んが分別すべきや。答う、安心の一心は捨信欲の三なり。起行の一心は精進の心所なり。俱起相応すべきこと妨碍無きなり已上の「善は『經抄』四十三卷四十二紙の取意。扱、襄陽石刻の經には、一心不乱の下に「専ら名号を持すれば名を称するを以ちての故に諸罪消滅す。即ち是れ多善根福德の因縁なり」と云う元照の『疏』には「多功德多善根多福德因縁」有り。「多功德多」の四字を割せり。⁵⁴⁵。今世伝本には、此の二十一字を脱すなり。畜多少の義有るのみに非ず。亦た大小勝劣の義有り。『源起』末二十五紙謂わく、「雜善は是れ小善根劣善根なり。念仏は是れ大善根勝善根なり。其の義応に知るべし」と。⁵⁴⁶抑そも彼の石刻の經は乃ち隋書は、梁と云うは陳隋相並ぶ故に相違に非ず。謂わく、十四代の時梁陳隋の三代相い次で幾ならざる故に相い並ぶと云う。具きには「直隸」十卷卅七紙を見よ。⁵⁴⁷ 并に「決疑鈔」五卷卅七紙頭書に引く所「万姓統府」を併せ見よ。⁵⁴⁸ 陳仁稜の書する所、襄陽龍興寺に在り。其の後、李益と云うもの、此の經本を持して錢唐に帰る。疏主元照之を得て、遂に復た石に刊みて靈芝寺の大殿の後に立つ。然るに靈芝寺の石碑は兵火に因りて焚

毀す。悲しき哉。襄陽の石刻は古旧相い伝うのみ。治承年中、小松の内府平重盛、藏經及び彼の石『阿弥陀經』刻の「阿弥陀經」を得んが為に、黄金許多並びに種々の奇物を送りて、之を宋国に求む。義推するに石刻の事、元祖大師、小松殿に對して兼ねて此の事を語るならんや。而るに彼の国、故有りて渡送を聴さざる。内府薨去に覃んで、宋帝其の深志を嘉して追薦の為に之を送る。建久九年の秋。宋使、宗像に著船するの時、大宮司氏国、来由を檢尋するに、使者、之に答うるに、即ち上の事を以ちてす。此の時、平族、尽く亡びて、余り無し。故を以ちて氏国、之を留ることを肯せず。然れども使者、国命の重きに依りて石經を捨置し、即ち夜密かに纜を解きて去る。其の石經、今、筑前宗像郡田島第一の宮の宝物と為て現在するなり。既に此の經本は開祖の引據する所にして、亦た此の「經」の眼目なり。然るに此の石經遙かに年序を歴て、今、本朝に來止す。念仏有縁の国、誰の人か之を拒まん。実に其れ不可思議なる者かな。襄陽石刻等とは、龍舒居士と大智律師とは元

照師の謚号なり。俱に彼の本を引いて以ちて規模とす。元照の疏廿九紙も云わく、「近ごろ襄陽石碑の経本を得たり。文理、冥に符えり。始めて深信を懷けり。即ち是れ多功徳多善根多福徳の因縁なり」と云えり。石碑の経本は、梁陳の人、書す。今、六百余載なり後秦に之を訳す。東晋に流布す。東晋の末徒り南末、百有、梁陳の代に至るまで二百年足らず。梁陳の代徒り、北末の代の元照時に至るまで五百余載なり。『直隸』十卷卅八紙左。但し、少異なり。今、之を改正す。窃かに疑う、今の本は訛脱を相い伝うならんと已上。龍舒の『浄土文』は第一卷廿四紙『選択』所引の如し。51然るに株宏の『疏』に云わく、「有る本には專持名号の二十一字を加う。今用いざる所、文義安らかざるを以ちての『功』故に。仍りて古本に依りて加えず。而も即是多善福の意を以ちて言外に補入す。斯をて允当とす。』同『鈔』に云わく、「文義不安とは、上の文に已に執持名号の四字有り。更に專持名号の一句を著くべからず。上下重複して文義を成さず。旧に此二十一字を伝うるは、是れ襄陽の石刻なり。当に知るべし、是れ前人、経を解するの語なり。襄が本、訛し

て正文に入て、混書して別れざるのみ。文義を善するとは、当に自ら見得すべし已上。疏鈔三之「卷卅四紙53」。今評して云わく、大智律師龍舒居士文義を善くするとは、既に用い来る。之に乗じて語を作す。執持と專持と、差別無きに非ず。專は独なり。純篤なり。謂わく專称にして余を兼ねざるなり。執持は唯だ取るのみ。余を遮する意無し。知りぬ、是れ重複に非ず。況んや言外に余行少善念仏多善の意を含まざらんや。慈恩、肇公は、念仏の少を以ちて少善根と爲し、若し此の本を見れば何ぞ此の解を爲さん。容易に訛て前人の解を加うと言ふべからず。之に就きて難有り。什公訳する所、弟子肇公、何ぞ是の如きの解を作さん。会して云わく、縦使い肇公、脱せざる本を見ても、亦た此の解を作すと有らんか。文は、学者の執見なり。上には少を以ちて少善不生を簡す。下には七日專持を以ちて多善とすと。亦た之を解すべし。故に、漫りに襄本を訛と言ふなかれ。況んや肇師の疏は、什公四哲の肇法師に非ず法華講要 第四卷六紙54。『長西録』に云う、『弥陀経義疏』一

卷僧肇法師と云う已上⁵⁵³。若し是れ晋の僧肇ならば、『梁

の高僧伝』六の如し廿二⁵⁵⁶。按ずるに羅什四哲の僧肇に

非ざるか、謂わく、今の『記』に「[A]引く所の肇公

の『疏』を見るに、既に晋の後に訳する所の経を引く⁵⁵⁷

故に。今其一二を示さん。「文殊師利法王子」の下に新

訳の『称讚浄土経』を引く『梁高僧伝』六卷卅紙云わく、『肇公は晋

の義熙十年に卒す』と。然るに『称讚』は経唐の高宗本儀年中、并師の訳なり。晋

自り二百二十余年を遡る。「汝勿謂此鳥」の下に『正法念経』を

引く此の『経』は義熙十年後、百二十余年を遡る。元魏興和元年、般若流支の訳

なり。故に知りぬ、晋の肇公に非ざること、必せり。今、

推知するに、唐の末、宋の始めの人ならんか。今の『記』

に既に慈恩僧肇靈芝と列す。其意、茲に在るか、但し

未だ其の本を見ず。後賢、焉を詳しくせよ。又た、襄

陽石刻の経本、今、筑前州、宗像田島第一⁵⁵⁸の宮に現に

在る事『宗像軍記』上九紙⁵⁵⁹を見よ。

●現在其前とは、此れは来迎の強縁に依りて諸邪業繫、

能く碍うる者無きなり。念仏は本願の第十八第十九と今『経』の

説相次第と願心して見るべし。符節を合するが如し是れ因、来迎は是れ

縁。因縁相寄りて往生の果を得。何か様に修行ヲナシ

テモ凡夫の所為、実に階い難し。他力増上の強縁、只、

能く力を成ずるなり。元祖の云わく、「問う、此の『経』

の来迎は九品生の中には是れ何れの来迎ぞや。答う、

若し聖衆の多少に依りて其の品位を定めば、則ち上品

上生の相に似たり。此に聖衆の多少を説かずと雖も、『称

讚経』に據るに、「命終に臨む時、無量寿仏、其の無量

の声聞弟子菩薩衆と俱に前後圍繞し来たりて其の前に

住し、慈悲加祐して心をして乱さざらしむ」等と曰う。

已に無量声聞等と曰う。知りぬ、是れ上品上生なり。

又た、此の『経』に、修因の時節を説て若一日乃至七

日と曰う。『観経』に上品上生の修時を明して亦た一日

乃至七日と曰う。『法華』両経全く同じ。明らかに知りぬ。

上品上生の来迎なることをなり。又た、行者の発願理

亦た上上を期すべし。夫れ我等往生の願を建ること己

身の快樂を欲するに非ず。生死の淤泥に処て菩提の願

行を起すは妄心内に発り塵境外に競う。恐くは是れ自

他共に没しなん。何ぞ救摂することを得ん。疾く彼の

刹に到りて無生を証得し神通を具足し大自在を得て十方に变现して仏事を施作せんには如かず。上品往生を期する意茲に在るなり。故に天台發願の文に云う上品金剛台とは、不空の『弥陀儀軌』に云わく、「浄土の上上品に往生せんと欲す」³⁰⁾不空の訳の『無量寿如来修行供養儀軌』に云わく、「教法に依りて正念に修行すれば決定して極樂世界の上品上生に生じて初地を獲得す」³¹⁾と(已上)。此の文、私に之を記す」と。又た、善導『六時礼讚』『観念法門』、皆、上品往生と言う。故に知りぬ、今『経』の意、亦た上品の来迎を明すなり。又た、修時の延促に約して念仏の浅深を明すは、時節既に是れ七日なり。理、即ち七品の念仏有るべし。是は但念仏に就きて品位を分つ意なり。総じて品位を論ぜば、『双卷』に三品有り、『観経』に九品有り、今『経』に七品有り。問う、時節に於いて或いは十日、或いは九十日等の不同有り。何が故ぞ、今、七日に就きて念仏の行を明すや。答う、世出世の法、皆、七日を経て転変成就す。謂わく、世俗には、七世七廟と云う。宝に七宝と云う。薬に七日薬と云う。若し出世に依らば、或いは七仏と

云う。或いは現行七歩、或いは初果の七生、胎藏金剛兩部の灌頂、俱に七日を用い、『方等』法花『両経の行法、亦た七日を用う。七日を用うることは『42』修法成就の期限なり已上『漢語行』第三の十二紙取意『要抄』³²⁾。又大師の言わく、「上古ヨリコノカタオホク下品トイウトモ足りスベシト云いテ上品ヲネガワズ。是レハ悪業ヲモキヲ恐レテ心ヲ上品ニカケザルナリ。若シ、ソレ悪業ニヨラバ惣テ往生スベカラズ。願力ニヨテ生レバ、何ゾ上品ニス、マンコトカタシトセン。ソレ弥陀浄土ヲマウケ給ウコトハ願力ノ成就スル故ナリ。然レバ此ノ念仏ノ衆生、生ルベキ国ナリ。善導和尚、三万已上ハ上品上生ノ業トノたまエリ。数遍ニヨテ上品ニ生ルベシ。又た、三心ニ付テ九品アルベシ、強キ信心ニヨテ上品ニ生ルベシト見エタリ。上品ヲ願フ事は、我が身のタメニハアラズ。彼国ニ生レオワリテ還リテトク衆生ヲ化センガタメナリ。コレアニ仏ノ御意ニカナワザランヤ」^{和語行}

第一卷 十三紙 二十五紙³⁴⁾。

●心不顛倒とは、阿弥陀仏、慈悲加祐の故に、慈光を

蒙りて心顛倒せざるなり。靈芝の云わく、「凡そ人臨終に識神主無し。善惡の業種発現せずと云うことなし。

或いは惡念を起し善種無きが故なり、或いは邪見を起し正信

無きが故に、或いは繫念を生じ恩愛深重の故、或いは猖狂を

発す苦惱逼迫の故に。惡相一に非ず。皆顛倒と名く。前の

誦仏に因りて罪滅し、障除きて、淨業内に熏じ、慈光

外に撰す。苦を脱し樂を得ること一「[29]」刹那の間な

り已上」。戒度の云わく、「古徳の云わく、過現に積集せ

る善惡の業縁、臨終に至る毎に咸く來たりて報を責む。

臨終に惡念増盛すれば則ち衆惡皆現して生を惡道に牽

く。臨終に善念増盛すれば則ち衆善皆成じて生を善道

に牽く。故に無不発現と云う已上」。扱、淨土宗の意は

來迎の上の正念なり。元祖も此の文を引て『語灯録』七

卷四十七紙、三卷四十八紙、四卷廿九紙、『翼贊』廿三卷十五紙中に、來迎

の上の正念と立て給う。常途聖道の所談に、水澄まざ

るは則ち感応の月浮はずと言は、一往、其の道理有

るに似たりと雖も、是れ諸宗の意にして我が宗に契わ

ず。縦使い正念にして而して後ち來迎を拜見すとも、尚、

是れ來迎の上の正念なり。喩えば日出んと欲して而も

東方正に明るるが如し。是れ來迎の前相に由りて、予

じめ心自ら正念と為る。若し爾らざれば何に依りて慈

悲加祐と云わんや。若し正念の上の來迎と解せば、恐

らくは謗仏の謬り有らん。焉ぞ其れ慎まざらんや。

科二に、引証勸信に二。一に來意とは、此の段、元祖

虛科を施設して『法事記私鈔』下十六紙567、諸仏の証誠の來意を

知らしむ。謂わく、「今『經』の所説に於いて信者不信

者有り。若し前の所説の念仏往生の法に於いて信を生

じて疑い無き者は何ぞ証誠を用いん。疑惑不信の者の

為に諸仏証誠有り。然るに疑情一に非ず。小乗の人の

如きは他方の仏土有ることを信ぜず。況や念仏往生の

法をや。又大乘を学する有信の者と雖も、五逆十惡破

戒の往生に於いては信ぜず。設い「[30]」善人と雖も一日

七日一念十念の念仏往生に於いて信ぜず。具縛の凡夫、

少時念仏して豈に往生を得んや。或いは称名の一行の

往生を疑て謂わく種種の勝行を以ちて往生を得べしと。

是の如く疑う故に此の証誠を用う」と(已上)『漢語』第一卷
 十二四紙取意。『要抄』。

●我見是利とは、「見」は知見及び眼見に通ず。肇の云
 謂わく、「我が法眼を以ちて是の勝利を見て汝に勤修往
 生を勧む」⁵⁶⁶ 是れ知見に約す。慈恩の釈、亦た同じ。『稱讚經』
 には「我れ是の如くの利益安樂の大事因縁を觀」と云う。
 『略記』廿六紙一には「自証の知見を以ちて勧む意」と云い、
 「我れ仏眼を以ちて觀じて明に此の勝利を見る」と云う
 是れ、並智見に約す。「是利」とは上の依正二報發願称名往生
 極樂を指すなり已上は「証」の意⁵⁷⁴ 『禮讚義經』下之卷卅八紙、併せ見
 よ。⁵⁷⁵ 鎮西の云わく、「善導一師處處御釈を見るに、往
 生極樂の行に於いて二有り。一には諸行往生、二には
 念仏往生なり。諸行往生ハ本願に非ず。念仏往生は弥
 陀の本願なり。故に弥陀の本願の念仏往生を抜き出し
 て、選択して『阿弥陀經』一卷トハセルなり。故ニ誦
 誦往生持戒往生善解義趣等、之れ有りと雖も、往生の
 為めには別の一經トハセズ。惣じて念仏の外の功德を、
 往生の為めに我見是利と説ケル事、一代藏經の中に之

れ無し。法念御房、阿弥陀の選択に是ヲ取りたまワヌ
 ガ遺恨なり。此の「經」ニハ六方恒沙の諸仏証誠の選
 択と、釈迦如来我見是利の選択となり。六方の選択は
 書き給エリ『西宗要』二卷七十一紙⁵⁷⁶。然れば鎮西は我見是利を
 以ちて「436」釈尊の選択と為したまえり。科註者の云
 わく、「觀仏三昧經」『安樂集』に之を引く及び『寶積經』『蓮宗宝
 鑑』に之を引くに、仏、父王の爲めに教て念仏を勧む⁵⁷⁷。蓋し
 是れ我見是利の故か。『科註』並びに『法事記私鈔』下
 十五紙⁵⁷⁸。

●故説此言とは、即ち上の若有善男子等の説を指して
 此言と云う。是れ上の説を再び説きて勧め給ウナリ。意
 執持名号に在り。若し又た惣じて之を言わば、上来の
 依正二報莊嚴發願称名往生を指すべし。然れども正し
 くは上の執持名号の説を指すなり。

●衆生聞是說者等とは、元祖の云わく、「二に、正しく
 証を引て勧進す、とは此に亦た五有り。一には自証の
 知見を以ちて勧むとは、我は是れ法王、法に於いて自
 在を得たり。浄土の依正、往生の因果に於いて、徹視

了たることは、我れ明らかに其の勝利を見る。是の故に之を説く。汝等、何ぞ之を信ぜざる。若し有信の者は应当に発願すべし漢語灯三卷十四紙581」。

舍利弗如我今者讚歎阿弥陀仏不可思議功德とは、上來は一日七日の称名に依りて往生を得るの利益、仏知見を以ちて我見是利等と勸むと雖も、衆生、尚、疑惑を帯びて之を信ぜず。茲に因りて自下は他仏の証誠を引きて衆生をして疑惑を除かしむ。若し此の法を疑い深信を闕く時、他力の強縁を蒙ること能わざるなり。凡そ弥陀の本願は大乗の是れ法相大乘の意なり。地前の三賢と小乗の世第一已下、皆疑惑を帯する者は之を疑わざると云うこと無し。此れ難信の法なるが故に。若し初地已上初果已上、既に疑惑を断する者は我見アハヒ是利の処に於いて即ち信を生ずべきなり。然れども疑惑有る衆生は尚、疑を生ず。是れ甚だ信じ難きの法なるが故なり。蓋し難信とは聖道の如きは界内を離れて界外無漏の報土に生ることを得るに、先づ声聞の如きは大乘に

転向して、八六四二万十千劫を経て而して初住に入りて初阿僧祇を経て初地に入りて初めて生ずることを得るなり是れ法相に依準す。天台の意は廻心前に八六等を経るなり。「法事記中廿紙十八紙ヨリ581。若し大乘の如きは、十信一万劫を過ぎ、世第一法に真無漏見道を発して初地已上に正しく生ずることを得るなり。若し亦た大乘実教の如きは、初住已上、塵沙無明を断じて正に生を得るなり。然るに今淨土教の意は、一毫未断の凡夫、一日七日の称名に依りて直ちに報土に生ることを得。是の如きの事、聞く者誰か之を信ぜんや。只、方便仮説なりと謂えり。実に一往其の道理有るに似たり。是の如きの難信の法なるが故なり。是れ仏知見を以ちて是の利を見て之を勧進したまうと雖も、衆生、尚、方便仮説と為して之を疑う。此の疑惑を除かしめんが為に故に我見是利の上に重ねて六方の諸仏舌相証誠を成したまうなり。譬えば人有りて市に虎有りと云う如し。此れ誰が信すべき。衆人、之有りと云う、則ち人亦た之を信ずるが若し。今、亦た是の如きなり。故に多仏の証誠を以ちて勧進し給ウ

なり。扱、聖道門の意は自力を以ちて煩惱を伏断して、而して後ち、浄土に往生す。今も、若し其の如く之を勧めば、今時滓穢の衆生は伏断の力無きが故に、曠劫にも不能得脱すること能わず。此の一類の衆生の為に浄土の一門他力の法を開き給う。「Neti」謂わく、自ら修し自ら断ずる力無きを以ちての故に、仏自在者の手に入りて、報土に生ずることを得。彼の仏は因願に依りて自在者と成りたまう。若し自在者に非ざる白りは、何でか能く此の疑惑を帯する衆生をして速かに彼の国に生ずることを得せしめん。既に是れ願に酬う自在者の手に附きて打ち任せて、只、帰依帰投する時、自在の手裏、直ちに煩惱具足の凡夫をして浄土に生ずることを得せしむ。此の如きの道理をもちて、実に疑惑を生ずべからず。若し深心を闕く時は、他力の強縁に執り附くこと能わず。惣じて仏法に入るには信を以ちて本とす。信為能入の故に、若し信を生ぜざる時は、法を受けず。法を受けざる時は、行立たず。行立たざる時は、果を取ること能はず。然るに誰誰も疑惑有るが

故に、諸仏に斯の如く恐敷く御誓言を立シメマス。随分慚愧して疑惑を去るべし。諸仏の醉狂ニテ舌相証誠シ給ウニハアラズ。何トモナラヌ疑惑ノ衆生ナレバナリ。上來道理ヲモテ聖淨二門ノ分別、能意得べき者なり此一段に於いて老師の婆心、尤も甘心すべし、甘心すべし。扱、他仏の証を引きて勸進し給うに、元祖大師、二義の積有り。元祖の科節に証を引きて勸進するに、此に亦た三有り。一には来意は前の如し。二には正しく証を引きて勸進す。此に亦た五有り。一には自証の知見を以ちて勸進す。二には他仏の証を引きて勸進す。三には現当の利益を示して勸進す。四には我れ諸仏の為に讓する所を奉て勸進す。五には惣じて結して勸進す。曰わく、二に他仏の証を引きて勸進すとは五か中の第二の科なり、他界十方の恒沙諸仏の助道勸進を引用するなり。此に二意有り。一には一仏多仏、二には共化不共化なり。一に一仏多仏とは、諺に曰わく、強力も衆力に如かず、と。世尊、Neti已に自証の知見を以ちて勸進す。而れども恐らくは衆生猶を之を信ぜざることを。故に他方諸仏の勸進を引きて物の信を生ぜしむなり。二に共化不共化とは、『唯識論』第十卅紙に曰わく、「諸の有情の類、無始の時より

来た種姓法爾として更に相い繫属す。或いは多一に属し或いは一多に属す。故に所化の生に共不共有り。或いは多、一に属すとは、一には謂わく多衆生一仏に繫属するなり。或いは一、多と属すとは謂わく一衆生、多仏に繫属するなり繫属とは有縁を言うなり。今、此の意に依りて諸仏の証誠を積さば、或いは衆生有り、東方恒沙諸仏の証明を聞くに由りて疑惑を断ずべし。又た或いは二方三方乃至十方も亦た復是の如きなり。此れ共不共の意に依りて引証勸進するなり」『漢語灯』第三卷十八紙582と。

問う、何が故に諸仏の証誠唯念仏に同るや。答う、若し宗家に依らば念仏は弥陀の本願の行なり。故に証誠有り。余行は爾らざる故に証無きのみ。問う、若し爾らば、『双卷経』等に並びに念仏を説く。何ぞ証誠無きや。答う、解するに「義有り『漢語灯』三卷十六紙同七卷四十五紙。一には『双卷』『観経』等の中に念仏を説くと雖も兼て余行を明す故に証誠無し。此の『経』には一向に純ら念仏を説く。故に証誠有るなり。二には『双卷』『観経』等の中に証誠の言無しと雖も、此を以ちて

彼を例するに彼に於いて必ず亦た証誠有るべし。文は此の「経」に在りと雖も、義は則ち彼の経に通ずるなり上來二問答は『漢語灯』並『遺撰』第十四章末廿七紙584『西宗要』二卷初紙585。

●讚歎等とは、惣じては「從是西方」已下を指す。別しては、発願念仏の文を指す。彼の仏、本と諸仏称揚の本願有るが故に、此の如く「45」諸仏に讚歎せられ給うなり。

●不可思議功德とは、惣じては淨土依正二報の莊嚴、皆是れ不可思議功德なり。『淨土論』に「論註を指すなり」焉ぞ思議すべからん58と云うが如し。別しては名号を指す。『称讚経』に不可思議功德名号と云う。謂わく、等覺の薩埵も凡夫も之を称して往生を得るの理は不可思議不可識なり。仏自在者のハカライハ、文殊普賢も尚、不可思議不可識なり。既に弥陀の神力、凡夫を撰して報仏報土に生ぜしむ。又た一日七日乃至臨終一声念仏にして即ち淨土に得生するの理、豈に不可思議不可識に非ずや。扱、阿弥陀如来の不可思議功德には何シテモ疑惑は生ぜラヌコトナリ。其の由は既に不可思議功德

なり。既に穢土有漏の境界ニスラ磁石は針を吸い、琥珀は塵を吸う。薬力病を治し、犀角は水を寄せず。麝香は香氣有り。皆是れ心無き艸木、誓を発さざる獣の、皆是れ不思議の力用ナリ。又た淨摩尼珠、之を濁水に投ぐれば水即ち清淨となる。是れ亦た不思議の一なり。彼の馮翊嚴生、此の珠を獲るの故事、「本願鈔要解」中に出せり廿二紙⁵⁸⁷。往て見よ。之を以ちて推して見よ。況や弥陀本願所成無漏の功德をや。何なる心慮をもちても測量すべからず。何なる巧弁をもちても言談すべからず。誠に不可思不可議なり。爾るに上来談するが如く、此の不可思議功德と云うは、惣じては依正の莊嚴を指し、別しては本願名号を指すなり。之に由りて元祖大師の言わく、「阿弥陀經」は、タ、念仏往生バ「NOTES」カリヲ説くとは意得ベカラズ。文ニ隱顕アリト云エドモ、広略の義をモテ意得レバ、四十八願ヲコトゴトク説きたまエル經ナリ。「舍利弗如我今者讚歎阿弥陀仏不可思議功德」トイエル阿弥陀ホトケノ功德ハ、即チ四十八願ナリ。念仏往生ヲ説クハ其の中、第十八願ヲ

サスナリ」此の御釈ニテ能ク能ク意得ベキモノナリ、「翼賛」第二十四巻初紙588。

●東方とは、「唐訳」には開して十方を列ぬ。今、六方を挙ぐるは開合の異なるのみ。東方を先とすることは、方を挙ぐるの常法なり「疏鈔」四の一巻十六紙⁵⁸⁹。時に於いては春と為す。万物生長す。最首の方なり。「天論」第七廿三紙に曰わく、「日出は東方を上とするを以ちての故に、仏、衆生の意に随いて、先ず、東方を照らす已上⁵⁹⁰」。今、云わく、先ず、東方に恒沙の仏国土有り。其の国土の量、今仏の如く百億三千大千世界、即ち一仏主領の国界なり。其の一仏国土に無量無辺の菩薩声聞等の所化の衆有り。仏、各おの其の国に住して、各おの其の国の無量の所化の衆に対して讚歎し給う事なり。問う、六方の諸仏は淨土の仏とやせん、穢土の仏とやせん。答う、淨穢に通ずべし。問う、若し穢土に通ずと云わば、「称讚經」には「十方、皆淨土ヲ」と云えり。阿閼仏、無量寿仏は正しく、是れ淨土なり。義推するに、諸仏も是れ淨土なるべし。答う、淨穢異なりと雖も、悲智是れ

同じなり。穢土の仏と雖も、何ぞ大事因縁を証誠せざらんや。是の故に、『経』に、三千大千世界と云う。爰に知りぬ、穢土なりということ。若し、浄土ならば浄土に須落無き穢土の三千を仮りて、其分量を知らしむと、『よび』余方に因順して、応に大千と云うなるべし。信に知りぬ、浄穢一一諸仏、各おの此の事を証することを。但し、新訳は是れ且く勝に従うが故に、或いは自証に約して浄穢俱に浄なり已上二記 下十六紙⁵⁹¹。

●亦有とは、釈迦の称讚に對して亦たと曰う。謂わく、但、我独り今称讚するにあらず。六方の諸仏も亦た現に称讚したまふとなり。有の字の意は釈迦等同の果上の言ばれば、アリト点ジテモヨシ。

●恒河沙数とは、亦た恒伽沙と云う。真諦の云わく、東天竺の地最も此の河に近し。人多く見るが故に故らに引きて喩となすなり。『大論』第七廿四紙に曰わく、「恒河は沙多し。余河は爾らず。復た、是の恒河は是れ仏の生処、遊行処にて、弟子眼見するが故に喩とす」⁵⁹²。『涅槃經章安の疏』『疏鈔』四之一卷十八紙頭に出す⁵⁹⁴に云わく、「仏、

毎に恒河を指して、数とす。四義を具するが故なり。一には人多く識るが故に、二には入る者、福を得。三には八河の中に於いて大なり。四には仏所生の処なり」⁵⁹⁵。今、云わく、此の河、釈迦説法の会座近きを以ちて、毎に此の河を呼びて大衆に示し、喩と為したまう、譬えば此の方にて广大を喩うるに、京都には比叡山を以ちてし、東国には富士山をもつて、其の广大を喩うるが如し。

●各於其国とは、問う、此れ等の証誠は諸仏各おの釈迦の会座に來たりて証誠したまうや。答う、爾らず。既に「各於其国」と云う、何ぞ此の会座に來らん。問う、若し爾らば、『金光明』の如きは、四方の仏、四もより此の会に來至し、為に証誠せんと欲す。『法華經』の如きは、多宝仏塔、地從り涌出して眞実を証誠す。今『経』、何が故ぞ、諸仏、彼に在して、此の土に來たらず、只、是れ釈迦、道同と説くや。若し「[47]」此の土に來至せずんば、証誠に非ざるべし。答う、之を會するに、二義有り。一には釈迦彼の土の化を引きて、彼の語を信受せよと

勧めば、諸仏も亦た彼の衆に對して、誠実の言を宣説す。豈に証誠に非ずや。但し、来たらざるは、現相の爲の彼

の上に於いて舌相を現ぜん爲の故なり。故なり。四仏と多宝とは、舌相を現せず。故に此の土に来たる。二に娑婆界、其の地狭き故に、如何んが恒沙の諸仏を容受せん。問う、仏化難思なり。何ぞ大小を妨げん。彼の方丈の苞容無碍なるが如し。又た、一塵、大千の経を入るが如し。答う、化儀不定なり。円融を顕さんが爲に、無碍の相を現す。世情に附順しては凡境に似同す。是の故に、諸仏、此の土に来らず已上「記」の意³⁹⁶。又た、一義有りて云わく、来たりて証誠する時は、其の会座大衆、釈迦二仏主領の所化の衆生の許にして、利益甚だ狭少なり。故に来至せざるのみ。

●出広長舌相とは、出は去声に呼べ。音、吹。広長とは左右を広とす疏鈔四之卷十九紙³⁹⁷。前後を長とす。舌相とは、仏、因位に無量劫来不虛妄によりて、果位に広長舌相を得たまうなり。爾るに、証明証據に必ず舌相を出したまう。此れ何の由ぞや。謂わく、諸仏、已に

舌を以ちて衆生を利益したまう。故に余事を以ちて証せずして舌相を出だしたまうなり。戒度「開持記」補料下十七紙云わく、「智論」に、問いて曰わく、世尊は大徳威

重なり。何が故ぞ広長舌を出だし、輕相に似如たるぞ。答う、今、口に難信難解の法を説かんと欲す。是の故に、舌相を出だして必ず真実なることを証せんとするなり已上³⁹⁸。「大論」第八五紙に曰わく、「如来、小事を証せん爲には、但、舌を舒べて、面を覆う。或いは髮際に至る。若し大「大」事を証するには、広長の舌相、三千大千世界に覆うなり」慈恩の云わく「決疑鈔」五卷卅九紙所引今「記」所引少異なり³⁹⁹。「今、因微にして果勝ることを説く。衆生の疑いを恐る。此れ乃ち苦悩を抛つるの要門、常樂を証するの疾路なり。事、既に広大なれば、現端、輕に非ず。舌相を舒べて遍く大千に覆う。西方にして而眞の快樂を見ることを証するなり已上⁴⁰⁰」。「観念門」廿五紙に云わく、「若し此の証によつて、生ずることを得ずんば、六方諸仏の舒舌、一たび、口を出でて已後、終に口に還り入らず、自然に壞爛せん」となり。又た、釈迦舌相を出

して、三千に覆いたまう事、他經に例有り。『阿惟越致遮經』第三卷に出でたり十五紙。具さに『合讚』に之を引く。^{四〇}扱、諸仏の証誠は各おの、其の国に於いて、今日釈迦の『阿彌陀經』を説たまう如くに、亦た皆『阿彌陀經』を説きたまう。是れ三世諸仏、大悲同を以ちての故なり。又た、三世諸仏説法の儀式、亦た今日の釈迦尊に同じきが故なり。問う、若し爾らば、今『經』の会座、諸仏の如く、釈迦も亦た舌相を出すや。答う、測り難し。若し他方の仏化を助けんが為には、釈迦も亦た応に舌相を現すべし。經に説ざるは、此土の見到すなるべし。問う、此の会の衆生、諸仏の舌相を見るべきや。答う、『群疑論』第二十四紙に曰わく、「諸仏、不虛誑の舌相を現じ、誠諦の眞言を發して、衆生をして相を觀、言を聴き、疑いを除きて信を生ぜしむ」と。同『記』『探要記』四卷五十紙に曰わく、「經の中、此の土の衆生、仏の舌相を見、及び彼の言を聞くと言わず。今、推して釈を作す。謂わく、舌相を吐き、誠実の言を致すとは、此の機をして疑を断じ、信を生ぜしめんが為なり。

當機の衆生、若し見聞せずんば、証しんじつ誠、何かせん。理、必然の故に、須く此の解を作すべし。經は極略の故に、之を説かざるなり。又『要記』『小經要記』承觀作、今記亦た之を引くに云わく、發起影響の二衆は彼土の舌相を見、當機結縁は宜しきに隨いて不定なり。或いは仏神力の故に、四衆俱に見る已上『探要記』。今、云わく、相を觀、言を聴くは、疑を除き、信を生ぜん為に、釈迦諸仏、各おの我見是利の説法有りて、各おの舌相を三千に覆うて、相互に之を見せしむ。若し会上の衆、之を見ざれば、何ぞ疑を除かんや。是の故に、今日釈迦の我見是利、及び舌相証誠を、他方の衆も亦た之を見聞して、相互に疑を除き、信を生ず。然るに、釈迦の舌相を此の『經』に説かざることは、應に此の土の衆生の見到すなるべし。言うところは、是れ、他方の諸仏を以ちて証誠とするが故、釈迦は舌相を示さず。若し、他方の仏化を助けん為には、釈迦も亦た、應に舌相を現すべし。仏仏相互に爾なればなり。例せば、『大經』下卷五十四紙に、「阿難、彼土の仏及び光明を見たてまつるに、

此の会の四衆、一時に悉く彼より見たてまつる。彼より此土を見ることも、亦た復た是の如し」と云うが如し。

或か云わく、同根園會上の大衆は舌相を見るとやせん、持た、見ざるとやせん。若し、見ると謂わば、經文、既に「各於其國」と云う。此の衆、奈何んぞ其れ見ること

を得んや。若し見ざれば、經文に亦た、「汝等当信」と云う。今の大家の爲に、豈に証と成らんや。答う、古自ら講ずる者、其の義不同なり。一に云わく、此の「經

の証誠は本、末俗たり。在世の清衆は影嚮發起す。知りぬ、時衆の見聞を要とせざることを表すことを。但し、「汝等当信」の文に至りては、見聞せずと雖も、釈

迦伝説して疑を除き信を生ぜしめん、何の恠しきことか有らん。一には云わく、十方の諸仏、衆生の釈迦一仏の所説を信せざることを恐畏して、同心同時に各お

の舌相を出す。衆、若し見ること無くんば、信、何ぞ生ずること有らん。道理必然なり。故に見ることを得べきなり。但し、「各於其國」の文に至りては、「從十方

恒沙仏土」自ら長舌を此界の大千に覆い、当会の衆をして相を觀、言を聴かしむ。仏力の致す所、斯れ何の難きこと有らん。『直解』下六解⁵⁰

●**徧覆三千大千世界とは、是れ、且く娑婆の一化に據りて、言を為す。熟つら思うに諸仏、三千に覆いたまう**〔48〕舌、此の説、若し虚妄ならば、終に口に還り入らず、自然に壞爛せんと。嗚呼、凡夫疑訝の大なるか

な。仏斯の如きの盟誓を立てたまう。若し之を聞きて、尚、信ぜずんば、恐らくは其の過、謗法より重からん。実に信ずべきの甚だしき者をや。世界とは世の字。三井には濁音、天台及び淨土は清んで呼ぶ。元祖並びに鎮西は共に山門に学したまう。故に山門の名目をを用う。記主は三井に学びたまう。我が宗に帰依の後、定めて改むべき故に山門の名目をを用うべし。

●**説誠実言とは、即ち、我見是利等の不虛妄の稱讚なり。**若し広く之を言はば『阿弥陀經』なり。若し、要を取りて之を言わば、念仏往生の旨を説く。説誠実言と云うなり。此の一句、慈恩、袿宏、並びに越溪、大佑等、下文に属す。元照は上に撰す。

●**汝等衆生とは、慈恩の云わく、「此の『經』の勢いを觀れば二意有り。一には、他方の諸仏、自國聽衆に告ぐ。二には釈迦、彼の仏の意言を転引して、彼の西方を証して、一會の衆生をして信敬せしむるなり**〔5〕上。今、云わく、初めの意に云わく、阿闍仏の如きは、會上の衆に告げて言わく、当に釈迦所説の『稱讚不可思議功

「德阿弥陀經」を信ずべし。此の義の時は、各おの、其の国の諸仏の語なり。次の意の云わく、祇園の大衆を指す。謂わく、釈迦、大衆をして他方諸仏の説法及び舌相を見聞せしめ、大衆に告げて言わく、「當に諸仏所説の『称讚不可思議功德阿弥陀經』を信ずべし」。此の義の時は、是れ釈迦の語なり。宗家「般若善八紙の云わく、『弥陀經』の中に説く、汝等衆生、皆、應に是の釈迦の多少、時節の久近を問わず、但、能く、上は百年を尽くし、下、一日七日に至りて、一心に専ら弥陀名号を念ずれば、定で往生を得ること、必ず疑い無きなり是れ當文の取意歟」と。

●「當信是称讚等」とは、『唐訳』の経本に準るに、題して『称讚不可思議功德一切諸仏所護念經』と云う。是れ、仏自称の題なり。「是」とは、即ち、此の『經』を指すなり。「称讚」とは、称は其の徳を述し、讚は其の義を覺す。心慮測らざるを不可思と曰い、談及ばざるを不可議と曰う。諸行、広しと雖も、念仏の功德に方ること靡し。

此の「經」、其の徳其の義を称讚す。故に弥陀の名号及び此の「經」名を聞きて、能く信受する者は、恒沙の諸仏に共に護念せらる。故に『称讚不可思議功德阿弥陀一切諸仏所護念經』と言うは、具足しては、應に称讚阿弥陀不可思議功德と名づくべし。其の文は略なり已上、称讚已下、慈恩の釋514、記515所引、但し具覺有り。

西方世界有無量寿仏とは、無量寿は本仏と名を同するによつて、古より二説あり。一義に云わく、經の文勢に據るに、此は是れ他仏なり。西方の弥陀に同名異体、甚だ多し。必ずしも極樂の法藏の所成の弥陀にあらず元照「疏」の意516。彼の世に伝う、三十六万億一十二万九千五百の同名同号阿弥陀仏と云うが如し「案邦文類」一卷終紙517「龍舒淨土文」四卷十紙518又た、用欽、此義を依用す。『記』の所引の如し。519例えは、『法華』の二万、同じく日月灯明と名づくが如し。『壇經』には八百億の同名の釈迦等有り戒度開持補料下廿紙520加之、上卷四十紙「天阿弥陀經」上卷四十紙には、「无边仏刹を過ぎて、同く釈迦牟尼と名づくる者、勝て521『496』数うべからず」。

又た観音は観音如来を師とする『楞嚴』第六等、いうときは、則ち無量寿の名何ぞ止だ一仏のみならん株宏疏鈔⁵²³。況や、『仏名経』の第六二紙四紙五紙、亦た阿弥陀同名を説けり合讚所引⁵²⁴。然るに今の無量寿仏は西方の同名、能讀の仏なり。一義に云わく、極楽の弥陀を指すなり。此の義、且く極成ならずと雖も、設い若し弥陀の自讚も理に於いては何ぞ違せん『通贊』下八紙⁵²⁵。衆生を引転して、勝意を生ぜしめるが故に、積尊の自讚「天上天下等」涅槃經「瑞應經」天念等に之を明かす、或いは「我為法王、於法自在等」と言う⁵²⁷、諸經に散在す。弥陀の自讚も例、知る可し。其の上、弥陀の自讚も強ちに、其の過無し。諸仏は、既に我法二執を了す。他を化せん為に、自讚、何ぞ之を妨げん。凡夫の自讚、失を成ずるに同じからざるのみ。株宏、評して曰わく、「前の一説は、恐らくは、人、諸仏の数、微塵なることを知らずして、一偏に拘執せん。故に、同名、甚だ多きことを示す。後の一説は、恐らくは、人、自讚すべからざるに泥して仏の神用に味きことを泥んで、故に、自讚、妨げ無きことを示す。是に知りぬ。二説兼成して、

理固に、碍げ無し疏鈔四之二卷、廿五紙⁵²⁸」。若し越溪の『句解』に據らば廿二紙、云わく、「古崖古崖は大佑の『略解』上五紙頭に見ゆ⁵²⁹。又た、越溪の『疏』に云わく、「古崖の新師、復た集註有り⁵³⁰」、謂ゆる二師靈之、慈恩の義、皆、通ず。慈恩も又た從容なり。上來、株宏の評⁵³¹。已下、「直解」下十六紙、之を引く⁵³²。今、云わく。玄一、靈芝は初義の意なり。慈恩、用欽は二義なり。俱に存す此の四師⁵³³。「記」下廿紙所引、故に評す。今、後義の意の云わく、諸仏もとより、我法二執を断ずるが故に、全く自讚に非ず。只、真有様なり。諸仏の中間なかまニテ誰レモ自讚ジャト云ウ相手が無い程に、過はナイゾ。上來、一義の中には、後義の自讚の説を通達、之を用う。但し、予は初義を依用す。扱、『仏説不思議功德諸仏所』[50]『護念經』隋闍那囉多訳、彼の『經』下卷に西方仏を列す。惣数、六十二有り。其の第十三西方極樂世界阿弥陀如来。又た廿四に阿弥陀如来。又た廿五自り三十に至り、列仏の名、全く此の『經』所列の無量相等の六仏の名に同じ。故に知りぬ、今の無量寿仏は彼の『經』第廿四阿弥陀如来に当たる。第十三、極樂阿弥陀には非ず。知りぬべきなり。彼の『經』六十一

に四方阿弥陀如来有り。此れ亦た、別仏なり已上、或る師の考えなり。私に加うなり。

●難沮仏とは、沮はハ、ムト訓ず。沮み難きナレバ、是れ障碍すること無き。

下方世界とは、「記」に曰わく、「問う、若し薩婆多宗に依らば、上下三方を許さず。答う、彼は小乗一途の所談、全く大乘通方実説に非ず」。

●達摩仏とは、「摩」直解、多本慈惠、元照、株宏、及び恵心等「磨」に作る。古来ヨリ「ダルマ」トモ「ダツマ」トモ読ミ来たレリ。爾レドモ「ダツマ」ノ音、宜きか。禪宗の祖師を「ダルマ」ト唱う。「ダル」ト云うハ、音ナリヤ、訓ナリヤ。或が云わく、「ダツマ」ト云うヲ「ダルマ」ト唱へ誤マルト。或が云わく、和訓なりと。或が云わく、読僻ナリト。此の三答、共に非なり。「ダツ」ヲ「ダル」ノ唱うる事、音韻に通達し、四声の連声、長練スルトキハ「ダツ」ニ「ダル」ノ音を求ルこと、甚だ安シ。一切の文字、七音分レテ、四声発る。広く九弄を

談ズルトキハ、十六音、六十四声の理字ゴトニ含藏ス。例セバ役の字を世上（チノ）に役ノ行者ト唱ウ。『506』「エキ」ニ「エン」ノ音、字韻ノ書ニ出づルを見ず。此れ亦た、音韻に達スルトキハ其の音を求ルこと、亦た易きなり云云。

●宿王仏とは、元照の云わく、「宿の音は秀、星宿の中の王とは所謂る月なり。経に云わく。衆星の中に月の天子を第一とす。或いは北辰は天の中に居して、衆星之を拱う。辰星を宿中の王とす。亦た、法身の諸法に出過するに喩うるなり已上「義慈」と。『聞持記』に云わく、「初めの義は『法華経』に見る。亦た、『律の序』に「衆星には月を最と為す」と云うが如し。次の義は即ち「論語」に云わく、「譬えば北辰の其の所に居て衆星の之を拱うがごとし」。宿の字は、『谷響集』五十六紙に評して曰わく、「嬾真子、之を論ず。云わく、『廿八宿韻略』に宿音を續（チカ）というは、非なり。何を以ちてか之を言う。二十八宿、之を二十八舎と謂い、又た、之を二十八次という謂う。次なり。舎なり。皆、止宿の意有り。今、

乃ち、音、續という。此れ、何の理ぞ。彼の「韻略」は知らずして、但、俗に異らんことを欲して義を害することを知らず。学者、当に其字の如く之を呼ぶべし已上。或が云わく、此の運徹の評一概不正なり。夫れ、文字の声音は、遠く梵字より発す。之を漢字に伝うるなり。凡そ字毎に四声七音を備えざるは無し。同字の四声を分かつに、則ち、字義、大いに異なる。宿の字、去声入声の別あり、宥の撰、去声、息救切。洪範が「韻略」に曰わく、「二十八宿、音秀、列星已上」。此の時は、ホシトヨムなり。又た、屋の撰、入声、息六の切なり。「左伝」に「一宿を舍とす已上」。此の時はヤドルトヨムなり。運徹、学才の名有れども、韻学未練の故に、嬾真子の一義を讀して取り、「韻略」の一義を謗り捨つ。往古の賢「ユダ」哲、夙の音を改めて秀の音とスルコト誠二所以アルコトなり。シウノ音ヲ用ル時ハ二十八のホシト云う義なり。又シユクノ音ヲ用うる時ニ、四方に、各おの七星有り。其の所所ヤドルト、マルト云う意ナリ。然れば、各おの、互いに一義。学者の意案、今二初め

タルニアラズ。概執シテ必ず是非スルコトナカレ。然るに、近年梓行の書「阿弥陀経義要」運徹に与シテ、元照ヲ難ズル人アリ。後学、是ヲ取るコトナカレ。靈芝等の積、誤リアルコトトナシ云云。委く「和漢弁会録」第五卷54、之を評論す。

舍利弗於如意云何等とは、已下は経名に約して三世の利益有ることを顯す。此れ初めに経名を徴す。

●所護念経とは、肇の云わく、「善男子は所護念の人なり」記。阿弥陀仏及び六方恒沙の諸仏は能護念の人なり」記。所引と。

●聞是諸仏所説名とは、問う、言う所の所説の名は、弥陀の名とやせん、諸仏の名とやせん。答う、宗家の意、即ち弥陀の名なり。「讀文」に「念仏誦経除罪障諸仏遙加護念身」と云うを以ちての故に。又た、下の文に「汝等皆當信受我語及諸仏所説」と云うに順ずるが故に。故に元祖「護語行」第三卷、十六番云わく、「所説名とは、即ち上に証する所の弥陀の名号なり」已上。或いは、諸仏の名なるべし。有る本「夏記」所引に云わく、「舍利弗、

若し善男子善女人有りて、此の『經』を聞きて受持す

る者及び諸仏の名を聞く者、是の諸の善男子善女人は

皆、『S116』一切諸仏の爲に之（株宏及び恵心の所引は「之」に作る。元

照の本は共に作る。護念せらると云う。』（同上。株宏、智旭等の師

は、「之」の本に依りて諸仏の名を指す。慈恩は今の本

に依る。但今の本を正とす。文相に順ずるが故に。問

う、既に諸仏所説名と云う。知りぬ、是れ弥陀の名なり。

何ぞ諸仏の名に通ずるや。答う、若し諸仏の名に約す

れば、諸仏説かるるの名と読めば、是れ諸仏の名なり。

若し諸仏説く所の名と読めば、是れ弥陀の名なり。故

に諸師の意も亦た文に違せず（上来「記」の意。⁴⁴⁸

●及經名とは、能詮の經名、即ち是れ『阿弥陀經』の

名なり。元祖『漢語燈』第三卷、十七紙云わく、「即ち此れ『阿

弥陀經』の名なり。問う、「略記」卅一紙の問答、今は元祖の所引（卅

此の『經』に阿弥陀の功德を説くの外、全く別の事無し。

今の文、何が故ぞ、亦た經名を讀するや。答う、仏と法と

別なり。是の故に各おの利益有り。仏とは阿弥陀仏なり。

法とは『阿弥陀經』の名なり。阿弥陀仏は人なり。阿

弥陀經は法なり。是れ即ち、人法各別なり。故に各お

の利益有るなり（同上）と。言う所の法とは、即ち上来所

説の依正二嚴發願起行を指して經名と名づくなり。

●共所護念皆得不退轉乃至三菩提とは、元祖、云わく、

「若し人、此の阿弥陀の名を聞かば、皆、護念を蒙りて

菩提を退轉せざるの益を得るなり。護念とは喩えば魚

子の魚母に念ぜらるるが故に撰養増長するが如し。行

者も亦た爾なり。諸仏の護念を蒙るが故に信根堅固増

長を得るなり。不退とは、諸仏の護念力に由りて信根

堅固増長を得るが故に、菩提の果に於いて、示して不

退を得るなり。已上の二は、是れ現益なり。得菩提と

『S122』は、即ち当來の利益なり（同上、元祖。『略記』二十一紙

に云わく、「利益と言うは、仏名及び經名を聞く者に三

益有り。一には現に諸仏の爲に護らる。二には現に不

退轉を得。三には当に大菩提を得（同上）と。扱、護念とは、

元照の曰わく、「護は謂わく覆護、魔をして燒さしめず。

念は謂わく記念、退失せしめず（同上）と。今、言うこ

ろは、覆護とは、喩は母、我が身を曲げて自ら其の子

を覆い、諸の障礙を除かしむるが如きなり。記念とは、其の子に由りて若は遠行し、若は他国す、其の時、母常に之を憶して忘れざるが如し。今、此の法を信受する衆生は、仏、還りて覆護憶念したまう。護念に依る故に、必ず現当の益を蒙る。既に弥陀諸仏に現生護念増上縁有り。釈迦、亦た同じ。一仏の護念、尚、軽き事に非ず。況や六方恒沙の諸仏、相い共に護念したまうをや。宗家『礼讚』及び『観念門』に委曲に之を積したまう。又た、『大日経の疏』第一二紙、題名を積して曰わく、「神変加持とは、旧訳に或いは仏所護念と云なり」と。当に知るべし、顕密両教、如来の大悲、専ら護念に在り。然れば今、三仏同体護念したまう。一切災障自然消散、尤も其の謂れ有り。只、仰信して須らく勤行すべし。但し「除不至心」と云えり。亦た慎まざるべけんや。不退とは、問う、位三賢行初地已上、七地還念八地已上。三不退は菩薩入位の徳なり。今の不退は何ぞや。答う、是れ不退転の位を得ると言うには非ず。不退転の徳を得るなり十八通 下冊 三四紙。謂わく、内に

は念仏誦経の功力有り、外には諸仏護念の益及び攝取の光照を蒙るが故に、此の益有るなり。問う、往生已後、処不退を得ること、其の理有るべし。具〔525〕縛の凡夫、現に不退を得ること、其の理、未だ明かならずと。答う、宗家は『讚文』に「念仏誦経すれば罪障を除く。心を持して不散なれば、業、還成す」と云う。既に「除障業成」と云う。行者、罪を滅し、業道成弁す。即時自然に不退の徳を備うるを、得不退と説くなり。今、云う、念仏の行人、往生の碍と成るべき業障、悉く尽して、当果無碍の位にナリヌレバ決定業成弁の坪なり。往生不退、至菩提の妙果を証得すべき願行、已に成弁す。当来の菩提、成弁スル位ヲバ争てか不退菩提の人と云ハレザルベキ。念仏の行者は退転して生死に流浪すること無く、速かに浄土に往生し、仏果に近づくは、実に不共の法、不可思の行なり。人は退転ナレドモ、念仏の功徳、護念を蒙る故に、退転の凡夫をして不退転の功徳を得せしむ。是れ則ち現益なり。薄地の凡夫、現在に此の益を蒙る、護念に非ずして是れ何為や（人ぞ）。此

れ等の道理を以ちて見る時は、念仏別時意ナド、云う事、甚だ謬解なり。所詮、此の一生にて即ち得生スルコトなり。

●阿耨多羅等とは、元照の云わく、「阿耨多羅、此には無上と翻す。三藐、此には正等と云う。三菩提、此には正覚と云う。即ち、仏果の号なり」⁶⁶¹。今、云う、是れ二転の妙果の中には菩提智の辺を阿耨多羅等と云う。然るに今、護念を蒙る。故に仏果の修行に趣く。更に跡とスサリセヌヲ「皆得不退転於阿耨多羅」等と云う。

●是故舍利弗とは、上来の如く、現当の益有るが故に勧て信受せしむなり。世尊、舍利仏に告ぐるは是れ普く「[53]」会座の大衆及び末世の一切衆生に告ぐるなり。

上来の舍利弗、皆爾なり〔法華〕下十〔紙讀〕文の意、当段「是故」二字思ふべし。『畧記』^卅紙に云わく、「勧信とは此に傍正有り。

正には弥陀及び経を信受することを勧む。傍には亦た通じて我が語を信するが故に。当に諸仏説を信すべきが故に。当に我名を信すべし已上」⁶⁶²。

●信受とは、殊宏の云わく、「信は不疑の謂い、受け信じ已りて領納して之を忘れざるの謂い、信じて受けざるは猶を信ぜざるがごときなり『疏鈔』」⁶⁶³。

●我語とは、釈尊の自説、即ち上の経名なり。元照の云わく、「我語を信すとは教を信するを謂うなり。如し我れ信ぜざれども、十方の諸仏豈に虚妄ならんや戒度の云わく、信は即ち能信の心、教は即ち所信の法通して此の「経」の正宗の行法を指すなり。」⁶⁶⁴。

●及諸仏所説とは、即ち上の諸仏所説の名を指すなり。

●若有人已発願等とは、此れ発願往生に約して三因果を明かす。先ず言う所の已発願とは、已は即ち過去仏未説の前なり。言うところは、釈迦仏出生ヨリ先に生れタル人ハト云うことなり。今発願とは、今は即ち現在仏住世の時なり。言うところは、今世を指す。今の現在に発願スル人ハト云うことなり。当発願とは、当は即ち未来の仏、已に滅しての後、言うところは未来を指す。我が入滅して後、亦た、弥陀の法に歸して念仏スル人ハト云うことなり。已発願の人は、已に往

生し今発願の人は此の生に往生し、当発願の人は其れも其の生の次に順次に往生する時の義なり。此の『經』文の三世を常途の三世の如く、義を取らずんば、則ち經意に契わず。所詮、三世の人、皆、多生に往生するに非ず。又た、一生に其の功を成ずるなり。今、言う所の三世の人とは、譬えば祖〔53〕父過去と親現在と子未來との如し。各おの一世に往生を遂ぐる事を説けり。誠に元祖の、「浄土の教は頓中の頓」と言いたまええ、最も奇なるかな。扱、初めより「若当生」に至る、此の一段の文、三遍之を読みて其の義、彰われ易し。今の文、綺えて訳す。故に文、甚だ見難し。今、詳らかに文を解せば、若し人有りて已に発願して阿弥陀仏国に生ぜんと欲する者は、是の諸の人等、皆、阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得て、彼の国土に於いて已に生ずと初め過去なり。若し人有りて、今発願して阿弥陀仏国に生ぜんと欲する者は、是の諸の人等、皆、阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得て彼の国土に於いて今生ずと一二に現在なり。若し人有りて、当に

発願して阿弥陀仏国に生ぜんと欲する者は、是の諸の人等、皆、阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得て彼の国土に於いて当に生ずと已三に未來なり。是の如く三遍、之を読まずんば、則ち其義自ら彰わる。三世発願の文、蓋し此の謂いなり老闡 此の如く三重に弁せり。

●若已生とは、已発願の者は過去に已に生ず。

●若今生とは、今発願の者は現在今生す。問う智旭 要解 四十六紙⁶⁰⁷、今発願の者は是れ当生なるべし。何ぞ今生と云わんや。答う、是れ一生の始終に約して言を為す。謂わく、現在に発願持名し、臨終に仏の迎接を得て浄土に往生するなり。今、云わく、三世共に皆此の如く、一生の始終に約すと解すべし。具さに次に弁ずるが如し。

●若当生とは、当発願の者は未來、當に生ず。問う、唯、発願のみにして往生を得るや否や。此の三世の発願の文は更に行を説かず。豈に唯願に非ずや。答う、爾らず。今文は略なり。『唐訳』に曰わく、「若し已に発願し、若し當に發〔54〕願し、若し今發願し、説の如く行ずる

者は、一切定めて阿耨多羅三藐三菩提に於いて不退転を得」と。又た、『讚』に云わく、「昼夜六時に強く発願して記すの云わく、安心強発願と云う心を持して散せざれば、業、還成す記

主云わく、起行を業還成と云う。」故に知りぬ、是れ願行具足すること。『超玄記』用欽作、元願の弟子なり。に云わく、「次に三時

の因果の中に、若し今『経』に據らば、名を称することと下、一日に至るは是れ行なり。須く発願を仮りて彼の国に生ずることを求むべし。則ち行願相應して決定して失せず。是の故に前の『経』に「衆生聞者应当発願願生彼国」と云い已りて、却りて復た「不可以少善根福德因縁得生彼国」と云う。始めて今の行を陳べたり。若し、但、虚願にして今の行を修せずんば、則ち虚願、

何の益あらん。故に知りぬ、今の文の三時発願は皆是れ聞経受持の者なることを。故に已生今生当生を得るなり。『玄記』五卷四十九紙、記「下廿六紙」⁶⁷²。問う、何が故ぞ、今、具さに三世願生を明すや。答う、殊宏の訳なり、三時を挙ぐることは、願有る者は一として生ぜずということ無きことを明かす。『疏鈔』⁶⁷¹。謂わく、実に発願すれば即ち三

心を具す。若し三心を具すれば持名相續して必ず生ずることを得るなり。

●若有信者とは、不信の者を簡ぶ。如我今者称讚諸仏不可思議功德とは、此れ上の六方段を指して称讚諸仏等と云う。肇公の云わく、「此れは彼の六方諸仏、能く衆生の為に真実の証を作して、衆生、之に因りて心に疑い無きことを得ることを讚す。如来の 釈迦を指す、大悲、偏に彼の仏を讚すれば 諸仏を指す、彼の仏、復た我を讚す 釈迦を指す、已上」⁶⁷⁴ 記 所引⁶⁷⁵。今、云わく、六方の諸仏、弥陀の法を説きたまうに、其の諸仏の果上の功德を指して諸仏不可思議功德と云うなり。既に上來は釈迦、諸仏を挙げて称讚したまう。次下は「彼諸仏等」已下 諸仏、亦た、釈迦を挙げて称説したまうなり。然るに今の文を『唐訳』には、「我が今の如きは無量寿仏極楽世界不思議仏土の功德を称揚讚歎す」と云う。彼の『経』は且く所讚の弥陀に約す。今は則ち是れ能讚の諸仏を語る。故に相違せず。

●能為甚難希有之事とは、釈迦因地の修行を指すなり。

靈芝の云わく、「他の為すこと能わざるが故に甚難なり。世を挙げて未だ見ざる故に希有なり。下に二の難を列す。此の悪世に於いて修行成仏せる、是れ一の難なり。諸の衆生の為めに此の法門を説く、是れ二の難なり」。

●能於娑婆国土等とは、言うところは、今日の釈迦、好世に出興せざることを、諸仏、之を讚歎したまうなり。

●娑婆とは、慈恩の云わく、「此には堪忍と云う。能く堪えて苦悩の事を忍受すべきが故に『通貫』」。

●五濁悪世とは、五濁、即ち悪世なり「序記 三卷五十四紙」。

『略記』に云わく、「『法華記』に云わく、『悲華經』に準ずるに八万より三万に至りては、亦た、未だ濁有らず。二万歳に至りて五濁の始めと為す『日上』」。濁は是れ滓穢の義『通貫 下十五紙』。元照の『疏』卅七紙『通貫』に云わく、「五濁亦たは五滓と云う」『俱舍論』に滓穢の如なる故に説きて名づけて濁と為す「序記 三卷を引く」。

●劫濁とは、『疏鈔』梵語には具さには劫波と云う。此には時分と云う。然るに劫、実には濁に非ず。劫滅の時に当りて諸悪増加すればなり。此れ資具を指す。

●見濁とは、『疏鈔』身見辺見等の五利使なり 此れ見惑、盛なり。

●煩惱濁とは、『疏鈔』の意なり 貪瞋痴慢等の五鈍使なり 此れ思惑、盛なり。

●衆生濁とは、『疏鈔』の意 五陰を攬りて人と為し、仮に衆生と名づけ自身を衰損す。 自身の身量と『55g』色と力及び無病等色身、損じ行くなり「序記 所引」。

●命濁とは、『疏鈔』の意 刹那に生滅して年を催し寿を促む 此れ命を損するなり。

●為諸衆生とは、彼の漸頓空有の教法に堪えたる利根の衆生を指すに非ず。彼の教法に漏れ来たる鈍根常没の足腰の立たざる滓穢の衆生を為諸衆生と云うなり。

●説是一切世間難信之法とは、仁岳の『新疏』に云わく、「難信の法とは二有り。一には、浄土の依止莊嚴、信じ難きなり。二には、凡夫往生の因果、信じ難し。慈恩の云わく、『一日乃至七日の念仏は即ち塵滓を抜き高く浄境に昇る。微因の著果俗情、信じ難し。人、恐らくは如来引接の語ならん』と。故に難信之法と云う『日上』」

疏記所引^三。宗家に『散善義 九紙云わく、「十方に各おの恒

河沙の諸仏有まして、同じく釈迦、能く五濁惡時劫濁惡世界に於いて讚じたまう。惣じて娑婆五濁国土、命濁を欠く、惡世界

を加う。惡衆生衆生濁惡見見濁惡煩惱惱濁惡邪即ち、見濁に当た

る無信の盛る時に弥陀名号を指讚して、衆生称念すれば

必ず往生を得ることを勧励したまうことを『散記 一卷二十三

紙^四』今、云わく、難信之法とは、称名念仏して報土に

往生するは、是れ一切世間難信の法なり。凡そ物を信ず

ると言う事、火は熱く水は冷かナリト云うハ信じ易し。

爾るに此の法は信じ難し。其の由は、通途の道理を以ち

て之を言うに璞を琢きて光ると云うは人、之を信ず。璞

の俣ま光ルト云うは、人、信じガタシ。今は未だ十信に

も至らず。薄地の凡夫が直ちに報身報土に生ずると云う

事、誠に衆生信じ難き法なり。然るに釈迦、此の難信の

法を説き、疑惑の衆生をして能く此の法を信受せしめた

まう。実に是れ不可思議ナリ[1755b]ト、六方の諸仏、釈

迦を讚歎したまうなり。扱、難信の法に就きて聞証和尚、

終焉の期に近づきて諸徒に告ぐるの語、有り。学者、之

を読みて其の意旨甘心すべし。『聞証和尚行状記』に云

わく、「貞享五年五月廿六日廿七日示寂なり。諸徒、側に

待す。師、之に語りて曰わく、『小經』所説難信の法の

一句、今当に陳唱すべし。諦らかに説く所を聴け。我

れ童として菽麦を弁せし自り以來た、夙夜兢兢として

薄氷の思いに懐く。唯、是れ生死一大事の爲にするのみ。

恨むらくは是れ慧力微弱にして証道を闕くと雖も而も

往生の法門に至りては信得に分有り。猶予、有ること

無し。今、啓手の時に迫りて始めて生平の受用、其の

功虚からざることを知れりなり。難信之法の一句、汝等、

増ます崇信すべし。蓋し以るに、難信の機に就きて其

の二類有り。一には無智の凡愚は謂わく、曾て善本無

く、宿業未だ滅せず。弥陀の願撰仏力の難思を知らず。

故に信ずること能わざるなり。夫れ安養宝刹は一切の

經典、大覺世尊の讚ずる所、暨え十方諸仏の共に称揚

する所、報身の靈境、受用の妙土なり。円の十信、別

の三賢、多生落魄して報土に望み無し。況や凡夫をや。

若し夫れ自力の得生は田教の初任、別教の初地。般若、

灯を点じて妙境忽ちに現ず。然るに一毫未断の凡夫、纔かに一念十念の微業に由りて仏の迎接を得て彼の報刹に生ず。豈に弥陀の願摂仏力の難思に因るに非ずや。然るに無智の凡夫、是の理を明らめざる故に此の法を信じ難し。二には有智の解行は、『56』謂わく、自らの解行を執す。生死を怖れず。妄りに浄土を軽んじて願力を信ずること無し。或いは臂を攘りて以ちて小教とす。或いは誤り認めて以ちて権乗とす。或いは浄土を信ずと雖も自らの解行を待りて願生の心、弱し。故に此の法を信じ難きなり。是の如くの輩、若は愚、若は智、命終の時に臨みて気力羸疲して心識散乱す。忽ち所趣を失して苦を沈淪に受く。嗚呼、是れ誰か愆ぞや。臍を噛めども及ばざるなり。又た、崇信の機に就きて、其の二類有り。一には無智の凡愚者、二には有智の解行者、大概所為、向の二類に翻じて応に之を知るべし。汝等、宜く我が所説の法に依りて、用ちて浄土を修すべし。庶幾わくは、邪路に入らざらんか。其れ之を勗よや已上。『涅槃経』純陀品に云わく、「芥子を針鋒に

投ぐるも、仏の出でたまうことはよりも難し」といへり〔北本〕寿命品、全文同。566。『天台疏』に云わく、「針を地に仰げ梵宮より芥子を投ぐるに、針、鋒に墮在せんこと、此の事、甚だ難なり。仏に随いて信を生ずるは、復た是よりも難し。信を生じて法を聞くこと復、是よりも難し已上」と。又た、『天台止観』五に云わく、「墜芥、豈に下りて針鋒を貫くことを得んや」と。『輔行』に曰わく、「針鋒を閻浮提に豎て、一の芥子を以ちて忉利天從り閻浮提に投げんが如し。何ぞ値うべきこと由あらんや已上」と。又た、『義楚六帖』に、「芥、以ちて針に投ぐ」。註に『経律異相』を引きて云わく、人の一の芥子を以ちて山上より擲下せんに、地に至りて一の針鋒に投げんが如し。何れの時か値遇せん已上と。『谷響集』第五卷に出す五紙。

●行此難事とは、成仏の難を挙げ。謂わく、釈迦仏三大阿僧祇劫の間、捨て難きを能く捨て、作し難きを能く作して菩提の道を成す。遠くは『566』因位の修行を挙げて近くは五濁の苦行を挙げ。故に難事と云う〔下

廿八紙紙なり。「通贊」下十八紙意。今、云わく、此の一段の意の

云わく、釈迦の仏意は、我れ世に出興して漸頓空有一切聖道の教法を説けども、更に我が苦勞にも非ず。亦た、手柄にも非ず。唯、此の弥陀の教法難信の法を説くのみ是れ我が手柄ナレバ、諸仏の讚歎し給うも道理ナリト云うことなり。是を以ちて『讚』に云わく、「種種法門、皆、解脱すれども、念仏して西方に往くに過ぎたるは無し。上み一形を尽くし、十念に至り三念五念まで、仏來迎したまう。直だ弥陀弘誓の重きに為りて、凡夫をして念ずれば即ち生ぜしむことを致す」。

●為一切世間説此難信之法とは、問師の点に、一切世間、此の難信之法を説かんが為にす。説の字従り為の字に通ずべし「經鈔」廿卷、廿九紙と。意の云わく、世尊、惡世に出でて衆生の為に説法したまう。一代聖教、皆亦た爾なり。何ぞ今の經に届ると。此の伏難有るが故に今、釈迦自歎の言を以ちて意、大悲の本懐を彰すのみ。

●是為甚難とは、肇の云わく、「甚難、由、有ること

を序す。我於五濁とは、穢方を出ずることを叙す。得菩提とは、勝果を証することを叙す。為一切世間説此難信法とは、秘術を伝うることを叙す。是為甚難とは、上の三事の難を結す76。禪林寺の云わく、無数劫の中にも仏の出世難し。設い出世したまうと雖も、惡世に出でたまうこと難なり。設い惡世に出でたまうも此の法を説きたまうこと難なり。故に甚難と云う。無量生の中、人身を受けること難し。設い人身を受けるも此の『經』に値うこと難し。設い此の『經』に値えども信心すること亦た、難し。故に甚難と云う。適此等の縁に遇う。豈に信行せざらんや〔57d〕已上〔記〕所引。上來正宗分畢る。

【三三三 流通分】

第三に流通分

●仏説此經已とは、自下流通なり。今『經』、亦た付属有るべし。故に『讚』に曰わく、「世尊説法の時、將に了らんとす。慇懃に弥陀の名を付属す78」と。問う、

今の文は経家の言なり。既に仏語に非ず。亦た、付属

無し。何ぞ付属と云うや。答う、正説の終わりに苦くろに念仏を嘆ず。流通分の中に何ぞ付属、無けん。経家、略すと雖も仏説必ず有らん。正説を以ちて流通を推し、

二経を以ちて今「経」を例するに慇懃付属理在絶言なり。但し経に付属の言無きに至りては、是れ文の略なり。故に釈家、経家の流通に寄せて付属流通を釈出するなり。鷲峯王宮、各おの付属有り。祇園の一会、何ぞ付属無けん。大師の深意、茲に在り。末代の浅識、

何ぞ疑わん已上「記」下冊紙109「深疑鈔」五卷四十六拾。問う、若し

爾らば、誰に付属したまうか。答う、元祖の云わく、「釈迦如来、念仏往生の法門を説き了りて、正に但念仏往生法を以ちて、慇懃に舍利弗等の諸大声聞文殊等の諸大菩薩に付属したまうなり漢語灯」第、卷廿「紙」711と。

●舍利弗とは、一本、「長老舍利弗」に作る元照及び珠宏の本712。

●及諸比丘とは、声聞衆なり。

●一切世間天とは、梵釈欲色等の天衆なり。

●人とは、人趣なり。

●阿修羅とは、此には非天と云う。衆を受くること天の如く。懷誼を懐くこと、鬼に同じ。行に従いて名と為す元照疏四十紙713。

●等とは、八部雜類衆を等取す。徒衆の中に今、声聞衆を挙げて菩薩衆を略す。「唐訳」に云わく、「及諸菩薩摩訶薩」と。亦た、上に雜類「衆」衆を挙げざるは略なり。今、具さに之を挙ぐ。是れ影略互頭なるのみ。

●聞仏所説とは、即ち念仏往生の法を指すなり。

●歡喜等とは、未だ聞かざる所を聴く故に歡喜す。其

の聞く所を領する故に信受す。恩を荷い師を重くする故に礼を作す音解下廿四紙715。天台の云わく、「経を説くこと既に竟りぬ。四衆天人修羅等の類、歡喜信受す。聖主には、遇い難きこと優曇華の若し。慶いかな今、

見ることを得たり。正法、聞くこと難し。而るに今、聞くことを得たり。昔、未だ悟らざる所、今、悟ることを得たり。此の三喜を具す。是の故に欣悦す。之を

懐に得て踊躍すること無量なり義記716。

●作礼而去とは、諸経、或いは信受奉行と云いて、奉行と而去と言異意同じ。聞き已らば則ち去る。去り已らば則ち行うが、是れ其の聞く所を誦解する故に信受して之を行はずなり。故なり「直解、之に同じ。」¹¹⁷

先師義山老和尚講説

門人見阿、之を記す。

阿弥陀経随聞講録終

〔108〕先師良照義山老人、嘗て洛東華頂の禪室に寓して恒に四衆の為に自他の章疏を講説す。時に余、辱しく講論の席に侍坐せり。一日聽采の因に三部秘隨を講演せんことを請う。慇懃に三に及び師、扠背するに忍びず。乃ち応諾す。時に宝永第三丙戌の秋なり。余、聽受拝信して、便ち聞くに随いて、随いて記す。更に愚解を加えず。故に名づけて『随聞記』と曰う。厥の後、

享保年中、水府常福蘭若の真阿上人『三部合讚』を撰

述す。其の書たるや、宗骨の関系する所は、専ら祖釈に拠り、其の然らざる所に於いては、傍ら他解を収む。間ま亦た、自ら考う所を加えて、以ちて相い資け成る。謂うべし、善を尽くし、美を尽くせり。実に以ちて千歳の易解を発するに足れる者なり。爰に同志の二三子、此の三部の典を講ぜよと請う。余が不敏なる、豈に此の任に当らんや。固辞すること再三、尚、請いて較まず。遂に峻拒すること能わず。重ねて『合讚』に対校し、復た、聊か余が管窺を雜えて、乃ち一日之を解し、一日之を講じて、固執、捨て難く、解するに随いて之を記す。終に数卷を成す。由りて亦た、『随聞講録』と題す。此の書、艸稿にして清書に暨ばざること、此れは是れ直に師の口説を模する所以なり。読人、敢えて語の拙きを怪しむこと莫かれ。是、留めて後賢に贈らず。只、自己の不忘に備うるのみ。余が没後、書櫃に残りなば、滅否を後人の手に俟つ。必ず添削を垂れよ。是れ余が深く希う所なり。

昔享保十二歳龍舎丁末中秋下浣見阿素中欽誌

義山良照『阿弥陀経随聞講録』（浄土宗全書 第一四卷所収）の書き下し文である。訓読に当たり、

・字体及び仮名遣いは、新字体、現代仮名遣いに改めた。

・原則として『浄全』本に付された訓点に従ったが、一部改めたところもある。

・所収の『阿弥陀経』本文は、『浄全』では「●」に続いて示される。

本書き下しでは、●の前に改行を加え、『阿弥陀経』本文を太字にて示した。

・割注が多用されているが、書き下し文でそれを再現すると極めて読みにくい。本書き下しでは、ポイントを下げて示した。

・「」内の見出しは、研究班で加えた。

・「」内の数字は『浄全』一四巻の頁数である。

・出典等の注記は七百項目を超える。繁を避けるため、注番号のみを残し、注記本文は割愛した。

過疎地域における寺院活動の現状と課題

―和歌山教区野上組・有田組・日高組の場合―

はじめに

全国的に人口の減少、少子高齢化、人口の移動が加速度的に進行し、過疎地域は増加し続けている。地域社会は崩壊し、地域の活力は低下している。過疎化の抱える問題とその解決は、行政の抱える大きな課題と言っている。この問題は過疎地の寺院にとっても同様で、主に不活動・無住寺院の存在と兼務寺院の増加という現象となつて現れてきている。

浄土宗にとって、不活動・無住寺院と兼務寺院の増加という問題は大変大きい。なぜなら、不活動・無住寺院の問題と兼務寺院の増加は、教化力の低下と寺院

の維持運営という面で、浄土宗全体の宗教的影響力の低下となるからである。もちろん、兼務寺院は過疎地にだけあるわけではない。また、兼務寺院は全て等級が低く寺院経営に困難を来している訳ではない。しかし現在、危急の課題とされているのは、等級が低くしかも過疎地域に存在する無住並びに兼務寺院の問題である。

今年度は、研究年度をあと一年残していることもあり、最終研究論文は次年度に譲り、今年度の活動を研究ノートとして報告する。初めに他宗の兼務寺院の状況と対応について概略し、次いで浄土宗の対応を述べる。それらをふまえたうえで、本年度の和歌山教区の

兼務寺院の現地実態調査から、特徴的な寺院の報告を行う。さらに近世歴史学の権威である^{たまじろ}圭室文雄先生（明治大学名誉教授）をお招きした研究会で明らかにした地方寺院の成立の政治的背景について述べて、今回の研究ノートとする。

他宗の兼務寺院の状況と対応

兼務寺院の維持運営に関わる問題を抱えているのは、浄土宗だけではないのは当然だろう。管見では、最も早く実態調査を行ったのは、日蓮宗現代宗教研究所である。一九八四（昭和五九）年、『現代宗教研究』第18号は、「特集 寺院実態調査報告Ⅰ」を掲載している。しかし、この研究も、日蓮宗政には反映されず、兼務寺院問題は現在でも手をこまねいている状況である。

天台宗の場合は、文化庁の実態のない宗教法人整理の方針から無住寺院を減少させるために、新たな兼務寺院には宗費を免除する特例規則が施行されている（『中外日報』平成十七年三月二六日）。同記事によれば、

天台宗の全三三五〇ヶ寺のうち六八八ヶ寺、約21%が兼務寺院である。兼務寺院の経済的負担の深刻さが背景に浮かび上がってきていると思われる。

平成十九年には、臨済宗妙心寺派が全国の兼務寺院の実態調査を行った。それによれば、臨済宗妙心寺派の場合、全寺院の約28%、九四八ヶ寺が兼務寺院である。そのうち三割の二八七ヶ寺が、なかには信徒をもつものもあるが、無檀家であった。なかでも、もつとも兼務寺院数が多いのは和歌山教区の九九ヶ寺で、教区内比率では約六割という驚異的割合が報告されている。記事では、「六六ヶ寺合併吸収予定」としたうえで、吸収合併を促進しようとする宗門に対して、こちらに吸収合併するならいいが、隣村の寺に吸収されるのは困ると檀信徒の反対で合併手続きが頓挫したケースが報告されているという。（『中外日報』平成二〇年二月二日）。

浄土真宗本願寺派は、平成二一年三月の定期宗会で、「伝統的基盤の農山漁村では深刻な過疎化で困窮している寺院も少なくないという実状に対して、新たな対

応部署を設け、賦課金の減免制度なども表情に応じて変えるべきだとの質問が出された。」〔中外日報〕平成二二年三月一九日。

本宗でも、平成二二年三月に開催された第九十七次定期宗議会で、過疎地域寺院対策の重要性を指摘する一般質問に対して、里見総長は、「過疎地域寺院対策は急務との認識を示した上で、従来の寺院問題検討委員会に過疎地域寺院対策を盛り込むよう宗令を改正して現状分析を行なうとともに、寺院護持の施策や檀信徒の教化方法などを多角的に検討する措置を講じていく」と答弁している。こうした記事から明らかなのは、現在の日本の主に地方の農山漁村の地域社会が過疎化、高齢化の中で、崩壊への危険な道筋を急激に辿っている、そうした地方の寺院は、宗派を問わず、寺院運営が深刻な状況に置かれているということである。

これまでの浄土宗の対応

詳細は来年度研究報告に譲るが、浄土宗が最初に兼

務寺院や不活動・無住寺院の課題に取り組んだのは、当時の成田宗務総長が、平成七年に「寺院運営改善施策検討委員会」を組織したことに始まる。

委員会は実態調査と分析を行い、平成九年に「兼務住職寺院にかかわる課題と施策 兼務寺院活性化への提言」という報告書を提出した。

このなかで、はじめに、「寺院には正住職がいて、その住職はその寺院を拠点として地域や檀信徒とかかわり積極的に教化していくという形が、本来あるべき寺院のスタイルである。」としている。しかし、報告書を提出後、その提言内容が具体的実効的な施策として実行されないまま時が経った。しかし、兼務寺院が増加を辿っていくなかで、平成十六年、新たに「寺院問題検討委員会」が立ち上げられた。この委員会では、急激に過疎化、少子高齢化など社会状況が悪化してきたこの十年間の変化を明らかにするために、再びアンケート調査を実施した。その分析の詳細は、「宗報」平成二〇年七月号に掲載されている。「兼務住職寺院の間

題に関する提言「兼務住職寺院の実態調査集計」がそれである。それによれば、兼務寺院数は、平成元年の一〇九六ヶ寺に対して、平成十九年では一二四五ヶ寺と一四九ヶ寺も増加している。この間に、各教区寺院の努力によって、合併、解散または包括解除等によって四二ヶ寺が減少してはいるが、全寺院数に対する兼務寺院の比率を見ても、平成元年の15・4%から平成十九年は17・6%と上昇している。

こうした数値からも、平成以降兼務寺院が増加していることがわかる。しかし、多くの兼務寺院の社会的背景としての急激な産業形態の変化や過疎化などは共通しているものの、それぞれの兼務状態や事情は異なっている。さらに、「なぜ、江戸期以来このような人口の少ない地域に、寺院がこのように多数建てられたのか。また、なければならなかったのか。仏教はどのように受け入れられ、機能してきたのか。」というそれぞれの地域の根源的な寺院配置の問題や機能に対する再考が必要だと、研究を進めれば進めるほど痛切に感じてき

たのである。今年度の研究と実地調査は、こうした視点から進められた。

調査対象地の選定理由と報告内容

まず「過疎」とは何かを理解するため、官公庁などによる過疎に関する基礎的情報を収集した。そのうえで、過疎と寺院の関連を探るため、和歌山教区の過疎地域における寺院の実態と変化を把握するための調査を行った。前述の「臨済宗妙心寺派の兼務寺院悉皆調査報告」では和歌山教区は最も兼務寺院が多いことが報告されているが、本宗でも和歌山教区は、兼務率がかなり高い。そこで、教区全体の中でも、とくに過疎化が進行していて、兼務寺院が集中している野上組・有田組・日高組を調査対象とした。調査日時は、二〇〇八年十一月三日―二十五日の三日間、和歌山教区の上記三組の七ヶ寺に対する聞き取り調査を行った。調査で明らかになった点のうち、①兼務寺院の経済的状況の歴史的、時間的变化 ②地域寺院の機能(葬儀・

死者の法要、施餓鬼やそれ以外の村の象徴・地域行事の場」という二点に絞って、以下報告としたい。

和歌山教区の寺院、兼務寺院の実態と特徴

和歌山教区の野上組、有田組、日高組について概観してみよう。野上組は二二ヶ寺のうち兼務寺院が九ヶ寺(41%)、有田組は三二ヶ寺のうち兼務寺院が十四ヶ寺(45%)、日高組は五七ヶ寺のうち兼務寺院が十五ヶ寺(26%)と、全国での兼務率17・7%に比べるとその比率が非常に高いことが分かる。また、この地域の寺院には檀家数の少ない寺院が多い。もとより、寺院等級と檀家数の多寡は必ずしも一致するものではないが、前述した、昨年の「兼務住職寺院の問題に関する提言」にも、五〇等級以下の寺院に兼務寺院が圧倒的に多いことが報告されている。ちなみに、野上組では三〇等級台が一ヶ寺、四〇等級台が七ヶ寺、五〇等級台が十四ヶ寺、有田組では四〇等級台が六ヶ寺、五〇等級台が二五ヶ寺、日高組は三〇等級台が三ヶ寺、四〇

等級台が二八ヶ寺、五〇等級台が二六ヶ寺であることから、このことが分かる。兼務寺院の等級をみると、野上組の平均等級が55・4等級、有田組では54・6等級、日高組では54・4等級であることから、特に兼務寺院においては、檀家数が少ない寺院が多いということが明らかである。

またこれらの組は、過疎化が進行している地域でもある。地域に労働人口を支える基盤が乏しいため、若い労働人口は大阪府や和歌山市、また働き口の多い近隣都市に流出している。そして一度都市に出た人々はそのまま都市に定着し、出身地域には戻ってこないことも多い。そのため、地域は人口が減少するとともに高齢化が進行している状況である。都市に出た人がその土地で新たに墓地を求めるときも多く、檀家数が減少している寺院も多い。さらに檀家の中には後継者がいない家も多く見られるため、今後さらに檀家数が減少することが予想される。元々少ない檀家数であるのに、過疎で檀家数が減少しているため寺院の収入が減

少し、僧侶の生活、寺院護持が困難である場合も多い。

今回の調査では、それぞれの組のなかの過疎が進行しつつあり、かつ兼務寺院を複数持っている野上組の二寺院、有田組の二寺院、日高組の三寺院それぞれのご住職から聞き取り調査を行った。なお、兼務住職ではないが、実質的に管理しているという寺院についてもお話を聞きした。われわれは土地に不慣れであることもあり、前寺院問題検討委員会委員である山本正廣上人、日高組組長である山下真玄上人に調査に同行をいただいた。

特徴的な事例

調査寺院の詳細は来年度の『教化研究』で詳細に報告する予定であるが、今回は、調査をしたなかで特徴的な事例について報告したい。

1. 日高組のA寺は、現在の檀家数は約七五軒である。現任職が就任した昭和五二年当時は約一〇〇軒の檀家

があつたが、過疎の影響で徐々に減少していった。特にここ十年での減少が激しく、今後十〜二十〇年を考えると、今後更に減少する見通しである。和歌山市や大阪府といった都市部に出て行く人が多く、県内の和歌山市に移ったまま戻らないこともあり、近くの浄土宗寺院の墓地を紹介することもある。またお骨を預ける人（仮安置）が増え、境内の不動堂を納骨堂としても使用している。「檀家は二〇〇軒ないと生活ができない」状況であるため、無理して息子に継げとはいえない」現状がある。

兼務をしているB寺には、檀家はない。地域の大庄屋個人の創建による寺院といわれている。大正後期あたりから檀家なしの状態が続いており、同寺には収入がない。地区の行事として花祭りや慰霊祭（戦没者供養）を行っている。同寺には地区の墓地があり、A寺の門徒や近隣の真宗寺院の檀家も使用している。墓地の管理は地区の自治となっている。また一宗課金は地区の墓地使用者が集めて宗に納めている。

2. 有田組C寺の地域のおもな産業は林業・農業であり、山椒・ぶどう・みかん等を生産している。過疎化が進み、地区に三校あった小学校が近年一校に統合された。家業を継承しなくなってきたいて、後継者不足の状況にある。吉備町や和歌山市に出る人が多く、過疎化が進んでいる。現在の檀家数は約一六〇軒であるが、昭和二〇～三〇年代から徐々に減少傾向にある。当時は約二三〇軒あった檀家が約五〇年で七〇軒ほど減少した。また檀信徒の高齢化の影響で、以前はたくさんの人が集まった団参（二十五霊場巡り）も、近年は人が集まらなくなっている。C寺は三ヶ寺を兼務しているが、いずれも昭和二〇～三〇年代から比べると檀家数が半減している。現在の状況では、本寺と併せて二七〇軒の檀家があるため「何とか食べられる」のだという。

3. 野上組D寺が平成八年から兼務することになったE寺は、「檀家が守っている寺」という性格が強い。建物の鍵は住職と檀家がもっており、集会場としても使

用している。年毎に「当番年行司」（管理者）が回ってきて、年行事は「半僧半俗としてよく住職をたすける」（本堂内の掲示物より）役割を担う。一年に一度、施餓鬼会があり、三〇名くらいが参列する。施餓鬼会の飾り付けなど檀家が仕切っている。ほかの行事としては花祭りを行っているが、僧侶は介在せず地域の行事として行っている。E寺の月参りはおこなっていない。E寺の檀信徒は、「常住の僧侶は必要ない」との考えを持っているとのことである。

昭和二七年にD寺の末寺となったF寺には、檀家はない。境内地に戦没者慰霊碑があり、年に一度の慰霊祭には四〇一六〇名が参加する。かつては地域の集会所として使用しており、六―七年前まで地域の念仏講が行われていたというが、現在は建物の老朽化のため使用されていない。しかし、建物には留守居の老婆が住んでいる。現在、宗教法人を解散しようとの方向で、住職および地域の代表者七人による検討会が持たれているところであるが、土地の帰属、建物の解体費用、

住んでいる留守居の老女の問題など解決すべき問題が多くある。

4. 野上組G寺は四ヶ寺を兼務しているが、そのうちの一つであるH寺のある地区は電気、水道が通っておらず、現在は人が住んでいない。過疎が進み、住人がいなくなってしまうのだが、寺と墓だけは残っているのである。H寺には五軒の檀家があるが、いずれも他の地域に住んでいる。しかし墓地はH寺の境内にあるため、一年に一度の施餓鬼をH寺で行っている。一宗課金は、現在ではそれぞれの離れた地域に住んでいる五軒しかない檀家で払っている状況であり、「何とかしてくれ」とG寺に言ってくるという。

5. 日高組I寺のある地域のおもな産業は農業であり、米・はつきく等を栽培している。現在の檀家数は一三〇軒であるが、減少傾向にある。I寺は日高郡中津村の三ヶ寺を兼務しているが、この地域も過疎化が

進んでおり、檀家は高齢化が進み、老人のみの世帯が多い。これらの兼務寺院の檀家は三〇―五〇軒であるが、彼らは非常に「自分たちの寺」という意識を強く持っているという。兼務寺院のJ寺（檀家30軒）は、長年にわたりI寺の兼務寺となっている寺である。十数年ほど前に災害で本堂が罹災した際に、檀家の中からI寺と合併の話も出たという。しかし、五〇・六〇代の檀家がこれに反対し合併には至らなかった。結局、檀家で資金を募り平成十六年に本堂を改修した。また、K寺（檀家四七件）も平成八年二月に本堂を六〇〇〇万円で改修し、またL寺（檀家四六件）も、平成十二年に改修を行った。この三ヶ寺はいずれも檀家のみで資金を募り本堂の改修を果たしている。

以上、調査した中で見られた特徴的な事例を報告した。それぞれの地域、寺院で歴史的展開や置かれた状況は異なるものの、共通していたのは「寺は檀家のもの、地域のもの」という意識が強いということであった。

G寺が兼務しているH寺の檀家は法事などをG寺で勤めていたというが、それでも「H寺をG寺に合併するなどとはいえない。」とのことである。またM寺の住職の「村ごとには寺を持ったという歴史的経緯があるため、寺は村の象徴ともいえる存在である。そのため村民のプライドゆえに、いくら小さい寺院であっても合併は困難ではないか。」という言葉に、この状況がよく表れていたように思われる。

圭室文雄氏講演「近世寺院の成立と寺請制度に関して」概略

和歌山教区寺院の調査で明らかになった点のうち、
①兼務寺院の経済的実情 ②村の象徴・地域行事の場としての寺院の機能の2点について、その要因を寺院成立過程にまで遡って考察する試みとして、圭室文雄先生（明治大学名誉教授）をお招きして研究会（二〇〇九年三月十六日 於・浄土宗総合研究所）を開催した。

「近世寺院の成立と寺請制度に関連して」という題

で行われた研究会を通して、和歌山教区の兼務寺院調査結果を考察するうえで以下の四点の重要な示唆を与えてくれると思われる。

- ① 現存寺院の80%は江戸時代に成立しており、特に寛永年間と寛文年間の二つの時期に分かれる。和歌山の新宮藩の場合は、寛文の年間にできた寺が多い。
- ② 寛永十五（一六三八）年に寺請証文の案文が布達され、この時期から日本人全員が寺請を義務付けられたことが檀家制度の始まりでもある。この寺請制度は、隠れ切支丹の摘発という幕府の政治的意図による部分が大きい。寺請証文作成のため、小さな集落に至るまで、宗派的バランスなどとは関係なく、全国にさまざまな宗派の寺院が建立された。寺請けにあたっては、それまでの宗派的関わりが考慮される地域もあつたが、宗派に関わりなく、檀家とされていったところが多い。現在でも日本全国に満遍なく寺院が点在するのにはこういった歴史的経緯がある。しかし、寛永・寛文期に設立された寺院のうち、

明治初頭の廃仏毀釈を経ていない江戸時代の段階で、すでに経済的に破綻して潰れている寺院が多数あった。例えば、紀伊国牟婁郡の曹洞宗寺院五〇ヶ寺のうち20ヶ寺が、江戸期に既に廃寺になっている。

③ 地方では、真宗の宮崎高千穂地方の例のように、各寺院の担当する集落が小さいことにより、すでに江戸期から数箇所を兼務するというシステムが出来上がっていた。

④ 和歌山の無住の寺院でも、海鮮問屋などの有力なスポンサーの氏寺として成り立っていたところがある。また兼務寺院でも、五丁歩や十丁歩の広大な山林を所有している寺院もあった。しかし氏寺はその檀家の興亡に左右される不安定さがあった。例えば前述の日高組B寺の場合がこれに当たる。また第二次大戦後の極東占領軍による農地解放政策で、山林は解放されなかったものの、全国的にもその経済的基盤を削がれた寺院が多かった。寺院の中には山林を売って田畑に代えていたところもあったことを考えると、

その影響は極めて大きかったと考えられる。さらに、一九六〇年代以降の都市部への人口移動に伴う、墓の無縁化、寺との没交渉が追い討ちをかけたと考えられる。

以上の四点の指摘は極めて重要な視点と研究方向を与えてくれた。これまで、第二次大戦後の高度経済成長期の人口移動と過疎化の二点にのみ焦点を絞ってきたわれわれの社会学的な研究方向に、寺請制度による寺院の機能の多様性と、報告にもあつた「自分たちの寺」意識の歴史的な背景が裏付けられたことによつて、兼務寺院とその問題点がより明瞭になった。

まとめにかえて

浄土宗の「寺院問題検討委員会」が『宗報』平成二十年七月号に掲載した報告書(提言)で明らかにしたことのひとつに、近年の急激な社会変化によつて、兼務状態にならざるを得なくなった寺院とは別に、歴史的に江戸期以来兼務状態が継続している寺院が、地

方によつては極めて多いことがあげられる。もちろん

こうした歴史的兼務寺院が、現在厳しい状況にさらされてきているのは、他の兼務寺院と同じであることは当然である。

しかし、歴史的経緯が異なると、そこには、寺院と担い手である地域檀信徒の関わり方や寺院に対する心情も異なることがないとはいえない。それによつては、簡単に、吸収合併を含めた中央宗政の思惑通りにはならないことも考えられよう。つまり、兼務寺院といつても、一括りにすることはできないということである。

初年度で明らかになつたことは多いが、次年度でさらなる歴史資料によつて、江戸期の寺請制度の成立と地方寺院の成立の関係、そうした寺院が明治期の廃仏毀釈と第二次大戦後の占領軍の農地解放などの土地政策によつて寺院所有地の縮小、さらに高度経済成長期の人口移動による共同体の解体という激変によつて寺院基盤が弱体化してきた経緯を明らかにしていくことも重要な課題である。

【執筆分担】

武田道生 P 274 - P 277

名和清隆・石田二裕 P 277 - P 282

宮坂直樹 P 282 - P 283

武田道生 P 283 - P 284

四十八卷伝

十一卷

一段

多くの人の法然上人への帰依が浅くない中で、九条の関白殿下（九条兼実公、後法性寺殿ののほほしょうじどのと号す、また月輪殿のわとのとも号す）の信仰はほかとは異なり、尊び重んじることが比べるものがなかった。二月十九日、父の法性寺殿（藤原忠通ただち）のご命日に仏事が執り行われたが、仏前に供物を伝送する儀式を行っている時、僧侶と俗人は座をわけて立ち並んでいた。「今日は格別に丁寧な仏事です。法然上人も伝送の儀式にお立ちになつてください」と兼実公がおっしゃったので、松殿まつどの（藤原基

房公ふさう）が「まことに、そうなさるのがよい」と申されると、上人は隠遁の身である上に、僧官のない凡僧でいらっしゃるのに、慈鎮和尚じしんかしょう慈円じえん（そのとき僧正）の受戒の師匠であつたことによつて許されて、上人を上の方へ引き立てられたので、菩提山の僧正（信円）も同様に上座を譲られた。上人は二人の僧正の上座に立つて、松殿が俗人の列の首座でいらっしゃるのに向き合つて、僧侶の列の首座であつた。仏道修行で得た徳のきわみは、すばらしいことでございます。

二段

兼実公は月輪殿を建てられるにあたり、先例のない

建物を一棟、図面を下されて、立てさせられた。「関白殿下の御所はたくさん見えておりますが、このような建物はまだ見たことがございません」と、建設を采配する三位藤原範季卿のりすんきょうが申したところ、「思うところがある」といつて、工事を急がせられたので、まっ先に建てたそうだと。

どのようなことにご利用になるのかと思つていると、実は法然上人のご休憩所であつた。上人は老体でいらつしやるので、まずここでお休みいただいて後、兼実公とご対面になるためであつた。上人に帰依されるあまりこれほどの配慮をなされたので、比べようもなく尊いことだと当時の人びとは言いあつたそうだと。

三段

ある時、法然上人が月輪殿へ参上されると、兼実公ははだして庭に降りてお迎えなされたので、聖覚せいかく法印と園城寺の大納言僧都覚心も同様に庭に降りてお迎えになり、恐れかしこまれた。上人は僧都をいぶかしげ

にご覧になつた。聖覚が「あの方は大納言僧都御房でいらつしやいます」と申されると、僧都はすぐに「覚心と申します」と名乗られた。その訳は、大納言も僧都も世間に多いので、実名でその人と知つていただくとうのである。兼実公がこのようになされたので、ましてや公卿や殿上人が庭に降りて騒がれるのは、もつともなことである。

四段

建久八年（一一九七）、法然上人は少し病気でお苦しみになることがあつた。兼実公が深く嘆かれていますうちに、まもなく病は回復された。

上人は同九年正月一日から草庵に閉じこもつて、兼実公の招きにも赴かれなかつたので、右衛門尉うゑもんじゆうの藤原重経しげつねを使者として遣わし、「浄土の法門ほふもんについて、何年も教えや戒めを承ってきたとはいつても、心から納得するのは、まだ難しい。経論の重要な文句を書きとめてお与え下さつて、一方では上人との面談に見立てて、

また一方では亡くなられた後の形見としても側に置いておきたいのです」とおっしゃった。そこで安楽房じょん西さい（外記入道の中原師秀の子）を書き手として、『選択集せんちやく』を撰述されたところ、第三章を書く時に安楽房が、「私がもし文章を作る才能がなかったならば、このような場に参加してはいないであろう」といったのを上人がお聞きになって、「この僧は、驕おごり高ぶりの心が深く、悪道に墮ちるだろう」といつて安楽房を退けられた。その後は、真觀房かんさい感西かんさいに書かせられた。

この『選択集』を撰述して兼実公に進呈された後、同年五月一日、上人の夢の中に善導和尚が来現し、「あなたが専修念仏を広めているから、特別にやつて来たのです」とお告げになった。この『選択集』が善導のおぼしめしに叶っていることを、必ず知らねばならない。深く信じ受け入れるに足る書物である。

五段

兼実公の法然上人に対する帰依が深かったので、上

人が参上されるたびに、兼実公が庭に降りてお迎えになるので、他の公卿や殿上人も庭に降りて騒がれることを、上人はわずらわしいことだと思われて、九条殿へ参上なさらないために、房ぼうごもりと称して格別のお招きにも応じられず、どこへも出歩かれなかった。兼実公はひどく嘆かれて、「たとえ房ぼうごもりの最中であっても、私に病氣などがございました時には来ていただけますか」とおっしゃると、「そのような時は言うまでもありません」と申されたので、無理にでもお招きされようとなさる時は、いつも病氣だと呼びかけられた。

こうなった以上、お断り申しあげる余地がなくて、参上されたのを見て、門弟もんていの正行房しょうぎょうぼうが心の中で、「ああ、房ぼうごもりと称して他所にはいらつしやらずに、九条殿にだけ参上されるということは、結局それは施主のご機嫌を取っておられるのだと、人びとは非難申し上げるだろう。上人らしくない行いだ」と思つて寝た夢の中で、上人が「あなたは私が九条殿へ参上することを悪く思っているのだな」とおっしゃったので、「どうし

てそのようなことがありましよう」と言うと、「いや、あなたはそう思っているのだ。兼実公と私とは前世に因縁があり、他の人といっしょにはいけません。前世からの積み重ねが今にあることを知らないで、その心をおこすと、きつと罪を受けることになる」とおっしゃるのを見た。

夢からさめて後、上人にこのことを申し上げると、「それはそのとおりですよ。前世に因縁があることなのです」とおっしゃった。兼実公の帰依が他の人と異なる様子は、ほんとうに普通のことではないと思われるのである。

六段

兼実公はひとえに念仏の法門に入信されてからは、ほかない人生の栄華を軽く見て、往生浄土のご修行以外、何もなさることはなかった。ついに建仁二年（一一〇二）正月二十八日に、月輪殿においてかねてからの願いの出家（法名は円証）を遂げられた。上人を戒和尚とし

て円頓戒を受けられ、帰依はますます深くなった。

十二卷

一段

大炊御門の左大臣（藤原経宗公）が病氣の時、ある人のはからいで、法然上人を善知識に招請された。念仏往生の事については、普段まったく問題としない人であって、あれこれ考えもなく勧進しても、かえってよくないようだったので、上人の工夫によって、屏風をへだてて、ある僧と何ということもなく教話を話された。インド・中国から日本まで仏教の伝来した事情などを立派に説明される中で、念仏往生が末代にふさわしい教えであることなど、詳しくお説きになったところ、左大臣はこれをお聞きになって、信仰の心を起こされたので、一筋に上人の教化に従い、帰依し敬うこと、他と異なっていた。

七十一歳の文治五年（一一八九）二月十三日に、出

家を遂げられた（法名は金剛覚であつたが、宇多法皇の御名と同名であると菅原在茂が進言したので、亡くなられた後、法性覚と改めた）。病気が次第に重くなり危篤に陥られたので、同月二十七日から、上人が参上し逗留して念仏を勧められた。翌日の午前八時、臨終正念の状態で往生を遂げられた。上人の心遣いはじつに立派でいらつしやつた。

二段

花山院の左大臣（藤原兼雅公）は深く上人に帰依されて、九州の莊園からのみつぎ物を分けて、毎年寄進されたそうだ。「私は後白河院の御所以外に牛車を止めさせることはない。しかしながら、法然上人の庵室に牛車を止めても何のさしさわりがあるか」とおつしやつて、つねづね訪問されて、円頓戒を受け念仏の教えについて語り合われた。五十四歳の正治二年（一一〇〇）七月十四日に出家を遂げ、同月十六日に往生を遂げられたといふことだ。

三段

右京職の長官であつた藤原隆信朝臣は深く上人に帰依され、阿弥陀仏以外の仏や念仏以外の行を差し置いて、ただ阿弥陀仏一尊のみを崇め、ひたすら念仏の一行につとめた。とうとう上人に従つて、建仁元年（一一〇一）に出家を遂げ、法名を戒心と称した。ひたすら念仏を称える以外は、他を顧みなかつた。六十四歳の春、病気で危篤状態に陥つた。上人はこのことをお聞きになつて、住蓮・安樂という二人の弟子を派遣して善知識とされた。

いよいよ臨終という時に、二人の僧を左右に座らせて、病人と善知識とが声をそろえて念仏し、来迎を願う偈文を唱え、姿勢をただして座り合掌して往生を遂げた。元久元年（一一〇四）二月二十二日のことであつた。紫雲や音楽をはじめとする奇瑞は一つだけではなかつた。後に正信房湛空が隆信公の墓所に向かつて念仏をされたところ、よい香りはなお消えていなかつた。

隆信公の往生は日本往生伝に書き留められたということだ。

四段

卿きやうの二品にほん・藤原兼子の弟で、民部省の長官であった藤原範光のりみつは、後鳥羽院のお気に入りの臣下であった。ひたすら法然上人に帰依して称名念仏以外の行はしなかつた。五十四歳の春、承元元年（一一〇七）三月十五日に出家を遂げ、法名を静心と称した。病状が悪化し危篤に陥つたことをお聞きになられて、後鳥羽院は人目をさけてお見舞いに出かけられた。

「来世のことをどのように心に決めているのか」とお尋ねになつたところ、「この度の往生は定まつていてまつたく疑う余地はありません。そのわけは、昨夜の夢の中に一人の高僧がやって来られたので、〈どなたでいらつしやいますか〉と尋ねたところ、〈私は源空である。中国では善導と名のり、日本では源空という。この世に来て既に衆生を三度導いてきた。今あなたに命

が尽きる時を教えるためにやって来たのだ。明後日の真昼時がその時である〉とおつしやるのを見て夢がさめました。既に仏のお告げをいただきました。往生は間違いないと存じております」と申しあげた。後鳥羽院はこれをお聞きになつて、深く感動されたのであつた。その日時と少しも違わず、心を正しく整えて、称名念仏を続けて往生を遂げた。不思議なことであつた。

五段

大宮の内府だいみやう（藤原実宗公さむむねこう）は、法然上人を信じ尊敬する気持ちがある人とは違つておられたので、いつも上人にお会いになり念仏往生の道を見極められ、ついに上人を受戒の師として建永元年（一一〇六）十一月二十七日に出家を遂げ、専修念仏の勤めを怠られなかつた。上人の入滅を悲しんで、中陰の初七日の法要において諷誦文ふうじゆもんをささげられた。六十七歳の建暦二年（一一二二）十二月八日、心を乱すことなく、念仏を続けて往生を遂げられた。

六段

野宮ののみやの左大臣（藤原公継公）は、上人と師弟の關係が深かったので、興福寺の僧侶たちは、上人が念仏を興したことをねたんで朝廷に奏上に至った時、上人と弟子の権大納言（公継公）を遠流にするべき旨を述べた訴状を差し出したが、公継公はまったくその志を変えなかつた。専修念仏の勤めを怠ることなく、五十三歳の嘉祿三年（一二二七）正月二十三日に職を辞し、同月三十日様々な奇瑞をあらわして往生を遂げ、今日に至るまで末々の美談となっている。

大体、公卿や殿上人の中に、上人の教化に帰依する人は多くいらつしやつたけれども、その数はあまりに多いので載せないことにする。

十二卷

一段

聖護院しょうごいんの無品親王むひんしん（静恵）が病氣の時、あらゆる治療法を試みたが、効果がなかつたので、門弟である上総かずさの宰相さいしやうの僧正行舜や、大貳だいじの僧正公胤そうしやうその他の人びとが、『大般若經』を略さずに読誦して祈禱をされた。これらの人びとは、みな仏教界において鸞鳳らんぼうのようにすぐれ、僧侶の中で竜象りゆうざうのようにりつばな者たちであつた。

しかしながら、もはや危篤に陥られたので、これらの人びとを差し置かれて法然上人を招き呼ばれたが、お使いが二度来た時までは強く辞退して参上されなかつた。三度目のお使いとして宰相律師実昌という人がやつて来て、「是が非でも一度おいで下さつて、念仏のことをお聞かせください」と、無理に連れて行こうとされたので、「本当に、往生なさるはずの人でございませうか」といつて、すぐに律師の車に同乗して参

上された。

親王は対面されて、「どうしたらこの度、迷いの世界を離れることができましょうか。どうか後の世をお助けください」とおっしゃったので、上人は臨終の行儀についてお話になり、阿弥陀仏の本願の意趣を述べられると、親王は感涙をしきりにお流しになり、阿弥陀仏を信じ敬う心を込めて合掌された。

上人は、まもなくお帰りになり、次の日、親王は往生されたが、最後に念仏を一万五千遍称えられて、念仏とともに息を引き取られた。多くの人びとはありがたく思い合掌し、上人の徳をほめ申し上げた。実昌律師が後に往生の様子を上人にお話し申し上げたところ、上人もお喜びになったそうだ。

二段

延暦寺東塔とうとうにある竹林房じゆんりんの静厳法印が、吉水の禪房にやって来て、「どのようにしてこの度、迷いの世界を離れることができるでしょうか」とおっしゃったので、

「わたくし源空の方からこそお尋ね申したく存じます」と申されると、法印はまた、「教義の筋道を追求して決断する面ではともかくとしても、迷いの世界を離れることにおいては、智慧も徳も極まり、仏道を求める心が深くていらっしゃるので、きつと心に決めた教えをお持ちでしょう」と申されると、「源空には、阿弥陀仏の本願に乗って極楽に往生することを望む以外、まったく修行の効果はありません」とおっしゃられた。

法印が申されるには、「私の考えも同様でございます。素晴らしいお言葉を承って愚かな考えを揺るぎないものにするためにお尋ね申し上げた次第です。とはいっても、迷いの心が沸き起こるのをどうしたらよいでしょうか」と。上人がおっしゃるには、「それは煩惱のしわざなので凡夫の力ではどうにもなりません。ただ本願を頼りとして名号を称えれば、仏の本願力ほんがんりきに乗って往生を得ると承知しているだけです」と。法印は、「信心は定まり、疑念はたちまち消えてなくなりました。往生はまったく疑う余地がありません」とおっしゃって

退出されたそうだ。

三段

法然上人が、清水寺において円頓戒について説かれたその折に、罪惡の凡夫であつても本願を頼りとして念仏すれば、往生は確實であることを丁寧^{ていねい}に勧められたので、清水寺の大勧進^{だいこんしん}じりの沙弥^{さみ}印藏^{いんざう}は、深く本願を信じてひたすら念仏に帰依した。

このことによつて、文治四年（一一八八）五月十五日、滝山寺を道場として不断の常行念仏三昧をはじめたところ、能信という僧が、香炉をとつて儀式をはじめると願文を読んで行道すると、発願主の印藏や清水寺の僧たち、ならびに僧尼たちが数えきれないほど仏縁を結んだ。その行法は現在でも途絶えることなく勤められている。阿弥陀堂の常行念仏と言われているのがこれである。

そもそも清水寺の十一面観音の霊像は、極楽浄土においてには仏にも等しい菩薩であり、このけがれた娑婆

世界においては人びとの恐れおののきを除いてくれる菩薩である。仁和寺の性信^{しょうしん}入道親王の夢の中で、観音菩薩はみずからおっしゃった。「清水寺の滝は過去においてもあつた。現在においてもあり、未来においてもまたあるに違いない。この滝はすなわち大日如来をあらわす鍔^{つば}字^じの知水である」とおっしゃつて次の一首を詠まれた。

「清水の、滝へ参れば、自ら、現世安穩、往生極楽」
清水の滝へ参詣すると、おのずと現世には穏やかにくらし、来世には極楽往生できる

と示されたので、大威儀師^{だいゐし}の俊縁^{しゅんえん}を使いとして、清水寺へ仰せつかわされたということである。まことに深く頼みにできる観音菩薩である。法然上人の教化によつて、この場所において不断念仏を始められたのも、理由のあることではないだろうか。

四段

奈良興福寺の年老いた寺男^{てらのおとこ}は、法然上人が清水寺で

円頓戒について説かれたとき、念仏を勧められるのを聞いて、心から敬い信じるあまり、まもなく発心出家して、松苑寺しょうえんじのほとりに草庵を結んで念仏をしていたが、最後に不思議なししがあらわれて、大きな声で念仏をして往生を遂げた。

能信という僧が、如法経に用いる楮の木を植えながら、往生する人と縁を結ぶために、棺の先松明さかひあかりの役を勤めて帰ったところ、すぐれたよい香りが衣の上にかおった。人びとは不思議に思い、信心を増すものが多かった。

五段

建仁二年（一一〇二）三月十六日、法然上人は次のように語られた。「慈眼房叡空上人は戒を受けた師匠である上に、同じ寺に住み、衣食の二つはすべてこのひじりの援助であった。しかしながら、教えをことごとく習得したというわけではない。教えの解釈は水と火のように相違して、いつも論争していた。このひじり

と源空とは南北に房舎をならべて住んでいたが、ある時、ひじりの住んでおられる房舎の前を通ると、ひじりがご覧になって、〈そこの「房よ」と呼ばれたので、立ち止まって、（縁側におります）と申し上げると、（大乘の真実の智慧を起さずに、浄土に往生できるであろうか）とおっしゃるので、（きつと往生するでしょう）とお答え申し上げた時に、（どこにそのように書かれているのか）と申されたので、〔『往生要集』に記されております〕と申し上げると、〔『往生要集』の内容を見られたのか〕とおっしゃったので、〈さあ、誰が内容を覚えていないでしょうか〉と申し上げたところ、ひじりは腹を立てて枕をもって、何度も投げ打たれたので、そつと逃げて、自分の房舎の方へ下がると、しつこく追いかけてこられて、箒の柄をもって肩を打つた。またその後、書物を持って来られて、〈ここはどういう意味なのか〉とおっしゃったので、心の中で、無駄なことだ。思わぬ事態になるので今は何も言わないでおこうと決めて、〈さあ、どういうことか〉と

しよう」と申し上げると、また腹を立てて、(「あなただけのような人と一緒に暮らすのは、このようなことをも話し合うためではないか」とおっしゃった。このようにして、いつもいさかいはしたが、最後には覚悟房というひじりに叡空の二字を書かせて、反対に弟子となつて、房舎・聖教の譲り状をも、もとは譲渡と書かれたのを、取り返して進上と書き直して与えて、(「いついつまでも永遠にお互いに師となり弟子となるためにこのように記すのです」とおっしゃった。

天台密教の師匠であつた相模の重宴阿闍梨も、最後には受戒の弟子となつて私より戒をお受けになつた。また確かに金剛界・胎藏界・金胎合部の三部の灌頂をお授けになつた丹後の迎接房も、逆に私の弟子となつて、顕教の教えと浄土の教えをわたくし源空に習ひ、ついに往生を遂げた。またそのころ西塔院主であつた円長僧都は、重宴阿闍梨の天台密教の弟子であるから、源空とは師匠を同じくする仲間である。ところが円長が天台密教の教義を重宴阿闍梨に質問したところ、(「心

の内にはわかつているのだが、私は学匠ではないのでうまく言いあらわすことができないのだ。法然房に尋ねて、私の代わりに言わせ申しましょう」と重宴がおっしゃつたので、円長も後には弟子となつて、(「お教えください」と言つて、まもなく受戒して師弟として振る舞われた。最初の師匠である美作国の観覚得業も弟子となつて、源空を戒師として受戒なさつた。多くの師匠たちがみな弟子となられた中でも、そのころの大学者たちで、慈眼房の受戒の弟子でない者はないのに、その師の慈眼房が逆に弟子になられたことは、本当に思いもよらないことと思われる」と様々に語られたので、聞く人はみな喜び、不思議なことだと話し合つたそう。

六段

左衛門府の志・藤原宗貞とその妻室・惟宗氏の娘が、夫婦心を一つにして堂舎建立の発願をして、雲居寺の北辺の道の東側をその敷地とし、建仁元年(一一〇二)

四月十九日に上棟し、同二年の春ごろに建立し終えた。本尊は阿弥陀像で脇士は観音菩薩と地藏菩薩を安置し申し上げた。同年の秋のころ、法然上人は吉水御房から雲居寺の勝応弥陀院へ百日の参詣をなされた時、発願主の宗貞は門前に腰を落として頭をたれ、堂舎建立の趣旨を述べ、ご供養いただくことをお願い申し上げると、上人は堂内にお入りになって、仏像安置のあり様をご覧になって、「この堂は源空が供養するにふさわしい堂ではありません」とおっしゃって堂外へ出でしまわれた。

発願主は理解できずにあわてていたところ、ある人が「上人は勢至菩薩が姿を変えて現れた垂迹にいらつしやるということが、広く知られています。それなのに脇士に勢至菩薩がおられないことは、上人のみ心と違うのではないでしょうか」と申ししたので、急いでさらに勢至菩薩を造立し、もとの地藏菩薩を別の場所に移動し申し上げ、その跡に勢至菩薩を安置申し上げて後、上人がまた雲居寺へ参詣された時、建仁二年

(一一〇二) 八月三十日に再度、供養をお願いしたところ、確かに供養を遂げられた。特別に啓白を讀むことはなかった。ただ念仏を千遍唱えられるだけで、そのまま不断念仏を始められ、寺号を引撰寺とつけられた。この堂は今でも現存し、勢至菩薩の後ろには例の地藏菩薩が安置してある。

十四卷

一段

天台座主権僧正顕真が、まだ大僧都でいらしやうた時、承安三年(一一七三) 四十三歳で官職を辞し、悟りを求めて大原に籠り、四年の歳月が過ぎ、安元二年(一一七六) 七月八日に、建春門院平滋子がお亡くなりになったので、その追善菩提のために法住寺に新法華堂をお建てになり、七七日の御忌を迎えて、同年八月二十五日に法華三昧をはじめられた。その指導僧として比叡山の法華堂の一和尚正覚房真恵を召されたところ

ろ、真恵は勅命に従った時に、大原の僧都顕真は法華堂の欠員のあとに就くことを望んで、少々かねてから望んでいたことがあるので、しばらくの間僧侶を補充してはいけないということを法華堂の僧たちに告げ知らせた。その後、同年九月一日の夜十二時ころ登山し、すぐに法華堂に参じて法華三昧の僧衆に加わり、出家後の年数に従って三床の二和尚の席にすわり、午前二時ころから二時間勤められて後、一床の一和尚の席にすわられた。

その後は禅光房顕明けんめいを代官として、天台大師智顛ちでん、伝教大師最澄、慈覚大師円仁の三大師の御命日をはじめとして、大小の割り当てられた仕事等をみな新参者のように勤められた。四季の法華懺法ほっけせんぽうの初夜の勤めの時には必ず参堂された。これはすなわち、迷いを離れる道は容易に得難いことを嘆いて、名声と利益のための学問の道をのがれ隠遁したというものの、まちがいに迷いの世界を離れるまっすぐな道がどれであるのか思索したが、まだ決まらない。昼も夜もこのことの

みを嘆いていたところ、法華堂の十二禅衆に欠員ができたことを聞いたとき、あの半行半座三昧はんぎょうはんざさんまいの修行は天台大師智顛が書写された『法華経』を本尊とし、伝教大師最澄が弘仁三年（八一二）七月にはじめられた大切な行である。これこそが、迷いの世界から解き放たれるまっすぐな道であるにちがいないと思ひ当たられて、十二禅衆に加われたそうだ。毎日の時間ごとの勤行に、法華懺法一卷を加え行うことは、顕真僧都がはじめで定められたので僧たちは心一つにしてその行を今でも怠らず行っている。

二段

その後、八年の歳月が過ぎて、寿永二年（一一八三）九月に後白河院が日吉社にご参詣のとき、天台座主明雲めいうんは賞を讓つて顕真は法印に任じられたけれども、かたく門を閉じて静かに住房にこもり、仰せに従わず、ただ迷いの世界から離れることの難しいことだけを嘆いていた。同じ法流をくむよしみで、いつも永弁法印えいべん

と迷いを離れる道について語りあわれていたところ、このような問題は法然上人にお尋ねするべきだということ、永弁が申したので、相模房という者を使者として遣わし、上人が登山される機会には必ずお知らせください。ご教示いただきたいことがございますとおっしゃっていたので、上人は坂本（西坂本）へおいでになって、「来ましたよ」と申された。

顕真法印はお越しになって上人と対面し、「この生涯で、どのようにして迷いの世界から離れるべきでしょう」とおっしゃったところ、上人は「どのようなものであっても、あなたのお考えにまさるものはありません」と答えられた。法印は「先学者でいらっしやるので、きつと思ひ定めたことがありません。お示しく下さい、と申しております」とおっしゃると、上人は「自分のためには、少々思ひ定めていることがございます。ただ早く極楽への往生をお遂げになるのがよいでしょう」とおっしゃったので、法印は「この生涯を終わって直ちに往生を遂げるのが難しいからこの質問をして

いるのです。どうすればこの生涯で容易に往生を遂げることができましょうか」と述べられた時、上人は「成仏は難しいけれども往生するのはやさしい。道綽・善導の考えによれば、仏の願力を強い縁として、心の散り乱れる凡夫は浄土へ往生するのです」とお答えになった。

その後、お互いに言葉を交わすことなく、上人がお帰りになって後、法印は「法然房は智慧は大変深いけれども、少々偏った誤りがある」とおっしゃった。上人はこの事をまわりまわってお聞きになり、「自分が知らないことに対しては、必ず疑いの心を起こすものだ」とおっしゃったのを、法印はまたまわりまわってお聞きになり、「本当にそのとおりだ。私は顕教と密教の教えに学問を積んできたとはいえ、すべてそれは名声と利益のためであり、浄土への往生を志さなかったために、道綽・善導の解釈に目を通さなかった。法然房でなければ、一体誰がこのような言葉を述べることができるでしょうか」といって、この上人の言葉に恥じて、

百日の間大原に籠って、浄土教の注釈書をご覧になって後、「すっかり浄土の教えについて見定めました。お越しになって対談してください」とおっしゃったので、文治二年（一一八六）の秋のころ、上人は大原へおいでになった。

東大寺の大勸進職だいこんしんしきにあつた俊乗房重源が、いまだに迷いの世界から離れる方法を心に思い決めていないのを上人は気の毒に思われて、大原で談義する旨をお知らせになったので、重源は弟子三十人あまりを連れて大原に向かった。こうして勝林院しょうりんいんの丈六堂に集合した。上人の側には、重源をはじめその弟子たちが多く集まつた。法印の側には、一門の僧侶ほか学問を積んだ碩学や大原のひじりたちが列座した。比叡山の僧侶たちをはじめ、傍聴する人たちが多かつたそうだ。

一昼夜に及び議論が交わされた。上人は、法相宗・三論宗・華嚴宗・法華宗・真言宗・禅宗など多くの宗派にわたって、凡夫の最初の発心から、仏となる最上の悟りにいたるまで、修行の方法や悟りを得た様相を

詳しくお述べになつて、さらに、「これらの宗派はみな教えは深く利益もすぐれている。人間の能力と教えが一致するならば、悟りは、かかどを回す余地のないほどのわずかな時間で、得ることができる。ただしわたくし源空のような愚かな者たちは、まったくその教えに堪える器ではないので、悟ることは難しく、惑いやすい。そういうわけで、わたくし源空は発心してより、聖道門の諸宗にわたつて広く迷いの世界を離れる道を尋ね求めたが、どれもこれも難しい。これはすなわち、末世となり人は愚かになり、能力と教えがそむきあつているからである。けれども善導の解釈や浄土三部經の真意によると、阿弥陀仏の願力を強い縁とするので、智慧のあるなしを問題とせず、戒律をたもつか破るかを選ばず、煩惱がなく生まれ変わりのない浄土に生まれて、永久に後戻りしない位に達するのは、ただ浄土の一門、念仏の一行のみだけである」と説かれて、法蔵菩薩であつた時の修行にはじまり、阿弥陀仏となつて得られた功德に至るまで、道理をきわめ言葉を尽く

し説明し終えて、「ただしこれは私なりの理解を述べたばかりです。すぐれた方の理解や修行を妨げようとす
るのではありません」とおっしゃったので、法印をは
じめ座にある人びとはみな上人を信じて従ったそうだ。
「外形を見ると源空上人であるが、本当は阿弥陀如来が
姿を変えて現れたのではないか」と感動しあつた。法
印は柄香炉えいこうろを手に取り、大きな声で念仏を始めて行道
をされると、僧侶たちたちはみな声をそろえて念仏を
修すること三日三夜に及び、声は山谷に満ちあふれ、
響きは林野を揺り動かした。信心をおこし縁を結ぶ人
が多かつた。

三段

顕真法印は、悟りを求める思いが内面よりおこり、
迷いの世界を離れる大事な道を探し求められたところ、
法然上人のそれとない諫めを受けられてからは、すぐ
に念仏以外の行をさしおいてひたすら念仏を修する行
者となられたので、自分が迷いの世界を離れるために

念仏往生を望まれただけではなく、その上にまた他人
にもそれを勧められた。

叔母の尼僧をいざなうため、念仏を勧進する手紙を
送られた。これが世間に広まっている（顕真の消息）
と呼ばれているものである。その言葉は次のようであ
る。「私が念仏を称えると仏は私を照らしてください。
仏の光明が私を照らすと、この身の罪障は消えないこ
とはない。薬王樹に触れる者は、毒であつても薬とな
る。光明を蒙る者は、一体誰が罪障を残すというのだ
ろうか。これほどたやすい行を限りなく長い間、思い
あたらなかつたことの何と悲しいことか。時代を過ぎ
た今となつては叶わない智恵や禪定の行を修すよりも、
いま現に利益にあずかる、光明に照らされる名号を称
えるべきである。一行には一切の行を含むから、念仏
の一行に諸行はすべて納まり、一念に無量の念仏を含
むから、一称の念仏に何の不足があるだろうか。仏の
住まわれる法界宮に入ろうと思うなら、極楽の東門か
ら入りなさい。真理そのものである法身を悟りたいと

思うなら、阿弥陀仏の名号を称えなさい。道綽は「涅槃経」の講説をやめて一途に念仏を称えるようになり、善導は雑行をきらって専修念仏を勧めた。瞻蔔せんぷくの林に入ると、他の香りをかぐことはない。維摩居士ゆいまこじの部屋に入ると、功德の香りのみをかぐ。この大原の山に入る人は、ただ念仏の香りのみをかぎ、念仏の声のみを聞くことにしたいものだ（要を取って記す）、文治二年（一一八六）十二月二十九日、護摩堂の尼御前あまごぜへ」と、云々。法印が専修の人となり、念仏を自分の行とされたことは、この手紙にあきらかである。

また十二人の僧たちを決めておいて、文治三年（一一八七）正月十五日から、勝林院で不断念仏を始め行われたところ、法印は十二人中の第一の僧で、午後八時の時間帯をお勤めになった。仏事のはじまる開白の夜は十二人全員が参加し、行道しながら声をそろえて念仏を称えていると、毘沙門天が行道の列中に立たれている様子を、法印は目の前に拝見されて、かつて良忍上人の融通念仏には鞍馬寺の毘沙門天が仲間に入

られて、そのうえ天界の神々や仏法守護の善神を勧誘して仲間に入れられたことも思いあわされ、ますます信心が増し尊く思われたので、念仏を守護するため毘沙門天をこのお堂に安置されたそうだ。

四段

顕真法印は一つの大きな誓いを立てて言われるには、「この勝林院に五つの房舎を建立して、ひたすら称名念仏を相続してそれ以外の行は交え勤めないつもりだ」と。その誓いは現実のものとなり、ついに文治三年（一一八七）十月に成し遂げられた。池上の阿闍梨あせり皇慶にゆかりのある旧跡で、童子姿の乙護法神おとこほほうじんが守護するといふ霊地に五つの房舎を建て、横川首楞嚴院しりょうりやうごんいんにある安楽谷をまねて新安楽と呼び、五つの房舎を性智房・鏡智房・妙智房・仏智房・勝智房と名づけられた。その念仏のお勤めは今でもすたれていないという。

この時にあたり、大仏の上人こと俊乗房重源は、また一つの願望を起し、「わが国の出家者や在家者たち

が、死んでから閻魔王の宮殿の前にひざまずき、名前を問われた時、仏の名号を称えさせるために、名前の下に阿弥陀仏の名をつけるのがよい」と言つて、みずから南無阿弥陀仏と名乗られたそうだ。これがわが国において人に阿弥陀仏の名をつけることの始まりである。

五段

その後、三千とも言われる比叡山の僧たちが推挙したので、文治六年（一一九〇）三月七日、天台座主に任じられたが、強く辞退申されたので、勅使が大原へ赴いて、命を下して座主職を授けられた。とうとう朝廷に召し出されて、同年五月二十四日に最勝講の論義を判定する証義の役を勤め、同月二十八日に権僧正を謹んで受けられた。座主に就任した三箇年の間、内論義を二度、寂光大師円澄の御廟の番論義（つがふんぎ）、伝教大師最澄の御廟である浄土院の番論義などを執り行われ、ひたすら比叡山の仏法の絶えているのを継承し、すたれ

ているのを復興したけれども、かたわらでは、依然として称名の実践を怠ることなく、法華三昧堂の初夜のお勤めには高声念仏千遍を加え行われた。その念仏は今もすたれていない。

日ごろの腫れ物の病気がにわか悪化して、浄土院の番論義の夜、建久三年（一一九二）十一月十四日の午前四時ごろ、東塔の円融房（えんゆうぼう）で、心を乱すことなく念仏を続けて、往生の願いを遂げられた。遺言があつたので、すぐに大原で葬送を営み申し上げた。近ごろまねな高僧で、山門ではその才知は人並みはずれ、すぐれていた。しかしながら、法然上人の導きによつて迷いの世界から離れる大事な道を思い定められた。志のある人で一体誰が顕真の足跡を願わないであらうか。顕真僧正は常におっしゃつて、「ひたすら念仏する身となつて、顕密の修行を傍らに置いた最初の頃は、本当に心細いことであつた」と申されたそうだ。

第二十五卷

一段

上人が京都の人々に浄土教の教えを勧め導かれ、その感化が遠く地方にまで弘まっていたので、鎌倉の二位の禅尼（だいに）北条政子（法名金剛戒）も、浄土の教えを深く信仰されるようになり、蓮上房尊覚を使者にたて、念仏往生についてくわしくお尋ねになされたところ、その御返事は次のようだった。

「お手紙の内容をくわしく拝見いたしました。ところで、念仏の功德の広大なことは、仏も説きつくすことは難しいとおっしゃっています。また、智慧第一の舍利弗や、博学の阿難でさえ念仏の功德は理解しがたいとおっしゃっていました。このように念仏は広大な功德でございますから、まして私（源空）などがすべてを申し上げることはできません。

阿弥陀仏が昔誓った本願は、広く一切衆生のためであるから、知識のある人もない人も、才能のある人も

ない人も、善人も悪人も、戒律を保っている人も保っていない人も、貴いとか賤しいとか、男女の区別もなく、また仏がこの世にいらつしやうった当時の人たち、また仏が亡くなってからの人たち、さらに末法の時代が一万年も続き、三宝（仏・法・僧）もすべて消滅してしまつた時代の人たちでも、ただ念仏だけが現当（この世とあの世）の祈りの行となるようです。

このようなわけで、私のところにやってくる、浄土への往生の教えを尋ねる人には、知識があるとか、無智であるとか区別せず、ただひたすら専修念仏を勧めています。ましてそのように、専修念仏をやめさせようとしている人は、仏法を見る能力をなくし、悟りを得ることのできなくなつた一闍提（いっげだいてい）といわれる無信仰の人なのです。そのような人が、どのように言葉巧みに申しましても、決してご信仰を変えようなことがあつてはなりません。わりやり、信仰しようとしないうちに勧めすることもよくないことです。積尊でも、それはお出来にならないことでしょう。

一、異端の説を持った人たちが、念仏以外の勤めをして善い結果を受けるように修行する際には、力をそえて成功させるようにお考え下さい。なぜなら、自分にはひたすら念仏して必ず往生できる身だからである。他人が遠い道を歩んでいるのを見て、専修念仏の近い道に血縁させようとお考えになれば、専修の行に差し支えるようなことはないでしょう。

一、現世の利益を願うにあたって、念仏以外に仏や神にお願ひしたり、経典を読み書きし、仏像を作ろうとする人がいたとしても、専修念仏を妨げる行ではありません。

一、念仏を称えることには、いろいろな意味がありますが、ただ南無阿弥陀仏の六字の名号を称えるだけの中に、一切の行の意味がおさまっているのです。心には阿弥陀仏の本願を頼みにし、口には名号を称え、手には念珠を取るだけでよいのです。常に念仏を心にかけることが、このうえない浄土に往生するためのわざなのです。念仏の修行をすることは、もともと日常

のいついかなる時でも場所でも、身体や口の不浄をも問わない行であるので、念仏の行を易行往生と申すのです。ただし、心を清くして称えることが、第一の行と申すのです。他人にもこのようにお勧めください。是非ともこのお心を強くお持ちなさいませ。

一、念仏の勤めを信じない人に会ったときには、念仏のことはお話しなさいませ。ましてや宗派の議論などしてはなりません。異端の説を持った人や教学の異なる人を見てむやみに軽蔑したり非難するようなことがあつてはなりません。これらの人たちをいっそう重い罪人にするのはかわいそうだからです。極楽に往生したいと願ひ、念仏を称えている人がいたならば、無数の国々の彼方の人たちまでも母の慈悲に考らないくらいにお思いなさい。この世で、財産が乏しい人には、力をそえてさしあげなさい。少しでも念仏に心かける人がいれば、いっそう念仏をお勧めして下さい。こうしたことも、阿弥陀如来の本願に対してのご奉公であるとお思い下さい。中国や日本の経典を取り集め

て、近頃ひもとき考えてみますと、念仏を信じない人は、前世で重い罪を作り、地獄に長い間留まっていたり、また地獄に帰っていくことが決まっている人です。まったく専修念仏を現当の祈りと申すべきです。この場で申し上げているひとつひとつの言葉は、みな経論にある言葉です。身内の人には、九品往生のためのわざを、その人相應に勤められるようお勧め下さいませ。あなかしこ、あなかしこ」(以上、かいつまんで述べた)。

二段

上野国(じょうのくに)の御家人である大胡(おおこ)小四郎隆義が、都にいた時、法然上人のおられた吉水の庵室を訪ね、上人のお教えを受け、深く念仏を信奉していた。上野国に帰ってから、まだお教えで腑に落ちないことがあると、上人のおそばに仕えていた弟子の渋谷七郎入道道遍のもとへ尋ねた。その時、道遍は上人に申し次ぎ、三心およびその他の事について、くわしく申し伝えた。隆義の子の大胡太郎実秀は、この上人からのお手紙を受け

つぎ、父のやったように念仏の勤めに怠りなくいそいでいたが、念仏についての疑いがない信仰を得るには、腑に落ちないことがございましたので、小屋原の蓮性を使者として、上人にお尋ね申したところ、弟子の真観房(感西)を書き役として、したためられたお手紙には、次のようであった。

【お手紙の内容を詳しく拝見しました。はるばる遠いところを、念仏のことをお知りになりたいために、わざわざ使者をお遣わしになられたこと、そのお念仏のお志につくづく感心いたしました。

さて、お尋ねになられたお念仏は、極楽に往生するために、どのような勤めをなされようとも、念仏ほど勝れたものではありません。その理由は、念仏が阿彌陀仏の本願に誓われた行だからです。

本願というのは、阿彌陀仏がまだ仏になられなくて、法蔵菩薩と申していた昔、仏の国を清め、衆生を救おうとして、世自在王如来と呼ばれた仏の御前で四十八願をおたてになり、その中に一切衆生が浄土に往生す

るために、一つの願をお立てになった。これを念仏往生の本願と申すのです。

すなわち『無量寿経』の上巻には、(たとえ私が仏になることができたとしても、十方の衆生が心から信じて疑わず、私の国に生れたと望み、十念を称える者まで、もし生れることができないならば、その間誓って正しい悟りを得て仏にはならない)、以上。

善導大師がこの本願を解釈しておっしゃることには、(もし私が仏となったら、十方の衆生は、私の名号を称え、十声の念仏に至るまで、もし往生できないようなことがあれば、その間誓って正しい悟りを得て仏にならない、といわれたその仏は、今現にこの世にましまして仏になっておられる。よくよく知ってほしい。仏がかつて誓われた本願は決してそらごとではないことを。衆生が仏のみ名を称えれば、必ず浄土に往生することができ、)以上。

念仏というのは、法身をしっかりと思い浮かべるのでもなければ、仏の顔かたちを心に浮かべ念ずるので

もない。ただ一心に、ひたすら阿弥陀仏のみ名を称えるのを、念仏と申すのです。それゆえ「称我名号」(我[阿弥陀仏]の名を称える)というのです。念仏以外のすべての行は、阿弥陀仏の誓った本願ではないので、たとえどのように勝れたよい行であつたとしても、念仏に及ぶものではありません。おおよそ、浄土に往生したいと思っている人は、その仏の誓いに従わなければなりません。だから、阿弥陀仏の浄土に生れたいと思つている人は、阿弥陀仏の誓願に従うべきです。阿弥陀仏の誓われた本願の念仏と、本願によらない他の行と、その優劣をけつして比べることはできません。従つて、極楽に往生するには、念仏の行以外に勝れた行はないと言っているのです。極楽に往生する以外の方法としては、他の行を用いる方法もあります。しかし、衆生が生まれ変わり死に変わる迷いの世界を離れる方法として、仏の教えにはさまざまありますが、当世の人が、迷いの世界を出て生死の苦しみを離れ、三界(欲界・色界・無色界)の迷いから抜け出す方法は、ただ極楽

浄土に往生することだけなのです。この趣旨が經典の大いなる道理なのです。

次に、極樂に往生するには、その行はさまざまに数多くありますが、私たちが往生するのに最も適した方は、念仏でなければ叶かないがたいことです。その理由は、念仏は仏の本願ですから、その本願の力にすがって往生することはたやすいことなのです。ですから、つまるところ、極樂に往生するのだから、生死の迷いの世界をのがれることはできません。念仏によらなければ、極樂に往生することはできないのです。深くこの趣旨を信じられ、ひとすじに極樂浄土への往生を願ひ、ひとすじに念仏を称え、今度こそきつと生死の苦しみの世界を離れようとお考えになるべきです。また『無量壽經』に説かれている本願の、ひとつひとつの願の終わりに「もし生れることができないならば、その間誓つて正しい悟りを得て仏にはならない」と誓っています。

ところが、阿弥陀仏は仏になられてから、今にいたる

まですでに十劫じゅうという長い年月を経過しています。仏の誓願がむなしいことでないことを、よくよく知つて下さい。だからこそ、仏のみ名を称える人は、一人としておられることなく、浄土に往生することができるのです。もしそうでなかったのなら、誰が仏になられたことを信じてきましようか。三宝（仏・法・僧）が減び尽くす時になつても、一たび念仏を称えれば、やはり往生することができるのです。五逆罪という極めて重い罪を犯した人ですら、十たび念仏を称えれば往生できます。ましてや、三宝があるこの世に生れ、しかも五逆罪を犯していない私たちが、阿弥陀仏のみ名を称えれば往生できることは疑う余地がありません。今、私たちが阿弥陀仏の本願に出会つたことは、まことに並大抵のご縁ではないのです。十分にその喜びをお感じ下さい。たとえまた、本願に出会つたとしても、もし信じなければ出会わなかつたことと同じです。今こそ、深くこの本願をお信じ下さいませ。往生を疑うようなことがあつてはなりません。必ず必ず疑うこと

なく、十分にお念仏をなさつて、今どこそ生死の迷いの世界を離れ、極樂浄土に往生して下さいませ。

また『観無量寿経』には（ひとつひとつの光明は、広く十方の世界を照らし、念仏する衆生をことごとく光りのなかに救いとして見捨てなされることはない）、以上と述べています。

この文意は阿弥陀仏から輝く光明は、ただ念仏している衆生だけ照らして、念仏以外にすべての行をしている人を照らさないとことです。但し、念仏以外の他の行をしていても、極樂に往生したいと願えば、仏の光は照らし、救い取つて下さるのです。では、どうしてただ念仏する人だけを照らされるのでしょうか。

これについて、善導和尚が『往生礼讚』でおっしゃることは、（阿弥陀仏の姿は金山のようで、そのお顔からあまねく照らす光は十方を照らす。ただお念仏をする人のみが、そのみ光のお救いに預かるのであるから、よくよく知るがよい、仏の誓いは最も強いのであ

る）、以上。

念仏は阿弥陀仏の誓つた本願の行であるので、悟りをお開きになったその仏の光が、本地阿弥陀仏の誓願によつて、お念仏をする人々をお救い下さるのです。念仏以外の行は本願の行ではないので、阿弥陀仏の光明は嫌つて照らさないので。したがつて、今、極樂浄土に往生したいと願う人は、阿弥陀仏の本願の念仏を行じて、救い取つて下さる光に照らされたいと思いなさい。このことから、念仏は大切なものです。十分に念仏をお称えなさい。

また釈迦如来はこの経（『観無量寿経』）の中で、定善（じやうぜん）心をこらし雑念をばらうことによつて行う善や、散善（さんぜん）散り乱れた心のままで行う善、といった、数多くの行を説き終えたのちに、確かに、阿難に思召し（おもせめ）をゆだね託したもう時には、上述した散善の三福業や定善の十三観ではなく、ただ念仏の一行だけをお託しになられたのでした。

『観無量寿経』には（釈尊が、阿難にお告げになつた

ことには、そなたはこの言葉をくれぐれも身に保て。それは、阿弥陀仏のみ名を伝えようということである」と記されています。(以上)。

善導和尚が「観経疏」散善義にこの文を解釈しておっしゃるには、(釈尊は、阿難に向かい、そなたはこの言葉を身に保ち後の世に伝えよ〔観無量寿経〕、から以下の文は、明らかに阿弥陀仏のみ名を授け、はるか後の世まで、広く行なわれるようにと望まれたことを示したものである。これまで述べてきたように、定善と、散善との、それぞれの利益が説かれているが、もし阿弥陀仏の本願を望むのであれば、釈尊の本意は衆生にひたすら仏のみ名を称えさせることであつた)、以上。

定善や散善のような、さまざまな行は阿弥陀仏の本願ではありません。ですから釈迦如来が往生の行をお授けになるにあたって、念仏以外の行である定善・散善を与えることなく、念仏を授けたのは、阿弥陀仏の本願であるからこそ、多くの行の中から選んでお授けになったのです。今、釈尊の教えに従い、往生したい

と思う人は授けられた念仏を称えることによって、きつと釈尊のみ心になうことになるのです。このことから、また十分に心を込めてお念仏を申して、釈尊が授けたみ心になうようにしなければなりません。

また六方にいらつしやる無数の仏たちが十分に心を込めて口をそろえて、三千世界を覆つて、ひたすら阿弥陀仏のみ名を称えることによつて往生することは、まことであると証明なさいました。この事もまた、念仏は阿弥陀仏が誓われた本願ですから、六方にいらつしやる無数の仏たちが証明なされたのです。だが、念仏以外の行は本願ではありませんから、六方の無数の仏たちは証明を与えておられません。このことから、十分に心を込めてお念仏をお称えなさい。お念仏は阿弥陀仏が誓われた本願であり、釈尊が授けられた教えでありますから、六方の無数の仏たちのお護りをお受けなされなさい。阿弥陀仏の本願であり、釈尊から授けられたこと、六方にいらつしやる無数の仏たちのお護り、そのひとつひとつは空虚なものではありません。

このことから念仏は念仏以外の諸行に比べて勝れているのです。

また、善導和尚は阿弥陀仏が仮に人のすがたをとつて、この世に現われた方です。浄土の祖師は多くおられますが、私の教えの拠りどころは、ただ一人善導和尚です。浄土に往生する方法は多くありますが、善導和尚はそれを大きく二つにお分けになりました。一は、専修ということ、つまりそれ以外のさまざまな行です。雑修ということ、つまりそれ以外のさまざまな行です。前述した定善・散善がこれにあたります。

『往生礼讃』でおっしゃるには、へもし、前に述べたように、絶え間なく心を込めて念仏を称え続け、生涯を通して勤めるものは、十人は十人ながら、百人は百人ながら「浄土に往生できる」、以上。

このことは専修と雑修についての優劣を言ったものです。専修の優れているところは、浄土に往生すること、専修つまり、〈念仏を修した人は十人が十人そのままするし、百人が百人すべて往生する〉という

ことです。劣つているところは、〈往生するという利益を失うことである。念仏以外のさまざまな修行をする人は、百人のうち生まれに一人か二人ぐらいは往生するでしょうが、そのほかの人は往生しません〉。また、千人のなかでまれに三人か五人は往生することができても、その他の人は往生できません。専修の者だけが、みな往生することができるのはどういうわけかといえ、阿弥陀仏の誓いに叶っているからです。また、釈迦如来の教えに従っているからです。雑修の者が、往生することの少ないのはどうしてかといえ、阿弥陀仏の本願に相違しているからです。また、釈迦如来の教えに従わないからです。念仏して浄土に往生したいと願っている人は、阿弥陀仏と釈尊の二仏のみに深くかかっています。雑修をして浄土に往生したいと願っている人は、阿弥陀仏と釈尊の二仏のみに背そむいているのです。善導和尚が二つの行に分け、その優劣を判断なさったのは、こればかりでない。『観経疏』という著書の中で、多くの優劣をあげて述べていますが、今

は繁雑になるので記さないことにします。以上述べたことで、おわかりいただけることと思います。

そもそも、この念仏は、これを非難する者は地獄に墮ち、五劫という限りなく永い苦しみを受けることになりまます。ところが、阿弥陀仏を信ずる者は、浄土に生れて、永遠に楽しみを受けることができます。いよいよますます信心を深くして、一心に念仏なされますように。くわしいことは、お手紙で言いつくすことができませんから、このお使いの者が申し上げるでしょう。正月二十八日 源空（以上）

大胡太郎実秀は、このお手紙を慎み頂戴してひたすら念仏なされた。寛元四年（一一四六）、往生を遂げたとき、往生の良き兆候として、世にも珍しい香りをかぎ、妙なる音楽を聞いた人が多かった。実秀の妻もまた、深くこのお手紙に書かれた教えを受けて信仰し、念仏の行を怠ることなく、世を去るときは珍しい兆候が現われ、平生の望みどおりに往生することができたという。

三段

武蔵国那珂郡に住んでいた、弥次郎入道（実名は記さない）という人は、上人から教えを受け導かれてから、ひたすら念仏を勤める行者となった。弥次郎入道は上人からいただいたお手紙を大切にしまい、迷いの世界から離れる指南として用意していた。弥次郎入道は必ずしも念仏の数を定めることなく、思い出したかと思うと、いつでも西方浄土の方を向き、高声に念仏を称えていた。

病気にかかり苦しんだ八月二十九日（ただし、いつの年かは記さない）のこと、近くに住んでいた蓮台房という僧が尋ねてきたので、「このたびの病気は、日ごろ望んでいたことなのです。明後日またお出で下さい。申し上げたいことがあります」と言った。その日になって、蓮台房がまた参ったところ、「明後日の辰の時（朝八時）ごろ、極楽に往生します」と言うので、「どうして、そのようなことがおわかりになるのですか」と尋ねた。

すると、「実はそのことです。夢の中に、墨染の衣を着た僧が現われ、青と白の二本の蓮の花を持って来たのですが、白蓮華を私に下さって、『この白蓮華はあなたの分、この青蓮華は新田の太郎の分です』とおっしゃったところ、また白蓮華の上から声がして、『あなたは九月三日の辰の時ごろ往生するであろう』と言うのを夢に見て、その夢が覚めたのです」と答えた。

この時の様子が、あまりにも尊く思われたので、九月三日にまた訪れて行ったところ、病人は、「まさしく私の往生する時が近づいてまいりました。ようこそお出で下さいました。私が死んだのち、四十九日のあいだはここにどどまって、お念仏を申して下さい。あなた様は私にとって、善知識（臨終の指導僧）です。それゆえ、多年大切にしまっておいたものを、そなたに差しあげます」と言つて、法然上人からいただいたお手紙と、仮名で書かれた念仏の心がまえについての書き物を与えた。そのあと二人で早朝に読む『往生礼讃』を行じていたが、「光舒救毘沙」の句までできたとき、礼

讃をやめ、念仏三遍を称え、正座して合掌したまま息を引きとつた。

四十九日の夜、蓮台房は次のような夢を見た。

あの弥次郎入道の護持仏を安置したかと思われる堂があり、その堂の前には池などがあつて、堂内には仏がましますように思われたので、中に入って礼拝すると、金色に輝く阿弥陀如来が仏壇の上にお立ちになつていらつしやる。堂の下からは、仏を称える声が聞こえている。雑務を行なう僧が現われ、「今聞こえている声は、娑婆世界からです。ただ今、この池の中に蓮華が生えて来るでしょう。これをご覧下さい」という声とともに、白蓮華が現われて出て来た。念仏の声に従つて蓮華がたちどころに咲き、この花の上に亡くなった弥次郎入道が墨染の衣を着て坐っていた。その時、微風がこの花をそよがすと、その風に従つて揺れていた。入道は蓮華から降り、「自分は極楽浄土の下品下生に往生した。しかし、ただ今、上品に進もうとしているところですよ」と告げたかと思うと、夢がさめた。

第二十八卷

一段

武蔵国の御家人で、武蔵七党の一である猪俣党いのまたどうに、甘糟太郎忠綱あまがらすという武士がおりました。深く法然上人に帰依して、念仏の勤めを怠ることはなかつた。ところが、比叡山の堂守りの僧たちが勢力を独占したあまりに、学僧たちを軽んじて、日吉神社ひえの八王子やしろの社を城郭として、悪い行いをしようとしたくらんだので、朝廷は武士を差し向け、お攻めになった。この時、忠綱は勅命に従って、建仁三年（一一〇三）十一月十五日、八王子の城郭に赴いたが、その時、法然上人のもとに参り、申し上げることは、

「私どものような罪深いものでも、阿弥陀仏の本願にすがり念仏をすれば、必ず浄土に往生できるわけを、日ごろからお教えをお受けして、しっかりとそのことは心得ておりますが、それは病の床に臥し、心静かに臨終するときのことです。武士の常として、進退は思い

のままになりませんから、天皇のご命令を受けたからには、比叡山の堂守りたちを追討するため、今すぐにも八王子の城に向かおうとしております。この忠綱は、武士の家に生れ、いくさの道にたずさわつてまいりました。したがつて、第一義には、先祖の残した名譽をつぶすことなく、第二義には、子孫の榮えを後に伝えるため、敵を防ぎ、捨て身になればなどと悪心が盛んに起こつて往生したいと願う心が起きてこないのです。もし、この世ははかないものだというわけを思い、極楽往生の勤めに精を出さねばならないという道理を忘れないとしたならば、かえつて敵のために生けどりにされてしまうでしょう。いつまでも卑怯者だつたという汚名を残して、たちまちのうちに先祖代々伝わつてきた家柄をつぶしてしまうことになります。どちらを捨て、どちらを取るべきかということは、私の心では判断しかねます。武士の家柄を捨てることなく、往生したいという平素の願いをつらぬきとおす方法がございましたら、どうぞ一言、お教え願います」

と申したので、上人のおっしゃることには、「阿弥陀仏のご本願は、善人であろうと、悪人であろうと、称える念仏の数が多くても少なくても、またその身が浄らかであつてもなくても関係なく、いつでもどこでも、どのような場合であろうと、念仏を称えさえすれば往生できるのですから、どのような理由によつて死ぬかということには関係がないのです。罪人は罪人のままで、念仏を唱えて往生します。これが阿弥陀仏の本願の不思議というものです。武士の家に生れた人が、たとえ戦場に出て戦い、討死するとしても、念仏を称えたならば、仏の本願によつて、お迎えいただくということを決して疑つてはなりません」と、懇切丁寧にお教えなされたので、疑いの心ははれたのでございました。「これで私(忠綱)の往生は今日をもつて間違いないだろう」と喜び申し上げたのだつた。上人からいただいた袈裟を鎧の下にかけ、そのまま八王子の城に向かつた。捨て身になつて戦つたが、太刀を打ち折つてしまつたので、深い傷を受けた。

忠綱は、今やこれまでと思つたので、太刀を捨てて合掌し、高声に念仏を称え、敵に身をまかせて討たれた。このとき、往生の瑞相といわれている紫雲が戰場をおおい、何ともいえないよい香りをかぐ人が多かつた。比叡山に紫雲がたなびいていると、上人に申し上げたので、上人はそれをお聞きになり、「ああ、甘糟(太郎忠綱)が往生したよ」とおっしゃつた。

甘糟が郷里に残してきた妻の夢の中で、「かねてからの望みどおり、極楽浄土に往生した」ということを知らせたので、妻は夢の告げに目を覚まし、真相を知るため、郷里から飛脚をつかわした。一方、京からも忠綱の戦死のことを知らせるため、下つてきた使いに、飛脚が途中で出会い、郷里での夢の告げと、戦場での往生の様子を、お互い話した。実に不思議なことであつたことよ。戦場で討死し、往生の望みを遂げ、父祖の名までも高め、阿弥陀仏の本願の深い思召しを現わしたことが、それは結局上人から念仏を勧められたたまものであつた。

二段

宇都宮弥三郎頼綱が、あるとき一族の武士や家来たちを連れて、立派な行列で武蔵野を通っていたときに、熊谷直実入道（蓮生）に出会った。このとき蓮生は、

「何と大勢の家来を召しつれておいでになることよ。但し家来がたくさんいたとしても、いつか必ずおとずれの死をまぬがれることができませんか。阿弥陀仏の本願により念仏する者は、悪道に落とされずに、浄土にお迎え下さるので、一騎当千の武士よりもすぐれているのは、それこそ念仏です。しっかりと念仏をなさりなさい」と申ししたが、忠綱はその言葉が心にしみじみ感じられた。

その後、念仏往生に心を留めて、大番役の勧めのため京に上がったときに、承元二年（一一〇八）十一月八日、上人が住していた摂津国勝尾寺の草庵を訪ね、念仏往生についてお教えを受けた。そのとき、上人は『観経疏』散善義の中の、「釈尊は、これまで述べてきたよ

うに、定善と、散善との、両方の利益を説かれているが、阿弥陀仏の本願に照らしあわせてみれば、釈尊の本意は人々にひたすら阿弥陀仏のみ名を称えさせるためであった」という意味の文を二度お読みになり、「往生するかしないかということは、そなたの決心一つです。ひたすら念仏を申せば、往生は疑いありません」とおっしゃったお言葉が、耳にいつまでも残り、その後は一向専修の念仏行者となった。

上人がお亡くなりになってからは、善恵房証空（せいけうぼうしやうくう）を深くたより申し上げていたが、仏縁を結ぶため、四帖（善導大師の『観経疏』）の読み方だけを教わり、ついに仏門に入り実信房蓮生と名乗り、西山に草庵を結び、ひとえに念仏を称えるほか、余教をかえりみなかった。

仁治二年（一一四一）十一月二十二日、空は晴れ、風の穏やかな夜のこと、蓮生が夢に見たことには、山奥の静かな深い谷の北の方に、一軒の草庵があり、そこに蓮生がいた。小山が幾重にもとりかこみ、左右にある峰はひとときわそびえていた。さらに北の山を見る

と、そこに三尺（九十センチメートルぐらい）ほどの阿弥陀如来の立像が、大空に現われてお出でになる。「どこからお出でになったのであろうか」と、不審に思っている、空から声が聞こえ、「仏がお出でになった方は、信濃の善光寺である」とお答えになった。その向は、しだいに近づいて来られ、身からは光が照り輝いて、白い玉の飾りが何ともいえない美しさである。この時、蓮生は声高らかに念仏し、右の手で、仏の左の御手を握り申し上げると、この時はじめて木像の阿弥陀仏が現われたことを知り、またその木像は多年草庵に安置してきた本尊であると分った。夢が覚めてからのちは、ますます信心が深くなり、念仏に精が出て、行住坐臥の四つの立ち居振る舞いのすべてに、ひたすら念仏するほか他のことをしなかった。正元元年（一二五九）十一月上旬ごろから、少しばかり体の具合が良くなかったが、同月十二日には端座合掌し、忘らず念仏を称え、奇瑞の相が現われ、平素からの望みどおりの往生したという。

三段

上野国の御家人蘭田太郎成家は、たわらのしょうたけ俵藤田秀郷將軍九代の子孫にあたる蘭田次郎成基の嫡男である。ちやくなん成家は、武勇の道に生きて、弓馬の武芸に励み、弓で狩りをすることを得意として、罪悪のかぎりをつくしていた。さて正治二年（一二〇〇）の秋、大番役の勤めで京に上ったとき、上人の念仏が世にあまねく弘まり、人びとも盛んに教え導いたため、尊い人も卑しい人も上人のもとに集まり、教えを受けているという噂を聞いて、前世からの因縁がきざしたためであろうか、上人の庵室をお訪ね申し上げた。そのとき上人から、罪深くして生死の迷いに沈んでいる凡夫が、阿弥陀仏の本願によって助けられ、極楽浄土に往生できる道理や、はかないこの世を厭い、再びこの世に生れ出ることなく、浄土に往生するように願うのがよいというわけなどを、細かに教え導かれたので、心の底から阿弥陀仏を信仰するようになった結果、そのまま、その年の十月十一日、

二十八歳で仏門に入った。上人は、智明と法名をおつけになった。

常につき従つておそばの御用を勤めること六年の後、元久二年（一二〇五）上野国に下り、一族の武士や家来たち二十余人を教え導き、自分と同じように仏門に入らせ、念仏をともに称える行者にするとともに、智明は酒長御厨（すなみくり）となつている小倉村に庵室を結んで、ひたすら阿弥陀仏を称え、身口意（しんぐい）の三業すべてを西方浄土にふりむけることに勤めた。世の人は智明を尊んで小倉の上人と申し上げた。庵室の西に一町（約一〇〇メートル）ばかり隔てたところに、一間四方（約一・八メートル四方）の仏堂を建立し、仏堂入口の両開きの戸と庵室の戸を、ともに開いて向き合うようにし、仏前の燈明を、阿弥陀仏が人びとを救いとる光明であると考えて、常に光明遍照という文句を称え、犯した罪を発露し、声をあげて泣いた。煩惱に縛られている凡夫の身であろうと、阿弥陀仏の本願にすがり念仏すれば、必ず往生すると、上人が教えて下さつたのを、心

深く受け止め、行住坐臥念仏を怠らなかつた。ほとんど念仏ばかり称えて、他の修行をすることに心がゆかなかつたことはなかつた。智明は、念仏を称えない者に、恥ずかしい思いをさせ、嫌つたので、その庵室を訪れる僧も在俗の人も、身分の上下にかかわらず、念仏を称えない者はなかつた。

ある年の元日の祝いの時に、一人の身分の低い僧としめしあわせて、その僧を、庭前に進まさせて、声高らかに「申し上げます」と言わせて、「西方極楽浄土からですが、『浄土へのお出が遅いようですが、急いでお出下さい』とその僧に申させて、さらに「わたしは阿弥陀仏のお使いで参りました」と申させた。智明はこのことを聞き、喜びのあまり、客殿の座敷に招き入れ、丁寧に御馳走するなどもてなし、かずかずの贈り物をお与えになつた。それから後は毎年の行事として、元日にはこのことを行なつた。

上野国の山里には、鹿がたくさんいたので、作付けした稲の実が食べられて欠け損じることのないように

と、住民たちの田畑の周りに、囲いをめぐらせて入らせないようにしていた。それを見て何となくさけないことよと嘆いて、作高のよい水田三町(約三ヘクタール)に稲を育てさせて、鹿田と名付けて、鹿の食いものにあてるとともに、田植え歌ということで念仏を称えさせるようにした。

宝治二年(一二四八)九月十五日、少しばかり体の具合がすぐれなかつたので、弟の淡路守俊基を呼び寄せ、「私は年老い、病にかかり、終焉をむかえようとしている。この世で会うのは、今日が最後です。そなたも罪深い身ですから、必ず念仏を称え、私と同じように極楽浄土に参るのがよい。たとえ、鹿や鳥の肉を食べるにしても、念仏をかみませて称えなさい。また、たとえ敵に向かって弓を引くにしても、念仏を称えることを忘れてはいけません」と、いろいろ教えたとされた。

弟の俊基が帰ってから、僧たちは一緒に別時の念仏に勤め、翌九月十六日の夜八時ごろ、端坐し、合掌し、

光明遍照の文言を称え、声高念仏を二時間ばかり称えて、心静かに瞑想し安らかな心持ちで息を引きとつた。享年七十五であつた。そのとき紫雲が家の上にたなびき、音楽が雲の上から聞こえ、持仏堂と庵室のあいだには光明が充滿し、内外に世にも珍しい心よい香りがただよっている。遠い近いを問わず、僧も在俗の人も、男も女もこれを見聞した。日ごろずつと以前から、阿弥陀仏の救いの光明に思いをかけていたが、思いどおりに救いの光明を感得したことは、不思議で尊いこととございました。

四段

最明寺の入道(北条時頼)は、若かつたころ、いつも念仏についてのゆるがない信心のことなどを、小倉の上人の庵室(智明)へ、お尋ねになつていた。さて、寛元(一二四三—一二四七)のころ、智明が使いを使わし、最明寺入道に申し上げた書状に、「多年、私は専修念仏の行者として、西方浄土に往生したいと真心を

こめて願っています。栗の木の栗という文字は、西の下に木と書きます。私はあなたを西方浄土を願う念仏行者として、親しく思っておりますので、多年にわたり、栗の木で作った杖を持っておりますが、年老いた今の身には、歩くことも不自由で、もはや必要もなくなっております。あなたは、西方極楽浄土に心を寄せておられますので、この杖を差しあげるのにふさわしい方です。この杖で往生なさってください」

としたため、栗の木の杖を進呈したので、それに対する返事の終わりに、

老いらくの行く末かねて思ふにはつくづくうれし
西の木のつゑ

（年をとって死後どうなるかと、かねてから思っている私には、「西方浄土に縁の深い、西の木と書く」栗の木の杖のお心遣いがつくづく嬉しく思われま
す）

という和歌を書きそえて贈った。最明寺入道（時頼）は、その後智明から勧め導かれた教えを信じ、常に西方の

極楽浄土に往生したいと思いを寄せて、阿弥陀仏が浄土に引導して下さることを願っていた。

こうして弘長二年（一二六二）のころ、法然上人の弟子である法蓮房信空門下で、上人にとつては孫弟子にあたる敬西房信瑞が、関東に下ったとき、（自分で作った）上人の伝記をさしあげたところ、数日の間お読みになって、上人の徳行を敬い、念仏のところがまえについて尋ねられたので、敬西房は往生の作法や、お勤めの際読む経文などを書いてさしあげた。それに対して、最明入道の自筆の返書には、「往生についての作法や、お勤めのおりの経文を、いただきました。よく読んで理解し、往生の心を深めるように勤めます」（というようなことが書かれてあった）

ついに翌弘長三年（一二六三）十一月二十二日の午後十時ごろ、臨終に際し、心乱れることなく、正座し合掌して往生の志を果たされました。同年十二月十五日時頼の老臣である諏訪盛重入道蓮仏が、敬西房につかわした手紙には、「最明寺入道殿が、往生なされたと

きの様子は、わざわざ申すまでもなくとても立派な最期でした。十一月二十二日の午後十時ごろ、唐ごろもをおめしになって、その上に袈裟をつけ、西の壁に阿彌陀仏の画像をかけ申し上げて、椅子におのぼりになって、そのお姿は少しも乱れることなく、合掌して往生なされました。ご病気でございましたが、少しもお苦しみにならず、しかるべきご往生の因縁によつたものと思われました。ご臨終近くなつてから「阿彌陀仏のお力によつて極楽浄土に往生したならば、あなたをお迎えに行きます」と、有難いお言葉をいただきました。このお言葉は平素から十分いただいた御恩よりも、百倍も千倍も頼もしく有難く思われ、お亡くなりになつたという悲しみのなかにも嬉しく思います。また、亡くなつた入道殿のお言葉に、「蓮仏よ、私を地獄に墮とさぬよう、教えさとしてくれ」おっしゃつたことを承りましたので、念仏往生の方法を、ついでのときには是非とも、くわしくお聞かせ下さい」へというようなことが書かれてあつた。

およそ、この最明寺入道（北条時頼）は、武家の大将として智慧も徳も勝たれた賢い人で、將軍家の指導者として、若い頃から臨終の時まで、法然上人の勧めが、蓮仏を極楽浄土に手引きすることまで、病中にもかかわらず、約束されたということである。何としみじみと尊いことであろうか、と思われます。

第二十七卷

一段

武蔵国の御家人で、熊谷郷に住していた次郎直実は、（源頼朝が）平家を追討したとき、各地の戦いで忠義を立てて、武名をあげたので、いくさの道では比べるもののないほどの人であつた。ところが、前世に積んだ善根が、心のうちにきざしたからであろうか、將軍源頼朝に対して不平に思うことがあつて、発心し出家して、蓮生と名乗つたが、蓮生は聖覚法印の住房を訪ねて、

死後に仏となることについてお尋ね申し上げたところ、「そのようなことは、法然上人にお尋ね申し上げるのが良からう」と申されたので、上人のお住まいを訪ねた。(この時) 上人が、「罪が軽からうが重からうが、ただ念仏さえ申したならば、極楽往生するのです。そのほか、何をせよということはありません」とおっしゃったのを聞いて、さめざめと涙を流したので、上人は、とんでもないことだと思いいなつて、何もおっしゃらない。しばらくして、「どんなわけでお泣きになるか」とおっしゃったので、直実は、「罪深い者は」手足も切り捨て、命も捨ててこそ、後の世は仏に救われるであろうと、(私は上人から) お聞きするであろうと存じておりましたところ、「ただひとえに念仏さえ申したならば、必ず浄土に往生できます」と、事もなげなお教えを受けましたので、あまりにも嬉しくて、泣いてしまいました」ということを申した。本当に後の世のことを恐ろしいものと思つていたので、「何の智慧もない罪人が念仏を称えて浄土に往生することは、阿弥陀仏

のご本願のご本意なのです」とおっしゃつて、念仏を疑いなく信じる心について詳しくお授け下さつたので、これに背くことのない専修の行者となり、長いあいだ上人のもとにお任せ申し上げた。

ある時、上人が九条兼実の御所である、月の輪殿へ参上なされた時に、この熊谷入道が自分から押しかけお供して参つたが、(入道を) 差し止めたいと思いいなつたものの、そのような変わり者であるから、かえつてよくないことと思いいなつて、何ともおっしゃらなかつたので、月の輪の御所まで参上して、沓脱ぎ石のところ坐つて、縁に手をかけて寄りかかつていました。すると、上人のご法話の声がかすかに聞こえたので、この入道が申したことには、「ああ、何とこの世ぐらいうようにならず、口惜しいところはあるまい。極楽では、このような分け隔てはあるまい。ご法話の声も聞こえない」と、激しく声高く申し上げたので、九条兼実がお聞きになつて、「あの声の主は何者か」とおっしゃつたので、上人は、「熊谷入道といつ

て、武蔵国から京に上つてきた変わり者ですが、押しかけて供をしてきたものと思われます」と申し上げなされたので。兼美は思いやり深く、ただ一言、「ここに呼びなさい」とおっしゃって、お使いをお出しになつて呼び入れたところ、入道は一言の挨拶をするでもなく、そのまま呼び出しに従つて、おそば近くの広廂ひろびろという板張りの縁に控え坐つてご法話を承つた。極楽浄土に往生するということは、来世に受ける報いであり、はるか遠い先のことである。ところが、この入道が御殿の上へのぼることを許され、この世における報いを受けたということは、阿弥陀仏のご本願の念仏を勤めない者には、どうしてこのような幸せなことになつたのだろうか、人々は耳をそばだてて目を見張つて驚いたようであつた。

二段

蓮生は、念仏によつて往生するという信仰心が疑いなく定まつてからは、ひとえに九品浄土の中の上品上

生の位に往生したいと願い、私がもし上品上生の往生を遂げることができなければ、上品中生以下の八品の位には迎えられるようなことはしないという固い願いを起し、その発願の理由を述べ、偈文を結びとして、自分でそれを書き付けた。その願文には、「元久元年（二二〇四）五月十三日、鳥羽の地において、上品上生の印を結んでおいでになる来迎の阿弥陀仏の御前で、蓮生が誓願を起して申すことには、『極楽に生れたならば、自分の身の楽しみについては、下品下生であつてもこの上ないことである。ところが、天台大師智顛ちでんの維摩経のびまきやうの経釈に（上品中生以下の八品に往生した人は、人々を救うために、化仏けふつとなり、再びこの世に生れてくることは出来ない）とおっしゃっています。どうぞ極楽浄土に生れるならば、縁のあるすべての人たちを、一人も残さず迎え入れたい。また、縁のない人たちにも思いをかけ、助けたいがために、私蓮生は上品上生の位に生れたい。それが出来なければ、上品中生以下の浄土には生れますまい』と書かれていた。

このような願を立ててから後、また、「源信僧都でさえ、上品上生の位を、お願いになっております。まして、末代の衆生などは、上品上生に生れる者は一人もありはしまい」と、法然上人の仰せられたお言葉を思い出しながら、次のような、誓願起こして、言うことには、【末の世に上品上生の位に往生する者はあるはずはないのに、その上何事につけても無法者である蓮生が、どうして上品上生の位に生れることができましょうか。決して出来はしないでしょう。上品上生の位に生れることができなければ、上品中生以下八品の位に生れるまい、と願を立てたからといって、阿弥陀仏がもし上品上生の位にお迎えにならないならば、一番先に阿弥陀仏のご本願が成立しなくなるでしょう。次には阿弥陀仏の御慈悲がなくなってしまうでしょう。その次には、阿弥陀仏がご本願を成就なされたという『無量寿経』の文も、反故はことなってしまうでしょう。また次には、釈尊が『観無量寿経』でお説きになっている「十悪の一念往生」や「五逆の十年往生」、また『阿弥陀

経』の中に、一日、あるいは七日までの間念仏すれば極楽に往生することができる」と説いてある文にしても、また同じ経の中にこの全世界に無数におられる諸仏が、この事を間違いないと証明しておいでになる文にしても、また、善導大師が『往生礼讚』で、「最低十声でも一声でも称名すれば、必ず往生することが出来る」と解釈していることも、また何よりも重要なことは『観無量寿経』で上品上生しようという者は、至誠心・深心・回向発願心の三心を備えれば往生すると説いている文にせよ、またそのことについて、大師の『往生礼讚』の中に「三心を備え整えれば、きつと往生することができる。仮に三心の中の一心でも欠いたならば往生することはできない」とある文にせよ、また、「一心に念仏を行ずる者は、千人中千人が往生する」と解釈している同じ『往生礼讚』の文にせよ、すべて以上述べた阿弥陀仏の本願にせよ、釈尊のお言葉にせよ、善導大師が経文を解釈された御文にせよ、もしこの蓮生を上品上生の位にお迎え下さらなかつたならば、みな成り

立たなくなり、誰でもが嘘つきだという罪をお受けになるではありません。どうして仏の聖者たちのお言葉に嘘偽りがありますか。あるはずはありません。

また、阿弥陀仏の智慧の光は、広く全世界を照らすと説いている『観無量寿経』の文にしても、またお念仏さえ称えれば極楽に迎えられるという『五念法事讃』の文など、これらの仏菩薩のお言葉には偽りはありません。これらの御文を見ると、いよいよ上品上生に生れることは間違いないと思う。自分が上品上生に生れることができたならば、すべて因縁ある人たちを、すぐにこの世に立ち返って、浄土にお迎えしよう、と思うと述べて、願いを立てて、上品上生に生れないならば、極楽へのお迎えはお受けしまいという、固い誓願を立てたが、ややもすればこれは間違いであるとしても、その罪は五逆の罪人ほどのことはありません。そうであるならば、どんなことがあるうとも、上品上生にお迎え下さらないことはあるまい。この事を疑わない心構えとしては、三心を備え整えているし、上品

上生に往生することが出来るという決定心を立てているし、また、往生するについて迷い悩まされるという心も断ち切ってしまっているし、それについて悟りを開いています。また、善導大師や天台大師(智顛)も、『ここに説いたことを理解し、信ずる者は、上品上生の往生をする。また、人間の世界に生まれ変わって多くの人たちの苦しみを救うことが出来る。また、無生無滅という真理を悟ることが出来る。また、望みのままに極楽に生れることが出来る』とおっしゃっている。

「上品中生以下の八品の位に生れることの望みを、私は捨てて願うことをしない。なぜならば、かの極楽に生れて後に上品上生者のように、たちまちにこの世にまた生まれ代わって、人を救うことが出来ないからである。重ねて仏様に申し上げます。自分の上品上生に生れたいという願いを信じる人も信じない人も、どうかその信心すること、あるいは非難することの因縁によって、みな極楽に往生してもらいたい」

時は元久元年(一一〇四)五月十三日正午、結びの

偈文を書き終えて、蓮生は願いを立てた。この熊谷入道は今年六十七である。京都の鳥羽の地において、上品上生の来迎図を描いた曼陀羅の御前で、これを書き付けた（というようなことが書いてあった）。

また、熊谷入道が仮名で書いた偈の文を同じく法然上人の弟子である隆寛律師が、漢文に次のようにお書きになった。

下八品往生、我捨而不願。到彼国土已、即不能還來。
重乞於我願、或信或不信。願信誘為因、皆當生淨土。

また、蓮生が自分で書いた『夢の記』には、次のように述べている。

【極樂の上品上生に生れるという夢をたびたび見ました。私の側近の人も、上品上生に生れる夢を見たと言いました。善導大師は夢を見て悟って、『観無量壽經』の解釈書をお作りになっております。源信僧都もまた、『往生要集』を夢に見てお書きになりました。また、珍海の『決定往生集』という本も、夢を見てお書きになりました。また『法華經』の安樂行品にも、四種の安樂行を

行じる人が、夢に見たお釈迦様一代の八つの相状をお述べになつてゐる。ところがわたくし蓮生は、元久元年（一一〇四）五月十三日に、この上品上生したいとの願を立てて、同月二十二日の夜に、阿弥陀仏にこう申し上げた。

「わたくし蓮生が立てます願いが、もし成し遂げられま
すならば、間違いないしるしに、お姿を現わして下さいませ。また願いが遂げられないものであるならば、お姿を現わして、かなわぬ事だとお示し下さいませ。どうぞ、だれが見ても不審する事のない示現をお与え下さいませ」と申し上げて寝たその晩、すぐに夢に見ることに、金色に輝く蓮の花が、茎が長くして枝もなく、なよなよとただ一本立っていたが、その周囲に、人が十人ばかり取り巻いている所で、わたくしがこう申しました。

「他の人たちは、ひとりもあの蓮の上には上り得ないであろう。でもわたくし蓮生一人は、きつとのぼる事が出来る」と言い終えると、どう上ったかも分らないのに、

その蓮の花の上に乗って、正座しているのだと見終えたところ、夢がさめてしまった。

そこでまた次のように願いを立てた。

「このわたくしの立てている願いが、本当に成就するものであるならば、わたくしの臨終の時に、すばらしく人々がびつくりするほどの、様子を真つ先に現わして沢山の人々に、阿弥陀仏の本願を見せて、羨望せしめて下さいませ」という願いを起こした。このゆえに、わたくしが上品上生に生れ得るといふ事は、いよいよ疑いなくところだ。また同年の六月二十三日に見た夢も、同じ意味のものであった」（というようなことが書いてあった）。

ここに記した蓮生自筆の『発願文』や『夢の記』などは、すべて仮名であるけれども、読みにくいので、少々漢字に書き直した。

三段

蓮生は、行住坐臥においても、西方に背を向けるな

という文を、深く信じたためであろうか、ほんのしばらくの間も、西に背を向けなかつたので、京都から關東へ下つた時も、鞍くらを前後さかさまに置かせて、馬にも後ろ向きに乗って、馬の口を引かせたという事である。そうであるから蓮生は、

浄土にも剛がうの者とや沙汰すらん西に向かひてう
しろ見せねば

（浄土においても信心頑固な者とうわさされてい
ることであろう。西に向かつてけつして後ろを
見せないの）。

という和歌を作つた。法然上人も、信心堅固な念仏行者の例として、いつもお思い出しなされて、板東の阿弥陀仏だと仰せられました。

しかし、その性格が荒々しくて、西方往生の心はあつてもやはり、罪人に飼ひ葉桶をかぶせ、手枷足枷てかせあしかせなどはめたり、あるいは、綱で縛り、あるいは筒という錠を掛けて懲罰した。これは誠に合点のゆかない事であつた。

入道が武威国に帰つてから、分らぬ事などを、手紙で法然上人におたずね申したところ、上人のお返事は次のように書かれていた。

「御たよりはうれしく拝見しました。本当にお別れしてからは、どうしておられるかと案じておりましたところ、御手紙を下された事は喜ばしく存じます。但念仏たねんぶつについての手紙を書いて差しあげます。念仏の行は、阿弥陀仏の本願の行でございませぬ。自戒・誦経・誦呪・理觀の行は、阿弥陀仏の本願でない行でありますから、極楽に生れたいと望んでいる人は、何をおいても必ず、本願であるところの念仏の行を勤めてその上で、もし念仏以外の修行をも、念仏の行に加えようと思うならば、そのようにする事もあります。また、ただ本願の念仏ばかりで結構であります。善導大師は、阿弥陀仏の化身でいらつしやいますので、善導大師の教えである専修念仏の行こそは、間違いなく往生するものだと申し上げていらつしやるのです。

孝養の行も、阿弥陀仏の本願ではありません。だから

ら出来る範囲で孝行なさるがよろしいでしょう。また密教の阿字觀しやくじくわんも、錫杖しやくじょうの偈を誦する事も、阿弥陀仏の本願ではない行です。しかし、どのような修行をしてもかまいません。また、行者の臨終に阿弥陀仏やもろもろの菩薩の来迎したまう様を描いた曼陀羅を拝することも大事でございませぬ。しかし、その事も、念仏より次にするべき事でありませぬ。ひとえに念仏を毎日三万遍、あるいは五万遍または六万遍、一心にお称えなされることが、必ず極楽に往生することの出来る行であります。

念仏以外の善根を積むことは、念仏を申した上に、暇があつたら勤めるがよいというものであります。念仏を六万遍ほど毎日一心にお称えになるならば、その他には何をなされる必要がありません。誠に一心不乱に、三万遍や五万遍の念仏をお勤めになるならば、少しぐらい仏戒をお破りになりましたも、それによつて往生するしないという事はございませぬ。

ただし、この中で孝養の行は、阿弥陀仏の本願では

ありませんが、あなたの母上は今年八十九であられま
すから、心して、今年などは往生されるかもしれないと、
待ち申し上げていることと思つたのでございます。母上
はあなた一人を頼りとしておいでになることのでござい
ますから、きつときつと、それをお待ち申し上げてお
いになるべきです。

五月二日

源空

武蔵国 熊谷入道殿への「ご返事」(というようなこ
とを書いてあつた)。

蓮生の往生は間違いないということを、あるいは仏
の知らせをいただいたり、あるいは不思議な瑞相など
があつたのを、法然上人に報告したことが世の中に知
れ渡つたので、月の輪の入道関白の兼実公がお耳にな
さつて、法然上人にお尋ね申し上げなされたお手紙に
次のように記されていた。

「熊谷入道は、まだ往生を果したわけではないが、不
思議な瑞相などが一つ二つでなかつた。それが、世の
中で広く語られたことは、もし本当であるならば、一

番先にお知らせ下さるはずであるのに、今日までお知
らせがないのは、大変不審であります。慈恩大師の『弥
陀利物末法偏増』(末世になると、阿弥陀仏の教えのみ
が、人々を利益することが一層盛んになる)というお
言葉の証拠は、全くこのようなことを申すのでありま
しょうか。話を聞いて喜び感激する涙はたとえをもつ
て説明することはできません。この熊谷入道の話をお
聞かせ下さらないということについては、もしかする
と、この入道の行いについて、ひたすら浄土を求めて
いるのではないという不審があるからでしょうか。往
生を願う信念の浅いとか深いとかいうことは、ひとえ
に阿弥陀仏の智慧にお任せ申し上げるべきものであり
ます。ただし、前世からの罪障は深重じんじゆうであるから、至
誠心があつても詮方せんかたないのであります。本願を信じ往
生を願ひ求めることについては、近頃の名ばかりの僧
とか新米の僧の中には、何もご心配になるほどのこと
はないではありませんまいか、どんなものでございましょ
うか。この六日か七日の間に、是非お目に掛かりたい

と思います。お話しせねばならないことなどがあります。慎んで申し上げます。

四月一日

法然御房(というようなことが書いてあった)。

札紙の追い書きには、次のように記されていた。

「熊谷の入道が御房に差しあげた書状は、その本物をお貸し願って、読んでみたいと存じます。書き写した元の文字が正しく書いてないので、読むことができない所があります。だから二つを比べ合わせて見ようと思います。手紙にのせてある様子は、全く類例の少ないことでもあります。本当に往生を遂げるときの瑞相よりも、平生における瑞相が立ちまさっております。これは尊ぶべきことであり信じるべきことでもあります。一概にとやかく言うことではありません。これは過去世の善根のいたすところであって、言いつくされぬことでございます。その息子の直家の応接の態度もまたすばらしく、一つ一つの事柄が、みな不思議な世界です。ますます感動の涙がとどめ難いものがあります。お聞

きするままに、使いを差し上げたわけです。熊谷の入道に対するお返事の内容が知りたいので、その下書きがありますならば、見せていただきたいが、どんなものでしょうか(というようなことが書いてあった)。

法然上人が、熊谷の入道にお送りになったお返事に、次のように書いてあった。「今度のお手紙に書いてある事柄は、全くかれこれ申す余地はなく、結構なことであります。実際に往生なされる時の瑞相よりも、一層まさっておるように存じます。死ぬ時を知って往生する人々は、あなたばかりでなく沢山おります。しかしあなたの場合のように、人をびつくりさせるようなことは、この末の世には他にまさかありません。昔にも、道禪^{どうぜん}禪師一人がおいでになりました。くれぐれも、かれこれ申す余地はありません。とは言っても、何事に関しても、仏道には魔事ということで道の妨げになる大事があります。くれぐれもご用心なされるのがよろしいでしょう。このように不思議な瑞相を現わすにつけても、消息をお聞きすることもありません。結

構だと思うにつけても、心配なことに思われますので、このように申すのであります。くれぐれも注意なさつて、仏にお祈り申し上げなされるがよろしいでしょう。今度はいつご上洛になりますか。必ずきつとご上洛下さいませ。京都の人たちは、大方は誰でも阿弥陀仏の本願を信じて、念仏を前よりさらに精を出して勤めております。これにつけても、あなたも一層精を出してお勤めなさいませ。よからぬようにお思いになつてはなりません。精をお出しになることは一段と結構なことであります。慎んで申し上げます。

四月三日

源空

熊谷入道殿(というようなことが書かれてあつた)。

建永元年(一一〇六)八月に、蓮生は、明年二月八日に極楽往生いたします。私の申すことに万一疑いのある人は、やってきて見るのがよいということを記して、(郷里の)武蔵国の村岡の町に、高札をたてさせた。それを人づてに聞いた人たちが、遠い近いを問わず、蓮生の家へ大勢の人々が群がり集まるその数は、数え

切れないほどであつた。いよいよ往生の日になつたので、蓮生は夜明け前に体を洗い清めて、礼拝する台座に上つて、高声に声を励まし精一杯に念仏する様は、たとえようもないものであつた。多くの人たちが目を見張つていると、少しして念仏をやめ、目を開けて、

「今日の往生は、日を延ばすことにしました。この次の九月四日には間違ひなく往生の本望を遂げましょう。皆様またその日においでになるのがよろしいでしょう」と申したので、群がり集まつた人たちは、嘲笑して帰つた。妻子や一族の人たちは、「世間に顔向けできない行いだ」と憂え悲しんだので、蓮生は、「阿弥陀仏のお告げによつて、この次の九月に往生すると約束しました。決して私の考えによるものではありません」と申して平氣であつた。そうこうするうちに、間もなく月日がたつて、春も夏も過ぎてしまつた。八月の末に、ちよつと体の具合が悪かつたが、九月一日に、空中に音楽を聞いてからは、少しも苦痛もなく、身も心も安樂であつた。四日の午前四時ごろ湯浴みして身を清め、だんだ

んと臨終のしたくを整えた。沢山の人が再び群がり集まることは、にぎやかな町のようにであった。

はや午前十時ごろになると、法然上人が、弥陀・観音・勢至の三尊及び沢山の化仏や菩薩の姿を一幅の図絵に描き現わされて、大切に納めておいでになった弥陀如来図を、蓮生が京都から武藏の国へ下向するときに、お与えになったのをお掛け申し上げて、正座し合掌して、声高で念仏を盛んに称えて、その念仏とともに息が絶えた時、口から光明が差した。その長さは五六寸(約十八センチメートル)ほどであった。空には紫雲が盛んにたなびき、音楽がほのかに聞こえ、すばらしい香りが芳しく漂い、大地も震い動いた。不思議な瑞相が続々と連なつて、五日の午前六時ごろまで続いた。その次の日の午前零時ごろに遺骸を棺に納めるときに、すばらしい香りや音楽が聞こえるなどの目出たいしるしの現われたことは、以前と同じであった。午前六時ごろに、紫雲が西の方からたなびいて来て、屋根の上に止まっていることが二時間ほどあつて、西方に向かって消え

ていった。このような往生の目出たいしるしなどのあつたことは、遺言に従つて聖覚法印の手元へ書いて送つた。蓮生の往生に現われた靈異が、この上なく実に稀なことでございましたので、蓮生は、本当に上品上生の往生を遂げたことは間違いないと、人々は話し合つたことである。

三十七卷

一段

建暦二年(一一二二)正月二日より、法然上人は日ごろ病気で食物を召し上がられなかつたが、それがさらに進んできた。大体この三、四年以来、耳目がおとろえて、物を見られ、音を聞かれること、ともに明瞭でなかつた。ところが今、重篤の時が近づき、かえつて聴覚と視覚が昔と変わらないほど鋭くなつた。それを見る人は心から喜び、不思議な思いをした。一日以後は、上人はまったく余言を交えず、ひとえに往生に関する

事ばかりをお話になり、高声こうしやうの念仏を絶やさず、睡眠の時には舌と口はたえず動いていた。同月三日に、ある弟子が「このたびこそ、必ず往生されますか」と尋ね申し上げると、上人は「私はもと極楽にいた身であるから、きつと極楽へ帰り行くであろう」と仰せになった。また法蓮房（信空）が「古来の高德の僧にはみな遺跡いせきが残されています。それなのに上人は寺院を一つもお建てになっていません。ご入滅の後はどこをもつてご遺跡とすべきでしょうか」と申し上げた。上人は「遺跡を何か所の堂塔に定めてしまえば、私がこの世に残す教法は広まらない。私の遺跡は諸国に満ちあふれているはずだ。なぜならば、念仏を興し盛んにすることは、この私が生涯をかけて教え勧めたことである。だから念仏を修する所は、身分の上下を問わず、漁師の粗末な小屋までもが私の遺跡となるのだ」と仰せになった。

二段

十一日の午前八時ごろに、法然上人は起き上がられ、

高声こうしやう念仏をされた。聞く人はみな涙を流した。上人は弟子たちに告げて、「お前たちも高声に念仏すべきである。阿弥陀仏がお迎えに来られた。この仏のみ名を称えれば、一人も往生しないという事はない」と、念仏の功德をほめたたえられること、あたかも昔の通りであった。「観音菩薩・勢至菩薩などの聖衆しやうじゆがここに現れておられる。見ることができたか」と仰せになったが、弟子たちは「見ることができません」と申し上げた。上人はこれを聞かれて、「もつともつと念仏しなさい」と勧められた。

三段

同日の午前十時ごろに、弟子たちが三尺（約九〇センチ）の阿弥陀の仏像をお迎えし、法然上人の病床の右側に据え立てて、「この仏を拜まれますか」と尋ね申し上げると、上人は指で空中を指して、「この仏のほかに、また仏がおいでなる。お前たちは見えるか」と仰せられ、そして「およそこの十余年前から、念仏の功

徳が積もつて、極楽の様相や仏菩薩の真のお姿を拝み
たてまつることは、いつものことであつた。しかしな
がら、年来ずっと秘密にして誰にも言わなかつた。い
ま最期が近づいてきたので、お前たちに示すのである」
と語られた。また弟子たちは、仏像の御手に五色の糸
を付けて、「これをお取りなさいませ」と勧め申し上
げると、上人は「このような事は普通の人がする儀式
である。私には必ずしもそのような事はしなくてよい」
と仰せになり、ついに糸をお取りにならなかつた。

四段

二十日の午前十時ごろに、法然上人の住坊の上に紫
雲がたなびいていた。その中に円形の雲があつた。そ
の色は五色で、絵像の仏の後光のようであつた。往来
する人が道すがらあちこちでこれを見た。弟子たちが
「この上に紫雲があります。ご往生が近づいているので
しようか」と申し上げた。上人は「ありがたいことだ。
私が往生するのは、一切衆生のためである。人びとに

念仏を信じさせるために瑞相が現れたのだ」と仰せに
なつた。また同じ日の午後二時ごろになつて、上人は
空を見上げて、しばらくの間も目を瞬きなされないこ
とが五、六回ばかりあつた。看病していた人たちが不
思議に思つて、「阿弥陀仏がお迎えに来られたのでし
ょうか」と尋ね申し上げると、上人は「そうだ」とお答
えになつた。また二十四日の正午ごろに、紫雲が大い
にたなびいた。西山の水尾しじやまの峰みずのおで炭焼きの人たち十余人
がこれを見て、(上人の住坊に)来て報告した。広隆寺
に参拝して帰り道の尼も、その途中でこれを見て、(紫
雲のたなびく先を)訪ね来て、このことをお知らせした。
見たり聞いたりした人びとは、みな歡喜の心を起こし
た。

五段

二十三日からは、法然上人のお念仏は、あるいは一
時間、あるいは二時間と続き、高声念仏を休まれると
きがなかつた。二十四日の午後六時ごろから、二十五

日の午前十時ごろになるまでは、高声念仏を続けること、体を苦しめるように、ずっと絶え間がなかった。弟子五、六人が交代で念仏を唱和する役に当たったが、唱和する役の者がむしろ疲れるほどであったにもかかわらず、上人は年老いて病身でありながら、ひとときも怠られることはなかった。まったく未曾有のことである。集まった人びとは出家であれ在家であれ、涙を流さないものはいなかった。二十五日の午前十一時ごろからは、上人の念仏のお声は次第にかすかになり、高声念仏がときどき交じるといふ程度であった。今まさに臨終となられた時、慈覚大師（円仁）から相伝の九条の袈裟をかけて、頭を北に顔を西に向け、※「光明は遍く十方の世界を照らして、念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」といふ経文を唱えて、眠るように息絶えられた。声がしなくなった後も、なお唇や舌を動かされること、十余回ほどであった。顔の色はことに鮮やかで、容貌は笑っておられるように見えた。ときに建暦二年（一一二二）正月二十五日の正午であった。

年齢はちょうど八十歳になっておられた。釈尊のご入滅の年齢と同じである。年齢が等しいというだけでなく、干支もまた同じく壬申みづのまゐであった。どうして不思議でないことがあるうか。知恵の灯はもはや消え、仏の光もまた沈んだ。身分の上下を問わず、人びとが上人のご入滅を傷み悲しむことは、父母を亡くしたようであった。

六段

武蔵国の御家人である桑原左衛門入道（実名は分からない）という人が、法然上人の教導を伝え聞き、吉水の住坊を訪ねて、念仏往生の教えを授けていただいた。それ以来、入道はひたすら（阿弥陀仏の本願を）信じて、称名念仏ばかりの行者になったので、武蔵国へ帰国することを思い留まり、祇園社の西の大門の北側に住居を定めて、いつも上人の住坊に参り、不審に思う箇所を尋ねて疑問を解決し、念仏を怠ることがなかった。限りなく遠い過去から常に苦界に没して生死しよじ

を繰り返し、苦界から出離する時を知らない身上であつたのに、すぐに阿弥陀仏の本願の力によつて往生を遂げ、永遠に生死輪廻りんねの絆を切れることは、ひとえに上人の御教えのお陰だと思つて、上人に対する御恩報謝のために、上人の肖像を彫刻させていただいた。上人はその志しに感激して、みずからこの像を開眼なされた。上人が往生された後は、ひたすらその像を生きておられる法然上人だと思つて、朝夕に帰依し仰ぎ慕つた。この入道は、やがて種々の珍しい瑞相を出現させ、往生の望みを遂げたということである。長年一緒に住んでいた尼が生まれ故郷に下向するとき、その肖像を知恩院へお送り申し上げた。現在、知恩院の御影堂に祭つてある木像がそうである。

三十八卷

一段

参議の藤原兼隆卿が七、八年前にみた夢の中のこと

ある。ある人が大きな書物を読んでいた。それを見ると、人びとの往生のことが書いてあつた。もしや法然上人が往生したと記す箇所があるのではないかと見て行くと、ずっと後ろの方に「上人が臨終の時には※(光明は遍く十方の世界を照らして、念仏の衆生を接取して捨てたまわす」という経文を唱えて往生なされるであろう」と記してあつた。兼隆卿は夢から覚めた後、それを他人には語らなかつたが、上人が往生された様相と合致していたので、上人が確かに往生されたことを信じているとの手紙を送つてきた。

また上人が往生された日の前後に、人々が見た瑞兆の夢は多かつた。たとえば、四条京極に住む箔打ち職人の真清は正月十九日の夜に、東山の法然上人の住坊の上に紫雲がたなびき、ある人が「これは上人が往生される時に現われる雲である」と言う夢を見た。翌日の午前十時ごろに、紫雲が上人の住坊の上に覆い、あちらこちらで人びとがこれを見た。まさに夢と合致している。上人の弟子の念阿弥陀仏は、同月二十三日の

夜に、上人のご往生の時、紫雲と白い光が虚空に満ち、芳しい香りがただよう夢をみた。

三条小川に住む倍徒（乗人）であつた信賢の後家の養女と、仁和寺にいた尼僧の西妙は、ともに二十四日の夜に、明くる日の正午ごろに上人が往生なされるであらうという夢をみて、驚いて上人の住坊に来て、ご臨終に遭うことができた。花園の准後の侍女である三河の局がみた二十四日の夜の夢は次のようであつた。上人の住坊を見ると、四周に錦の帳がかかり、色とりどりに鮮やかで、また煙に満ちていた。よくよく眺めると、これは煙ではなく、紫雲であつた。上人がすでに往生されたかと思つたとたん、夢から覚めた。花山院の右大臣（藤原忠経）家に仕える江内とよぶ侍、および八幡に住む右馬允時広の息子である金剛丸は、ともに同日の夜に上人が往生される次第を夢にみて、翌二十五日の早朝に人々に語つた。

四天王寺の松殿法印（静尊）が二十五日の正午ごろに、脇息によりかかつて休息中に見られた夢は、次の

ようであつた。上人のご往生の時、車の輪のような形をした八輻輪車が、その八方に伸び出た輻の先端ごとに、種々の色の幡をかけて、東から西へ転がって行つた。その時、金色の光が四方を照らして天地に満ちあふれ、太陽の光も覆い隠されるほどであつた。また一切経の谷にいた袈裟王丸は二十五日の夜に、童子が玉で飾つた幡をさして、千万もの僧侶たちが柄香炉を手にとつて、上人を取り囲んで西へ行かれる光景を夢にみた。門弟の隆寛律師は上人の初七日に当たつて、一昼夜の念仏を勤めた時、一人の僧が来て、「上人は早くも往生伝に書き加えられました」と告げる夢をみた。この他にも人々の夢の話は多いのであるが、繁雑になるので詳しくは記さない。

二段

法然上人の住坊の東の崖の上に、西側の展望が開ける素晴らしい土地があつた。ある人がこの土地を相続し、自身の墓地と定めていたのを、上人が京都に帰つ

て来られた後、昨年十二月に、その土地の所有者が上人に寄付した。所有権を示す書類などを寄進状に添えて献上したので、上人は「源空に譲り給わたつたのは、三宝に回向されたのと同じである。み仏よ、お受け下さい」と言つて、火中に投げ入れられた。ところで、いま上人が往生なされた時、この地に墓堂を建て、石の唐櫃を造り、ご遺体をお納めすることになった。この土地に関して、前もつて夢にみた人びとが多かったが、その時は何ともなく思つて過ぎてしまつた。しかし、いま上人の墓所となつてみれば、不思議な思いにかられて、各人がそれぞれ夢の内容を書いて送つてきた。

その土地の北にある草庵に身を寄せていた尼が先年、童子の姿をした天人がこの地を行道している夢をみた。またその草庵の主が昨年十一月十五日の夜に、この土地に青い蓮華が咲き、金色の光が輝いたという夢をみた。また隣家の女性信者が同じ十一月に、この地に様々な色の蓮華が咲き、それぞれ光を放ち、芳しい香りがたつたよう夢をみた。清水寺に住む僧が十一月九

日の夜に、夜叉などの鬼神が群集して、この地を平らにならし、石を積み重ねているという夢をみた。檢非違使^{けいひ}別当入道の藤原惟方卿の娘へある説には孫^{まご}というで、粟田口に住む尼が上人のご往生の後、二月十三日の夜にみた夢は次のようであつた。上人のお墓に参詣したところ、それは八幡社のご神殿であつた。正面の扉を開けると、ご神体がおわれました。そばにいる人がそのご神体を指して、「この方こそ法然上人よ」と言うのを聞いて、信仰心が起こり、身の毛が立ち、汗が流れたというのである。

また一人の婦人が三月十四日の夜にみた夢で、上人の墓堂に参つたところ、庭に様々な色の蓮華があつて、一人の僧がまだ花びらが開かない蓮華一茎をその婦人に与えて、「この地に参詣する者には、この蓮華一茎を与えよう。これは往生人の中に入ることができる印である。このことを広く人びとに示しなさい」と仰せられた。手を合せて蓮華を受けようと思つたら夢が覚めた。その婦人はこの夢に驚いて、上人のお墓を

訪ねて参ると、土地の景観といい、墓堂といい、ことの次第は少しも夢と異ならなかつたので、深い信仰心を起こした。このことを世間に広めると、真心を尽くして足を墓堂に運ぶ人たちは、祥月（一月）を迎えるごとに、貴き人も卑しき人も市のように群集し、命日（二十五日）が巡り来るごとに、身分の上下を問わず連れ立って参詣した。現在、知恩院とよぶ寺院がこれである。

三段

四条堀河に材木を売買して生活する人がいた。その名前を堀河の太郎入道といった。深く法然上人に帰依し、念仏を信じて、上人がご往生の時には、墓堂の柱を献上した。ところが、上人の中陰の期間のある日の正午ごろに、一人の老人が上人のお墓に尋ね来て、次のように言った。「私は西山にいる樵きりです。今朝の午前四時ごろにみた夢に、一人の僧が現われて、（法然上人の墓堂の柱を寄付した入道がただ今、極楽に往生した。

お前も墓堂に行つて上人と結縁しなさい」と仰せになつた。それでここへ訪ねて来たわけです」と。老人の夢の告げによつて、墓堂にいた僧たちが入道の家へ行って尋ねた。その太郎入道は病氣のために、少し前に東石蔵いわくら（禅林寺の東）という所に移住したというので、僧たちがその所へ行って尋ねると、（太郎入道の家人は「柱を献上した事もありました。事情があつて、ここにおりましたが、（上人がいつもそばにおられて、臨終が迫っていることを示され、念仏をお勧めになつてゐる）」と喜んでいたので、今朝の明け方に往生を遂げました」と申し上げた。訪ねて行つた僧たちと老人は、夢の告げに相違なかつたことに感動し、上人に帰依し結縁すれば確かに往生できることを喜び、それぞれ涙を流した。

三十九卷

一段

法然上人はご臨終の時、次のような趣旨の遺言をなさつて、「私への供養のためにとって寺院を建立してはならない。そうした気持ちがあるのなら、それぞれが一所に群がり集まらず、しずかに念仏して恩に報いるべきである。もし群集すれば争いごとの原因にもなる」と仰せになった。しかしながら、法蓮房（信空）が世間の風習として、念仏するほかに、七日ごとの中陰の仏事を執り行なうのがよいと申されたので、人びとはこの意見に従った。

初七日 導師は信蓮房

施主は大宮入道内大臣（実宗公） その諷誦文には「そもそも思いめぐらして見ると、亡き師法然上人がご在世のころ、弟子である私が朝廷の政務から退いた時、一心の誠を尽くして十重の禁戒（菩薩戒）を受けた。そのゆえにかの極楽世界に往生することを願ひ、謹んでこの娑婆世界で經典を誦誦する。これを功德小さき善根だと嫌うことなかれ。それは必ず大きな果報をもたらす因縁となろう。よつて極楽の蓮台に生じるとい

う果報を得るために、霜の降りる早朝から鐘を響かせ」とあつた（漢文を和文に改める。以下同じ）。

二段

二七日 導師は求仏房

施主は檢非違使別当入道（藤原惟方）の孫（名前は不詳）

三段

三七日 導師は住真房

施主は正信房湛空

読経のお布施は、中国の書家王羲之の書を印刷した本で、一枚の紙に十二行、八十余字が書かれていた。

「西へよし行くべき道のしるべせよ 昔も鳥の跡はありけり（施主の和歌）」

「鳥の跡といわれる王羲之の書よ、西方浄土への道案内をせよ。昔から西方往生人の例も沢山あるように」

四段

四七日 導師は法蓮房（信空）

施主は良清 その諷誦文に「亡き師の法然上人は、一万年続くといわれる末法の最初に当たり、阿弥陀仏の教えこそ唯一優れていることを広められた。捧げ持たれた智恵の剣は、莫耶（げ）の名剣よりも鋭く、磨かれた戒律の珠は、摩尼宝珠の光よりも明るかった。いったい師のご逝去に先立つ数日前に、遠くの人は弥陀の来迎の雲を仰ぎ、新しい墳墓に参詣した弟子たちは、二度三度と大変強い香気を嗅いだ。釈尊の真実の言葉を忘れず、直接に悟りを求めることを願っているけれども、上人の明らかな教えを謹んで心に留める」とあつた。

五段

五七日 導師は権律師隆寛

施主は勢観房源智 その諷誦文に「美しく彩られた雲が軒を覆い、近くで見た人も遠くで見た人も群集し

た。芳しい香りが部屋に満ち、私も嗅かぎ他の人も嗅かぎ、贊嘆した」とあつた。

六段

六七日 導師は法印聖覚

施主は慈鎮（慈円）和尚 その諷誦文に「仏弟子たる私は、法然上人が在世の時に、たびたび経文について議論し、いつも説法に請じてきた。昔も今も上人と結縁したいという思いは浅くない。それは衆生を救済したいという願いと同じ深さである。このために六七日に当たり、少しばかり敬つて經典を誦する。法衣を捧げて極楽に送る。それが解脱のための衣となる。食食物を用意して浄土に施す。それが法悦という食となる。そうなれば、上人の御霊は生前の願望に應えて必ず上品の蓮台に生まれ、仏弟子たる私はまことの思いをもつて早く上人の最初の来迎引摺を得たい」とあつた。

七段

七七日 導師は三井寺（園城寺）の僧正公胤

施主は法蓮房信空 その諷誦文に「亡き師の法然上人が二十五歳、私が十二歳の時、恐れ多くも師弟の契りを結んでより、長らく五十年の歳月を積み重ねた。ある日にわかに生死の境を隔てることになり、悲しみのために腸がねじれるほどである。比叡山の黒谷の草庵に住してより、京都の白河の住房に移り住むに至るまで、その間に受けた養育の恩といい、教導の厚意といい、それらに対する報恩の念は、広大な天が尽きないのと同じく極まりない。そこで阿弥陀仏の来迎像を造り、胎藏界・金剛界の種子しじを書き入れた。また『妙法蓮華經』八巻を刷り、『金光明經』一部を書き写し、もって開眼・開題の供養を行なった。三宝よ、真心を込めた気持ちを知見したまえ」とあった。

三井寺の僧正（公胤）は、心から仏事の導師を望まれたので、人びとが思いがけない気持ちをしたが、導

師として様ざまな捧げ物を携えて来られた。その理由がはつきりしなかったが、説法の中で經典の功德を讃えることが終わって後、『浄土決疑抄』を焼き捨てた事情を詳しく述べて、「今日の説法にみずから参上したのは、ひとえに法然上人を誹謗した重い罪を懺悔するためである。上人と面談した際に、（七箇条の）一つ一つについて過ちの点を直され、またわが天台宗の重大事三箇条が上人の教示によって解決できた。それで私の方こそ門弟と称するに足るのだ。上人から智恵ある一言を聞き、愚かな私の誤った著書三巻を焼き捨てたといつても、先に犯した過ちを嘆く涙を抑えることができず、後悔の思いを消すことは難しい。これによって自分の布施を捧げて墓室に参詣し、真心からの懺悔を尽くして霊前にひざまずく。このように弟子たる私はまことを尽くしている。亡き上人の魂よ、私の志を納め給え」と言って涙を流されたので、聴衆の感嘆する声が堂内に響き、人びとは喜びの涙で袖を濡らした。

四十卷

一段

法然上人は次のように仰せになった。「私が一向専念の教義を立てたところ、多くの人が非難して、たとえ諸行を修しても、まったく念仏往生の妨げにはならない。どうして強引に一向専念の教義を立てるのか。これは偏った見解に固執した教義である」という。このような非難をするのは、浄土宗の教えの由来を知らないからである。『観無量寿経』には※（一向専念無量寿仏）とあり、『観経疏』ではそれを※（一向専念阿陀仏名）と解釈している。もし私が経文や釈文を離れて私的にこの教義を立てるなら、人から咎められても仕方がない。人がこの非難をしようとすれば、まず初めに釈尊を非難し、次に善導大師を非難すべきである。その咎はまったく私には及ばない」と仰せられた。

一向専修の教義を論破しようとする人が多くいた中に、園城寺（三井寺）の長吏で、大弐だいにの僧正とよばれ

た公胤がいた。その公胤がまだ大僧都であった時、上人を誹謗して、「私が読んだ経文で、法然房が読んでいないものはあろうとも、法然房が読んだ経文で、私が読んでいないものはまさかあるまい」と自賛し、『浄土決疑抄』三巻を著わして、上人の『選択集』を論破しようとした。すぐに学仏房を使者に『浄土決疑抄』を上人の住坊へ送られた。その時、上人はその使者を前にして、この本を開いて読まれると、上巻の始めに『法華経』の中に※（即往安樂）という文があり、『観無量寿経』に※（読誦大乘）という句がある。経典を讀誦することが極楽に往生するのに何の妨げがあろうか。そうであるのに、釋尊が大乗経典を讀誦する行業を廃止して、ただ念仏だけを伝授されたというのは、大いなる誤りである」と書いてあった。

上人はこの文をご覧になり、終わりまで読まずに本を傍らに置いて、次のように仰せになった。「この僧都がこれほどの人とは思わなかった。まったく最低のとだ。一宗を立てる時には、廢立する（仮りの教えを

廃して真実の教えを立てる」ということを知っているはずと思われる。ところが、公胤僧都が『法華経』を誦誦することを『観無量寿経』の往生行の中に入れたのは、宗義の廃立（が一宗を立てることに）において重要であること（を無視しているようなものといえる。

もし立派な学者であれば（そのような批判の仕方ではなしに、天台宗の立場から）『観無量寿経』は釈尊が『法華経』を説かれる以前の教えであるから、『観無量寿経』に説く往生行の中に『法華経』を含めるべきでないとい非難するのが妥当なはずである。今、私が立てた浄土宗の教えでは、『観無量寿経』が説かれた時期前後のもろもろの大乗経典をもつて、すべて『観無量寿経』で説くところの（往生行の中に）包摂するのである。どうして『法華経』だけが漏れることがあるのか。（ところで、『観無量寿経』の中に）すべての大乗経典を包摂したその意図は、（それらを往生行として認めるためではなく、むしろ『観無量寿経』付属の文に説かれる通り、最終的には）念仏に対して、これら（大乗経典の誦誦）を（往

生行から）排除するためである」と仰せになったので、使者の学仏房が帰ってこのことを語ると、僧都は口を閉じて何も言わなかった。

あるとき、宜秋門院（九条兼実の娘・任子）が後鳥羽天皇の中宮となつて、一品の宮（昇子内親王）を御懐妊の時、上人が受戒の戒師に召され、公胤が法会の導師に参上されて、出合われることがあつた。女院の受戒が終わつて、上人が退出しようとされた時、年預（中宮職の次官）が来て、「しばらくお残り下さい。（お目にかかりたく存じます）」と大式の僧都御房が伝えるようにとのこととす」と言うので、少しの間お待ちになつてみると、御経供養が終わわり、僧都が来て、「上人には念仏のことをお尋ねすべきですが、その前に肝要な事柄について申したく思います。東大寺で授ける戒が四分律であるのはどのような理由によるのでしょうか」と申された。そこで上人が東大寺の戒が四分律である理由を詳しく解説されたので、僧都は自坊に帰つてから、よくよくお考えになると、上人が申しされた

通りであった。次の日またお会いになった時、僧都は「昨日、上人が仰せになったことなどは、本当にそうでした」と、意外にも上人を敬い、浄土の教えについて談じ、同時に話題が他のことに及んだ。その際、僧都が玄暉げんゑいという人の名を「げんき」と発音されたので、上人が「律宗の人たちが申しますのは『げんうん』でございます。〈暉〉と書けば『き』と読みますが、〈暉〉と書く場合は『うん』と読みます」と申された。

すべてこのような誤りなどを、七箇条まで訂正されたので、僧都が御所を退出した後、弟子に「今日、法然房に面会して、七箇条の誤りを訂正された。いつもお目にかかっておれば、学識が得られるであろう。法然房が立てるところの浄土の教えは、釈尊の本意に違うはずがない。仰いで信ずべきである。あの上人の教義を謗ること、これは大きな罪である」と言つて、即座に自著の『浄土決疑抄』三巻を焼き捨てられた。そして「法然上人はまことに博学多識の素晴らしい方である」とほめたたえられた。公胤僧正は顕教・密教と

もに精通し、知識も徳行も兼ね備えていたので、法然上人をほめたたえる言葉は信頼するに足るものであった。上人の中陰の法要の導師を自ら望んで勤め、改めて前非を懺悔されたのである。

公胤はひとえに上人の教え導きに帰依し、怠りなく念仏を唱えていたが、建保四年（一一二六）閏六月二十日、七十二歳のとき、東山の禅林寺の近くで往生を遂げられた。その時、都の内外で紫雲がたなびくのを見たり、往生の瑞相があつたことを聞いて、公胤の住房に群がり集まつて結縁する人びとは数多かつた。公胤僧正は天台宗寺門派の高徳にして、顕教・密教の両宗に通じた学僧であつた。しかしながら、善いことだと聞けば、ただちにその善いことを行なうという人であつたから、非を悔い改めて信心を起こし、ついに往生の望みを遂げられたのである。まして時代が下がりしかも偏執の考えをもつ我らは、どうして公胤のような昔の賢人の行跡に鑑みて、自身を恥じないことがあつて良からうか。

二段

京都の西北、梶尾（かしのお）にいた明恵（高弁）は、『摧邪輪（さいじやりん）』三巻を著わして『選択集』を論破しようとした。法然上人の門弟たちがこぞって非難を加えたので、明恵はさらに『摧邪輪莊嚴記』という一卷の本を著わして、その非難を防ごうとした。しかし、理にかなっていなかったため、明恵はこの本を著述した後、ますます評判を落とされた。

民部卿の入道、藤原長房卿は、もともと明恵上人に帰依していた人であったから、その『摧邪輪』の趣旨を信じて、高野山にいた明遍僧都のお目にかけてようとなされた。その時、僧都が「何の本か」とお尋ねになると、長房卿が「『選択集』を論破しようとした本である」と答えたので、僧都が「私は念仏の行者である。念仏を論破しようとする本を手にも取りたくないし、目にも見たくない」と言ってお返しになった。その長房入道も、後になって『選択集』のすぐれていることを聞

き了解してからは、かえって『選択集』の趣旨を信じて、「どちらの本の方が邪悪な教えであるるか」と言われたという。

その後、仁和寺に住んでいた昇蓮房がその『摧邪輪』を持参して明遍僧都にお見せしたところ、明遍は「およそ立破（たては）（自分の主張を立証し、相手の主張を論破すること）の方法は、第一に論破する相手の主張を十分に理解してから論破するのが決まりであるのに、明恵上人は『選択集』の趣旨を少しも理解せずに非難されたために、その非難はまったく当たっていないのである。なかでも浄土宗と異なる教えや見方をもつ人を大勢の盗賊にたとえていることを非難しておられるが、このたとえは善導大師の『観経疏』に出てくる文章（ちゅうぎょう）である。だから、まったく法然房の過ちではない。そもそも生死を繰り返す迷いの世界を離れようと考えている人が、これほどひどく罵（のの）られることも納得できない」と仰せになった。

その明遍僧都は、論議の場において疑いを決し、理

を明らかにすることにかけては日本一だという評判であつた。あるとき、明遍僧都が甥の貞慶已講（解脱上人のこと）と兄の澄憲法印に会い、「我ら一族三人で、さあ宗論（宗派の優劣について論じ合うこと）をしよう」と申されたところ、澄憲法印が筆をとつて、「三論宗に明遍がいて、論敵の剣を奪い取つて害を加える。法相宗に貞慶がいて、細かな事を尋ねても必ず詳しく答える。宗論しても到底かなわない」と書かれたのであつた。このように明遍僧都がおよそ一生の間に論議をして窮したことはないと言ひ伝えられている。明遍僧都が批評して是非を判定することは、非常に優れていた。それゆえ、明恵上人が参議菅原為長卿のところへお出かけになつたとき、為長卿が『摧邪輪』のことを言ひ出されたので、明恵上人は「そんなこともありましたが、間違ひだつたと思うようになって、今は後悔しております」と申されたということである。

第三段

禪林寺に住んでいた大納言の僧都とよばれた静遍じやうへんは、池の大納言といわれた平頼盛卿の息子で、弘法大師の門流をくむ真言宗の僧である。初めは醍醐寺座主の勝憲僧正を師僧として東寺密教の小野流を受け、後には仁和寺の上乗院の仁隆法印について広沢流を伝え、密教の修法と教義の両方において特に優れているという評判を得ていた。この静遍僧都が浄土門に入った動機を自ら次のように語つて、「世間ではみな『選択集』に帰依して、念仏の教えに入るものが多いという評判であつたので、ねたみ心を起こして、『選択集』を非難して念仏往生の教えを阻害しようと思ひ、批判の文を書くための用紙まで準備して、『選択集』を取り寄せて読んでみると、日ごろ考えていたところと大いに違つていた。濁り汚れた末世の凡夫が生死を繰り返す迷いの世界を離れる道は、ひたすら称名念仏の一行しかないと見極めたので、かえつてこの本を尊重して、自らの修行の手引きにしている」ということを述べられた。

静遍僧都は日ごろからねたみ心を起こされたことを

後悔し悲んで、法然上人の東山大谷の墓所にお参りし、泣きながら悔い改め謝罪して、「今日からは上人を師と仰ぎ、念仏を自行いたします。上人の御霊よ、ご覧になって私の過去の過ちを許したまえ」と心から訴えられた。その後、僧官を辞任して自ら心円房と名乗り、ひたすら念仏をなされた。そのうえ『統選撰文義要鈔』という書物を著わして上人の教義を助け補い、「一期の所案極まりて、永く世の道理を捨つ。ただ阿弥陀を称えて、語嘿して常に持念す」という偈文を作つて結びとした。また、唐の法照禪師の『五会法事讚』の「彼の仏因中に弘誓を立てたまえり。名を聞きて我を念ぜば惣べて来迎せん」に始まる七言八句を唱えて、「これこそ浄土宗の肝要なご文である」といつも申しておられた。そしてついに貞応三年（一二二四）四月二十日、前からの望みどおり往生を遂げられた。

西域の月氏国に天親菩薩てんじんがいて、初めは小乗仏教を信仰して、五百部の論書を著わして大乘仏教を批判したが、後には悔い改める心を起こして大乘に帰依した

ので、大乘に関する五百部の論書を著わし、かえつて大乘をほめたたえた。また、中国では宋の宰相に張商英という人がいて、秀才という官吏登用候補者であつた若いころ、非常に仏教をねたみ憎んで、『破法論』という本を書こうと思つて深く思案していた時、妻の向氏がはかりごとを用いて、「邪見だと思つて、よくよく研究した上で批判すべきである」といつて、『維摩経』三巻を与えた。そこで張商英は、この経を読んで、悔い改める心を起こして『護法論』という本を書き、かえつて仏教に力を添えるようになった。中国と日本では国が異なっているが、邪をすて正に帰した先例は、昔もこのようであつたのだ。

「葬儀における法話のアンケート」についての中間報告

一、はじめに

現代社会において、一般の方が僧侶から法話を直接聴く機会は限られている。たとえば、通夜式や年回法要の場でさえも、僧侶が法話をしないという声を聞くことが多い。

法話がどのくらいの割合で行われているのか、どのような内容が説かれているのか、聴者はそれをどのように受け取っているのか。この現状を調査することによって、我々僧侶側も、法話の意義をより客観的にみることができると思われる。

今年度は通夜・葬儀における法話について、実際に

現場で対応をされている葬儀社の方にアンケート調査を行った。

まず過去のデータ（各宗派研究紀要『月刊SOGI』『寺門興隆』など関連雑誌）を収集し、調査方法を検討した。従来の調査ではデータの蓄積が不十分と感じたため、新たにアンケート調査を実施することにした。

アンケート対象は、東京・神奈川・埼玉・千葉の葬儀社八九〇社である。有効回答件数は一〇一件（回収率一一・三％）。本来であれば全国的な調査が必要であるが、今回は協力団体から名簿の提供が得られ、比較的にリストアップが容易であった関東近県の葬儀社に絞ることにした。本号では、その中間報告を掲載する。

なお、今回の報告では記述部の回答を省略している。

その内容検討については次号の研究成果報告に記載する。また記名回答を頂いた葬儀社には、単純集計結果を送付した。

*回答数については、不明・無回答数を除いて表記している場合があります。

*複数回答の設問については、合計が100%にはなりません。

*今回の調査にあたって、全日本葬祭業協同組合連合会、全日本冠婚葬祭互助協会、六月書房、駿台トラベル&ホテル専門学校、日本ヒューマンセレモニー専門学校には、名簿の提供など手厚いご協力をいただきました。この場を借りて御礼申し上げます。

葬儀における法話のアンケート

☆貴社の所在地をお知らせ下さい。(市区郡)

☆仏式(僧侶のいる葬儀)は全体の何%位ですか?

(%)

☆僧侶の手配について、最近の割合をお知らせ下さい。

1. ご葬家 (%) 2. 貴社 (%) 3. 仲介業者 (%) 4. その他 (%)

☆貴社の一年間の葬儀件数は何件くらいですか。

(件くらい)

問1. 全体的に見て、どのくらいの僧侶が法話をして

いると感じますか?(以下、○をお付け下さい)

1. 0 ~ 20 % 2. 20 ~ 40 % 3. 40 ~ 60 %
4. 60 ~ 80 % 5. 80 ~ 100 %

問2. 法話が多いのは、どの宗派の僧侶だと感じますか?(複数回答可)

1. 天台宗
2. 真言宗
3. 浄土宗
4. 浄土真宗
5. 日蓮宗
6. 臨濟宗
7. 曹洞宗
8. 時宗
9. 黄檗宗
10. その他の宗旨 ()
11. 宗派での違いは感じない

問3. 法話が多いのは、いつですか。(複数回答可)

1. 通夜の前
2. 通夜の後
3. 葬儀式の前
4. 葬儀式の後
5. 初七日法要の前
6. 初七日法要の後
7. その他 ()

問4. 一回につき何分位の法話が多いでしょうか?

1. 5分以内
2. 5分～10分
3. 10～15分
4. 15分以上

問4-1. 葬儀社さまの望む時間をお記し下さい。

() 分位

法話の時間に関して、「意見はございますか。」

(記述回答)

問5. 法話の内容で、特に多いもの3つに○をお付けください。

1. 戒名・法名について
2. 読経や儀式の説明(お剃刀、引導など)
3. 仏事の作法(お焼香、合掌など)
4. 今後の仏事の勤め方(四十九日、年回法要など)
5. 本尊の話(仏様の救いなど)
6. 宗祖の話(宗祖の言葉など)
7. 念仏、題目、真言などについて
8. 亡き方の行く世界について(お浄土など)
9. 生まれ変わり(輪廻)
10. 大いなる「いのち」について(自然に還る、いのちのバトンなど)
11. 仏様による「お迎え」について
12. この世の苦しみ(無常など)
13. 感謝、おかげさま、「縁など)
14. その他 ()

問5-1. 法話の内容に、求めるものがございましたらお書き下さい。

(記述回答)

問5-2. しない方が良かったという話がございますか。

(記述回答)

問6. 客観的にみて、心に響く法話は何%ぐらいでしょうか。

- 1. 0 ~ 20%
- 2. 20 ~ 40%
- 3. 40 ~ 60%
- 4. 60 ~ 80%
- 5. 80 ~ 100%

問6-1. それはどのような内容でしたか。

(記述回答)

問7. 法話に関して、下記①~④について思い当たるところに○をお付け下さい。

問7-① 法話の必要性を感じますか。

(感じる やや感じる どちらともいえない 余り感じない 感じない)

問7-② 葬儀そのものの具体的な説明が必要だと思えますか。

(思う やや思う どちらともいえない 余り思わない 思わない)

問7-③ ひとりよがりな法話が多いと思えますか。

(思う やや思う どちらともいえない 余り思わない 思わない)

問7-④ 法話の内容が分かりにくいと思えますか。

(思う やや思う どちらともいえない 余り思わない 思わない)

●法話のアンケートではありませんが、もし宜しければ以下もお答え下さい。

①納棺の時、担当の方は「六文銭」、「六道」などの説明をされますか。

1. することが多い
2. 場合によってはする
3. しない

②亡くなった方をどのように呼びますか。

1. 「故人」
2. 「御霊（みたま）」
3. 「ホトケ」
4. その他（ ）

③一番よく使う言葉に○をお付け下さい。

1. 「来世」
2. 「天国」
3. 「浄土」
4. 「極楽」
5. 「あの世」
6. 「黄泉の国」
7. その他（ ）

④司会の方が、遺族のために宗教的な内容のアナウンスをされる事がありますか。

1. することが多い
2. 場合によってはする
3. しない

◎ご意見…その他、法話に限らず、僧侶に対するご意見を忌憚なくお記してください。

(記述回答)

以上です。

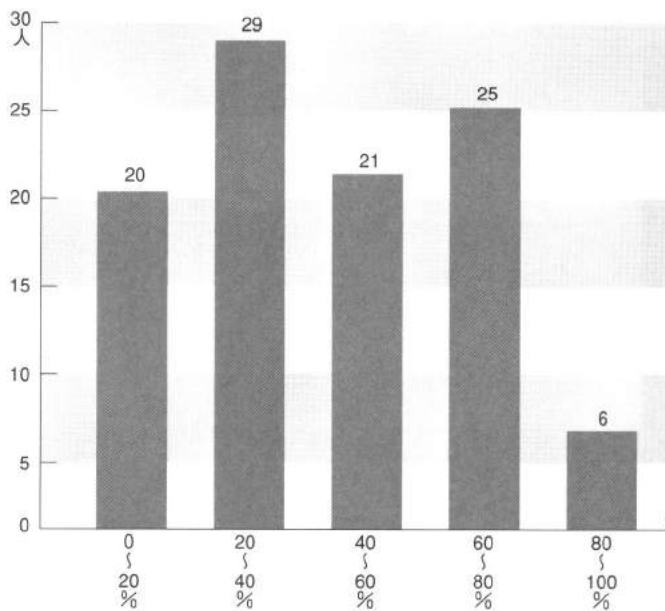
ご協力、誠にありがとうございました。 合掌

※記名にてご回答いただきました方には、調査終了後、単純集計したものをお送り致します。

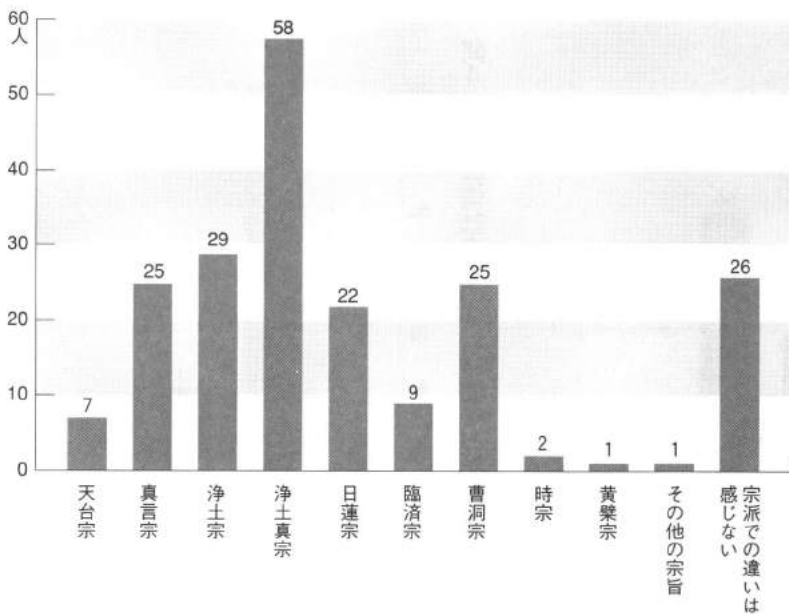
貴社名…
ご住所…

二、アンケート結果

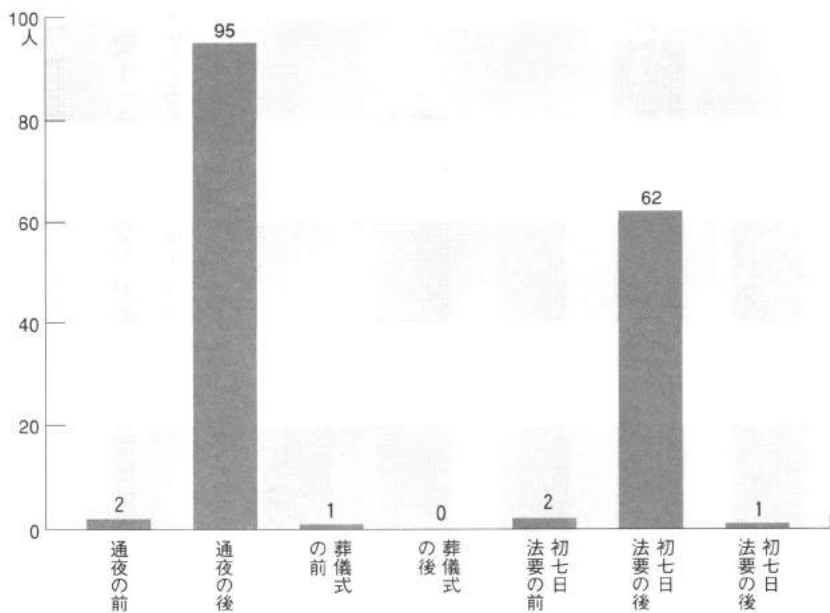
問1 全体的に見て、どのくらいの僧侶が法話をしていると感じますか？



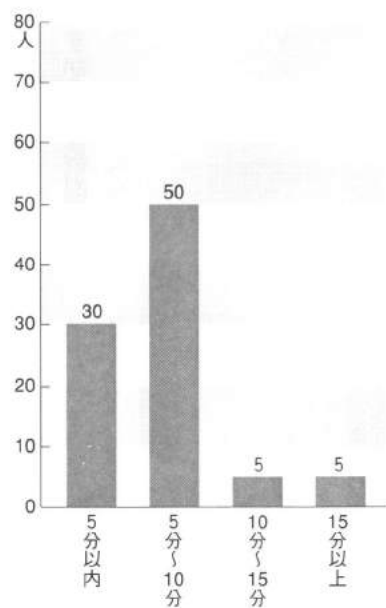
問2 法話が多いのは、どの宗派の僧侶だと感じますか？ (複数回答可)



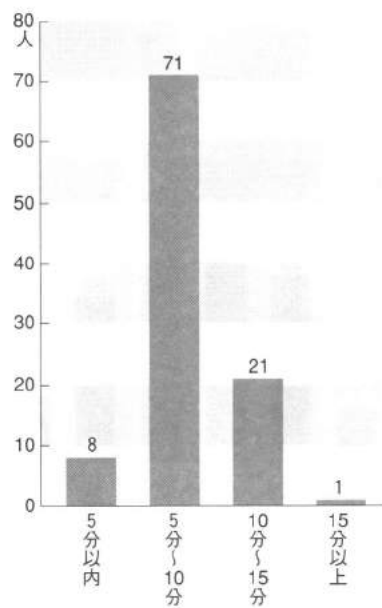
問3 法話が多いのは、いつですか。(複数回答可)



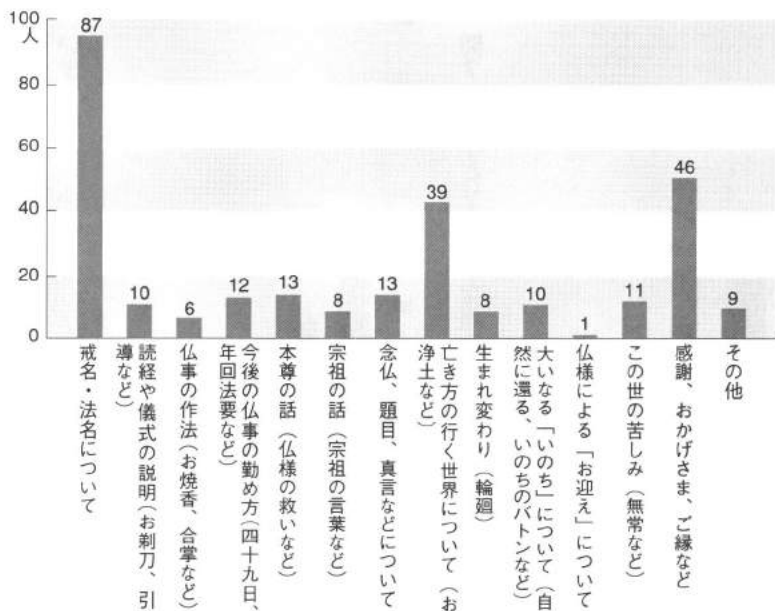
問4 一回につき何分位の法話が多いでしょうか？



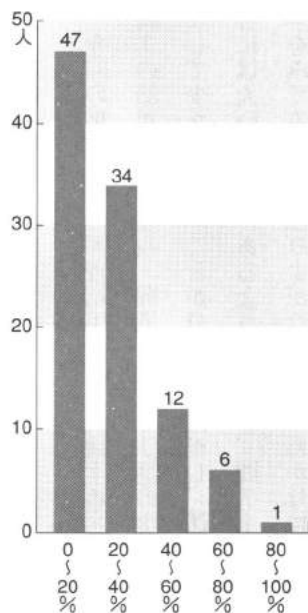
問4-1 葬儀社さまの望む時間をお記下さい。



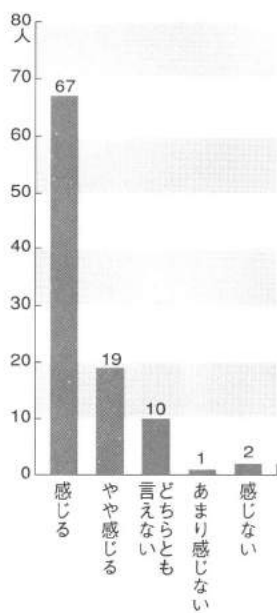
問5 法話の内容で、特に多いもの3つに○をお付けください。



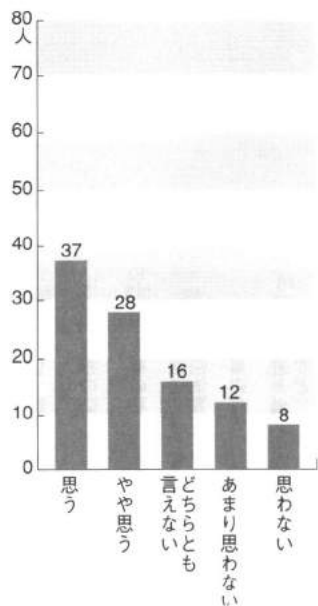
問6 客観的にみて、心に響く法話は何%ぐらいだと思いますか。



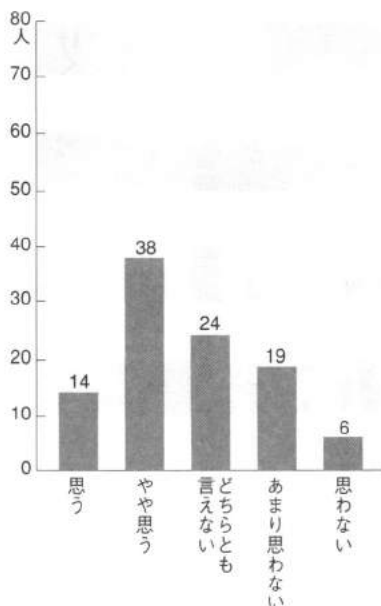
問7 法話に関して、下記①~④について思い当たるところに○をお付け下さい。



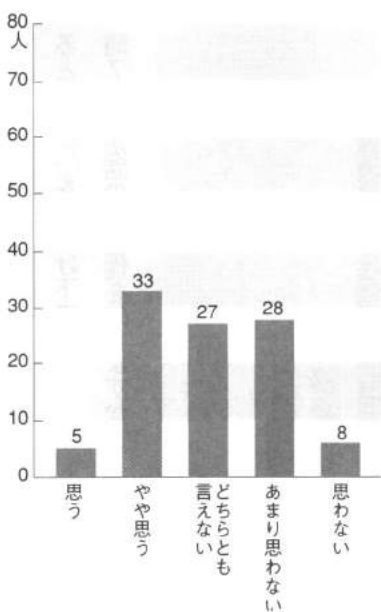
問7-② 葬儀そのものの具体的な説明が必要だと思
いますか。



問7-③ ひとりよがりな法話が多いと思いますか。



問7-④ 法話の内容が分かりにくいと思いますか。



三、おわりに

今回の単純集計の調査結果のみを概観すると、まず問1の結果として通夜・葬儀における法話の実施率は決して少なくはないことが分かる。ただし、法話の内容には大いに問題があるようだ。問6、問7-③の数字をみてみると、ひとりよがりな法話やわかりにくい法話も少なくない。あくまで葬儀社による客観的な視点ではあるものの、心に響く法話となっていないのが現

状のようである。しかしながら、問7―①からも分かるように、葬儀社としても法話の必要性を強く感じているのは明らかであり、その結果として僧侶の法話に対する要望が多数寄せられた。詳しくは次号にて報告するが、僧侶の勉強不足を指摘した記述や、法話の内容に対する厳しい批判もみられた。我々僧侶はこれらの意見を真摯に受け止め、法話の内容も含めて自らの姿を客観的に見つめ直すよい機会とすべきであろう。

問2によると宗派による法話の回数に差がみえるが、実際には各宗派の総体的な信者数の差や、地域ごとの各宗派における寺院数にもバラつきがあるので、このデータをそのまま宗派ごとの法話の頻度と受け取ることはできない。また、今回はサンプル数が充分でないため、地域別の寺院数などのクロス集計は見合わせなかった。

なお、今回の報告では記述回答を省略しているため、個々の設問についての詳細な分析は行っていない。記述部を含めて、次号の掲載とする。

明治期における法然上人像の変容

―植村正久「黒谷の上人」をめぐる―

はじめに

植村正久（一八五八―一九二五）は、近代キリスト教徒を代表する人物の一人で、日本プロテスタント教会形成の中心指導者ともいわれる。植村は、安政四年（一八五八）上総国山辺郡武謝田村（現・千葉県山武市。一説に江戸芝露月町／現・東京都港区新橋）に生まれた。

明治維新後、当家所行の地、上総国山辺郡蓮沼村に帰農するも、一家の生活は困窮を極めた。十歳のとき、家族とともに横浜に移り、十四歳で米国オランダ改革派教会宣教師バラの私塾を経て、翌年日本基督公会（現・横浜海岸教会）で洗礼を受け、宣教師ブラウンの私塾

に入る。このようにして植村は、日本プロテスタント宣教の第一源流である横浜バンドに身を置いた。

その後、明治一〇年（一八七七）には、東京の自宅に下谷一致講義所を設立（翌年には教会に昇格）、番町一致教会、日本基督一番町教会、同富士見教会の牧師として、教会の形成と伝道にその生涯を捧げた。また、明治学院大学神学部教授として教鞭も執った。

その一方、植村は、宗教の社会参加は、社会事業をもつてしてではなく、言論をもってなされるべきとの信念から、『福音週報』（後に『福音新報』と改名）『日本評論』などの出版事業や『真理一斑』などの著述活動を行った。それらの活動を基盤として、「内村鑑三不敬事件」へ

の積極的発言、「教育と宗教の衝突」事件に関して井上哲次郎を批判、また、本郷教会牧師海老名弾正との論争を繰り広げる等、雄弁の士でもあった。

今回取り上げる「黒谷の上人」という論文は、植村が明治四四年（一九一〇）に発刊した雑誌、「宗教及び文芸」三（一九一二年三月）に掲載され、日本における近代キリスト教徒の法然上人論として注目される。この雑誌は、キリスト教教義から文学へという限定的な視座ではなく、広義に捉えられた宗教の学問・学芸・詩文など言語を基盤とした思想の領域への関わりが意図されており、この第三号の書評には、キリスト教関係以外にも、村岡典嗣『本居宣長』、西田幾多郎『善の研究』、矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』が取り上げられている。このような自由な立場から、法然上人の事跡と思想とを取り上げている。

まず、この論文の内容を簡明にふれておきたいと思う。この論の冒頭で植村は、同年二月二十七日、明治天皇より宣下された明照大師号についてふれている¹。ま

さにこの時は、法然上人の七百年御忌正当の年であり、その後に控えた親鸞聖人六百五十年法要とも合わせて、浄土系教団の教勢が世に示された時期であった。

それに続いて、植村による法然上人の生涯・思想についての評価と、浄土教とキリスト教との比較論が展開される。

まず、植村の法然上人に対する思想面での評価には三点あり、一点目は、日本全国に信者や弟子を増やしたということ、二点目は、法然上人の父漆間時国の「敵人を討つことなかれ」という遺言は、仏教の慈悲忍辱の教えが、日本国民に与えた感化であったということ、三点目は九条兼実が自分の女婿をとの求めに、親鸞を推薦したことにふれ、妻帯主義の実質的首唱であったということである（このことは、木下尚江『法然と親鸞』からの影響による²）。

次に浄土教とキリスト教徒の比較論であるが、植村は法蔵菩薩因位時の姿をキリスト教の贖罪論と結び付けている。この植村の浄土教理解は、他の汎神論的仏

教諸派よりも、法然浄土教の根幹にある法蔵菩薩因位譚をキリスト教の贖罪論に近似するものと位置づけ、それに基づいて人格的本尊を信仰することを高く評価する一方、神話に基づく人格的本尊は、人々の信仰上の渴望を満足させるものではなく、それはキリスト教によつて全うされるとし、キリスト教の優位性を主張するといふものであつた。

この植村の分析は、仏教の真理はキリスト教において全うされるとするもので、仏教によつてキリスト教の信仰にいたる効用もないわけではないが、困難であろうとする。この植村の仏教把握について、先行研究では「キリスト教への浄土教」論と位置づけているが、まさにその通りで、あくまでキリスト教徒の仏教把握であるから、教理や信仰については、キリスト教のそれに優位性を認めている。これは、キリスト教徒としては、当然の仏教評価と言えよう。

しかし、本研究においては、植村における浄土教とキリスト教の比較論の検討が目的ではない。それ故、

このことを問題視しない。本研究の関心は、キリスト教者の植村が、何故法然上人を取り上げたのかにあることを初めにお断りしておきたい。

つまり、浄土教よりもキリスト教を優位に据える植村が、何故法然上人を取り上げたのが問題となるのである。そこには、近代における法然上人像と人間観の変容があつた。そこで、本論では、この植村論文が参考文献としてあげる同時代諸論との検討を通じて、明治期における法然上人像の変容の特殊性について明らかにしたい。

一、近代的価値観に基づく法然上人伝の形成

この「黒谷の上人」には、参考文献が記されている。すなわち真宗聖教大全『黒谷上人の伝』（一九〇三年二月一八日発行）、木下尚江『法然と親鸞』（一九一〇年二月一〇日発行）、須藤光暉『法然上人』（同年二月三日発行）、望月信亨『法然上人正伝』（同年二月五日発行）、の四冊である。

この中で、まず真宗聖教大全『黒谷上人の伝』は、その内容が『法然上人行状絵図』と同様であり、活字版の法然上人伝は利便性が高く、引用の基本史料として用いられていたと思われる。

次の望月信亨（一八六九—一九四八）の『法然上人正伝』を取り上げると、この著作は、法然上人七百年御忌に向けての出版物である。本書に先立つて望月は、『法然上人全集』の編纂に携わるが、すでにそこには、特色ある編集方針が打ち出されている。それによると、

へしめんと欲するなり。

このように望月は、『法然上人全集』の編集方針として、鎌倉期舜昌の手になる『法然上人行状絵図』以前の遺文・説話について、考証に耐えうるのみを本文に収録し、それ以外を付録に収録するという、近代的な史料批判に基づく法然上人遺文集の編纂を目的としている。この『法然上人全集』出版に続く事業が、『法然上人正伝』であった。望月によれば、

凡そ本集編纂の体裁は、舜昌以前の史籍に就きて、其の著作、法語、消息、説話等の確として疑ふべからざるものは、収めて悉く之を本文に集録し、行状記伝等にかゝる者は、之を付録第一に纂輯せり。其の真偽詳らかならざるものは則皆一併して之を付録第二に編集し、人をして玉石同架の中に、自ら瓦礫を捨て、以て珠玉を拾はしめんことを切望し、兼ねて亦学者をして薰蕕を弁じ涇渭を分つの料に備

古より化導の跡を記するもの頗る多く、別伝を撰集して、宝蠟を後昆に伝へしもの亦少からず。然れども或は事実を謬り、若しくは之を誇大にするのみならず。往々にして巷談俚説に附会して、以て真を濫るものあり。加之、上人の滅後、異義多端にして、互いに排擠を事とし、正統を称するに及んで、ことさらに真偽を錯簡し、虚実を顛倒して、自家に便せしもの、亦五三にして止まらず。

今茲に上人七百年の御忌を迎ふるに際し、謹みて本伝を編纂して、化導の實事を記し、且は大師上人の慈恩の万一に酬い奉り、且は遺法の弟子をして、之を捧讀して、益、崇敬の念を生ぜしめんと願ふ所也。

と、古来より法然上人の伝記に諸種多様あり、その内容に誤謬や誇大な表現が見られ、俗説にとらわれて眞実を伝えていないものがままある。それに加えて、法

然門下諸流は、それぞれが正当性を主張し、諸説紛々とした現状である。そこで、法然上人七百年御忌に際し、新たに伝記を作成し、化導の實事を記して、報恩・教化の基としたいという強い決意が述べられている。このように望月は、諸伝に説かれる法然上人の事跡についての眞偽判定を行うことよつて、「化導の實事」に基づく法然上人伝、すなわち事実史としての法然上人伝を求めたのである。

この『法然上人正伝』は、史料批判に基づき事跡の取捨選択を行い、編年体で書かれた画期的な法然上人

伝であつた。きたる七百年御忌に向けた、浄土宗内の學術成果として、事実史としての法然上人伝を目標として打ち出し、『法然上人行狀繪図』という、多様な事跡・人物・法語・説話から成り立つた、総合的な伝記から、主要な出来事を抽出し、祖師の業績に焦点を合わせた伝記を作成する作業でもあつた。この『法然上人正伝』こそ、近代以降浄土宗内の伝記作成の指針となつたと思われるのである。

このように植村が参照した浄土宗側の資料は、近代的な方法に基づく画期的な法然上人伝であつた。

また、植村は、須藤光暉『法然上人』に見られるような、文学的法然上人伝をも参照している。この須藤光暉（一八五七～一九二二、須藤南翠とも）は、明治を代表する作家のひとりで、明治二十年代には饗庭篁村（一八五五～一九二二）と共に文壇の二巨星と称せられ、新聞小説などで人気を博していた。

須藤は、法然上人の伝記小説執筆に先立ち、親鸞と空海の伝記小説をも著している。これらの著述方針に

は、共通点があり、例えば『愚禿親鸞』には、

本書は、主として親鸞聖人が遁世の動機と、制妻禁肉の随戒を打破して、俗人と共に成仏の大道を開きしと、辺土に隠れて真宗を立教したるとの三綱を掲げ、他は概ね省略に従いたれば、厳正なる伝記として甚だしく物足らぬのみならず、宗教小説としては、余りに奇蹟に遠ざかりて、崇虚、興趣ともに相失したる感なきにあらず、是も亦補修を要すべきものの一なるべし。

ここでは、この親鸞の伝記小説の輪郭について述べた箇所であるが、本書の中心課題が、親鸞の遁世の動機と肉食妻帯の禁を破って、僧俗共に成仏の大道を開いたことを明かすことにあつたため、通常の宗教小説に見られるような、奇蹟の記述には距離を置いている旨が述べられ、また、その後に発表された『空海』の場合も同様で、

その他多くの奇蹟にして、神話的興味を有するものなきにあらざるも、大師の如きは奇蹟を以て偉大なる高祖にあらず、其の神識、其の偉業、それ自身が遍く世間を超絶して、出世間的権者となりしものなれば、余は力めて奇蹟を避けんとせり。

と、空海については、その宗教的奇蹟を以つて、評価するのではなく、空海自身の精神性や、具体的な偉業によつて、評価すべきであつて、執筆にあつては、その記述を避けたというのである。さらに法然上人の伝記についても、

政権の推移、制度の更革、民心の其堵に安ぜらるること、是時より甚だしきは莫し。此の昏迷惑乱殆ど帰趣を知らざる衆生に対して、弥陀矜哀の光明を介し、一念安心の地を得せしめたる大師の投劑は、慥かに天寶の神丹たりしなり。¹⁰⁾

本書は、専ら是等の関係を詳説して、機教相應の経路を明らかにせんと試みたるなり。然れども、余の

「教相精しからざる、力を内面描写に専らにすること能はず、却つて歴史を仮りて之を側写するに至れるは、もつとも遺憾とする所なり。此の若くにして微かに大師の一面を彷彿するを得ば、則ち余の至幸なり¹¹」

と、当時の社会の混迷に対して弥陀の教えを説き、世の人々の心の平安を得せしめた法然上人のあり方を賞賛する。そして、教学を専門としなかつた須藤は、法然上人の宗教的内面の描写はできなかつたが、当時の歴史を伝記の中に盛り込むことにより、法然上人の化導を機教相應の経路として明らかにしようとする。宗教哲理を中心に据えるのではなく、激動の世に生きる人々を救済へと導いたという法然上人像が提示されているのである。例えば、須藤は冒頭に定明の夜討ちと父時国の死を置く等、構成を変更することで文学的

効果を高め、超人的な祖師像ではなく、現世を生き人間としての祖師像を描こうとしている。

また、もう一つの、著名な社会主義運動家でもある木下尚江（一八六九—一九三七）の『法然と親鸞』は、植村に先行する法然論としても注目されるものである。本書の検討は別稿に譲りたいが、その内容は、源平の争乱という時代状況から、法然上人、親鸞、九条兼実、三者の思想を明らかにする内容で、史実の上から、これらの人物に迫り、法然上人から親鸞へという思想の発展形態を企図しているところにその特徴がある。特に、無寺院主義、肉食妻帯、平等性への言及等は、植村の法然上人評価に、影響を与えている。¹²

以上述べてきたように、植村が、本書作成における参考文献としてあげた、真宗聖教大全『黒谷上人の伝』、須藤光暉『法然上人』、望月信亨『法然上人正伝』、木下尚江『法然と親鸞』の四書を検討すると、まず、真宗聖教大全『黒谷上人の伝』は、『法然上人行状絵図』の内容であり、法然上人伝の活字化された基本資料と

して用いられたのであろう。その他の三書については、まず望月信亨『法然上人正伝』は、史料批判に基づく、事実史としての法然上人伝として、また、須藤光暉『法然上人』は、宗教的な奇蹟を中心に据えない、文学としての法然上人伝として、そして、木下尚江『法然と親鸞』は、時代史の中で、法然上人から親鸞へという発達史観に基づいた法然上人伝として、それぞれ描かれている。

これらは、それぞれ異なった立場から著されているが、共通するのは、近代の科学的・合理的な思考に適った法然伝であつて、全てが法然上人七百年遠忌に際して出版されている。これは、法然上人七百年遠忌に向けて、浄土宗内外から法然上人伝の近代化が行われたということを示しているのである。

二、人を引き着くる人格

前章で述べたような、七百年遠忌にむけた法然上人伝の近代化は、なぜ宗内外から行われたのか。その背

景には、この時代の要請があつたと思われる。それは、当時の人々が、一般的な教養として歴史上の偉人の知識を得ることに関心を寄せていたからである。そもそも近代前の各宗祖の伝記というものは、教団内に向けて作成されたのに対し、明治期のそれは、近代社会全体に向けて作成されている。そこで注目されたのが、人格である。この植村の論は、浄土教そのものに注目するということよりも、法然上人その人格に注目していることが特徴的なのである。植村は次のように述べる。

其の唱導せる念仏往生の信仰は、素と彼れ自身の創見に非ず。然れども其の熱烈なる信仰の実験無かりせば、浄土宗は興起することを得ざりしならん。日本仏教の二大宗派は実に法然の人格より生まれ出でたりと謂はざる可らず¹³

植村は、念仏往生の信仰は、法然の創見によるもの

ではないが、法然上人の「人格」（熱烈な信仰実践）により、浄土宗、浄土真宗を合わせた日本仏教における二大宗派が形成されたとする。

この植村の人格重視は、カーライルと村上專精の説とに依っている。まず、このカーライル（一七九五～一八八一）とは、ロマン主義の立場から、功利主義を批判し、英雄的指導者による社会の改革、人間性の回復を主張した、英国の評論家・歴史家である。植村は、カーライルの紹介者としても知られるが、例えば、彼の名著『英雄崇拜論』には、

余を以て考ふれば世界の歴史即人間の此世界に於ける事業を載せたる歴史は畢竟此世に於て動作せる英雄の歴史と云ふを得へければなり。偉人は人間の首領なり、人間一般の作為せんとする事物の格式儀型を製する人なり、意を広めて言へは其造物者とも云ふべき人なり、世上既成の事物は皆此世界に現はれし英雄の思想より出てたる外部の結果なり、其

行はれて実となりしもの、体を成ししものと言ふ可なり、其事業の歴史は以て世界史の骨髄と為すも敢て不可なきに似たり¹⁴。

とあり、ここでは、歴史は偉人（英雄）の歴史であるという論が展開されており、カーライルによれば、世界史というものは、その偉人（英雄）の思想が具現化されたものと位置づけられている。植村の人格重視の法然上人理解は、このカーライルの主張の影響を多分に受けたものと思われる。

また、もう一人の村上專精（一八五一～一九二二）とは、丹波の真宗大谷派の子息として生まれ、後に東京帝国大学教授となり、『仏教史林』の創刊、『大日本仏教史』の刊行、辻善之助と共同で『明治維新神仏分離史料』を編纂するなど、近代的な史料批判に耐える史学を目指した仏教史学者である。また『仏教統一論』に展開された大乘非仏説も、大きな反響を呼んでいる。

本論で植村は、村上の『仏陀論』を取り上げている。そこには人格と宗教との関係論が展開されている。

政治法律にあれ、また芸術宗教にあれ、凡そ社会的現象は、世に俊傑偉聖の出現を待ちて、始めてこゝにその開展を見るに至れるは、何人も疑を入れざる事實なりとす。然れども、比較的全く崇高なる偉聖の感化力に基きて勃興し来れるものは、独り宗教にあらざる乎¹⁵

宗教はその説の如何に依りて興廢すといはんより、寧ろ人格の如何に依りて興廢すといふべきものなり、惟ふに人格の如何と宗教の興廢とはその間に密接不離の至大なる関係の存することは、何人も疑を容れざるところならん¹⁶

このように、村上は政治・法律・芸術・宗教を等価値とする文化史的観点を取るもの、こと宗教に関し

ては、偉聖の感化力に基づいて勃興していることを挙げ、よつてその興廢は、人格の善し悪しと密接な関係があるとする。

これら二者の人格主義に基づいて、植村は、こう述べるのである。

真宗の開祖親鸞曰く『たとひ法然上人に賺^{すか}され参らせて地獄に墮ちたりとも後悔すべからず候』。之を崇拜するの驚き、以て見るべきなり。黒谷の上人は人を引き着くる人格的勢力の盛んなりし英雄（カアライルの意味に於て）にてありき¹⁷

ここでは、親鸞『歎異抄』の有名な一節、「地獄に墮ちたりとも後悔すべからず」を挙げ、親鸞をしてそれほどまで崇拜せしめた法然上人の人格的勢力を評価している。

この植村が言う法然上人の人格的勢力とは、具体的に何を指すのかは、明らかにされていない。

それが植村本人から明かされていないのは、残念であるが、この植村の「黒谷の上人」は、法然上人七百年遠忌にむけて宗内外で展開された、法然上人伝の近代化の所産であることに変わりはない。特に当時の人格主義の影響を受けて、キリスト教徒が著した法然論であることが注目される。

先に述べたように、法然上人の伝記は、明治末期の七百年御忌に際し、前近代の非科学的・非合理の内容を持つ宗教教団創始者の伝記から、近代的な科学主義・合理主義に調和した内容を持つ伝記へと再構築が行われ、それに基づき法然上人像も同様に変容した。

さらに、この時期には、それを客観的に評価できるような思想的機軸、すなわち人格主義を通じて歴史上の人物を評価するという人間観の変容があった。

それ故、キリスト教徒である植村は、浄土教と比較してキリスト教の優位性を指摘しつつも、その一方法然上人の人格については、高く評価し、否定することがなかった。

そのことが示すのは、明治末期には、法然上人の価値が、浄土宗内で占有されるのではなく、「人を引き着くる人格」として、広く近代社会にその価値を共有されることになったということなのである。

おわりに

これまで見てきたように、キリスト教徒である植村が、なぜ法然上人を取り上げたのか。そこには、明治末期における法然上人像と人間観の変容があった。

彼が参考文献としてあげた各書の法然上人伝は、望月信亨『法然上人正伝』では、史料批判に基づく事実史として、また、須藤光暉『法然上人』では、宗教的な内容を中心に据えない文学として、木下尚江『法然と親鸞』では、法然上人から親鸞へという発達史観に基づいた評伝として、それぞれ描かれている。

これら特色ある法然上人伝に共通するのは、全て七百年遠忌を視野に入れた出版物であるという点である。そのことは、遠忌を契機として、明治末期には浄

土宗内外で近代の科学的・合理的な思考に適うような法然上人像の変容が起こったことを意味する。特に三書が、出版されたのは、遠忌正当の一九一一年二月、植村の論文が掲載された雑誌は、三月の発行であり、植村が迅速に反応したことは、大変興味深く、法然上人七百年御忌が宗教界における一大慶事として受け取られていたことを類推させる。

なぜキリスト教徒である植村が、法然上人を高く評価できたのか。それは、カーライルや村上專精に見られるような、人格主義の影響による。この人格主義は、全ての文化的事象は、偉人の人格によって生み出されるという、人間観の変容を促した。この人間観に依れば、宗祖の七百年御忌を迎え大師号を下賜されるという、当時の浄土宗の隆盛は偏に創始者の優れた人格によるということになる。それゆえに植村は、法然上人を評価することができた。また、宗内外からの法然上人伝記制作自体が、その影響を受けてのものといえよう。

このように、明治末期には、法然上人は、特定の宗

教教団創始者から、賞賛すべき人格を備えた歴史上の偉人として、その価値が広く社会で共有されることとなったのである。

本稿では、明治期における法然上人像の変容について、植村正久「黒谷の上人」を基にした考察を行ったが、それは部分的な解明にしか過ぎない。今後は、さらに多くの諸書との比較を行い、明治期における法然上人像変容の全体的な解明を目指していきたい。

1. 「法然上人の勢力日本全国に遍くなりぬ。其の教義を相統せる親鸞の創設せし真宗諸派の勢力を合すれば、近頃明照大師と諡せられたる黒谷の上人源空の如く宗義伝播の上に於て成功せしもの少なからん」植村正久「黒谷の上人」(『宗教及び文芸』三、一九一一年三月)

2. 「是れ決して君父の讐と俱に天を戴かざる主義とせる武士道の言に非ず。仏教が其の慈悲忍辱の教を以て日本国民の間に、少なくとも或る方面に於ては如何なる感化を及ぼしつゝ、ありしやを見るに足るべし」植村正久「黒谷の上人」(『宗教及び文芸』三、一九一一年三月二日)、「法然は高ほ他の一点に於てルウテルを連想せしむ。彼は此のアウグスチヌス派の独逸修道僧が妻を娶りて、修道的禁欲主義に止めぬ刃を刺したる如く、月輪左大臣兼実の求めに由り、其の弟子の中より親鸞を抜擢して公の

女婿たらしめたり。彼は自ら娶らずと雖も、実際においては妻帯主義の首唱者にして、その実行は彼の勇猛なる決断に基づけりと謂はざる可らず」同

3. 植村によれば、阿弥陀仏が、法蔵菩薩として因位時代に達せられた願行は、浄土教的な贖罪論であるとする。この阿弥陀仏贖罪論に基づいて植村は、法然浄土教とキリスト教との親和性ではなく、両者の優劣に言及するのである。「法然及び其徒の斯の如く信頼せる阿弥陀仏は願行を成就し其の積みたる功德を人類に譲与すべしと云ふなど、その他凡て彼らの信仰態度は人格的なる仏を認めたるものなり。彼らは確かに法本尊の宗教家に非らずして人格本尊的なるを疑う可からず。」植村正久「黒谷の上人」(『宗教及び文芸』三、一九一一年三月二日)。「彼らの阿弥陀信頼は、總て仏教の礼拝が、印度古代の神話及び雑駁なる多神の迷信と纏綿化合して識別し難きと同じく、一面は笑ふべき神話にその根柢を置けり。法然の所謂「法蔵因位の昔」とは何を云ふか。是は阿弥陀が法蔵比丘として、未だ仏果を得ざる因位という菩薩の位に在りて頻りに向上の道を辿り居たる昔を指して然か云へるなり」同。植村によれば、法然浄土教の阿弥陀信仰が法蔵菩薩因位譚に根柢をおいているというのは、インド古代の雑駁な他神教的迷信に基づいたもので、「其の名を神と称するも、釈迦その人を通じて視たるものと、基督の人格を通じて瞻仰せるものと、その間に天淵蓋ならざるの間隔あること論を須たす」同。釈迦その人とキリスト教の人格は天地ほどの違いがあるとす。そのような植村からすれば、仏教における真理とはキリスト教の真理に劣るものとされ、「仏教の中に存在せる真理は基督教に於て、より充分に、より健全に全うせらるべし。」

4. 仏教の真理はキリスト教において全うされると結論づける。
峰島旭雄「植村正久―その法然・日蓮論」(『近代日本の思想と仏教』、東京書籍、一九八二年)

5. 望月信亨「法然上人全集」(浄土教報社、一九〇六年六月)

6. 望月信亨「法然上人正伝」(記念報恩会、一九一二年二月一五日)

7. 同

8. 須藤光暉「愚禿親鸞」(明治四二年(一九〇九)一月、金尾文淵堂)

9. 須藤光暉「空海」(金尾文淵堂、一九一〇年九月)。こういつた

奇蹟の排除は、仏教関係の書籍にはかり見られるのではなく、植村正久が主幹を勤める『福音週報』にも、奇蹟に関する記述が見られる。「今日に至るまで反対論者の福音伝を攻撃するを見るに、超自然のことは一切之を信するに足らず。奇蹟は到底有り得まじきことなり。故に之を事実のごとく記載するの書は信ずるに足らず。之を記載するに至れるものは現に奇蹟を行いたることあるがために非ず、是は他の理由を以て説明せざるを得ずと。彼らは超自然の事実に対し。この偏見を抱きつ、福音伝を論ぜん」とす。『福音週報』社説、一八九〇年六月二〇日。これはキリストの伝記に向けられた、近代人による批判の一般的な例である。このように宗教家の伝記には、超自然的内容を持つものが多いが、近代以降の科学的・合理的思考により、それを信するに値しないこととする所謂新神学という立場が登場するに至り、そのことを植村が主幹を務める『福音新報』では、偏見と断じつつも、奇蹟の記述によって人々を説得することが困難になつていたのであり、それへの対応が迫られていたのであろう。このような立場から科学的・合理的志向に耐えうる、宗教的偉人伝が製作されていったと思われ。

- 10 須藤光暉『法然上人』（金尾文淵堂、一九一一年一月三日）
- 11 同
- 12 「普通の伝説に従へば、俗的生活の往生の証拠として、我が女婿に貰ひ受けたのが親鸞で、玉日姫と言ふのは則ち兼実の妻の娘だと言ふ。考証先生には如何なる異義があるやも知らぬが、僕は兼実と云ふ人の生活を考えて、必ず其れだけの執着な疑惑があつたことを確信する。而して此の疑惑は独り彼れ一人のものでなく、一般民衆の共通の疑問であつたことを確信する。抑も法然の新福音によれば、智愚賢不肖の別なく、貴賤貧富の別なく、有徳無徳持戒破戒の別なく、一念の信仰に依て皆同じく救われると云ふのだ。僧だの俗だのと云ふ旧来の差別は最早存在の必要を認めないことになる。仏法僧の三宝は、仏法衆生の三宝となつた。僧権の神聖に染み込んで居た当時の社会が、容易に之を信じないのは当然だ」（木下尚江『法然と親鸞』教文館、一九一一年二月一〇日）
- 13 植村正久「黒谷の上人」（『宗教及び文芸』三、一九一二年三月三一日）
- 14 トオマス・カアライル著、石田羊一郎、大屋八十八郎訳『英雄崇拜論』（丸善株式会社書店、一八九三年）
- 15 村上專精『仏教統一論 第三編 仏陀論』第一章 宗教と教祖の關係（金港堂、一九〇五年）
- 16 同
- 17 植村正久「黒谷の上人」（『宗教及び文芸』三、一九一二年三月三一日）

【文責者】東海林良昌

戦前・戦中における布教師の動向 — 吉岡呵成について —

1. はじめに

過去、戦争という大きな激動期に直面した布教師が、当時実際にどのような言説をもって時代に対応したかを見る。ここでは明治中期に活躍され、日清・日露戦争を経験した吉岡呵成師に焦点を当ててその布教内容を探る。

また、本研究は平成二〇年九月一日発行『教化研究 第一九号』の「結縁五重相伝勸誡録の比較研究」（現代布教班）より派生したものであり、北條的門師『信法要決辨釋』・吉岡呵成師『點晴録』・岩井智海師『五重講説』については当報告を参照していただきたい。（以下、諸師の敬称を略す）

2. 人物像（略歴）

元治元年（一八六四）〜明治三八年（一九〇五）一〇月一〇日（四一歳）

堯蓮社智譽海阿。字は徳舜、または浦雨、南山。病乞士浦雨と名乗ることもある。元治元年に播磨の国明石（現神戸市長田区長田町一丁目三八）に生まれ、同地光明寺において美作誕生寺三二世徳巖について得度。のち増上寺に掛宿して宗乗を修め、明治一五年には東部宗学校本校の教授に就任。同二一年一月京都八幡の正法寺に住す。同二三年三月京都三条寺町天性寺内に「布教会」を発足、近世浄土宗に於ける布教伝道の端緒を開いた。同

二六年、「布教会」は「布教講習会」に改名し、一宗の共立となる。呵成も布教講習会講師として勤めたが、明治三一年五月、「布教講習会」は解散となる。同二〇年二月、望月信亨、川合梁定らと謀り、宗学の研究と同時に宗門の時事を論じ、宗内に於ける教学一致、教化の醇正を標榜して「宗粹社」を創設し雑誌『宗粹』を発刊。七月には軍隊布教師に就任。同二年、宗制改定により巡教師、教育委員、布教講習会講師を辞任、教学院議員、第五教区視教に就任。同二七年には第五教区教務所長に就任。後半生を布教伝道に捧げたが、同二八年一〇月一〇日、世寿四一歳にて往生。（大橋俊雄著『浄土宗人名辞典』等を参考）

3. 布教の特色

呵成の布教について、中野隆元師の評によれば以下の通りである。（傍線筆者）

呵成は、其の内外両典に涉りたる学問、海外諸事情に
通じたる識見、科学哲学を理解したる最新の頭脳

を以て浄土宗の布教を行はんとしたる最初の一人者であつた。其の著述に其の説教に顕はれ来れる内外の学識は当時としては驚嘆に値するものがある。即ち宗乘を解釈し、此れを大衆に伝道するに當つて、全く新時代の頭脳を以てしたるものであつて、徳川時代の純浄土宗的説明は茲に到つて其の宗乘の内容を更改する説明はなきも、此れを布演するに當つて驚く可き広汎なる解釈を為し以て時代人心に適せんとした、応病与薬的の布教家として各宗を通じて全く見ざる新布教である。

〔浄土宗教学大系七〕吉岡呵成の布教法論〕

つまり、先ず宗義の上では全く浄土宗の本筋から外れることはないという。さらに呵成自身の言説を引用すれば次の通りである。

今後の布教上に関して教理運用法如何といふに、吾人の所見は但だ経のまま釈のまま祖訓のままを宣揚して足れり、方針だに確立せば別に何の工夫も要せざるなりと信ずる

『金蓮』「布教と時代精神(二)」Ⅱ『浦雨遺書』
P969)

しかしその布教法とは、時代の人心に応える為に最新の科学哲学を材料とするものであった。「布教家たる者が能く此時代精神を会得して旨く人心を利導する」(『浦雨遺書』P964)と述べる呵成にとつて、明治の時代精神とは「現実主義」であつた。この現実主義こそ、「現在の実験を立脚地として百般の事情に応ぜんとする所の者」であつて、「故に宗教に対しても彼等が要求する所は曰く科学を基礎として立てるの宗教、倫理の上に立てるの宗教」(『浦雨遺書』P967)と分析している。特に譬喩には新時代における新しい素材として科学や西洋哲学が多用しており、『點睛録』にはその結晶を見ることができ¹る。

4. 戦中の布教姿勢

呵成の戦争に対する布教姿勢を、活字の上から概観する。

先ず、明治二九年五月発行の『法輪』(著者兼発行人

祖父江聖善)には、呵成の言説が多く収められている。この書は明治二八年に迎えた日清戦争の終戦を受けて記されたものであり、加熱する軍国化の世風に沿つた内容と思われる。奥付の頁には「本書は軍隊布教の一方便に供給す」とあり、実際に戦地に赴く軍人に対する布教を前提として教材・論説が集められたものである。

このなか、「客問」の章では、

客問ふ佛教は慈悲を以て主義とす、故に殺生の如きは大罪の最なる者に数ふ、(中略)佛を信する者兵を談すへからず、軍事に従ふ者佛を信すべからざるに似たり如何

と、仏教の慈悲と戦争の殺生の矛盾を挙げ、次のよう答えている。

浦雨子曰く凡そ物其目的を同ふして手段を異にし、手段を同ふして目的を異にするものあり、今佛教を以て戦争Ⅱ所謂の義戦なる者と比對するに其目的を同ふして姑手段を異にする者に當る、何となれば義あるの戦争は乱を鎮め民を救ふにあれば、シセロの

云へる「戦を交ゆるに當つて其唯一の目的の平和にあるを忘るべからず」又司馬法に「人ヲ殺シテ人ヲ安

スル コレヲ殺シテ可ナリ ソノ國ヲ攻メテソノ民ヲ愛スル コレヲ攻メテ可ナリ 戦ヲ以テ戦ヲ止ム 戦フトイエドモ可ナリ（元漢文）」と説くに該りて、

其事即ち慈悲なり、悲とは拔苦の義慈とは與樂の義なれば、民の苦を抜き生の樂と與ふるときは、戦争乃ち佛教と一致するにあらずや、其異るところは一は平和の手段を以てし一は殺伐の手段を以てすた、是のみ、然とは則ち佛を信するものはいよ、兵氣を鼓舞して愛國利民の績を挙げしむへく、軍事に従ふ者はまず、佛に帰依して其慈悲を實行すべきなり

と、平和の為には戦争という手段も慈悲の行為となると説き、仏教徒の戦争加担を積極的に奨励している。また、

抑も佛教に自利利他の教あり、而して大乘利他を以て重しとす、彼の義を泰山より重んじ命を鴻毛より軽んじ國家の為に戦ふ如きは利他の最も大なるものなり、故に軍に臨むものは宜く佛道修行の心を以て

進むべし 執る所の殺人劍は即ち活人劍の思を為すへし、大刀一輝の下敵人の頭を切て落すも、彼の未

來は淨土へ導き給へと佛陀に黙禱すへし（中略）佛教之れを名けて怨親平等と云ふ此れ利他の義なり佛菩薩の心なり

と述べ、國家の為の戦争も利他、殺生も彼を淨土へ導くために利他という論理をもつて仏教と戦争を結び付けている。さらにこれを「怨親平等」「佛菩薩の心」と表現しているが、殺人と活人の矛盾は到底ぬぐいきれるものではない。

これと同じ矛盾については、『金蓮』「念佛と眞勇」の章にて仏説を引いて次のように述べている。

抑々佛教は慈悲を以て常の道とするに、軍に蒞のぞんでは勇猛なるべきを勸むるは矛盾なるに似て其真相はれて相悖らざるなり、何となれば佛自ら大薩遮ニ乾子授記經に説きて「若し國を護り人民を養活する為に兵を興し闘戦す是の如き闘戦は福ありて罪なし」と宣はせる如く、「一を殺して多を救ひ惡を膺うち

て善を勧むるは自是即ち慈悲なればなり（浦雨遺書）

Pg28)

と述べ、これを「利益殺生」「活人剣」と名付けている。

また、『法輪』「宗教上より忠君の義を論ず」の章では、日清戦争の勝利に沸く当時、その忠君つまり天皇への忠誠の根柢を仏説より導き出そうとしている。即ち「真理上何故に人民たる者は君主に忠愛ならざるへからざる乎」の問いについては、

君主としては臣民の忠愛を享受するの権利あり、臣民をしては君主に忠愛の情を運ぶの義務あることは先天の真理にして（中略）仏説心地観経の「世出世の恩に其四種あり一に父母の恩二に衆生の恩三に國王の恩四に三寶の恩是の如き四恩は一切衆生平等に荷負す」とある中に就て國王恩とは先づ國王と云へば申す迄もなくその國の元首で、我御國に付て申さば千巖破神代ちんがんはの昔より御當代の天皇陛下に至るまで代々の君上の御事である、恩とは仰けは日の如く望めは雲の如く、あらゆる人民の頭を被ひまします御

恵みのことである

と記し、忠君は真理仏説であり、四恩の中でも取り分け重要であることを意識付けている。当時の浄土志宗制（明治二年二月二十五日改定）には、教師及び信者（教会衆）の勤めとして、先ず第一に「四恩ヲ報シ十善ヲ守リ倫理ヲ明ニスル事」が挙げられている。このことから、当時の浄土宗徒に天皇崇拜は何の支障も無く受け入れられていたと思われる。しかし、阿弥陀仏と天皇を同格視するような表現思想はまだみられない。

ちなみに、そもそも何故君主と臣民の区別があるかの疑問には、これも仏説を以て根柢に挙げている。無量寿経には「世間の人民相因あひあひて寄生きよじやうして共に天地の間に居ゐす上に賢明長者尊貴豪富あり」と説き、心地観経には「一切の國王過去世に於て曾て如来真実の禁戒を受け人王と為て安穩快樂なり」と説かれていることを根柢に、忠君は天地自然の道理とし、仏教ではこれを因果の道理と名付けるとして正統性を強調している。

また、この時代の布教資料として、明治二十七年一〇月、

浄土宗管長日野靈瑞の著作として臨時賑恤部より発行された「報恩教話」という小冊子を見てみる。ここでもやはり四恩を引いて天皇への忠義を説き、「臣民たるもの一層深く忠義の誠を捧げ、皇恩の萬一に報い上るべき」とする。また帝国の軍人たるものは「一身を投ち、天晴義勇を顯し、君國の鴻恩に對へ奉るべし」と述べている。四恩に報ずることは「天地自然の理」とし、忠孝仁義の道は「菩薩の行」、「朝鮮の弱を憐み力を貸して其独立を輔るが如きは檀波羅密の大行」と、仏説と戦争を強引に結びつけている。また、念仏者の浄土往生を記し、「未来の帰着は、全く弥陀仏に任せ、此身は飽迄君主に捧げ上るべし」と説く。巻末には懺悔偈と三帰三竟を載せ、仏教への帰入と日課念仏を勧めている。

次に日露戦争当時の呵成の言説を見てみる。雑誌『示粹』のメンバーで旧友の川合梁定師が呵成について「特に文書布教に就ては其一代の心血を傾注したので有た。」（『浄土教報』一二八六号・大正六年）と記す通り、呵成は文書伝道を特に重要視しており、明治三七年、第五教区教

務所長に就任すると第五教区記念伝道部の名で宗粋社から「かちどき」という小冊子を刊行している。これは同年開戦を迎えた日露戦争における戦意向上が称えられたものである。巻頭に「戦争は法外のものなり」「人の世にありて最も惨たらしきことは戦争に過ぎたるものは無い」と説きながらも、娑婆世界に生きる仏教信者には

己に此の憂き世に生れ合せし上からは、痛苦を堪え忍びて其の中より安慰と解脱を見付け出すのが各自の身分

と示し、「人生は凡べて戦争なり」と自覚を促している。

その後は積極的に戦争の意義を説き、

今回の征露軍のごとき我が國家の独立の爲め世界の平和人道の爲めに起せしものは、たとへ如何なる事情が今後生じ来るとも、宣戦の大詔勅に現はれたる御主意を貫かざる已上は、決して間に合はせの仲裁や調停に依り容易に戦争を止むることは出来ぬのである

と述べ、その主張は徹底している。また日清戦争当時を

振り返り、「之を利用するときは國を興すの動機と爲る」と、戦争の利点を説いている。もはや当時の呵成にとつて戦争は当然の行為であり、教区伝道部として組織的に布教しているのである。

そして、出征する軍人には「打死を覚悟して」と送り出し、軍人の家族には

徒に戦場の危険をのみ苦勞せず、いよいよ武運長久を無量壽佛に祈り奉らるべし古き歌に「危きに命を惜む武夫の活んとすれば死ぬるなりけり」ゆめゆめ心弱き通信などを出征者に贈りて其の覚悟を乱す様なことなきが肝要

などと、主に出征軍人の家族や一般信者に対して広く戦争の心得を説いている。

また、川合梁定もこの年、「活人劍」なる冊子を宗粋社から発行し、信者に対し戦意を鼓舞している。

斬りむすぶ 太刀の下こそ 地獄なれ 唯だ切り進め やがて極楽

利劍は即ち弥陀の名号なり 一聲なりとも唱れば

罪皆除く

君のため 世のため何か惜しからん 捨て甲斐ある

生命なりせば

かかる時 さこそ生命の 惜しからめ かねて無き

身と 思ひおかすは

煩惱の敵切り払ふ 利劍こそ 南無阿弥陀佛の 六

字なりけれ

等、冊子に載せられたお歌からも、その主張するところが明白である。

は明白である。

この他、『點睛録』（明治三九年発行）に見られる呵成の思想については、『教化研究 第一九号』『結縁五重相伝 勸誡録の比較研究』内の『點睛録』に見られる戦時的表現（八木英哉研究員）を参照して頂きたい。

5. おわりに

呵成は明治三〇年七月に軍隊布教使に任命されているが、『浄土教報』等を見るかぎり、実際に戦地に赴いて布教をしたという記録は見られない。おそらく生来病弱で

あつた呵成はその任に耐えられなかつたのだらう。そのためか、呵成の論理言説は整然としているが戦地の現実味を感じさせるものではない。(呵成に比べ、同世代の岩井智海は盛んに従軍布教の任を果たしている)

概して上記の論説は始めに仏説ありきの論とは到底言えない。天皇Ⅱ国家の方針を敬い従うことが前提の社会通念があつた上で、仏教徒が戦争を受け入れる為に今日から見れば苦しい論理が展開される。五戒第一の殺生戒を無視した、始めに戦争ありきの論である。これは当時の時代精神といえる空気のような考えに呵成個人が流された結果である。しかし、一宗の布教師としての立場が言わしめたものといえるのか、今後の課題とする。呵成個人の戦争責任というよりも、仏教界、浄土宗といった組織の戦争責任を調査検討していかなければならないだろう。

【文責者】 宮入良光

【註】

(1) 『教化研究 第一九号』「結縁五重相伝勸誠録の比較

研究」内の「點睛録」にみられる譬喩」(後藤眞法研究員)を参照。

(2) 臨時賑恤部は明治二十七年九月一四日、宗務所に設置され、征清軍の慰問がはかられた。部長には獅子吼觀定、委員には岩井智海の名もある。

【参考文献】

『法輪』(祖父江聖善著者兼発行人・明治十九年刊・法蔵館)

『金蓮』(浄土教友会著・明治三六年刊・宗粹社)

『沛雨遺書』(吉岡呵成遺稿集・大正三年刊・三師講説発刊所・『點睛録』『金蓮』等収録)

『浄土宗教学大系七』(中野隆元編著・昭和七年刊/昭和

五〇年再販・大東出版社)

『浄土宗近代百年史年表』(大橋俊雄著・昭和六二年刊・

東洋文化出版)

『浄土宗布教伝道史』(浄土宗布教伝道史編纂委員会編・

平成五年刊・浄土宗)

『浄土宗布教伝道史』(浄土宗布教伝道史編纂委員会編・

平成五年刊・浄土宗) (その他『浄土教報』『宗粹』『宗粹雑誌』等)

is no crime to aim for many repetitions, but the purpose is to repeat the sacred name continuously. There is no particular number of repetitions required. Just try to always stay in *nenbutsu* practice. The encouragement of how many times stems from the wish to set a number to prevent people from becoming lazy in regard to their practice.

(144)

Question: Should the rituals directed to Amida in the Shingon tradition be considered orthodox practices [for *ōjō*]?

Answer: The form of the buddha's body may be similar in one respect but their conceptualization is different. The Amida of the Shingon teachings is a Tathāgata within our minds; one does not seek him outside the self. The Amida of our teaching is Dharmākara Bodhisattva after attaining buddhahood. Because he is in the West, the conceptualization is quite different.

(145)

Question: Which is better: to utter the *nenbutsu* while valuing efforts to stop bad behavior and do good at all times, or to simply rely on the Original Vow in saying the *nenbutsu*?

Answer: All buddhas teach us to regulate our behavior such that we abandon what is unwholesome and cultivate what is wholesome in our lives. But since all of us at the present time live contrary to those principles we devote ourselves to deeply believing in the particular intentions in the universal vows [of Dharmākara Bodhisattva], and do nothing but recite the sacred name [of Amida]. Without judging whether someone is wise or stupid, moral or immoral, Amida Buddha comes to greet us on our deathbed. Keep this in mind.

(141)³¹

Question: I will ask this from a letter. If, in order to attain *ōjō*, one gives away food and clothing to people inside the house regardless of how close or distant they are from oneself, would that the same as making offerings to a buddha?

Answer: To present gifts to people regardless of how close they are to you in order to attain *ōjō* is a congratulatory form of merit-making. I have explained this carefully to your messenger.

(142)

Question: Is merit accrued from making offerings to monks who violate the precepts or monks who are ignorant?

Answer: Monks who do not keep the precepts and monks who are not learned should be respected in this latter age. I have explained this to your messenger, please listen to him.

*These honorable words are clearly those of Hōnen Shōnin. They were written on the back of a copy of the *Amida Sutra*.³²

(143)

Question: I have come here to receive the answer to this. Is it better to chant the *nenbutsu* 60,000 or 100,000 times while flipping through one's rosary beads, or to chant 20,000 or 30,000 times while moving the beads with certainty one at a time?

Answer: The customary ways of ordinary people are such that deciding to do even 20,000 or 30,000 *nenbutsu* [per day] is hard to achieve. It

31 This exchange and the next both occurred in the form of a written letters.

32 These two lines appear to have been added by the editor/compiler added to address the fact that the content occurred in the form of a written exchange. The *Amida Sutra* refers to the *Smaller Sukhāvativyūhasūtra*.

prayers. When you call out to the Bodhisattva Avalokiteśvara (Kannon), if your mind is focused then it will bring results. If your mind is not focused, there will be no sign of it working. Someone with deep ties to a buddha in past [lives] will find that even their karmic results determined from past actions can be changed. And someone with shallow ties to a buddha in past and present will find that there will be no sign of relief of even for the slightest pain [when they pray for help]. You must never harbor any resentment toward a buddha. Instead you should do the best you can to devote yourself toward serving the buddhas for this world and the next. This is true for whether or not your prayers are answered for this world as well as for being born in the Pure Land in the next. If there is no sign of any result, you should be ashamed of your own heart.

(140)

Question: I came to see you before on the fourteenth day of the twelfth month in the first year of Kennin (1201). It is said that when someone is facing the end of their life, if there is something unclean about their situation then when the Buddha comes to greet them they will return back to the Pure Land [without accepting the dying person]. Is this true?

Answer: Why would the Buddha return when he comes to greet someone just because there is something unclean present? The Buddha does not fuss over clean or unclean things, but though everyone may indeed do so, when examining things something unclean may appear clean and something clean may appear unclean. It is just the *nenbutsu* that is most excellent. Even if you have purified yourself, if you do not utter the *nenbutsu* there will be no benefit. You should abandon everything for *nenbutsu*. This is attested to in many ways.

constitute the third day? Or should the day of the visit be the early morning of the fourth day?

Answer: The early morning of the third day constitutes the third day of your keeping the precepts.

(136)

Question: Regarding seclusion retreats, if it is for three days that one intends to do it, does that mean they can emerge from it on the fourth day? And if it is for seven days, they should then emerge on the eighth day?

Answer: You can just follow the ways of the world in this.

(137)

Question: It is said we should abstain from using cherry and chestnut in rosary beads. What about this?

Answer: There is nothing like that [in the Buddhist teachings].

(138)

Question: What about the idea that if a monk commits a sin is it more serious?

Answer: There is nothing especially different for a monk.

(139)

Question: What does it mean when there is no sign of someone's prayers for [assistance in] this life having been answered?

Answer: Just because someone's prayers for this life show no sign [of being answered] does not mean that [the words of the] buddhas are meaningless. There is no effect because people do not live according to what buddhas preach; if they did they would see the effects of their

(131)

Question: When returning from a formal visit to a temple or shrine, if I do not return to the same place I started from it would be bad mistake (*ashi*). Also that [eating] fish or fowl will immediately ruin the pilgrimage.

Answer: Outside of the Kumano pilgrimage, this would not be a problem.

(132)

Question: It is said that we should chant mantras like this during the precept-observance period for lay people. I was sent here to inquire about this.

Answer: Have them chant *nenbutsu* during the precept-observance period. The women also need not chant mantras.

(133)

Question: When women become jealous, is this a major sin?³⁰

Answer: Just have them focus well on reciting the *nenbutsu*.

(134)

Question: Is it true what people say about putting the ashes of paulownia wood in one's hair means our prayers to buddhas or kami will not be answered?

Answer: That is not true.

(135)

Question: Regarding the three days we have to keep the precepts before formally visiting a temple, does the day of the visit

³⁰ Cf. no. 101.

statue and copy the sutras in preparation for the afterlife?

Answer: You definitely have to do this. You must do this.

(127)

Question: If we are lapse in performing our ritual duties, can we do them later? And can we make up for a future lapse by doing them ahead of time?

Answer: It is not a problem to make up for missing ritual duties, but to make up for them ahead of time reflects laziness.

(128)

Question: Which is more meritorious, to take the tonsure when young or when old?

Answer: Becoming a monk when older overflows with merit, but even more so when young.

(129)

Question: To offer flowers to the Buddha and then chant mantras is said to bring “Birth in the Pure Land through the ten perfections.” I was sent here to inquire about this.²⁹

Answer: This doesn't make any sense. Have them chant *nenbutsu*.

(130)

Question: For someone undergoing *imi* abstinence for purification, are formal visits to temples and shrines something bad or inappropriate (悪)?

Answer: This is nothing to worry about.

²⁹ Here 御覽のため is taken to mean 伺うため. This is not attested to in any classical Japanese dictionary, but seems to be an idiom from this time.

required [for *ōjō*].

(123)

Question: Some people say that those who die in epidemics of misfortune (厄病) and those who die in childbirth incur sin. What about this?

Answer: If they recite the *nenbutsu*, these people can attain *ōjō*.

(124)

Question: On the issue of a filial piety, it is said that a child's obligation toward his parents precludes accepting parental display of gratitude. How about this?

Answer: This is absurd.

(125)

Question: How many days is the *imi* period of abstinence following childbirth? Also, how many days is the abstinence [following death]?

Answer: There is no notion of *imi* abstinence in Buddhism. People say that society's norm for childbirth is seven days or thirty days for childbirth. And they say fifty days abstinence [for a death]²⁸. You should do what you think is right.

(126)

Question: Has it been determined that we need to install a Buddha

28 The second question an answer is unclear as to what the *imi* is for, as this is not stated. We are assuming that this is in reference to death, as this is a most common time for *imi*, and the modern translators of this passage generally read it that way. However, if so, it remains unclear *whose* death this refers to: anyone's death, the mother dying in childbirth, or a stillborn child. Or, this may be simply a generic question about *imi* coupled with a generic response that is not specifically about death. There is no mention of death in the original.

Answer: Do not resent a buddha, no matter what happens. People with faith will have even great sins forgiven, but people without faith will be unable to remove even small sins. To not have faith is something to be ashamed of.

(120)

Question: Is it true that we cannot make formal visits to temples or shrines during the *hassen* eight days of restricted activity based.²⁷

Answer: No, not at all. Why would there be some time when you would not want to have the Buddha listen to you?

(121)

Question: One refrains from formal visits to temples or shrines after moxibustion therapy. What about the fact that some people say we should throw away the clothes worn at that time?

Answer: This is another totally absurd question. The only thing you have to do after moxibustion therapy is stop working or moving around. Moxibustion therapy is not something that requires *imi* abstinence to purify yourself of pollution.

(122)

Question: It is true when people say that if someone dies who has eaten garlic or meat within three years, that person cannot be reborn in the Pure Land?

Answer: This is another ridiculous question. Although people who eat the five pungent roots do not come to the final-moments ceremony, there certainly is no *imi* abstinence to purify oneself of pollution

²⁷ 八專 *hassen*. Eight days of restricted activity based on accidental pairing between stems and branches in the sexagenary calendar.

the sutras. In the case of *nenbutsu*, there is no problem if you do not do the purification. But in the case of sutras, you should do the water purification ritual, even if you recite sutras every day.

(115)

Question: Should we hold back from eating *daikon* white radishes or citron when doing religious services?

Answer: You need not.

(116)

Question: What should be done with a woman's hair when she becomes a nun?

Answer: Use it in making paper for sutras, or put it inside a Buddhist statue.

(117)

Question: What do you think of a nun who wears an indigo-colored silk robe?

Answer: This would be a major sin.

(118)

Question: When making a formal visit to a shrine or temple it is said that men and women should wash their hair, or at least wash the top of their heads. Is this true?

Answer: There is really no need to do either.

(119)

Question: There is no reason why anyone should ever resent a buddha...

(110)

Question: People say we should not cut our nails during a period of abstinence, or let women cut our hair. What do you think of these things?

Answer: Such restrictions are ridiculous.

(111)

Question: I write formal prayers to send to a deity, as do others. Is this considered improper?

Answer: If you do overdo it, how could that be wrong?

(112)

Question: The restriction against alcohol during a period of restricted activity (*imi*) is said to be seven days. Is this correct?

Answer: Yes, it is. Nevertheless, if one is sick it is allowed.

(113)

Question: After eating fish or fowl, do we have to do a water purification ritual before reciting sutras?

Answer: The original way of doing things was to do the water purification ritual before reciting sutras. To recite sutras without it would result in both merit and sin. But it is better to recite sutras even without the purification ritual than to not recite them at all.

(114)

Question: When a woman and a man want to recite sutras after coupling, do they need to go through the water purification ritual?

Answer: In this case it is just the same. The original presumption was that you would do the water purification ritual and then recite

(105)

Question: What do you think about leaving the hair on the head of a [lay] man or woman when they die?

Answer: This is not about hair. By all consideration, this is about *nenbutsu*.

(106)

Question: It is said that when a nun gives birth or keeps a man that she has committed one of the five grave offenses.²⁶ Is this true?

Answer: Such things do not reach the level of the five grave offenses, but they are seen as serious.

(107)

Question: Is it a sin for a nun to grow her hair [after shaving her head]?

Answer: This act will cause her to be reborn in one of the three unfortunate realms

(108)

Question: Is it a sin to sell off a sutra or a buddha image?

Answer: That sin would be deep.

(109)

Question: Is it a sin to sell people?

Answer: Indeed, that, too, is a sin.

26 五逆罪. The five grave offenses are the worst possible sins a Buddhist can commit: killing one's mother, killing one's father, killing an Arhat, causing dissention in the Sangha, injuring the body of a buddha.

(100)

Question: When we make an offering of rice during the lay precept-observance meal, should we not also offer a side dish? Do we also have to place a rice offering on the roof? Must we use earthenware dishes, or should I use a plate that is part of my *higire* set of dishes?

Answer: Do whatever you like.

(101)

Question: Is it a sin when a woman feels jealous?

Answer: The karmic retribution wherein someone is reborn as a woman is a real pity.

(102)

Question: Can someone be reborn in the Pure Land even if they do not take the tonsure?

Answer: There are many lay people who are reborn in the Pure Land.

(103)

Question: What do you think of the idea of taking the five-colored thread used when someone dies and cutting it into many pieces so that it can be given to people?

Answer: No, do not cut the thread.

(104)

Question: When chanting *nenbutsu*, I may feel angry or many other emotions may come up as well. What should I do?

Answer: The fact that your mind is scattered and distracted is truly unsatisfactory. By all means, recite the *nenbutsu* with a focused mind.

Answer: Whether you wash them or not is nothing to be seriously concerned about.

(96)

Question: Some say that a Thousand-Arm Kannon and a Bhaiṣajyaguru make us go into a period of abstinence [when making a pilgrimage to them]. What about this?

Answer: No, there is nothing to that.

(97)

Question: What about [consuming] garlic-chives (*nira*) and garlic (*hiru*) during the Six Day Precept Observance [each month]?

Answer: It would be good if you did not eat them.

(98)

Question: During the meals of a lay precept-observance, must there be purification performed?

Answer: The usual custom of purifying the body with water should be done away with, nor should one maintain a period of abstinence beforehand. The same goes for using *higire*—the food should be served just in *ori* trays. The women need not recite the usual chants of the lay precept-observance, they should just say the *nenbutsu*. These things, even if they are not observed on the lay precept-observance day, can be observed on any other day.

(99)

Question: Should we observe the three-year prayer?

Answer: You need not do that.

(91)

Question: Does one accrue merit by listening to lectures on the Dharma?

Answer: One does indeed gain merit from that.

(92)

Question: What do you think about a *nenbutsu* practitioner paying visits to shrines and temples?

Answer: This is not anything to worry about.

(93)

Question: When someone pays a visit to a shrine or temple and instead of reading a sutra to transfer merit only recites the *nenbutsu* for that purpose, it is said to not be a problem. What do you think?

Answer: I agree it is not a problem.

(94)

Question: If I receive a fish that I did not intentionally have killed, do I incur the karma of killing it?

Answer: No, you are not responsible for killing it.

(95)

Question: Is it necessary to wash the prayer beads held when taking medicine?²⁵

²⁵ It is not clear whether this person happened to be holding his or her rosary when they took medicine, or if the beads were used in a prayer as part of the treatment. In either case, we can probably assume that the issue here stems from the presence in the medicine of meat or some other substance considered foul-smelling and possibly polluting in a moral sense.

Answer: One may or may not incur sin from doing this. When those offerings are the buddha's (i.e. when they have been placed on the buddha's altar), then one would be eating something donated to the buddha that forms a relationship with him, and to eat that would be a sin.

(87)

Question: If someone stays in the areas around the Great Buddha at Tōdaiji or around Shitennōji and lives off eating the [leftover] food that had been offered to the monks, will such a person be burdened with sin when he prays for the afterlife?

Answer: If he/she recites the nenbutsu, there is nothing to worry about.

(88)

Question: If one accepts many offerings for a *toki* morning meal service, what about this?

Answer: This is not anything to worry about.

(89)

Question: What about pounding fabric²⁴ in the early morning on the day of a *toki* service?

Answer: This is not anything to worry about.

(90)

Question: For how many days after receiving the precepts is one supposed to maintain a period of abstinence?

Answer: The number of days is a personal choice.

24 みううち (御衣打つ) refers to preparing kimono before going out. By pounding the cloth, it becomes shiny.

shoulder sash? (see No. 47)

Answer: This is not anything to worry about.

(82)

Question: It is said that we should not eat beans or *adzuki* beans during a Buddhist meal. Is this true?

Answer: This is not anything to worry about.

(83)

Question: Should we be concerned that whether lying down or up and about, one should always clean their mouths before reciting the *nenbutsu*?

Answer: This is not anything to worry about.

(84)

Question: Is it a sin to receive offerings from lay supporters?

Answer: This is not a problem for monks who performs their [daily] observances. For those who do not the sin would be a grave indeed.

(85)

Question: What do you think of the idea that people who eat the offerings given to a shrine are said to be snakes?

Answer: Suppliant priests (*negi*) and full priests (*kannushi*) at Shinto shrines are completely devoted to their work, so it is natural that they would [partake in the offerings]. But if someone else eats a little of the offered food, this is not a serious offense.

(86)

Question: Is it a sin to eat the offerings given to priests?

nothing to worry about. The notion that the drying of meat is a serious taboo is absurd.

(78)

Question: Is it improper to use a sutra for an offering to a deity (*kami*) during one's menstruation?

Answer: You should probably be careful in how you treat a deity, but these kind of taboos are not part of the Buddha's Dharma. You should consult a Yin-Yang specialist.

(79)

Question: It is said I must refrain from any visits to buddhas or kami one-hundred days after giving birth. Is this true?

Answer: There is no restriction to remove pollution in the Buddhist teachings for this either.²³

(80)

Question: It is said that if you begin reading a chapter in the *Lotus Sutra* but stop before finishing, that you cannot eat fish. What about this?

Answer: This is not anything to worry about.

(81)

Question: What about someone who comes to learn the scriptures without prayer beads (*juzu*) or who does not wear a *kakeobi*

23 Here is it not entirely clear that only the mother is restricted from visiting shrines or temples. According to the *Nihon minzoku shūkyō jiten*, p. 543, typically the male child is taken to a shrine on the 32nd day after his birth, and a female child on the 33rd day. In Kyoto, the mother is allowed to go on the 100th day, but in the Kanto region, this was on the 75th day.

Answer: This is not a problem.

(74)

Question: What about the issue of wearing appropriate clothing in a less than ideal place for practices aimed at birth in the Pure Land?

Answer: That is fine. This is precisely what you should be doing during the *upavasatha* period of observing the eight restrictions.²²

(75)

Question: What about reciting sutras (經よみ) during menstruation?

Answer: You need not concern yourself over this.

(76)

Question: When I ask for something and it is not granted, I feel resentment toward the Buddha. What about this?

Answer: Do not be resentful. Blessings from the Buddha come from the presence of a cause within you or whether you have faith or not. Whether for this world or the next, nothing can compare with asking the Buddha.

(77)

Question: The eating of onions and garlic or meats require seven days of abstinence, do they not? Moreover, the drying of meat itself is also said to be a serious taboo. What about these things?

Answer: Once the smell of onions and such is completely gone, there is

²² 八齋戒。(八支近住齋戒) These are eight restrictions or abstinences observed a 24 hour period: no killing, no stealing, no [improper] sex, no lying, no intoxicating beverages, no bodily accessories or enjoyment of performances, no sleeping on high beds no eating after noon. What is interesting here is that the sixth item, 裝身具 does not specifically mention clothing.

Answer: Just be diligent in reciting the *nenbutsu*.

(70)

Question: What do you think about lending to someone else the materials I have prepared for my own dying moments?

Answer: This is not a problem.

(71)

Question: How should the twisting of the five-colored threads be done [in preparation for someone's final moments]?

Answer: Small children should do it.

(72)

Question: What do you think about not using chopsticks made from willow branches and avoiding the wearing of sashes in one's clothing that are *obi* made with tied pieces of fabric, green *obi*, or patternless *obi*?²⁰

Answer: This is nothing to worry about.

(73)

Question: What if someone does not wash the inside of a *kimono* worn when taking medicine?²¹

20 This based on Gizan's commentary at Jōzen 9.802, with reference to Kenkō's Tsurezuregusa. Gizan speculates that the source of this question is someone of the aristocracy.

21 The original only says *fukuyaku no wata* 服薬の綿 but based on Gizan's explanation, this specifically refers to the inside of a kimono worn when taking medicine. The principle is that because medicines were made with animal products, they were considered unclean, and as such clothing worn when taking them retained the pollution of the contact, perhaps even a smell. This would have been particularly unacceptable for monastic's, but this question may refer to all people.

(65)

Question: Do one or ten repetitions of *nenbutsu* eliminate [the karma produced] by committing one of the five heinous crimes¹⁸ or ten evils.¹⁹

Answer: Without doubt.

(66)

Question: Even if we do not meet up with a spiritual guide in our final moments, will we attain Birth in the Pure Land [only] by means of our daily *nenbutsu* practice.

Answer: Even without the benefit of a spiritual guide, even if the end of your life does not proceed in the way you expected, if you invoke the *nenbutsu* you will be reborn in the Pure Land.

(67)

Question: It is said that to slander the True Dharma is a sin much worse than even the five heinous crimes. Is this true?

Answer: This is something one never does.

(68)

Question: When someone dies, does their head have to be shaved?

Answer: Not necessarily.

(69)

Question: Why do I have these deluded, confused thoughts in my mind? What should I do about it?

18 五逆 . Killing one's father, mother, an Arhat, injuring a buddha, or causing dissension within the Sangha.

19 十 惡 . Killing, stealing, adultery, lying, using offensive language, slandering, equivocating, coveting, becoming angry, and holding false views. ??

good if you do so.

(61)

Question: It is said that a person should do everything he or she [physically] can to create merit. Is this true?

Answer: There is nothing I can say about that. One works to the extent of his ability.

(62)

Question: Is it necessary to install a scripture and a buddha at the same time?

Answer: No, it is not imperative that you do it that way. You can install them one at a time.

(63)

Question: Do we have to recite the *Shakujō Sutra*¹⁷?

Answer: No, it is not necessary. Just say the nenbutsu at least once when you have the time. Nuns recite that sutra when walking to ward off insects.

(64)

Question: What do you think about paying a visit to a shrine or temple during the mourning period of restricted activity?

Answer: I am not bothered by that. Even on the anniversary of someone's death.

17 錫杖經. See p. 63 in vol. 3 of *Hōnen Shōnin gohōgo*.

how many days this is required. Three days would be excellent.

(56)

Question: Is it improper (罪) to compose poetry?

Answer: Not necessarily. It may result in sin, or it may produce merit.

(57)

Question: Is it improper (罪) to drink alcohol?

Answer: In truth this is not something you should do, but such is the way of the world.

(58)

Question: What about [eating] the meat of fish, birds, [and the like]— is this any different [from the above two]?

Answer: It is just the same.

(59)

Question: Do you approve of the practice of a woman maintaining one-hundred days of abstinence (精進) when becoming a nun?¹⁶

Answer: Yes

(60)

Question: When creating a buddha, it is necessary to include a scripture within it?

Answer: It is not absolutely necessary to include scripture, but it is

¹⁶ It is not clear if the custom was for women to observe this period in order to become fully ordained or after becoming ordained. The grammar is 尼になって, which suggests they have already become a nun, in which case this is refers to a kind of special retreat. But in fact this kind of abstinence should be normative for any monastic.

(51)

Question: Is it improper (罪) to carry musk or cloves [to create an attractive smell]?

Answer: Collecting incense is improper.

(52)

Question: How should we view a woman learning the sutras from a man?

Answer: This is acceptable.¹⁴

(53)

Question: It is said that one should never meet eyes with a person that has returned to lay status from the priesthood. Is that true?

Answer: That is not what is taught; such thinking is erroneous.

(54)

Question: If someone were to be returned to lay status unintentionally, what would that mean [regarding the degree of karmic repercussion]?

Answer: It would probably be only slight.

(55)

Question: When making a pilgrimage to a temple or shrine, do we need to maintain abstinence¹⁵ for three days or just one day?

Answer: The basis of this is faith; originally there was no doctrine of

14 This question can refer to women learning from men, a wife learning from her husband, or women learning from a male who is specifically not a priest. But the manuscript published by Ryūkoku Daigaku shows the character 妻 with 𠂔 as its reading (p. 350), so we are going with a general female-male issue.

15 精進 *shōjin*. This designates a period of abstinence from meat, alcohol, and sex.

(47)

Question: Is there any reason why we need to learn the sutras from a monk?

Answer: If you can read them yourself, you do not need to learn them from a monk.

(48)

Question: Is it necessary to listen to lectures on the Dharma and make visits to temples [to gain particular benefits]?

Answer: You need not; in fact these are not good things to do [if that is your objective]. All you need to do is quietly pursue your *nenbutsu* practice.

(49)

Question: Regarding the afterlife, what about addressing our concerns to *kami*¹³?

Answer: Nothing can surpass [Amida] Buddha when you speak to this.

(50)

Question: Are these popular preachers deeply sinful? And when people say that the women who want to become their wives are also deeply sinful, is that true?

Answer: Originally such people would be gaining merit for preaching the Dharma, but those we see now in this latter age will only accrue sin. And anyone who wants to become the wife of such a person is also committing a sin.

¹³ Here *kami* refers to the local gods of Japan.

(41)

Question: If one obtains protection, should that person make an offering in response?

Answer: It is not unacceptable if you do not.

(42)

Question: Is it a sin to give to a swindler or con man?

Answer: That is a sin.

(43)

Question: When reading a sutra, it is acceptable not to make an offering?

Answer: Just read the sutra

(44)

Question: If someone reads a sutra a thousand times, is that making an offering?

Answer: You will not be able to do that.

(45)

Question: During the confession [ceremony], should we adorn the altar with banners and flower-garlands?

Answer: Not necessarily. Just take this seriously with all your heart.

(46)

Question: What about offering flowers and incense to the Buddha?

Answer: At dawn you must offer these in the proper manner in your service. Normally you can just put the flowers in a vase and light the incense, if circumstances do not prevent you from doing so.

(36)

Question: It is said that there is no imi abstinence because of transmittable pollution (忌) associated with the death of a seven year-old child. What about this?

Answer: There is no notion of imi in Buddhism (仏教). This idea comes from secular culture.

(37)

Question: When I use *nikawa* as an adhesive in buddha images, the resultant appearance is not perfect. What should I do?

Answer: There is no way to avoid the look of the image being soiled, but [you have to] because if you don't use it you will not be able to complete your work.

(38)

Question: Is it wrong for a nun to take medicine [made with animal products]?

Answer: It is not inappropriate to take medicine when ill; but it would be wrong under normal circumstances.

(39)

Question: It is said that it is a sin to die before one's parents. How about this?

Answer: The way things are in this defiled world, no one has the power to determine whether they die before or after their parents.

(40)

Question: Is it worth it to create merit in this lifetime?

Answer: Is it an excellent thing to do.

a sin. What do you think of this?

Answer: That is not a sin.

(32)

Question: If one takes a sutra that had been placed on an altar as a donation and gives it to someone, is that a sin.

Answer: To spread [the Dharma] creates merit [therefore this is a good thing].

(33)

Question: Is it a sin if one separates the rolls within a set that makes up a sutra and reads them individually?

Answer: That does not constitute a sin.

(34)

Question: Should one make ceremonial offerings to a buddha [image] that has been installed in a portable shrine in which the doors are closed up?

Answer: You should never do that.

(35)

Question: Should we be performing the Sadāparibhūta Bodhisattva worship¹²?

Answer: These days people do not understand this.

12 不輕を拜む事。We are reading this as a reference to the bodhisattva called 常不輕 who appears in chapter 37 (?) of the *Lotus Sutra*. He is famous for bowing before everyone he meets because he knows they will attain buddhahood one day. This ritual is mentioned in the *Tale of Genji* where it is explained as a reference to recognizing the buddha-nature (佛性) in everyone, but the term "buddha-nature" does not occur in the *Lotus Sutra*.

power of *nenbutsu*.

(28)

Question: A woman at court was listening to a sermon. When told to confirm [by the lecturer] that she would maintain the precepts, she felt that she would probably break them so she refused to say “I will keep the precepts.” But at the very least, when listening to sermons at court, to pledge to keep the precepts is said to be admirable. Is this not true?

Answer: This is not something to be troubled about. Even if one were to break the precepts at a later time, nevertheless when one feels he/she does intend to keep them, it is a good thing to say that you will.

(29)

Question: After applying gold-leaf to a buddha [statue], should we also perform a ceremonial offering [供養]?

Answer: No, that is not necessary.

(30) 所作問題

Question: If one neglects their [daily] practice, should they be training others?

Answer: Even if they do not, they can [continue to teach].¹¹

(31)

Question: It is said that if someone folds a rolled sutra, he commits

¹¹ Some modern readers want to read *nenbutsu* practice into the word *shosa* 所作, and it is possible that that is what Hōnen is referring to here. If so, the context yields the following exchange: does the lack of proper *nenbutsu* practice on the part of a teacher disqualify him/her from instructing others in *nenbutsu* practice? Answer: no, it does not. But without any such reference, we will keep the context general.

one is close, he may not be able to see it?

Answer: Whether far or near, one should do what is convenient, and do not worry about how this is done.

(26)

Question: Though it may not be necessary to see the Buddha or to draw a thread from [the image] to myself, if I do not recite [the *nenbutsu*] myself but hear someone else recite it, when I die will I be then born in the Pure Land?

Answer: It is not necessary to be connected with a string [to the Buddha image]. Even if you cannot face the Buddha directly, if you can recite the *nenbutsu* you will attain Birth. In addition, you can attain Birth by hearing it, due to the presence of a profound and deep faith.

(27)

Question: Some people say that when you think that long after you have left behind *samsāra* and ended the process of [repeated] births in the triple-world, even though you have become a sentient being of the Land of Bliss, when your karmic relationship [to that existence] is exhausted, you will then be reborn in this world [again]. Is this true? For example, if one becomes a king and wants to be born in a heaven, or if one simply wants to leave behind the triple-world, how should one practice so that they do not return to there?

Answer: These are all erroneous. Once one is born in the Land of Bliss, they will not return to this world after a long period of time. Everyone becomes a buddha there. One may return to this world to lead others to liberation, but even then one does not return to the wheel of transmigration. Nothing surpasses the *nenbutsu* in being able to bring about Birth and separation from the triple-world. This is the great

Answer: The title of Doctrinal Master (*wajō*) designates the teacher from whom the pupil learns the doctrine during the ceremony of accepting the precepts. The Precept Master (*acarya*) designates teacher who formally administers the precepts at that time; he is also called *karma-ācārya*.

(23)

Question: One gains merit by keeping the days of precept-observance for laymen, is that not right? Is this something that we must do?

Answer: Precept-observance for lay people (齋とき) is meritorious. Observing the precepts during the Six Day Precept Observance (六齋 *upoṣadha*) is particularly so. When something serious occurs, such as an illness, however, this is not necessary. The fact that you can engage in serious nenbutsu practice and thereby separate yourself from *saṃsāra* and be reborn in the Pure Land will be because of it [not 齋].

(24)

Question: Do you think (やらん) that at the time when we face the end we should imitate the hand mudra of Amida Buddha? Or do you think instead one should draw the thread to the left or to the right hand?

Answer: It is not necessary to assume the hand mudra. You should just join your palms together as the central point (本体) and draw [the cord] in between them.

(25)

Question: Do you think (やらん) that even if one is far [from the Buddha image], the string should still be drawn from it, for even if

Amida Sutra (Shorter Sukhavativyuhasutra) be read [aloud]?

Answer: It was Shandao who said that if you vow to and do complete 100,000 repetitions of the *Amida Sutra* within one lifetime, then you will assuredly be Born in the Pure Land. If you complete fifteen repetitions each day, then in twenty years time you will have recited the sutra 100,000 times. If you do this thirty times per day, then you could read this [goal] in only ten years.

(20)

Question: It is said the five colored cord is attached to the left hand of the Buddha. To which of my hands should it be drawn to?

Answer: It should be drawn to both the left and right hands.

(21)

Question: Concerning how to [dispose of] writings of buddha names or other sacred matters in a way that is not careless, to merely burn them might produce ominous consequences, so what about chanting a mantra [incantation] while doing the burning.¹⁰

Answer: If you are going to burn them in this way, what mantra would you choose? Since we customarily treat such things with reverence, if you are going to burn them you should burn them in a purified place.

(22)

Question: When someone is taking the precepts and it is said “you will be the Doctrinal Master (*wajō*); you will be the Precept Master (*ajari* = *acarya*),” I have no idea what this means. What is this?

9 観念法門、JSZ 4.226b. Shandao uses the verb 誦 here.

10 徒にせじ = to do something properly; 誦文 = 呪文; 反故 (ほご) = old, worn out (as in 反故紙); 何条 = どんな。

food, to do a water purification ritual, and wear clean clothes?

Answer: Is not necessary for you to do this.

(16)

Question: If one is taking medicine for a seven or fourteen day period, when one of those days conflicts with one of the six days of precept-observance, what should we do?

Answer: The importance of [the six days of precept-observance] is not something of such gravity. Therefore [if you skip observing it] it will not have ominous consequences.⁸

(17)

Question: Is the six day observance of lay precepts to be kept throughout one's entire lifetime? Or, for how many years should it be done?

Answer: As long as your heart is in it. I will not say anything about how long one should continue with this observance.

(18)

Question: How many repetitions of *nenbutsu* should be performed in one's daily practice?

Answer: Counting of *nenbutsu* vocal repetitions begins at 10,000, and goes up to 20,000, 30,000, 40,000, 50,000, 60,000, all the way up to 100,000. But you only need to perform the amount that you feel is appropriate for yourself.

(19)

Question: Within one day, how many times should the one roll of the

⁸ This translation is based on reading the opening pronoun *それ* as representing 六齋.

number of recitations]?

Answer: That is a misconception. You can attain Birth by reciting it one hundred times. You can attain Birth by reciting it ten times. You can attain Birth by reciting it just one time.

(12)

Question: What do you think about some say that one should chant the *Amida Sutra* (Smaller Sukhāvativyūhasūtra) one-hundred thousand times?

Answer: To chant a sutra in this way reflects the same kind of thinking: that it is best to accumulate a large amount of such practice.

(13)

Question: If one does not necessarily set a goal of a specific number [of sutra recitations] in one's daily practice, can they instead merely recite what they feel they are able to and do *nenbutsu* [in the same way]?

Answer: If one does not decide on a certain number of recitations, they will become lazy (懈怠), so it is better to set the amount.

(14)

Question: If, after eating leeks, scallions, garlic, or meat the resultant odor is still with someone, should that person continue their *nenbutsu* practice?

Answer: *Nenbutsu* does not disturb anything.

(15)

Question: When engaged in one of the six days of precept-observance for laymen is it necessary for us to prepare vegetarian

perform *nenbutsu* with a focused mind, your sins will be removed and you will be born in the Pure Land. More than your delusions [about the world 妄念], if you just recite *nenbutsu* your heavy karmic sins will be eliminated.

(8)

Question: Should I receive sutra dhāraṇī from a monk who performs abhiṣekha esoteric initiations?

Answer: I do not mind [the dhāraṇī] from the *Lotus Sutra*. But the dhāraṇī given by monks who perform initiations are another matter. This you should keep in remember.

(9)

Question: What about the admonition to meditate (念) on the mother of the Buddha in the *Samantabhadra sūtra*.

Answer: I am not aware of that.

(10)

Question: What do you think about the fact that some people say a child within its first one hundred days should be prohibited from being brought to a temple or shrine because it is impure.

Answer: One should not be troubled by the notion that an infant is impure for its first one hundred days. Whatever is affected by something dirty ("polluted"?) is dirty; this is not limited to infants.

(11)

Question: It is said that if one chants one million *nenbutsu* one hundred times, one will be born in the Pure Land without fail, but what happens if a person's life is short [and cannot complete this

possibly realize it? Your question has no merit.

(5)

Question: If I recite the sacred names (名号) of the seven buddhas of the past, believing what I am told [by others], will this eliminate my sins? More than anyone else, it is you (それ = 第二人称) who I rely upon to answer this for me.

Answer: You need not do this because such nenbutsu will not eliminate those sins.⁶

(6)

Question: Is it true that if someone speaks disparagingly of a uninteresting teacher that there will be no blessings from him/her?

Answer: One should not speak disparagingly of any teacher. Among all those to whom one feels a debt of gratitude, that to one's teacher is the deepest.

(7)

Question: If I focus my mind, but am neither able to solve my other issues nor do other forms of practice, will I go to the Pure Land just with *nenbutsu*?

Answer: Feeling confused is the common condition of ordinary people, who naturally feel powerless about their situation. If you can just

6 List names here.

7 It is not clear what the object of the term 念仏 is here. I am assuming it refers to the recitation of the names of the seven buddhas of the past, but it could also be taken as a direct representation of *namu amida butsu*, i.e. relevant to Amida Buddha only. The problem is that the term *nenbutsu* does not appear in the question, but only the issue of sacred name recitation. But Hōnen only uses *nenbutsu* to refer to recitation, so either reading is possible.

indicate presenting other things of value (ことから²).

(3)

Question: It is necessary to what is known as “suchness-vision (真如観³)” ?

Answer: This is something that Genshin speaks of⁴, but this is a bad idea. In general suchness-vision cannot be attained by sentient beings. It is not thought of for the purpose of *ōjō*, so [your question] has no real value.

(4)

Question: Its purpose is said to be the contemplation of the emptiness of things. The term “emptiness contemplation” means this, right? If so, then it seems to correspond to teachings like “one must practice non-attachment to worldly things.” That is why I came, for you to see this.

Answer: This is part of the numenal contemplation praxis (理観) [of the tradition], and cannot be realized. Monastics who practice this over many years are still unable to accomplish it, so how could a lay woman (女房) without any knowledge of how this system of practice works

2 まいらす is a form made from 参る in *mizenkei* + the causative *jodōshi* ス . However over time it morphed into a verb in of itself that expresses an honorific sense of giving, as in さしあげる .

3 真如観 . A

4 Hōnen is referring to a work attributed to Genshin called *Shinnyokan* 真如観 , in DBBZ 3351. This is a practice in the Tientai/Tendai and Chan/Zen traditions of awakening to the reality of a universal suchness as the basic operating principle in the world, as opposed to discriminating thinking.

5 There are differences in this adjective among recensions: わろき物 (HSZ, 聖典本門), but the 聖典釈門 changes this to 「悪し」 . The original Genkō edition has the *hiragana* form 「わろし物」 (Ryū dai text 黒谷上人語燈録 , p. 336).

Ippyaku shijūgo kajō mondō 一百四十五箇條問答¹

Translated by Mark L. Blum

(1)

Question: When repairing old temple buildings and stupas, it is necessary to perform ritual offerings (*kuyō* 供養)?

Answer: It is not necessarily required to perform a ritual offering [in this case]. One can also say, if you perform the ritual offering, it would not be a bad thing (あしき [悪]). Because such rituals create merit, however, does not mean that to not perform the ritual is sinful (罪) and one would thereby gain bad karma (あしき事).

(2)

Question: Is the consecration of a buddhist image by installing the eyes (開眼) the same as a ritual offering?

Answer: The consecration of an image with its eyes and a ritual offering were separate things but have become fused (しあいて). The “consecration of a buddhist image by installing the eyes” originally referred to the artist who in adding this representation “opens” its eyes; this is called the phenomenal (事) opening of the eyes. Next a monk will use a “buddha-eye mantra” to open its eyes, and a Vairocana mantra to complete all the virtues of a buddha; this is called the numenal (理) opening of the eyes. The term “ritual offering” means to present flowers, incense, food, candle-light, and so forth; it can also

1 This translation based on chapter 8 in vol. 4 of the *Jōdoshū seiten*, p. 167–193. The *shakumon* 釋門 is a *kakikiudashi* in the *Seiten*, from 449.

研究ノート

26日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

27日

- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

28日

- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

30日

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)

31日

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

23日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

24日

- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- ・往生と死への準備研究会
(西明寺・普門院診療所)

25日

- ・往生と死への準備研究会
(西明寺・普門院診療所)

26日

- ・往生と死への準備研究会
(みやざきホスピタル)
- ・国内開教研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (佛敎大学)

3月

2日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

5日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

9日

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

10日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

11日

- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)

12日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)

16日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・海外開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・明治期の浄土敎団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

23日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

25日

- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)

- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
20日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
21日
- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
22日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
23日
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
26日
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
27日
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺会館)
29日
- ・四十八巻伝研究会 (佛教大学)

2月

- 2日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・伝承儀礼研究会 (総合研究所)
- 3日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)

- 6日
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺安国殿)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
9日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・明治期の浄土教団の研究 (総合研究所)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 10日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 12日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 13日
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺安国殿)
- 14日
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺安国殿)
- 16日
- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・海外開教研究会 (総合研究所)
- 17日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 18日
- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
- 20日
- ・現代葬祭仏教研究会 (増上寺三縁ホール)

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 28日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

12月

- 1日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 5日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- 8日
- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・生命倫理の諸問題研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 9日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 12日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 15日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- 16日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 17日
- ・浄土学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- 18日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- 19日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺会館)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 22日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 24日
- ・四十八巻伝研究会 (佛教大学)

1月

- 8日
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 13日
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 15日
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- 19日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- 22 日
 ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 23 日
 ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 24 日
 ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 27 日
 ・海外開教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・生命倫理の諸問題研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 29 日
 ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)

11 月

- 3 日
 ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 4 日
 ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 5 日
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- 10 日
 ・国内開教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第2応接室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・浄土宗大辞典研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・伝承儀礼研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 13 日
 ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
- 17 日
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・海外開教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗大辞典研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会 (増上寺慈雲閣)
- 18 日
 ・往生と死への準備研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
- 19 日
 ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
- 20 日
 ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺女国殿)
- 21 日
 ・現代布教研究会 (総合研究所)
- 25 日
 ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
- 26 日
 ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (佛教学)
- 27 日
 ・現代布教研究会 (総合研究所)

- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- 16日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 18日
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 19日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会 (増上寺会館)
- 22日
- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 24日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 25日
- ・四十八巻伝研究会 (佛教大学)
- 26日
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 29日
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

30日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

10月

3日

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

4日

- ・伝承儀礼研究会 (増上寺安国殿)

6日

- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・浄土三部経研究会 (京都分室)

- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

9日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

11日

- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)

14日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

15日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)

20日

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

9日

・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)

・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

10日

・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

17日

・現代布教研究会 (総合研究所)

・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

28日

・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

29日

・現代布教研究会 (総合研究所)

・国際対応研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

8月

1日

・現代布教研究会 (総合研究所)

4日

・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

11日

・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

18日

・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

・浄土宗大辞典研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

19日

・国際対応研究会 (総合研究所)

・伝承儀礼研究会 (増上寺会館)

21日

・現代布教研究会 (総合研究所)

22日

・現代布教研究会 (総合研究所)

25日

・海外開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

26日

・国際対応研究会 (総合研究所)

・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

27日

・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

28日

・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

9月

1日

・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

2日

・国際対応研究会 (総合研究所)

12日

・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- (浄土宗宗務庁 東京第2応接室)
- ・浄土宗大辞典研究会
浄土宗宗務庁 東京第1会議室
- 10日
- ・現代布教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 11日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土学研究的基礎的整理
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 13日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 16日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・伝承儀礼研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 17日
- ・現代布教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 20日
- ・生命倫理の諸問題研究会 (知恩院)
- 23日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・海外開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)

- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 25日
- ・浄土学研究的基礎的整理 (総合研究所)
- 26日
- ・四十八巻伝研究会 (佛敎大学)
- 27日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 30日
- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

7月

- 7日
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・伝承儀礼研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- 8日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

9日

- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

12日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)

13日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代布教研究
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

16日

- ・往生と死への準備研究会 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

19日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・明治期の浄土教団の研究
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

20日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

22日

- ・四十八巻伝研究会 (佛教学)

26日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・伝承儀礼研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

28日

- ・浄土学の基礎的整理 (総合研究所)
- 30日
- ・現代布教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

6月

2日

- ・国際対応研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)

- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗大辞典研究会 (三康文化研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)

3日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

4日

- ・浄土学の基礎的整理 (総合研究所)

6日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

9日

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・国内開教研究会

平成 20 年度 浄土宗総合研究所活動一覧

4 月

- 1 日
 ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 4 日
 ・四十八巻伝研究会 (宗学研究所)
- 7 日
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- 8 日
 ・国際対応研究会 (総合研究所)
 ・生命倫理の諸問題研究会 (総合研究所)
- 10 日
 ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 14 日
 ・往生と死への準備研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 2 会議室)
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
 ・浄土宗大辞典研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)
 ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 2 会議室)
 ・伝承儀礼研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 応接室)
 ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 15 日
 ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 16 日
 ・浄土学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- 18 日
 ・現代布教研究会 (総合研究所)

- 21 日
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
 ・生命倫理の諸問題研究会 (総合研究所)
 ・浄土宗大辞典研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)
 ・仏教福祉研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)
 ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
 ・四十八巻伝研究会 (大本山清浄華院)
- 23 日
 ・現代布教研究会 (総合研究所)
 ・国際対応研究会 (総合研究所)
 ・浄土学研究の基礎的整理
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)
- 24 日
 ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
- 28 日
 ・国際対応研究会 (総合研究所)
 ・四十八巻伝研究会 (佛敎大学)
 ・現代葬祭仏教研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 2 会議室)
 ・明治期の浄土教団の研究
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)
 ・浄土宗大辞典研究会
 (浄土宗宗務庁 東京第 1 会議室)

5 月

- 7 日
 ・浄土学研究の基礎的整理 (総合研究所)

【特別業務】大遠忌関連プロジェクト 浄土三部経研究

代表 / 顧問	石上善應		
主務	袖山榮輝		
研究員	柴田泰山	齊藤舜健	石田一裕
	佐藤堅正		
囑託研究員	郡嶋昭示		
研究スタッフ	石上壽應		

【特別業務】大遠忌関連プロジェクト 四十八巻伝研究

代表 / 顧問	伊藤唯真		
主務	善 裕昭		
研究員	曾田俊弘	林田康順	吉田淳雄
囑託研究員	米澤実江子	真柄和人	千古利恵子
	中井眞孝	安達俊英	郡嶋昭示
	坪井直子	小嶋知善	大場 朗
	山本真吾		

【特別業務】特別プロジェクト 浄土宗善本叢書研究

主務	善 裕昭		
囑託研究員	米澤実江子	伊藤真宏	松島吉和

【特別業務】大遠忌関連プロジェクト 浄土宗大辞典研究

代表 / 顧問	石上善應		
東部スタッフ			
主務	林田康順【伝法】		
研究員	大蔵健司【宗制・哲学・成句】	西城宗隆【法式・葬祭】	
	袖山榮輝【一般仏教語】	石川琢道【人名】	
	柴田泰山【一般仏教語】	曾根宣雄【宗学】	
	和田典善【書名（日本）】	名和清隆【宗教・民俗】	
	宮入良光【布教・仏教美術】	石田一裕【一般仏教語】	
	荒木信道【法式】		
研究助手	中野孝昭【法式】		
囑託研究員	工藤量導【伝法】	東海林良昌【宗史・歴史国文】	
	村田洋一【寺院・詠唱・組織】	吉水岳彦【宗学】	
	吉田淳雄【宗史・歴史・国文】	江島尚俊【宗教・宗史（近代）】	
	郡嶋昭示【典籍】		
西部スタッフ			
研究員	齊藤舜健	善 裕昭	
囑託研究員	安達俊英	清水秀浩	米澤実江子
研究スタッフ	大沢亮我		
管理班担当			
研究員	大蔵健司	林田康順	石川琢道
	和田典善	佐藤堅正	
囑託研究員	工藤量導	郡嶋昭示	

【総合研究】総合研究プロジェクト 往生と死への準備研究

主務	今岡達雄		
研究員	戸松義晴	曾根宣雄	
囑託研究員	工藤量導	Jonathan Watts	宮坂直樹
	東海林良昌	関 徳子	
研究スタッフ	佐藤雅彦		

【総合研究】教学的関連プロジェクト 浄土教学研究の基礎的整理

主務	柴田泰山		
囑託研究員	郡嶋昭示	工藤量導	
研究スタッフ	石川達也	沼倉雄人	加藤芳樹
	大屋正順	杉山裕俊	遠田憲弘
	高橋寿光		

【基礎研究】法式的関連プロジェクト 伝承儀礼研究

主務	坂上典翁		
研究員	西城宗隆	荒木信道	中野孝昭
囑託研究員	田中和敬	田中勝道	廣本榮康
	渡辺裕章	山本晴雄	中野晃了
	宮坂直樹	清水秀浩	南 忠信
	大沢亮我	八尾敬俊	廣本康真
	福西賢兆		

【特別業務】布教的関連プロジェクト 現代布教研究

主務	今岡達雄		
研究員	後藤真法	宮入良光	八木英哉
囑託研究員	工藤量導	佐藤晴輝	
研究スタッフ	郡嶋泰威	藤井正史	

【総合研究】総合研究プロジェクト 国際対応研究

代表 / 顧問	田丸徳善		
主 務	戸松義晴		
研究助手	佐藤堅正		
囑託研究員	田中和敬	岩田斎肇	Jonathan Watts
	Karen Mack	宮坂直樹	北條竜士
	薊 法明	川名里奈	
研究スタッフ	小林正道	佐藤良純	松涛弘道
	袖山榮真	生野善応	服部正穂
	藤木雅雄	松涛誠達	

【総合研究】総合研究プロジェクト 明治期の浄土教団の研究

主 務	大蔵健司		
研究員	今岡達雄	熊井康雄	林田康順
	坂上雅翁	坂上典翁	柴田泰山
	戸松義晴	後藤真法	石川琢道
	宮入良光	武田道生	吉田淳雄
	伊藤茂樹		
囑託研究員	工藤量導	江島尚俊	鷲見定信
	東海林良昌	藤森雄介	
研究スタッフ	石川達也		

【総合研究】総合研究プロジェクト 近世浄土宗学の基礎的研究

主 務	齊藤舜健		
研究員	曾田俊弘	上田千年	伊藤茂樹
	井野周隆		
囑託研究員	米澤実江子	清水秀浩	

平成 20 年度 研究課題別スタッフ一覧

【総合研究】総合研究プロジェクト 開教研究

代表 / 顧問	武田道生		
主 務	名和清隆		
研究員	戸松義晴	石田一裕	
囑託研究員	水谷浩志	鷺見定信	宮坂直樹
	郡嶋昭示		

【総合研究】総合研究プロジェクト 仏教福祉研究

代表 / 顧問	長谷川匡俊		
主 務	曾根宣雄		
研究員	坂上雅翁	上田千年	曾田俊弘
囑託研究員	吉水岳彦	郡嶋昭示	鷺見宗信
	藤森雄介	関 徳子	
研究スタッフ	渡邊義昭	石川基樹	丹羽信誠
	石川到覚	落合崇志	横井大覚

【総合研究】総合研究プロジェクト 生命倫理の諸問題研究

代表 / 顧問	今岡達雄		
主 務	吉田淳雄		
研究員	戸松義晴	袖山榮輝	名和清隆
	坂上雅翁	林田康順	
囑託研究員	田中和敬	水谷浩志	齋藤智明

【総合研究】総合研究プロジェクト 現代葬祭仏教研究

主 務	西城宗隆		
研究員	熊井康雄	大蔵健司	武田道生
	名和清隆	和田典善	八木英哉
囑託研究員	田中和敬	鷺見定信	

平成 20 年度 研究プロジェクト一覧

【総合研究】	総合研究プロジェクト	1	開教研究
		2	仏教福祉研究
		3	生命倫理の諸問題研究
		4	現代葬祭仏教研究
		5	国際対応研究
		6	明治期の浄土教団の研究
		7	近世浄土宗学の基礎的研究
		8	往生と死への準備研究
【基礎研究】	学術的関連プロジェクト	9	浄土教研究の基礎的整理
	法式的関連プロジェクト	10	伝承儀礼研究
	布教的関連プロジェクト	11	現代布教研究
【特別業務】	特別プロジェクト	12	浄土宗善本叢書研究
	大遠忌関連プロジェクト	13	浄土宗大辞典研究
		14	浄土三部経研究
		15	四十八巻伝研究

総合研究所運営委員一覧

(平成 20 年 7 月 1 日現在)

委員 (役職)

桂 大瀛 (教学局長)
吉水光慈 (財務局長)
里見嘉嗣 (社会国際局長)
柴村堯海 (文化局長)
石上善應 (総合研究所長)
今岡達雄 (総合研究所主任研究員)
熊井康雄 (総合研究所主任研究員)

委員

梶村玄昇
岡本圭示
小澤憲珠
柴田哲彦
廣川堯敏
福原隆善
拜郷英唱
藤本浄彦

浄土宗総合研究所研究員一覧

(平成 20 年 7 月 1 日現在)

〒 105-0011 東京都港区芝公園 4-7-4 明照会館 4 階

電話 03-5472-6571 (代表) FAX 03-3438-4033

(分室)

〒 603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町 98 仏教大学内

電話 075-495-8143 FAX 075-495-8193

ホームページアドレス <http://www.jsri.jp/>

所長	石上善應
主任研究員	今岡達雄 熊井康雄
専任研究員	大蔵健司・齊藤舜健・西城宗隆・袖山榮輝・戸松義晴
研究員	荒木信道・石川琢道・石田一裕・伊藤茂樹・井野周隆・上田千年・ 後藤真法・坂上雅翁・坂上典翁・佐藤堅正・柴田泰山・善 裕昭・ 曾田俊弘・曾根宣雄・武田道生・名和清隆・林田康順・宮入良光・ 八木英哉・吉田淳雄・和田典善
研究助手	中野孝昭
常勤嘱託研究員	工藤量導・郡嶋昭示・田中敬子・米澤美江子
嘱託研究員	薊 法明・安達俊英・伊藤真宏・岩田齋肇・江島尚俊・大沢亮我・ Karen Mack・川名里奈・郡嶋泰威・小林正道・斉藤隆尚・齋藤知明・ 佐藤晴輝・佐藤良文・清水秀浩・東海林良昌・Jonathan Watts・ 関 徳子・千古利恵子・竹内眞道・田中勝道・廣本榮康・廣本康真・ 北條竜士・細田芳光・藤井正史・藤森雄介・真柄和人・松島吉和・ 正村瑛明・水谷浩志・南 忠信・宮坂直樹・村田洋一・八尾敬俊・ 山本晴雄・吉水岳彦・鷺見定信・鷺見宗信・渡辺裕章
研究スタッフ	生野善応・石川基樹・石川達也・石川到覚・大屋正順・落合崇志・ 加藤芳樹・佐藤良純・杉山裕俊・袖山榮眞・高橋寿光・遠田憲弘・ 丹羽信誠・沼倉雄人・服部正穩・藤木雅雄・松涛弘道・松涛誠達・ 横井大覚・渡邊義昭
客員研究員	梶村 昇・田丸徳善・長谷川匡俊

編集後記

- *平成20年度の研究を表した教化研究20号をお届けします。
- *今号の「研究成果報告」は、浄土三部経プロジェクトの『仏説無量寿経』です。
- *研究ノートは浄土教学研究の基礎的整理プロジェクト『近年における浄土教学研究の動向—法然浄土教以前の日本浄土教の研究状況—』・近世浄土宗学の基礎的整理研究プロジェクト『阿弥陀経随文講録』・国内開教研究プロジェクト『過疎地域における寺院活動の現状と課題—和歌山教区野上組・有田組・日高組の場合—』・四十八巻伝プロジェクト『四十八巻伝』明治期の浄土教団の総合的研究『明治期における法然上人像の一断面—植村正久「黒谷上人」をめぐる—』『戦前・戦中における布教師の動向—吉岡呵成について』・国際対応プロジェクト『Ippyaku shijyugo kajo mondo』を掲載します。
- *その他の研究継続中のものも含め、それぞれの概要研究経過等を「研究活動報告」に記載しました。

教化研究 第20号

平成21年9月1日 発行

発行人 石上善應

編集・発行 浄土宗総合研究所

〒105-0011 東京都港区芝公園 4-7-4 明照会館内
電話 (03) 5472-6571 (代表) FAX (03) 3438-4033

制作・DTP 有限会社 仏教と文化社

印刷・製本 株式会社 双文社印刷

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

教化研究

JOURNAL
OF
JODO SHU EDIFICATION STUDIES
(KYŌKA KENKYŪ)

No. 20, 2009

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shu Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN