ISSN 0917-2181

浄土宗総合研究所年報

教化研究

2021年（令和３年）

No. 32

浄土宗総合研究所

教化研究

2021年（令和３年）

No. 32

教化研究　第三十二号●目次

令和二年度　研究活動報告

総合研究プロジェクト　現代社会における戒と倫理―授戒の意義―……2
総合研究プロジェクト　次世代継承に関する研究―ネクストステージへの儀礼の創造―……5
総合研究プロジェクト　浄土宗寺院における対人援助の研究―浄土宗的カウンセリング―……8
総合研究プロジェクト　科学技術の進展に伴う社会の変化と浄土宗の対応……10
総合研究プロジェクト　浄土宗寺院における社会事業の地域間連携……13
総合研究プロジェクト　宗立宗門学校における仏教教育……16
応用研究プロジェクト　「和語灯録」現代語訳の研究……19
応用研究プロジェクト　海外開教使養成研究及び海外開教区用儀式文例作成……22
応用研究プロジェクト　釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究……25
応用研究プロジェクト　浄土宗基本典籍の英訳研究……28
応用研究プロジェクト　浄土宗祖師の諸伝記の研究……32
応用研究プロジェクト　浄土宗関連情報デジタルアーカイブ研究……35
基礎研究プロジェクト　法式研究……38
基礎研究プロジェクト　布教研究……43
基礎研究プロジェクト　教学研究Ⅰ（東京）……46
基礎研究プロジェクト　教学研究Ⅱ（京都分室）……49
委託研究プロジェクト　三大蔵電子化公開（開宗八五〇年慶讃事業・教学部委託）……52
委託研究プロジェクト　浄土宗におけるデジタル事業の方向性と具体策の研究（社会部委託）……54
委託研究プロジェクト　宗勢調査の詳細分析（企画調整室委託）……60

研究成果報告

半斎供養式について　～動画作製提唱にあたっての史料考察～　法式研究……64
岸上恢嶺の研究　布教研究……118
ゲノム編集とは何か―その原理と応用、問題点　科学技術の進展に伴う社会の変化と浄土宗の対応……200

研究ノート

社会事業の地域間連携の具体例としての浄土宗寺院での介護者カフェの連携　浄土宗寺院における社会事業の地域間連携……246
善導『観経疏』現代語訳③　教学研究Ⅰ（東京）……256
文政版『聖光上人伝』書き下し　浄土宗祖師の諸伝記の研究……289
浄土宗日常勤行式イタリア語訳・浄土宗日常勤行式中国語訳　海外開教使養成研究及び海外開教区用儀式文例作成……＊173
【再掲】浄土宗日常勤行式ポルトガル語訳　海外開教使養成研究及び海外開教区用儀式文例作成……＊141
ダンマパダ現代語訳ならびに布教用解説　釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究……＊97
英訳『和語灯録』「序」「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「九条殿下の北の政所へ進する御返事」「要義問答」「大胡太郎実秀へ遣わす御返事」　浄土宗基本典籍の英訳研究……＊12
令和２年度　研究課題別スタッフ一覧……＊7
令和２年度　研究プロジェクト一覧……＊6
総合研究所運営委員一覧……＊5
浄土宗総合研究所研究員一覧……＊4
編集後記……＊3

【令和2年度】研究活動報告

総合研究プロジェクト

現代社会における戒と倫理―授戒の意義―

【研究目的・研究内容】

本研究班は、宗内の各寺院に結縁授戒会の開筵を策励し、浄土宗の円頓戒を一般・檀信徒に、より広く周知し実践を促す事を研究の目的とする。さらに、教師が授戒の戒師として、受者に戒を授けることで、教師自身も我が身を省みる機会となり、持戒に対する意識が高まり、資質向上にも資する効果を期待する。

また、宗内の有識者の間でも円頓戒の基本的な概念の理解に様々であり、授戒会の位置づけや意義が定まっていないのが現状である。したがって、浄土宗における授戒会の位置づけや意義を明確にし、現代社会における有効な授戒のあり方を提示するために「授戒実践マニュアル」を作成する。

【作業大綱】

本研究班では、平成三十年度から令和元年度の過去二年間に、浄土宗内外の有識者より伺った円頓戒の基本的な概念についてまとめた内部資料をもとに、授戒会のはらむ問題点を研究班のメンバーで共有した。また、現状の授戒会のあり方や内容（儀式・説戒等）について、以下の有識者を招聘し、問題点や改善点等の講義を伺い、実際に如何なる儀式・説戒が有効かを検討した。

・小澤憲珠先生　「具持（全受）、不具持（分受）について・一得永不失について」
・安永宏史先生　「授戒会開筵の意義と説戒内容」
・大澤亮我先生　「授戒について」
・熊井康雄先生　「一日授戒について」

【進捗状況】

本研究班では、以上の有識者の見解を参考にし、より短期間で経済的負担も少なく、少人数のスタッフで実施できる、以下の新たな授戒の機会について検討した。

・一般、檀信徒を対象にした一日で行える授戒。
・彼岸や十夜等の寺院の年中行事の法要前後に参詣者を対象に半日程度で行える授戒。
・中陰、年忌等の法要後に遺族や親族を対象に短時間で行える授戒。

以上の授戒のあり方を想定した儀式、説戒の内容についての「授戒実践マニュアル」を作成中である。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年6月9日　検討会
第2回研究会　令和2年6月10日　検討会
第3回研究会　令和2年6月30日　検討会
第4回研究会　令和2年7月28日　勉強会（講師：小澤憲珠先生）
第5回研究会　令和2年9月29日　検討会
第6回研究会　令和2年10月15日　調査（高野山大師教会：一日授戒会の見学）
第7回研究会　令和2年11月24日　勉強会（講師：安永宏史先生）
第8回研究会　令和2年11月25日　勉強会（講師：大澤亮我先生）
第9回研究会　令和2年12月14日　調査（西本願寺：帰敬式の見学）
第10回研究会　令和2年12月15日　検討会
第11回研究会　令和3年1月19日　勉強会（講師：熊

井康雄先生）

第12回研究会　令和3年2月16日　検討会

第13回研究会　令和3年2月25日　検討会

第14回研究会　令和3年3月9日　検討会

第15回研究会　令和3年3月23日　検討会

【研究スタッフ一覧】

研究主務　井野周隆

研究員　齊藤舜健　市川定敬　田中芳道

柴田泰山　八橋秀法

研究スタッフ　南宏信　曽田俊弘　伊藤茂樹

安達俊英　善裕昭　上野忠昭

中川正業　鵜飼秀徳　粟飯原岳志

角野玄樹　岩井正道

【文責】井野周隆

令和二年度　研究活動報告

総合研究プロジェクト

次世代継承に関する研究―ネクストステージへの儀礼の創造―

【研究目的・研究内容】

現在、イエ制度の衰退に伴う葬送や墓制に対する意識の変化、また居住地の移動や二、三世代同居率の低下に伴い、家庭内での信仰継承が困難な状況が生じている。このような状況のもと、菩提寺からの離檀や改葬も増加している。開宗八五〇年を迎えるにあたり、寺檀関係を如何に継続していくか、またお念仏の信仰を如何に継承していくかについて考えることは喫緊の課題である。

今期、本研究班ではネクストステージへの儀礼の創造に関する研究に取り組んでいる。ここでのネクストステージとは凡そ五〇代中盤から六〇代中盤の世代を指し、具体的には、①親の葬儀の喪主となり、寺檀関係の後継者として密に関わり始める人

②　①の兄弟姉妹や縁者で、定年退職を迎えそろそろ自分の今後を考え始める人々を指す。

【作業大綱】

これらの世代の人々に対して、法然上人のみ教えを伝える機縁として、法然上人の生涯になぞらえた法然上人・阿弥陀仏と縁を結ぶための新たな儀礼を創造し提唱したい。またこれらの人々には、法然上人や浄土宗、あるいは仏事の基礎知識などを簡易に伝えるための資

料や機会も必要であろう。そのためのセミナー資料作成も行っている。

【進捗状況】

ネクストステージと呼ぶ人々の年齢層を意識しつつも、全年代が受けられる儀礼、セミナー資料の作成を行っている。儀礼に関しては大まかな骨子を作成中である。セミナー資料に関しては、五コマ（一コマ四五分程度）、それぞれの内容を作成しその内容の検討を終えた。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年6月1日
第2回研究会　令和2年6月15日
第3回研究会　令和2年6月29日
第4回研究会　令和2年7月27日
第5回研究会　令和2年8月3日
第6回研究会　令和2年8月31日
第7回研究会　令和2年9月14日
第8回研究会　令和2年10月5日
第9回研究会　令和2年10月19日
第10回研究会　令和2年11月2日
第11回研究会　令和2年11月16日
第12回研究会　令和2年11月30日
第13回研究会　令和2年12月14日
第14回研究会　令和3年1月12日
第15回研究会　令和3年1月25日
第16回研究会　令和3年2月17日
第17回研究会　令和3年2月22日
第18回研究会　令和3年3月8日
第19回研究会　令和3年3月15日
第20回研究会　令和3年3月29日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　名和清隆
研究員　袖山榮輝　東海林良昌　宮坂直樹

和田典善　工藤量導

研究スタッフ　武田道生　石上壽應　菅波正行

鍵小野和敬

【文責】名和清隆

総合研究プロジェクト

浄土宗寺院における対人援助の研究―浄土宗カウンセリング―

【研究目的・研究内容】

カウンセリングは、今後の僧侶や寺庭にとって必要不可欠なスキルであると言うことが出来る。今期においては、主として「カウンセリングに関する研修の開催」について研究を行った。また、浄土宗カウンセリング理論の確立の必要性を提示すると共に、法然上人の教えに基づきカウンセリングを実践された中原実道師の理論をベースに置きながら、浄土宗寺院の僧侶寺庭が日常の活動の中で活用できる内容を提示する。

【作業大綱】

臨床心理士・臨床宗教師等の視点を導入しつつ、浄土宗カウンセリングにおいて提示すべき内容や具体的な研修内容について研究し、実際の講義映像を作成した。

【進捗状況】

令和二年度においては、浄土宗カウンセリングの入門編のプログラムを作成を試みた。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年4月30日
第2回研究会　令和2年5月18日
第3回研究会　令和2年6月29日
第4回研究会　令和2年7月27日
第5回研究会　令和2年9月28日
第6回研究会　令和2年10月26日
第7回研究会　令和2年11月16日
第8回研究会　令和2年12月14日
第9回研究会　令和3年1月18日
第10回研究会　令和3年2月15日
第11回研究会　令和3年3月29日

【研究スタッフ一覧】

研究代表　石川到覚
研究主務　曽根宣雄
研究員　郡嶋昭示　宮坂直樹　春本龍彬
研究スタッフ　曽田俊宏　大河内大博　樋口広思
大島慎也　籠島浩貴　小野静法
高瀬顕功　平間俊宏

【文責】曽根宣雄

総合研究プロジェクト

科学技術の進展に伴う社会の変化と浄土宗の対応

【研究目的・研究内容】

科学技術が進展し社会に普及することで、私たちの生活様式や意識、価値観などが変化していく。それによって生じる浄土宗寺院の教化・運営の課題を把握、宗門および各寺院での対応について考えていきたい。

令和二年度からは、二年間の予定で「ゲノム編集」について取り組む。ＤＮＡに記録された遺伝情報（ゲノム）を自在に書き換える技術であるゲノム編集技術は、従来の遺伝子組換え技術に較べ、確実性・汎用性・操作性に優れており、研究開発に要するコストを大幅に圧縮できることから、研究領域だけでなく農業・エネルギー・医療などの産業分野で急速に活用が進みつつある。この技術が社会に普及することで、人々の身体観や生命観、家族のあり方や人間関係に対する意識がどう変化してゆくのか、どう対応すべきかを検討していきたい。

【作業大綱】

令和二年度は、ゲノム編集とはどのような技術なのか、メカニズムや開発史、他の技術との比較など基礎的な事項を確認したうえで、医療・食品分野を中心に応用が進んでいる現状を調査し、現時点でどのような問題点が指摘されているのか、等を整理して報告書に

まとめる。それを踏まえて令和三年度は、ゲノム編集をめぐる問題点について、とくに私たちの意識や価値観、社会のあり方に及ぼす影響について、さらに深く広く掘り下げて検討する予定である。

進展が著しく専門的な知見も必要な領域であり、両年度とも必要に応じて専門家を招きお話しを伺いながら研究を進めてゆく。

【進捗状況】

コロナ禍により始動が遅れたが、おおむね予定通り進行している。研究成果については本誌別掲の「研究成果報告」をご参照いただきたい。

【研究会開催日】

＊第1回研究会　令和2年6月8日
＊第2回研究会　令和2年6月22日
＊第3回研究会　令和2年7月20日
＊第3回研究会　令和2年9月7日
＊第4回研究会　令和2年10月12日
＊第5回研究会　令和2年10月26日
＊教団付置研究所懇話会 第20回生命倫理研究部会
令和2年11月18日
発表　熊谷信是氏（弘前大学農学生命科学部生物学科発生・生殖生物学研究室研究員）
講題　「ゲノム編集革命 —CRISPR-Cas9の歴史から応用まで—」
＊第6回研究会　令和2年11月30日
＊第7回研究会　令和2年12月21日
＊第8回研究会　令和3年1月25日
＊第9回研究会　令和3年2月22日
＊第10回研究会　令和3年3月16日
＊第11回研究会　令和3年3月25日
（教団付置研究所懇話会 第21回生命倫理研究部会併催）
講師・櫛島次郎先生（公共政策研究会共同代表）
講題「ゲノム編集について考えなければいけない問題」

「出生前検査から優生社会について考える」

＊第12回研究会　令和3年3月29日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　吉田淳雄

研究員　今岡達雄　戸松義晴　袖山榮輝
林田康順　工藤量導　若林隆仁

研究スタッフ　坂上雅翁　水谷浩志　伊藤竜信
熊谷信是　岡崎秀麿

【文責】吉田淳雄

令和二年度　研究活動報告

総合研究プロジェクト

浄土宗寺院における社会事業の地域間連携

【研究目的・研究内容】

我々は前期研究プロジェクト「超高齢社会における寺院の可能性」において成果として提案した「お寺での介護者カフェ」を浄土宗内における新たなFBO（Faith Based Organization: 信仰に基づく組織）形成の動きであると捉えている。現在、北海道第一教区一カ寺、宮城教区三カ寺、山形教区一カ寺、埼玉教区一カ寺、東京教区四カ寺、静岡教区四カ寺、京都教区一カ寺、大阪教区一カ寺、三州教区一カ寺の一七カ寺においてカフェが開催され、各地域において「寺院でのカフェは温かみがある」、「住職に親身に話を聴いていただいた」、「心が軽くなった」という参加者からの感謝の言葉が寄せられている。これは浄土宗二十一世紀劈頭宣言における「社会に慈しみを」、浄土宗開宗八五〇年キャッチコピー「お念佛からはじまるしあわせ」を体現する活動であると言えよう。本研究では、先に述べたような宗内各地で広がっている草の根のFBOとでも言うべき「お寺での介護者カフェ」をそれぞれの寺院の活動に限定することなく、広く行われ、より力強い結びつきを持ったものとして発展させることを企図し、寺院における地域を越えた社会事業連携の可能性を探っていくことを目的とする。

【作業大綱】

研究方法は、有識者を招聘した研究会および研究テーマに関連する文献を基にした知識共有、「お寺での介護者カフェ」開催寺院への継続的な調査、「お寺での介護者カフェ」に最適な理念、使命、組織、活動、定款、資金調達の方法等の調査および策定、地域を越えた寺院連携による社会事業体の立ち上げへの知識提供、本テーマにかかわる論述、海外での学会発表を行うことによる国際的な発信、独立自走性を持った「お寺での介護者カフェ」の事業体の展開に向けた知識提供、さらにはそれらの総合的な内容を総研叢書として宗内外に発信することである。

【進捗状況】

複数年度計画の初年度である本年度は、有識者を招聘した研究会を開催し、仏教系、宗教系、および一般社会事業団体の歴史、理念、使命、組織、活動、定款、資金調達に関する情報共有を研究員間で行う予定であったが、コロナ禍における地域を超えた社会事業の連携に関する要望の高さから、六月と十二月にお寺での介護者カフェ開催寺院オンラインミーティングを行った。ミーティングでは、運営に関する悩み、広報の方法、対人支援技術に関する情報の共有が参加者同士でなされ、カフェ運営の動機づけに積極的な影響を与えることが分かってきた。また、各地で行われているカフェ開催寺院で、公的セクターとの連携の強化、兼務寺院の社会事業開催による有効利用、未開催地域での医療・公的セクター・他宗寺院との連携に関するなどの先進事例についても関心を寄せ、情報を収集している。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年4月26日
第2回研究会　令和2年5月11日
第3回研究会　令和2年5月17日

第4回研究会　令和2年5月25日
第5回研究会　令和2年6月1日
第6回研究会　令和2年6月29日
第7回研究会　令和2年7月20日
第8回研究会　令和2年8月3日
第9回研究会　令和2年8月17日
第10回研究会　令和2年9月14日
第11回研究会　令和2年10月5日
第12回研究会　令和2年10月19日
第13回研究会　令和2年11月2日
第14回研究会　令和2年11月30日
第15回研究会　令和2年12月14日
第16回研究会　令和2年12月21日
第17回研究会　令和3年1月18日
第18回研究会　令和3年2月8日
第19回研究会　令和3年2月22日
第20回研究会　令和3年3月15日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　東海林良昌

研究員　中野孝昭　名和清隆　田中芳道
吉田淳雄　宮入良光　工藤量導
大橋雄人

研究スタッフ　伊藤竜信　岩田照賢　小川有閑
下村達郎　高瀬顕功　石井綾月
小林惇道

【文責】東海林良昌

総合研究プロジェクト

宗立宗門学校における仏教教育

【研究目的・研究内容】

浄土宗は多くの宗立宗門学校を抱えている（中学校十二校、高校十七校）。毎年数千人の生徒を相手に仏教教育を行っているこれらの学校現場の経験や事例の中には、十代の若者が興味を持つ内容、生徒の悩みの解決に寄与した内容など、「中高生世代への教化」という点で知見を有していると考えられる。

そこで本研究班は、担当の教学部と連携を取りながら、こうした宗立宗門学校の仏教教育の内容調査を通して、以下の二点を目標とする。

① 全国の浄土宗寺院と浄土宗教師が中高生世代の檀信徒への教化にあたって有効な仏教の要素を明らかにしていくこと

② 学校間で種々の情報交換を行うことにより宗立宗門学校での仏教教育の充実に寄与すること

合わせて各校で情報を共有できるプラットフォームの可能性について考察する。

【作業大綱】

初年度の令和二年度は、全宗立宗門学校を対象として、①「教科代表の先生を対象とした『学校での仏教教育の現状調査』」、②「仏教の授業を担当する全教員を対象とした『授業内容に関する調査』」の二種類の

アンケート調査により、各学校の仏教教育の現状を把握することを目的とする。

【進捗状況】

・現在アンケートを回収しており、回収後は分析作業に入る予定。

・東海学園高等学校副校長・近藤辰巳先生による講義「宗立宗門学校における仏教の授業と実践について」。その後、同校宗教学監・澤田和幸先生も交えての意見交換を行った。

・東京都の公立中学校三年生を対象とした浄土宗東京教区教化団長・佐藤雅彦上人による「いのちの授業」を見学。終了後の意見交換会に参加した。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年7月21日
第2回研究会　令和2年8月28日
第3回研究会　令和2年9月25日
第4回研究会　令和2年10月23日
第5回研究会　令和2年11月6日
第6回研究会　令和2年11月12日
第7回研究会　令和2年11月30日
第8回研究会　令和2年12月15日
第9回研究会　令和3年1月12日
第10回研究会　令和3年1月26日
第11回研究会　令和3年2月4日
第12回研究会　令和3年2月12日
第13回研究会　令和3年2月16日
第14回研究会　令和3年2月18日
第15回研究会　令和3年2月26日
第16回研究会　令和3年3月12日
第17回研究会　令和3年3月16日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　宮坂直樹
研究員　今岡達雄　袖山榮輝　林田康順

名和清隆　工藤量導　石田一裕
青木篤史

研究スタッフ　高瀬顕功　大屋正順　平間理俊
齋藤知明　神田眞雄　渡邉龍彦

【文責】宮坂直樹

令和二年度　研究活動報告

応用研究プロジェクト

「和語灯録」現代語訳の研究

【研究目的・研究内容】

本研究プロジェクトは、法然上人『和語灯録』全七巻（「浄土宗聖典」第四巻所収）の現代語訳を進め、その刊行を目指している。すでに当研究所において、「浄土三部経」（「浄土宗聖典」第一巻所収）、及び、『法然上人行状絵図』（『四十八巻伝』）（「浄土宗聖典」第六巻所収）の現代語訳が刊行されており、本研究はそうした「浄土宗聖典」現代語訳作業の一貫である。かつて、当研究所法語班において多くの法語が現代語訳されており、そのノウハウや人的資源が蓄積されている。そうした資産を大いに活用し、着実に成果を積み重ね、『和語灯録』全七巻の現代語訳を完遂したい。

『和語灯録』に所収される法然上人御遺文の現代語訳は、宗学・教学の興隆に寄与するばかりでなく、布教の充実に直結し、本宗の一層の教線拡大を促すこととなるであろう。

【作業大綱】

令和二・三年度の作業大綱は概ね以下の通りである。まず現代語訳に取り組むテキストの底本は、「浄土宗聖典」第四巻所収の『和語灯録』の釈文とする。法然上人の御遺文集である『黒谷上人語灯録（和語）』（「和語灯録」）は正篇全五巻、及び、『拾遺黒谷語録（和語）』

（「拾遺和語灯録」）は全二巻、都合全七巻から構成されている。その中、令和二・三年度は、『黒谷上人語灯録　巻第十二』の現代語訳を目指している。

本巻は次の五編の法語が所収されている。

① 念仏往生要義抄　第四
② 三心義　第五
③ 七箇条起請文　第六
④ 念仏大意　第七
⑤ 浄土宗略抄　第八

これらの御法語を全研究員が分担して試訳を作成し、全体会でそれを検討して、順次完成稿をまとめていく。また、必要に応じて註を作成している。

【進捗状況】

令和二年度は、①念仏往生要義抄、②三心義、③七箇条起請文の現代語訳作業を終えた。令和三年度は、④念仏大意、⑤浄土宗略抄の現代語訳作業を終えた後、全体の体裁を整え、あわせて現代語訳の精度を高めたい。

これらの成果を取りまとめて『教化研究』に掲載して成果報告とする。なお、今後も作業を継続し、『和語灯録』全七巻現代語訳の完遂を目指したい。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年5月11日
第2回研究会　令和2年5月18日
第3回研究会　令和2年5月25日
第4回研究会　令和2年6月1日
第5回研究会　令和2年6月8日
第6回研究会　令和2年6月22日
第7回研究会　令和2年6月29日
第8回研究会　令和2年7月6日
第9回研究会　令和2年8月3日
第10回研究会　令和2年8月17日
第11回研究会　令和2年8月24日
第12回研究会　令和2年9月7日

第13回研究会　令和2年9月14日
第14回研究会　令和2年9月28日
第15回研究会　令和2年10月12日
第16回研究会　令和2年11月2日
第17回研究会　令和2年11月30日
第18回研究会　令和2年12月14日
第19回研究会　令和3年1月25日
第20回研究会　令和3年2月1日
第21回研究会　令和3年2月8日
第22回研究会　令和3年2月22日
第23回研究会　令和3年3月29日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　林田康順

研究員　袖山榮輝　曽根宣雄　和田典善
東海林良昌　佐藤堅正　郡嶋昭示
石田一裕　工藤量導　大橋雄人
春本龍彬　青木篤史

研究スタッフ　石川琢道　吉水岳彦　石上壽應
杉山裕俊

【文責】林田康順

応用研究プロジェクト

海外開教使養成研究及び海外開教区用儀式文例作成

【研究目的・研究内容】

グローバル化が進む現代において、海外在住の外国人の中には、浄土宗僧侶になることを希望する者が現れ始めている。しかし、貴重な発心者である彼らにとって、日本仏教僧侶になるためには、日本語という大きな言葉の壁がある。

総合研究所分室では、平成二十九年より、海外開教区と連絡を取りながら、『浄土宗日常勤行式』の多言語翻訳（英語・ポルトガル語・イタリア語・フランス語・ドイツ語・中国語）の研究を行ってきた。その後、「浄土宗海外開教区で儀礼に必要な文例の作成」として、儀式で使われる引導文・香語・表白の研究を、また、浄土宗海外開教のための浄土宗教師及び助教師育成制度の基盤構築の研究を進めている。

【作業大綱】

文例の作成に際し、各言語には、それぞれ宗教性を含んだ言葉があることを踏まえ、それらのもつ意味合いを議論し、都度、適切な言葉を選び、研究を進めている。また、教師が法話に使用できる注記も付けるようにしている。

教師養成研究については、まず日本国内の伝統教団が行っている海外における僧侶養成、特に日本人以外

の人材育成の現状を調査する。その結果を踏まえ、外国人の浄土宗僧侶養成モデルと、必要な教材を提案する。

【進捗状況】

本研究班は現在、浄土宗社会部と連携を取りながら研究を進めている。

儀式文例の翻訳については、「少年・少女」、「寺庭婦人」の引導と、「前住職・住職」の香語の翻訳を進めているが、言語によっては未完成のものがある。

教師養成については、助教師養成も視野に入れながら、他宗へ調査に伺う予定であったが、コロナ禍のため叶わなかったため、アンケート形式で直接、海外開教区の総監部に訊ねることとし、まずは、ブラジルの浄土真宗本派本願寺派、浄土真宗大谷派、そして本門仏立宗に協力を依頼した。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年4月30日
第2回研究会　令和2年7月14日
第3回研究会　令和2年9月30日
第4回研究会　令和2年10月20日
第5回研究会　令和2年11月24日
第6回研究会　令和2年12月15日
第7回研究会　令和3年1月25日
第8回研究会　令和3年2月19日
第9回研究会　令和3年3月23日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　田中芳道
研究員　齊藤舜健　井野周隆　市川定敬
　　八橋秀法
研究スタッフ　石川広宣　角野玄樹　下村達郎
　　原マリ　林雅清　前田信剛　南宏信

【文責】田中芳道

令和二年度　研究活動報告

応用研究プロジェクト

釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究

【研究目的】

現在、ダンマパダの翻訳書としては、中村元『ブッダの真理のことば』（岩波書店）が広く知られている。この書に関しては、訳者自身が「この書の現意を表現することにつとめた」というように、特定の教団の視座を排したものである。しかしながら片山一良『ダンマパダ』全詩解説―仏祖に学ぶひとすじの道』（大蔵出版）のように、特定の宗派の立場から『ダンマパダ』を読解し直そうという試もなされている。また、現在、パーリ語経典をはじめ様々な初期仏教の経典が現代語訳され、また研究書や入門書も多数出版されている。その中で、浄土宗の教えと初期仏教の教えがどのような関係にあるかという疑問も生まれてくる。本プロジェクトでは、パーリ聖典であるダンマパダの読解を行い、浄土宗の教えと共通する経文を選定し、初期仏教との宗教的な共通点を探っていく。そしてその経文に対して、解説を加えることで、上述の疑問点を解消することを目指すものである。

【作業大綱】

本研究班の作業はダンマパダをパーリ語から現代語訳すること、次にその訳文と共通する三部経やご法語の文言を収集すること、そしてそれらを考慮して解説

を付し、キャッチコピーを作成することである。現代語訳についてはダンマパダの注釈書であるダンマパダアッタカター（及川真介『仏の真理のことば註』春秋社）を参照した。三部経やご法語についても、読者の利便性を考え現代語訳や書き下しから文言の収集を行った。

【進捗状況】

本年度はコロナによる緊急事態宣言の影響で始動が遅れたが、五月から研究会を開始した。まず前年度にダンマパダ一二一偈以降からピックアップした計三九偈をパーリ語から現代語訳するとともに、「三部経」や法然法語から関連する文言を収集した。この作業を一二月まで続け、一月からは研究ノートの原稿として解説文とキャッチコピーを作成した。またこの作業と並行して『和合』に「釈尊幸せの知慧」を寄稿し、浄土宗ホームページに「こころがちょっとかるくなるブッダのことば」の作成に協力をした。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年5月26日
第2回研究会　令和2年6月2日
第3回研究会　令和2年6月9日
第4回研究会　令和2年6月16日
第5回研究会　令和2年6月23日
第6回研究会　令和2年6月30日
第7回研究会　令和2年8月4日
第8回研究会　令和2年8月11日
第9回研究会　令和2年9月1日
第10回研究会　令和2年9月8日
第11回研究会　令和2年9月15日
第12回研究会　令和2年10月6日
第13回研究会　令和2年10月13日
第14回研究会　令和2年10月20日
第15回研究会　令和2年10月27日
第16回研究会　令和2年11月10日

第17回研究会　令和2年11月17日
第18回研究会　令和2年11月24日
第19回研究会　令和2年12月1日
第20回研究会　令和2年12月8日
第21回研究会　令和2年12月15日
第22回研究会　令和2年12月22日
第23回研究会　令和3年1月12日
第24回研究会　令和3年1月19日
第25回研究会　令和3年1月26日
第26回研究会　令和3年2月9日
第27回研究会　令和3年2月16日
第28回研究会　令和3年3月2日
第29回研究会　令和3年3月9日
第30回研究会　令和3年3月16日
第31回研究会　令和3年3月30日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　石田一裕

研究員　袖山榮輝　佐藤堅正　北條竜士
　　春本龍彬
研究スタッフ　渡邉眞儀

【文責】石田一裕

応用研究プロジェクト

浄土宗基本典籍の英訳研究

【研究目的・研究内容】

本プロジェクトは浄土宗劈頭宣言「愚者の自覚を家庭にみ仏の光を　社会に慈しみを　世界に共生を」に基づき、浄土宗の教えを世界に発信するため、『浄土宗聖典』の英訳・出版を目的とする。現在は『和語灯録』の英訳作業、『観経疏』の英訳作業、英訳『四十八巻伝』（Coats and Ishizuka『Honen The Buddhist Saint』）の再編集およびその公開作業を行っている。また対外的な活動として、仏教聖典英訳に関する国際学会・会議・研究会などに参加し、翻訳に関する研究動向・現状を把握し、その成果をプロジェクトに反映することを行っている。

【作業大綱・進捗状況】

①英訳『和語灯録』について

・新規英訳作業…カリフォルニア州立大学バークレー校の仏教学教授であるマーク・ブラム先生とオンライン研究会を開催し、本年度は「ある人のもとへ遣わす御消息」「熊谷入道へ遣わす御返事」「ある時の御返事」（以上、『浄土宗聖典』四、釈文五四三・一～五四六・一一）「後序」（『浄土宗聖典』四、釈文五五九・一～一四）の新規英訳作業を行った。

・『教化研究』掲載原稿の編集作業…所内研究員によ

るオンライン研究会にて、本年度『教化研究』「研究ノート」に掲載するため、これまで本研究班で英訳されたご法語の中から、「序」「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「九条殿下の北の政所へ進する御返事」「要義問答」「大胡太郎実秀へ遣わす御返事」の編集作業を行った。

・グロッサリー作成作業…所内研究員による英訳『和語灯録』の出版準備作業として、これまでに英訳を完了した「序」「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「九条殿下の北政所へ進する御返事」「鎌倉の二位の禅尼へ進する御返事」「要義問答」「大胡太郎実秀へ遣わす御返事」「一百四十五箇条問答」「上人と明遍との問答」「念仏往生義」「東大寺十問答」「御消息」のグロッサリー作成作業を各自の分担作業として行った。

②英訳『観経疏』について

・マーク・ブラム先生と柴田泰山研究員によってオンライン研究会を開催し、『観経疏』散善義冒頭から廻向発願心釈の途中まで（『浄土宗聖典』三、釈文二八五・一～二九六・一五）の新規英訳作業を行った。

③英訳『四十八巻伝』の公表作業について

・現在、浄土宗総合研究所の英語版ホームページが更新作業中のため、本作業は保留中である。

④AI翻訳研究会について

・三月二十五日、オンラインにて先進的音声翻訳研究開発センター（ASTREC）の隅田英一郎先生を講師として招聘し研究会を行った。講義ではAI翻訳に関する基本的知識、研究の現状、今後の可能性について拝聴し、質疑応答では今後の本研究班におけるAI翻訳の導入の可能性について活発な議論を行った。

⑤本年度の各種国際学会、研究会等は、延期・中止、あるいはオンラインにて開催されたため、各自の研究員による個別の参加に努めた。

【研究会開催日】

〔英訳『和語灯録』研究会〕

第1回研究会　令和2年4月9日
第2回研究会　令和2年4月13日
第3回研究会　令和2年4月16日
第4回研究会　令和2年4月20日
第5回研究会　令和2年4月23日
第6回研究会　令和2年4月27日
第7回研究会　令和2年4月30日
第8回研究会　令和2年5月11日
第9回研究会　令和2年5月14日
第10回研究会　令和2年5月18日
第11回研究会　令和2年5月21日
第12回研究会　令和2年5月28日
第13回研究会　令和2年6月4日
第14回研究会　令和2年6月11日
第15回研究会　令和2年6月18日
第16回研究会　令和2年6月25日
第17回研究会　令和2年7月2日
第18回研究会　令和2年7月9日
第19回研究会　令和2年7月30日
第20回研究会　令和2年8月6日
第21回研究会　令和2年8月19日
第22回研究会　令和2年8月27日
第23回研究会　令和2年9月3日（研究班全体ミーティング「今後の方針について」）
第24回研究会　令和2年9月10日（研究班全体ミーティング「今後の方針について」）
第25回研究会　令和2年9月17日（研究班全体ミーティング「今後の方針について」）
第26回研究会　令和2年9月29日
第27回研究会　令和2年10月8日
第28回研究会　令和2年10月15日
第29回研究会　令和2年11月5日
第30回研究会　令和2年11月12日

第31回研究会　令和2年11月19日
第32回研究会　令和2年11月26日
第33回研究会　令和2年12月3日
第34回研究会　令和2年12月10日
第35回研究会　令和2年12月17日
第36回研究会　令和2年12月24日
第37回研究会　令和3年1月14日
第38回研究会　令和3年2月1日
第39回研究会　令和3年2月12日
第40回研究会　令和3年3月1日
第41回研究会　令和3年3月15日
第42回研究会　令和3年3月29日

〔英訳『観経疏』研究会〕

第1回研究会　令和2年10月8日
第2回研究会　令和2年11月10日
第3回研究会　令和2年12月11日
第4回研究会　令和3年1月8日
第5回研究会　令和3年1月29日
第6回研究会　令和3年2月19日
第7回研究会　令和3年3月12日

〔AI 翻訳研究会〕

第1回研究会　令和3年3月25日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　北條竜士

研究員　戸松義晴　齊藤舜健　柴田泰山
佐藤堅正　石田一裕　春本龍彬

研究スタッフ　高瀬顕功　平間理俊　安孫子稔章
峯崎就裕　里見奎周　長尾光恵
ジョナサン・ワッツ　マーク・ブラム

（業務委託）

【文責】北條竜士

応用研究プロジェクト

浄土宗祖師の諸伝記の研究

【研究目的・研究内容】

本研究会は、『浄土宗聖典』に収録されていない浄土宗基本文献の書き下しと翻刻を作成することを目的として活動している。

これまでに浄土宗の基本文献の書き下しとして上梓されているものとして『浄土宗聖典』がある。この『聖典』は碩学の尽力によってまとめられたものであり、その価値は高い。しかし、収録されているものを見渡すと、法然上人の文献は『選択集』と『和語灯録』、善導大師の文献は『観経疏』、聖光上人のものは『授手印』と『徹選択集』と、限られたものでもある。おそらく多くの教師の中には、手に取りたくても『浄土宗全書』などを紐解くしかないのではないかと考え、より手に取りやすい『聖典』の編纂作業が必要であると感じるのである。

そこで本研究は『浄土宗聖典』に収録されていない基本典籍として、浄土宗祖師の諸伝記を取り上げ、本年度は了恵道光撰『聖光上人伝』を取り上げ、書き下し文（総ルビ）を作成している。

【作業大綱】

底本を文政版『聖光上人伝』とし、これを手元に置き、本書のカナ返り点をもとに書き下しを作成する。

ルビは基本既刊『浄土宗聖典』のものを採用する。

翻刻は『浄土宗全書』の文字データを使用し、カナ返り点を付していく。

【進捗状況】

文政版『聖光上人伝』の書き下し作成（ルビふり含む）が終了した。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年6月22日
第2回研究会　令和2年6月30日
第3回研究会　令和2年7月21日
第4回研究会　令和2年8月28日
第5回研究会　令和2年9月3日
第6回研究会　令和2年9月10日
第7回研究会　令和2年9月17日
第8回研究会　令和2年10月14日
第9回研究会　令和2年10月22日
第10回研究会　令和2年11月4日
第11回研究会　令和2年11月20日
第12回研究会　令和2年11月25日
第13回研究会　令和2年12月2日
第14回研究会　令和2年12月9日
第15回研究会　令和2年12月16日
第16回研究会　令和2年12月23日
第17回研究会　令和3年1月13日
第18回研究会　令和3年1月20日
第19回研究会　令和3年1月27日
第20回研究会　令和3年2月3日
第21回研究会　令和3年2月10日
第22回研究会　令和3年2月17日
第23回研究会　令和3年2月25日
第24回研究会　令和3年3月4日
第25回研究会　令和3年3月5日
第26回研究会　令和3年3月26日
第27回研究会　令和3年3月31日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　郡嶋昭示

研究員　吉田淳雄　青木篤史

研究スタッフ　伊藤茂樹

【文責】郡嶋昭示

令和二年度　研究活動報告

応用研究プロジェクト

浄土宗関連情報デジタルアーカイブ研究

【研究目的・研究内容】

近年の情報化の進展に伴い、浄土宗学・仏教学・宗教学・宗教社会学などを含む人文科学分野の研究においても、情報処理技術を駆使して基本的な典籍を調査分析する方法論が一般的になってきた。このような調査分析方法を用いるためには、典籍が電子的情報に変換（電子テキスト化）されている必要がある。本研究会は、わが宗の宗典を統一的なデータ形式に基づいて電子化すべく、電子テキスト化の基本的な研究を行っている。

本年度は、テキスト・画像・音声・映像などの電子データを保存するデジタルアーカイブの構築を念頭に置いて以下の作業を行なった。①インターネット公開されている浄土宗全書テキストデータベース（以下、浄全DB）およびWEB版新纂浄土宗大辞典（以下、WEB版大辞典）の保守・管理、②浄土宗関係典籍の電子化、③大本山増上寺所蔵三大蔵経（宋版、元版、高麗版）のデジタルデータ化。

【作業大綱】

1　浄全DBとWEB版大辞典の保守・管理

2　浄土宗関係典籍の電子化

3　大本山増上寺所蔵元版大蔵経デジタルデータの検

収の準備

4　大本山増上寺所蔵元版大蔵経デジタルアーカイブ化に関する公開講座の開催

【進捗状況】

1　浄全DBとWEB版大辞典の保守・管理を行っている。

2　『昭和新修法然上人全集』の電子テキスト化について検討した。

3　元版大蔵経デジタルデータの検収の準備を行った。

4　新型コロナウィルス感染拡大につき延期されていた元版大蔵経に関する公開講座を、オンラインにて三月八日に開催した。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年5月18日　宋版、元版のデジタルデータの取り扱いについて検討した。

第2回研究会　令和2年9月28日　延期されている元版大蔵経に関する公開講座（令和3年3月8日開催予定）の開催方法を検討し、オンラインにて開催することに決定した。

第3回研究会　令和2年11月2日　公開講座開催に関する打合せ。

第4回研究会　令和2年11月16日　令和3年度の研究計画・予算について検討した。

第5回研究会　令和3年2月22日　公開講座開催に関する打合せ。

第6回研究会　令和3年3月1日　公開講座開催に関する打合せ。

第7回研究会　令和3年3月15日　3月8日に開催された公開講座についての反省。

【研究スタッフ一覧】

研究主務　佐藤堅正

研究員　齊藤舜健　柴田泰山　市川定敬
大橋雄人　工藤量導
研究スタッフ　石川琢道　後藤真法

【文責】佐藤堅正

基礎研究プロジェクト

法式研究

【研究目的・研究内容】

今まで法式関係の研究班は「現代教化儀礼の研究」をテーマとして、現代教化儀礼の構築と伝承儀礼の保存という内容を研究対象としてきた。過去には「特殊法要」「節念仏」「声明」「比較浄土儀礼」などを研究対象としてきたが、近年は「六道講式」「三途講式」「知恩講式」各種講式、「半月布薩」「般舟讃」「放生会」「地蔵講式・地蔵尊供養」など具体的法要を取り上げてきた。これらは本宗において『宗規』における特殊法要に該当するものであり、一部で伝承され修されているもの、寺院によって各々独自に修されているもの、経本法則本は存在するが現在は修されていないものなどがあり、それらの復興伝承を目的としてきた。また復興伝承だけではなく、現代に対応すべく内容の要約化、一般寺院や少人数でも修せるように簡略化を行い、次第を新たに作成し現代版として提案してきた。以上の研究成果を公開講座にて内容の講義と共に発表を行い、『教化研究』に掲載すると共に、研究成果の音声及び映像記録も行った。

現在、法式研究班では各種法要、作法の映像化を志している。令和二年度以降は、伝承儀礼の保存という観点から、古式の復興だけではなく現在修されている

法要の映像化と保存を行っていくこととした。

儀礼の伝承は経本法則本と、それを修してきた寺院と、それに関わる人の記憶によって伝承されている。本研究班ではそれらを映像化し、伝承の一端を担うものとしたい。今までの研究対象としてきた法要はもちろんのこと、古式法要・儀礼等他、現代各寺院で一般に行われている法要の映像化保存を行う。

また浄土宗における法式は、威儀、犍稚、音声といった基礎的なことと、更には各種法要儀式作法に至るまで、原則的に宗の定める『法要集』に基づいていなくてはならない。現在は『法要集』の威儀部・犍稚部及び「日常勤行式」は映像化されているが、差定部に所載の各種法要は映像化されていない。主だった法要次第を映像化し、設えなども含め、地域性、独自性を持たせず、基本に忠実なものとして、今後修する場合の参考となるものとし、保存目的とする。

【作業大綱】

本年度は対象法要を「半斎供養式」とした。「半斎供養式」は仏前にお膳を供える儀式であり、朝夕の勤行と共に我々僧侶の日課として勤めるべき式次第である。『法要集』の差定の部「日常勤行式」では六時の勤行のうち、三時の勤行の晨朝を朝勤行、日没を夕勤行にあて、日中を「半斎供養」にあてて、その次第中に浄箸、納箸作法の指示がある。またお膳を供え、浄箸、納箸作法を行うことに特化した「半斎供養式」を掲載している。現在の僧侶養成課程の道場では日課として「半齊供養式」は必ず勤められており、必ず習得すべき作法となっているが、これらは導師、維那、侍者、式衆等役者を揃えて勤める前提となっている。従って、同じ差定で一般寺院において日常に修することは困難と思われる。しかし、施餓鬼会、十夜会等の年中行事や五重相伝会などの際に、浄箸作法に工夫をして、導師一人や維那と二人で半斎を勤めている寺院もある。

まずは、各種「半斎供様式」の次第、浄箸、納箸作法の研究を行った。「半斎供養式」は「斎佛儀」「半斎儀」「斎供儀」「半斎上供儀」「御供様式」「飯斎式」「献供法」等として古くから次第が伝えられている。そこで次第の確認比較、現行『法要集』との相違の確認を行った。その中で浄箸納箸の具体的作法の記載の有無を確認したが、浄箸納箸作法については、観随の『蓮門六時勤行式』に、

「先御膳ヲ佛前等ニ備ヘ器ノ蓋ヲ除ケ箸ヲ香ニ薫シテ如法ニ加持清メ」

と、浄箸について記述がある以外、具体的な記述が見られなかった。

続いて現在実践されている「半齊供養式」として各養成道場で行われている次第に注目し、東西別で実際に修しながら東西の法要形式の違いとその特徴と作法に対する疑問、問題等を挙げレポートを作成し、作法の申し合わせを行った。また各寺院で施餓鬼会、十夜会の際や五重相伝のお勤め等で実際に修している「半齊」浄箸納箸作法の情報を集め、何通りかの作法を提示した。

以上より、「半齊供養式」映像化の対象として、『法要集』「半齊供養式」差定に基づく次第、各種道場で修されている次第、また各寺院で行われている「半斎」作法を参考にした一般寺院で実践的な浄箸作法をとりあげ、撮影を行った。今後は編集を行い解説も加えて研究所にて資料として閲覧可能とする予定である。是非、道場入行の際や、各寺院で修する場合の参考として頂きたい。

これらの作業に並行して、法式関係資料の一覧作成とデータ化保存を行っている。過去に研究所で行った法式に関する記録、法式研究班で研究対象とした音声映像記録の確認を行い、研究所所有の資料を加え一覧を作成している。所有の音声映像記録に関しては、カセットテープ、MD、DATやVHS、8ミリビデオなど様々な媒体で保存されており、それら一部をデータ化した。

以後は引き続き各種法要映像化を行うと共に、研究所にて以前に撮影、録音されてきたものを全てデータ化整理して、伝承儀礼の保存に役立て、またそれらを閲覧可能にしていく予定である。各種法要を執行する場合の参考となれば幸いである。

【進捗状況】

今年度は『法要集』から「半齊供養式」を取り上げ、基礎研究を行い、次第と作法を映像化したが、今後も法要式次第を順次研究し、映像化を行う予定である。また今年度はコロナ禍ということで、研究会の対面での開催は難しい時期もあったが、メールによる意見の交換、またはZoomを併用することで、研究会を重ね、無事撮影をすることができた。今後も状況に応じて研究会を開催していく予定である。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年4月6日
第2回研究会　令和2年4月23日
第3回研究会　令和2年5月6日
第4回研究会　令和2年5月25日
第5回研究会　令和2年6月8日
第6回研究会　令和2年6月15日
第7回研究会　令和2年6月22日
第8回研究会　令和2年6月30日
第9回研究会　令和2年7月7日
第10回研究会　令和2年7月21日
第11回研究会　令和2年8月26日
第12回研究会　令和2年10月2日
第13回研究会　令和2年10月5日
第14回研究会　令和2年11月13日
第15回研究会　令和2年12月8日
第16回研究会　令和3年1月12日
第17回研究会　令和3年1月19日
第18回研究会　令和3年2月3日
第18回研究会　令和3年2月16日

第19回研究会　令和3年2月24日
第20回研究会　令和3年3月15日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　中野孝昭
研究員　西城宗隆　荒木信道　柴田泰山
八橋秀法　石田一裕　若林隆仁
青木篤史
研究スタッフ　坂上典翁　山本晴雄　清水秀浩
粟飯原岳志　井上良昭　八尾敬俊
遠田憲弘

【文責】中野孝昭

令和二年度　研究活動報告

基礎研究プロジェクト

布教研究

【研究目的・研究内容】

当研究班は、寺院・僧侶の布教教化活動について、主に布教師の視点から研究を行うものである。

令和二年度は、「岸上恢嶺の研究」と題し、後述の日程で研究会を開催した。

岸上恢嶺師（天保十年〈一八三九〉―明治十八年〈一八八五〉）は、明治初期を代表する布教師であり、浄土宗教校の設立を提唱し宗侶を育成した宗学者でもある。特に説教録である『説教帷中策』は、当時宗派の垣根を越えて読まれたという。

そこで今年度は、時代の変革期である幕末から明治初期を生きた恢嶺師の著作から、時代背景も含め、その思想や布教法を研究し報告する。

【作業大綱】

恢嶺師の著作より『蓮門必携』（浄土宗教師ハンドブックといえるような書）と『説教帷中策』（説教録）を選び、研究対象とした。『蓮門必携』については、「初篇」冒頭の「戒体論」、および「講場清規」より、恢嶺師の見解や布教指針について考察した。また『説教帷中策』については、全四三席の概要を示した「構成表」を作成し、恢嶺師の説教に見られる特徴や時代背景について整理し考察を加えた。

【進捗状況】

研究結果は、

・岸上恢嶺師について

・『蓮門必携』について（「戒体論」と「講場清規」）

・『説教帷中策』について（構成表および師の布教の特徴）

といった内容にまとめ、『教化研究』本号の研究成果報告に掲載した。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年5月25日
第2回研究会　令和2年6月8日
第3回研究会　令和2年6月19日
第4回研究会　令和2年7月3日
第5回研究会　令和2年7月17日
第6回研究会　令和2年7月31日
第7回研究会　令和2年8月7日
第8回研究会　令和2年8月21日
第9回研究会　令和2年9月4日
第10回研究会　令和2年9月25日
第11回研究会　令和2年10月9日
第12回研究会　令和2年10月30日
第13回研究会　令和2年11月6日
第14回研究会　令和2年11月20日
第15回研究会　令和2年12月4日
第16回研究会　令和2年12月11日
第17回研究会　令和2年12月18日
第18回研究会　令和3年1月15日
第19回研究会　令和3年1月22日
第20回研究会　令和3年2月5日
第21回研究会　令和3年2月12日
第22回研究会　令和3年2月26日
第23回研究会　令和3年3月5日
第24回研究会　令和3年3月12日
第25回研究会　令和3年3月26日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　宮入良光

研究員　青木篤史　井野周隆　郡嶋昭示
北條竜士

研究スタッフ　大髙源明　工藤大樹　後藤真法
遠田憲弘　中川正業　宮田恒順
八木英哉　山田紹隆

【文責】宮入良光

基礎研究プロジェクト

教学研究Ⅰ（東京）

【研究目的・研究内容】

当研究班は善導大師の主著であり、また法然上人が自身の信仰と実践と教学の根拠とした『観経疏』の全文現代語訳の完成を目的としており、すでに「玄義分」と「序分義」の訳出を終え、本年度は「定善義」（前半）の訳出を行った。

【作業大綱】

『観経疏』はその重要性は認識されつつも、内容の難解さ、および中国浄土教や善導教学への理解も必要なことから、これまで部分的抄訳は多く発表されているが、全文訳注はいまだ存在していない。このたび中国浄土教研究を専門とする研究者が複数、この研究班に属することで、『観経疏』の全文現代語訳が可能となった。そこで作業方法として善導教学の専門とする主務の柴田が下訳を作成し、その訳文を良忠『観経疏伝通記』にける注釈などを参照としつつ、研究班全体で検証しながら訳文を作成する方法を採用している。なお所属メンバーがすべて地方在住であることから、主にオンライン上での研究会を実施している。

【進捗状況】

本年度予定していた「定善義」（前半）、すなわち初

観から第六観までの訳出を終え、二〇二一年三月一日時点で訳文の再検証を進めているところである。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年4月6日
第2回研究会　令和2年4月13日
第3回研究会　令和2年4月20日
第4回研究会　令和2年4月27日
第5回研究会　令和2年5月11日
第6回研究会　令和2年5月18日
第7回研究会　令和2年7月13日
第8回研究会　令和2年7月20日
第9回研究会　令和2年7月27日
第10回研究会　令和2年8月1日
第11回研究会　令和2年9月11日
第12回研究会　令和2年9月18日
第13回研究会　令和2年9月24日
第14回研究会　令和2年9月30日
第15回研究会　令和2年10月3日
第16回研究会　令和2年10月4日
第17回研究会　令和2年10月7日
第18回研究会　令和2年10月13日
第19回研究会　令和2年10月29日
第20回研究会　令和2年11月3日
第21回研究会　令和2年11月10日
第22回研究会　令和2年11月22日
第23回研究会　令和2年11月29日
第24回研究会　令和2年12月2日
第25回研究会　令和2年12月28日
第26回研究会　令和3年1月4日
第27回研究会　令和3年1月6日
第28回研究会　令和3年1月10日
第29回研究会　令和3年1月17日
第30回研究会　令和3年1月24日
第31回研究会　令和3年2月14日
第32回研究会　令和3年2月21日

第33回研究会　令和3年3月2日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　柴田泰山

研究員　齊藤舜健　袖山榮輝　大橋雄人
工藤量導

研究スタッフ　坂上雅翁　長尾光恵　石上壽應

【文責】柴田泰山

令和二年度　研究活動報告

基礎研究プロジェクト

教学研究Ⅱ（京都分室）

【研究目的・研究内容】

本研究プロジェクトでは、現在の浄土宗の基盤が確立したのは江戸期であるとの考えに基づき、現代浄土宗の教学・布教・法式について考える為に、江戸期の教学・布教・法式等の様相を明らかにすることを目的としている。

令和元年度までは、義山良照（一六四八～一七一七）の『浄土三部経随聞講録』（浄全一四所収）の読解研究、および『蓮門精舎旧詞』等から情報を抽出・整理した江戸時代の浄土宗関連人物のリスト「人物志」作成を行ってきた。

従前の研究に加え、令和二年度からは、四休庵貞極（一六七七～一七五六）の研究を開始した。『蓮門住持訓』の著者としても知られる貞極は、江戸時代の浄土宗を代表する学僧の一人である。教学・布教・法式など、浄土宗僧侶が関わる多くの分野で、同時代だけでなく後世にいたるまで多大な影響を与え、その著作も『四休菴貞極全集』三巻にまとめられている。しかしながら、今まで体系的に研究されたことが少ない人物でもある。過去に京都分室で行ってきた文献調査等の研究成果も活用できることから、本研究プロジェクトで扱うこととした。

【作業大綱】

・『三部経随聞講録』：前年度までに終了した『三部経随聞講録』と観徹（一六五七～一七三一）『浄土三部経合讃』との対照テキストを作成（電子版）する。

・人物志：『蓮門精舎旧詞』記載人物について一覧データ作成する。

・貞極研究：『四休菴貞極全集』をテキストデータ化する。貞極の著作の写本を確認して、テキストの誤植を訂正しつつ、精読・現代語訳を行う。

【進捗状況】

本年度は次の作業を行った。

・『三部経随聞講録』：義山『阿弥陀経随聞講録』の書下しと観徹『阿弥陀経合讃』との対照テキストを作成（電子版）した。

・人物志：前年度に引き続き、『蓮門精舎旧詞』記載人物データの整理作業を行った。

・貞極研究：新型コロナウイルスの影響で、写本の確認ができず、作業開始が遅れた。『四休菴貞極全集』の精読・現代語訳を、上巻冒頭の『五重廃立鈔』上から開始した。また、関連資料の収集も行った。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年7月21日
第2回研究会　令和3年1月20日
第3回研究会　令和3年2月17日
第4回研究会　令和3年3月9日
第5回研究会　令和3年3月23日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　八橋秀法
研究員　齊藤舜健　市川定敬　井野周隆　田中芳道
研究スタッフ　粟飯原岳志　伊藤茂樹　岩井正道　岩谷隆法　角野玄樹　曽田俊弘

陳敏齡　永田真隆　松尾善匠　南宏信
米澤実江子

【文責】八橋秀法

委託研究プロジェクト

三大蔵電子化公開（開宗８５０年慶讃事業・教学部委託）

【研究目的・研究内容】

浄土宗開宗八五〇年慶讃事業のひとつとして、大本山増上寺が所蔵する三つの大蔵経のデジタル画像データをインターネット上に公開することを目的とする。これら三大蔵経は、現在、世界の仏教学研究の基本資料となっている『大正新脩大藏經』の編纂に実際に用いられ重要な役割を果たしたもので、学問的にも文化的にも極めて貴重なものである。三大蔵経のうち、宋版と元版はかつて写真撮影が行われマイクロフィッシュが保存されている。これを用いて既にデジタル画像が作成されている。高麗版は、これまで部分的に撮影が行われたことはあるが、全体の撮影が行われたことはない。

【作業大綱】

今年度は、高麗版大蔵経を撮影し、デジタル画像を作成する。そのデジタルデータを、『増上寺資料集別巻』に基づいて整理し、インターネット公開の準備作業を行う。

【進捗状況】

撮影とデジタル画像の作成を開始した。年度内にほぼ半分を撮り終え、来年度上半期で撮影を終了する予

定である。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年8月24日　大本山増上寺所蔵高麗版大蔵経写真撮影について。増上寺、浄土宗、撮影業者と打合せ。

第2回研究会　令和2年11月16日　令和3年度研究計画について検討。

【研究スタッフ一覧】

研究主務　佐藤堅正

研究員　齊藤舜健　柴田泰山　市川定敬　大橋雄人　工藤量導

研究スタッフ　石川琢道

【文責】佐藤堅正

委託研究プロジェクト

浄土宗におけるデジタル事業の方向性と具体策の研究（社会部委託）

【研究目的・研究内容】

〈研究目的〉

本研究班は、浄土宗社会部の依頼に基づき組織された浄土宗総合研究所の特別プロジェクトである。浄土宗の広報活動の一環に位置付けられるデジタル事業の方向性と具体策を研究することを目的として発足した。

現在、デジタル面では浄土宗関係団体の刊行物などをアーカイブ化あるいは学術典籍の検索データベースの構築など力を注いでいる。しかしながら、浄土宗としてのトータルビジョンを描けているわけではなく、いくつかの部署が個別に進めている状況である。

そこで、浄土宗の将来性を見据えたうえでのデジタル事業の方向性と具体策を検討し、浄土宗教師や一般社会のニーズに沿ったものを効率的・効果的に提供して利便性を高め、さらに社会貢献の一環ともなる広報計画を検討し、企画・提案を行うものとする。

〈研究内容〉

デジタル事業の方向性と具体策を検討するにあたって、おおよそ次の手順およびスケジュールで研究会の活動を行った。

・既存コンテンツの調査

・既存コンテンツのデジタル化事業の検討（ホームページ、電子書籍化、アーカイブ等）
・新規デジタルコンテンツの考案
・他宗教教団のデジタル事業の調査
・各種ヒアリング（他教団の広報関係者、デジタル事業の学識経験者など）
・浄土宗のデジタル事業のグランドデザイン策定

〈報告書の目次および担当者〉

報告書は次のような目次および担当者で構成されている。研究会の中で各担当者が発表を行って内容検討を行い、また社会部所属の職員が毎回研究会に立ち会って情報を共有した。なお、報告書は依頼主である社会部への出し、『教化研究』には掲載しない。

一．はじめに／工藤
一―一．研究目的
一―二．研究の手順とスケジュール
一―三．報告書の目次
一―四．研究会の開催日
二．デジタル化の定義とコンテンツの保存規格
二―一．デジタル化の定義／石田
二―二．コンテンツの保存規格（保存ファイル名、保存形式）／齊藤
二―二―一．ファイル形式（文書、画像、音声、映像、メタデータ）
二―二―二．ファイル名の共通化
三．既存コンテンツの調査―アーカイブ化すべき資料
三―一．基礎研究
三―一―一．教学／春本
三―一―二．布教／宮入
三―一―三．法式／若林
三―二．総合研究・応用研究／名和

三―三．国際関係／東海林
三―四．社会部関係／服部

四．他教団のデジタル事業（広報）の調査―教団HP調査を中心に

四―一．仏教関係教団
四―一―一．曹洞宗／工藤
四―一―二．浄土真宗本願寺派／東海林
四―一―三．真宗大谷派／服部
四―一―四．天台宗／宮入
四―一―五．真言宗智山派／宮入
四―一―六．真言宗豊山派／宮入
四―一―七．日蓮宗／若林
四―一―八．臨済宗、黄檗宗／若林
四―二．その他教団（新宗教含む）
四―二―一．天理教／名和
四―二―二．創価学会／名和
四―二―三．幸福の科学／石田
四―二―四．真如苑／石田
四―二―五．立正佼成会／齊藤
四―二―六．神社本庁／春本
四―二―七．GLA／春本
四―二―八．その他新宗教／大橋

五．SNSの運用およびデジタルプロモーションについて
五―一．各教団のSNS運用状況／大橋
五―一―一．各種SNSの特徴
五―一―二．各仏教教団におけるSNSの運用状況
五―一―三．浄土宗ならびに関係団体におけるSNSの運用状況
五―一―四．まとめ―「宗教法人 浄土宗」におけるSNS運用の方向性―
五―二．SNSの運用に関する注意点（苅部尭応先生講義）／春本

五―三．出版物のデジタルプロモーションについて（菊地悟先生講義）／服部

六．オンラインとDXの導入可能性について

六―一．オンライン会議や講義の導入／大橋

六―二．浄土宗におけるDXの導入（八五〇年事業をみすえて）／石田

六―三．浄土宗総合研究所公開シンポジウム「オンラインにおける寺院活動」概要／工藤

七．浄土宗のデジタル事業のグランドデザイン策定

七―一．基本理念／工藤

七―二．八五〇年事業をみすえて／石田

八．浄土宗HPリニューアルのコンセプトについて

八―一．浄土宗宗務庁社会部のヒアリング調査（現HPに対する意見）／社会部

八―二．他教団HPのサイトマップの比較（曹洞宗、本願寺派、浄土宗）／工藤

八―三．浄土宗HPの5W1Hについて／工藤

八―四．リニューアルサイトのコンセプト／工藤

九．まとめ―社会部への提言／戸松・工藤

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年5月1日　研究の課題、手順、スケジュール等の検討

第2回研究会　令和2年5月19日　総合研究所の研究成果（総合研究）のデジタル化の検討

第3回研究会　令和2年6月4日　教学・布教・法式の研究成果のデジタル化の検討

第4回研究会　令和2年6月23日　社会部のデジタル事業、SNS運用、オンライン講義の検討

第5回研究会　令和2年7月9日　各宗教教団におけるHPのコンテンツ調査の報告（一）

第6回研究会　令和2年8月5日　各宗教教団におけるHPのコンテンツ調査の報告（二）

第7回研究会　令和2年9月7日　苅部尭応先生講義「SNSの利用について」

第8回研究会　令和2年10月9日　菊地悟先生講義「デジタル分野のプロモーションについて」

第9回研究会　令和2年11月12日　報告書の目次について

第10回研究会　令和2年12月2日　浄土宗HPの問題点の整理

第11回研究会　令和2年12月3日　浄土宗HPのコンセプトについて

第12回研究会　令和2年12月24日　浄土宗HPの5W1Hについて

第13回研究会　令和3年1月28日　浄土宗HPのリニューアル案について

第14回研究会　令和3年2月15日　浄土宗総合研究所シンポジウム「オンラインにおける寺院活動―デジタルトランスフォーメーションの潮流の中で」

第15回研究会　令和3年3月11日　報告書の読み合わせ（一）

第16回研究会　令和3年3月16日　報告書の読み合わせ（二）

第17回研究会　令和3年3月26日　報告書の読み合わせ（三）

第18回研究会　令和3年3月29日　報告書の最終読み合わせ（四）

【研究スタッフ一覧】

研究代表　戸松義晴

研究主務　工藤量導

研究員　齊藤舜健　東海林良昌　名和清隆　宮入良光　石田一裕　大橋雄人　春本龍彬　若林隆仁

研究スタッフ　服部祐淳

【文責】工藤量導

委託研究プロジェクト

宗勢調査の詳細分析（企画調整室委託）

【研究目的・研究内容】

平成二十九年十月に実施された第七回宗勢調査の目的は、「本宗の所属寺院及び教師の現状を調査し、宗内興隆、教化方策を樹立するため」（宗令第五号第一条）であった。この目的達成のため、特に「経済」「教化」「社会」をテーマとした設問設定をした。分析は各設問についての単純分析のみならず、教区別のクロス集計分析、また寺院経済に関する分析、寺院への社会的影響に関する分析、寺院の教化活動に関する分析、神社との比較、他の仏教に関するアンケートとの比較など多岐にわたる視点からの分析を施した。

このように第七回宗勢調査に関しては、過去の調査に比べ多様な角度からの分析を施したが、本研究では調査結果に対して更なる分析を加え、具体的な宗務行政、また各寺院の寺院運営に活かすことが出来るレベルでの情報を提供することを目指した。

【作業大綱】

①　宗勢調査の詳細分析

本研究に携わる研究員三名は、いずれも宗勢調査委員会の委員であり、その中でもワーキンググループとして中心的に分析を担当してきた。その経験を活かし、①調査分析の振り返りと更なる分析課題の発見　②発

見された課題への分析　③分析結果のまとめ　という手順で作業を進めた。なお、分析結果を宗務行政に活かしやすくするため、教学部、社会部、総務部において取り扱っている業務・所管内容を念頭に置きながら設問内容を分類し、分析を加えた。

②　コロナアンケートの分析

コロナウイルス蔓延が寺院に与えた影響を知るため、「新型コロナウイルスによる寺院収入への影響に関する調査」（浄土宗、令和2年7月実施）が実施された。本研究班は本調査に協力し質問項目の検討を行うとともに、今岡・石川が、調査結果の分析を担当した。

【進捗状況】

宗勢調査の詳細分析に関しては、「宗勢調査の詳細分析報告書」を作成し、企画調整室に提出した。「新型コロナウイルスによる寺院収入への影響に関する調査」の単純集計は『宗報』令和二年九月号、結果報告は十一月号に掲載された。

【研究会開催日】

第1回研究会　令和2年6月16日
第2回研究会　令和2年6月29日
第3回研究会　令和2年7月16日
第4回研究会　令和2年7月27日
第5回研究会　令和2年9月17日
第6回研究会　令和3年2月4日
第7回研究会　令和3年3月11日
第8回研究会　令和3年3月18日

【研究スタッフ一覧】

研究主務　名和清隆
研究員　今岡達雄
研究スタッフ　石川基樹

【文責】名和清隆

研究成果報告

半斎供養式について　～動画作成提唱にあたっての史料考察～

半斎供養式は、伝宗伝戒道場はじめ入行前の道場で勤める法要の中でも難易度の高いものである。この浄箸作法と納箸作法の流れには、一般法要での導師の威儀と侍者の所作が網羅されている。半斎供養式は本尊等に御膳を供える法要と同時に、導師と維那と侍者の威儀動作の体得が必要とされる。それゆえに、半斎供養式を制する者は法式を制する第一歩であるとも言えよう。ただし、現行の『法要集』にはその作法を明記していない。伝宗伝戒道場などの半斎供養式は、導師・維那・侍者によって勤められている。一方、一般の寺院では三者による式を勤めることが難しく、『法要集』に規定することは出来ないのが現状である。

この法要の修得には先達による解説と実習に依ることが必須である。しかし、現状のコロナ禍では対面授業・実践道場が実修できない状況である。そこで法式研究班では半斎供養式の動画作製を試みることとした。

そもそもこの半斎供養式は道場で繰り返し勤めることによって体得されるものである。それと同時に、自ら学習を行う必要がある。その学習法には三つある。一つは文章に記されたものを読み、頭で理解してイメージトレーニング（所作）をする。二つには映画の絵コンテのように写真と解説を見て学習する。三つにはスマホなどの動画を見て、いつでもどこでも所作の復習する方法である。このように文章・写真・動画の

三つを用いる形態がある。ちなみに世阿弥の『花鏡』に説く「離見の見」は、自分を離れて参拝者の立場で自分の姿を客観的に見ることであり、「心を後ろに置く」という所作に最も近いものが動画である。コロナ禍により、道場での体で覚えるために繰り返しの修練が出来ない状況がある。動画を見て独学復習することが大切である。動画作成を提唱する次第である。また、アクティブラーニングとして反復授業ともなる。

さて動画作成にあたってはまず、半斎という法要名とその概念を明らかにし、これまでどのように勤めていたかという半斎供養式の変遷を確認することとし、式次第の変遷、浄箸作法の起源を考察した。また、一般寺院では伝宗伝戒道場のように勤めることが難しいので、住職と副住職或いは一人で勤めることが出来る法要式を念頭に作成に臨んだ。成作した動画については、研究班の一員が大正大学の法儀研究と僧侶養成道場で、その動画を用いた講義を試み成果が上げられている。

本稿は動画作成提唱にあたって施した資料考察を整理し、研究成果の一環に加えるものである。

一、法要名の変遷

法要名は経本が刊行されるごとに変化している。法要名・書名・刊行年を列記したい。**斎仏儀**（『諸回向宝鑑』一六八一）・**斎供儀**（『日用念誦』一七二六）・**半斎上供儀**（『浄業課誦附録』一七三四）・**半斎儀**（『諸回向宝鑑』一八一〇）・**献供儀**（『六時勤行式』一八五七）・**半斎上供儀**（『浄土勤行式』一八八六）・**斎供儀**（『浄土苾蒭宝庫』一八九四）・**半斎供養儀**（『浄土法式精要』一九二二・大正一三年版『法要集』・**半斎供養**（昭和一四年版『法要集』一九三九）・**半斎供養式**（平成二年版『法要集』一九九〇）。

このうち『諸回向宝鑑』は、「蓮門課誦」の「斎仏儀」と式次第が同じであり、一八一〇年の文化七年版になって「半斎儀」と改称している。『浄土苾蒭宝庫』は、『日用念誦』に基づき「斎供儀」である。「半斎」とい

う語彙は『浄業課誦附録』より用いられている。ちなみに知恩院の元禄二年（一六八九）の日鑑と増上寺の「万部記」（一六五四）はじめ「月番日鑑」（一七七〇）等の文書には「飯斎」とある。「半斎」と記されている場合もあるが、その多くが「飯斎」と記している。現行では「半斎供養式」と称しているが、その半斎の意味を再確認したい。

二、半斎とは何か

宝洲（一六八一～一七三八）は、『浄業課誦附録』（一七三四年）の「半齋上供儀」で半斎の意味を述べている。

半齋の字、百丈中峯等の清規に見えたり。半齋を中斎と言うが猶（ごと）し。乃ち、午斎なり。半は説文に物の中分するなり。

『勅修百丈清規』にも半斎の語彙が見える。半斎を中斎というように、正午の時のお斎である。漢字辞典である『説文解字』には、「物の中分するなり」とある。この説に対して、貞極（一六七七～一七五六）は、『浄土寺院　朝夕勤行並回向文』（『四休庵貞極全集』中巻一四四四）で宝洲説を批判している。

経律異相に云く。半斎の福、猶天上に生ず。則ち是れ半日の斎、即ち破斎なり。

又判斎　判は疏と相近し。釈氏要覧に云く。疏は仏に白す辞なり。蓋し齋の意に疏通す爾（のみ）。

又半斎の字は、百丈中の峯等清規に見ゆる。半斎は猶中齋と言うがごとし。即ち午斎の如し。半は説文に物の中分なり。

この第三説は依用し難し。然るに流布書を見るが故に、覚知するためにこれを記す。

第一の説はお斎の意でなく、自らの行いを戒め正すという斎戒のことであり、半日の斎としている。この半斎の功徳は、天上に生ずるという『経律異相』の説を挙げている。半日の斎であるから、夜分（非時食）に食事をとることで、破斎というべきであるとしている。第二の説の判斎について、判と疏とは相通じるも

のであり、疏は『釈氏要覧』によって仏に表白するものとしている。これによって、斎戒の箇条を読み上げて懺悔する布薩のことかもしれないが、意味が通じない。第三の説は、『浄業課誦附録』の午斎説に言及するものであが、これに依るべきではないとしている。この批判理由を述べていないが、道忠無著『禅林象器箋』の説に依っているかと思われる。この書は江戸中期の禅宗用語辞典で、法会・法具等の故事典拠を詳細に記している。浄土宗の法式用語は禅宗に依ることが多く、半斎の場合も同様である。

半斎　粥と斎との半（なかば）に存る。故に半斎と曰う（第四類　節時門・一〇一）。　半斎諷経　早く粥已に過ぎ、午斎未だ及ばず、其の中間に在りて諷経す。故に、半斎諷経と曰う（第十七類　諷唱門・五二二）。（寛保元年・一七四一成立、明治四二年四月・一九〇九）

このように半斎は、粥（朝食・小食）と斎（昼食・飯食）との中間（半・なかば）で、本尊などに飲食を供えることであり、その法要を半斎と称している。上供とは仏飯を供えることである。浄土宗では斎戒ではなく、飲食のお斎である。知恩院と増上寺での「飯斎」は、この音でとったのであろうが、檀信徒にとってはこの方が理解しやすい法要名である。

三、御膳の配置とその内容

半斎供養式での御膳は、飯椀・汁椀・高坏・坪椀・平椀という、一汁三菜の形式をとっている。伊勢流武家故実家である伊勢貞丈（一七一七～八四）は『貞丈雑記』の膳部の部で漆椀の事を記している（『東洋文庫』四四六・一八一）。

今時の塗椀の内に、「こしだか」とて【高坏の図】かくの如くなる物あり。これはかわらけの下に輪を置きたる形を作りたる者なり。又「つぼざら」とて【壺椀の図】かくの如くなる物あり。又「ひらざら」とて【平椀の図】かくの如くなる物あり。このつぼざら・平ざらと云う物は、

わげ物の形をうつして作りたるなり。廻りの細き筋は、わげ物にかつらを入れたる形なりくかつらとは、細き輪を云う。規式の膳には、食物を皆土器にもり、又物によりては白木のわげ物にもるなり。土器の下には輪を敷くなり。漆椀の具にも、その形をうつして作りたる物なり。

これらの椀はどのように配膳されていたのであろうか。召し上がる方から見て、左手前にご飯を丸く盛った飯椀、その右側にお吸い物の汁椀、真ん中に香の物の高坏である。坪椀と平椀の置き方に左右の説がある。壺椀は酢の物で、平椀は煮物が一般的である。汁物を右手前に配置するように、酢の物は垂れる場合があるので汁側に置くという説がある。左右の違いがあるものの、一汁三菜の形式である。配膳の基本は、食べる作法が難しい料理が箸を持つ手の右側にし、食べやすい料理が左側になる。汁物と生ものが右で、ご飯と煮物が左側に置くものという。この説に依れば、壺は右側に置くことになる。椀のふたをとる作法をするので、高坏を中央に置き、その他の椀類は四方に置くことが便利である。宍戸栄雄『本堂の荘厳　付法服と執持』には、「飯と汁、箸に異類は無いが、他の三点については、諸説紛々として定説がない。実際の食事作法から見れば、左図（左壺右平）の如く置くのが穏当と云う程度で、箸も朱塗の物を用いるのが正式である」と説いている（昭和五二年・浄土宗近畿地方教化センター）。左記の通り、左壺右平説と左平右壺説の両説が記されている。

左壺説は、「紫雲」（昭和四十五年八月号・宍戸栄雄『つみくさ』昭和四十八年）、『浄土宗の行儀』（昭和四九年・東京教区教務所）、『浄土宗荘厳全書』（平成八年）、『浄土宗檀信徒必携』（平成二三年・知恩院おてつぎ運動本部）に見られ、左平説は、『仏壇シリーズ　仏壇』（平成元年・東京教区城西組牛込組青年会）である。

このように左壺説が多いが、先人の説をそのまま引用しているように思える。本膳料理などを理解した上での説なのであろうか。旧家では宗和膳などを収納す

る箱に配膳図を記していることがある。その家または寺院の伝統を継承してもよいかもしれない。供花はじめ供物等は本尊に向かってではなく、荘厳として参拝者側に向くように飾り供えている。しかし、御膳の場合は仏前または霊前に召し上がれるように配膳している。

では、どのようなものを供えたかを記している文書がある。

『安国殿御供料之覚』（寛永十年・一六三三・宇高良哲『近世初期浄土宗の群像』二二六）

一、御膳、十七日・朔日・十五日・廿八日并五節句・盆・彼岸、付御盛物・蝋燭同断、

一、毎日之御供之事、

新規に建立された徳川家康廟の覚書として、命日等の特定の日に御膳を供えるように規定している。霊仙院（元禄十一年没）の場合には、毎日お膳を供えている。

『霊仙院廟御供物定書』元禄十二年七月・一六九九・『増上寺資料集』一巻三一七頁）

一、毎日之御膳　壱汁三菜

一、同御茶湯・香花・燈明

式日供物

正月元旦

一、御鏡餅　一飾、御盛物　一対、御雑煮　向大根梅干、御粥　向塩山椒、御膳　三汁七菜、御菓子　五種　御酒。

これは増上寺に埋葬された徳川家光の長女であり、尾張藩主徳川光友の正室である霊仙院の供物のことが記され、そのうち「霊仙院様御供年中行事」には御膳のことが記されている。毎日の御膳は一汁三菜とされ、元旦にはお雑煮が供えられている。さらに、式日供物としては七日には七種粥と御膳・二汁五菜、十五日には小豆御粥・二汁五菜、三月三日には御草餅、御膳・御供物等は御忌日（祥忌日）に同じ、四月八日は御摘花、五月五日は御粽、七月十・十五日は晝索麺・餅、九月九日は赤飯、春秋彼岸は御盛物を供えている。このように五節句などに季節の物を年中行事としてお供えし、

仏教儀礼の中にも食文化が継承されている。また本尊に供えたものと同じものを共に頂ていることが分かる。季節感がなくなってきている今日では、伝統食を檀信徒に伝え弘め、継承していくのも寺院のあり方かもしれない。

『御霊屋掟書』（宝永二年十二月・一七〇五・『増上寺資料集』一巻三四七）

毎朝之御膳並御忌日之高盛、入念清浄仕、可奉備之事

毎日の御膳と（御忌）祥忌日の高盛りのご飯は丁寧に供えるとある。増上寺御霊屋では高野山の「生身供」のようにお膳を供えていた。このように一汁三菜の配膳は、今日まで継承されている。

『学寮法度』（宝永二年正月・一七〇五・『増上寺資料集』一巻三四一）

年忌作善之節者、学寮相応に招待五三僧、如法供養可為一汁三菜、虚詫仏事致振舞之儀、不可有之事。

年回法要の後も一汁三菜という質素な振る舞いにするように指示されている。分相応に招待する人を制限しているが、この法度は当時あまり質素に行われていなかったからであろう。ちなみに『下読法問後の祝儀饗応定書』（享保九年・一七二四）は、法問の朝夕を一汁二菜とし、法問後の饗応を一汁二菜と沙汰している（増上寺資料集・第一巻四四五）。本尊の御膳が一汁三菜であるので、それ以上の御膳を禁止し、それ以下の物としたものと思われる。

『連馨寺日鑑』延享元年七月十三日・一七四四・第二巻二七六）

一汁弐菜精霊棚へ備候。

○　七つ半時過塔御経行、本堂南御所間御勤、委細如例

十二日の前日に施餓鬼相調えとあり、十三日に精霊棚に一汁弐菜の霊膳を供えたことが記されている。前年の寛保三年の七月十二日には、本堂南位牌壇へ聖（精）霊棚を「荘之」とあり、十三日には、七つ過卵

塔御経行とある。本堂の脇間（御所の間）の位牌壇の前に精霊棚を設けて、一汁弐菜の霊膳を供えたことが分かる。

『年中行事記録』（宝暦八年・一七五八・『知恩院史料集　古記録篇二』五三・八一）

聖光上人御祥月、東仏壇御画像懸、御盛物・御膳備之、勤行、弥陀経・念仏

源智上人御向月、（中略）四奉請・弥陀経・念仏一会・御十念、御退散、御霊膳三汁七菜供之事。

善導忌は三汁七菜（五六）、五月五日　大師前御膳三汁九菜（五九）とある。知恩院の年中行事には、二祖三代が御膳とし、源智・霊巌・万無等の歴代と東照宮が御霊膳で、有章院殿・桂昌院殿が御霊供と区分している。

本堂大師前、東本尊前・西三尊影前・大方丈本尊前・清揭院殿・有章院殿・文昭院殿前へ一汁三菜之御膳、白三方・土器盛に而備之（六八）。

このように御膳と霊膳の区分が混淆している。本尊前に供える御膳を霊膳と称してしまう場合もあり、SDGsの観点からすれば、すべて「御膳」と称した方が良いと思われる。

四、半斎供養式の変遷

管見できた日鑑から次第の変遷を考察したい。先ず、『大樹寺日鑑』を見てみたい。

「大樹寺勤行惣目録」（文亀元年十二月・一五〇二・『大樹寺文書』一五九頁）

殿懃朝備供物茶湯等、四奉請・阿弥陀経、後見念仏如法、

一、於客殿仏餉霊供之時　香灯、四誓偈、念仏毎霊供、回向、十念

勢譽愚底（一四四四～一五一六）が制定した勤行式次第である。簡略な式次第であり、どのように勤められたか不明である。四奉請・阿弥陀経とあるので、例時作法のように勤められたのであろうか。仏餉霊供が半斎にあたり、念仏を以て勤めたのであろう。

『連馨寺日鑑』（正徳五年・一五一〇・「開山忌御法要式」一巻二三）

一八日、御飯菜有之、四誓偈也、方丈（成誉連雄）御出にて候、御齋一汁三菜

五月一八日の開山忌御法要式が掲載されている。「飯菜」と記されているが飯斎である。四誓偈と記されているので、簡略な式次第であったのであろう。これ以降の日鑑は欠落があり、享保十年五月十八日の項に、「御飯斎過、五つ時末山御齋」とある。「御飯斎」と称していたのであろうが、詳細は不明である。

『明暦四年台徳院様二十七回忌　万部記』（明暦四年・一六五八・『増上寺資料集』第九巻二一九）

ここには徳川秀忠の二十七回忌御万部御執行の次第が記されている。正月十九日に開闢し、二十日に左記の通りに飯斎が勤められた。

飯斎之事　御茶湯・御飯斎、別當勤之者歟

一、四奉請

一、四誓偈

読経集来卯之刻

一、奏楽

一、声明四智之讃並鐃鈸

一、伽陀

一、導師登高座　浄土三部経・二千二百部

一、廻向　声明

二十一日の飯斎は、四奉請・天親（世親）菩薩之偈・読経集来卯之刻・奏楽・坐著　伽陀・導師登高座　浄土三部経　二千二百部・廻向　声明・読経過　頓写とある。法要の初めは別当職のみが飯斎を修してから、改めて二千二百人の僧侶に依って一座の法要で三部経を読誦し、さらには写経（頓写）する日中法要である。飯斎は四奉請と四誓偈のみしか記されていない。この後に、二十三回忌（承応三年・一六五四）には、飯斎之法事・四奉請・四誓偈と記されているのみである（同九巻・二二六）。半斎と称していることと、奉請と誦経のみしか記されていないので、この他のことも勤められたであろうが、計りしえない。

『知恩院史料集　日鑑書翰一』

ここには、元禄二巳年（一六八九）の日鑑より掲載されている。元日には晨朝に御雑煮を供し、御飯斎のことが次の通り記されている。

一　御内礼過、晨朝方丈本堂へ御出、阿弥陀経に而後後夜偈、中拍子之法要、廻向の文門々不同、次阿弥陀経読誦、御雑煮供す、後唄・廻向並念仏、

一　御半斎、本堂へ方丈御出、伽陀・阿弥陀経・伽陀・廻向並四奉請・四誓偈、

お雑煮は誦経中に献供したのであろう。飯斎と称して、雑煮のように誦経中になされたのであろうが詳細は不明である。七日の項には、今日より天下和順とある。

後述するが、大正十三年版『法要集』の「半齋供養儀」を見てみよう。

奉請文　三遍、一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養、世尊我一心文　此間供養作法、献供偈　此食色香味文　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜

現在この式次第の通りに勤めた場合には違和感があるのではないか。開経偈はじめ十念などが記されていないが、実際の法要の時は唱えていたようである。このように古記録は備忘録的な記述が多い。その当時は誰もが承知しているので必要最小限の情報しか記録されていない。しかも、口伝とされた儀礼は書伝として記されることはなかった。このように、今日では大正時代すらその常識が計り知れないのである。では、年代順に従って、その変遷を列記したい。

五、半斎の歴史

そもそも半斎はいつ頃から勤められてきたのであろうか。まず延宝二年の『六時礼讃』（延宝二甲寅載正月二十五日・一六七四年　増上寺前松村十兵衛版行）の奥付には「六時礼讃」とあり、偈文だけで博士を付していない。また、半斎供養式は掲載されていない。なお本書については、岩田宗一編『声明・儀礼資料年表』

に、『声明　五伽陀・念誦・出家唄・四奉請・対揚』のこととして挙げているが、それは誤りであり、実際は天和二年（一六八二）の『声明集』との合冊である。半斎供養式が掲載されていないことを確認するためにもあえて記した。

さて忍澂の『**浄業課誦**』（天和元年・一六八一）では、阿弥陀経・六時礼讃偈・円頓戒文・真身観文・弥陀四誓偈・歎経勧学文・発願帰敬偈等の誦経する偈文を掲載して、半斎に関する式次第を載せていない。

ところが『**蓮門課誦**』（延宝九年・一六八一、貞享三年再版・一六八六・五七オ）では

「斎佛儀」

預め仏前に、華菓燭斎供を陣ね、鐘を鳴らして衆を集む。各々威儀を具して、次に依って雁列。

院主（他縁有るが如し、上座代って為す）。上香上華、位に複して、大衆と同じく三拝す。維那、四奉請を挙（ともに）す。入道場の句に至って、大衆唱和す。

奉請十方如来　入道場散華楽
奉請釈迦如来　入道場散華楽
奉請弥陀如来　入道場散華楽
奉請観音勢至諸大菩薩　入道場　散華楽

奉請已って、維那、甲念仏を唱ふ。衆和す。

南無阿弥陀仏　阿弥陀仏　阿弥陀仏

院主再び進みて、拈香呪食

ナモサルハタタキャタ。ハロキテイ。ヲン。サンハラ。サンハラ。ウン。
曩謨薩嚩怛佗蘖哆。嚩路枳帝。唵。三跋羅。三跋羅。吽

七偏畢　上供（合掌心念）

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜
弥陀経（一過畢称）尊号（若干偏）後唄維那、先つ挙し、衆和す。
處世界如虚空　如蓮華不著水　心清浄超於彼
稽首礼無上尊

唄罷て、回向に云う

上来所鳩功徳　以伸資薦（某甲）之霊伏冀。

証得無生具足佛慧。七宝池内　開敷勝品華。三有海中救摂極苦之者。遣迎二尊証明諸仏　云々。

大衆三拝、院主心念奉送。

上供誦経訖　諸佛随縁還本国　普散香華心送仏。

願佛慈心遥護念。（法事讃に依る）。

斎佛儀　畢

と半斎に関する言及がある。

本書は西山深草真宗院（しんじゅいん）三十四世龍空瑞山（一六二五～一七〇七）のもとに、同三十七世慈空性憲（通西・一六四六～一七一九）が筆受（筆記）し、同三十六世専意一向（観阿弥陀仏・没年不詳）が墨譜（博士を記した）したものである。本書は西山証空の旧規に準依して、毎朝に『梵網経』を読誦し、六時の勤行を記している。その次第は、晨朝礼讃と讃念仏、日中、日没に阿弥陀経を仏殿で修して、外殿で施食儀（施餓鬼）、初夜、中夜、後夜の礼讃に博士を記している。その後に、斎仏儀と臨斎儀（食作法）を掲載している。慈空は『蓮門小清規』と『臨終節要』を刊行している。浄土宗の増上寺はその『臨終節要』を著している。食作法では「上献十方仏」であが、臨斎儀では「此食色香味　上供十方仏」とある。「上供」は仏に献じ、諸賢聖に奉るとしている。

この斎佛儀は、例時作法に献供偈等を誦して上供する法会である。予め斎供（御膳）を供えて置く。大衆は威儀を正しく具え、雁列のように列をただして入堂する。院主あるいは上座の僧が代わって、仏前に進み出て香と華を献じる。献供した僧は複座する。大衆は一同三拝して、四奉請と甲念仏を唱える。院主は再び斎供の前に進み出て焼香、呪食（献供呪）を誦す。七徧を誦し終わってから、上供したので、どうぞお召し上がりくださいという意味で合掌心念する。そして献供偈を唱える。献供呪の間の作法は記していないので、浄箸作法と蓋を取るために仏前に進んだかは不明である。また誦経後に尊号若干徧とあるのみで、納箸作法

を勤めたかも不明である。

『西山浄土宗　蓮門法式集（増補改訂版）』（昭和初版四十九年・平成元年第二版）には、斉仏儀を規定している。時代が下がるが、参考のために記してみたい。

「斉仏儀」、四奉請・甲念仏（ナモアビタフ・アビタフ・アビタフ）・変食陀羅尼　ナモサルバタタギヤタ　バロキテイ　オン　サンバラ　サンバラ　ウン（二十一遍畢て　合掌心念）・献供偈　此食色香味　供養奉請尊　令今施主得無量波羅蜜・護念経（正宗分より三匝行道）・三念仏・後唄　処世界如虚空　如蓮華不著水心清浄超於彼　稽首礼無上尊・十四行偈・白木念仏（念仏は十一唱、双盤は四十八打せよ）（口伝）・回願・十念・無言三拝・引鉦・退殿

『蓮門課誦』と比較対照してみると、同じく例時作法の法要形式である。式次第は後年になると、簡略・縮小化されるのが一般的であるが、三念仏・十四行偈・白木念仏などを加上している。『蓮門課誦』の原型を保ちつつ、継承されているといえる。

「普通仏参回向」では、霊簪の作法と真言を記している。

香偈・三宝礼・四奉請・変食陀羅尼（霊供膳回向）ナモサルバ　タタギヤタ　バロキテイ　オン　サンバラ　サンバラ　ウン（三遍）。霊膳供養は、変食呪を唱え出したとき、導師は右手で霊簪をとり香煙に薫じ左手に移し、右手に小三鈷の印（大指を以て小指の甲を捻じ、余の三指を散じ舒べ三鈷の印形を造る）を結し、微音にて真言「オン　キリキリ　バサラ　ウンバッタ」を誦し、順逆各三遍加持し、簪を霊膳に置く。（口伝あり）。献供偈　此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　・回向偈　願此香華雲　飲食燈明海　供養精霊（三宝）　一一皆納受（哀愍納受）・十念・開経偈・読経・三念仏・後唄・三尊礼・発願文・啓白文・連称念仏・総回向文・回願・十念・四弘誓願・三称三礼・送仏偈　以上

ここでは霊箸の加持作法として、小三鈷の印の結び方と真言を明記している。堀井慶雅の『法式教案』（昭和一三年）と同じ金剛軍陀羅尼を誦している。この真言は、『蓮門課誦』の刊行時から誦されていたか確認できないが、昭和初期には誦されていたのではなかろか。

以下、年代を追って半斎に関する次第を挙げてみる。

『声明集』（天和三年・一六八三）

仏餉を供する文　三力偈「以我功徳力　如来加持力　及以法界力　普供養而住」

同じく供する文「百味飲食　自然盈満　雖有此食　実無食者　但見色聞　香意以為　食自然飽足　身心柔軟　無所味著」

同じく供する文「如来浄華衆　正覚華化生　愛楽仏法味　禅三昧為食」

本書は声明と諸経偈が主であり、半斎儀をはじめ献供偈も掲載されていない。しかし、半斎供養式とは称していないが、それに類する法要を勤めていたことがこの偈文に依って分かる。

必夢『浄家諸廻向宝鑑』（元禄一一年・一六九八・巻二、一四オ）

「半斎儀」三十三（ただし元禄版は斉仏儀・さいふつ、一八一〇年の文化七年版は半斎儀）

預予仏前（止・舟）に、華菓燭斎供を陣ね、鐘を鳴らし、衆を集め、各々威儀を具して、次に依って雁列す。院主（他縁有るが如し、上座代って為す）。上香上華位に複し、大衆と同じく三拝す。維那、四奉請を挙（ともに）す。入道場の句に至って、大衆唱和す。

奉請十方如来　入道場散華楽

奉請釈迦如来　入道場散華楽

奉請弥陀如来　入道場散華楽

奉請観音勢至諸大菩薩　入道場　散華楽

三請已って、維那、甲の念仏を唱う。衆和す。

南無阿弥陀仏　阿弥陀仏　阿弥陀仏

○院主再び進みて、拈香咒食
ナモサルハタタキャタ。ハロキテイ。ヲン。サンハラ。サンハラ。ウン。
曩謨薩嚩怛陀蘖哆。嚩路引枳帝。唵。三跋羅。
三跋羅。吽
二十一徧畢　上供（合掌、心念）
此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜
○弥陀経（一過畢称）尊号（若干徧）
○後唄維那、先挙し、衆和す。
處世界如虚空　如蓮華不著水　心清浄超於彼
稽首礼無上尊
○唄罷て、回向に云う
上来所鳩功徳　以伸資薦（某甲）之霊　伏冀。
証得無生具足　佛慧七宝池内　開敷勝品之華。
三有海中救摂極苦之者。遣迎二尊証明諸仏
云々。
○大衆三拝、院主心念、奉送上供誦経訖
諸佛随縁還本国　普散香華心送仏。願佛慈悲遥
護念。（ママ）（法事讃に依る）。
斎佛儀　畢

本書の編集者である必夢は、奥付で「越之前州敦賀江帰山羊歩軒、沙門讀譽龍山必夢」と記している。本書は初学訓蒙のために浄土宗の法要に必須な経偈等を集録したものである。本書よりも西山の『蓮門課誦』（一六八一）が先行している。本書は『蓮門課誦』の「斎佛儀」とほぼ同文の「半斎儀」である。元禄版は「斎佛儀」とあり、文化七年版（一八一〇）になって「半斎儀」に改称した。

例時作法の式次第に、献供呪（二十一遍）・献供偈を唱える法要である。あらかじめ斎供（御膳）を供えている。院主または上座が代わって、斎供の前に進み、焼香をして華を供えて席に戻る。四奉請と甲念仏を節つきで唱える。院主は再び御膳の前に進み出でて、焼香して咒食（献供呪を誦）するとある。ここまでは『蓮門課誦』と同じである。献供呪の回数が変わり、二十

一偏を誦し畢って、上供・合掌心念とある。

本書の「霊供に箸を立てる意趣」の項目には、「道俗共に、仏餉霊膳を供するに、必ず香煙に加（かざす）を以て、専要とすべし」とある（二巻一二ウ）。入堂する時に仏前に進み焼香をし、再び進み出るので、何らかの作法をしていることが記されていた。この文に依れば、ご飯などを盛った霊膳を香煙で薫じていると思われる。ただし、かざす物が何かを明記していないので、箸を薫じるともとれる。それは「古師の云わく。霊供の箸を竪に立つるは火、横（おう）に置くはみずなり。夫れ萬物を清むるは水火なり。（中略）人等の盛りた不浄飯を以て水火で清浄と成（な）すと観念すべし。或いは、箸を二本共に竪にも立て、横にも置くには横竪不二の意なり。委しくは明師に伝えよ。口伝也」とある。霊供の作法として箸を加持することは口伝であるから記されていないとも受け取られる。上供するも合掌心念とあるので、浄箸作法はしていないのであろう。また尊号を若干偏とあるのみで、御膳前に進み出でる作法を記していないので、納箸作法はしていないと思われる。御膳を供えるための献供呪と誦経を唱え終わって、送仏偈を唱える。ただし、「同生相勧尽須来」は記されていない。前述したように、『蓮門課誦』とほぼ同文であるが、この式次第で鎮西西山共に広く勤められていたのではないかと思われる。

ところで増上寺は天和三年（一六八三）『声明　施餓鬼・諸真言・諸回向』を刊行している。この『諸回向宝鑑』には「浄土宗には鎮西・西山の両流なり。鎮西の本寺は知恩院、光明寺（俗に黒谷と云う）、知恩寺（俗に百万遍と云う）浄華院、これを四箇の本寺と云う。（中略）知恩院を浄土の惣本寺と云う。右四箇の外に紫衣の寺十余箇所あり」（五巻三十二オ）とし、増上寺はじめ檀林などを明記していない。さらには、総録所である増上寺が刊行した『声明集』に触れていないが、その本の存在を知らなかったのであろうか。また、式次第は知恩院の飯斎とも相違している。

浄土宗はは昭和一四年に『法要集』を刊行して、音

声と威儀等を統一した。さらに平成になって『新訂法要集』を刊行したにもかかわらず、法式文化はまだまだ地域によってさまざまに行われているのが現状である。とはいえ法要の式次第と偈文等を体系的に著したことは、その影響力が多大であったと思われる。例えば、例時作法に依っているので、「阿弥陀経」は漢音読みであるが、「無量寿経」と「観無量寿経」は呉音読みであることが現行と相違する点である。

このような点で、大雲は『啓蒙随録』に「必夢の諸回向宝鑑錯謬甚多し。此の書一たび出でて世人を誤らしむる事、具に言うべからず。伝習年久しく先輩深く嘆息し、事に当たりて弁斥せられたる事等、伝聞若干なり」と述べている。後述するが、大雲は観随の半斎説によるべきだという認識があったのであろう。特に、盂蘭盆会は必夢独自の式次第を展開していき、『盂蘭盆経』は誤記が多く、現代にもその影響が及んでいることは注意すべきである。

『増上寺月番日鑑』一（元禄十三年四月二十日・一七〇〇・『増上寺日鑑』二・一九）。

一、二十日明六つ半時、鐘次第飯斎御努、五条にて本堂へ集会、直に方丈へ入来御斎。

月番日鑑の記述は、飯斎と記すのみで、式次第を明記していない。なお他にも「宝永六年五月二十八日御斎・飯斎」（五一頁）、「享保六年十月十日常憲院様・霊仙院様御飯斎」といった記載が見られる（二五〇頁）。

『山門通規』一巻（『増上寺資料集』第三巻・三三・三五）

「定」御霊屋掟書（宝永二年・一七〇五）

一、毎朝之御膳並御忌日之高盛、入念清浄仕、可奉備之事

式次第は記されていないが、享保年間の日鑑と同様に毎朝勤めるものであると規定している。『貞丈雑記』の高盛の項には、「飯を高盛にする事、規式の時は土器に飯をもるなり。かわらけに高盛にせざれば飯少なき故に、椀には高盛するに及ばざる事なり。今時、祝

の時は、椀に飯を高盛にするなり。椀はふかくて飯多く入る、椀には高盛するに及ばざる事なり」とある。規式の時は土器を用いるのでみな高盛するのであって、椀には高く盛らなくても多く入るので椀に高盛する必要がないとしている。土器には、かくもり、まわしもり・杉なりなり、ほやもり、ひめもり、いちょうもりの図を挙げている。今日でも仏前に供える飯椀にはこんもり丸く盛っている。但し、箸は立てない。

『増上寺月番日鑑』二（正徳一三年十一月四日・一七一三・『増上寺日鑑』二、七二）

文昭院様万部法事初夜・晨朝・読経、附御法事之次第

四日寅上刻　晨朝（中略）次導師参堂、声明衆先進行列、次奏楽、次讃、次合鈸、次導師薫香、次献御茶湯、四仏勧請、次護念経行道、次回向声明、次奏楽、次導師退出。

同日卯中刻読経（中略）次導師参堂、声明衆・経奉行前後行列、次奏楽、次四智讃、次双鈸、次導師薫香、次供養御霊膳、次伽陀附楽、次導師登高座、次三部妙典上巻開口御奉行中拝礼、次大経（中略）。

次導師参堂、声明衆・経奉行前後行列、次奏楽、次四智讃、次双鈸、次導師薫香、次供養御霊膳、次伽陀附楽、次導師登高座、次三部妙典上巻開口御奉行中拝礼、次大経上巻両軸、畢楽、次大経下巻両軸、畢楽、次観経両軸、畢楽、次阿弥陀経、畢楽、次導師下堂

六代徳川家宣の一周忌の晨朝には御茶湯を献じている。卯中刻とあるが日中法要で、一座で三部経を誦経している法会である。御霊膳は伽陀奏楽中に献じているが、献供呪が記されていないので、晨朝日中共に浄箸作法を勤めていないと思われる。

『増上寺月番日鑑』四（享保十一年一月二十五日・一七二六・『増上寺日鑑』五、六）

二十五日　卯中刻　於本堂御飯斎、四誓偈　四奉請　弥陀経　次念佛　大僧正にも御出如例、

相畢て於方丈御斎、殿司・声明衆共。

飯斎を勤めた後に御斎をしている。ただし、式次第は明確でない。飯斎は四誓偈をあげて、引き続いて御忌を勤めたのであろう。『百丈清規』にも達磨忌などに半斎を勤めている例がある。前述した通り、当時承知していたことは記録しないのが日鑑である。記述は後世の人のためにも心がけなくてはならない一例である。この当時、御忌は一座の独立した法会でなかった。

『月行事永式』

一、恒例之儀者古記之通相勤、不及上座相届、無先例儀者可有相談事

年代不詳の文書であるが、月行事が恒例の儀式は先例の通り執行すべきとあり、新たに法式を規定することが出来なかった証左である。

『貞譽了也掟書並に同触状』(元禄十二年閏九月九日・一六九九)

一、宗門勤来法式之外、新規之勤方一向可為無用、其外寺院不相応之事業、堅停止之、若於相背者、可為越度之事

『月行事永式』は年号が記されていないが、この掟書も同様のことが記されているので、統一するための掟であるが、逆に言えば地域でいろいろな式次第で行われていたことが伺われる。

『日用念誦』(享保丙午暘月望日・一七二六・洛東知恩院門前　澤田吉左衛門繍梓)

「斎供儀」

初めに三拝　次に焼香(常の如し)

次に奉請(長跪合掌して、三請一拝)

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

次に呪食(合掌、唱えて云へ)

ナウマク。サラバタタギャタ。バロキテイ。ヲンサンバラサンバラ。ム(二十一徧)

次に呪願(合掌、唱えて云へ)

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜

次に誦経

菩薩戒経（或いは十重禁を誦し、或いは四十八軽戒に至る）　次に念仏（一百聲）

次に回向（阿弥陀如来根本儀軌に出ず）

所修善品　皆悉回向　共諸衆生　同生浄土　上品上生　証歓喜地　獲得無上　菩提記別

次に別回向（月忌遠忌皆共に通用す。或いは祖師の忌日に値は、上に出す文に用いよ。

維時　某月某日、伏して某霊某忌　示寂之辰に値ふ。金経を諷誦して、以て追薦を伸ぶ。唯願断除。超生浄土。速証無上。正等菩提

又　願以上来。供養三宝。誦経念仏。所集功徳。某霊　神超浄域。業謝塵労。見仏聞法。速入無生。　且く中陰回向を出す。余は時に随って改めよ。

又　願藉上来。所鳩功勲。今日施主蠲災獲福。及其先霊。超生浄土。（唱え已って常の如く三拝して退く。

或いは粥を供養するが如きは、唯だ奉請、咒食咒願を為も亦可なり。

文化七年版『浄土諸回向宝鑑』には「斎供儀」としたが、それよりも先に「斎供儀」と称している。本書は例時作法的な法要から脱却して、一心奉請の文を初出した法要形式となり、現行の半斎供養式の原型になっている。お膳は予め供えていると思われるが、ここでは合掌のままで浄箸納箸作法を明記していない。粥の場合は誦経をしなくてもよい略式を挙げている。誦経は「菩薩戒経」を読誦するとしている。「三要誓」として、「時時これを唱えて、持戒を策励す。長跪合掌して云へ」ある。『梵網経』第三十六戒の「終に（此の）破戒の口を以て、信心の檀越の一切の百味（飲食）を食せず」という文を要誓としている。これによって「斎供儀」の時に「菩薩戒経」を読誦している。念仏のときに納箸作法はしていない。

珂然『獅谷白蓮社忍澂和尚行業記』（享保一二年・

一七二七）

「齋佛」

導師大衆。次第上堂。上供拈香　徧食呪及び無量壽神呪を誦し、諸の霊名を挙げ、十念回向して退する。（浄全16・21A）

齋佛の時、聖供霊供を持ち来たる。凡聖混乱すること得され。供を献じ供を撤す。すべからず佛を先にし、菩薩開山中興諸霊に次第すべし。燈を點ずる次第は、亦此に同じ、燈を滅するは之に反し、霊より佛に至る。（浄全16・22A）

式次第が明記されていないので不明であるが、徧食呪は変食陀羅尼である献供呪で、無量壽神呪は無量壽根本陀羅尼である阿弥陀如来根本陀羅尼であろう。本尊前のお膳を聖供といい、霊前に霊供と区分している。御膳を供える順序は燈明の灯し方と同じとしている。本尊前より灯して、燈火を消し方はその逆で最後に本尊前としている。一人の僧侶に対して一千聲を称え、二人の場合は二千聲としている。但し、この念佛は日課念仏の数に入れてはいけないとしている。半斎とは少し横路になるが、あえて仏前奉仕の精神を記した。

子登『**真俗仏事編**』巻二（享保十三年九月・一七二八・供養の部）

飲食を供養する　秘軌の説に據るに、行者先ず飲食（をんじき）を辨じて供養すること肝要とす。若し飲食を献ぜざれば、諸天等の外護なきが故に、其人魔障に著（つかれ）て精気無く、悪想起って行法成就せずが故に、杲食（くだもの）等を善（よく）辨じて、本尊並びに諸天諸眷属に奉献（ふごん）すべし。

供具品有り　蘓悉地経に據るに、供物（ぐもつ）の貴賤に因って、復悉地に品なり。故に行者供物に最も意を加わうべし。或いは上味（み）の果（くだもの）にして、其の價（あたい）貴（たかふ）して求め難きほどの物を供養すれば上品の悉地を獲（う）べし。～此経には柿桃の果を尤も佳（よし）なりとす。

なぜ飲食を供えるかということは、本尊と諸天に飲食を献ずることによって、諸天等の外護を受けるからという。仏教事典なので式次第などは記していない。

宝洲『浄業課誦付録』（享保一九年・一七三四）

「半斎上供儀」

半斎の字、百丈中峯等の清規に見えたり。半斎を中斎と言うが猶（ごと）し。乃ち、午斎なり。半は説文に物の中分するなり。

予じめ、香燈斎供を辨備し、衆各々儀を具し、維那（右ユイナ・左イノ）香讃を挙し、三宝を唱礼すること恒規の如く、拈香上供、変食呪を誦す。

（右ナモ・左ナウマク）サラバタタギャタ。ホロ引キテイ。ヲン。サンハラ　サンハラウン

曩莫薩嚩怛陀蘖（跢）。嚩路引枳帝。唵。三跋羅。三跋羅吽

（二十一過　○本経に依るに、香華飲食を三宝に奉献するには、此の咒を誦すこと、当に二十一遍をすべしと）。

次に供養の偈（心地観経序品に出ず。末句、本経には供養一切十方佛と云う。今換え用いるのみ）。

能施所施及施物　於三世中無所得　我等安住最勝心　供養一切仏法僧

次に弥陀経或いは弥陀の大咒を誦し、西方四聖の号を唱う。

（三尊及び清浄大海衆菩薩、之を四聖と謂ふ。龍舒文に出ず。或いは五会讃、要集の意に依って、地蔵大菩薩を加う）。

諸霊回向の偈（例時の法則に出ず。是れ古徳の綴る所。未だ其の原始を詳らかにせず）。

一切精霊生極楽　上品蓮台成正覚　菩提行願不退転　引導三有及法界

次に、念仏一会、本日特薦（とくせん）の霊名および群霊を挙して、回向し、四弘誓を唱念し、三拝して殿を退する。

半斎の出典は『百丈清規』に依っているとしている。「拈香上供」をはじめ法服・葬儀・威儀作法等も禅家に依ることが多い。ここに至って、「斎供儀」から「半斎上供儀」と称し、「半斎」という語彙を用いるようになった。『諸回向宝鑑』の例時作法型、『日用念誦』の一心奉請の現行型、そして香讃（偈）三宝礼型の三つの法要形式となった。この香偈三宝礼で始まる形態は増上寺へと継承されていく。ここでは変食呪を二十一遍とあり、念仏一会で回向するとあり、浄箸作法・納箸作法と記していないので勤めていないのであろう。献供呪ではなく、変食陀羅尼としている。天和三年版『声明　施餓鬼　諸真言　諸回向』には、この「能施所施及施物」の文を布施偈・布施呪願としている。献供偈を用いていないのは、初例である。

道忠無著『禅林象器箋』（寛保元年・一七四一成立、明治四二年四月・一九〇九）

第四類　節時門、半斎　粥と斎との半（なかば）に存る。故に半斎と曰う（一〇一）。

第十七類　諷唱門、半斎諷経　早く粥已に過ぎ、午斎未だ及ばず、其の中間に在りて諷経す。故に、半斎諷経と曰う（五二二）。

江戸中期の禅宗用語辞典で、法会・法具等の故事典拠を詳細に記している。浄土宗の法式用語は禅宗に依ることも多く、半斎の場合も同様である。半斎の法要で回向をしている。

貞極「浄土寺院　朝夕勤行並回向文」（『四休庵貞極全集』中巻一四四四・昭和六年四月）

半斎（砧槌鈔第三巻第九十七条参照）

又半斎の字は、百丈中の峯等清規に見ゆる。半斎は猶中齋と言うがごとし。即ち午斎の如し。半は説文に物の中分なり。

この第三説は依用し難し。然るに流布書を見るが故に、覚知するためにこれを記す。

初め四誓偈、或いは発願文を読む。次念佛。後

回向。香華燈明等朝夕の如し。

初め仏前に御膳を奉上したてまつり。次、二大師前。後二上人前。但し、忌日計り二大師二上人前へ御膳供養せよ。

次、その日志す所の亡者前に霊膳を供へ、各その著（箸）を把って、香煙を薫じ浄め、御膳にこれを安んじるべし。世間の飲食の著（箸）立て貫く。必ずこの学び行う事勿れ。右、念仏回向を竟って後。称して曰く。今日麁菜を調へ、御膳を奉上したてまつる。願わくはこの功徳を以て、仏祖の恩を報い奉り、及び今日志す所の亡者は、この功徳に因って、極楽国土に往生し、無上の法味を受くる事を得せしめたまへ。

貞極『砧槌鈔』巻三『四休庵貞極全集』下巻・一九〇〇頁。第九十七半斎記

本書が初めて箸を香煙に薫じるということを記した。貞極（一六七七～一七五六）は伝法についても明言しているのにも関わらず、ここではいつどのような作法かを詳細に記していない。お膳は本尊はじめ善導法然の両大師と、二上人である開山上人と中興上人あるいは先代上人か不明であるが供えたのであろう。

『年中定規便覧』乾（『増上寺資料集』二巻・宝暦七年・一七五七）

正月日分

二日　観智国師御飯斎・御齋会共に有之

九日　瑞春院様御飯斎・御齋会

十日　辰上刻大鐘次第、常憲院様御飯斎、次霊仙院様御飯斎、次に御斎会

十二日　明信院様御飯斎並御齋会

十八日　開山上人御飯斎・御齋会

二十四日　御成に付、孝順院様御飯斎・御齋会共、御延引之事

二十五日　御忌御飯斎・法要御修行、畢而御齋会

二十六日　御同所様御飯斎

『年中常規』上（『増上寺資料集』二巻・天保十年・一八四〇）

正月日分

七日　貞恭院様御祥月に付、今晩御初夜、明朝御半斎並御斎。八日　香衣五条

九日　瑞春院様御半斎、五人已上出勤

十日　霊仙院様御半斎、五人已上出勤

十三日　明信院様御飯斎並御齋会

十九日　瑳玉院様・清湛院様五時御半斎、五人已上出勤

二十四日　孝順院様御半斎、五人已上出勤、但、御成に付相断之事

二十六日　五時御半斎、五人已上出勤

二十七日　五時、御半斎並御齋会、五人已上出勤

宝暦年間は「飯斎」であり、天保年間は「半斎」と記されている。法事の時に半斎が勤められているが、式次第を記していない。御霊屋での供養は式次第を明記している。

『幹事便覧』第五巻（宇高良哲『近世浄土宗史料集』平成三一年・三〇九）

増上寺御宮・惣御霊屋勤行式並取締方掟　御廟所勤行式

「御供養式」

御膳献供、献香、加持呪、御箸供献

香偈、三宝礼、四奉請、略懺悔文、変食呪、此食色香味文、弥陀経、念仏一会、御回願、願以此功徳文、御十念。

「夕御時御供養式」

御膳献供、献香、加持呪、御箸供献

香偈、三宝礼、四奉請、変食呪、此食色香味文、彦琮偈、念仏一会、御回願、願以此功徳文、十念、四弘誓願、三帰敬礼、奉送偈、御箸撤之。

御初夜　天親之偈

本書は増上寺の総録所で浄土一宗の寺務を担当した

幹事（役者）が常時手元に置いていた備忘録である。一宗の規約・先例等の重要事項が記されている。ここでは大殿での勤行式は記されていないが、御霊廟での式次第が記されている。大殿での式次第もこれに準じたものと思われる。先ず、御膳をお供えして、焼香する。加持呪を誦して箸を供える。後述する『六時勤行式』のように、箸を香に薫じて「オンアミリテイウンパッタ」または「オンキリキリバサラウンパッタ」誦しつつ加持したのであろうか。あらためて香偈からの「御供養式」が勤められた。将軍は三度の食事をしていたので、夕時にも御膳を供える「夕御時御供養式」を勤めたのであろう。ここでは飯斎と称せずに御供養式と記している。本尊と区分したのであろうか。また、奉送偈（送仏偈）を唱えてから、御箸を撤収している。最初に箸を添えたから、最後に箸を納めるという作法と思われる。

本書の御当山役者入役の年月日には、祐麟の文化十年七月が最後である。同年十一月二十二日の文書がある（八巻）。第五巻に増上寺御宮・惣御霊屋勤行式が掲載されているので、一八二七年以前にはこの式次第で勤められていたのであろう。

諦忍『浄業修行次第附録』四（明和三年・一七六六）

如来御膳、同亡者の霊膳、僧衆等供養すべし

仏前には御膳、霊前には霊膳と区別している。これによって本尊前に供える膳は御膳と称して、霊膳と区分している。

『慎徳院殿御新葬記　第一』（嘉永六年七月・一八五三）

二十三日　御飯斎式如左

三奉請　変食　此食　弥陀経　光明　念仏　尊号　願以

十二代徳川家慶の新葬の時に勤められたなかでの飯斎式である。『幹事便覧』のように勤められたのであろうか。ただし、葬儀・初七日から百箇日まで連続し

て勤められる新葬であり、四箇法要・弥陀懺法・舎利講式等の大会の合間での一法要であるから、三奉請から始められたのであろう。天保年間は半斎と称していたが、ここでは音便で飯斎（ご飯のお斎）と表記している。九代家重の新葬記の先例のように筆記したと思われる。

観随『六時勤行式』（安政四年・一八五七年）

若し礼讃の式中に献供せは回向発願竟て、次奉請次変食咒（合掌して咒すること二十一反）次咒願して、次に礼懺諸功徳の偈を唱ふべし。若し但々献供のみ修する時は、先ず御膳を仏前等に備へ、器の蓋を除け、箸を香に熏して如法加持し清め竟て座に著き、初めに香偈三敬礼奉請変食咒咒願常の如し。次菩薩戒経（十重禁四十八軽輪読するもよし）次念佛（一百遍）次回向後に三帰礼すべし。以上。

当今多くは変食咒の時、起きて仏前に進み、箸を取って加持す。若し霊膳多き時は、てまどる故に、咒数多反し、少なき時は咒数すくなく唱へて定数なきは不如法なり。其始めに箸にて加持するは触犯の不浄を浄むるなり。変食咒は麤膳の少飯食を加持し、広大の珍膳となして、一切三宝に供養するなり。然れば、咒願の間は端座合掌し、意を摂めて一心に咒すべし。又梵網経は直読訓読とも幼年より必ず読習ふべし。

本書が刊行された頃には、変食呪を誦している間に、御膳の前に進みて箸を加持していることがわかる。これについて、変食呪は二十一遍誦するものであり、浄箸作法によって変食呪の誦数が変わるのは不如法であり、変食呪の間に浄箸作法をするべきでないとしている。箸を加持する理由は箸に触れたための作法であり、変食呪を誦する意味は少飲食を広大な珍膳にするためのものであるという。お椀の蓋を除くとあり、いつ蓋を外すかということは記されていないが、現行と同様に箸を添えてからであろう。これによって、御膳に蓋を

していることが分かる。

これまで習慣として勤められていた威儀作法を勤めるのではなく、その儀礼の意味を分かりやすく理論的に述べて、改めるべきものは改めるという立場が示されている。半斎供養式を考察する時は、このような儀礼学的な立場が必要であり、威儀作法を学際的に説明出来るようにするべきである。今日、住職一人で半斎供養式を勤めるとき、先ず浄箸作法をしてから、自席に戻って法要を勤める形式の先例と見なすことができる。

『六時勤行式　二時食作法　全』折本（安政四年・一八五七か？）

「献供儀」

飲食清饌を辨備し、加持し竟って著座す

初香偈　次三宝礼　次奉請　長跪合掌　一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養　三遍、次変食　合掌、曩莫薩嚩。怛陀蘖哆。嚩路引枳帝。唵。三跋羅。三跋羅吽　二十一遍、次咒願合掌　此食色香味　供養奉請尊　令今施主得無量波羅蜜、次誦経　菩薩戒経（十重禁戒・四十八軽輪読）、次念佛　一百遍、次回向　後三帰礼

若し礼讃式中に献供せば回向発願已て、次に奉請、次に変食咒、次に咒願して、次に懺諸功徳等を誦すべし。

若し献供するには、先ず御膳を仏前等に備へ、器の蓋を除け、箸を取り如法加持し已て著座し、香偈より式の如く誦すべし。方今多く変食咒の時起きて仏前に到り、箸を取て加持す。若し霊膳多き時は其間咒を誦しつづけ、咒数の不定なるは非儀なり。初めに加持するは触穢を除くなり。変食咒は粗食を妙食にし、少食を多食に変じ、広大に供養するなり。故に誦咒の時は端坐合掌して至心に誦すべし。又此の咒、三宝供養には必ず二十一遍誦すべき経説なり。闕減する

ことなかれ。又阿伽水茶湯は、時を論ぜず、餅菓などは朝より日中までに供すべし。又粥は朝、飲食は日中前に供すべし。持齋せざる人、日中後に菓餅等を得て、先仏菩薩に供し、後ち自ら受んと欲するは、只恭敬の志を標するのみにして本儀に非ず。朝は諸天の食、日中は仏菩薩の食、夜は鬼人の食なる故なり。

変食咒の中にて句末にあたる嚩哆羅の字を引き、嚩路の路を引かず。ナウマクサラバータタギャターバロキテイヲンサンバラーサンバラーと唱える人多し。訛りなり。句末の嚩哆羅の字は引くべからず。又嚩路の路（ロー）は必ず引くべし。又三跋羅の跋は必ずバと濁音に唱うべし。パと（濁次？）呼は不可なり。梵語は長短清濁にて大に義に相違あり。訛り唱えては功徳なし。世に唱うる人多し。故に之を告ぐ。

観随『六時勤行式』の経本型の折本である。跋文には刊行年月日が記されていないが、安政四年と思われる。ただし、献供儀を勤めるための経本であるから、変食陀羅尼の誦し方と、仏菩薩などの献供する時間を説いている。増上寺御霊屋で勤められていた『幹事便覧』と同様の香偈三宝礼の形式である。『日用念誦』と同様に菩薩戒経を誦経している。殊に、法要前に箸を加持すべきであって、御膳が多い場合には箸の加持によって真言を定数に誦しないのは違法であるとしている。これまでにも献供偈の後に「供養三宝　哀愍納受」と唱えて十念することが記されていない。

『浄土礼誦法』（元治元年・一八六四）

斎供儀

初に焼香三拝　如常

次に奉請長跪合掌して、三請一拝す

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

次に咒食（合掌、唱えて云へ）

ナウマク。サラバタタギャタ。バロキテイ。ヲンサンバラサンバラ。ム（二十一徧或七徧）

次に呪願（合掌、唱えて云へ）
此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜
次に誦経
菩薩戒経（或いは十重禁を誦し、或いは四十八軽戒に至る）　次に念仏（一百聲）
次に回向（阿弥陀如来根本儀軌に出ず）
所修善品　皆悉回向　共諸衆生　同生浄土　上品上生　証歓喜地　獲得無上　菩提記別
次に別回向（月忌遠忌皆な共に通用す。或いは祖師の忌日に値は、上の出す文を用いよ。
維れ時　某月某日、伏して某霊某忌　示寂之辰に値ふ。金経を諷誦して、以て追薦を伸ぶ。唯願断除三障礙超生浄土。速証無上。正等菩提
又　願以上来。供養三宝。誦経念仏。所集功徳。某霊　神超浄域。業謝塵労。見仏聞法。速入無生。　且く中陰回向を出す。余は時に随って改めよ。
又　願藉上来。所鳩功勲。今日施主。蠲災獲福。及其先霊。超生浄土。（唱え已って常の如く三拝して退く。
或いは粥を供養するが如きは、唯だ奉請呪食呪願を為も亦可なり。

元治元年『浄土礼誦法』は、『日用念誦』（一七二六）の「斎供儀」とほぼ同文である。これを継承したものと思われる。呪食の最後は「ウン」ではなく、「ム」になっている。

知恩院「御忌法要差定」（明治十二年・一八七九・『知恩院史』昭和一二年・六二〇）

十九日晨朝
香偈・三宝礼・四奉請・変食呪・開経偈・阿弥陀経・讃念仏・笏念仏・自信教人信文・御十念・授与十念
二十五日晨朝
香偈・三宝礼・四奉請・変食呪・開経偈・阿弥

陀経・讃念仏・笏念仏・自信教人信文・御十念・疏御宣讃・双盤念仏・御戸帳を撤除す・願以此功徳・御回向十念・授与十念

この式次第は、明治時代に施行されたものである。晨朝は午前六時に大衆が昇殿し、御日中法要は午前十時に大方丈に法主が御出座されるので、一座の半斎法要を勤めることが出来ない。これによって、晨朝に御膳を供えて変食呪を誦している。この式次第では、浄箸・納箸作法を勤めていないようである。

哲譽『浄土勤行略式』（明治一六年・一八八六・宗安寺・林立守印施）

「半斎上供儀」

一心奉請阿弥陀仏等、一切三宝、願入道場、受我供養　三遍唱ふ

曩莫薩嚩。怛陀蘖哆嚩路引枳帝唵三跋羅三跋羅吽

七遍又ハ二十一遍意（こころ）に任（まう）すべし

次に咒願（合掌、唱えて云へ）

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜

光明編照の文

念佛　長短随意（こころのまま）

願以此功徳の文

所志（こころざすところ）の回向を述べ十念を唱へ畢て三拝すべし

浄土勤行略式の次に半斎上供儀を記載している。この略式は開経偈を唱えず、一枚起請文・一紙小消息・発願文（訓読）を記しているので、檀信徒とともに唱える勤行式と思われる。

『日用念誦』に基づくが、誦経をしないで念仏一会を称える式である。献供偈を七・二十一遍と記しているので、浄箸納箸作法をしていないと思われる。

龍牙興雲『持宝通覧』下（明治二六年・一八九三・

二丁ウ）

佛供のことは盆経に曰く、初めに食を受ける時は、先つ仏前塔寺の中の仏前に安在して、衆僧呪願し竟って、便ち自ら食を受けよと。（飯を以て先つ仏祖に供して、而して後に、自食するが常法なり）。世に献斎回向を言いて、半斎と名ずけることは未だその意を詳らかにせず。但し、その二字則ち経律異相に出でたり。謂く、半斎の福、猶天上に生ず。則ち是れ半日の斎なり。即ち破斎なりと。因って、集古録を（目＋監）るに、判斎の字あり。半と判と音同じく、義も亦た通ず。故に伴斎を以て半斎となす。判は則ち疏と相近し。（中略）設文に曰く、半は物中分するなりと、日中午刻は一日の中分なり。仍て午斎を呼て半斎と言ふなり。

本書は仏具に関する事典である。延寿『萬善同帰集』四巻（浄全六・八〇七上）を引用して半斎を説いている。「半斎の福は、猶天上に生ず。七世の人間は常に自然の衣食を得る。一日の持斎は六十万歳自然の糧を得る」とある。このように半斎は、「献斎回向」と称しているが、半斎の意味が詳らかでないという。ただし、一日の持斎に対して、半日のみ持斎することをいうとしている。宝洲『浄業課誦附録』の説に依っている。

金井秀道『浄土苾芻宝庫』（明治二七年・一八九四編纂）

「斎供儀」（法要又は勤行中飯斎を供する時は前後の文を略すべし）

○初めに焼香三拝

○次奉請（次長跪合掌して、三請一礼す）

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

○次咒食（合掌して唱えよ）

ナウマクサラバタタギャタバロ引キテイヲン

サンバラサンバラウン（七遍又は二十一遍）

此咒、言台二宗には餓鬼陀羅尼と称し、決し

て半斎に用ゆることなし。別に三宝供養陀羅尼あり。我門何れの頃よりか誤伝す。

○次咒願　此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜

○次誦経　菩薩戒経（十重禁戒又は四十八軽戒）

○次念佛百遍

○次回向　所修善品　皆悉回向　共諸衆生　同生浄土　上品上生　証歓喜地　獲得無上　菩提記別（此の文阿弥陀如来根本儀軌に入出ず）

以下如常

本書は『浄家諸廻向宝鑑』に依ることが多いが、この斎供儀は『浄業課誦』の例時作法でなく、『六時勤行式』の香偈三宝礼の式でもなく、『日用念誦』の一心奉請の文の式としている。天台真言宗では施餓鬼陀羅尼と称しているが、三宝供養陀羅尼を誦すべきとしている。しかし、その陀羅尼を指示していない。大正一三年版『法要集』の半斎供養儀が制定されるまで、この式次第で勤められていたことになる。今日でも本書の影響は大である。献供呪は合掌して唱えよとあり、浄箸作法を勤めていないようであり、したがって納箸作法も勤めていないと思われる。

桑田寛随『浄土宗勤行用集』（明治四三年十月二日・一九一〇）

「斎供儀」

初焼香三拝

次奉請　（次長跪合掌して三唱一礼す）

一心奉請、阿弥陀仏等、一切三宝、願入道場、受我供養、

次咒食　（合掌して唱へよ）

曩莫薩嚩。怛陀蘖哆嚩路引枳帝唵三跋羅三跋羅吽　（七遍又は二十一遍）

次咒願　此食色香味　供養奉請尊　令今施主得無量波羅蜜

次誦経

次回向　所修善品　皆悉回向　共諸衆生　同生

浄土　上品上生　証歓喜地　獲得無上　菩提記別　以下如常

『日用念誦』と『浄土苾蒭宝庫』とほぼ同様である。合掌して唱えよとあるので、浄箸作法を勤めていないと思われる。

『浄土宗法要集並声明　上』『浄土宗法要集　下』（明治四十三年十月十八日・一九一〇）

本書は千葉満定による増上寺の声明・法式といえる「法要集」である。ここでは、通常法要式・施食会・盂蘭盆会・地蔵講式、六時礼讃・声明等が制定されているが、半斎供養式は掲載されていない。

望月信道編『浄土宗聖典』（明治四十四年・一九一一～大正九年三月・一九二〇）

「斎供儀式」

○焼香三拝

○奉請（長跪合掌して、一唱一礼す）（一唱マ

マ）

一心奉請。阿弥陀仏等。一切三宝。願入道場。受我供養。

○呪食（合掌して唱へと）

ナウマクサラバ。タタギャダバロー。キテイオンサンバラ。サンバラウン。（七遍又は二十一遍）

○呪願　此食色香味。供養奉請尊。令今施主得。無量波羅蜜

○誦経

○念仏百遍

○回向

所修善品。皆悉回向。共諸衆生。同生浄土。上品上生。証歓喜地。獲得無上。菩提記別。

（以下如常）

この『浄土宗聖典』は明治四十四年に発行してより版を重ねているものである。三部経はじめ『四十八巻伝』等が掲載されている重宝な書籍である。本書の影

響は多大なものである。しかも『浄土苾蒭宝庫』とほぼ同文である。献供偈は合掌して唱えよとあり、浄箸作法を勤めていないと思われる。

千葉満定『浄土宗法式精要』浄土宗法式会（大正一一年六月・一九二二・九五ウ）

「半齋供養儀」

一心奉請文（三唱）

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

世尊我一心文（此間供養作法）

此食色香味文（十念）

「献供」

総て献供の時は仏前で必ず焼香三拝し、袱子（俗に覆面と云ふ）を掛けて鼻口の気息を覆ひ、供具を捧げて香煙に薫じて壇上に献ずる。献じ畢って合掌低頭して一拝する。

霊膳供養に付て一言する。変食呪を唱え出した時、知事又は侍者は袱子を掛けて、箸の三宝（ママ）を捧げ、導師の左方に就いて座し頭を垂れながら導師に擎げる。導師は先づ焼香し、右手で霊箸を取り之を香煙に薫じ左手に移し、右手で小三鈷の印相をなし。微音で呪文（相伝の如く）を三返唱へ畢って箸を頂く。

侍者は是を三宝（ママ）に載せ恭しく仏前に行き、箸を壇上の霊膳に備へ、合掌低頭し、一歩退いて一拝する。三宝（ママ）や袱子を壇の裏に運び座に帰り座るを待って唱呪を中止する。

本書は浄土開宗七百五十年の記念として発行したものである。凡例には「音声部と式法部と特に資料を精選し、実際に適応すべく務めたり」とある。千葉満定は「近代法式の始祖」と称せられ、「縁山声明の中興の祖」と仰がれている。観随『六時勤行式』の式次第に依らず、献供呪・開経偈・念仏一会等も明記していない。実際、このような式次第によって勤められたのであろうか。

献供呪を誦しない法要はこれが初めてである。また

供養作法は誦経中に勤めているが、浄箸作法が詳細に記されたのは本書が初めてである。ただし、ここで疑問になる点は、本書に「変食呪を唱へ出した時」とあり、「半斎供養儀」の式次第には変食呪を記していないことである。大正十三年版の『法要集』と式次第が同じであり、この時点で式次第が決まっていたのであろうか。後夜礼讃偈を読誦しているのは、「愛楽仏法味禅三昧為食」の文を読誦したいのであろう。献供偈で終わっているので、納箸作法は勤められていない。ここではじめて袱子（俗に覆面と云ふ）を掛けて作法をしていることを記している。

浄土宗務所『浄土宗法要集』（大正一三年四月七日・一九二四）

「半齋供養儀」

奉請文　三遍

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

世尊我一心文　此間供養作法

献供偈

此食色香味文　供養奉請尊　令今施主得　無量

波羅蜜

大正一三年版『法要集』は、『浄土宗法式精要』『浄土宗教学体系』（一六巻法式篇下）と同文である。また、『浄土宗日常大全』（昭和五年九月二十日・浄土教報社）も同文である。

明治四三年版『法要集』は増上寺の法式であった。ここに至って、浄土宗としての法式を確立するための第一歩の『法要集』となった。ちなみに昭和一四年版『法要集』に至って東西法式の統一が見られた。

ここでは、後夜礼讃偈の音読している間に供養作法をするとあるが、『浄土宗法式精要』の記述のように勤めたのであろう。しかも、『浄土宗法式精要』と同様に、献供呪を誦していない。さらに、十念はじめ焼香三拝・開経偈・念仏一会は当然行うものとして記されていないのであろうか。堀井慶雅「五重相伝の勤め方」の説明によれば、実際にこの式次第によって勤め

ていたようである。現代の法要観からみれば違和感のある式次第である。

大正一三年版『法要集』の基本方針は、如来は常住という思想で奉請も送仏偈を唱えない式次第である。しかし、ここでは奉請を唱えるという変則の式構成である。しかも、半齋供養儀の作法は、粗食を妙食に変えるために献供呪を誦すことが一般的である。また、経典でなく後夜礼讃偈を読誦している。献供呪を誦しない理由は密教的真言ではなく、「愛楽仏法味　禅三昧為食」という浄土教的な儀礼にしたかったのであろうか。しかし、念仏を称えないのは変則な式次第といえる。五重相伝中のように木魚念仏を称えているから省略したとも考えられる。

堀井慶雅「**五重相伝の勤め方**」（昭和六年一月・一九三一・『浄土宗布教全書』十三巻三二一）

勧誡師午前の講説終り、少憩の後再び導師昇堂、三唱礼、木魚念仏、礼拝数十返、念仏一会の後半齋供養を行ふ、宗定差定左の如し。

奉請文（三返）

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

世尊我一心文（此間供養作法）

献供偈

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜。十念

半齋供養に箸を薫じることは、先ず焼香し右手にて侍者の擎ける箸を取り、之を香煙に薫じ左手に移し小三鈷の印相をなし、微音にて咒文を三返唱へ、畢って箸を頂き侍者に渡す、侍者是を三宝（ママ）に載せ、恭しく仏前に至り箸を霊前（ママ）に備へ、合掌低頭して数歩退いて一礼す。浄齋供養の施主ある時は誦経念仏回向して施主焼香す。

半齋供養終わり仏前三唱礼ののち、前に入堂したる順序にて右方より退堂す、集会所の全部着座し座礼三唱礼。

ここでは『法要集』の制定とおりに勤められている。五重相伝での半斎供養なので、簡略な式次第である。奉請文を唱えると、直ちに世尊我一心と誦経するのであろう。ここでは浄箸作法が具体的に記されている。ただし、後述する『法式教案』にあるように、真言は金剛軍荼利呪を誦しているのであろう。椀類の蓋を取ることを記していないので、その作法を勤めていないかもしれない。施主のある時は誦経念仏回向するとあり、この半斎供養では念仏をしていない可能性がある。ただし、五重相伝であるから、導師の入退堂には念仏を称えているので念仏一会に代えていると言えるかもしれない。

八橋玉純・宍戸壽栄『浄土宗法式要集』（昭和七年九月・一九三二）

「半斎供養儀」

奉請文　三遍

・・●一心奉請・阿弥陀仏等一切三宝・願入道場・受我供●養

世尊我一心文　此間供養作法

献供偈

・此食色香味●　供養奉請尊　令今施主得・無量・波羅●蜜

大正一三年版法要集と同文である。堀井慶雅の書を見る限りこの式次第に勤められたのであろう。

金子霊顕『協定　法式概要』（昭和一一年一二月・一九三六・仏教専門学校学芸部法研会）

日常勤行式（日中）献供

奉請・変食呪・献供偈・開経偈・誦経・回向文・十念・礼讃・摂益文・念仏一会・総回向・十念

別時勤行　日中　献供

念仏一会・変食呪・献供偈・十念・念仏一会・三唱礼・休憩

日中法要での献供であり、半斎と称していない。また、浄箸納箸作法も記されていない。時系列としては、

午前中に晨朝・半斎、中食後の午後に日中・日没、そして初夜と勤められているが、午前中に半斎を修しながら日中法要を勤める法要次第である。これまでの半斎は、短時間で勤められる法要立てであったが、ここでは日中礼讃を勤める次第である。昭和一四年版『法要集』は、日中を十一時に勤めることに規定しているので、このような式次第になったのであろう。お朝事を晨朝、半斎を日中、夕方を日没の三時勤行の形式に勤めたかったのであろう。

浄土宗法式協会講座係『浄土宗法式撮要』（昭和一三年七月五日・一九三八初版、同十四年三月一九三九第三版）

半斎供養儀

一、奉請文（三唱）一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

次、献供呪（七返又は二十一返　此間に浄箸作法）

次、献供偈（偈文名称参照）十念

次、摂益文

次、念仏一会（此間納箸作法）

次、総回向偈　十念

浄土宗法式協会（堀練雄・堀井慶雅・板倉貫瑞）が「宗報」（五月二十五日）に制定された式次第を冊子として刊行したものである。『法要集』が刊行されるまでに、ひろく周知するために発行した。この『法要集』は、誰でもが修しやすいようにというのが基本方針であり、後夜礼讃偈から献供呪に変更したことによってより簡便になった。

日常勤行式　日中（献供）午前十一時

一、喚鐘・次、作相・次、入堂・次奉請文　三唱・次、献供呪　七辺又は二十一辺（浄箸作法）・次、献供偈・次、開経偈・次、誦経・次、本誓偈・次、礼讃（広略随意）・次、摂益文・次、念仏一会（納箸作法）・総回向偈　十念・次、退堂。

別時勤行式　日中

一、念仏一会・次、献供呪・次、献供偈・次、念仏一会・次、三唱礼。

この日常勤行式の日中と別時勤行式の日中は昭和一四年版『法要集』と同じ式次第である。

『浄土宗法式撮要』（浄土宗法式協会・発行年未詳）

霊膳供養　呪文及献供偈

曩莫薩嚩。怛陀蘖哆嚩路引枳帝唵三跋羅三跋羅吽

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波羅蜜

法要中にては、一心奉請の文を唱え、又呪文のサンバラの（ラ）を引かざること。

日常勤行式の中に記されているので、前掲の日中と同じように勤められたのであろう。ただし、浄箸作法は明記していない。

堀井慶雅『法式教案』（昭和十三年九月一日・一九三八）

霊膳供養

霊膳は斉膳を其儘に供養するものなれは　何品にても差支なきも三宝に供養するなれば　勿論精進物たるべし。辛味悪臭あるものを供すべからず。

霊膳供養に箸を薫ずるを浄箸作法と云う。右手にて箸を取り、之を香煙に薫じ、左手に移し、右手を小三鈷に印じて、呪文を誦し畢って、箸を頂き、霊前（ママ）に備へ、合掌三礼す。若し侍者箸を以て、導師に香薫を請う時は、三宝（ママ）に上せ、導師の右方に就て、導師に擎げ、導師香薫の後、侍者に渡し、侍者是れを三宝（ママ）に載せ、恭しく捧げて、仏前に到り、箸を霊膳に備ひ、合掌低頭して退て一拝するものとす。

辨事明王咒と云う　　唵吉利吉哩縛曰羅

金剛軍荼利呪　　帰命息災清浄金剛
ヲンキリキリバサラ　　吽　発　口乇吨
ウン　パッタ　三返　　所願成就　櫂破

昭和十三年五月二十五日には、法要式典を定め、更正した法式差定を『宗報』二百四十九号に掲載した。これによって日常勤行式等の法式差定部が制定された。本書は法式協会で協定した『法要集』（昭和一四年版）の威儀犍稚等を基礎とし、これを付随して自己の教案として用いた種々の事例と根拠等を述べたものという。ここでは霊膳供養としての浄箸作法を記している。ただし、甘露軍荼利呪ではなく、金剛軍荼利呪としている。

昭和一三年に『宗報』に掲載された半斎供養の式次第は更正された。しかし、浄箸作法と納箸作法は、その所作をすることを規定しただけで、その具体的な作法を明記できなかった。小三鈷の印と真言等は口伝とされる作法であり、活字化まで至らなかったと思われる。ここで霊膳供養の供え物は精進物でなければならないと明言された。『西山浄土宗　蓮門法式集（増補改訂版）』（昭和四十九年、平成元年第二版）の普通仏参回向には、小三鈷の印を結び「オン　キリキリ　バサラ　ウンバッタ」を誦しとある。このように金剛軍荼利を誦していた例がみられる。

『浄土宗法要集』（昭和一四年・一九二九）

「日常勤行式」（一一八）
日中　（献供）午前十一時
喚鐘　作相　入堂
奉請文　三唱　　献供呪　七返又二十一返（浄箸作法）
献供偈　十念　　開経偈　　誦経
本誓偈　十念　　礼讃（広略随意）　摂益文
念仏一会（納箸作法）　総回向偈　十念　退堂

「別時勤行式」（一二二）
日中（献供）午前十一時
念仏一会　献供呪（曩莫薩嚩、怛陀蘖哆嚩路引
枳帝、唵、三跋羅、三跋羅、吽）

献供偈　十念　念仏一会　三唱礼

「半斎供養」（一八一）

入堂

奉請文　一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場

受我供養（三唱）

献供咒　曩莫薩嚩怛陀蘖哆嚩路引枳帝唵三跋羅

三跋羅吽

七返又は二十一返此間に浄箸作法

献供偈　十念　摂益文　念仏一会（此間納箸作法）　総回向偈　十念　退堂

昭和一四年版に至って、日中の日常勤行式と別時勤行式と半斎供養という三つの式次第を規定した。ここでは三時勤行式を規定し、日中法要として十一時から勤める時の半斎供養と、三時勤行としてではなく独立した半斎供養を規定した。ただし、日中法要は誦経礼讃を勤めるかの違いである。別時勤行式は一連の法要としているので、摂益文を称えずに念仏一会で式を続けている。この式では、浄箸作法と納箸作法という儀礼を記したが、誰がどのように勤めるかを明記していない。この法要は、少なくとも三名の役配（導師・維那・侍者）と二十一返の間に浄箸作法を勤めなければならない。ここで浄箸作法の詳細を明記すると、住職一人だけの寺院などでは勤められなくなるので規定できなかったものと思われる。

小橋麟瑞『浄土宗綜合勤行式』（昭和一七年・一九四二）

「献供法」

一心奉請阿弥陀仏等一切三宝願入道場受我供養

ナウマクサラバ　タタギャタ　バローキテイ

オン　サンバラ　サンバラ　ウン

（三遍、七遍又は二十一遍等適宜複説）

此食色香味文　供養奉請尊　令今施主得　無量

波羅蜜（十念）

『法要集』（昭和十四年版）が制定されたが、独自の式次第を掲載している。小型経本であるので携帯に

便利であった。浄箸作法もなく、一人で勤められる法要である。戦時下における一般寺院では、このような簡略な式しか出来ないと考慮したものと思われる。

浄土宗務所教学部『浄土宗錬成要集』（昭和一八年五月・一九四三）

十一時半　勤行（半斎供養）

勤行法　イ朝の勤行　ロ夜の勤行　ハ斎供儀之を行ふ場合は宗定法要集に依る。

皇国臣民・皇国仏教徒・皇国浄土宗徒として、国民儀礼を説くなかに「斎供儀」と掲載しているのみである。

『浄土宗のおつとめ』（昭和三五年・一九六〇・発行者不明）

香偈・三宝礼・三奉請・歎仏偈・発願文・懺悔偈・十念

献供呪・献供偈・供養三宝　百味飲食　自然盈満　哀愍納受・十念

三尊礼・無常偈（訓読）・開経偈・四誓偈・元祖大師御遺訓一枚起請文・摂益文（訓読）・念仏一会・（回向）・総回向偈・十念・総願偈・三唱礼・送仏偈・十念

奥付がなく発行者も不明である。ただし、「こころえ」に七百八十六年前に開宗したと記されているので、昭和三十五年と判明した。昭和十四年に『法要集』が改訂されているにもかかわらず、三奉請・歎仏偈・発願文・懺悔偈・十念という変則な式次第である。その寺院で勤められている勤行式か、校正ミスなのであろうか。勤行式の中に半斎供養の式を勤められている。献供偈の後に微音で唱える文を記している。「供養三宝哀愍納受」または「百味飲食　自然盈満　哀愍納受」を唱えるが、この二文を合体して唱えている。

『昭和新訂　浄土礼誦法』（昭和三九年・一九六四）

霊膳供養（前に）奉請無きときは唱ふべし

一心奉請　阿弥陀仏等　一切三宝　願入道場

受我供養

献供偈（読呪中に三礼）七返又は二十一返唱ふべし

ノーマク　サラバー　タタギャター　バロー

キテイ　オン　サンバラ　サンバラ　ウン

献供偈

此食色香味　供養奉請尊　令今施主得　無量波

羅蜜

供養三宝　哀愍納受　十念

又　百味飲食　自然盈満　哀愍納受　十念

日常勤行式の懺悔偈　十念の後に霊膳供養として掲載されている。ここには浄箸納箸作法を記されていない。午前中の年回法要ではこの式次第で半斎供養を勤めることもあった。その際にはこの式次第で、誦経回向文などはじめ通常の法要を勤めていた。献供呪の間に括弧付きで三礼とあるのは、浄箸作法を勤めたときに導師が三礼するものと思われる。

板倉貫瑞『蓮門小子の枝折』（昭和四六年・一九七一・常林寺）

「半斎供養作法」

その一、法要中に膳を運び供える場合

その二、法要前にお膳は仏前に供へおく場合、一般に行われている仕方。

その三、御膳は法要前に供えておく。侍者なく導師自ら、仏前にいたり浄箸する場合。

その四、浄箸作法が出来ない場合。

その三・四は、導師一人でなく、維那がいる場合である。

その一

献供呪の同音にて侍者は袱子をつけて、裏堂よりまず御膳を捧持して仏前に供う。（以下その二と同じ）。

その二

献供呪の同音にて、侍者は袱子をつけて、裏堂より、箸紙を三方にのせたまま捧持して、導師

前にいたる。導師は侍者より三方にのせたまま
うけとり、一度机または前卓の上におき、焼香
して、箸を入れたままの箸紙をとり、箸を抜き
とり、箸紙は三方の上にもどす。次に箸を香煙
に薫じて左手にもちかえって（ママ）、右手に
て小三鈷の印を結びて洒水作法の散杖を加持す
る甘露葷荼利呪（唵阿密哩帝吽発多）を微誦し
つつ、三度加持する。
次に箸は箸紙にならべて三方の上におきて、捧
持意念して、侍者に渡す。
侍者は、導師より三方をうけとり、捧持して御
膳のところに運びて、三方を御膳の側におき、
箸を膳につけ、椀の蓋をとり、三方の上、（箸
紙ののせてある）におく。
次に坐して袱子をとりて懐中に納め、上礼一拝
してのち、三方を裏堂にもちかえる。導師は下
高座して、三拝し、再び登高座する。
次献供偈を同音にて唱え終って十念。

作法（納箸作法）
念佛一会中に、侍者裏堂より三方をもちて御膳
のところにいたり、三方を御膳の脇におき、一
度坐し改めて上礼一拝し袱子をつける。
次に椀の蓋をなし、箸をとって三方上の箸紙の
横にならべのせ、導師の前にゆき、三方を導師
に渡す。導師は三方ともにうけとり机（卓）上
に置き、箸をとって一度戴きて箸紙のなかに納
めて三方上にもどし、三方とともに捧持意念の
のち侍者に渡す。侍者は、三方をうけとり裏堂
にもちかえる。導師は三方を侍者にわたしたる
のち、下高座して一拝なし再び登高座する。
その三
侍者なく導師自ら、仏前にいたり浄箸する場合
献供呪の同音にし、導師は柄香炉をもちて膳の
前に進み、焼香して、膳の上より箸紙をとり、（以
下、その二に同じ）
その四

法要前に御膳は箸も箸紙よりぬきて供え、椀類も蓋をとって仏前に供えおく。

導師は献供呪中に自席にて洒水をなして献供し、下高座して上礼三拝して登高座する。

念佛一会中に導師は下高座して、上礼一拝し意念ののち、登高座する。

注意　三方を、導師、侍者、互いにうけ渡すときは、三方のむきを向こうに廻わして、三方の穴のない方を自分の方にして渡すこと。

板倉師は昭和一四年版『浄土法要集』の編纂者の一人である。道場で行う浄箸納箸作法を記したことと、導師と維那の場合などを想定した作法は画期的である。しかも、「儂の目の黒いうちは絶対に『法要集』を変えさせない」という方針であった。しかしながら、一般寺院では三人で勤めることは不可能であることを承知しているので、一人乃至二人で勤める式も考慮したと思われる。本書は法式に関するもので最初に写真を掲載したものである。これ以降の半斎供養の浄箸納箸作法はこれによることが多い。

この浄箸作法は、侍者が三方を捧げ来て三方を受け取り、前卓に置いてから焼香している。今回の動画では、侍者が捧げ来る直前に焼香をしてから三方を受け取る作法とした。

宍戸栄雄『一遇』日常勤行（昭和四五年・一九七〇、同四九年・一九七四再版による）

「半斎供養」

一座の場合（香偈～）、三座の場合（奉請文～）

1、法要中に膳を運び出す場合

2、箸のみ持ち出す場合

二膳以上箸をつけた場合、（本尊位牌前等）は一膳に箸をつけて一低頭。全部つけ終わって後覆子を取り、一拝する。

3、導師自身膳の前に進み浄箸する場合

4、膳の前に近（よ）り難い場合

本書は再刊に当たって、昭和四十五年の一遇会（研

修会）の記録であり、参加者の備忘であるとしている。半斎供養について「半斎供養とは禅宗風によるもの、仏前に献供することである。半斎とは中半の斎の意で、朝食と中（ママ）食との間に食事をすることをいう。現今では仏前に飲食供養することを一般に半斎供養といっている」と記している。また、三方の回し方は四方回し（時計回り）にするとか、導師は上礼三拝する時、侍者の一拝に合わせるなど詳細に威儀を記している。宗定本では「袱子」の字を用いているが、「袱」は布製の覆いの意味であるので、「覆子」の方が良い、とある（一二七頁）。ただし、覆子は「ふ」であり、「ぶくす」という読み方は浄土宗の独自のものになる。この宗定本は昭和一四年版『法要集』ではなく、千葉満定師の『浄土宗法式精要』のことと思われる。

宍戸壽榮『続浄土宗法儀解説　上』（昭和四七年十月・一九七二）

作法部のなかで献供を詳述している。供養の意義・三宝供養の起源・供養の分類・供養の利益・六種の供具と六根供養、飯食供養として・仏飯の歴史・献飯の意義・献供の時間・半斎供養・献供の種類・半斎供養の作法を記している。お膳の置きかたを図に表している。壺が真ん中に置かれ、左に高坏、右に平が記されている。浄箸作法では蓋をとるので、高坏を中央に置き、蓋のある椀をその左右の方に置いた現行の配置が便利とする。

浄土宗東京教区教務所『写真図解　浄土宗の行儀』（昭和四九年・一九七四）

「半斎供養」

侍者ある時、侍者なき時

霊膳の所まで行けない場合は、導師の意楽による（献供呪中に自席で洒水をして献供し、下高座して三拝して後、登高座）

開宗八百年記念として出版されたものである。これまでの法式の書籍を画期的に変えたもので、映画の絵

コンテのように写真と説明文が示されているので初学者にとってわかりやすいものとなっている。

一遇会『一遇　日常勤行式』（昭和五七年・一九八二）

「半斎供養」『一遇』の再刊

浄土宗東京教区江東組青年会『江東浄青　法式講習会資料集　第二集』（・昭和六三年・一九八八）

半斎供養は『浄土宗の法儀』などの先例通りによって作法を記している。ただし、「供養三宝哀愍納受」の脚注には、「献供偈後に導師が微唱する文。他には『百味飲食　自然盈満　哀愍納受』と唱えることもある。現在では微唱せず、意念することに変わった」とある。これまで献供偈の後の文にふれることがなかった。現行では意念でなく、微唱でもなくなり、はっきりと発声している。この当時は『法要集』を全面的に改定しているところであり、さざまな意見が交わされていた状況であったのであろう。講習会の当時のものと資料集作成時での変更している点がある。この脚注は変遷期の法式界での第一次資料ともいえる。

『浄土宗法要集』（平成二年三月・一九九〇）

「日常勤行式」日中

入堂・無言三拝

献供呪　（浄箸作法）

ノーマク　サラバー　タタギャタ　バローキテイ　オン　サンバラ　サンバラ　ウン

献供偈・十念・開経偈・誦経・回向文（本誓偈）・十念・日中礼讃・御法語・摂益文・念仏一会（納箸作法）・総回向偈・十念・無言一拝・退堂

平成版になって、日中の時間が明記されなくなった。無言三拝が加えられた。奉請文が省略され、献供呪の遍数も省略された。これは晨朝・日中・日没法要を一座としている式次第であるので、奉請も送仏も勤めない式次第になっている。浄箸作法をするので、誦数を明記されていないのであろうか。

「別時勤行式」
日中に献供
献供咒　（浄箸作法）
献供偈・十念・念仏一会（納箸作法）

別時勤行式の日中は、一見変則のように思われるが、一連の法要として勤められている。不断念仏のように摂益文も省略して念仏を称えることが主になっているので、このような式次第になっている。

「半斎供養式」
入堂・無言三拝
奉請文　一心奉請［阿弥陀仏］等一切三宝願入道場受我供養（三唱）
献供咒・浄箸作法・献供偈・十念・摂益文・念仏一会（納箸作法）・総回向偈・十念・無言一拝・退堂

無言三拝が明記された。奉請文の「阿弥陀仏等」がなぜかカッコつきになっている。献供偈の後に「供養三宝哀愍納受」または「百味飲食　自然盈満　哀愍納受」を記されていない。この文は微唱しないで、意念することに変わったのであろうか。道場の申し合わせでは、はっきりと発声している。

『浄土宗の法式』第二巻　法要遍Ⅰ（平成三年・一九九一・斎々坊）

「半斎供養式」
その一、侍者がいる場合。
その二―一、導師自ら霊膳の前に進み作法を行う場合。
その二―二、導師が霊膳の前に進めない場合。（洒水作法）
その三、一名で修す場合。（観随説）
その四、一名で修す場合。献供偈を唱え終わって仏前に進み浄箸作法をし、自席に戻る。

導師・侍者・維那の作法の表式化、写真で威儀を分割にして説明した。作法は『蓮門小子の枝折』と『浄

土宗の行儀』に依っている点が多い。

浄土宗『図と写真で見る　知っておきたい基本的な法式作法』上（平成一七年・二〇〇五年）

平成一一年から一四年に宗報に掲載した（霊膳供養）を掲載している。

教師養成講座経本編集会編『教師養成道場勤行式』（・平成一三年・二〇〇一）

各種道場での勤行式次第には、浄箸作法・納箸作法が記されている。ここに至って、詳細に威儀が記されている。

ちなみに現在の知恩院における半斎について触れておく。

知恩院　日中法要

香偈・三宝礼・四奉請・献供呪（この間導師洒水作法）・献供偈・百味飲食　自然盈満　哀愍納受・十念・開経偈・十四行偈・自信偈・法然上人の回願・十念・仏身観文・結縁回向・摂益文・念仏一会・総回向偈・十念・請護念偈・十念

献供呪の間に洒水作法によって洒浄する。浄箸・納箸作法は勤めていない。

なお、他宗における半斎についても若干触れておく。

『天台宗法式儀則』多紀道忍編輯（昭和一七年七月・一九四二）

献供

別座献供には、降礼盤の後扇子を執り起立、尊前に向ひ一揖して進み一拝献香の後、（或は聖霊諷誦文を朗読す）献供若くは霊供作法をし、合掌して黙然回向、慇懃に拝礼、退きて一揖振向きて所定の座を着す。（三五頁）

『浄土真宗本願寺派　法式規範（改訂版）』（一九九九年一月）

供飯

供飯は、尊前に仏飯を供えることで「上供（じょ

うぐ）」ともいう。

仏飯は、なるべく仏飯所またはそれに準ずる所で別に炊き、仏飯器に盛って御本尊前から両脇壇・両余間へと、順次に上供する。また、仏飯を尊前から撤することを「下供（げぐ）」という。

① 平常時の供飯は、晨朝勤行前に上供して、正午までに下供するのが通例である。

② 上供または下供するときは一揖して行う。

仏飯器に盛るので、箸は用いない。

おわりに

本稿は半斎供養式の動画撮影に当たって、これまで半斎供養式と浄箸作法がどのように勤められたのかを文献資料に従い一一に記してきた。式次第等の全文を列記したために煩雑になったので、ここであらためて式の構成から半斎供養式の分類と変遷を示してみる。

Ⅰ、例時作法の式・『蓮門課誦』⬇『諸廻向宝鑑』

Ⅱ、香偈より始まる式・『浄業課誦付録』（香讃・三宝礼）⬇『幹事便覧』⬇『六時勤行式』

Ⅲ、一心奉請より始まる式・『日用念誦』⬇『浄土礼誦法』⬇『浄土宗聖典』⬇『芯蒭宝庫』

Ⅳ、後夜礼讃中に供養作法・『浄土宗法式精要』⬇大正一三年版『法要集』

Ⅴ、浄箸・納箸作法を明記・昭和一四年版『法要集』⬇平成二年版『法要集』⬇現行版

また序分や誦経においては以下のような変遷が見られた。

序分・四奉請⬇香偈三宝礼⬇一心奉請（現行）。

誦経・四誓偈⬇漢音阿弥陀経⬇菩薩戒経⬇後夜礼讃偈⬇誦経なし（現行）。

浄箸供養の作法や次第中の順序からは以下のような式次第変遷が見られた。

献供呪中・拈香　『諸回向宝鑑』（仏餉霊膳に香煙をかざす）

供養式前・加持　『幹事便覧』⬇観随『六時勤行式』（箸を加持してから供養式）

後夜礼讃・供養作法『浄土宗法式精要』⬇大正一三年版『法要集』（献供呪なし）

献供呪中・浄箸作法『法式教案』⬇昭和一四年版『法要集』（浄箸作法が始まる）

念仏一会・納箸作法　昭和一四年版『法要集』（これより納箸作法が始まる）

浄箸作法（浄）や納箸作法（納）の有無からも半斎供養式を分類することができた。

○は作法を勤めている。×は勤めていない。△は香に薫じるのみ。

浄△　納×

『蓮門課誦』、『諸回向宝鑑』

浄×　納×

「文昭院様万部法事」、「増上寺月番日鑑」、「日用念誦」、「獅谷白蓮社忍澂和尚行業記」、『浄業課誦付録』、『慎徳院殿新葬記』、『浄土礼誦法』、知恩院「御忌法要次第」、『浄土苾蒭宝庫』、『浄土宗勤行用集』、『浄土宗聖典』（明治四四年）。

浄○　納×

『浄土寺院　朝夕勤行並回向文』、『年中行事録』、『幹事便覧』、御廟所勤行式、『六時勤式』、『浄土宗法式精要』、『法要集』（大正一三年）、『五重相伝の勤め方』、『浄土宗法式要集』、『法式教案』。

浄○　納入○

『法要集』（昭和一四年）、『蓮門小子の枝折』、『一遇』、『写真図解　浄土宗の行儀』、『江東浄青法式講習会資料　第二集』、『法要集』（平成二年）、『浄土宗の法式』第二巻、『図と写真で見る　知っておきたい基本的な法式作法』、『教師養成道場勤行式』。

浄箸作法と納箸作法という語彙の初出は、「宗報」昭和一三年五月（昭和一四年版『法要集』）である。

ただし、貞極『浄土寺院　朝夕勤行並回向文』には、香煙を薫じて箸を浄めることが記されている。『幹事便覧』には「献香・加持呪・御箸供献」とあり、箸を香に薫じたとある。観随『六時勤行式』には、箸を浄めるために加持するのであり、変食呪は粗善を妙膳にするために二十一遍を端座合掌して誦すものであるとしている。これによって観随の当時は、予め箸を加持してから勤める式と、献供呪中に御膳の前に進み出て箸を加持していた二種の作法があったと理解できる。千葉満定『浄土宗法式精要』と堀井慶雅『法式教案』は後夜礼讃中に供養作法を記している。そして、昭和一三年に献供呪中に「浄箸作法」と念仏一会中に「納箸作法」という語彙が記された。それ以前に、納箸作法が勤められた記録はない。

このように浄箸作法と納箸作法は、昭和一三年の「宗報」（五月二十五日）で規定し、翌年に『法要集』によって施行された。ただし、その作法は明記されなかった。日鑑と古文書は「飯斎」というのみで儀礼作法を記されていない。また、『諸回向宝鑑』は単に御膳を香に薫じたものであり、『日用念誦』は献供呪を合掌して唱えよとあり、浄箸作法を勤めていなかったと思われる。納箸作法はいうまでもなく勤められていなかった。このように作法を明確に記されていないので不明な点が多々あった。換言すれば、浄箸納箸作法を勤めていない半斎供養が存在していたことになる。

そのなかで『蓮門小子の枝折』は、伝宗伝戒道場などの道場で勤められている浄箸・納箸作法を詳述し、さらにさまざまな形式の作法を説いている。これ以降に出版されているものはほぼ同じ作法であり、浄箸作法と納箸作法を統一されている。

半斎供養式には、道場で勤める形式と一般寺院で勤める際に住職一人などで勤める場合がある。これらの状況を考えて、先人がさまざまな浄箸作法を考慮してきた。

法要前に箸を加持する『六時勤行式』説。

導師が洒水作法する「知恩院」日中法要。

導師が御膳前に進み出でて加持する法式。

現行の『法要集』は、浄箸・納箸作法の所作を規定していない。伝宗伝戒道場などで勤めている半斎供養式は、本尊前に御膳を供える式であり、同時に導師と侍者の威儀作法の修得にある。一般寺院では、お仏飯とお茶湯が主となり、正月・施餓鬼会・十夜会・忌日法要などの時に御膳を供えて勤めている。それぞれの住職がその場にあった意楽によって勤めても良いのではなかろうか。現に、半斎供養式で浄箸納箸作法を勤めていない実例もある。また、御膳と霊膳との区分する場合もあるが、ＳＤＧｓという観点から言うと、すべて御膳と統一した方が良いと思われる。

十六世紀以降の半斎供養の式次第を記したことによって「半斎供養式史」となった。先人の試行を重ねて到達した式が今日の「半斎供養式」である。これらの史料から儀礼を考察したうえで撮影となったのであり、単に現行の「半斎供養式」の動画を撮ったのではない。法式研究班には、道場行係の経験者も在籍し、現行の半斎作法を現場で何度も打ち合わせをし、また録画後にも慎重な討議を経てこの動画が出来上がった。広式としては、道場などで勤める場合（浄箸納箸作法・導師侍者維那等が出仕）の式であり、略式としては、一人で勤める場合の参考例を挙げることができた。この「半斎供養式」の動画は、これから加行に入行する人のためのものであり、また復習をなさりたい教師の方のためである。また、一人で半斎を勤める時にも、これを参考にしていただければ幸いである。

岸上恢嶺の研究

一、はじめに

岸上恢嶺師（天保一〇年〈一八三九〉―明治一八年〈一八八五〉）は、明治初期を代表する布教師であり、浄土宗教校の設立を提唱し宗侶を育成した宗学者でもある。特に説教録である『説教帷中策』は、当時宗派の垣根を越えて読まれたという。

そこで、時代の変革期である幕末から明治初期を生きた恢嶺師の著作から『蓮門必携』（浄土宗教師ハンドブックといえるような書）と『説教帷中策』（説教録）を選び、研究対象とした。『蓮門必携』については、「初篇」冒頭の「戒体論」、および「講場清規」より、恢嶺師の見解や布教指針について考察した。また『説教帷中策』については、全四三席の概要を示した「構成表」を作成し、恢嶺師の説教に見られる特徴や時代背景について整理し考察を加えた。

二、岸上恢嶺師について

昨年度までは、大日比法洲上人の研究を行ってきた。天保一〇年、奇しくもその法洲上人遷化の年に、恢嶺師は生まれている。宗内でもほとんど知られていないが、恢嶺師は椎尾弁匡台下（増上寺八二世）の叔父にあたる方である。恢嶺師の著作や時代背景については、藤堂恭俊師の論文に詳しいが[1]、主に『新纂浄土宗大

辞典』の記事を基に恢嶺師の略歴を記す。

【略歴】

曠蓮社廓誉寥阿痴童。[2] 明治初期の宗学者であり布教の大家である。天保一〇年（一八三九）八月八日、岸上伊右衛門の次子として尾張に生まれる。同地の瑞寶寺文嶺に就いて得度し、安政元年（一八五四）には増上寺に遊学する。山下現有上人に就いて宗学を研鑽し、翌二年に慧厳上人より宗戒両脈を相承する。また増上寺の晃誉龍成上人や京都泉涌寺の旭雅上人から唯識を学び、高野山寶性院の楠玉諦上人からは倶舎を学ぶなど、各地を遊学した。後に郷里に戻り、五ヶ年をかけて漢学を修める傍ら、大蔵経の閲覧読破に努めた。再び増上寺に上った恢嶺師は、明治元年（一八六八）に芝岳学寮青龍窟の学寮主となる。維新後の宗学の不振を遺憾とし、同三年東西両京に浄土宗教校を設立することを提唱する。両教校設立後は司教として自ら東部教校において宗学を講義し、宗侶の育成に尽力した。同一一年、養鸕徹定上人の要請を受けて西部教校の教授に就任し、以後も学生の育成と布教伝道に従事した。同一六年より宇治の平等院に住持した。同一七年、当局との意向相容れず西部教校を辞し、翌明治一八年（一八八五）二月一五日に遷化した。行年四五歳（満年齢）。

【著作】

◎『原人論講述』一巻（明治一〇年）
◎『随意説教』八号（一～五号は無刊記、六～八号は明治一〇年）
◎『科図因明入正理論註疏』一巻（明治一〇年）
◎『釈門小字典』一巻（明治一一年）
◎『科註原人論』一巻（明治一一年）
◎『蓮門必携』二巻（初篇は明治一一年、二篇は明治一二年）
◎『説教帷中策』九編（初編の刊行は明治一二年）

◎『説教賛題要文』一巻（明治一三年）
◎『選択本願念仏集纂註』五巻（明治一三年）
◎『科註原人論講義』五巻（明治一四年）
『梵網経』一巻（明治一五年）
◎『選択集資講鈔』二巻（一巻は明治一六年、二巻は明治一七年）
『増補科註原人論』一巻（明治一八年）
◎『鼇頭因明入正理論科註』一巻（明治二一年）
『悉曇摩多体文』一巻（不明・明治二年か）
『改訂増補　悉曇摩多体文』一巻（明治二七年）
（◎印の書籍は、国立国会図書館デジタルコレクションにてインターネット上に公開されており、全頁ダウンロードも可能である）

『原人論』（『華厳原人論』）は、唐僧宗密[3]の著である。韓愈[4]の原人の説に対し、華厳宗の宗旨から人間の起源を考究し、仏教が儒教や道教などよりも勝れている所以を解説している。また「因明」はもともと論理学であり、仏教内外の諸学派が真理として打ち立てる見解を批判的に吟味し、真実知の獲得を目指すものである。『因明入正理論』（玄奘訳）はインドの仏教論理学者であるシャンカラスヴァーミン（商羯羅主、五〇〇―五六〇頃）の著作で、論理学に関する簡潔な用語解説書である。中国においては慈恩大師基によって『因明入正理論疏』が著された。

恢嶺師が『原人論』や「因明」の解説書を多く著したのも、明治新時代にあたって、儒教およびキリスト教に対して仏教の優位性を論理的に示す必要があったためであろう。もちろん神道に対しては、「教導職」という立場上、言及を避けている観がある。また、新たな科学的事実と仏教の世界観を、矛盾なく論理的に説明する必要もあった。これらの点は、説教録『説教帷中策』に収められた恢嶺師の言説から読み取れるものである。

三、『蓮門必携』について

『蓮門必携』二巻は、恢嶺師の編集による、浄土宗教師ハンドブックといえる書である。「初篇」の奥付には「明治十一年十一月　刻成」とあり、「二篇」には「明治十二年一月　刻成」とある。また「初篇」および「二篇」の表紙裏には、本書の内容が次のように記載されている。（以下、引用文の句読点や括弧は、研究班で加えたものである。また本文中の漢文は、書き下しに改めた）

・「初篇」表紙裏

此書ハ蓮門ノ僧徒必ズ識知スベキ緊要ノ数條ヲ輯録シテ、以テ幼学ヲ誘掖セントス、乃チ初篇ニハ、性無作仮色ノ弁、色心戒体ノ論、悉曇ノ大略、十八章ノ建立、五十韻ノ反切、塔婆ノ書法、講場清規等ノ数件ヲ掲示ス

・「二篇」表紙裏

此書ハ蓮門ノ僧徒必ズ識知スベキ緊要ノ数條ヲ輯録シテ、以テ幼学ヲ誘掖セントス、乃チ二篇ニハ、選択集ノ玄談、同ク科文、唯識五位百法図、真俗八諦、并ニ三類境ノ図、分科三十頌、及唯識ノ大意等ヲ記載ス

このように本書は、宗侶育成者である恢嶺師にとって「蓮門ノ僧徒必ズ識知スベキ緊要ノ数條」といえる内容を集めたものであり、さらに初学の宗侶を「誘掖セン（導き助けよう）」としたものであった。

まず「初篇」巻頭には「性無作仮色ノ弁、色心戒体ノ論」とあるように、戒体論を取り上げているのである。次いで悉曇の基本と卒塔婆の書法が説明され、最後に布教の心得が挙げられている。また、「二篇」収録の『選択集』概説および科文は納得の内容だが、その後は唯識について概略がまとめられている。もし恢嶺師が早逝しなければ、続編が刊行されていたかもしれないが、

「三篇」は倶舎論であろうか。

ともかく、現在の宗侶がまずもって必携とするものとは、だいぶ異なる感があるが、おそらく「初篇」の内容は、僧侶の実践学として編まれたものであろう。「二篇」以降の教義編に入る前に、まず「戒体」「悉曇（基本および卒塔婆の書法）」「布教の心得」は確認しておく必要があるということである。つまり巻頭の戒体論は、教学的な議論を問題としているのではなく、宗侶の実践的問題として扱われているといえよう。ここでは特に、「初篇」の「性無作仮色ノ弁」「色心戒体ノ論」および「講場清規」について触れる。

三―一、戒体論について

まずもって意外に感じることは、「此書ハ蓮門ノ僧徒必ズ識知スベキ緊要ノ数條ヲ輯録シテ、以テ幼学ヲ誘掖セントス」との編纂意図をもって著された本書において、第一に「戒体」が述べられていることである。

ここで宗侶養成の学科カリキュラムについて確認しておくと、中世から近世の檀林教学においては九部宗学と呼ばれる修学体系が組まれていた。

一、名目部　聖冏上人『浄土略名目図』『浄土略名目図見聞』

二、頌義部　聖冏上人『浄土二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』、聖聡上人『二蔵義見聞』

三、選択部　法然上人『選択集』、聖光上人『徹選択集』、良忠上人『決疑鈔』、聖冏上人『決疑鈔直牒』

四、小玄義部　善導大師『観経疏』「玄義分」所説「十四行偈」

五、大玄義部　善導大師『観経疏』「玄義分」

六、文句部　善導大師『観経疏』「序分義」「定善義」「散善義」

七、礼讃部　善導大師『往生礼讃』『法事讃』『般舟讃』『観念法門』

八、論部　世親菩薩『往生論』、曇鸞大師『往

生論註』

九、無部　（特定のテキストを定めない）

また、『蓮門学則』（大玄著、文政一〇年〈一八二七〉）[5]によれば、次のように示されている。

一、「先須読選択集」（『選択集』）
二、「次要看閲三経一論」（「浄土三部経」『往生論』）
三、「次當学五部九巻」（『観経疏』『往生礼讃』『法事讃』『般舟讃』『観念法門』）
四、「而後當看名目図見聞」（『浄土略名目図』『浄土略名目図見聞』）
五、「更當熟覧二蔵頌義」（『浄土二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』）
六、「次須渉論註安楽集等」（『往生論註』『安楽集』）
七、「宜還本熟読決疑鈔等」（『決疑鈔』『決疑鈔直牒』等）
八、「恆須守法象」（行儀作法・円頓戒の遵守）
九、「法問」（問答・論議）

そして明治九年（一八七六）の『浄土宗鎮西派規則』を見ると、学科カリキュラムは次のように定められた。[6]

○学科正則

	講義	論題
初課	『選択集』	宗義開出、聖浄二門
二課	『往生礼讃』『法事讃』『般舟讃』	正雑二行、総別安心 治国利民
三課	『観念法門』『決疑鈔』	四修大綱、一行三昧 機法二信
四課	『三経合讃』（観徹上人）	十念異解、来迎引接 超世本願、
五課	『四帖疏』	界内界外、誦経大乗 万徳所帰
六課	『伝通記』	念声是一、出世本懐 付属仏名
七課	『論註』	三聚浄戒、凡入報土 入一法句

○学科雑則

『古事記』『日本書記』『日本政記』『日本外史』
『原人論』『菩薩戒疏』『起信論』『成唯識論』
『万国新史』『国法汎論』『仏国民法』『海国図志』
『論語』『文章軌範』『綱鑑易知録』『左伝』

檀林時代の九部宗学から『浄土宗鎮西派規則』の修学カリキュラムを見る限り、「戒」については大きく扱われてはいない。『蓮門学則』の「八、恆須守法象」において「円頓戒の遵守」が見られ、また『浄土宗鎮西派規則』では「学科正則」七課の論題に「三聚浄戒」、「学課雑則」に『菩薩戒疏』が見られるばかりである。少なくとも、まず第一に学ぶべしという扱いではない。憂宗の想いが強かったという恢嶺師が、『蓮門必携』とまで謳って編んだ本書である。何ゆえ『蓮門必携』の巻頭に「戒体論」を掲載したのか。以下は研究班内での憶測に過ぎないものであるが、敢えて記載する。

・戒体を備え、また伝えていく僧侶としての、当然の自覚を促すためか。

・釈尊伝来の仏教を受けとめている存在としての自覚を促すためか。

・中野隆元師が「明治布教概説」の中で、この時代の布教について、「徳川時代の談義、助説の弊害より離れ、宗乗的見地に起ちて、正統的に伝道せんとする態度を持し」[8]と記すように、「徳川時代の談義、助説の弊害」[7]に対する反省があった。新時代を迎え、布教に限らず僧侶が出家者としての矜持を持ち直すためにも、まず戒体を掲げたのであろうか。

そもそも戒体については古今非常に多くの議論がなされているが、インド仏教学者の鈴木隆泰師は、

サティヤのことば（真実のことば）とは、言った通りになったことばです。あることを発言した場合、その通りに行動することで、その発言はサティヤのことばとなります。サティヤのことばには、願いを叶える不思議な力が宿るようになると信じ

られており、宿る力の大きさは、その発言を実現することの困難さに比例します。〈中略〉法臘の長い比丘ほど、「自分は今から具足戒を受持します」という宣言が「真実（サティヤ）」であり続けている期間が長く、それだけ多くのサティヤのことばの力が貯まっていることになります。この力は漢訳仏教圏では「戒体」と呼ばれ、戒律を守り、仏道修行に精進することを助け、涅槃の証得に資するものとされています。(9)

と述べている。僧侶自身の実践的問題として受けとめたい。

また宗侶養成のカリキュラムについて、柴田泰山師が、

明治になったとはいえ近世浄土宗学の研究方法、つまり、聖冏（興国二／暦応四〈一三四一〉—応永二七〈一四二〇〉年、浄土宗七祖）による『釈浄土二蔵頌義』（『釈浄土二蔵義』）を基礎資料とした上で、二祖三代を対象とした研究が進められていた。例えば、岸上恢嶺や大鹿愍成や勤息義城などは、倶舎学や唯識学の研究と並行しながら浄土宗学の研鑽を積んでいるが、これらは聖冏の『釈浄土二蔵頌義』が提示している仏教教理学全体の中における浄土宗学の位置づけを意図したものと思われる。また、彼らは同様の枠組みを用いて後進の教育・育成を行っていた。(10)

と記すように、檀林時代の聖冏教学にしろ明治新時代の倶舎・唯識にしろ、仏教全体の中での浄土宗学の位置づけという視座をもって宗侶が育成されてきた。この点は、現在の宗侶養成において不足している部分ではないだろうか。僧侶として、念仏信仰の教理的土台となる仏教における、自身の存在原理や行動原理（無明・業・因果・六道輪廻など）を、信仰として受けとめる必要があろう。また、そうした仏教教理学を、南都遊学や黒谷報恩蔵における法然上人の求道修学の追体験として受けとめてみてはいかがであろうか。

『浄土宗鎮西派規則』に示されたカリキュラムは、

翌明治一〇年の改正において、「論題」は削除され、「学科正則」と「学科雑則」という分類は組みかえられた。結果、「宗部」「皇史」「漢籍」「作文」「他部」「洋部」という分類で七課が再編された。[11] これは明治維新以降、神道の国教化やキリスト教の流入などに伴い、「皇史」や「洋部」の教養を高める必要があったからであり、宗学に専注できない情勢下に置かれていたためである。しかし、単に時代に強制されたのではなく、むしろ新時代に即応した自発的な自衛の一手段であったともいえる。[12] これについて柴田泰山師は、

これは浄土宗学のみの習得から幅広い基礎学力の修得を強く求めた結果であり、換言すれば聖冏自身が考えていたであろう〝全仏教における浄土門の位置づけ〟を〝全世界思想内における浄土門の位置づけ〟へと敷衍したものとも言い得るであろう。このことは『釈浄土二蔵頌義』の軽視ではなく、浄土宗学の近代的対応という命題に対し、明治初期の浄土宗は「近代」という時代を全身体的に受容しつつ、かつ聖冏が意図したことをはからずもより広い世界観のもとで再解釈したものとも みることができるのである。[13]

と考察している。[14]

以上を踏まえたうえで、恢嶺師がまずもって示した「性無作仮色ノ弁」「色心戒体ノ論」の全文を掲載する。戒体発得の機縁や働き、およびその性質を、蓮門の宗侶として確認していただきたい。

・「性無作仮色ノ弁」について

天台大師智顗による『菩薩戒義疏』の一節、および慈眼房叡空上人と法然上人の議論である。

天台『戒疏』[15][16] 上ニ曰、初メニ戒体トハ起サ（ラ）ズンハ而已。起サハ（ラハ）即性無作ノ仮色[17]〈文〉。

『勅修御伝』ニ曰、一日、大師、慈眼ノ空上人ト円頓ノ戒体ヲ説話ス。上人ハ即チ言ク、「心法ヲ以テ体ト為ス」。大師ハ則チ言イ玉フ、「無作ヲ以

テ体ト為ス」ト。往復数番、上人忿然トシテ枕ヲ執テ之ヲ撃ツ。大師従容トシテ退ク。量々久シテノ後、上人自ラ大師ノ所ニ詣デ、歎ジテ曰ク、「我レ仁者ノ議ヲ思惟スルニ、殆ント円戒ノ精義、智者ノ正旨ヲ得タリ」ト云テ、乃チ反テ大師ヲ奉ジテ師ト為シ、即チ弟子ノ礼ヲ執ルナリ。故ニ大師ノ言ク、「今時英賢ノ円戒ヲ受ルヤ、皆、眼公ヲ以テ師ト為サザルハ莫シ。而シテ眼公ヤ、反テ予ガ資ト為ル。謂ツベシ、希奇ナリ」ト。聞者ノ合掌シテ未曾有ナリト歎ズ。[18]

・「色心戒体ノ論」について

「諦忍ノ云、」以下の全文は、諦忍律師[19]著『梵網経要解或問』からの引用であり、[20]「問。戒体不起而已。起則性無作仮色ノ義、詳ニ開示セヨ」という問いへの答えから始まっている。

諦忍ノ云、無作仮色ハ小乗毘曇ノ所計ナリ。今ハ性ノ一字ヲ加ヘテ点シテ大乗円極ノ戒体トス。大乗円教ノ意ハ一切悉ク性具ナリ。一切衆生本来自性ニ防非止悪ノ徳用ヲ具ス。礼拝乞戒等ノ作戒ノ縁ニ由テ第三羯磨竟ニ無作戒色ヲ修起ス。是ヨリ運々増長シテ乃シ仏果ヲ成ズルニ至ルマデ防非止悪ノ功用アリ。仏果ニ至テ則チ謝ス。仏果ノ位ニハ悪ノ防(フセグ)ベキ無レバナリ。是ヲ無作戒体ヲ発得スト云ナリ。縦(タト)ヒ性ニ具スト云ヘドモ受戒セント欲スル意楽ナク、礼拝乞戒等ノ作法ノ縁ヲ仮(カラ)ザレバ此無作発(オコラ)ザルナリ。譬ヘバ艸木ニ芽ヲ出スベキ生質(セイシツ)ヲ性ニ具ストイヘドモ、春ノ温暖(ヲンダン)ノ気ニ逢(アヒ)、雨露水土ノ縁ヲ仮(カラ)ネバ芽出ルコトナキガ如シ。仍テ今ノ意ハ、受戒ノ意楽ナク、礼拝乞戒等ノ表戒ナケレバ此無作発(オコラ)ズ、ソノママニテ果(ハテ)竟ルナリ。若シ受戒セント志シ、慇重(ヲン)ノ心ヲ以テ羯磨(コンマ)ヲ秉(ヒヤウ)スレバ、[21]第三羯磨竟ニ性無作色ヲ発得スルゾトナリ。「起ラズンハ而已(ヤンナン)」トハ『止観』[22]ニ、「心無ンハ而已(ヤンナン)。介爾(ケニ)[23]モ心有ラハ即チ三千ヲ具ス」[24]

ト云ヘル語勢ニ同ジ。[25]俗諺ニ、「此近辺ヘ来ラズンバ其分ナルガ、若モ近辺ヘ来ラレバ立寄玉ハルベシ」ト云語勢ニ似テ、戒体起ラズンバ其分ナルガ、若戒体起ル程ナラバ決シテ性無作ノ仮色ゾト云意味ナリ。小乗ニテハ無作仮色ト知ルノミニテ、性具ヲ知ラヌナリ。円人ノ眼ヨリ見レバ、[26]此無作仮色ノ当体、全ク是性具ノ法ナリ。一色一香無非中道ナルガ故ナリ。仍此五字一具ニシテ能所ナシ。澤山是ヲ離開シテ、「性ノ一字ハ全ク理性ノ所依ヲ提ク。起ノ字、色ノ字ハ乃発戒ノ当体ヲ語ス」[27]ト云ハ大ナル誤ナリ。霊芝亦是ヲ解シテ「性ノ一字ハ乃チ能起ノ因、無作仮色ハ即チ所発ノ体ナリ」[28]ト云モ又大ナル誤ナリ。是ノ如ク解スレバ性ト無作仮色ト別々ニ成ナリ。[29]穿鑿ノ甚シキナリ。其円意ヲ領セザルコト茲ニ至レリ。悲ヒ哉、然ルニ澤山自讃シテ曰、「苟モ此ノ如ク消釈セズニハ何ヲ以テカ祖文ノ高深ナルコトヲ見ン。従来ノ諸師此意ヲ見ズ、埋没甚タ久シ」[30]ト。

霊芝又自讃シテ曰、「此ノ若ク体ヲ出ス文拠極テ明ナリ。能所歴然トシテ体性濫セズ」[31]ト。吁何ゾ千歳之下、人ノ点撿スル有ンコトヲ思ハザルヤ。

問。作ハ色法ナレバ作色ト名ルコト爾ルベシ。無作ハ既ニ不可見ノ法ナリ。何ゾ色ト名ルヤ。

答。無作ノ善法ノ相続シテ運転スルハ不可見無対ナリトイヘドモ心法ニハ非ズ。[32]是レ一種ノ色法ナリ。故ニ『対法論』[33]ニハ受所引色ト名ケタリ。『瑜伽論』[34]ニハ堕法処ノ仮色ト名ケタリ。[35]識所変ノ色ニ非ズ。故ニ仮色ト云ナリ。小乗ノ有部ニハ無作ヲ実色ト計ス。但シ有部ノ中ニモ『阿毘曇心論』[36]及ビ『雑心論』[37]ニハ仮色ト名ケタリ。論曰、「無作ハ塵大ノ所成ニ非ス。無見無対ナルカ故ニ仮色ト名ク」[38]ト。

問。此ノ戒体ニ就テ近世邪説起ルコトアリト聞リ。請審ニ其訳ヲ示シ玉ヘ。

答。貞享年中ニ西山助参ト云僧、『圓頓戒補助儀』[39]三巻ヲ著ス。[40]其ノ中、色心戒体ノ一章ニ曰、

「凡ソ菩薩戒ハ舎那発起ノ戒体ニシテ本有無作ノ色体妙心体具ノ色法ナレハ作為スル所ニ非。果海性起戒体ナレハ無作ニアラザルコト無シ。若シ菩薩ノ戒徳、妙覚本分ノ内証ニ留リテ発起セザルトキハ、則戒未タ顕現セズ、曽テ顕現セズンハ戒ト称スベキ無シ。若シ戒ト言ハザルトキハ則其ノ体ヲ論スルコト已南。故ニ曰、起ラズンハ而已ト。彼ノ浄満如来ニ於テ本有ト発ル所ノ無作戒徳ハ即チ是レ四戒三勧ナリ。之ヲ起ラハ即チト曰。起不起ハ是レ舎那発起ノ有無ニ約シテ、凡夫三業ノ起不起ヲ論セズ」ト。〈已上〉是則チ理ノ無作ヲ以テ戒ノ無作ニ混ズ。其笑フベキコト茲ニ至レリ。文章ノ拙キコト又一笑ニ足レリ。相継デ『擢邪辨正記』[46]ト『弾劾補助儀』[47]トノ二書出デテ其邪ヲ破斥シ竟レリ。翅日本ノミナラズ、異邦ニモ又理ノ無作ニ混ズル者アリ。雲棲ノ曰、「一作ノ後、任運ニ悪ヲ止メ任運ニ善ヲ持ス。無作ニシテ作、実ハ無作ナリ」[49]ト。此土亦戒ノ無作ヲ以テ中道実相ノ無作ニ濫ゼリ。悲シムベシ。明曠ノ曰、「身口誠ヲ克スルヲ名テ作戒ト為ス。三羯磨竟ニ法ヲ納メテ懐ニ居、作体謝往シテ未来ニ訖。無作戒ト名」[51]ト。霊芝ノ曰、「心、法ト合シテ無作ヲ発生シ、善功徳ト成リ仏種子ト為。或カ云ク、衆生本ト仏性有リ。即チ菩薩ノ戒体ナリト。今謂ク、然ラズ。本有ノ性ハ蝡動翹飛一切皆具ス。菩薩ノ戒体ハ受ル者ニハ方ニ有リ、受ケザルトキハ則無シ。此レ則因縁構造、修起ノ法、性本有ナリト雖モ、修ニ非レハ発ラズ。摩尼珠、衆宝ヲ具足スレドモ、縁ヲ仮テ求メザレハ終ニ出現セザルカ如シ。天台ノ曰、起ラズンハ而已。起ラハ即性無作ノ仮色」[52]ト。妙立曰、「理ノ無作ハ別教已還ノ智体、惑ト即セズシテ行有作ト成ンニ対シテ言。戒ノ無作ハ身口ノ運為之ヲ作色ト名ルニ対シテ、一ハ性、一ハ色、一ハ理、一ハ修、語言同ト雖モ、法体天殊ナリ」[54]ト。是レ等ノ釈ヲ見テ、理ノ無作ト戒ノ無作トノ不同ヲ領会スベシ[55]

三―二、「講場清規」について

「初篇」の最後には「講場清規」と題し、法門論議の場での規則六ヶ条を挙げ、説教もこの規則に準ずるものとしている。[56]

章題および第一条。ここでは、法門論議の行われる場と、そこでの作法が語られている。

○講場清規

一南都北嶺ノ古刹ニハ仏殿（北嶺ニテハ中堂、其他ニテハ金堂ト云フ。又正殿トモ云フ。禅宗ニテハ仏殿ト云フ。本堂ト云ハ俚俗ノ言ナリ）ノ外ニ講堂アリ。禅宗ニテハ法堂ト云フ。諸家ノ講堂ニハ本尊ヲ安置ス。『要覧』[57]下（三紙）「大法炬陀羅尼経ニ云、説法ノ処須ク如来ノ像ヲ置テ香華供養スベシ[58]（已上）」。故ニ講師多クハ本尊ニ向ヒ礼盤ニ就キテ講説シ、大衆左右ニ分坐シテ聴受ス。禅宗ノ法堂ハ本尊ヲ安置セズ、導師壇上ノ倚子ニ坐シテ説法ス。此レ仏ニ代リテ説法スルノ意ナリ。吾宗諸山、多クハ別ニ講堂ヲ建テズ、仏殿ニテ兼ルナリ。諸檀林主、法門論議ノ時、正面ヨリ下モニ向ヒ座ニ昇テ論談セラルルハ彼法堂ニ倣ヘルナラン。故ニ、初メ仏前ニテ敬礼シ運心啓白シ、後又拝謝シテ退クナリ。其他説教ノ座、之ニ準ズ。（云云）

諸宗では仏殿（俗にいう本堂）の他に講堂（禅宗では法堂）を建て、そこに本尊を安置し香華供養して説法を行う。これは『大法炬陀羅尼経』によると、諸々の異言を以て説法僧の心を乱す「愛欲」という名の羅刹を、退けるためである。[59]この羅刹は、説法者の心にわき起こる、名聞利養などへの執着心であろうか。また、説法時は礼盤に就き、本尊に向かっている。大衆（聴衆）は左右に分かれて座る。

禅宗の法堂には本尊を安置せず、壇上の倚子に座っ

て説法を行う。これは「仏ニ代リテ説法スル」という意味であるという。浄土宗における布教指南の先駆書を著した牛秀上人[60]も、その著書『説法式要』[61]の中で、

導師は正心端座して椅子を蓮華台座と観じ、わが身を成道の釈迦に准念すべし。[62]

と述べている。そもそも導師や布教師が登る高座は、釈尊成道の金剛宝座をかたどったものでもあり、これを獅子座ともいう。ちなみに真言宗では、導師が大日如来に代わって化導するので、通肩の袈裟を被着する。また角塔婆の開眼作法は、本堂側より勤めるものである。

浄土宗では講堂を建てず、仏殿（本堂）で法門論議や説教を勤めるとある。その作法は、本尊前の座に登り、正面から下に向かって行うものである。それゆえ、「初メ仏前ニテ敬礼シ運心啓白シ、後又拝謝シテ退ク」ものとする。この通り、説教者は本尊に背を向けてしまうことになるが、聴衆は本尊と説教師を重ねて向き合うことになる。聴衆の側から見れば、本尊の尊容の下に説教師の顔が並び、まさに「仏の代説」「お取り次ぎ」の様相となる。また、ある布教の先達が「常に背中に阿弥陀仏の気配を感じながら、法話を勤めなさい」と教示するように、阿弥陀仏および菩薩衆や諸天善神等がその場に居て、聴いていらっしゃることを忘れてはならない。参考に、法洲上人と吉岡呵成師[63]が記した言葉を次に挙げる。

私の説法は、ただ人間だけを相手としているのではないのだ。そもそも正しい仏法を説く場所には、仏、菩薩が影向してくださり、目に見えぬ多くの天人衆が空中に雲集してくださって、法益をお受けになるのだ。これは経説に顕らかなのだから、疑うべき理由はない。[64]（法洲上人『三法語講説大意』）

三人五人の聴者なりとも軽忽の想ある可からず。三宝の御前なり、天衆地類の聴く所なりと思惟せ

ば所説自ら慎重なる可し。[65]（吉岡呵成師『説教要則』）

第二条。ここでは講説者の心得が示されている。

一講者の得意、此レニ二アリ。令法久住ト利楽有情トナリ。『瑜伽論』[66]六十四ニ云略シテ六因有リ。一ニハ法義ヲシテ当広流布セシメント欲ス、二ニハ有情ヲシテ随テ正法ニ入ラシメント欲ス、三ニハ失没セル義重テ開顕セシメン、四ニハ広散ノ義ヲ略摂セント欲スルガ為メノ故ニ、五ニハ甚深ノ義ヲ顕発セント欲スルガ為メノ故ニ、六ニハ巧文辞ヲ以テ法義ヲ荘厳シ、愛楽ヲ起シ、浄信ヲ生ゼシメン[67]（已上）。『唯識論疏』[68]一本（廿二右）之ヲ引ク。

本書の刻成は、明治一一年一一月である。明治一〇年には西南戦争が終結し、明治政府にとっては新政府始動の混乱期を脱し、新たな局面に入った時期といえる。明治八年には神仏合同の大教院が解消されており、よく言えば仏教の解放、悪く言えば仏教教団が新政府の庇護から外されたとも言える。教団の生き残りは、各宗教者自身の手腕にかかっていたのである。

まず、講説者の心得として「令法久住」と「利楽有情」を挙げている。つまり、「仏法」を守る（存続させる）ことと、「仏法」をもって聴衆に利益と安楽を与えることである。また六因を示すうち、その第三には「失没セル義重テ開顕セシメン」とある。特に明治初期の大教院時代において変容せざるを得なかった自宗の教義を、もう一度取り戻そうとする意として読み取ることができる。神仏分離・廃仏毀釈・神仏合同大教院などを見るように、明治の新しい時代は仏教の存続が問われる時代であった。本尊が神鏡に換わり、「三条教則」に基づいての布教を強いられた寺院僧侶にとっては、仏法僧の三宝が分離・隠没の状態にあった時期と言えるのかもしれない。そう考えると、次項に

おいて恢嶺師が「同体三宝」への帰依を示すのは、三宝を再び一致させ取り戻す意味があったのではないだろうか。

第三条から第五条。講前誦経および礼の作法である。

一講前誦経ハ天台智者大師ニ始ル。観心誦経法六百余言アリ。『法華新註』[69]一之上之ヲ引ク。

一講前三宝ヲ礼ス。蓋シ所帰ノ三宝ニ六種アリ。『法苑義林章』[70]六末[71]（初紙）（云云）。今ハ同体三宝ノ所帰トスベシ。能化所化ヲ礼スベカラザルガ故。

一講者ヨリ聴衆ニ対シテ黙礼スルニ大小乗其意別ナリ。若シ大乗ニ依ラバ、三宝一体ト之レヲ観ジテ世俗ノ儀式ニ摸擬ス。若シ小乗ニ依ラバ僧宝ヲ重シトス。（以上ノ二箇條ハ元正天皇霊亀二年ニ南都東大寺ニ於テ有ル律師ヲ請シテ『梵網戒経』ヲ講ゼシム。彼ノ律師ノ講弁ナリト云。東大寺ニ於テ之ヲ伝説ス）

能化は所化に礼するのではなく、「同体三宝ノ所帰トスベシ」とある。『大乗法苑義林章』第六の「三宝義林」には「同体三宝」について次のように記されている。

種類を明かすとは、六の種類有り。一に同体、二に別体、三に一乗、四に三乗、五に真実、六に住持なり。同体とは、勝鬘経に説く、第一義に帰依するは、是れ究竟の帰依なり。如来に異なること無し。二帰依に異なること無し。如来は即ち三帰依なりと。涅槃第十に説く、若し能く三宝は常住なること真諦に同なりと計する、此れ即ち是れ諸仏最上の誓願なりと。又云はく、若し三宝に於て異相を修する者、当に知るべし是の人所有の禁戒悉く具足せず、尚二乗の菩提を得ること能はず。何か況んや大菩提を得んやと。又云はく、仏即ち是れ法なり。法即ち是れ僧なり。乃至仏性即ち是

れ法身なりと。故に同体と言ふ。[72]

また大乗の意によるならば、「三宝一体」と観じて「聴衆ニ対シテ黙礼スル」とある。現在の伝道作法には、聴衆に対する礼は特に無いが、[73] 登高座直前に高座に礼をする場合がある。また説相袱紗を開く前に、袱紗を持ち上げ、中の説草（み教え）に礼をすることもある。

第六条。講説時の席次について。

一『本朝高僧伝』八（十紙）云、沙門寂圓元慶寺ニ住シテ顕密ヲ敷演ス。元慶三年ノ秋、叡山ニ登テ、圓珍和尚ニ問テ曰、若シ上臘ノ僧有テ下臘ノ者ニ随テ仏教ヲ稟学シ、已ニ受授ノ分有ルニ依テ上臘ノ僧須ク下位ニ居スベシ。若シ然バ羯磨ニ違スベケンヤ否ヤ。願ハ慈誨ヲ垂レヨ。珍公曰、吾レ唐国ニ在シ時、少臘ノ僧有テ学才俊逸、唐帝之ヲ寵崇シ、諸山ノ衆僧ヲシテ之ニ就テ教ヲ聞カシム。仍テ詔ジテ曰、今ヨリ以後、天下ノ上臘悉ク下座ニ居ベシト。又圓忠和尚、五台志遠法師ヨリ長ズルコト自ズカラ三十臘ヲ隔ツ。其ノ受教ノ後常ニ下座ニ居ス。唐国ノ憲法、都盧此ノ如シ。尚臘ヲ守テ上位ニ居ラバ、豈ニ禽獣ニ異ナランヤト。圓曰、平生ノ疑ヲ決スト拝揖シテ出ヅ。

論シテ曰、甚ヒカナ。世人ノ其ノ本ニ拠ラザルコトナリ。夫レ戒臘ヲ以テ僧籍ヲ分ツハ、釈氏ノ綱要ナリ。『梵網経』ニ曰、若シ仏子、応ニ法ノ如ク次第ニ坐スベシ。先ニ戒ヲ受タル者ハ前ニ在テ坐シ、後ニ戒ヲ受タル者ハ後ニ在テ坐セト。金口明ニ之ヲ説玉フ。且ツ多臘ノ僧、教ヲ少臘ニ受ケ、已ニ師受ノ分ヲ貴デ上ニ居クハ、其ノ恩義ヲ思テ尊卑ヲ択バザル所以ナリ。然ドモ私坐ニ在テ之ヲ為ハ尚可ナリ。公坐ニ在テ之ヲ為ハ則不可ナリ。何ナレバ、礼貌制規[74]ハ真俗ノ共ニ由ル所ナリ。是以、古ノ高僧、皆律儀ニ遵エリ。猶百僚ノ朝班[75]、師友有ト雖、位ヲ

譲ラザルガ如シ。然バ則、唐帝ノ詔ハ孔（はなは）タ非ナリ。珍公ノ答モ亦非ナリ。圓ノ疑問ヲ致スハ学ニ遍カラザルガ故ナリ。（已上）[77]

私ニ案ズルニ、若シ制教[78]ニ依ラバ所論ノ如クナルベシ。若シ化教[79]ニ約セバ何ゾ必ズシモ然ラン。位次須[80]ラク時ノ宜シキニ従ウベシ。

元慶寺の沙門寂圓と圓珍和尚の問答を引いての提言である。公座においては必ず法臘の長い僧侶が上座に着く決まりであるが、私的な席であれば授受恩義等の理由によって席次を変えてもよい。恢嶺師の私案には、衆生教化の場においては、席次は「須ラク時ノ宜シキニ従ウベシ」とある。当時は様々な方向転換が必要な時代であっただろう。教団内での講釈や法問では教団規則を遵守すべきであるが、これからは広く一般大衆に向けての講義や議論といった布教スタイルが重要となろう。その際、席次は現場の状況によって柔軟に対応しても良いということである。

四、『説教帷中策』について

恢嶺師は多くの著作を遺されたが、特に説教録である『説教帷中策』（九編）は、当時宗派の垣根を越えて読まれたという。本書には四〇席の説教と三席の仏教講談（演説）が収録されている。説教には「讃題」を掲げるのが通例であり、法味ある「序説」から始まって「法説」において讃題の教義を詳細に語り、豊富な話材（「譬喩」や「因縁」）を以って理解を促したうえで丁寧に話をまとめ（「合釈」）、結論として念仏相続を勧めている（「結勧」）。このように、説教の構成は非常に明確である。第一編の刊行は、明治一二年（一八七九）四月である。第九編が何年の刊行であるかは不明だが、明治一八年五月には二巻本として再版されている。また明治二六年には、八巻泰岳師が標注を加えた『標註説教帷中策』一巻が刊行されている。

ここではまず「構成表」を載せ、その後に恢嶺師の説教の特徴を考察する。

四―一、「構成表」について

・全四三席の概要を、「七段法」の構成に基づいて分類し、表にまとめた。

・作業の底本としたのは、『明治仏教資料集成』第六巻（同朋舎出版、一九八二）所収のものである。ただし、『集成』が依拠した原本である国立国会図書館所蔵本が、第八編まで（第三八席）であったため、第九編は省略されている。そのため、第九篇（第三九席～第四二席）については、中野隆元師が著した『浄土宗教学大系』第一一巻（大東出版社、昭和六年）に収録されているものを参照した。

・「テーマ」は、利便を図って研究班で付した。

・法説―譬喩因縁―合釈の対応を、A―A―AやB―B―Bというように表記した。

・『説教帷中策』には、今日の人権擁護の見地に照らして不適切と思われる表現や語句、および話材がある。「構成表」作成にあたって、当時の説教の口調や雰囲気が分かるよう、原文に忠実に資料化した部分も多い。出版当時の時代背景を考え合わせ、厳重な注意と問題意識を持ったうえで、本報告を活用して頂きたい。

・業については誤解を生じる恐れがあるので、『浄土宗人権教育シリーズ5　業をみすえて』（浄土宗、二〇一三）を是非とも参照していただきたい。ここでは、「第四章　まとめ」の一部を記す。

a、宿業であっても現報であっても、他人に関する個別的な因果の関係を凡夫（愚者）である私たちがわかりもしないのに、その本人および他の人に向かって述べてはいけない。個別の因果の関係は、自身が自省的に思索する場合等に限られるべきである。

b、業について一般的な解説・言及をする際は、それが差別と結びついていないか十分検証した上で、発言・著述する必要がある。

c、また、どうしても必要な場合を除き、宿業・

現報の概念を用いないように努力するというあり方も、人権的側面からして、現実的な対応といえるかもしれない。(81)

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一席	深心（疑心への注意）	『散善義』に曰く、決定して深く信ず、彼の阿弥陀仏四十八願を以て衆生を摂受し玉う、疑い無く、慮い無く、彼の願力に乗じて定で往生を得。	・「火のなかを、わけても法を聞べきに、あめかぜ雪は、もののかずかは」（古歌） ・『無量寿経』には「設満大千火、必過要聞法」「若人無善本、不得聞此経」とあり、一句聞法の結縁も、皆是れ宿世善根の致す所と申すもの。 ・魏の神光法師は、右手を肘より切り落とし、達磨大師に法門を求めた。（袾宏『緇門崇行録』） ・彼の政宗が刀をうつ湯加減を伝えし時に、我子の腕を切り落としたという（国性爺の浄瑠璃）。 ・御法を沢山やすやすと聴聞のできるは祖師方の御厚恩、去り乍ら説教の数が多いと、つい麤末になりやすい。杜鵑と云う鳥は、たまたま其声を聞くと大そうに珍重す。 「一声は、月がないたか、ほととぎす」（古人） それに引かえ鶏は沢山居て年中鳴く故に人が珍重せぬ。昔、ある在所に鶏の鳴く声を聞分けて人間の守るべき道を知り、立身出世してついに家を起したという話が有る。最初に鳴く一番鳥は「東天紅」、二番鳥は「可見路」、十二時ごろになると「国家孝行」と鳴く。去り乍ら近来は余りに鶏がふえて沢山鳴く故、その鳴き方を聞分けてくれる人が少ない。そこで鶏も癇癪にさわったか、朝から晩まで「べかっこう（あっかんべ）」とばかり鳴くそうじゃ。	・法の深心の御釈文。 ・一切罪障の凡夫、阿弥陀如来の四十八願の御力を以て、我等衆生を御助け下さるるは、偏えに仏の本願の御力なれば、毛頭間違ないと、確乎と心に落着て少しも疑いなきを法の深心という。 ・釈尊が三世了達の御眼で「我見是利故説此言」と御説なされた経文だから、決して疑うに及ばぬことを「無疑無慮乗彼願力定得往生」と仰せられた。 ・「無疑」とは「うたがひなし」、ひたすら他力の強縁にすがり付いて、更に思慮分別をまじえぬということ。 ・この疑いは大いに往生の障りになる故に、元祖大師は「生死の家に還来することは疑情を以て所止とす」と仰せられた。	・世間一旦の事でさえも疑いの深い者は取りかえしのならぬ仕損じをする。昔、襄陽の盧陵王の臣下に、杜嶷という人が有った。彼は妾の婦人が密かに手紙を読むのを、密夫からのものと疑い、婦人を殺害する。その手紙を読んで見れば、在所の母よりよこせし手紙で、「檀那殿におかねを少々無心して、贈ってくれ」とあった。杜嶷は、可愛そうな事をしたと、妾の死骸に取付て千反萬反悔まれた。（『法苑珠林』九五）		・此の通りで人間の一生の事でさえ、一念の疑心より罪もない者の命を取り、出した金は損になり、取りかえしのならぬ大事ができるものじゃ。ましてや後生の一大事、聊かも疑いが有てはならぬ。 ・六法恒沙の諸仏の証誠、釈尊の「我見是利故説此言」、善導大師は「無疑無慮乗彼願力定得往生」、元祖大師は「疑ひなく往生するぞと思ひとりて申す外には別の子細候はず」と仰せられた。	・有や無やの計らいをやめて只一向に称名相続が肝要。
第二席	開宗の御文（一心専念）	『散善義』に曰く、一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故。	・「且つ人の身に於ける、日を以て之を言はば飢渇より大なるは莫し、必ず飲食の備を為せ」（『龍舒浄土文』） ・浮世一生の貧乏は旅の仮寝の夢同様だが、六道生死の永の貧乏をせぬようにする覚悟が専要。『法華経』方便品に「見六道衆生、貪窮無福恵」と説かれ、善導大師は「無有出離之縁」と御意なされた。 ・世の中にありそうに見えても無いものは金銭。知識高僧方にも有りそうにみえて無いものは功徳善根。雲棲の袾宏禅師は『功過自知録』を作り、毎日造った罪と積んだ善根を記録し、未来の覚悟をなされた。	・正雑助正の細判といって、我等が往生極楽の安心起行を手短かに、阿弥陀如来の直々の御差図の儘を、僅かに文字の数、三十四字に約めて御示しなされた御釈文。 ・浄土一宗を御開きなされた大切な御文。 A、「一心」とは「心を一つにすると云事」、『遺教経』に「汝等まさに心を制すべし、之れを一処に制すれば、事として弁ぜずと云うこと無し」とある。 ・「専」は純一無雑の義といって、諸行雑善の雑り物なく、唯々一と筋に本願定業の念仏を相続するを「専念」という。これ即ち起行となづけて極楽往生の種蒔をする。 ・善導大師は「云何ぞ一生修福の念仏を以て即ち彼の無漏無生の国に入て永く不退の位を証悟することを得んや」と御意なされた。即ちこれが不思議の仏境界というもの。	A、儒者平岡何某先生が、「親子兄弟夫婦もろとも、心を一つにして家業渡世を励む時は家をととのえる。昔、唐土の堯舜の民は、堯舜を以て心とすと有って、皆天子様と心を一にした故に天下泰平に治まった。身を修め家を齊え天下を治るも皆是れ心を一つにするより外はない」と、書生達に学問の秘伝を残された。 ・昔、中国に東坡先生という人が有った。人徳学才万人に勝れ、詩文書画の道を究めた人であった。銭塘という所の県令を勤めていた時、借金二十円を返済できずに困窮する扇屋家業の被告の言い分を聞く。喪中による休業と冷夏による売り上げ不振、最早秋風涼しき時節になり、借金を返償できずにいると言う。そこで東坡先生は、扇屋の白地の扇三十本ばかりに様々な書画を書き入れた。扇屋がこれを市で売ると、一本一円五十銭で売れた。借金を完済し、さらに資本金まで十分に残ったという。（『春渚紀聞』）		・今日在座の面々も、無始以来悪業煩悩の古借金、閻魔の庁にて裁判を受けるべき所を、阿弥陀如来の東坡先生が五劫兆載の長の月日に、我等如きの白ら凡夫の胸の白地へ南無阿弥陀仏の詩を書き付け、六度萬行難作能作の御修練の功で、三心五念の画を書いて、五濁悪世の夏の末、貪欲瞋恚の霖雨降り続き、最早末法の秋風立て、十方の浄土からも呼込み玉う仏なく捨てられた此の者が、専念弥陀名号と口に唱うるばかりにて、曠劫以来の古借金を皆済して、身軽に成って極楽へ往生する。僅か三銭五銭の扇子が、一円五十銭と値段の上がったのは、東坡先生の長の月日に、書画修練の功を積まれたからのことじゃ。	・有や無やの疑を止めて、只管に日課称名が肝要。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三席	開宗の御文（平生の日課称名）	〔前席の続き〕 行住坐臥不問時節久近の下。	・何事も勉強して勤むるが肝要。釈尊汝等当さに勤めて精進すべし。譬へは小水も常に流るれ共則能く石を穿つが如し。薫仲舒「事は勉強にあるのみ。」 ・近来、勉強の功に依て既往の辱を雪ぎ、家を興し身を立て名を後世に残したとの話、揚州木蘭寺門前に住む儒者王播は、貧乏故、毎日木蘭寺の鐘が鳴ると、箸茶碗を持って中飯の御相伴をする。毎日の事なれば寺の典炊もうるさがり、今日は鼻をあかそうと、中飯の済んだ時分に鐘を打ち鳴らした。王播が嬉しやと参ると、最早斎は済んでいて、大衆は食終無福患」と功徳善根の財宝尽きて、十方諸仏に門戸を鎖され、菩薩聖者にも愛想を尽され、処々方々で悪人じゃ女人じゃと恥をかいて、二十五有界に漂泊致したこの身なれども、今は阿弥陀如来の天朝より、十方衆生と呼びかけられ、極楽浄土の太守と約束極るのは、行住坐臥に時節の久近を問わず、三心五念の辞令書を戴いて、決定往生の身と定まれば、今もも婆婆の縁の切れ次第、華の台で無始曠劫の恥辱を雪ぎて、菩薩聖衆と飲食自然盆満。なんと頼もしいことか。 ・「樹の先きより傾けるは倒るるとき必ず曲れるに随うが如し」〔往生礼讃〕 ・今極楽を欣う行者も其如く、平生よ り我心を西へと傾けて置けば、臨終のいまは彼の枯木の曲れる方へ倒れ、線香の灰の傾ける方へ落る如く、最後十念の終りには、所求と所願との二つ生の素懐が遂げらるる。	A.「念々不捨者」の「念」とは常に思うという意味。「康熙字典」には「念は粘なり。意相い親愛し、心与粘著して忘るること能わず」と有る。善導大師は「彼此三業不相捨離」と仰せられた。 ・念仏の行者、阿弥陀仏を憶念して、前念も助け玉え後念も救い玉えと、只管に他力の強縁にすがり、脇ひら見ず只一向に称名相続するを念々に不捨者という。 ・「念々不捨者とは行者の用心意楽なり」と仰り「用心意楽とは「仮令念々に不捨者に勤める事はできずとも、勤め度しと思って念仏を励めば是則念々不捨者無間修なり」と仰せられた。 ・「是名正定之業」には、決定の義と選定の義との二義あり。 ・決定の義とは、行住坐臥に念仏を相続する者は、十即十生百即百生、往生を仕損ずる者なきを云。 ・選定の義とは、昔し法蔵比丘二百一十億の諸仏浄土の誓願の中より麤を捨て妙を取り悪を捨て善を取て、御建立有らせられた浄土故に、其浄土へ往生する因行も亦善妙易勝の念仏の一行を選み定め玉う。故に選定の義という。	・至て烟草好きの男と、同じく烟草好きの六十計りの親父の話。親父からの烟草の振る舞いが過ぎて、烟草賣めから逃げ出す男。逃げ込んだ寺でも、道成寺の先例に任せ釣鐘を下ろして隠してもらう。逃げ切れた男は、安珍「安心」して先ず烟草を一服した。	A、表具屋が屏風襖などを拵える時、糊を以て裏表より紙を張り付ける。其紙が糊の出て硬と付て離れぬ如く、阿弥陀如来と我等衆生と、凡夫と仏との裏と表の違いはあれども、三心四修の糊を以て付け合わすれば、どの容にしても離れぬ。 ・聖武天皇の時代、東大寺に良辨僧都という方がいた。この御方は、何国の生まれやら、赤子の時分に鷲に連れ去られ、東大寺の義淵僧正に拾われて出家となられた。僧都七歳の時、母を恋しく思い泣き沈むと、師の僧正は「汝を拾い上げしり時、首に此の観音像をかけて居た。此の像を実の母と思い日夜に祈念せば、遂には母に逢わるることもあらん」と仰った。「子を思ふ、親の心を見るにつけ、我父母も、かくやあるらん」 大悲観音の御引合せか、僧都の母は三十年来我が子を尋ね廻りし甲斐あって、遂に親子の名乗りを致されたという。〔本朝高僧伝〕四)		・昨日も今日も引き続いての御別時、終日念仏で賣め付けられ、最早や念仏で賣め殺されそうじゃ、今にも抜けて還ろうかと、どうやらこうやら辛抱して、ほーっと息つき我家へ還り、日暮り辛院の鐘の声を聞て、一月も日も、極西へ西へと、いりあひの、鐘でしっ月も日も、朝から終日の別時で念仏賣めに逢たことは早や忘れて、南無阿弥陀仏と唱る、彼の烟草好の男の烟草に賣められて、また息休めに一服といった如く、平生薫習の功力積って止めとうても止められぬ。即ち最初に弁じた通り小水も常に流れば能く石を穿つと釈尊の仰せられた如く、平生の日課称名大切。	
第四席	開宗の御文（彼の仏の願に順ずるが故に）	〔前席の続き〕 念々不捨者の下。				・今も其如く阿弥陀如来の母親は、十劫正覚の暁より我等衆生を赤子如く思召て、一度は廻り逢い、親子の名乗を致さんと、覿難辛苦あらせられ、諸苦毒中忍ぶ甚難の大悲の身と定り、生なば念仏唱えん、死なば浄土へ参りなん、生なば念仏往生の身の上と三心具足の上からは、懈怠なく称名相続が肝要。 〔さて、良辨僧正の鷲に攫まれ玉て命に別條なきも疑いとするに足らず。古今この容例は沢山ある。中国周の祖先も、棄云う人があった。母の姜嫄は、不祥の事よりご懐妊なされ、往来の多き処へ子を棄て玉えば牛馬これを避けて踏ます。氷の上に棄て玉えば、鳥が来て之を覆いたすって命に別條なかった。遂にまた拾い挙げて養育せしが后稷という人になった。〔左伝〕の宣公四年の伝に、楚の子文という人は、赤子の時に捨てられ、毎夜一匹の虎が来て乳を飲ませて養育を致し、成長せしめ後楚の令尹という官に就いて名高き人となった。これが「論語」の中のある令尹子文という人じゃ。				

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第五席	名号の利益	「無量寿経」に曰く、仏弥勒に語はく、其れ彼の仏の名号を聞くことを得て歓喜踊躍して乃至一念せん、当に知るべし此の人は大利を得たりとす、則ち是れ無上の功徳を具足す。	・人の命は電光朝露の墓なき無常なりと云う事。「水のをもに、ふる白雪の、かたもなく、消えやしなまし、人のつらさに」（西行法師「選集鈔」）「老いの坂、登り登りて、跡見れば、水に降れば雪は瞬く間に消えてしまう。いそがぬ旅の、先の近さよ」（古人）。 ・「歓喜踊躍乃至一念」は浄土の安心起行をあらわす。 ・「歓喜踊躍」は躍り挙がって喜ぶということ。 ・「乃至一念」とは、第十八願文に「乃至十念」とあり、三輩往生の文に「一向専意乃至一念」とある意と同じことであり、僅か一声の念仏でさえもその功徳広大である故、「為得大利、無常功徳」と説かれた。 A、一念の無上功徳に対する疑念には、「安楽集」下に引かれる「涅槃経」「仏告大王、仮令開大庫蔵、一月之中、布施一切衆生、所得功徳、不如有人、称仏一口、功徳過前、不可校量」の御文を以て、念仏の功徳の諸善萬行に勝れている事を示す。 B、彼の長者の功徳は有為有漏の善根で、その果報を我身に受けて仕舞えば、終には尽きる事が有る。 ・施の功徳は仮令莫大でも三明六通の証を開く事はならぬ。念仏の功徳にて極楽往生すれば、「六神通の本願に乗じて、各善道に誘引て、共に一蓮託生の素懐を遂げらるる。」 C、一人往生すれば、千萬人の成仏の路が開ける。	A、大金持ちの長者が種々宝物の蔵を開き、三〇日間の施しをする。その施しを受ける数多の人間が、求めに応じたものを得て助かって喜ぶ。実にその功徳は広大な事じゃ。 B、貧乏人が那かの資本で一時大利をすると、一旦は長者無限者成っても、その金を遣い果たして仕回えば元の貧乏人じゃ。 C、鼠算の譬え。正月の月に、父母二匹の鼠が六匹の子を産めば、二月の月にはその子の鼠が又子を産んで、親子合わせて二六匹となる。二月になると、八三万五千四百二匹となる。		A、その三〇日の間の施しを先の垢ほどであり、比較にならない。 B、念仏の功徳は無為無漏の善根と云って一度往生すれば不更悪趣の本願有って、永く福智の珍材を失わず、此を善導大師は「前念に命終して後念に即ち彼国に生れ、長時永劫に常に無為の法楽を受け、乃至成仏まで生死を終ず、豈に快きに非ずや」と仰せられた。 C、僅か一声の念仏でも、皆往生の遂げらるる道理が備えて有る故に、「元祖上人は一念の念仏に一度の往生をあておきたまえる本願なり」（禅勝房にしめす御詞）と御意あらせられた。 ・先刻よりの御別時にて数を積んで無上功徳の念仏を御唱えなされたことは、この上なく結構な事。法然上人は「選択集」「第五章段において「一念を以て一の無上とす。」まさに知るべし、十念を以て十の無上とし、又百念を以て百の無上とし、又千念を以て千の無上とす。是の如く展転して少より多に至り、念仏恒沙ならば無上の功徳も復恒沙なるべし」と仰せられた。	［且く休憩して次の座に現当二世始終両益の事を弁じましょう］

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第六席（第二一席に続く）	名号の利益	（前席の続き）	・「こころして、ひけはこそ鳴、露ふかき、秋の山田に、かけしなるこも」（学信上人） ・秋の末になれば、稲や粟が畑に茂るが、群がる鳥を掃う必要がある。鳴子をかけておくだけでは鳥を掃えず、鳴子の縄を引かなければならない。そのように、往生極楽の秋の実り、上品上生の稲穂の収穫のためには、懈怠放逸の鳥を掃い、日課称名の稲穂を啄まれぬよう、三心具足の鳴子をかけて、縄を引くことを油断してはならないと誡められた。日課称名の鳴子の縄に油断せぬが肝要。	・前席に引き続き「一念大利無上功徳」の御経文について。異流にはこれを安心の一念と解し、白旗正伝の意は起行の一念と習う。これは能化の沙汰するところであり、在家の方においてはいらぬ事であるから、今は略して唯念仏の功徳が広大であることを講説する。 ・元祖大師は『選択集』第十一章段の下において、「念仏に現当二世始終両益あり」と仰せられ、「現世においては五種の嘉譽を與え、観音勢至の二尊の影護を蒙る。これはこれ現益なり」と御意なされた。 ・『観念法門』には「諸の悪鬼神をして便りを得せしめず、また横病横死に厄難あることなく、一切の罪障自然に消散す」とあって、念仏の行者は諸仏菩薩諸天善神の影護に預かれば病難災難厄難を皆逃れて、その上一切の罪や障りが皆消散すとある。実に萬徳所帰の名号であるから、例え一念の念仏であっても無上の功徳を具足すると法然上人は説かれた。 A、凡夫の愚かな心から考えてみれば、一つの不審が挙げられる。世の中には平生に善人と呼ばれ、後生を欣い、念仏を称え、万事正直にする人が病難災難等に逢って辛苦することが随分ある。それをもって疑う族も有ろうが、『観経』の中には「深信因果」と説かれ、善悪共に決定業は免れられぬことが示されている。但し重きは転じて軽くなし、軽きは遁るる事もある。しかし決定業は仏菩薩の境界でなければ知ることが出来ず、御互いの凡夫では善悪禍福貴賤貧富は宿世の因縁と諦めて耐え忍び、経論の説を疑わぬことを「深信因果」という。総じて何事に依らず此の堪忍が肝要。 B、『遺教経』には「忍の徳たることは持戒苦行をも及ぶ事能わざる處なり」と説かれている。さすれば何事も皆前世の約束と諦めて、この世はわずかの仮の宿と心を落ち着けて念仏相続することが肝要である。	A、留候張良は「堅忍不抜」の四文字の意を黄石公より授かり、ついには帝の師範となった故事。 B、堪忍ということについて、禍転じて福となす一つの喩え話。ある浪人は、質屋の主から百圓を盗んだ疑いをかけられた。無実ではあるものの、この身の災難も過去世の因果と諦めて、娘を売り、自らも百姓となり堪え忍んだ。それからしばらくして、疑いが晴れ、その浪人に感服した質屋は、娘を見受けし、よき婿を選び、浪人の家名相続致させ、数多の資本を送り、相当の身分に引き立て、永く親類の契約を致した。		B、喩え話にあったように、浪人は百円の金を盗み取ったと賊同様に賤しめられても、我が身の災難過去の約束と諦めて堪忍致したからこそ禍はかえって福となった。今日、在座の面々も、「見六道衆生貧窮無福慧」と説かせられて、法性の都を迷い出で、二十五有界に漂泊して、十方浄土に門戸を閉められ、輪廻生死の浪人と賤しめられ、頼る方無き此者が、「深信因果」と釈尊の御経文を疑わず、萬徳所帰の名号には現当二世の利益虚しからずと深く信じて、ただひたすらに仏の本願にすがり、臨終捨命の夕部まで、日課称名相続すれば、百即百生の利益によって、輪廻の里を跡に見て、生死の大海を渡り越え、花降る浄土の湊入り、閉じた眼は不浄の寝處、挙げた頭りは蓮華の台、紫摩黄金の肌となり、三明六通無碍自在、観音勢至に誘われ、無為の楽しみ盡きずして、永劫の快楽を受ける。	・そのような在座の面々であれば、鳴子の縄に油断なく（序説にかけて）、日課念仏の相続が肝要である。
第七席	臨終来迎（即除多劫罪）	『定善義』に曰く、衆生称念すれば即多劫罪を除く、命終らんと欲する時仏と聖衆と自来て迎接し玉ふ、諸邪業繫能く礙る者無し、故に増上縁と名く。	・何れも早々と御参詣の砌、舎衛国と云える国に一人の男ありて、毎日網を以て鳥を捕え籠に入れ、水穀を与えて飼い置き、後に又放ち去らしむ。釈尊はこれをご覧になって、一頌の偈文を唱えて、その人を教化した。その御詞が、「小悪を軽んじて以て殃い無しと為ること莫れ。水の滴り微なりといえども、漸く大器に盈ず」（『南本大涅槃経』）というものである。この経文の意は塵も積もれば山となるの道理である。 ・御互いの面々一生五十年の間には、毎日造る罪は莫大の事で、『仏名経』の中には「一人一日の中に、八億四千の念あり。念々の中の所作皆是れ三途の業なり」と説かれた。 ・雲棲珠宏禅師は『功過自知録』という書物を書かれた。一か月三十日の間に造られた罪と、積んだ善根を記し、善悪を差し引き勘定して、今月は罪と善根とどちらが多いか印をつけて御身を慎まれた。一生の間造りし罪が臨終に皆押し寄せて、断末魔の苦と成て身を責めるとある。	・善導大師『定善義』の中に、阿弥陀如来の心光の光明にて、念仏の衆生を摂取なさるるに付て、親縁・近縁・増上縁の三義を以て御釈し遊ばされたる、その第三の増上縁の御文。 ・「衆生称念」とは行相を述べ玉うたもの。阿弥陀如来の本願は、諸善萬行を選捨て、唯一向に念仏を唱るを正定の業とす。各方が極楽往生の種蒔をするのじゃ。 ・「即除多劫罪」とは、念仏の効能を説かれた。六字の名号なれども多劫の罪を除くとあって、一年二年や、一世二世処か、八十億劫の生死の罪咎皆消えて、一度浄土に生ずれば十方の諸仏と肩を並べて法性常楽の悟りが開かれるのがお念仏の利益である。 ・念仏を唱えると罪が消えるとは、合点のゆかぬ人も有ろうが、此の六字の名号は、天竺の語では「陀羅尼」という。「陀羅尼」とは中国の言葉に訳せば「総持」という。『大論』には「種々の善法を集めて、能く持て散ぜず、一切の悪を生ぜしめず、能く諸の善根を生ず。故に陀羅尼と名づく」とある。	・日本の歌は僅か三十一文字なれども、歌の徳に依って言い開きの立たぬ罪がさらりと消えて、却って賞詞に預かる程の事が古今幾多もある。 ・後藤兵衛の尉守長という者は、平家の武将重衡公の近従の侍であった。五月中旬の頃、後白河天皇が御遊びを催された。重衡卿も出仕の用意をなされ、卯の花に郭公（ホトトギス）を描いた扇の地紙を取り出し、守長に「是を扇子に張れ」と仰せ付けた。しかし守長は張り付けに失敗し、郭公の真中を切り落とし、尾と羽先だけが残った。守長が仕立てた扇を重衡卿が帝の御前で開くと、帝は「名鳥に疵を付けたのは何者の所為か」と打ち笑った。恥をかいた重衡卿が守長を叱りつけると、守長は「五月やみ、くらはし山の、郭公、すがたを人に、みするものかは」と詠み差し上げた。重衡卿は感心し、帝もこの歌をご覧になって、甚だ叡感浅からずとなった。守長は一首の歌の徳で、仕損じの罪が皆消え、却って手柄と成ったとある。		・況や阿弥陀如来は五日や十日の工夫ではなく、五劫に此を思惟し玉い、永劫の間積功塁徳と功を積み、諸善万行を此六字の中に纏め納めて、一度び我が名を唱うれば必ず迎え取らんとの大願已に成就して、今現に西方に在す故に、「即除多劫罪」と一切の罪障自然に消え、目出度往生の素懐を遂げらるるが、在座面々の身の上である。	

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第八席	臨終来迎（光明摂取） 命欲終時仏興聖衆自来迎接の下。	（前席の続き）	・「立のぼる、烟につけて、おもふかな、いつ又我を、人のかく見む」（和泉式部、「後拾遺集」） ・現世の事には夫々の覚悟をすれども、後生の用心をする人は甚だ稀れ。 ・昔、記主上人が鎮西上宗国師に「あさましき哉凡夫の習い、只浮世の事にのみ貪着し、厭穢欣浄の心甚だ以て起り難し。何卒其の方便を示し玉え」と仰ると、先師上人の御示しに、「大乗修行の法の中に、六念八念十随念等を明かすといえども、予が所存の如きは、唯念死念仏の二念にあり。之れに依て、厭欣心を具せんと欲する者は、此の二念を心に係けて忘れず。漸々に薫習せば、厭欣何ぞ起らざらん」と御意あらせられた。	・光明摂取増上縁の御釈文。 ・「念終らんと欲する時」とは、「念死念仏」の「念死」の方に、臨終の時の事をよもや知った人有るまい。馬鳴菩薩「大荘厳論」の中に、臨終間近になれば全身の骨は緩み、筋も脈も断絶して、側臥する事さえもならず。総身酸痛して針で刺すが如し。命終れば真暗闇。深き淵に陥るが如く、広き野原に只独り行きて伴う者無しと有る。 ・「つくりおきし、罪を友にて、しる人も、なくなくゆる、死出の山みち」（古人）とあり、死ぬる時の事を思えば、ほんに心細いもの。 A、世の中には、死の字を忌み嫌う人が能く有るもの。 ・夫れ程死の字を忌み嫌うても、生者必滅の道理逃れ難ければ、必ず一度は死なねばならぬ。「往生礼讃」に「樹の先より傾けるは倒る時必ず曲れるに随うが如し」と有て平生に善心なる者は、臨終にも善心起て正念に往生ができる。平生婆婆に執着して厭穢欣浄の心なければ、臨終に顛倒の心起りて往生を仕損じる。 B、記主禅師の「往生礼讃」の記に、「善種無き者は悪念を起し、正信無き者は邪見を起し、恩愛深き者は繋恋を起し、猛狂を発す。臨終の悪相一に非ず、皆是顛倒と名づくと有て、凡夫は悪心の起り易いもの。 ・然るに念仏の行者は臨終の時に、阿弥陀如来観音勢至諸菩薩の御迎えに預て、目出度く往生を遂る身の上じゃ。必ず御迎え下さる大悲本願の意を「命終らんと欲する時仏と聖衆と自来迎接し玉う」と仰った。 C、衆生の方には忘れても、仏の方には暫くも捨て玉わず。是を御経文には「摂取不捨」と説かせられた。	A、世の中には、死の字を忌み嫌う人が能く有るものにて、家内一同約束して、年中死の字を云わぬ容にする家が有る。 B、六波羅蜜寺に講仙という出家がいた。庭先に橘の樹を植えて熟心によって蛇身を受けて、橘の樹の本から去ることができなかった。弟子達に苦を除き玉え」と告げ追善を営んで遂に蛇身を脱して浄土に往生せられた。（拾遺往生伝） C、昔、生駒の僧正という僧がいた。東大寺の大仏殿供養の折、母を見失って泣き悲む、幼少の迷い子を保護した。その子の年格好委細を記した札を路の傍に立て、生駒山に連れ帰った。稚子は唯「母様母様」と泣き明かすばかり。十日二十日と馴染むに随い、母様恋しやも遠ざかり日を送った。五十日程過ぎ、母親が来りて嬉し泪の再会を果たす。母親は「五十日の間、憂き思いで案じ暮らした甲斐有て、今廻り逢し事は偏に僧正様の御慈悲ぞ」と嬉し泣き、稚子の手を携え去っていった。見送った生駒の僧正が、大地に打ち伏し大声あげて泣いて言うには、「あの稚子を名残り惜しむのではない。阿弥陀如来と我等とは丁度親りの如く、我初めて念仏門に入りし砌は、頻りに如来の大悲が骨髄にしみてありがたく、終日念仏唱えしが、年月積んで命長らえれば、浮世に貪着し煩悩にほだされ、仏の御恩も打忘れ、無常の事も疎かに暮らしておる。丁度稚子が親を見失った時は、昼夜忘るる隙無く母恋しやと泣暮していたが、月日を重ねて母の事も打忘れども、母親の方は五十日の間、尋ねさまよう意の内、露程も忘るる隙は少しも無し」と。		・今阿弥陀如来も其如く、五劫に思いを尽し、永劫の御辛労は我等衆生の迷い子を尋ね当り、我本国へ連れ帰らんと生死苦海の浪を凌ぎ、婆婆三界の草踏み分け、十劫正覚の暁より四十八願いと懇ろに、十方衆生と呼び掛け玉い、我が迷い子や何処にあると、招喚の御声をかけ玉えども、在坐の面々、二十五有界に漂泊して、爰に在りと答える声もなく、大悲の御心さぞやるるせなく思召し玉らん。爰に諸仏の護念に養育られ、釈尊の教化御名を唱る下に、化菩薩尋声到と「五人々の菩薩と諸共に、婆婆の他郷を跡に見て、極楽の本国に目出度く往生を遂るが、念仏の行者なり。	

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第九席	臨終来迎（来迎正念）	（前席の続き）命欲終時仏與聖衆自来迎接の下。	・「水上り昇らず月下り降らず、一月一時普く衆水に現ず」（天台の智者大師『法華玄義』） 此れは『妙法蓮華経』の妙の字に付て十妙という事が有て、その第六の「感応妙」の下の御詞である。 ・西方浄土に在す阿弥陀如来は、天にある月の如く、今日在坐の面々は器物の如く、信心の水を貯れば間髪入れず阿弥陀如来が衆生浄信心の水中に宿り玉う。是れを『選択集』の終わりに「念仏の行水月を感じて昇降を得たり」と御意あらせられた。この「水月を感じて」という「感」の字は、『周易』の咸の卦に「天地感じて萬物化生す」と有り、「感」は俗にいう「あやかる」という意味の文字である。「あやかる」とは、世俗の説に孕婦が火事を見ると、胎内の子に痣ができるという。 ・向うに目的なくして自身に其の験を得たる時には「感」という。もし向こうに神仏の加護を受けて、その験しを得たる時は、応の字を加えて「感応」という。天台大師が「感応妙」と仰ったのは、此の意である。	・心光摂取増上縁の御釈文に「衆生称念すれば即ち多劫の罪を除く」とあるは、即ち「感」の字の意なり。 ・「命終わらんと欲する時、仏と聖衆と自ら来て迎接し玉う」とあるは、感応の「応」の字に当る。 ・此の釈文に基づいて、臨終来迎の所以を講説する。 ・記主禅師の御語に、「臨終正念なるが故に仏の来迎ありや。仏の来迎に預て正念を得るや」という問いを設けて、その答えに「機類一にあらざれば、あえて定めがたしといえども、『阿弥陀経』の意に依れば、仏の来迎の御力にて臨終正念を得る」と御意なされた。 A、近来は窮理学というものが流行し、実際に証拠が有て目の前に見えるものでなければ承知せぬ、実験のできぬものは皆虚妄偽りと心得る者が有る。その窮理学者より理屈を言われて、往生の信心を退失し疑惑を生ずる族がある。夫れ故、善導大師は「散善義」で「別解・別行・異学・異見の輩に動乱破戒せられざれ」と深く戒めた。しかし、凡夫が疑うのも無理は無い。 B、人の知恵には限り有り。学ぶ道には方向あり。限りある凡夫の智恵を以て、神仏の不測の神力を疑うは、管の内より天を窺うに異ならず。各々その学ぶ道の見識を以て是非を争うは、畢竟無益な事である。	A、（疑いの一）当今の小学校で教える処、全世界五大州という地球の周囲は、一〇一九三里余、直径は三二四七里という。仏法では、地球を千も万も合わせて一仏世界・三千界といい、其の三千界を十万億合わせて其の西の方に極楽ありというのが浄土宗の意。そのような遠方より何程汽車で走っても、この日本には来られまい。来迎引接といっても当てにはならない。（疑いの二）日本ばかりでも三五〇〇万の人民あり。もし此の人が皆極楽往生を願ったら、来迎引接はどのようにして手廻しが出来るのか。同日同時に多数命終した時は、来迎に前後が有って正念往生に間に合わないのではないか。 B、ある一人の盲者が旅籠に泊まり、朝早く起すように主人に頼んだ。翌朝、主人が「提灯を持って出かけたほうがいい」と言ったところ、「盲人に提灯は必要ない」と断った。主人が「自分はよくても往来の人にぶつかる可能性があるから持って行ったほうがいい」というので提灯を持って出かけたが、やがて往来の人とぶつかって喧嘩になった。提灯は、旅亭を出た門口で、とっくに消えてしまっていたのである。		A、智者大師の「感応妙」の御釈文の通り、一月天に在て影萬水に浮かぶの道理にて、天の月と下界の水と、里数は隔てども、器に水を盛るか先きか、月影の遷るが先きか。月影のうつるに前後はない。『観経』の中では、「諸仏如来は法界身なり。一切衆生の心想の中に入りたもう」とある。これは仏教だけではなく神道でも同じことである。 B、仏菩薩よりこれを見れば、凡夫の為す所は、假令実験だの目に見たのと言っても、悉く遍計所執と名付けて、皆盲人と同様である。	・さすれば有やの無やのはからいをやめて、弥々金剛の信心を堅固にして、異学異見の人に浄信心を破壊せられぬ様、疑いなく、うら思いなく、彼の仏の願力に乗じて、往生するぞと思い極めて、来迎引接を待ち請けて、往生の素懐をとげらるるが何より肝要。
第一〇席	臨終来迎（能く礙る者無し）	（前席の続き）諸邪業繋能く礙る者無し、故に増上縁と名く。	・「御名をよふ、声すむ宿に、いる月は、雲もかすみも、さへはこそあらめ」（隆寛律師、『勅修御伝翼賛』四四） 上の句は、「衆生称念すれば即ち多劫の罪を除く。命終わらんと欲する時仏と衆生と自ら来て迎接したもう」という御文にあたる。下の句は、「諸邪業繋能く礙るものなし。故に増上縁と名づくるなり」という意を御詠みなされた。	・「諸邪業繋」とあるは、お互いの凡夫が六道を輪廻するには、惑業苦の三道ということが有る。 ・先ず「惑」とは、三毒の煩悩のことである。この煩悩が種子と成て、身口七支の業道となる。善悪の業を造り畢れば、当来必ず苦楽の果報を受けねばならぬ。『倶舎論』に「業は生死の親因たり、惑は輪廻の疎遠たり」と有り、惑と業が因縁和合して未来の果報を招く。 ・然るに今阿弥陀如来の、心光摂取の光明に預かれば、その業の縛り縄が解け、輪廻の里を免れて、法性常楽の悟の都に至られけるを、「諸邪業繋能く礙る者なし」と御意あらせられた。 A、一度その業の縄に縛られて三悪道に入れば、永劫にも浮かぶ瀬は無いと有る。聖道門の修行では、名僧知識の御方でも、一生の業に牽かれて悪道に沈み多劫に苦患を受けるという。 B、聖道門では戒定慧の三学の修行を勤めねばならぬ。浄土の法門は一文不通の者迄も、衆生称念すれば多劫の罪を除くと有て、悪業の縛り縄は皆解けて、「利剣即是弥陀号、一声称念罪皆除」と、易々往生の素懐が遂げられる。	A、笠置の解脱上人が、明恵上人に語った話。ある夜、解脱上人の庵に異類異形の者が数十人訪れた。その中の老人が「昔は仏道修行者であったが、戒法を疎略になしたため、悪道に落ちて二劫の間苦患を受ける身となった。釈尊は『遺教経』に「若し浄戒無ければ諸善功徳皆生ずることを得ず」と誡められた。貴僧は必ず三学を全うして、菩提の正路に入り玉え」と告げて、消え失せたとある。（明恵上人の伝記） B、昔、常陸の国の真言宗のある出家が、大和の国の初瀬寺に向かった時、箱根の山中で道に迷った。山番の小屋を見付けて宿を請うと、一人の武士がいた。武士は曽我の十郎と名乗り、「多年の殺伐の業に牽かれて修羅道の苦患を受けている。弟の五郎は、宿世の善因か人間界に生まれ、出家して初瀬寺の貫主となり、泉如僧正と呼ばれている。哀れと思い玉わば、我身の上を泉如僧正に告げ知らせ、菩提を弔い、苦患を免れ解脱の道を得せしめ玉え」と、玉の泪を流して語った。その出家が初瀬寺に登って泉如僧正に事の始終を物語ると、十郎の菩提の為にと地蔵菩薩の像が刻まれ、初瀬寺観音菩薩の左脇に安置されたという。（『豊山伝通記』）		・初瀬寺に参詣された方は御存知であろう。此の通り業に牽かれて六道の内を輪廻生死と歴廻りて、いつ限りとも知らず。此れを曇鸞大師は「輪転の相無窮の相にして蚇蠖の循環するが如く、蚕繭の自縛するが如し」と仰った。その業煩悩の縛り縄が、心光摂取の光明の御利益で悉く皆解け脱れて、生死の里を跡に見て、一蓮托生の身の上とは、さても頼母敷き身の上ぞと勇み進んで称名相続が肝要。	

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一一席	往生極楽の機	「小消息」（全文）	・「阿弥陀仏に、そむる心の、いろにいては、秋乃梢の、たくひならまし」（元祖上人、「御伝翼賛」三〇） この歌は、法然上人が秋の景色をご覧になられて、深信の相を紅葉に寄せて詠まれた和歌である。紅葉が一朝一夕に紅く染まらぬよう、深く本願を信じる心色がもし顕れるのならば、年久しく相続してこそ、その内心の信楽が外相に顕れるという意である。 ・今日在坐の面々も宿善開発して、道場に手足を運び信心の色が顕われるのは、かりそめのことではない。 「身にしみて、おもふ心の、年ふれは、ついにいろにも、出でぬへきかな」（中納言藤原敦忠）とあるのもまた、この意をである。	・本日讃題に拝読したのは、「小消息」または「一紙法語」と名づけて「勅修御伝」二一巻にある至極肝要の法語である。 ・この法語に五段の別がある。第一「末代の衆生」より「彼の仏の本願なるか故に」迄は極楽往生の機類を判談なされ、第二「今弥陀の本願に乗して」より「信心の深き」迄は弥陀の本願の力用を示し、信を以て能入とする事を顕し、第三「受難き人身受け難」より「悦びの中の悦びなり」迄は人身受け難仏教逢い難き事を挙げ、第四「罪は十悪五逆」より「況や多念をや」迄は邪見を誡め決定の信を勧め、第五「阿弥陀仏」より文の終に至る迄は三仏大悲の本懐を挙げて信受の相を述べ給う。 ・第一に「末代の衆生を～あてて見るに」とある。	・浄土と穢土とに於て、証りの難いと易いと事についての話。昔、早魃が続き田舎の村を苦しめことがあった。神仏に雨乞いする験がなかった。東海道桑名宿の北、多度山の一目連という龍に雨乞いすれば、必ず雨が降るという。そこで村人の代表が多度山に赴き、千両役者の芝居を披露することを約束して雨乞いをしたところ、たちまちに雨が降った。しかし山中で芝居を披露することは難しく、村人は約束を果たせず龍の祟りを恐れた。そのおり一人の老人が「一目連のお札を請い、そのお札を京の四条へお連れして芝居をご覧いただこう」と提案し、その言葉の通りに従ったという。		・今、この娑婆は多度山中の如く、証りの役者を跡絶えたこの穢土に引き寄せることは、並大抵のことではない。 しかし、極楽浄土には譬える京の四条では、いつでも証りの芝居を観ることができる。これ故に釈尊は此方より発遣し、弥陀は彼国より来迎し給い、娑婆三界の草深きところを捨て、花の都の浄往生を勧めてくださる。これが讃題の「往生極楽の機」という御意である。	「暫く休息して次の座に」

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一二席				・この穢土は悪縁だけがあって懈怠の心が起りやすい。一方、浄土は善友のみあって自然に修行を増進する。これを善導大師は「礼讃」に「十地願行自然彰」と仰せられた。				
第十二席	孝養父母（中品下生の往生）	「観無量寿経」に曰く、若し善男子、善女人、父母に孝養し世に仁慈を行ず、此の人命終らんと欲する時、亦法蔵比丘の四十八願を説くに、善識の人に遇、此の事を聞て尋ち命終す、壁へば壮士の臂を屈伸如くにて即西方極楽世界に生ず。	・伊高子が『孝子伝』の序に「大いなるかな孝の徳なるや、天下の善皆此に原づく」と書かれた如く、天下諸道の中に於いて孝行の道ほど大いなるものはない。「孝経」にも「孝は徳の本なり。教の依て生る処」とある。一切の善は皆、孝の徳より起こると聖人（せいじん）も教えている。	・本日の讃題は「観無量寿経」中品下生の文であり、「孝行の善をもって極楽に往生す」と説かれている。これは三福の中の第一福、孝養父母の意である。 ・父母の恩ほど広大なるものはない。善導大師は「観経疏」序分義に「父母に供養すれば、三界独尊の生身の仏に供養すると、其の功徳が同等なり」と仰った。 A、ところで仏教には孝行に二種類あって、良忠上人は「決疑鈔」の中で、世間の孝行と出世間の孝行を示されている。これは世間に誤解のあるところだが、出家したからとて孝道を尽くさなくてよいというのは心得違いである。 ・〔一つの不審〕しかし「孝経」に「身体髪膚これを父母に受く。敢て毀傷せざるは孝の始めなり」とあり、一生我が身を傷つけぬようと大事にし、病を患わないのが孝行の始めとある。一方、仏教では、雪山童子は半偈の為に命を捨て、舎利弗尊者は乞眼婆羅門に眼をくり抜き与えられ、『梵網経』には「身は臂指を切って諸仏に供養せずんば出家の菩薩に非ず」と説かれている。現在親から貰ったこの身体に、このように疵をつけることは孝行とは言えない。それでは釈尊が口では孝行と仰せられても、その実は不孝の極りではないか。人間第一の孝行が欠けては今日世間の教えの道が立たないという疑惑がある。 B、ここが大事の聞き処で、古語に「三千の金玉は一世の身を資け、世間の聞法は多劫の神を養う」という訳で、世間の孝行は今世一世の夢幻の僅かな間に止まり、仏法の孝行は父母を三界の迷いの里から離れさせ、出離生死無為法性の悟りを得せしめたまう尽未来際まで大孝行である。これを「稟恩入無為真実報恩者」（『華厳経』）という。 ・ただし今御経文に「孝養父母」とあるのは、出家上の孝行を説かれたのではない。善導大師が「観経疏」に散善義の中に〈三福の第一福を〉「昔よりこのかた、いまだ仏法を聞かず、ただ自ら孝養、仁義礼智信を行ずなり」と釈されているように、世間の「孝経」などに教える孝行を行じて、その功徳を回向して往生する中品下生の者なりと説かれているのである。 C、さて世の中には学問をして書物により、ずや物の道理を弁え孝行の道を尽くすものがある。「父子の道は天性なり」（『孝経』）と言ってそれはまた格別のものである。物の道理は知らずとも自然の道にかなえばそれを天性の孝子という。	B、子が楽をして、親より譲り受けた財産を使い果たして親に苦労させるのと、また子が苦労して財産をなし、親を安楽に養うの、いずれを孝行というべきであろう。この道理を考えてみれば世間の「身体髪膚を毀傷せず」という孝行は僅か一世に止まり、仏法をもって導きたる孝行は未来際まで尽きることのない大孝行である。〔本朝高僧伝〕六六） C、昔、唐に郭洗馬と石李倫という人があった。ある時、郭洗馬が芸絞の琴に心惹かれ、琴や曲の仔細は承知しないがこれを褒めたところ、石李倫が、芸の道について自分の知らないことを褒めるのは不躾であるとこれを嘲笑い、曲について講釈をたれた。さて、二人がその場を立ち去る際、年の頃は十六七の美しい娘を出くわし、石李倫はこれを褒めた。すると郭洗馬は石李倫に対して、その娘の氏素性、人柄、習い事の得意不得意など、仔細を尋ね、それを知らずして褒めるとはたわけたことであると非難した。娘のことを知らずに、あまりの器量の良さ故褒めた石李倫は、琴や曲の仔細を知らずとも、心ひかれるままに褒めるのはもっともなことであると、道理に折れたという。	A、釈尊も、弟子の畢陵迦に貧せる親に孝を尽くし養えと厳しく教えたと言う。〔『行事鈔』〕	・仔細は知らずとも、親子の間には天性自然の理として、書物や道理も弁えずとも「生涯に孝行を成したその善根を、臨終に至り善知識の教えに任せて回向して西方を願生すれば、来迎引接の本願願に乗じて、枕辺まで迎えに来ていただき往生を遂げる。これが即ち讃題に頂戴した中品下生の往生というものである。	

席数	テーマ	議題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勸
第一三席	孝養父母（孝行の徳）	〔前席の続き〕孝養父母行世仁慈の下。	・〔傀儡師、首にかけたる、玉手箱、鬼を出そうか、仏だそうか〕（休和尚）源は「華厳経」の中に「心は巧みなる画師の如し。種々の五蘊を画いて法として作らざることなし」という文の意を受けたもの。六道の苦楽は皆我が心より出るものであり、今日の苦楽は皆過去の善悪の因に依る。手品師は玉手箱から様々なものを出す。人の心もそれと同じで日々夜々、善悪の心がかわるがわる起き、来に輪廻生死の種まきをする。それがお互いの今日の身の上である。 昔々、一休和尚が諸国行脚の折、駿河国のある村の豪家に留まっていた。その家の亭主は殺生好み、楽しみとしていた。ある時、庭前の木に鳩が二羽止まっているを見て、たちまち鉄砲にて「羽を撃ち落とした。もう一羽は驚いて逃げ去ったが、しばらくして戻ってきたところを亭主はまた撃ち殺した。死を共にしようと、この二羽は雄雌で、逃げた一羽は戻ってきて、私に撃たれるのを待って死んだ。鳥でさえも夫婦の約あれば、かくしみみとするは、業によって報いは恐ろしいものであろうと、遂に一休和尚より剃髪得度を受けられたという。その時、一休和尚が先の歌を詠まれた。鳩を撃ち落とした時には我が心鬼を出し、遂に廻心懺悔して出家した時には我が心から仏を出したという歌の意である。	・前席より引き続いて「孝養父母行世仁慈」の一段を弁ず。 A、この孝に、在家の孝行と出家の孝行の別がある。出家の孝行とは、「行事鈔」（道宣）に仕える「生」は奉訊の法「生れる縁となった父母に対して、言葉に、「父母の死去せし時はそれ家の分際に養し、また父母の死去は小孝と名付けて聊かの孝行となる。また父母の存生中に物事の不足なければかりでなく、すべて何事においても楽しみを得させ、死去の後は父母の芳名評判を世間に広めるのを大孝と名づく。また父母の存生中には善根をもって導き、仏教を聞かせ、死後にはその菩提を弔うのは大孝である」（「縁門崇行録」）と有る。 ・在座の面々、目連尊者のように死んだ後に餓鬼道まで尋ねて助けてくれるような子があればよいが、親の首助けに縄をつけて地獄へ引きこむ子供は多いが親の行末まで尋ね救ってくれる子供は甚だ稀である。また目連尊者のように尋ねて救ってもらったところで、六道輪廻の里を出ることはできない。わずかに切利天の楽しみを受けるばかりである。讃題に挙げた「観経」中品下生の御経文には、一度極楽に往生すれば永く輪廻の里を離れて、三界二十五有界を後にして、極楽浄土の華台上に永劫の楽を受けるのである。これが讃題に挙げ経文の御利益である。 ・この通り、現世一世の孝行と、未来永劫の悟りを得させて苦界を離れる最上の御法をもって父母を導く出世の大孝との、深い道理がある。だから出家したなら孝行に違うというような心得違いをしてはならない。出家すれば仏道修行をして怨親平等親子諸共一蓮托生を期するのが本分である。 B、孝行の徳は広大なもので、天地神明も孝行の徳に感応して、一人孝行のもあれば十人百人までその徳に化されるという例が古より多くある。幸い今日は若い娘や息子達も参詣の様子、ことに念の子供は毎日小学校に通って行儀作も能く習っている。子供が神妙に教の座に座っているのは感心なことで、このような穏当な子をもった親達も嬉しいことであろう。「論語」にも「徳孤ならず必ず隣あり」とあり、一人孝行の子供があれば、隣近所の子供までが皆見倣って温厚にあらたまるのである。		A、釈尊在世の頃、神通第一の目連尊者は、母が亡くなった後に、母が亡くなった後に、出家し、遂に六神通を得た。神通力により亡き母は餓鬼道に堕ち、巨口餓鬼となって苦しむ姿を見て、目連尊者は神通力をもって飯食を差し上げるが、母は口にすることができない。目連尊者は大いに嘆き、釈尊の時釈尊が「汝の母は容易なことでは救われない。七月十五日衆僧の日に八万の大衆を供養せよ」と仰せられた。この仰せの通りにするや、その功徳によって母は餓鬼道を逃れ、天に生じた。この時に釈尊が説かれたのが「盂蘭盆経」（「縁門崇行録」）である。 B、昔、丹波丹後の国境、昆沙門山の麓の村里に貧しい百姓がいた。二人の娘があり、姉は十七、妹は十歳であった。七年前に父が亡くなり、田地も手放し、日々の食にも困っていた。二人の娘は至て孝行者で休みなく働き、日夜母に孝養を尽くしたが、元来病弱な母は遂に眼を患い盲目となってしまった。姉は、都で身を売って、そのお金で母を養い治療を受けさせようと決意した。妹には、自分がいなくなっても母を大切に養うよう言い聞かせた。その日より妹は、峠の昆沙門堂に心願成就の参詣に出かけるようになった。大雨で闇夜のある日、姉が止めるのも聞かず、姉は里もある昆沙門堂に向かった。すると御輝堂の中には煌々と火が輝いている。妹が中を伺うと、四、五人の盗賊が雨宿りをしている	・〔徳孤ならず必ず隣あり〕。娘二人の孝心より母の病気も全快し、その身も常心、また悪党の盗賊共まで悪心を翻して悪業を止め、共に子孫繁栄の基を開いたという。この通り孝行の徳は広大なもの故に釈尊は三福の中の第一福には挙げておられ、「孝経」には至徳の要道と述べられているのである。	・念仏を信じる行者は取り分け両親を大切にして、現当二世の安楽を求められるの何より肝要のことである。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一三席						た。妹は彼らをただの旅人と思い、中に入っていった。驚いた盗賊が、十歳ほどの娘が雨夜の中になぜ一人やってきたのか尋ねると、毘沙門天様に心願あって今宵は七日の満願の日なれば参詣に来たとの答えであった。いかなる願であるか尋ると、妹は、父が亡くなって以来の窮状を語り、姉と別れることがないよう毘沙門天様に願をかけ、叶わぬならば命を召したまえとお祈りしたと泣いた。盗賊どもは娘の孝心に打たれ、我が身を恥る心が起き、悪心転じて善心が芽生えた。彼らは盗んできた金百円と衣服を妹に与え、母を養い眼病の治療をするよう言い、妹を家に帰した。このお金で治療を施し、母の眼病は全快した。近隣の人々も皆、二人の娘の孝行に感心した。遂には良い婿を迎え、「積善の家には余慶あり」と、丹波丹後で評判の高い豪家になった。また盗賊たちも娘の孝行に感じ入り、今までの所業を懺悔し、大善人になったという。（柳沢淇園『雲萍雑話』）		

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一四席	帰去来（浄土に「帰る」とは）	「一定善義」に曰く、帰なん去来魔境には停まるべからず、嚫劫より来た流転して六道尽く皆経たり、到る処余楽無愁、歎声を聞、此の生平を畢て後に彼の涅槃の城に入。	・晋の陶淵明が「帰去来の賦」を作られた由縁について〔『古文後集』や謝枋得先生『文章軌範』〕結構であるが、この度なん去来魔得先生『文章軌範』〕正編の終。陶淵明は、妻子を家に残し、彭澤という所の郡長に任ぜられ単身赴任をしていた。しかしある時、仕事の内容に嫌気がさし、辭職を思出し帰郷してしまった。その後、陶淵明は故郷に帰ってからは一生涯、百姓で身を果たそうであるが、その彭澤より帰郷した時の様子を詠まれたのを「帰去来の賦」という。今善導大師は、この語勢を取られて、最初に「帰去来」の三字を置かれた。	A、「帰去来」の「帰」についての不審。陶淵明の場合は、「帰る」で結構であるが、この度の人生、初めて極楽浄土に往生する者にとって「帰る」という表現は如何なものか。記主上人の「伝通記」に「悟従本自迷是常也」故従穢土他国還帰浄土本国也」とあるが、「帰」の字は、帰依・帰命・帰投などの意味にて、物事を依頼（うったえ）する時に用いる文字である。 ・聖光上人の言葉によると、「帰去来」とは能化に対する語である。その訳は、善導大師は阿弥陀仏の垂迹であるから、「我が本国の極楽に帰去来」といって、聴衆の先達となって極楽浄土へ御先進（でびき）して下さる。 B、「魔境」とは、「魔」は梵語で詳しくは「魔羅」という。中国語に訳せば「障碍」といい、「魔」という。「大経」「大論」には、「魔害官属而求逼乱」と説かれ、「大論」巻三には、釈尊成道の時、第六天の魔王が十八億の眷属を引率いて仏法の障碍をなせりと説かれている。この娑婆世界において聖道門の修行をすれば、必ず魔障にあう。したがって、「般若」「楞厳」等の諸経には、みな「魔品」の章の中で「摩訶止観」には「時慧を発動する」と説き、「法苑義林章」には「魔」に四種が説かれ、煩悩魔、五陰魔、死魔、「天魔である。この四種の中の「煩悩魔」と「五陰魔」とは、個々の体内にあり、心の作用による佛道修行の妨げを「煩悩魔」という。この身に罪を作れば「五陰魔」という。また、隔生即忘と云いって前世のことを忘れ、善根退転すれば「死魔」という。このように三界火宅の住処は、「魔」が寄り添う所であるから油断ならない。 ・「散善義」には「群賊悪獣詐り親しむ」と有て、「娑婆六道は、「煩悩魔」「五陰魔」等に侵されて、此の身体も悪魔の部類であって、大切な阿頼耶識まで地獄へ引き込む仲立ちとなる。急いで善導大師のお勧めに打ち任せ、いち早く極楽浄土への引っ越し準備にとりかかることが急務である。 C、聖道自力の修行では、たとえ永年六度万行を修行しても、貪欲瞋恚の魔によって退転してしまう。浄目天子、法才王子、舎利弗尊者なども、六十小劫の間修行を積み重ねても、一念の瞋恚の煩悩によって善根が全て焼かれてしまった。「煩悩魔」の障碍する事は、実に恐ろしいことである。	A、中国では、娘の初めて嫁入りするを「帰る」という。嫁にとって生家は、我が家ではない。初めて行く婿の嫁ぎ先の家こそが一生の住所、その婿の家に行く時に「帰」の字を書く。 B、田舎者が、都会へ引っ越して適当に家を借りたが、近所の人達も親切で、良い所に引っ越して来たと喜んでいた。ところが、ある友人が言うには、引っ越してきた所は、スリやカタリなどの無頼者の巣窟であった。実情を知ってからは、気味が悪くなり、早速、別の場所に引っ越しを決めた。 C、昔、比叡山に知行兼備の誉高い道浄法師がおられたが、少々、瞋恚の煩悩が強い性格であった。ある晩、夢の中で金銀七寶でできたお堂に、山の数ほどの経巻が納められており、感心して見ていたら、突然、お堂の片隅から火が燃え上がり、忽ちに経巻は焼けてしまった。この様子を見ていた道浄法師は、これ程の火事なのに誰一人、消しにこないとは、どういうことかと不審に思っていたら、一人の老僧が現れた。道浄法師の疑問に対して、老僧は、道浄法師の瞋恚の煩悩が経典読誦の功徳を焼き尽くしてしまったと答えた。その瞬間に夢から覚めたが、以後、道浄法師は瞋恚の煩悩を起こさぬよう努められたという。		A、このように、極楽浄土もこの度、初めて往く所であるが、わが尽未来際の住所であるから、善導大師は「帰去来」の「帰」の字を用いられた。 B、このように、凡夫は六道生死の世界も良い、処は錯覚しがちであるから、善導大師は「帰去来、魔境には停るべからず。極楽の本国へ帰えろうぞや」と教えられた。 C、聖道自力の修行では、「煩悩魔」によって修行の功徳が奪われるのに対し、浄土他力の法門は、随犯随懺の行であるから、念仏の中に自ずから懺悔の功徳が備わっている。よって善導大師は、「一念々称名常懺悔」と述べられたのである。	・かかる法を聴聞の上からは、夜の寝覚の中からも称名相続が肝要である。

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一五席	帰去来（六道輪廻の苦）	（前席の続き）曠劫来流転六道の下。	・「きくたひに、めつらしけれは、ほとときす、いつも初音の、ここちこそすれ」〔源俊頼〕 四月、五月頃に鳴くホトトギスの鳴き声は、みな珍重して聞く。 「時鳥、なきつるかたを、なかむれば、ただ有明の、月ぞのこれる」〔徳大寺左大臣「百人一首」〕 「ほとときす」一声は、月が鳴いたか、ほとときす」物事は珍重すれば、其の物が心に貴く思われるもので、容易の思いをさぬという歌の意である。説教もその通りで、忠孝の話や勧善懲悪の話、未来後生の教えを当たり前のように聴いておれば、大切な教えも軽々しくなってしまう。何度聴いても、常に初耳のつもりで聴いて頂きたいのである。	・讃題は前席に引き続き、善導大師「定善儀」の中、第二水想観の中の地下荘厳の讃文にして、娑婆六道の苦を離れ、極楽浄槃の都に至るという意を説かれた御文。 A、今席では「曠劫来流転六道尽皆経」という一句について説く。六道の間は、煩悩業苦の所感にして有漏の境界と名づく。曇鸞大師は「生死凡夫流転の闇宅」とされた。その輪廻生死の有り様について、「大経」厭苦段に所説の如く、「或る時、心諍いて恚怒する所有れば、今世の恨しの意、微しく相い憎嫉すれば、後世に轉た劇しふして大怨と成るに至る」と説かれた。この経文の意は、お互いが人を怨み憤っても懺悔をせず、そのままに放っておけば、怨みは増長して大怨になるという意である。 B、現世の怨みは僅かでも、来世における三悪道の苦は、五年や一〇年では済まない。輪廻を繰り返す中で、何度も苦しみを受けねばならない。	A、たとえ僅かな借金でも、一年数が経てば、大借金となる。また、悪事をなせば、法律に順じ長年、苦を受けなければならない。「改定律令」では、五円以下の強盗は二年の懲役、三〇円以上の強盗は終身の懲役を受く。強盗をする時間は、僅か、二時間程度であるが、その罪に処せられる期間は五年から一〇年の永きにわたる。	B、聖徳太子（四三歳当時）は、大和の信貴山の北の辺を通行中も、小鹿が白犬に嚙み殺された様子を見て不思議に思うことがあった。そこで、如何なる前世の宿業によるものかと思いを巡らせた。犬と鹿は前世で敵同志であった。さらに太子が入定観察すると、本妻と妾の間柄であった。妾が男子を出産すると、本妻は嫉妬の心深くして、男子が三歳の時に毒殺したのであった。 （去る明治九年八月一七日の夜、星野市郎は、失火が原因で妻を亡くした。その後、後妻を娶ったが、後妻は前妻の息子（市太郎）を憎み、虐待の数々を行っていた。その事を市郎に知らせるために、前妻がある晩、枕元に現れ、後妻の虐待が発覚し、息子は一命を取りとめたという。明治一三年六月二四日付「大阪朝日新聞」四二一号の記事） 先ほどの聖徳太子が信鹿貴山で見た、白犬と小鹿（犬）と本妻（鹿）の関係にあり、輪廻を繰り返す中で、お互いの殺戮を繰り返していた。これを不憫に思った太子が、菩提を弔うと、白犬と小鹿は畜生道から抜け出し、切利天に生まれ変わることができたという。	・この白犬と小鹿の因縁譚こそ、致した六道輪廻の有り様である。因果の道理により、怨親平等の仏法の功徳により、昨日の仇難きも今日の善知識、怨みも恨まるも今生限り、近く浄土へ参りて見れば、娑婆六道は一夜の夢、百般みな前生の約束と悲しむも今一時、諦らめて、只管称名相続が肝要である。	讃題に訓読も隔生即亡と、過去の事は失念しているが、怨みも恨まる感と諦しむも今暫し、哀れ、娑婆六道の苦を離れ、極楽浄槃の都に至ると、今席では「曠劫来流転六道尽皆経」という一句について説く。六道の間は、煩悩業苦の所感にして有漏の境界と名づく。曇鸞大師は「生死凡夫流転の闇宅」とされた。その輪廻生死の有り様について、「大経」厭苦段に所説の如く、「或る時、心諍いて恚怒する所有れば、今世の恨しの意、微しく相い憎嫉すれば、後世に轉た劇しふして大怨と成るに至る」と説かれた。この経文の意は、お互いが人を怨み憤っても懺悔をせず、そのままに放っておけば、怨みは増長して大怨になるという意である。 B、現世の怨みは僅かでも、来世における三悪道の苦は、五年や一〇年では済まない。輪廻を繰り返す中で、何度も苦しみを受けねばならない。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一六席	帰去来（浄土での再会）	〔前席の続き〕「定善義」に曰く、帰なん去来魔境には停まるべからず、曠劫より来た流転して六道尽く皆経たり、到る処余楽無唯愁歎の声を聞、此の生平を畢て後の城に入。	・無住「沙石集」の中に「夫婦兄弟親子眷属の一家の内に集合するは、林に宿れる鳥の如く、渡し船に乗り合ふ人の如し。事了れは皆散して、四方に行く」とある。 ・まさに、乗客も汽車を降りれば東西南北へ皆、離散する。それは、本日の聴聞の面々も娑婆を離ければ、親子や夫婦・兄弟であろうと、それぞれの業によって、六道の何れかの世界に離散して、再会は、いつになるか期待できない。 ・これを「大経」には「道路同じから一蓮托生のご利益がある。法然上人のお歌にも以下のようにある。 「さきたたは、おくる人を、待やせん、華の台の、なかはのこして」 一露の身は、ここかしこにて、きえぬとも、こころはおなし、華のうてなそ」	・前講に引き続き、善導大師「定善義」の御釈文によって、浄土の安心・起行についての御取り次ぎ。 ・六道輪廻の有り様について、「倶舎論」八巻「世間品」によれば、欲界に二十処、色界に十七処、無色界に四種、合計三界六道に四十一種の別がある。人間界は、善悪苦楽の中間にあり、上は六欲四禅の楽しみ、下は三途八難の苦しみあり。一歩踏み間違えば永遠の苦海に沈まねばならない。故に善導大師は「三悪の火坑臨々として人の足下に在り」と歎かれた。 ・したがって、極楽浄土に往生して、先立ち人に対面すれば、身は紫金色の仏体となり、応法妙服を纏い、七寶宮殿に住み、百味飲食を並べることができる。法性の都に到り、三明六通べを悟りを開き、神通遊戯の楽しみに、十方法界を往来して、未来永劫、生死の里を離れ、楽しみずくめの境界を得ることは、念仏行者の身の上である。		・幡随意上人在世の頃、東京右町に貧乏な婦人がいた。その婦人は姑を養うために、幼い我が子を両国の橋に捨てた。その際、我が子の首に、幡随意上人の名号をかけておいた。姑には「近所の同じ年頃の子を亡くし哀しんでいる人に、暫く我が子を預けた」と伝えた。姑は心元なく思い、未来の事を案じて、ある日幡随意上人の居を訪ねた。 上人は「過日、我が名号を首にかけた捨て子を両国橋の辺で保護したので、子のいない檀越に預けて養育してもらっている」と仰った。 すぐにその檀家を呼び寄せると、彼の子は綺麗な衣を着て、乳母に抱かれて笑みたる様子。姑は嬉し泣き、早速母を呼び寄せて、上人の前で親子二度目の再会を果たしたという。（上人の伝記の中に記載）	・本日の聴衆の面々も、「見六道衆生貪窮無福恵」と、功徳の財宝乏しくて、輪廻生死の両国の橋のちまたに別れしも、胸にかけたる六字の名号、阿弥陀如来は幡随意上人の如く、我に縁ある者なりとて、花降る浄土へ連れ、帰らせられ、「悩業苦の」垢付く衣物を脱ぎ捨て、「応法妙服自然在身」と綺麗に着飾り、観音勢至の乳母に抱かれ法界諸仏の檀越に養われ、やがて目出度く往生すれば、泣いて別れし我子にも先立つ妻子も、花の台で一度の対面は、今日か明日かと待ち受けて、日課称名相続が肝要でござる。	

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一七席	深信・不顧身命	「散善義」に云、又深信とは、仰切行者等、一心唯仏語を信して身命を顧みず、決定して依行せよ。	・織る者は進み、耕す者は退く、其の功をなすは一也。（呂氏春秋）我心こそ貴き仏なりと発明する教なれば、心得違いをして魔道に陥る事が有る。白隠禅師のある弟子は「本来是仏なり。仏穴を仏教く拭くは妨無し」と、毎日「大般若経」を破った反古紙で尻を拭いた。白隠は「仏穴を反古で拭くは勿体ない。新しい半紙を凌したいう。・対して浄土の安心は、我身は罪悪生死の凡夫と謙りて、只管仏の本願強縁に縋りて往生を遂げる一機法二種の信心」である。・元祖大師が禅勝房へ遣わした御文「聖浄土門の意は智慧を窮めて生死を出て、浄土門の通り、聖道門は進んで智慧を磨き、浄土門は退いて愚痴に還て往生を願う。進と退との別はあれども、覚りに至って見れば、差異はない。	・讃題は善導大師「散善義」の中、「深心」の御釈。・「一切の行者」は在座の面々、「一心唯仏語を信ず」は、別解別行異学異見の行者に往生の信心を妨げられぬよう志し安心決定すべしとの意。「身命を顧みず決定して依行せよ」とあるから、この世の財宝も身体も一世限りのはかないものと心得よ。「おしなべても、惜みとくべき命かは、身を捨ててこそ、身をはたすけめ」（古人）・（今席は法説ばかり故、眠気醒ましに笑い話を挿入）隣家に根のある竹の子が我が庭に生えたのを「狼藉」と理由を付けて手に入れ、皮だけ返した旗本の話。・「不顧身命とは身命を軽するなり」（記主上人「決疑鈔」）。往生浄土の為には身命を惜しまずという意である。ただし新聞に載る情死や自殺の類とは別。方今内務省に衛生課と云が有て人民の生命を保護なさるは皆々御承知の通り。特け御手厚い事ぢゃ。新聞紙上にも時々掲げて有る如く、情死をする、活計が立ぬのと云て、身投をしたり縊死をするのは大いなる癡かな事にて、実に言に足らざることちゃ。・一つの不審。「新修往生伝」善導大師の捨身往生はいかなる訳か、聖問上人が「伝通記鈔」第二巻で詳説している。・仏菩薩、羅漢方には、いずれも衆生利益の為に永く在世する時と寿命を減じて入涅槃する時の別がある。・「薪尽きて火滅するが如し」「遺教経」と有て、所化の薪が無くなれば能化の火は自ら滅するの道理。・釈尊は二十年の福徳を有縁に与え、八十にてご入滅された。（慈行鈔）・菩薩賢聖方は世の中に利益の無い時は、世を捨て涅槃に入り玉う。阿難尊者、河の中間にて火を化して入涅槃のこと（仏祖統紀）五。・しかしこれ等は凡夫の分ではない。故に記主様は「若し其の上機は頓に身命を捨つ、若し其の劣機は頓に捨る事は能はず、命終に臨まん時は一向に身命財を顧みざれ」と御意なされた。（決疑鈔）四）	・御政事の上では人の命ほど大切な物は無い故、夫々人民保護の厚き御世話が有れども、万一国に大事が起こり、戦争の始まる時は、命を捨てる者が国家の忠臣と賞されるのと同じ道理である。			（今日は大層理屈張った説教で嘸一同御退屈。暫く休息して次の座に）

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第一八席	一世の勤苦に云、一世の勤苦は須臾の間なり と往生後の得益	〔無量寿経〕 ぬ方法を尋ねた時、沢庵和尚の詠じた一首。 「あさましや、おもえは日々の、わかれす、きのふのけふに、またもあわと雖、後に 無量寿仏の国生れて今の一時一時が生涯ただ一度と思い続け快楽極まり無し、長く道徳と合明し永く生死の根本を抜き、復貪恚愚疑苦悩の患無らん、寿は劫百劫万億劫なら ん、と欲すれは、自在に意に随て皆之を得べし。	・ある人が懈怠を策励して退屈の起こらぬは、ずず。	・讃題は「無量寿経」巻下。念仏の利益を挙げて修行を御勧めなされた御経文。 ・「難一世勤苦須臾之間」は念仏修する時の短さを、「後生無量寿仏国〜皆可得之」は得益の長さ事を述べたもの。 ・「一世」、聖道門のように永の年月に功徳を積めぬ我々が、今生一世かぎりで極楽参りさせて頂ける。八地以上の菩薩でない限りは勤めれば苦労が入る。 ・口には名号を称え、心には助け給えと思い、御本山の大教正を善知識と信じて、せめて年に一度は元祖大師の宗廟に参り、報恩するのが念仏行者の勤め。 A、好まぬ事なれども致さねばならずと思うてするを「勤」という。 ・それらと違い、往生極楽の勤めは、一念大利の名号を称えて我身に広大の善根が得られる故、後々は日課称名を楽しみとなる。故に記主上人は「初心は未練にして修行是れ苦しむ、後心は薫習して苦労を惟らす」〔決疑鈔二〕と仰った。 B、聖道門の修行は五濁の娑婆で功を積まねばならぬが、この娑婆は衣食住に追われる不自由なる世界。 C、辛い憂き世を今生一世限りとするには後永劫無為の楽しみを得る。何事も懈怠をしては成就せぬ。善導大師も「誓って中止せざれ」〔往生礼讃〕と仰せである。	・「後生無量寿仏国〜皆可得之」は往生後に長く利益を受けることを説かれたもの。 ・この中に四種の利益あり。初めは「妥楽衰厄、〜苦悩之患」は「滅徳長」、「永楽生死根本、〜皆可得之」は「得寿長」、「離過長」、「欲寿一劫〜皆可得之」は「得長」。 ・娑婆の楽み僅かなれば芳僅の花の如く直きに萎む。四種の利益は何れも長うして、尽未来際に苦を離れて無為の法楽を得させて下さるを述べられた御経文。 ・このように有りがたき浄土の法門に廻り逢う事は実に多生の大慶なれば、平基親朝臣の「選択集」序にも、「萬劫に一度ひ聞く、寧ろ身命を惜んや」と申された。 ・小結。容易の思ひをなさずして、安心起行の次第を能く聴聞して、後生の一大事は阿弥陀如来に打任せて、ゆめゆめ疑を交えず、只管如来の本願に縋り、釈尊の御経文を深く信じて、日課の称名を励まるるが何よりの寛容。 ・此の故に次の御経文に「疑惑し中悔して自ら過咎を為す事勿れ」と誡められた。	A、奉公人は朝寝もならず、行き度いと思う処へも行けず、主人と病っ泣く子には勝たれぬ。心にかなわぬ事があっても忍耐せねばならぬ故に「奉公を勤める」と云うも同じ事で、寒くとも炬燵を出て行かねばならぬ年始の挨拶？ 炎天下でも土用見舞い。 B、このごろ東京で、浮世十五円」と云う判じ物が出たそうじゃ。米が高うて飯が喰えん（九円）、酒が高うとんと酔えん（四円）、薪が高うて物が煮えん（二円）。	C、釈尊入滅後約百年。 年老いて仏門に入って出家した者があった。「老齢故に修行が全うできぬ。今日の渡世の為の出家であろう」と大勢に罵られるが、成就するまで横になって休まず脇を布団に付けぬと誓いを立てた。三年の学問修行の末に大阿羅漢となったので、世間の人は「脇尊者」と呼んだ。〔倶舎論の頌疏〕	・前出の「脇尊者」のような難行苦行でさえ得られるのは小乗の證りのみ。 ・行住坐臥の差別なく我等が機根に相応した、僅か六字の名号で、諸仏の浄土を超過した報身の浄土に往生し、無上大乗の證りを開くは、無始曠劫の大慶なれば、日課称名を怠らぬ容、相続が肝要でござる。	
第一九席	往生後の得益・疑心を起こすなかれ	〔前席の続き〕 後生無量寿仏国快楽無極の下。	・朝がほの、花のさかりや、よそに見む、われも世におく、露のひととき〔式部〕 美しき花だが、僅か半日で萎むはかなさは人の人生同様。 ・誰か論ぜん芳種一朝の新たなる事を〔唐詩選〕 ・中国の謝肇淛の説に、芳種（あさがお）は花中でもしなやかさら婦人の容色の衰え易さの喩えとある。 ・女有り。車を同じうす。顔せ莽花の如し〔詩経〕		・逢い難き事に逢えども空しく過ぎて大きに後悔致した話。 長安の富家の檀那衆の寄り合いに薪を売りに来る老翁あり。風流気ある人物故に招待してもてなすと、老翁も檀那衆を山中の人鬼のような男衆と申し出る。深山の宅には鬼の住宅に招くと申し出た。親の命日や精進を理由に辞退あり。出された料理は狗の丸煮と赤子の丸煮であった。老翁は、狗と赤子を丸煮を大男衆に食わせる。しかし、狗と赤子見えたのは、それぞれ千年を経た枸杞の根人参で、食せば仙人となる霊薬であった。容易は得難い品にもかかわらず疑心から食さぬ檀那衆をなじって老翁は空に消え、檀那衆は後悔に暮れた。〔謝肇淛「五雑俎」十一巻〕			・たまたま五戒十善を修じて人天の富家に生を受け、有為の楽に執着して居たりしを、善導元祖は、有為の楽に執着せられ、薪を売る親父同容に、信外軽毛と垂迹の跡を垂れ玉い、五欲の我家を牽出し、この道場へ導いて、十歳を経たる枸杞人参は差し捕って、五劫兆載永劫の永の月日に仕上げたる六字名号、三心四修の醤油で焚いて、聞其名号信心歓喜乃至一念」と、一口喰えよと勧め給う。歓喜乃至一念」と、一口喰えよと勧め給う。喜び信じて「助け給え南無阿弥陀仏」と食べさえすれば、永劫無尽の楽を得らるべきを、もしや一念疑って、得難き六字の名号を取り損なうて、今にも無常の風吹き来たり、生死の山中に残されたら取り返しのならぬ残念後悔である程に、弥々疑の思いなく、称名相続が何より肝要。	

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二十席	仏法と吉日	「涅槃経」に曰く、如来の法の中には吉日良辰を選択すること有ること無し。		・「北本涅槃経」（曇無讖訳）第二十巻梵行品の中にお説きなされたる御経文。 ・五逆罪を犯した報いで病に苦しむ阿闍世を不憫に思い、釈尊は涅槃に入らず、大光明を放ち阿闍世の病を治された。阿闍世が釈尊の御許へ参る日を吉日で選ぼうとした時、耆婆が阿闍世に申し上げた言葉が讃題の御経文である。 ・吉日悪日、方角塞がりなどは、日本人民の古き惑いである。 ・吉日悪日は、日輪の方に有るのでは無い。面々の手元に善悪の種蒔がしてある故に、己れ己れ業報の顕れるのじゃ。	・百円の金を落とした者は悪日と悲しめば、拾った者は吉日と祝う。嫁入りと葬式が出逢う事が幾多も有る。同じ一日のうちに、吉日じゃと祝うもあれば、悪日じゃと悲しむもある。	・唐の太宗の出陣の際のやりとり。昔、唐の太宗皇帝が出陣の際、ある者が「今日は往亡日だからやめたほうが良い」と告げると、太宗は「我往きて敵を亡ぼすということだ」と喜び出陣した。のちにこの戦に勝って唐の世の基を作られたのである。 ・家康が関ヶ原に出陣する際の「今日は西塞がり」のやりとり（出所不明）。家康が関ヶ原に出陣しようとすると、何者かが「今年は西塞がりの年だから、西を避けたほうが良い」ということに対して「西が塞がっているから私が行って開いてこよう」と真西に出陣して勝ち、幕府が樹立されたという話。	・天下の一大事ですら吉日悪日の善悪にはよらないものであり、儒者も信じていないものが多いので、信じるに足らぬものである。 ・御一新と成って、当今の暦には、吉凶などの事は皆削去て、一つも書いては無い。この事は、唐土では謝肇淛が「五雑俎」にて、日本では中井竹山という儒者が「草茅危言」という書物に論じている。 ・文明の今日に至て見れば、方角・八卦・卜筮というような惑いは皆捨て、嫁入て婿取移転を始め、百事に付入て追々開明の御代に押レ移りて、下々の細民まで知識を開き、朝廷の御旨意に戻らぬようにしたいものじゃ。	・仏法にても吉日悪日八方塞がりなどと云う容易な事は無いので、気にする必要はない。 ・極楽浄土への往生を願う者は、西方塞がりの日は極楽浄土への往生をやめなくてはならなくなってしまう。 （しばらく休息して次の座に）

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二十一席	名号の利益（歓喜踊躍乃至一念）続き	〔第六席の「無量寿経」に曰く、仏弥勒に語けり。其れ彼仏の名号を聞くことを得ることあるもの、歓喜踊躍して乃至一念せん。当に知るべし此の人利を得たり、則ち是れ無上の功徳を具足す。〕	・「つつつとも、夢ともしらぬ、一とねむり、うきよのひまを、あけほののそら」 ・三浦荒次郎の晒し首は、怨みに囚われ三年経っても眼が日の如く見開いたままであった。そこで小田原久野の総世寺の和尚が、晒し首の前でこの歌を詠んだ所、眼を閉じた。修羅の妄執が一首の歌の徳によって永い苦患から救われた。憎らしいも、恨めしいも怨みも仇も、生を受けたる世界のありさまも、敵味方と分かれども夢か現か一睡せん。当にきたれば、何日までも目を見開いて睨み付て居るには及ばない。 ・この道理が合点が行かぬと、娑婆の得たり、隠居しても世話をやきすぎ、人目にも見苦しき事の多くなるものじゃ。	・講題は「無量寿経」の終わりに、当来下生の弥勒菩薩に対して、名号の利益を述べさせられた御経説じゃ。この六字の名号の中には無上大利の功徳が具わってある故に、〔御文には一声にても称えれば、現当二世の大利益を得る〕とある。今日の凡夫の様相は三浦荒次郎の晒しと首が三年の間目を見張っていたよりも恐ろしい。煩悩の網に絡められ、一念の愛着によって永く輪廻の業を結ぶ。今、この名号の功徳によって「利剣即是弥陀号」と、その怨親苦楽の縛り縄が皆解けて、解脱の床に登ることを「為得大利」と説かせられた。	・迷いと悟りは一念心の向け方に依るものであって、手元で厘毛の狂いがあれば、末では千里の隔たりとなる。朱氏の語にも「毫厘の差は千里の謬り」と申し置かれている。今日在座の面々も、この度弥陀の願力に乗じて極楽に往生すれば、法性真如の悟りを開いて、怨親平等盡未来際の末まで、無為の法楽が得られる。もし往生を取りそこなったならば、再び浮かぶ瀬も無く、生死の大海を漂わねばならない。	・この娑婆世界の現世の上でも、一念悟れば敵もかえって仏道修行の縁となって、共に善智識となり往生極楽の安心を磨き、日課称名の助縁となる例がある。 ・ある浪人の話。浪人は人並みならぬ邪見な妻に勧められ、また自らの欲のために追剥強盗の機会を何っていた。ついにその機となり、追剥強盗を行い、その際、婦人とその子供二人を殺してしまう。しかし自らの行いが、愛想の尽きた浪人は、道心を起こし、高野山に登り僧となる。それから十余年が経ち、何故仏道の仲間と、何故道心を起こしたか語り合った際、元浪人は自分が三人を殺めたことを告白した。それを聞いていた三人は自分の家族であることを伝えた。三人が殺された後、自ら菩提を弔うために出家したことを話した。 〔世間であれば敵を討ち、輪廻の業を結ぶところであろうが、今は怨親平等の仏の道を歩む身、共に先立った者の菩提を弔おう〕と、昔を語り合い、あらためてお互いに道心を堅固に勤められた。（無住上人『沙石集』）	・「梵網経」十重四十八軽戒の二十一戒目には、〔もし父母兄弟六親を殺されるとも報復をしてはならない〕と誡められた。 ・儒教は現世一世の上だけを教えたもの故、現在の敵きは現在討たねばならぬ。仏法では三世因果の道理を明らめる教えれば、今世で殺せばまた来世で殺さねばならぬ。〔無量寿経〕の中に「今世の恨の意、微く相い憎嫉すれば、後世には轉劇して大怨と成る」と説かれ、殺したり殺されたり盡未来際まで生死の苦患を免れる事の無き故に、怨親平等と一度怨みの念を去れば、すなわちそれが永劫輪廻の末を止めて、悟りの道に入る端と成る故に、「梵網経」に「怨みをもって怨みを報する事なかれ」と御誡めなされた。 ・在座の面々は、底下薄地の凡夫であるから怨親平等の悟りを今世に開くことは叶わないが、名号の功徳によって一度び極楽に往生すれば、平等一子の大慈悲を成就して、十方法界に神通を遊び、順逆二縁を手掛かりとして、共に一蓮托生の良縁を結び、親子兄弟孫子まで皆法界一如の悟りの得られることが、この名号の御利益であるから、日課相続を怠らないことが肝要である。	

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二三席	説法の利益（キリスト教批判）	「大無量寿経」に曰く、邪網を攝裂し、諸見を消滅し、諸の塵労を散し、諸の欲を斬を壊す。	・花は根に、鳥はふる巣に、かへれども、人はわかきに、かへることなし」（「休和尚」）此の歌は「四相遷流刹那生滅」の思想を歌ったものである。 ・山河大地森羅万象草木国土禽獣虫魚に至るまで、皆是れ生住異滅の四相から逃れられない。参詣の方々も昔は若かったはずで、すべて有為転変というものである。 ・目にかすみ、耳に蝉なき、葉はおちて、ゆきをいただく、老のくれかな」（古歌）。 ・西行法師は下野の押領使だったが、憲康という特に懇意にしていた者の急逝に無常を感じ、家族子供を投げうって僧になったのである。 ・〔小結〕昔の名僧知識は離れ難き恩愛の里を離れ、捨て難き妻子眷属を皆捨てて仏道修行をなされた。それに引替え、あなた方は家族とともにここに来た。ここに向かって家を出た時が浄土への旅立ちである。近づく浄土を待ち受けて称名念仏が肝要。	・「無量寿経」の初めにおいて、菩薩の徳には自身の徳と勝進の徳との二つがあり、勝進の徳の中では応身の仏が八相成道を示現して衆生済度し給う相状をお説き下さっている。 ・讃題はその第八に説かれた、説法の利益を挙げられた御経文である。初めの「攝裂邪網消滅諸見」の八字は諸の外道の邪見を破し「散諸塵労壊諸欲塹」は凡夫の執着を破す。				
第二三席	説法の利益（キリスト教批判） 同右	（前号の続き）	・「ほととぎす、なきつるかたは、山ならん　かぢとりなをせ、夜るの月」（古歌） この歌は闇夜で曳航する船が、ホトトギスの音を頼りに方向を知り、座礁の難を逃れたという歌。 ・参詣の方々は、日課称名の船に乗り、沖へ漕ぎ出されているが、世の執着やキリストの教えに惑わされるなど、生死の波に沈もうとしている。 ・総本山の大教正は、我が門徒がキリスト教などに携わらぬようにと、森のごとく説教をしている。 ・先の歌は、このように危ない方に近寄らないように、善導・元祖の教えを信じて、目出度く往生の素懐を遂げるという意味である。	・西洋文明諸国において信仰されているキリスト教は、結構な教えであるが、この国の害になる教法なので、この国では邪教と名付けることは無理もないことである。 ・キリスト教では、耶蘇華（じようは）という神が唯一神であって、日本人の信ずる神は嘘鳥の偽神であるという。 ・日本の神は伊勢にまします天照皇大神より天皇や大功ある人を祀るものである。しかし、キリスト教はこれらはもと実在の人間なので信ずるに足らずといって参詣者を誘う。 ・もしどうしてもキリストを信じたいのならば、日本には住まずに、外国に移住するのがよかろう。日本に住みたければ、天朝の御旨を守って、おきてに背かないようにせねばならぬ。 ・詳しくは「三条御教則」の第一条に「敬神愛国の旨を体すべきこと」とあることから外れ、「第三条「朝旨を遵守せしむべきこと」とあることにも背くことになるのである。 ・「掘裂邪網」とは、今と同じで、釈尊御在世の頃に先ず邪宗門を対破して、悉く外道法を退けられたという意味である。					
					・外国ではキリストの教えをこの上ない結構な教えであると崇め信じられているものである。 ・昔、懶惰な強欲翁がいた。大黒天の像を手に入れて毎日拝んでいたが、福は来ず、裸一貫になってしまった。物知り博士に大黒天を見せたところ、「この大黒天には風呂屋に祀られる相がある。風呂屋は人が裸になれば繁昌するが、他の商売では決して祀ってはならない。早く風呂屋に譲られよ」と言われた。	・天竺では数論勝論の外道を始め、梵天を天地万物の主とした。大自在天を造物者とした。九十六種にも宗派に広まった。 ・日本では御一新まで仏教も八宗九宗あったが、もとは一つであった。 ・今はキリスト教の宗旨が追々と蔓延し、東京横浜西京大阪神戸長崎などには天主堂があって教えを広めている。 ・神宮僧侶に教導職の命を賜り、全国人民を教導して、外教に携わらぬように防御せよとのお考えである。 ・キリスト教の大旨は廃悪修善であるから、公然と朝廷より御許しに成っても妨げは無い。それを神官僧侶が自身の教法の衰退を恐れて、名を朝廷に託けて外教を防御するので、あれは卑屈論である。京都の呉服商が互いに客を取り合って、他を誹謗し人そのの利を得ようとするのと同じである。	・キリスト教を防ぐのは、神官僧侶が自身の衰退を悔しがるという卑屈論ではない。 ・「星統」系の血統も計り難く、伊勢の皇大神宮より始め、全国寺社の堂塔伽藍も破却して、人民各家宮殿の牌位も牌まで打ち捨てる程の事に至る。 ・我が国の国体に疑が付き、君臣の大義も父子の至恩も失われ、この上なく国家が妨害されることになる。その理由を以っていえば、キリスト教は、われらぬように、キリスト教に尽力せよというご意向で、教導職が置かれたのである。	・商売柄に合った神をまつるべきである。 ・我皇国の人民は、君臣の名分を明らかにし皇統一系の国体を維持して、忠孝を全うして、朝廷の掟を遵守し、両親に仕えて忠孝を守る国ゆえ、天主キリスト教などのような、主人や親を差し置いて天主を信ぜよなどと教える時は、たちまち国体を失墜させ害があるものなので、決して彼らの宗旨に携わってはならない。	・面々、自身が信じる教えに従って日課称名を相続して、早く浄土に往生して、法性一如の証を開かるるが肝要である。	（是れからキリスト教が邪宗門に国害を醸す兼ねがね箇条を立てて逐一に算え立て面々の胸に落ち易いように説き明かします。平生の説教とは違う。耳を洗えて確と聴聞を希います。しかしながら余り長座になれば暫く休息して次の座に）

席数	第二四席	第二五席
テーマ	懈怠の誡め	因果の道理（儒教との比較）
讃題	法照禅師『五会法事賛』に曰く、急に須く念仏して悠々すること莫かれ、苦海を超んと欲せば船舟を以て要らすべし、名を称すれば決定して安楽に生て永く閻浮生死の流を絶つ。	『大無量寿経』に曰く、魂神精識自然に之れに趣むく、当に独り値ひ向ひ相ひ従て共に生すべし、更に相ひ報して復絶へ已むこと有ること無し。
序説	・「いそけ人、弥陀のみふねの、かよふ世に、乗りをくれなは、いつかわたらん」（道歌） ・一生は電光朝露の如し、早く後生の覚悟を致せよとて、「いそげ人」。 ・浄土一宗の法門は正像末は勿論、法滅百歳の後迄も特り留る。衆生称念必得往生の誓願虚しからず、一念大利の利益を施したもう故に「弥陀のみふねのかよふ世に」。 ・もしこの度浄土参りを仕損じた事ならば、取りかへしのならぬ一大事。故に、懈怠を誡めて「乗りおくれなばいつかわたらん」。 ・今日在座の面々は出離生死の期なきことを、阿弥陀如来はご覧になられて憐れんでくださっている。早く本願の船に乗り込み、生死の大海を飛び越へて、安養の浄刹に往生するという歌の意。	・「かえる雁、雲井はるかに、かけゆくを、かすみにきゆと、見るそはかなき」 ・幼き子供は、春の日に群なす雁金の遠く翔けるさまを見て、目に見えぬようになれば消えたと思う。しかし、決して消えるわけではない。ただ、遠く去るにしたがって目の及ばぬのぢゃ。子供の愚かなる浅はかさよと嘲り詠んだ歌の意なり。
法説	・ある時、法性禅師は粥の器の中に、五台山竹林寺をご覧になられた。禅師、奇異の思いをなして、五台山に詣で、生身の文殊菩薩に逢い、「汝、弥陀仏を念じて極楽に往生すべし。又他の有縁の衆生を導くべし」と告げられた。それより偏へに西方往生を願い、遂に『五会法事賛』という書物をお造りなられた。（『宋高僧伝』二一） ・讃題は『五会法事賛』の御文。 ・「急須念仏莫悠々」とは、懈怠を誡めて悠々すること莫かれと御意あらせられた。 ・「悠々」とは、先の目当てを定めぬこと。 ・しかし、「悠々」は『詩経』の中でも処によって意味が異なる。雄雉の章では、相続の義。載馳の章では、遥々と云う意になる。黍離の章では、先の目的の付かぬ事を悠々という。 ・『沙石集』には、車の隻輪あるを見て、悪業の報いで片輪あるという人と、善業の報いで片輪なしという人が言い争う話しがあるが、本は同じもの。「悠々」という言葉も義の取り方によって意味が替わる。 ・今「悠々すること莫れ」とは懈怠をせぬ様、勤め励んで日課称名を相続せよとのお勧めなり。 ・今此娑婆で勤め励むは苦しきに似たれども、末には永劫無為の法楽を得て、法性一如の浄土へ参り、無窮の快楽を受るに至る。	・讃題は『大無量寿経』の中、末世今時の凡夫のありさまを御説きなされたる御経文にて、穢土の厭うべきを挙て、浄土の欣うべきを御示しなされた。 ・「魂神精識」とは、この肉身（からだ）の内に有る心識（たましい）の事。 ・『左伝』に「人生始めて化するを魂という」とある。母の胎内へ宿ってから一生の間、肉身を主宰（きりもり）するものを「魂」という。 ・魂は不思議な徳用を備えているから「神」ともいう。 ・無始より常に相続せる第八阿頼耶識を「精識」という。 ・「自然趣之」とは、現世の間に造った善悪の業によって、未来にまた六道の中に生を受けねばならぬこと。 ・世の中には「死ぬと霊魂は消え、地獄極楽も方便」などと、現在一世限り、過去未来はないものと心得ている者が沢山いる。物を知らぬ愚蒙の者や儒書を学んだ者は、大概此通り心得ている。これは大きな了簡違い。「夢の世は罪を罪ともしらねとも報はん時や思ひあはさん」。 ・今日は因果応報の空しからざることについて、まず聖人の語を引いて弁ずる。 ・『書経』の湯誥の篇に、「天道善に福いし、淫に禍す」とあり、天道は公平なもの。しかし儒書の考え方だと公平なものとは言えない。そのわけは、現世での苦楽がすべて現在一世だけの善悪の報いとなるから。
譬喩	・苦しみ勤める今日あれば、楽しみ暮す明日あり。 ・古人は、苦楽交換を屈伸と申した。屈は苦しむこと。伸は楽しむこと。 ・『易経』の繋辞伝に「屈伸相感して利生ず。尺蠖の屈するは以て伸を求るなり。龍蛇の蟄するは以て身を存するなり」とあるもこの意。 ・大聖人にもこの屈伸は必ず有る。 ・舜帝が歴山で田畑を耕し、河岸で陶器を作り、雷澤で漁をしていたことは屈。後に天子の位に登るは伸。 ・周の太公望・呂尚が渭水で釣りをしていたことは屈。王を補佐し活躍するは伸。 ・楊震が五十余歳まで仕官しなかったことは屈。子孫四代まで三公に登りしは伸。 ・漢の高祖に仕えし張良が、靴を橋の上の老人に捧げたという話しは屈。後に帝王の師となったことは伸。 ・韓信が、跨をくぐる話しは屈。後に斉と楚の王となるは伸。 ・釈尊の難行苦行は屈。一大事因縁を説き述べたもうは伸。 ・凡そ世の中の人、若き時に勉強すれば、老大に至って他人の尊敬を受け、幼少の時に放免無頼に日を送れば老後に困難苦労するは天地自然の道理。	・十哲の一人、顔回は孔子が常におほめになるほどの善人だが、生涯貧乏、その上短命でこの世を去られた。何かなる悪の報いなるや。（『論語』） ・大泥棒の盗跖は、種々の悪事をなしても、生涯富貴で長命。 ・儒書に説かれるように現在一世に限っては因果の道理に当たらないから、司馬遷も『史記』の伯夷伝で「天道は是か非か」と論を立てたものの、大いに困忘している。後世の儒者が様々論じてみても、まとまりはつかぬ。 ・『論語』に「吾十有五にして学に志す（中略）七十にして心の欲する所に従えども矩を踰えず」とある。老後に及んでその徳を成就した所ですぐに死んでしまえば、今までの苦労が水の泡。俗にいう「百日の説法屁一つ」ぢゃ。もし天道より孔子へ福（さいわ）いを与えられる事が無ければ、「天道善に福いす」とは名のみ有って其の実がない。故に未来無しという教えは道理に合わない。 ・労して功の無い程つまらぬものはない。昔、ギリシャの刑法に、大きな石を背負い高い山に登らせ、頂きに至れば石を谷底に落とし、それを何度も繰り替えすというものがあった。未来無しという教えはこれと同じ。労して功が無い故に、徳を修めることを望むものが甚だ少ない。
因縁		
合釈	・念仏の行者も娑婆五十年の逗留中に、日課称名を励み勤むれば、後には無量寿佛の国に生れて、快楽窮り無し。是れ故に讃題の御文に、「急に須く念仏して悠々すること莫れ」と御誡めなされた。	・仏法で教ゆる所は、三世因果・善悪応報・業果差別の道理を詳細に示喩（しめ）している。各自善に進むを楽み、徳を積むことを欣うように、自然と人の心を化するのが、仏法の徳と申すものぢゃ。
結勧	（暫く休息して次の座に）	（今日の説教は難しい事ばかり。婦人や子供はさぞ退屈をしたで有う。讃題の趣きも今暫く弁じ、且つ勧善懲悪の故事も御話申したけれども、何分時刻も移り、余りに長席なれば、先ずここにて存略。下手の説教の長いのは退屈をしてぁくびが出る。薩摩芋の長いのは筋があって、跡に何かが出ると申すことぢゃから、まず是れにて）

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二六席	因果の道理（霊魂の行き先）	〈前席の続き〉 同右	・「荀子」の中に「短綆以って深井之泉を汲むべからず」とある。 ・深い井戸があり、短い釣瓶を下ろしても水まで届かず、そのことで水が渇いていると思ってしまうのは、結局我が力の及ばぬからの事、という意味。 ・前席でも聴聞に及ぶ通り、霊魂（たましい）は肉身のように死するものではなく、肉身と離れたときは霊魂の行き先が無ければならない。 ・行き先のことが説かれているのが讃題の「魂神精識自然趣之」。 ・在座の面々のような凡夫は、智慧の釣瓶が短い故に、輪廻生死の井戸は深く、その水底を尋ねることは難しい。世の中の因果の理を信じない人は、智慧の釣瓶の短きに気づかない、愚かの至り。当席も理屈話。くだいてわかり安く弁ずるので、聴聞の程願います。	・霊魂が肉身と離れて未来に趣くということについて、数箇条の疑問がある。 ・〈疑問①〉肉身無くして霊魂だけが残ることはないという疑い。 ・霊魂は家に住まいする人のようなもの。家を壊しても人に替わりはないように、霊魂有っての肉身。 ・「心でここに在らざれば、視れども見えず、聴けども聞こえず…」（大学）とあるように、目鼻手足は必ず霊魂の指図によって働く。 ・夢の中で見聞きすることがあるように、霊魂は肉身に依らなくても、見聞覚知の作用をなす。 ・霊魂が内に無ければ、是非善悪を見分けることもできない。 A、たとえ感覚機能が不自由になっても、思惟考えなどに変わりはない。 ・肉身は次第に老衰するが、霊魂はそうではない。肉身は死んでも霊魂は死なぬ。 ・〈疑問②〉病気の時に肉身に随って霊魂も苦しむのは何故か。 B、嬰児は、母の胎内にいる間は母に随い同じく病気になるが、出産後はそうではない。霊魂が肉身に居る間は甘苦を同じくするが、離れてしまえば関係ない。 ・〈疑問③〉未来の事は見る事ができないから信を起こし難いということ。 ・仏教では比量智、世間では比例式というものがある。現在見る所の道理を以て、推し量って未来のことがわかることを比量智という。 ・前因あれば必ず後果あり。 C、但し後果が顕著に感ずる者もいれば、見ざる者もある。	A、張籍という人は、盲目となっても霊魂の働きは多くの人より勝れていた（文章規範）。たとえ肉身が不自由でも霊魂が勝れてあれば智者賢人と褒められる。 B、霊魂が肉身を離れる時のことについて「翼賛一二十三巻にある。臨終の際、境界愛、自体愛、当生愛の念が起こる。当生愛の位にして、霊魂が離れて未来へ赴く。肉身が死する位を死有、未来の生を受ける生を生有、その中間を中有という。 ・今日在座の面々は、日課称名を相続する人々であるから、臨終の時に阿弥陀様の来迎をいただき、西方極楽に往生を遂げる身の上。 C、後果の違いは箒星のようなもの。現れる周期にきまりがあるが、星によって違う。善悪の因、禍福の果も其の如く、順現業、順生業、順後業がある。 ・未来の事は目に見えずとも、業果は法爾の道理である。 ・悪念を起こすことは法律上関係ないが、宗教上では業果の道理に関係がある。 ・法律上では悪事をつつみ隠すこともあるが、宗教上、業果の道理は避け逃れることはできない。 ・法律上では現在一身の肉身への刑だが、業果の道理では過去薫習の等流果により、現在の果に千差万別あり。 ・法律上は罪を犯せば忽ち法官の手に掛り、用捨はないが、業果の理は寛大なもので、懺悔し善根を積めば、その罪を遁れる。 ・王法と宗教とは互いに欠くべからざるもの。		・総じて人間一生の善悪は、身口意の三業を出でぬ。 ・この三業の上に於いて、王法の法律上に取っては、身口の二業を論じて、意業を主にせず、教法上にては意業を兼ねて論ずる。夫れ故に善導・元祖ねて承浄土の一宗に於いても、往心極楽の安心を第一とする。	〈前講より引き続いて理屈ばかりの御話にて、さぞ解りにくいところ。余り長席になれば先ず是にて存略〉

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二七席	仏心者大慈悲（第三〇席までの序説として）	「観無量寿経」に曰く、仏心とは大慈悲是れなり、無縁の慈を以て諸の衆生を摂す。	・「上士、道を聞いて勤めて之を行う。中士、道を聞いて存るが如く亡きが如く、下士、道を聞いて大いに之を笑う。」（『老子経』第四十一章）今も昔も貴い法を聞いて勤めて行うのは難しい。今逢い難い仏法に逢い、信じ難き念仏の法門を信じて未来往生の一大事を決定することは多生の大慶である。	・講題は「観経」定善十三観の第九観において、阿弥陀仏の尊容は八万四千の相好光明があると説かれる中に、阿弥陀仏の御心は大慈悲の凝り固まりで、一切衆生即ち今日在座の面々を、無縁の大悲を法界に垂れて、普く我らを救つてくださることを説く御経文である。 ・凡夫でも其の心の本体は自性清浄心と名付けて、たとえどのような悪人でも慈悲哀愍の心を起こすものだが、今どきの凡夫は煩悩に縛られているので、衆人に慈悲を施すことができない。 ・「凡そ慈悲に付て三種の別あり」（『龍樹菩薩』『大智度論』二十）。①「衆生縁の慈悲」お互いの凡夫が起こす僅かの小さい慈悲である（小悲）。②「法縁の慈悲」。小乗の初果以上の聖者が怨親平等に一切衆生を所縁として愛憎違順の差別なく普く起される慈悲である（中悲）。天台大師『摩訶止観』には「二乗は七品に慈を行ず」とある。③「無縁の慈悲」。大乗の三賢十地の大菩薩から十方三世の諸仏が未来際を尽くして起こし給う慈悲である（大悲）。さらに詳しく分別すれば、『大論』には能起の人について分けるときの三縁と、所得の利益によって判ずる時の二縁との二種の別がある。 A、難しいことばかり言っていては分かりにくいので、比喩や因縁を入れてよく分かるように弁じましょう。全て物事は初めから終わりまで遂げることが肝心である。「大学」の中にも「天下の物理あらざることなし。唯理に於て未だ窮めざる事あり。故に其知尽ささることあり」と誡められた。何事も究竟の終わりまでよく聞きわけねばならない。	A、ある片田舎での月見の宴に偶然招き入れられた松尾芭蕉が、求めに応じて「三日月の」と上の五文字を吟じた。一座の人々は「今宵は満月であるのに、三日月とはものの知らずの法師だ」などとあざけ笑った。芭蕉が「ころよりみちし今宵かな」と続けて吟じたのを聞いた人々は驚き、芭蕉の名前を聞いてさらに驚いた。 A2、秋の初め頃、花園左大臣に新しく召し抱えられた若党が、左大臣に命じられて「青柳の」と初句を詠んだ。その時、女中たちが「青柳は春のものだから季節に合わない」とあざけ笑ったが、左大臣は最後まで詠むように促した。「青柳の、みどりの糸を、くりをきて、夏経て秋は、はたをりそ鳴」 と詠み終われば、左大臣は深く感動して直垂を賜った。 A3、寛平の歌合わせで友則という人が、秋の季語である初雁について、「春かすみ、かすみていにしかりかねは、今そ鳴なる、秋霧のうへ」 と詠んだ。初句を詠じた時には人々は笑ったが、次の句を詠んだ時には一同静まり返って皆感じ入った。（『古今著聞集』五）		（このように初めから終わりまでで聞きおわってから可否の評価を入れるのが当たり前である。このように申せば拙僧の説教は後々に巧妙な事でも言い出すのではと思う人もいるかもしれないが、決してそうではない。拙僧は学問も弁も乏しいが、説く所の法門は釈尊・龍樹菩薩・天親菩薩・善導大師・法然上人の仰せに基づいているので、しばらくの間は耐え忍んで謹んで聴聞を願います。大いに無用の贅語に時刻を費やし長くなりました。暫く休息して次の席に、『仏心者大慈悲』とあるに付いて、『大論』に説かせられたる『衆生縁の慈悲』という事を弁じましょう）	

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第二八席	仏心者大慈悲（衆生縁の慈悲）	（前席の続き）	・さて前席より引き続いて「観経」の「仏心者大慈悲」という御経文について、龍樹菩薩「大論」の中の三種の慈悲の第一「衆生縁の慈悲」についてお話に及びます。	・「衆生」とは、天地の間に生を受けている者の名前で、「衆縁和合して生ず」という意味である。その衆生には三十四億種の別があると「正法念経」にある。 ・その無辺の生類が生まれ出る時には、胎卵湿化の四生といって、それぞれの縁を借りて生まれてくる。「胎生」とは人間を始め胞胎の縁をかりて生まれ、「卵生」とはスズメなど卵の殻の内から生まれる。「湿生」とはウジなどのように湿気より生じ、「化生」とは「古事記」「日本紀」にある通り、独化の神と申して、無而忽有と現れます如きのものである。 ・「縁」とは、つながるという程の意味である。相手の一模様手がかりによって起こる慈悲であるから、「衆生縁の慈悲」という。凡夫の慣習は自分に親しいか順う者には慈悲を施すが、我が身に疎く、我が心に背く者には慈悲は及びにくい。その我が身に親しい者に三種の別がある。親子の間を「上等の親」、兄弟夫婦の間を「中等の親」、朋友知己の間を「下等の親」という。また怨みの者にも上中下の三等があり、親しくもなく、怨みもない見ず知らずの人々を疎きと言う。諸君の起こす慈悲は親しき者には及ぶが、疎き者には及び難い。まして怨みある者に向かっては、なかなか慈悲は起こらない。 ・この通り色々な種類がある中で、親が子を思う程、愛念の深いものはないので、所々の御経文に仏を親に、衆生を子に譬えられている。親の心には、愚かで病身の子供や親不幸者がかえって可愛いと思うものである。このことを善導大師は「諸仏の大慈は苦者に於いてすと」と仰せられた。		・不孝の放蕩息子に父母が深き愛念を起した話 政の頃、子宝に恵まれなかった夫婦は、養子の松太郎に対し育てて欲しいと頼まれた。この二年後に男児を授かったが、養子十五歳、実子八歳の頃、養子が邪魔になり、実子に跡を継がせたい心が増した。相談して養子の親元とも相談の上、離縁となった。そこで養子の親元とも相談の上、離縁となった。それ以後、実子を可愛がり、実子の成長に育てた悪事は益息子となった。「盗賊行とは益息子となった。」盗賊行とは益息子となった。「盗賊」とは、「四十五歳、少たのでなる少たの金を持たせ駆け落ちさせ、しかのお金を乾く間もない日暮らしの心労で、家老は病気にならず、家財道具を売り払って、三枚敷の裏屋に住むような状態となった。「実子が去り涙が一筋、一貫も、おくものは、袖にはの「露はかりなり」」	・凡夫の起す慈悲は、親しき者には及べども疎き者には及び難し。養子の松太郎には自然と疎んずる心が起こるようになり、実子は放蕩無頼の手にあまる者であっても、この子に慈悲を加えたのは他にない。「観経」の仏比べる物がない。「観経」の仏者大慈悲」とは、親が子を思うごとく、十方衆生を平等に一子のように思召して親疎怨親の隔てなく、我身にかえて助けようと誓われたのが阿弥陀仏の大慈悲である。老母は実子を思う一念で三百里を尋ね行ったが、釈尊は無勝荘厳の本国を捨て、四十二恒河沙の世界を超えて、娑婆に応身八相を表し、勤苦六年の修行を経て三界の教主となられた。阿弥陀仏は一諸の苦毒の中に止ともお忍んで終に衆悔いざらん」と五劫思惟し永劫正覚の暁に西方に浄土を構えて我ら衆生を待ち受けて下さっている。	・嚫劫多生の昔から仏の大悲に育てられ、宿善の時に至って安心を決定し、生きては念仏申しなば一死なば浄土へ参りなんと頼もしい身となった。善導大師・法然上人の御厚恩であり、大本山の大教正のお引き立てであるお名を勤めて、近づく浄土喜んで、現当二世の安楽を願い求められるのが何より肝要である。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勸
第二九席	仏心者大慈悲（法縁の慈悲）	（前席の続き）「観無量寿経」に曰く、仏心とは大慈悲是なり、無縁の慈を以て諸の衆生を摂す。	・前席より引き続き、「観経」の「仏心者大慈悲」と説かれたことについて、「大論」に三種の慈悲を述べられた御文について、この席からは第二の「法縁の慈悲」についてお話に及びます。	A、法縁の「法」という字は世間でも用いるが、総じて物の大義に渉り、大綱を括る時に用いる語で、物のきまりを定る処に皆「法」の字を書く。 ・仏法の「法」と名のる所以は、悟道出離を目的とし、各自その霊魂の帰着する所を落居して、勧善懲悪を弘め、上は朝旨を遵守し、下は人道を明らかにして三乗無漏の道業を得て、究竟の楽果を得るからである。 ・「法縁の慈悲」とは、「大論」に「諸の漏盡の阿羅漢・辟支仏有って吾我の相を破し、一異の相を滅する者、能く此の法縁の慈悲を起す」とある。このことは凡夫にはなかなか理解できない。凡夫は所作がすべて我見我執から起これを「論註」には「輪転の相無窮の相」と仰っている。その根本である我見我執を洗い取れば、悟道の聖人となる。その聖人が起こす慈悲を法縁という。しかし小乗の聖人は法執を離れないので自他平等に利益を施せない。今日在座の面々は我見我執を離れることは出来ないが、せめてその真似はしたいものじゃ。「賢を見て斉しからんことを思えば愚なりといえども是れ賢なり」（良忠上人） ・御互いの心に染み付いた我執について、「唯識論」には「俱生の我執」と「分別の我執」があると説かれている。我が肉身に愛着して、悪念を起し、我さえよければよいと思うのは、我執が原因である。「唯識論」に「一切の煩悩は枝葉の如く、我執我見は根柢（ね）の如し」と説かれている。今日の凡夫は我執が種となり、三毒の枝葉が生じ、それより見惑が八十一品と分かれて、遂には未来に三悪道の苦果を感ずる。「仏名経」には「一人一日の中に八億四千の念あり、念々の中の所作皆是三途の業なり」とある。 B、これは他人事ではない。いま仏法を信じ、極楽を願うものは、出来るだけ我慢我執を起こさぬよう、温厚篤実を内に蓄え、軽薄諂諛（ふじた）の動作の無きよう慎まねばならない。	A、楚の項羽が、叔父の項梁に従って習字や剣術の稽古を始めたが、見違えぬ。項羽の弁解は、「書は姓名を記するに足るのみ、剣は一人の敵、学ぶに足らず。万人の敵を学ばん」と言って、それより兵法を学んだという。また、西洋各国に於いて、商売の多寡などの要領に関係ある数条を講習するを商法という。また、仏教の何たる所以かを知らず、学問は無し、説教はできず、埋葬主で事足れりと思う出家は、仏法の「法」の字を誤解している。葬式ばかり引き請ける仏教ならば、埋葬坊主は死んだ者の世話をするのみじゃ。 B、我慢我執を離れて他人のためになることをすれば、自然と天理に合い、多人の喜びは申すまでもなく、我身に幾多の幸福を得たることは多くの物語が雑劇となっていたが、陶器の皿という物語が雅劇となって、甚だ残酷である。 これに似た話があって、上野の国の武士の家に大切な陶器の皿が二枚あって、「もし過って壊す時は其の者の命を断」（とら）んという家の掟があった。主人の留守中に召使の女が一枚の皿を壊してしまった。この家に雇われていた米春き男は、二十枚の皿を悉く打ち砕き、「この皿を一枚破る時は必ず其の人の命を断つとは道理にあたらぬ酷い掟である。元来この皿は年を経れば壊るものだ。その度に人の命を断つなら二十人の命を失うことになる。いま私が一人で二十人を壊せば、私だけの命で二十人の命に代わることができる。これほど心地よいことはない」と言った。周りの人は落涙し、肉身の大菩薩であると手を合わせて拝んだ。帰って成り行きを聞いた主人は「汝が言うように、陶器のために人の命を断つべき理由はない。その志こそ貴するに余りあり。どうして罰することがあろうか」と言って事をおさめた。その後、米春き男は武士に取り立てられ、次第に出世したという。 （『積翠閑話』） B2、中国の孫叔敖は幼い時、見たものは死ぬと言われていた両頭の蛇を殺した。大勢の人命を助けるために我が命を捨てようとしたことで、かえって幸福を得る事は和漢同日の談である。	・米春き男は、ただ陶器をもって人の命を断つのは道理に当たらぬ酷いことであるというが、何なるものぞと申すに、余り長席になったので、下女を助けただけでなく、自分も立身出世して、千年先までも書物に美名を伝えて多くの人に褒められたのは、人間世界の上等の栄誉と申すものじゃ。これを「大論」の三縁の慈悲にあててみると、陶器をもって人命にかえる法はないという道理を目的として起こしたので、「法縁の慈悲」にあたる。しかしながら、もし道理に当たらぬ時は、一点の慈悲も施さぬという反対が有る故に、普く一切に及ぼすという無縁広大の慈悲には及ばない。	（さすればその無縁の慈悲とは何なるものぞと申すに、余り長席になったので、下女を助けただけでなく、自分も立身出世して、千年先までも書物に美名を伝えて多くの人に褒められたのは、人間世界の上等の栄誉と申すものじゃ。）

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三〇席	仏心者大慈悲（無縁の慈悲）	（前席の続き）同右	・いずれも早々とよくご参詣、遊び戯れる人は沢山ある中に、面々にはこの道場に足を運び、一念大利の名号を称え、後生の覚悟をされるのは、過去累劫の善根がいま開発して、今度こそは、六道を離れて往生の素懐を遂げられるのは遠い先のことではない。無常殺鬼は時を選ばず、今にもこの世暇の出次第に、浄土の蓮台に登って無為の法楽を受けられるのが面々の身の上である。	・「観経」の定善第九観の「仏心者大慈悲」とある御文の大慈悲について、第三の無縁の慈悲を講説する。 A、御経文に「無縁の慈を以て諸の衆生を摂す」とある。「無縁」とは、縁が無いということではない。本来「一種の意味を含んでいる。「縁無き衆生は一度し難し」という時は手掛かりの無い衆生は一向こういに相対するものがあっても、それを「わざと相手なりと見做さない」という意味である。もし一切衆生の相貌に対すれば衆生縁の慈悲となり、一切衆生の法体を縁ずれば法縁の慈悲となる。いま無縁の慈悲とは、一切衆生に苦あれば我に苦あり、楽あれば我に楽ありという意味で、我が心に離れて外に衆生界ありということなしと悟るところから起こる慈悲をいう。 B、何れの行も十信三賢の解行の位では、譬えは他人の美事を見て真似するようなもので、巧妙にすることはできぬ。菩薩初地の証位に登れば、何事も精巧を窮めて手際が善い。	A、人民は疲弊し、町屋は不景気で煙の立つところも稀であったのを、仁徳天皇がご覧になり、深く悩んで営繕も見合わせて、年貢を減らして万民に恩恵を施された。それより豊年が続き、人民は大いに豊かになった。仁徳天皇はまた高台からご覧になって一首の和歌を詠じられた。 「たかき屋に、のぼりて見れば、烟たつ、たみのかまどは、にぎわいにけり」 「朕既に富めり」と仰せられたが、天皇の御殿は雨が漏り塀は倒れていた。一衆民の富は即ち朕が富なり」と仰せられた。万民の苦楽を共に遊ばさるるは、聡明叡智の明君と申し奉るべきじゃ。 B、他人が誉められたことを外で真似すると必ず失敗する誡めの話を聞かせましょう。 ある所で月見の宴に朋友を招き酒肴を用意して月光を楽しんでいた。「白楽天が十五夜中新月の色二千里外古人の心と詩したのもこのようであろう」と夢中になっていたら、松が月光を遮り席が照らされなかった。その家の妻が「あれは女松にてあれば月の障りに待るなり」というのを聞き、一座の人々も「層楽しんだ。隣人がこのことを妻に語ったら「誉めるに足らぬ」と見下した。その家で翌月に客人を招いて宴をした時、妻は大きなお尻を出して庭一面に放尿した。「尾籠ナリ」と主人が叱ったら、妻は「今宵の席のもてなし無ければ、月に乗じて蛤が汐を吹く様を客人に見せた」と言ったので、一同無言になった。 B2、あるとき中国で、かまどの火を焚く妻を夫が見て、詩を吟じて誉めた。 「火を吹いて朱唇動き、薪を添えて玉腕斜めなり。遥かに烟裏面を看れば、大いに霧中の花に似たり」 隣家の妻が羨ましがり、「我が亭主にはこんな真似はできないだろう」と言って、妻がかまどに火を焚くのを見て吟じた。 「火を吹いて青唇動き、薪添えて黒腕斜めなり。遥かに烟裏面を看れば、あたかも鳩槃茶（くはんさ）に似たり」 鳩槃茶は「翻訳名義集」第二巻鬼神の部に載る醜い鬼人である。このとおり自分が及ばぬ他人の才智を嫉む時は、このような失敗が多い。		A、仏の大悲も仁徳天皇の如く、法界衆生と苦楽を共にし、自他の差別を見給わぬところを「無縁の慈を以て諸の衆生を摂す」と説かれたのである。この無縁の慈悲は、十信三賢の菩薩が熟練の功を積み、一大阿僧祇劫を成満し終わって、ようやく施すことが出来る。 B、無縁の大悲とは、凡夫が企てて及ぶべきところではない。聖道門ならば、是非とも諸仏諸菩薩の真似をしなければ婆婆でその修行をしなければならない。浄土門の意は、我が身は一文不知の凡夫と思い、偏に他力本願に乗じて浄土に生れたら、三明六通無碍自在で無縁の大慈悲は自然に備わり、未来際を尽くし自行化他の徳を完全して無上の仏果を得る。	・懈怠なく日課相続して近づく浄土を待ち受けらるるが肝要なり。

席数	テーマ	讃題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三一席	大経五悪段講義（穢土を厭うべき心）	『無量寿経』に曰く、仏弥勒に告げ下く、汝等能く此の世に於て、心を端うし意を正しく衆悪を作さず、甚だ至徳とす。	・「大経」五悪段の講説を当席より始める。 ・この五悪段は、往生浄土の安心が説かれていることは申すまでもなく、今日の世間においても勧善懲悪や道徳を大いに養成するのも幾分の利益があるので、実に現当二世の両益を全うする必用の経文である。何れも座を静め、耳を浚えて聴聞することを願います。	・この一大無量寿経』一部二巻の大意は、厭離穢土欣求浄土を旨として説かれている。 ・上巻には、法蔵比丘の昔に願をおこし、兆載永劫の功を積み、千万無量の苦を経て、十劫正覚の暁に諸仏超過の浄土を構え、七宝荘厳の善美を盡し、四十八の大願を成就して我らを待ち受け給う景況が説かれている。 ・下巻には、十方世界の凡聖衆が皆、西方極楽を目掛けて往生を欣い、所願の如く皆極楽に往生して無為の法楽を受け給う事を明かしている。続いて、この娑婆三界の厭うべき姿を説き出して下さっている。 ・まず、一人ひとりの胸の中にもやもやと浮かぶ煩悩の過失を挙げ、その煩悩が種となって、身口七支の業を造り、当来三悪の苦報を招く景況をくわしくご演説なされたのが、最初に讃題を訓読したところより以下に続く五悪段の御経文である。 ・今日、在座の面々が、四苦八苦の人間世界に生を受け、貧富苦楽の波間に漂い、愛憎違順の岐路に迷い、是非善悪の路を踏み分け、寒熱飢渇の酸苦を嘗め、人間一生千変万化の厭うべき景況を、この五悪段の一章にお説きになられたのである。		・知恩院の御忌での七日間の大法要に出座し終りの時、京都観光をしている時に演劇場にて切狂言「阿波の鳴門巡礼歌」の段「を観劇した。 「十郎兵衛夫婦は紛失した剣を取り戻すため娘の於鶴を老婆に預け徳島に残し、大坂に来ていた。しかしそこで、老婆を亡くし独り両親を捜す於鶴に出会ってしまう。於鶴が語る道中の艱難辛苦に、母親は涙を流す」その劇を観ていた二五〇人程の客は、皆感激し涙を流していた。 ・それに比べて、御忌の法会に参詣した幾千人の人々といえばどうか。二四日の晩は夜通しお説教で、一元祖様が御生涯をかけてご苦労され、我等を浄土へ迎え玉う大慈大悲の恩召を聞き、さらには安心起行の次第まで聴聞するのである。そのようにして夜通し参拝をする人々は皆信心堅固でお念仏の声も絶えることはないが、一座の狂言とは違って、一座の様へのご恩を思えば、随喜の涙胸に迫り、渇仰の頭を畳に擦り付けて、劇場見物の人々よりは一層増して信心の色が見えなければならない はずである。しかし、ややもすると気晴らし半分の人もまま有ろうかと見受けられた。あさましき凡夫の有り様、情けない我が身の上と慚愧懺悔を感じた。	・去りけ乍ら、ここが浄土宗のとりわけ有難い所で、どのような結構な法門を聞いてもたいした信心も起こさず涙を落とすことのない薄地の凡夫上客であるのだ。五悪段の修行は誰の為か、永劫の修行はこの婆々一人が目的じゃ故に善導大師は「願劫来流転無有出離之縁」「乗仏願力成得往出離之縁」と思し召し下さり、元祖様は「罪人なりとも疑うべからず。罪根の深きをも簡わじ」と仰せ置かれた。しかし今時の凡夫は、穢土を厭う心が容易に起らない。釈迦牟尼世尊はこのことをお見抜きになられて、「大経」の終りにこの娑婆世界を厭うべきことを詳らかに説き置かれたのである。厭穢欣浄の信心を増上せしめようという、深き如来の思し召しである。	（当席よりは、この五悪段を讃題として説かれる内容を詳しくお話しさせていきます。しばらく休憩して次の席へ）

席数

第三二席

テーマ

大経五悪段講義（端心正意）

讃題

（前席の続き）同右

序説

・当席では、讃題二十二文字のお経文の意味を講説していく。
・この五悪段について、昔より論争がある。五悪に対する五善は、戒善とするか処中善とするのかという異説があるのだ。
・まず戒善とは、戒師に随い受戒の作法を整えて儀式の通り執り行い、その作法受得の功能より起こる善根である。
・処中善とは、特別に受戒の作法を用いずに、ただ廃悪修善の善心よりおこる善根である。
・しかし、これは学匠分上の事であって、在家止住の方には解りにくい所もあるだろうから、しばらくお預けにして、まずは直ちにお経文について述べる。

法説

・「汝等」とは、弥勒菩薩を始め霊山一会の大衆、そして本日お座りの面々までを指す。拙僧は末法の世に生まれた不徳無学の一凡夫であるけれど、お経文はすべて釈尊の金口より出たもので無上の妙法であるから、皆、釈尊より直々にご説法を聴聞するのと同様の思いをなして大切に聞いてもらいたい。
・「能於此世」とは、この娑婆世界に於いてという意味で、兎角善事は出来にくいから、精々勉強して、この娑婆世界にいる間も励み勤めて功徳を積みなさい、善根の種を蒔きなさいとご催促下さっている。
・「端心正意」とは、「端心」は心が脇に逸れないことで、「正意」は意を真向きに矯め直すことだ。
・元来、「心」と「意」は我が国では共に「こころ」と訓じる文字であるけれど、二つの文字には違いがある。「心」は衆理（多くの道理）を備え、よく万物に応ずることの徳用（功徳の力）を物体の上に具している辺のこと。一方、その内部にある心が、縁に触れ物に随ってそれぞれの境界にすっと出ていく時に、その相手によって物が「このようであろう」と分別するところを「意」という。故に、「意」の字を「こころばせ」と訓じる。内部にある心が、外に馳せ出る形である。
・心とは明瞭な鏡のようである。この鏡というのはよく外にある万像の影を写しとるもので、心もまたそのごとく、一切の境界をわが心へ写し取る。
・眼耳鼻舌身の五根の門より色声香味触の五塵の境界を引き入れて、それから第六意識が善悪邪正是非曲直愛憎違順というように種々に区分をして、それが善となり悪となり身口七支の業道として外へ顕れ出てきて、ついに五道流転の因業を結び三界の牢獄に繋がる。これはこの「心」が本源なのだ。
A、この心に毛頭のくるいがあれば、結果として顕れる時には天地雲泥の相違となる。
B、故に釈尊は「端心」といい「正意」といって、言葉を重ねて丁寧に深くこの心の持ち方を示し置かれたのである。
・釈尊が五悪五善を述べる時、まず最初にこの心の事を説かれたのは、心の作用ほど早いものはないからである。『合讃』の註に「心は業の主、是れ善悪の由て生ずる所なり」と有り、『倶舎論』三巻には「心能く世間を導く。心能く遍く摂受す。是の如く心の一法、皆自在に随行す」と有って、一切世界の中に、心ほど作用のあるものは無い。
C、この心の事をくわしく分別すると、心所といって四十六種の作用の差別がある。この心術を鍛錬工夫して練り上げると、次第に智慧が明らかになり、たとえどんな困難苦労の事が出来ても、皆さらさらとその捌きが付く。智慧が広くなると徐々に奇妙な窮理を考え、次第に面白い工夫が浮かんできて、更に物事に困難するような事は無くなる。

譬喩

A、朱文公の語にも「毫釐の差い（たがい）、千里の謬」とあり、世の諺にも「一分八間」とある。鉄砲を放つ時に手元に一分の狂いがあれば、先では八間の違いとなる。
B、「つつしみを、人の心の、根としれは、言葉の花も、まことにそさく」（吉川雅足、『秀雅集』）
C、徳川家康公に仕えた大久保彦左衛門と、ある大名の若殿の話。
大久保彦左衛門は頓智の利く人で、中国の東方朔のように気の利いた事を言って主君を諫め、からかうようでありながら人の為になる事を言う人である。
ある時、殿中において大名の若殿と閑談していると、その若殿が数日前から風邪ひいていると言う。彦左衛門は「それはけしからん事だ。私は長年、東照神君にお供して七十数回の戦に赴いたが、野に臥し山に寝て、風雨に晒され、布団を敷き枕に着いて寝るなどというのは稀にしか出来なかった。それでも、ただの一度も風邪をひいたことなど無かった。しかし今は天下泰平の御代となって、雨戸や障子に枕屏風、綾や綸子の褥まで重ねて寝ているのに、このように風邪をひいたとは。太平の世に育った武士は柔弱千万だ。憚りながら、この私の肝玉でも煎じてお召し上がりなさい」と、声高々と罵詈半分に若殿に対して言った。
若殿は少しむかついて癪に障ったが、何分相手は主君家康公の寵臣であるので、わざと顔にも出さず忍んでいたが、いかにも不満気に、「それはかたじけない御親切である。ならば貴殿のその肝玉を少し頂戴できますでしょうか。今晩早速煎じて飲みます」と、詰り半分に返答をした。
これには彦左衛門は少し当惑をしたようだけれど、相変わらず落ち着いて「それは良いことだ。私の肝玉を是非差し上げましょう。ただし、ここは殿中ですので差し支えもありますから、夕刻に私の屋敷に取りに人を遣わせてください」と約束をした。
その日の晩に、彦左衛門は自身の屋敷に帰ってみると、すでに若殿より遣いの者が来ていて、彦左衛門の帰りを今か今かと待ち受けていて、「肝玉を下さい」と詰めかけていた。さすがの彦左衛門もこれには手を拱んで考えていたが、ほどなく小姓を呼んで小さな壺を持ってこさせ、中に簡単な手紙を入れ、外に紙で目張りをしたうえで若殿の遣いに渡した。
若殿は、「まさか切腹をして生肝をくれることはないであろうし、かと言って余りものを肝だと偽って贈るわけにもいかないだろうから、一体どんな返事を寄こすだろうか」と待ち構えていたところに、使者が恐々その壺を持ち帰った。しっかりと目張りがされた壺を恭しく差し出してきたので、若殿はびっくりしてしまった。「きっと今日のお返事に困り果てて切腹されたのに違いない。大変なことになってしまうだろう」と、戦々恐々ガタガタ震え、ただ茫然とその壺を見つめていた。しかし、まず一応壺を開けて中を確かめようと、目張りを剥がし中を覗いて見ると、一通の手紙があった。「やれ、うれしや。」とりあえず落ち着いた」と、手紙を取り出し読んでみると、書いてある文字はわずかに二十文字ばかりで、「あまりの事にきもがつぶれて御座なく候」としたためてあった。

因縁

合釈

C、なんて良い頓智だろう。この通り、心とは不思議な事を編み出すものである。しかしながら、これはわずか一時の頓智、「凡談同様の話である。
・この心より三果二十五有界の依正二報も編み出せば、八寒八熱の苦報も編み出し、苦楽万品を皆編み出す。
・上へ向かえば五戒十善の善因より六欲四禅の楽果を招き、下に向かえば三毒五欲の悪因より五通五焼の苦果を編み出す。
・生死輪廻の根元はこの心より生ずるものであるから、まずその根元となる心を調えるのが手始めであり、したがって今このご讃題の経文に「端心正意」とお説きになられているのだ。
・とりわけ、みなさんお一人お一人がこの度お浄土へご往生なされるのも、すべてこの心が肝要であるから、『観経』には「具三心者必生彼国」とあり、『阿弥陀経』には「一心不乱」とあり、善導大師は「若少一心則不得生」と釈されているのだ。

結勧

・そうであるから、浄土往生を欣んで念仏をお唱えする者は、第一に心を正しくして、現世では五善を守って五悪を捨て去り、人中の好人妙好人と他人から褒められ、孝悌忠信の教えを旨として、国法に従い王法を守り、順次往生の安心を決定して、臨終捨命の夕べには来迎引摂のお迎えに預かり、七宝荘厳の華台に乗じて倶会一処の楽しみを得て、法性平等の悟りを開く。これがお一人お一人の身の上なのだから、末頼もしく思いながら勇み進んで称名念仏を相続してゆくのが肝要である。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三三席（仏教講談）	大経五悪段講義（至徳）（続き）	「五悪段の講題」「至徳とは何ものぞ」	・今日、仏教講談会を開設する所以を述べる。 ・明治五年、教部開省の時より、それまでの説法、談義・法談等の名称が廃され、説教と名付けられ、各自がその宗教を講説されている。 ・しかし昨今の説教の体裁は、ただ愚人の耳を喜ばせ、品のない因縁比喩を交説し、あるいは眠気まさしの為に落語に類する鄙語を交えて、仏教の真理を顧みないものが少なくない。 これは詰る所、聴衆諸君の退屈を防ぐ為の一端であり、かつ理解しやすいようにという婆心から出たものであるが、その結果は、ただ下等社会には通用して、中人以上や世に識者と尊称されている人などは参列することを恥じていない。 これまでの陋習を固守しならば、教えを無視し顧みていないだけでなく、このような陋俗を受けるに違いない。 ・本年（明治一五年）、文部省より出された小学修身課の中の道徳養成の方法が書かれた書物の中に「仏教は世に流布し人心に感染している」が、その多くが下等社会の人々である。儒教よりも多くの信者を獲得しているが、その勢力はむしろ儒教の方がしいるが、かつ小学課程において、その徳育の全体を一つの宗教に委ねることは出来ない」である。 ・このような思想をおこさせたものは果たして何が原因なのか。これは、宗教社会が学術道徳に乏しく、卑屈無気力の輩が重要な地位を占めていて、貴顕の人に感銘を与えることが出来ないからである。 ・この為、昨年に有志が団結し「興信会」を結成し、仏教真正の理を講読し仏教の何たるかを弁明して、仏教が徳育において最上の教えであって他に比較するものが無いことを知らしめ、広く一般に宗教の正信を激発させようとしている。 ・ただし、中等以下の婦人や子供へは旧来の説教によって勧善懲悪の道を説き、この人達を誘導すべきである。	・我が宗の正依の経典「無量寿経」の巻下に説かれる「端心正意にして衆悪を作さざるを、甚だ至徳と為す」との経文に基いて、この題を掲げた。 ・「至徳」とは、「至極の道徳」の略である。 ・さて至徳とは、何であろうか。 ・諸新聞でもしばしば論弁があるように、近来は世間の風俗が皆浮薄に流れて、道徳は地を払うようにすっかり無くなってしまいそうだと、有識者は深く嘆いている。 ・おおよそ人情の常として、軽薄を尊び喜ぶものはない。温厚篤実の行いがないことを軽薄とも言い浮薄とも言う。この軽薄は何によって起こるのか。これは道徳を修めていないという一点にあると私は考える。その道徳とは、本日題に掲げた至徳の事である。 ・至徳とは至極の善事であるが、これとは反対の至極の悪事もある。 ・その至極の善とは、キリスト教が説く天父独一神の道でも、神道が唱える神ながらの道でも、儒書が論ずる孝悌仁義の徳のことでも無い。どれも善を勧め悪を懲らしめ、家をととのえ、身を修める力をもっているの道と称し教え言えるけれど、これは単に浅はかで短絡的な域を出ないもので、至極の要道とは言えない。 ・まず、キリスト教は天地万物の中において疑惑が起こっても悉くこの疑問を解くことが出来ない。ただ一人の天主があってそれを信じるだけである。神道や儒道は神の主宰を信じるというは吉凶禍福を天命に任せているだけである。これらは浅はかで短絡的であるといわざるを得ない。 ・そもそも、人が天地の間にある時には賢愚千差・苦楽万品であるので、それらをすべて比べて判断することは出来ないけれども、今、貧富の差についてのみ論じてみる。	・一人の車夫あり。その家は赤貧にして資材もなく、服はわずかに体をおい、食は漸く飢えを凌ぐほどである。日夜寒暑を顧みずに乗車を勧めても客はつかず、一銭も得ることが出来ない。妻は飢えていると叫び、子は凍えると泣く。北風は刺すように寒く、空腹を偲びながら、わずかに三十銭の金を得ようと尅苦している。 ・一人の豪客あり。身には錦をまとい、懐中には数百の金を貯え、家には金玉をちりばめ、また、豪客あり。身には錦をまとい、懐中庭には四季の草木を植えて、召使は一日中望むものを提供する。時に青楼、行けば嬋妍窈窕たる美女を左右に侍らし、山海の八珍を並べて、まるで真っ昼間のように燈燭を明るく灯し、七狂八顛高歌妙舞、繁絃嬌曲、その逸楽の至らないところはなく、わずかな時間でこの車夫と豪富客の二人について考える時、儒道によれば人は現在に生に止まるもので過去や未来は無く、我が身は父母より受け、我が心は陰陽二気の間に生ずるとされ、貧富の力によって動かすべきものではないとされる。 とすると、貧しい車夫天命はなんという冷遇で不幸甚だしいもので、一方の豪客の天命は何とも厚遇で傍倖の極みと言える。二人とも同じ人間であるのに、この天命の違いは、不公平甚だしいと言わざるを得ない。 キリスト教や神道では、過去があると言っても因果応報の理をしらず、天主や天神より我が心魂が賦与されるというに過ぎない。なぜ豪富の者貴って一日中楽しみを与えたのか。天主や天神が偏って不公平である事には言うまでもない。このような不公平な天主や天神を源として組み立てている教えは、たとえ勧善懲悪の功があって徳育の一端に供していたとしても、我が仏教から見れば浅はかで短絡的であると言わざるを得ず、どうしてこの教えをもって道徳を修める時の基とするに足ると言えるだろうか。決して言えない。		・仏教は三世因縁の道理をたてて、現在の楽をもって過去の善因を知り、現在の道徳をもって未来の楽果をよろこぶのである。因果が瞭然としていて掌の上の果を見るがごとくである。このことをもって委ねては、徳育の全体を儒教に待たずして明白である。まして仏教は、単に諸法の源底を盡しているだけでなく、道徳を修める方法についても全うしているのである。感染熏習の勢力によって当来の結果が定まるというのは、起信論や唯識等によって明らかである。謂く、夫れ人、悪を為して、既に久して且つ覚えず。之を為すを至悪という。人、善を為して既に久しく後また覚えず。これを為すを至善という。	・今の演題に至徳とは何ものぞ。諸君は是非ともその善きものを択びたまえ。

席数	第三四席
テーマ	大経五悪段講義（凡夫の善根に倫匹無し）
讃題	（五悪段の続き）十方世界最も倫匹無し、所以は何ん、諸仏国土の天人の類は自然に善を作して、大に悪を為さず、開化すべきこと易し。
序説	・「きのふみし、人はと問へは、けふはなし、あすまたたれか、われをとふらん」 ・いずれも早々ようこそ御参詣。この頃は日が長く季節も暖かくなってきたので、すぐに眠くなるやら退屈になるやら、とにかく善事はしにくいものだ。 ・先刻より引き続いてのお別時で、すでに大薫香が二本も立ちましたので、さぞ眠たいし退屈でもありましょうが、ここにお座りの方々は幸せである。 ・人間の一生は電光朝露のはかなき命、無常の殺鬼は時を選ばず、初めに唱えた歌の通り、昨日までは健康だった人が今日は鳥辺野の煙となって立ち上る浮世の有様である。これは他人事ではなく、いつ我が身の上に巡り合わせてくるかもしれない。 ・しかし、いつ巡り合わせてきても驚かなくてよい。心配苦労がないのがお互いの境遇である。心には浄土往生の安心を決定し、口業には常に一念大利の名号を日課相続して、現世に暇が出次第、極楽へ転居するだけである。 ・煩悩具足の凡夫だの、五障三毒の女人だのと見下されるのも今日限り、流転生死もこれで終わり。本当に末頼もしい身の上ではないか。
法説	・讃題は前席より引き続いて『大経』の五悪段のお経文。 ・初めの「十方世界最も倫匹無し」が顕わすところは、「寄対顕勝」といって、あなた方が一日の余暇を繰り合わせてお寺へ参詣し、功徳を積み善根を植えて、うやむやの妄念を忘れて念仏を称え、一座の説教を聴聞なされることは、広大無辺の功徳であって、十方の諸仏の浄土で諸菩薩が真善無漏の善根をご修行なされるご功徳より、幾百倍もより一層勝れていて他に比類するものが無いということだ。「最も倫匹無し」とは、比べ物にする例えがないということである。 ・そのように申せば、我ら凡夫の善根が、十方浄土の諸菩薩の功徳より比べ物にならない程勝れているなどというのは納得できないという疑問が起こる。その故に、続けてお経文に「所以は何ん、諸仏国土の天人の類は自然に善を作して、大いに悪を為さず開化すべきこと易し」とお説きになられた。恵心僧都は『往生要集』（下末）に「此の経は但修行の難易を顕して善根の勝劣を顕すに非ず、譬えば貧賤の一銭を施すは称美すべしと雖も、而も衆事を弁ぜざるに、富貴の千金を捨るは称すべからずと雖も、而も能く萬事を弁ずるが如し」と釈されている。俗にいう、「長者の万灯、貧者の一灯」というのと同じことである。 ・同じ一つの善根を、修行の難易によって見ていく時と、善体の勝劣でもって論じていく時では大いに違いがある。長者は万灯を点すことも難しくはないので、あえて称賛する必要もないが、貧者が一灯を点すことは、財宝に乏しい者であるが故に、その志を感じて称美するのと同じことである。しかし、その長者の万灯と貧者の一灯を比べてどちらが明るいかといえば、長者の万灯の方が明るいというのは言うまでもない。 A、お座りの方々は、五濁悪世の煩悩の中にあって、日日夜夜になすところは全て輪廻生死の種蒔きばかりであり、その中においてたまたま出離生死の善根を積むことであるから、その行い難いことをよくぞやっていると称賛なされているのだ。しかし、もしその善根の体を論ずれば、所詮凡夫有漏がなす善根であるから、それは到底人天界に生まれるほどの果報に止まるものである。それ故、善導大師は『観経疏』散善義の深信の下において「出離の縁有ること無し」とご判断され、記主上人は『決疑鈔』四巻に、凡夫所修の善根を「遍計所執」と名付けて「真実の善根にあらざれば、報土の直因にあらず」と釈された。これを仏法では「相望不定」といって、義の取り方によってその意が違うことがある。
譬喩	A、これは仏教に限った事ではない。今日の世間上の事でも、沢山この様なことはある。本年一月より施行された刑法の第三七二条には「田野において穀類菜菓その他の産物を盗み取ったものは、一カ月以上一年以下の重禁錮に処す」とあって、すなわち軽い罪にあたる。しかし、仏国の法律ではこれは重い罪に当たる。そのわけは、田畑などは、人の家のように門を閉ざしたり戸を閉めたり、鍵をかけたりということができず、常に持ち物を野原に放置しているものであるから、とても守りにくいものである。それを安心して放っておけるのは、公衆を信じているからである。そういう物を盗むというのは、人の信用に背くということで、そのような考えは実に憎むべきことであり、また社会に与える害が非常に多いので、仏国では重い罪に問われている。我が国の刑法で、野荒らしを軽い罪に当てているのはどういうことか。道義の上から見れば、入り難い人の家に忍び入って物を盗むとは、罪を犯そうとする思いがさらに深いものである。一方で、田野の物を盗むことは、その容易さ故に突然の出来心から盗みの心が起こってしまったものであるから、そのような斟酌される事情より軽罪に当てられているのである。 A2、今日の説教は難しいことばかりで、女中や子供は退屈しているだろう。ここからは眠気覚ましの話を一つ聞かせましょう。 〈笑い話1〉昔ある農家の軒先に風鈴が掛けてあった。この家の嫁がその風鈴の音を聞いて「これはちりりんという物です」と言った。すると姑の婆さんが「あれは風鈴という物だ。そんなことを言ったら、知識のある人に笑われる」と諭したが、嫁は承知せず、「ちりりんと鳴るのだから、ちりりんです。それなのに風鈴だなんて言って、人に笑われますよ」と返した。嫁と姑は大いに言い争ったが、到底水掛け論であった。そこで姑は「村の菩提寺の和尚さんは知恩院で学問をした人で、この田舎では希な博識であるから、どちらが正しいか判断してもらいましょう」と言い、明日お寺に行くことを約束した。姑はその日の夕方に密かに和尚に会って「今日このような事があって、明日嫁を連れてくるので、その時は『風鈴である』と諭してください」と頼んで十銭を和尚の前に置いた。すると和尚は微笑んで「こころえた」と請け負ったので、姑は喜んで家に帰り素知らぬ顔をしていた。嫁もまた、同じように密かに和尚に会ってお願いし、十銭を渡していた。翌日、二人は寺に行き「さて、これは風鈴か、ちりりんか。あきらかにしてください」と和尚に問いかけた。すると和尚はじっと二人を眺めながら「それは風鈴でもなく、ちりりんでもない。この和尚が二十銭ちょろりんである」と言った。 （笑い話2）これは古い野卑な話。中国の東坡先生が朋友の秦少游と夜酒を飲んでいた時
因縁	
合釈	A、今、浄土にまします菩薩が功徳善根を修するのは、当然の理であって稀有なことでは無いので特別褒めるようなことではない。しかし、今時の垢にまみれた凡夫、つまり五濁悪世に生を受け大塵四大の怨賊に取り囲まれて、謗法闡提の悪友に親しみ、五欲の牢獄に繋がれているような者が、善根を積み功徳を修して念仏を称えるというのは、実に枯れ木に花というべきか、砂中に金に例えるべきであろうか、千中無一であるのだから、ことさら称賛して「最も倫匹無し」と説かれたのだ。これは他所の話ではなく、今日この座にいらっしゃる参詣の皆のことを諸仏菩薩がご覧になられたら「やれ、老父老婆よ。よくぞ出にくい五欲の我が家の敷居を跨ぎ、この道場へ足を運んで一念大利の念仏を称えるとは。でかした、感心だ」と喜んだ上にお褒め下さる。私たちの目には見えなくとも、十方浄土の聖衆方はさぞお喜びであろう。 A2、今席の讃題のお経文では凡夫の善根を賞美されていて、『観経疏』散善義には「無有出離之縁」と言って私たちが修するところの善根を貶められている。経文と釈文とが相違しているように見えるけれども、実際は相違していない。「相望不定」と言って、その望むところが違うので、相違しているように思えるのだ。東坡先生と秦少游のそれぞれその説が異なっていても、佛印禅師の判断によって争いが止まったのと同じことである。
結勧	（続く御文に「易可開化」とある。この「開化」というのは、まさに今の流行語の「文明開化」という言葉の文字と同じことで、今世間に言われているところの「欧米各国の開化」であったり、または「半開の国」と言われるものである。これには様々な説話があるけれど、長い席になってしまうので、しばらく休息して次の席に）

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三四席								
第三五席	大経五悪段講義（人の欲望限りなし）	〔五悪段の続き〕今我れ此世間に於て作仏して、五悪五痛五焼の中に処すること、最も劇苦なりとす。群生を教化し、五悪を捨てしめ、五痛を去らしめ、五焼を離れしめ、其の意を降化して五善を持て其福徳度世長寿泥洹の道を獲せしむ。	・昨年の明治二一年に虎列刺（コレラ）という病気が流行り、全国で一万人が感染し一〇万人が死亡した。政府も予防の規則を発して、各地方に衛生委員を置いた。 ・当年も東京神奈川県下ではこの病気の兆しがあるが、朝夕、神仏を熱心に信仰しても、農民が耕作をせず、商人が計算を怠った時仏も福利を与えて下さらない。自身が病を打消す方法を実践せず、ただ神仏に祈ることは、その福利を得ざるのみならず、却って、皇帝の神仏をけがすことになる。 ・予防策については明治一三年四月、内務省から教導職に伝えられているから席を重ねて詳しく話す。	・当席は釈尊がこの娑婆世界へ御出世なされ、広く化益を布き主う意を顕せる一節。 ・「今我が此世間所佛」は釈尊が自身の成佛した事を示したもので、天台の妙楽大師の釈文にも「自証妙宗に暗ければ、他を益するに由なし」とある。 ・「處於五悪五痛五焼之中爲劇苦」は釈尊が化導する場所を説いたもので、「五悪」とは、淫・殺生・偸盗・邪婬・妄語・飲酒である。義寂、法位の説も大意には相違はない。 ・「五痛」は五悪の因によってこの世において王法の刑罰を受ける苦痛。新刑法に四三〇条の区別がある。 ・「五焼」は当来三途の苦果をいう。また五痛を華報といい、五焼を果報という。華報とは、種子と果実の間に花が咲くように、現在の五悪の因と未来三途の果との間に現在の王法の刑罰を受けるのは花が咲くようなものである。 ・凡夫は王法刑罰があっても怖れ慎まず罪を造って苦に入る。夏の蟲が火に入って焼け死ぬことと違わない。善導大師は「三悪の火阬臨々として人の足下にあり」と歎き、恵心僧都は「往生要集」の初めに三悪道の苦しみの状況を説いている。 ・この「五悪五痛五焼」は、穢土の厭うべき相状を説かれたもの。この穢土においては人欲無量であり、一生涯満足することはない。記主禅師は「一生は尽くれども希望は尽きず」と仰っている。	に、東坡先生が背中より風を一匹ひねり出して「これは垢脂より生じたものだ」と言うと、秦少游は「そうではない。糸くずから生じるだけだ」と言い、結論が出なかった。「では明日、佛印禅師に会って、この議論に決着を付けよう」と約束して別れた。 秦少游は佛印禅師のところに立ち寄って「今宵これこれあって、明日、あなたのところへ東坡と一緒に訪ねますので、どうか一風は糸くずから生じたものだ」と言って私を勝たせてください。そうしたら饅飩を差し上げます」と言った。すると、佛印禅師は頷いて「きっとあなたを勝たせましょう」と返事をしたので、秦少游は大いに喜んで家に帰った。 程なくして、東坡先生がまた佛印禅師のもとへ行き、「どうか私を勝たせてください。そうしたら御礼にお酒を差し上げます」と言った。 すると佛印禅師はそれも快く承諾された。翌日、秦少游は饅飩をたくさん用意してお寺に到着すると、東坡先生もまた酒の壺を持って到着した。いよいよ禅師に判を請うと、禅師は一風の体は垢脂より生じ、風の足は糸くずより生じるのだ」と判決された。すると三人は大笑いし、東坡先生の酒を飲み、秦少游の饅飩を食べにして、宴の席を開いたのである。〔松亭漫筆〕	・中国の秦の始皇や漢の武帝は帝位につき願望がないはずだが、長生不死願った。人は全て、己の心に満足という事は無い。 ・大福大徳の堯舜であっても丹朱商均という悪子が生まれ、禹王の子の啓は賢人であるが、父の鯀は極死している。殷の湯王は明君であるが、嬰子の大戊は早世した。孔夫子は管叔、蔡叔、霍叔という三人の不肖子を生じ、漢の高祖は次男のために嫡子と王如意を殺ろされ、唐の高祖は弟の李建成と三男を害され、太宗はその人子を殺した。露国の皇帝は虚無党のために殺逆され、英国女王陛下は七回も危難に遭い、平清盛は栄華を誇ったが、死後三年経たない内に源氏に滅ぼされ、自らは弟範頼、義経を殺し、足利尊氏は嫡子・直冬に殺され、自らは弟直義毒殺し、子直冬に忌まれて自害した。天下を掌握した人たちでもこのようであるから我々がそうであることは当然である。	・穢土の状況は意に叶わず不足なのがこの世界の特前とあきらめて、年寄りは嫁をいじめず、嫁は姑に孝養を尽くし、夫婦は仲睦まじく、親子兄弟は和順して、日課称名を怠らず浄土を待って、彼土に到れば浄土は本願が成就されているから、なんの不自由や不足がない。 ・高殿楼閣は出現し、百味飲食は自然に盈満し、衣服は応法妙服自然在身。夫のみならず身には六通三明を具え、諸仏身土に往来して仏道を増進して無為の法楽を得られるのが面々の身の上なれば、勇み進んで称名相続が肝要である。	

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三六席（仏教講談）	この世は唯心所造なり	講題「唯心所造の説」	・世間の落語家や軍談講釈などの定席は、最後に一番上手の隊長株が出席するのが慣習なれども、今日の演説弁士の順序は、先刻くじで決めたので、買いかぶりをせられぬよう御注意の為に一言。 ・さて吾輩は、「唯心所造」という演題に暫く諸君の耳を拝借して、富楼那の弁、否、訥弁を揮います。	・この題は釈尊五〇年説法の最初「華厳経」第十一の偈文「心は工みなる画師の如く、能く諸の一世間を画く、五蘊悉く従って生ず、造らざること法として無し」に基づいて掲げたもの。 ・「唯」とは旗持の義。取るべきものは取り、捨てるべきものは捨て、まざらないように明白にすること。 ・「心」とは、私たちの胸の中にある霊明不測神変自在の働きをするもの。 ・「所造」とは、天地万物山河大地草木国土から私たちの身体に至るまで、それらはすべて心から造り出されたものであるということ。 ・世界の宗教には二種類ある。一つは天地万物、人畜草木はすべて造物主が造ったとするもの。インドのバラモン教、キリスト教、神道などである。二つ目は釈迦宗の一切唯心造とするもの。肉体に所持していながらも、その形も色も硬さもよくわからないもので、西洋医学では頭の脳髄であるという。漢法の医者は心臓であるという。 ・新聞「明教新誌」の投書欄に、禅宗の原坦山大和尚が西洋医学の脳髄説を捏造して、仏教の心王心所阿頼耶識も脳髄であるという説を主張した。「心性実験録」という本も出版した。 ・原氏の脳髄説は、三世因果の道理から見れば、こじつけ説である。頭脳が心識であるとすれば、頭脳は肉体に属するものであるから、過去より相続するものではない。肉体は父母から血を継ぐもので、死後に灰となり土となるから、肉体を通じては当来の果報は受けられない。 ・心は、倶舎唯識において「縁慮」という名目で説明される。 ・「縁」とは、「つきまわる」「からみつく」という意味で、「慮」とは「おもんぱかる」と訓じて是非善悪を考える事である。肉体には六根という出入口が六つあって、初めの五つは外へ向けて出入りする。眼根では、例えば向こうから別嬪さんが来れば、心が眼根の門口から飛び出して、彼女へ向けてからみつく。耳に美声を聞き、鼻に美香を嗅ぐ時も同様で、その境界にからみつき、自然つきまわる勢いがある。そして善悪、邪正、憂悲、苦楽の分別をするため、「慮」という字が添えられた。 A、この縁慮心は形、色、香りも無く、自分の身体の中にありながらも、どこにあるかわからない。また縁慮心は第六識の分斉で、第六識縁慮心の棟梁のもと、五十一の心所という下働きがいて、その中の「思の心所」が万事の差配をする。「思」は思慮分別をする事である。 ・このように善悪、苦楽、進止、動作はみな縁慮心から起きて、思の心所の指図によって身口七支の業道を結び、当果を決定することになる。だから、天地万物みな唯心所造でないものはない。	A、今日、某日某寺に午後一時から仏教演説があると貼り札や新聞広告が出ていれば、眼根の門より縁慮心が出て、後から思の心所が付き添い出て、聴きに行くか行かないか分別をする。行くと決定すれば、二本の足に号令を出して、この場所まで身体を運んで来て、演説が始まると縁慮心の門から心が覗いて、弁士の話す内容を聞けばまた思の心所が付き添い、うまい上手を分別する。 B、ある豪家の隠居の主人が、客を招いて菊見の宴を開いた。庭に多くの種類の菊が咲き乱れていたので、客人は主人に誰が造ったのかと尋ねると、主人は菊は梅や桜と違って、春の末、新芽を挿してから夏の間、肥料を入れたり水を灌いだり労を積んで、ようやく咲くのが菊であると答える。菊は前年の苗から茎が出て、葉が出て、花が咲くものなので、人の手で造ったものではなく、ただ培養しただけであって、手入れに辛苦を尽くすので、その功を培養の方へ奪い取って菊を造るという。		・極楽世界は、私たちの自性法界の心の中に、十界性具の徳を備えていれば、ちょうど菊の苗のうちに菊の花の性を備えているのと同じで、「自性弁生の真因縁」という。 ・しかし、これを打ち捨てておけば菊の花も咲かないし、阿弥陀如来が手入れした功によって法性無漏のみごとな花を咲かそうと、粉骨砕身の勉強力によって現し極楽世界であるから、阿弥陀如来が造った世界も、菊を造るのと同じである。 ・この道理については、善導大師の「観経疏」玄義分に「願ゞ皆是増上縁因」とあり、懐感禅師の「群疑論」に詳しく説かれている。	（詳しくは「因縁増上縁」の論題を設けて、後日これを弁解致しましょう）

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三六席（仏教講談）				・この世界は天主が造ったものではない。もし天主が造ったものなら、天主が主人であって、私たちはみなその眷属であり奴隷と同じである。「旧約聖書」の記述によると天主は残酷無道なものである。このような圧制天主の眷属となれば、我らは自由主義を唱えられない。「天下開明に進歩する時代に際し、自由を主張する皆さんが、このような圧制宗教に籠絡され、天主の奴隷になることは大変遺憾である。 ・仏教では、唯心所造の天地であり、世界であり、身体であると説く。私自身が造った天地の間に、私自身が住んでいる。貧富貴賤の区別はあるが、その分限に応じて本然の権利を持ち、自由主義を宇内に拡張することが仏教の道理である。 ・釈尊誕生の時、「左右の手で天地を指さし「天上天下唯我独尊」、独立自由は仏教の主とするところである。「心と仏と及び衆生、是の三に差別無し」（『華厳経』唯心偈）、釈迦も弥陀も薬師も地蔵も傍聴諸君も吾輩も、「天上天下唯我独尊」、天地の間に自由を唱え、四海の外まで独立を主張することは仏教に限り、釈迦宗教を除いて、どこに唯心所造を拡張する宗教があるでしょうか。 ・一つの疑いが起こる。浄土宗や真宗で説く極楽世界は、阿弥陀如来が造った世界である。一方、娑婆世界は共業所感にして唯心所造の世界である。あり、自由主義独立不羈の道理に合っている。極楽世界は、造物者を立てるキリスト教と趣意は同じであるから、極楽往生すると自由世界の娑婆世界から圧制世界の極楽世界へ堕落る道理となり、「頭を隠して尻を顕す」という謗りを免れない。そうであれば、唯心所造は娑婆世界に限ったことで、極楽世界は当てはまらないと「華厳経」に但し書きする必要がある。もし極楽世界も唯心所造であれば、「阿弥陀如来に帰依し往生を願わなくとも、唯心所造であるから自由主義で勝手に往けばよい。 B、この疑いを説くには、「因縁増上縁」という仏教の名目がある。「因縁」とは、例えば百穀草木の種子から芽が出て、枝葉花果が生じることである。「増上縁」とは、その草木に水を灌ぎ肥料を入れ、培養の功によって、よい果実ができることである。			

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三七席	大経五悪段の講義（赤心〈至誠〉による改心）群生を教化して、五悪を捨て、五痛を去らしめ、五痛を五焼と離れしめ、其の意を化して意を隆して其の福徳度世長寿獲せしむ。	〔第三五席の続き〕	・家ばかりに籠もっていると善い事は思い付かぬもので、知らないうちに罪を造ってしまう。「かばかりの、ことは浮世の、ならひそと、ゆるす心の、はてそかなしき」（右）・梵網経一序には「小罪を軽んじて以って殃（わざわい）なしとすること勿れ。水の滴り微なりと雖も漸く大器に満つ」と誡める。	・「教化群生」の群生とは我ら衆生のこと。教化とは教化すことで、仏が衆生を善道へ導くことである。・「梵網経」菩薩心地品に、釈尊はこの娑婆世界へ入り遍も生まれ来て多くの衆生を化導されたとある。・「大論」には、菩薩が初勧喜地まで進むと衆生を我が一人子と同じように思うから、衆生にその心が行き渉る。故に初地位を「子地」と名づける。・その初歓喜地より十段進み昇った所を仏の証という。「観無量寿経」には「仏心とは大慈悲是れなり。無縁の慈を以って諸の衆生を摂す」とあり、我等衆生が五悪の罪を造り五痛五焼の苦患に沈んでいるのを哀れと思う仏の御心が、今は我が胸の内まで届いているので、後生を願う気持ちになっている。これも偏に如来大悲の教えの証跡が顕れたということである。・どんな強剛な根性の人でも赤心（まこと）をもって薫習すれば、善心も起こり後生を願う心も起きるものである。	A、およそ今日高貴物の霊長たる人と生れたるもの、貧財を愛惜せざる者はない。人間貴重の命を持つ中、一として欠くべからざる衣食住の三も、皆これ貴財に依る。B、もし金銭宝貨を聚めて散じ施さず、これを蓄積すれば、或は忽焉として亡失するに至り、またはにわかに変じて災禍を致す。C、もし金銭宝貨を蓄積し、また能くこれを散じ、これを施さず無往者已に去り、来者は新たに継ぎ、生殖窮り無往者、其財貨も亦つきることなし。これ自然の理なり。・我が仏教には、菩薩六度の行を修するに、布施波羅蜜はその始めである。しかし菩薩の布施波羅蜜は、身肉手足に至るまで悉く施与するを檀波羅蜜という。これは今時吾輩の企及ぶ所にあらず。節倹を尊び儲蓄有って不慮の事を賑わす。如是する時は、郷里郷党の貧窶者を賑わす。天地の化とその流を同じて通じて滞らず、天地の化とその流を同じて嘗て悖出の災い無く、是れ長く富を守り貴を持つ所以でありましょう。	A、水は能く船を浮かべ、また能く船を顛覆す所以のもの。人の財貨に於けるもまた同断なり。	B「忠臣蔵」の六段目、周市兵衛が白刃の下に一命を落せば、縞の財布の五十両ではありませんか。「老子」の「多く蔵れば必ず厚く亡う所の守銭虜」C、殷の紂王、賦税を厚して鹿台の財を充て、鉅橋の粟を盈て、而して散じ施すことを知らず。これ殷の亡る所以なり。「史記」の侯幸伝に、蜀の部通は漢の孝文帝に幸せられて銅山を賜り、部氏の銭は天下に充れども遂に戮を免れず。周の武王、殷に商討に克て鹿台の財を散じ、鉅橋の粟を発き、四海に散布す。これ周の興る所以なり。D、華封人、堯帝を祝して曰く、「富て人を分たしめば何の事か之れ有ん」。	・我らもこの咲く山興七と同じ聖知識の両親に早く別れ、放蕩無頼の悪業増上して、十方諸仏に見離され、六道生死の裏店に、鰥夫暮しの身と成り下がり、毎日無明の酒をすき好み、二十五五の春、三学六度の家業を怠り、功徳善根の財宝尽きて、三十日の臨終間際に、悪業煩悩の支払い積り、越すに越されぬ生死の坂を、鬼婆叔父叔父仙助の所にお兼阿弥陀如来の如く、十劫正覚の昔より我等が改心を待ち兼ね玉い、善導大師と和光塵の形を示し、元祖大師は妹お兼の如く我らを改心させて菩薩賢者と肩を並べの人前にしてやりたいとの、平等一子の赤心より、我等を導き下さるる、真実大悲の念が、我が胸に届いた証跡には、謗法等の先非を悔い、雑毒虚仮の酒をやめ、日課称名の家業を励み、一年大利の法財を蓄え、諸仏に劣ぬ家を興し、菩薩に劣ぬ身と成って、目利の他円満の境界に至らるるは、今日在座の面々の一近づく浄土なれば、日課称名の家業を励み、近づく浄土を待ち受けられることが肝要である。	聖賢の真実に依って貧人の薬が止んで遂に家を興し、妹の赤心（まごころ）に化せられて善心に立ち戻ったという美談がある。大阪南区東清水町に中仕の家業の咲山興七と、お兼という十七歳の放蕩無頼で鰥夫暮らしの男と、お兼という十七歳の妹がいた。去年の大晦日に興七は金がなく家業の支払いが出来ないため、叔父の村上仙助の所にお兼を代役にして無心に行かせる。「兄はすっかり酒も止めて改心しました」と嘘つき、仙助に借金を頼んだ。仙助に「なぜ本人が来ないのだ」と言われても、「兄は病気で寝込んでいる」と、さらに嘘をついた。仙助は「興七が改心したなら金を貸してやるが、本人に会ってからだ」と言って、興七の家にお兼と一緒に行くが、興七はちょうど酒を飲んでいるところだった。それを見た仙助は、金は貸さぬと怒って帰ってしまう。興七は逆恨みして仙助のあとを追って行くが、返って仙助に投げ飛ばされてしまう。「叔父にされたことは亡き父の意見と受け取り、どうぞ改心してて下さい」と涙ながらに懇願し、それに改心打たれた興七は俺が悪かったとすっかり改心した。仙助も傍で立ち聞きしていて、確かに興七の改心を見届けた。これまでの負債を済ませ、お兼は自分の店の雇人佐吉と婚約し、めでたく終わった。このように放蕩無頼の心を速やかに改心させたのは、お兼の至誠の心（赤心）の致すところである。（大阪朝日新聞一明治二六年一月一九日第一〇七一号所載の記事）	・小人はこの理にくらければ、常に財を聚めを以て務とし、財已に聚れば散じてこれを施すことを知らず。（馬援が云う所の守銭虜）・小人は財を聚るの利たるを知れども、而も財を聚るの反て災害を為すを知らず。それ物極れば必ず変ず。是を以て其財聚ること極て、凝滞否塞すれば則ち天地の化と悖戻して能く禍となる。これ必然の理なり。	・諸君よ吝嗇の餓鬼世界を脱却して、余り有る富と貴と維持し玉わんことを冀望す。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三八席	大経五悪段講義（罪の懺悔）	（第三七席の続き）同右	・「訴訟喧嘩、地震雷り、火事三十日、飢饉疾病の、なき国へゆく」（如水） ・この世界は身を苦しめ心を痛める事ばかりで凡夫は今日の事のみ頓着して無常ということを忘れている。声聞蔵の中には、これを楽顛倒と誡めている。 五悪段はその人間の苦痛の相貌を説く。 ・如来大悲を受け取るには幾度の聴聞が肝要であり、「大乗起信論」には「正因仏性の種子ありといえども、諸仏菩薩知識等に逢ってしばし仏法を聴聞するという外縁聞薫習の力が無ければ、仏性の理を開見できないとある。	・ここでは「令捨五悪」「令去五痛」「令離五焼」について説く。 ・我ら凡夫が一生の間に造ってきた悪業を五つにまとめ五悪といい、それが現在未来に苦果となって報いるのを五痛五焼という。 ・五悪とは浄影寺慧遠、義寂、法位の三師の異説があるが、ここでは五戒の反対である殺生、偸盗、邪淫、妄語、飲酒とする。 ・「令捨五悪」とは現在悪業の因であり、「令去五痛」とは現在の華報であり、「令離五焼」とは未来の果報である。 ・現在の華報の「華報」とは種子（因）と果実（果）の間は華＝花であり、それらを結ぶ階梯となるもの。例えば罪（種子）の軽重に随って王法の刑罰で各々に処され（華）、未来に百千倍もの重き極苦を受ける（果実）のと同じである。〔合讃〕の註に「五悪は是れ因、五痛は是れ華報、五焼は是れ果報なり」とある。 ・三因果善悪応報の道理は厘毛の齟齬もないが、「五悪の悪業の因を消すには懺悔が必要である。「心地観経」に「若し罪を覆ふ者は、罪即ち増長す。発露懺悔すれば罪即ち消滅す、「梵網経」序に「若し罪ありと知らば方に懺悔すべし。懺悔すれば即ち安楽なり。懺悔せざれば罪益々深し」と釈し置かせられた。 ・懺悔の作法は天台宗で「一心三観の観法の中に五悔の作法を説く。これは善導大師も「往生礼讃」に引用された。浄土門には三懺悔があるが、此等は学匠分上のこと。 ・懺悔と諸仏菩薩賢聖知識方の前で、造った罪を後し、同じ様な悪事はしないと心に誓い善心に立ち戻ることをいう。 ・神道の伊諾の尊に由来がある。禊（大祓い）と仏法の懺悔は概略は同じである。	・ある嫁女が嫁いだ先で遠慮して食事を控えめにしていたところ、空腹に堪えられず、隠れて米を口一杯にほおばった。それを聟に見つかって両親や近所の人たちにも口に腫物ができたと騒がれ、医者まで呼ばれた。医者は診察のため嫁女の口を無理に開させたら、米をほおばっていることがばれ、赤恥をかいた。（無住上人『沙石集』）		・凡夫は一時の出来心で悪事をするがそれに気付いたら懺悔するのが良い。「過ちては改むるに憚ることの勿れ」と聖人も聖に見つけられた時懺悔しておけば良かったに罪を隠したのに「両親や近所の人たちの前で赤恥をかいてしまった。 ・私たちも一生涯造り置きする悪業の罪とがを、もし懺悔せず隠せば、今にも無常の風の聟さんに見咎められ、直ちにこれを同名神同生神の両親に訴えられ、「閻魔宮の近所の人たちの前で、閻魔王の医者の手にかかり、浄玻璃の鏡明らかにしてその術無く、彼の嫁女が精米を吐き出したように既にその罪定まれば、当来の五焼の苦痛を受けねばならない。 ・しかし浄土宗では但称名号の中に懺悔の作法も滅罪の利益も含めているので、唯唱えさえすれば、一切の罪障皆消故に善導大師は、「利剣即是弥陀号、一声称念罪皆除」一念々称名常懺悔」と解釈なされた。	・実に念仏の一行は萬徳をかね、萬善を収めて、一念大利無上功徳の名号なれば、何れも生涯退転なく、称名相続が肝要である。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三九席	大経五悪段講義（殺生の悪）	（五悪段の続き）「大無量寿経」に曰く、諸天人民蠕動類は衆悪を為んと雖も皆然さ欲し莫しるは莫し強き者は弱を伏し転た相ひ剋賊し残害殺戮して迭に相ひ呑噬す。	・相変わらず殿方も早々とよくご参詣されました。（此の序弁の修辞は最も尤なるものの一つ） ・人の一生は四季の移り変わりと同様で、春の三四月は二十四五歳までの如くであり、それより四十までは夏を経て秋の如くであり、五十を越えれば冬枯れと同様となる。 ・美しい容姿はいつしか皺が多くなり見る影もなくなる。これは他人の話ではない、誰でも皆その通りでありましょう。 ・五十の坂を越えれば人間一生の義務も大方済み、世事は子や嫁に任せて、万事忘れる如く、後生一途に念仏三昧の暮らしが出来そうだが、ややもすれば、年を取るほど僻みの心が起こり、気が短くなって、余計な事まで出しゃばり、あれがすまぬこれが気に入らぬと、百年千年も生き延びる気になり、後生を忘れている事はさまましい事である。	・今席は釈尊の自答である。 ・最初に殺生の悪を示される。凡そ一切衆生の中に於いて死を畏れない者は無く、命程大切なものはない。他を害する事は様々あるが、悪を誡められた。これ故に第一に殺生の悪を奪う事が極である。 ・お経文に「諸天人民蠕動ク類」とあるのは、即ち殺生の罪を造る者の事であり、「諸天人民」は今日の我を指し、「蠕動ク類」とは微を挙げて著を弾ずと申して、殺生罪を造る者は、ただ人間ばかりでは無いが、この御文相は人間の造罪を誡めたものであり、猫や鼠が物の命を奪う事を説かれた所以ではない。 A、然るに人間社会の者が殺生罪を造る事に付いて三種ある。これを「欲為衆悪悉不皆然」と示された。第一の「強者伏弱転相剋賊」とは、下の者が上の者を脅かす事を言い、第二の「残害殺戮」とは、上の者が下の者を刑に処す事を言い、第三の「迭相呑噬」とは、同類が互いに相伐つ事を言う。 B、これについて一つの不審が有る。『無量寿経合讃』の此の偈文の注に、「下を以て上を侵す」とある。此れは疑わしい訳であり、「強者伏弱」は上下同類が互いに相伐ち、お互いに殺害する事を述べるべきであるのに、それを一概に、下より上を侵すと注解する事は、一寸聞こえ、難く疑う人もあろうが、是れは意を得て文を釈すと言うものであり、決して相違では無い。物事は総じて皆、原因があるもので、唯目の前に見える事ばかりでは是非の判断は出来ぬものぢゃ。	A、此の三類の中、最初に「強者伏弱」とは、古来支那の周王朝の後期、「平王の時代」に「春秋時代」と成り、王は存在するものの、次第に政が衰えて行き、終に威烈王の時代に「戦国時代」へと突入した。大国は小国を併呑し、強者は弱者を滅ぼし、上も下も小国の世であるが、若し政府が無くなれば明治天平の世の様となる。此れらを「強者伏弱転相剋賊」と説かれた。	B、斯様の疑いを解く為に少々長話になるが故事を引く。 ・後醍醐天皇の時代、備前播磨・美作の三国の領主赤松満祐と、越後の守持貞との間論に領分について持貞との諍論が起こった。満祐に足利義教に讒訴した。 将軍はこの讒訴に惑わされ、満祐の領地を割いて、持貞の領子貞村に賜るという内評定が有った。満祐はこれに怒り、企てをしようとしたが、未だ公然には知らぬ顔をしていた。 有る時、将軍義教が酒宴を催し、多くの諸侯が列席した。満祐は興に乗じて「鳴鏑の水」という句を謡い舞った。義教も自ら拍子を取り、「三尺法師の舞」を見れ」と囃った。 これは、満祐が小男で「三尺法師」と言われていたからである。 満祐は憮然としながらも、「将軍の方を見やり、「三箇国を保つ満祐なれば、誰をか三尺法師と言う」と声高に座に着いたところ、将軍が気分を害し酒宴は終わった。 将軍の側室の西の方（満祐の息女）は、この顛末を見てただ事ではないと思い、父を諌めるため立ってしたためた。しかしその文が義教の知るところとなる。その末文には「当時の世の有様は譬えば薄氷を踏み利き刃の上を渡る心地せられ候」と書かれていたので、義教は憤然とし、「政治国家の安危は我が身の司る所、それを嘲ずるは女の身でも捨てならぬ。刃の上	B、此れ等の事を「転相剋賊」と説かれ、「合讃」には、「下を以って上を侵す」と注したものぢゃ。 ・凡そ人間社会について考えると、人々の望みは千差万別であるが、究極は富みと貴きの二つを求める外は無い。その極めは天下の政権を握る事である。 ・然し将軍義教のように、一旦不意の災難に罹り、非業の死を遂げ名を汚す事も、穢土の厭うべき有様なので、王位に昇るとも、「弱者伏強」の禍や「転相剋賊」の患いが無い事を保ち難い。 ロ・近頃の新聞にあるように、逢い、安南の国王はフランスの浸食を受け、エジプトの城下は兵火の為に全焼と成った。 ・有為天変は浮き世の習い、盛衰浮沈は人間の常、此れを思えばいささかも心を残す事は無い。	・「帰去来魔境」には止まるべからず。至る処只愁歎の声を聞く。之に依って偏に厭離穢土の安心を強くして、進んで欣求浄土の志願を堅くして、日課称名懈怠無く、近づく浄土往生待受けられる事が肝要である。

席数	テーマ	議題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第三九席						を渡るならば疾く渡って見せよ」と西の方に詰め寄った。西の方は覚悟を決め、「いざ刃を渡ってみせん」と刀を胸元に一刺しして果てた。満祐はこれを聞き、君臣の上下はあれども、無念に耐え兼ねる報復の機会を窺っていた。池の蓮が見事に咲き誇ったので、将軍を請待し、酒宴に事よせ鬱憤をはらそうとした。義教は、満祐の恨みを感じていたが、故事に「酒宴を催す事は、二心無き」とあるので、これを歓び招かれた。満祐は、義教が酔いつぶれた頃合いを見て、共の者共々討ち果たした。此れ皆「強者弱伏」の慢心より起こった事である。将軍は数度の失錯が重なり此の大事に及び、満祐もまた暴挙の報い が廻り将軍家の追討の為に城を攻め落とされ、一家悉く滅亡した。		

席数	第四〇席
テーマ	大経五悪段講義（悪業の苦報）
讃題	〔五悪段の続き〕 「大無量寿経」に曰く、善を修ることを知らずして、故に貧窮下賤・匈孤独・盲瘖・瘂愚・聾盲・狂不遠の属有るに至る。
序説	・「草刈りの、かり残したる、あさみかな」〔古人〕 あさみ草は、茎にも葉にも棘があるので、草刈人がこの棘を嫌いかり残した。是はあさみ草から見れば、嫌われたのがかえって幸いとなり天寿の性を持ちえた。荘子は、「とても世の中には才能多き者は幸を得る習いであるが、この木は曲がっていたが為にかえって幸いとなり天寿の性を全うする事が出来た」と申された。今日在座の面々は、末法濁世のあさみ草、煩悩悪業の棘だらけ、五障三従の曲がった根性。諸仏諸菩薩に見捨てられた我々が、煩悩の棘も捨てず、曲がった根性も直さずに、今まで嫌われていた諸仏諸菩薩に、妙好人ぢゃ、稀有人ぢゃ、最勝人ぢゃと賞められる様に成ったのは、偏に厭穢欣浄の相貌を詳細に説かれている、大経五悪段の御経文であるので、謹んで聴聞の程を希います。
法説	・大経五悪段の第一、殺生罪過失を御説き示された御文相承である。 ・最初の「不知修善悪逆無道」と云うのは、悪業の因を述べ、次の「後受殃罰」の句は、現在における主法の刑罰に処される事を示し、次に「自然趣向神明記識犯者不赦」と云うのは、当来の三悪の苦報を説き、「故有貪瞋癡」と言うより下の二六字は、悪業に依って未来三悪道に堕して、其の苦報を受け量って、後に人間に生ずる事を得れども、悪業の余習未だ盡きず、猶貧窮下賤愚痴幣悪等の等流果を感じる事を明かしたものじゃ。 ・最初に「不知修善」とあるのは、人情転薄にして道徳は地に落ち、社会の妨害を顧みず目の前の利を争う事は、餓えた猿が果物を貪る如く、又、人の茶碗を叩き落とすようでも我が腹を肥やそうと云う様な情けない根性に落入る事であると御説きなされた。 ・明治一三年の統計によれば、国民三五九二万五三二三人の中、法律に触れて刑罰に処せられた者が二一万九五一一人で、一六三人中一人の犯罪者を出すという事になる。此れ等の人は、皆我と我が手に悪事を為して、また我と我が身を責める、自業自得の道理である。誰一人も代わってくれる人は無い。これを御経文に「後受殃罰」と御説きされた。 ・幕府の頃は斬罪や磔など様々な刑罰が有った。今は四三〇條無い。法律が定められ、これに触れれば容赦が無い。怨ち警官の手に掛かり処刑を受けねばならぬ。夫れより来来三悪の苦報は、願い求めざれども、自ら廻り来る故に、「自然趣向」と云う。 ・「神明記識」とは日夜に造る罪を、天地の神明が記録し、王法の刑罰は遁れられても、神は之を許さぬと云う事を「犯者不赦」と説かれた。 ・「華厳経」には、人間が生まれると、同生神と同名神と云う二柱の天神が付添って離れずとある。 ・三論経の祖師嘉祥大師の御釈に、同生神は右肩に在まして悪事を記し、同名神は左肩に存まして善事を記す。此れを御経文に「神明記識」して犯せる者は赦さず」と説かれた。 ・体に顕れた悪事は、警部巡査が調べ糺す事は出来ても、心に造る罪は他人も知らず、自分自身も罪と気付かずにいるけれど、日々に造る罪は山よりも高く、海よりも深し。是を以って、「仏名経」には「一人一日の中に八億四千の念あり、念々の所作皆是れ三途の業なり」と説かれている。 ・見咎める所が今日は、婦人衆が多い様ぢゃが、別して女は罪重く、嫉妬の心深きものなれば、精々心の慎みを第一とせねばならぬ。
譬喩	
因縁	・これについて一つの昔話が有る。 若い夫婦わかごけ）が、娘を連れて他家に嫁いだ。夫婦仲は睦まじく、二人には成った時、妻は夫に向って「娘を後添えにしんで欲しい」と頼みみ込んだ。「私は隠居して浮き世の塵を払い、念仏を称え、只後生の勤めを一生を送りたい」と懇願したので、夫は娘を夫婦に成った。以後もも変る月日を送った。 ・一家睦まじく、何と無く母親の素振りが怪しく、顔色も変って分いたので、娘が「御気分が悪いのですか」と尋ねた。母親はいい紛れに、「妾には心配になり、一妾には一人で悩むなお」と強く問うた。母親は「涙を浮かべ、「予ねも請求めて隠居せは」と事なれば、さらさらは他人を恨み侍るべきにあらねども」、一口籠に寝り涙を落とし、「孫みの寝覚めるに、胸に傍らの淋みし嫉妬の妄念、心に浮かぶは以前の契り、我が心幾度も思い出され、還て断念し度も思い出され、如何悲念る宿世の凝世の報いやら、今執は消えやらず、如何なる業沈に顕れて、情けないや一身を差し出せば、「左右の手と姿に成ったわいの目指は剃いの姿に変りを出て、髪にあたって俱て取り、黒髪をあたって鋏て涙にへて結て還たってきその所へ結て還たってきた。この有り様遠ってきて驚きて悲しみ、夫も髪を見て裁きて仕出家となり、その家を仕舞い三人となった。一回の修行者と成った。 〔『霊長明』『発心集』〕
合釈	・是は余所の話ではない。夫婦揃っている時は、妬ましい心も起こらないが、夫に先立たれれば、いつしか息子や嫁の睦まじい事を恵み、夫を思って寝覚めの寂しさに嫉妬の心がきざして、嫁にまで辛い思いをさせ、常に波風を起こす者が沢山いる。ましてや本妻がいるのに妾を抱えれば、互いに嫉妬の角突き合い、みっともない罪を造る人は、両手の親指が蛇となるなら迄では無いが、心には瞋恚の炎、三途の種時き、若しも後生に気が付かなれば、生を送れば、三悪の火坑逼れ難く、当来の苦報は如何ばかりで有りましょうか。 ・それに引替え今日在座の各々は、凡夫の習いなれば、仮に妾奈嫉妬が起こったとしても、却ってそれをご縁として、この婆の厭うべき事を知って、常に念仏相続すれば、今迄は五障の罪深く、三従の障り重しく、仏法非器の女ぢゃと、十方浄土に門戸を鎖されたる此の者が、大乗善根界の真実報捨てられたる此の者が、大乗善根界の真実報土へ往生すれば、転女成男の本願虚しからず、来穢国度人天と、菩薩の願行を具足して盡未来際の末までも、常に無為の法楽を受けられるのが、念仏の行者なので、日課称名を相続して、近づく浄土を待受けらるるが、お互いの身の上でござる。
結勧	

席数	テーマ	題目	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第四一席	大経五悪段講義（貧乏ほど辛いものはない）	（前席の続き）「大無量寿経」に曰く、貧窮孤独、鰥寡疫困、飢饉疫癘、雷雨霹靂、癰疽惡瘡、瘖瘂聾盲、狂癡惡業、凡そ此の諸の人民、皆悉有之。	・「村雲を、よその時雨と、思ひしに、袖のうへにも、めぐりきにけり」（福田行誠） この意は、初冬に遠い山の端に、群がるような雲が起きて、忽ち雨気を催し雨は降らず無いと安心している内に、雲が廻って来て、時雨が我が袖に降りかかったという意ちゃ。 ・是は二種の意が有る。 一つには、キリスト教などは、話には聞くが、外国に在るので日本へは来ないだろうと思っていたが、僅かの間入って来て到る所に教会を設け、アーメンの声が聞こえる様に成り、日本精神の袖の上にまでキリスト教の時雨が廻り来て、袂を濡らす様に成ったと嘆息されてお詠みなられたものと見える。 二つには、浮き世の無常の果敢無き事を誡められたもので、無常は余所事の様に思って油断して居ると、無常の時雨が今にも我が袖の上まで廻りくるほどに、他人事と捨て置かずに、気を付けよとお誡め下されたものぢゃ。	・大経五悪段の第一殺生罪を説く。 ・殺生は罪に依って未来地獄に墜ちて、苦患を受け畢った後、人間界へ生まれた時に、以前の悪業の報いに依って、生涯艱苦を受けねばならぬ。これを等流果と名づけ、その苦しみの有様は種々あるが、只今の御経文には十二箇条として御説きなされた。 ・一に貧窮、此れは金銭衣食に不自由をする者をいう。三に乞匂、此れは人より食物を乞い求めて、億万が無い故に、他人より食物を乞い求めて僅かに命を繋ぐ。四に孤、是は幼稚時に父母に離れる者。五に独、衰老で子の無きもの。六に聾、七に盲。八に瘖瘂。九に愚痴、おろかな者。馬鹿阿呆。十に幣悪、悪党もの。十一に尪狂（おうきょう）。十二に不逮、一人前の役に立たぬ者。 ・この十二種類の中において、当席では貧窮と下賤を弁じる。 ・貧窮とは財宝乏しく、生活に困窮して衣食住が常に不足し、不自由な者をいう。「礼記」の月令の注に「長く財宝無きを貧窮と云う」と有って、人間一生の中で、不幸の極、不幸せの第一ともいうべきものぢゃ。 ・下賤とは、身職卑下といって、身分も人の下にあって、日々の所業も下等の事をして、常に他人に侮られ見下げられる事をいう。 A、「貧窮と下賤は能く似ており、是は仏法の学問に四句分別と云う事が有って、これに掛けて見ると判然と諒解する。第一句に「貧窮にして下賤に非ず」、第二句に「下賤にして貧窮に非ず」、第三の句は、「貧窮にして亦下賤なる者あり」、此れは平民で貧乏な者を云う。第四の句は「貧窮にも非ず下賤にも非ず」は、名声ある紳士の如き。この通り四句分別を以ってさばいて見れば、其の條理が分明に解る。 ・今は其の四句の初めの二句の意に依って、貧窮と下賤とを二種に分けて、十二箇条とする。 ・凡そ人間の不幸は種々あるが、貧乏ほど辛いものはない。これは過去世の悪業の報いであり、「弥勒菩薩の「瑜伽論」第九巻の初めにこれを等流果と名づけて有る。諺に「定め無き世に定まる果報」とは、これらをいったもので有ろう。 B、等流果とは、等同流類の果報の意で、前々よりして慣れたれた事は、癖になって、その業を廃止しても、知らずに已前の作業に似た事を為しているものぢゃ。「大論」には、これを業の習気といってある。	A、明治維新以前の京都の公家衆は十の内、六七までは貧乏な家が多かった。身分は中等以上であるが、貧乏のありさまは、実に忍びないものであった。「訳準笑話」の中に、至って貧乏なる堂上家（上級貴族）の令嬢が、如て貧乏なる堂上家（上級貴族）の令嬢が、お金を沢山持つように成ったら、「若し私が」と申した中は不審に思い、「其の様に盥を沢山御買いなされて、何に遊ばしますぞ」と問えば、令嬢は、「されば、雨の降る時に、雨漏りに用ゆるのさ」と申されたと云う話が有り、これは貧乏ではない。 B、徳川幕府の頃伶人と云う音楽を司る家があり、増上寺や東叡山に了将軍家の御法事や勤まる時に、御霊屋で笙や篳篥を吹き、太鼓や鉦鼓を打ち鳴らすのが職掌であった。御一新で幕府の変動により、伶人が廃され、帰農や帰商させられた。今まで笛ばかり吹いていたので、商売に慣れていない。そこで、二三人が申し合わせて、一人は焼鈍や生麩を商い、一人は、機織りの際、糸を左右に通す杼を作る生業をし、一人は兎角品物が捌けないので、申し合わせて市中に売りに出掛けた。一人は杼を背負い「ひーひー」と叫び、一人は「ふーふー」と云う。その後ろで「たどんたどん」と囃しを入れて、以前音楽をして居た時の通り「ひーひー、ふーふー、たどんたどん」と囃し立てて市中を売り歩いたと云う事ぢゃ。		・今の御経文に、十二種に分けて、悪業の流果を説かれた。過去世で殺生罪を造り、其の罪に依って永く地獄の苦を受け、たまたま人間に生まれても、前世の悪業尚盡きずに、貧窮下賤の家に生まれ、又罪を造って再び三途に還り、本来永劫に無義の苦患に沈む事を、曇鸞大師は輪転の相、無窮の相と仰せられた。 ・然るに喜ばしい哉、頼もしい哉、在座の一面々は、万劫にも聴難き念仏の功徳を聞し、億劫にも値い難き本願の強縁に逢い、永劫にも離れがたき輪廻の故里を離れ、此度こそは無漏法性の宝国に生まれ、観音勢至と肩を並べ、金殿玉楼に起き伏し、八功徳水を浴し、七宝樹林を賞め、飲食衣服の苦労なく、百味の嘉餚を眼の前に、応法の妙服は自然に具わり、進止動作に法楽を得、行住坐臥に道業を増長して、無上の仏果を諦得するお互いの身なれば、此の世に居る間は日課称名怠らず、近づく浄土を待ち受けるるが肝要でござる。	

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第四二席	大経五悪段講義（宿世き悪業の等流果） 同右	（前席の続き）	・「忍の徳たること、持戒苦行も及ぶこと能わざる所なり」（『遺教経』）と有って、人間の一生の宝は、堪忍に過ぎたるものは無い。 ・昔、文盲の人が有った。或る学者がこの人を諭すには、「世の中の交わりは、堪忍の二字を守るが肝要なり」といえば、文盲の人は頭を傾け、堪忍とは四字ではありませんか」と指を数えて言う。学者が「さて愚昧な人である。堪忍とは、たえしのぶと読んで二字なり」といえば、「たえしのぶは又一字増えたり。五字である」という。学者も呆れ、「汝は文盲であるので実に論し難い。姿形は人間に似ているが、虫同様である。勝手にさらせ」と憤れば、彼の文盲の人が宛爾と笑い、「如何様になりとも仰せるべし。我等は堪忍と云う四字を守っているので、いかに悪口されても腹は立て申さぬ」といった という話が有る。 ・宿世の罪業に依って、愚痴蒙昧に生まれても、但直仰信と白管本願に縋り、念仏を相続すれば、聖道諸宗の知者学者に先達て、無性無漏の浄土に往生して、無生の真理を証得するが、在座の身の上なれば、実に末たのもしき訳では御座らぬか。	・大経五悪段の第一悪、殺生罪の下に於いて、順後業形状を委細に御説きなされた御文相で、「貧窮下賤乞匂孤独」という十二種の者は、皆悪業の等流果なれば、人間社会に於て憐然で薄命な人にて、生涯を察すると、実に気の毒な者ちゃ。 ・この十二種を儒者や国学者に尋ねてみると、無理こじつけの説を吐鬱了結局が付かぬ。国学者の説は、天地万物の造化の神の造る所という。然れば何故に貴賤貧富愚善悪寿天病健の差別があると見ても、源書の「古事記」や「日本書紀」に其の本拠の無い事なので、後人の憶説であり信じるに足らぬことぢゃ。儒者では「貧賃賤善悪禍福」は皆天命によると云う。其の天は如何なる者か。如故ぞ十人十種の果報が別であるのかを尋ねて見れば、天が授ける性は、別であるのかを尋ねて見れば、受ける気に清濁の別があるので、知者愚者不肖の界があるという。 ・キリスト教は、道理があるように思うが、これも五十歩百歩の論である。 「聖教直解」の中に、「若し天の神、天主に慈悲があるなら、何故、種々の苦を降して、貧賤や、疾病を授けて、辛苦を嘗めるのか」と云う不審への答えに、「天主は慈悲の神であるが、人民が教えに従わないので、止むを得ず種々の苦難を世に降して、方便として人民を善導に誘き出こう。譬えば、親が不肖の子供を諫める様なもので、止むを得ず種々の苦を与え、天主の命に違える事を責め、罪状を糺し刑罰に処す。又、人民の方より先に悪を為すので、苦難がその命に従う。天主が天地万物を創造する前は、一切の苦難が無かった。是を以って太古の人は安楽無事で心は常に逸楽を享けた。死亡の恐れも無く、各自永遠の福楽を享けた。一度罪を天主に得て、命に違う所の後は、天主が罰を与え、疾病、栄苦、終に死亡を免れず、天地万物我が心を苦しめ、身を責めると至る」とある。これらは皆天主の命に反くので、万物もまた人の命には従わず、是により人の苦しみは、人が自ら招くので天主が強いて授ける災害では無いという。 第一に、天主という神が有りそうな訳が無い。その理屈道理を宣教師に尋ねると、「天主の為すれば人間の知恵で窺い知る事は出来ず、その測り知られた所を以て、益々天主の広大なる事も皆、知ると足る」と、ごまかし主義で、「何事も皆、天主の御心の儘ぢゃ」などと人を たぶらかす。実に怖いものぞ有ります。 次に、原罪について道理に合わない所を挙げる。我ら原罪に対して、如何なる命に違い、如何なる罪を得ているかといえば、アダムとイブが天主の命に背いて善悪を分ける樹の果を喰ったのが、命に背き罪を得る根拠と成った。故に重に原罪という。其の後、天主を信じ無い故に重に罪を得るという。原罪の不審な訳は、我等の肉身も霊魂も、アダムとイブより相続した事ならば、一応道理はあるが、肉身こそ祖より相続するが、霊魂は天主より			・然るに、この人間社会の貧富苦楽のありさまを、仏説の三世因果善悪業報の鏡を照らして見れば、青天白日の如く、貧窮下賤乞匂孤独等の十二種の者は、皆是宿世悪業の等流果であり、三悪の余報未だ盡きず、たまたま人間界に生を受けたとしても、艱難辛苦して一生を終わる。これ皆穢土の厭うべきありさまである。	・急ぎ、弥陀の本願に乗じて、日課称名怠らず、生死の大海を飛び越えて、無生の宝国に往生し、無為法楽を受けられるが、何より肝要でござる。

席数	テーマ	講題	序説	法説	譬喩	因縁	合釈	結勧
第四二席				直に授かるものならば、霊魂には原罪が無き筈のことぢゃ。しかも霊魂は主人であり、肉身は器のようなものであるので、たとえ肉身に罪があっても、これを霊魂に及ぼす理由はない筈ぢゃ。全知全能の天主が、その様な不当な所為をして、罪なき霊魂に、罪を及ぼすよう審判をして済むものでありましょうか。 この道理に照らせば、原罪の説は消滅する。 キリスト教の組み立ては狂惑主義とか竜絡手段と名づけねばなりません。万が一、世界十億一千万人に原罪があるならば、全人民が苦を受けねばならないが、富める者も貧しい者もいる。もしこれを勉強と不勉強に依って貧富苦楽の別があるならば、原罪の説は忽ち破れて要らぬものとなる。 ・この通り論じて見れば、筈にも棒にも掛からぬ、妄説不敬の僻事といわねばならぬ。				

四―二、二尊の仰せを讃題に

『説教帷中策』収録の総説教数は、四三席である。その内、仏教講談（演説）三席を除く四〇席には讃題が掲げられている。その内訳は次の通りである。（〇数字は該当席数）

『無量寿経』　⑤⑥㉑（名号の利益）
⑱⑲（往生後の得益）
㉒㉓（キリスト教批判）
㉕㉖（因果の道理）
㉛㉜㉞㉟㊲㊳㊴㊵㊶㊷
（五悪段講義）

『観無量寿経』　⑫⑬（孝養父母）
㉗㉘㉙㉚（仏心者大慈悲）

『観経疏』散善義　①（深心）
②③④（開宗の御文）
⑰（深信）

『観経疏』定善義　⑦⑧⑨⑩（臨終来迎）
⑭⑮⑯（帰去来）

『涅槃経』　⑳（仏法と吉日）

『五会法事讃』　㉔（懈怠の誡め）

『一紙小消息』　⑪（往生極楽の機）

このように、所依の経典および『観経疏』の御文を讃題とすることがほとんどで、法然上人の御法語は『小消息』のみである。『説教帷中策』を見る限り、恢嶺師が経典と『観経疏』（仏の直説として頂戴する書）に重きを置いていることが分かる。現在の法話は、法然上人の御法語を讃題に頂くのが通例であり、それはもちろん尊いことである。しかし、仏説を直に頂戴し

お伝えすることの意義を、もう一度考えてみるべきであろう。

参考までに記せば、恢嶺師は明治一三年八月に『説教賛題要文』という讃題集を刊行している。そこには、三部経や『論註』、『安楽集』、善導大師著作、『讃阿弥陀仏偈』、『五会法事讃』、『往生拾因』、『往生要集』、法然上人御法語などから二〇一題、道歌六〇首程、狂歌数首が挙げられている。この二〇一題の内訳は、三部経が三二題、善導大師著作が八一題（『観経疏』四一題、『法事讃』八題、『往生礼讃』一七題、『観念法門』八題、『般舟讃』七題）、法然上人御法語が二四題と、圧倒的に善導大師の著作、それも『観経疏』の御文が多い。

四―三、説教の構成法

現在の浄土宗では、説教の構成法として「三分式」「五段法」「七段法」を挙げている。[82] また布教師養成講座や総大本山の布教師会において、特に高座説教の構成は「五段法」や「七段法」で指導されている。[83]

「三分式」

㈠序弁（讃題）

㈡本論

㈢結尾

「五段法」

㈠讃題…主題として、三部経（仏典）や、法然上人もしくは二祖三代の御法語の一節を頂戴する。

㈡法説…説教の本論部分。讃題に示される法を説き伝える。

㈢譬喩…比喩とも。譬え話。法説をより分かりやすく、身近に感じていただくために用いる。

㈣因縁…聴衆にとって、お念仏を称える因縁となる話。お念仏に関する実話・体験談など。

㈤合釈…説教の結論部分。法説・譬喩・因縁を簡潔にまとめ、讃題を讃歎する。

「七段法」

㈠讃題

㈡序説…説教の導入部分。説教の本論につながる内容が良い。

㈢法説

㈣譬喩

㈤因縁

㈥合釈

㈦結勧…最終的な結論として、称名念仏を勧める。

「七段法」に基づいて「構成表」を作成したが、恢嶺師当時、つまり江戸末期から明治初期の浄土宗説教の構成法がいかなるものであったか、詳細は不明である。わずかに確認できる資料として、吉水玄信師[84]の説教録である『説教聴書　初篇』（明治七年一〇月刊）の冒頭には次のように説明されている。

説教体裁表

略説　本文ヲ読ミ揚ルヲ云フ。抜群ノ人ハ一席ノ顛末ヲ予メ之ヲ知ルナリ。

広説　向ニ読シ文ヲ詳ニ演ヘサトスヲ云フ。上等ノ仁ハ之ヲ聞テ領解スルナリ。

譬説　前ノ広説ヲ譬喩ヲ用テ細密ニサトスナリ。中等ノ人ハ之ニ依テ領会スルナリ。

縁事　前ノ広説ニ類スル古今ノ事跡ヲ援テサトスヲ云フ。下等ノ者ハ之ニ依テ領掌スルナリ。

結帰　本文ニ立チ帰リテ、広説譬説縁事ニ通貫スル様ニ、上来ヲ結スル意ニテ、本文エ立帰リテ読ミ終ルナリ。

此ノ如ク、略説広説譬説縁事結帰ト、一席ノ始終連綿トシテ説キサトスヘシ。斯ノ中譬説ト縁事トハ、随テ一ヲ用モ亦可ナリ。必シモ二ツ並ヘ説ケト云ニハ非ス。席ニ随テ宜ク用捨スヘシ。

読ミ揚クル文ハ、皇典、或ハ和歌、或ハ仏経、或ハ祖語ヲ用テ、朝旨ノ所在ヲ知ラシムルヲ要ス。漢籍、或ハ詩、或ハ自詠ノ歌ノ如キハ、読ミ揚クヘカラス。和歌ノ時ハ、読人ト歌書トヲ指テ知ラスヘシ。[85]

ここで五つ挙げられている体裁は、言葉は違えども讃題・法説・譬喩・因縁・合釈に相当するものである。そして、後述する時代の影響により、「略説」は経典や祖師法語よりも日本の古典や和歌が優先されており、説教の目的は「朝旨ノ所在ヲ知ラシムル」ことと示されている。

「構成表」を見る限りでは、恢嶺師の説教は、㈠讃題・㈡序説・㈢法説は明確だが、㈣譬喩と㈤因縁は話材の有無によってどちらか一方でもよく、㈥合釈と㈦結勧には区分が無いように思われる。説教の構成法について、説教研究の第一人者であられた関山和夫師[86]は、

真宗には、讃題、法説、譬喩、因縁、結勧という五段法というのがあります。後で時間があったら書きます。これは天台宗の法説、譬喩、因縁という三周の説法を応用したものです。それを浄土宗では研究して、最初に讃題を置いて、その次に序論というのを置いて、次に法説、その次に譬喩、因縁で一つ、最後に合釈という。結帰一行と。〈中略〉これだけ書きましょう。（板書）最初に必ず讃題を置く。これは御存じだと思います。本題を讃嘆するという意味です。一席のお説教のテーマを唱え上げる。浄土宗の場合はまず一枚起請文です。それから、和語燈録、漢語燈録、そういった言葉を節をつけて読み上げる。これが明治以降の理屈なんですね。十八壇林（ママ）時代には序論というのはないです。明治になってから考えた。譬喩と因縁で一つにしています。真宗は譬喩と因縁は別々です。真宗では結勧といいますが、浄土宗では合釈という言葉で言います。結帰一行というのは、一枚起請文の心に帰す、そういう意味です。[87]

と述べ、明治以降の浄土宗説教の型として、

㈠讃題
㈡序論
㈢法説
㈣譬喩因縁
㈤合釈（結帰一行）

という「五段法」があったことに言及している。「構成表」を見る限り、恢嶺師の構成法は、関山師が挙げたものに一番近いように思われる。

その他、構成に関係する恢嶺師の説教の特徴を記す。

まず、丁寧な合釈が挙げられる。譬喩に用いた話材が何を表しているのか、合釈において分かり易くまとめられている。その法味ある語り口を味わっていただきたい。

②⑧⑲㉘㊲等参照。

そして複数の譬喩や因縁を用いている場合、それぞれに合釈を加え、その度に話しをまとめているのが分かる。

⑤⑭等参照。

次に、恢嶺師は説教中に多くの歌を引いて、法味ある雰囲気を作り出している。まずもって、讃題拝読の後、序説が歌から始まる場合が多い。

①⑤⑥⑧⑩⑪⑬⑮⑲㉑㉒㉓㉔㉕㉞㊳㊵㊶参照。

特に第一一席のように、冒頭に、

阿弥陀仏に、そむる心の、いろにいては、秋乃梢の、たくひならまし（法然上人）

と、信心の深まりを紅葉の「色」で印象づけ、法説においては、

わけ登る、ふもとのみちは、多けれと、おなし雲井の、花を見るかな（古歌）

という歌を引き、合釈において「此娑婆三界ノ草深キ処ヲ捨テ、花ノ都ノ浄土往生ヲ勧メ玉フ」と結び、悟りの境界・浄土のイメージを咲き誇る花の「色」で印

象づけている。このように、歌による効果は一座全体に渡り、まさに説教の妙といえよう。

また、同じ讃題を用いた連席法話での構成を見てみると、三席以上の連席法話は次の通りである。讃題をどのように分けて説き進めているのか、合釈・結勧における一席ごとの法話の結び方など、確認していただきたい。

②③④（開宗の御文）
⑤⑥㉑（名号の利益）
⑦⑧⑨⑩（臨終来迎）
⑭⑮⑯（帰去来）
㉗㉘㉙㉚（仏心者大慈悲）
㉟㊲㊳（五悪段）
㊵㊶㊷（五悪段）

特に、第二七席から始まる四席の法話では、最初の第二七席ほぼ一席を「序説」として費やし、二席目を「衆生縁の慈悲」、三席目を「法縁の慈悲」、四席目を「無縁の慈悲」と、明確な全体構成のもとに讃題の教義を説き明かしているのが分かる。

四―四、譬喩・因縁に引用される典籍について

譬喩や因縁に取り上げられている話材のうち、出典が明記されているものの書名と、伝記と判明しているものについて挙げた。（○数字は該当席数）

①譬喩：『法苑珠林』（唐代の道世撰。諸経論より抽出した事項を内容別に編集した書）
②譬喩：『春渚紀聞』（宋代の何薳が撰した見聞録）
④譬喩：『本朝高僧伝』（元禄一五年〈一七〇二〉成立の僧伝集。卍元師蛮撰）
⑧譬喩：『拾遺往生伝』（天永二年〈一一一一〉頃成立。三善為康撰）
⑩譬喩：「明恵上人の伝記」、『豊山伝通記』（隆慶撰。豊山長谷寺の諸記録を集録したもの）
⑫譬喩：『本朝高僧伝』

⑬因縁：『緇門崇行録』（明代に編まれた高僧方の行業録。雲棲袾宏撰）、『雲萍雑誌』（江戸時代後期の随筆。柳沢淇園著）
⑮因縁：「聖徳太子の伝記」
⑯因縁：「幡随意上人の伝記」
⑱因縁：『倶舎論』の頌疏
⑲譬喩：『五雑俎』（明の謝肇淛が撰した随筆）
㉑因縁：『沙石集』（鎌倉時代後期の仏教説話集。無住著）
㉔譬喩：『易経』繫辞伝
㉕譬喩：『論語』、『史記』（前漢の歴史家である司馬遷が著した歴史書）
㉖譬喩：『文章規範』（宋の謝枋得が編纂した、唐宋の名文の選集文献）、『御伝翼賛』
㉗譬喩：『古今著聞集』（鎌倉時代中期の説話集。橘成季著）
㉙譬喩：『積翠閑話』（幕末の随筆。中村経年〈松亭金水〉著）
㉞譬喩：『松亭漫筆』（幕末の随筆。中村経年〈松亭金水〉著）
㊲譬喩：『大阪朝日新聞』（明治一六年）
㊲㊳の間（席数番号無し）因縁：『忠臣蔵』、『史記』侯幸伝
㊳譬喩：『沙石集』
㊵因縁：『発心集』（鎌倉時代初期の仏教説話集。鴨長明著）
㊶譬喩：『訳準笑話』（江戸後期の噺本。津阪東陽著）

増上寺にて宗戒両脈を相承した恢嶺師は、各地を遊学して唯識や倶舎論等を修め、その後に郷里に戻り、五ヶ年をかけて漢学を修める傍ら、大蔵経の閲覧読破に努めたという。こうした背景もあって、恢嶺師の宗学者・布教師としての素地が築かれたのであろう。ここに挙げたように、仏教書をはじめ日本の古典や江戸期の随筆などの他、中国典籍が多いことが分かる。実際、

ここで挙げた以外にも、中国の故事を引いた話材は極めて多い。やはり宗教者に限らず、大正時代頃までの教養人の証は、漢文や漢詩を読み書きできることであった。[88] 江戸期以来の伝統的な説教の話材であったといえよう。

ちなみに、この『説教帷中策』に見られる明治初期説教の譬喩と、明治後期の吉岡呵成師『点睛録』（化他五重勧誡要録、明治三九年刊）に見られる譬喩とを、見比べてみると興味深い。天才と評される呵成師は、時代に先駆けて、西洋思想や科学的知見を積極的に説教に取り入れていたのである。詳しくは、『教化研究』一九号（二〇〇八）掲載の『結縁五重相伝勧誡録の比較研究』中、「4．各勧誡録にみられる譬喩の変遷」（後藤真法）を是非確認していただきたい。

四―五、仏教講談と興信会について

本書には、三席の仏教講談（演説）が納められている。

「至徳トハ何モノソ」㉝

「唯心所造ノ説」㊱

「散財論」（席数番号無し。㊲と㊳の間）

この三席には演題が掲げられているが、讃題は無い。まず説教と講談（演説）の違いについて、恢嶺師の説教を筆記した者の言として、

筆記者曰ク、説教ト演説トハ其体裁聊異アルモ、畢竟仏理宣説シ宗教ヲ拡張スルニ至テハ異途ナキモノトス。依テ説教草案ノ巻中ヘ演説ヲ編入ス[89]

とあり、体裁が違うだけだとある。では何故このような仏経講談（演説）が行われたのか。「仏教講談第一席」と銘を打たれた第三三席「至徳トハ何モノソ」の始まりには、「開会ノ旨意」として、

今日仏教講談会ヲ開設スル所以ハ、明治五年教部開省ノ砌リ、従前ノ説法談義法談等ノ名称ヲ廃し、都テ皆説教ト名ケ、各自尊信スル所ノ宗教ヲ講説セシ事ハ、兼テ諸君モ御承知ノ通リ。然ル所方今説教ノ体裁タルヤ、啻ニ愚人ノ耳ヲ喜ハスヲ以テ

得タリト誤認シ、矮陋ノ因縁譬喩ヲ交説シ、或ハ除睡ノ為ニ落語ニ類スル鄙語ヲ交エテ、仏教ノ真理如何ヲ顧ミサルカ如キモノ亦少トセス。是畢竟聴衆諸君ノ退屈ヲ防クノ一端ニシテ、且其解領シ易カラン事ヲ要スルノ婆心ニ出テタルモノナレハ、敢テ弊害ト称スルニハ至ネトモ、其結果如何ヲ察スレハ、唯下等社会ニ行ハレテ、中人以上、世ニ識者ト尊称セラルル者ハ、或ハ其参聴ノ席ニ列スルヲ恥サルヲ得サルノ勢有り。(90)

と語っており、説教の質の低下および教義の不在による聴衆離れを危惧している。

この危機感は、明治一五年に文部省より示された「小学修身課中道徳養成の方法」の中における、

仏教ノ如キハ、夙ニ世上ニ流布シテ、大ヒニ人心ニ感染セシモ、多クハ下等社会ノ信向ニ帰スルヲ以テ、若人口ニ就テ之レヲ論スル時ハ、其普及スル所、或ハ儒教ヨリ多数ノ信向者ヲ得ヘケレトモ、其勢力ヲ論スレハ、却テ儒教ニアリト云ハサルヲ得ス。且ツ徳育ヲ先キトシテ、知育体育共ニ完全セシムヘキ、普通一般ノ小学ニシテ、其徳育ノ全体ヲ、一ノ宗教ニ委スル事ヲ得サルハ論弁ヲ竢タスシテ明白ナリ。(91)

というような国家側の認識によって、恢嶺師にとっては決定的なものとなったのであろう。

このような状況を打破するため、

之ニ依テ客年有志団結シテ、興信会ヲ起シ、仏教真正ノ理ヲ講読シテ、仏教ノ何物タルヲ弁明シテ徳育最上ノ教、更ニ他ノ比較スヘキ無キヲ知ラシメ、普ク宗教ノ正信ヲ激発セシメン事ヲ欲ス。但シ中等以下ノ婦人少子ニ至テハ、旧来ノ説教ニ依テ勧善懲悪ノ道ヲ説キ、之ヲ誘導スヘシ。

とあるように、仏教の真理および社会での有用性と優位性を示すため、明治一四年に有志が集まって「興信会」を結成したという。この「興信会」については、明治一四年一〇月一八日刊行の『明教新誌』には、

○西京の浄土宗有志者が発起せられたる興信会の

第一回仏教講談は先月十日に四條寺町の大雲院にて開会し岸上教正の世界元始を始として山本大善、蓮本自聴、浅野義順、富田大闡、吉岡呵成、水野貫竜、諸氏の演説あり来聴二千有余と聞へたりしが本月二日に其二回講談を寺町三條上る天性寺に開き人魂不死の説（岸上恢嶺）大慈悲の説（山本大善）自由の説（蓮本自聴）唯我独尊（浅野義順）徳川氏は我教の鴆毒耶蘇は我教の薬石（富田大闡）各自の方嚮（水野貫竜）等の演説有り来聴人一千余員にて随分盛んなることなりしとなり[92]

とあり、結成後の第一回仏教講談が、明治一四年九月一〇日、大雲院にて盛大に開かれたことが分かる。また一〇月二日には、天性寺にて第二回が開かれている。恢嶺師は、第一回では「世界元始」、第二回では「人魂不死の説」の演題で講談に臨んでいる。

当時は新時代の始まりということもあってか、仏教講談や演説など、僧侶が檀信徒以外の一般の聴衆に対し、危機感を持って盛んに法を説いていたのであろう。現在、施餓鬼会や十夜法要といった定期法要に、檀信徒の方々は半ば義務として参加されているのではないか。仮に檀信徒という枠を外したとしても集まっていただけるような、法味と魅力のある布教教化活動を考えていく必要がある。

また、『説教帷中策』第八編の冒頭には「仏教講談演題目次」が掲載されており、次の三〇題が示されている。[93]

○仏教講談演題目次
唯心所造ノ説第一
散財論第二
魔鬼ノ説第三
真俗二諦ノ説第四
世界原始ノ説第五
牽強附会ノ弁第六
三宝ノ説第七
宇宙ノ疑団第八

鬼神ノ説第九
因業感果ノ説第十
三量ノ説第十一
断常二見ノ説第十二
学術論第十三
道徳論第十四
方便ト虚妄トノ分界第十五
人魂不死ノ説第十六
真如ノ説第十七
権実ノ弁第十八
世ノ識者ニ告ク第十九
祭祀ノ説第二十
人ノ自由ヲ妨ルハ何モノソ第廿一
三身ノ説第廿二
三性ノ説第廿三
三徳ノ説第廿四
将来ノ目的ヲ定メヨ第廿五
仏心者大慈悲ノ説第廿六
業力不思議ノ説第廿七
三無差別ノ説第廿八
忍辱ノ説第廿九
造物者ノ説ヲ駁ス第三十

残念ながら、『説教帷中策』に収められているのは「唯心所造ノ説第一」と「散財論第二」のみである。前述の通り、興信会の第一回と第二回仏教講談において、「世界原始の説第五」と「人魂不死ノ説第十六」が説かれたようであるが、活字には残らなかった。三〇の演題の内、自分ならいくつ説くことができるのか、またどの様に説くのか、考えてみるのも興味深い。広く一般の方々に向けた発信を検討するのであれば、通仏教的な説教も積極的に考えていく必要があろう。

ちなみに、『明教新誌』にて「興信会」関連の記事を探ると、四つの記事が見つかるばかりである。(94) 発会時の勢いは数年で失速したように思えるが、おそらく恢嶺師の遷化（明治一八年）が大きな要因の一つか

と思われる。

四―六、「教導職」の役目について

明治三年一月三日、「宜シク治教ヲ明カニシ、惟神之大道ヲ宣揚スベキナリ」とする「大教宣布の詔」が発せられ、明治新政府の政治理念である皇道宣布・政教一致の方針が示された。この方針を国民に示すために任命されたのが「宣教師」であったが、その実は上がらず、明治五年三月一四日に神祇省と宣教師は廃止され、教部省が設置された（太政官布告第八二号）。そして同年四月二五日には、教部省のもとに「教導職」を置かれ（太政官布告第一三二号）、国民教化のために説教教導するものとした。以後、神官のみならず全国の僧侶も教導職に任命されてゆくこととなる。そして、三日後の四月二八日には、教部省より教導職へ「三条教則」が布達されている。その内容を示せば、

第一条

一　敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事[95]

第二条

一　天理人道ヲ明ニスヘキ事[96]

第三条

一　皇上ヲ奉戴シ、朝旨ヲ遵守セシムヘキ事[97][98]

右ノ三条兼テ之ヲ奉戴シ、説教等ノ節ハ尚能注意致シ、御趣意ニ不悖様、厚相心得可申候事。

とあり、以後明治一七年の教導職廃止まで、説教の基本方針となる。

明治五年一一月には神仏合併大教院が設置され、全国の社寺は小教院となって、各地で教導職による説教が開始されたのである。[99]この事態に僧侶側が素直に対応できたわけではない。同年一一月、教部省より各部各宗管長教職への説諭（教部省番外達）の中には、

一僧侶ノ内説教ニハ公席ニテ三条ヲ略シ解キ私席ニ於テ説法談義法談ト唱ヘテ専ラ宗意ノミヲ弁シ三条ニ悖戻スル不少哉ノ趣以テノ外ノ事ニ候方今三条ニ悖戻スルノ宗意ハ絶テ不可用

と示され、あくまでも説教は「三条教則」を説くもので、

これに背くような宗義を説くことは禁止されている。

明治六年二月九日には、「三条教則」のより具体的な説教指針として「十一兼題」（神徳皇恩、人魂不死、天神造化、顕幽分界、愛国、神祭、鎮魂、君臣、父子、夫婦、大祓ノ説）が示され、神道色は益々強まった。翌二月一〇日には、教部省より「三条教則」を体認した上で仏教教義を交えるのは構わないとされたが（教部省達第九号）、逆に見れば仏教教義を説くのであれば「三条教則」を損なってはならないという従前の言にもとれる。同年六月一五日、教導職は法律書を熟覧し懇諭すべしとされ（教部省達）、また同年年十月二日、教化理念として「十七兼題」（皇国国体、皇政一新、道不可変、制可随時、人異禽獣、不可不教、不可不学、万国交際、権利義務、役心役形、政体各種、文明開化、立法沿革、国法民法、富国強兵、租税賦役、産物製物）が追加され、次第に文明開化的、啓蒙的な内容が増していった。[100]

明治七年になると教導職制はさらに厳しさを増した。四月二七日には教導職試補以上でなければ説教は禁止となり（教部省乙第九号）、同年七月一五日には教導職試補以上でなければ寺院住職に就けないとされたのである（教部省達第三一号）。[101]

ここで『説教帷中策』の中に見られる教導職としての務めを挙げると、第三五席の序説において、毎年夏が近づくと流行するコレラについて語っている。

災害ヲ免ルルニ神仏ノ助力ヲ仰クコトハ勿論ヨキコトナレトモ自己モ十分ニ力ヲ尽シテ其病患ノ由テ来ル道理ニ対シテ撲消ス方法ヲナサレハ神仏トテモ加護ヲナサルルコトハテキヌ。（中略）其福利ヲ獲ルヘキ道理ヲ実践ス、一向ニ之レヲ神仏ニ祈ルハ、啻ニ其福利ヲ獲サルノミナラス、却テ神仏ヲ涜スト云モノチヤ。今モ亦其如ク、第一予防ノ法ニ怠リ、而シテ此病ヲ感染タル時ニ、医薬治療ヲ求メスシテ、唯神仏ノミヲ祈ルハ道理ニ当ラス、到底其病気ヲ快復スルコトハテキヌ。[102]

このように、病気に対する神仏への祈りは重要としながらも、第一には各自による予防を呼びかけ、もし感染した場合には医薬治療を勧めている。そして、

其予防ノ方法ハ去ル十三年ノ四月、内務省ヨリ教導職ヘ委曲御達シニ成テアル事故ニ、席ヲ重ネテ追々ニ詳細ニ説キ明シマスル。(103)

とあり、内務省からの伝達事項を説くという、教導職としての務めを果たしているのが分かる。

また第三四席の譬喩では、

本年一月ヨリ施行ニ成タ刑法、第三百七十二條ニ、田野ニ於テ穀類菜菓其他ノ産物ヲ竊(ぬすみ)取タル者ハ、一ヶ月以上一年以下ノ重禁錮ニ処スト有テ、即チ軽キ罪ニ当ル。(104)

というように、明治十五年一月より施行された新刑法について触れている。続く第三五席結勧の後にも、「方今海外ノ学ト文明開化ノ進歩トニ対照シテ見ルト一ノ不審カ有ル」として、「欧米各国ノ開化ヲ模擬(うつし)テ」施行された新刑法について触れている。

往昔ノ拷問火刑磔斬罪ナトト云残酷ノ刑罪ハ皆除キ去テ、刑法四百三十條ノ中、重罪カ死刑ト、無期徒刑ト、有期徒刑ト、無期流刑ト、有期流刑ト、重懲役ト、軽懲役ト、重禁獄ト、軽禁獄トノ九ヶ條ニテ、軽罪カ重禁錮ト、軽禁錮ト、罰金トノ三ヶ條ニ止マリ、違警罪カ拘留ト、科料トノ二ヶ條ニテ、重罪ト軽罪ト違警罪トノ三種ニテ、其重罪ノ極力絞罪ニ止マル。(105)

以上のように感染症予防法や刑法が、説教の中で一般聴衆に説明されていたのである。

もう一つ見られるのは、キリスト教に対する教導職としての言説である。第二二席では、

当今ハ西洋各国ノ教法ヲ伝来シテ、耶蘇基督ノ宗旨ナトカ、追々ト蔓延スル容ニ成タ。(中略)耶蘇教カ萬一天下一般全国ニ蔓延スル容ナ事ニ成テハ、日本ノ温厚ナル風俗ヲ失ヒテ、一大事カ起ルデ有フト、朝廷ヲ始メ諸府県ニ至ルマテ、深ク御

痛心アラセラレ、神官僧侶ヘ教導職ノ命ヲ賜ハリ、全国ノ人民ヲ教導シテ、決シテ外教ニ携ハラヌ容ニ、力を尽クシテ防御セヨトノ御旨意テコサル。[106]

とあり、「日本ノ温厚ナル風俗」を維持するべく、キリスト教から人民を防御するのが教導職の務めであるという。

また、国家としての危機感は、

萬一耶蘇カ天下ニ蔓延容ニナルト、此ノ上モ無キ国家ニ害カ起ル。恐レ乍ラ天照ス大御神ヨリ、皇統一系連綿トシテ禀ケ継カセラレタ、御血統モ如何カ相成ヤラ計リ難ク、神祖忠孝ノ二ヲ以テ国ヲ建テサセラレタル国体モ、遂ヒニ一変シテ、[107]

とあるように、皇統一系・神祖忠孝の国体が損なわれ、ついには全国の神社仏閣塔堂伽藍および仏壇位牌までも「打チ破テ焼キ捨ルト云程ノ事ニ至ル」という。

そして結論として、

第一我日本ノ国体ニ疵カ付キ、君臣ノ大義モ父子ノ至恩モ皆無ク成テ、此上モ無キ国家ノ妨害ヲ醸ス事ニナル。故ニ其訳ケヲ下々ノ人民ニ説キ諭シテ、決シテ耶蘇外教ナトニハ携ラヌ容、教導ニ尽力致セトノ御旨意ニ依テ、教導職ヲ立テ置カセラルル事チヤ。[108]

と、教導職設置の理由を語り、その責務を述べているのである。

また、キリスト教非難の根拠については、次の第二三席にも語られているように、その教え自体というよりも「国体論」が根拠となっているのが分かる。[109]

耶蘇教ハ世界万国五大洲ノ中ニ、西洋文明ノ諸国ニ於テ、八九分通リハ皆此耶蘇教ヲ信スレハ、我日本人民ニ於テモ是耶蘇ヲ信シテモ格別妨害ハ有ルマイト思フ族モ有フカ、万国ハ兎モ角モ我皇国ニ於テハ大ヒナル害カアル。是故ニ我国ノ人民ハ耶蘇教ヲ指テ邪教ト名ケルコトチヤ。仮令ヒ結構ナル教ニモセヨ、国ノ害ニナル教法ナレハ其国ノ者ヨリ見レハ是レヲ邪法ト名ケテモ無理ハ有ルマイ。[110]

以上のように語っているが、恢嶺師個人としては、仏教を積極的に学ぼうとする京都在住のキリスト教宣教師ビリヨン氏と、親しい間柄であったという。(11)

五、おわりに

これまで見てきたように、岸上恢嶺師は時代の変革期において、まさにその影響を受けながらも、み教えの弘通に務めてこられた。『蓮門必携』から垣間見た宗侶育成への情熱、および『説教帷中策』に示された布教法とその内容には、学ぶべき点が非常に多いと思われる。確かに『説教帷中策』には時代ゆえの「負」の側面も目に付くが、経典の一節を聴衆の時代感覚に合わせて丁寧に説きほぐし、しかも日課称名および仏教真理を広く大衆に伝えようと示された姿勢には、目を見張るものがあるといえよう。

最後に、中野隆元師が『説教帷中策』の解説の中で示された、恢嶺師の思想と時代についての記述を、少々長くなるが引用させていただく。教化に携わる者として、現在に通じる点や考慮すべき点が多く示されているので、ご確認いただきたい。

帷中策に顕はれたる思想は、浄土宗義を基礎とし、教釈法語を引用し、其の根幹を構成し、これに和漢の金言名句を証拠とし、更に一般教材を配置して組織したるものであつて、巧に報土往生を説得し、日課称名を勧説したるものであるが、其の思想内容と社会観察の上に於て、到底昭和の現代人が首肯せられざる観念を有するは、明治初期として其の道徳の標準が異り、社会的観念が異るを以て現代思想と牴触するものあるは止むを得ないのである。故に此れを講本として用ゆる後代の布教家は、此の点に於て最新の注意を要する次第である。

即ち道徳に於ては、其の材料に於て、頗る服従的であり、諦め的であるものを使用し、亦女子に対

しても五障三従説を主張し、現代の女権拡張の思想と背馳する意見を有するなきを保せず。次に三世因果を主張する為に、現在を無視したる説明を為せるが如き、更に外教関係に於ては教義的の破邪顕正に非ずして、国家思想の上に起つて基督教を排撃するが如き、即ち日本を神国と観じ、基督教の発展は国家の滅亡、朝廷への不忠と論ずるが如きは、明治初年三條の教憲に依て説教せる大教院時代の遺風と見る可く、如斯き思想は現代に適応せず。亦少数同朋に対する賤視観念を以て望みたるが如き、一般貧困の原因を只だ過古の因縁の然らしむるところとして、社会的原因、社会制度の不備を追窮せず、偏へに個人的原因と定めて説述するが如きは、共に現代の社会通念と著しき相違を呈するものであるから、此れが読者は其の時代の思想に着眼して、よく注意を怠らず、時期相応の布教を為す可きものである。此れ岸上恢嶺其の人の思想価値を云々するに非ず。其の当時に於ては、最も適当のものたるに相違なきも、現代に適応せずと云ふにあるのである。凡そ布教は時代精神に順応して行はれる可きものであるが故に明治時代の布教、其の儘は現代のものとならざるものであることは深く留意す可きことである。(112)

注

(1) 藤堂恭俊「岸上恢嶺の著作刊行と時代背景」(『浄土宗学研究』四、一九七〇、知恩院浄土宗学研究所) 参照。

(2)『明教新誌』一八一四号(明治一八年三月四日刊行)による。なお、『略伝集』記載の恢嶺師の記述には、字は「痴堂」とある(『浄全』一八・五七一頁上)。『鼇頭因明入正理論科註』に寄せられた山下現有師の序文には、「字痴童」とある。

(3) 宗密…七八〇—八四一。圭峰宗密。中国唐代の禅僧。華厳宗の第五祖とされる。

(4) 韓愈…七六八—八二四。唐代中期を代表する文人。古文復興運動に尽力し、儒教の復興と排仏を説いた。

(5) 大玄…延宝八年(一六八〇)—宝暦六年(一七五六)。速蓮社成誉単直水月聖引。生国は下野国氏家郷(栃木県さくら市)。顕誉祐天に師事し、のちに京都や奈良に遊学して

戒律を学ぶ。結城弘経寺二九世、太田大光院三三世、小石川伝通院二九世を経て、宝暦三年（一七五三）増上寺四五世となる。当時乱れがちであった伝戒の復興に努めた。『円布顕正記並余説』『円戒帰元鈔』など、戒律に関する著書が多い。

（6）『浄土宗鎮西派規則』七丁左～八丁右。

（7）助説…住職が行うべき説法を、他の僧侶を雇って代行させること。江戸時代中期頃から流行した。助説には本寺・触頭・門中などの許可が必要とされ、檀林の所化が行うことが多かった。その場合、金銭の授受が認められることから、所化以外にも専門の助説者の存在が考えられる。ただ、教義や経典を離れて興味本位に放談する者がいたことで、不真面目な説法とみなされ、また無許可で助説する者がいたため取り締まりの対象となった。

（8）中野隆元『浄土宗教学大系一一　布教篇五』（大東出版社、一九三一）、一頁。

（9）鈴木隆泰『ここにしかない原典最新研究による　本当の仏教』第二巻（興山舎、二〇一六）、六一頁～六五頁。

（10）柴田泰山「第八章　浄土宗学教育の変遷と望月信亨」（江島尚俊・三浦周・松野智章編『シリーズ　大学と宗教Ⅰ　近代日本の大学と宗教』、法蔵館、二〇一四）、二五一頁。

（11）藤堂恭俊「明治時代における宗学の形成とその理念」（『東山学園研究紀要』一四、一九六九）、九四頁。

（12）藤堂恭俊「明治時代における宗学の形成とその理念」（前掲書）、九四―九五頁。

（13）柴田泰山「第八章　浄土宗学教育の変遷と望月信亨」（前掲書）、二六一頁。

（14）幕末から明治初期の宗侶養成については、藤堂師や柴田師の論文の他、次の書籍も参照した。
①宇高良哲「浄土宗僧侶養成機関の近代化」（大正大学「仏教近代化の諸相」研究会編『仏教近代化の諸相―伝統とその再評価―』、文化書院、一九九九）
②江島尚俊「第2章　近代浄土宗における僧侶養成の変遷」（浄土宗総合研究所編『総研叢書　第9集　僧侶、いかにあるべきか』、浄土宗、二〇一六）

（15）天台…天台大師智顗。五三八―五九七。天台教学の大成者。中国天台の実質的な開祖。

（16）戒疏…『菩薩戒義疏』。二巻。智顗の講説を門人の灌頂が筆録した、大乗菩薩戒に関する書物。『梵網菩薩戒経』の注釈書。

（17）『大正蔵』四〇・五六六頁上。

（18）『蓮門必携　初篇』一丁右～左。『聖典』六・二六頁参照。

（19）諦忍…諦忍妙龍。宝永二年（一七〇五）―天明六年（一七八六）。浄土宗の伝法を相承し、神儒仏の三教にも通じ

た真言宗の僧。『浄土宗全書続篇』一五には、著書である『大光普光集』『念仏無上醍醐編』が収録されている。［参考］川口高風著『諦忍律師研究』（全二巻、法蔵館、一九九五）。

(20) 『日本大蔵経』一二・一九六頁下～一九八頁下。

(21) 秉ス…手に持つこと。堅く守ること。

(22) 止観…智顗『摩訶止観』のこと。

(23) 介爾…非常に微弱なこと。一刹那の心の形容に用いる。

(24) 『大正蔵』四六・五四頁上。

(25) 語勢…話している言葉の勢い。語気、語調。

(26) 円人…大乗円教を修めた人の意か。

(27) 澤山…澤山与咸。生年未詳―一一六三。

(28) 与咸『梵網菩薩戒経疏註』巻一（『新纂続蔵』三八・六一頁中）。

(29) 霊芝…元照。宋・慶暦八年（一〇四八）―政和六年（一一一六）。大智律師。道宣の南山律を再興し南山律宗の一六祖と仰がれる。

(30) 元照『芝苑遺編』巻中「授大乗菩薩戒儀」（『新纂続蔵』五九・六三二頁上）。

(31) 消釈…矛盾点を解消して理解すること。

(32) 出所未詳。

(33) 元照『芝苑遺編』巻中「授大乗菩薩戒儀」（『新纂続蔵』五九・六三二頁上）。

(34) 不可見無対…見ることができないだけでなく、感覚的認識の対象にならないということ。

(35) 対法論…無著『大乗阿毘達磨集論』のこと。義浄撰『南海寄帰内法伝』四には『対法論』の呼び名が見られる。

(36) 『大乗阿毘達磨集論』に「受所引色者。謂無表色」（『大正蔵』三一・六九六頁下）とある。

(37) 瑜伽論…『瑜伽師地論』（ヨーガーチャーラ・ブーミ・シャーストラ）は、大乗仏教唯識派の重要な文献。表題は「ヨーガ行者の階梯についての論」の意で、瑜伽行の観法を詳説したものである。一〇〇巻。弥勒菩薩説、玄奘訳（『大正蔵』三〇）。ただしチベット訳では、世親の兄である無着の所説という。無著が兜率天に住む弥勒菩薩の説を聞いて著したといわれている。

(38) 『瑜伽師地論』に「墮法處色亦有二種。謂實有假有。若有威德定所行境猶如變化。彼果彼境及彼相應識等境色是實物有。若律儀色不律儀色皆是假有」（『大正蔵』三〇・五九七頁中）とある。

(39) 識所変…識変（識転変）とは阿頼耶識が変化することであり、所変なので変化させられたものをいう。

(40) 阿毘曇心論…インドのダルマシュレーシュティン（法勝）著。成立は二五〇年頃。『心論』とも略される。説一切有部の思想は『阿毘達磨大毘婆沙論』で確立したが、その綱

要書である。

(41) 雑心論…『雑阿毘曇心論』。『雑阿毘達磨論』とも言う。一一巻。法救造。法勝の『阿毘曇心論』を補って、説一切有部の所立を明らかにした書。僧伽跋摩等によって元喜一一年（四三四）から翌年にかけて訳出された。

(42) 典拠不明。

(43) 出所未詳。『要解或問』本文は「無作非塵大所成。無覚無対故名仮色」。

(44) 助参…諱は天空。大津九品寺、桑名浄土寺を歴任して禅林寺四八世の法灯を嗣ぐ。本堂再興を果たした。

(45) 圓頓戒補助儀…三巻。貞享二年（一六八五）刊。助参述。

(46) 摧邪辨正記…一巻。貞享三年（一六八六）刊。護法述。

(47) 弾劾補助儀…一巻。貞享三年（一六八六）刊。宗覚述。

(48) 雲棲…袾宏。明・嘉靖一四年（一五三五）―万暦四三年（一六一五）。杭州仁和（現・浙江省杭州市）の人。万暦三高僧の一人。杭州の雲棲山に住持したことから、雲棲袾宏と呼ばれる。禅と念仏が一体であるという禅浄一致説をとなえた。著書に『雲棲法彙』三四巻、『禅関策進』『緇門崇行録』『竹窓随筆』『自知録』『阿弥陀経疏鈔』等がある。

(49) 出所未詳。

(50) 明曠…湛然（七一一―七八二）の弟子と考えられている唐の天台僧。『梵網経』の注釈書である『天台菩薩戒疏』や『天台八教大意』などの著作がある。『天台菩薩戒疏』は、最澄が『顕戒論』に引用するなど、最澄の大乗戒の考えに影響を及ぼしたとされる。（参考）大津健一「明曠についての基礎的研究―事績ならびに『天台菩薩戒疏』を中心に―」。

(51) 明曠『天台菩薩戒疏』（『大正蔵』四〇・五八一頁上）。

(52) 元照『芝苑遺編』巻中「授大乗菩薩戒儀」（『新纂続蔵』五九・六三一頁下）。

(53) 妙立…慈山。寛永一四年（一六三七）―元禄三年（一六九〇）。初めは禅宗に学び印可を受けた。寛文四年二八歳の時に近江国坂本に草庵を結ぶ。寛文一二年（一六七二）、『瓔珞経』に基づいて「自誓受戒」の作法で具足戒を得た。そして趙宋天台の四妙知礼の教学を志して天台宗の僧侶となる。比叡山では口伝法門を排して小乗戒を唱えたため、排斥された。その後、京都東山にて没した。

(54) 出所未詳。

(55) 『蓮門必携　初篇』一丁左～五丁右。

(56) 『蓮門必携　初篇』二〇丁左～二三丁右。

(57) 要覧…『釈氏要覧』。三巻。宋・道誠編。天禧三年（一〇一九）成立。本書は二七編からなり、仏典中に散見する名目、故実を注釈したもの。仏教入門者のための必携書といわれる書物である。

(58)『釈氏要覧』下には、「講堂置佛像　大法炬陀羅尼經云。法師説法時。有羅刹女名愛欲。常來惑法師。令心散亂。是故説法處。常須置如來像。香華供養。勿令斷絶。彼羅刹女。見已即自迷亂。不能爲障」(『大正蔵』五四・二九五頁上)とある。

(59)『大法炬陀羅尼経』巻一三には、「於彼法師説法之時有五種障。何等爲五。有羅刹女名曰愛欲。爲欲惑亂彼法師故。處虚空中以諸異言令法師惑。若彼法師心迷亂者。應當一心專念彼呪。於説法處常須安置如來形像莫令廢闕。亦勿斷絶種種香花。彼女見已即自迷沒。乃至説此三言教訖。令彼法師及聽誦者。皆得明了無有障礙」(『大正蔵』二一・七一七頁中)とある。

(60) 牛秀…大永四年(一五二四)—慶長一〇年(一六〇五)。応蓮社讃誉助給。滝山大善寺開山。『説法色葉集』一〇巻を著す。慶長七年(一六〇二)、日野に大昌寺を建立する。隠棲して念仏にはげみ、同寺において寂す。世寿八二。

(61) 説法式要…一一巻。牛秀撰。延宝四年(一六七六)刊。浄土宗における布教の指南書。大昌寺所蔵『説法色葉集』一〇巻は、天正一三年(一五八五)八月に撰述されたもので、『説法式要』はその流布本とみられる。

(62)「『説法式要』—浄土宗布教師の心得」(浄土宗布教師会監修『浄土宗 法話のいろは 上 基礎編』、浄土宗、二〇一七、一六九頁。

(63) 吉岡呵成…元治元年(一八六四)—明治三八年(一九〇五)。尭蓮社智誉海阿。字は徳舜。沛雨、南山、男山人とも号す。明治期に活躍した布教家。明治一五年には東部宗学校本校の教授に就任。同二四年三月、京都寺町三条の天性寺内に浄土布教会を発足し、堀尾貫務を会長兼講授長として自身も講授師となる。近代浄土宗の布教伝道の礎を築き、後進の育成にも努めた。著書に『小消息講話』、『点睛録』など多数。没後の大正三年(一九一四)に、遺稿集として『沛雨遺書』が発行された。

(64) 浄土宗総合研究所布教研究班編『現代語訳　三法語講説大意』(二〇二〇)、二〇頁。

(65)「吉岡呵成著『布教指針(八十五則)』、『説教要則』」(『教化研究』三〇、二〇一九)、一〇九頁。

(66) 瑜伽論…前注三七参照。

(67)『大正蔵』三〇・六五八頁上。

(68) 基撰『成唯識論述記』(『大正蔵』四三・二三三頁下)。

(69) 詳細不明。

(70) 法苑義林章…七巻。『大乗法苑義林章』。略して『義林章』ともいう。唐の基撰。唯識教学の組織を明らかにしたもので、基による法相宗立教開宗の聖典ともいうべきもの。

(71)「六末」は「六本」の誤り。

(72)『国訳一切経』諸宗部二・二九〇頁／『大正蔵』四五・三四三頁中。
(73) 浄土宗布教師会監修『浄土宗 法話のいろは 上 基礎編』（前掲書）を一例として参照。
(74) 礼貌…礼儀のこと。
(75) 百僚…多くの官吏、役人。百官。
(76) 朝班…班は勤務時間帯のこと。朝班は、日勤のことか。
(77)『大日本仏教全書』一〇二・一四六頁上。
(78) 制教…仏教を制教と化教とに分けるのは、道宣の教判による。制教は三学の戒を指し、戒律を守る教えをいう。
(79) 化教…衆生の機根に応じて教化し利益を与える教えのこと。定・慧の二学をいう。
(80) 位次…席順、席次のこと。
(81)『浄土宗人権教育シリーズ5 業をみすえて』（浄土宗、二〇一三）、一六一頁～一六二頁。
(82) 浄土宗布教師会監修『浄土宗 法話のいろは 上 基礎編』（前掲書）、四〇～七一頁。
(83) 総本山知恩院布教師会発行『布教師手帳』（平成二一年一月一日第二版発行）には、「常に『讃題・法説・譬喩・因縁・合釈』の組立を訓練すべし。しかして後、種々応用するなり」（一八頁）とあり、「五段法」による法話の構成が示されている。また、大本山増上寺布教師会では「七段法」による指導を行っている。
(84) 吉水玄信…文政一二年（一八二九）―明治二〇年（一八八七）。香蓮社馨誉柔阿。嘉永三年（一八五〇）一一月、宗戒両脈を相承。明治五年八月には縁山学頭職に就く。ついで生麦大巌寺五一世を経て、同八年二月鎌倉光明寺九六世に就任する。同一一年一二月には中教正に叙せられた。浄土宗管長事務取扱として宗制の確立につとめ、同二〇年五月に増上寺七三世の法灯を継いだが七月一七日寂。世寿五九。
(85)『明治仏教資料集成』三・一五八頁下～一五九頁上。
(86) 関山和夫…一九二九―二〇一三。説教・話芸の研究者。佛教大学名誉教授、元京都西山短期大学学長。主な著作は『説教と語芸』（青蛙房、一九六四）、『説教の歴史的研究』（法蔵館、一九七三）、『庶民仏教文化論 民衆教化の諸相』（法蔵館、一九八九）等。
(87) 関山和夫「仏教と話芸」（『第八十回 教区普通講習会概録』、東京教区教化団、平成一五年）一六七～一六八頁。
(88) 八木正自『古典籍の世界を旅する』（平凡社新書、二〇二一）、八五頁。
(89)『明治仏教資料集成』六・四一四頁上～四一四頁下。
(90)『明治仏教資料集成』六・四〇二頁下～四〇三頁上。
(91)『明治仏教資料集成』六・四〇三頁上。

(92)『明教新誌』一二二八号。
(93)『明治仏教資料集成』六・四一三頁下～四一四頁上。
(94)『明教新誌』一二二〇号（明治一四年一〇月二日）、一二二八号（同年一〇月一八日）、一二四一号（同年一一月一四日）、一二七七号（明治一五年二月二日）。
(95) 敬神愛国…『三条略解』には、「敬神トハ、天祖天神ヲ始メ、凡ソ朝典ニ列タル大小ノ神祇及ビ土地ノ氏神生土神等ヲ崇敬スルヲ謂ナリ。愛国トハ、凡ソ人トシテ君父ノ国ヲ愛スルハ天理ノ常ナレバ、各々其職ヲ尽シ報恩ヲ計ルベキヲ謂ナリ」とある。『三条略解』は、明治五年一〇月に大教院より神道および諸宗大教正の名で出された書。全教導職に通じる基礎的解釈を述べたものである。（三宅守常編『三条教則衍義書資料集』上巻所収、錦正社、二〇〇七）
(96) 天理人道…『三条略解』には、「天理トハ、造化ノ理ニシテ事物ノ則ナリ。人道トハ、彝倫ノ謂ニシテ民生日用常行ノ道ナリ」とある。
(97) 皇上…『三条略解』には、「皇上トハ、天祖ノ神胤ニテ天壌無窮ノ大君ナリ」とある。
(98) 朝旨…『三条略解』には、「朝旨トハ、朝廷ヨリ出ル詔勅及ビ制度法令ナリ」とある。
(99) 大教院の規則や事務については、林田康順「大教院時代における宗政」（『浄土宗日常勤行式の総合的研究』浄土宗総合研究所、一九九九）や、小川原正道『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折―』（慶應義塾大学出版会、二〇〇四）など参照。
(100) 小川原正道『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折―』（前掲書）、六八頁。
(101) 教導職設置の経緯とその後の展開については、宮人良光「明治初期の布教について」（『教化研究』二一、二〇一〇）を参照した。
(102)『明治仏教資料集成』六・四〇九頁下～四一〇頁上。
(103)『明治仏教資料集成』六・四一〇頁上。
(104)『明治仏教資料集成』六・四〇六頁下～四〇七頁上。
(105)『明治仏教資料集成』六・四一二頁上～下
(106)『明治仏教資料集成』六・三六二頁上～下。
(107)『明治仏教資料集成』六・三六三頁上。
(108)『明治仏教資料集成』六・三六三頁上～下。
(109) 田村圓澄『日本佛教史5浄土思想』（法蔵館、一九八三）、二六六頁。
(110)『明治仏教資料集成』六・三六四頁上～下。
(111) 藤堂恭俊「岸上恢嶺の著作刊行と時代背景」（前掲書）、二五〇頁。
(112) 中野隆元『浄土宗教学大系一一　布教篇五』（前掲書）、一五頁～一六頁。

ゲノム編集とは何か　―その原理と応用、問題点―

科学技術が進展し社会へ普及することで、私たちの生活や意識は大きく変わってきました。家電、自動車、携帯電話、インターネット、スマートフォンなどは私たちに大きな利便をもたらし生活を一変させましたが、同時に家族のあり方や、私たちの価値観をも大きく変化させたのです。

とりわけ医療技術・生命科学の領域においては、人々の生命観や身体観への影響が顕著に認められます。例えば戦後七十余年に限っても、医療・衛生の向上によって乳幼児・若年層の死亡率が大幅に低下した結果、若年層にとって「死」自体が縁遠い存在となるとともに、子ども／きょうだいの数は減少の一途をたどり、家族の形や家族への意識、ひいては死生観も大きく変わりました。

近年、生命科学の領域では「ゲノム編集」と呼ばれる技術が注目を集めています。「ゲノム編集」とは、ＤＮＡに記録された遺伝情報（ゲノム）を自在に書き換える技術です。すでに一九七〇年代に「遺伝子組換え」の技術が確立されていましたが、それは相当な手間と時間を要するうえに確実性が乏しく、一部の生物種にしか利用されてきませんでした。それを一変させたのが「ゲノム編集」技術、とりわけ二〇一二年前後に確立されたCRISPR/Cas9（クリスパー・キャスナイン）という手法です。

ゲノム編集ではゲノムを、従来の技術とは比較にならないほど確実に、ピンポイントで「編集」（削除・挿入・置換）できるとされています。とりわけCRISPR/Cas9（クリスパー・キャスナイン）は、ウイルスから人間まで生物種を問わず同じ手法を適用でき、きわめて汎用性が高いうえに操作性に優れ、高度に専門的な技術・修練を必要としません。CRISPR/Cas9は従来の遺伝子組換え技術の欠点の多くを克服し、低コスト化を実現する「夢の技術」として、研究領域だけでなく産業分野においても急速に導入が進みつつあります。慎重な議論を求める声も強いのですが、莫大な利益が見込めることから競争も激しく、見切り発車的に社会への普及が始まってしまった感は否めません。

このままゲノム編集技術がさまざまな分野で応用され、それが社会に普及していけば、社会のあり方だけでなく、私たちの意識や価値観にまで、何らかの変化をもたらす可能性が考えられます。はたしてそれはどのような変化なのでしょうか？　そして教化の現場にどう影響してくるのでしょうか？

本プロジェクトではこうした問題意識に基づき、二年間にわたって「ゲノム編集」を取り上げていきます。本格的な議論は二年目に行う計画で、初年度はまず、ゲノム編集に関する正確な知識の獲得と現状の把握を主眼に、調査研究を行いました。以下の構成にて、その成果を報告します。

第一章　ゲノム編集の原理と可能性（熊谷信是）
第二章　食品におけるゲノム編集技術の利用について（水谷浩志）
第三章　医療分野ではゲノム編集でなにができるのか（坂上雅翁）
小　結　ゲノム編集をめぐる問題点（吉田淳雄）
参考文献・参照サイト
注

第一章　ゲノム編集の原理と可能性

近年、「ゲノム編集」という言葉がよく聞かれるようになりました。ゲノム編集とはその名の通り、ゲノムを自由自在に編集できる技術、つまりゲノム中の文字列をピンポイントで削除したり、正確に書き換えたりできる技術のことです。[1] 夢の技術のように語られることが多いのですが、そもそもゲノム編集とはどのような技術で、実社会ではどのくらい応用がなされているのでしょうか？

本章では、ゲノム編集についての基礎的・原理的な解説を主に、この技術にどのような応用が期待されているのかについても、その一端を紹介していきます。

1　ゲノムとはなにか

最初に、「ゲノム」と「編集」という言葉がそれぞれ持っている歴史と意味について見ていきましょう。本節ではまず、ゲノムについて確認していきます。

ゲノムとはなにか

ゲノムとは、生物のもつ全染色体あるいはここに含まれる全遺伝情報です。[2]

歴史的に見ると、今から一〇〇年以上前、かの有名なグレゴール・ヨハン・メンデル（一八二二～一八八四）によって「遺伝の法則」が発見されます。当時は、なんらかの粒子様の因子（element）が親から子に伝わるということしかわかりませんでした。すでに予想されているかと思いますが、この因子こそが現在「遺伝子」と呼ばれているものです。遺伝子を示す「gene」という用語は、デンマークの遺伝学者であるウィルヘルム・ヨハンセン（一八五七～一九二七）によって初めて用いられました。

その後、一九二〇年に植物学者であったハンス・ヴィンクラー博士（一八七七～一九四五）が、「gene（遺伝子）＋chromosome（染色体）」という言葉を合わせて「genome（ゲノム）」という言葉を作り、「配偶

子が[3]持つ染色体のひと組」と定義します。一九三〇年に、コムギの染色体研究をしていた日本人の木原均博士（一八九三～一九八六）によって、「genome」は「それぞれの生物の生活機能の調和を保つ上に欠くことの出来ない染色体の一組」と再定義されました。[4]

現在では、ゲノムの正確な定義は「遺伝子としてのタンパク質をコードする塩基配列と遺伝子以外の塩基配列を合わせた塩基配列情報の全体」といえます。ゲノムには生命の活動に必要なすべての情報が書き込まれており、この情報が生物に対して、どのように成長し、生命を維持し、子孫に遺伝子を伝えるかという指令を出しているのです。ある生物のゲノムは、水中で泳ぐためのヒレを生やす指令を出し、別の生物のゲノムは、太陽エネルギーを取り込むための葉を作るための指令を出す、といったようにです。[5]ゲノムと遺伝子、染色体の関係については後ほど説明します。

遺伝情報の担い手、DNAの発見

一九五二年、ハーシー博士とチェイス博士らが、遺伝情報はDNAによって担われていることを証明します。DNAとは、デオキシリボ核酸の略で、デオキシリボース（糖）とリン酸と塩基から構成されており、この1単位が連結して鎖のようにのびています。一九五三年には、ワトソン博士とクリック博士によって、有名なDNAの二重らせん構造のモデルが提唱されました。

DNAには、塩基としてアデニン（A）、チミン（T）、グアニン（G）、シトシン（C）の4種類が主に存在し、このATCGの並んでいる順番によって遺伝情報が保たれています。この4つの塩基は、アデニン（A）とチミン（T）、グアニン（G）とシトシン（C）という決まった組をつくり、二重らせんを形成しています【図1】。

その後、発がんウイルスの研究で一九八六年にノーベル賞を受賞したレナート・ダルベッコ博士（一九一

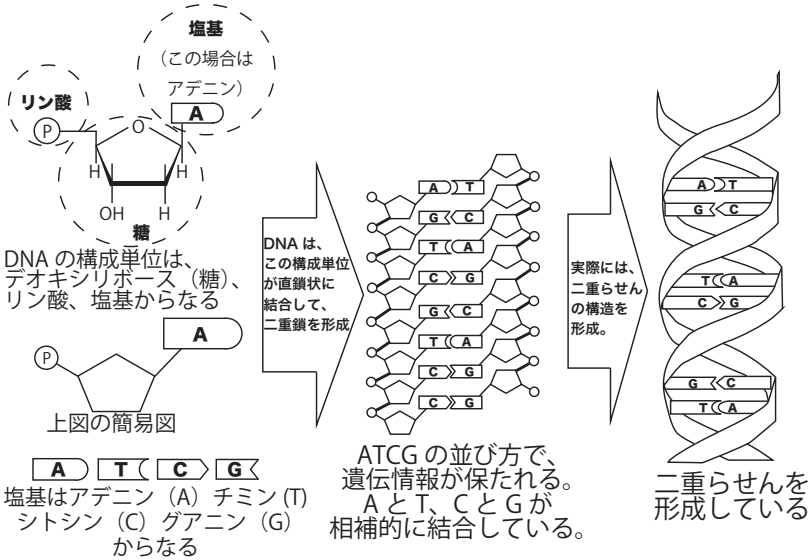


図１　DNA の基本的構造

四～二〇一二）が、「正常なヒトＤＮＡの塩基配列の決定は、癌研究にも恵みになる」と論じた結果、一九九〇年にヒトゲノム解読プロジェクトが開始されました。[6] このプロジェクトは二〇〇三年に完了し、99・99％の精度でヒトゲノム約31億塩基対の配列が決定されたのです。[7]

染色体、遺伝子、ゲノム

ヒトの身体は「37兆個の細胞からなる」と言われています。その37兆個の細胞の中にはそれぞれ核があり、さらにその一つひとつの核の中には、約31億塩基対からなる（2本鎖の）ＤＮＡが2セット含まれています【図2】。ここでいう2セットとは「父方由来の31億塩基対」と「母方由来の31億塩基対」のペアのことです。この31億の塩基対はすべてつながって一本になっているわけではなく、「染色体」という単位に区切られて存在しており、31億塩基対は、23本の染色体の中に分割されて配分されています。[8] つまり、一つのヒトの

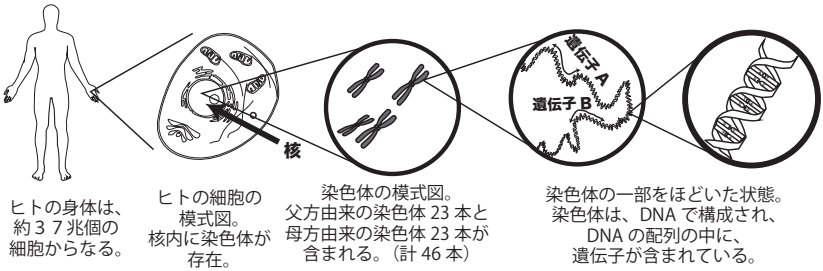
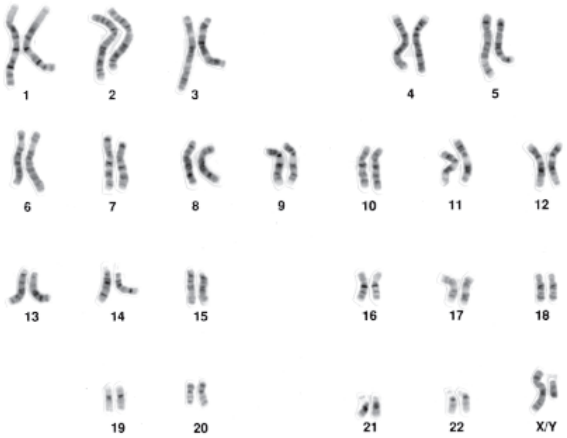


図２　私達の身体、染色体、遺伝子の関係性



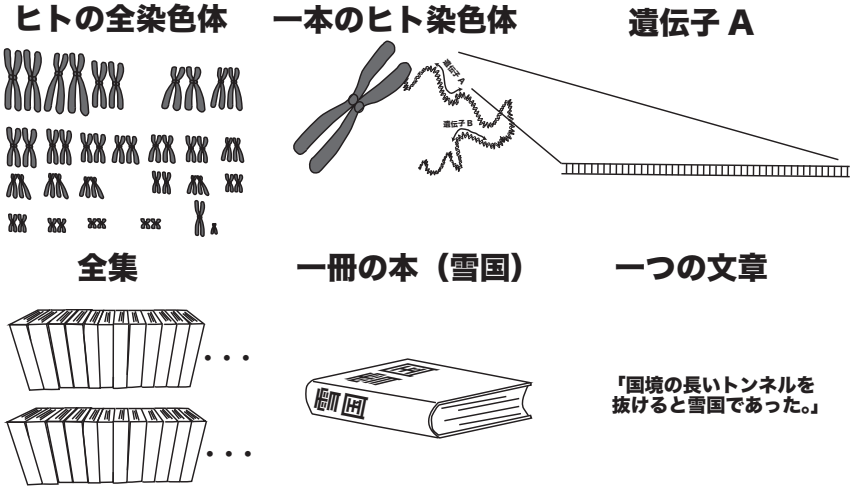
National Human Genome Research Institute web サイトより

ヒト染色体をならべたもの。父方由来と母方由来が対になっている。
２３番染色体は、性染色体とよばれ、XX で女性、XY で男性となる。

図３　ヒトの染色体（男性）

体細胞の中には、父方由来の染色体が23本（31億塩基対を含む）、母方由来の染色体が23本（31億塩基対を含む）存在することになります【図3】。ＤＮＡは染色体という形で、私たちの細胞の核の中に分割され折り畳まれて収納されており、そのＤＮＡの中に遺伝子が存在しているのです。

遺伝子とは、その生物が生命活動を維持していく上で必要な物質を産生するための情報を記した塩基配列のことです。遺伝子と染色体、そしてゲノムの関係については、しばしば「本と文章の関係」に例えて説明されます。すなわち、一冊の本（染色体）はたくさんの文章から構成されていますが、重要な意味をもつ文章もあれば、それほど重要な意味をもたない文章もあります。今回のたとえでは、本の中で重要な意味をもつ文章が遺伝子に当たります。そして、23冊の本×2セットからなる全集がゲノムであり、そこに全ての遺伝情報が記されているわけです。[9] 繰り返しになりますが、この全集はヒトの37兆個の細胞の全て、一つひ



染色体と遺伝子の関係として、１冊の本に対する１つの文章に例えられる。
本は複数の文章からなり、染色体も複数の遺伝子を含んでいる。

図４　染色体と遺伝子の関係性

とつに備わっています。【図4】

2　ゲノム編集の原理

編集の意味

一般に「編集」とは、「コピー」「切り取り」「貼り付け」などの作業を指しますが、ゲノム編集における編集とは、ＤＮＡの特定の位置で「切り取り」「貼り付け」する作業を総称したものです。なお「コピー」については、ゲノム編集の技術を用いずとも、遺伝子組換えの技術や、最近は一般的にも知られるようになったＰＣＲ（ポリメラーゼチェインリアクション：特定のＤＮＡ配列を増幅させる実験技術）の技術を用いるなかですでに確立されていました。【図5】

ゲノム編集の歴史

遺伝子を好きな場所で「編集」、すなわち「切り取り（削除）」や「貼り付け（挿入）」ができるようになるまでには、長い歴史がありました。

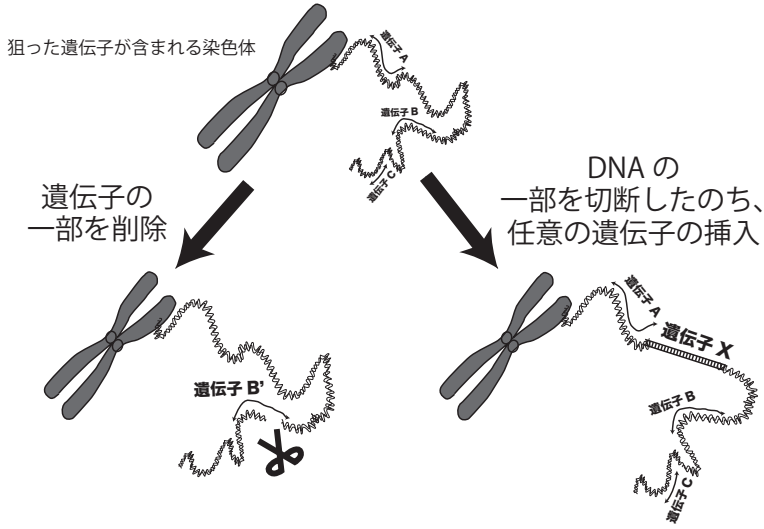


図５　ゲノム編集で可能になること

紀元前八〇〇〇年頃、人間は品種改良や交雑育種などの伝統的な改変方法を使用して、より望ましい特性を持つ植物や動物を繁殖させるようになります。一九二二年、交雑育種によって作られた最初のハイブリッドコーンが登場し、商業的な販売がされるようになります。一九四〇年頃からは、放射線や化学物質を用いて突然変異を誘発する手法による農作物の品種改良が開始され、その後、さまざまな品種が作られるようになりました。

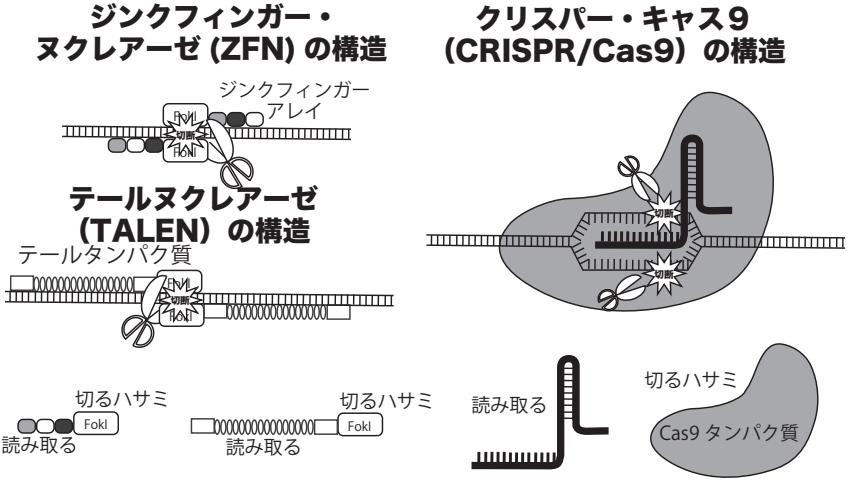
生物のゲノムを改変する技術は一九七〇年代から盛んになります。一九七二年、アメリカ人の生化学者ポール・バーグ（一九二六～）が大腸菌に感染するウイルスのＤＮＡを、サルに感染するウイルスのＤＮＡへ挿入することに成功します。一九七六年に同じくアメリカの生物学者であるボイヤー（一九三六～）らが設立したジェネンテック社が、合成ヒト遺伝子を組み込んだ大腸菌を使用し、糖尿病治療用のインスリンを量産するに至りました。このように世界のバイオテクノロジーを牽引していた米国の研究所を中心として、疾患の研究に遺伝子組換えマウスが使われるようになってゆきましたが、これらのゲノムを改変する技術は「正確性」や「拡張性」の面で多くの課題が残されていました。

一九九六年、ついに「ＤＮＡの認識・結合・切断」を行うことのできるキメラタンパク質（既知のタンパク質同士を人工的に組み合わせた人工タンパク質）が開発され、その技術は「ジンクフィンガーヌクレアーゼ（ＺＦＮ）」と命名されます。これにより「正確性」に関する課題は大きく改善されました。次いで二〇一〇年、ＤＮＡの認識能力が向上した「ターレン（TALEN）」という技術の開発が報告されます。ただし、この段階では、標的とするＤＮＡ配列ごとに対応したタンパク質を新たに作成する必要があり、多くの時間・ノウハウ・労力を要するものでした。

そして二〇一二年、とうとうそれらの課題を克服し、世界中でゲノム編集技術が爆発的に活用されるきっか

けとなった「CRISPR/Cas9（クリスパー・キャスナイン）」システムが開発されました。CRISPR/Cas9は極めて簡便かつ効率が高い技術であり、瞬く間に多くの研究者たちに採用されるに至ったのです。[10]

既存のＺＦＮとＴＡＬＥＮにおいては、ゲノムを「見つける（読み取る）部分」と「切る（切断するハサミ）部分」が「一つのタンパク質」によってできており、目的とする配列を狙うためには、その都度作成し直す必要がありました。一方CRISPR/Cas9は、読み取る部分が「ＲＮＡ」からなり、切る部分が「タンパク質」からなっています。ＲＮＡとは、ＤＮＡを鋳型にして合成される核酸であり、一本鎖で存在する点がＤＮＡと異なっています。両者の違いが「タンパク質」と「ＲＮＡ」だけだと思われるかもしれませんが、ＲＮＡの方が作成する労力が圧倒的に低いため、簡便さと効率性の面から見ればCRISPR/Cas9の方が断然有用です。このような理由からも、現時点ではCRISPR/Cas9が他の技術を凌駕する勢いで普及しています【図6】。



「読み取る」と「切るハサミ」が一つのタンパク質になっており作成が大変。

「読み取る」（タンパク質に比べ作成が容易）と、「切るハサミ」（既製品）が別々になっている。

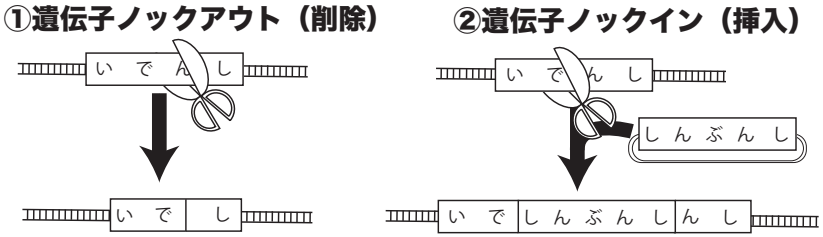
図６　既存のゲノム編集技術とCRISPR/Cas9の違い

ゲノム編集と遺伝子組換えの違い

遺伝情報を改変する先行技術としては、「遺伝子組換え」が知られています。ゲノム編集と遺伝子組換えはどう違うのでしょうか。

遺伝子組換えは一九七〇年代に開発された技術で、本来その生物が持っていない（外来の）ＤＮＡ配列を微生物や動植物に導入して保有させる技術です。[11] たとえば、ヒトのＤＮＡをプラスミドと呼ばれる環状ＤＮＡに連結させた融合プラスミドを作成し、大腸菌に戻せば、その大腸菌はヒトのＤＮＡを有する遺伝子組換え大腸菌となり、またマウスの受精卵にオワンクラゲのＧＦＰ遺伝子（青色の光を当てると緑色に光るタンパク質）を入れると、このマウスはオワンクラゲの遺伝子を持ち、緑色に光るようになった遺伝子組換えマウスとなります。

遺伝子組換えの欠点はゲノム上の狙った場所に入れるのが難しいことです。原理上はランダムに挿入され



	削除	挿入	狙った場所への挿入
ゲノム編集	○	○	○
遺伝子組換え	×	○	×

図７　編集についての解説

ることになるので、思わぬ副作用を引き起こしてしまう可能性があるうえ、狙い通りの結果を得るには膨大な試行錯誤が必要になり、手間も時間も費用もかかります。【図7】

一方ゲノム編集は、DNAの特定の位置を狙って「切り取り」「貼り付け」ができます。これは言葉を換えると、遺伝子ノックアウトと遺伝子ノックインを選んで利用することができる技術、ということです。[12]

遺伝子ノックアウトとは、特定の遺伝子を切断、破壊してその機能を失わせることです。細胞内にゲノム編集ツールを導入することによって、目的の遺伝子の切断を繰り返し、修復エラーを誘導し遺伝子を破壊します。[13]遺伝子ノックアウトは自然の突然変異でも起こっていることですが、それと同じレベルの変異をゲノム編集によって人為的に導入することができるのです。

一方、遺伝子ノックインは、狙った場所に外来電子を挿入し遺伝子組換えを起こすことです。ゲノム編集はランダムではなくピンポイントでの遺伝子挿入を可能にする技術ではありますが、外来DNAを導入するという点では既存の遺伝子組換え技術と変わりません。

二〇一九年の環境省の方針によると、日本国内においては「ゲノム編集で作成された生物で外来遺伝子を含まないことが確認されたものは遺伝子組換えに当たらない」とされています。[14]なぜなら、ゲノム編集により遺伝子ノックアウトされた植物は、自然突然変異で起こるのと同様の変異のみを有するため、従来の突然変異育種で作出したものと区別するのが困難であるためです。

多くの方は、「ゲノム編集は遺伝子組換えに当たらないのか?」という疑問をお持ちと思いますが、ゲノム編集が遺伝子組換えに該当するかどうかについては、一定の基準が存在しています。[15]ゲノム編集ツールを導入する操作の多くは遺伝子組換え実験に当たるものの、遺伝子ノックアウトによって外来の遺伝子を含まないことが確認されたものは遺伝子組換えとは見なさ

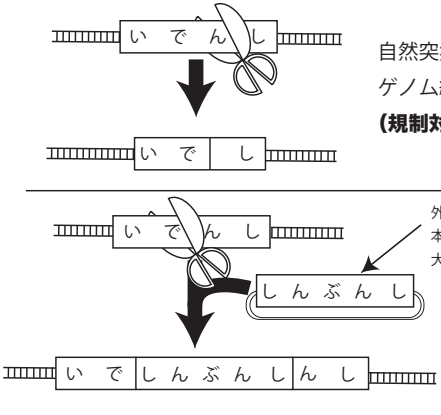


図8　ゲノム編集は必ずしも遺伝子組み換えに当たるわけではない

れません。これは先ほども述べたように、遺伝子ノックアウトによって加えられた変異は、自然突然変異で起きた変異と区別することが困難であるためです。ただし、外来遺伝子が導入されたゲノム編集は遺伝子組換えに該当します。【図8】

3　社会にもたらす影響

ゲノム編集は、原理上はゲノムを持つあらゆる生物に対して行うことができます。とくにCRISPR/Cas9システムは、多種の生物に対して応用できる非常に汎用性の高い技術でありながら操作性や経済性にも優れており、実用化の扉を一気に押し広げました。現時点ではアイデア段階のものも少なくありませんが、多様な分野・領域での活用が期待されており、ここではとくに医療分野、食料分野、環境分野での現状、また特許やスタートアップ企業なども含めた、社会への影響について見ていきたいと思います。

医療分野

医療分野では、遺伝病、感染症、ガンに対する応用が期待されています。遺伝病に関しては、ヒトでは八千を超える遺伝性疾患が存在すると予想され、現在までに五千を超える遺伝性疾患の原因遺伝子が発見されています。この原因遺伝子について調べるためには、哺乳類の細胞を培養して遺伝子の機能を明らかにする必要がありますが、これについてもCRISPR/Cas9システムを用いて調べることが容易になり、遺伝性疾患に関連する遺伝子の働きが次々と明らかになってきました。さらに単一遺伝子疾患だけでなく、多因子遺伝子疾患[16]に関しても研究が進むことが期待されています。

ゲノム編集の応用例としては、慶應義塾大学の岡野栄之教授らのグループが、筋萎縮性側索硬化症（ＡＬＳ）患者に見られる特定の遺伝子の変異を健康なｉＰＳ細胞[17]に導入した結果、ＡＬＳの患者由来のｉＰＳ細胞と同様の挙動を示すことを明らかにし、この変異がＡＬＳの原因変異の一つであることを証明しました。このように今後、ゲノム編集の技術を応用することで、遺伝性疾患と原因遺伝子の相関関係が次々と明らかにされることが予想されます。[18]

感染症に関しては、ゲノム編集を用いて、ＣＣＲ５という遺伝子に変異を加えることによってＨＩＶ感染を治療する方法の開発が長年にわたって進められています。

ガンに関しては、「ＣＡＲ‐Ｔ療法」という特定のガンを攻撃するＴ細胞を作成して移植する療法があります。この療法において作り出されたＴ細胞がすべての同種のガン患者に用いられるように、ゲノム編集技術が応用されています。[19] 二〇一五年、英国の急性リンパ性白血病の女児の治療には、TALENというゲノム編集技術を介して作成されたＣＡＲ‐Ｔ細胞が適用されました。

また、アメリカや中国では二〇一六年から、免疫力が下がらないようにした免疫細胞の作成が進められて

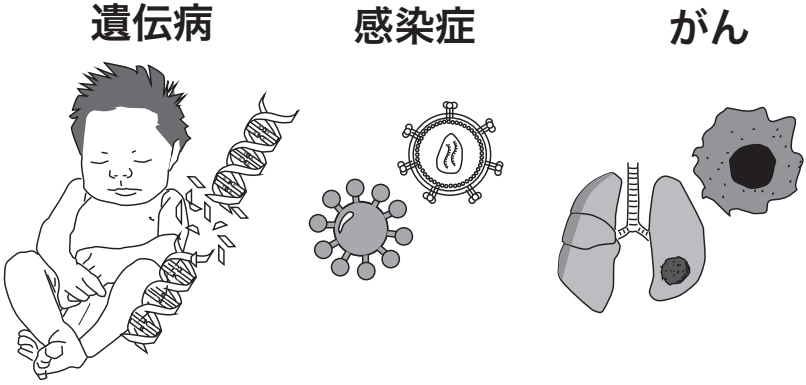
います。PD-1という遺伝子は免疫のブレーキ役を担っていますが、ガン細胞は免疫細胞のPD-1を活性化させ、その攻撃力を低下させます。そこで、ゲノム編集技術を用いてPD-1を遺伝子ノックアウトすることで、免疫力が下がらないようにした免疫細胞を作成できるのです。

その他にも、再生医療における応用や、筋ジストロフィーの治療に向けたゲノム編集技術が開発されてきています。[20] 詳しくは第三章にて取り上げます。【図9】

食料分野

農作物に対してゲノム編集を施すことで、生産性を向上させ、ストレス耐性を強化する品種改良の研究がアメリカと中国を中心に進められています。

アメリカでは二〇一五年に褐色化を引き起こす遺伝子群（ポリフェノールオキシダーゼ遺伝子）に対して、CRISPR/Cas9システムによる遺伝子ノックアウトを誘導して作られたマッシュルームの品種改良が報告さ



遺伝病、感染症、がんのほか、再生医療や筋ジストロフィーなどの疾患に対するゲノム編集の応用も期待されている。

図9　ゲノム編集が用いられうる病気の例

れました。この品種は、自然突然変異で起こりうる変異しか有していなかったため、アメリカの農務省において、遺伝子組換え作物とは異なり、規制対象外とされています。

二〇一九年にはTALENの技術を用いて作出された大豆から、大豆油が商品化されました。また、除草剤耐性をもつ作物がゲノム編集によって作られ、養殖魚の筋肉細胞を増やして肉厚の魚を作る試みも行われています。また致命的な病気にかかりにくくした豚を作る計画が研究レベルで進行しており、卵アレルギーや乳アレルギーの原因となるようなタンパク質をゲノム編集で除去する試みもなされています。

国内においても、ゲノム編集を利用した品種改良が内閣府のSIP（戦略的イノベーション創造プログラム）によって積極的に進められています。このプログラムでは、生産量の多いイネや受粉の必要のないトマトなど農作物でのゲノム編集に成功しているようです。CRISPR/Cas9によって改良されたイネは現在、隔離圃場に置いて栽培試験が進行しているようです。

また京都大学の木下政人博士らの研究により、マダイにおいて、筋肉の増殖を抑制する働きを持つミオスタチン遺伝子をCRISPR/Cas9によって破壊し、筋肉量を増加させることに成功しているようです。[21]

食料分野についての現状は、第二章にて詳しく論じます。

環境分野

環境分野においても、ゲノム編集技術はさまざまな応用が期待されています。例えば、微細藻類が作り出す油脂はいずれ枯渇化するであろう化石燃料に代替できる可能性がありますが、この油脂を高効率で産生する藻類をつくるためにゲノム編集を応用する試みがなされています。日本人にとって興味深いのは、ゲノム編集によって花粉を作らないスギの開発が進められていることでしょう。日本中のスギがそのような品種に置き換われば、花粉症で悩む人たちにとっては何より

の朗報になるに違いありません。

しかし、スギ花粉は私たちの多くにとっては迷惑ですが、生態系の中では他のスギの木と受粉する役割を果たしています。自然環境の中にゲノム編集（遺伝子組換え）された生物が放たれた場合、そうした本来の生態系のあり方に少なからぬ影響を及ぼす懸念があります。

そこで、遺伝子組換え技術の利用や管理について定めたのが通称カルタヘナ法（遺伝子組換え生物等の使用等の規制による生物の多様性の確保に関する法律）[22]です。その目的として、①生物の多様性の保全、②生物多様性の構成要素の持続可能な利用、③遺伝資源の利用から生ずる利益の公正かつ衡平な配分、が掲げられています。[23]遺伝子組換え技術を含む研究は、このカルタヘナ法の下に実験を実施する必要があります。[24]

先ほどの花粉を作らないスギを例に取ると、内閣府のＳＩＰ事業の中で、CRISPR/Cas9を利用して花粉の形成に関係する遺伝子をノックアウトすることにより花粉を飛ばさないスギを作る計画が進められています。この戦略であれば、外来遺伝子を導入しているわけではないため、カルタヘナ法の課題をクリアすることができます。[25]

かなり発展的な内容になりますが、環境分野での応用例として「遺伝子ドライブ」にもふれておきましょう。これは、遺伝子改変を施した個体をあえて自然環境に放つことで、絶滅危惧種を保護したり、逆に伝染病を媒介する蚊などを駆除したりという目的を実現しようというものです。例えば、カエルなどの両生類はカエルツボカビが原因となり世界中で個体数が劇的に減少していますが、このカビの感染を防ぐ遺伝子を導入することで、個体数の減少に歯止めをかけることが期待できます。[26]反対に、生殖関連の遺伝子を操作して、数世代かけて有害な生物を根絶させることも検討されています。ただし、これらのケースはカルタヘナ法に抵触する可能性があり、例え実験段階であっても、自然環境中で実施するには慎重な配慮が必要でしょう。

絶滅危惧種の話題が出ましたが、すでに絶滅した生物をゲノム編集を使って復活させようというプロジェクトも進行しつつあります。例えばマンモスの遺伝子をゾウのゲノムに導入し、マンモスの復活か、少なくとも「北極ゾウ」のような近縁種を作りたいと考えているようです。[27] かつての大ヒット映画で描かれたような状況が、本当に実現するかもしれません。

特許論争と経済効果

先に述べたように、今後もゲノム編集は非常に幅広い分野に対して応用され、大きな利益が生み出されることが予想されます。そのため、研究者間の競争も熾烈を極めており、研究者はまずもって新しく開発した技術の特許を出願し、その後に学術的な有用性を学術論文において公開するという、通常とは逆の流れができています。

ゲノム編集技術、とくにCRISPR/Cas9システムの基本特許権の争いについては、ダウドナ博士およびシャルパンティエ博士のUCバークレー陣営と、フェンチャン博士のMITおよびハーバード大学のブロード研究所の陣営との間で行われた裁判が有名です。この特許に関する争いが完全に解決するにはまだ相当に時間がかかりそうです。

OECDによると、二〇三〇年の世界のバイオ市場はGDPの2.7％（約200兆円）と予測されています。世界のゲノム編集およびゲノムエンジニアリングの市場は、二〇二〇年の51億米ドルから、二〇二五年には112億米ドルの規模に成長すると予想されています。CRISPR/Cas9、TALEN、ZFN、その他のテクノロジー別に分類した場合、とくに費用対効果が高いという側面からみて、CRISPR/Cas9が最大のシェアを占めました。分野としては細胞株工学（培養細胞を用いた生命科学技術）が最大のシェアを占め、遺伝子工学がそれに続きます。エンドユーザーから見ると、ガンおよび感染症の蔓延という点が注目されており、バイオテクノロジーおよび製薬会社がゲノム編集市場で

最大のシェアを獲得しています。

CRISPR/Cas9を用いたスタートアップ企業のバイオテクノロジー

近年、CRISPR/Cas9技術を使ったスタートアップ企業が多数生まれています。ここではその企業を紹介したいと思います。

まず、「eGenesis」（イー・ジェネシス）という会社は、人間への移植のための「安全で耐久性のある異種の臓器の開発」を目指しています。この会社は「豚から人への臓器移植」のアイデアを現実にしようとしています。豚のゲノムには「豚内在性レトロウィルス」が含まれている可能性がありますが、このレトロウィルスに対して、CRISPR/Cas9を使用して取り除くことで安全な臓器移植を実現することに取り組んでいます。

次に、「SYNTHETIC GFNOMICS」（シンセティック・ゲノミクス）という会社は、持続可能な燃料の生産のために微細藻類を遺伝子編集しています。脂質産生の負の調節因子をCRISPR/Cas9によって機能喪失させて、成長には影響を与えずに脂質産生が２００％増加したことを報告しました。

最後に、ノーベル賞受賞者のエマニュエル・シャルパンティエ博士が設立した「CRISPR Therapeutics」というのは、「βサラセミア」という血液疾患の治療を目的とした会社です。この会社は、βサラセミアの患者を治療するための臨床試験においてCRISPR/Cas9を使用した最初の会社になりました。βサラセミアや鎌状赤血球症などの血液疾患を対象とした治療方法であるCTX001は臨床試験に登録された10名の患者において、すでにポジティブな結果を示しています。この他にも、CRISPR/Cas9の技術を用いて多くのスタートアップ企業がイノベーションを生み出しています。

【熊谷信是】

第二章　食品におけるゲノム編集技術の利用について

一　ゲノム編集技術応用食品はどのように作られるのか

生物を構成する一つ一つの細胞には、ＤＮＡ〔デオキシリボ核酸〕と呼ばれる遺伝物質が含まれており、そのＤＮＡは、ＡＴＧＣで表現される４種類の塩基が連なった構造をとっています。ＤＮＡには遺伝情報を持っている部分と持っていない部分が存在し、遺伝情報を持っているＤＮＡの一部領域のことを遺伝子と呼んでいます。ゲノムとは、遺伝子でない部分も含めた遺伝情報の全体を指しています。自然界では、自然放射線などによりＤＮＡの切断が起こることがあり、生物はこの壊れたＤＮＡの修復機能を持っていますが、正しく修復されないと、塩基の挿入、欠失や置換といった変異が起きます。従来の育種技術では、自然発生した突然変異または人為的に誘発した突然変異（人工放射線の照射や化学物質の使用等）を利用し、品種改良が進められてきました。しかし、この変異はあくまでランダムに起こっているので、標的の遺伝子が変異する確率は非常に低く、目標とする品種を作り上げるには相当の時間を要してきました。

「ゲノム編集技術」では、CRISPR/Cas9 に代表されるゲノム編集ツール（ハサミの働きをする酵素で、タンパク質とＲＮＡ〔リボ核酸〕で構成）を用いて特定の塩基配列を認識させ、その塩基配列上の特定部位の切断を行います。その後、生物のＤＮＡが持つ修復機能が働き、自然界においても起こり得る塩基配列の変異が起きます。このように、ゲノム編集技術では、標的遺伝子に変異を起こすことができ、この技術を用いて作られた食品が「ゲノム編集技術応用食品（以下「ゲノム編集食品」）」と呼ばれています。ゲノム編集ツールを生物の細胞に送り込むことができれば目的を達することができるので、微生物や動物ではこのツールを直接送り込むことが行われています。ただし、植物では動物などとは違い、細胞壁があるなどさまざま

な理由によりツールを直接送り込めないので、代わりにツールの遺伝子を細胞に入れ、そこから細胞内でできるタンパク質やＲＮＡをツールとしてゲノム編集を行う方法をとっています。これは一時的に後述する遺伝子組換え技術の利用を意味しますが、ツールは役目を終えた後分解されて消失し、ツールの遺伝子は細胞内に残るものの、メンデルの法則により遺伝分離で除くことができます。実際の品種改良には、このツールの遺伝子が無くなったものを選んで使っており、植物でもツールを直接送り込めるようにするための研究も行われています。

なお、ゲノム編集では、目的の遺伝子以外を切断してしまって、意図しない有害な変異が起こることがあり、その変異は「オフターゲット変異」と呼ばれていますが、これも遺伝分離によって取り除くことが可能です。

2　研究開発の動向
―この技術によってどのような食品ができるのか

日本におけるゲノム編集食品の第一号として、「グルタミン酸脱炭酸酵素遺伝子の一部を改変しＧＡＢＡ（血圧を下げる働きのあるアミノ酸）含有量を高めたトマト」が、二〇二〇年十二月に厚生労働省に届け出られました。

他にもさまざまな研究開発が進んでいるので、その実例を次に掲示します。農作業の省力化に役立つ受粉作業をしなくても実がなるトマト、もともとあるソラニンなどの天然毒素を大幅に減らしたジャガイモ、収穫量の向上・低コスト化に向けて穂につく粒の数を増やしたイネ、食べられる身の部分を増やしたマダイ・トラフグ、収穫前の発芽を抑えたコムギ、芽が伸びないジャガイモ、皮が紫色のシャインマスカット、日持ちの良いトマトやメロン、花粉の出ないスギ、などです。

3　ゲノム編集技術と従来の品種改良技術との違い

今日消費されている農作物は、利用する人間の都合に合わせて原種を作り変えてきたもので、自然界にあった原種とはかなり異なったものです。一つの例として、植物は種子を広く飛散できた方が繁殖に有利ですが、人間が消費する作物としては、種子が飛び散ってしまうと収穫ができなくなり都合が悪いので、原種にあった遺伝子が自然界の中で変化し、自分たちにとって都合の良い遺伝子となった個体を選んで栽培してきました。やがて、この遺伝子の変化を人為的に誘発させる放射線照射等の技術も用いられるようになりました。例えば、味がよく病気に強いことで知られる梨の「ゴールド二十世紀」も、放射性物質を利用して遺伝子を切ることで生まれた品種の一つです。

人間は、これまではこうやって品種改良を行ってきましたが、これと同じことを今までにない有効な手段として利用できるのがゲノム編集です。ゲノム編集では、目的の遺伝子だけを狙い撃ちして改変することができるため、これまでの偶然に頼り、目的の性質を持つ個体を苦労して探し出して利用してきたことに比べると、はるかに効率的に、しかも確実に品種改良を進めることができるようになりました。つまり、ゲノム編集技術を利用した品種改良でできた食品とこれまでの育種技術を利用して品種改良でできた食品とは、遺伝子の変化したものを選ぶという点で何ら変わるものではないのです。

4　ゲノム編集技術と遺伝子組換え技術との違い

「遺伝子組換え技術」とは、ある生物から取り出したＤＮＡを細胞外で操作した後、元の生物や別の種類の生物の細胞の中のＤＮＡに組み込む技術です。この技術は、既に育種技術として応用されていますが、遺伝子組換え食品の利用には、安全性審査が義務付けられています。ゲノム編集は、ゲノム上の特定の位置に特定の変異を起こし、その生物に新しい性質を付与することが目的であるのに対して、遺伝子組換えは、同

じ目的のためにある遺伝子を別の生物のゲノムに導入するのです。交配不可能な異なる種の遺伝子はもちろんのこと、他の生物の遺伝子も使うことができるため、外から導入した遺伝子はゲノムの中に残ったままで機能することになります。

一方、ゲノム編集技術を利用した研究は、突然変異を起こし新しい性質を持った生物を作ることが目的です。特定の遺伝子を切ること（突然変異を起こすこと）が目的の場合は、他の生物の遺伝子を導入する必要がないので、この点が遺伝子組換え技術との大きな違いです。つまり、遺伝子組換えは、新しい遺伝子を足すことで目的の形質を得る技術で、ゲノム編集は、既にある遺伝子を変えることで目的の形質を得る技術と言えます。

5　ゲノム編集食品の安全性評価の仕組み

ゲノム編集技術を応用して作られた食品のうち、外来遺伝子が残っておらず、自然界で起こり得るような変異によるものは、自然に起こる突然変異や従来の品種改良で生じる遺伝子の変化の範囲内のため、その食品としての安全性は従来の食品と同等と考えられています。従って、そのような食品は食品衛生法による規制の対象とはならず、遺伝子組換え食品に課されているような安全性審査は不要とされています。ただし、開発者はどのような食品をどのように開発したか、外来遺伝子が残っていないか、新たなアレルゲン物質の産生や毒性を持った物質の増加が起きていないか、特定の成分の増加・低減を行った場合には、関連する成分がどのように変化しているか、等の情報を厚生労働省へ届け出ることが求められています。

厚生労働省では、食品の届け出の事前相談の段階で、必要な場合には内閣府の食品安全委員会への問い合わせも行い、安全性が確認され届け出が受理された食品が市場に流通することになります。一方で、遺伝子組換え技術に該当すると判断された食品については、遺伝子組換え食品として食品安全委員会で安全性評価

（食品健康影響評価）を受け、安全性が確認された食品のみが公表され、表示義務を伴って流通可能となっています。一方、ゲノム編集食品には、表示義務がありません。それは、他の生物由来の遺伝子が含まれていないので、科学的にゲノム編集か従来の品種改良か区別することができず、義務化しても実効性が担保できないからです。

6　この技術への欧米の対応

二〇一八年春以降、日本以外でも、米国、ＥＵを含む先進各国で、ゲノム編集技術を用いて開発された作物に対する政府の規制方針の発表、あるいは裁判所の判決がなされています。米国においては、「ゲノム編集の結果として生じた遺伝的な変異が、従来の育種法によっても生じうる変異である限りにおいて、ゲノム編集された作物を、特別な規制の下に置かない」という方針が示されました。対照的に、ＥＵにおいては、「ゲノム編集された作物を、遺伝子組換え技術によって生み出された作物と同等の扱いをする」という欧州司法裁判所の判決が示されています。ＥＵでは、予防原則の立場をとってこの判決がなされました。予防原則とは、化学物質や新技術などに対して、環境に重大かつ不可逆的な影響を及ぼす仮説上の恐れがある場合、科学的に因果関係が十分証明されない状況でも規制措置を可能にする考え方や制度のことです。

7　ゲノム編集食品への消費者の意識

ゲノム編集食品については、東京大の研究チームが一般市民を対象に行った意識調査（二〇一八年実施、インターネットを利用し、二十歳から六十歳の男女約三万八千人を調査して約一万七千人から回答）の結果が、日本ゲノム編集学会において報告されています。

ゲノム編集された農作物を「食べたくない」と答えた人は43％で、「食べたい」は9.3％にとどまりました。畜産物では「食べたくない」が53・3％、「食べたい」が6.9％で、畜産物の方がより抵抗感が大きい傾向が見

られました。一方、「どちらとも言えない」が農作物で47・7％、畜産物で39・8％と判断を迷っている人が多い様子も伺えました。また、ゲノム編集技術そのものについて、「全く知らなかった」と答えた人が全体の57・4％で、「聞いたことがある」（33・4％）、「意味を理解している」（9％）の合計を上回りました。「理解している」と答えた人も、狙った遺伝子を改変できるという技術の特性を問う質問で半数が間違えていたことも報告されています（「毎日新聞」二〇一九年六月五日版掲載記事より）。

このように今の日本では、ゲノム編集に対する社会の認知度や理解度がまだ低く、それが原因でゲノム編集食品を消費することに対する否定的な意識を生じさせていることがわかります。

8　日本における遺伝子組換え食品流通の現状

それでは、ゲノム編集食品に先行して流通している遺伝子組換え食品の現状はどうなっているのでしょうか。遺伝子組換え作物の世界での作付面積は、日本全土の約1.8倍にも上り、米国、アルゼンチン、カナダ、ブラジル、中国が主な生産国ですが、ヨーロッパではほとんど生産されていません。ヨーロッパと米国の立場は全く異なり、ヨーロッパではグリーンピースなどの市民団体が強く反対していることもあり、栽培試験すらできず、遺伝子組換え食品はほとんど流通していません。なお、栽培植物では実用化が進んでいますが、畜産物の生産に関しては、アメリカ食品医薬品局がこれまでに承認したのはサケのみで、実際にはこれも流通していません。

遺伝子組換え作物は、日本では栽培試験が行われているのみで商業用栽培はされていません。そのため、日本で食品として利用されているものはすべて外国からの輸入に頼っており、その量はコメの年間消費量の約2倍にもなります。日本が1年間に輸入する穀物量（約3000万トン）の半分以上は、遺伝子組換え作物であり、加工食品として私たちの毎日の食卓を支え

ているのが現状です。他国では家畜の飼料として用いられているのが主流であるのに対して、加工食品という形を通して、世界中で一番多く遺伝子組換え食品を食べているのは日本人なのです。

日本人が遺伝子組換え食品を大量に摂取している実感がないのは、その表示ルールに起因します。遺伝子組換え食品で表示義務があるのは、大豆・トウモロコシなど8種の作物を原料とする加工食品のみで、醤油や油など組換えた遺伝子や、それに由来するタンパク質が検出されない食品や、原材料表示の上位4位以降もしくは加工食品全体の重量の5％を越えない食品にも表示義務がないので、遺伝子組換え食品であっても、そうとは知らずに消費しているのです。

9　遺伝子組換え食品に対する懸念

知らずに大量に消費しているのですから、こうした食品に対する反対派が指摘するリスクについても知っておく必要があります。反対派が、リスクとして指摘するのは、農薬の人体残留の増加の危険性です。除草剤への耐性を高めた遺伝子組換え作物には、除草剤の使用量増加が伴うからです。他にもこの食品の長期間摂取によって生じるアレルギー疾患増大の可能性、ホルモン撹乱作用や免疫力低下などの可能性です。もうひとつの危惧は、遺伝子組換え作物が、ヒューマンエラーなどによって自然界へ流出し、遺伝子組換えでない他の植物と交配してしまうといった環境への悪影響についてです。米国では、遺伝子組換え大豆の交配による既存種への汚染は深刻な問題となっており、日本でも輸入港付近で遺伝子組換え作物の自生が報告されています。反対派は、これらの遺伝子組換え作物を自然界から完全に隔離し、コントロールすることは実質的に不可能であり、遺伝子組換え作物が自然界に拡がり環境に大きな悪影響を与えるのは時間の問題と考えているのです。

こうした反対派の懸念がある一方、人体への悪影響に関して言えば、実際のところ遺伝子組換え作物は商

業用栽培が始まって二十年以上がたっていますが、食用としての安全性に疑問が出て承認を取り消された食品はひとつもないのも事実です。

10　ゲノム編集食品の課題

こういった人体や環境に対する悪影響への懸念は、ゲノム編集食品に対しても向けられています。他にもゲノム編集技術特有のオフターゲット変異に関する危険の指摘があります。例えばジャガイモの場合、日光にさらされると毒を生成します。緑色に変色することがその印ですが、もし、オフターゲット変異によって緑色にする遺伝子が切断され、毒が生成されていても緑色にならない品種が、オフターゲット変異を取り除く過程のヒューマンエラーによって市場に流出し、消費者がそれに気づかずに食べてしまうといった場合です。

遺伝子組換え食品への懸念は、その普及とともに世界中で反対運動として現れてきました。その最大の理由は、遺伝子組換え食品が「危険」だと断定されたからではなく、反対派が「現段階では完全に安全とは言えない」と考えているためです。安全な食品を求める人々からすれば、わずかでも不安を感じる農産物を口にすることはできないと主張するのは当然のことと言えます。

同様の課題は、ゲノム編集食品にも見出だせます。ゲノム編集技術が広汎な社会的利益をもたらす技術となるには、消費者の技術への理解と信頼の醸成とが欠かせないと言えます。第7節の意識調査で明らかになったように、ゲノム編集に対する社会の認知度や理解度はまだ低く、表示義務のない現状の制度での対応では、消費者に不信感を持たれ、遺伝子組換え食品導入時と同じ状況になる恐れがあります。この導入時には、消費者への十分な説明のもと、安全性審査と食品表示のルール作りが行われませんでした。そのため消費者に不信感というものが生じ、反対運動が起きた結果、国産の農産物として受け入れられず、国内での商

業生産ができない状況に陥ったのです。ゲノム編集食品の開発企業は、ゲノム編集食品が遺伝子組換え食品と同じだと消費者に思われることを懸念しており、今は消費者の受け止めを慎重に見極めて開発を行っている段階だと言えます。

【水谷浩志】

第三章　医療分野ではゲノム編集でなにができるのか

1　近年の動向

二〇二〇年十月、ドイツのマックス・プランク感染生物学研究所 エマニュエル・シャルパンティエ所長とカリフォルニア大学バークレー校のジェニファー・ダウドナ教授の二人の女性研究者がノーベル化学賞に選ばれました。

二人はCRISPR/Cas9（クリスパー・キャスナイン）による「ゲノム編集」の画期的な手法を開発したことが評価されました。この研究成果の元となったのは、日本人研究者が一九八〇年代に大腸菌で見つけたDNAの塩基配列がもとになっています。大阪大学微生物学研究所の中田篤男氏（大阪大学名誉教授）と石野良純氏（現・九州大学教授）のグループは、大腸菌のDNAで同じ配列が5回繰り返されているのを発見し、一九八七年に論文として発表しています。当時は繰り返し現れる配列が何を意味するのか不明でしたが、その後、この論文をもとに、ヨーロッパの研究者が、この配列が侵入してくる外敵の遺伝子に対する免疫の仕組みに関わっていることを突き止めました。

この仕組みを応用し、繰り返される配列の間に目的とする遺伝子を組み込むと、遺伝子を切り貼りするはさみの役割をしている物質を、狙った場所に届けることができるようになったのです。この技術の確立によって、狙った場所に遺伝子を切断したり挿入したりすることができるようになり、従来の遺伝子組換えに比べ、容易で精度がきわめて高いゲノム編集の方法が確立しました。

ただ、ノーベル化学賞を決定したスウェーデン王立科学アカデミーは、今回の受賞研究について、次のようにも述べています。

この技術は人類に大きな恩恵をもたらしうるものの、胎児の遺伝情報の書き換えにも用いることができることから、「人類は新たな倫理的な課題に直面することになる」として、ヒトや動物で実験を行う場合は倫理委員会に諮り、承認を受けなければならない。

つまり、ゲノム編集技術は人類に多大な成果をもたらすと同時に、生命倫理というフィルターを介さずに可能性だけを求める研究を続けるならば、これまで我々が想像し得なかった危険性があることも示唆しているのです。

また、ゲノム編集技術は、従来、治療方法が難解であった病気、例えば、ガン、パーキンソン病、ダウン症、HIV、筋ジストロフィー、血友病、ムコ多糖症などに対して発症の抑制や治療が可能となるといわれています。さらに、生命倫理というフィルターを無視すれば、ヒトiPS細胞、ヒト体細胞、ヒト生殖細胞、ヒト受精卵などにゲノム編集技術を用いることによって、一世代限りの治療から次世代へと続く治療への方向性も見えてきます。また、視野を人間以外にも拡げてみると、マラリアやジカ熱等の病気を媒介する生物（蚊）の撲滅のためにゲノム編集技術を用いれば（すでに実験段階では成功している）、これらの病気を根治することができたとしても、一方で、進化の方向性を人為的に改変された生態系が出現するという危険性も内在しているのです。

これらのことは、危険性という側面を覆い隠し、可能性のみを追求すれば、ゲノム編集が計り知れないビジネスポテンシャルを持っているということを容易に想像させます。この証左として、ゲノム編集に関する訴訟は全世界で5千件近く起こっており、今後この数は増加こそすれ、減少することはないでしょう。

2　ゲノム編集技術に対する各国の対応

ゲノム編集技術に対する各国の対応も、危険度と有益性のバランスを測りながら進められ、その規制もさまざまです。とくに、ゲノム編集技術を用いたヒト受精胚の臨床利用について、禁止と制限の違いはありますが、かなり詳細に規制しています。代表例として以下の三国を挙げます。

ドイツ　法律により禁止（胚保護法）／ドイツ倫理評議会（二〇一九）

・現時点では倫理的に無責任な行為である。

・一時的には禁止（モラトリアム）をする必要がある。

・ゲノム編集技術を用いた研究を進めていく先には、次のような可能性を念頭に置くことになる。臨床への応用、重篤な単一遺伝子疾患の予防、多因子による疾患の発症リスクを下げる為の介入、性格や能力を改善するような目的（エンハンスメント）など。

イギリス　法律により禁止（ヒトの受精及び胚研究に関する法律）／ナフィールド生命倫理評議会（二〇一八）

・後世代へ引き継がれる可能性のあるゲノム編集技術を利用することは、ある一定の条件下において倫理的に受容される可能性がある。

・ゲノム編集技術を用いた結果として生まれてきた子の福祉の問題（を考えなければならない）。

・社会的妥当性があることや社会で合意形成がされていることが原則。例えば、（ゲノム編集を受けた人が）社会の中で不利益を被らないこと、差別を受けないこと、社会から分断されないこと等が条件。

アメリカ　指針により制限（米国国立衛生研究所組み換えＤＮＡ研究指針）／米国ナショナルアカデミー・オブ・サイエンス＆メディスン（二〇一七）

臨床において、後世代に引き継がれる可能性のあるゲノム編集技術の利用は、以下のような条件を満たすような枠組の中でのみ許容されうる。

・代替可能な方法がない。

・重篤な疾患や病態の予防に限定。
・ゲノム編集の対象が、明らかにその疾患や病態の原因であると証明されているもの、もしくは、強く疑わせるものであるものに限定。
・健康な状態に戻すことができるとわかっている遺伝子であり、副作用がないものに限定—前臨床研究や臨床研究のデータが存在し、安全性（リスク）と有効性がわかっているもの。
・臨床研究中に、被験者の安全と健康を継続的にかつ厳重に監視できること。
・長期間の、後世代にわたるフォローアップ計画があること。
・最大限の透明性が確保されつつ、患者のプライバシーが守られること。
・健康面、社会面でのリスクベネフィットについて、市民が参画しつつ、継続的に検討を行うこと。
・重篤な疾患や病態の予防以外の目的にこの技術が使われないようにする為の、監視機構があること。

さらに、アメリカの国際幹細胞研究協会は「潜在的リスクの広範な化学分析が行われ、それと並行して社会的・倫理的な影響に関する広範な一般的討論を行う間、ヒトの臨床的なゲノム編集を試みることは中止すべき」とする一方、イギリスのヒト受精・発生学委員会は、ヒト受精卵の正常な発達に必要な遺伝子を調べる目的でのヒト受精卵へのゲノム編集を認めています。ただし、受精後7日以内の受精卵に改変を加え、その影響を解析し、改変された受精卵は14日以内に廃棄するとしています（厚生労働省、第2回ゲノム編集技術等を用いたヒト受精胚等の臨床利用のあり方に関する専門委員会参考資料、「ゲノム編集技術等を用いたヒト受精胚の臨床応用に関する各国の規制と検討状況」より抜粋）。

3　ゲノム編集による治療等が研究されている疾患

遺伝子の配列を自在に改変できるゲノム編集による効果が期待でき、研究が進められている疾患について、

ここでは大きく三つのタイプに分類してみます。

（1）ゲノム編集により、直接疾患を治療していくタイプのもの。ＨＩＶ、急性リンパ性白血病（ＡＬＬ）、急性骨髄性白血病・慢性骨髄性白血病（ＣＭＬ）、ガン、ダウン症、筋ジストロフィー、血友病、ムコ多糖症など。

日本国内では、政府に登録されているゲノム編集を用いた臨床試験（Clinicaitrial.gov.）を見ると、二〇〇九年以降、ＨＩＶ、血友病、ムコ多糖症、非小細胞肺ガン、子宮頸部前ガン、ＡＬＬ、ＣＭＬ、とくに小児の急性リンパ性白血病、膀胱ガン、腎細胞ガン、前立腺ガン、ＥＢウイルス性腫瘍、パピローマウィルス性子宮頸部上皮内部腫瘍、食道ガンなどが受理されていますが、いずれも未実施または初期の治験段階です。

二〇一八年には、人間の遺伝子の中に入り込んだエイズウイルス（ＨＩＶ）の遺伝子を、「ゲノム編集」技術を使って壊すことに、神戸大学のグループが成功しました。細胞レベルの実験で、すぐにＨＩＶ感染者に使うのは難しいとされていますが、いまは不可能なＨＩＶ感染の完治への応用が期待さます。

ＨＩＶは複数の強力な治療薬を飲むことで増殖を抑えられ、感染者は糖尿病のような慢性病の患者のように普通の生活を送れるようになりました。ですが、ＨＩＶが感染した細胞では、遺伝子の中にＨＩＶの遺伝子が入り込んでいて、ウイルス本体そのものが消えてもこの感染細胞は残り続けます。薬をやめるとこの細胞がＨＩＶを再びつくり始めるので、薬を一生飲み続けなければなりません。

神戸大学のグループは、ゲノム編集技術で、ＨＩＶが増えるのに必須な2種類の遺伝子「Ｔａｔ」と「Ｒｅｖ」を壊す道具をつくりました。培養皿の中で感染細胞にこの道具を働かせると、ＨＩＶの生産をほぼ止めることができました。

（2）遺伝因子と生活因子（生活習慣）の相互作用で発症する事が多いと考えられるタイプのもの。

糖尿病、認知症（とくにアルツハイマー病）、うつ病など。これらの中、とくに遺伝因子についてゲノム編集技術を用いた成果が期待されている。

超高齢者社会に入った日本における社会問題の一つである認知症について述べます。ドイツのアルツハイマー博士によって一九〇五年に初めて報告されたアルツハイマー病は進行性の記憶障害を伴う認知症で、主に中高年で発症し、徐々に進行して生活に支障をきたすようになり、最終的には意思疎通ができなくなります。日本を含む先進国では、高齢期発症の認知症のうちで最も多いタイプの疾患となっていますが、その治療法はいまだ確立されていないのが現状です。

その原因は患者の脳で約40個のアミノ酸からなるアミロイドβペプチド（Aβ）が凝集・蓄積し、これが疾患発症の引き金となります。理化学研究所の研究チームは二〇一八年、発症の原因となるAβの蓄積を抑制する遺伝的な欠失を発見しました。その研究過程で、人間脳に近いモデルマウスを作り出し、その過程で意図した通りに複数の遺伝子変異が導入されているにもかかわらず、脳内へのAβの蓄積が全く認められない系統があることがわかり、実験により34の塩基をゲノム編集により欠失させることでAβの蓄積が抑制されることが明らかになりました（「ゲノム編集でアルツハイマー病を予防する―核酸医薬への応用可能性を拓く」理化学研究所）。

二〇二一年三月には、ナノ医療イノベーションセンター（iCONM）と京都府立医科大学の研究グループがCRISPR/Cas9のメッセンジャーリボ核酸（mRNA）とナノサイズの高分子カプセルを用いて、マウス脳内のゲノム編集に成功したというニュースが流れました。従来の手法に比べて安全で的確な治療ができる、画期的な治療法となりそうだとのことです。今後、超高齢社会における認知症治療が進むことが期待され

ます。

（3）直接的な治療ではないが、マラリア、デング熱、ジカ熱などの病気を媒介する生物（とくに蚊）に対してゲノム編集を行うもの。

年間70万人以上が死亡しているマラリアを媒介する蚊について、ゲノム編集によって改変された抗マラリア遺伝子を持った蚊を野に放てば、遺伝子ドライブにより、通常は50％の確率で遺伝する抗マラリア遺伝子が100％の確率で野生の蚊に伝わり、さらに集団中に広まってマラリアが根絶されるというアイデアが提示されています。すでに実験段階では成功し、デング熱やジカ熱にも援用できるものと思われます。マラリアだけとっても70万人以上の命が救われることが見えていながら、いまだ実用化には到っていないところに、ゲノム編集という画期的な手法を利用する上での問題点が存在するといえましょう。その問題点とは、抗マラリア遺伝子を持った蚊が将来地球規模で生態系にどのような影響を与えていくのか、検証されていないこと、予測しきれないことにあるのです。

4．ヒトiPS細胞を利用した難病治療とゲノム編集

疾患モデル細胞の作成と創薬への応用。患者由来のiPS細胞を用いて、人間に臓器のサイズが似ている豚の個体内で、患者の臓器を再生させることも可能となります。考え得る危険性として、豚のゲノムには人間が持っていない未知のウィルスが存在しますが、近年、ゲノム編集技術を使って、豚の遺伝子にある62個のレトロウィルスを欠損させた細胞株が作成されたことが報告されています。

二〇二〇年には、筋肉が萎縮する遺伝性の難病「筋ジストロフィー」の患者にゲノム編集を施し、治療につなげる新たな技術を開発したと、京都大iPS細胞研究所などのグループが発表しています。的確に目標とする遺伝子を変化させることができ、遺伝子の変異に原因があるさまざまな病気への応用も期待できると

いうことです。研究の対象は「デュシェンヌ型筋ジストロフィー」。筋ジストロフィーの中でも症状が重く、国内には約３５００人、全世界では25万人の患者がいると推定されています。

京都大ｉＰＳ細胞研究所の堀田秋津講師のグループはすでに、患者から作ったｉＰＳ細胞にゲノム編集を施して原因遺伝子の修復に成功しています。しかし、細胞内でゲノム編集の機能が長く続き、誤った遺伝子を除去するリスクがありました。このグループは、さらにゲノム編集の機能が比較的短期間だけ続くよう設計した粒子を開発。この粒子を用いて患者のｉＰＳ細胞にある原因遺伝子を修復することができました。また別のヒト細胞で誤った遺伝子を除去するリスクを低下させられました。この技術はまた、リンパ球や神経細胞などにも適用することが期待されます（「筋ジス治療へ新手法開発―京都大ｉＰＳ研などのグループ、ゲノム編集応用」『京都新聞』二〇二〇年三月十一日）。

小児のダウン症研究についても、大阪大学医学部では、ダウン症新生児の臍帯血をもとにｉＰＳ細胞を作製し、ゲノム編集技術により遺伝子操作を行い、精神発達障害や認知障がいが起こるメカニズムを明らかにする試みが進められています。

また、移植医療においては、京都大学ｉＰＳ細胞研究所が、輸血時に大きな問題となる拒絶反応について、健常者のｉＰＳ細胞からヒト白血球型抗原（ＨＬＡ）の発現をゲノム編集によって欠失させたｉＰＳ血小板の製造に成功したと発表しており、ゲノム編集技術を用いて、拒絶反応のリスクを少なくしたｉＰＳ細胞を作製、提供する計画が進められています。

５　医療分野における、ゲノム編集技術の問題点と可能性

従来の遺伝子治療に比べ、ターゲットを明確に編集できるゲノム編集技術は、ヒト受精卵の変異遺伝子を正常に修復する遺伝子治療ができる可能性を示していますが、一方で生命倫理からの問題点も存在します。

ヒト受精卵にゲノム編集を応用した例としては、二〇一五年に中国で二つの精子を受精した受精卵を用い、β-globin 遺伝子を標的にしたゲノム編集に始まります。その後、中国では受精卵を用いたゲノム編集が続けられ、研究者がヒトの受精卵を改変してＨＩＶに耐性がある遺伝子を持った双子を誕生させたと二〇一八年に公表し、国際的な批判が起きました。経緯は以下の通りです。

中国・南方科技大学の賀建奎副教授が二〇一八年十一月二十六日に自身のＨＰで、「ゲノム編集技術で受精卵を操作し 健康な双子の女児を誕生させた」と発表。同月二十八日、賀副教授は「ヒトゲノム編集国際会議」（香港）で双子誕生までの経緯等を説明。賀副教授らは倫理審査書類を捏造し、夫がＨＩＶ保因者、妻が正常のカップル８組を募集。受精卵にゲノム編集を実施し２人が妊娠、うち１人が双子を出産、１人が妊娠中と発表しました。

この事案は世界各国の医師、研究者に大きな衝撃を与えました。日本に限ってみても、日本医師会は、この報告が発表されたわずか五日後の十一月三十日、ただちに以下のような声明を発表、激しく批判しました。

・きわめて重大な懸念を表明すると共に、今後、同様な非倫理的行為が行われることのないよう、こうした研究や医療に携わる全ての者に対して強く要請。

・国際的な倫理規範から見ても常軌を逸したもの。

・生殖細胞系のゲノム編集の影響は後の世代まで影響が及ぶことから、人類という種に対する影響も極めて不透明であり、無責任極まりない行為。

・ヒト受精胚へのゲノム編集技術等を用いる研究等の適切なあり方やそのルールの構築について、積極的に議論に参画。

他の学会などからも、続けて否定的な声明が出されています。日本ゲノム編集学会は「ゲノム編集を実施したヒト受精卵から女児を誕生させたとの発表に対する懸念」を発表、ゲノム編集の影響は子孫まで引き継

がれてゆく可能性があり、誕生した女児に対しては人権が保障され、慎重に対応する必要があるが、有効性や安全性が確立されていない本技術が使われることは、現段階では決して許されることはない、とコメントしました。

十二月四日には、「ヒト受精卵のゲノム編集の臨床応用に関する関連四学会声明」として、日本遺伝子細胞治療学会、日本人類遺伝学会、日本産科婦人科学会、日本生殖医学会が連名で声明を出しています。このほか、日本生命倫理学会、日本哲学会、日本倫理学会、日本宗教学会も続けて声明を出し、日本学術会議からは「生命倫理のみならず研究倫理にも反する極めて重大な行為で、日本学術会議としてはこれを断じて容認できない」という強い批判を示しています。（厚生労働省、前出委員会資料、臨床利用に対する関連会等からの声明「中国の事案を受けた後の関係団体からの声明等」より抜粋）。

これらの声明を見てもわかるように、ヒト受精卵への遺伝子改変による影響は、世代を超えて不可逆的に子孫に及ぶ危険性も秘めているのです。しかし一方、このゲノム編集技術は、遺伝子治療開発における多くの可能性を秘めた技術であり、医療分野においては、これまで不治の病とされてきた難病治療に多くの成果がもたらされると期待されています。

【坂上雅翁】

小結　ゲノム編集をめぐる問題点

これまで見てきたように、ゲノム編集は計り知れない潜在的な可能性を秘めた技術であるといえます。しかし、光が強ければ影は濃くなるとの箴言通り、その可能性の高さに比例して危険性もまた少なくないことが窺えたのではないでしょうか。最後に、ゲノム編集をめぐって現在どのような問題点が指摘されているのかをまとめてみることにします。

オフターゲット作用（変異）

ゲノム編集をめぐる最大の懸念材料は「オフターゲット作用（変異）」です。オフターゲット作用とは、意図した箇所以外の部分まで変異させてしまうことで、とくにCRISPR/Cas9では比較的頻繁に発生することが知られています。オフターゲット変異が見過ごされると、まさに想定外の結果をもたらしかねず、安全性という面で重大な懸念が指摘されています。個々の個体への有害な作用だけでなく、環境中に放出され拡散することで生態系へ悪い影響を与える可能性もあるため、慎重な対処が必要と言われる所以です。

安全性という点では他にも、医療分野において、ゲノム編集治療を実施する際に用いられるウイルスベクターが細胞のガン化をもたらすリスクも指摘されています。

しかし、これら安全性に関わる問題はいずれも技術的な課題であり、今後、技術の進展によって解消解決されていく可能性が高いでしょう。実際、Cas9以外のタンパク質を用いたクリスパー技術や、ガン化の怖れがない（少ない）ベクターの開発が進んでおり、また状況に応じてあえてクリスパーではない第一・第二世代の技術（ＺＦＮ、ＴＡＬＥＮ）を採用するなどの方策で、安全性や確実性を増すための努力が続けられています。

少々本題から外れますが、技術的な課題という点で一言。ゲノム編集技術は「ゲノム情報を自在に書き換えることができる技術」と言われますが、従来の技術よりもはるかに自由度は高いものの、現時点では全ゲノム情報をまったく随意に改変できるわけではありません。現状、最も汎用性が高いとされるCRISPR/Cas9にしても、目印となる塩基配列（ＰＡＭ）が必要であり、どこでも自由に「編集」できるわけではないことは念頭に置いておくべきでしょう。もちろんこの点についても、さまざまな技術改良が続けられています。

社会に適用するうえでの問題点

ゲノム編集に関しては、安全性など技術そのものの問題点よりも、その技術を現実に応用する、社会に適用する段階で生じる懸念の方がむしろ深刻であるように思われます。それらを列記してみましょう。

＊環境への影響

ゲノム編集によって人為的にゲノムを改変した個体が、意図せず（または意図的に）環境中に放たれることで、既存の生態系に予期せぬ影響を及ぼすリスクがあります。現状ではカルタヘナ議定書に沿って抑制的に運用されていますが、今後は「マラリアを媒介しない蚊」や「花粉を飛ばさないスギ」など、人間にとって有用と考えられるプランにどう向き合っていくのか、問われることになりそうです。

＊人間への遺伝子改変はどこまで許されるか

ゲノム編集が登場した際の懸念の一つに、親が望むような形質を備えた子どもを得よう（デザイナーベビー）という願望を助長するのではないかということがありました。人間への遺伝子改変に対する線引きは、一九九〇年代以降、遺伝子治療の倫理指針として、対象：体細胞／生殖細胞（受精卵）、目的：治療／強化・向上（エンハンスメント）の二つの軸を用いた区分けがなされています。前者は改変が次世代に継承されるか否か、後者はマイナスをゼロに戻すのか、プラスをさらにプラスにするのか、という区分でもあります。現状では、マイナスをゼロに戻す治療目的で、改変が次世代に継承されない体細胞を対象とするケースでのみ遺伝子治療を認めるという世界的なコンセンサスが形成されていますが、ゲノム編集が登場した今日、これから生まれてくる子が重篤な遺伝病の場合に受精卵段階での遺伝子治療・操作をどこまで認めるべきなのかなど、従来の枠組みを超えた議論が求められ始めています。

＊どこまでが「治療」なのか

―「健康」「美容」という巨大マーケット

前項に関連して、どこまでが「治療」なのか、何

を以て「病気」と捉えるのかも難しい問題です。多くの国では「治療」の担い手は国家資格を持った医師や看護師に限定され、厳格なルールが制定されていますが、治療とはみなされない「健康」や「美容」については、規制はないか、あってもずっと緩いものになっています。健康・美容は世の人々の関心が高い領域であり、大きな利益が見込める巨大マーケットでもあります。規制の緩さをいいことに、目先の利益だけを求める〝ビジネス〟が横行する懸念は払拭できません。

＊管理・規制の対象

―担い手の広がりに対応できるのか

これまで遺伝子操作のような技術は、専門的な教育・訓練を受け、設備の整った環境で巨額の研究費を使える一部の専門家にしか縁のないものでした。しかしCRISPR/Cas9の登場によって状況は一変します。高校生程度の知識と数日の実習経験、日本円で数千円から数万円の費用があればCRISPR/Cas9を扱うことができ、実験キットはネット通販で購入できます。このためとくにアメリカでは、研究機関に属さないアマチュアの愛好家がさまざまな実験を好き勝手に行う、DIY（Do it yourself 自分でやってみよう！）バイオと呼ばれる流行事象が発生しました。しかし、専門的な教育・訓練を受けていない「素人」の所行であるために乱暴、危険な実験も多く、中には自分で「開発」した薬を自分に投与し命を落とした人もいます。また、バイオテロに流用されるおそれも否定できません。このような担い手の広がりに対して、はたして規制すべきか否か、規制するとしてどのように行えばよいのか、議論は始まったばかりです。

「神の領域」「自然の摂理」という言辞

これらの他に、そもそも人間が遺伝子（ゲノム）を書き換えることは「神の領域」に踏み込むことであり、「自然の摂理」に反する行為で、行うべきではないと

いう根本的な批判の声もあります。こうした主張は、一九七〇年代に登場した遺伝子組換え技術と、それを利用して産生された遺伝子組換え作物（ＧＭＯ）への反対として提起されました。遺伝子組換え技術では、本来その生物には存在しない外来の遺伝子を人為的に組み込む点で、確かに自然界には存在しない変異を与えています。このため遺伝子組換えに対する批判としては一定の有効性と説得力を持っていたといえますが、ゲノム編集に対してはどうでしょうか？

ゲノム編集技術でも、遺伝子組換え技術と同様に外来遺伝子を挿入できますが、ゲノム編集は加えて削除や置換なども可能です。このうち削除については、自然界で起きている突然変異（欠失）と現象としては同一と見ることができるので、アメリカや日本ではゲノム編集で遺伝子を欠失させて誕生した品種はＧＭＯとみなしていません。反面、もしゲノム編集によって外来の遺伝子を導入したらＧＭＯとみなされます。ゲノム編集を利用するかどうかではなく、その利用を自然に起こりうる範囲にとどめているかどうかで判断しているわけです。したがって、ゲノム編集という技術が即、「自然の摂理」に反しているとまではいえないでしょう。

また、人為的に改変を行うことが「自然の摂理」に反しているのだ、という意見もあります。しかし人類は、少なくとも一万年以上前から、野生の動植物の突然変異を利用して「品種改良」を行い、自分たちにとって有用な種を作り出してきましたし、変異が偶然に起こるのをただ待っているだけではなく、変異を誘導するような働きかけも古くから行われてきました。こうした歴史をふまえると、「自然」と「人為」の境界は自明ではありません。

「神の領域」や「自然の摂理」という言葉は素朴な感情に訴えかける力が強く、現在でも大きな影響力を持っています（とくに食品分野において顕著です）。しかし、ゲノム編集が広範に応用されようとしている現状において、一歩踏みとどまった検討を促す意見としては（それに待ったをかけるブレーキとしては）充

分な有効性と説得力を発揮できていないといわざるをえないでしょう。

私たちが考えるべきこと

ゲノム編集は多くのブレークスルーを可能とし、莫大な富をもたらしうる夢の技術です。それだけに、オフターゲット作用をはじめとする安全性の問題や、技術が社会に普及していく上でのさまざまな懸念や課題について、慎重かつ充分な検討が望まれます。このうち安全性の問題は技術の進展によって徐々に解消されていくと予測されますし、また応用に伴う問題も、ビジネス上のリスクが考慮された結果か、予想以上に慎重な歩みを見せているように思われます。

しかし、これまで見てきたような諸問題は、ゲノム編集技術を研究や開発、臨床の現場でどのように利用したらよいのか、社会に普及させる場合はどのような規制や配慮が必要かという、医療・学術倫理や公共政策という観点から指摘されたものであり、社会に開放された技術に対して、私たち一人一人がどう向き合うかという議論は充分ではありません。また、私たち僧侶・宗教者としては、ゲノム編集が社会のあり方をどう変化させ、さらに私たち一人一人の生命観や身体観、家族観（とくに親子の関係性）、死生観など、意識や価値観にどのような影響をもたらすのか、という点に関心が向きますが、こうした議論や問題提起も現時点ではあまり見られないようです。

次年度は、いま述べたような問題意識に基づいて掘り下げた議論を行い、報告書にまとめる予定です。

【吉田淳雄】

【参考文献・参照サイト】

＊全体

・山本卓『ゲノム編集とはなにか―「DNAのハサミ」クリスパーで生命科学はどう変わるのか』（講談社ブルーバックス、二〇二〇年八月）
・櫛島次郎『先端医療と向き合う―生老病死をめぐる

問いかけ』（平凡社新書、二〇二〇年六月）
・小林雅一『ゲノム革命がはじまる―ＤＮＡ全解析とクリスパーの衝撃』（集英社新書、二〇一九年十一月）
・青野由利『ゲノム編集の光と闇―人類の未来に何をもたらすか』（ちくま新書、二〇一九年二月）
・山本卓『ゲノム編集の基本原理と応用』（裳華房、二〇一八年六月）
・石井哲也『ゲノム編集を問う―作物からヒトまで』、岩波新書、二〇一七年七月）
・小林雅一『ゲノム編集とは何か―「DNA のメス」クリスパーの衝撃』、講談社現代新書、二〇一六年八月）

＊第一章（注に示したもの以外）
・https://www.e-healthnet.mhlw.go.jp/information/dictionary/exercise/ys-042.html
・https://www.synthego.com/blog/crispr-startup-companies
・https://www.globenewswire.com/news-release/2021/02/16/2176580/0/en/CRISPR-Therapeutics-Provides-Business-Update-and-Reports-Fourth-Quarter-and-Full-Year-2020-Financial-Results.html
・https://www.nedo.go.jp/content/100805427.pdf
・https://www.sankei.com/economy/news/210219/prl2102190894-n1.html
・https://www.gii.co.jp/report/mama942630-genome-editing-genome-engineering-market-by.html

＊第三章
・神戸大学「エイズウイルスの調節遺伝子を標的とするゲノム編集法でウイルス遺伝子を不活化」https://www.kobe-u.ac.jp/research_at_kobe/NEWS/news/2018_05_18_01.html
・厚生労働省、第2回ゲノム編集技術等を用いたヒト受精胚等の臨床利用のあり方に関する専門委員会参考資料、https://www.mhlw.go.jp/content/

10601000/000538827.pdf
・理化学研究所「ゲノム編集でアルツハイマー病を予防する―核酸医薬への応用可能性を拓く」 https://www.riken.jp/press/2018/20180504_2/
・「筋ジス治療へ新手法開発　京都大ｉＰＳ研などのグループ、ゲノム編集応用」（『京都新聞』二〇二〇年三月十一日） https://www.kyoto-np.co.jp/articles/-/186659
・京都大学ｉＰＳ細胞研究所　ＣｉＲＡ掘田研究室・研究内容紹介 https://www.cira.kyoto-u.ac.jp/hotta/research.html

注

（1）山本卓『ゲノム編集とはなにか―「ＤＮＡのハサミ」クリスパーで生命科学はどう変わるのか』（講談社、二〇二〇）3ページ、小林雅一『ゲノム編集とは何か―「ＤＮＡのメス」クリスパーの衝撃』（講談社、二〇一六）4～5ページ。

（2）『岩波 生物学辞典 第五版』（二〇一三）「ゲノム」の項。

（3）私たち有性生殖を行う生物は、精子と卵が受精して受精卵ができますが、その精子と卵をそれぞれ「配偶子」と呼びます。

（4）注（2）に同じ。

（5）ジェニファー・ダウドナ『ＣＲＩＳＰＲ―究極の遺伝子編集技術の発見』（文藝春秋、二〇一七）「第一章 クリスパー前史　遺伝子の基礎知識」。

（6）デイヴィッド・サダヴァ『カラー図解 アメリカ版 大学生物学の教科書』第三巻・分子生物学（講談社、二〇一〇）

（7）https://www.genome.gov/human-genome-project/results

（8）http://www.bio.sci.osaka-u.ac.jp/bio_web/lab_page/obuse/nsmb2013/hbix1smchd1-3.html

（9）http://www.bio.sci.osaka-u.ac.jp/bio_web/lab_page/obuse/nsmb2013/hbix1smchd1-3.html

（10）山本卓『ゲノム編集とはなにか』71ページ。

（11）山本卓『ゲノム編集とはなにか』86ページ。

（12）山本卓『ゲノム編集とはなにか』84ページ。

（13）https://www.kanto.co.jp/dcms_media/other/CT_251_01.pdf

（14）https://www.env.go.jp/press/【資料 2-1】ゲノム編

集技術を活用される方へ（日本語）.pdf

（15）山本卓『ゲノム編集とはなにか』88ページの図をもとに改変。

（16）一つの遺伝子の変異によって発症するのではなく、複数の遺伝子の変異と環境要因とが組み合わされて起きる疾患。

（17）人工多能性幹細胞。分化した細胞に人工的に山中4因子とよばれる遺伝子を発現させることで、さまざまな組織や臓器の細胞に分化する能力と、ほぼ無限に増殖する能力をもつようになった細胞。

（18）山本卓『ゲノム編集の基本原理と応用』（裳華房、二〇一八年）「8.1 疾患モデル細胞・動物の作成 8.1.1 遺伝性疾患モデル」。

（19）小林雅一『ゲノム編集とは何か』188〜195ページ。

（20）註（18）に同じ。

（21）山本卓『ゲノム編集の基本原理と応用』「7.2 養殖魚でのゲノム編集による品種改良」。

（22）二〇〇三年に発効した国際条約「生物の多様性に関する条約のバイオセーフティに関するカルタヘナ議定書」実施のための国内法として二〇〇四年施行。

（23）https://www.lifescience.mext.go.jp/files/pdf/n1766_01r2.pdf

（24）山本卓『ゲノム編集の基本原理と応用』「10.1 ゲノム編集と遺伝子組換え」。

（25）小林雅一『ゲノム編集とは何か―「DNAのメス」クリスパーの衝撃』を参照。

（26）https://www.synthego.com/blog/gene-drive-crispr#applications-of-crispr-gene-drives

（27）https://www.synthego.com/blog/crispr-transgenic-animals

研究ノート

社会事業の地域間連携の具体例としての浄土宗寺院での介護者カフェ

近年わが国では宗教教団の社会貢献が論じられるようになっている。その背景には二〇〇〇～二〇〇八年にかけて行われた公益法人制度改革の影響があると言われている。公益法人制度改革は行政改革の一環として行われ、新制度においては、従来の主務官庁制による許可制とは異なり、新たに公益社団法人及び公益財団法人の認定等に関する法律に基づき公益法人の所管が内閣総理大臣又は都道府県知事に振り分けられた。

公益法人は「公益法人認定法」に基づき認定の判断が行われるが、公益目的事業を行うことを主たる目的としているかは、その主要な判断基準の一つである。本法には公益法人の公益目的事業の定義として、学術、技芸、慈善その他の公益に関する二三種の事業を挙げ、不特定かつ多数の者の利益の増進に寄与するものとしており、宗教法人はそのうち「十三　思想及び良心の自由、信教の自由又は表現の自由の尊重又は擁護を目的とする事業」を主たる事業とする公益法人の一つである。

そのような時代の要請の中で、各宗教法人は社会における責任や貢献度をあらためて問われていると言えよう。特に東日本大震災以降、宗教教団の社会参加は顕著であり、社会福祉、人道支援、諸宗教対話等多岐に及んでいる。これらの活動を行う団体は、FBO（Faith Based Organization: 信仰に基づく組織）と呼ばれ、

信仰に基づいた使命や信念、または社会的価値から、指導者、スタッフ、ボランティアが活動を行う組織であると言われている。このFBOは教団に所属する者のみに限定されることなく、その活動に共鳴する教団外の者をも巻き込んだ活動を表す概念として、「宗教教団」という言葉よりも包括的な概念とも言われている。このFBOのほとんどは地域で活動する草の根の組織であるが、その広範囲におよぶ連携や活動がもたらす効果によっては大きな社会的意義を有する場合さえある。

本研究は浄土宗寺院で行われている社会事業の地域を超えた連携の可能性を示すことを目的としている。我々は前期研究プロジェクト「超高齢社会における浄土宗寺院の可能性」において成果として提案した「お寺での介護者カフェ」を浄土宗内における新たなFBO形成の動きであると捉えている。

現在、北海道第一教区一カ寺、宮城教区三カ寺、山形教区一カ寺、埼玉教区一カ寺、東京教区四カ寺、静岡教区四カ寺、京都教区一カ寺、大阪教区一カ寺、三州教区一カ寺の一七カ寺においてカフェが開催され、各地域において地域包括支援センターや社会福祉協議会などの公的セクター、医療従事者、介護関係者との協力関係を築きながら、寺院と檀信徒および地域住民との信頼関係が紡ぎ直されている。

当研究班では、宗内各地の寺院で広がっている草の根のFBO活動「お寺での介護者カフェ」を継続調査しつつ、それらの寺院の活動が、広く地域を超えて連携することで、生活や福祉に関する人間の活動基盤、すなわち「社会インフラ」を形成する一助となるものと想定し、浄土宗二十一世紀劈頭宣言における「社会に慈しみを」、浄土宗開宗八五〇年キャッチコピー「お念佛からはじまるしあわせ」を体現する活動として宗の施策に取り入れられるモデルを提示できるよう研究を継続している。

本年は新型コロナウイルス感染症拡大の影響により当初予定していた有識者を招聘しての研究会が開催さ

れなかったが、ビデオ通話アプリ「ZOOM」を使用したお寺での介護者カフェ等のコロナ禍での取り組みやカフェ開催寺院ミーティングを行っている、本稿ではその報告と分析を行い、浄土宗寺院における社会事業の地域間連携の展望を明らかにしていきたい。

一、介護者カフェ活動における新型コロナウイルス感染症流行下の対応例―オンライン開催、並びに寺院客殿での集いの再開の報告―

ここではコロナ禍でのオンラインカフェの開催、本研究班研究スタッフ下村達郎氏の報告を取り上げ分析を行いたい。(1)

a　オンラインツールを使った介護者カフェの開催

新型コロナウイルス感染症の感染拡大に伴い、東京都葛飾区浄土宗香念寺客殿にて平成二八（二〇一六）年十一月より隔月で開いていた『介護者の心のやすらぎカフェ』を休止し、令和二（二〇二〇）年五月からは直接会わずに語り合える機会として、ZOOMを利用した『オンライン介護者カフェ』を開始した。開催は毎月第三火曜、午後四時から五時三十分まで。ZOOMにより割り当てられたURLをこちらから参加者にメールで送信し、各自がPC、スマートフォン等からWEB上のミーティングルームに入室する形を取っている。

オンラインツールを利用した集いについて、「画面越しでは個人的な悩みを打ち明けるのが難しいと思う」、「発言内容や表情は伝わるかもしれないけれど、実際に会うからこそ共有できる場の空気が大事では」と意見が出る一方で、「介護があって外出が難しい自分も、これなら参加できるかも」という言葉が挙がることもある。そのため、将来的に感染拡大の状況が改善した後も、寺院内での集いと並行してオンラインカフェを継続することを検討している。

また、過去の『介護者の心のやすらぎカフェ』に参加した方に対しては、手書きの挨拶を書き添えた案内

を一律封書にて毎月送付している。それに対し、「私はコンピューターのことはよく分かりませんが、またお寺でお会いしたい」という電話やメールの返信を受け取ることがあり、会の開催を通じて、こうした交流やり取りが生まれることもまた、介護による孤立が生まれるのを防ぐ上では大切なことと考える。

参加者から語られる内容については、

・面会制限があるため、家族の入院や施設入居が不安
・緊急事態宣言が発出されてから二ヵ月の外出自粛生活で、家族の認知症が一気に進んだ
・医療従事者だけでなく、在宅介護者の負担増加もメディアで取り上げてほしい

といった、新型コロナウイルス感染症流行下特有の介護にまつわるエピソードが話題に上ることもあれば、日常生活についての話（リモートワークの状況、通っているスポーツジムの再開等）が交わされることもある。

オンラインの会は対面の会に比べて新規の参加者が増えづらい傾向があるが、これまで実際に顔を合わせてきた方々とのつながりを維持するには、有意義な開催となっていることを感じる。時には、「家族が突然余命を宣告されたことに戸惑っています」と、急に身内に介護が必要な状況に直面する場合もあるため、毎回概ね同じ参加者であっても、会の継続には意味があることを実感する。

b　コロナ禍での寺院客殿における介護者カフェの再開例

令和二（二〇二〇）年一一月、香念寺の客殿にて行う『介護者の心のやすらぎカフェ』を八か月ぶりに開催した。元々人数の制限は設けていなかったが、密の状態を避けるため、事前予約制・定員制とし、個人情報（氏名・住所・電話番号）についても要提出とした。

『介護者の心のやすらぎカフェ』について、過去の開催は最大三二名、毎回一五～二〇名程度の参加だったが、この日は定員を一二名と定め、結果的に参加者

一二名となった。当日の参加者からは寺院内での集いを喜ぶ声が複数聞かれたが、一方で感染を危惧し、参加を見合わせた方も少なくなかったのではないかと推察する。

なお、同十一月頃、「参加してほしい方をつなげる先がなくて困っています。市内には最小三名で再開したカフェもあります。参加者の喜びの声を聴き、居場所の必要性をますます感じています」というメールを、行政の福祉担当者から受け取った。この言葉を通じ、世の中における人が集う場の必要性、さらにはそれに対する寺院への期待を改めて認識した。

このように香念寺では、オンラインカフェとコロナ禍でのカフェの開催が行われた。オンラインについては、対面ではない談話に物足りなさを感じる声の一方、会場に足を運ばずに参加できる利便性を喜ぶ声もあった。インターネットやデジタル機器の環境が整っている介護者に対する利便性や、地域を超えて遠隔地の介護者や支援者と連携できる等、この分野の発展の可能性を持つオンラインカフェは、今後とも研究を継続していく必要があろう。

また、香念寺のみならず他のカフェでも、新型コロナウイルス感染症流行下における新たな対応として、事前予約制・定員制・マスク着用・手指消毒・検温（非接触型）・飲食の制限・座席の間隔の確保・室内の換気・チェックシート記入（健康状態・氏名・住所・電話番号）を行って対面の談話の場が行われた。今後の感染者数の推移やワクチン接種の普及を見据えながら、慎重に継続していかねばならない。

二、社会事業に取り組む寺院の地域を超えた連携事例―お寺での介護者カフェ開催寺院ミーティング

本年度はビデオ通話アプリ「zoom」を使用したオンライン介護者カフェが行われると共に、お寺での介護者カフェの支援者同士の交流を図るための「お寺で

の介護者カフェ開催寺院ミーティング」を行った。令和二（二〇二〇）年六月一八日と十二月二一日と計二回行われ、開催寺院僧侶、弊所研究員、研究スタッフ、医療関係者、医療および宗教社会学研究者、延べ人数三十八名の参加があった。その内容は、自己紹介、各カフェでの活動事例報告、グループ討論（議題①現在の課題、今後の展望、②地域をこえたつながりに期待すること）である。

今回のミーティングでの論点は次の三点であった。

a　コロナ禍での活動の可能性

・コロナの影響でカフェを中止している。再開のタイミングを考えている。

・再開を予定しているが、参加者は少ないことを予想している。継続していることを地域の方に伝えていきたい。

・再開のタイミングは、自坊で法事ができるようになってから。

・寺院行事の再開については、檀家間でも意見は様々、総代の意見を注視している。その状況の中で他寺院の状況が聞けるのはありがたい。

・万全の形で再開したい。

・コロナ禍に対してどう取り組むのかは宗教界全体の大きな課題である。

b　お寺での介護者カフェの課題と可能性

・寺院は葬儀や法事ばかりではない。自坊の周りでは毎朝デイサービスの送迎の車で渋滞するほどである。お寺での介護者カフェを開催することで地域密着の寺院を目指している。

・参加者の人数を気にしてしまいがちだが、それよりも対話の場を継続して作ることが大切では。

・対話の場所があるだけで励まされる人もいる。

・地域の人々（社会福祉協議会、行政など）との関係づくり、繋がりづくりも重要。

・告知方法についての話題。回を重ねると参加者が減

少することもある。

・月参りは悩みとの接点になっていると感じた。

・月参りの伝統の重要性を感じた。月参りで訪問している家族が介護者カフェに参加することもあると思う。

・全国にカフェが広がっていることに驚き、感動した。全国の拠点病院に「がん相談支援センター」がある。その団体では１０００人規模のメーリングリストを有している。その団体に介護者支援の情報提供をする等の連携も考えられる。またがん治療の拠点病院には必ず二人以上の専門家がおり、地域で活動を行っている例もある。地域での連携も可能なのではないか。

・医療ができないことに取り組んでいただき感謝している。ソーシャルディスタンス(社会的距離)は、ソーシャルアイソレーション（社会的分離）、ソーシャルロンリネス（社会的孤立）を生み出している。仏教はそれを解決していくための方法を有しているのではないか。コロナ禍では命の選択が行われるような人権の問題がある。それに対抗する力は、お寺での介護者カフェで行われている地域の中での人々の連携だと思う。

C　地域を超えたカフェ連携への期待

・東日本には開催寺院が増えていて連携も生まれているようだ。西日本にも広げてほしい。

・全国で行われていると他寺院や地域の皆様にも話しやすい。仲間意識を作っていきたい。

・それぞれの寺院の具体的な取組みや、活動方法が分かって参考になった、気持ちを分かち合えた。

・開催情報や今後取り組みたいことなどを共有し、話し合っていきたい。

・地域での告知方法について知りたい、何を入り口にするか。

・ファシリテーションについて、手法を学びたい。

・技術よりも、参加者との信頼関係の構築や親しみあ

る雰囲気を作ることが大切である。

・現在、全国でカフェに取り組んでいる仲間の状況を実感として知れたのが嬉しい。

・全国でのカフェの取り組みが行われれば、社会インフラにもなり得るだろう。

・開催寺院が活動中に、不安を抱くこともある（人数が増えない、このやり方で良いのか等）。このグループがそんな寺院の支えになって欲しい。

・グループの中で、開催経験や、より良い場づくりの手法について共有できればうれしい。

・開催寺院の全国ミーティングは年に何回か行ってほしい。各寺院の励みにもなるし、継続のための力となる。ケアする人をケアする視点は重要である。

・お寺での介護者カフェに見られる浄土宗のネットワークに注目している。

以上のように今回話し合われた内容は、コロナ禍での活動の停滞に対する現状共有と今後の活動再開に向けた思い、お寺での介護者カフェの地域内での支え合いの場づくりへの可能性と期待、地域を超えたカフェの連携を通じて開催方法の研究、課題共有、モチベーション形成、連携することによる社会インフラ形成につながるなど積極的な意見交換が行われた。今後の課題としては、コロナ禍で中断しているカフェ再開時期の目安、開催する場合のガイドライン作成、情報共有のためのメーリングリストを作成、開催寺院ミーティングの継続開催が挙げられた。次年度以降の研究課題として取り組んでいきたい。

小括

本年度は、新型コロナウイルス感染症拡大の影響により、研究対象である各地の浄土宗寺院で行われている「お寺での介護者カフェ」が開催できない状況が続いた。その中でビデオ通話アプリ「zoom」を用いてのオンラインカフェや感染症対策を行ったカフェが限定的に開催された。その開催事例から見えてきたこと

は、自粛生活が続く中で介護者の孤立が深まっていることであり、その状況の中では、対面を理想としながらも、オンラインや限定的な対面のカフェが必要とされているということであった。

我々はその状況を把握しながら、コロナ禍において介護者カフェに取り組んでいる各寺院の地域を超えた連携のニーズ調査のために「開催寺院ミーティング」を開催した。

各開催寺院では、コロナ禍でカフェの開催中止や延期している現状から、何とか開催できる機会を模索していた。その状況にあっても、「お寺での介護者カフェ」が地域課題解決に向けた有望な方策な一つであり、コロナ禍が収束していく中で公的セクターや医療関係機関とのさらなる協同への可能性が議論された。そして、各カフェの地域を超えた交流の意味合いが語られ、地域を超えたカフェの連携を通じて、開催方法の研究、課題共有、モチベーション形成が活発に行われることへの期待と、全国的に協同することで社会インフラ形成につながるという方向性が見いだされた。

本年度は各カフェの活動が停滞する中で、法語を葉書に印刷し、介護者に郵送する「一筆法語」の教材開発と各寺院とのデータ共有の研究も行った。今後も浄土宗寺院における社会事業の地域間連携の観点から、コロナ禍での各カフェの地域を超えた連携に関する研究を継続していきたい。

注

（1）第一章については、下村達郎氏の報告を基に筆者が分析を行った。報告に感謝申し上げる。香念寺でのオンラインと対面の介護者カフェの開催状況は、令和二（二〇二〇）年五月一九日　オンライン　参加者一〇名、同六月一六日　オンライン　参加者　九名、同七月二一日　オンライン　参加者　八名、同八月一八日　オンライン　参加者八名、同十月二〇日　オンライン　参加者　六名、同一一月一七日　寺院開催　参加者　一二名、同十二月一五日　オンライン　参加者　八名、令和三（二〇二一）年一月一九日　オンライン　参加者　九名、同二月一六日　オン

ライン　参加者　一〇名となっている。

善導『観経疏』現代語訳③

観経正宗分定善義巻第三

沙門善導集記

【観経正宗分の科段】

（科段のため該当部なし）

【観経疏】

ここから以下は、次に〔『観経』の〕最も中心的な内容（正宗）について解説を行うこととする。つまり〔この『観経』の最も中心的な内容について、以下の〕十六〔観〕がある。〔なお、この十六観それぞれの詳細については〕後に一観一観の中において、〔『観経』の〕経文と対応させつつ、検討を進めることとする。〔ここでは〕あえてあらかじめ〔、『観経』所説の十六観それぞれの詳細について、その内容を〕明かすことは行わない。

今、〔ここで私（善導）が、このように〕最も中心的な内容（正宗）を規定することは、〔他の〕諸師と〔まったく〕異なる〔『観経』の解釈である〕。[1]

今、ここで〔『観経』所説の〕教説（法）によって〔最も中心的な内容（正宗）〕を規定すると、〔第一〕日観の最初の〔「佛告韋提希」という一〕句から、下品下生までは〔『観経』の〕最も中心的な内容（正宗）である。

〔第一〕日観より上述〔の経文〕は、様々な内容的

相異はあるものの、その〔経〕文の展開から考えると、〔その詳細な内容はすでに「序分義」で解説したように、〕これはあくまでも〔『観経』において釈尊が十六観を説示するまでの〕経緯を説いた序〔分〕である。〔このことを〕よくよく知りおくべきである。

【観経・第一日観】

（科段のため該当部なし）

【観経疏】

〔十六観の中の〕最初の太陽を観察する実践行（日観）の中〔の経文〕について、はじめに〔この日想観を〕提示し、次に〔経文の詳細な内容を〕解説し、その後に〔この日想観に関する注釈を〕まとめる。つまり〔この日想観に注釈として、以下の〕五項目がある。

【観経・第一日観】

佛告韋提希汝及衆生應當專心繫念一處想於西方（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一四九頁～一五〇頁）

【観経疏】

第一に「佛告韋提」から、「想於西方」までは、まさしく〔釈尊が韋提希と衆生に対して〕全体的に〔この『観経』の教説の対象として、両者に〕呼びかけ、〔そしてこれから説示する極楽世界の〕全体的な〔荘厳に想いを集中させるべきことを〕勧示していることを明かしている。

これは〔次のことを〕明かしている。韋提希が上述の箇所で〔釈尊に対して〕阿弥陀仏〔の極楽〕世界〔を目の当たりにすることを〕請い願い出て、また〔極楽世界の荘厳を目の当たりにするために〕精神を集中させる実践行（正受之行）を請い願い出たことについて、如来（釈尊）が〔今まさに韋提希と衆生に対して、このことを説示するべき〕時が到来したものとして、[2] この場において〔韋提希と衆生の〕ために〔精神を集中させて、極楽世界の荘厳を目の当たりにする方法を〕説き明かすことを〔自ら〕認めた。

ただし〔この『観経』の教説にあたって、衆生の〕

宗教的な実践能力（機）やきっかけ（縁）がまだ〔充分に〕備わっていない〔ため、釈尊が極楽世界の荘厳を目の当たりにする〕実践行を説き明かし〔たとしても、その教えは衆生に〕行き届かない。〔このことから釈尊は〕さらに〔この定善に先立って、あらかじめ自らの意志で〕三福〔という往生のための〕因を開示することで、〔この『観経』所説の十六観を〕聞くことがない〔衆生にも〕功徳を与えている。また如来（釈尊）は、〔上述の定善示観縁において〕二度にわたって〔阿難に〕呼びかけ、〔二度目の呼びかけで「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楽世界を見えるように導こう」と説示し、阿難に対してあらかじめ『観経』の教説の〕未来への流布（流通）を勧示しているのである。この〔極楽世界の荘厳を目の当たりにする実践行に関する教え、ひいては極楽世界に往生する〕教えは、〔本当に〕聴聞し難い〔教えでも〕あるので、〔釈尊は韋提希のみならず〕広く〔未来世一切の衆生に対してまでも、この『観経』の教説を示して〕目を覚まさせ〔気づかせようと〕しているのである。(3)

〔さて、経文の〕「佛告韋提汝及衆生」とは、これは〔釈尊が韋提希と衆生に対して〕呼びかけ、〔この『観経』の中心的な内容をよくよく聴聞するように〕勧示していることを明らかにしている。もし煩悩によって汚された〔この〕煩わしき〔輪廻の〕世界から抜け出し、〔阿弥陀〕仏の〔極楽〕世界に往生することを〔願い〕求めるならば、まずはとにかく〔自らを〕励まして〔極楽世界の荘厳に心を集中させ〕なければならない。

「應當專心」から以下は、これは〔次のことを〕明らかにしている。衆生〔の心〕は〔常に〕散乱し動き続けるものであり、意識は〔まるで〕猿たち〔が飛び回る様子よりも〕激しく〔動き回り、一点に集中することなく〕、心はあらゆる煩悩の対象に向かって執着し、一瞬として落ち着くことなどない。ただ煩悩の対象

（境）とその対象との関わり（縁）が決して一つではないことから、目に触れる〔すべての対象に対して〕貪りの心を起こし、〔自らが起こした煩悩によって〕想念が乱れることとなる。〔このように煩悩と妄念に執着している状況にあって、自らの〕心を三昧〔の境地〕に落ち着かせることなどが、どうしてできようか〔。いや、できるはずがない〕。〔自らの煩悩とその対象との〕関わり（縁）を捨て去り、〔心を〕静止した状態を〔保持〕することができなければ、〔自らの心を〕継続的に〔ただ一つの対象のみに〕心を集中させることができようか〔。いや、心を静寂にしなければ、ただ一つの対象のみに精神を集中させることなどできない〕。〔だからこそ〕ただ〔極楽世界が存在する〕西方〔という方角のみを限定して〕指示し、〔この西方を〕他の九方向から[4]区別するのである。このようなことから身を専一にすること（一身）、心を専一にすること（一心）、回向〔の対象〕を専一にすること（一回向）、〔心を集中する〕場所を専一にすること（一処）、〔心を集中する〕境界を専一にすること（一境界）、相続を専一にすること（一相続）、帰依〔の対象〕を専一にすること（一帰依）、正念を専一にすること（一正念）〔が必要となるのである〕。[5]

このことを「観想が完成し、心の集中を獲得する」というのである。〔これを実践することで、〕この世〔を去った後に、〕次の〔世界である極楽浄土に〕往生した〔際には、自らの〕意のままに〔一切の苦しみから〕解き放たれることができるのである。

【観経・第一日観】

云何作想凡作想者一切衆生自非生盲有目之徒皆見日没

（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五〇頁）

【観経疏】

第二に「云何作想」から、「皆見日没」までは、まさしく〔釈尊が韋提希と未来世一切の衆生に対して、極楽世界を目の当たりにするために、〕具体的な観察の対象を〔経〕文として〔明示する〕ことを明かして

いる。これは〔次のことを、説き〕明かしている。〔釈尊在世中そして仏滅後の〕諸々の衆生は、永い間にわたって生死〔輪廻の世界〕を流転し〔続け〕る〔存在であり〕、心を正しく〔集中させて、〕安定させる方法を理解しておらず、〔釈尊が〕西の方角を指し示しても、どのように自らの心を〔この西の方角に向け、そして志向し〕集中させればいいかということを知らない。だからこそ如来〔釈尊〕は〔これら諸々の衆生の〕ために、〔あえてこのように「云何」と説いて〕自らが問いを繰り返すことで、〔諸々の衆生の極楽世界を目の当たりにするための実践方法に対する〕強い疑念を取り除き、そうすることでまさに心を集中させるべき〔西の〕方角を指示しているのである。

「凡作想」とは、これは総括的に、前文で〔釈尊が諸々の衆生に対して、西の方角に心を集中させることを経文として明示した〕意味を、〔再度〕示して、ここから以下、〔実際に〕観察を実践するための具体的な方法を説示することを明かしている。

「一切衆生」とは、〔これは〕全体的に、往生する人々のことを提示しているのである。

「自非生盲」から以下は、これは〔西方の方角、そして極楽世界を目の当たりにする実践行が〕衆生の宗教的な実践能力において可能か、それとも可能ではないかということを明かしている。

「生盲」とは、母親の胎内から生まれ出た時から、眼が事物を見ることができない人のことを「生まれながらにして目が不自由」という。この人には、〔この〕日観を実践するように教示することはできない。〔なぜならばこの人は、生まれた時からずっと〕太陽が光り輝くということを知らずに〔生きてきた〕からである。生まれながらにして目が不自由な人を除いて、〔その後に〕何らかの理由で眼を患ってしまった人に対して、〔この〕日観を実践するように教示しても、〔彼らは〕皆、〔この日観を〕成就することができる。〔なぜならば、彼らは〕まだ眼を患ってしまう前に、太陽が光り輝く様子を〔その眼で見ていたので、太陽の輝きというも

のを〕知っているからである。今、眼の病を患って〔、太陽の光が見えなくなってしまった〕としても、〔彼らは心の中で〕よく太陽が光り輝く様子を想像する〔ことができ〕、〔想像した光に〕心を集中させ、〔その具体的な様相を〕ひたすら保持して、〔その〕時間を限定するようなことがなければ、〔目が不自由になった後でも〕必ず〔この日観を〕完成することができる〔ようになるのである〕。

〔では〕問う。韋提希による〔釈尊に対する〕上述の懇願は、極楽世界の情景を目の当たりにすることを願い出ていたが、〔ここでいよいよ〕如来（釈尊）が教説する場面となって、〔釈尊が〕まず心を〔一つに対象に〕集中させ、太陽を観察するように教示することには、一体どのような意図があるのか。

答える。この〔釈尊がまず太陽を観察することを説示する理由として、次の〕三つの意図がある。

第一には、〔釈尊が〕衆生に対して対象を認識させ、〔そして〕心を集中させようとする意図である。〔まず〕方角を指示することについて、〔真西の方角でなければならない特別な〕[6]理由がある。〔この日観を実践する際における西の方角とは、〕冬と夏の二つの季節〔に太陽が沈む方向〕を取らず、ただ春と秋の二季〔に太陽と大地が〕接する時だけを取る。その時は、太陽が真東からのぼってきて、真西に沈んでいくからである。阿弥陀〔仏の極楽〕世界は、〔春と秋に〕太陽が沈んでいく方角に存在しており、真西〔の方角〕にあり、〔この娑婆世界から〕十万億にも及ぶ仏の世界を過ぎた彼方に〔存在している〕。これこそが〔阿弥陀仏の極楽世界〕である。

第二には、〔釈尊が〕衆生に対して、自ら〔が犯した〕罪〔の報い〕がもたらす障害に軽い場合と重い場合があることを、〔自身で〕認識させようと〔意図したことである〕。どのようにすれば〔自らの罪の報いがもたらす障害を〕知ることができるか。心を〔一点に〕集中させて、太陽を観察するように教導することで、〔自らの罪の報いがもたらす障害を知ることが〕できる。

初めて心を集中させようとする時は、〔まず〕両脚を組み正しい〔坐法で〕坐るように教える。〔その際〕右脚を左脚の太腿の上に置き〔足の裏を〕外側に向け、左脚を右脚の太腿の上に置き〔足の裏を〕外側に向け、左の掌を右の掌の上に置き、全身を真っ直ぐにして、口は閉じ〔つつも〕、〔上の〕歯〔と下の歯〕を噛み合わせてはならない。〔口中で〕舌は上の硬蓋部に〔当てて、口中の〕支えとせよ。〔これは〕喉と鼻の気道を〔確保して、〕息の通りをよくさせるために、〔このようにするのである〕。

また〔我が〕身〔を構成している、地・水・火・風の〕四大と、〔身体の〕内部〔の感覚器官である眼耳鼻舌身意〕と、外部〔の認識対象となる色声香味触法〕が、すべて実体が存在していないものであって、〔この我が身というものは〕一つとして実体があるものではなく〔、本来的に空であるということを〕観察するようにさせる。

〔この際、まず我が〕身〔の堅さを保持する〕地大である〔ところの〕皮や肉や筋や骨などを、心で想像するようにせよ。〔そして我が身の皮や肉や筋や骨などが〕西の方角に飛び散り、〔やがて〕西の際限に消え果て、それらは影も形も見えなくなる〔ように心に思い描け〕。

また〔次のように〕想うようにせよ。〔我が〕身の〔水分を構成する〕水大である〔ところの〕血や汗や唾液や涙などを、心で想像するようにせよ。〔そして我が身の血や汗や唾液や涙などが〕北の方角に飛び散り、〔やがて〕北の際限に消え果て、それらは影も形も見えなくなる〔ように心に思い描け〕。

また〔我が〕身の〔動作を構成する〕風大が東の方角に飛び散り、〔やがて〕東の際限に消え果て、それらは影も形も見えなくなる〔ように心に思い描け〕。

また〔我が〕身の〔熱量を構成する〕火大が南の方角に飛び散り、〔やがて〕南の際限に消え果て、それらは影も形も見えなくなる〔ように心に思い描け〕。

また〔我が〕身の〔すべての根拠である〕空大が全

世界（十方虚空）と完全に合一することを想像し、さらには〔我が身を構成するすべてが〕極微においてでさえも空ではないということを見ることがない〔ようにせよ。つまり我が身を構成する全存在が空であることを観察せよ〕。

また〔我が〕身の〔すべてを形成する地・水・火・風・空の〕五大すべてが空であり、ただ〔認識の作用を行う〕識大のみが存在し、〔この識大が〕寂静のまま常在している。〔その識大の様相は〕まるで〔完全に〕丸い鏡のような〔存在で〕あり、〔物の〕内面と外側〔のすべて〕を明るく照らし出し、〔その鏡で照らし出された物は〕明瞭で清らかである〔ように、識大によって観照された対象も明瞭で清らかである〕。

この〔五大と識大に関する〕観想を実践する時、乱れた想念が除かれて、心が次第に落ち着き、〔そして一点に〕集中するようになる。そうした後に、徐々に〔これまでは五大と識大に関する観想を実践していた〕心を転じて、はっきりと太陽を観察するようにせよ。〔その場合、宗教的実践行において〕能力が高い者は、一度の坐〔法と観察〕で〔太陽の〕明らかなる姿が目の前に現れることとなる。〔太陽の〕姿が〔目の前に〕現れる際、銭の大きさ〔ほどの〕場合もあれば、鏡〔の表〕面〔ほどの大きさの〕場合もある。〔この時、目の前に現れた〕この〔太陽の〕輝きの上に、自身で〔自らの〕罪〔とその報い〕によってもたらされる障害が軽〔いか、それとも〕重〔いかという、具体的な罪障の〕相を見る〔ようにせよ〕。

〔この際、三種の区別があり、〕第一には〔太陽の輝きの上に〕黒い障害〔が見える時が〕ある。〔これは〕まるで黒い雲が太陽〔の輝き〕を遮るかのように〔見える〕。第二には〔太陽の輝きの上に〕黄色い障害〔が見える時が〕ある。〔これは〕まるで黄色い雲が太陽〔の輝き〕を遮るかのように〔見える〕。第三には〔太陽の輝きの上に〕白い障害〔が見える時が〕ある。〔これは〕まるで白い雲が太陽〔の輝き〕を遮るかのように〔見える〕。この〔自らの目の前に現れた〕太陽に、〔こ

のような様々な〕雲の障害がかかり、〔太陽が〕明瞭に光り輝くことができないのである。衆生の〔自らの〕罪〔とその報い〕によってもたらされる障害もまた〔この太陽の輝きを遮る雲と〕同様であって、〔罪とその報いがもたらす障害が〕澄み切った心で認識する境界を遮り、覆い隠してしまい、心が明瞭に光輝くことができないようにしている。

〔極楽世界を目の当たりにしようとする〕行者が、もしこの〔雲が太陽を覆い隠す〕様相を見たならば、即時に〔まず〕道場の荘厳を整え、〔阿弥陀仏の〕仏像を安置し、沐浴して全身を洗い清め、〔清らかな〕浄衣を身にまとい、さらに芳しき香を焚き、諸仏や一切の聖者〔賢聖〕〔など〕に対して〔自身の罪すべてを〕告白し、仏の尊像に向かってこの一生において、遥か遠い過去世から〔今に至るまで、自らの身と口と心において〕犯し〔続けて〕きた十悪や五逆や四種の大罪や謗法や闡提など〔無窮の〕罪を〔心の底から〕懺悔するようにせよ。〔その際には〕よくよく深く、〔自らが犯した罪とその報いの重さと深さに恐れ慄き、自らが罪を犯し続けてきたことに対して、激しく〕悲しみの涙を流し、深く反省と恥いる心を生じ、〔その反省と恥いる心が自身の〕内面の心の奥底、〔そして骨の〕髄にまで徹するものとなり、〔自身の〕骨をも切り刻み、自ら〔が自らの心身すべてを過酷なまでに〕責め立てるように〔懺悔〕せよ。

〔自ら〕懺悔し終わったならば、再度、上述の坐法のように、心を集中して、〔ただひとつの〕境界を目の当たりにするようにせよ。〔その〕境界がもしも〔目の前に〕現れた時、上述の〔黒と黄色と白の〕三種の〔罪とその報いによる〕障害が取り除かれ、観察対象としている清浄な境界が明瞭に、〔そして〕光輝く様相〔で目の前に現れる〕こと〔であろう〕。このことを〔懺悔によって〕「速やかに〔罪とその報いによる〕障害が〔すべて〕取り除かれること」（頓滅）という。場合によっては一度の懺悔によって、〔遥か遠い過去世から、今に至るまでの、あらゆる罪とその報いによる

障害をすべて〕取り除く人のことを、「宗教的実践行において能力が高い者」（利根人）という。〔また〕場合によっては一度の懺悔によって、〔上述の〕黒い障害を取り除く〔こともある〕。あるいは一度の懺悔によって、〔上述の〕黄色や白などの障害を取り除く〔こともある〕。あるいは一度の懺悔によって、〔上述の〕白の障害を取り除く〔こともある〕。このことを「次第に〔罪とその報いによる障害が〕取り除かれていくこと」（漸除）といい、〔これは〕「速やかに〔罪とその報いによる〕障害が〔すべて〕なくなること」（頓滅）ではない。

このようにして自らが〔自身の〕罪とその報いによる障害の様相がどのような状態であるかを自覚したならば、ただひたすら心の底から〔自らが犯した罪について〕懺悔せよ。日夜に三度あるいは六度など、ただ〔よく自らが犯した罪のことを忘れることなく〕憶え〔ており〕、〔罪を犯すたびにその場で〕即時に懺悔することができる〔ならば、この人こそ〕最上の機根（上根）にして最上の実践行（上行）〔を行う〕人である。たとえるならば熱湯や火がその身を焼く時に、〔身体が熱さを〕感じて〔反射的にすぐさま、身を熱湯や火から〕離すように〔、犯した罪をすぐに懺悔して、その罪の報いから我が身を離すことである〕。どうして〔犯した罪を懺悔する際に、〕無意味に、時を待ち、場所を待ち、縁を待ち、人を待ってから、はじめて〔懺悔を行い、その罪の報いを〕取り除く必要があるというのか。〔否、そのような必要はなく、罪を犯したならば、即時に懺悔をしなければならないのだ。〕

〔釈尊が太陽を観察することを説示する〕第三〔の意図〕とは、〔釈尊が〕衆生に対して阿弥陀仏の〔極楽世界の〕依報と正報における様々な荘厳が放つ光明などの様相が、内側からも外側からも互いに相照らして〔光輝き、その光明は〕この世界の太陽〔の輝きを遥かに〕超越しており、〔その輝きは太陽の〕十億倍にも〔およぶ〕ことを認知させようと望んだ〔ことである〕。

〔極楽世界への往生を願う〕行者たちよ。もしあの極楽世界が光輝く様相が分からなければ、〔まず〕この〔世界の〕太陽が光輝く様子から観察せよ。歩いている時も、立ち止まっている時も、座っている時も、横になっている時も、〔四六時中、阿弥陀仏に対して〕礼拝をしながら念じ、〔また阿弥陀仏のことを〕心に想いながら念じ〔つつ〕、常にこの〔太陽が光輝く様子を観察するということについて〕理解するようにせよ。〔そうすれば〕あまり時間を置かずして、心を一点に集中した境地に達することができるようなり、あの極楽世界の具体的な素晴らしき荘厳〔の様子〕を〔目の当たりに〕見ることができる〔ようになるであろう〕。

このような〔三点の〕理由によって、釈尊は最初に〔この〕日想観を実践することを教示しているのである。

【観経・第一日観】

當起想念正坐西向諦觀於日令心堅住專想不移見日欲没状如懸鼓（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五〇頁）

【観経疏】

第三に「當起想念」から、「状如懸鼓」までは、まさに〔この世界の太陽を〕観察する〔具体的な方法〕について教示している。これは〔まず〕身体の姿勢を正しく整え、顔を西の方角に向け、対象に意識を集中して、心を〔その対象の一点のみに〕定め、〔その対象に対して心を〕動かないようにして、〔意識が他に〕移るようなことがなければ、〔自らが目の当たりにしようと〕願う対象を、すべて〔その願いのまま目の当たりに〕できることを明かしている。

【観経・第一日観】

既見日已閉目開目皆令明了（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五〇頁）

【観経疏】

第四に「既見日已」から、「明了」までは、〔この初観の〕観〔察行〕が完成することを述べている。これは心を集中して、太陽を見る〔際に〕、心が思慮分別

することを制止し、〔また〕心が〔他の〕対象に対して志向することもやめ、〔一〕念〔一〕念に〔心が他に向かって〕移るようなことがなければ、浄らかなる様相（浄相）がはっきりと〔目の前に〕立ち現れることを明かしている。

また〔極楽世界への往生を願う〕行者が、最初に精神を集中した〔三昧の〕境地に入り、この〔世界の〕太陽を見た時は、即時にその三昧〔という〕宗教体験の境地の浄福（三昧定楽）を経験して、身体も心も、内面も外界も、あらゆる〔区分がなくなって〕融け合い、〔その様相はもはや〕不可思議〔としか表現しようがない〕。太陽を目の当たりにする時は、よく心を集中〔するように〕して、三昧〔という宗教体験の境地〕にありながら、強い欲望に駆られた執着を起こすようなことがあってはならない。もし〔三昧の境地に中にありながらも、そのような〕執着を起こすようなことがあれば、〔三昧という〕心〔のまるで静寂な〕水〔のような境地〕が、たちまちに〔波立って〕動いてしまう。〔静寂であった〕心が〔波立ち〕動いてしまうから、〔三昧の境地の中で目の当たりにしていた〕浄らかなる対象（浄境）が〔目の前から〕失われてしまう〔こととなる〕。〔その時は、目の当たりにしていた浄らかなる対象が〕動いたり、あるいは暗闇となったり、あるいは黒くなったり、あるいは青や黄や赤や白などの色に変化して、一定の状態であり続けることがない。このような状態を見た際には、すぐに自ら心の中で「これらの境界の様相が乱れ動き、一定の状態にないことは、自らの執着が想念を乱してしまったから、〔これまで目の当たりにしていた〕浄らかなる対象が〔このように〕動いたり滅したりして〔しまって〕いるのだ」と言うようにせよ。そして自らが心を落ち着かせて、精神を集中させ、再度もとのように〔観察対象に向かって意識を〕集中すれば、〔対象が乱れて〕動く状態は取り除かれ、静寂なる心がもう一度、取り戻されることとなる。一度、〔観察行において〕このような過失を経験したならば、再び〔自らの宗教体験の中で〕さ

らなる執着（増上貪心）を起こすことがないようにせよ。

〔この初観から〕以下の諸々の観〔察行〕において、〔その内容が〕誤っているか、それとも正しいか、〔そしてその対象を正しく〕得ているか、それとも失っているかという〔経典の説示も〕、すべてこの〔観察対象に対する執着があるか、それとも執着がないかという〕ことと同義である。太陽を観察し、太陽を目の当たりにして、心と対象とが〔完全に〕一致している状態であることを「正しい観察」（正観）という。〔逆に〕太陽を観察しても、太陽を目の当たりにせず、その他の様々な対象などを目の当たりにするようであれば、〔これは〕心と対象とが一致していない状態であるから、〔このことを〕「誤った観察」（邪観）という。これはつまり〔この〕娑婆〔世界〕という暗闇の家では、何か物に触れたとしても、〔それが何であるかと〕比べ〔て判断す〕ることもできない。ただ一点の雲もなく晴れ渡る太陽が光を放つからこそ、〔その太陽に〕意識を集中させて、〔さらに〕遠く〔西方の彼方にある〕極楽〔世界〕へと想いを凝らすのである。

【観経・第一日観】

是爲日想名曰初觀（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五〇頁）

【観経疏】

第五に「是爲」から以下は、〔この初観〕を総括してまとめている。

以上、ここまで五項目の内容があるが、広く日観に関する説明を終えることとする。

【観経・第二水観】

（科段のため該当部なし）

【観経疏】

第二に水観の中〔の経文〕について、はじめに〔この水想観を〕提示し、次に〔経文の詳細な内容を〕解説し、その後に〔この水想観に関する注釈を〕まとめる。つまり〔この水想観の注釈として、以下の〕六項目が

ある。

【観経・第二水観】

次作水想見水澂清亦令明了無分散意既見水已當起冰想見冰映徹作瑠璃想此想成已見瑠璃地内外映徹（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五〇頁）

【観経疏】

第一に「次作水想」から、「内外映徹」までは、全体的に〔極楽世界の〕大地の実体について明らかにしている。

問う。先程、〔この世界の〕太陽を観察するように〔釈尊が〕教示したことは、〔極楽を目の当たりにしようとする者に対して、自らの〕罪の報いのありようなどを認知させるために、太陽を観察させたのである。〔では、〕今この〔第二の〕観〔察〕の中で、また〔この娑婆世界の〕水を観察するように教示することは、一体どのような理由があるのか。

答える。太陽が常に明るく輝く様子は、極楽〔世界〕の永遠なる輝きを表現している。またあるいは〔衆生が、〕彼の〔極楽世界の〕大地が完全に水平ではないと危惧し、〔極楽世界の水平なる大地の様相を、〕この娑婆世界（穢国）と同様に高低差があるものと〔誤解する〕からである。ただし娑婆〔世界〕という暗闇の家では、ただ太陽のみが光を放つ〔存在〕である。この世界には〔いたるところに〕丘陵や穴があり、高低差がないところなど〔どこにも〕存在しない。〔この世界で〕完全に真っ平らなる存在を認識しようとすれば、水より他に真っ平らなるものは存在しない。〔だからこそ第二観の冒頭では、まず〕この〔世界で認識することができる〕真っ平らなる様相〔である水〕を教示することで、彼の〔極楽世界の〕瑠璃〔でできた〕大地にたとえているのだ。

また問う。この世界の水は湿っていて、〔そして〕柔らか〔でも〕ある。〔ここで〕疑問がある。彼の〔極楽世界の瑠璃でできた〕大地も、この〔世界の〕水のように〔湿っていて、そして柔らか〕なのか。

答える。この世界の真っ平らなる様相の水が、彼の〔極楽世界の〕大地が平らかにして、〔まったく〕高低差がないことに対応している。〔この世界の水が湿っていて、そして柔らかであることは、極楽世界の大地の様相には対応していない。〕また〔観想している〕水を変化させて氷とすることは、彼の〔極楽世界の〕瑠璃でできた大地が透き通っていて、内側と外側が互いに映し合うことに対応している。このことは阿弥陀仏が計り知れないほど永い時間をかけて、〔菩薩として修めるべき修行をすべて〕等しく実践し、〔その修業に〕偏り〔など〕なく、煩悩もその余薫もすべて滅しているからこそ、〔その修行の結果として、本願を完成して建立した、この極楽世界の瑠璃の〕大地が、内側と外側が互いに映し合い、〔完全に〕透き通っていることを明らかにしている。

また問う。すでに〔真っ平らな〕水〔の存在〕を観想することで心を集中させ、〔次にその〕水を変化させて氷とし、〔さらにその〕氷を変化させて〔極楽世界の〕瑠璃の大地を〔観想するように〕と教示するならば、一体どのようにすれば〔そのように対象を変化させ、極楽世界の瑠璃地という〕対象を目の当たりにできるのか。

答える。まず全身の姿勢を正す方法は、上述の日観の作法と同じようにせよ。また水を観察することで心を三昧の境地に落ち着かせようとするならば、また〔日観の際と同様に、この世界と〕相似した対象について観察を実践せよ。そうすれば三昧の境地を獲得しやすくなる。

〔よいか〕行者たちよ。〔まず〕静かなる場所において一つの椀に水を入れ、その椀を目の前の床[7]の上に置くようにせよ。〔その椀には〕水を容器いっぱいに入れるようにせよ。〔そして自分〕自身は〔その〕床[8]の上に座り、自らの眉間の〔中央に〕ひとつの豆粒大の白い物をつけ、頭を下げて〔自分の〕顔を〔椀いっぱいに入れた〕水の上に映し出すようにせよ。〔そして〕ただひたすら、この〔自分の眉間の中央につけた〕

白い箇所のみに意識を集中させて、〔ただそれだけを〕観るようにせよ。〔この時、〕他の対象に想いをかけるようなことはしてはならない。

また〔椀に入れたこの〕水が最初のうちは地面にあり〔ながらも〕波立って穏やかではない時は、〔この椀に〕顔を近づけて〔自分の顔を〕観ようとしても、その顔を見ることはできない。〔しかし、それでも椀の中に映る自身の顔を〕観察することを止めなければ、徐々に〔椀の中に自分の〕顔が見えるようになってくる。〔この観察方法を〕開始したばかりの頃は〔椀の中の水が波立っていて〕、〔椀の中に映った自分の〕顔が〔乱れていて〕静止することはない。〔波立った水面に映った顔は〕急に長くなったり、急に短くなったり、急に広くなったり、急に狭くなったり、急に見えたり、急に見えなくなったりして〔、決して一定ではない〕。〔そして〕この〔水面に映った顔の〕様相を目の当たりにできた時は、なお一層に細心の注意を払って〔自身の顔を観想せよ〕。あまり時間をおかないうちに、〔椀の中の〕水の波がとても小さくなってきて、〔水面が〕動いているように〔見えても、実は〕動いていない〔ようになってくる〕。〔そうすることで自分の〕顔の様相が次第に明確に現れてくるようになる。〔ただし、その際に自分の〕顔の眼や耳や鼻や口などを目の当たりにするとはいっても、〔それらを観察の〕対象としてはならないし、〔またこれらを観察の際の〕妨げとしてはならない。ただし身も心もあるがままにして、〔これら眼や耳や鼻や口などがあるべくして〕あるものと知った上で、〔なおこれらを観察の〕対象としてはならない。ただ〔自分の眉間の中央につけた〕白い箇所だけに意識を集中させて、明瞭に〔この白い箇所のみを〕観察して、ただひたすらに想いをかけて、〔そしてその集中を〕持続するようにせよ。〔この際、〕意識を失ったり、〔あるいは〕他の物を〔認識の〕対象とするようなことがあってはならない。この〔自分の眉間の中央につけた白い箇所を〕目の当たりにする時に、心がようやく静止することとなり、〔椀の中の〕水が〔乱

(9)

れることなく〕まさに明鏡止水の状態となっている。

また〔よいか〕行者たちよ。自らの心の中の水が波立って、静止していないと認識し、〔そしてそれを〕自覚しようとするのであれば、ただこの水〔面〕の動いている様子と、静止している様子を観察するようにせよ。そうすることで自らの心の〔中で観察している〕対象が、顕現することと、顕現しないこと、〔あるいは〕明るく〔見えている〕ことと、暗く〔て見えないこと〕という様相を知ることができるのである。

また〔その椀の中の〕水が静止している時を待って、一粒の米ほどの大きさの物を取って、水の上に持っていき、手でこれを水の中に投げ入れれば、その水が波立って、〔波紋が〕椀の中で広がっていく。〔その時、〕自分の顔を〔椀の〕上から映し出して、これを観察すると、〔自分の眉間の中央につけた〕白い箇所も〔波とともに〕動いている。

さらに〔続けて〕豆粒ほどの大きさの物を手に取って、これを〔水の中に〕投げ入れれば、波紋は〔先程の米粒大の物よりも〕さらに大きくなり、〔自分の眉間の中央につけた〕白い箇所が見えたり、〔あるいは〕見えなかったりする。

さらにナツメなど〔のような〕大きさの物を、〔この〕水の中に投げ入れると、その波紋はより大きくなって、〔自分の眉間の中央につけた〕白い箇所も、〔また〕自分の顔も、すべて〔水の中に〕沈み込んでしまい、〔その姿が水の上に〕現れることがない。〔これは物を投げ入れることで、〕水〔面が波立って、激しく〕動くからである。

〔さて、今ここで〕椀というものは、これはつまり〔自らの〕身体という器のことを喩えている。

〔また〕水は、つまり自身の、水〔のように動いたり、静止したりする〕心のことを喩えている。

〔また〕波は、つまり乱れた想念や煩悩のことを喩えている。

〔また〕次第に波が収まっていくことは、これは様々な対象への認識を制止したり、捨て去ったりして、心

をただひとつの境界だけに集中することを喩えている。

〔また〕水〔面〕が静止して、境界が顕現するということは、つまり認識しようとする心に乱れがなく、〔そして〕認識の対象となる境界が動くこともなく、内面も外界も寂静となり、観察の対象としている様相が明らかとなってくる。

また〔観察の際、心が他の対象に向かって〕細やかな想いや、〔あるいは〕粗い想いがある場合は、心の水が〔波立って〕動くこととなる。〔こうして〕心の水が動くと、寂静な境界が失われてしまうこととなる。

また細やかな塵〔という煩悩の対象〕、および粗い塵〔という煩悩の対象〕を、寂静なる心の水の中に投げ入れれば、その水が波立って動くこととなる。

また〔よいか〕行者たちよ。ただこの〔椀の中の〕水が〔波立って〕動く様子と、〔波立たず〕動かない様子を目の当たりにすることで、自分の心が静止〔の状態〕にあるか、〔それとも〕静止〔の状態〕にないかを認識するようにせよ。

また〔観察する〕対象が失われることと、失われないこと、〔および観察内容が〕誤っているか、それとも正しいかなどについては、ただ前述の日観と同じようにせよ。

また世親〔の『往生論』の〕讃文には、

「彼の〔極楽〕世界の様相を観察すると、三界という境界を超越している。

〔阿弥陀仏の極楽世界は〕究極的であって、〔それは〕まるで虚空のような〔世界でも〕ある。

〔そこは〕広大にして、〔まったく〕際限がない〔世界でもある〕。」

と説示されている。この〔讃文〕はつまり全体的に彼の〔極楽〕世界の大地の分量を明らかにしている。

【観経・第二水観】

下有金剛七寶金幢擎瑠璃地其幢八方八楞具足一一方面百寶所成一一寶珠有千光明一一光明八萬四千色映瑠璃地如億千日不可具見（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・

一五〇頁～一五一頁）

【観経疏】

「下有金剛七寶」から、「不可具見」までは、まさに〔極楽世界の〕大地の下の荘厳を明かしている。つまり〔この地下の荘厳について、次の〕七項目がある。

第一に〔経文の「金剛七寶金幢」とは、極楽世界の〕幢〔幡〕の実体がすべて〔一切の汚れや煩悩が伴わない〕無漏の金剛〔石〕であることを明かしている。

第二に〔経文の「擎瑠璃地」とは、金剛七寶金幢が〕大地を支え、〔それらが〕相互に照らし合う荘厳であることを明かしている。

第三に〔経文の「其幢八方八楞具足」とは、その宝幢が〕八面八角であって、円柱形ではないことを明かしている。

第四に〔経文の「一一方面百寶所成」とは、その八面八角の一つ一つの面には〕百種類もの宝玉が散りばめられており、〔その宝玉の数が〕もはや計り知れないことを明かしている。

第五に〔経文の「一一寶珠有千光明」とは、その一つ一つの〕宝玉は千すじもの光明を放ち、〔その〕光が無限に広がる〔極楽世界の〕際までも届き〔、照らし出すこと〕を明かしている。

第六に〔経文の「一一光明八萬四千色」とは、その一つ一つの〕光明には無数の色彩があり、〔その光明の〕色彩が他の世界を照らし出し、〔救済すべき衆生の〕機根に応じて〔その光が〕姿を変え、〔この光を浴した者は〕いかなる時であっても利益を受けないということはない。

第七に〔経文の「映瑠璃地如億千日不可具見」とは、その〕一つ一つの光明は〔無数の〕色彩を放ち、太陽の輝きとは比べものにならないほど明るく、新たに〔極楽世界に〕往生した者がこの〔光明を〕見て、にわかに〔その光明の〕すべてを見尽くせるものではないことを明かしている。

〔この極楽世界の情景を、次のように〕讃歎しよう。

「〔極楽世界の〕大地の下の荘厳である、七宝の〔宝

玉でできた〕幢〔幡〕は、〔その数が〕無量であり、限りがなく、もはや計り知れない。

〔その幢幡は〕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。

〔その幢幡が放つ光明を〕目の当たりすれば、〔覚りの一歩手前である〕無生〔法忍という境地〕を自然と体得することができる。

〔この一切の煩悩を滅した不生〕不滅であって、宝玉でできた世界は、永遠にして変わることがない。

一つ一つの宝玉は無数の光明を放つ。

行者よ。心を〔この極楽世界の情景に〕傾け、常に〔この情景が〕目の前にあるようにすれば、〔その者の〕魂が天にのぼり、〔喜びのあまりに〕躍り上がって、西方〔極楽世界〕へと入っていく。」

また〔この極楽世界の情景を、次のように〕讃歎しよう。

「西方〔極楽世界〕は、〔涅槃〕寂静〔の世界〕であり、〔ここは〕永遠不滅の楽〔果の世界〕である。

〔この極楽世界は〕究極的に自在であって、〔すべての〕有無から離れ〔、一切の執着がない〕。

〔この極楽世界の主である阿弥陀仏の〕大〔慈〕悲は、〔仏自身の〕心に働きかける。〔だからこそ阿弥陀仏は〕あらゆる世界に赴き、〔様々な世界において〕その身を現してすべての人々を救済し、〔その救済に〕何らの区別もない。

〔阿弥陀仏は〕ある時には〔不可思議なる〕神通〔力〕を駆使して説法し、〔また〕ある時は〔仏の〕姿形を顕現し〔つつも〕、〔自らは〕完全なる涅槃（無余）へと入る。

〔様々に〕変化した荘厳は、〔阿弥陀仏の〕意志のままに出現する。

〔この荘厳を〕目の当たりにした人々は、あらゆる罪の報いが取り除かれる。」

また〔この極楽世界の情景を、次のように〕讃歎しよう。

「さぁ行こう。

〔この娑婆世界という〕魔境に留まることはない。〔私をはじめとするすべての人々は〕永遠の過去から輪廻を繰り返し、〔今日まで三界の〕六道をすべて巡ってきた。

〔これまで幾度も輪廻を繰り返してきたが〕生まれ変わったところに、何の幸福もなかった。

〔生まれ変わった先々で〕ただ悲しみと憂いの声を聞くばかりであった。

この一生涯が終わったならば、次こそは涅槃の城に入るのだ。」

【観経・第二水観】

瑠璃地上以黄金繩雑厠間錯以七寶界分齊分明（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五一頁）

【観経疏】

第三に「瑠璃地上」から、「分齊分明」までは、まさに〔極楽世界の〕大地の上の荘厳には、〔言葉では言い尽くせないほどの〕素晴らしい物が〔整然と立ち並んで〕いることを明かしている。これは〔極楽世界の〕大地のすべてが〔阿弥陀仏の〕覚りの境界を根拠にしていることを明かしている。〔つまり極楽世界の〕七宝でできた池や林は〔瑠璃でできた大地を〕拠り所としており、〔同時に〕瑠璃でできた宝地は〔これら七宝でできた池や林の〕拠り所となっている。〔すなわち瑠璃でできた〕大地は〔七宝でできた池や林を〕支える存在であり、〔極楽世界の大地の上にある〕池や〔蓮の〕台や林などは〔大地によって〕支えられている存在である。これは阿弥陀仏の因〔である本願〕と〔本願を完成させるための実践〕行とが完全に成就したことによって、〔その結果、〕対応する報いとして〔阿弥陀仏の仏土が〕円満かつ清浄なる存在となっているのである。つまり阿弥陀仏の仏土という存在は、〔阿弥陀仏の覚りであるところの〕無漏を本質としているということである。

〔この極楽世界の情景を、次のように〕讃歎しよう。

「〔極楽世界の〕宝地の荘厳は〔何物にも〕比較で

きない。

〔その〕随所〔から放たれる〕光明は、十方を照らし出す。

宝でできた楼閣や、蓮の台が〔極楽世界の大地の上に〕遍在している。

〔それらが放つ〕様々な彩り〔の光は〕実に美しく輝き、もはや喩えようもない。

宝でできた雲や天蓋は空中に漂って〔大地を〕覆い、

〔極楽世界の〕聖衆たちは〔神通力で〕空を飛び交い、互いに往来する。

宝でできた幢幡や天蓋は風に揺られて動き、

宝でできた楽器は光を放ち、〔聖衆たちの〕思いのままに〔くるくると〕回る。

〔もしも心に中に自らの往生を〕疑いつつ〔極楽世界に〕往生したならば、

〔蓮の〕華が〔すぐに〕開くことがない。

〔疑惑を抱いて極楽世界に往生しても、蓮の中で〕合掌〔した姿のままで、その中に〕含まれ、〔その様子を〕母胎〔の中〕にいる〔姿に〕喩える。

〔蓮の華に中に含まれていながらも、その〕内側で仏法〔を聞いて〕喜びを感じ、少しの苦しみも受けることはない。

〔そして疑惑の〕障りが尽き果てた時、一瞬にして〔蓮の〕華が自然と花開く。

〔蓮の華が開くと〕耳〔根〕も眼〔根〕も〔実に〕鮮明なものとなり、身体は金色〔となって光輝く〕。

〔すると〕菩薩は〔その者に対して〕おもむろに宝衣を授ける。

〔極楽世界の〕光が身体に触れると、〔音響忍と柔順忍と無生法忍という〕三種の智慧を獲得することができる。

そして仏を目の当たりにしたいと願い、金色の蓮の台から降りると、〔ともに〕法友となる者たちが〔その者を〕迎え入れ、〔阿弥陀仏の〕法会へと誘う。

〔阿弥陀仏の〕尊顔を仰ぎ見ると、〔阿弥陀仏がその者に対して〕「それでいいのだ」と称讃する。」

〔経文の〕「金繩」から以下は、まさに黄金が〔極楽世界の〕境界線となり、〔その〕形状が黄金でできた縄に似ていることを明かしている。

また様々な宝で大地ができている〔所では〕、瑠璃を〔その大地の〕境界線としている。また瑠璃で大地ができている〔所では〕、白い玉を〔その大地の〕境界線としている。また紫金がかった白銀で大地ができている〔所では〕、百種の宝玉を〔その大地の〕境界線としている。また〔もはや〕言葉にできないほどの宝で大地ができている〔所では〕、同様に言葉にできないほどの宝を〔その大地の〕境界線としている。また一千万〔種もの〕宝玉で大地ができている〔所では〕、二種や三種の宝玉を〔その大地の〕境界線としている。

このように〔大地と境界を構成している宝玉は〕さらに相互に交わり合い、さらに相互に混ざり合い、さらに相互に照らし合い、さらに相互に光を発して輝き合う。〔それぞれの宝玉が放つ〕光とその色合いは、それぞれに異なるものの、〔それらの光が〕乱雑になるようなことはない。

〔よいか〕行者たちよ。〔この経文を見て〕「〔極楽世界には〕ただ黄金の境界線のみあって、その他の宝玉でできた境界線はない」などと口にするようなことがあってはならない。

【観経・第二水観】

一一寶中有五百色光其光如華又似星月懸處虚空成光明臺樓閣千萬百寶合成於臺兩邊各有百億華幢無量樂器以爲莊嚴（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五一頁）

【観経疏】

第四に「一一寶中有五百色光」から、「樂器以爲莊嚴」までは、まさに〔極楽世界の〕空中の荘厳について明かしている。このことについて〔以下の〕六項目がある。

〔第〕一に〔経文の「一一寶中有五百色光」は、境界線となった七〕宝から無数の光が放たれる〔ことを明かしている〕。〔第〕二に〔経文の「其光如華又似星月」は、その無数の光のことを花や星や月に〕喩えることで、

その〔絢爛なる〕様相を表現している。〔第〕三に〔経文の「懸虚空成光明臺」は、その〕光が姿を変えて〔光明の〕台になることを明かしている。〔第〕四に〔経文の「樓閣千萬百寶合成」は、その〕光が姿を変えて楼閣となることを明かしている。〔第〕五に〔経文の「於臺兩邊各有百億華幢」は、その〕光が姿を変えて花で飾られた〔百億の〕宝幢となることを明かしている。〔第〕六に〔経文の「無量樂器以爲莊嚴」は、その〕光が姿を変えて、宝玉で飾られた楽器が奏でる〔仏の教えを説き表す〕音になることを明かしている。

また〔この部分の経文は、以下のことを〕明かしている。〔極楽世界の〕地上の様々な宝玉の一つ一つは、それぞれに五百色もの光を放つ。〔その〕一すじ一すじの光は、〔まるで〕空中に湧き上がる〔かのように放たれる〕。〔そして、その一すじの光はそのまま〕一つの光の台となる。〔その〕一つ一つの〔光の〕台の中に、百億もの楼閣があり、〔その楼閣の一つ一つは〕一種、〔あるいは〕二種、〔あるいは〕三種、〔あるいは〕四種、〔さらには〕もはや数えることができないほどの宝玉で飾り立てられて作られている。

〔また経文の〕「如華又如星月」とは、仏〔釈尊〕が大慈悲心を以て、〔この教説を聞いた〕人が〔このように想像を絶した極楽世界の情景を〕把握できないことを危惧し、〔あえてこの世界の花や星や月を〕用いて喩えることで、この〔極楽世界の情景を〕現している。

〔また経文の〕「於臺兩邊各有百億華幢」とは、〔極楽世界の〕宝玉〔でできた〕大地にはいくつもの光明があり、〔その数は〕計り知ることができない。〔その〕一すじ一すじの光はすべて光明の台となって、〔極楽世界の〕空中に遍在している。

〔よいか〕行者たちよ。〔そなたたちは〕歩いている時も、立ち止まっている時も、座っている時も、横になっている時も、〔四六時中、〕常にこの〔ような極楽世界の情景を〕心に思い描くようにせよ。

〔この極楽世界の情景を、次のように〕讃歎しよう。

「〔この阿弥陀仏の〕安楽国は清浄にして、
常に汚れなき〔法〕輪を転じている。
一瞬の間も、一時の間も、
〔常に、極楽世界の〕諸々の衆生を救済している。
〔極楽世界の人々が、阿弥陀〕仏の様々な功徳を称讃するとき、
〔彼らには、自他を〕分別する〔ような〕心はない。
〔そして阿弥陀仏は称讃する人々に対して〕
よく速やかに功徳の大いなる宝海をいっぱいにさせ、
〔仏道を成就させることができるのである。〕」

【観経・第二水観】

是爲水想名第二觀（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第六に「是爲」から以下は、〔この第二観〕を総括してまとめている。

【観経・第二水観】

八種清風從光明出鼓此樂器演説苦空無常無我之音（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁～一五三頁）

【観経疏】

第五に「八種清風」から、「無我之音」までは、まさに〔その〕光が姿を変えて〔宝玉で飾り立てられた〕楽器〔となり、その楽器が奏でる〕音は〔そのまま、仏の〕説法となることを明かしている。このことについて〔以下の〕三項目がある。

〔第〕一〔経文の「八種清風從光明」は、〕八〔種類の清らかな〕風が〔一つ一つの台が放つ〕光から吹き出していることを明かしている。〔第〕二に〔経文の「出鼓此樂器」は、この八種類の清らかな〕風と〔その風のもととなる〕光が出現し、楽器を奏でて音を出すことを明かしている。〔第〕三に〔経文の「演説苦空無常無我之音」は、その音が常・楽・我・常という〕四顛倒と、〔苦・空・無常・無我という〕四真と、無数の教えを説き表すことを明かしている。

以上、ここまで六項目の内容があるが、広く水観に関する説明を終えることとする。

【観経・第三地想観】

（科段のため該当部なし）

【観経疏】

第三に地想観の中〔の経文〕について、はじめに〔この地想観を〕提示し、次に〔経文の詳細な内容を〕解説し、その後に〔この地想観に関する注釈を〕まとめる。つまり〔この地想観の注釈として、以下の〕六項目がある。

【観経・第三地想観】

此想成時（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第一に〔第三地想観の冒頭の経文である〕「此想成時」は、まさにここまでの〔『観経』の内容を〕総括し、〔そして〕以下の〔内容を〕提起するものである。

【観経・第三地想観】

一一觀之極令了了閉目開目不令散失唯除睡時恒憶此事如此想者名爲粗見極樂國地若得三昧見彼國地了了分明不可具説（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第二に「一一觀之」から、「不可具説」までは、まさに〔この〕観察の成就を〔釈尊が〕説示することを明かしている。つまり〔この経文について、以下の〕六項目がある。

〔第〕一に〔経文の「一一觀之」とは〕、心にただ一つの境界のみを対象として〔想い描き〕、〔極楽世界の〕他の様々な〔荘厳〕を雑えて、この〔極楽世界の大地の荘厳を〕観察することがないようにということを〔、特に釈尊が注意していることを〕明かしている。

〔第〕二に〔経文の「極令了了」とは〕、すでに〔極楽世界の荘厳に対して〕ただ一つの境界のみを対象とすることで、〔この想い描いた唯一の〕境界が〔目の

前に〕立ち現れる。こうして〔極楽世界のある一つの境界が、目の前に〕立ち現れる際には、必ず〔その境界が〕明瞭となるように〔釈尊が説示していることを〕明かしている。

〔第〕三に〔経文の「閉目開目不令散失」とは、この想い描いた〕境界がすでに心に顕現した際には、目を閉じている時も、目を開けている時も、〔その心に想い描いた境界を〕保持し、〔その境界を〕散失させてはならないことを明かしている。

〔第〕四に〔経文の「唯除睡時」とは、以下のことを〕明かしている。歩いている時も、立ち止まっている時も、座っている時も、横になっている時も、昼夜を問うことなく、常に〔極楽世界の荘厳のことを〕念じる。ただし睡眠の時〔だけ〕は除くこととする。〔こうして極楽世界の荘厳を〕心に想い描き続けて、〔決して〕忘れてはならない。

〔第〕五に〔経文の「恒憶此事」とは、極楽世界の荘厳に対して〕心を集中し、絶えることがなければ、極楽世界の様相を目の当たりにすることを明かしている。これを「〔極楽世界の様相を〕心〔の中〕で想い描いている時に目の当たりにすること」（想心中見）という。〔この時は、〕まだ〔心の中で極楽世界を〕目の当たりにしようとする思いがあるからこそ〔、この状態の観察を「想心中見」というのである〕。

〔第〕六に〔経文の「如此想者名爲粗見極樂國地若得三昧見彼國地了了分明不可具説」とは、以下のことを〕明かしている。〔極楽世界を〕想い描こうとする心が次第に希薄となり、〔その極楽世界を想い描こうとする〕心（覚念）が一瞬にして静まり、〔心が意図的に何か対象を認識することがなくなる状態である〕正受と〔完全に〕一致して、三昧〔という境地〕を証得することで、如実に彼の〔極楽世界の〕境界の極めて妙なる様相を目の当たりにするのである。〔経文に「不可具説」とあるように、〕どうして〔このように極めて妙なる極楽世界の様相を〕詳細に説くことができようか。これはつまり〔極楽世界の〕大地は広大であっ

て、しかも辺際がない。〔また大地を支える〕宝玉で彩られた幢幡も〔その数は〕一つではなく〔、無数である〕。〔また極楽世界の大地の〕たくさんの珍しい宝玉は、〔様々な〕色彩の光を放ち、〔それら無数の光が〕姿を変えて〔様々な荘厳となり、その数は〕極めて多い。このようなことから〔極楽世界に往生することを願うすべての〕人々に勧めよう。心を〔極楽世界に〕集中させ、常に〔極楽世界の荘厳が〕目の前にあるように〔せよ〕。

【観経・第三地想観】

是為地想名第三観（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第三に「是為」から以下は、〔この第三観を〕総括しまとめている。

【観経・第三地想観】

佛告阿難汝持佛語為未來世一切大衆欲脱苦者説是觀地法（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第四に「佛告阿難」から、「説是觀地法」までは、まさに〔この第三観を後世に〕流布させることを勧め、縁にしたがって広く説くことを明かしている。つまり〔この経文について、以下の〕四項目がある。

〔第〕一には〔経文の「佛告阿難」とは、この教えを説き示すべき〕対象となる者の名前を呼び〔出して、その者に以下の教えをよく聞くように〕告げることを明かす。

〔第〕二には〔経文の「汝持佛語」と、それ以下の経文（為未來世一切大衆欲脱苦者説是觀地法）とは〕、〔釈尊が阿難に対して〕勧めて仏語〔であるところの自らの教え〕を胸に刻み、広く未来世の人々のために上述の極楽世界の大地を目の当たりにする方法とその功徳を説くように指示することを明かしている。

〔第〕三には〔経文の「爲未來世一切大衆欲脱苦者」とは、この教えを聞いて、その内容を〕受け止めることができる機根と、信じることができる機根を選び出すことを明かしている。〔この経文が説く「未來世一切大衆」とは、〕この〔苦しみの〕娑婆世界で輪廻〔を繰り返す我が〕身の上の八苦や五苦や三種の悪しき境界の苦しみなどを捨ててしまおうと願う〔存在である〕。〔彼らは、この釈尊の教説を〕聞き、すぐに〔その教説を〕信じて実践する者であり、〔自らの〕身命を惜しむことがない。〔だからこそ、釈尊は阿難に対して、〕急ぎ〔この者たちの〕ために、この〔法〕を説く〔べきことを告げているのである〕。

もし〔阿難をはじめ出家の身において、その教化を受けた人々の中で、〕一人〔でもその身の〕苦を捨てて、生死〔輪廻〕を解脱する者を〔輩出〕できたならば、このことを本当に釈尊の恩に報いたことというのである。それはなぜかというと、諸仏が〔この〕世に出現して、様々な方法を通じて衆生を教化することは、これは〔衆生が〕悪を廃し、福〔徳を積む実践行〕を修め、〔次の生ではその報いとして〕人界や天界〔に生まれるという〕楽〔果〕を受けさせようとするためのものではない。〔この〕人界や天界〔に生まれるという〕楽〔果〕は、まるで稲妻の光のように〔一瞬の輝きでしかなく〕、瞬く間に〔その人界や天界の身を〕捨てて、再び三種の悪しき境界へと〔堕ち〕入り、永い時間をかけて苦しみを受けることとなる。このような因縁によって〔釈尊をはじめ、諸仏は皆〕ただ〔未来世のすべての人々に〕勧めて、浄土に往生することを求めさせて、〔さらに〕無上なる覚りへと到るように〔導き続ける〕のである。だからこそ今の時代の縁ある〔人々が〕ともどもに勧めあって、〔そして〕浄土に往生することを誓う者は、諸仏の本願の本意に〔完全に〕かなっているのである。

もし〔この釈尊の教説を聞いても、〕自ら進んで〔その教えを〕信じ、実践しない者は、『平等清浄覚経』に「もしある人が、〔仏が〕浄土法門について説くこ

とを聞いたとしよう。〔しかし仮に〕聞いたとしても〔、まるで〕聞いていないようであり、〔またその教説の場面を〕見たとしても〔、まるで〕見ていないような人があれば、よく知るがよい。これらの人々ははじめて三種の悪しき境界から〔この人間の世界に〕やってきたばかりであり、〔過去の〕罪とその報いがいまだ尽きておらず、それが原因となって、〔釈尊が説示する浄土法門に〕まったく関心を示すことがないのだ。仏が仰せになった。《私は、このような人はいまだ〔この世界で、〕解脱を得ることができないと言おう》と〕。〔また〕この『平等清浄覚経』に「もしある人が〔仏が〕浄土法門について説くことを聞いたとしよう。〔その教えを〕耳にするや、〔我が身の苦しみを〕悲しむ〔涙〕と、〔この我が身が浄土へと往生することができる〕喜び〔の涙〕が、それぞれに流れ、全身の体毛が逆立つ人があれば、よく知るがよい。この人は過去〔世〕において、すでにこの教えを習い、実践し、今〔ここで〕再び〔この法〕を聞くことができたので、〔心の底から〕歓喜を生じ、ただひたすらに修行して、必ず〔次の世では浄土に〕往生することができるのである」と。

〔第〕四に〔経文の「説是観地法」とは、〕まさに〔極楽世界の〕宝玉でできた大地を観察することで、心を〔この極楽世界の大地のみに〕集中させるようにと〔釈尊が〕教示することを明かしている。

【観経・第三地想観】

若観是地者除八十億劫生死之罪捨身他世必生淨國心得無疑（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁）

【観経疏】

第五に「若観是地者」から、「心得無疑」までは、まさに観〔察行の〕功徳を説示することを明かしている。この〔観察行の功徳〕について、〔以下の〕四種がある。

〔第〕一には〔経文の「若観是地者」とは、〕〔釈尊が観察の〕方法を指示する際に、ただ〔極楽世界の〕宝玉で飾られた大地のみを観察させ、他の観察対象について〔まったく〕言及していないことを明かしている。

〔第〕二には〔経文の「除八十億劫生死之罪」とは、〕無漏の宝玉で飾られた大地を観察するからこそ、有漏の〔境界における〕永い時間の中で犯し続けてきた罪〔とその報い〕を〔すべて〕取り除くことを明かしている。

〔第〕三には〔経文の「捨身他世必生淨國」とは、この娑婆世界での〕身体を捨て去った後に、必ず〔阿弥陀仏の極楽〕世界に往生することを明かしている。

〔第〕四には〔経文の「心得無疑」とは、〕修めるところの〔往生を〕目的とした実践行はただ専一なるものであり、〔決して〕疑念を交えないことを明かしている。〔もしも疑念を抱いたままで極楽世界に〕往生することができたとしても、〔往生した先の蓮の〕華〔のつぼみ〕の中に含まれて〔しまい、そこから〕出ることができない。あるいは〔疑念を抱いたままで極楽世界に往生することができたとしても、極楽世界の〕辺境の地（辺界）に生まれることとなる。〔また〕あるいは〔疑念を抱いたままで極楽世界に往生することができたとしても、極楽世界の辺地にある七宝でできた〕宮〔殿の中に、まるで母〕胎〔から生まれてくるかのように、生まれ〕堕ちる。〔また〕あるいは〔疑念を抱いたままで極楽世界に往生したとしても、〕大悲〔の〕菩薩〔である観音菩薩〕[10]が〔疑念のまま往生した人が入っているつぼみを開かせるという〕開華三昧に入ることによって、〔その人の〕疑念〔という〕障害を取り除き、〔疑念を抱いたまま往生した人が閉じ込められている〕宮殿を開放し、〔つぼみのままの〕蓮の華を開き、〔その人の〕全身の姿が〔極楽世界の中で初めて〕はっきりと現れる。法の伴侶が手に手を取り、仏の説法の場へと誘う。

これら〔以上のこと〕は、心を集中して〔極楽世界の〕宝地を目の当たりにすれば、永い間にわたって積み重ねてきた罪とその報いのすべてが取り除かれ、〔極楽世界に往生したいという〕願いと〔往生を目的とした〕実践行が〔ともに〕完全に具われば、「〔この〕命が尽き果てた〔後に、極楽世界に〕往生できないので

はないか」と疑うことはない。

今このように〔極楽世界の宝地を観察することによる、四種の〕勝れた功徳を目の当たりにした。〔だからこそ経典では〕さらに勧めて〔観察対象の〕邪正について説示し、〔そのことを〕教示している。

【観経・第三地想観】

作是觀者名爲正觀若他觀者名爲邪觀（『浄全』一・四〇頁／『聖典』一・一五二頁～一五三頁）

【観経疏】

第六に「作是觀」から以下は、まさに観察〔対象の〕邪正について説示していることを明かしている。〔なお、この観察対象の〕邪正については、前述した〔第一〕日観の中で解説した〔通りである〕。

以上、ここまで六項目の内容があるが、広く地観に関する説明を終えることとする。

注

（1）諸師の正宗分規定については、柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六年、四一八頁～四二〇頁）を参照のこと。

（2）なお良忠は『伝通記』（浄全二・二九七頁・下）において、この部分を散善顕行縁冒頭の「廣説衆譬」の一句を対応させている。

（3）この一段から、善導が規定している定善の説示対象とは、致請者である韋提希のみならず、未来世一切衆生をも包括するものであるといえる。

（4）ここで善導が「九方向」を提示している理由は、全方向を意味する「十方」の中から、極楽世界が存在する方角である「西方」を選び取り、この西方を他の九方向と区別するためである。

（5）この部分の記述内容は、『制法』や『三階観法略釈』など諸三階教文献中に説示されている七種一相（「七一」）を前提として、善導が八種の実践項目を提示しているものと考えられる。「一身」とはただ阿弥陀仏一仏のみを礼拝すること、「一心」とは阿弥陀仏および浄土のみに繫念すること、「一回向」とは往生のみを目的として自らの善根を廻向すること、「一処」とはただ西方のみに繫念すること、「一境界」とはただ阿弥陀仏の境

界である真実無漏宝国のみを想うこと、「一相続」とは三業を以て無間に阿弥陀仏に対して実践行を修すること、「一帰依」とはただ阿弥陀仏一仏のみに帰依すること、「一正念」とはただ阿弥陀仏一仏のみに正念に帰依してその名号を称えることと理解することができる。なおこの七種一相（「七一」）との関係などについては柴田泰山『善導教学の研究』第二巻（東京・山喜房佛書林、二〇一四年、三四頁～三九頁）を参照のこと。

（6）『伝通記』（『浄全』二・二九八頁・下）を参照。

（7）初版および山喜房佛書林版の『浄土宗全書』では「牀」、第二版『浄土宗全書』で「床」となっているが、ここでは「床」を採用する。

（8）初版および山喜房佛書林版の『浄土宗全書』では「牀」、第二版『浄土宗全書』で「床」となっているが、ここでは「床」を採用する。

（9）初版および山喜房佛書林版の『浄土宗全書』では「地」、第二版『浄土宗全書』で「池」となっているが、ここでは「地」を採用する。

（10）『伝通記』（『浄全』二・三二二頁・下）を参照。

令和二年度　浄土宗祖師の諸伝記の研究　研究ノート

文政版『聖光上人伝』書き下し

本研究ノートは貞厳と隆圓による文政四年（一八二一）の識語のある二祖聖光上人の伝記資料『聖光上人伝』の書き下しである。

『聖光上人伝』に関する詳しい解説は、阿川文正台下（現・大本山善導寺法主）『聖光上人伝と『末代念仏授手印』』（平成一四年、大本山善導寺刊）所収「聖光上人の諸伝記について」（初出は『佛教文化研究』第二九号・昭和五九年、浄土宗教学院研究所刊）に詳細に整理されているためこちらにゆずりたい。※『佛教文化研究』は教学院のサイトから閲覧可能。

今回書き下し作成を行った文政版『聖光上人伝』は、了慧道光上人が記し、脈々と書写されるなどして伝わった『聖光上人伝』に、江戸後期に活躍した信岡上人が、参考となる多数の注釈と、自らの研究で知り得た情報を附録に付して出版したもので、情報量が最も多い聖光上人の伝記である。※附録は①道跡寺院、②記主乞戒疏、③金光禅師行状の三件。

この文政版『聖光上人伝』は、先立って慶安四年（一六五五）に刊行した慶安版『聖光上人伝』と比べると、注記の部分以外は細かい違いはあるものの、意味を大きく変える違いは見られないため、本研究では情報量の多いこの文政版『聖光上人伝』を底本として書き下しを作成した。作業凡例は次の通りである。

〈凡例〉

（一）本訓読は、文政四年版『聖光上人伝』を底本とした。

（二）漢字表記は、寺名・人名など一部の固有名詞を除き、基本的に常用漢字に改めた。また、仮名遣いは現代的仮名遣いを用いた。

（三）書き下しに際しては、基本的に底本の返り点・送り仮名に従ったが、文脈や意味が通らない場合などは従わなかった箇所もある。

（四）底本には了慧道光の記した本文の他に編者信冏による注釈があり、これは数字下げて表記した。

（五）割注で記される部分は〈　〉で括った。

（六）底本には傍注として他の写本との校異が記載されているが、これは頭注として掲示した。

（七）ルビは基本既刊『浄土宗聖典』のものに従ったが、従わなかった箇所もある。

（八）神々に関わる読みは、今回取り上げた資料に登場する神々が仏教由来のもので、神道の神としては捉えられないこと等から、音読みを採用した。この点は川名里奈先生にご指導賜った。心より御礼申し上げたい。

以上の凡例により作業を行った。しかし、ルビをはじめとして、試みに作業した部分も少なくないため、「こう読むべきである」という想いで作成したものではないことをお含み願い、お気付きの点、ご意見を乞いたいと思う。

鎮西法彙　聖光上人伝　附録三件　往

重刻聖光上人伝叙

この伝一巻は、則ち在昔し弘安中、望西楼了慧尊者の撰次する所なり。凡そ二祖の伝、僧史に編入する者数家有りといえども、この伝実に最も先に居せり。余嘗てこれを読みて窃に自ら嘆じて曰く、慎しめるかな慎しめるかな、其の言を記し事を録する、敢て方言を易えざるは真を失せんことを恐れてなり。猥に浮偽に渉らざるは実録なることを明すなり。

独り奈ん、世降り俗薄くして誕り勝ち真離るること則ち吾が釈氏の徒といえども、多くはこれ奇を尚びて異に騁せ、実を舎てて虚に趨る。その『鎮西絵詞伝』と称する者を観るに、間、無根の説を増加して以てこれを矯飾し、贋を伝え偽を售り、以て天下後世を欺かんと欲す。これをこの伝に考ぶるに、かつて未だその彷彿を見ず。嗟、甚し。伊勢松阪故との清光寺信冏首座、深く流俗の偽を認て真と為し大いに名教を害するを憂いて、将にこの伝を以て広く世に布き、夫人をしてその適従する所を知り

て浮説に惑わざらしめんとす。嗚呼、首座の心をここに尽す、至れりと謂うべし。然るに旧板災に罹ること歳久し。印本も亦た多く散失す。ここにおいて旁く数本を求めて魚魯を校讎し、その事実稍闕略有るがごとき、また他書の併せ考うべき者を援きて、これを各条の下に注す。刻成りて未だ幾ならざるに首座西邁す。惜かな、それ流播を見るに及ばざることなり。今ここに嗣法の弟子卓明、特に来たって叙を需む。因ってその再梓する所以の意を推して、ために梗概を書してこれを巻首に係らしむ。

文政四年丁巳季夏　華頂大僧正貞厳譔

聖光上人伝

凡例

一、通伝に載する所の上人の伝文は、皆望西楼所撰の今伝に原く。然りといえども各自己の意見に随い、或は略し或は衍じ、或は謬り或は誣い、本義を失する者往往これ有り。これに由てこれを観れば、今伝亡いは則ち何を将か適従せん。而るに版逸してここに年有り、故に今重刻して以て不朽を謀り、擡書する所の者これなり。京師隆円力生、古写本を蔵すを借て以て校讐す。その異文のごときは今伝

の右側に細書し、下に写本の二字を記す。

一、別伝は蓋し事実を詳にせんことを要とす。故に管見の及ぶ所、挙に随いて随いて録し、極て煩を厭わず、低書する所の者これなり。且く今伝に係る所の者、総じてこれを巻尾に録す。

一、今伝及び纂輯並に挿註の下には私云の字を冠し以て原註と分つ。

文化十五年戊寅三月勢州清光寺信冏識

聖光上人伝　附録三件

厭欣沙門道光作　後学信冏纂輯

往

それ以れば、法は人を藉って弘まり、人は法を待って盛るなり。解の忒わざれば則ち必ず徳を招き、教の廃れざれば則ち能く益を垂る、それ然らざらんや。ここに善導寺〈筑後国〉開山聖光上人、諱は弁長〈私に云く、また弁阿と号す〉順乗竪者が孫、筑前の国加月の荘の人なり。

『香月系譜』の註に云く、

弁阿上人は香月の家族古川弾正左衛門則茂入道順乗が子〈私に云く、平安聖光寺の旧記に曰う、上人の母氏法号は聖養と〉、左衛門尉則治が弟なり〈私に云く、本文には孫と云い、『系譜』には子と云う。未だ孰れか是たることを詳かならず〉。香月の荘楠橋邑古川の館に産す。また曰く、香月は『東鑑』に勝木と作り、『聖光伝』に加月と作り、ある書に甲木と作る、皆非なり。文

『勅修伝翼賛』第四十六、今に同じ。香月の称号、『系譜』の註に詳かなり。

※蓮開房弟子　写本

人皇七十八代二條帝の御宇、応保二年〈壬午〉五月六日辰の刻誕生す。七歳〈私に云く、仁安三年戊子に当る〉州の菩提寺に入りて妙法法師※に従う。法師、虚空蔵菩薩の縁日を撰んで初めて書を授く。その性峻嶷、時に歳九歳、嘉応二年〈庚寅〉九月十三日午の時なり。十四歳の春〈私に云く、安元元年乙未に当る〉登壇受戒す。

登壇とは、恐くは鎮弘寺の戒壇を指さん。台家の旧記に曰く、

我が宗に五箇の戒壇あり。謂く、鎌倉の金剛宝戒寺、伊予の等妙寺、筑紫の鎮弘寺、加賀の薬師寺、叡山の一乗戒壇院なり。文

受戒とは、『梵網』の重軽を全受するを謂う。問う、上人十四歳の受具もまた比丘性を成ずるや。答う、恵仁比丘の『座右鈔』に曰く、

山家の古儀、旧とより律制のごとく、年未だ二十を満たさざれば則ち菩薩の大僧戒を授くることを許さず。故に智証大師の『授戒問遮章』に、年二十を満るや不や、三衣鉢を具るや不や等の問あり。祖風見る

べし。〈私に云く、『漢語灯』第十、大乗律宗の書目に曰く、「授菩薩戒儀一巻、本は妙楽、註は智証」文と。『円頓戒儀秘聞書』に曰く、「十二門戒儀と申すは、根本妙楽の制作を山家再治し、山王院裏書を加へ玉ふ」文と。註戒儀、世に密在す。今に『問遮章』と云う、蓋しこれを指すか。〉然るに中古より弊風の煽ぐところ、未満にして登壇す、これ実に徒に自他を労すと謂うべし。もし如法に比丘性を成ぜんと欲さば、年満ちて更に受具すべきなり。已上略抄

問う、上人年満の後、更に受具するや否や。答う、爾るべし。故に上人の『念仏名義集』〈中巻〉に大師の語を記して曰く、

菩薩戒を授けたまいては、この戒の有様、その故を習うべしとて南都北嶺の戒壇の興起等を説き給う。已上略抄

上人年三十有六、初て大師に謁す。この授受の儀、定んでその後に在ることや明けし。

因に祖祖伝伝、年満の受具を記せん。且く記主禅師の如きは、嘉禎三年八月一日、上人に拝して以て重受す事、禅師の『乞戒の疏』に見ゆ〈文、巻尾に附す〉。時に年三十有九なり。

良暁上人の如きは、『本朝高僧伝』〈第十六〉良暁上人の伝に曰く、「二十にして郷に還り、良忠を師とし礼して円頓戒を稟けて安養の修を習う」文と。定恵上人の如きは、相州光明寺に白旗、定恵上人に与うるの戒牒有り。文に曰く、「嘉暦二年十二月九日、沙門良暁七十三翁、相承する所の大乗円頓・三聚浄戒を以てこれを定慧に授く」文と。時に年四十有四なり。了慧上人の如きは、了慧上人の戒譜に曰く〈京師浄華院に在り〉、

弘安二年己卯十一月廿九日、先師良忠上人に値い奉りこれを受くと〈了慧上人の『天台戒疏見聞』〔第一〕に云く、二尊院の湛空上人、余に語りて云く、先師法然上人の常の御詞に、この戒に事理の二戒あり。事戒においては持犯あり、理戒においては唯だ持あって犯なし、一得永不失の法なりと。又た授戒開導の時の詞に、この戒は三世常住の戒法にして受法のみありて捨法なし。犯あれども失せず、未来際を尽す。ここを以て自利利他一心にこれを護持すべしと〉。

また大師は年満して更に叡空上人にこれを受く。また準知すべし。然るに『勅修伝』等にこの事を載せざるは、偶たま遺漏なるのみ。『伝戒論』

及び『翼賛』第十〈一号〉、『同』第三十七〈五号〉に伝衣伝戒の事を載す。今併せて看よ。

※葉上房眞言弟子　写本

まず、唯心法師※に従いて、〈白岩寺の住〉天台教を学し〈三箇年〉、後、常寂法師に従いて、〈明星寺の住〉、宗の綱目を稟く〈五箇年〉。修学年尚しく、稽古日を積みて、ほぼ幽致を獲るといえども、いまだ解義の中不を知らず。辺土の学問、恐くは達せざらん所有らん、叡山の学窓に遊ばんと欲す。すなわち、寂師の教示に依りて、ついに観叡法橋の室〈東塔南谷〉に到る。時に年二十二、寿永二年〈癸卯〉の冬〈私に云く、冬、『勅修伝』に春と作る〉なり。

観叡法橋、先ず問うて云く、「三諦、倶に経体と成るや」。上人答えて曰く、「開権顕実の時は、三諦、倶に経体と為る。廃権立実の日は、中道独り経体と為る」と云云。観叡、感讃して曰く、「これ実に然り」。凡そ義を申さるごとに観叡、上人を請ず。その歳末に至りて観叡に謁せんがために、一谷の碩学、雲のごとく会合し、各、無姓の文、全同敗種の文意を談ず。上人、末座に在りて言く、「聞く、昔江の帥〈私に云く、大江匡房卿〉叡岳の碩学を率して〈東塔の※喜見房阿闍梨〉太宰府に向かう。時

※南谷　写本

※の如き　写本
※不言　写本

に法相の法師あり〈有智山の住〉。彼の　文の意を尋ぬるに、山僧、答えて云く、彼の無姓有情の義は全く今の敗種二乗不成仏に同じ、と　云云。法相難じて云く、今聞くところ※は、荊溪尊者、文筆に達せずと謂うべし。無姓の義を述べんと欲さば、何ぞ　文の言に安んぜんやと。時に山僧、緘唇※すと。今の義、昔に似たり。古難、何ぞ無からむ」云云と。

ここに列座の衆僧、驚き怪しみ問うて云く、「これ誰人か」と。観叡微笑して曰く、「これはこれ、鎮西〈九州の通称、西蠻を鎮ずる故なり〉の学生、同学位の人なり」と云云。人皆感気有りて、各論談を罷む。後の時、観叡請を受けて鎮西に旅行す。その後、一宗の秘頤を証真に禀く〈宝地房の法印〉。

『決疑鈔』裏書〈私に云く、この書は記主の所撰なり。故に冏師の『浄宗付法伝』に云く、「然阿上人の『決疑鈔』の裏書に云云」と〉に云く、上人の物語に云く、予、昔、幼少の時、明星寺において学問せし時、稟性、鈍なるに依りて、退屈の心を生ず。櫟葉を摘んでまさに仏に供えんとす。然るに木高くして登り難し。励みて終に登り葉を取り了んぬ。その時自ら思えらく、学問もまた何ぞこれに異ならんやと。

終に寸陰を惜み、蛍雪の勤め怠らず。仍って形のごとく法門を知るなりと云云。すなわち、明星寺において、常寂房、唯心房の〈証真の弟子。私に云く、『直牒』第一今と同じ。『西宗要』第四に唯心房、逆者の抑止摂取を論ずることを載す。〉この二人に従いて天台を学す。後、登山の初め、唯心房の教えに依りて、東塔の南谷の学頭、観叡法橋に学ばしむべきの由、所望す。度度法門を問い申すに、却って義を問われしかば、これを答え申すに、毎度、讃歎して教えられず。仍って法橋の云く「汝は同学位なり。観叡が弟子とするに及ばず」と云り。仍って宝地房の門人と成れり。文

『直牒』第一、またこの事を載す。

学成り、望み遂げて、故郷に還る。時に年二十有九、建久元年〈庚戌〉なり。次の年、一寺〈油山〉の学頭に補せらる。学徒、席を争い、衆人、林を成す。三十二に至り〈私に云く、建久四年癸丑に当る〉、親り舎弟〈三明闍梨〉の絶入するを見る〈申より戌に至りて蘇生す〉。忽ち、眼前の無常に驚き、速かに身後の浮沈を思い、

※虚空蔵霊地　写本

すなわち、所学の法門を閣き、偏に、往生の行業を修すと云云〈私に云く、いわゆる良馬は鞭の影に驚く〉。ここにおいて、明星寺※〈筑前国〉衆徒、上人の智行兼備、道心純熟するを見、勧誘して曰く、「当寺に昔、三層の塔婆あり。破壊すること年久し。上人もし知識を唱えば、衆人皆信順すべし。宜しく廃たるを昔に興し、正く絶えたるを今に継ぎたまえ」と云云。上人大衆の勧めを受け、巧匠を召呼して、損色を註記し、因って大営を綷とし、斟酌心に在り。急に勧めずといえども、なおし註文を提ぐ。ここに便ありて、豊後の国、礼聖が庵室に到る。聖、語りて云く、「吾、死して閻魔の庁に詣る、王告げて云く、汝が命期、未だ到らず、早く人間に帰れ。但し、汝をして、扶桑国の仏寺に看さしむと、王の加を被って明かに六十余州の堂塔を見る。次ですなわち蘇生す。初見の境界肝に銘じて失せず、所聞の名字心に記して忘れず。これより以後、諸国の人に値い初見の事を尋ぬるに専ら冥途のごとし、一つとして違うことなし。但し吾、冥途において明星寺の三重の新塔を見る。今、彼の寺に塔無し。これ一事のみ相違す」と云云。上人、これを聞て、件の記を見せしむるに、聖、感じて云く、「我が所見はこの事に当れり。願念すら先じて冥途に顕る〈私に云く、古に云く、須達、縄を引くは、天宮すなわち応ずと。またこの界に念仏すれば、西方に蓮生すと。因果、響のごとし。悪業もまた然り〉。勧進して須く彼の塔を建つべし。我れ、

先ずこれを与えん」とて浄財を投す。

『決答鈔』〈上巻〉に云く、

先師発心の様を仰せられ候いしは、予、昔、証真法印の門人と為りて、天台円宗の法門を学ぶといえども、生年三十二のころ、舎弟〈三明房阿闍梨〉病に依りて死に入る事、申の時計りより火を燃すの時に及ぶ。即ち眼前の無常を見、忽ち生死の厭うべきことを覚えて、年来所学の法門を抛ち、偏に終時往生の行法を求む。始めには、則ち明星寺の衆徒の勧進に依りて、広く九州に勧めて五重の塔を建立す。文

『決答銘心鈔』〈上巻〉に曰く、

先師の云く、師、筑前の明星寺に臨みたもうの時、衆徒、上人遁世の貴き形を見、勧めて云く、この寺に本と五重の塔婆有り。破壊して礎今に残れり。我等年来これを歎くといえども今に功無し。願わくは上人、緇素を勧進してこれを建立したまえ。我等、同心にこれを助力せんと云云。仍って上人、番匠を召し、材木及び作料等を記録す。然して後、遁世道心者の許に到りて談ずるに、後世菩提の事を以て

す。やや久くして、彼の道人の云く、我れ夢に冥途に至る。閻王の力を以て日本国を見るに、兼ねて所見の事一分も違わず。いまだかつて見ざる事は、その所の人に問うに、また更に違わず。然るに明星寺に新しき五重の塔婆有るを見る。その辺の人に問うに、すべてこれ無しといえり。諸事実なる中にただこの一事のみ相違すと云云。時に上人の云く、実にこの塔婆はこれ無し。塔無きことを証せんが為に目録を取り出したもう。時に彼の道人、落涙して云く、一念の発心、冥途に浮かびて造営の形を現ず。この塔婆宜しく思い立つべしと。すなわち金銭一万文を取り出し、すなわちこれを奉加す。ついで上下を誘引するに、三箇年の内に造功を遂げ了んぬ。文

『五重拾遺鈔』〈中巻〉に、『別伝』には三層の塔と云い、『決答』には五重の塔と云うを評して曰く、「伝説に異有るか」文。

時に上人、塔柱を取らんが為に、大日寺の山に入り諸人を集めて、大木を伐せしむ。其の木の皮の下、心の上に文字有りて曰く、「伊奈婆知和也、不留加美乃伊我幾登奈

※柴　写本

※唱えて　写本

留曽宇礼之幾、二月一日」と已上。諸人この和字を見て、怪まずと云うこと無し。古老の伝に云く、昔日、因幡大夫と云う者有り〈宗像の大宮司の末孫なり〉。篳※門に冬夜を悲しみ、蓬戸に春日を愁う。ある時、福祐を祈らんが為に、七日明星寺に参籠す〈正月一日自り、七日に至る〉。毎日三千三百三十三礼を致して八日の朝に至る。虚空蔵菩薩、寤に一尺二寸の稲穂を賜い、慶を懐きて出堂す。その日既に晩て本宅に着き回く、大日寺の辺りに到りて小屋に羈宿す。ここに家翁語りて云く、「我れに女子有り。容貌嬋娟、汝を婿とせんと欲す」と云云。大夫承諾しその夫と為り、件の穂を種と為して春耕し秋収るに忽ち長者と成れり。夫の穂の種、一国に満ち、八旬の寿を保ち、二月一日、端坐念仏して眠るがごとく往生すと云えり云云。

時の人皆云く、彼の文字はまさにこの事なるべし。上人はこれ大夫の再誕かと云云。爾自以降た※九州を勧進して三層の支提を建つ。見聞の及ぶ所、悉く来りて功を加う。土木速かに終わり、本尊を迎えんと欲しこれが為に上洛して仏工が家に寓し、思惟すらく、我れ昔、法印〈証真〉常に法然上人を讃ずるを聞けり〈私に云く、いわゆる智人が智人を知るなり〉。今便宜を得たり、謁せざらんはあるべからずと。すなわち東山の禅室に詣り、初めて法然上人に謁す。時に年三十六、建久八年〈丁巳〉五月上旬なり〈法然上人六十五歳〉。心中に以為らく、法然上人の勧化富めりと雖も、

何ぞ我が所存を過ぎんや。彼の懐念を試さんが為に、先ず我が発心を暢ぶ。ここにおいて法然上人問うて言わく、「子何の行をか修す」と。答えて曰わく、「我れ塔婆を立て、常に念仏を行ず」と。法然上人聞き已りてこの義を述して曰く、「善導の勧を看るに、起立塔寺は疎雑の業、称名念仏は正定の行なり。但し念仏の義、横に九宗に通じ竪に浅深を該ぬ〈私に云く、これ『選択集』等に述ぶる所なり〉。子が念仏はこれ何なる念仏ぞや」と云云。この問いを得て始めて我が不肖の恥じ、舌を巻き、口を閉じ虔恭して言わず。古人の言るること有り、太山に登らざらんは天の高きを知らず、深谷に臨まざらんは地の厚さを知らずと。実なるかなこの言をや。我れもし謁せずんば、豈に智天の高く学地の厚きを知らんやと。法然上人また言く、「子は天台の学徒、四明の門人なり。今すべからく三重の念仏を分別すべし。一には『摩訶止観』の念仏、二には『往生要集』の念仏、三には善導勧化の念仏なり」云云〈私に云く、三重の念仏、『要集記』第五、『銘心鈔』上巻、『受決鈔』上巻、『貞伝集』上本、『勅修伝見聞』等の如し〉。この義を分別したもうこと、言辞貌遠、文義明察、教化時移り未より子に至る。この説を聞く時、高挙の心頓に息み、心大に歓喜して解行に慣んと欲す。ここに因って三箇月の間〈五月より七月に至る〉片時も座下を離れず、敬いて勧化を稟く。

『決答鈔』〈上巻〉に云く、

その塔の本尊を迎え奉らんが為に上洛せしめんの時、上人の御事を故法印讃じ奉らるるの事を思い出して、始めて東山の御庵室に参りつ。夏五月の比なり。時に上人は六十五、弁阿は三十六なり。先ず心中に思念すらく、上人の勧化、我が所存に過ぐべからずと云云。ここに弁阿遁世の由を申さしむるの処に、上人問うて云く、汝出離の為に何れの法をか行ずるや。答えて申して云く、人を勧めて五重の塔を建て候う。また、常時の行法は念仏に候うなりと云云。上人の云く、立つる所の塔は、善導の御意の如きは、雑行と判じて疎雑の行と名づけ、行ずる所の念仏は正行と判じて、正く勧むる所の行なり。但し念仏の言は広く八宗九宗に通ず。汝が念仏は何れぞやと問わるるの時、智分の辺際を知らず。大海を望むが如し。また云く、汝は天台宗の学徒なり。よって三重念仏の義を分別して、聞かしめ奉るべし。一には『摩訶止観』の念仏、二には『往生要集』の念仏、三には善導勧化の念仏なり云云。この三重を立て替えらるる

事、微微細細なり。教化多時及び未より子に至る。この時弁阿、釈尊の説法を聞くがごとく、善導の教化に値うに似たり。心大に歓喜して解行全く上人の行儀を学す。文

「仏工が家に寓し」とは、伝う、仏工〈『聖光寺の旧記』に云く、仏工の名は康慶〉が家、京極綾小路に在り。後園に庵有り。上人寓居し日に吉水に詣ずること茲に八年、上人去るに莅み、仏工が請に応じ、寓庵に手画の自影及び鉢盂等を留む。因て人その寓居を聖光庵と称し、甘棠の敬とせり。天正六年、勢州松坂樹敬寺英誉良阿上人、京師を退休しこの庵を中興す。今の聖光寺これなり。

その後※帰りて〈私に云く、『五重拾遺鈔』中巻に引く所、帰の下に国の字有り〉仏像を塔に安置し、供養の儀を遂ぐ。ここにおいて安居し、一向に称名す。建久九年〈私に云く、上人時に年三十有七〉予州に到りて念仏を勧む〈八月より十二月に至る。『伝法絵』に云く、弟子弁阿は、上人の入室なり。後に予州に遣わされ念仏を弘通せしめたもう。鎮西に還て光明寺を建立す〉。道俗帰する者雲霞の如し〈私に云く、

※国に　写本

『西宗要』第五巻に、上人予州において説戒したもう時、明善来て懺悔する事を載す。蓋しこの時なるべし〉。行年三十八、建久十年〈己未、私に云く、この年正治と改元す〉二月、また帝都に趣き重て大師に奉仕す。大師告て曰く、「建久九年〈戊午。私に云く、『翼賛』第十一に一書を引て云く、『選択集』の撰述、建久八年と〉春〈正二両月〉、月輪禅定殿下の教命に依りて、一軸の書を造る。『選択集』と号す。厳命を蒙りて流布せず。ここを以て世に聞え有れども、写す人無し。汝は法器の仁なり、すべからく我が法を伝うべし。密にこの書を写し末代に弘通すべし」と云云。すなわち写し、敬て提撕を受けたもうなり〈私に云く、『徹選択集』上巻に上人自らこの附属の事を記す。併せ看よ〉。

『受決鈔』上巻に云く、

京都に登り本尊を造る。その間、源空に謁して彼の教訓を聞く時、下向の心を捨つ。源空示して云く、世間不定なりといえども、争か本尊を安置せざらんや、早く国に下り本尊を安置し畢りて上洛せらるべしと。仍て弁阿仏を齎して国に下り、本尊を塔婆に安置し、并に供養し了て次の日上洛す。文

『決答銘心鈔』上巻に云く、

塔の本尊を迎え奉んが為に、洛陽城に達したるの次で、吉水の上人に謁し奉らる。時に建久八年五月上旬の比なり。彼の御教訓を聞くに依てすなわち帰国の思を捨つ。吉水示して云く、世間不定なりといえども、争か本尊を安置せざらんや。早く下国して本尊安置し畢りて上洛すべしと云云。仍て三箇月を逕て鎮西に下り、宿願を遂げ道俗を勧めて念仏せしめて、中一年を経て上洛したもう云云。文

『直牒』〈第一〉に云く、

今云く、鎮西上人、時に年三十六、後鳥羽院の治十四年、建久八年五月上旬、東山の吉水の禅室に参じ、始て黒谷の上人に謁したもう。上人御年六十五なり。五月より七月に至る三箇月の間、片時も座下を去らず。爾る後帰国して宿願を遂げ、并に道俗を勧めて念仏せしめ、然して後、中一年を逕て土御門院の正治元年に、また帝京に上りて重て上人に奉事す。上人告て言く、建久九年の春〈正二の両月〉禅定殿下の教命に依て一軸の書を作り、『選択集』と号す。厳命を蒙り未だこれ流布せず。世に聞え有りといえども、人未だこれを写さず。汝

は法器の仁なり。宜く我が法を伝えて窃にこの書を写し末代に弘通すべしと。文〈私に云く、良栄の『決疑鈔見聞』第一に載する所、少異有れども意は全く同じ文〉。

『勅修伝』〈第四十六、上人の伝中〉に云く、

建久九年の春、上人『選択集』を聖光房に授く。同年八月、上人の厳命を奉けて予州に往き念仏を弘通す。化に従う者甚だ多し。また建久十年二月、洛に帰りて奉侍す。已上略抄

私に案ずるに、彼の伝と今伝と略して三異有り。一には今伝は建久八年郷に帰るの事有り。彼にはすなわちこれ無し。二には今伝は『選択集』授受を以てこれを建久十年に繫く。彼には則ちこれを九年に繫く。三には今伝の意、建久八年預め念仏を予州に弘通するの命を奉け、或は大師書を与えてこれを命ずるに似たり。彼には則ち面り厳命を奉くと為す。当時上人、猶し京に在るに由りてなり。

『五重拾遺鈔』〈中巻〉に云く、

然師〈私に云く宗祖〉の書伝〈私に云く『勅修伝』〉に相違有り。今の伝文を正とす。文

『選択集』附属の年に三異有り。一には建久九年〈戊午〉とす。『決疑鈔』〈第五〉、『選択疑問答』、『直牒』〈第十〉、『選択伝』、『十巻伝』〈第五〉、『勅修伝』〈第四十六〉これなり。〈私に云く、この三異の中、九年を正とす〉。二には建久十年〈己未〉とす。すなわち今伝これなり。三には正治二年〈庚申〉とす。『徹選択口伝鈔』〈上巻〉これなり。また『徹選択集』〈上巻〉は唯だ附属を筆して年月を記さず。『伝法絵』とは、未だ何の書なることを詳らかにせず。文に三節有り、一は入室、一は予州を化す、一は鎮西に還るなり。今これを引くは、意、予州を化することを証するに在り。余文は因みに来る。予州に上人の道蹟二寺有り。一は浄土寺、『勅修伝』第四十六の『翼賛』云云の如し。一は正法寺、寺は松山唐人街に在り。これ上人の開創する所、古は本山知恩院に隷し、今は松山弘願寺に属す。

因みに記す、日蓮の『立正安国論』に云く、

去る元仁年中、延暦興福の両寺より度度の奏聞を経て勅宣御教書を申し下し、法然の選択印板を大講堂に取り上げ、三世仏恩を報ぜんが為にこれを焼失せしむ。

また云く、「その門弟、隆寛・聖光・聖覚・薩生等、遠国に配流す」と〈私に云く、これ上人においては無根の謗なり〉。

凡そ日日の参学都て懈怠無し。啻だ浄土を聞くのみにあらず、兼ねてまた余宗に渉れり〈天台華厳三論達摩菩薩戒等〉。

『念仏名義集』〈中巻〉に上人、大師の伝法を記して云く、

菩薩戒を授け、その外三論宗の八不中道、華厳宗の法界唯心、禅家の直指人心・見性成仏等の法門を教え玉う。已上略抄

菩薩戒とは、菩薩戒の言は通・別・円に亘れり、今家の所伝は正しく円戒に在り。因みに問う、別円の比丘は何の戒品をか受く。答う、全く『梵網』を受す。『漢語灯』〈第八〉に曰く、

具足衆戒とは、天台の意は二の具足戒有り。謂く、大乗の具足戒、小乗の具足戒なり。大乗は『梵網』に依りて五十八戒を持するなり。小乗は『四分』『五分』『十誦』『僧祇』等の律に依りて、比丘は

二百五十戒を持し比丘尼は五百戒を持すなり。文

これなり。広くは三式二論及び『授決集』等の如し。

ここに真観法師なるもの有り。諭して曰く、「上人を覲奉るに、毎夜の称名の疲労を顧みたまわず、連日の談義は晨より暮に至る。必ず老体窮屈したもうこと有らん。豈に有心の忠義無からんや。今より以後は二日に一参、最も宜しかるべし」と云云。これに依りて一日参じたまわざるに、その暮天に及んで法然上人、使を遣わして曰わく、「今日の遅参、何の障か有るやと。今、法門を談ぜんと欲す、宜しく疾く来たるべし」と云云。上人この使節を得て、始めて伝法の志深きことを識り、屢々感涙を抑えて即時に参学したまう。かくのごとくにして年光六箇年を逕るなり〈建久十年五月より元久元年七月に至る〉。

『念仏名義集』〈中巻〉に云く、

この奴、三十六と申せし年の五月の比より法然上人の御房に参じて四十三歳の七月迄、弁阿は八年相い副い進らせて浄土の法門を教え

られ奉り候う。文

『決答鈔』〈上巻〉に曰く、

その後、八年常随し、日日に学問して一日も懈らず。有る時、真観房、予に告げて曰く、連日御学問の間、御老体定んで窮屈せしめ給わんか。夜中の御念仏も御大事に候う。今より已後は、二日に一度御参有るべきかと云云。これに依りて、弁阿一日参ぜざりしに、上人の御房より即時に御使いを以て仰せられて云く、今日は盍遅く来り給う。疾く疾く御渡りあれ。法門の沙汰有るべく候うと云云。弁阿、この言を聞いて始めて、上人伝法の志予に深きことを知り、涙を抑えて走り参ると云云。これを以て推察せしめ給うべきなり。一宗優長の学匠、道心甚だ深くして稽古八年に及ぶ。何の不審か残らん、何の法門にか闇からんと。また御作の『選択集』〈私に云く、新本に徹選択と作る、疑うらくはしからざるか〉。并に書き捨てらるる御消息等、その数これ多し。彼此校合の時、同異顕然たるか。旁々、御疑殆に及ばず候なり。文

『五重拾遺鈔』〈中巻〉に云く、

師資初謁の後、前後合して八年に及ぶなり。文

『決疑鈔』第五に曰く、

建久八年〈丁丑〉五月の比、先師始めて上人に謁したもう。それより元久元年七月に至る、受学八箇年。已上略抄

今、六箇年を逕ると云うは、再び帝畿に至りて受業の時を以てこれを数うる故なり。

ここにおいて法然上人、深く相ひ器異とし、誓って以て伝灯す。ここを以て自筆の書状を鎮西に遣わして云く、源空が所存は皆御辺に申し畢んぬ。この外にもし所存有らば、梵釈四王を以てその証を仰ぎ奉ると〈在判〉。憑いかな、この言や。見る者信靡せよ。また上人三心の義を述べ已りて云く、これ正しく法然上人の所立の義なり。もし虚言を構えば、十方恒沙の諸仏、必ず我れを証罰したまへと云云。然師の印可、上足の相伝、倶に証罰を冥衆に請う。誰か禀承無しと謂わんや。先賢言えること有り。門徒を教授するは則ち紹隆の要、もし存念あらざらんは則ち法滅を期すべしと已上。実なるかな、この言や。もし法然上人、弁師に教授せずんば法滅忽ち期すべし。

紹隆豈に存ずべけんや。昔し親盛法師なる者有り〈法然上人の弟子大和の前司入道なり〉。黒谷に問うて曰く、上人の滅後疑を誰人に決せんやと。答えて曰く、聖光及び金光〈伝は巻尾に附く〉精しく我が義を知れり。但し彼らは遠国に在れり、面謁すべきこと難し。聖覚もまた我が意を知れり。これは洛中に在れり、面謁すべきこと易しと云云。また、人常に乗願上人〈黒谷の門資〉に問うて云く、誰人か慥かに黒谷の義を述ぶるや。答えて曰く、聖覚法印、聖光上人これなりと云云。また嘉禎三年九月二十一日、黒谷の遺弟〈源智〉、自筆の書状を善導寺に遣わして云く、抑先師念仏の義、末流濁乱して、義道昔に似ざること、説くべからざるなり。御辺一人、正義を伝持す。喜悦極まり無しと已上。私に云く、書牘の全文は『勅修伝』第四十六に載す〉。黒谷に禀承して、義、臆説無きこと、上来をもって知るべし〈私に云く『勅修伝』第四十六を併せ看よ〉。啻だ、浄土の正統たるのみにあらず、また聖道の諸教に長ず。自ら示して言く、予、昔、台嶺の花に攀ずる時は浄仏国土成就衆生の説を聴き、今、吉水の流れを酌むの日は選択本願念仏往生の義を伝う。両師の訓をもって聖教を披覧するに、義理、皆通ず。単聖道の人は仏意を弁ずべからず、単浄土の人はまた教旨を弁じ難し。二道兼学して、能く教の元意を知れり。それ、太上の秘蔵を開かんと欲さば、兼ねて聖浄の宝鑰を用うべし。豈に一鑰をもって

万庫を開くべけんやと云云。この言、亀鏡なり。学者、心を措くべし。もし一辺を闕かば、解義、偏に堕せん。昔、大日禅師なる者有り〈私に云く、『徹選択口伝鈔』上巻に云く、高野山住侶の人か〉。好んで、理論を索して妙に粗意に契う。遂に、文治五年の夏〈私に云く、上人、大師に謁するに先ずること八年〉使を宋国に遣わし法を仏照に請わしむ〈育王山の長老なり。私に云く、照、『本朝高僧伝』には性となす〉。仏照、印可して祖号を賜う。ここにおいて禅師、院奏を経て達磨宗を弘む。ここに上人、かの禅室に到りて、法門を難問す。不断惑の成仏〈宗門の意〉、『宗鏡録』の三章〈標章問答引証〉、天台宗の三諦〈空仮中〉、達磨宗の五宗〈潙仰宗、臨済宗、法眼宗、雲門宗、曹洞宗〉等なり。禅師、口を閉じ舌を結び、答えずして讃じて曰く、汝はこれ、文殊師利菩薩ならん。我れを訓んがために来たれるか、と云云。禅師の門資〈心蓮得業〔奈良の人〕、三位闍梨〔北京の人〕〉皆、赧然として輔けず。

また、「上人三心の義を述べ已りて云く」とは、上人所撰の『念仏修行門』の文を指す。『勅修伝』第四十六に載れり。その文末に云く、

我れもし故上人より習わぬことを習いたりと云い、仰せられぬことを仰せられたりと云わば、三世の諸仏十方の菩薩、殊に頼り奉る所

の釈迦、弥陀、観音、勢至、善導聖霊、念仏守護の梵天帝釈等、御憐 無くして現世後世叶わざる身と為らん。 文

「昔、親盛法師有り」等とは、『決答鈔』上巻に云く、

上総在阿〈私に云く、在阿の墳墓上の総州市原郡小糸市宿三経寺に在り〉石川の禅門に対して〈私に云く、禅門は大師の資、『東宗要』第四、『決答授決鈔』上巻、『勅修伝』第廿五は倶に道偏と作る。『銘心鈔』上巻は道弁と作る。『翼賛』第廿五、『同』第五十五にこれを評じて云く、偏と弁は音近し、疑うらくはこれ同人ならん。更に撿せよと〉『念仏名義集』の趣を語る。禅門の云く、我れ曽て善恵上人、隆寛律師等の講説を聞くに、一字一言も我が故上人の義に非ず。今『名義集』所説は、これ全く故上人の御義なり。昔親盛法師予に語りて云く、上人在世の時問い奉りて云く、御往生の後、浄土の法門の不審、誰人に問うべきや。上人答えて云く、聖光房、金光房は委く所存を知れり。彼等は遠国の能化たれば汝等の為には易からず。京中には聖覚法印もまた我が義を知れり。もし滅後に疑有らば、この人に問うべしと云云。宜なるかな上人の遺言、実なるかな相伝の違

わざることを。已上取意

また曰わく、

然阿、乗願上人に問うて云く、故上人の遺弟その義水火せり、而して各々相伝と称す。真偽如何。彼の人答えて云く、当時京中に興盛の義共、一字一言も故上人の御義に非ず。聖光房の上人は修学者たるの上、多年稽古の人なり。偏にこれ故上人の義なり、不審に及ばざる事なり。この事偏頗に非ず候。もし偏頗存ぜば、京中の人々をこそ讃じ申すべく候。然れども罪を得る事なり。全く虚言に非ずと云云。湛空上人の云く、故上人の御義は鎮西の善導寺の内に留むると云云。聖覚説法の次に云く、京中興盛の義共、全く故上人の御義に非ず。但だ鎮西の聖光房の上人は、数年稽古して故上人の御義に一分も違わず候。もし虚言存ぜば、阿弥陀仏の所罰有るべしと。かくのごときの誓言、度々に及ぶの後、また云く、但し異義を存ずるの人もまた故上人の門人なり。ここに知んぬ、上人器量を選びて、許不許有りと云う事をば、人々思食られ候らん。その条、器量に依りて授けらるべけんは、先ず聖光に授けらるべきなり。その時の御弟子の中に聖光に

過ぎたるの人、誰人ぞや。もし志深きに依りて授けらるべけんは、また聖覚に授けらるべきなり。仏も知見せしめ給ふらん。聖覚、上人に帰し奉るの志、誰人も肩を比べ難しと云云。敬蓮社この説法を聞き、一念義を疎んじて今は善導寺の御弟子となり畢んぬ。　文

また『決疑鈔裏書』〈下巻〉に云く、

先師〈私に云く、上人を指す〉は、ただ故上人の義勢を守るのみに非ず。御語をもまた違えじと思食さると申されき。その義勢は委くこの鈔に註せり。　文

『記主の別伝』に云く、

上人石州多陀寺に有るの日、生仏法師なる有り。来り語りて曰わく、善導寺の聖光上人は法然上人の附弟、浄土一宗の正統、智行兼備にして道俗皆帰す。就中如来の印可有り、所以は何かん。予、昔、思念すらく、法然上人の遺弟、世に在りて法を弘むるは、聖光上人・隆寛律師・善恵上人・勢観上人これなり。然して竜蛇弁難く、水乳迷い易し。何の師にか繋がり蒙らん。ただ弥陀の証判を蒙り濁世の導師を知るべしと、すなわち三人〈隆寛・聖光・善恵〉の字を書き、

※榊は皇国の制字、『日本紀』に賢木に作り、『万葉集』に神木に作り、『倭名抄』に竜眼木に作る。

深く懐中に納め善光寺に赴く。念念に仏号を称え、歩歩に祈請を致す。咫歩積り累なりて漸く榊の宿〈信州に在り、善光寺を去ること路次一日なり。私に云く、榊宿、今は坂木と書く。『延喜式神名帳』には坂城と書けり。埴科郡に在り。旧刻は榊の字に佐佐の仮名を施す。今またこれを襲う。その故未だ詳らかならず。因みに記す、坂木の駅より西に十町余計り、更級郡上五明村に寺有り、天照山良忠院西教寺と号す。すなわち記主禅師開剏の所なり。寺僧相伝う、かつて禅師、村上某甲の請に応じてこの地に来りて念仏を弘伝したもうの時、当寺を剏むと〉※に到る。当夜夢らく、長け八尺計りなる僧、耆年多く闌けて鬚髪雪のごとく、法衣を身に纏い威儀具足し、金の又椏に仗り枕に立ち告げて曰わく、汝が言う所、我れ今教示せん。鎮西の聖光房、能々往生の道を知れり。彼の僧の許に往くべしと。告げ訖りて消え去りたもう。夢寤めて快然たり。霊夢の誥に任せ、二人の名を捨て、但だ聖光上人の名字を持す。我が願既に満つれば、鎮西に趣くべきといえども、教また最も重し、すべからく霊夢の恩に報うべし。ここを以て一光三尊の霊場に詣じ、七日七夜の光陰を契りて参籠す。日盈

ちて漸く鎮西に赴くなりと云云。上人この説を聞きて随喜無量なり。すなわち彼の僧に従いて〈但し生仏はその日に行き、上人は次の日に出ず〉筑後国善導寺に到る。時に年三十八、嘉禎二年〈丙申〉九月七日なり。しかるに聖光上人、同国上妻の荘天福寺〈善導寺を去り五里に及ぶ〉に住したもう。翌日彼に参じて、初めて聖光上人に謁す等。文〈私に云く、『決答鈔』上巻にまたこの事を載す。互いに具略有り。文は下に引くがごとし〉。

上の諸文に依りて宗祖の正統、上人に在ることや明らけし。

「昔大日禅師有り」等とは、『本朝高僧伝』〈第十九〉に曰く、

釈の能忍、大日と号す。平家の士将、景清が叔父なり。禅を好みて精を礪く。卒に契悟有り。本邦文治五年、大宋育王山の仏性禅師、衣を附しこれを印す。三宝寺を摂州の水田県に建て、煽んに禅法を唱う。鎮西の聖光、忍の会下に来りて『宗鏡録』の要文を質す。已上略抄

また『同』〈第十三〉上人の伝に曰く、「摂の三宝院に往き能忍に謁して、禅要を問い『宗鏡録』を聴く。忍、俊快を以てこれを推す」文と。『徹選択の鈔』〈上巻〉に云く、

物語に〈私に云く、上人記主に語るなり〉我れ大日房の処へ参じたりしに、彼の人申されしは、念仏をば但だ南無阿弥陀仏と勧むるなぞ可笑しきことなり。称名は拍子なり、舞はん折りの拍子なりと云云。人々皆かくのごとく思えるなり。本願の意は左は無し。ただ南無阿弥陀仏と唱えれば本願相応いて浄土に生まるべきなり。〈私に云く、単聖道の人仏意に会わずというはこの類なるべし〉。

行年四十三、元久元年〈甲子〉八月上旬、東山の学窓を辞して鎮西の旧里に赴き、真宗を弘め称名を勧む。道俗帰する者二千余人、男女去る〈私に云く、ここを去り彼に生ずるの意なるべし〉者、その数幾ぞや。

『九巻伝』〈第五〉、『勅修伝』〈第四十六〉に、元久二年三月、上人度脱房を使として二個の疑問を宗祖に致すことを載す。謂く、一には鏡像円融の疑問、二には金剛宝戒の疑問なり。見んと欲せば彼を披け。『漢語灯拾遺』〈上巻〉に云く、

上人の『鎮西に与うる書』に曰く、『金剛宝戒章』はこれ偽書なり。予、是の如きの書を製らず、釈迦弥陀を以て証明と為す。　文

ここに筑後の国、高良山の麓に一の精舎有り〈廚寺と号す〉、丈六の弥陀を安ず。彼の道場において一千日如法念仏を修したもう〈私に云く、『西宗要』第四、「念仏三昧章」に曰く、「千日別時の時はひつじさるの方に常に香をかぐ」とありしなり〉、八百日に及んで高良の大衆僉議して云く、当山はこれ真言天台の学地にして、専修念仏の寺院に非ず。然に当山の麓において盛に念仏を行ずること、その謂れ無し。須く彼の砌に発向して、念仏者を追出すべしとの議定の後、各明暁を期す。時に念仏の結衆、この義を伝聞して云く、速に退出すべしと云云。上人の曰く、汝等は意に随え、我れは出ずべからず。ここにおいて諸人、退出の思を止めて悪徒の来るを待つ〈私に云く、『釈書』祖元の事跡を載す。能く今と類す〉。而して明旦に至るに、一山の大衆供養物を捧げ、虔恭して来りて曰く、昨日念仏妨破の悪計を致すに、今夜帰信称名の霊夢を感ず。その夢の体たるや、光明赫奕として西方より来りてこの道場を照す。これを視て怪み尋ぬるに、傍に人有て云く、聖光上人念仏を行ずるが故に、

彼の仏光を放ちて常にその砌を照したもうと。見已りて夢覚めぬ。今慚謝の為に急に馳せ参ると云う。それより以来、専ら帰依を生じ、恒に供養を展ぶ。見る人歓喜し、聞く者随喜す。

「廚寺」とは、山を廚山と号し、寺を安養と称し、また聖光院と号す。

「丈六弥陀」とは、この像、中古には遍照院〈真言宗〉に安ず。近ろ国司有馬侯、円通寺を創して像をここに移す。二寺倶に州の久留米に在り。

また、同国山本の郷に一の伽藍を建つ。善導寺と号す〈後に光明寺と額す。私に云く、『伽藍開基記』第四に寺及び上人の伝を載す〉。堂塔甍を比べ、僧徒林を成す。長日の勤行、恒例の大会〈私に云く、春秋に迎講会を行ずるを指す〉、日を継て懈らず、年を逐て絶えること無し。地主要阿、数地を寄進し四九の本房を置く。彼の妻作阿、水田を施入し衆僧の糧に擬す。夫婦同心に寄進文を洪鐘の腹に銘す。この外寺を造ること勝えて計うべからず〈私に云く、相伝う、上人筑の前後州、肥後州を遊化するの日、四十八院を開創すと。蓋しこれ等を指さん〉。仏法を弘通すること、また幾許と

いうことを知らず。行年六十七、安貞二年〈戊子〉冬、肥後国往生院〈白川の辺〉において、四十八日の別時念仏を修するの時、『授手印』を造り、肇めて血脈を立つ〈十一月廿七日始めて筆を染め、次の日功を終う〉。治点の朝〈同廿九日〉上人蓮阿に対し語て曰く、今朝行法の時、善導和尚道場の後より漸く歩み来て艮の角に立ちたもう。容儀常の如し。齢四十に及びたまえり。長高くして人に過ぐ。久しからずして去りたもう〈凡そ在生の間、和尚を感見したもうこと三度〉。我れ既に証を得るなりと。言い已りて涙を流したもう。聞く人随喜して皆信仰を生ず。

『決答鈔』〈上巻〉に曰く、

またこの書の縁起は肥の後州の修阿弥陀仏、門人の満願社と法門相論の時、紕繆有りし故に、後代の是非を糾さんが為に大概を記せらる所なりと云云。　文

『東宗要』〈第四〉に至誠心の十重厭欣を釈して云く、

これ先師の在世に諍論有りし事なり。有る門人〈修阿〉云く、止悪修善はすなわち真実心なり。これすなわち至誠心は防非止悪の戒を体と為すと云云。有る門人〈敬蓮社〉の云く、この義然らず。止悪修善

は仏法者の存ずべき用心なり。この用心を発す時、必ず止悪も真実なり、修善も真実なれと云うをこそ至誠心と名づくなりと云云。両人相論す。然るに修阿の弟子、満願社と敬蓮社と相論す。ここに敬蓮社委細にこの義を立す。満願社これを聞きこの義に属して師弟相論す。遂にすなわち弟子真偽を糾さんが為に筑後の上人の所に参ず。上人折節念仏勧進の為に三箇国修行の間、追い付き奉りこの事を申すに、上人の云く汝が義真なりと云云。ここに余人に信を取らしめんが為に、御判の状を賜るべきの由を、これを望み申す。上人即ちこれを給い畢んぬ。この状を以て肥後に還て披露す。諸人多く修阿の義を捨つ。ここに修阿面目を失い善導寺に参て上人を恨み奉る。上人の云く、然らば彼の僧は逆罪の者なりとて門徒を放たれ畢んぬ。その時満願社、覚明房に属し、学問して肥後に下り、上人の御義を破す。三心とは小乗の心なりと云う義等なり〈私に云く、『糅鈔』第四、『伝心鈔』にこの事を載す。併せて看よ〉。その時上人、肥州白川の辺において、二十人の徒衆を結び、四十八日の別時を行ぜしめ給うの時、上件の義、漸漸に改変する事を歎きて門人の亀鏡に備えんが為に、『授手印』

を作り給う。文〈私に云く、廚寺に上人の像有り、面、忿容を帯びたもう。伝説す、満願社擯けらるるの後、この辺に来住して盛に邪義を唱え、以て正義を破す。上人これを挫き、彼これを肥の後州に避く。上人尋て至りこれを伏す。蓋し彼の像はこの相を摸すが故なり〉。

『決答鈔』〈上巻〉に云く、

近比、彦山に住侶有り、心中に念仏者と成らんと思い、誰をか師とすべけん、西山をや師とすべき、善導寺をや師とすべきと慮り、かくのごとく思惟せしむるの処、夢に感ずらく、高僧来り示して云く、善恵房の義は虚空に面形をしたる様なり〈私に云く、『貞伝集』上の本に云く、無実の事なりと〉。聖光房制作の『授手印』は末代に光を放つべきの書なりと云云。これに依りて件の僧、善導寺に来詣し本意を遂げて帰り畢んぬ。この故にこの手印は末代悪世の指南、念仏往生の目足なり。尤も以て珍重すべし。文

「授手印」とは、『決答銘心鈔』〈上巻〉に云く、

先師の云く、凡そ法門の相承は皆手印を以て証験と為す、故に今鎮西もこの『授手印』の奥に手印を押して証験したもうなりと云云。文

「我れ既に証を得たり」とは、須く『授手印』の裏書を併せ看るべし。

ある人〈徳願なり。阿州の住。私に云く、徳願は『西宗要』第四に知願と作る〉、起信※1の文を献じて『授手印』を仰ぐ。その書状に曰く、「起信※2の文を書き進じ畢んぬ。未だ見参を遂げずといえども、御事においては故上人〈黒谷〉度々仰せの旨、つぶさにこれを承りぬ。この『授手印』、始めて拝見せしむるに随喜極まり無し。自行化他の要路、これに過ぐべからず。深く以て信受し畢んぬ。望らくは、請う、一分の御門弟を処せられば、生涯の大幸、何事かこれに如かん」已上と。ある人〈正善なり。天王寺の住〉二字を進じ許可を乞う。その書札に云く、「二字一通、これを進上す。今においては御門弟の一分を処せらるるべきものなり。故上人〈黒谷〉念仏往生の義と御勧進の次第と聊かも違わざるの由、世間謳歌の際、朝夕に仰ぎ奉るの志、浅からず乃至『授手印』一巻、測らざるにこれを拝見す。必ず伝持の許可を蒙るべきなり已上。嘉禎三年六月廿五日の状〉。また年齢六十九、寛喜二年〈庚寅〉七月廿八日、一字三礼焼香散花して如法如説に『阿弥陀経』一巻〈一々の字の底に阿弥陀の像を図す。白紙朱字、分ちて三軸と為す〉を書き、臨終の持経に擬したもう。

※1 請　写本
※2 請　写本

七十六、嘉禎三年〈丁酉〉夏、『徹選択集』二巻を作りたもう。これすなわち相伝の義を零落せざらしめんが為なり。同じく八月一日、浄土宗の法門を以て然阿〈諱は良忠〉に附属す。手ずから紫毫を染め自ら血脈を書したもう。これまた相伝の義をして弘通せしめんが為なり。

「徳願なり、阿州の住」とは、『西宗要』第四に曰く、

阿波の知願房、『授手印』を見て弁阿を師とせんというが如し。消息有り。文

「一々の字の底に阿弥陀の像を図す」とは、定印の上へ文字を書するを謂うなり。筑後善導寺の『寺宝記』に云く、

一字三礼阿弥陀経三鋪、仏像七八歩。定印の処に朱にて文字を書きたもう。文字分明ならず。御経の裏書に、「鎮西筑後国善導寺聖光房弁阿、一字三礼焼香散華の阿弥陀経本尊像なり。寛喜二年庚寅七月廿八日、絵師乗蓮台」と。文

『鎌倉志』七の下、光明寺の寺宝を載する中に云く、

阿弥陀経一巻、聖光の筆。寛喜二年七月二十一日、一字三礼して書

すと奥書あり。文

「同じく八月等」とは、『記主の別伝』に云く、

爰に嘉禎三年〈丁酉〉七月六日、上人、塔〈善導寺の塔〉に在して聖護房を以て召し寄せ告げて曰く、法然上人の門弟の中に愚昧の輩有って上人の義を黷す。予が門人もまた然るべし。凡そ学匠に非ざれば、師説を伝え叵し。然れば則ち、我が義を以て汝に附属す。宜しく来世に伝え惷徒を暁悟すべしと云云。果して則ち、誓うに伝灯を以てし、授くるに手印を以てす。自ら紫毫を染め手ら血脈を書したもう。その詞に云く、法然上人は浄土宗の義を以て弁阿に伝えたもう。今また弁阿は相承の義并に私の勘文『徹選択集』を以て沙門然阿に譲与し畢んぬ。これを聞かん人、慥かにこれを信じこれを行じて往生を遂ぐべし。仍って秘法〈私に云く、秘は疑うらくは授の字か〉を録するの状、手次を以てす。時に嘉禎三歳八月一日、法然上人口決の沙門弁阿〈在判〉。同じく三日、一巻の書を造り『授手印』を領解す。上人これを印可したもう。また上人、衆に示して云く、我れ年闌け齢頽れ在世久しからず。屡将来を思うに稍や悲傷を催す。然りと

いえども、我が法は悉く然阿に授け畢んぬ。義道迷うべからず、法灯寧ろ消すべけんや。然阿はこれ予が若く成れるなり〈私に云く、『五重拾遺鈔』下巻十七号を併せ看よ〉、遺弟彼に対して不審を決すべしと云云。また諸人に対する毎に常に告げて曰く、我が入滅の後は法門を然阿に問うべしと。文

『決答鈔』〈上巻〉ほぼこれと同じ。『選択決疑鈔』〈第五〉に曰く、

建暦二年〈壬申〉正月廿五日午の時、上人入滅す〈八十歳〉。四十二年を経て嘉禎四年閏二月二十九日未の時、先師入滅す〈七十七歳〉。弟子嘉禎二年九月八日、天福寺に詣でて始めて先師に謁す〈先師七十五、弟子三十八〉。二箇年の間、『観経疏』『法事讃』『観念法門』『礼讃』『般舟讃』『論註』『安楽集』『選択集』〈剰さえ『徹選択集』を作り加えらる〉『往生要集』并に『十二門戒儀』〈私に云く、戒儀の下、記主『別伝』に布薩式等の四字有り。円頓菩薩戒布薩式一巻、世に密在す。後批に曰く、「弘長三年正月二日、二尊院湛空上人の伝本を以て鎌倉極楽寺の北室にて写し了んぬ」と〔已上〕。『記主の別伝』に布薩式と云うは、恐くはこの式なるべし〉

一一に読み伝え畢んぬ。但し『般舟讃』に至りては、先師の云く、上人の在世に未だ流布せざるが故に口決を聞かず。今、八軸の義勢に准じて授くるところなりと云云。また『選択集』の本に広略有り〈私に云く、『選択疑問答』十七号、義山上人『選択集』の跋、『翼賛』第六十巻四号、『御伝随聞記』第三十七巻等に詳かなり〉。略は則ち高覧の本なり。有る遺弟の云く、広本は執筆の人、初心の者の為に後に名目を加う。自ら少異有り、高覧の本に如かずと云云。この本は先師の所伝なり。抑弟子、宿因有りて開暁に値えり。但だ恨むらくは縁浅くして纔かに聞くこと一遍なり。先師、衆に対し示して曰く、我れ年闌け齢頽る。在世久しからず。将来の痴闇を思うに肝腑安からず。然りといえども、我が法は然阿に授け畢んぬ。法灯何ぞ銷せん。然阿はこれ予が盛年に還るなり。遺弟、この人に対して不審を決すべしと云云。弄言たりといえども、実にこれ永き思い出なり、また過分の遺誡なり。今、三代の相承を以て輙く五巻の決疑を記すのみ。文

また『記主乞戒の疏』に拠るに、八月一日、上人円戒を記主に授けたもう。故に『仏祖伝集』に伝法伝戒を記せり。

蓋し聞く、法然上人に謁し仏の他力に帰してより以来、六時礼讃、六巻の『小経』、正時を違わず、勤行相続し六万の称名毎日闕きたまわず。初夜の後暫く睡眠に随い、子の半に至れば寤きて中夜の礼を修し、中夜已後晨朝の礼に至るまで称名の声断絶すること無し。六万の念仏大略勤め竟りたもう時時に述懐の音有り、助け給え阿弥陀仏と言う。勇猛の心声に顕れ、精進の粧体に見えたもう。昼は則ち或は聖教を披きて義理を案じ、或は法門を談じて学徒に訓ゆ。日中の時臻れば一文一句を閣きて直ちに読経礼讃す。列座の衆徒、各勤行を同じくす。

『決答鈔』〈下巻〉に云く、

長時の御勤は生年三十六の夏より七十七の春に至るまで、一分も時刻を違わず、六時の礼讃と六巻の『阿弥陀経』とを御勤め候。御念仏は毎日六万遍なり。初夜の後、暫く打ち臥し給う。子の半に至りて、驚きて中夜の行法を始められ候いし後は、微音に念仏して後夜に継き、また後夜より夜の曙くるまで御念仏の音懈怠したもう事、少しも見え

ず候いき。晨朝と日中と日没との礼讃は御堂にて候いき。夜の中に大略六万遍は御勤候様なり。御念仏の中、時時に助け給え阿弥陀仏と雑え言に仰せられ候。如法勇猛に見え給い候いき。八旬の老体、寒熱の時に至りても少しも怠らず御座し候なり。昼は時時に聖教を披閲し、或は談義の事候いき。談義の最中にも日中の時来たれば、一文一句も誦しさして、頓て阿弥陀経を始め礼讃と念仏とを行じ御座す。同聞の聴衆も心ならず各別に礼讃を行じ候いき。　文

『勅修伝』〈第四十六〉に載る上人伝に云く、

常の述懐には、人毎に閑居の所をば、高野・粉河と申し合えども、我が身には暁の寝覚めの床に如かずとぞ思うと。また安心起行の要は、念死念仏にありとて、常の諺には、出づる息、入る息を待たず。入る息、出づる息を待たず。助け給え阿弥陀仏、南無阿弥陀仏とぞ申されける。　文

凡そそれ、在世の法験一に非ず。ある時は極楽の聖衆を見、ある時は浄土の変相

を見〈上人の自語なり、入阿これを聞けり〉、ある時は数百体の地蔵菩薩を見たもう〈遷化の期近づきて眼前に枕上に現じたもう〉。また春秋二時に必ず来迎の法会を設けたもう。その会日に臨み、もし雲覆い雨降ること有れば、上人庭に出で声を挙げて祈請したもうに、泥雲忽ち晴れ暉日斜に照す。また諸人の感夢惟れ多し。有る人〈本宗禅門〉は夢らく、弥陀の再誕と。有る人〈敬蓮社〉は夢らく、善導の化身と。有る人は夢らく、持地菩薩の権化なりと。有る人〈竹節の荘、礼九郎〉は夢らく、上人来り告げて曰く、我れはこれ八度再※生の者なりと云云。感夢多しと雖も繁を恐れて載せず。

行年七十六、嘉禎三年〈丁酉〉十月より已来、漸く以て不食なり。明年正月二日より頸の下に腫有り。同七日夜〈亥刻〉、門弟等と高声に念仏したもう〈二時〉。次の日、※人に菩薩戒を授けたもう〈私に云く、『翼賛』の所引、「授」の下に「諸」の字有り〉。説相常に異り、聴者落涙す。同十五日〈巳時〉、示して曰く、「法力と云い、願力と云い、教証と云い、行力と云い、信ずる心至って深し。往生何ぞ疑わんや」と云云。同じく未の時に門弟をして称名せしめ、上人聴聞して落涙したもう。即ち看病の弟子に告て曰く、「極楽の聖衆、半天に側塞したもう」と。また示して曰く、「『来迎讃』に念仏三昧現前すと曰える、この句肝要なり」と。告げ已りて広く念仏の

※西　写本

※或　写本

功徳を説きたもう。宛も平日の如し。同十八日〈戌時〉、身に法衣〈七条〉を著し端坐合掌し、高声念仏、体を逼りて無間なり。助音は皆疲れて上人独りのごとし。同廿三日〈辰時〉、看病の者に告げて曰わく、「仏今来現したもう」と。門弟問うて曰わく、「何の仏にましますぞや」と。答えて曰わく、「阿弥陀仏なり」と云云。同廿九日〈卯時〉、また告げて曰わく、「我れ終夜ら念仏するに、仏我れに示して言わく、汝は既に成仏せり」と。二月廿二日の夜、夢中に釈尊を拝し、眠間に説法を聴きたもうとて、明朝に至りて供物を釈尊に弁備し、衆僧をして宝号を唱えしめたもう。ここに腫れもの減ずることを得といえども、不食は増気したもう。

閏二月廿六日〈巳時〉、身に七条を著し、西に向いて端坐し、五色の幡を取り〈私に云わく、臨終に幡脚を引くこと『行事鈔』瞻病篇に出づ〉、合掌恭敬し誦して曰わく、「願わくば我れ、命終の時に臨まんと欲せんに、尽く一切の諸の障礙を除き、面に彼の仏阿弥陀を見たてまつりて、即ち安楽国に往生することを得。」「また光明を放つを見仏と名づく。彼の光は、命終の者を覚悟す。念仏三昧すれば必ず仏を見たてまつり、命終の後は仏前に生ず。彼の臨終を見て念仏を勧め、また尊像を示して瞻敬せしむ。またまた勧めて仏に帰依せしむ。これに因りて仏光を見ることを成ずるを得」と已上。

文を誦し已りて言わく、「敬いて釈迦弥陀等の一切の三宝に白して言さく、我れは是れ凡夫なり、自ら仏を見たてまつるべからず。重障の身なるが故に、仰ぎて仏の他力を憑みたてまつる。弥陀、来迎の願を発したもうことは我れ等の為に非ずや。願わくば仏力加被して、我れをして早く見仏せしめたまえ。毎日六万の称名、積年四十余廻、我が心底をば仏自ら照知したまわん。但だ疾く詣らんと欲す、速かに来迎を垂れたまえ。彼の天台大師のごときは、瞑目の期に至りて唱えて曰わく、四十八願、浄土を荘厳す。花池宝閣、往き易くして人無し。火車相い現ずるも、能く改悔する者は尚お往生を得。況や吾れ、戒定慧熏修するをや、と言い已りて即ち往生を遂げたもう〈私に云わく、『天台の別伝』に出づ〉。今我がごときは唱えて曰うべし、況んや吾れ念仏熏修するをや、と。釈尊はこれに因りて仏光を見ることを成ずるを得と説きたまい、善導は見仏三昧増上縁を明かしたまえり〈私に云わく、『観念法門』等〉。我れもし見仏往生せざらんば、聖教の誠説誰れかこれを信ぜんや。弥陀の本願、釈迦の所説、諸仏の証誠、大師の勧化、それもし虚からざらんば、見仏往生更に疑い無し。何に況んや諸の道俗を勧めて念仏往生せしむ、寧ろ弥陀の本願に非ざらんや。そもそもまた釈尊の本意なり、弥陀も感応したもうべし。釈尊豈に捨てたまわんや。諸仏もかくのごとし」と。

仏に責め已りて、一心に称名して半時計りに及びたまいて、また衆に示して曰く、「我れ発心の時、誓いを仏に致すこと有り。今日より後、命終の日に至るまで、日別に六万の称名敢えて中止せず。今これを憶念して預め称名を積みて、三箇の六万を得たり」と。また示して曰く、「善導堂の釈迦の霊像より光を放ちて我が身を照らしたもう」と云云。また或る禅尼〈肥後の国竹崎の尼〉の為に円頓戒を授けたもう。宛も平生のごとし。

同じく廿七日の夜〈丑時〉、頭北面西、右脇に臥したもう。枕に当たりて異香頻りに熏ず。同廿八日〈酉時〉、自ら一偈を結びて門弟等に教え、同音に誦せしめたもう。その文に曰く、「願見仏身　来迎引接　決定往生　出離生死」と已上。

同廿九日、辰の時、東司に到り自ら洗浄したもう。午の始に端坐して西に向かい、日中礼讃、助音に扶けられ微音にこれを勤めたもう。而して後、念珠を持ちて静かに称名したもう。未の時の始めに至りて、七条の衣を著し、五色の幡を執り、一字三礼三軸の阿弥陀経を持し、合掌の大母指に挿して、高声念仏し〈一時計〉、光明遍照の文を誦し、また念仏して漸く未の終に至り、頭北面西右脇にして臥し、合掌乱れず、念仏相続し、「光明遍照」と唱えて未だ次の句に至らざる頃に、眠るがごとくにして息絶えたもう。身体柔軟にして容貌笑うがごとし。時に春秋七十七、夏臘

六十四、嘉禎四年〈戊戌〉閏二月廿九日未の刻なり。

ここにおいて、道俗の哀慟五十二類の昔のごとく、門弟の悲歎二月十五の暁に似たり。遂に則ち墳墓を院内に築き、影像を寺の砌に彰す。

『決答鈔』〈下巻〉に曰く、

御臨終の事は小僧縁浅くして最後に値い奉らず候き。御臨終に値い奉りし聖護房の委く申し伝えられしを承り候き。去年〈私に云く、去年と言うは意、嘉禎三年を指す〉冬の頃、頸下に御腫物あり、その後は大略不食に成らせ給う。明年、延応元年〈私に云く、『直牒』第十巻に今の文を会して云く、「嘉禎四年戊戌、暦仁と改元す。暦仁二年己亥、延応と改元す、今当に暦仁元年と云うべし。而るを延応元年と云うは、疑うらくはこれ伝写の誤りならん」已上略抄と。『用意問答』『徹選択口伝抄』下巻、倶に暦仁と云う。また『決疑鈔』第五に嘉禎四年上人円寂すと。然れば則ちここに延応元年と云うは筆誤と知るべし〉。閏二月二十九日未の時、御往生。御行儀の様は、先ず二十六日、肥後国、竹嵜の尼公の為に戒を授け給う〈私に云く、

因に記す、『観念法門の記』上に云く、箱谷の禅尼十万を行ぜられ、上人歎じて云く、希代の行人なりと〉。次の二十七日仰せられて云く、昔、法然上人の御房に値い奉りて阿弥陀の本願を信じてより已来、日日の欣求、時時の行法、四十箇年の間、今まで懈怠無し。昔、漢朝の天台大師は、「四十八願、浄土を荘厳す。花池宝閣、往き易くして人無し。火車相い現ずるも、能く改悔する者は尚お往生を得、況や吾れ、戒定慧熏修するをや」と唱え已りて、往生の素懐を遂げ御し了ぬ。今、本朝弁阿が如きは、況や吾れ念仏熏修と唱うべし。何に況や他人を勧めて浄土に生ぜしむ、豈に大師釈尊の御本意に非ずや、また弥陀如来の御本願に非ずや。縦使、最後には数遍申さざることあれども〈『西宗要』第四巻、十四号左面を併せ看よ〉、発心の時、仏に申したる事あり。命終の日に至るまで、毎日六万遍、懈怠あるべからずと誓を成ぜし事なれば、一日も違すれば本意無しと思うて、失念の後の為に申す程に三六万遍を申したりと云云。

また、仰せられて云く、善導堂の釈迦の像より光を放ち弁阿を照し給うなり、と。次の日、行法猶お以て怠りたまわず。二十九日の辰

の時に至りて、隠処において自ら洗浄し給う事、怠らず。午の時に至りて日中の御礼讃、助音に扶けられ、微音に御勤め候。未の刻に及びて御手を挙て物を乞い給えり。本尊に著けたる五色の幡を取りてこれを授け奉るに、尚また乞い給う。御念珠かと思いて即ちこれを奉るに、猶また乞い給う。聖護房、平生の御約束を思い出して御自筆の一字三礼の『阿弥陀経』、これを授け奉るに、この御経を合掌の御手に取り、頭北面西にして御念仏の後に光明遍照と計り唱えて睡るが如く息絶えたまい了ぬ。つらつら御行儀の次第を按ずるに、毎日六万遍の御念仏は御没後の一日を残し、毎日六時の御礼讃はその日の日中を以て結願と為したもう。　文

「円頓戒を授くこと宛も平生の如し」とは、これはこれ通授、記主に授けたまえるが如きは乃ち別授なり〈通別の名言、今家と他と言同意別なり〉。「墳墓を院内に」とは、現に善導寺釈迦堂の後に在す。『糅鈔』〈第四〉に云く、「上人滅後、遺言に依りて、御骨を二尊院の故上人の御舎利の中に奉納すべきの由、遺弟持願房、専阿弥陀仏等、嵯峨の正信上人に許を申して籠め奉り竟ぬ。その次に毘沙門堂に謁す。法印の云く、聖光房の臨終何が

候と。答て云く、目出度く候と委く語り申す。法印の云く、道心深く御座して化他を先とすと承りしかば、安豊那宇覚え候いしに、往生の条貴き事なりと。佐天、法門を問い加計給うに、二人非学匠の間、答え申さざれば、法印の云く、学匠の弟子とも覚えず」と文。この文に依るに荼毘なること明けし。然に『本朝高僧伝』に「全身を寺後に葬り墳墓を封築す」文と云うは非なり。

夫れ経を握て終を取ることを兼て契約有り。念仏往生の券契は『弥陀経』にしくは無し。我れ最後の時、手にこの経を握りて往生を遂げ、弥陀に値い奉り開説を請じ上らんと云云。娑婆の契約既に違わず、浄土の請説定んで疑い無けん。

『決答鈔』〈下巻〉に云く、

『阿弥陀経』の御約束の事は然阿常に承りし事なり。仰に曰く、念仏往生の券契は『阿弥陀経』にしかず。弁阿最後には手にこの経を拳り、往生を遂げて後、彼の仏にこの経を諮い奉るべし。文〈私に云く、

『阿弥陀経義』の名、『善導の疏』の中に出ず。上人これを見んことを願い、僧白蓮社を宋国に遣して、広く訪い普く尋るに遂に得ずと云う〉。

また瑞相の顕現、諸人の感夢、その事惟れ多し。ある人〈草野が郎等、字は源次郎〉、年来鴆毒酔深して念仏を信ぜず。蛇行弥曲りて上人を誹謗す。俄に来たり語りて曰く、予、この日中に〈廿九日午の時〉睡眠して夢らく、当寺の上に当りて紫雲垂れ布く。心中に以為らく、上人往生の瑞相ならんと。即ち寺に詣ずるに、来迎の法会を見ると専ら例年の如し〈私に云く、これ毎歳春秋二時に行ずる所の迎講会を指す〉。観音の蓮台に乗ずるの人を看るに、上人、手に水精軸の経を握り、仏の後に随い西を指して往きたもうと見已りて夢寤む。忽ちこの夢を感じて驚きて馳せ参るなりと云云。遺弟等、許して上人の容儀を見せしむるに、拝し已りて白く、夢中の所見に一事も違わずと云云。その後、日来の邪見を改め畢んぬ。また廿九日、ある僧〈専西〉夢らく、上人西の空を指して告げて曰く、聖衆来迎したもう、汝見るや否やと。即ち見るに聖衆星のごとくに列り、弥陀光を放ちたもう。また豊後の国日田の地頭沙弥綽阿の

※長田住侶　写本

子息〈十四歳の小冠〉、廿九日未の時、山に登りて遠見するに、筑後国善導寺の上に当りて瑞雲遥かに聳え、その色五彩なり。傍従も皆見る。小冠家に還り、ある僧〈寂仏〉に向い語りて云く、我れ五色の雲を拝す。上人往生の雲ならんかと。また父の禅門に告ぐ。綽阿驚き馳せて寺に参ず。瑞相と入滅と時刻全く同じ。涙を流して随喜す。ある僧※〈台阿実教〉、瑞雲を見て寺に参ず。ある女〈中嶋の住〉は送亡の鐘に驚きて紫雲を見ると。また遷化の後三箇日の際、天福寺〈上人建立なり〉の庵室〈上人常にこの房に住したもう〉の上に紫雲垂れ覆う。貴賤悉く見て嗟嘆せずということ無し。奇瑞多しといえども、繁を恐れて載せざるのみ。

『決答鈔』〈下巻〉に云く、

御往生の後、近隣の草野にある人の郎等、年来上人を謗り奉るに、俄かに出で来り語りて云く、ただ今昼寝して夢見候う様は、この寺に当りて紫雲立てり。上人御往生の瑞相かと思い、当寺に詣り候えば、例の如く迎講行ぜらる。但し観音蓮台に乗る人を見るに上人なり。御手に御経を挙り、蓮台に乗りて遂に仏に随い西に去りたもうと見候えば、急ぎ参りて候なりと云云。時に御弟子等、皆なこの人を許して上

人の御行儀を見せしむるに、夢中の御姿に一分も違いたまわずといえりと云云。また豊後国日田の地頭沙弥綽阿弥陀仏は上人の御弟子なり。その男の若冠、その日山に登りて遥かに筑後の方を見るに、紫雲立てり。所従をして皆なこれを見せしむ。綽阿この瑞に驚き馳せ参るに、その日その時少しも違わずと云云。文

天福寺とは、『記主禅師の別伝』に云く、

天福寺は筑後国上妻の荘に在り。善導寺を去ること五里可りなりと

已上取意。

凡そそれ、生前の懿徳、没後の霊瑞、或は忠師の伝説を聞き、或は入阿〈敬蓮社〉の記録に依りて、粗ぼ梗概を記し専ら報恩に備うのみ。〈私に云く、『鎮西要略伝』世に密行す。上人の弟子聖護房の作と云う。然るに孟浪の説多し、今取らざるところなり。これ恐らくは聖護房の所作にあらず、いわゆる羊頭を懸けて狗肉を鬻ぐ者に非ずや。また彦山に伝うる所の『上人略縁記』、瑞門の筆するところの『上人の伝』、共に鎮西に在りと云う。余、未だこれを見ることを得ざるなり〉

時に弘安七年〈甲申〉臘月上旬、菩薩戒比丘了慧謹んで疏す。〈私に云く、了慧上人筆する所の戒譜、京師浄華院に蔵在す。その文中に云く、弘安二年己卯十一月廿九日、先師良忠上人に値い奉りてこれを受くと文。これ即ち菩薩戒の別受を受く。それ、上に往往言う、戒検に及ばば窃かに祖風をして将来に扇がしめんと欲するなり。看る者幸いに歓喜を賜わりぬ〉

聖光上人伝〈終〉

専修念仏師　弁阿聖霊墓

正助行不退　遂往生極楽

嘉禎四年戊戌閏二月廿九日御入滅

筑後善導寺の聖光上人の石塔の地輪の正面にかくのごとく切り付けられけり。年号日付は後ろの方にこれ有り。塔は多宝塔なり。

予、この伝を草記し、再治の為に復たこれを見る夜〈弘安七年十二月十六日〉に

夢らく、聖光上人と先師上人〈然阿〉と、膝を並べて往生の法門を談じたもう。予、彼の座に在りて心中に思念すらく、聖光上人の影像少しも実体と違わずと。ここに先師、予を指して云く、道心有らばこの伝※を伝うべきものなりと。ここに聖光上人の曰く、この僧を見るに道心無く伝法有り。彼、悉く我が事を知るといえども、我れ未だ彼の僧を知らず。今始てこれを見ると云云。予、無道心の告を聞くと思うなり。告げたもう所纎毫も違わず。上人は已に他心智を得たまうかと、即ち心中に懺悔を懐くと見已りて、夢覚むるに身に汗を流せり。これ若し虚言ならば弥陀証罰したまえ。それ夢は虚実に通ず〈私に云く、『智論』等の如し〉。記すべからずと雖も、悉く我が事を知の告、聊か憑む所有り。仍って憚り乍らこれを記す。写伝の人、須くこれを捨つべきのみ。

時に弘安十年十一月、追てこれを記す。望西楼沙門了慧謹んで疏す。

※流　写本

聖光上人伝附録三件〈一は上人の道跡、一は記主乞戒の疏、一は金光禅師の行状〉

上人道跡第一

京師聖光寺〈京極綾小路に在り〉

上人京師の僑居を聖光庵と称す。天正年間良阿和尚、庵を拡めて寺と為す。今の聖光寺これなり。上人鎮西に帰りて後、恵心僧都自画の当麻曼陀羅を聖光庵に贈ると云う。これ母氏珍襲する所にして、今に伝えて寺宝と為す。また、上人の木像を安ず。両手に書を擎げて相伝す。上人『選択集』を大師より承るの容なりと。〈天明の初め、大坂天然寺の詮竜和尚、この像を摸刻し新たに堂を造りて安ず〉

石州大願寺〈安濃郡太田に在り〉

伝うるに上人の伝灯すでに成りて西す。道を作州に仮り、雲州の大社に詣ず。また西し、石州上野円応寺〈寺、今太田に遷る。太田と上野と相い去ること凡そ十五町許り、真言を宗とすと云う〉の大悲殿に到りて宿す。聞く、称仏の声陰陰として殿内に徹して中夜に逮べり。上人感激し、これを寺主に質す。主曰く、村民の某者、京師に登りて空和尚の化を蒙れり。爾る後、毎夜かくのごとしと。既にして主

及び村民、上人は和尚の徒たることを聞き、奮然として新に一寺を創し、錫をここに卓んことを謀る。

地頭山野氏、この挙に左袒し、地四町を割きて布金の地とす。ここにおいて四方の檀贐、響のごとく応じ、土木の功、歳せずして成ず。唯だ水乏し、上人遥にこれを芸州宮島の神に祈るに、果して外庭に湧出せり。教化すること三年、寺を上足に附し、遂に鎮西に帰りたもう。然してより十八世、師資相い接して横枝を括らずと云う。

備後州安養寺〈尾道に在り〉

伝うるに上人弘法の地なりと。然るに寺既に廃す。旧時の本尊、今芸州三原大善寺に安置すと云う。

予州浄土寺〈久米郡鷹子村に在り〉

伝うるに孝謙天皇の開剏、空也上人の遺蹤なりと。建久年間、上人、大師の命を奉じ、化をこの寺に唱え、大いに法幢を振えり。去るに莅みて衆の逼請に応じ、自像を手刻したもう。爾る後、数百年を歴、松山侯、これを香華場松山大林寺に移す。

予州正報寺

建久年中、上人の開榛する所なり。近ろ毎歳二月、大林寺学信和尚、同門の僧を率い、

鎮西忌を修す。今や廃せり。復興せんことを。

筑前州善導寺〈博多に在り〉

寺に上人及び了慧真跡の『授手印』を珍蔵すと云う。

同州　正定寺〈席田郡青木村に在り〉

同州　吉祥寺〈遠賀郡香月荘香月村に在り〉

『勅修伝翼賛』四十六巻、『同』五十二巻に云云。

同州　光明寺

上人古刹を中興すと云う。

同州　本誓寺〈穂浪郡荘司村に在り〉

同州　極楽寺〈鞍手郡宮田に在り〉

筑後州善導寺〈山本郡井上原に在り〉

寺に別記有り。『勅修伝』四十六巻、『同翼賛』五十二巻を併せ看よ。

同州　陽善寺〈山本郡吉木村に在り〉

同州　安養寺〈御井郡府中に在り〉

俗に廚寺と称す。旧と廚氏造建して以て上人に喜捨するに繇れり。寺に松有り、紫雲と号す。上人の寂日、紫雲この松に蓋籠するが故に称すと云う。『勅修伝』

四十六巻、『同翼賛』五十二巻を併せ看よ。

同州　天福寺〈上妻郡川崎の荘馬場村に在り〉

『勅修伝』四十六巻、『同翼賛』五十二巻に云云。

同州　地福寺〈上妻郡川崎 荘馬場村に在り〉

同州　光明寺〈上妻郡川崎 荘福嶋に在り〉

同州　無量寿院〈上妻郡福嶋に在り〉

行基菩薩の開基、建保年間上人再興す。山を若泰と名づけ、寺を光明と称す。

同州　常念寺〈下妻郡古嶋村に在り〉

嘉禎元年、上人の開創、平等山利生院と号す。

肥後州往生院〈熊本の京の出町に在り〉

寺、旧と飽田郡白川河の上りに在り、中ごろこれを熊本中唐人町〈今、古往生院と云うこれなり〉に遷し、後に今の処に転ず。『勅修伝』四十六巻、『同翼賛』五十二巻を併せ看よ。

同州　五福寺〈菊地郡に在り〉

上人五層の塔を建つ。

同州　三寶院〈宇土郡石橋村に在り〉

同州　西光院〈宇土郡に在り〉

伝うるに、上人筑前後州、肥後州を遊化するの日、四十八寺を開創すと云う。然るに今記する所僅に二十有三寺、未だその半に及ばず。後、賢幸に撿尋してこれを補わんことを。

記主良忠禅師乞戒疏第二

鎮西善導寺戒壇院

霊山浄土の釈迦牟尼如来を奉請して和尚と為し

金色世界の文殊師利菩薩を奉請して羯磨阿闍梨と為し

覩史多天の弥勒菩薩を奉請して教授阿闍梨と為し

十方一切世界の一切諸仏を奉請して尊証と為し

十方一切世界の一切菩薩を奉請して同学等侶と為し

当寺高徳の尊師を奉請して伝授戒師と為さん

比丘良忠稽首和南す

高徳足下

窃に以れば、無明の長夜には戒光を炬とし、滅後の軌範には木叉を師とす。所以は賊縛の比丘は草繋を王遊に脱し、乞食の沙門は鵝珠を死後に顕す。故に能く三観の仏乗は三身を究竟三聚浄戒に結び、三因を初発に開く。ただ良忠、宿因多幸にして勝縁に遇うことを得たり。妄を棄て、真を尋ね、戒品を精祈せん。庶ば無上の仏種をしてこの敷栄を藉り、塵労の稠林、これに因て即ち滅さん。

今嘉禎三年八月一日を契り、鎮西の善導寺一乗戒壇院において、菩薩別解脱戒を受く。伏して願わくば慈悲をもって抜済せんことを。謹て和南して疏す。

比丘良忠、今、慈済を蒙り、浄戒を秉授す。法を納めて心に在り、福河流注す。伏して乞う、現前の伝戒和尚、幸くば名を垂示したまえ。永く戒験と為さん。

上座上人大和尚位

寺主上人大和尚位

金光禅師行状 附 正中山縁起第三

奥州行岳西光寺開山、金光禅師行状史

釈するに金光禅師は鎮西の人なり。初め延暦寺に入りて学を力めて倦まず、洞に八宗の大綱を暁む。尤も講説に善し、弁言泉のごとく湧けり。また傍、儒老を通じて真俗両ら備う。後、法然大師に従いて浄教を稟け、益法門の奥義に達す。大師歎じて曰く、導師の骨髄を得たる者は、唯だ聖光及び金光かと。正治年中、嘗て大師の命を承けて奥州を遊化し、特に所宗を弘む。会津に往きて妖蠱を化し、栗原に来りて変牛を度す。また承元の初め、南部に於て一寺を建つ。忽ち異人有り、来て師に従いて受戒を要む。師の曰く、授受の時に於ては必ず名字有り。子は誰れ人ぞや。異人曰く、我はこれ竜神善明なりと。為に円頓戒を授く。既にして恩を謝して去る。因て梵鐘一口を献ず。径り一尺五寸許り、長またこれ同じ。幾んど今製に非ず。ここに於て道誉偏く布きて遠近徳に帰す。承元四年夏四月を以て東日流に到る。合浦の外浜に細き川有り。西より流れて東の方、海に入りて去る。水辺に毎夜、異光有りて現ず。村民怪怖して敢て夜行せず。師、嘗てここを過ぐに、卒ち一沙門有り。師に告げて曰く、汝当に異光を探るべし。必ず利益有らん。忽緒すること莫れと。言い訖て見えず。怪てその地に就きて人をして堀らしむ。深さ丈余にして宝匱を得たり。中に弥陀の像一軀有り。長、二尺計り、威容巍巍として神光偏く遠近を照す。その鐫奇異

にして殆んど凡工の所作に非ず。見聞未曽有なりと歎ず。行岳に農夫有り、重痾に罹て久く差ず。像を迎て室に入れ、救いを請う。師、為に水を咒して与えて飲ましむ。病 立ろに愈ゆ。合村感喜に勝えず。便ち梵刹を創して以て瑞像を安ず。山を行岳と名け、寺を西光と号す。師を以て開山第一世と為す。各、荘田の居多を喜捨し、以て仏供に充つ。寺既に成りて境内に水を覓るに得ず。檀越等、太だ困む。師、即ち寺の艮の隅に於て、水神の法を修して、人をして地を穿たしむ。既に穿つこと二尺計りにして清泉奄欻に涌出す。供養に用うるに足る。爾して後、大雨連日に暨べども、曽て兪溢せず。また旱魃の時も、水渇乏せずして常に澄清なり。或は病者これを飲みて痊えること多し。これを禅師の加持水と称す。師、或は夜に入りて時時所在を失す。信者一両輩、怪みてこれを覘うに、東方寺を去ること六七町計りにして、西晴たる丘有り。ここにおいて礼拝恭敬念仏す。しばらくありて、彩雲靉靆として西より来り、漸く師の側に到る。雲中より高僧一人、頂上に円光を帯び、足下に金蓮を蹈て現じ、師と親く法門を談ず。已にして高僧雲に隠る。師、五更に向として還る。かくのごとくすること一両夕なり。見者訝りて輙ち師に問う。師、微笑して曰く、汝等目る物は、豈に空華に非ずや。慎みて人に説くこと勿れと。師、終に垂とするの時、強てこれを問いたてまつれば、曰く、従来魔障を惶るるが故に秘して言わず。今に臻り

て何ぞ秘せん。汝等ち疇昔の所見は即ちこれ唐の善導大師なり。念仏証明の為に来たまえり。建保の初め、平安の勢観禅師、遥に師の化道を随喜し、善導大師の『般舟讃』一巻及び法然大師の遺誓一篇を書写して、以て遠く贈らる。即ち得て歓躍に勝えず。所住の寺に在りて、預め日限を処りてこれを講ず。聴聞、群集して倍浄信を具す。結願の日に至りて、空中に雲巻きて一物有るがごとく、天華紛紛として降り、異香氛氳として寺中に熏ず。講已に畢りて共に滅す。参詣の男女、嗟歎せずということなし。あるが評して曰く、蓋しこれ師の講説、仏意に如う祥瑞ならんか。また昔、中山の絶頂に精舎有り。誰れ人の開基ということを知らず、久く廃亡して人の修紹する無し。師、嘗てこの山に登りて古跡を東西に尋計するに、林樹清泉好鳥有りて最も道場とするに堪えたり。暫時く草庵を山頂に結びて、独り別時念仏を行ず。諸人その徳を欽仰し、良材居多を奉投して以て遂に再興す。名ずけて大中山梵場寺と曰い、師を以て中興開山と貴む。或る時、師、梵場寺において、専ら一行三昧を修すれば則ち三尊の来現を僧坊の庭前に感じ、また口称念仏を務むれば則ち聖衆の影向を道場の壇上に見たてまつる。また大光という所有り。数妖怪有り、これに逢いて死する者多し。村人憂いて禳を師に祈む。師即ち彼に往きて専ら弥陀を念ず。遂に乃ち妖絶す。建保二年夏、大いに旱ず。百姓皆憂う。師を招いて雨を請う。即ち池辺に到り香数片を

焼きてただ弥陀を称う。香煙空に昇りて忽ち玄雲を作る。玄雲四に布きて洪雨等く澍ぐ。この秋豊足す。師の遊行せらるる処には山野の禽獣群り来り、馴れ親しむこと宛もその父母を慕うがごとし。初め諸人その由を知らず。共に議りてこれを射捉らんと欲す。師、制して曰く、一切衆生迭相に恩有り。彼に害心無し、結縁の為に来れり。人として害心を懐かば、何ぞ畜生に愈さらんや。汝等若し殺さば必ず殃苦を招かん。ここにおいて僉な共に法に信せて敢て射る者無し。また、一白狐有り。口に白蓮一茎を含みて来りて師の座下に奉る。師、その心を識りて即ち仏前に供す。狐甚だ悦べる色有り、右に師を遶ること三帀して去る。その華日を経て萎悴せず。見聞奇異の想を作して、為に社を建てて祀る。また、信士長六という者有り。師の頭上より光を放つを見て家を捨てて入道す。或は師はこれ観音の化身なりと夢る者有り。かくのごときの瑞相、太だ多し、委く録するに遑ず。師、浄土門を有縁に勧むるに、機に随いて一万二万三万遍の仏を念ぜしむ。道俗男女その教えを服膺して、一心に信楽して安楽に生ぜんと願じ、畢命を期と為して西方に背かず、念念相続して余業を雑えず、一向に専ら阿弥陀仏を念ずる者、また円頓戒を四輩に授け、作法して少分多分全分の戒法を誓わしむ。所化の行人その律を受持し、無作を発得す。三聚四重乃至放火、酒肉五辛、護持して犯さず、三業清浄なり。以て仏願に廻して念仏を助成する

者、或いは平生及び臨終に瑞を感じて浄土に往生する者、勝れて数うべからず。師、斎戒を護持して微塵も犯さず、自行精進にして月別に『転経行道法事讃』を修して正行を助策す。及び七日別時念仏を行ずること恒例として并に闕かさず。また旅行の勤修といえども、昼夜六時に礼讃す。『阿弥陀経』を誦すること六巻、阿弥陀仏を念ずること五万声、曽て怠らず。忽ち微疾を西光寺に示し、西に向い仏を称えて寂す。実に建保五年、三月二十五日なり。時に空中に異香天楽有り、数日を経て始めて散ず。遺命に依りて全身を東陵に葬る。今、金公家と云うこれなり。春秋六十有三臘若干夏。また嘗て『末法念仏独妙鈔』六巻等を述す。伝え聞く、在昔弘法慈覚空也等の高徳も、奥州に行化すといえども、未だ機熟の時に臻らざるか、辺境の愚俗悉く仏化に帰せざること殆んど数百年なり。然るに師、法化を東奥に布きしより已降、老少男女始めて仏法の威徳、不可思議なることを知り、皆な共に能く因果の道理を信じて如来の真宗に帰せずということ莫し。蓋しこれ禅師教化の功なり。猗歟大なるかな、盛なるかな。

東日流西光寺金光禅師行状史終

予が祖父吉田義則は禅師受戒の弟子為り。因て報恩の為に曽て行状の始末を草記して函底に蘊むことここに数十年、今またその志を継ぎて全文の意を編正して、

以て不朽に備うと。云爾。

弘安五年三月二十五日、東奥居士太民これを編む。

奥州東日流正中山大権現略縁起

云に金光円証禅師という人有り。智道兼備にして、声は四海に振う。曽て奥州に遊履して物を利すること幾ならんと徧じ、承元中、州の外浜の河崖に於て無量寿の霊像を感得して行岳山西光寺を建つ。また正中山梵場寺〈或は大中山梵壽寺とも云う〉を再興して益道業に励み、嘗て別時念仏を修し、数霊瑞を感ず。中に於て建保癸酉初夏、威容たる三翁〈各手に弓矢及び宝珠を握る〉有り。来りて右に仏殿を遶り、異口同音に唱て曰く、「清浄なる慈門の刹は塵数なり。共に如来一妙相を生ず。一一の諸相然らざること莫し。これ故に見る者厭足無し」と。師乃ち怪みて問うて曰く、「檀越等は何れの神仙ぞや」と。答て曰く、「上人知るやいなや。弟子等はこれ劫初より已来、一閻浮提の守護神なり。今従り已往、道場に降臨して信心を護念し、功徳を証明せん。それ衆生有りて至心に念仏すれば、我等眷属この人を擁護して一切の災殃自然に除滅し、無量の福徳念に応じて即ち生ぜしむ。唯だ鳥獣の肉を食す人を除く。夫れ正中に立つ者をば妙徳大神と名ずけ、左方に立つ者をば善救大神と名ずけ、右

方に立つ者をば大天霊神と名ずく」と。告げ訖りて三神倶時に昇天したもう。ここにおいて金光禅師 倩 思察するに、聖教に明す所の大神なり〈口伝更に問え〉。因て三大神を正中山〈中南北の三峯これなり〉に祭りて、以て長く国家に福すと云う。具には禅師の秘記のごとし。

寛喜三年四月八日、正中山梵場寺知事謹みて記す

斯れ、金光禅師の伝及び中山大権現縁起は数百年前、太民居士が筆する所、近頃館野越村山崎氏が古記中より出したり。余、読みて歓躍に堪えず、謹みて拝写す。伏して願くば四海の法友、展転流通し、禅師の高徳、権現の奇跡、世に明かならん事を。

文化九年三月、奥州津軽大善寺 良導寿源誌す

金光禅師の伝を刻するの跋

金光禅師の伝、伝わらざることここに六百年、世以て恨みと為す。客歳、禅師の道跡、奥州真似牛村往生寺堂頭長老、雲遊の次でに冏を弊刹に顧み、譚この事に及ぶ。長老 掌 を撫して曰く、これ有るかな、これ有るかな。余が知る所の津

軽大善寺良導和尚、近ろその近村、山崎氏の古記中にこれを獲たり。奇と謂わざるべけんや、余もまた拝写して以て蔵せりと。出して以て冏に示し見するなり。躍然として席を進め、受てこれを読むに、巓末悉く挙げ巨細遺さず、真に左右に奉侍するがごとし。鑽仰の余り遂にこれを鎮西伝に附し、併せ刻して以て世に公にす。謂うべし、六百年来の恨、一朝にして融せりと。和尚の功、豈に偉ならずや、長老の賜、また大ならざるや。讃嘆随喜してこれが跋とすると。

文化十四年丁丑十一月

勢州松阪清光寺信冏

尾張国円光大師遺跡再興の記

上田新堂拝写

冏、嘗て『尾張国風土記残篇』を覧るに、曰く、葉栗郡若栗の極楽寺は法然上人三夏不出の縄室なりと。故に冏、憶すること久し。去冬、客有りて譚これに及ぶ。云く、木曽川の上り、一村に極楽寺と名くるもの有り。乃ち葉栗郡に隷す。これその遺

跡に非ずや。今春その村に往きて側ら古老に問うに、云い伝う、往昔寺有り、洪水の為に漂流せられ、唯だ名のみこれ存すと。ここにおいて知る、残篇の記する所また信然なることを。仍ち慨然として再興の願を発す。数数官に請うて遂に許可す。日を経て土木の功畢り、扁じて甘露山極楽寺と曰う。即ちこれを華頂山に聞す。辱くその挙を嘉し、寺鎮三品黄金若干を賜う。冏が夙願、爰に満ちぬ。嗚乎、物に興廃有りて道は常に存す、これ吾が大師の護持力の致す所か。請う、同志の者これを思え。

文政紀元戊寅九月、勢州松阪清光寺信冏謹て記す。

右、澂誉冏公校する所の二祖大和尚の伝、鏤版既に成ることを告げり。未だその鐫譌を訂して世に布くことを果さず、公、俄然として寂を示す。余、固より公と善し。則ちここに於て遺憾無きこと能わず。仍ってその刻本を采りて代りてこれを訂正し、冠するに二祖の肖像并に華頂山主の叙文を以てし、これを将来に流へ、その宿

志を遂ぐと。公、諱は信冏、字は喚阿、白蓮社と号す。尾州海西郡の人なり。宝暦五季を以て中山氏に生る。季甫て九歳、州の梅香院、響誉和尚に依りて薙染す。志学にして武の三縁山に往きて宗賾を歓典両尊宿に稟く。已にして郷に還る。初め江州金勝山に開法す。居すること何くも亡くして城州藤森に退去し、誓願寺に住す。後、南勢松阪の請に応じて清光寺に主たり。到処勧むるに専修念仏を以てし、兼て菩薩の大戒を授く。化を蒙る者勝れて数うべからず。人或は財貨を以て賵すれば、公受けて即ち三宝に転捨し、堂舎を理し仏像を塑す。曽て毫髪の係吝無し。文化戊寅、本州葉栗郡極楽寺を中興す。乃ち宗祖の遺跡にして久く廃する者なり。事、自筆の記に詳かなり。その余に往往、翼する宗教を補う。別に門人録する所の行状有りて存す。余、またここに贅せず。文政庚辰十一月十二日、遂に所居に終る。寿六十七臘若干。

文政四季丁巳仲秋

洛東前住専念寺沙門隆円謹みて識す

円光大師旧跡尾州葉栗郡極楽寺蔵鐫

《十念》

（念佛十遍）

じゅう　ねん

18. 十念

JŪ　NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

《礼拜三身》

皈依在西方极乐净土成就本愿的阿弥陀佛。

皈依在西方极乐净土照射光明济度众生的阿弥陀佛。

皈依在西方极乐净土为我们临死时来迎引接的阿弥陀佛。

[大意]

最后再次表示感谢和皈依阿弥陀佛。

《送佛偈》

敬请诸佛随缘返回本国，我随处烧香散花乐意送佛。但愿诸佛在那远方慈心护念，我们盼望往生极乐净土的都互相劝而鼓励一定要往生。

[大意]

奉送这次到道场来的诸佛返回佛国。

[注]

佛国：佛所住之国土（即净土、报土），又佛所化之国土。又称佛国土、佛土。西方极乐净土就是阿弥陀如来的佛国。净土固为佛国，秽土就佛之所化，亦可云佛国，如娑婆世界为释迦如来之佛国。此指净土。

慈心：对他人爱护、帮助、恻隐之心。佛教里相当于慈悲。慈悲为“慈”与“悲”二者的合称。大乘佛教中，佛、菩萨以追求慈悲及智慧为最高目标。“慈”是指带给他人利益与幸福、快乐（与乐）；“悲”是指扫除他人心中的不利益与悲伤，并拔除其苦（拔苦）。

护念：加护、爱念。佛语里的护念有二意：其一、如来以其无上智慧力加护已发大心者，令悟真实大发成就自利行。其二、如来以其无上教化力爱念已悟大发者，令转化众生成就利他行。

16. 三身礼（さんじんらい）
SAN JIN RAI

なむさいほうごくらくせかい　ほんがんじょうじゅしんあみだぶ
南無西方極楽世界　本願成就身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　HON GAN JŌ JU SHIN A MI DA BU

なむさいほうごくらくせかい　こうみょうせっしゅしんあみだぶ
南無西方極楽世界　光明摂取身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　KŌ MYŌ SE SSHU SHIN A MI DA BU

なむさいほうごくらくせかい　らいこういんじょうしんあみだぶ
南無西方極楽世界　来迎引接身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　RAI KŌ IN JŌ SHIN A MI DA BU

17. 送仏偈（そうぶつげ）
SŌ BUTSU GE

しょうぶつずいえんげんぽんごく　ふさんこうけしんそうぶつ
請仏随縁還本国　普散香華心送仏
SHŌ BUTSU ZUI EN GEN PON GOKU　FU SAN KŌ KE SHIN SŌ BUTSU

がんぶつじしんようごねん　どうしょうそうかんじんしゅらい
願仏慈心遥護念　同生相勧尽須来
GAN BUTSU JI SHIN YŌ GO NEN　DŌ SHŌ SŌ KAN JIN SHU RAI

《十念》

（念佛十遍）

《总愿偈》

众生虽然无数，但我发誓都救度他们。
烦恼虽然无边，但我发誓都断绝它们。
法门虽然无尽，但我发誓都了解它们。
菩提虽然无上，但我发誓一定得证果。
愿法界里的自己和他人都得相等的利益，一起往生极乐净土而成就佛道。

［大意］
我们起发菩萨的四弘誓愿，祈愿和一切众生一起往生极乐净土。

［注］
四弘誓愿：一切菩萨于因位时所应发起的四种誓愿。又称四弘誓、四弘愿行、四弘行愿、四弘愿。略称四弘，或称总愿。一者誓度一切众生，二者誓断一切烦恼，三者誓学一切法门，四者誓证一切佛果。

14. 十念
じゅう ねん
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

15. 総願偈
そう がん げ
SŌ GAN GE

しゅ	じょう	む	へん	せい	がん	ど	ぼん	のう	む	へん	せい	がん	だん
衆	生	無	辺	誓	願	度	煩	悩	無	辺	誓	願	断
SHU	JŌ	MU	HEN	SEI	GAN	DO	BON	NŌ	MU	HEN	SEI	GAN	DAN
ほう	もん	む	じん	せい	がん	ち	む	じょう	ぼ	だい	せい	がん	しょう
法	門	無	尽	誓	願	知	無	上	菩	提	誓	願	証
HŌ	MON	MU	JIN	SEI	GAN	CHI	MU	JŌ	BO	DAI	SEI	GAN	SHŌ
じ	た	ほう	かい	どう	り	やく	ぐ	しょう	ごく	らく	じょう	ぶつ	どう
自	他	法	界	同	利	益	共	生	極	楽	成	仏	道
JI	TA	HŌ	KAI	DŌ	RI	YAKU	GU	SHŌ	GOKU	RAKU	JŌ	BUTSU	DŌ

祈愿以上所修的功德全都回向某某之灵魂的冥福与增上菩提。

《总回向偈》

我愿将这些念经念佛的功德都平等地施舍给所有的众生，跟他们一同发菩提心而往生极乐净土。

［大意］
所修诵经和念佛的功德，将之普施众生同享，祈愿一起往生极乐净土。

がん に じょう らい しょ しゅう く どく かい しつ え こう
願 以 上 来 所 修 功 徳 皆 悉 回 向
GAN NI JŌ RAI SHO SHŪ KU DOKU KAI SHITSU E KŌ

しん じ しん にょ しょう つき めい にち
（ ○ ○ 信 士〈信 女〉祥 月 命 日 ）
SHIN JI 〈SHIN NYO〉 SHŌ TSUKI MEI NICHI

つい ふく ぞう しん ぼ だい
追 福 増 進 菩 提
TSUI FUKU ZŌ SHIN BO DAI

13. 総 回 向 偈
そう え こう げ
SŌ E KŌ GE

がん に し く どく　　びょう どう せ いっ さい
願 以 此 功 徳　　平 等 施 一 切
GAN NI SHI KU DOKU　　BYŌ DŌ SE I SSAI

どう ほつ ぼ だい しん　　おう じょう あん らっ こく
同 発 菩 提 心　　往 生 安 楽 国
DŌ HOTSU BO DAI SHIN　　Ō JŌ AN RA KKOKU

祈愿本寺开山某某上人、中兴某某上人和历代诸上人等普贤行愿究竟圆满。

祈愿师父、父母、一切檀越和结缘众生，存者得乐福寿无量，亡者离苦超生净土。

祈愿本寺开基以来诸檀越的新亡或忌辰灵魂的冥福与增上菩提。

とう じ かい さん しょう にん
当 寺 開 山 〇 〇 上 人
TŌ JI KAI SAN SHŌ NIN

ちゅう こう しょう にん れき だい しょ しょう にん とう
中 興 〇 〇 上 人 歴 代 諸 上 人 等
CHŪ KŌ SHŌ NIN REKI DAI SHO SHŌ NIN TŌ

ふ げん ぎょう がん く きょう えん まん
普 賢 行 願 究 竟 円 満
FU GEN GYŌ GAN KU KYŌ EN MAN

し そう ぶ も いっ さい だん のつ けち えん しゅ じょう
師 僧 父 母 一 切 檀 越 結 縁 衆 生
SHI SŌ BU MO I SSAI DAN NOTSU KECHI EN SHU JŌ

ぞん じゃ とく らく ふく じゅ む りょう
存 者 得 楽 福 寿 無 量
ZON JA TOKU RAKU FUKU JU MU RYŌ

もう じゃ り く ちょう しょう じょう ど
亡 者 離 苦 超 生 浄 土
MŌ JA RI KU CHŌ SHŌ JŌ DO

とう じ かい き い らい
当 寺 開 基 以 来
TŌ JI KAI KI I RAI

しょ だん のつ にっ ぱい がっ ぱい
諸 檀 越 日 牌 月 牌
SHO DAN NOTSU NI PPAI GA PPAI

しん もう ちゅう いん しょ しょう れい とう
新 亡 中 陰 諸 精 霊 等
SHIN MŌ CHŪ IN SHO SHŌ REI TŌ

つい ぜん ぞう じょう ぼ だい
追 善 増 上 菩 提
TSUI ZEN ZŌ JŌ BO DAI

祈愿佛法辅助统治者治理国家，风调雨顺，没有灾难和战争，国家富裕人民安乐，人们崇尚高尚的道德修为相互礼让。

奉报高祖光明善导大师、宗祖圆光东渐慧成弘觉慈教明照和顺法尔大师法然上人、二祖大绍正宗国师圣光上人、三祖记主禅师良忠上人和印度、中国、日本三国传来净土传灯诸大祖师等的慈恩。

てん げ わ じゅん にち がっ しょう みょう
天 下 和 順 日 月 清 明
TEN GE WA JUN NICHI GA SSHŌ MYŌ

ふう う い じ さい れい ふ き
風 雨 以 時 災 厲 不 起
FŪ U I JI SAI REI FU KI

こく ぶ みん なん ひょう が む ゆう
国 豊 民 安 兵 戈 無 用
KOKU BU MIN NAN HYŌ GA MU YŪ

しゅう とく こう にん む しゅ らい じょう
崇 徳 興 仁 務 修 礼 譲
SHŪ TOKU KŌ NIN MU SHU RAI JŌ

こう そ こう みょう ぜん どう だい し
高 祖 光 明 善 導 大 師
KŌ SO KŌ MYŌ ZEN DŌ DAI SHI

しゅう そ えん こう とう ぜん え じょう こう かく
宗 祖 円 光 東 漸 慧 成 弘 覚
SHŪ SO EN KŌ TŌ ZEN E JŌ KŌ KAKU

じ きょう めい しょう わ じゅん ほう に だい し
慈 教 明 照 和 順 法 爾 大 師
JI KYŌ MEI SHŌ WA JUN HŌ NI DAI SHI

に そ だい じょう しょう じゅう こく し しょう こう しょう にん
二 祖 大 紹 正 宗 国 師 聖 光 上 人
NI SO DAI JŌ SHŌ JŪ KOKU SHI SHŌ KŌ SHŌ NIN

さん そ き しゅ ぜん じ りょう ちゅう しょう にん
三 祖 記 主 禅 師 良 忠 上 人
SAN SO KI SHU ZEN JI RYŌ CHŪ SHŌ NIN

さん ごく でん らい じょう ど でん とう しょ だい そ し とう
三 国 伝 来 浄 土 伝 灯 諸 大 祖 師 等
SAN GOKU DEN RAI JŌ DO DEN TŌ SHO DAI SO SHI TŌ

じょう しゅう じ おん
上 酬 慈 恩
JŌ SHŪ JI ON

《念佛一会》

（念佛多遍）

《个别回向》

奉报大悲愿王阿弥陀佛、发遣教主释迦牟尼佛、六方恒沙证诚诸佛、观音势至主大菩萨和极乐界会清净大海众等一切三宝的广大慈恩。

11. 念仏一会

ねんぶついちえ
NEN BUTSU ICHI E

なむあみだぶ　なむあみだぶ
南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

なむあみだぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

・
・
・

12. 別回向

べつえこう
BETSU E KŌ

ぶしゅうだいひがんのうあみだぶつ
奉酬大悲願王阿弥陀仏
BU SHŪ DAI HI GAN NŌ A MI DA BUTSU

はっけんきょうしゅしゃかむにぶつ
発遣教主釈迦牟尼仏
HA KKEN KYŌ SHU SHA KA MU NI BUTSU

ろっぽうごうじゃしょうじょうしょぶつ
六方恒沙証誠諸仏
RO PPŌ GŌ JA SHŌ JŌ SHO BUTSU

かんのんせいししょだいぼさつ
観音勢至諸大菩薩
KAN NON SEI SHI SHO DAI BO SATSU

ごくらっかいえしょうじょうだいかいしゅうとう
極楽界会清浄大海衆等
GOKU RA KKAI E SHŌ JŌ DAI KAI SHŪ TŌ

いっさいさんぼうこうだいじおん
一切三宝広大慈恩
I SSAI SAN BŌ KŌ DAI JI ON

《十念》

（念佛十遍）

《摄益文》

阿弥陀佛的光明，照射遍十方世界，济度念佛的众生，绝不会弃他们而不顾。

［大意］
阿弥陀佛的无量光明，照射和济度所有的念佛人。

9. 十念
じゅう ねん
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

10. 摂益文
しょう やく もん
SHŌ YAKU MON

こう	みょう	へん	じょう	じっ	ぽう	せ	かい
光	明	徧	照	十	方	世	界
KŌ	MYŌ	HEN	JŌ	JI	PPŌ	SE	KAI
ねん	ぶっ	しゅ	じょう	せっ	しゅ	ふ	しゃ
念	仏	衆	生	摂	取	不	捨
NEN	BU	SSHU	JŌ	SE	SSHU	FU	SHA

《本誓偈》

阿弥陀佛的本愿，是为往生极乐净土的重要的教导。把修定善、散善等行的功德都回向为自己的往生，速速成佛而得到无生身吧。

［大意］

为了往生极乐净土，我们诵经的功德都回向。

［注］

回向：将自己所修的善行、功德、智慧等，不愿自己独享，而将之“回”转归“向”与法界众生同享。此指把自己诵经的功德回向自己往生极乐。

本愿：又作本誓、本誓愿、宿愿。即佛于过去世未成佛果以前（即菩萨时）为救度众生所发起之誓愿。于因位发愿至今日得其果，故对果位而称“本愿”。又“本”作根本解，虽言菩萨之心广大，誓愿亦无量，唯以此愿为根本，故称“本愿”。阿弥陀佛的本愿是四十八愿。《无量寿经》记载，过去久远第五十四位如来世自在王如来出世时，有一位国王听佛说法后，发无上菩提心，出家后法号叫法藏。他向世自在王如来请教如何建立净土，世自在王佛即为广说二百一十亿诸佛刹土，天人之善恶、国土之粗妙，应其心愿，悉现与之。法藏比丘听了、看了之后，起发无上殊胜之愿，经过五劫思维，想好了建立极乐净土的大愿，一共四十八条，这就是四十八愿。

定善、**散善**：唐善导以《观无量寿经》一部所明十六想观之行，摄于定散之二善，前十三观以禅定之心，观净土之依正二报，故名之为定善。后三观以散心修三福九品之行，故名之为散善。都是为了往生净土的观想修法。定善十三观：（一）日想观、（二）水想观、（三）地想观、（四）宝树观、（五）宝池观、（六）宝楼观、（七）华座观、（八）像观、（九）真身观，又作佛身观、（十）观音观、（十一）势至观、（十二）普观、（十三）杂想观；散善三观：（十四）上辈观，又作上品生观、（十五）中辈观，又作中品生观、（十六）下辈观，又作下品生观。

无生：谓没有生灭，不生不灭。即涅槃之真理，无生灭，故云无生。因而观“一切皆空”这个无生之理以破生灭之烦恼。净土法门理解，净土就是无为涅槃界，所以往生净土即体会无生，此称为“无生之生”。

8. 本誓偈

ほん ぜい げ
HON ZEI GE

み	だ	ほん	ぜい	がん	ごく	らく	し	よう	もん
弥	陀	本	誓	願	極	楽	之	要	門
MI	DA	HON	ZEI	GAN	GOKU	RAKU	SHI	YŌ	MON
じょう	さん	とう	え	こう	そく	しょう	む	しょう	しん
定	散	等	回	向	速	証	無	生	身
JŌ	SAN	TŌ	E	KŌ	SOKU	SHŌ	MU	SHŌ	SHIN

开那智慧眼，灭这昏蒙暗，闭塞诸恶道，通达善趣门。功德满足，威光照耀十方，日月光辉都退去，天界神光都隐而不见。

他为了众生开法藏，广泛施舍功德之宝，经常在大众中，狮子吼说法。

他供养一切佛陀，德本具足，誓愿智慧都满足，成为三界的大雄。那佛陀无碍的智慧光，到处通达而没有不照的地方。

愿我的功德和智慧力，与这位最胜尊者等同。这个誓愿如果成就了，三千大千世界应该感天动地，在虚空的诸天人，都会把珍贵美妙的花瓣如雨下的。

[大意]

阿弥陀佛因生（法藏菩萨）时，起发本誓愿（四十八愿）后再发誓：必定成佛而建立净土、普渡众生。

[注]

狮子吼：佛讲法之譬喻。形容佛或菩萨讲法如狮子威服众兽一般，能调伏外道和说服一切众生。
三界：指一切众生所居之欲界、色界、无色界。迷妄的一切有情动物，在生灭变化中流转三界。
大雄：佛的尊称。此意为导师。
三千大千世界：佛教的宇宙观。一千个小千世界（一小世界即一个须弥山世界）叫做“中千世界”；一千个中千世界叫做“大千世界”。一个大千世界，因为它里面有小千、中千、大千，被称作“三千大千世界”，而三千大千世界为一个佛国土的世界。

かい ひ ち え げん
開 彼 智 慧 眼
KAI HI CHI E GEN

へい そく しょ あく どう
閉 塞 諸 悪 道
HEI SOKU SHO AKU DŌ

く そ じょう まん ぞく
功 祚 成 満 足
KU SO JŌ MAN ZOKU

にち がっ しゅう じゅう き
日 月 戢 重 暉
NICHI GA SSHŪ JŪ KI

い しゅう かい ほう ぞう
為 衆 開 法 蔵
I SHŪ KAI HŌ ZŌ

じょう お だい しゅう じゅう
常 於 大 衆 中
JŌ O DAI SHŪ JŪ

く よう いっ さい ぶつ
供 養 一 切 仏
KU YŌ I SSAI BUTSU

がん ね しつ じょう まん
願 慧 悉 成 満
GAN NE SHITSU JŌ MAN

にょ ぶつ む げ ち
如 仏 無 礙 智
NYO BUTSU MU GE CHI

がん が く え りき
願 我 功 慧 力
GAN GA KU E RIKI

し がん にゃっ こっ か
此 願 若 剋 果
SI GAN NYA KKO KKA

こ くう しょ てん にん
虚 空 諸 天 人
KO KŪ SHO TEN NIN

めっ し こん もう あん
滅 此 昏 盲 闇
ME SSHI KON MŌ AN

つう だつ ぜん じゅ もん
通 達 善 趣 門
TSŪ DATSU ZEN JU MON

い よう ろう じっ ぽう
威 曜 朗 十 方
I YŌ RŌ JI PPŌ

てん こう おん ぷ げん
天 光 隠 不 現
TEN KŌ ON PU GEN

こう せ く どく ほう
広 施 功 徳 宝
KŌ SE KU DOKU HŌ

せっ ぽう し し く
説 法 師 子 吼
SE PPŌ SHI SHI KU

ぐ そく しゅ とく ほん
具 足 衆 徳 本
GU SOKU SHU TOKU HON

とく い さん がい おう
得 為 三 界 雄
TOKU I SAN GAI Ō

つう だつ み ふ しょう
通 達 靡 不 照
TŪ DATSU MI FU SHŌ

とう し さい しょう そん
等 此 最 勝 尊
TŌ SHI SAI SHŌ SON

だい せん おう かん どう
大 千 応 感 動
DAI SEN Ō KAN DŌ

とう う ちん みょう け
当 雨 珍 妙 華
TŌ U CHIN MYŌ KE

《四誓偈》

我（法藏）已起发超过世间的誓愿（四十八愿），所以我一定达到无上的悟道而成佛。如果此愿不满足，我就发誓不成正觉。如果我此后永劫不能做大施主普济贫苦的人们，我就发誓不成正觉。

我成佛之后，闻名十方世界，但如果究竟没有所闻的，我就发誓不成正觉。

佛陀离开欲望加深正念，清净智慧修梵行，志愿追求无上佛道，做诸天和人们的导师。他使神通放伟大的光明，普照无际国土，消除三垢（贪欲、瞋恚、愚痴）的黑暗，广泛济度众生苦难。

[注]
深正念：“正念”是一种觉照，意味着深入地观察。因此“深正念”即是真的正念，发得三昧的境界。
神通：心念通达，超人间而自由无碍的能力。觉悟成佛后能具有六神通：神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏尽通。

7. 四誓偈

し せい げ
SHI SEI GE

が ごん ちょう せ がん
我 建 超 世 願
GA GON CHŌ SE GAN

し がん ふ まん ぞく
斯 願 不 満 足
SHI GAN FU MAN ZOKU

が お む りょう こう
我 於 無 量 劫
GA O MU RYŌ KŌ

ふ さい しょ びん ぐ
普 済 諸 貧 苦
FU SAI SHO BIN GU

が し じょう ぶつ どう
我 至 成 仏 道
GA SHI JŌ BUTSU DŌ

く きょう み しょ もん
究 竟 靡 所 聞
KU KYŌ MI SHŌ MON

り よく じん しょう ねん
離 欲 深 正 念
RI YOKU JIN SHŌ NEN

し ぐ む じょう どう
志 求 無 上 道
SHI GU MU JŌ DŌ

じん りき えん だい こう
神 力 演 大 光
JIN RIKI EN DAI KŌ

しょう じょ さん く みょう
消 除 三 垢 冥
SHO JO SAN KU MYŌ

ひっ し む じょう どう
必 至 無 上 道
HI SSHI MU JŌ DŌ

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

ふ い だい せ しゅ
不 為 大 施 主
FU I DAI SE SHU

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

みょう しょう ちょう じっ ぽう
名 声 超 十 方
MYŌ SHŌ CHŌ JI PPŌ

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

じょう え しゅ ぼん ぎょう
浄 慧 修 梵 行
JŌ E SHU BON GYŌ

い しょ てん にん し
為 諸 天 人 師
I SHŌ TEN NIN SHI

ふ しょう む さい ど
普 照 無 際 土
FU SHŌ MU SAI DO

こう さい しゅ やく なん
広 済 衆 厄 難
KŌ SAI SHU YAKU NAN

《十念》

（念佛十遍：即称念十声阿弥陀佛名号
“南无阿弥陀佛”。）

《开经偈》

无上甚深微妙的佛法，是经过百千万劫也难相逢的。我今日幸而能拜读恭听，情愿理解如来觉悟的这些真理。

[大意]
我们得到难得的人身，闻到难闻的佛法。我们现在表明理解这个佛法的决心。

[注]
劫：古代印度婆罗门教极大时限之时间单位，劫波（劫跛、劫簸、羯腊波）。佛教沿之，而视之为不可计算之长大年月，故经论中多以譬喻故事喻显之。例如：（一）“芥子劫”：在一座方圆四十里的城市里，里面什么东西都没有，全部堆放的都是芥子，天上的人每过一百年下来一次，从这里拿走一粒芥子，一直到拿完这座城里的所有芥子为止。从拿走第一粒芥子，到拿走最后一粒芥子，这么长的时间为一劫。（二）“磐石劫”：有磐石方圆四十里，天人每五百年下来一次，用衣袖往磐石上一甩，将磐石表面抹掉一点，如是再三，直到把磐石侵蚀殆尽，所须耗费的时间为一劫。

じゅう ねん
5. 十念
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

かい きょう げ
6. 開経偈
KAI KYŌ GE

む	じょう	じん	じん	み	みょう	ほう	ひゃく	せん	まん	ごう	なん	そう	ぐう
無	上	甚	深	微	妙	法	百	千	万	劫	難	遭	遇
MU	JŌ	JIN	JIN	MI	MYŌ	HŌ	HYAKU	SEN	MAN	GŌ	NAN	SŌ	GŪ
が	こん	けん	もん	とく	じゅ	じ	がん	げ	にょ	らい	しん	じつ	ぎ
我	今	見	聞	得	受	持	願	解	如	来	真	実	義
GA	KON	KEN	MON	TOKU	JU	JI	GAN	GE	NYO	RAI	SHIN	JITSU	GI

《三奉请》

奉请阿弥陀佛进这个道场来。
奉请释迦牟尼佛进这个道场来。
奉请十方佛们进这个道场来。

[大意]
奉请阿弥陀佛、释迦牟尼佛和十方诸佛下凡。

《忏悔偈》

我到现在为止所作的恶业，都是由从遥远过去来的我自己的三毒烦恼：贪欲、瞋恚、愚痴，随着我的身、口、意三业发生的。所以我现在忏悔一切。

[大意]
我们众生从无始以来一直生死轮回。我们忏悔至今所有的罪过。

[注]
忏悔：认识自己的错误或罪过而感到痛心并决心改正。原是佛教规定，出家人每半月集合举行诵戒，给犯戒者以说过悔改的机会。后遂成为自陈己过，悔罪祈福的一种宗教仪式。
三毒：贪（贪欲）、嗔（瞋恚）、痴（愚痴），即一切痛苦根源的三种根本烦恼，就是自身的贪欲心、怒心和愚痴心。“贪”让人永不满足，“嗔”让人产生恶意，“痴”让人产生错误的认知。又作三火、三垢、三不善根。
三业：身业、口业（语业）、意业（思业）。业，指众生一切有意识的行为活动。身业是身体行为，口业是说话，意业是思维活动。此外，“恶业”指身、口、意造下的罪恶行为。

3b. 三奉請
さんぶじょう
SAN BU JŌ

ぶじょうみだせそん　にゅうどうじょう
奉請弥陀世尊　入道場
BU JŌ MI DA SE SON　NYŪ DŌ JŌ

ぶじょうしゃかにょらい　にゅうどうじょう
奉請釈迦如来　入道場
BU JŌ SHA KA NYO RAI　NYŪ DŌ JŌ

ぶじょうじっぽうにょらい　にゅうどうじょう
奉請十方如来　入道場
BU JŌ JI PPŌ NYO RAI　NYŪ DŌ JŌ

4. 懺悔偈
さんげげ
SAN GE GE

がしゃくしょぞうしょあくごう　かいゆむしとんじんち
我昔所造諸悪業　皆由無始貪瞋痴
GA SHAKU SHO ZŌ SHO AKU GŌ　KAI YU MU SHI TON JIN CHI

じゅうしんごいししょしょう　いっさいがこんかいさんげ
従身語意之所生　一切我今皆懺悔
JŪ SHIN GO I SHI SHO SHŌ　I SSAI GA KON KAI SAN GE

《四奉请》

奉请十方佛们进这个道场来，我乐于散花供佛。

奉请释迦牟尼佛进这个道场来，我乐于散花供佛。

奉请阿弥陀佛进这个道场来，我乐于散花供佛。

奉请观世音菩萨和势至菩萨进这个道场来，我乐于散花供佛。

[大意]

奉请诸佛和诸菩萨下凡。

[注]

释迦牟尼：佛教的创立者。古代中印度迦毗罗卫国的释迦族人，活跃于公元前五世纪左右。他是王子，成长于富裕的环境，娶妻生子后，大概二十九岁时出家修行，然而所学的禅定和苦行都无法解决问题。约三十五岁时在菩提树下大悟，得到佛陀（佛、如来、世尊）的自觉。余生的岁月，他的足迹遍布恒河流域，向各阶层说法教化，被尊称为释迦族的牟尼（圣人）。佛灭后，圣典先是口口传诵，较晚才陆续出现文字经典，原始经典后来又经各部派的重新编纂。净土宗认为：《净土三部经》（《无量寿经》、《阿弥陀经》、《观无量寿佛经》）等大乘佛经所说的阿弥陀佛都是他说的，所以净土法门尊崇阿弥陀和释迦牟尼二尊佛。

阿弥陀佛：又名无量光佛、无量寿佛等。大乘经载，阿弥陀佛在过去久远劫时曾立大愿，建立西方极乐净土，广度无边众生，成就无量庄严功德，为大乘佛教所广为崇敬和弘扬。大乘佛教流传之地，如中国、日本等大乘教区，阿弥陀佛信仰也尤为繁盛和重要。净土宗信徒对阿弥陀佛名号的反复念诵（口诵“阿弥陀佛”或“南无阿弥陀佛”),以此作为往生净土（西方极乐世界）的手段。

观世音：观世音是鸠摩罗什的旧译，玄奘新译为观自在。略称为观音。观世音是佛教中大慈悲的象征，无论在大乘佛教还是在民间信仰，都具有极其重要的地位。佛经上说，观世音是过去的正法明如来所现化，他在无量国土中，以菩萨之身到处寻声救苦。他也是阿弥陀三尊（西方三圣）中的一尊，侍于阿弥陀如来之左胁。

菩萨：菩萨是“菩提萨埵”之略称。菩提，觉、智、道之意；萨埵，众生、有情之意。与声闻、缘觉合称三乘。即指以智上求无上菩提，以悲下化众生，修诸波罗密行，于未来成就佛果之修行者。亦即自利利他二行圆满、勇猛求菩提者。

势至：阿弥陀三尊之一。侍于阿弥陀如来之右胁。主佛阿弥陀之智门者。菩萨之大智至一切处，故名大势至。

道场：此指修法行道之处，即诵经、礼拜、修道的场所。亦被用作寺院的别称。又称菩提道场、菩提座、菩提场。原指释迦牟尼在菩提树下大悟时坐的的金刚座。

3a. 四奉請（しぶじょう）
SHI BU JŌ

ほう	ぜい	し	ほう	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	十	方	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	SHI	HŌ	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	せ	きゃ	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	釈	迦	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	SE	KYA	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	び	た	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	弥	陀	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	BI	TA	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	かん	にん	せい	し	しょ	たい	ほ	さ	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	観	音	勢	至	諸	大	菩	薩	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	KAN	NIN	SEI	SHI	SHO	TAI	HO	SA	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

《香偈》

我愿我的身体像香炉一样清净，愿我的心像智慧的火一样明亮。我念念不忘地烧着戒香和定香，供养十方三世所有的佛陀。

[大意]

祈愿自己的身心，如供养三宝的众香，靠三学来清净。

[注]

香炉：佛教法器。烧香的器皿。
供养：以饮食、衣服、财宝、众花香等供给三宝、善知识、父母和祖先等。
十方：十个方向。即东、南、西、北、上、下、东北、东南、西南、西北。统指一切空间。
三世：过去世（前世、前生、前际）、现在世（现世、现生、中际）、未来世（来世、来生、后际）。统指一切时间。即使现在世指现在的一刹那，过去世和未来世就指现在前后的时间。
三宝：佛宝、法宝、僧宝。佛宝指圆成佛道的本师释迦牟尼佛和成就佛果的诸佛；法宝指佛的一切教法；僧宝指依佛教法如实修行、弘扬佛法、度化众生的出家集团。
三学：戒学、定学、慧学。学佛者必须修持的三种基本学业。戒学指戒律，即防止行为、语言、思想三方面的过失。定学指禅定，即摈除杂念，专心致志。慧学指智慧，即基于戒学和定学知见真理，摈除一切欲望和烦恼，获得智慧解脱。三学中以慧最重要，戒和定都是获得慧的手段。但没有定和戒就没有慧，三者不即不离。

《礼拜三宝》

我一心恭敬礼拜在十方法界常住的佛。
我一心恭敬礼拜在十方法界常住的法。
我一心恭敬礼拜在十方法界常住的僧。

[大意]

礼拜佛教徒必须皈依的三宝。

[注]

法界：现象世界。“法”指宇宙万有一切事物，即诸法；“界”指分门别类的不同事物各守其不同的界限，即分界。
常住：意谓恒常永住，不会变异毁灭。俗世的真理是诸法无我，但佛法（真如）和法身都无生灭变迁称作常住。

1. 香偈
こう げ
KŌ GE

がん が しん じょう にょ こう ろ
願我身浄如香炉
GAN GA SHIN JŌ NYO KŌ RO

がん が しん にょ ち え か
願我心如智慧火
GAN GA SHIN NYO CHI E KA

ねん ねん ぼん じょう かい じょう こう
念念焚焼戒定香
NEN NEN BON JŌ KAI JŌ KŌ

く よう じっ ぽう さん ぜ ぶ
供養十方三世仏
KU YŌ JI PPŌ SAN ZE BU

2. 三宝礼
さん ぼう らい
SAN BŌ RAI

いっ しん きょう らい
一心敬礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ぶ
十方法界常住仏
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ BU

いっ しん きょう らい
一心敬礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ほう
十方法界常住法
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ HŌ

いっ しん きょう らい
一心敬礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう そう
十方法界常住僧
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ SŌ

18 十念　Dieci volte recita del Nenbutsubutsu

じゅう　ねん

18. 十念

JŪ　NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

16 三身礼　Rispetto alle tre forme di Amida Buddha

Prendiamo rifugio in Amida Buddha che ha concluso i voti originali nella Terra Pura.

Prendiamo rifugio in Amida Buddha che ci circonda con la sua raggiante luce.

Prendiamo rifugio in Amida Buddha che verrà ad accoglierci.

17 送仏偈　Ritorno dei Buddha alle loro Terre

Mandiamo i Buddha, che sono venuti in questo luogo sacro per il rituale, nelle proprie terre di Buddha.

Ora supplico tutti i Buddha di ritornare nelle loro Terre Pure.

Mostrando la mia più sincera gratitudine con le mie offerte, spargendo fiori e bruciando incensi.

Cerco la vostra guida e protezione nella luce della Compassione, dalla Terra distante da questo mondo.

Sinceramente desidero condividere le mie benedizioni con tutti gli esseri, sforzandoci insieme per rinascere nella Terra pura e seguire la Via del Buddha fino alla realizzazione finale.

Bu-kkoku 仏国: Le Terre di Buddha. Le terre dove i Buddha dimorano e insegnano. Essendo di natura incontaminata, le terre di Buddha sono anche chiamate le Terre Pure. Nel Buddhismo Mahayana, si ritiene che ci siano molte terre di Buddha, nelle quali i Buddha insegnano e traggono in salvo gli esseri senzienti.

***Ji-shin* (*ji-hi*)** 慈心(=慈悲): Compassione. La mente compassionevole del Buddha o del bodhisattva che aiuta e conforta le persone sofferenti. (慈 *Ji*: per offrire comfort.
悲 *Hi*: per eliminare la sofferenza.)

16. 三身礼（さんじんらい）
SAN JIN RAI

なむさいほうごくらくせかい　ほんがんじょうじゅしんあみだぶ
南無西方極楽世界　本願成就身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　HON GAN JŌ JU SHIN A MI DA BU

なむさいほうごくらくせかい　こうみょうせっしゅしんあみだぶ
南無西方極楽世界　光明摂取身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　KŌ MYŌ SE SSHU SHIN A MI DA BU

なむさいほうごくらくせかい　らいこういんじょうしんあみだぶ
南無西方極楽世界　来迎引接身阿弥陀仏
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI　RAI KŌ IN JŌ SHIN A MI DA BU

17. 送仏偈（そうぶつげ）
SŌ BUTSU GE

しょうぶつずいえんげんぽんごく　ふさんこうけしんそうぶつ
請仏随縁還本国　普散香華心送仏
SHŌ BUTSU ZUI EN GEN PON GOKU　FU SAN KŌ KE SHIN SŌ BUTSU

がんぶつじしんようごねん　どうしょうそうかんじんしゅらい
願仏慈心遥護念　同生相勧尽須来
GAN BUTSU JI SHIN YŌ GO NEN　DŌ SHŌ SŌ KAN JIN SHU RAI

14 十念　Dieci volte recita del Nenbutsubutsu

15 総願偈　Voto Universale

(I quattro voti del Bodhisattva)

Esprimiamo la nostra conversione e gratitudine ad Amida Buddha prostrandoci alla chiusura del rituale.

Gli esseri viventi sono infiniti;
faccio voto per salvarli tutti.
Le passioni illusorie sono inesauribili;
faccio voto per estinguerle tutte.
Gli insegnamenti di Buddha sono incommensurabili;
faccio voto per conoscerli tutti.
L'Illuminazione è incomparabile;
faccio voto per realizzarla completamente.
Io desidero sinceramente condividere i miei meriti con tutti gli esseri viventi,
sforzandoci insieme per rinascere nella Terra Pura.

じゅう　ねん
14. 十念
JŪ　NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

そう　がん　げ
15. 総願偈
SŌ　GAN　GE

しゅ	じょう	む	へん	せい	がん	ど	ぼん	のう	む	へん	せい	がん	だん
衆	生	無	辺	誓	願	度	煩	悩	無	辺	誓	願	断
SHU	JŌ	MU	HEN	SEI	GAN	DO	BON	NŌ	MU	HEN	SEI	GAN	DAN
ほう	もん	む	じん	せい	がん	ち	む	じょう	ぼ	だい	せい	がん	しょう
法	門	無	尽	誓	願	知	無	上	菩	提	誓	願	証
HŌ	MON	MU	JIN	SEI	GAN	CI	MU	JŌ	BO	DAI	SEI	GAN	SHŌ
じ	た	ほう	かい	どう	り	やく	ぐ	しょう	ごく	らく	じょう	ぶつ	どう
自	他	法	界	同	利	益	共	生	極	楽	成	仏	道
JI	TA	HŌ	KAI	DŌ	RI	YAKU	GU	SHŌ	GOKU	RAKU	JŌ	BUTSU	DŌ

Facciamo voto per coloro che verranno, che le virtù accumulate in questo luogo di pratiche siano trasferite con i nostri meriti per il nome... (—Shin-ji, o Shin-nyo ecc.)
nome postumo del nostro caro, per la sua felicità e la sua illuminazione.

13 総回向偈　Devoluzione dei meriti

Aspirando ai Quattro Voti Universali che rappresentano lo spirito di tutti i bodhisattva, preghiamo per rinascere nella Terra Pura con tutti gli esseri viventi.

Attraverso la virtù di recitare incessantemente il Sacro Nome, possiamo noi tutti insieme risvegliare la mente dell'Illuminazione.
Condividendo l'illuminata benedizione con tutti gli altri esseri viventi, possiamo noi percorrere il Sacro Sentiero che conduce alla Terra Pura.

菩提 ***Bo-dai***: La traslitterazione della parola sanscrita "*Bodhi*", che significa la "saggezza dell'Illuminazione" o il "sentiero del Buddha". Bodhi indica il contenuto dell'Illuminazione, mentre Nirvana esprime lo stato d'Illuminazione.

がん に じょう らい しょ しゅう く どく かい しつ え こう
願 以 上 来 所 修 功 徳 皆 悉 回 向
GAN NI JŌ RAI SHO SHŪ KU DOKU KAI SHITSU E KŌ

しん じ しん にょ しょう つき めい にち
（ ○ ○ 信 士〈信 女〉祥 月 命 日 ）
SHIN JI 〈SHIN NYO〉 SHŌ TSUKI MEI NICI

つい ふく ぞう しん ぼ だい
追 福 増 進 菩 提
TSUI FUKU ZŌ SHIN BO DAI

13. 総 回 向 偈
そう え こう げ
SŌ E KŌ GE

がん に し く どく　　びょう どう せ いっ さい
願 以 此 功 徳　　平 等 施 一 切
GAN NI SHI KU DOKU　　BYŌ DŌ SE I SSAI

どう ほつ ぼ だい しん　　おう じょう あん らっ こく
同 発 菩 提 心　　往 生 安 楽 国
DŌ HOTSU BO DAI SHIN　　Ō JŌ AN RA KKOKU

Il maestro fondatore del nostro tempio, Reverendo...,
i maestri che hanno vissuto nuovamente in questo tempio, Reverendi...,
e gli altri maestri che hanno servito in questo tempio,
con la pratica di Fu-gen, raggiungeranno l'illuminazione perfetta, per tornare in questo mondo dalla Terra Pura a guidarci ancora.

Offriamo di nuovo.
Le nostre preghiere, per i maestri, padre, madre, tutti i membri del tempio, i donatori e tutti gli esseri senzienti con i quali abbiamo avuto la possibilità di connessioni attraverso il Karma.
Per tutti coloro che vivono l'esperienza di gioia, prosperità e longevità senza limite.
Coloro che sono morti fuggano dalla sofferenza e trascendano per rinascere nella Terra Pura.

Dalla fondazione di questo tempio, ai quotidiani o i mensili anniversari dei morti, agli scomparsi recenti, a quelli nella fase intermedia dell'esistenza e inoltre a tutti gli spiriti.
Che noi possiamo coltivare virtuoso merito per divenire illuminati.

とう じ かい さん しょう にん
当 寺 開 山 〇 〇 上 人
TŌ JI KAI SAN SHŌ NIN

ちゅう こう しょう にん れき だい しょ しょう にん とう
中 興 〇 〇 上 人 歴 代 諸 上 人 等
CHŪ KŌ SHŌ NIN REKI DAI SHO SHŌ NIN TŌ

ふ げん ぎょう がん く きょう えん まん
普 賢 行 願 究 竟 円 満
FU GEN GYŌ GAN KU KYŌ EN MAN

し そう ぶ も いっ さい だん のつ けち えん しゅ じょう
師 僧 父 母 一 切 檀 越 結 縁 衆 生
SHI SŌ BU MO I SSAI DAN NOTSU KECI EN SHU JŌ

ぞん じゃ とく らく ふく じゅ む りょう
存 者 得 楽 福 寿 無 量
ZON JA TOKU RAKU FUKU JU MU RYŌ

もう じゃ り く ちょう しょう じょう ど
亡 者 離 苦 超 生 浄 土
MŌ JA RI KU CHŌ SHŌ JŌ DO

とう じ かい き い らい
当 寺 開 基 以 来
TŌ JI KAI KI I RAI

しょ だん のつ にっ ぱい がっ ぱい
諸 檀 越 日 牌 月 牌
SHO DAN NOTSU NI PPAI GA PPAI

しん もう ちゅう いん しょ しょう れい とう
新 亡 中 陰 諸 精 霊 等
SHIN MŌ CHŪ IN SHO SHŌ REI TŌ

つい ぜん ぞう じょう ぼ だい
追 善 増 上 菩 提
TSUI ZEN ZŌ JŌ BO DAI

Possano esserci armonia sotto il cielo con il sole brillante e la luna splendente.
Che il vento e la pioggia non portino tempeste, disastri e calamità.
Possano essere le nazioni generose, le persone sicure e gli eserciti e le armi rimangano inutilizzati.
Che sia stimata la virtù, incoraggiata la benevolenza e coltivata diligentemente la pratica buddhista con correttezza e umiltà.

Noi ripaghiamo riverentemente la compassione del nostro patriarca, il gran maestro Shan-tao (Kō-myō Zen-dō Dai-shi),
il nostro fondatore, il gran maestro En-kō Tō-zen E-jō Kō-kaku Ji-kyō Mei-shō Wa-jun Hō-ni Dai-shi,
il secondo patriarca di Dai-shō Shō-ju Koku-shi Shō-kō Shō-nin,
il terzo patriarca di [Nen-na], Ki-shū Zen-ji Ryō-chū Shō-nin,
e tutti i patriarchi e maestri che trasmisero gli insegnamenti della Terra Pura.

Kō-myō Dai-shi光明大師: Letteralmente significa "Luce brillante". Maestro della scuola Zen Sōtō. In Jōdo shū chiamata Zen-dō, il grande Maestro Kō-myō (Kō-myō Dai-shi 光明大師), prende il nome del tempio Kō-myō-ji (光明寺) dove risedeva a Changan (長安).
Kō-myō 光明("la luce brillante")
Grande maestro大師:
En-kō 円光 ("Colui che è circondato da aureola brillante".)
Tō-zen 東漸 ("Colui che diffuse il Buddhismo ad est".)
E-jō 慧成 ("Colui che ha raggiunto la saggezza completa".)
Kō-kaku 弘覚 ("Colui che ha raggiunto la grande Illuminazione".)
Ji-kyō 慈教 ("Colui che insegna compassionevolmente con grazia".)
Mei-shō 明照 ("Colui che emana luce brillante".)
Wa-jun 和順 ("Colui che porta l'armonia".)
Hō-ni 法爾 ("Colui che cerca la vera natura".)
Dai-shō Shō-jū Koku-shi 大紹正宗国師: Letteralmente significa "Il grande maestro della nazione che ha trasmesso il vero insegnamento".
Ki-shu 記主: Letteralmente significa "L'autore di commentari sul Sutra". Questo era un titolo per un buddhista che aveva scritto numerosi commentari sui Sutra. Nella scuola Jōdo-shū, il terzo patriarca Ryō-chū riceve questo titolo; altre scuole hanno i propri Ki-shu, come Ken-ni nel Sei-zan Jōdo-shū o Tan-nen nel Ten-dai.
Zen-ji 禅師: Letteralmente significa "Il maestro di meditazione".
Den-tō 伝灯: Tramandare l'insegnamento del Buddhismo.
San-goku Den-rai 三国伝来: Trasmettere l'insegnamento della Terra Pura dai Tre Paesi.

てん げ わ じゅん にち がっ しょう みょう
天 下 和 順 日 月 清 明
TEN GE WA JUN NICI GA SSHŌ MYŌ

ふう う い じ さい れい ふ き
風 雨 以 時 災 厲 不 起
FŪ U I JI SAI REI FU KI

こく ぶ みん なん ひょう が む ゆう
国 豊 民 安 兵 戈 無 用
KOKU BU MIN NAN HYŌ GA MU YŪ

しゅう とく こう にん む しゅ らい じょう
崇 徳 興 仁 務 修 礼 譲
SHŪ TOKU KŌ NIN MU SHU RAI JŌ

こう そ こう みょう ぜん どう だい し
高 祖 光 明 善 導 大 師
KŌ SO KŌ MYŌ ZEN DŌ DAI SHI

しゅう そ えん こう とう ぜん え じょう こう かく
宗 祖 円 光 東 漸 慧 成 弘 覚
SHŪ SO EN KŌ TŌ ZEN E JŌ KŌ KAKU

じ きょう めい しょう わ じゅん ほう に だい し
慈 教 明 照 和 順 法 爾 大 師
JI KYŌ MEI SHŌ WA JUN HŌ NI DAI SHI

に そ だい じょう しょう じゅう こく し しょう こう しょう にん
二 祖 大 紹 正 宗 国 師 聖 光 上 人
NI SO DAI JŌ SHŌ JŪ KOKU SHI SHŌ KŌ SHŌ NIN

さん そ き しゅ ぜん じ りょう ちゅう しょう にん
三 祖 記 主 禅 師 良 忠 上 人
SAN SO KI SHU ZEN JI RYŌ CHŪ SHŌ NIN

さん ごく でん らい じょう ど でん とう しょ だい そ し とう
三 国 伝 来 浄 土 伝 灯 諸 大 祖 師 等
SAN GOKU DEN RAI JŌ DO DEN TŌ SHO DAI SO SHI TŌ

じょう しゅう じ おん
上 酬 慈 恩
JŌ SHŪ JI ON

11 念仏一会　L'incontro del Nenbutsu

Si recita "Namu Amida Butsu"(varie volte).

12 別回向　Volgimento di merito

Il merito che abbiamo ricevuto deve essere la causa per la nascita nella Terra Pura.

Rendiamo riverentemente grazie ai Tre Tesori;
Amida Buddha, il Signore dei Grandi Voti compassionevoli,
Shakyamuni Buddha colui che fonda e guida gli insegnamenti, tutti i Buddha che come le sabbie del fiume Gange espandendosi in tutte le direzioni testimoniano l'autenticità del Nenbutsu,
Kan-non, Sei-shi e inoltre ai grandi Bodhisattva e agli innumerevoli bodhisattva che si prodigano nella predicazione della Terra Pura.

ねん ぶつ いち え
11. 念仏一会
NEN BUTSU ICI E

な む あ み だ ぶ　　な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏　　南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU　　NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

・
・
・

べつ え こう
12. 別回向
BETSU E KŌ

ぶ しゅう だい ひ がん のう あ み だ ぶつ
奉酬大悲願王阿弥陀仏
BU SHŪ DAI HI GAN NŌ A MI DA BUTSU

はっ けん きょう しゅ しゃ か む に ぶつ
発遣教主釈迦牟尼仏
HA KKEN KYŌ SHU SHA KA MU NI BUTSU

ろっ ぽう ごう じゃ しょう じょう しょ ぶつ
六方恒沙証誠諸仏
RO PPŌ GŌ JA SHŌ JŌ SHO BUTSU

かん のん せい し しょ だい ぼ さつ
観音勢至諸大菩薩
KAN NON SEI SHI SHO DAI BO SATSU

ごく らっ かい え しょう じょう だい かい しゅう とう
極楽界会清浄大海衆等
GOKU RA KKAI E SHŌ JŌ DAI KAI SHŪ TŌ

いっ さい さん ぼう こう だい じ おん
一切三宝広大慈恩
I SSAI SAN BŌ KŌ DAI JI ON

9 十念　Dieci volte recita del Nenbutsubutsu

10 摂益文　Lode alla Luce di Amida

La luce incommensurabile di Amida Buddha salva tutti coloro che recitano il Nenbutsu.

Possa la luce di Amida Buddha illuminare il mondo intero, così che tutti coloro che invocano il Suo Sacro Nome [Nenbutsu] possano essere salvati e mai abbandonati.

9. 十念
じゅう ねん
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

10. 摂益文
しょう やく もん
SHŌ YAKU MON

こう	みょう	へん	じょう	じっ	ぽう	せ	かい
光	明	徧	照	十	方	世	界
KŌ	MYŌ	HEN	JŌ	JI	PPŌ	SE	KAI
ねん	ぶっ	しゅ	じょう	せっ	しゅ	ふ	しゃ
念	仏	衆	生	摂	取	不	捨
NEN	BU	SSHU	JŌ	SE	SSHU	FU	SHA

8 本誓偈　*Ammirazione dei Supremi Voti*

I meriti della recitazione del sutra sono rivolti alla rinascita nella Terra Pura.

Gli Originali Sacri Voti di Amida Buddha sono il solo ed essenziale sentiero per nascere nella Terra Pura.

Possa io consacrare il mio cuore e la mia mente al suo Insegnamento, così che possa al più presto condurmi nella Terra Pura per risvegliarmi nello stato del Nirvana.

San-zen散善: Le pratiche attive, non contemplative. Anche se la mente è ancora ancorata alla mondanità, sono le azioni da compiere evitando il male. Il Sutra della contemplazione menziona le seguenti:
"Pratiche benefiche mondane." (世福)
Stimare il padre e la madre. (孝養父母)
Rispettare gli insegnanti e gli anziani. (奉事師長)
Dominarsi Compassionevolmente dall'uccidere. (慈心不殺)
Praticare i dieci atti di condotta virtuosa. (修十善業)
"Pratiche benefiche concernenti i precetti." (戒福)
Prendere rifugio nel Buddha, Dharma e Sangha. (受持三帰)
Seguire i precetti. (具足衆戒)
Astenersi dall'esecuzione scorretta delle pratiche. (不犯威儀)
"Pratiche benefiche concernenti gli atti religiosi." (行福)
Aspirazione all'illuminazione. (発菩提心)
Credere profondamente nella legge di causa ed effetto. (深信因果)
Leggere e recitare i Sutra Mahayana. (読誦大乗)
Incoraggiare gli altri a seguire il sentiero. (勧進行者)
E-kō回向: Volgimento di merito. Cambiare la direzione del merito, come uno che indirizza i propri atti virtuosi a beneficio degli altri. Per esempio, la propria illuminazione in favore dell'illuminazione di tutti gli esseri senzienti. Colui che recita il Sutra può ricevere merito per la nascita nel Regno celeste (devaloka 天界), tuttavia, secondo questo versetto, il merito che abbiamo ricevuto deve essere la causa per la nascita nella Terra Pura.
Mu-shō無生: senza nascita. Poiché tutte le cose sono vuote (空), niente inizia e niente finisce. Questa idea nega la nostra fallacia di attaccamento ai fenomeni derivata dall'essere nati. Ci permette di entrare in uno stato mentale non dualistico, quello della verità immutabile, in altre parole, lo stato d'illuminazione. Nel buddismo della Terra Pura, poiché la Terra Pura è regno incondizionato, l'Illuminato raggiunge la Terra Pura e ottiene quella che è detta "la vita senza nascita".

8. 本誓偈

ほん ぜい げ
HON ZEI GE

み だ ほん ぜい がん　　ごく らく し よう もん
弥 陀 本 誓 願　　極 楽 之 要 門
MI DA HON ZEI GAN　　GOKU RAKU SHI YŌ MON
じょう さん とう え こう　　そく しょう む しょう しん
定 散 等 回 向　　速 証 無 生 身
JŌ SAN TŌ E KŌ　　SOKU SHŌ MU SHŌ SHIN

Hon-zei-gan 本誓願: Voti originali. I voti che uno che diverrà buddha effettua prima di raggiungere il Risveglio, vale a dire, quando è ancora un bodhisattva. Tutti i praticanti buddisti devono fare voto di salvare tutti gli esseri senzienti all'inizio della pratica per raggiungere l'illuminazione. Ci sono due tipi di voti: voti comuni e voti individuali. All'inizio
i Quattro Voti Maggiori vengono enunciati per cercare l'illuminazione e per salvare gli altri. I voti individuali invece determinano il carattere di un Buddha. Nel caso di Amida Buddha, egli è caratterizzato proprio dai quarantotto voti soprattutto il voto diciottesimo.
Jō-zen 定善: Pratiche contemplative. Contemplazione di un oggetto e soppressione dei propri pensieri fallaci. Il Sutra della Contemplazione insegna le seguenti tredici pratiche contemplative:

1. visualizzare il sole.
2. visualizzare l'acqua.
3. visualizzare il terreno della Terra Pura.
4. visualizzare gli alberi ingioiellati della Terra Pura.
5. visualizzare gli stagni ingioiellati della Terra Pura.
6. visualizzare le torri ingioiellate della Terra Pura.
7. visualizzare i troni di fiori di loto della Terra Pura.
8. visualizzare le immagini di Amida Buddha.
9. visualizzare il corpo di Amida Buddha.
10. visualizzare Kan-non Bosatsu (*Avalokiteśvara Bodhisattva*).
11. visualizzare Sei-shi Bosatsu (*Mahāsthāmaprāpta Bodhisattva*).
12. visualizzare la totalità della Terra Pura come se si fosse nati lì.
13. visualizzare i molteplici aspetti della salvezza universale di Amida.

Se i miei Voti saranno adempiuti,
Possa questo intero universo scuotersi,
E possa la moltitudine degli esseri celesti,
Far piovere fiori meravigliosi dal cielo.

Un re fu impressionato dalla predicazione di Lokeśvararāja (“Re libero dal mondo” 世自在王如来) e decise di dedicarsi a pratiche ascetiche per diventare un Buddha. Abbandonò quindi il suo paese oltre, ovviamente, a rinunciare all’incarico di re. Allora recitò dei voti particolari chiamati i quarantotto voti, tra i quali il diciottesimo afferma “Chiunque reciti Namu Amida Butsu, io lo riceverò sicuramente nel mio paese, la Terra Pura”. Questo voto è dunque la rinascita nella Terra Pura per merito del Nenbutsu 念仏往生.

Il re venne chiamato Dharmākara (“Miniera della Legge” 法蔵菩薩) e divenne un boddhisattva. I “Versi di Conferma del Voto” sono contenuti nel “Sutra dei Voti Infiniti”. Dharmākara, ormai illuminato, afferma nuovamente la volontà di salvare tutti gli esseri senzienti e elogiando i meriti di Lokeśvararāja, esprime la speranza di poter divenire come lui.

し	がん	にゃっ	こっ	か	だい	せん	おう	かん	どう
此	願	若	剋	果	大	千	応	感	動
SI	GAN	NYA	KKO	KKA	DAI	SEN	Ō	KAN	DŌ

こ	くう	しょ	てん	にん	とう	う	ちん	みょう	け
虚	空	諸	天	人	当	雨	珍	妙	華
KO	KŪ	SHO	TEN	NIN	TŌ	U	CIN	MYŌ	KE

Aprendo l'occhio della saggezza,
Metterò fine all'oscurità dell'ignoranza,
Chiudendo tutti i cattivi sentieri,
Aprirò il cancello della Realizzazione.

Avendo realizzato la Perfetta Buddhità,
La mia Maestosa Luce si irradierà nelle dieci direzioni,
Splendendo più del sole e della luna,
Superando la luminosità del cielo.

Aprirò i magazzini del Dharma,
E concederò a tutti il tesoro dei miei meriti,
Costantemente andando tra la moltitudine,
Predicherò il Dharma con il ruggito del leone.

Rendendo omaggio a tutti i Buddha,
Sarò dotato di tutte le virtù,
Con voti e saggezza completamente realizzati,
Sarò maestro dei tre mondi.

Come la Saggezza del Buddha è senza ostacoli,
Non c'è e luogo che la sua luce non possa raggiungere,
così il potere dei miei Meriti e della mia Saggezza,
Saranno pari all'Onorato.

かい	ひ	ち	え	げん
開	彼	智	慧	眼
KAI	HI	CI	E	GEN
へい	そく	しょ	あく	どう
閉	塞	諸	悪	道
HEI	SOKU	SHO	AKU	DŌ
く	そ	じょう	まん	ぞく
功	祚	成	満	足
KU	SO	JŌ	MAN	ZOKU
にち	がっ	しゅう	じゅう	き
日	月	戢	重	暉
NICI	GA	SSHŪ	JŪ	KI
い	しゅう	かい	ほう	ぞう
為	衆	開	法	蔵
I	SHŪ	KAI	HŌ	ZŌ
じょう	お	だい	しゅう	じゅう
常	於	大	衆	中
JŌ	O	DAI	SHŪ	JŪ
く	よう	いっ	さい	ぶつ
供	養	一	切	仏
KU	YŌ	I	SSAI	BUTSU
がん	ね	しつ	じょう	まん
願	慧	悉	成	満
GAN	NE	SHITSU	JŌ	MAN
にょ	ぶつ	む	げ	ち
如	仏	無	礙	智
NYO	BUTSU	MU	GE	CI
がん	が	く	え	りき
願	我	功	慧	力
GAN	GA	KU	E	RIKI

めっ	し	こん	もう	あん
滅	此	昏	盲	闇
ME	SSHI	KON	MŌ	AN
つう	だつ	ぜん	じゅ	もん
通	達	善	趣	門
TSŪ	DATSU	ZEN	JU	MON
い	よう	ろう	じっ	ぽう
威	曜	朗	十	方
I	YŌ	RŌ	JI	PPŌ
てん	こう	おん	ぷ	げん
天	光	隠	不	現
TEN	KŌ	ON	PU	GEN
こう	せ	く	どく	ほう
広	施	功	徳	宝
KŌ	SE	KU	DOKU	HŌ
せっ	ぽう	し	し	く
説	法	師	子	吼
SE	PPŌ	SHI	SHI	KU
ぐ	そく	しゅ	とく	ほん
具	足	衆	徳	本
GU	SOKU	SHU	TOKU	HON
とく	い	さん	がい	おう
得	為	三	界	雄
TOKU	I	SAN	GAI	Ō
つう	だつ	み	ふ	しょう
通	達	靡	不	照
TSŪ	DATSU	MI	FU	SHŌ
とう	し	さい	しょう	そん
等	此	最	勝	尊
TŌ	SHI	SAI	SHŌ	SON

7 四誓偈　Sutra della Vita Infinita: Versi di Conferma del Voto

Io stabilisco i Voti insuperabili,
E raggiungo il più Elevato Sentiero,
In caso questi Voti non venissero adempiuti,
Mai raggiungerò l'Illuminazione.

Io sarò il più grande benefattore,
Attraverso innumerevoli kalpa,
Se dovessi fallire nel salvare tutti coloro che ne hanno bisogno,
Mai raggiungerò l'Illuminazione.

Quando avrò ottenuto l'Illuminazione,
Se il mio Nome non sarà ascoltato dovunque,
Nelle dieci direzioni dell'universo,
Mai raggiungerò l'Illuminazione.

Praticando il Sacro Sentiero, abbandonando l'io,
Con profonda meditazione e pura saggezza,
Aspiro al Più Elevato Sentiero,
E io sarò il maestro degli esseri celesti e degli uomini.

Con il mio mirabile potere, irradierò infinita luce,
Che si diffonderà attraverso innumerevoli terre,
Rimuovendo l'oscurità delle tre contaminazioni,
E liberando tutti dalla sofferenza e dal dolore.

7. 四誓偈

し せい げ
SHI SEI GE

が ごん ちょう せ がん
我 建 超 世 願
GA GON CHŌ SE GAN

し がん ふ まん ぞく
斯 願 不 満 足
SHI GAN FU MAN ZOKU

が お む りょう こう
我 於 無 量 劫
GA O MU RYŌ KŌ

ふ さい しょ びん ぐ
普 済 諸 貧 苦
FU SAI SHO BIN GU

が し じょう ぶつ どう
我 至 成 仏 道
GA SHI JŌ BUTSU DŌ

く きょう み しょ もん
究 竟 靡 所 聞
KU KYŌ MI SHŌ MON

り よく じん しょう ねん
離 欲 深 正 念
RI YOKU JIN SHŌ NEN

し ぐ む じょう どう
志 求 無 上 道
SHI GU MU JŌ DŌ

じん りき えん だい こう
神 力 演 大 光
JIN RIKI EN DAI KŌ

しょう じょ さん く みょう
消 除 三 垢 冥
SHO JO SAN KU MYŌ

ひっ し む じょう どう
必 至 無 上 道
HI SSHI MU JŌ DŌ

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

ふ い だい せ しゅ
不 為 大 施 主
FU I DAI SE SHU

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

みょう しょう ちょう じっ ぽう
名 声 超 十 方
MYŌ SHŌ CHŌ JI PPŌ

せい ふ じょう しょう がく
誓 不 成 正 覚
SEI FU JŌ SHŌ GAKU

じょう え しゅ ぼん ぎょう
浄 慧 修 梵 行
JŌ E SHU BON GYŌ

い しょ てん にん し
為 諸 天 人 師
I SHŌ TEN NIN SHI

ふ しょう む さい ど
普 照 無 際 土
FU SHŌ MU SAI DO

こう さい しゅ やく なん
広 済 衆 厄 難
KŌ SAI SHU YAKU NAN

5 十念　Dieci volte recita del Nenbutsubutsu

Il "Nenbutsu" è la principale forma e modo standard di recitare la preghiera del Buddhismo della Terra Pura. In Jōdo Shū, Jūnen significa "dieci recite di Na Mu Amida Butsu ("Omaggio ad Amida Buddha" o "Si rifugia in Amida Buddha").

Il significato è spiegato in Sukhāvatī-vyūha Sutra (Sutra degli ornamenti della terra beata).

Dove la parola "tsu" è solitamente omessa.

Nelle cerimonie, la parola Jūnen: "Jū" significa dieci e "Nen" significa Nenbutsu. Perciò recitiamo dieci volte "Na Mu Ami Da Bu" come segue:

1) Quattro volte e respiriamo.
2) Altre quattro volte e respiriamo di nuovo.
3) Solo alla nona volta pronunciamo la parola "tsu" alla decima.
   Inchiniamo leggermente la testa, in rispetto al Buddha Amida.

.

6 開経偈　Versi di apertura ai Sutra

È difficile nascere come esseri umani, eppure stiamo vivendo. Inoltre, è ancora più difficile incontrare gli insegnamenti del Buddha, eppure ora possiamo sentirli. Che possa essere determinato a riceverne gli insegnamenti.

Il più profondo e meraviglioso Dharma del Buddha è difficile da incontrare anche una volta sola in lunghissimo periodo di tempo (Kalpa).

Oggi sono in grado di vedere, ascoltare, ricevere e custodire questo Dharma.

Il mio desidero è di poter comprendere l'essenza dell'Insegnamento del Buddha.

Kō 劫: Kalpa. L'unità di tempo più lunga in India. La durata di questo tempo cosmologico è spiegata come segue:

1. Analogia dei semi di senape: anche se si raccogliessero dei semi di senape uno alla volta ogni cent'anni da un castello di ferro di sette chilometri quadrati, il castello sarà svuotato ben prima che un *kalpa* sia terminato.
2. Analogia della roccia enorme: anche se un panno morbido fosse usato per strofinare ogni cent'anni una roccia di sette chilometri quadrati, la roccia sarebbe consumata ben prima che un *kalpa* sia terminato.

じゅう　ねん
5. 十念
JŪ　NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

かい　きょう　げ
6. 開経偈
KAI　KYŌ　GE

む	じょう	じん	じん	み	みょう	ほう	ひゃく	せん	まん	ごう	なん	そう	ぐう
無	上	甚	深	微	妙	法	百	千	万	劫	難	遭	遇
MU	JŌ	JIN	JIN	MI	MYŌ	HŌ	HYAKU	SEN	MAN	GŌ	NAN	SŌ	GŪ
が	こん	けん	もん	とく	じゅ	じ	がん	げ	にょ	らい	しん	じつ	ぎ
我	今	見	聞	得	受	持	願	解	如	来	真	実	義
GA	KON	KEN	MON	TOKU	JU	JI	GAN	GE	NYO	RAI	SHIN	JITSU	GHI

3b 三奉請　Invocazione (Tre invocazioni)

Accogliamo Amida Buddha, il Salvatore, Shakyamuni Buddha colui che ci guida verso la Terra Pura e gli altri Buddha dell'universo in questo luogo sacro.

Offriamo la nostra devozione ad Amida Buddha delle dieci direzioni dell'Universo. Che entri in questo luogo sacro.

Offriamo la nostra devozione a Shakyamuni Buddha delle dieci direzioni dell'Universo. Che entri in questo luogo sacro.

Offriamo la nostra devozione a tutti i Buddha delle dieci direzioni dell'Universo. Che entrino in questo luogo sacro.

Se-son 世尊 : Uno dei dieci epiteti di un Buddha.

1) degno di offerte 応供
2) risvegliato perfetto 等正覚
3) compiuto in saggezza e condotta 明行足
4) uno di molto superiore 善逝
5) consapevole del mondo immanente 世間解
6) uno supremo 無上士
7) degno di grande fiducia 調御丈夫
8) maestro dei corpi celesti e mortali 天人師
9) il Risvegliato 仏
10) l'uno onorevole 世尊

4 懺悔偈　Confessione

Abbiamo ripetuto il nostro ciclo di nascite e morti da un passato lontanissimo. Qui e ora, dobbiamo pentirci dei peccati finora accumulati.

Da tempo incommensurabile, io ho generato e accumulato Karma dannosi, causati da avidità, rabbia e ignoranza senza inizio, prodotti dal mio corpo, dalla mia parola, dal mio pensiero.

Ora esprimo pentimento per tutto ciò che ho generato.

Mu-shi 無始: Senza principio. Nel buddismo si pensa che tutti i fenomeni abbiano una causa che a sua volta è effetto di una causa precedente e così via. Questa relazione continua all'infinito. Perciò se cerchiamo di tracciare l'origine della nostra esistenza, risaliremmo eternamente questa catena di cause. Dunque, l'esistenza è senza principio.
Aku-gō 悪業: Karma nocivo. Un'azione che ci causa sofferenza.
Il buddismo è l'insegnamento che conduce all'emancipazione da tutte le sofferenze e afferma che dovremmo astenerci da qualsiasi attività che diventi causa del nostro soffrire.
San-doku 三毒: Tre veleni, l'avidità (貪), la rabbia (瞋) e la stoltezza (痴). Questi tre *Klesha* (煩悩le proprie passioni) sono la base di tutti gli altri desideri.
San-gō 三業: Tre categorie di azione (condotta, parola e mente). Nel buddhismo le azioni umane vengono tutte spiegate sulla base di tre categorie: condotta (movimento fisico), parola (linguaggio) e mente. La mente è attività interna a noi ma che produce azioni esterne attraverso la condotta e la parola.
San-ge 懺悔: il pentirsi e riconoscere i propri peccati. Nella teologia originale, "*San-ge*" è riconoscere le proprie azioni fallaci. Per esempio, confessando di fronte alla comunità riunita i propri errori, gli altri praticanti concedevano il perdono nel nome di Buddha.

3b. 三奉請
さんぶじょう
SAN BU JŌ

ぶじょうみだせそん　にゅうどうじょう
奉請弥陀世尊　入道場
BU JŌ MI DA SE SON　NYŪ DŌ JŌ

ぶじょうしゃかにょらい　にゅうどうじょう
奉請釈迦如来　入道場
BU JŌ SHA KA NYO RAI　NYŪ DŌ JŌ

ぶじょうじっぽうにょらい　にゅうどうじょう
奉請十方如来　入道場
BU JŌ JI PPŌ NYO RAI　NYŪ DŌ JŌ

4. 懺悔偈
さんげげ
SAN GE GE

がしゃくしょぞうしょあくごう　かいゆむしとんじんち
我昔所造諸悪業　皆由無始貪瞋痴
GA SHAKU SHO ZŌ SHO AKU GŌ　KAI YU MU SHI TON JIN CI

じゅうしんごいししょしょう　いっさいがこんかいさんげ
従身語意之所生　一切我今皆懺悔
JŪ SHIN GO I SHI SHO SHŌ　I SSAI GA KON KAI SAN GE

3a 四奉請　(Quattro invocazioni)

Accogliamo i Buddha e i bodhisattva in questo luogo sacro.

Offriamo la nostra devozione a tutti i Buddha delle dieci direzioni dell'Universo. Che entrino in questo luogo sacro, e noi li accoglieremo con gran piacere spargendo petali di fiori.

Offriamo la nostra devozione a Shakyamuni Buddha. Che entri in questo luogo sacro, e noi lo accoglieremo con gran piacere spargendo petali di fiori.

Offriamo la nostra devozione ad Amida Buddha. Che entri in questo luogo sacro, e noi lo accoglieremo con gran piacere spargendo petali di fiori.

Offriamo la nostra devozione ai Buddha Kan-non e Sei-shi. Che entrino in questo luogo sacro, e noi li accoglieremo con gran piacere spargendo petali di fiori.

Shakyamuni Buddha 釈迦如来 : Il fondatore del Buddhismo. Nacque nel nord dell'India come Siddhartha Gautama nel quinto secolo a.C. e durante la sua vita raggiunse il Risveglio. L'espressione "Shakyamuni" significa letteralmente saggio del clan Shakya, in onore del suo Risveglio. Terminò la sua vita terrena a ottant'anni, tuttavia, soprattutto nella tradizione Mahayana, la sua esistenza non si estinse con la morte terrena in quanto il suo insegnamento continua a guidarci. Nel Jōdo-shū Shakyamuni Buddha è inteso come il "Buddha Onnipresente" seguendo la spiegazione di Shan-tao.

Amida Buddha 阿弥如来 阿弥陀仏 : Il Buddha che ha eletto la Terra Pura Occidentale come propria dimora. Il nome "Amida" è stato proposto derivi da *amitābha* (la luce incommensurabile) e *amitāyus* (la vita incommensurabile), ma non si hanno testi antichi che lo dimostrino. Nel Jōdo-shū Amida Buddha è il "Buddha Salvatore", mentre Shakyamuni è il Buddha inviato in questo mondo.

Kan-non 観音 : *Avalokitesvara Bodhisattva*. Uno dei più popolari Bodhisattva nel Buddhismo, che simboleggia la compassione di Amida Buddha. Nelle raffigurazioni si trova alla destra di Amida assistendolo nel suo operato. Con Sei-shi e Amida forma una triade..

Sei-shi 勢至 : *Mahasthamaprapta Bodhisattva*. Un Boddhisattva che simboleggia la saggezza di Amida Buddha. Nelle raffigurazioni si trova alla sinistra di Amida, ed ha lo stesso ruolo di Kan-non. Con Kan-non e Amida forma una triade.

Bodhisattva 菩薩 ***Bo-satsu***: Un essere senziente che cercando l'illuminazione, si prende cura degli altri esseri senzienti.

Luogo sacro 道場 ***Dō-jō***: Parola giapponese "*Dō-jō*" è la traduzione del sanscrito "*Bodhimanda*" significa il luogo ove Shakyamuni Buddha ha raggiunto il Risveglio. In senso ampio, indica ogni luogo dove sia praticato il Buddhismo.

Spargere i petali 散華 ***San-ka***: Spargere i petali. Spargere petali di fiori, o fiori, come offerta a Buddha.

3a. 四奉請（しぶじょう）
SHI BU JŌ

ほう ぜい し ほう じょ らい じ とう ちょう さん か らく
奉 請 十 方 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI SHI HŌ JO RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU

ほう ぜい せ きゃ じょ らい じ とう ちょう さん か らく
奉 請 釈 迦 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI SE KYA JO RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU

ほう ぜい び た じょ らい じ とう ちょう さん か らく
奉 請 弥 陀 如 来 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI BI TA JO RAI JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU

ほう ぜい かん にん せい し しょ たい ほ さ じ とう ちょう さん か らく
奉 請 観 音 勢 至 諸 大 菩 薩 入 道 場 散 華 楽
HŌ ZEI KAN NIN SEI SHI SHO TAI HO SA JI TŌ CHŌ SAN KA RAKU

1 香偈　Offerta

Come l'incenso offerto a Buddha è incontaminato, così preghiamo che noi stessi possiamo divenire incontaminati attraverso il precetto, la meditazione e la saggezza.

Ambisco che il mio corpo divenga puro come l'incensiere stesso.
Ambisco che la mia mente divenga chiara come la fiamma della saggezza.
Ora offro questo incenso per ottenere tranquillità ed armonia della mente e del corpo, e per dedicare me stesso a servire i Buddha del passato, presente e futuro, delle dieci direzioni dell'Universo.

Kō-ro 香炉 : **Bruciatore di incenso** Un utensile utilizzato per bruciare l'incenso.
Ku-yō 供養 : **Offerte** ad esempio cibo, bevande, vesti ecc.
Ji-ppō 十方 : **Le dieci direzioni** Concretamente rappresentate da nord, nord-est, est, sud-est, sud, sud-ovest, ovest e nord-ovest più l'alto e il basso. Tuttavia, nel Buddhismo l'espressione indica la totalità delle direzioni.
San-ze 三世 : **Tre periodi,** il passato, il presente e il futuro. Quando il "presente" denota qui ed ora, il "passato" e il "futuro" indicano il tempo precedente e successivo a questo istante. In questo caso si parla di *Kō-ge*. Tuttavia, nel caso che il "presente" denoti questa vita, il "passato" e il "futuro" indicano la vita precedente e la vita dopo la morte.
Kai, Jō e E 戒・定・慧 : **Precetti, Meditazione e Saggezza** Le tre pratiche fondamentali nelle quali i buddisti devono cimentarsi. L'osservanza dei precetti è l'applicazione della morale che controlla la nostra vita quotidiana. Tale vita controllata conduce la nostra mente in uno stato di calma, che è la meditazione. La saggezza è la prospettiva basata sulla mente calma, ideale della pratica buddhista. Perciò queste tre norme non sono pratiche indipendenti, bensì sono gli stadi necessari per raggiungere l'illuminazione.

2 三宝礼　Venerazione per Triratna

Rendiamo omaggio a i tre gioielli (Triratna): il Buddha, il Dharma e il Sangha.

Rispettosamente, rendo omaggio ai Buddha che dimorano perennemente nelle dieci direzioni dell'illimitato Universo.
Rispettosamente, rendo omaggio ai Dharma (gli insegnamenti) che dimorano perennemente nelle dieci direzioni dell'illimitato Universo.
Rispettosamente, rendo omaggio ai Sangha (le comunità) che dimorano perennemente nelle dieci direzioni dell'illimitato Universo.

敬礼***Kyō-rai*** : Raccogliersi in preghiera, in uno stato di profondo rispetto.
法界***Hō-kai*** : "*hōkai* 法界" Significa L'universo. Letteralmente la sfera del Dharma. "Dharma" significa legge naturale; "hōkai" è il mondo sotto la legge naturale. Tuttavia, i nostri preconcetti ci impediscono di riconoscere il mondo nella sua realtà: poiché tutto si svolge nella sfera del "Dharma", "*Hōkai*" è l'intero universo.
Esistenza eterna 常住 **jō-jū** : L'unicità dell'insegnamento buddista è simboleggiata dai tre sigilli del Dharma: tutte le cose composte sono impermanenti, tutti i fenomeni non hanno un'esistenza inerente, il Nirvana è indescrivibile. Anche se il primo elemento insegnato nel Buddhismo è l'"impermanenza del tutto", il Dharma e il corpo di Dharma che il Buddha ha acquisito vengono spiegate come esistenze eterne.
Il Buddha, il Dharma e il Sangha 三宝 **san-bō** : I tre gioielli, in altre parole colui che si è risvegliato (Buddha), i suoi insegnamenti (Dharma), la comunità di coloro che praticano gli insegnamenti del Buddha (Sangha). Dichiarare di prendere rifugio nei tre gioielli è il primo passo che si compie nel Buddhismo indipendentemente da epoca o luogo; è inoltre la più importante e basilare attività religiosa del buddhista.

1. 香偈
こう げ
KŌ GE

がん が しん じょう にょ こう ろ
願 我 身 浄 如 香 炉
GAN GA SHIN JŌ NYO KŌ RO

がん が しん にょ ち え か
願 我 心 如 智 慧 火
GAN GA SHIN NYO CI E KA

ねん ねん ぼん じょう かい じょう こう
念 念 焚 焼 戒 定 香
NEN NEN BON JŌ KAI JŌ KŌ

く よう じっ ぽう さん ぜ ぶ
供 養 十 方 三 世 仏
KU YŌ JI PPŌ SAN ZE BU

2. 三宝礼
さん ぼう らい
SAN BŌ RAI

いっ しん きょう らい
一 心 敬 礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ぶ
十 方 法 界 常 住 仏
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ BU

いっ しん きょう らい
一 心 敬 礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ほう
十 方 法 界 常 住 法
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ HŌ

いっ しん きょう らい
一 心 敬 礼
I SSHIN KYŌ RAI

じっ ぽう ほう かい じょう じゅう そう
十 方 法 界 常 住 僧
JI PPŌ HŌ KAI JŌ JŪ SŌ

浄土宗日常勤行式イタリア語訳・浄土宗日常勤行式中国語訳

『浄土宗日常勤行式』を多言語に翻訳する研究の成果としてこれまでに英訳（『教化研究』30 号）とポルトガル語訳（『教化研究』31 号）に発表した。

浄土宗 21 世紀劈頭宣言の「世界に共生を」に則り、法然上人の浄土教を世界中の人々に知っていただくことを目的として、浄土宗海外開教区圏以外の言語であるイタリア語訳と中国語訳にも『浄土宗日常勤行式』を翻訳したのでここに掲載する。これらは海外だけではなく、日本国内在住の外国人および国外からの訪問者に対する教化にも活用していただければと願うところである。

参考

『浄土宗法要集』（平成 24 年）

『浄土宗聖典』

『浄土宗勤行法』佛教大学（平成 30 年）

17. Verso de despedidas aos Budas　送仏偈

Obedecendo às leis do *Karma*, pedimos aos Budas que voltem ao mundo de onde vieram.

Despedimo-nos, oferecendo o incenso e espalhando pétalas de flores.

Rogamos aos Budas, de onde estiverem, para que nos protejam com toda vossa compaixão.

Pedimos também que protejam todos aqueles que já partiram e tinham a mesma fé que a nossa.

18. Jūnen　十念

Nenbutsu
(10 vezes)

17. 送仏偈
そう ぶつ げ
SŌ BUTSU GE

しょう ぶつ ずい えん げん ぽん ごく
請仏随縁還本国
SHŌ BUTSU ZUI EN GEN PON GOKU

ふ さん こう け しん そう ぶつ
普散香華心送仏
FU SAN KŌ KE SHIN SŌ BUTSU

がん ぶつ じ しん よう ご ねん
願仏慈心遙護念
GAN BUTSU JI SHIN YŌ GO NEN

どう しょう そう かん じん しゅ らい
同生相勧尽須来
DŌ SHŌ SŌ KAN JIN SHU RAI

18. 十念
じゅう ねん
JŪ NEN

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

な む あ み だ ぶつ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BUTSU

な む あ み だ ぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

15. *Verso dos Votos Comuns de todos os Budas* 総願偈

Prometo me esforçar para poder encaminhar todas as pessoas sem rumo, que são incontáveis ao estado de Iluminados.

Prometo me esforçar neste momento para que diminuam o número pessoas que se perdem devido aos males.

Prometo me esforçar neste momento para aprender ao máximo os ensinamentos do Buda, que são infinitos.

Prometo me esforçar neste momento para que eu também alcance a iluminação do Buda, pois não existe nada mais superior do que este estado.

Não só eu, mas todos, através dos méritos que alcançamos no *Nenbutsu* rogamos para que possamos nascer na Terra Pura, e assim alcançar o estado de iluminados.

16. Reverência às três formas do Buda Amida 三身礼

Reverenciamos o Buda *Amida,* que vive na Terra Pura do lado oeste, que fez e concluiu os votos para salvar a todos.

Reverenciamos o Buda *Amida* que mora na Terra Pura do lado oeste, que fez os votos para acolher todos através da sua infinita luz.

Reverenciamos o Buda *Amida* que mora na Terra Pura do lado oeste, que fez os votos para vir nos buscar e levar para sua Terra quando terminarmos nossa vida neste mundo.

15. 総願偈
そう がん げ
SŌ GAN GE

しゅ じょう む へん せい がん ど
衆生無辺誓願度
SHU JŌ MU HEN SEI GAN DO

ぼん のう む へん せい がん だん
煩悩無辺誓願断
BON NŌ MU HEN SEI GAN DAN

ほう もん む じん せい がん ち
法門無尽誓願知
HŌ MON MU JIN SEI GAN CHI

む じょう ぼ だい せい がん しょう
無上菩提誓願証
MU JŌ BO DAI SEI GAN SHŌ

じ た ほう かい どう り やく
自他法界同利益
JI TA HŌ KAI DŌ RI YAKU

ぐ しょう ごく らく じょう ぶつ どう
共生極楽成仏道
GU SHŌ GOKU RAKU JŌ BUTSU DŌ

16. 三身礼
さん じん らい
SAN JIN RAI

な む さい ほう ごく らく せ かい
南無西方極楽世界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI

ほん がん じょうじゅ しん あ み だ ぶ
本願成就身阿弥陀仏
HON GAN JŌ JU SHIN A MI DA BU

な む さい ほう ごく らく せ かい
南無西方極楽世界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI

こう みょうせっ しゅ しん あ み だ ぶ
光明摂取身阿弥陀仏
KŌ MYŌ SEs SHU SHIN A MI DA BU

な む さい ほう ごく らく せ かい
南無西方極楽世界
NA MU SAI HŌ GOKU RAKU SE KAI

らい こう いん じょうしん あ み だ ぶ
来迎引接身阿弥陀仏
RAI KŌ IN JŌ SHIN A MI DA BU

13. Verso de Transmissão dos Méritos　総回向偈

Rogamos para que os méritos que acumulamos até o presente momento sejam igualmente ofertados para todos os seres. E que neles se desenvolvam o sentimento em que exista o desejo de se tornar um Buda, e também que todos possam nascer na Terra do Buda Amida.

14. Jūnen　十念

Nenbutsu
(10 vezes)

13. 総回向偈
そうえこうげ
SŌ E KŌ GE

願以此功徳　平等施一切
がんにしくどく　びょうどうせいっさい
GAN NI SHI KU DOKU　BYŌ DŌ SE Is SAI

同発菩提心　往生安楽国
どうほつぼだいしん　おうじょうあんらっこく
DŌ HOTSU BO DAI SHIN　Ō JŌ AN RAK KOKU

14. 十念
じゅうねん
JŪ NEN

南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
なむあみだぶ　なむあみだぶ
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
なむあみだぶ　なむあみだぶ
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
なむあみだぶ　なむあみだぶ
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
なむあみだぶ　なむあみだぶ
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
なむあみだぶつ　なむあみだぶ
NA MU A MI DA BUTSU　NA MU A MI DA BU

A todos os espíritos dos membros deste templo desde a fundação.

Aos recém-falecidos que estão no estágio intermediário.

Que seus méritos virtuosos sejam desenvolvidos.

Rogamos também para que todos os méritos deste Ofício sejam transmitidos para:

Nome: □□□□□□□□□□□□,

Nome Búdico:□□□□□□□□□□□□,

Falecido em:□□□□-□□-□□,Ao(s): □□□anos.

とう じ かい き い らい
当 寺 開 基 以 来
TŌ JI KAI KI I RAI

しょ だん のつ にっ ぱい がっ ぱい
諸 檀 越 日 牌 月 牌
SHO DAN NOTSU NIP PAI GAP PAI

しん もう ちゅう いん しょ しょう れい とう
新 亡 中 陰 諸 精 霊 等
SHIN MŌ CHŪ IN SHO SHŌ REI TŌ

つい ぜん ぞう じょう ぼ だい
追 善 増 上 菩 提
TSUI ZEN ZŌ JŌ BO DAI

がん に じょう らい しょ しゅ く どく かい しつ え こう
願 以 上 来 所 修 功 徳 皆 悉 回 向
GAN NI JŌ RAI SHO SHU KU DOKU KAI SHITSU E KŌ

しん じ しん にょ しょう つき めい にち
（○○信士〈信女〉祥月命日）
SHIN JI SHIN NYO SHŌ TSUKI MEI NICHI

つい ふく ぞう しん ぼ だい
追 福 増 進 菩 提
TSUI FUKU ZŌ SHIN BO DAI

Ao mestre fundador do nosso templo, Reverendo ~~~;
Aos sacerdotes que reconstruiram este templo, Reverendo ~~~,
Aos sacerdotes que serviram neste templo,
Que seus Grandes Votos e Prática do Bodhisattva sejam concluidos perfeitamente.

[Novamente oferecemos] nossas orações aos Mestres orientadores, aos pais e mães, a todos os membros do templo, aqueles que fizeram doações e a todos os seres sencientes.
Rogo para que todos vivenciem na alegria, prosperidade e longevidade.
E aos que morreram, não tenham mais sofrimento e possam nascer na Terra Pura.

とう じ かい さん しょう にん
当 寺 開 山 ○ ○ 上 人
TŌ JI KAI SAN (fundador do Templo) SHŌ NIN

ちゅう こう しょう にん れき だい しょ しょう にん とう
中 興 ○ ○ 上 人 歴 代 諸 上 人 等
CHŪ KŌ ( ) SHŌ NIN REKI DAI SHO SHŌ NIN TŌ

ふ げん ぎょう がん く きょう えん まん
普 賢 行 願 究 竟 円 満
FU GEN GYŌ GAN KU KYŌ EN MAN

し そう ぶ も いっ さい だん のつ けち えん しゅ じょう
師 僧 父 母 一 切 檀 越 結 縁 衆 生
SHI SŌ BU MO Is SAI DAN NOTSU KECHI EN SHU JŌ

ぞん じゃ とく らく ふく じゅ む りょう
存 者 得 楽 福 寿 無 量
ZON JA TOKU RAKU FUKU JU MU RYŌ

もう じゃ り く ちょう しょう じょう ど
亡 者 離 苦 超 生 浄 土
MŌ JA RI KU CHŌ SHŌ JŌ DO

Que haja harmonia sob o céu, o Sol brilhante e a Lua brilhante.

Que o vento e a chuva não se transformem em desastres.

Que as nações sejam generosas, as pessoas seguras, os exércitos e armas permaneçam sem uso.

Que a virtude seja estimada, a benevolência encorajada e a prática budista seja diligentemente cultivada com correção e humildade.

Rogamos pela generosidade do Grande Mestre Zendō, do Mestre fundador *Enkō Tozen Ejō Kōkaku Jikyō Meishō Wajun Hōni* [27], do Segundo Mestre *Daishō Shōju*, ao Terceiro Mestre *Nenna Kishu*, dos mestres da Índia, da China, do Japão e por todos os divulgadores da doutrina da Terra Pura.

---

27 Nome póstumo dado pelos Imperadores do Japão ao Mestre Hōnen.
Enko 円光 :"Aquele que brilhou em volta de Nimbus"
Tozen 東漸 :"Aquele que disseminou o budismo para o leste"
Ejo 慧成 :"Aquele que completou a sabedoria"
Kokaku 弘覚 :"Aquele que alcançou a vasta iluminação"
Jikyo 慈教 :"Aquele que ensinou com compaixão"
Meisho 明照 :"Aquele que ilumina brilhantemente"
Wajun 和順 : "Aquele que trouxe harmonia"
Honi 法 爾 : "Aquele que procurou a verdade naturalmente"

てん げ わ じゅん にち がっ しょう みょう
天 下 和 順 日 月 清 明
TEN GE WA JUN NICHI GAs SHŌ MYŌ

ふう う い じ さい れい ふ き
風 雨 以 時 災 励 不 起
FŪ U I JI SAI REI FU KI

こく ぶ みん なん ひょう が む ゆう
国 豊 民 安 兵 戈 無 用
KOKU BU MIN NAN HYŌ GA MU YŪ

しゅう とく こう にん む しゅ らい じょう
崇 徳 興 仁 務 修 礼 譲
SHŪ TOKU KŌ NIN MU SHU RAI JŌ

こう そ こう みょう ぜん どう だい し
高 祖 光 明 善 導 大 師
KŌ SO KŌ MYŌ ZEN DŌ DAI SHI

しゅう そ えん こう とう ぜん え じょう こう かく
宗 祖 円 光 東 漸 慧 成 弘 覚
SHŪ SO EN KŌ TŌ ZEN E JŌ KŌ KAKU

じ きょう めい しょう わ じゅん ほう に だい し
慈 教 明 照 和 順 法 爾 大 師
JI KYŌ MEI SHŌ WA JUN HŌ NI DAI SHI

に そ だい じょう しょう じゅう こく し しょう こう しょう にん
二 祖 大 紹 正 宗 国 師 聖 光 上 人
NI SO DAI JŌ SHŌ JŪ KOKU SHI SHŌ KŌ SHŌ NIN

さん そ き しゅ ぜん じ りょう ちゅう しょう にん
三 祖 記 主 禅 師 良 忠 上 人
SAN SO KI SHU ZEN JI RYŌ CHŪ SHŌ NIN

さん ごく でん らい じょう ど でん とう しょ だい そ し とう
三 国 伝 来 浄 土 伝 灯 諸 大 祖 師 等
SAN GOKU DEN RAI JŌ DO DEN TŌ SHO DAI SO SHI TŌ

じょう しゅう じ おん
上 酬 慈 恩
JŌ SHŪ JI ON

11. Nenbutsu Ichie　念仏一会

Nenbutsu
(quantidade livre)

12. Oferenda das Orações　別回向

Agradecemos a generosidade do Grande e Misericordioso Buda *Amida*. Agradecemos ao Buda *Shaka* pela transmissão dos nobres ensinamentos, aos milhares de Budas dos "Seis lados" do Universo, ao *Bosatsu Kannon*, ao *Bosatsu Seishi,* a todos que estão na Terra Pura e aos Três Tesouros.

11. 念仏一会

ねんぶついちえ
NEN BUTSU ICHI E

なむあみだぶ　なむあみだぶ
南無阿弥陀仏　南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU　NA MU A MI DA BU

なむあみだぶ
南無阿弥陀仏
NA MU A MI DA BU

⋮

12. 別回向

べつえこう
BETSU E KŌ

ぶしゅうだいひがんのうあみだぶつ
奉酬大悲願王阿弥陀仏
BU SHŪ DAI HI GAN NŌ A MI DA BUTSU

はっけんきょうしゅしゃかむにぶつ
発遣教主釈迦牟尼仏
HAK KEN KYŌ SHU SHA KA MU NI BUTSU

ろっぽうごうじゃしょうじょうしょぶつ
六方恒沙証誠諸仏
ROP PŌ GŌ JA SHŌ JŌ SHO BUTSU

かんのんせいししょだいぼさつ
観音勢至諸大菩薩
KAN NON SEI SHI SHO DAI BO SATSU

ごくらっかいえしょうじょうだいかいしゅうとう
極楽界会清浄大海衆等
GOKU RAK KAI E SHŌ JŌ DAI KAI SHŪ TŌ

いっさいさんぼうこうだいじおん
一切三宝広大慈恩
IS SAI SAN BŌ KŌ DAI JI ON

9. Jūnen　十念

Nenbutsu
(10 vezes)

10. Verso do Acolhimento　摂益文

A luz (do Buda Amida) ilumina todos os "dez lados" do Universo.

Acolhendo todos sem se esquecer de nenhum daqueles que entoam o *Nenbutsu*.

9. 十念
じゅう ねん
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

10. 摂益文
しょう やく もん
SHŌ YAKU MON

こう	みょう	へん	じょう	じっ	ぽう	せ	かい
光	明	徧	照	十	方	世	界
KŌ	MYŌ	HEN	JŌ	JIP	PŌ	SE	KAI
ねん	ぶっ	しゅ	じょう	せっ	しゅ	ふ	しゃ
念	仏	衆	生	摂	取	不	捨
NEN	BUs	SHU	JŌ	SEs	SHU	FU	SHA

8. Verso da Promessa Principal　本誓偈

Os votos[22] realizados pelo Buda *Amida* são os ensinamentos essenciais para nascer na Terra Pura.

Tanto os Concentrados[23] como os Dispersos[24] oferecem seus méritos[25] (para poderem nascer na Terra Pura) agilizando o alcance do nirvana[26].

---

22 Votos que um Buda fez antes de alcançar a iluminação, ou seja quando ainda era um bodhisattva. Todos os praticantes budistas devem fazer votos para alcançar a iluminação e salvar os seres sencientes no início de sua prática. Existem dois tipos de votos: votos comuns e votos individuais. O primeiro, consiste nos Quatro Votos Abrangentes (para os quatro votos, ver Sogange, Verso dos Votos Comuns de todos os Budas), que incluem buscar a iluminação e salvar os outros; e o último são os votos individuais de cada Buda, que determinam o caráter de um buda. No caso do Buda Amida, são os quarenta e oito votos. Neste versículo se refere aos quarenta e oito votos de Amida, especialmente o décimo oitavo voto.

23 São aqueles que conseguem contemplar um objeto e suprimir as ilusões e entrar em estado de meditação. O Sutra da Contemplação ensina as seguintes treze práticas contemplativas.

1. Visualização do sol
2. Visualização da água
3. Visualização do solo da Terra Pura
4. Visualização das árvores de jóias da Terra Pura
5. Visualização dos lagoas de jóias da Terra Pura
6. Visualização das torres de jóias da Terra Pura
7. Visualização dos tronos de flor de lótus da Terra Pura
8. Visualização das imagens do Buda Amida
9. Visualização do corpo do Buda Amida
10. Visualização da Kannon Bosatsu (Avalokiteśvara Bodhisattva)
11. Visualização do Seishi Bosatsu (Mahāsthāmaprāpta Bodhisattva)
12. Visualização do proprio nascimento na Terra Pura
13. Visualização dos múltiplos aspectos do Buda Amida

24 São aqueles que não conseguem se concentrar e praticar o ato de contemplação. O Sutra da Contemplação menciona os seguintes:

<Práticas benéficas mundanas (世福) Honrar o pai e a mãe (孝養父母)
Respeitar os professores e anciões (奉事師長)
Compelir-se a não matar (慈心不殺)
Praticar os dez atos de conduta virtuosa (修十善業)

<Práticas benéficas em relação aos preceitos (戒福)
Refugiar-se no Buda, no Dharma e na Sangha (受持三帰)
Manter os preceitos (具足衆戒)
Abster-se de má conduta das práticas (不犯威儀)

<Práticas benéficas relativas aos atos religiosos (行福)
Despertar para a iluminação (発菩提心)
Ter uma fé profunda acreditando na lei da causa e efeito (深信因果)
Ler e recitar os sutras Mahayana (読誦大乗)
Encorajar as pessoas que se esforçam nos exercícios (勧進行者)

25 A cada boa ação que praticamos acumulamos méritos e oferecemos aos Budas e aos outros seres.

26 Nirvana: é o estado de Buda ou iluminado.

8. 本誓偈

ほん ぜい げ
HON ZEI GE

み だ ほん ぜい がん　　ごく らく し よう もん
弥 陀 本 誓 願　　極 楽 之 要 門
MI DA HON ZEI GAN　　GOKU RAKU SHI YŌ MON

じょう さん とう え こう　　そく しょう む しょう しん
定 散 等 回 向　　速 証 無 生 身
JŌ SAN TŌ E KŌ　　SOKU SHŌ MU SHŌ SHIN

Esclarecerei todos os ensinamentos[18] em prol da humanidade e espalharei amplamente o ensinamento do mérito a todos. Assim, estarei frequentemente dentre a humanidade, transmitindo os ensinamentos como o "rugir do leão"[19].

Oferecerei a todos os Budas e acumularei muitos méritos. Realizarei os votos, adquirei a plena sabedoria e serei o Perfeito dos "três mundos" [20].

Assim como todos os Budas, rogo para que eu também consiga adquirir a mesma Sabedoria Pura. Rogo para que, com a força resultante da realização das práticas me torne um Buda tão perfeito quanto os outros Grandes Budas.

Quando os votos[21] forem realizados, todo o Universo se emocionará. E os seres celestiais farão chover belas flores de lótus (para certificar a realização dos votos).

---

18 O ensinamento do Buda é chamado de *Dharma*.
19 Rugir do leão significa proferir em voz alta.
20 Do desejo, do material puro e do imaterial (espiritual e etéreo).
21 Refere-se aos 48 votos.

い	しゅう	かい	ほう	ぞう
為	衆	開	法	蔵
I	SHŪ	KAI	HŌ	ZŌ
じょう	お	だい	しゅう	じゅう
常	於	大	衆	中
JŌ	O	DAI	SHŪ	JŪ
く	よう	いっ	さい	ぶつ
供	養	一	切	仏
KU	YŌ	Is	SAI	BUTSU
がん	ね	しつ	じょう	まん
願	慧	悉	成	満
GAN	NE	SHITSU	JŌ	MAN
にょ	ぶつ	む	げ	ち
如	仏	無	礙	智
NYO	BUTSU	MU	GE	CHI
がん	が	く	え	りき
願	我	功	慧	力
GAN	GA	KU	E	RIKI
し	がん	にゃっ	こっ	か
此	願	若	剋	果
SHI	GAN	NYAK	KOK	KA
こ	くう	しょ	てん	にん
虚	空	諸	天	人
KO	KŪ	SHO	TEN	NIN

こう	せ	く	どく	ほう
広	施	功	徳	宝
KŌ	SE	KU	DOKU	HŌ
せっ	ぽう	し	し	く
説	法	師	子	吼
SEP	PŌ	SHI	SHI	KU
ぐ	そく	しゅ	とく	ほん
具	足	衆	徳	本
GU	SOKU	SHŪ	TOKU	HON
とく	い	さん	がい	おう
得	為	三	界	雄
TOKU	I	SAN	GAI	Ō
つう	だつ	み	ふ	しょう
通	達	靡	不	照
TŪ	DATSU	MI	FU	SHŌ
とう	し	さい	しょう	そん
等	此	最	勝	尊
TŌ	SHI	SAI	SHŌ	SON
だい	せん	おう	かん	どう
大	千	応	感	動
DAI	SEN	Ō	KAN	DŌ
とう	う	ちん	みょう	け
当	雨	珍	妙	華
TŌ	U	CHIN	MYŌ	KE

Se eu me tornar um Buda, o meu nome soará pelos "dez lados" do Universo. Caso haja algum lugar de onde não consigam ouvir, prometo que não me tornarei um Iluminado.

Eu me afastarei do desejo, entrarei em profunda meditação e me esforçarei nas práticas para adquirir a pura sabedoria. Desejo de coração ser Iluminado em prol da humanidade e dos seres que vivem no plano celeste.

Emitirei muita luz com imensa força, iluminando todos os mundos. Extinguirei o desejo, a cólera e a ignorância, salvando muitos daqueles que estão em desgraça.

Farei com que abram os olhos da sabedoria, extinguindo as trevas. Fechando assim o "mundo do mal"[16] e abrindo o "mundo do bem"[17].

Realizada a prática, emitirei a luz que alcançará os "dez lados" do Universo. Neste momento, as luzes do Sol e da Lua não serão mais percebidas, assim como o céu.

---

16 Dos animais, dos *GAKIS* e do inferno.
17 Dos seres humanos e dos seres do plano celestial.

が	し	じょう	ぶつ	どう	みょう	しょう	ちょう	じっ	ぽう
我	至	成	仏	道	名	声	超	十	方
GA	SHI	JŌ	BUTSU	DŌ	MYŌ	SHŌ	CHŌ	JIP	PŌ
く	きょう	み	しょ	もん	せい	ふ	じょう	しょう	がく
究	竟	靡	所	聞	誓	不	成	正	覚
KU	KYŌ	MI	SHŌ	MON	SEI	FU	JŌ	SHŌ	GAKU
り	よく	じん	しょう	ねん	じょう	え	しゅ	ぼん	ぎょう
離	欲	深	正	念	浄	慧	修	梵	行
RI	YOKU	JIN	SHŌ	NEN	JŌ	E	SHU	BON	GYŌ
し	ぐ	む	じょう	どう	い	しょ	てん	にん	し
志	求	無	上	道	為	諸	天	人	師
SHI	GU	MU	JŌ	DŌ	I	SHO	TEN	NIN	SHI
じん	りき	えん	だい	こう	ふ	しょう	む	さい	ど
神	力	演	大	光	普	照	無	際	土
JIN	RIKI	EN	DAI	KŌ	FU	SHŌ	MU	SAI	DO
しょう	じょ	さん	く	みょう	こう	さい	しゅ	やく	なん
消	除	三	垢	冥	広	済	衆	厄	難
SHŌ	JO	SAN	KU	MYŌ	KŌ	SAI	SHU	YAKU	NAN
かい	ひ	ち	え	げん	めっ	し	こん	もう	あん
開	彼	智	慧	眼	滅	此	昏	盲	闇
KAI	HI	CHI	E	GEN	MEs	SHI	KON	MŌ	AN
へい	そく	しょ	あく	どう	つう	だつ	ぜん	じゅ	もん
閉	塞	諸	悪	道	通	達	善	趣	門
HEI	SOKU	SHO	AKU	DŌ	TSŪ	DATSU	ZEN	JU	MON
く	そ	じょう	まん	ぞく	い	よう	ろう	じっ	ぽう
功	祚	成	満	足	威	曜	朗	十	方
KU	SO	JŌ	MAN	ZOKU	I	YŌ	RŌ	JIP	PŌ
にち	がっ	しゅう	じゅう	き	てん	こう	おん	ぷ	げん
日	月	戢	重	暉	天	光	隠	不	現
NICHI	GAs	SHŪ	JŪ	KI	TEN	KŌ	ON	PU	GEN

6. Verso de introdução à abertura do Sutra　開経偈

O ensinamento do Buda é profundo e não existe nada superior.
Mesmo que procuremos por um longo tempo[12] será difícil encontrarmos estes ensinamentos.
Neste momento tivemos a oportunidade de vermos e ouvirmos estes ensinamentos.
Rogamos para que consigamos interpretar corretamente estes ensinamentos.

7. Verso das Quatro Promessas[13]　四誓偈

Neste momento eu[14] fiz votos[15] perfeitos que ultrapassaram a perfeição deste mundo e estes, certamente serão realizados. Caso não se realizem, prometo que não me tornarei um iluminado (Buda).

Eu serei eternamente o grande caridoso. Caso não consiga salvar todos os que sofrem da pobreza, prometo não me tornar um iluminado.

---

12 Temos no verso os ideogramas de valor "cem", "mil", "dez mil" e "infinito"
13 O *Shiseige* é um trecho do *Sutra Muryōjukyō* (無量寿経) que conta a história do Buda *Amida*. O Buda *Amida* antes de se tornar um Buda era um *Bosatsu,* e se chamava *Hōzō*. O *Bosatsu Hōzō* para se tornar Buda fez 48 votos com a finalidade de construir a sua Terra Pura (*Gokuraku* = 極楽浄土) e salvar a humanidade do sofrimento, fazendo-os nascerem na sua Terra Pura que é um lugar apropriado, ou seja, um lugar fácil para praticarem os exercícios e se tornarem um Buda. No Sutra, o *Verso das Quatro Promessas* é um trecho que vem logo após o trecho dos 48 votos.
14 "eu" se refere ao Buda *Amida.*
15 "votos" se refere aos 48 votos, ou promessas do Buda *Amida*.

6. 開経偈
かい きょう げ
KAI KYŌ GE

む	じょう	じん	じん	み	みょう	ほう	ひゃく	せん	まん	ごう	なん	そう	ぐう
無	上	甚	深	微	妙	法	百	千	万	劫	難	遭	遇
MU	JŌ	JIN	JIN	MI	MYŌ	HŌ	HYAKU	SEN	MAN	GŌ	NAN	SŌ	GŪ
が	こん	けん	もん	とく	じゅ	じ	がん	げ	にょ	らい	しん	じつ	ぎ
我	今	見	聞	得	受	持	願	解	如	来	真	実	義
GA	KON	KEN	MON	TOKU	JU	JI	GAN	GE	NYO	RAI	SHIN	JITSU	GI

7. 四誓偈
し せい げ
SHI SEI GE

が	ごん	ちょう	せ	がん	ひっ	し	む	じょう	どう
我	建	超	世	願	必	至	無	上	道
GA	GON	CHŌ	SE	GAN	HIs	SHI	MU	JŌ	DŌ
し	がん	ふ	まん	ぞく	せい	ふ	じょう	しょう	がく
斯	願	不	満	足	誓	不	成	正	覚
SHI	GAN	FU	MAN	ZOKU	SEI	FU	JŌ	SHŌ	GAKU
が	お	む	りょう	こう	ふ	い	だい	せ	しゅ
我	於	無	量	劫	不	為	大	施	主
GA	O	MU	RYŌ	KŌ	FU	I	DAI	SE	SHU
ふ	さい	しょ	びん	ぐ	せい	ふ	じょう	しょう	がく
普	済	諸	貧	苦	誓	不	成	正	覚
FU	SAI	SHO	BIN	GU	SEI	FU	JŌ	SHŌ	GAKU

4. Versos de Confissão　懺悔偈

Desde o princípio cometemos muitos erros.

Desde o princípio, estes erros provêm do desejo, da cólera e da ignorância; gerados pelos nossos comportamentos, palavras e sentimentos.

Neste momento fazemos a confissão destes erros.

5. Jūnen　十念

O "Nenbutsu" é a principal forma de oração do Budismo da Terra Pura e consiste em entoarmos o verso:

Namu Amida Butsu

Onde a sílaba "tsu" geralmente é suprimida.

Nas cerimônias, a palavra Jūnen significa: Jū = 10 e nen = Nenbutsu, portanto oramos 10 vezes o

Na mu Ami da Bu da seguinte maneira:

1) Repetimos 4 vezes e respiramos;

2) Mais 4 vezes e respiramos novamente;

3) Mais 2 vezes, sendo que somente na nona vez pronunciamos o "tsu" e na décima reverenciamos ao Buda Amida abaixando levemente a nossa cabeça.

4. 懺悔偈

さんげげ
SAN GE GE

が	しゃく	しょ	ぞう	しょ	あく	ごう	かい	ゆ	む	し	とん	じん	ち
我	昔	所	造	諸	悪	業	皆	由	無	始	貪	瞋	痴
GA	SHAKU	SHO	ZŌ	SHO	AKU	GŌ	KAI	YU	MU	SHI	TON	JIN	CHI

じゅう	しん	ご	い	し	しょ	しょう	いっ	さい	が	こん	かい	さん	げ
従	身	語	意	之	所	生	一	切	我	今	皆	懺	悔
JŪ	SHIN	GO	I	SHI	SHO	SHŌ	Is	SAI	GA	KON	KAI	SAN	GE

5. 十念

じゅうねん
JŪ NEN

な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BU	NA	MU	A	MI	DA	BU
な	む	あ	み	だ	ぶつ	な	む	あ	み	だ	ぶ
南	無	阿	弥	陀	仏	南	無	阿	弥	陀	仏
NA	MU	A	MI	DA	BUTSU	NA	MU	A	MI	DA	BU

3a. Convite aos Budas　四奉請

Convidamos os Budas dos "dez lados" do Universo para que entrem neste local. Recebemo-los espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o Buda *Shaka*[6] para que entre neste local. Recebemo-lo espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o *Buda Amida*[7] para que entre neste local. Recebemo-lo espalhando pétalas de flores de lótus.

Convidamos o *Bosatsu*[8] *Kannon*[9], o *Bosatsu Seishi*[10] e demais *Bosatsus* para que entrem neste local. Recebemo-los espalhando pétalas de flores de lótus.

3b. Convite aos Budas　三奉請

Convidamos o Buda Amida para que entre neste local.

Convidamos o Buda *Shaka*[11] para que entre neste local.

Convidamos os Budas dos "dez lados" do Universo para que entrem neste local.

---

6 O fundador do Budismo, que nasceu no norte da Índia como Siddhartha Gautama no século V a.c. e se tornou iluminado. "Sakyamuni" significa literalmente "o sábio do clã Shakya". Faleceu aos oitenta anos. Na tradição mahayana, em especial, acredita-se que o Buda continua a pregar no Pico da Águia e nos guia através de seus ensinamento. No Jōdo Shū, segundo o mestre chinês Shantao, Shakyamuni é o Buda que nos ensinou sobre o Buda Amida.

7 Buda da Terra Pura do lado Oeste. O nome "Amida" deriva de Amitābha (Luz Imensurável) e Amitāyus (Vida Imensurável). No Jōdo Shū o Buda Amida é visto como o "Buda Salvador" ou o "Buda compassivo", aquele que nos salva ao nos recebe na Terra Pura.

8 *Bosatsu* é o estágio anterior ao estado de Buda que e em sânscrito é chamado de *Bodhisattva*.

9 *Kannon* é o *Bosatsu Avaloktésvara* da misericórdia e da salvação.

10 *Seishi* é o *Bosatsu Mahāsthāmaprāpta* da sabedoria.

11 Shaka é a pronúncia em japonês da palavra originária do Sânscrito Śākya, que é o nome do povo onde Siddharttha Gautama, o Buda, viveu. Este nome é dado ao Buda histórico.

3a. 四奉請（しぶじょう）
SHI BU JŌ

ほう	ぜい	し	ほう	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	十	方	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	SHI	HŌ	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	せ	きゃ	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	釈	迦	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	SE	KYA	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	び	た	じょ	らい	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	弥	陀	如	来	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	BI	TA	JO	RAI	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

ほう	ぜい	かん	にん	せい	し	しょ	たい	ほ	さ	じ	とう	ちょう	さん	か	らく
奉	請	観	音	勢	至	諸	大	菩	薩	入	道	場	散	華	楽
HŌ	ZEI	KAN	NIN	SEI	SHI	SHO	TAI	HO	SA	JI	TŌ	CHŌ	SAN	KA	RAKU

3b. 三奉請（さんぶじょう）
SAN BU JŌ

ぶ	じょう	み	だ	せ	そん	にゅう	どう	じょう
奉	請	弥	陀	世	尊	入	道	場
BU	JŌ	MI	DA	SE	SON	NYŪ	DŌ	JŌ

ぶ	じょう	しゃ	か	にょ	らい	にゅう	どう	じょう
奉	請	釈	迦	如	来	入	道	場
BU	JŌ	SHA	KA	NYO	RAI	NYŪ	DŌ	JŌ

ぶ	じょう	じっ	ぽう	にょ	らい	にゅう	どう	じょう
奉	請	十	方	如	来	入	道	場
BU	JŌ	JIP	PŌ	NYO	RAI	NYŪ	DŌ	JŌ

1. Verso do incenso 香偈

Rogamos para que o nosso corpo se torne puro como o incensário[1].

Rogamos para que o nosso coração se assemelhe ao puro fogo da sabedoria.

Queimamos o incenso para podermos viver obedecendo aos preceitos[2], e mantermos o sentimento em estado de meditação.

Oferecemos o incenso aos Budas dos "dez lados[3]" do Universo e dos "três tempos"[4].

2. Reverência aos Três Tesouros[5] 三宝礼

Reverenciamos de todo coração aos Budas dos "dez lados" do Universo.

Reverenciamos de todo coração aos ensinamentos dos Budas dos "dez lados" do Universo.

Reverenciamos de todo coração aos discípulos dos Budas dos "dez lados" do Universo.

---

1 Recipiente que contém as cinzas do incenso, onde o colocamos para queimar. O incenso é considerado puro, pois ao queimá-lo exala um aroma no ar deixando as pessoas com um sentimento bom, por isso estas cinzas são consideradas puras.

2 Preceitos budistas para os leigos são: 1 - não matar; 2 - não roubar; 3 - não manter relação com mais de uma pessoa; 4 - não se embriagar; 5 - não mentir.

3 "Dez lados" indicam os 4 pontos cardeais, os 4 pontos colaterais, o zênite (lado de cima) e o nadir (lado de baixo).

4 Os "três tempos" indicam o passado o presente e o futuro.

5 Os Budas, os ensinamentos e os discípulos.

こう げ
1. 香 偈
KŌ GE

がん が しん じょう にょ こう ろ　がん が しん にょ ち え か
願 我 身 浄 如 香 炉　願 我 心 如 智 慧 火
GAN GA SHIN JŌ NYO KŌ RO　GAN GA SHIN NYO CHI E KA

ねん ねん ぼん じょう かい じょう こう　く よう じっ ぽう さん ぜ ぶ
念 念 焚 焼 戒 定 香　供 養 十 方 三 世 仏
NEN NEN BON JŌ KAI JŌ KŌ　KU YŌ JIP PŌ SAN ZE BU

さん ぼう らい
2. 三 宝 礼
SAN BŌ RAI

いっ しん きょう らい じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ぶ
一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 仏
Is SHIN KYŌ RAI JIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ BU

いっ しん きょう らい じっ ぽう ほう かい じょう じゅう ほう
一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 法
Is SHIN KYŌ RAI JIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ HŌ

いっ しん きょう らい じっ ぽう ほう かい じょう じゅう そう
一 心 敬 礼 十 方 法 界 常 住 僧
Is SHIN KYŌ RAI JIP PŌ HŌ KAI JŌ JŪ SŌ

【再掲】浄土宗日常勤行式ポルトガル語訳

参考

『浄土宗法要集』（平成 24 年）

『浄土宗聖典』

『浄土宗勤行法』佛教大学（平成 30 年）

『浄土宗南米開教区日常勤行式　Livro de Ofícios』（2007）

キャッチコピーについても一案として提示したものであり、語尾の修正や、単語の言いかえなども可能である。各自の責任において有意義に活用をしてほしい。

○解説

布施は基本的な仏道修行の一つであり、また仏教教団は布施によって支えられていた。ブッダの教団では労働や生殖といった生産活動は一切禁じられ、出家者は自身の生きる糧を在家者からの施し（布施）によって得ていたのである。そのように戒律を守り、仏道修行に邁進するものへの施しは功徳となる。さらに修行が進み、様々な欲望を断ち切った聖者への施しは大きな功徳となる。

断ち切るべき煩悩を断ち切ったものをアルハットといい、阿羅漢と音訳され、また応供と意訳される。欲望に苛まれる人々の中にあって、欲望から解放された人に施しを行うことは、喜ぶべきことである。ましてやブッダに施しを行うことは、このうえもない功徳となろう。

○関連

①『浄土宗聖典』１、p.215

国に入りて分衛して、諸もろの豊膳を獲。功徳を貯えて、福田を示す。

『無量寿経』上巻

○キーワード

布施、功徳、福田

３．おわりに

本研究ノートは、専門を異にする５名の研究メンバーが分担して執筆したものである。ダンマパダの偈文は短い文、解釈の余地を残しているが、解説ではいわゆる通仏教的な視点を共有しつつ、担当者それぞれの専門や関心を反映させている。実際に掲示伝道や法話で用いる場合には、この解説や三部経やご法語との関連を参照しながら、それ以外の経文などと結びつけて話すこともできるであろう。

に雑草が生い茂る。畑が雑草に荒らされるように、人の心は様々な煩悩に悩まされる。ダンマパダ 356-359 はそのような煩悩を挙げ、この偈文では情欲について言及されている。この情欲は一般的に「貪」と漢訳され、ものを欲する欲望である。凡夫には断ち難い貪を断ち切った聖者に、布施を行うことで、貪を抱える者はこの上ない功徳をえることができる。布施は煩悩を抱える我々にとって大切な実践の一つである。同様に念仏もまた煩悩を抱えたままであっても、極楽往生をめざし称えることが肝要である。

○関連

①『法然上人のご法語②』p.216

「必ず往生するのだ」と思い定めてお念仏を称えるなかに「誠の心をもって」という至誠心がすでに込められているのです。

【常に仰せられける御詞・昭法全 491】

②『法然上人のご法語③』p.120

西方極楽浄土へ往生を願うならば、ただひたすらにお念仏をお称えください。

【要義問答・昭法全 617】

○キーワード

心、布施、情欲

（39）大いなる布施の功徳

【第 359 偈】

種々の耕作地は雑草で荒らされ、この世の人々は欲望に苛まれている。

それゆえ、欲望を断ち切った者たちに布施を行うことは大いなる功徳となる。

たちが執着しそうな刺激に触れる機会を減らそうという考え方である。私たちの心は移ろいやすいものであり、少しでも穏やかであるために自分の過ごす環境を思慮を持って選んでいくというのが仏の教えである。

○関連

①『浄土宗聖典』一、p.264

愛欲に癡惑せられて、道徳に達らず。瞋怒に迷没して、財色を貪狼す。これに坐って道を得ず。

『無量寿経』

②『法然上人のご法語②』p.37-38

凡夫の心は物にしたがいてうつりやすし、たとうるにさるのごとし、ま事に散乱してうごきやすく、一心しずまりがたし。

【聖光上人伝説の詞・昭法全 459】

○キーワード

愚者、生き方、心

（38）心に生える雑草

【第 356 偈】

種々の耕作地は雑草に荒らされ、この世の人々は情欲に苛まれている。

それゆえ、情欲を断ち切った者たちに布施を行うことは大いなる功徳となる。

○解説

雑草は気がつくとあちらこちらに生えるものである。夏場に草むしりを怠ると、気が付くとずいぶんと伸びている。畑に雑草が生えることで、作物の実りに悪影響が出ることもあり、人の手が入らなくなった休耕地はあっという間

とが幸せに結びつくものといえよう。

○関連

①『法然上人のご法語③』p.331-332

いけらば念仏の功つもり、しなば往生うたがわす。とてもかくても、此の身にはおもいわずろう事ぞなきと心得て、ねんごろ念仏して畢命を期とせよ。

【禅勝房に示されける御詞　其二・昭法全 696】

②『法然上人のご法語③』p.238

ただ数遍のおおからんにしかず、詮ずるところ心をして相続せしめんがためなり。かならずしもかずを沙汰するを要とするにはあらず。ただ常念のためなり。　【信空上人伝説の詞　其一・昭法全 671】

○キーワード

修行、念仏、幸せ

（37）欲望は蔓草のように伸びていく

【第 334 偈】

思慮を欠いた行いをする人には、欲望が蔓草のように広がっていく。林の中で猿が果実を探し求めるように、その人はふらふらさまよう。

○解説

私たちの心は気をつけないと様々な方向に欲望を広げるものである。見たものや聞いたもの、香りや味わい、あるいは心地よい感触など、自分が経験したものに執着してしまう。その欲望の広がり方は蔓草が、気がつけば建物を覆うように私たちの心を支配することさえある。

仏教には律儀という言葉があり、これは自分の行動を抑制することで、私

○関連

①『浄土宗聖典』一、p.291

一つには、父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さず、十善業を修す。

『観無量寿経』

②『法然上人のご法語①』p.180

孝養の行も仏の本願にあらず、堪えんにしたがいて、つとめさせおわしますべく候。　【熊谷の入道へつかはす御返事（五月二日付）・昭法全 535】

○キーワード

幸せとは、家族、幸せ

（36）信仰を持つ幸せ

【第 333 偈】

老齢に至るまで、戒を保つことは幸せであり、揺るぎない信仰を持つことは幸せであり、智慧を獲得することは幸せであり、良からぬ行いをしないことは幸せである。

○解説

仏の教えは聞いただけで終わりではない。聞いた教えをしっかりと実践していくことが重要である。そして、その実践は命尽きる時まで、さらには輪廻の中で極めて長いあいだ行うものである。法蔵菩薩は、自らの誓願を達成するために「不可思議兆載永劫」の修行を収めたという。

仏道修行の前提は「信」であり、信とは「心の清らかさ」である。仏道を歩む中で心が清らかになることは、大きな喜びであり、幸せである。浄土宗にとっての実践は、念仏を相続することであり、自身の日課として唱え続けるこ

○関連

『法然上人のご法語②』p.338

阿弥陀さまの本願に、自らのお名号を示されて罪深い衆生を導き救おうと誓われている以上、ただひたすらにお念仏さえ称えていれば、臨終に仏さまがお迎え下さるというのもまた「法爾の道理」なのです。ですから、疑う余地はないのです。【つねに仰せられける御詞・昭法全 493】

○キーワード

共生、功徳

（35）他者を敬う幸せ

【第 332 偈】

日常の中で母を敬うことは幸せである。また、父を敬うことは幸せである。日常の中で出家者を敬うことは幸せである。また、聖者を敬うことは幸せである。

○解説

父母を敬うことが大切なことは、経典によく説かれる教えである。ここにいう父母とは、血縁関係の父母をはじめとして、自分の保護者である人を意味するものであろう。釈尊も育ての母であるマハープラジャーパティ（大愛道）の出家にあたり、阿難から「あなたは彼女に育てられ、彼女から大恩を受けている」という指摘を受け、女性初の出家を認めたという。ブッダであっても、育てられた恩をしっかりと感じていたということである。またスッタニパータ 265 偈には「尊敬」や「教えを聞くこと」がこよなき幸せと説かれている。尊敬できる人が身近にいること、そして尊敬できる宗教者と会うことは、仏教の説く幸せの一つである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.131

その心に揺るぎがないならば、往生への道も確かなものとなっていくのです。このように確信すれば、疑いは出てこないのです。　【御消息・昭法全 581】

○キーワード

心、教訓

（34）互いに助け合い 功徳を積もう

【第 331 偈】

何かあった時に、手助けしてくれる人たちがいるのは幸せな人だ。どんなものにも満足しているのは幸せな人だ。

人生の終わるときに、積み重ねた功徳があるのは安らぎであり、あらゆる苦しみを捨て去ることは安らぎである。

○解説

仏教では古くより、僧団（サンガ）というものを重視している。それは解脱に至るための厳しい修行を完遂するには、互いに助け合うことが不可欠だからである。そしてこのことは、浄土宗においても例外ではない。念仏の教えは易行道と言われてはいるが、それは一人だけではなく、様々な人とともに往生を目指すことのできる教えである。私たちは一人だけで往生を目指すのではなく、互いに支えあいながら、人々に念仏の教えを広めるべきであろう。そうすることで念仏の行を完遂でき、臨終に至って往生という究極の安らぎを得ることができるのである。

○関連

『法然上人のご法語③』p.402

「悪を止め善を修める」とは、あらゆる仏さまが等しく誡めた教えではありますが、今の世の私たちは、皆、それに背く身となってしまいました。かくなる上は、私たちのために阿弥陀さまが発された誓願の救いをただひとえに深く信じて、お念仏を称えるに勝ることはありますまい。

【百四十五箇条問答・昭法全 606】

○キーワード

生き方、善と悪、念仏

（33）輪廻の苦しみという泥沼から抜け出せ

【第 327 偈】

あなたたちは慎むことを楽しみとし、自らの心をしっかりと守り、自分自身を困難から救い出しなさい。泥沼に沈んだ象のように。

○解説

輪廻の苦しみというのは泥沼のようなものであり、気を抜いているとすぐに沈んでしまい、抜け出せなくなってしまう。そこから抜け出すためには日々精進を怠らず、自分自身を救うべく努力すべきである。そして阿弥陀仏の大慈悲心により、必ず往生という救いが訪れることを信じて、法然の教えに従って念仏の道に励むべきだ。この、必ず往生すると確信する心を浄土宗では決定心と呼んでいる。日々の念仏を欠かさず、決定心を強く育てることによって、真に自分を救うことができるのである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.29-30

誰も私（法然）が流罪になったこと（建永の法難）について、決して恨みを抱くようなことがあってはなりません。このようになる因果をこの身に背負っていたのですし、穢れや悪にみちみちた世の中は今にはじまったわけではありませんから、何事につけても、一刻も早く往生しようとお思いになるべきです。　【津戸三郎へつかはす御返事（八月二十四日付）・昭法全 606】

○キーワード

生き方、苦しみ

（32）過ちを避けて善行に励め

【第 314 偈】

過ちを犯すよりは、何もしない方がよい。過ちを犯すと後で苦しみ悶えることになる。

どうせ何かをするならば、善い行いをする方がよい。そうすれば後悔することがない。

○解説

軽はずみな行いや悪意を以ってなされる行為は、一時的な利益になることがあっても、最終的には必ず良くない結果をもたらす。ブッダはそのような行いをするよりは、何もせずじっとしている方がずっとましだと述べている。そして何かをするのであれば、後悔をしないよう善い行いに励むことが良い。あらゆる仏は教善行を推奨しているが、その中でも最上の善行である称名念仏を行うべきことを、浄土三部経において釈尊は説いている。その教えに従い、念仏の道に専心して、憂いなく極楽往生を果たすべきである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.24

人の心はさまざまで、夢幻のようにはかないこの憂き世での楽しみや栄華だけを追い求め、後世のことなどまるで気にも留めない人もいるものです。

【御消息・昭法全 575】

○キーワード

幸せとは、極楽

（31）怨みに捉われず救いを求めよ

【第 291 偈】

他人を苦しめることによって自分の快楽を求める人は、怨みの絆にまつわられて、怨みから免れることができない。

○解説

どんなに善良な人であっても、気に入らない相手や嫌な相手がいるものであろう。そしてそのような相手が何かの拍子に苦しんでいるのを見て、密かな歓びを感じることもある。しかしそのような心の動きを恥じ入らず、自ら相手を苦しめて快楽を味わおうとするのは愚かなことだ。というのもその人はその時、良識ではなく怨みによって突き動かされていることになるからである。そして、そのような行いを繰り返せば、結局自らの主体性を失い、更に邪な道へと突き進むようになる。この俗世間は怨みや妬みなどの感情にまみれているが、それらに惑わされずに、極楽往生という唯一の救いの道を進まなければならない。

父母に孝養を尽くし大切にしようと思う人は、まず父母のことは阿弥陀さまにおまかせして、このように考えてみてはいかがでしょうか。すなわち「私が人として生まれ往生を願ってお念仏できるのは、ひとえに父母にお育ていただいたお陰なのですから、阿弥陀さま、どうぞ、私がお念仏を称えた功徳に慈悲を垂れ給い、私の父母を極楽へとお迎えいただき、父母の罪をも滅して下さい」と願うのです。そうすれば阿弥陀さまは必ず御両親を極楽へ迎え摂って下さるのです。【示或人詞・昭法全 587】

○キーワード

共生、幸せとは

（30）現世の快楽を捨てて大いなる楽しみを得よ

【第 290 偈】

つまらぬ快楽を捨てることによって、広大なる楽しみを見ることができるのであるなら、心ある人は広大な楽しみをのぞんで、つまらぬ快楽を捨てよ。

○解説

現世での快楽というのはいくら華やかに見えようとも、所詮は刹那的なものであり、その日のうちに消えてしまうような儚いものである。そのようなものを追い求め続けても、決して満たされることはない。一方で阿弥陀仏の本願にすがり極楽往生を果たすことは、極楽の名の示す通り無上の楽しみであり、現世の快楽とは比較になるようなものではない。したがって、我々はこの世における様々な誘惑に惑わされず、法然の教えに従い、ただ一向に念仏をすべきである。

てはならないといっている至誠心の欠けている人ですから、これを虚仮の人と名付けましょう。後の二人は至誠心を具えた人ですから、彼らを真実の行者と名付けましょう。要は、外見が良かろうと悪かろうと、ただ内にまことの心を持っているならば、それでよいということなのです。おおかた、この世を厭うことも、極楽を欣うことも、人目ばかりを気にしないで、まことの心を持つべきです。このような心を至誠心といいます。　【御消息・昭法全 579】

○キーワード

心、教訓

（29）死の淵にある者を救えるのは仏だけ

【第 288 偈】

子も救うことができない。父も親戚もまた救うことができない。死に捉えられた者を、親族も救い得る能力がない。

○解説

人間は互いに助け合うことのできる生き物であり、特に肉親やその他の親戚とは、血縁に基いた強い絆で結ばれていることが多い。しかしながらそんな身内同士、親戚同士であっても、助けることの不可能なことがある。それはすべての命あるものに訪れる、死というさだめである。何人もこれから逃れることはできず、他の者に助けを求めても徒労に終わることだろう。しかしながら、法然の教えに従い念仏を称え、阿弥陀仏の慈悲にすがることで、死は恐ろしい終焉ではなく、極楽往生という旅路の始まりとなるのである。

○関連

『法然上人のご法語』p.184

【九條兼実の問に答ふる書（其二）・昭法全 610】

○キーワード

生き方、教訓

（28）容貌ではなく内面を磨くべし

【第 262 偈】

妬みぶかく、吝嗇で、偽る人は、ただ口先だけでも、美しい容貌によっても、「端正な人」とはならない。

○解説

「端正な」という言葉は、通常風貌や所作の美しさを指して言われることが多い。しかしいくら見かけが整っていても、内心が嫉妬深く吝嗇で偽りに満ちた人は、真の意味での「端正な人」、すなわち美しい内面を備えた人に及ばない。

浄土宗の教えでは、至誠心・深心・回向発願心という三心を備えることが往生のために必要であると説かれている。逆にその三心を欠いた者は、いくら表面を取り繕っていても往生を果たすことはできないであろう。したがって、外見や他人の目ばかりを気にするのではなく、自分の内面と向き合い精神的な修養を怠らないことが肝要である。

○関連

『法然上人のご法語①』p.113-114

至誠心については四つの型があります。第一に外見は貴く見えても、心のなかは貴くない人がいます。第二に外見も心のなかもともに貴くない人がいます。第三に外見は貴くなくても心のなかは貴い人がいます。第四に外見も心のなかもともに貴い人がいます。この四人のうち最初の二人は、ここでそうあっ

分の力で成し遂げられるものではありません。

【往生浄土用心・昭法全 557】

○キーワード

愚者、煩悩

（27）自分自身の過ちと向き合う

【第 252 偈】

他人の過失は見やすいけれども、自己の過失は見がたい。ひとは他人の過失を籾殻のように吹き散らす。しかし自分の過失は、隠してしまう。―狡猾な賭博師が不利な骰の目をかくしてしまうように。

○解説

我々は他人の過失を目ざとく見付け、それを過剰に追及したり、あげつらったりしてしまう。それと同じぐらい厳しい態度で、自分の失敗に向き合うことのできる人は少ない。むしろ悪知恵の働く者は、他人の失敗を大袈裟に喧伝する一方で、自分の失敗だけを巧みに隠蔽してしまい、自分を少しでも優れた者に見せようとする。しかしながら我々はみな、本質的には愚者であり、多かれ少なかれ失敗を積み重ねることでしか生きられない。そこで大切なのは、他者との表面的な比較に拘泥せず、自分自身の過ちに真摯に向き合う心であろう。

○関連

『法然上人のご法語①』p.155

思わぬ過ちを犯してしまった場合、その罪がいかに軽いものだとしても、そのままにしておいては往生は定まりません。なぜなら、懺悔しないままでは、犯してしまった罪が善業をすっかりさえぎってしまうからです

○キーワード

生き方、愚者

（26）己の煩悩よりも恐れるべきものはない

【第 251 偈】

情欲にひとしい火は存在しない。不利な骰の目を投げたとしても、怒りにひとしい不運は存在しない。迷妄にひとしい網は存在しない。妄執にひとしい河は存在しない。

○解説

人間にとって、最も恐ろしいものは何であろうか。その身を焦がす炎であろうか、それとも全身を飲み込む濁流であろうか。もしくは逆らう者を捕えようとする権力者の包囲網や、大勝負のときの不運なサイコロの目だろうか。しかし釈尊はこれらよりも恐ろしいものがあると説く。それは私たち自身の、煩悩にまみれた心である。情欲や怒り、迷妄や妄執といった煩悩が、私たち凡夫を迷いの世界に縛り付けている。修行によってそれらの煩悩を断ち切り、苦しみのない解脱の状態に至るのが、仏道の最終目的である。しかしながらこの俗世は誘惑が多く、修行に適した場所ではない。そのため、汚れのない極楽浄土に往生して修行すべしというのが、浄土宗の教えである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.25

実に、凡夫の心は乱れに乱れ、酒に酔っているようなもので、善悪を正しく判断することができないものです。一瞬のうちに百通りもの煩悩が沸き起こり、善悪の判断が乱れやすいのですから、たとえどのような修行であっても自

○キーワード

非難、誹謗、罪、還相回向

（25）罪人は自らの業に苦しめられる

【第 240 偈】

鉄から起こった錆が、それから起ったのに、鉄自身を損なうように、悪をしたならば、自分自身の業が罪を犯した人を悪いところにみちびく。

○解説

仏教には自業自得という考え方があり、自らの行いの結果は自分自身でいつか必ず受け取ることになる。重い罪を犯した者は、その報いによって地獄へと導かれることになるだろう。我々は罪を犯さぬよう、できうる限り正しく慎ましく生きていかねばならない。しかしながら法然の考えによれば、人はみな凡夫であり、ふとした弾みで罪を犯す可能性を持っている。したがって来世の幸福は、自分自身の力でもたらされるものではなく、阿弥陀仏の慈悲の働きを受ける必要がある。そのために念仏という最上の善行を続けることで、極楽往生という来世の幸せを目指すべきである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.26

悪について言えば、仏さまの御心に、悪行を犯しなさいと勧められるお考えなどありましょうか。よくよく悪行を止めなさい、と戒められることでしょう。けれども、そこが凡夫の悲しさ、その時その時の煩悩に引きずられて、ついつい悪行を犯してしまうのは、私たちの力ではどうしようもないことです。そんな私たちだからこそ、阿弥陀さまは慈悲を発してお見捨てになることがないのです。　【浄土宗略抄（鎌倉二位の禅尼へ進ぜられし書）・昭法全 603】

○解説

人が何を語り、何を行なっても、人は人を非難する存在である。人を非難することで怒りをぶつけ、かりそめの心の平安を感じることもある。もちろん非難されるばかりではなく、賞賛をうけることもあろう。釈尊でさえ教えを説いた当時は、インドの外教の人たちから非難を受けた。しかし、釈尊は様々な人たちからの質問を冷静に受け止め、その質問に対して的確に答えたのである。

法然の念仏の教えも様々な非難を受けた。しかし、法然は感情的になることなく、冷静に教えを説き示した。まさに人間の本質を見極めることこそ、幸せに生きるための智慧である。

○関連

『法然上人のご法語①』p.231

仏さまの教えを信じようとしない人たちのために、私たちは慈悲の心をおこし、彼らの手助けをしようと思うのですが、それにつけても、はやく極楽浄土に往生して、覚りをひらいて、この生死の迷いの世界に再び還り、仏さまの教えを謗ったり、信じようとしない者をも往生させて、すべての人々を救おうと思うべきでしょう。

【津戸の三郎へつかはす御返事（九月十八日付）・昭法全 503】

『法然上人のご法語①』p.142 － 143

お念仏以外の諸行を修している人であっても、人を見下したり、非難するなどの事は、たいへん重い罪であります。そうしたことは充分に慎んで、他の諸行を修している人であっても侮る心を抱いてはいけません。いずれにしても、他人の行ないに対して安易に善し悪しの判断を下さないのがよいのです。

【大胡の太郎実秀へつかはす御返事・昭法全 526】

き世界へ生まれていく。浄土宗では、阿弥陀仏に思いを致して念仏を称え、善き世界である極楽浄土への往生を求めるからこそ、悪しき世界へ堕ちていくことの苦しみを恐れつつも、念仏道に励むことができるのである。それこそが真の勝利である。

○関連

『現代語訳浄土三部経』p,128

〔素晴らしい世界であるからこそ、娑婆世界の者たちよ、〕それぞれ精進を重ねて〔仏道に〕励み、自らこの〔極楽世界〕を求めるがよい。〔娑婆世界と〕縁切りして、極楽世界（安養国）に往生することができたならば、〔その時、地獄・餓鬼・畜生・人・天という〕五つの悪しき世界へと赴く道を断ち切ることになって、〔すると〕悪しき世界へ赴く道は自然と途絶え、〔往生した者は〕どこまでも自然と仏道を歩んで行く。

○キーワード

怒り、善、布施、生き方

（23・24）非難しないものも 非難されないものもいない

【第 227 偈】

アトゥラよ。これは今も昔も通じることである。世間の人々は黙って座っている人を非難するものであり、たくさん語る人を非難するものであり、端的に語る人も非難するものである。世の中で非難を浴びない人はいないのだ。

【第 228 偈】

非難ばかりされる人、あるいは賞賛ばかりされる人は、かつて存在しなかったし、この先も存在しないだろうし、今もまた存在しない。

めに善き功徳を積み、来世において喜ばれる者となろう。そのことが現世においてもその人にとって幸せをもたらすものとなるのである。

○関連

『法然上人のご法語②』p.349

生きている間はお念仏を称えてその功徳が積もり、命尽きたならばお浄土に参らせていただきます。「いずれにしてもこの身にはあれこれと思い悩むことなどないのだ」と思ったならば、生きるにも死ぬにも、なにごとにも悩みなどなくなるのです　【つねに仰せられける御詞・昭法全 495】

○キーワード

親戚、友人、親友、功徳

（22）本当の勝利を手に入れよう

【第 223 偈】

怒りを離れて怒りに勝つべし。善によって不善に勝つべし。施しによってけちな人に勝つべし。真実によって嘘をつく人に勝つべし。

○解説

怒りを原因とした暴力でものごとを解決することはできない。不善（悪）には善によって立ち向かい、執着には施しによって、虚言には真実によって打ち勝つしかない。ものごとはすべて対極的な概念に捉えられる。喜びと怒り、善と不善、布施と執着、真実と嘘言。後者に捉われることは、苦しみ悩む原因となる。ものごとがどのような状況にあるか見極め、悪い行いを改めることが肝要である。

悪行を積み重ねれば悪しき世界へ堕ち、善行を修め功徳を積み重ねれば善

が称えられないというのであれば、他の人の力に助けていただいて称えなさい。それがままならないようであれば、自分で衣食を賄って称えなさい。その支えとなるもので「お米」以上のものはありません。衣食住の三つは、お念仏を称えるこの身を支えるものなのです。よくよく心がけなくてはなりません。

【十二問答・昭法全 640】

○キーワード

聖者、愚者、怨憎会苦

（20・21）功徳の積み重ねと喜び

【第 219 偈】

遠くから無事に戻ってきた久しく不在であった人、その帰還を親戚と友人、また親友は大いに喜ぶ。

【第 220 偈】

戻ってきた人と同様に功徳を積み重ねれば、この世からあの世に行った人を、たくさんの功徳が受け止める。戻ってきた愛するものを親族が受け入れるように。

○解説

親愛なる家族・友人が、遠方から無事に帰って来た時の喜びは、迎える側にとって大いなる喜びであり、歓迎すべきものである。同じようにこの世で多くの善き功徳を積んだ者が、死後、次の世界に生まれる時、その世界の神々は大いなる喜びをもって迎えてくれるのである。

一方で善き功徳を積まず、悪行を繰り返してきた者は、その家族が悲しむように、次の世においても悪しき世界に生まれるしかない。それゆえ来世のた

（19）仏様とご縁を結ぼう

【第 206 偈】

聖者たちにまみえることは善いことである。彼らとともに過ごすことはいつでも幸せである。愚かな者に会わないことで、つねに幸せな人となるだろう。

○解説

聖者とは、真理を求め、智慧があり、忍耐強く、戒めを守り、努め励むことのできる者である。愚かな者とは、その逆に、煩悩に溺れ、真実を見ようとせず、怠っている者である。努め励むためには、精進のしやすい環境に自分の身を置くことが重要である。愚かな者たちと過ごすと憂いを生じ、それは敵対するものと共に過ごすようなものであり、まさしく怨憎会苦である。聖者たちと共に過ごし、教え導かれながら、努め励むことが真理への近道である。

法然は来世については阿弥陀仏の本願にすがり、念仏を称えていけば間違いなく往生するとを示した。念仏を称え、阿弥陀仏と縁を結ぶことが、聖者たちとまみえる幸せな生活につながっている。

○関連

『法然上人のご法語③』p.273 ～ 274 ／『現代語訳法然上人行状絵図』p.472

この世を生きていくには、お念仏が称えられるように過ごすべきです。お念仏の妨げになるような事は厭い捨てなさい。住居を構えては称えられないというならば、行脚して称えなさい。それでは称えられないというのであれば、いずこにか住居を構えて称えなさい。俗世を離れた修行者となっては称えられないというならば、俗世の暮らしの中で称えなさい。それでは称えられないというのであれば、俗世を離れて称えなさい。ひとり籠ってでは称えられないというのであれば、志を同じくする人と一緒に励まし合って称えなさい。それができなければ、ひとり籠って称えなさい。自分の力では衣食を賄えず、お念仏

る苦しみはない。安らぎに勝る幸せはない。

○解説

釈尊は貪りを火に、怒りを不運に喩え、我々の心身に生まれる苦しみに匹敵するものはないと述べる。それら三つを克服して得られる安らぎ・寂静こそが、私たちにとっての楽しみ、幸せであると説く。

善導は二河白道の譬えのなかで、貪りを水の河、怒りを火の河と記している。それを前にした者は、東岸においては釈尊による西方極楽浄土を目指しなさいという教えに、西岸からは阿弥陀仏のこちらへ来なさいという招きを受ける。私たちはその二尊の御心に従って、貪りの水の河や瞋りの火の河を恐れることなく、念仏を称えるからこそ、最期には極楽往生という安らぎ・幸せが叶うのである。

○関連

『法然上人のご法語②』p.278

同じく散善義に「西方極楽浄土に行きなさい、との釈尊の指図を仰ぎ、西方浄土から阿弥陀仏が慈悲をもって招き呼ぶ声を聞いて、今こそ、その二尊の御心を素直に信じ従い、水や火の河を恐れることなく、決して念仏を絶やさなければ、阿弥陀仏の誓願の力に導かれて、命終の後には西方浄土に往生することが叶う」との文、さらにそれに続く文章から知ることができるのです。

【三心料簡および御法語・昭法全 449】

○キーワード

貪り、怒り、幸せ

○解説

生きている中で、受験や就職活動など様々な勝負ごとに身を置く機会がある。そのような勝ち負けを基準とし、競争を促す世の中というものは、豊かさが増す社会である。その一方で、勝つために卑怯な手段を用いたり、勝者と敗者の格差が生まれるなど、腐敗を含むものでもある。

また競争の中で生まれる勝者は周囲から賞賛されるが、敗者からは妬まれ、疎まれる。かたや敗者はそのくやしさに苦しみ悩む。そのような勝敗のしがらみから遠ざかり、本当の平安を獲得し、幸せに生きることが仏教の道である。

○関連

『現代語訳浄土三部経』p.142 － 3

天人であれ人々であれ、とるにたらない小さな虫であれ、悪行を犯そうという思いが湧く。誰であろうと例外はない。強い者が弱い者をねじ伏せ、代わる代わる歯向かう者を打ち負かし、痛めつけては命を奪い、次から次へと貪り喰らうのである。善行を積むなどということは露知らず、極悪非道の限りを尽くす。（中略）〔その一方で、この世界の〕中で、人がひたすら心を整え、身を正して行いを慎み、専ら善行に励み、悪行を犯さずにいれば、その人だけは独り苦しみの世界から解脱する。〔すなわち、まずこの世で〕幸福となり、生死の世界から解脱して極楽世界に往生し、覚りへの道を歩むことができるのだ。

○キーワード

勝敗、弱肉強食、幸せ

（18）安らぎという幸せに生きる

【第 202 偈】

貪りに匹敵する火はない。怒りに匹敵する不運はない。この心身に匹敵す

わずかにでも信心を起こし、念仏を称えることで、阿弥陀仏の光明に照らされる。煩悩具足の凡夫でも救い摂る阿弥陀仏に喜びを感じ、それを苦しみ深きこの世を乗り越えて生きていくための糧としていくのである。

○関連

『法然上人のご法語③』p.297

お尋ねします。阿弥陀さまから放たれる救いの光明は、ひとたび照らしたならば常にその人を照らして消え去ることはない、と言う人がいますが、それは本当でしょうか。

お答えします。それは大きな誤りです。お念仏を称えるからこそ照らしてくださる光なのですから、日々のお念仏を止めてしてまっては、阿弥陀さまは何をたよりに照らすことができるというのでしょう。もし、その人の言っていることが本当だとすれば、ただ一遍のお念仏で往生が約束されることとなりますから、わずかその一遍のお念仏を称えない人などいるものでしょうか。しかし実際には、往生が叶う人は少なく、叶わない人は多いのです。この現実を誰が疑うというのでしょう。【東大寺十問答・昭法全 646】

○キーワード

生きる、幸せ、喜び、光、光明

（17）勝ち負けにとらわれず生きよう

【第 201 偈】

勝者は怨みを買う。敗者は苦しみ打ちひしがれる。勝敗を捨てて、穏やかになった人は幸せに浸る。

○関連

『現代語訳法然上人行状絵図』p.340

池の水は人間の心に似ているなあ。濁ったり澄んだりと常に変化するから。

『現代語訳法然上人行状絵図』p.160

欲望にとらわれ、心がいつも散乱する世界に生まれた者が、どうして心が散り乱れないことがありましょう。煩悩を備えた凡夫が、どのようにして迷いの心をとめることが出来ましょう。そのことはわたくし源空も力が及びません。心は乱れ、迷いの心は競って起こるのですが、口に名号を称えれば、阿弥陀仏の本願力に乗って間違いなく往生できるのです。

○キーワード

欲張り、貪り、貪欲

（16）喜びを幸せの糧としよう

【第200偈】

さぁ、私たちは真に幸せに生きていこう。私たちにはいかなる妨害も存在しない。光あまねく神々のように、喜びを糧とするものとなるであろう。

○解説

喜びのある生活。それは私たちにとって真の平安と幸せを獲得することによってもたらされる。喜びで心が満たされることによって、汚れた心から遠ざかり、清らかな心を得ることができる。あたかも喜びを糧とするという光音天という神々のように。

ただ凡夫である私たちは、自ら輝き、心から喜びを湧き立たせることはなかなか叶わない存在である。それゆえ阿弥陀仏の本願を頼みにする必要がある。

れば、自ずから三心は具わるのです。例えば、葦の繁った池に十五夜の月が映っている様は、遠くからでは月が映っているようには見えませんが、よくよく近くに寄って見ると、葦の間を分け入って月は映っているのです。（それと同じように）心に煩悩という妄念の葦が繁っていようとも、三心という月は我が心に具わるのです。【乗願上人伝説の詞・昭法全 467】

○キーワード

生きる、幸せ、悩み、苦しみ

（15）欲張らずに生きよう

【第 199 偈】

さぁ、私たちは真に幸せに生きていこう。がつがつと欲張っている人々の中でも欲張ることなく。欲張っている人々の中で暮らしていこう。がつがつと欲張ることなく。

○解説

欲張り、すなわち貪りは苦悩の根本である。ゆえに貪りは慎まねばならない。しかし世間の人々との関わりの中で、さらにその貪りが増すことがある。私たちはこの世の貪るという濁りある中で、真の平安、幸せを求めなければならないのだ。

法然の歌に「池の水　人の心に　似たりけり　濁り澄むこと定めなければ」とある。池の水が濁っている時でも、澄んでいる時でも、水面に月影が映し出されるのと同じように、私たちの心がどのような状態であったとしても、ありのままの心で念仏を称えれば、阿弥陀仏の本願の光明によって照らしだされるのである。

薄暗い憂いに包まれるのは闇夜で道に迷うようなものでした。

【聖覚法印に示されける御詞　其二・昭法全 733】

○キーワード

心、心に響く言葉、幸せ

（14）幸せに生きる

【第 198 偈】

さぁ、私たちは真に幸せに生きていこう。悩み深い人々の中でも悩むことなく。

悩み深い人々の中で暮らしていこう。悩むことなく。

○解説

この世は悩み苦しみ満ちている。一切皆苦であり、まさに娑婆世界、穢土の世である。釈尊は四諦説の中で苦諦を説き示し、仏道においては、まずこの世の苦しみを見極めることが第一歩であるとした。苦しみの中にありつつも、真実を見極め、大いなる涅槃、本当の幸せを目指して生きていくことが仏教の目的である。

念仏の道もまた同じである。この世の苦しみを感じ、我が身の煩悩具足を憂い、迷い悩みつつも、ありのままの心で念仏を称え、阿弥陀仏の光明に照らされる。そこに信心が芽生え、浄土往生をよりつよく求めるようになる。それこそが真に幸せに生きることである。

○関連

『法然上人のご法語②』p.232

人目を気にして自身を飾り立てることなく、往生の叶うお念仏を称え続け

【津戸三郎へつかはす御返事（九月二十八日付）・昭法全 572】

○キーワード

ブッダのことば、幸せ、家族

（13）怨みは幸せをもたらさない

【第 197 偈】

さぁ私たちは真に幸せに生きていこう。怨みを抱く人々の中でも怨むことなく。怨みある人々の中で暮らしていこう。怨むことなく。

○解説

仏教では殺生（生きもののいのちを奪うこと）、不与取（他者のものを盗み取ること）、欲邪行（欲望に支配された行動をとること）、妄言（根拠のない話をすること）、飲酒（お酒をのむこと）などが怨みを生じさせる原因だと言われているが、そのような原因からひとたび生じた怨みは、更なる怨みを引き起こすのが常である。また、怨みは争いに繋がり、怨みの連鎖が私たちを不幸にするのは明らかである。

法然は、小さい頃に夜襲で父親を亡くしている。父親を手にかけた相手に対する法然の気持ちは、何年も消えることがなかったと伝えられる。ただし、その中で法然が取った行動は、仏道への邁進であった。怨みがはびこる世の中において、どのように生活していったらよいのか。釈尊の言葉や法然の姿勢は、一つの答えを提示している。

○関連

『法然上人のご法語③』p.34

ひっきりなしに恨みごころを抱くのは渡るに舟を失ったようなものであり、

○キーワード

極楽、家族

（12）仏教に触れて幸せに暮らそう

【第194偈】

み仏方が世に現れることは幸せである。正しい教えが説かれることは幸せである。教えを実践する者たちみなが集うことは幸せである。集った者たちの熱意ある行いは幸せである。

○解説

今から2000年以上も昔、釈尊はインドの地で教えを説いた。八万四千の法門といわれるその教えは、多くの人を導き、現在も大切に受け継がれている。釈尊の教えは、これまでいろいろな形で理解されてきた。教えの種類が豊富であったから、受け止め方も様々であった。

そのような中、法然は、釈尊がこの世に現れたのは阿弥陀仏の誓いを示すためであったと理解した。釈尊の教えはどれも尊いものであるが、なぜ法然がそう言ったかを真摯に考える必要がある。釈尊が示した阿弥陀仏の誓いと法然の言葉をたよりに、一日一日を大切な仲間や家族などと共に、幸せに暮らしていきたいところである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.48

お念仏は阿弥陀さまにとっては、人々を漏れなく救うための本願であり、お釈迦さまにとっては、それを弘めることがこの世にお出ましになられた真の目的だったのです。

○キーワード

幸せ、生き方

（11）周りにも幸せを運ぼう

【第193偈】

育ちの良い馬が得難いように、そのような人も得難い。彼はどんなところでも生まれ育つわけではない。賢者の生まれ育つその家は幸せになる。

○解説

善い行いを積み重ねていくことは、とても難しい。どれだけ善い行いをするように心がけていたとしても、私たちは欲望に流されてしまい、悪い行いをしてしまいがちである。だからこそ、賢者は尊敬される。そして、賢者と生活する一族も幸せで満たされるのである。

では、私たちが賢者のように修行し、縁深い人々へ幸せを届けるためにはどのようにしたらよいか。法然は、まず阿弥陀仏の極楽浄土への往生を目指すべきであると述べている。そして、往生を遂げた後に、様々な縁ある人々を導くべきであると説いている。私たち自身のためにも、私たちにとって大切な方々のためにも、念仏を称えていきたい。

○関連

『法然上人のご法語①』p.236

自分の菩提を弔ってくれる人がいるにしても、その人をたよりにすることなく、自らお念仏に励んで、死後は早く極楽へ往生して五通三明を得て、六道四生に迷う人々にお念仏の教えを弘め、両親やお世話になった方々の生まれかわったところを訪ねて、思うがままにお浄土にお迎えしようと思うべきです。

【往生浄土用心・昭法全560】

○キーワード

心に響く言葉、幸せ、教訓

（10）欲望を楽しまないようにしよう

【第 187 偈】

彼は天界の欲望を楽しまない。正等覚者たる仏の弟子は渇愛の消滅を楽しむのである。

○解説

私たちは、ずっと若いままでいたい、常に元気でいたいなどと考える。そして、その欲望が少しでも現実のものになった時、少なからず幸せを感じる。しかし、本当の幸せを手に入れるためには、欲望から得られる楽しみが虚しいものであると心得なくてはならない。また、理想としては、様々な誘惑がある中で、欲望を断じることに一所懸命になるべきである。

法然は、極楽浄土への往生をこの上のない喜びであると述べた。私たちも、法然と同じような気持ちで日々を送り、心の底から阿弥陀仏を信じ「南無阿弥陀仏」と称えていきたいところである。阿弥陀仏の本願を嘘偽りなく信じて、念仏の生活を心地よく続けていく必要があるのであろう。

○関連

『法然上人のご法語①』p.19

幸いにも私たちは、人としてこの世に生を受け、阿弥陀さまの本願の御教えに巡り遇い、今まで発し得なかった往生浄土の志が発り、離れがたいこの生死輪廻の世界を抜け出し、生まれ難い浄土へ往生を遂げる事ができるのです。これ以上の悦びがありましょうか。

【一紙小消息（黒田の聖人へつかはす御文）・昭法全 499】

○キーワード

愚者、念仏

（9）欲望は苦を招いてしまう

【第 186 偈】

たとえお金の雨が降ろうとも、欲望が満たされることはない。賢者たちは「あらゆる欲望には一瞬の味わいしかなく、苦渋に満ちている」と知っている。

○解説

いろいろなものがほしい。いろいろなことがしたい。一つものが手に入れば、すぐに他のものへ目が移ってしまう。一つのことが達成できたら、次の瞬間には他のことへ気が向いてしまう。私たちは、自身の欲望を満たすために、人生のほとんどの時間を費やしているといっても過言ではないのであろう。

ところが、釈尊は私たちの欲望が全て叶うことはなく、仮に一つ叶ったとしても、結局は苦しみが訪れるだけだと諭した。法然も、私たちの欲望が私たち自身を苦しめ続ける原因の一つに他ならないと述べた。日頃から、どのように欲望と付き合っていくかに考えを巡らせていく必要がある。凡夫の浅知恵を精一杯絞らなくてはならない。

○関連

『法然上人のご法語③』p.135

名誉欲や財欲は生死輪廻の世界に縛り付ける絆となり、それらにとらわれては三悪道という鉄の網に掛かってしまいます。

【高階入道西忍に示されける御詞並に御歌　其二・昭法全 709】

○キーワード

念仏、教訓

（8）善き行いに励もう

【第183偈】

いかなる悪をも犯さず、善いことに努め、自分の心をすっきりと清らかにすること。これが諸もろの御仏の教えである。

○解説

悪いことはしないで、その代わりに善いことをしなさい。表現は異なるかも知れないが、誰もが同じような言葉を聞いた経験があるのではなかろうか。釈尊は、この言葉を過去の諸仏も等しく説いてきたと伝えている。まさに、いつの時代においても変わらない普遍の真理である。

ただし、法然が指摘するように、仏の教えを守ろうとしても、なかなか上手く実践できないのが私たち人間である。一念発起して、善い行いをしようとしたところで、かえって悪い行いになってしまう時もある。だからこそ私たちは、教えが守れる者でも、教えが守れない者でも分け隔てなく救う阿弥陀仏を信じて、善き行いに他ならない念仏を実践し続けていくべきなのであろう。

○関連

『法然上人のご法語③』p.403

「悪を止め善を修める」とは、あらゆる仏さまが等しく誡めた教えではありますが、今の世の私たちは、皆、それに背く身となってしまいました。

【一百四十五箇條問答・昭法全668】

○キーワード

生き方、教訓

（7）悪事に染まらないようにしよう

【第163偈】

筋を通さないこと、自分の身にならないことはやり易い。身になることや筋を通すこと、そういうことこそ実はもっともやり難い。

○解説

悪い行いをするのは容易である。例えば、誰にでも一度くらいはいさかいを起こしてしまったり、意地悪をしてしまったりした経験があるだろう。もしかすると、人によっては多くの心当たりがあるかもしれない。一方、善い行いをするのは大変困難である。おそらく、心の底から「これは善い行いをした」と言えるようなことは、ほとんど見当たらないのではなかろうか。つまり、気付かないだけで、私たちは日頃から善い行いではなく、悪い行いを重ねてしまっているのである。

しかし、そのような私たちであっても、善い行いである念仏は容易に称えられる。しかも念仏は、仏が選んだ善行の中の善行である。悪行を働くより、後生の幸せや平生の安穏を願い、念仏を称えたいところである。

○関連

『法然上人のご法語②』p.74

浄土門の教えは理解しやすく、その行も修め易いものですから、迷いの世界を脱するには最も速やかな行なのです。

【大原問答時説法の御詞　其二・昭法全474】

○キーワード

幸せ、生き方

（6）悪口は慎もう

【第133偈】

誰に対しても刺のある言葉を口にするな。言われた人たちはあなたに言い返すであろう。なぜなら感情的な言葉は苦痛に満ちているから、もろもろの仕返しがあなたを害するだろう。

○解説

私たちは、全ての物事や状況を理解したつもりで他者の言動を評価してしまう。そして、時には不満を抱き、悪口を言ってしまう場合がある。また、悪口を言われたり、それを聞いたりした側も、ついつい言い返してしまいがちである。

釈尊は面前で暴言があっても、言葉で責め立てられても、それらに気を止めなかったと伝えられる。この逸話は、偈文の内容にも通じるものである。

ちょっとしたとげのある言葉でも、実は立派な悪事である。法然は悪事を働かず、念仏に邁進することを大切にしていた。何によって善い果報が得られるのか、よくよく考えてみる必要がある。

○関連

『法然上人のご法語③』p.284

とにかく、悪事を止めお念仏の功徳を積むべきなのです。

【十二箇條の問答・昭法全680】

○キーワード

心に響く言葉、愚者、生き方

（5）まっすぐ歩み幸せを手に入れよう

【第 132 偈】

生きとし生ける者は幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを害しないならば、その人は自分の幸せをもとめているが、死後には幸せが得られる。

○解説

ブッダはすべての者が幸せを求めていると説く。ただし私たちにとって、その幸せとは自身の幸せであり、他者の幸せではない。また、私たちは自身の幸せを手に入れたいがあまり、道義に反した行いをしてしまうことがある。しかし、本来であれば、自身の幸せのために道を踏み外してはならない。そして自身の幸せだけではなく、他者の幸せをも願うべきである。

念仏の教えを信じる者は、いまわの時まで念仏をお称えし、後生における極楽浄土への往生を祈り、それと同時に日々の生活の中で悪い行いをせず、善い行いを積み重ねていきたいところである。ふたごころなく、信じる道をまっすぐに突き進めば、必ず幸せが訪れる。

○関連

『法然上人のご法語③』p.280

是非とも善人となるよう心がけてお念仏を称えなさい。こうした人を「真に仏教に従う者」というのです。　【念仏往生義・昭法全 691】

○キーワード

心、いのち、共生

（4）まずは自覚しよう

【第130偈】

誰もがみな振り上げられた杖に身を震わせる。誰にとっても自分の命は大切である。我が身に置き換え、命を奪わないようにしよう。命を奪わせないようにしよう。

○解説

他者はどうでもいい。自分さえ良ければいい。ややもすると、私たちはそのような自己中心的な考え方に陥ってしまう。自分が他人にしようとしていることは、他人から自分にされて嫌なことではないか。いのちの問題に置き換えたら、どうであろうか。常に我が身に照らして思いを巡らせてみるべきである。

浄土宗の人間観では人を凡夫ととらえる。損得勘定が渦巻く世界で「明るく・正しく・仲良く」生活するのは大変困難であろう。私たちは意識的、無意識的にかかわらず、他者を傷つけてしまっているかもしれない、至らぬ存在であると強く自覚していかなければならない。不完全な私たちが気持ちよく日々を送るためには、そのような自覚が必要なのである。

○関連

『法然上人のご法語①』p.118

はじめに我が身のつたなさを省みて、そのうえで阿弥陀さまの本願を信じるのです。　【御消息・昭法全580】

（3）命は死が奪う　それ故に他者とともに歩め

【第 129 偈】

誰もがみな振り上げられた杖に身を震わせる。誰もがみな死を恐れている。我が身に置き換え、命を奪わないようにしよう。命を奪わせないようにしよう。

○解説

死は人を選り好みすることがない。性別、人種、年齢、出自、職業、信条、死はそうしたことには目もくれず、時や場所、状況の如何に関わらずにやって来る。命は死が奪う。いつ奪いに来るのか、それが分からないからこそ人は誰にも邪魔されることなく、悔いなく生きたいと思うのではなかろうか。

人は独りで生まれ独りで死ぬという。自分の代わりなどに誰一人として存在せず、かけがえのない命を生きているのが私たちである。その命をいつか死が奪い去っていく。ひたすら我が道を行くことしかできないはずなのに、他者に向かって杖を振り上げ、暴力をふるって何になろう。むしろ他者に対しても自分で自分の道を歩んでいけるよう手を差し伸べるべきではないだろうか。かけがえのない命だからこそ、たがいに尊重し合いながらともに歩んでいきたい。

○関連

『法然上人のご法語①』p.237

ひと度浄土に往生して覚りを開いたならば、急いでこの娑婆世界に還り来たって、神通力をめぐらして生前に御縁のあった方もそうでない方も、またお念仏の御教えを讃える人も謗る人をも、一人残らずお浄土へお導き致しましょう。　【御消息・昭法全 576】

『浄土宗全書』４、p.361p 上（ほか多数）

・願くは諸の衆生と共に安楽国に往生せん。

善導大師『往生礼賛』

の未来が待ち構えているが、善行を積めばそれに見合った未来が待っていてくれる。「どうせ思うように人生を歩めないのなら、ぐうたらであろうが、悪事に染まろうが、何をしたって構わない」と投げ出しては何も始まらない。少しずつでもいい。善行を積み重ねていけば、必ずや幸せに満ちた未来が待っている。

○関連

『法然上人のご法語②』、p.318

善業を修める者は善い世界に生まれかわり、悪業をはたらく者は悪しき世界に堕ちる結果を招くとも言います。このような因果の道理を耳にはしても、まるで聞いたこともなかったかのように振る舞っています。

改めて言うまでもありませんが、でき得る限り悪事を行わないよう自制しつつ、縁ある毎にお念仏を称えて往生を願うべきなのです。阿弥陀さまは悪人をもお見捨てにならないのですから、どうして善人をお嫌いになることがありましょうか。【登山状・昭法全 426】

『浄土宗聖典』１、p.267

人、能く自ら度して、転相拯済し、精明に求願して、善本を積累せば、一世の勤苦は、須臾の間なりといえども、後には無量寿佛の国に生じて、快楽極まりなし。

『無量寿経』下巻

○キーワード

幸せとは、心、心に響く言葉

○関連

『法然上人のご法語①』p.19

たとえ十悪五逆というような重い罪を犯してしまった人でも、自分の過ちを心から反省し、阿弥陀さまに救いを求めてお念仏を称えたならば極楽に救われると信じる一方、だからこそ小さな罪も犯すまいと心がけるべきです。

【一紙小消息（黒田の聖人へつかはす御文）・昭法全 499】

『浄土宗聖典』１、p.264

自然の非悪、まず随ってこれに与す。恣に所為を聴して、その罪の極まりを待つ。

『無量寿経』下巻

○キーワード

愚者、心、心に響く言葉

（2）善を軽く見るな　幸せな未来が待っている

【第 122 偈】

「それは自分の方には来ないだろう」と善について軽く考えるべきではない。大きな甕であっても水滴が落ちることによって満ちていく。少しずつ積んだものであっても、賢者には幸せが満ちていく。

○解説

人生にはいくら努力を重ねても、なかなか実を結ばず、思うように歩めない時がある。「何でこうなるのだろう」「何が悪かったのだろうか」と悩みもするが、時間を巻き戻すことは誰にもできない。取り返しのつかない過去を引きずりながら、日々の生活に追われていくのが私たちの現実である。

とはいえそのような私たちにも未来は待っている。悪事を働けばそれ相応

2．フレーズと現代語訳

以下に、はじめにフレーズを掲げ、次いでダンマパダから抽出した偈文の現代語訳、その解説、関連する御法語を提示する。なお担当は以下の通りである。

（1）～（3）　袖山榮輝　　（4）～（13）　春本龍彬
（14）～（24）　北條竜士　　（25）～（34）　渡邉眞儀
（35）～（39）　石田一裕

（1）悪を軽く見るな 事実はごまかせない

【第121偈】

「それは自分の方には来ないだろう」と悪について軽く考えるべきではない。大きな甕であっても水滴が落ちることによって満ちていく。少しずつ積んだものであっても、愚者には悪が満ちていく。

○解説

誰でも自分が大切である。当然のことだが、そうした心情がときに自分自身を甘やかす。誰かを苦しめることがあったとしても「自分は悪くない。だって」と言い訳を考え、時が経てば「そんなことありました？」と忘れ去る。いつのまにか自分の記憶を誤魔化し「悪しき自分」などいなかったことにするのである。

とはいえ過去の自分のうえに今の自分がいるのは紛れもない事実である。どうせいつか忘れるからといって悪を軽んじていいことはない。忘れ去ったとしても悪を積み重ねたという事実がその人に悪影響をもたらすのである。記憶はごまかせても事実はごまかせない。自分を本当に大切にするのであれば、どれほど些細なことであっても自分が犯した悪を自ら認めるべきなのである。

ダンマパダ現代語訳ならびに布教用解説

１．はじめに

本研究班は、昨年度以来、釈尊の聖語として知られるパーリ語仏典『ダンマパダ』（dhammapada）から浄土宗の広報や布教に資すると考えられる経文を収集し、現代語訳と解説を付す作業を行ってきた。ダンマパダの現代語訳には中村元訳『ブッダの真理の言葉 感興のことば』（岩波書店、1978）があり、簡明な翻訳が行われている。一方で、片山一良『『ダンマパダ』全詩解説―仏祖に学ぶひとすじの道』（大蔵出版、2009）のように、偈文の現代語訳とともに、それと類似する宗祖の教えを解説することで、宗派の教えとパーリ仏典との共通点を提示する試みもある。

本研究班でも後者の視点に立ち、今年度はダンマパダから 39 偈を選定し、パーリ原文を読解するとともに、浄土宗の法話において活用することを鑑み、御法語や三部経から関連する文言を付加し、浄土宗的な観点を踏まえた解説を付すことを試みた。今回の研究ノートでは「キーワード」を提示した。これは SNS で活用する際に「#（ハッシュタグ）」を付すことを念頭に置いたものである。また『教化研究』31 号では項目ごとにダンマパダの偈文を分類し提示したが、キーワードとして項目を付すことで、ダンマパダの掲載順の維持と内容の分類の両立を試みた。

本研究成果については、浄土宗寺院が著作権などを気にせずに掲示伝道などに用いるとともに、その解説文なども適宜活用していただければ幸いである。

whose understandings are different and unjustifiable. Even for hijiri who are learning [the Dharma], be careful in your dealings with them. How much more so will it be surely unacceptable for someone of your social standing to engage [in confrontations with these people]. I am asking you to redouble your efforts in nenbutsu aspiring for birth, to attain a high-level birth in the Pure Land and quickly return to this sahā world to lead people to their own liberation. I humble myself in submitting these thoughts to you that I have written here. I bow in respect. Please do not show this to others. I bow in respect.

The fourteenth day of the third month. Genkū

power is not enough to reach them in such cases. It is just like someone doing something harmful to say that it is a matter of course that when people want to do other practices like reciting sutras, this only reflects the fact that [the Buddha's] power has not reached them. To place chanting of the *Lotus* and other sutras alongside doing harm to others with a bad word, and to speak in this way over and over again as if it is not a problem is an unfortunate misunderstanding. When you meet someone who has understood the profound Dharma in a problematic way, you need to realize the absurdity of the situation when you hear the ridiculous things they say. When they speak this way, those who are devoted to practices other than nenbutsu will be angry, but you need to stay focused and not spread these ideas to others. When people with unjustifiable understandings speak of this or that, do not listen to them. Just follow the guidance of Shandao and think of adding even a few more recitations of the nenbutsu that determines birth. Even if it does not prevent birth, you may hear that it means that birth is indeterminate, meaning that if you find time to add activities that are not determinant of birth within your orthodox practice of what is determinant of birth [there will be negative consequences], but would there be harm done to you in this way? You should consider this matter seriously. Moreover, in saying this I am also disagreeing with those who say that people who add a mixture of other practices will not attain birth for a long time. However a person may engage in other forms of practice, to look down upon and reproach anyone for this is a deplorable, serious mistake. Be careful on this point, do not feel disdain for those who engage in a mixture of practices. A person may be good and he may be bad, but you should not judge them to be good or bad on the basis of what you may see in them.

In addition, if someone on their own comes to engage in this path, you should show them the way and encourage them. You should not debate with people

been interpreted such that it is because in seeking mixed opportunities [the mind] becomes disturbed and loses its proper state of mind, because this does not conform to the original vows of Amida, because it does not follow the teachings of Śākyamuni, because it does not allow one to apply one's thoughts continuously, because one calls to mind [the buddha] only intermittently, and because it hinders one's own practice for birth and hinders the birth of others. Therefore I would say that anyone who wants to enter the Pure Land school with its deep belief in Shandao should focus their cultivation of the authoritative practice.

In addition, there are those who walk away from Shandao's teachings and plan to add in other forms of practice, each having learned about them in various ways—what can I say about the appropriateness of this sort of thing? I would say do not go in the direction of putting aside the practices recommended sincerely by Shandao and adding even a trifling of practices he did not recommend to your routine. When someone adds in other practices that have not been recommended after feeling dissatisfied in trying to implement the authoritative practice that actually were recommended, that is rather incredible.

Even people who have done terrible things will attain birth by doing nenbutsu. How much more so is it true that for meritorious deeds like repeatedly reciting the *Lotus Sutra,* there is no need to concern yourself over such things as you have, for there is nothing at all loathsome in this. If it helps in bringing birth, there is no great issue here. But to add something else to your practice [of nenbutsu] that you regard as wonderful only because it is not problematic, what is the benefit in that? Given that, would we expect the Buddha to have thoughts of recommending someone to engage in harmful behavior? On the contrary, he would definitely be reprimanding them to prevent them from doing such, but due to their custom of engaging in harmful things because of being attracted to distractions, his

that secures birth in the Pure Land, “but if one also relies on prostrations and sutra readings, those are called ancillary practices.” He explained that outside of nenbutsu practice, prostrations, sutra readings, offerings of praise, and so forth are practices that add on to the nenbutsu practice.

Now outside of the authoritative practice and these particular ancillary practices, other practices are called varied practices. The myriad practices contained within the six perfections such as charity, morality, patience, and diligence, reciting the *Lotus Sutra,* performing mantras, and all such other practices are included in [Shandao’s rubric of] varied practices. One who cultivates the former form of authoritative practice is called a specialized practicioner. One who cultivates the latter form of varied practices is called a generalized practicioner.

“In judging what one gains and what one loses from these two approaches to practice, when engaging in the authoritative practice one’s mind is directed in an intimate way toward that realm and this is done continuously, with no break in recalling it from memory. When one is engaged in the other generalized approaches, the mind goes through a series of starts and stops in one’s practice and although after transferring one’s merit, the person will obtain birth, this will always be done in an indirect, mixed manner” in other words, these are practices aiming at the Land of Bliss that can be called indirect.

Moreover, among these specialized practicioners, ten out of ten, a hundred out of a hundred, will be born in the Pure Land. Why is this? It is because the specialized practicioner does not mix in other religious opportunities, and thus obtaining a proper state of mind, his practice is congruent with original vows of Amida and does not disagree with the teachings of Śākyamuni. Among those who engage in varied practices, only one or two will be born in the Pure Land, among a thousand people, four or five will be born there. Why is this? The teachings have

Moreover, even people who have committed moral violations are born in the Pure Land after doing nenbutsu, yet somehow there are people who say it must be problematic to say the nenbutsu in addition to reciting the *Lotus* and other sutras. People say this in the capital region so you must have this [where you are]. This is how people in other schools think. One cannot say for sure if this is right or wrong, but if it is asserted that this is unacceptable it would mean a great many people would be concerned. It is just that in the thinking of the Pure Land school, Shandao's interpretation, "There are two major divisions in the praxis that lead to birth in the Pure Land. These are the orthodox practices and the varied practices." First, in considering the orthodox practices, there are many. First is the orthodox practice of reading scriptures out loud, wherein one recites the *Three Pure Land Sutra*—the *Longer Sukhāvatīvyūha Sutra,* the *Visualization Sutra,* and the *Shorter Sukhāvatīvyūha Sutra.* Next is the orthodox practice of visualization. This is the visualization the two rewards of the path take in the form of the land itself as well as the beings there. Next is the orthodox practice of prostration, which refers to making prostrations before Amida Buddha. Next is the orthodox practice of name recitation, referring to chanting namu amida butsu. Next is the orthodox practice of praise and offerings, which refers to offerings of praise to Amida Buddha. These are the five forms of orthodox practice. When praise and offering are separated, this is called the six forms of orthodox practice.

If we put all these orthodox practices together, they can be further divided into two groups. [Shandao] stated "that the first refers to focusing one's mind on continuously chanting the ritual name of Amida, never forgetting or abandoning the practice whether standing, sitting, getting up or lying down, day or night. This is called the authoritative practice, and we do it to follow what the Buddha stated into his original vows." He also explained that the nenbutsu is indeed the practice

moments. People who don't understand are convinced that if they recite the nenbutsu while maintaining the proper state of mind at the end, then the Buddha will come to greet them only shows they do not believe in the Buddha's vows and do not understand what is in the sutras.

Because the *Chēngzàn jìngtǔ jīng* states, "the Buddha's compassion reaches out to aid those people and prevent their minds from disruption," we know that it is by means of repeated verbalization of nenbutsu practice in daily life that the Buddha will come to greet us in our final moments. When practicioners see the Buddha coming to greet them, we can say they are abiding in the proper state of mind. Those who only pray that somehow, without reason, they can achieve a proper state of mind when facing the end, like those described above, are in a seriously distorted place in thinking about this. Therefore anyone who believes in the original vows should not entertain doubts ahead of time about their final moments. All you have to do is focus your mind ever more strongly when you recite the nenbutsu at that time. How could a buddha do such a thing as to make a vow to only greet those who recited his name on their deathbed? To say that doing nenbutsu on one's deathbed leads to birth in the Pure Land also includes what is expounded in the *Visualization Sutra* where bad people who have not aspired to birth in the Pure Land and have not engaged in nenbutsu practice but instead have been focused on doing sinful things are about to die and then, for the first time, they encounter the advice of a spiritual guide recommending they do nenbutsu practice and are born in the Pure Land. People who have been practitioners for some time are not inordinately focused on how to deal with the end of their lives. If the coming of the Buddha at one's final moments is set, then having the proper state of mind at one's final moments is also set. You should think about this and take it to heart.

does not mean that they cannot acquire them. Even people who do not know the name for these things can be endowed with them. And even among those who are unable to understand this the way people normally do, there have been various stories of people who were born in the Pure Land by seriously devoting themselves to reciting the nenbutsu. These people may not all have known about them but nevertheless [we] can understand that they all had acquired the three mindsets. But people whose way of thinking about nenbutsu is meaningless, like those described above who only pray that they can somehow, without reason, gain the proper state of mind during their final moments have a disgraceful, twisted way of thinking about this.

In past years there have been people who recite nenbutsu but who have not had a good death. We can understand them as people who temporarily put on a display of their practice, wanting to be called respected nenbutsu practicioners by others, but internally do not believe in the original vows and do not genuinely aspire for birth in the Pure Land. Therefore you may understand that if the three mindsets are absent, one's final moments will not be ideal and there will be no birth in the Pure Land.

Because of this, you may think that birth in the Pure Land via nenbutsu is arduous but you should not think this way. Because one could say that on the one hand you feel your birth in the Pure Land is not definite and on the other you feel the profound mind [of faith] is also lacking, you should think ever more strongly that your birth in the Pure Land is indeed definite. People seriously concerned about birth in the Pure Land who recite nenbutsu without doubting the original vows of Amida generally will not have a bad death experience. The reason is that the descent of the Buddha and his retinue to greet the dying person is, from the beginning, something done so that the person has a proper state of mind in the final

namu amida butsu from your mouth. This state of mind steeped in certainty is directly called the profound mindset. Because one equips himself with this profound mindset, it is certain he will attain birth in the Pure Land. In conclusion, what is meant by profound mindset is deeply believing that whatever one's situation birth in the Pure Land will come after nenbutsu based on this profound mindset.

Third, the mindset that transfers merit in aspiration for birth in the Pure Land, is not different. The karmic [merit] accrued from what we have practiced is completely turned toward the Land of Bliss, which we then aim for.

"When these three mindsets are all present, birth in the Pure Land is certain. If one is missing then such birth will not take place," this was the interpretation of Shandao. Even if the mindset that is true and real is present and there is no external display, if the individual doubts the original vows of the Buddha, then their nenbutsu will be lacking in the profound mindset. For example, even if one has no doubts but does exhibit external displays and is not sincere internally, they will have a mindset that is lacking in sincerity. Even if these two mindsets are present and there is neither external display nor doubt, if there are no thoughts of wanting to be reborn in the Pure Land, then the person will be lacking in the mindset that transfers merit for birth. When the three this well, are those who will not have acquired them. Therefore even among people for whom it is mindsets are grasped and separated, although they may seem to be separate in this way, in the end putting forth an attitude that is true and real, deeply believing in the original vows, and seeking birth in the Pure Land is what we call a state of mind in which the three mindsets are complete. Truly if thinking this simple is not present, how could one expect to achieve something so important as birth in the Pure Land. These mindsets are, in a word, easy things. But if one is not able to understand them, it

being definitive, and that living beings should deeply believe in this without any doubt." The Amida Buddha has already made these vows. The Śākyamuni Buddha has recommended them as not meaningless. The buddhas of the six directions as numerous as the sands of the River Ganges have confirmed them. Even if other buddhas appeared who saw this differently and preached that ordinary people could not have birth in the Pure Land through nenbutsu and there were many of them, you might be surprised and think that if so then birth by nenbutsu will never happen, do not destroy your faith and bring forth doubts because of this. How much more so if bodhisattvas said as much. How much more so if arhats and pratyekabuddhas interpreted things in this way. How much more so if ordinary people these days say things to disturb you in this regard. No matter how great someone may be that you encounter, it would be rare indeed if that person surpassed Shandao in understanding the path to birth in the Pure Land.

Shandao was, moreover, not merely an ordinary person. That is, he was an incarnation of Amida Buddha. For the purpose of spreading the impact of his vows to all living beings everywhere so that they could assuredly attain birth in the Pure Land, he was temporarily born as an ordinary person who was called Master Shandao. One could say his teachings are indeed buddha utterances. It stands to reason, therefore, that even though he was a manifestation of the buddha, in this body he attained nenbutsu samādhi, saw the adornments of the Pure Land before him, his words come from facing the buddha and directly received his teachings. Whether it be thinking of the buddha in his original form, or inquiring through his manifestation, we should look up to and trust in him. Therefore anyone, no matter who it is, without worrying about whether their defilements as deep or insignificant, without troubling oneself about whether their transgressions are light or serious, should simply think of sure birth in the Pure Land in your voice when reciting

internally and the scarcity of karmic good roots in their lives, they may think that birth in the Pure Land is undecided for them and doubt the original vows. Shandao thought about this problem of doubt remaining in practicioners in the distant future and in order to eliminate those doubts and urge them to be determined, taught in detail the doctrinal interpretation of the principle in which ordinary people who are replete with the defilements, who do bad things, who have few good karmic roots, and who do not seem to understand things can assuredly attain birth in the Pure Land with as little as ten recitations or even one recitation. Even if the sky were filled with buddhas who, shining light and extending their tongues, "stated that the idea of ordinary persons who do bad things will be reborn in the Pure Land through nenbutsu practice is erroneous and should not be believed," do not let even one thought of surprise or doubt into your minds.

The reason is that in the distant past before he became a buddha, when Amida Buddha made this pledge, "If when I become a buddha there are any living beings of the ten directions in who reciting ten times or even one time "my name-phrase", and I were to say that their recitation lasting for as long as one-hundred years or as short as ten or one voicings would not result in them being born in my realm, I would not become a buddha."

his vow was not in vain, moreover it has been a long time since he became a buddha. It should be known, therefore, that anyone who would recite the name-phrase will surely be born in the Pure Land. In addition, Śākyamuni Buddha came into this sahā world and preached of the past vows of Amida made for all living beings, recommending nenbutsu-birth. In addition, buddhas in the six directions as numerous as the amount of sand in the River Ganges each extended their broad, long tongues without exception to confirm as a group with one mind what "Śākyamuni had expounded in the way of birth in the Pure Land via nenbutsu as

of utter sincerity, which means thinking that is true and real. The term, “true and real” refers to there being nothing false on the inside [of someone] and nothing displayed on the outside. In Shandao’s language, “Externally you do not appear wise, moral, or diligent, and internally you do not embrace falsity.” In this interpretation what is not true and real is someone who is foolish on the inside but acts so as to be seen as sagacious on the outside, or someone who thinks in harmful ways internally but externally shows himself as a good person, or someone who thinks in a lazy manner internally but externally shows off his diligence. What is meant by the mindset of utter sincerity is to be internally and externally just as you are, without any artifice whatsoever.

Second is the mindset that is profound. This designates a state of mind that deeply believes. What is it that one believes in deeply? First of all, this refers to revering the compassionate Original vow of Amida Buddha by an ordinary person who, being replete with various defilements, has committed many moral transgressions and has no good karmic roots to spare; by reciting the compassionate sacred name of that buddha even if one-hundred years passes, or forty or fifty years, or ten or twelve years, or one or two years pass, from the time one first things that they will be reborn in the Pure Land until the time of their final demise, they should not slacken their practice. Even if it is for as little as seven days, one day, ten recitations, or even just once, a great many recitations or very few, it is definite that people who practice recitation nenbutsu will be born in the Pure Land. To believe this without even one thought of doubt is what is called the profound mindset.

However, for many people aspiring for birth in the Pure Land, while continuing their practice of the sacred name as expounded in the original vows of Amida Buddha, if they worry about delusionary thoughts arising within them

the things that you have asked about, my own epistles have been insufficient in fully expressing what I have wanted to say. I regret that you had not asked these questions in detail while you were in the capital. The basic approach is, at a minimum, only to recite the nenbutsu and attain birth in the Pure Land. Although I myself focus my mind in deep faith in this, I do not necessarily venture to speak of it to others; to try to deal in detail with the perplexity that comes from getting actively involved in such discussions in a letter is something that, even more so, I would normally avoid. Nevertheless, if I did not try to at least answer your queries in a cautionary manner to the trifling degree that I understand things, it would weigh on mind. Therefore I will present in a rather formulaic way what I have taken into consideration in my views.

When you happen to hear the phrase, "put together the three mindsets and achieve birth in the Pure Land," one may come away with a general sense of this [that is not particularly clear], but according to Shandao's thought, this can be easily understood. It is not necessarily true that the mental capacity of ignorant people who have not had the wherewithal to study or women and others who are not awakened cannot assimilate these three qualities. The fact that people who just think sincerely of birth in the Pure Land and recite the nenbutsu will have a mind in which these [three] will surely be acquired is due to what is expounded in the *Visualization Sutra,* where it states that if a living being aspires to be reborn in that realm brings forth these three kinds of mindsets, that means the person will attain birth. What are these three? First is the mindset of utter sincerity. Second is the profound mindset. Third is the mindset that transfers merit in aspiration for birth in the Pure Land. Those people who have these three mindsets will definitely be born in that realm.

Now according to the thinking of Master Shandao, the first mindset is that

things that are not within the realm of those of us whose wisdom is shallow and whose care for things is pathetic. Shandao commented in saying, “Do not visualize forms but recite the name [of the Buddha]. The hindrances of living beings are significant and success at visualization practice is difficult. Therefore the Great Sage [Śākyamuni] poured out his empathy for us in heartily recommending name-recitation practice because we are faint of heart, our spirits fly off in every possible direction.” Elsewhere Shandao also said this interpreting the original vow of Amida, “If in attaining buddhahood, living beings in all ten diretions who recite my sacred name as few as ten times and ride upon the power of my vows but are not born in my land, I will not take this final enlightenment. That buddha at the present time exists as having attained buddhahood. So understand that the importance of these original oaths was not in vain, and that for living beings who recite the nenbutsu, the attainment of birth is definite.” Quickly, quickly [Amida Buddha] enables our birth in the Pure Land of Peace and Bliss, and through the guidance of teachers Amida and Avalokiteśvara brings us to awakenings of all sacred teachings just as we are, namely the wondrous truths in the *Lotus Sutra* [teachings] of suchness, true form, and the sameness [of dharmas], the absolute truth of emptiness in the *Prajñāpāramitā Sutra* [teachings], the attainment of buddhahood in this very body in the Shingon [teachings].

7. 大胡太郎実秀へ遣わす御返事

Reply to Ōgo no Tarōsanehide

I think that in my previous letter I was prevented from answering your questions in detail, definitely causing you to feel some lack of clarity. In regard to

pure. Since there are no Māra effects that can impact buddhas, they cannot impede a nenbutsu praticioner either, for he relies on the other power. [The Buddha's power] is like a boat loaded with a 300 meter rock that crosses an ocean forty-thousand kilometers wide. Amida and Avalokiteśvara have always come before the nenbutsu practicioner. In that the practicioner is surrounded and protected by that great crowd of the twenty-five bodhisattvas, there will be no effect from Māra upon him.

Question (#12):
In my practice focused on Amida Buddha, to what degree will this bring the destruction of my bad karma?

Answer (#12):
Among others, there are these two passages [in the *Visualization Sutra*], "In one recitation, eight billion kalpas of bad karma is destroyed." In addition, "In just hearing the name of the Buddha and the names of his two bodhisattvas [assistants], and the bad karma of immeasurable kalpas of time in saṃsāra is removed."

Question (#13):
Is what is called nenbutsu the practice of visualizing the physical form of a buddha?

Answer (#13):
The practice of visualizing the physical form and radiance of a buddha is that of the samādhi of buddha-visualization. Visualization of a buddha's reward-body or imagining a buddha-nature of the same essence as that of a buddha—these are

born in the Pure Land]. If you are drawn into relationships with other concerns, you will be a hindrance to yourself and you will hinder the right practice for birth in others. I perceive the differences in understanding and practice among monastics and lay alike, and how they are different in terms of being devoted to a single practice or a mixture of practices. It is just that for those who focus their mind, for every ten practicioners ten will be born [in the Pure Land], but for those who practice in a mixed manner, for every thousand practicioners not even one will attain [birth].” And it is just as Shandao’s disciple stated, “In one who thinks of cultivating practices for the Pure Land to the West, the four cultivations are never dropped but the three types of practices are not mixed in and all other religious aspirations and practices are rejected. Commit to only the one practice and the one aspiration for the Land to the West.”

Question (#11):
All good karmic roots can be stymied by King Māra. What should be done to take care of this?

Answer (#11):
The realm of Māra is something that drives living beings mad. All [other] practices rely on self-power. Because the nenbutsu practicioner thinks of himself as an ordinary person mired in the unfortunate difficulties of saṃsāra, they do not rely on their own power but only take advantage of the power in Amida’s vows and aim for birth so they do not have any contact with with Māras. It is said that even those who [succeed at] focused meditation practices of observing wisdom have Māra effects of the nine areas. And it is said that the effects of Amida from the very beginning have not included any effects of Māra, because as a realized person he is

practice of nenbutsu. At all times the mind should be continually thinking carefully [about this]. For example, if someone is taken by another and falls into a powerless situation, he will feel distressed. He will suddenly think of his mother and father and want to run home. Unable to arrange things in order to go where he needs to, he remains in another land. Day and night he contemplates his situation, his pain too much to endure. There is no time when he is not thinking his home country. [Finally] able to make his arrangements, he manages to attain his return home, is reunited with his parents and is overjoyed to his heart's content. The practitioner is like this. His wholesome thoughts are damaged by the defilements that restrict his causes for birth; the unusual wealth of his karmic blessings and wisdom are both scattered and lost, and for a long period of time he sinks into [repeated] birth and death . . . pushed through the six destinies, his pain pressuring his body and mind. But then he encounters a good opportunity in which he hears of the compassionate father, Amida. He will keep in mind his debt to the Buddha until the karmic reward of his status in this life is completed. He should continually keep these thoughts in mind." [Shandao has also stated] "Thought after thought, do not mix in other practices. [This is the uninterrupted practice.]" Fourth is the cultivation of no other practices. In the *Xifang yaojue* it states, "This refers to dedicating oneself to seeking the [Land of] Bliss and practicing prostrations and recitations [of Amida Buddha]. Other forms of practice are not to be mixed in. The practice that you pursue each day should be nenbutsu. Shandao has commented, "Dedicate yourself to the recitation of that Buddha's sacred name and dedicate yourself to praising that Buddha and all the sacred beings in that land without mixing in any other practices." "[He also said] that among that those who are dedicated to this practice, out of one-hundred people, one hundred [will be born in the Pure Land]. For those who mix in other practices, out of one-hundred people only one or two [will be

to others and have them read them as well. Images and sutras should be placed in your room so that you can perform the six observances daily and offer incense to them. Third, the reverence for the spiritual guide with whom you have a relationship refers to someone who preaches the Pure Land teachings, whether they are a thousand yojanas away or less, you should revere them and make offerings in expression of your closeness to them. And toward those who study other teachings you should have feelings of reverence as well; if you disdain them your sin will be unlimited." "Moving forward, one becomes a spiritual guide for living beings, and in this must take refuge in the West. If one remains in the burning house, they will fall down [into an unfortunate rebirth] because it is difficult to get away. It is because it is so difficult to cultivate the practices of this burning world that one takes refuge in the West. When one attains birth one time, his three areas of study will naturally advance decisively as all the ten-thousand practices will become complete in him, for the pure realm of Amida is a place where nothing unwholesome is ever done." "Fourth, the reverence for a colleague with whom you share a relationship [with a teacher] means that even if your limitations are serious and you cannot complete your practice on your own you should definitely rely on a good companion to do your practice. To help someone in trouble is to save someone, and a good karmic bond with your colleague. Deeply rely on each other and take this seriously. Fifth, the reverence for the Three Jewels refers to buddhas that are painted or carved in wood, to the teachings of the three vehicles, and to saintly monks, bodhisattvas, and even to their fellows who break the precepts, which you should respect and never disdain." "Like a tree when it falls will follow the direction in which it was leaning." "If someone is prevented from facing west, he should create the idea in his mind of facing west." Third is the uninterrupted practice. In the *Xifang yaojue* it states, "[Uninterrupted practice] refers to the

Having heard of the way to understand faith, what is the process for pursuing practice?

Answer (#10):

There are precisely the four cultivations that form the basis of this in [Pure Land Buddhism]. The first is long-term cultivation up to the fourth, which is the cultivation of no other practices. First is the long-term cultivation. The *Xifang yaojued* of Cien states, "From the first arousing of faith there one continues practice without backsliding". Shandao adds "Make a vow not to stop practice until the end of your life." Second is the reverential cultivation. The *Ōjōyōshū* states, "Constantly recall the jewels of the Buddha, Dharma, and Sangha, and honor them with reverence". In addition, the *Xifang yaojue* states, "There are five kinds of reverential cultivation. First is reverence for a master with whom you have a relationship. Second is reverence for the sacred teaching with which you have a relationship. Third is reverence for the spiritual guide with whom you have a relationship. Fourth is reverence for a colleague with whom you share a relationship [with a teacher]. Fifth is reverence for the Three Jewels. First, the reverence for a master with whom you have a relationship, means never turning away from the West in walking, standing, sitting or lying down, and never facing the west when blowing your nose, spitting, urinating or defecating. Second, the reverence for the buddha image and sacred teaching with which you have a relationship refers to the idea that one should create statues and paint pictures of Amida Buddha, and that if one cannot do this on a grand scale, he should still make images even if it only one set of [Amida] buddha and his two bodhisattvas. In addition, reverence for the sacred teaching means one should put the *Amida Sutra* and other sutras in a five-colored bag, and read them oneself as well as teach them

Vow] in the world for one-hundred years. It is bad enough that we are now living in the beginning of mappō, could we be worse off than those living beings living ten-thousand years from now? This is why it is said that birth is easy. Even though that is the case, it is difficult for people to encounter this teaching and it is difficult for people to believe in it even if they do happen to hear it, and thus [the sutra states] there is no one there. This makes perfect sense. The *Amida Sutra* states, "If one holds the sacred name for one day, two days, up to seven days, and keeps their mind undisturbed in this, when he reaches the end of his life Amida Buddha and his sacred entourage will appear before him. When he dies his state of mind will not crumble and he will be reborn in Amida Buddha's Land of Bliss. Fearing that people would not believe Śākyamuni Buddha when he alone expounded this, tathāgatas from the six directions came together with one mind at the same time in extending their tongues in length and width such that they covered the triple thousand great thousand worlds, vowing that if these things were not true, that they would leave their extended tongues outside their mouths where they would get injured and infected. The sutra passage and the commentary passage are both clear. In addition, whenever [Śākyamuni] completed one of his great undertakings [in expounding the dharma], there was a confirmation. When he expounded the *Lotus Sutra,* it was confirmed by Prabhūtaratna Buddha. When he expounded the *Prajñāpāramitā Sutra*, it was confirmed by four buddhas of the four directions. But while this may be true, there is no affirmation like the one that occurred for the teachings of [birth] by nenbutsu for one day or seven days [in the *Amida Sutra*]. One would think that a buddha would certainly consider this [sutra] to be a great matter.

Question (#10):

undisturbed? It is precisely for that reason that [the path of nenbutsu] is called the easy path. There is a passage in the *Two-Fascicle Sutra* that states, "[All those who attain birth] will have cut out the five unfortunate realms of rebirth, and as these five unfortunate realms of rebirth will spontaneously be closed, individuals there will ascend to the most extreme heights. However, although it is easy to go there, [in fact] there is no one there." Being truly easy to accomplish, there should be nothing better. If you [define the path only in the sense of requiring] repeated births over kalpas [to attain buddhahood], then for people who only have this short lifespan—what are they supposed to think? The original vow promises [birth] with nenbutsu [recited] as few as ten times, and the confirmation of the original vow states that if we recite nenbutsu of that buddha with sincerity and transfer our merit [to the goal of birth] for as few as one [recitation] then we will attain birth in that land. If it is asserted that someone who has engaged in bad behavior arises will not be born in the Pure Land, there is a passage in the *Visualization Sutra* that states that sinful individuals who have committed one of the five heinous sins do attain birth. If it is asserted that in the future when people's minds have dulled such that their faith in the Buddha's vows is weak then birth will be difficult, the *Two-Fascicle Sutra* [states], "In the future when the sutra teachings have disappeared, out of compassion and pity I will keep this particular sutra, making sure it remains here for one-hundred years. Any living being who encounters the sutra [at that time] will, according to their wishes, all attain the way." The living beings at that time will not even hear the name of the Three Jewels. The sacred teachings will all be hidden in a dragon's palace; not one will remain [accessible]. There will only be those in whom evil and faithlessness is intense; they will all fall into one of the unfortunate realms [in their next birth]. Because of the depth of the great compassion of Śākyamuni, he promised to keep this teaching [of Amida's Original

Question (#9):

We know that we have the phrase one mindedness without disturbance in the *Amida sutra.* Does this refer to one's state of mind when reciting the nenbutsu in the sense that nothing else becomes mixed into one's consciousness? If it is easy to keep out other thoughts during only one voicing of nenbutsu, then we would understand that single-nenbutsu birth is the method by which no one is left out. And if, in the expectation of [continuing one's practice] without intervening thoughts until the end of one's life meant that ordinary people could not attain Birth, how should we interpret this issue?

Answer (#9):

Shandao interpreted this issue in this way: After one has garnered the triple-mind just one time, [the triple mind] will be adamantine-like in that it will not be disrupted. In anticipation of the end of life, this is called the single-mind. In the text of Amida's original vow it states, "If, when I attain buddhahood, living beings in all ten directions with sincerity, faith, and a desire to be born in my land, perform nenbutsu as few as ten times and are not born there, may I not attain full enlightenment." In this text the word sincerity is explained in the triple-mind doctrine of the *Visualization Sutra* as corresponding to the sincere mind, faith corresponds to the mind of deep faith [in the *Visualization Sutra*], and the desire for birth corresponds to mind that transfers of merit for birth in the *Visualization Sutra.* Taken together, the lack of mental disturbance in anticipation of the end of life is called the single-mind. Those who have this mind are said to attain birth if they [recite nenbutsu] over just one or two days, or for as few as ten voicings or even one voicing. But how is the mind of an ordinary person supposed to be

describing people who [pursue] a different understanding and a different praxis leading to erroneous views [of nenbutsu]. They preach these views irresponsibly and confuse their audience, creating offenses and falling away [from ōjō]. The person on the west bank who calls to him is just a metaphor for the intention at the heart of Amida's vows. When it states that after a few minutes he reached the western shore and rejoiced together with his friends, [it is pointing to] living beings who have sunk into a saṃsāric state for a long time, transmigrating over a great many kalpas, confused and without the means to release themselves from their bondage but who look up and see the buddha, who has inspired them to [follow him], and set them moving toward the West. By means of Amida's compassion and call to [living beings], they accede to the intentions of these two reverenced ones and do not look back at those two rivers of water and fire. They will never forget this in each and every one of their thoughts as they climb onto the path of the [buddha's] vow-power. After they reach the point where they have abandoned their lives they will achieve rebirth in that land, see the Buddha there and experience a joy unsurpassed. The fact that a practitioner cultivates his practice while moving, standing, sitting, and lying down, without asking if it is day or night or the time of day, always producing understanding and awareness within himself, this is why it is called the mind that transfers personal merit toward the goal of birth. In addition, to transfer merit also refers to after one's birth in that land, a person will bring forth a mind of great compassion such that he will return to this world to educate living beings. This is also called transferring merit. When one is replete with the three minds, one cannot say that his practice is not complete. When the aspiration for birth and practice has been accomplished in an individual, if someone were to say that he would not be born in the Pure Land, such a statement would be without foundation." The above are the interpretations of Shandao.

repeatedly calling him, he did not turn around but continued straight ahead focused on the path in front of him. After a few minutes he then reached the western shore, and forever left behind all these troubles. There he had friends and they faced each other with joy so great it never seemed to end. This is the parable. Next, to follow [the intent] of the parable, the eastern shore is a metaphor for the burning house of this sahā world. The falsity of the bandits and dangerous animals and their closing in on the man is just the six sense faculties, six consciousnesses, six objects of the senses, the five aggregates, and the four gross physical elements. The large open swamp designates the way that we follow our bad friends such that we never end up meeting someone who could serve as a spiritual guide. The two rivers of water and fire are metaphors for greed in the case of water, and resentment in the case of fire. The white path four or five *cun* in width is the mind set within the defilements of greed and resentment within living beings that brings forth a pure desire for birth. Because this greed and resentment are strong, figurative language such as water and fire are used. Because the mind aspiring to birth is not substantial, it is likened to this white path. The waves of water that constantly wash over the path are the stains on one's wholesome thoughts that continually occur as the result of lust. In addition, the flames that constantly burn the path are thoughts of anger that burn the dharma-wealth of merit. When the man proceeds on the road, moving directly to the west, it is a metaphor for turning one's practice in the direction of the west. When he hears the voice of someone on the eastern shore encouraging him to take this road and he goes forward straight to the west it reflects the presence of the teachings provided by Śākyamuni. Although this is after [the Buddha] has disappeared and although people cannot see him, we should seek teachings nonetheless. This is likened to a voice. When he had moved only a step or two and the bandits called him to turn around, this is a figurative way of

path is one-hundred paces from the eastern edge to the western edge, and the waves from the river of water wash over it, leaving it wet, while the flames from the river of fire land upon it and burn it. These exchanges of water and fire go on incessantly without end. This person comes into a large open space where no one else is present other than bandits and dangerous animals. They all look upon him walking alone and a competition arises among them to kill him. This man, being afraid of death, runs straight to the west. When he sees these great rivers he immediately thinks, there is no bank across either of these rivers to the south or to the north. I see one white path between them but it is quite narrow. The distance between the two banks looks close but how can I cross it? There is no doubt but that I will die today for sure. If I wanted to turn around and go back, the bandits and dangerous animals would eventually reach me. If I run either north or south, the dangerous animals or poisonous insects would only compete to get to me first. Surely if I turn to the west and use that path to go forward, I will probably fall into one of the rivers. There is no need to speak of his fear at that point. Then, he thinks: If I return I will die. If I go forward, I will die. In any event, I cannot escape death. I might as well use this path in front of me and move forward. This path is already here; I have to cross it. As he was thinking these thoughts he suddenly heard the voice of someone on the eastern shore encouraging him: You must make up your mind to take this road and go forward. There will be no danger of your death. If you stay where you are, that will mean death. There was a voice on the west bank that called out to him: Concentrate your mind in a focused way to take that path and move forward on it. Do not give rise to any thoughts of doubt, fear, or retreat. He moved a step or two but then the bandits called to him, saying: You, come back! That path is a treacherous one; you will never get across it. [Continue] and you will die, no doubt! As a group, we harbor no ill thoughts. Although this man heard those voices

particular audience, a particular place, and a particular benefit reflective of the occasion in which that sutra was preached. In hearing of your doubts now, I feel it only makes my own belief stronger than ever. If arhats, pratyekabuddhas, bodhisattvas of the ten stages in all ten directions [claimed that] there will be no birth despite manifestation-buddhas and reward-buddhas emanating light and projecting their tongues into space, you should answer by stating that what one buddha says is the same as what all buddhas say. If one were to think that they could restate what the Śākyamuni tathāgata had preached, then they could restate his disciplining of the taking of life, the ten forms of harmful behavior, and so forth, and state his position as being one that advocated actually doing such unacceptable things. If buddhas of the past told lies then buddhas of the future will as well. There should be no need to rethink a dharma in which you have begun [to have faith]; you should never pull back. This is why this is called the deep mind. Third is the mind that transfers personal merit toward the goal of birth. This refers to taking your wholesome karmic roots and turning them all over toward the goal of birth in the Land of Bliss. Think of this as birth that occurs having transferred merit within the state of mind that is confident and true. Make this state of mind that believes deeply as solid as an adamantine jewel. Do not let it be shaken or weakened by those who have other opinions or people who pursue other studies or other practices."

"Now I will describe a parable for the practitioner to prevent difficulties that arise from external, heretical views. There is a man facing west who walks a hundred or a thousand *li* and suddenly comes across two rivers in the road. One is a river of fire running to the south. The other is a river of water flowing to the north. Each measures a hundred paces across and bottomless in its depth. Between the water and fire is a white path, but only four or five *cun* in width. The length of this

of Shandao explains it thus. “The word utterly here means truly and the word sincere means genuine.” Within a truly genuine state of mind one should feel disgust toward the two karmic resultant states of who you are born as and where you are born, as it is imperative to bring this attitude of true genuineness in the three forms of karma production. For one who outwardly manifests the form of someone diligent and sincere but inwardly embraces folly may practice twenty-four hours a day, even if he shakes his head to put out a fire burning on it, will not attain birth. When one maintains a genuineness of attitude, not concerned with what is internal and what is eternal, what is light and what is dark, we call this the mind of utter sincerity. The term deep mind refers to a profound faith. Be resolute in deeply believing the fact that you yourself are an ordinary person who is part of the sinful saṃsāric world and have been continually sinking and transmigrating for kalpas with no karmic chance of escape. Without doubt and without dithering, be resolute in deeply believing that Amida Buddha with his forty-eight vows comprehensively accepts sentient beings, and that entrusting yourself to the power of these vows will definitely bring birth. Even if all the wise people around, even a billion of them, came and quoted all the expressions of realization from the sutras and treatises to show that there are no ordinary people who can attain birth by practicing nenbutsu, you should not give rise to any retreat from your faith through doubt. Just respond to them this way: I am not saying that you should not believe in your sutras and treatises. The sutras and treatises that you believe reflect teachings with which you have a relationship. The sutras and treatises that I believe reflect teachings with which I have a relationship. The sutras and treatises that you are quoting from now were preached to bodhisattvas, humans, and gods. The three texts, such as the *Visualization Sutra* that I am referring to were preached for ordinary persons in a deplorable, unwholesome state. This is because there was a

one practice.

Question (#7):

In ascending to the Pure Land way, what kinds of things should we be first looking at to keep us focused [properly]?

Answer (#7):

As for sutras, the *Two-Fascicle* [*Sutra*], the *Visualization Sutra,* and the *Amida Sutra* form what are called the Three Pure Land Sutras. As for commentaries, we have the *Commentary on the Visualization Sutra, Hymns for the Six Periods,* and the *Dharma Gate of Visualization and Samādhi* by Shandao, the *Collection of* [*Passages on the Land of*] *Bliss* by Daocho, the *Essentials for Solving Doubt Regarding birth* by Ji, the *Treatise on the Herd of Doubts* by Huaigan, the *Treatise on Ten Doubts* by the Tendai master [Zhiyi], and among masters in our own country the *Collection of Essential* [*Teachings*] *for birth* by Genshin and so forth are works that are always being examined by people [with this concern]. But even if you do not look at these, if you can recite the nenbutsu with the proper understanding, how could you have any doubts about birth.

Question (#8):

Where should one direct their mind [during practice]?

Answer (#8):

Try to sustain the three minds. The three minds I am speaking of are the utterly sincere mind, deep mind, and the mind that transfers personal merit toward the goal of birth. The first, or sincere mind, is the mind of truly genuine. The interpretation

raise this question of single or mixed practices; there is much written in the Pure Land doctrinal lineage and you should look at them carefully. It is said that the practices aimed at achieving buddhahood in this very body do not pertain to birth in the Land of Bliss and, although this may be true, we have to concede that there are a great many core doctrines in Buddhism. Shandao stated the following in his *Commentary on the Visualization Sutra* "Thus the core doctrine in the *Prajñāpāramitā Sutra* is the understanding of Emptiness. Thus the core doctrine in the *Vimalakīrtinirdeśa Sutra* is the liberation that is inconceivable. Thus the core doctrine of this, the *Visualization Sutra,* is samādhi by means of buddha-visualization and it is also samādhi by means of nenbutsu." The core doctrines in the *Lotus Sutra* is to perceive the wondrous principle of the true reality of the equality of all phenomena, thus bringing one to realization, and to gain the rank of the five attainments and purification of the six sense faculties. The core doctrine of the Shingon school is attaining buddhahood in this very body. When held aloft in praise for the many powers it bestows, the *Lotus Sutra* is said to bring one immediately to [Amida's Land of] peace and comfort, it is also said to bring one immediately to Tuṣita Heaven. But these are secondary discussions, the [*Lotus Sutra*] does not take birth in Amida's Pure Land as its core doctrine. The Shingon school is just the same. If one takes the position that the practices associated with the *Lotus Sutra* and the practice of nenbutsu are one and the same, so they should be practiced together, then that person can point out that Shandao read the *Lotus* and *Vimalakīrti Sutras* as well. However, after Shandao entered the Pure Land path, he focused entirely on nenbutsu and did not engage in any other practices. Not only Shandao, but the other patriarchs of the Pure Land tradition, one after another, all recommend devotedly reciting the sacred name and not engaging in other practices. Thus I humbly urge you to keep these examples in mind and concentrate on this

"Each ray of light illuminates the sentient beings of nenbutsu in all the ten directions, embracing them and never letting them go." Shandao interpreted this passage as follows "The sutra is not discussing the matter of illuminating, embracing and never letting go of people of other, mixed practices." Those who do other practices are not entirely left out of those who are born [in the Pure Land]. Shandao also commented that "Though [the sutra] states [sentient beings] will be born after transferring their merit [from other practices] to this goal, these are called practices distant [from Amida]. Genshin also wrote in the preface to the *Ōjōyōshū* "The teachings of the exoteric and esoteric traditions are not unified. There are a host of different practices that make up the karmic causes of phenomena and principles. People with wisdom and people who work hard at their practice still do not regard these distant practices as difficult. But how could they be so easy for someone as stupid and hardheaded as myself? This is precisely why I have collected important passages from sutras and commentaries from the viewpoint of the single gate of nenbutsu. Opening this and cultivating the practices here will be easy to do and make it easy to awaken oneself." These proofs should be clarified in this sense. Do not choose which teaching [to follow], consider the ability of the person. It may be difficult to motivate yourself to achieve separation from the cycle of life and death, so you should put your trust in the authority of the original vow. When our illustrious seniors pondered this, people like Taocho abandoned the path to self-perfection for the gate to the Pure Land, and Shandao ended his variety of practices in order to focus on nenbutsu and thereby attained samādhi. Other patriarchs of the Pure Land tradition continued to appear afterwards; if I may offer just one pair of names, in this country Genshin and Yōkan devoted themselves to the single gate of nenbutsu, whether it be part of their own doctrinal lineage or another's doctrinal lineage. I am not the first person to

Question (#6):

If I cultivate other practices, I cannot attain birth in the Pure Land, is that correct? However, in the *Lotus Sutra* it says "[She] will then go to the realm of peace of Amida Buddha." In Vajrayāna Buddhism there is a mantra called definitive birth. Among the other doctrines it is taught that the power of merit will surely lead to birth. If one were to accumulate the difficult-to-gather merit that comes from cultivating practices aimed at reaching buddhahood in this defiled world and transfer that merit toward attaining birth in the Land of Bliss, then no matter how difficult it may be to realize buddhahood I think it would nevertheless be easy to attain birth. A person takes in what he naturally hears [being taught], and thus he could interpret it to mean that the teachings of nenbutsu and the *Lotus Sutra* are one and the same. If one were to cultivate both [based on that assumption], what harm would there be in it?

Answer (#6):

In expounding on the practices leading to birth for all three grades of sentient beings, the *Two-Fascicle Sutra* (*Larger Sutra*) affirms "focus on the single-minded mentation of the Buddha of Immeasurable Life." In the *Visualization Sutra,* when the Buddha has completed his explanation of the various practices leading to birth he entrusts the teachings to Ānanda, saying "Hold on to these words. When I say hold on to these words I mean hold on to the name of the Buddha of Immeasurable Life." Shandao interprets the *Visualization Sutra* in this way "Although the value of both focused and unfocused gates are expounded in the sutra, if we seek clarification in the Buddha's original vow, it tells us to devote ourselves to recitation of the sacred name of Amida." In the same sutra we have the passage

Answer (#5):

As Shandao has stated in his explanation “There are two kinds of practice. First are the orthodox practices. Second are the mixed practices.” Within the orthodox practices there are five groupings. First is the orthodox practice of prostrations; second is the orthodox practice of giving praise and offerings; third is the orthodox practice of reading and recitation of scriptures; fourth is orthodox practice of reciting the name; fifth is the orthodox practice of contemplation. The orthodox practice of prostrations means that when doing prostrations they are to be done before this [Amida] buddha and one does not mix in other prostrations [to other buddhas]. Second, the orthodox practice of giving praise and offerings means giving praise and offerings to this buddha and not to mix in other praise and offering practices. Third, the orthodox practice of reading and recitation of scriptures means to read and recite the Three Pure Land Sutras such as the *Amida Sutra*, and not to mix in the reading and reciting of other sutras. Fourth, the orthodox practice of reciting the name means to recite the name of this buddha and not to mix in the recitation of the name of other buddhas. Fifth, the orthodox practice of contemplation means to keep in mind the contemplation of the two aspects of the adornments in the [Pure] Land, and not to mix in the other contemplations. These five are the orthodox practices for birth. Within these five orthodox practices there are also two divisions: orthodox and ancillary. Recitation of the name is orthodox; prostrations, sutra recitations, etc., these are all ancillary. If you remove these two practices of orthodox and ancillary, all other forms of cultivated good are what we call mixed practices. He also commented thus, “Although the many other good practices are called good, if you compare them with the nenbutsu, in fact they are not comparable at all.” If you do aspire for the Pure Land, you should thus be advised to devote yourself to nenbutsu.

the Pure Land and then to easily awaken to the entire buddha-dharma.

Question (#4):

There are many pure lands in every direction: which should I strive for? There are many people who wish for rebirth in the Tuṣita Heaven [of Maitreya]. How should I make a considered decision?

Answer (#4):

The Tendai Master [Zhiyi] stated, Among the many teachings, it is Amida who is most often praised. Therefore it is settled that the Western Land is the one sought after.

Moreover, among the exoteric and esoteric doctrines, one cannot count how many solely recommend this Land of Bliss. In the *Ōjōyōshū,* Genshin recommended the Western Land among all [pure land] of the ten directions. He laid out the many merits of it in comparison with the Tuṣita Heaven of Maitreya, and cited prooftexts regarding the differences in difficulty [of attaining each]. Please look at this material.

In this world we are deeply connected with the Land of Bliss. Amida is the teacher of those who have this connection. Because of our connections from past lives; because of the Original Vows (of Amida), it is my understanding that it is only the Western Land to which you should aspire.

Question (#5):

So I shall aspire single-mindedly for the Land of Bliss. In doing so, which practice is the best one to realize this?

Question (#3):

Should people like ourselves who are dull-witted aspire for birth in the Pure Land or not?

Answer (#3):

The *Anrakushū* states, It is difficult to attain realization of the truth by means of the path to self-perfection at this time. First, it has been a long time since the Great Saint [Śākyamuni] has passed from this world. Second, the principles [upon which his teachings are based] are profound, yet their understanding remains slight. This is why in the *Gatsuzō section of the Daijikkyō* [the Buddha] states, "In the final age of the Dharma even if hundreds of millions of sentient beings should engage in practice and cultivate the path, there will not be even one who will attain it. We are indeed in the age of the final age of the Dharma now in which the world is filled with the five defilements. The gate to the Pure Land is the only path available to us now." It is the great compassion of all the buddhas that urges us to take refuge in the Pure Land. Even if someone has done harmful things throughout his lifetime, they should focus their mind on sincerely devoting themselves to practicing nenbutsu consistently. Whatever [karmic] hindrances they may have will disappear by themselves and they will attain birth without fail. Why would someone not consider this seriously, why would someone not desire to leave this world behind.

Yōkan said things like, "The ideas in the Shingon and Tendai traditions are deep but difficult to awaken to; the paths outlined in the Sanron and Hossō schools are difficult to see but easy to get lost on." It is my understanding that for those who find it truly difficult to endure the practices of insight meditation [in Tendai] or realize the ritual practices [of Shingon], the best thing must be to attain birth in

world at a time when the Buddha's Dharma has pervaded it and, knowing about the path to the Buddhist truth, put on the robe that is a sign of liberation, to become a follower of Śākyamuni and yet not to practice the Buddha's teaching is like go inside a mountain of jewels and yet come home empty-handed.

Question (#2):

What about the case of one who sincerely takes the tonsure and somehow hopes to reach the enlightenment that removes oneself from the cycle of rebirth, and prepares for this. How should that person practice? What aspiration should they hold?

Answer (#2):

The *Anrakushū* states,

"There are two kinds of superior teachings within the sacred teachings of the Mahāyāna. The first is for the path to self-perfection. The second is for birth in the Pure Land." Those who despite living in this defiled world seek the fruit of buddhahood have entered the gate of the path to self-perfection. They contemplate the true aspects of dharmas and attain realization, practice the lotus-samādhi in seeking to purify their six perceptual faculties, engage in concentrated practice of the three mysteries [of body, speech, and mind] thinking of attaining buddhahood in this very body, or they seek to attain the fruits of the four paths, and aspire to the three illuminations and six supernatural abilities. These are all paths of difficult practice. The gate of birth in the Pure Land is when the individual intends to first be reborn in the Pure Land and in that place attain enlightenment and become a buddha. This is known as the path of easy practice. There are a great many paths to removing oneself from the cycle of rebirth. Enter from anyone you wish.

someone who understands these things not withdraw from [the world]? Having received a rare life in the human realm, we have had the rare occasion to encounter the Buddha's teachings; one [therefore] should seek to take the tonsure.

Question (#1):
In general I also think of these things as you do, but even if people were to enter the priesthood without hesitation just as you suggest, if they have not left behind their ambition for fame and are criticized by others for having no commitment to the path, what then? Is this still a better choice than remaining a lay person who will only increase their karmic ties to saṃsāra?

Answer (#1):
The old books state that a person who dons the robes of a nun in jest, gets drunk, and then takes the tonsure will still create a karmic cause for pursuing the Buddhist path. A passage in the *Ōjō jūin (Ten Causes of birth)* states that when the parents of the Reverend Shōnyo formally became monastics the father was forty and the mother thirty-three. They took a monk devoted to practice to be their teacher. The teacher praised them, saying "To seek the monastic path before reaching senility or serious illness is the greatest of all good karmic roots." Within the teachings that Śākyamuni tathāgata entrusted to Maitreya, the future leader: "Even among those who violate the precepts and commit serious crimes there will be people who shave their heads, dye their robes, wear the kasaya surplice and become your followers." Therefore there will be people who have violated the precepts but nonetheless seek liberation at the time of the Dharma instruction given at Maitreya's three assemblies [in the future]. That is why one sutra states, "Compared to laymen who keep the precepts, monks who break them are better." To actually be born in this

difficulties, we have urged to practice nenbutsu. Since this practice also brings the requested protection of the buddhas of the ten directions and the gods in the triple-world, what [other] practice could you perform for this world or the next world that could surpass it? Thus in this time, you should try to become someone who is single-mindedly devoted to the nenbutsu.

6. 要義問答

Dialog on the Essential Points of Doctrine

When someone feels no religious ambition in himself and has reached the point of being frequently ill, it is truly regrettable. If he were not involved in worldly activities, he would not be so busy. But even if his clothes and food are insufficient, because he doesn't often think about the importance of life, he rarely worries. It would seem that this world must be abandoned in order to gain peace of mind. How much more obvious is the sadness of the impermanence we see around us. Whatever the date may be, we know our time is limited. The person with prosperity will not last long; all life has anxiety. All [living beings] are in a place where they will come to detest the six realms of birth and death, and they will seek the enlightenment of the Pure Land. Even if one is born in one of the heavens and enjoys the pleasures there, before they die they suffer five forms of physical decay. Even if you are born in the human world in the body of a king who rules the whole world, you will not be able to escape even one of the sufferings of birth, aging, illness, death, separation from those you love, encountering those you hate, and so forth. Even if you do not have any of these forms of sufferings, there is still fear that you may return to one of the three unfortunate realms of existence. How could

been certified by the buddhas. Therefore although there are many forms of practice [to choose from], in regards to the path to birth it is solely the nenbutsu that is special.

Thus people with little familiarity with the path to the birth will say people only practice nenbutsu because they are unable to endure the Shingon and [Tendai] practices of Tranquility and Contemplation, but are totally wrong about this. Therefore I say that one abandons other practices in this case as they are not of the original vow; one ends their [usual] selection of those other practices not entrusted by Śākyamuni [to the community]; and one completely stops those practices not confirmed by the other buddhas, for now [we] rely on the original vow of Amida and follow what has been entrusted by Śākyamuni and certified by the other buddhas, trying to end one's own idiotic deliberations, and based on these reasons strongly believe and practice the practice of nenbutsu, praying for birth. When Eshin Sōzu (Genshin) stated in the *Ōjōyōshū* that nenbutsu is the fundamental praxis of birth, this was his reasoning.

So I think it would be best if you put aside the other practices and devoted yourself just to nenbutsu. And as far as the nenbutsu is concerned, cultivating it in this focused manner is the most auspicious approach. This principle is also found in the *Commentary on the Visualization Sutra* by Shandao, who attained nenbutsu-samādhi. And not only there, but the *Two-Fascicle Sutra* also refers to "dedicatedly concentrating on the Buddha of Infinite Life." In general the intended meaning of the word "dedicatedly" is the abandoning or rejecting other practices, in contrast to a dedication to a second or third form of practice. The nenbutsu is also auspicious in its role as prayer for you and your peers, and it is written in the *Ōjōyōshū* that the nenbutsu is the most excellent means among all other practices. Even in the [discussion] by the Master Dengyō (Saichō) of the destruction of the seven

merit in each. There are many things written on this topic and their meanings vary, but for now I am limiting my remarks to this brief introduction. I will clarify this in detail within the section below on practice. In terms of the relevance to main essentials of the teaching on profound faith.

[Editorial comment by Ryōe Dōkō]

It appears that there is a second fascicle that should follow the above text, but at the moment it seems to have disappeared and I am unable to find it. If someone should find it, they should add it.

5. 九条殿下の北の政所へ進する御返事

Reply Offered to Chancellor Kujō of the Northern Administrative Bureau

I respectfully submit these words with the deepest humility. It brings a special joy to know that you are reciting the nenbutsu. As a practice for birth in the Pure Land, the nenbutsu is exceptional. This is because nenbutsu is the practice of the original vow of the Amida Buddha. While there are excellent practices in the Shingon and [Tendai] traditions such as Tranquility and Contemplation, they are not of the original vow. In addition, the nenbutsu is a practice whose transmission was entrusted by Śākyamuni [to the community]. Again, other practices of both focused meditation and normal states of mind are indeed excellent, but they were not entrusted by Śākyamuni in the same way. Nenbutsu is also the practice certified by all buddhas of the six directions. While many other practices [reflecting the rhetoric of] exoteric, esoteric, phenomenal, or numenal are truly fine, they have not

having one's sadness replaced by joy. Belief stands in opposition to doubt, to remove doubt should be recognized as belief. Whether that comes from what one sees or what one hears, when one is certain of something, no matter what someone else might say [to the contrary], he or she will not necessarily suddenly feel uncertainty about it. This is precisely what I mean by saying, "to believe." In this context, if one then feels euphoria or elation, that is wonderful.

For example, let us say there was someone whose motivations I observed over a long period of time and as a result he became a person I relied upon because I saw him to be trustworthy, as he did not mislead anyone. Moreover, he uttered a number of remarkable promises and was careful about keeping. I came to deeply rely on this person and kept his promises in my heart. Now if someone else then came along who had no knowledge of his motivation and said to me in an attempt to dissuade me from my trust in him, "It is a mistake for you to rely on that person," I would not be deterred in the slightest.

In the same way I deeply believe in the Vows of Amida and this will not be easily spoiled. How much more so what was transmitted by the King of Teachers over the course of his life, or what we should grasp as what was confirmed by the buddhas of the ten directions [in the *Amida Sutra*]. It may happen that some will sincerely listen to the reasoning behind [this path] and yet not arouse any faith in it, but when a person definitely brings forth faith after hearing this same reasoning just once, then we have to wonder why would that person get confused afterwards just because someone says this or that about his faith?

Next is the second aspect, "establishing faith in regard to practices." In this, [Shandao stated,] "Thus practice can be divided into two categories: orthodox practices and mixed practices." This may be understood in terms of the forms used for practice in various approaches, or this may be understood in terms of relative

who, in the same state of mind and at the same time, extended their tongues to the point of completely covering the three-thousand worlds and affirmed the truth of his teaching. They verified this with words of truth: as living beings you should all trust in what has been preached by Śākyamuni, what has been praised by Śākyamuni, and what has been affirmed by Śākyamuni. You should trust in the fact that regardless of the amount of one's good or bad behavior or how long you have been doing such, whether at the longest one-hundred years or the shortest seven days or just one day, with as few as ten voicings or even one voicing, by focusing your mind in concentrated recitation of the Buddha's sacred name, it is certain that you will attain birth. Do not doubt this in any way.

This is what [Shandao] called, "faith in regard to persons." It is believed [in this tradition of the Dharma] that in this way all buddhas, with no exception, are of the same mind, having made bodhisattva vows to this effect. At times they preach what is in their vows, at times they affirm what they stated in their vows. They recommend the core message that all ordinary persons do nenbutsu practice and definitely attain birth, so would a buddha appear to say that ordinary people cannot reach birth? It has been believed that a buddha could speak of a principle such as this should not be surprising, so accepting that if a buddha could negate the Pure Land path, how much more so is this possible by bodhisattvas both in the bhūmis and before the bhūmis, an arhat in the Hīnayāna tradition, and of course an ordinary person. In response to this, you must not get into a state of mind with even one thought of doubt or be surprised by it.

Generally speaking, it is thought that one cannot know the state of another's faith. When people say that faith occurs only when a person's mind feels something so intensely that their hair stands up or tears fall from their eyes, that is a mistake. That kind of thing is called euphoria, elation in the joy of others, or jubilation at

practicing with certainty what the Buddha taught. Even if the [opponent] were to insist that in 100 trillion [ordinary beings], none would be born in the Pure Land, answer that, “My faith in birth is only growing and will be accomplished.”

Moreover, the [nenbutsu] practitioner should say to the verbal opponent, “Listen well, for your sake I will explain what confirmed faith looks like in a new way. If there were a line of sacred beings, from pre-bhūmi bodhisattvas, arhats, and pratyekabuddhas at the beginning to manifest-body buddhas and reward-body buddhas at the end—even if the manifest- and reward-body buddhas fill the ten directions, each shining his light and extending his tongue to cover the ten directions—saying that the idea that living beings will all certainly attain birth through nenbutsu is erroneous and should not be believed, I may listen to what these buddhas are saying yet I will not put forth even one thought of doubt and I will feel no trepidation regarding my attaining of birth in the Pure Land. If you ask why, I would say that one buddha is all buddhas, and there is no distinction in the uniformity of their great compassion. Because their compassion is the same in essence, what one buddha preaches is thus the teaching of all buddhas.

With this in mind, the Amitābha tathāgata vowed that, “If someone recites my name as few as ten times and is not born [in my land], I will not accept complete liberation,” and then accomplished his vows and became a buddha. In addition, the Śākyamuni tathāgata encouraged living beings to vocalize the name of Amida at a time when a dangerous world is plagued by the five defilements in which there is a flourishing of bad people, bad views, bad defilements, and a lack of faith based on wicked thinking, explaining that by performing recitation nenbutsu they will attain birth without fail.

Fearing that living beings may not believe in what had been preached by the one buddha Ṡākyamuni, in addition there were buddhas in the ten directions

other views and do other practices."

The principles by which one is not dissuaded by the arguments of others can be explained as follows. In this there are two aspects of faith that are relevant here: 1) establishing faith in regard to persons. 2) establishing faith in regard to practices. First, the phrase, "faith in regard to persons" [in Shandao's *Commentary*] is this. This statement is broad and I cannot explain it in detail but its core meaning can never be put aside, so if I can clarify the thrust of it using language that abbreviates the heart of the matter, I would say this. The essence [of the *Commentary*] states that there are people whose understanding and practice are different and when they quote sutras and commentaries to prove that ordinary people are entirely incapable of attaining birth, we have to respond by saying that I believe in the sutras and commentaries that you are citing, but although I revere and believe in all [Buddhist scriptures], I do not accept your refutation at all. Each of the sutras and commentaries that you have cited are a different dharma-gate from the sutras and commentaries that I believe in.

The preaching of sermons like the *Visualization Sutra* and the *Amida Sutra* by the Buddha reflects different times, different locations, different religious dispositions in his audience, and different benefits for them. The expositions of buddhas are in response to the religious dispositions of the listeners and in response to the occasion, so they are not the same. On the one hand he explained understandings and practices that universally pertain to humans, deities, and bodhisattvas. On the other hand, he explained understandings and practices that specifically pertain to the issue of rebirth in the Pure Land. The latter, in other words, present teachings on how all ordinary persons definitively attain birth sometime after the death of the Buddha when the five defilements of the world will have increased substantially. For myself, today, I am devoted to respectfully

itself.

In addition, in the next passage Shandao refers to mixed cultivation and mixed practice by saying, “What the Buddha says to abandon, you abandon.” He refers to devoted, orthodox practice by saying, “What the Buddha says to practice, you practice.” In one place he alludes to connections to others who create disturbances by their different studies and understandings; he refers to them by saying, “What the Buddha says to leave, you leave. One is in awe of Shandao when, elsewhere, he interprets this as, “This hinders one’s own birth and hinders the orthodox practice for birth in others as well.”

To “affirm the Buddha’s teachings” refers to following the teachings of Śākyamuni. To “affirm the Buddha’s vows” refers to following the vows of Amida. To “affirm the Buddha’s intention” refers to meeting the expectations of these two buddhas. The meaning of this passage is no different from the previous passage about faith in the Three Sutras. In my view, it all comes down to meeting the expectations of the buddhas by simply putting aside other practices and cultivating a devoted practice.

The next passage to consider is Shandao’s comment, “Do not be defeated in debates with those who hold other views and do other practices.” I see this as responding to criticisms by those whose understandings are different and those whose practices are different by neither rejecting nenbutsu nor entertaining doubt about birth. By “those whose understandings are different” I am referring to monastics of the various schools of Buddhism such as Tendai, Hossō, and so forth. By “those whose practices are different” I am referring to practitioners of mantras, calming and contemplation, and so forth. These are the understandings and practices in the path to self-perfection. Because the understandings and practices in the path to the Pure Land are different, these others are labelled “those who hold

point he also encourages "the making of fifty-thousand, sixty-thousand, as much as one-hundred thousand [repetitions] in a day." I can say that what [Shandao] wants to say here is that the [buddha's] vows of compassion include everyone, those who commit one of the ten harmful acts or the five heinous crimes are not left out, believe that recitation nenbutsu is superior to other practices, as it has been revealed that ten or even one nenbutsu [can bring out birth]. If this is grasped in an irresponsible way, it will be mistake for anyone. When this doctrine is asserted from a position of strong faith, it will give rise to a wrong view of things; when guidance is given to others in a way so as not to give rise to wrong views, it produces faith that is weak. Both are unskillful. Because this distinction requires a longer explanation, I will take it up again in greater detail after the discussion on practice.

In addition, looking at the passages in the *Commentary* quoted here, one sees the latter faith regarding the Dharma involves two aspects. That is, I take from his hermeneutic a deep faith in buddhas and a deep faith in sutras. First, faith in buddhas refers to (1) faith in the original vows of Amida Buddha, (2) faith in the preaching of Śākyamuni Buddha, and (3) faith in the protection given by buddhas of the ten directions as numerous as the sands of the Ganges River. Faith in sutras refers to (1) faith in the *Larger Sukhāvatīvyūha Sutra,* (2) faith in the *Visualization Sutra,* and (3) faith in the *Shorter Sukhāvatīvyūha Sutra* [*Amida Sutra*]. In other words, at first one believes "resolutely and deeply in the forty-eight vows of Amida Buddha," and also to believe in the *Larger Sukhāvatīvyūha Sutra.* Next, one believes in Śākyamuni as explained in Shandao's text stating, "[believe] resolutely and deeply in the *Visualization Sutra* preached by Śākyamuni." Next is Shandao's text, stating, "[believe] resolutely and deeply in the section in the *Amida Sutra* . . ." which urges faith in the buddhas of the ten directions and faith in the *Amida Sutra*

nen[butsu], they will all attain birth in that land." From these two stated intentions we should understand the far extent to which the original vows of Amida reach out in a broad embrace.

When the serious is mentioned, the light is included. When harmful people are mentioned, good people are included. When something distant is mentioned, things that are close are included. When a time in the future is mentioned, something close at hand is included. Truly one should not speak in a simplistic manner about the depth of the buddha's vows of compassion. It would be better to keep your thoughts to yourself. After all, at this time not even 100 years have passed since we entered the age of mappō. Even though one may say our karmic sins are serious, we have not committed one of the five heinous crimes. Therefore, if the buddha's vows will rescue us in the distant future one-hundred years after the dharma has otherwise disappeared, it goes without saying that this is true at this time. If [the buddha] does not abandon those who have committed the grave karmic sin of the five heinous crimes, it goes without saying he would not abandon us. Just equip yourself with the three mindsets and devotedly recite the sacred name. Do not thoughtlessly entertain doubt for even one nenbutsu.

However, some may say that when speaks in this way, since [the buddha] does not abandon those who violate ethical norms, no one needs to suffer from committing such violations. Because they can confirm their birth in only one nenbutsu, they need not recite it multiple times, people who understand this teaching in a pernicious way will accept sinful behavior and restrict nenbutsu practice. No matter how you look at it, this is dreadful. What kind of buddha dharma would promote what is bad and suppress what is good? Thus, Shandao warned of "not mixing in any defilements of desire or resentment"; he also taught of pursuing, "nenbutsu after nenbutsu until the end of your life." In addition, at one

thinks their birth has been confirmed. It is by means of this [thought of] confirmation that the practice for birth is determined. If one can accept this, then [birth] will be easily accomplished. If one thinks that their birth is not definite, then it is not definite. If one thinks that their birth is definite, then it is definite. In conclusion, "profound faith" refers to a deep reliance without any doubt in the buddha's vows where even criminals are not rejected and that rebirth in the Pure Land can occur by means of reciting the Sacred Name even only one time.

Looking at what the *Visualization Sutra* says about the lowest grade of the lower class of beings, it is declared that, "Even a transgressor who has committed one of the ten harmful deeds or the five heinous crimes can be reborn in the Pure Land with ten *nenbutsu* or even one nenbutsu." [Shandao] clarifies the karmically troubled situation for someone in this world in his commentary, someone who has done one of the ten harmful acts, the five heinous crimes, or is plagued by greed, anger, and stupidity, or who has committed one of the four pārājika offenses, or has stolen from a monk, or who maligns the true-dharma, and so forth but to this point does not feel shame and does not regret their transgressions.

He then clarifies what happens at the end of the person's life, "All of a sudden, he encounters a spiritual guide who presses him to devote himself to reciting the buddha's name. The transformation buddha and bodhisattvas seek the source of the voice they hear and come to him. If he can turn his mind to this for just one thought-moment, he can step onto a jeweled lotus." In addition, at the end of the double-fascicle sutra (*Larger Sukhāvatīvyūha*), it states, "Living beings at the time after the Three Jewels have disappeared as well as those who attain birth in only one nen[butsu]." Shandao interprets this as follows, "Even in ten-thousand years when the Three Jewels will have disappeared, this sutra will remain for another 100 years. When people at that time hear it and put forth even one

times have people said that the power of Amida Buddha's vows means he will help ordinary people who are riddled with defilements and bad karma, but he would never come to welcome them [on their deathbed]. But how much do they know about the power of the buddha? Even worse, how can they doubt the buddha's vows? And how can we even speak of the offense of confronting a buddha? Outside the purview of a buddha, the very idea that a person could measure the good and bad of his own mind and thereby determine whether or not it is in compliance with the buddha's vows simply cannot be done.

Thus in the first fascicle of the *Commentary on the Sutra of Visualization of Land of the Buddha of Infinite Life,* Shandao glosses the comprehensive vow as follows, "The comprehensive vows [of Amida] refers to what is expounded in the *Larger Sukhāvativyūha Sutra.* The ability of ordinary people, both good and bad, to attain birth happens for no other reason than being carried by the karmic power of the great vows of Amida Buddha, the ultimate condition."

And then added, "The thoughts of the buddha are mysterious and profound. His teachings are difficult to understand. Those on the three pre-bhūmi and bhūmi bodhisattva paths themselves cannot fully reckon or penetrate these things. How can someone like myself who floats outside even the first ten stages of faith hope to understand the buddha's intent?"

Given this interpretation, whether it be Shandao or even those below the ten stages of faith [in the 52 stages], he was musing about how anyone could one fathom the mind of a buddha, so to suppose that our level of understanding would be sufficient to reckon [the intent] in Amida's vows is utterly absurd. People should not be concerned with their karmic records, they should not judge the seriousness of their offenses, if they desire rebirth in the Pure Land in their hearts and chant namu amida butsu with their mouths, it is with their voicing that the individual

the notion that the original vows of Amida mean that one can attain birth in ten or even one nenbutsu is not something a normal person [would understand]. One could say that those who do not have any false thoughts, who do not violate any rules, who deeply understand things, and who are diligent about practice [will achieve birth] by reciting nenbutsu. But it does not bother us that it is not considered likely that charlatans like us could [achieve birth] by reciting nenbutsu only once or ten times. On this point, the master Shandao reflected upon future living beings who would feel doubts in this way and brought forth this teaching of the two types of faith as a result, to explain that even ordinary people like us who create moral violations and do not cut off their defilements can, with confidence, attain birth by deeply believing in the original vows of Amida and doing nenbutsu practice for as few as ten or even one voicing. But you should not understand this to mean that even if [Shandao] had not given us this interpretation, our birth would be indeterminate. Even if someone were to doubt this, his interpretation will leave a deep impression on that person. Even if someone did not appreciate the significance of [Shandao's doctrine], even if they did not doubt the validity of the original vows, they might say to another that because their thinking has been problematic, their birth in the Pure Land will not happen, and this would amount to doubting the original vows. For someone who talks in this way, the degree to which they are in compliance with the original vows, or to some degree they may be in compliance with the original vows—they need to understand this. For those who do not discern their situation in regard to the vows, if they do not end up completely cutting off their defilements, their harmful thoughts will not end, you will not see anyone like this who can expect to obtain birth in that state. Moreover, if one takes the position that a person must cut off their defilements in order to obtain birth, then the idea of birth for ordinary people will be shattered. How many

the profound mindset means deep faith, this is when one makes a firm determination to follow the teachings, cultivate practice, and forever remove doubts and errors from one's thinking. All other understandings, other practices, other studies, other opinions, other obsessions are let go of and one is no longer moved by them."

In my opinion, this description can be read both expansively and narrowly but although there are similarities and differences in his language on this, the intention behind his establishing these two kinds of faith is the same. That is to say, the first part of these two kinds of faith states, "Believe yourself to be an ordinary person burdened with defilements and awfulness, unable to leave the burning house, and with no chance of escaping (saṃsāra)." Second is, "Believe with confidence that you will surely be born in the Pure Land; entertain not a single doubt and do not let yourself be prevented from this by anyone." Although it seems to be difficult to understand the differences between the first half and the second half of this, what one should be carefully considering here is the belief in the limit of one's abilities in the first case and a belief in the vows of the Buddha in the second. It is in order to affirm the latter faith regarding the dharma that the former faith regarding the self is raised. The reason is that were he to speak directly on the theme of the need to believe in the oaths of the Buddha without bringing up first the other aspect of faith regarding oneself, then among the many people who aspire for birth, putting aside for a moment the issue of engaging in mixed practices and not relying upon the original vows, even among those who practice properly the nenbutsu based on the original vows of Amida, if someone generates the defilements of craving or enmity or engages in such bad behavior as committing one of the ten transgressions or violates the precepts in some way, they will feel the frailty of their situation quite rashly and end up only doubting the vows. In truth

will continue to transmigrate in the triple world and not get out of the burning house, but if you recite the sacred phrase [extolled] in original vows of Amida as few as ten times or even one time, you will surely attain birth. This is why it is called the profound mindset."

Next is his description in the *Commentary on the Visualization Sutra*, "The term profound mindset refers to the mind of deep faith. There are two aspects to this. First is believing with confidence that you yourself at the present moment are merely an ordinary being coursing through a trouble-plagued saṃsāra, that over long kalpas from the past you have been transmigrating continuously with no link to a means of escape. Second is believing deeply and with confidence that the forty-eight vows of Amida Buddha embrace living beings, that one rides on the power of the vows without doubt or consideration, and that one will surely obtain birth in the Pure Land. It is also believing that Śākyamuni Buddha taught the doctrines of the three acts of merit, nine grades of birth, and the two wholesome practice categories of focused and unfocused, and that he affirmed and praised Amida Buddha and his environs as two karmic rewards to which he enabled people to aspire. It is also [believing] deeply and with confidence in the affirming recommendation of the many buddhas of the ten realms, as numerous as the sands of the Ganges River, that all ordinary beings who believe with confidence will attain birth. What is most desirable here is that all practitioners believe in the words of the buddhas with all their heart, that they do not think twice about their own lives, that with confidence they rely on this and practice accordingly, that whatever the Buddha wants them to abandon they abandon, whatever the buddha wants them to practice they practice, wherever the Buddha wants them to leave from they leave. This is called compliance with the Buddha's teaching, and compliance with the Buddha's intention. This [person] is called a true disciple of the Buddha." "Also, in saying

criticism are relevant but to be attached to what others think and not reflect on your own true nature will become a hindrance to the attitude you need to attain birth, is particularly regrettable. By calling something "precepts for avoiding criticism" that in itself will surely lead to thinking of these as provisionally. By speaking of something as real that is in fact not will surely lead to indulgent, laziness. You need to think of this carefully and be mindful of how you act. My words here seem insufficient to express this.

In addition, regarding true and real, there is a self-benefitting true and real and an other-benefitting true and real. We also see detail in the *Commentary* [*on the Visualization Sutra* by Shandao] that alienation, rejection, disparagement, and contempt for one's dependence on the self-benefits inherent in one's own karmically resultant situation in self and environment in the triple-world and six saṃsāric destinies, as well as reverence, praise, recollection and mindfulness of the two rewards of Amida Buddha and his land, and the theme of what is true and real in the mental, verbal, and bodily practices that extend to rejecting this defiled world and yearning for the Pure Land. This discourse is too long for me to reproduce here.

This is my summary of what the mind of sincerity is all about.

[Two: Profound Mind]

The second of the three mindsets is called "the profound mind." First we have Shandao's statement in his *Hymns in Praise of birth in the Pure Land,* "Second is the profound mindset. This is true faith. That is, knowing and believing without even one thought-moment of doubt that you, yourself are an ordinary person, replete with the defilements, that your good karmic roots are few and you

noble, attractive, and solitary.

They do not reflect upon their own moral trespasses or the words of the Buddha; their only concerns are about not being criticized by others and hardly think about anything else. Because they do not think seriously about how to aspire for birth, it means they are deficient in their mindset of sincerity and in a frame of mind that will not be reborn in the Pure Land. Moreover, people ask about what is the content of this mindset [of sincerity] since even among those who have renounced the world and are famed as holy men, not to mention those who remain in the world but aspire for birth, there is no understanding of it in any detail. Because a mindset that is concerned with worldly praise and showing off to others will impact anything one does, it is not limited to thinking in terms of dream-like illusions of high rank with its flowering fortunes. People say that for lay men and women to think about the next world even in an incomplete way is truly rare but to then add some external form to it in hopes that it will be thought of well by others is not rare at all. How much more so for people who, when facing those who have left the world and such but do not possess this mind [of sincerity], in order to put on an emotional appearance [of propriety] engage in discussions of their disgust at this world in their fear of what is to come in the next world.

In like form, moreover, for those who are thoroughly concerned with how they are viewed by others in society and who do not reflect upon the criticisms they have received from others, they may say that it is good to do what they want without worrying about how it looks, but this is not true. In the precepts for avoiding social criticism, bodhisattvas are admonished to not do anything that would lead to criticism by others. To merely rely on the rules pertaining to your situation and engage in any activity you like is indulgent and bad. One should be somewhat concerned what others think at times when the precepts for avoiding

In general, this true mind is particularly difficult for people to gain and once you have it, this frame of mind is easily damaged when encountering something untoward. The defining principle here is that we are reminded to reflect on ourselves as foolish and unreliable. Having grown accustomed to thinking in this way from the beginningless past up to the life we live now in which the defilement of worrying about our positions in the world is so difficult to get rid of, some may have given up on this [effort] but this is not something to give up on, therefore we should reflect on our habitual thinking and correct it. But though one may know the state of his own mind, in looking at others he may see how they put on airs and are just unable to move away from that kind of thinking, which leads him to repeatedly feel sad. For people who are deeply attached to this world, it goes without saying that their concerns are for being praised to their face, as they desire to raise their name in pursuit of empty fame. But even among those who have turned their backs upon the floating world and are pursuing true path, there are those who feel it is unreliable and of no use. Filled with deep memories from when they were attached to the world, they throw away the fame they had associated with their own rank and think how wonderful it is to have done something so difficult, arrange things in a way to show the world their wonderful state of mind but their understanding is shallow; they do not know the true way in which the people of this world [see them] and only think seriously about how appearances are thereby valued and appreciated. Even when they tread the deep mountain paths and live in a remote place, they do not think about focusing their mind in order to attain quietude, but give preference to the people who come to see them and what people might think, for they are attached to the changing the forms of what is inside the fence, the trees in the garden, the arrangement of the furnishings in the rooms, the adornments in the room for practice and so forth in order to produce the sad beauty of something

the one hand we praise the virtues of Shandao alone as someone special, on the other hand in general this determines the birth of all living beings, so the two are not comparable. In short, ordinary people like us will put forth a mind that is true in varying degrees of strength, and calling this “the mind of sincerity” is precisely what we see that Shandao intended to say.

According to what Shandao writes, if we are careful in discerning his words, “To the outside world, this is expressed in the form of wisdom, goodness, and diligence. On the inside, this means not embracing anything false.” we see that he is describing someone who is foolish on the inside and manifests what appears to be wisdom on the outside, who only does bad things on the inside but expresses the external form of a good person, who is lazy on the inside but expresses a diligence externally, all this is what he calls false. To not reflect upon how good or bad one appears to others, to not judge if one will be praised by the world, to feel disgust for the defiled world and to yearn for the Pure Land, to stop all bad actions and practice good actions, to truly conform to the intentions of the Buddha is what is called true. True and real is the opposite of and false and provisional. True stands against false, and real stands against provisional.

This distinction between true and false can be divided in four ways. First is the person who is affected on the outside and empty on the inside. Second is the person who is not affected on the outside but is empty on the inside. Third is the person who is empty on the outside and true on the inside. Fourth is the person who is true on the outside and also true on the inside. Among all of them, the first two can be called false practitioners, and the latter two can be called true practitioners. Therefore it is not a matter of choosing whether someone appears to be smart or foolish, good or bad, but should be a matter of whether there is truth or falsehood, enlightenment or confusion in a person’s heart.

would the mind of sincerity be expressed? There is no reason to search for anything else. The fact that the profound mind and merit transferring mind are also sincere is called the mind of sincerity. Seen from the standpoint of understanding that the three mindsets pertain to all nine grades, we therefore understand that these grades are distinguished because these three mindsets can vary in depth and strength. This is why we see the highest birth in the highest level described in the [*Visualization*] *Sutra* as being, "Because of overwhelming religious endeavors," and the *Commentary* states, "This is because though the number of days [their practice] is few, the nature of their practice is intense." In addition, the middle birth of the highest level is interpreted as referring to those "whose practice has weakened somewhat," and the lowest birth of the highest level are those "whose practice is not strong." These interpretations indicate that we should understand that there must be those whose three mindsets are strong and those in whom they are weak. For those whose three mindsets are weak, their level may be low but there is no doubt that they will be born in the Pure Land. Without putting forth a strong position on this, one's mind of sincerity will be lacking, and this is understood as meaning that birth will not happen for a long time; how sad it is when someone unnecessarily not only disparages themselves but belittles others as well. It goes without saying to be able to put forth a strong position is blessing. Among the ten virtues of Shandao, the first is the virtue of a sincere nenbutsu, "To focus one's mind on nenbutsu and not to rest until one's strength is spent, even to the point of sweating when it is cold. This state manifests sincerity." It is this that must be encouraged in everyone. However, if only this concentration is understood as the sincere mind and anything different would be labeled as the sincere mind being lacking, then only powerful people like Shandao whose sincere mind is maximized would attain birth; how timid do people like us feel, whose minds are feeble. On

diligence. On the inside, this means not embracing anything false." "When endeavoring to do good with your three forms of karmic activities, you must do these within what is true and real. Do not worry about choosing inward or outward, light or dark, just make use of what is genuine."

My own thinking on this cites these two writings in concluding that the mind of utmost sincerity is a mind of truth. This sense of the true is when what is happening internally and externally in the mind match. This is not to add anything by way of presence to how one behaves, how one speaks, and how one thinks, not to add anything. However people always seem to take this sincere mind in the sense of a passionate mind, saying that committing to a bold intensity is what the mind of utmost sincerity is, but this is different from what Shandao's intent was in his commentary. If we change the words used to describe something, then we change how we think about that thing but even so we cannot say that a certain enthusiasm is necessarily opposed to the mind of sincerity. In fact it is precisely by adding a mind of passion to a mind of sincerity that we end up with something superior in that this passion stands on a ground of sincerity; without it, the result would be weakened.

In this regard, we should also distinguish the nine grades. In his explanation of each of the nine grades as described in *Commentary on the Visualization Sutra,* Shandao states that, "Analytically establishing the three mindsets is the prime cause [for birth]." This settles the matter in that his interpretation is appropriately relevant for all nine grades. Genshin also cites this when he wrote, "The principle in the interpretation of Meditation Master [Shandao] applies to all nine grades." Concerning the mind of sincerity itself, it applies to all nine grades. Moreover, the essential core of the mind of sincerity is the profound mind and the mind that transfers merit toward the goal of birth. Separate from these two, on what basis

self-perfection as well. This is called putting forth the bodhicitta and cultivating practice [in the general Buddhist path] and in this Pure Land school we call it the right frame of mind and engaging in practice.

The right frame of mind is explained in the *Visualization Sutra*, "If living beings who make a vow to be born in that land, and give rise to the three mindsets, it is a surety for achieving birth. What are these three? The first one is the utmost sincere mind, the second is the profound mind, and the third is the mind of transferring merit in aspiration for birth in the Pure Land. Those endowed with these three mindsets will assuredly be born in that land."

Reverend Shandao in his *Commentary on the Visualization Sutra* and the preface to his *Worshipping birth* has interpreted these three mindsets.

[One: Sincere Mind]

First, in looking at the utmost sincere mind, the text of the *Worshipping birth* states, "The first is the sincere mind. The physical action [proper for attaining this mind] is prostrating oneself before the Buddha; its vocal action is praising and extolling him; and its mental action is wholeheartedly contemplating this Buddha. Whenever one performs these three actions, one must do so with true genuineness. This is why this is called the utmost sincere mind."

Next, is this line found in Shandao's *Commentary on the Visualization Sutra*, "In the word utmost sincere mindset, the word utmost means true and the word sincere means real. This clarifies that the understanding and practice cultivated by all living beings in their karmic activities of body, speech, and mind must surely be within a mind that is operating on the basis of what is true and real. To the outside world, this is expressed in the form of wisdom, goodness, and

route by boat. But for those who cannot see or who have difficulty walking, setting out on an overland course will not succeed, but can only get to the other shore by riding on a boat. Moreover, these days we are all people whose eyes of wisdom no longer work, whose legs of practice are broken. One might as well give up all hope for the steep path of difficult practices to self-perfection. It is only by climbing on the boat of Amida's vows that one will traverse the ocean of birth and death and reach the shore of Ultimate Bliss. When I speak of a "boat" here, it is an analogy to the original vows. Here "original vows" refers to the forty-eight vows of Amida. Among them, the eighteenth vow is "the original vow that determines the practice of living beings for birth." The above is thus an abbreviation of the general meaning of the two gates.

Putting aside [what is included in] the one Gate leading to Self-Perfection, those who want to enter the Gate leading to the Pure Land learn to read the Three Pure Land Sutras by means of the interpretations of Daochuo and Shandao. Previously I have discussed the difference between the two gates to either self-perfection or the Pure Land, and appropriate core of the path to the Pure Land. Now I will discuss which practices are appropriate to the one Gate to the Pure Land.

If one wants to be reborn in the Pure Land, their mind and their practice must be in sync. This is why Shandao said, "In this way the sutra [has places] where it only discusses practice, but practice alone will not bring one to the goal. In the same way, the aspiration alone is meaningless, as this will [also] not bring one to the goal. One must engage both aspiration and practice in a way that they supplement each other, then it will in all cases produce a successful result." Generally speaking, this is not limited to those aiming at birth, one's mind and one's practice have to be together for those seeking to attain the path on the gate to

Land so that birth will be achieved. And in regards to the issue of being born in that land, practitioners are not distinguished on the basis of how good or bad they are, what matters is whether or not one believes or does not believe in the vow of the Buddha. When it is said that for those who have committed one of the five heinous crimes or one of the ten evil deeds, they will be reborn in the Pure Land with one nenbutsu or ten nenbutsu, this is the principle behind it. This is why Daochuo interpreted this to mean, "The gateway to the Pure Land is the only one through which we can pass." In my understanding of the phrase, "can pass," I see two meanings: to pass through in a broad way and to pass through in a distant way. Passing through broadly refers to the inclusion of criminals whose potential for birth is included despite having committed one of the five heinous crimes. By understanding how much more this is the true for other smaller transgressions, and even more so for a good person, there is no one who is excluded from those who are suited for birth in the Pure Land. This is what is thus meant by passing through broadly. Passing through distantly refers to everyone who hears the Dharma and does one nenbutsu will attain birth as long as the teaching is present in this world, namely until one-hundred years after the ten-thousand years of mappō. By understanding how much more this is the true in the Final Age of mappō, and even more so for the True Dharma and the Semblance Dharma, when it comes to the time for one's birth there is no period that is not included. This is what is thus meant by passing through distantly. Therefore these days people who want to separate themselves from saṃsāra abandon the difficult to realize path to self-perfection and seek the easy to tread path to the Pure Land.

The paths to self-perfection and to the Pure Land are also called paths of difficult practice and easy practice. To give an analogy, the path of difficult practice is like walking on a steep path, the path of easy practice is like traversing a sea

keep 250 precepts, and he will find it difficult to fully comprehend the four truths of suffering, its causes, its ending, and the path to its ending. If he follows the path of the pratyekabuddha, it is unimaginable that he will have an awakening upon seeing a leaf fall or fully contemplate the twelve links of dependent arising. [On the Mahāyāna side,] it is difficult to succeed in one's commitment to the three categories of precepts to promote purity and the ten precepts against grave crimes. In his sixty kalpas of practice, Śāriputra had one bad encounter with a beggar who asked for one of his eyes, and immediately turned away from the expansive mindset of a bodhisattva. How much more worrisome in this time of mappō, for us of lesser capacity.

Even if one contemplates the principle of sudden enlightenment in one's own body, or if one contemplates the Shingon notions of "entering the self and self-entering" and "the letter A, unproduced," or if one contemplates the Tendai notions of "the three meditations of emptiness, dependent arising, and the middle path, the six stages of identification, and the true characteristic of the middle way," or if one contemplates the Kegon doctrine that "all things in the *dharmadhātu* originate in one's own mind," of if one contemplates that this mind is the buddha in the Buddha Mind school, "these principles are deep but the liberation [resulting] from them is shallow." For this reason, it will be exceedingly difficult for the practitioner in this latter age to attain realization [by these methods]. This is why Daochuo said, "This category of the path to self-perfection at the present time is difficult to realize." Thereupon he cited the Moon Storehouse Section of the *Mahāvaipulyamahāsaṃnipāta Sutra* and clarified various practices relevant [to the Pure Land path]. I will not go into detail on this.

Next is the Gate to the Pure Land. This begins with a rejection of this sahā world and a hastening to be born in the Pure Land of Bliss, and then the pursuit of practice in that world. For that reason one quickly makes a vow to reach the Pure

bodhisattva practices over three incalculable eons, they attain buddhahood. In the Hossō school, they place themselves in the contemplation of the five-fold consciousness only practices, and they also commit to the four universal bodhisattva vows and practice the six perfections over three incalculable eons, after which they attain buddhahood. These are called the bodhisattva vehicle.

Next is the pratyekabuddha vehicle. Seeing a leaf fly into the air and fall to the ground, this person realizes the impermanence of all things. Or they contemplate the causal twelve links of dependent arising. If they succeed quickly they attain liberation in four lifetimes, if they are slow, it will take one-hundred kalpas.

Next is the śrāvaka vehicle. They begin with contemplation of impurity and counting their breaths, and in the end come to contemplate the Four Noble Truths. If they succeed quickly in three lifetimes and if they are slow, in sixty kalpas, they will proceed up through the four stages of access and three completions of the path (stream-winner, once-returner, nonreturner), and finally reach the final stage of arhat. People learn of these two paths in the Jōjitsu and Kusha schools. In addition, śrāvkas must embrace the monastic precepts. For bhikṣus there are 250 precepts to keep, for bhikṣuṇī there are 500 precepts to keep. These are known as the "five categories and seven groups of precepts." There are also groups of precepts for novices, called śrāmaṇera and śrāmaṇerikā. There are also six special precepts for advanced female novices, called śikṣamāṇā, before they become bhikṣuṇī. There are also five precepts that lay men and women must maintain. All of these things are elucidated in the Ritsu school.

In general, regardless of Hīnayāna or Mahāyāna, the path to self-perfection of these four vehicles is not something we can physically endure and does not fit our times. If one chooses to take the path of the śrāvaka, he will find it difficult to

of the path, namely that of śrāvakas and that of pratyekabuddhas. Taken together, these are known as the four vehicles.

The Buddha vehicle is the teaching of becoming a buddha in this very body. This is elucidated in the Shingon, Daruma, Tendai, Kegon and other schools. In other words, in the Shingon school they learn what is called, "Quickly attaining liberation and the state of great enlightenment in a body born from a mother and father," wherein one rises to the level of the Buddha Vairocana in this body. In the Buddha Mind school, they learn about "mind to mind transmission from previous buddha to next buddha," wherein one points to a person's mind as is and calls it buddha. Therefore this school calls their teaching "this very body is buddha" and does not speak of "becoming a buddha." This teaching comes from an event when Śākyamuni was about to enter extinction, just after preaching the *Nirvāṇa Sutra,* in which he transmitted one verse to the Venerable Kāśyapa. In the Tendai school they learn to contemplate "the defilements are bodhi, samsara is nirvāṇa" and by means of this meditation one becomes a buddha. This is confirmed in the story of an eight-year-old dragon girl from the Pure World to the South who suddenly attains perfect enlightenment. In the Kegon school they learn "at the time of initial resolution one immediately attains perfect enlightenment" and attaining buddhahood in this very body. These schools all relate the core conception of sudden enlightenment in one's own body, and are thus called "buddha vehicles."

Next is the "bodhisattva vehicle," which is the teaching of attaining buddhahood by means of disciplined practice over many kalpas. People learn of this path in the two schools of Sanron and Hossō. That is, in the Sanron school, they place themselves in the contemplation of the non-characteristic nature in the eight negations of the middle path. In addition they commit to the four universal bodhisattva vows and practice the six perfections by oneself. After cultivating their

profound, aspects to this, I would be outside the honorific compassion of the two buddhas, and not included in the scope of the original vows. Anyone who believes in nenbutsu, be they persons who study the entirety of the honorable Dharma preached throughout Śākyamuni's life, illiterate persons uneducated in these things, or male and female self-ordained types who are ignorant of the teachings, should, in the same way, not ape the actions of those who are in the know but simply devotedly engage in nenbutsu.

[Editorial comment by Ryōe Dōkō]

This text contains the actual writing in Honen's own hand, as transmitted to the Venerable Seikan.

4. 往生大要抄

Main Essentials for birth in the Pure Land

In our Pure Land School two gates are constructed to contain the entirety of what was taught by Śākyamuni through the course of his life. These are known as the Gate leading to Self-Perfection and the Gate leading to the Pure Land.

What is called the Gate leading to Self-Perfection teaches the way to cut off one's delusions and attain awakening while living in this sahā world. This is explained throughout the canon of sutras, both Mahāyāna and Hīnayāna, starting from the *Avataṃsaka* and Āgamas down to the *Lotus* and *Nirvāṇa Sutras*. In this way, there is both a Mahāyāna Path to Self-Perfection and a Hīnayāna Path to Self-Perfection. There are also two forms of the path within the Mahāyāna, namely the buddha vehicle and that of bodhisattvas. In the Hīnayāna there are also two forms

[preached by the buddhas] is to believe in all the bodhisattvas. This belief is a broad and encompassing faith. As Venerable Shandao stated, “In order to cut out the attachments of opinionated doubts in ordinary beings, the [buddhas] all extend their tongues, covering the three-thousand worlds.Together they confirm that reciting the Name for seven days [leads to birth], manifesting the truth of the words preached by Śākyamuni.” “Buddhas of the six directions extend their tongues and certify. That by devotedly reciting the Name one reaches the Land to the West. Upon reaching there, the flower opens and we hear the wondrous dharma. The vows and practices of [bodhisattvas] of all ten stages will naturally be clarified.” “Thought after thought continue to do nenbutsu, do not let doubt arise! The tathāgatas in the six directions certify the non-falsity [of Śākyamuni’s words]. In all the three activities focus the mind without admixture or confusion, lotus flowers with a hundred jewels will open at the appropriate time.”

3. 御誓言の書

The Pledge of Śramaṇa Genkū

This is not nen-recitation in the context of contemplative nenbutsu found in the interpretations of so many wise men in China and Japan. Nor is it the recitation nenbutsu that comes from a personal awakening to the meaning of nen after study. To simply recite namu amida butsu for the purpose of birth in the Land of Bliss, to recite this without doubt that indeed you will be reborn in the Pure Land and that beyond this there are no other details. The three mindsets and four cultivations contained in recitation [nenbutsu] lies within the thought that you will definitely attain birth by means of namu amida butsu. If I thought that there were other, more

the buddha?

[*Amida Sutra*]

The *Amida sutra* first expounds the dual merits of the Land of Ultimate Bliss: the physical environment and the sacred beings who are in it. This is done in order to encourage an earnest ambition for the Pure Land in living beings. After that the sutra clarifies the practices leading to birth, “wherein one cannot attain birth there with only a few good karmic roots. It clarifies that by means of holding the Name of Amida [in one’s mind] for from one to seven days, birth can be achieved.” Fearing that living beings will not believe in this, buddhas as numerous as the grains of sand in six Ganges rivers extended their tongues so broadly as to reach out to a thousand world systems to certify it is true. Shandao interpreted this by saying, “If this certification does not lead to birth [for living beings], then after the tongues that have been extended by these tathāgatas throughout six directions all at one time, they will not return to their mouths for a long time and naturally rot.” Therefore anyone who doubts this, not only doubts the original vows of Amida, but he also doubts what has been expounded by Śākyamuni. Anyone who doubts what has been expounded by Śākyamuni, doubts the [confirmation] expounded by these tathāgatas throughout six directions. In other words, this rots the tongues extended over the thousand worlds [by those buddhas]. If one believes in this, it not only means that he believes in the original vows of Amida, but it also means he believes in what has been expounded by Śākyamuni. And to believe in what has been expounded by Śākyamuni is also to believe in the [confirmation] expounded by these tathāgatas throughout six directions. To believe in all the buddhas is to believe in all the dharmas [preached by them]. To believe in all the dharmas

lower grade. The people in the middle grades are practitioners who keep the Hīnayāna precepts. They are people who practice filial piety, benevolence, justice, propriety, wisdom, and trust. It is difficult for us to be born as people of the middle grades in the Pure Land. We are not practitioners of Hīnayāna. Because we do not keep those precepts, we are not in that category. The people in the higher grades are ordinary people of the Mahāyāna, and those who practice the bodhicitta. The bodhicitta resolution is understood differently by each school [of Buddhism]. The gist of our viewpoint in the Pure Land school is that the aspiration for birth in the Pure Land is what we understand bodhicitta to be. Nenbutsu is the practice of Mahāyāna; it has supreme merit. Therefore rebirth in the higher grades is not something one should not give up on. Moreover, in saying "as few as ten nenbutsu," in the vow that pertains to the Buddha's appearance at the end of life, the Buddha that manifests before this person [in the higher grades] is [a saṃbhogakāya buddha]. For those in the middle grades, it is a group of śrāvakas who come to greet them. For those in the lower grades they are greeted by a triad of transformation buddha with two assistants, or merely a golden lotus appears. As such, the intention of the original vow [number nineteen] made [by Amida] so that he would appear before the individual in a large crowd was set up as a greeting for those of the higher grades. So why would anyone insist on rejecting this? In addition, Venerable Shandao said, "Thirty-thousand or more nenbutsu are done by the highest rank of the higher grade." [In other words,] it is by means of the number of nenbutsus that one is born in the higher grades. There are also nine levels in reference to the three mindsets. It would also appear that one will be born in the higher grades if he has faith. In any case, the aspiration for birth in the higher grades is not for oneself but for the purpose of quickly saving other sentient beings when one returns here after birth in that land. Is this not fulfilling the intentions of

can we hope for? According to the understanding of Venerable Shandao, “Amida’s land of ultimate bliss is a Reward Land. While it cannot be said that all ordinary beings who have yet to remove their delusions are born there, Shandao’s interpretation is that by means of the inconceivability of the individual vows of Amida, ordinary beings who do one nenbutsu or ten nenbutsu and are born there.” As such, since the ancient past “there have been many of the lower grades who felt it was sufficient” and did not aspire to become in the higher grades. They felt anxious about the weight of their bad karma and did not turn their minds to the higher grades. If, in general, one could not be reborn in the Pure Land by means of their bad karma but one is reborn there by means of the power of the Buddha’s vows, why would anyone worry about the difficulty of advancing to the higher grades. Amida’s preparation of the Pure Land happened because the power of his vows was fulfilled. For this reason, it is a land where people who do nenbutsu are born. This comes from [Amida Buddha] saying “if living beings are not born there who do as few as ten nenbutsu, I shall not take final awakening,” whereby by means of this vow [the Buddha] attains what he hoped for. In addition, in the description in the *Visualization Sutra* of the practices of the nine grades of beings, the lower grades are troubled individuals who have committed one of the five heinous crimes or ten violations of morality. When they face the end of their lives, for the first time they recite the nenbutsu ten times or even one time through the recommendations of a spiritual guide, and thereby attain birth in the Pure Land. Although our bad karma may be heavy, we have not committed one of the five heinous crimes, and though our practice may be insufficient, we do more than the one nenbutsu or ten nenbutsu. Before we reach the end of our lives we are able to hear about the vows of Amida Buddha and each engenders faith according to his own ability. Therefore we have no need to look down on ourselves as being in the

the entire career of Śākyamuni.

Now the Amida tathāgata appeared in China referring to himself as the Venerable Shandao and said, “The Tathāgata appeared in this world of five defilements. He transformed the many sprouts [of aspirants] by teaching expedient means according to the potential of each student. At times he taught that awakening is possible for those who listened greatly to him. At times he expounded the realization of the three supernatural cognitions to those of beginning understanding. At times he taught the attainment of happiness and wisdom, as well as the removal of hindrances. At times he taught meditation and mindfulness in sitting [practice], weighing the implications [of liberation]. There is a variety of dharma-gates and all can lead to liberation, but nothing surpasses nenbutsu [practice] that leads to the Pure Land. At the top are those whose nenbutsu continues throughout their lives, [at the other extreme] are those whose nenbutsu number [only] ten. But even with three or five nenbutsu, the Buddha comes to greet you. Only the vows of Amida are that thoroughgoing, enabling ordinary beings to do nenbutsu and immediately achieve birth.” We should state that Śākyamuni’s basic purpose for appearing in the world rests on this point. “Believe by oneself and teach others to believe. Among difficulties, this is even more difficult. Great compassion transmitted to universally transform [living beings], will truly be a proper response to the buddha’s blessings.” For whom do we respond to the Śākyamuni’s Buddha’s blessings in this way? It is not completely for ourselves? If one lives his life unavailing of this time, when will he hope to escape from saṃsāra? Quickly bring forth your faith and leave behind this world of birth and death.

Next, the mindset turning over merit in hopes of birth is something that a person should not be without. Upon hearing about the delights of that land, who would not aspire to it? But there are nine grades of beings in that land. What grade

restricted by bad karma and defilements." He carefully taught that, "We should not doubt this at all; for buddhas as numerous as the sands of six Ganges Rivers have confirmed it." He explained that, "If he were to be in this defiled world for a long, continuous period, living beings with false views living indulgently would slander me or turn their backs on me and go backward and fall into one of the three unfortuante realms [in their next life]. In order for living being to hear about his own original intention to leave this defiled world," he said to Ānanda in a very serious tone, "Disseminate these things well to future generations," and then in a forest of sala trees on the banks of the Ajiravatī River he entered into extinction after eighty springs on the twenty-fifth day of the second month, with his head facing north and his face facing west. At that time the light of the sun and moon faded, the grasses and trees changed color. The dragons, deities, indeed all eight heavenly beings, the birds and the beasts looked up to heaven and cried, or fell to the earth, screaming. Ānanda, Maudgalyāyana, and the other major disciples managed to suppress their tears and said to each other, "We became used to Śākyamuni's blessings as he passed through eighty springs and autumns. Our relationship with his transformative visit has run its course, and he of golden skin color has suddenly gone away. At times we asked Śākyamuni questions and there were answers that he bestowed upon us. At times there were things that he himself initiated communication about. But now, who do we turn to to ask about expedient means of benefitting in a salvific way? We must record his Tathāgata's precious words and transmit them to the [people of] future, making a keepsake for them." So they took the leaves of palm trees, spread them out, and wrote down his words on them. The great scholars of the tripiṭaka translated them and brought them to China, and then brought them to Japan. The schools of Buddhism handled them in their own way, but [everyone agrees that] these comprise the sacred teachings over

tathāgata, entered into a mountain of great transgression and hid himself in a forest of erroneous views and made a vow to bring living beings who cannot control their six emotions to his buddha-land. So then we may ask how his vow to save living beings was going to be enacted? And the answer is that the Amida tathāgata, when he was in his formative stages [as a bodhisattva], was a king who called himself Mujōnen (Unsurpassed Thought), put forth his bodhicitta to enable [people] to go beyond saṃsāra, and the Śākyamuni tathāgata called himself the Hōkai brahman (Jeweled Ocean). When King Mujōnen resigned his throne and in making his bodhicitta, he made a vow that included living beings, the brahman Hōkai also made a vow in which he said, "I guarantee that I will attain perfect awakening in [this] defiled world, and lead living beings who have a bad karmic record [out of saṃsāra]." Over the course of many kalpas buddhas have followed the relationship with us as individuals, measuring each person's ability and saving each of those persons, the number of which exceeds dust and sand. At times he expounded the Mahāyāna, at times he expounded the Hīnayāna, at times he spread the actual teachings, at times he spread provisional teachings. Each individual who had a relationship [with the buddha's dharma] benefitted.

In this corrupted world of the five defilements, Śākyamuni proclaimed the eight major events of his life, and feeling mercy for living beings mired in indulgence and wrong views who have no expectation of escaping saṃsāra, taught that, "To the west of here is a world of Ultimate Bliss where a buddha resides. His name is Amida. This buddha vowed that [anyone] who did as few as ten nenbutsu would be reborn there, and if not he would not ascend into complete awakening. He told them to not waste time in doing nenbutsu, and that even though there are many paths that lead to leaving the confines of saṃsāra, there is nothing better than this gate as a quick means to separate oneself from saṃsāra for living beings

However the main thrust of Amida's vows is not to be grasped in those ways, but rather to come to meet the person who recites [the nenbutsu] after bringing forth deep faith. It is said that the medicines of Jīvaka and Bian Que healed ten-thousands illnesses by combining various medicinal plants and a myriad of medicines. The patients were not aware of this—they did know what kinds of medicines were present in what quantities or how the medicinal plants were combined. Nevertheless the application of these medicines was effective in treating all these many kinds of illness. Sad to say, however, that if one does not believe in the medicine given to him, thinking his malady is too serious, he doubts whether the medicine can really cure him and so does not take it, then the medical skills of Jīvaka and secret methods of Bian Que will all be in vain and have no benefit. Thus is it for the Name of Amida. Besieged by a malaise made serious by defilements and bad karma, such a person doubts this, thinking, how could I be born [in the Pure Land] by reciting this Name? By not believing, the vows of Amida and the preaching of Śākyamuni will be in vain and have no effect. Just respectfully have faith! Don't obtain excellent medicine and then die because you don't take it. To make the journey to the Kunlun Mountains and return without any jewels, to go into a sandalwood forest and emerge from it without breaking off a branch—what amount of regret could compensate for this? You yourself should weigh the implications of this.

There are also people living many kalpas ago who encountered a buddha when he appeared in the world and who encountered a bodhisattva similarly engaged in saving others. The buddhas of the past and the tathāgatas of the present were our fathers and mothers in past lives or our friends over many lifetimes. How is that they attained their realizations while for some reason I remain within saṃsāra? I feel painfully inadequate; this is dolefully sad. The founder, Śākyamuni

main karmic result of the Buddha and bodhisattvas who are in the Pure Land.

Because of this, first Amida Buddha, then Avalokiteśvara, Mahāstamaprāpta, Samantabhadra, Mañjuśrī, Kṣitgarbha, Nāgārjuna and inclusive of all the bodhisattvas and śrāvakas who are endowed with the visualization practices involving phenomena and its principles, the performative energy in samādhi and wisdom, the wisdom in the internally liberated state of mind, the merit in the external activity for others and thus considered collectively includes the realized dharma gates of ten-thousand virtues with nothing lost, all these are contained within the these three characters. So taken as a whole, what dharma-gate could have been left out? As such the three-character Name has been interpreted differently by the various schools of Buddhism. In the Shingon school, it is said that the letter A is originally unproduced (uncreated) and the other forty-two letters are produced [from it]. In all dharmas there is nothing that is separate from the letter A, and for that reason one speaks of the Name as having deeply profound merit. In the Tendai school, it is said that the three truths of empty-temporary-middle, and the three causes of buddhahood arising out of buddha-nature, and the three bodies of the buddha, the merit possess by the the Tathāgata himself, none of these go beyond [what is in the three characters of the Name]. In these ways each person interprets the three characters in Amida according to what they know in their own tradition. The gist of our viewpoint is that we understand that the meanings in the original unborn letter A in the Shingon school, the teaching of the one principle of the three truths in the Tendai school, the eight negations inherent in the middle way in Sanron school, the five levels of apprehension of the principles in consciousness-only doctrine in the Hossō school, all together the forest of ten-thousand dharmas are all included in the broadest sense. This is because in the Land of Ultimate Bliss there are no dharma-gates that are not found.

should not the inconceivable power of the Buddha's dharma bring a variety of benefits?"

Although the sounds of the dharma rustling in the trees and sung by the birds in the Land of Bliss are wondrous, we believe in them because [they are produced by] the vow-power of the Buddha, why would someone only feel the need to doubt the "even ten nenbutsu" in the eighteenth vow? Generally speaking, if one believes in what is expounded by the Buddha, this is also something expounded by the Buddha. Who does not believe in the three nondiscriminations in the Avataṃsaka tradition, the purity and emptiness of all things in the *Prajñāpāramitā* tradition, the actual reality of thusness in all things in the Lotus [sutra] tradition, and teaching that all living beings possess buddha-nature in the Nirvāṇa [sūtra] tradition? These are expounded by [Śākyamuni] Buddha, these [statements about Amida] are also expounded by [Śākyamuni] Buddha. Which of these do we believe in? Which of these do we not believe in?

The three characters that make up the Name [of Amida] may be few in number but contain within them the internally liberated state of mind and external activity for others possessed by the Tathāgata, as well as the deeply profound dharma-gates that equal the number of grains of sand in a trillion Ganges rivers. Who could hope to calculate this? In the Preface (Gengibun) of [Shandao's] *Commentary* [*on the Visualization Sutra*], he interprets the Name by saying, "Amida Buddha is the Indian pronunciation, and when translated [into Chinese], this is the Awakened One of Infinite Life, which expresses the person and the dharma one after the other, wherein Infinite Life refers to the dharma and Awakened One refers to the person. For that reason we say Amida Buddha. The person and the dharma refer to the objects of what is perceived." In this regard, we speak of the secondary karmic result as the environment of the Pure Land and the

know that] if they do one nenbutsu or ten nenbutsu, they will be able to leave this saṃsāra where they have been transmigrating from a beginningless past to be born in that nonbacksliding land that is a world of utmost bliss. As a whole, the inconceivable nature of the individual vows is not something that can be calculated by an ordinary mind; such things are only understood between buddhas. By means of reciting the given Name, everyone of those who have committed one of the five heinous crimes or the ten harmful will [also] be born [in the Pure Land]—this is the amazing power of the individual vows; who would doubt such a thing?

The *Commentary* [*to the Visualization Sutra*] of Shandao states, "Or there may be someone [to which it could be said], you have already for countless kalpas up to your present lives committed sins against all kinds of ordinary and religious people, acting badly in action, speech, and mind. You have committed the ten evils, the five heavy sins, and the four grievous deeds; you have maligned the Dharma, broken the precepts and misrepresented the teaching as an icchantika, and committed other transgressions. The karma from these violations have not yet been erased; it still binds you to the unfortunate destinies of the three worlds. How, then, can you, in a single lifetime of performing the meritorious practices and nenbutsu, enter into the land of no defilement and nonarsing, attaining awakening and abiding long in the stage of nonretrogression? Answer: The teachings and practices of all the buddhas are more numerous than there are specks of dust and grains of sand. The potentials and karmic conditions of those with consciouses vary from circumstance to circumstance. For example, as people in the world can see with their own eyes and believe, light banished darkness, the sky encompass all things, the earth can support and nourish living things, water both enlivens and irrigates, and fire both produces and destroys. Such things require what is called teaching to match the circumstance. As our eyes can see, their variety is infinite. Why then

mindsets will be born in that land without fail." The three mindsets are as follows: first is the mindset of utter sincerity, second is the profound mindset, third is the mindset turning over merit in hopes of birth. Although this is divided into three parts, if we look for the spirit and choose the linguistic expression of what this is about, everything is included in the profound mindset. The Venerable Shandao interpreted them this way, "The word utterly here means truely and the word sincere means genuine. This is meant to [urge] all living beings to ensure that in action, speech, and thought their cultivation of understanding and practice is expected to be done in a mental state that is true and genuine. Externally one should not express themselves as wise, moral, and diligent while they are internally steeped in artificiality." The notion of understanding and practice designates the ordinary person in saṃsāra with unfortunate karma who, by means of Amida's vow, truly realize the definitiveness of their birth when intoning ten or even one nenbutsu. Externally, if they profess their faith in the original vows but internally they are filled with doubt, this refers to a mental state based in untruth.

"The profound mindset refers to the mental state wherein one deeply believes. And this refers to a sense that it is confirmed that someone knows that he himself is, here and now, an ordinary person in saṃsāra with unfortunate karma, and he believes that he has continuously transmigrated with no karmic condition that could lead to escape. He is confident, deeply believing in Amida Buddha's embrace of living beings with his forty-eight vows, and by not doubting or deliberating he will climb onto the power of the vows and assuredly attain birth."

First, the phrase, "an ordinary person in saṃsāra with unfortunate karma, and he believes that he has continuously transmigrated with no karmic condition that could lead to escape," refers to someone who is like an icchantika who has cut off his good karmic roots. Faith will arise in those who, according to the [teaching

vow of life beyond measure. This is what the thirteenth vow is about. All together, the breadth of this vow of life beyond measure embraces all living beings in the broadest sense, and the length of this vow of life beyond measure brings blessings for a long time in all ten directions. And by combining causes and conditions in this way, within this inclusive light there are also present transformation buddhas and bodhisattvas protecting this individual who surround him in hundreds and thousands of layers, his faith will grow stronger and the pains in his life will one by one disappear.

"When he faces the end of his life the Buddha will appear to welcome him on his own, and the entanglements of wicked karma held by him will not be a hindrance [to his birth]." When living beings face the end of their life, they are oppressed by the appearance of a hundred forms of suffering, preventing them from attaining peace in body and mind, from their unwholesome relations with others outside and from their delusional thinking surging up from within. They feel competition among three kinds of personal attachments: people and things in environment, their own bodies, and where they will be reborn. King Māra of the sixth heaven in the realm of desire comes forth at this time and uses his power to interfere. It is in order to drive away all these hindrances that [Amida] appears before the individual on his own, surrounded by a host of bodhisattvas and other sacred beings. This is what the nineteenth vow is about. Thus when one reaches the final moment the Buddha will come to greet him. The practitioner will see him, feel overjoyed and achieve a samādhi-like state. Immediately he finds himself sitting on the lotus dias held by Avalokiteśvara and arriving at the jeweled lake in [the land of] peace and sustenance. Because of these blessings, [the *Visualization Sutra*] states, "embracing all and forsaking no living beings of the nenbutsu."

In addition, this sutra explains, "Whosoever is endowed with the three

spurred by an indiscriminate compassion shines light on worlds in all ten directions in order to link any and all living beings [with himself]; the twelfth vow that he brought forth that is known as the vow of light immeasurable is precisely this. In order to use his Name as a means to draw in living beings, enabling all of them, wherever they are, to hear it, the Buddha made the seventeenth vow, "If innumerable buddhas of the ten directions do not all express their admiration and recite my name, may I not attain perfect awakening." Next, in the eighteenth vow, ". . . recite the nenbutsu even ten times and not be born there, may I not attain perfect awakening."

In this way, just as the Śākyamuni tathāgata explained here in this world, buddhas as numerous as the sands of the River Ganges throughout the ten directions also indicated the same in their own realms. Therefore this buddha-relationship was established by means of the light shining throughout all ten directions with no place left out, and innumerable buddhas in the ten directions sung the praises of the name such that there was no place this did not resonate. This is why [Dharmākāra] said, "When I fulfill the path of the Buddha, the sound of my Name shall transcend the ten directions. Should it not be heard to the utmost limits, then I pledge not to become perfectly awakened." Therefore if we put the condition of the buddha's light together with the cause of the Name, there should be no reason to doubt the total-embracing benefit that accrues to us. This is why the preface to Shandao's *Wangsheng lisan* states, "The attainment of all buddhas is equal and uniform. In the way in which their vows and practices are done [beforehand], each is not without its particular reason. Thus Amida, the World-Honored One in the past put forth his profound vows, and spread his light and Name to transform [beings in] the ten directions." It was from this promise to ferry living beings to the other shore for long into the future that [Amida] put forth this

me about it right now!" and invited Xuantong to ascend to a high seat. Xuantong climbed up on to the high seat but his mind went blank—try as he may, and he could not remember anything. But he did recall a passage that he heard at the countryside temple and thought he would recite it. "When he then recited this verse about the power of the Buddha's vows," Yama the Dharma King bowed his jeweled hat down and said, "This is a verse of the merit of the Amida tathāgata of the Western Land of Bliss," and he made a prostration in reverence. In this passage we [thus] see the amazing power of the Buddha's vows.

"The Buddha said to Maitreya, for those who manage to hear this buddha's given name and have faith, joy, for even as little as one nenbutsu, know that they will gain a great benefit, namely the fact that they will be endowed with the highest merit." When the Buddha entrusted this sutra to the Maitreya bodhisattva, "he thus communicated this incomparable merit in even as little as one nenbutsu." The essence of this sutra is clarified in these passages.

[*Visualization Sutra*]

The *Visualization Sutra* expounds the karmically wholesome practices of a meditative mind and a nonmeditative mind, and in the phrase, "Hold on carefully to these words," [Śākyamuni Buddha] entrusted Ānanda with [the teaching of] nenbutsu. The ninth visualization exercise concerns the true body of a buddha, and there it states, "these radiant lights universally illuminate the realms in the ten directions, embracing all and forsaking no living beings of the nenbutsu." The vows aimed at ferrying living beings to the other shore are democratic, without any discrimination whatsoever, but there will be no benefit that accrues to those without any relationship with the buddha's dharma. Therefore Amida, the Well-Gone One,

living beings recite the nenbutsu, they will attain rebirth there without fail," in an interpretation of this. And this passage, "All those living beings who hear this Buddha's name, rejoice in faith, and recite this Buddha's name even once, dedicating their minds to transferring merit and aspiring to birth in that land, they will then achieve birth there and dwell in the stage of non-retrogression—except for those who commit the five grave offenses or malign the true dharma." This is the text that tells us of the accomplishment of the eighteenth vow. Now it is true that although it says "as few as ten repetitions of the nenbutsu" in the eighteenth vow itself, within the vow-accomplishment this is clarified as one recitation. Next is the passage about the three levels of aspirants seeking birth. This testifies to the accomplishment of the nineteenth vow, which pertains to the issue of the [Amida] Buddha appearing before a person who is facing the end of his life. These three types of people are discriminated on the basis of them making the bodhicitta resolution and so forth, but the act common to all of them relevant to birth is "single minded focus on nenbutsu of the Amitāyus Buddha." This is because of the original vows of that buddha. There is also this line [from the sutra], "Through the power of the Buddha's original vow, everyone who hears the name of the Buddha and aspires to birth, will reach that land and naturally reach the stage of non-retrogression. There was a monk in China called Vinaya Master Xuantong who was known for keeping even the smallest precepts. Once he ventured out to a distant temple in the countryside. While staying there he overheard the monk in the next room reciting the above verse. Xuantong himself recited it once or twice, but then did not recall it again and subsequently forgot it. Later Xuantong ended up violating the precepts and as a result, when he appeared before Yama the Dharma King of the underworld, Yama said to him, "You were born into a position where the Buddha's dharma was widespread. If you learned something of this, then tell

beings." Therefore [we know that] their fundamental intention is to produce vows to spiritually transform living beings. In this context, the buddha-land accomplished by the Amida tathāgata is for the purpose of pulling living beings into it. In general, all buddhas are the same in that after they have attained buddhahood, both their merit—internally in their liberated state of mind and externally in their activities for others—and their vows for bringing living beings to the other shore are profound. There are no superior or inferior distinctions therein but at the time when they were practicing the bodhisattva path, their oaths reflect various differences in the skillful means they would employ.

The Amida tathāgata made oaths when he was in the process of becoming a buddha to welcome [to his land] those who will recite my given name [as a buddha], and after myriad kalpas he transferred [his accumulated merit] to living beings. This is what we rely on in this polluted age; this is the escape for living beings in the latter age. Without it, what would we look forward to? This is why the Buddha said, "I have established these vows that transcend this world." Buddhas in the three times did not put forth vows in this way. Bodhisattvas in all ten directions did not make vows like this either. When [Dharmākāra] promised that, "If these vows come to fruition, the great thousandfold world system will quake in response, and the heavenly beings in space will rain down rare flowers [upon the earth]," the earth then shook in six different ways and flowers fell from the sky, [and a voice in the sky] said to him, "You will assuredly attain complete awakening." The Dharmākāra bodhisattva had not become a buddha at that point but you should not doubt his vows. How much more so now that ten kalpas have passed since his attainment of buddhahood. How could one not believe in this? The statement, "This buddha is now in that world as one who has attained buddhahood. Know that his important vows, produced in the past, were not made in vain. When

Dharmākāra bodhisattva before the Lokeśvararāja buddha, when he put forth his bodhicitta and vowed to purify a buddha-land and to enable living beings attain the buddhist path. All of the vows have names—such as the lacking the three unfortunate paths, no further unfortunate paths, or everyone is golden in color—but all are for the purpose [of promoting] the eighteenth vow. Among the forty-eight vows, this one is considered the most excellent, "If in attaining buddhahood, any of the living beings in the ten directions who aspire with sincerity and faith to be born in my land should recite my [buddha] name even ten times and not be born there, I myself will not attain perfect awakening." Therefore if there were no living beings reborn in that land, then why would he have also made vows such that everyone there has a golden body or that there is a total absence of any signs of beauty or ugliness among the beings there. It is precisely in his vows to enable living beings to be reborn there that he speaks of living beings there having bodies of golden color, devoid of any signs of beauty or ugliness, that are endowed with five supernatural powers whereby they have insight into their past lives. Based on this passage, Shandao interpreted, "The forty-eight vows of the Dharmākāra bodhisattva in such a way that he understood each vow to contain this import, "If I do attain buddhahood, then living beings in all ten directions who recite my sacred name and aspire to be born in my land, down to a mere ten repetitions, are not reborn there, then may I not attain perfect enlightenment."

The vows made by buddhas [before their attainment] are aimed at their own future bodhi awakening and at the spiritual transformation of other living beings. In the Mahāyāna sutras it is written, "The import of the vows made by bodhisattvas is of two kinds, one aimed at their own future bodhi awakening and one at the spiritual transformation of other living beings. But the fundamental intention of [the vows] aimed at their own bodhi awakening it to make it easier to save living

what is gold and what is brass yet people somehow have to discern the difference between the heterodox and orthodox, many who inquire about this forget about the source and follow what is current, esteeming what is new and ignoring what is old. In the *classic Book of Historical Documents,* it is said, “In men we value those of old families; in vessels we value what is new.” When I saw this passage I was taken aback, and thought that I will look into the old traces left by our Eminent [Honen] a little and move away somewhat from the new paths around me. I began to collect his letters and gathered together his words that appeared in books. Japanese language writings are easier to read and their intentions easier to grasp. What I hope is that this will become a lantern for all those seeking birth, providing light for their path to the Pure Land. If there are any writings that I have missed, wise men of the future should definitely continue this work. Now is the twenty-fifth day of the first month in the twelfth year of Bunei, the day of his passing. I have compiled this hoping to repay my debt [to him].

2. 三部経釈

Interpreting the Three Pure Land Sutras by Kurodani

The *Double-Fascicle Sutra*, the *Contemplation Sutra*, and the *Amida Sutra* are known as the Three Pure Land Sutras.

[*Larger Sukhāvatīvyūha sutra*]

The forty-eight vows in the *Double-Fascicle Sutra* were declared by the

After some time Prince Shōtoku manifested his birth [at times] in other places, revealing benefits to our land.

It was after that, during the reign of Emperor Ōi (Junnin), that Amida and Avalokiteśvara appeared in this world to weave a mandala of the Land of Bliss, which was installed as the sacred object for [those seeking] birth. Since the merit in the six-character [nenbutsu] at that point had been brought out to this extent and the original intentions of the two [World] Honored Ones had finally become pervasive, saints such as Gyōki and Jikaku Daishi (Ennin) sought the Land of Bliss and left this world [for it]. Bishop Genshin collected petitions for birth before the moon at the Shuryōgon'in [in Yokawa] and Vinaya Master Yōkan read aloud his ten causes [for birth] by means of nenbutsu under the flowers at Zenrinji. Although each of them propagated Pure Land teachings and practice, activities spreading [faith] did not reach their peak. Between then and now, as an incarnation of Mahāsthāmaprāpta the Eminent Honen of Kurodani appeared and illuminated the intentions behind the vows of Amida. By recommending the practice of reciting the Name, his teachings reached across heaven and earth, bringing religious blessings to everyone. What we call the Pure Land Sect grew from this period of time. This is why everyone who studies [learns the] understanding and practice [leading to] birth regards Honen as their patriarch.

Now there are many people who take their water from this stream and among them the different ways that they understand it has been divided into certain groupings. These are based on issues such as whether or not doing other forms of practice are included in the Buddha's original vow or not, or whether such practices will also lead to birth or not. Or how the three mindsets are understood, what form the relationship between the two forms of practice takes, and the conflict between the single nenbutsu and many nenbutsu camps. Because it is truly difficult to know

When you look into its origins, you see that it began with the import into Japan of the powerful images of Śākyamuni and Amida from the kingdom of Paekche during the rule of Emperor Kinmei Amekuni-oshiharaki-hironiwa. Since Śākyamuni is the master who brought forth the teaching that urges us [to pursue this path] and Amida is sacred one who welcomes us to the Pure Land, these two sacred figures must have been of one mind in aiming to propagate the path of birth when [they sent us the Dharma]. For that reason, during the time of Empress Suiko Oharida the regent-prince Shōtoku followed the holy intentions of both buddhas in reciting the sacred name of Amida for seven days to repay his debt to his ancestor-king Kinmei and offered his writing to the [Amida] tathāgata enshrined at Zenkōji. This, in turn, led to him there being a reply from the tathāgata. In Shōtoku's letter, it states:

> I have finished seven days of praise with the sacred name
> Doing this to repay my enormous karmic debt.
> What I humbly ask of the Original Master, the Honored Amida,
> Is to help in my salvation for people and continually keep me in your protective thoughts

The [Amida] tathāgata in his reply stated:

> In just one nenbutsu of praise your debt would no longer remain.
> How much more merit would there be in seven days of this?
> I await living beings, with nary a break
> You shall be well saved, so how could you not be protected?

英訳『和語灯録』「序」「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「九条殿下の北の政所へ進する御返事」「要義問答」「大胡太郎実秀へ遣わす御返事」

１．黒谷上人語灯録　序

Preface to the Verbal Record of the Kurodani Reverend[1]

Compilated by Śramaṇa Ryōe, Aspiring to the Pure Land

Translated and edited by Mark L. Blum and Jodo Shu Research Institute[2]

When you take a moment to think about it, the medicine provided by a skilled physician takes the form it does according to the type of illness before him, but the dharma bestowed by a tathāgata is at its peak of effectiveness when it conforms to the individual who has matured internally. Throughout the entire nation of Japan there has been an advancement in practice so significant that both in court circles and among the people, no matter where you look, everyone is taking refuge in the Pure Land [teachings]. Their robes may be black (monastic) or plain (lay), their ranks may be high or low, yet everyone is looking forward to rebirth in the Pure Land.

(1) This paper is a draft. Please do not cite without the permission of the author.

(2) The English Translation Project Members: Mark L.Brum, Ryushi Hojo, Yoshiharu Tomatsu, Kensho Sato, Ichiyu Ishida, Tatsuaki Harumoto, Akinori Takase, Nensho Abiko, Rishun Hirama, Narihiro Minezaki and Keishu Satomi.

【委託研究】　委託研究プロジェクト　浄土宗におけるデジタル事業の方向性と具体策の研究（社会部委託）

主　務	工藤量導		
研究員	石田一裕	大橋雄人	齊藤舜健
	東海林良昌	戸松義晴	名和清隆
	春本龍彬	宮入良光	若林隆仁
研究スタッフ	服部祐淳		

【委託研究】　委託研究プロジェクト　宗勢調査の詳細分析（企画調整室委託）

主　務	名和清隆		
研究員	今岡達雄		
研究スタッフ	石川基樹		

【基礎研究】　基礎研究プロジェクト　布教研究

主　務	宮入良光		
研究員	青木篤史	井野周隆	郡嶋昭示
	北條竜士		
研究スタッフ	大髙源明	工藤大樹	後藤真法
	遠田憲弘	中川正業	宮田恒順
	八木英哉	山田紹隆	

【基礎研究】　基礎研究プロジェクト　教学研究Ⅰ（東京）

主　務	柴田泰山		
研究員	大橋雄人	工藤量導	齊藤舜健
	袖山榮輝		
研究スタッフ	石上壽應	坂上雅翁	長尾光恵

【基礎研究】　基礎研究プロジェクト　教学研究Ⅱ（京都分室）

主　務	八橋秀法		
研究員	市川定敬	井野周隆	齊藤舜健
	田中芳道		
研究スタッフ	粟飯原岳志	伊藤茂樹	岩谷隆法
	角野玄樹	曽田俊弘	陳敏齢
	永田真隆	松尾善匠	南宏信
	米澤実江子		

【委託研究】　委託研究プロジェクト　三大蔵電子化公開
（開宗 850 年慶讃事業・教学部委託）

主　務	佐藤堅正		
研究員	市川定敬	大橋雄人	工藤量導
	齊藤舜健	柴田泰山	
研究スタッフ	石川琢道		

【応用研究】　応用研究プロジェクト　釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究

主　務	石田一裕		
研究員	佐藤堅正	袖山榮輝	春本龍彬
	北條竜士		
研究スタッフ	渡邉眞儀		

【応用研究】　応用研究プロジェクト　浄土宗基本典籍の英訳研究

主　務	北條竜士		
研究員	石田一裕	齊藤舜健	佐藤堅正
	戸松義晴	春本龍彬	
研究スタッフ	安孫子稔章	里見奎周	ジョナサン・ワッツ
	髙瀬顕功	長尾光恵	平間理俊
	マーク・ブラム	峯崎就裕	

【応用研究】　応用研究プロジェクト　浄土宗祖師の諸伝記の研究

主　務	郡嶋昭示		
研究員	青木篤史	吉田淳雄	
研究スタッフ	伊藤茂樹		

【応用研究】　基礎研究プロジェクト　浄土宗関連情報デジタルアーカイブ研究

主　務	佐藤堅正		
研究員	市川定敬	大橋雄人	工藤量導
	齊藤舜健	柴田泰山	春本龍彬
研究スタッフ	石川琢道	後藤真法	

【基礎研究】　基礎研究プロジェクト　法式研究

主　務	中野孝昭		
研究員	青木篤史	荒木信道	石田一裕
	西城宗隆	柴田泰山	八橋秀法
	若林隆仁		
研究スタッフ	粟飯原岳志	井上良昭	坂上典翁
	清水秀浩	遠田憲弘	八尾敬俊
	山本晴雄		

【総合研究】　総合研究プロジェクト　浄土宗寺院における社会事業の地域間連携

主　務	東海林良昌		
研究員	大橋雄人	工藤量導	田中芳道
	中野孝昭	名和清隆	宮入良光
	吉田淳雄		
研究スタッフ	石井綾月	伊藤竜信	岩田照賢
	小川有閑	小林惇道	下村達郎
	髙瀬顕功		

【総合研究】　総合研究プロジェクト　宗立宗門学校における仏教教育

主　務	宮坂直樹		
研究員	青木篤史	石田一裕	今岡達雄
	工藤量導	袖山榮輝	名和清隆
	林田康順		
研究スタッフ	大屋正順	神田眞雄	齋藤知明
	髙瀬顕功	平間理俊	渡邉龍彦

【応用研究】　応用研究プロジェクト　「和語灯録」現代語訳の研究

主　務	林田康順		
研究員	青木篤史	石田一裕	大橋雄人
	工藤量導	郡嶋昭示	佐藤堅正
	東海林良昌	袖山榮輝	曽根宣雄
	春本龍彬	和田典善	
研究スタッフ	石川琢道	石上壽應	杉山裕俊
	吉水岳彦		

【応用研究】　応用研究プロジェクト　海外開教使養成研究及び
海外開教区用儀式文例作成

主　務	田中芳道		
研究員	市川定敬	井野周隆	齊藤舜健
	八橋秀法		
研究スタッフ	石川広宣	角野玄樹	下村達郎
	林雅清	原マリ	前田信剛
	南宏信	米澤実江子	

令和２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　現代社会における戒と倫理―授戒の意義―

主　務	井野周隆		
研究員	市川定敬	齊藤舜健	柴田泰山
	田中芳道	八橋秀法	
研究スタッフ	粟飯原岳志	安達俊英	伊藤茂樹
	岩井正道	上野忠昭	鵜飼秀徳
	角野玄樹	善裕昭	曽田俊弘
	中川正業	南宏信	米澤実江子

【総合研究】　総合研究プロジェクト　次世代継承に関する研究
―ネクストステージへの儀礼の創造―

主　務	名和清隆		
研究員	工藤量導	東海林良昌	袖山榮輝
	宮坂直樹	和田典善	
研究スタッフ	石上壽應	鍵小野和敬	菅波正行
	武田道生		

【総合研究】　総合研究プロジェクト　浄土宗寺院における対人援助の研究
―浄土宗的カウンセリング―

研究代表	石川到覚		
主　務	曽根宣雄		
研究員	郡嶋昭示	春本龍彬	宮坂直樹
研究スタッフ	大河内大博	大島慎也	小野静法
	籠島浩貴	曽田俊弘	髙瀬顕功
	樋口広思	平間俊宏	星俊明

【総合研究】　総合研究プロジェクト　科学技術の進展に伴う社会の変化と浄土宗の対応

主　務	吉田淳雄		
研究員	今岡達雄	工藤量導	袖山榮輝
	戸松義晴	林田康順	若林隆仁
研究スタッフ	伊藤竜信	岡崎秀麿	熊谷信是
	坂上雅翁	水谷浩志	

総合研究所令和２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　現代社会における戒と倫理―授戒の意義―
		2　次世代継承に関する研究 ―ネクストステージへの儀礼の創造―
		3　浄土宗寺院における対人援助の研究 ―浄土宗的カウンセリング―
		4　科学技術の進展に伴う社会の変化と浄土宗の対応
		5　浄土宗寺院における社会事業の地域間連携
		6　宗立宗門学校における仏教教育
【応用研究】	応用研究プロジェクト	7「和語灯録」現代語訳の研究
		8　海外開教使養成研究及び海外開教区用儀式文例作成
		9　釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究
		10　浄土宗基本典籍の英訳研究
		11　浄土宗祖師の諸伝記の研究
		12　浄土宗関連情報デジタルアーカイブ研究
【基礎研究】	基礎研究プロジェクト	13　法式研究
		14　布教研究
		15　教学研究Ⅰ（東京）
		16　教学研究Ⅱ（京都分室）
【委託研究】	委託研究プロジェクト	17　三大蔵電子化公開 （開宗 850 年慶讃事業・教学部委託）
		18　浄土宗におけるデジタル事業の方向性と具体策の研究（社会部委託）
		19　宗勢調査の詳細分析（企画調整室委託）

総合研究所運営委員一覧（教化研究32号）

委員（役職）	川中光教	（宗務総長）
	名越邦博	（宗務役員）
	光岡素生	（宗務役員）
	宮林雄彦	（宗務役員）
	小澤憲珠	（総合研究所長）
委員	松岡玄龍	
	田中勝道	
	西村實則	
	廣瀬卓爾	
	藤堂俊英	
	安部隆瑞	
	勝崎裕彦	
	大澤亮我	

（令和3年3月31日現在）

浄土宗総合研究所研究員一覧（教化研究32号）

（令和３年３月31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＞
〒605-0062　京都市東山区林下町416　浄土宗教化研修会館（源光院）内
電話　075-744-0841　FAX　075-744-0849
ホームページアドレス　http;//www.jsri.or.jp/

所長	小澤憲珠
副所長	今岡達雄
主任研究員	戸松義晴・袖山榮輝・齊藤舜健
研究員	青木篤史・荒木信道・石田一裕・市川定敬・井野周隆・大橋雄人 工藤量導・郡嶋昭示・西城宗隆・佐藤堅正・柴田泰山・東海林良昌 曽根宣雄・田中芳道・中野孝昭・名和清隆・林田康順・春本龍彬 北條竜士・宮入良光・宮坂直樹・八橋秀法・吉田淳雄・若林隆仁 和田典善
事務員	青木篤史・岩井正道・工藤量導・春本龍彬・米澤実江子
研究スタッフ	粟飯原岳志・安達俊英・安孫子稔章・石井綾月・石川基樹 石川広宣・石川琢道・石川到覚・石上壽應・伊藤茂樹・伊藤竜信 井上良昭・岩井正道・岩田照賢・岩谷隆法・上野忠昭・鵜飼秀徳 大河内大博・大島慎也・大髙源明・大屋正順・岡崎秀麿・小川有閑 小野静法・鍵小野和敬・籠島浩貴・角野玄樹・神田眞雄・工藤大樹 熊谷信是・小林惇道・後藤真法・齋藤知明・坂上雅翁・坂上典翁 里見奎周・清水秀浩・下村達郎・ジョナサン・ワッツ・菅波正行 杉山裕俊・善裕昭・曽田俊弘・髙瀬顕功・武田道生・陳敏齢 遠田憲弘・中川正業・長尾光恵・永田真隆・服部祐淳・林雅清 原マリ・樋口広思・平間俊宏・平間理俊・星俊明・マーク・ブラム 前田信剛・松尾善匠・水谷浩志・南宏信・峯崎就裕・宮田恒順 八尾敬俊・八木英哉・山田紹隆・山本晴雄・吉水岳彦・米澤実江子 渡邉眞儀・渡邉龍彦

編集後記

▽令和２年度の研究成果をあらわした『教化研究』第 32 号をお届けします。

▽本号では研究活動報告として、総合研究・応用研究・基礎研究の各プロジェクトの研究目的と研究内容、進捗状況について計 19 本を掲載しています。

▽また研究成果報告として、「半斎供養式について～動画作製提唱にあたっての史料考察～」、「岸上恢嶺の研究」、「ゲノム編集とは何か―その原理と応用、問題点」の計３本を掲載しています。

▽さらに研究ノートとして、「社会事業の地域間連携の具体例としての浄土宗寺院での介護者カフェの連携」、「善導『観経疏』現代語訳③」、「文政版『聖光上人伝』書き下し」、「浄土宗日常勤行式イタリア語訳・浄土宗日常勤行式中国語訳」、前回の第 31 号の訂正版として「浄土宗日常勤行式ポルトガル語訳」、「ダンマパダ現代語訳ならびに布教用解説」、英訳『和語灯録』「序」「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「九条殿下の北の政所へ進する御返事」「要義問答」「大胡太郎実秀へ遣わす御返事」の計７本を掲載しています。

▽おかげさまをもちまして、本年も第 32 号を発行することができました。
これもひとえに当研究所に携わり、お支え下さいました方々のご尽力があってのことです。すべての関係者の皆様に心より御礼を申し上げます。

教化研究　第 32 号
令和３年９月 10 日　発行

発行人　小澤憲珠

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
印刷・製本　株式会社平河工業社

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

教化研究

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

(KYŌKA KENKYŪ)

No. 32, 2021

Published by

JODO SHU RESEARCH INSTITUTE

(Jōdo Shu Sōgō Kenkyūjo)

TOKYO, JAPAN