

教化研究

2011年（平成23年）

No. 22

教化研究 第二十二号 ● 目次

研究成果報告

『仏説無量壽経卷下（四分三以降）』 浄土宗基本典籍の現代語化研究『浄土三部経』① 6

『仏説阿弥陀経』 浄土宗基本典籍の現代語化研究『浄土三部経』② 31

平成22年度 研究活動報告

総合研究	総合研究プロジェクト	開教研究	42
総合研究	総合研究プロジェクト	仏教福祉の総合的研究	45
総合研究	総合研究プロジェクト	生命倫理の諸問題研究	48
総合研究	総合研究プロジェクト	現代葬祭仏教研究	54
総合研究	総合研究プロジェクト	国際対応研究	58
総合研究	総合研究プロジェクト	浄土宗近現代史Ⅰ — 明治期 —	63
総合研究	総合研究プロジェクト	浄土宗近現代史Ⅱ — 大正・昭和前期 —	66
総合研究	総合研究プロジェクト	往生と死への準備研究	69
総合研究	総合研究プロジェクト	『醍醐本』の位置づけ研究	72
基礎研究	教学的研究プロジェクト	浄土学研究の基礎的整理研究	75
基礎研究	教学的研究プロジェクト	近世浄土宗学の基礎的研究	77
基礎研究	法式的研究プロジェクト	伝承儀礼研究	79
基礎研究	布教的研究プロジェクト	現代布教研究	82
基礎研究	基礎共通プロジェクト	浄土宗基本典籍の電子テキスト化	85

特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土宗大辞典研究	88
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土宗基本典籍の現代語化研究『浄土三部経』	93
特別業務	大遠忌関連プロジェクト	浄土宗基本典籍の現代語化研究『四十八卷伝』	97

研究ノート

過疎地域における寺院活動の現状と課題③	——新潟教区佐渡組の場合——	開教研究	102	
明治期浄土宗における宗侶養成	浄土宗近代史Ⅰ——明治期——	132		
近年における浄土学研究の状況	——法然浄土教の研究状況——	浄土学研究の基礎的整理研究	155	
『四十八卷伝』	浄土宗基本典籍の現代語化研究『四十八卷伝』	299	
『無量寿経随聞講録』	卷上之二	書き下し	近世浄土宗学の基礎的研究	415
平成22年度	浄土宗総合研究所活動一覧	* 8	
平成22年度	研究課題別スタツフ一覧	* 7	
平成22年度	研究プロジェクト一覧	* 6	
総合研究所運営委員会名簿	* 5	
浄土宗総合研究所研究員一覧	* 4	
編集後記	* 3	

研究成果報告

『仏説無量寿経卷下（四分三以降）』

〔凡例〕

*本現代語訳は宗祖法然上人八百年大遠忌記念事業の一環である。「浄土宗基本典籍の現代語化研究（浄土三部経）」の研究成果における一部である。

*本現代語訳の底本は『浄土宗聖典』第一巻収載の訓読である。なお注記中では「聖典訓読」と表記し、また同聖典収載の漢文本文を「原文とする」。

*訳文中の「〔 〕」は訳者による文章の補筆を示し、「（ ）」は原語の指示や換言、補足説明などを表す。

*原則として、いわゆる新字を用いた。なお、その際JISコード特有の文字を使用した場合もある。

*注記箇所及び注記番号は『教化研究（浄土宗総合研究所）に「研究ノート」として発表済みの試訳版とは異なる。

*注記中においては、以下の略称を用いた。

聖典……………浄土宗聖典（浄土宗）

浄全……………浄土宗全書（山喜房仏書林）

選択集……………法然の選択本願念仏集

随聞講録……………義山の無量寿経随聞講録

仏説無量寿経卷 下（四分三以降）

〔そこで〕 积尊が〔再び〕 弥勒に仰せになった。

「そなたたちが〔娑婆〕世界において心を整え正しくたもち、微塵も悪行を犯さずにいるならば、その功德は最も尊いものである。あらゆる世界を見わたしても、これに匹敵するものはない。というのも、どのような仏の世界であれ、天人や人々は自然と善行を積み重ね、それほど悪行を犯さないがために覚りへと導きやすく、〔それに対して、この娑婆世界の人々は悪に染まっているので、覚りへと導きにくいからなのである〕」。

今、私はこの世で仏となったが、五悪・五痛・五

焼に満ちた〔この世界の〕中で〔人々を導くことは〕、最大の苦難である。〔それでも私は〕人々を導き、五悪を犯さぬようにさせ、五痛を取り除き、五焼を受けないようにさせる。〔さらに〕人々の〔邪な〕心を正して、導き、五善を修めさせ、その〔結果、この世で〕幸福となり、生死の世界から解脱し、〔極楽に往生し〕長生きして覺りに至るといふ道を歩ませるのだ」

釈尊は〔続けて〕仰せになった。

「五悪とは何か。五痛とは何か。五焼とは何か。五悪を消し去るとは何か。五善を修めさせ、その〔結果、この世で〕幸福となり、生死の世界から解脱し、〔極楽に往生し〕長生きして覺りに至るといふ道を歩ませる〔とは何か。そのことをこれからそなたたちに語り告げよう〕」

○第一悪⁴⁸

釈尊が仰せになった。

「第一番目の悪について〔説き明かそう〕。

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、代わる代わる齒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。〔そういう場合〕やがて罰を受けて、〔さらには〕赴くべき世界に赴くのである。天地の神々は〔彼らの〕犯した〔罪状〕を記録にとつて〔一つたりとも〕見逃すことはない。それ故〔いずれは〕種々に塗炭の苦しみを嘗めることになる。

一方〔この世には〕順風満帆に歩む者もいる。〔そういう者たちは〕みな遠い遠い昔から親孝行にいそしむなど善行を修めて、功德を積んできたのである。

〔さて〕世の常として法の定めるところにより、〔罪人を〕牢獄に入れることになっているが、そのようなことにはお構いなしである。悪行を犯し罪人となり、⁴⁹

罰を受ける。「その時になって」放せと望んだところで、放免されることはまずない。世間ではこうしたことを目の当たりにする。

〔現世ではこの程度の罪の報いで済むけれども〕命尽きた後の世では「そうはいかず」、もっと厳しく激しい「報いを受ける」。亡者の世界に入って改めて身を受けるが、「それは」たとえば法の定める罰の痛苦として極刑があるようなものである。

こうしたわけで「地獄・餓鬼・畜生の悪しき」三つの世界に自ずと墮ち、想像を絶する苦しみを受けるのだ。その身を転じて姿も住む世界も取り替える。具わった寿命はあるいは長く、あるいは短い。「いずれにせよ、その」魂は自ずとこうした「悪しき世界」に赴くのだ。「それぞれは」独りで「そこに」向かっていくものであるが、「そういう者たちは同じように」みな次々と「そこに」生まれるのだ。「そして」互いにやり合っては、いつまでも尽きることがない。罪深い悪行が尽き果てないのであれば、互いに離れ去るこ

となどできはしない。「そうしているうちに悪しき世界に」何度も生まれ変わり、「そこから」離れ出る機会もなく、「その苦しみから」逃れ難い。「その」痛ましさを筆舌に尽くし難いのである。

この世界には自ずとこのような「道理」があり、すぐさま結果が出るわけではないけれども、善行も悪行もみな「それなりの報いに」辿り着く。

こうしたことを一大悪・一痛・一焼と言ひ、「その」苦しみは今述べた通りである。「それは」まるで大火でその身を焼き尽くすような「痛みである」。

〔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⁵⁰し、覚りへの道を歩むことができるのだ。このことを一大善と言うのである」

○第二悪

〔続けて〕 釈尊が仰せになった。

〔第二番目の悪について〔説き明かそう〕〕。

世間の人々は親子・兄弟・家族・夫婦であつても

〔その〕 絆をまったく気に留めず、〔そればかりか〕 法に触れることさえする。己の欲望のおもむくまま快樂を貪ろうとたくらむ。そうした腹づもりで歯止めなく、

〔人々は〕 互いに欺き惑わしあう。心と口は裏腹で、〔しかもその〕 言葉にも心にも誠がない。へつらいながらも見下し、言葉巧みに媚びを売る。賢い人には嫉妬を

懐き、善人には〔その人のありもしない〕 悪い噂をたれ流して陥れるのである。〔また〕 君主が〔臣下の魂胆を〕 見抜けないまま、臣下に〔国務を〕 任せてしまふ。〔そうすると〕 臣下は好き勝手に〔国を〕 動かし、〔君主に対して〕 数々の裏切りを積み重ねる。〔しかも君主の〕 ご機嫌を窺いながら上手に立ち回って、〔君主の〕 権勢を見極める。〔君主は〕 王位にありながらも

国を治めることができなければ、〔結局は〕 こうした〔臣下に〕 欺かれる。〔そして君主に〕 忠実で善良な臣下をいたずらに失つてしまい、〔そうなるのはもはや〕 天の御心に適う〔君主〕 ではない。〔そうした君主のもとでは〕 臣下が君主を欺き、〔そのような悪政のもとでは〕 子が親を欺き、兄弟・夫婦・縁者・知人が互いに欺きあつてしまふ。それぞれが貪り・瞋り・愚かさを心に懐き、自分だけは得をしようたくらみ、〔さらには何であれ〕 少しでも多く手にしようとする。地位の上下に関わりなく、人の心とは押し並べてそのようなものなのである。

〔それ故、人々は〕 身代を失い、身を滅ぼし、周囲のことなど顧みない。一族郎党を巻き添えにしなが

ら〔みな〕 滅びる。親類縁者や土地のごろつきが共謀して〔悪〕 事に走り、互いに手を組んだり裏切つたりし合い、〔ついには〕 怒りを露にして、怨み合つてしまふこともある。

また〔このような悪政では〕 財産が十分にある人で

も物惜しみをし、進んで他人に施すということはない。「蓄えた」宝物に執着して手放さず、貴重な品を貪っては、身も心もくたくたになって苦しむ。そうして「人生の」終焉を迎えても、頼れるものは何もない。「人は過去から現在へ」とたった独りでやって来て、「現在から未来へ」とたった独りで去り行き、誰一人として付き従う者はない。ただ善行の「功德としての」幸福、悪行の「報いとしての」災障が、「その人の未来の」人生に付き従う「ばかり」である。ある人は幸福に満ちたところに生まれ、ある人は苦しみに満ちたところに生まれる。その時になって、「苦しいから」と悔やんでみても、どうすることができようか、「どうすることもできない」。

世間の人々は心愚かにして、智慧が浅いものである。「人の」善行を見ては「かえって」憎しみを覚えてけなしてしまい、それに憧れて「自分も善行を」修めようとは「決して」思わない。ただただ悪事をはたらこうと思ひ、やることなすこと法に触れ、いつも「人の

物を」盗ろうと他人の資産に目をつける。「そうして盗んだり奪い取ったりした財産も結局は」使い果たして、再び「他人の財産に」狙いをつける。「こうして」邪な心で不正を続けていると、「次第に」他人の目を恐れるようになる。「悪事をはたらく時には」後先を考へることなどなく、いざ捕まってみてはじめて後悔の念が湧いてくるのだ。

現世において法の定めにより投獄され、罪〔の軽重〕に従ってその罰を受ける。はるか遠い昔から、仏道を歩むことの功德を信ぜず、善行を修めなかつたために、今また再び悪事をなすことになる。天の神々が「彼らの罪を」記録にとつて「悪人専用の」名簿に載せ、「その人の」寿命が尽きると魂は立ち去り、「地獄・餓鬼・畜生の」悪しき世界に墮とされてしまう。こうしたわけで「地獄・餓鬼・畜生の」三つの世界で自ずと計り知れない苦痛を受ける。「そうしているうちに悪しき世界に」何度も生まれ変わり、どれほど永い時間をおかけようと、〔そこから〕離れ出る機会もなく、「その

「苦しみから」逃れ難い。「その」痛ましさを筆舌に尽くし難いのである。

こうしたことを「二大悪・二痛・二焼」と言い、「その」苦しみは今述べた通りである。「それは」まるで大火でその身を焼き尽くすような「痛みである」。

「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。このことを「二大善」と言うのである」

○第二悪

「続けて」釈尊が仰せになった。

「第三番目の悪について（説き明かそう）。

世間の人々はともに肩を寄せ合いながら、この地上で暮らしている。「とはいえ」寿命が尽きるまでさほ

どの年月があるものでもない。「人々の中には」片や賢明な者、有徳の者、地位の高い者、大富豪がいる。

片や貧困に喘ぐ者、地位の低い者、虚弱な者、愚かしい者もいる。「様々な人がいるが」その中には善からぬ人もいて、常に邪な思いを懐いているものだ。いつも頭の中では猥らなことばかりを考え、悶々とした思いで胸が張り裂けそうなのである。情欲にかき乱され、居ても立ってもいられない。情欲をぶつけては相手を束縛し、とにかく手に入れようとするのである。「氣付かれぬように」異性の容姿をなめるように見つめ「たつもりでも」、下心が丸見えになっている。自分の妻を邪険にして、密かに「他所の女と」遊びまくる。「そういうするうちに」家の財産を浪費し、「次第に」悪事に手を染めていくのだ。

「その間には、類は友を呼んで」徒党を組み、戦を仕掛けて「他の集団と」抗争を繰り返す。攻め入っては殺戮し、強奪して、人の道から外れて行く。悪企みする目で世間をうかがい、自らは働かない。ほんの少

しでも盗み取ることができたならば、「次から次へと」欲望が連鎖し「悪」事をしてでかす。⁵³「やがて人々を」脅迫して「金品を」脅し取って、妻子を養う。やりたいた放題に好き勝手なことをして快感を覚え、精根尽き果てるまで快樂を追い求め、「その矛先はやがて」親族にも及び、その関係にかかわらず「通じ」、親類縁者はこの者を憎々しく思い、苦痛に感じてしまうのだ。また「そのような者は」国の定める法律など意に介しもしない。

このような悪行は人々の間でも、「あるいは」魑魅魍魎たちにも知れわたる。「その悪行は」太陽や月の光にも照らし出され、天地の神々はその罪を記録にとっている。こうしたわけで「彼らは死後に、地獄・餓鬼・畜生の」三つの世界で自ずと計り知れない苦痛を受ける。「そうしているうちに悪しき世界に」何度も生まれ変わり、どれほど永い時間をかけようとも、「そこ」から「離れ出る機会もなく、」その苦しみから「逃れ難い。」その「痛ましさを筆舌に尽くし難い

のである。

こうしたことを三大悪・三痛・三焼と言い、「その」苦しみは今述べた通りである。「それは」まるで大火でその身を焼き尽くすような「痛みである」。

「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。このことを三大善と言うのである」

○第四悪

「続けて」積尊が仰せになった。

「第四番目の悪について「説き明かそう」。

世間の人々には、善行を修めようという気などないものである。代々、互いに示し合い、共に悪行を犯す。二枚舌を使い、口が悪く、嘘をつき、「その気もない

のに」お世辞を並べ立てる。告げ口や中傷で人を陥れたり、仲たがいさせて波風を立てたりする。善人を見ては憎しみと嫉妬を懐き、賢者からは何もかもを失わせ、それを陰で「手をたたいて」喜ぶ。父母に孝行せず、師匠や年長者を軽んじ、仲間に対する真心がなく、「誰に対しても」不誠実である。不遜な態度で、自分
は「正しい」道を「歩んでいると」思い込んで、身勝手に威張りちらし、他人を見下して虐げる。「しかも、そういう自分に」気付くことができず、悪行を犯しても恥じ入ることがない。「さらに」自らの権勢を奮って、他人が恐れ入るようにしたがるのである。「こうした者は」天地の神々、太陽や月さえも畏れない。「自ら」進んで善行を修めるようなこともない。「このような者を」ひれ伏させて、従わせることは困難である。自分勝手に「しかも」尊大に振る舞い、いつもそれを当然のことと考える。思い悩んだり怯えたりすることがなく、常に高慢な心を懐く。

「しかし、」そうした悪行は天の神々によって記録さ

れている。「この者は」はるか遠い昔にくらか善いことを重ねてきたので、「今、その」わずかばかりの善業が支えとなつて、その者を護っている「に過ぎない」。「ところが」今「この身が」悪行を犯し、「かつて重ねた」善の功德も尽き果てて、善神たちはその者から離れ去ってしまう。「そうして」独り空しく立ち尽くし、頼りにすべきものが「何も」なくなってしまうのである。

寿命が尽き果てると、「それまでの」悪行「の報い」が「その者の身に」寄り集まる。当然「悪行はその者を」押し流し、一緒に「悪しき世界へと」至るのである。またその者の名前が天地の神々が持つ「悪人専用の」名簿に記され、「その」罪が「その者の身を」引つ張って、「その者は」行くべきところへ行くしかない。罪の報いがあるのは当然のことであり、「それを」捨て去る術もない。ただそれまでの行いによって、火炎渦巻く釜に墮ち、身も心も粉々に砕け散り、「悪行を犯した者の」魂は「ただただ」激しい苦痛を味わう「ばかり

な」のだ。その時になって後悔してみても、「もはや」
どうしようもない。「このような」天の道理は必然的
なものであって、決して違うことがない。こうしたわ
けで「その者たちは地獄・餓鬼・畜生の」三つの世界
で自ずと計り知れない苦痛を受ける。「そうしている
うちに悪しき世界に」何度も生まれ変わり、どれほど
長い時間をかけようとも、「そこから」離れ出る機会
もなく、「その苦しみから」逃れ難い。「その」痛まし
さたるや筆舌に尽くし難いのである。

こうしたことを四大悪・四痛・四焼と言い、「その」
苦しみは今述べた通りである。「それは」まるで大火
でその身を焼き尽くすような「痛みである」。

「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。このことを四大善と言っ

のである」

○第五悪

〔続けて〕 釈尊が仰せになった。

「第五番目の悪について〔説き明かそう〕。

世間の人々はぶらぶらして怠けた生活を送り、進ん
で善行を積もうとはせず、「そればかりか」生計さえ
立てようとしないので、一族郎党を飢えと寒さに苦
しませることになる。父母が「それに」意見すると目
を吊り上げ怒って言い返す。「父母の」言いつけにも
聞く耳を持たず、⁵⁵「むしろ」逆のことにして反抗する
のである。「親から見れば、それは」まるで目の仇に
^{かたき}されているようであり、「いつそのこと、こんな」子
ならない方がましである。「ものの」やりとりに見
境がないので、誰もが迷惑に思い嫌がっている。恩を
仇^{あだ}で返し、仁義を守らず、感謝する心もない。「すると、
ますます」貧しさに苦しむ「上に、お金を」再び調達
する手立てもなくなってしまう。「そこで」他人の取

り分を横取りしては独占⁵⁶、湯水のようにどどん使
い果たしてしまふ。「泡銭も」しばしば手に入れば
慣れてしまい、それで自ら大盤振る舞いをする。酒に
浸り美食を貪つて、飲食に節操がない。

〔そして〕やりたい放題の向くままに過ごし、粹
がって「人に」因縁をつけ、他人の気持ちなど見
向きもせず、どうしても「人を」支配して自分の言い
なりにしようと思う。他人の善行を眼にすれば嫉妬し
て、それを憎悪する。仁義も守らなければ礼節にも欠
け、自ら〔の行いを〕反省しようなどという気はさら
さらでない。自分こそ〔すべてを〕取り仕切ることがで
きるのだと思ひ込んでゐるので、「誰も」諫め諭すこ
とはできない。「またこうした者は」一族郎党にどれ
だけ財産があるのかまったく懸念せず、父母の恩に思
いをいたすことも、師を敬つたり友を大切にしたりす
る気持ちもない。心にはいつも悪事を企て、口にはい
つも悪意に満ちた言葉を発し、身にはいつも悪行をな
し、何一つ善いことはしない。古の聖者や諸仏の教え

を信じることもなく、「もちろん」仏道を歩めば覺り
の世界へ辿り着くことができるということ信じること
もない。死後には魂がまた「どこかの世界に」生ま
れるということも信ぜず、善因善果・悪因悪果（とい
う因果の道理）も信じることがない。「そればかりか」
覺りを得た聖者を殺めようとし、仏弟子たちを仲たが
いさせようとし、父母・兄弟・一族郎党に危害を加え
ようとさえする。「それ故」一族の者たちはその者を
忌み嫌い、『死んでしまえ』と願うのである。

このような世間の者は、「その」心根は誰も似たよ
うなものである。愚かで「真理に」暗く、自身の知恵
をめぐらしたところで、どこから「この世に」生まれ
てきたのか、どこに死んでいくのかわからない。慈愛
も人情もなく、天地の道理に背く。一方、そうした中
で、あり得ないような幸運を期待し、長生きを望むけ
れども、どうあがこうとも誰であれ必ず死に至るので
ある。「誰かが」慈しみの心から「これまでの行いを」
悔い改めるように諭し、「加えて」何か善いことをす

るように勧めて、「しかも輪廻」生死の中には善によって赴く世界と悪によって赴く世界があるべくしてあると説き示してみても、「その者は」それを一向に信じようとはしない。懇切丁寧に教えたところで、その人にとっては何の役にも立たない。人の意見を受け容れようとせず、心を堅く閉ざしたままである。

自身の命が尽きようとしてはじめて、「生前の悪行への」後悔と「目前に迫った死への」恐怖が次々と湧き起こる。それまでに善行を修めてこなかったことが、最期の最期になって悔やまれるのである。「しかし」その時になって悔いてみたところで、もはやどうにかなるものではない。

「この」天地の間には、「天・人・畜生・餓鬼・地獄の」五つの世界が「区別され」厳然と存在する。「この」うした輪廻の世界は「際限なく広がっている。善と悪にはそれぞれ定まった報いがある、その報いとして」それぞれ幸福と災いもたらされる。自分自身がその「報い」を受けるのであって、代わりに「それを

受けて」くれる人は誰もいない。因果の道理とは、「その人の」行いに従って必ず報いがあるものなのだ。「かつて犯した」罪科の報いは「いつまでたっても」その人を追いかけてきて、「決して」見逃すことはない。

善人は善行を修めるので、幸福「な世界」から幸福「な世界」へと赴き、光「に満ち溢れた世界」から光「に満ち溢れた世界」へと赴く。「一方」悪人は悪行を犯すので、苦しみ「の世界」から苦しみ「の世界」へと赴き、暗闇「の世界」から暗闇「の世界」へと赴く。「ただし、一体、このことを」誰が知ることができるのか。ただみ仏のみが知っているのである。「み仏がこのことを」説き明かしても、信じる者は数少ない。「従って」輪廻生死は止むことなく、悪しき「三つの」世界はなくならない。このような世間の人々について「一人一人」詳しく取り上げようとしても、それは困難なことである。こうしたわけで「その者たちは地獄・餓鬼・畜生の」三つの世界で自ずと計り知れない苦痛を受ける。「そうしているうちに悪しき世界に」繰り返し赴き、

どれほど永い時間をかけようとも、「そこから」離れ出る機会もなく、「その苦しみから」逃れ難い。「その」痛ましさを筆舌に尽くし難いのである。

こうしたことを五大悪・五痛・五焼と言ひ、「その」苦しみは今述べた通りである。「それは」まるで大火でその身を焼き尽くすような「痛みである」。

「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、「因果の道理を」正しく理解し、言葉と行動とを一致させる。しかもその振る舞いに嘘偽りをなくし、口に出したことはその通りであつて、心にもないようなことは口にせず、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。このことを五大善と言うのである」

○以上、『無量寿経』巻下、四分三⁸⁸

「このように説き終えると」釈尊は「再び」弥勒菩薩に仰せになった。

「そなたたちに言つておこう。この世で五悪によつてもたらされる苦しみは、以上述べた通りである。「五悪によつて」五痛と五焼が次々と生じてくる。「世間の人々は」ただただ悪行ばかりを犯し、善行を修めないので、誰もがみな当然のことながら「地獄・餓鬼・畜生の」悪しき世界に陥つてしまふ。また今生にあつては、まず「悪行が」災いして病を患ひ、死ぬに死ねず、生きるに生きられない。「その者が犯した」罪悪によつてもたらされることは、露になつて多くの人に知られることとなる。この身が尽きれば「今生の悪」行に依じて「地獄・餓鬼・畜生の」三悪道に陥る。「そこで」悲惨な苦しみが尽きることなく、「自らの悪行で」自分自身をひっきりなしに焼き焦がすのである。

「世間の人々は三悪道での苦しみが」久しく続いたその後でも互いに逆恨みし合う。「はじめは」他愛もないことだったのが、ついにはとんでもない悪行とな

る。「それは」すべて財産や異性に対して貪るように執着して、恵み施さないことによる。愚かしい欲望に急ぎ立てられ、心のおもむくままに妄想をふくらませて、「自らの」煩惱にがんじがらめに縛られ、解き放たれることがない。自分のためばかりを考え、金のためなら人を蹴落し、「それでも」まったく気にすることがない。富と繁栄を誇っている時には、「凶に乗って」いい気になり、我慢などする気もなく、あえて善行を修めることもない。「とはいえ、そうした」勢いがいつまでも続く訳がなく、「その勢いも」次第と磨り減り消えてしまう。その身に辛苦が降りかかり、後々には「さらに」悲惨な状況に陥る。「しかも」因果の道理がすべてに張り巡らされているから、「犯した罪は」当然のことながら厳しく追求される。「因果の」道理という定めの網は誰であれ取り逃さない。「そして」独り心細く慄きながらも、その「網の」中に絡め捕られるしかないのである。こうしたことは今も昔も変わりない。なんとも痛ましいことではないか、憐

れむべきことではないか」

釈尊が「続けて」弥勒菩薩に仰せになった。

「世間というものはこのようである〔からこそ〕、私はすべてこうした〔世間〕を不憫に思う。〔そして〕、目に見えない強大な力を用いて、さまざまな悪行を打ち砕き、やることなすことすべて善行となるようにしむける。〔邪悪な〕思いを棄てさせ、〔仏の〕教えや戒めを守らせ、仏道を進ませ、〔そこから〕踏み外さず、ついには生死の世界から解脱させ、覚りへの道を歩ませるのだ」

釈尊が「あらためて」仰せになった。

「〔弥勒よ。〕汝と、今〔ここに〕いる」天人や人々が仏〔たる私の〕教えを聞いた以上、あるいは後の世の人々が、〔仏たる私の〕教えが語られているところに出会った限りは、この教えについて熟慮して、この〔迷いの世界の〕中にいようとも、心を整え行いを正しくできるようにせよ。〔たとえば〕君主であれば善行をなし、先頭に立って臣下を導け。〔上から下へと〕順

次に命を下し、各々〔我が教えに従つて〕自分自身を慎め。聖者を尊び、善人を敬い、思いやりを懐いて慈しみ、分け隔てない愛情を注げ。仏の戒めをわざわざ踏みじつてはならない。〔そうして迷いの〕世界から解脱を求め、生死〔を引き起こす〕諸悪の根源（煩惱）を断ち切るがよい。〔そうすれば地獄・餓鬼・畜生の悪しき〕三つの世界という、いつ終わるとも知れない心細さと恐れと苦痛〔に満ちた〕道に陥らずにすむ。汝らよ。この〔世界〕で、大いに善行を修めて功德を積むようにせよ。親愛の情をもって施しをなし、仏の戒めることは犯さず、〔何があつても〕堪え忍び、果敢に取り組み、心を一つに集中させ、智慧を磨くがよい。〔そして〕互いに導き合いながら、〔より一層の〕功德を積み、善行に励むがよい。一昼夜の間、心を正しくして邪な思いを捨て去つて、よく戒律を守つて犯さなければ、〔その功德は〕無量寿仏の世界で百年にわたつて善行に励む〔功德〕よりもすぐれている。なぜかといえ、その〔無量寿〕仏の世界は覺りの世界

であつて、〔取り立てて努力をしなくても〕誰もがみな善行を修めることができ、悪〔行を犯す可能性〕など毛頭ないからである。〔またさらに、〕この〔世界〕で十日十夜の間、善行を修めることは、〔その功德は〕他の仏の世界で千年にわたつて善行に励む〔功德〕よりもすぐれている。なぜかといえ、他の仏の世界では善行を修める者が数多くいて、悪行を犯す者は数少ないからである。〔たとえば無量寿仏の世界では〕⁶⁰ 自ずと功德を積むこととなり、〔そこは〕悪行を犯すことのない世界なのである。〔しかしながら、〕この世界にだけ悪行が蔓延し、自ずと〔功德を積む〕ことなどまったくない。がつがつと欲張り、どんどん〔人を〕欺いていく。〔その結果〕心は荒み身もやつれ、塗炭の苦しみを嘗める。このようにあくせくと〔日々を送り、〕一日たりとも気の休まる時がないのである。〔だからこそ〕私〔釈尊〕は汝ら天人や人々を憐れみ、手を尽くして〔汝らを〕教え諭して善行を修めさせよう。一人一人の資質に応じて導き、〔各々にふさわし

い」教えを授けるから、「それを」聞けば実践しない者などいるはずもない。「汝らが」願う通りに「私は」みなそれぞれに仏道を歩ませよう。仏「たる者」の赴く所、国であれ街であれ村であれ里であれ救いの届かぬことはない。天下は泰平になり、太陽も月も清らかに輝き、時節良く雨が降り風が吹き、災害や疫病も起こらない。国は豊かに栄え、民の暮らしは安らかとなり、武力を行使することもない。「人々は」他人の善いところを尊び、互いに思いやりながら、つとめて礼儀正しく振る舞い、また譲り合うのである」

「続けて」 釈尊が仰せになった。

「私〔釈尊〕が汝ら諸々の天人や人々を慈しみ思いやることは、父母が我が子を愛する気持ちよりもはるかに深い。「それ故」今、私はこの「苦しみの」世界で仏となり、五悪を制し、五痛を取り除き、五焼を根絶やしにし、善〔行を修めさせること〕によって悪〔行〕を攻め立て、生死を繰り返す〔汝らの〕苦痛を抜き去り、〔さらには五善にもとづく〕五徳を身に具えさせ、

ついに極楽世界に往生を遂げさせるのである。⁶²

「しかし」私〔釈尊〕がこの世を去った後には、私の教えや言葉は「この世から」徐々に消え去り、人々の性根は曲がり、誠を失い、再び様々な悪行が蔓延するようになる。「そしてまた再び」五焼や五痛がぶり返してくる。「しかも、さらに」時代が下ると「五悪・五痛・五焼の」激しさたるや、もはや説き尽くすことができなほなるのだ。私は「今、その激しさについて」汝のためにその一端を説いたまでである」

釈尊が「あらためて」弥勒〔菩薩〕に仰せになった。「汝らは各々、以上のことをよくよく肝に銘じておきなさい。代々にわたってお互いに教え合い、戒め合いながら、私の教えの通りになさい。「決して我が教えを」犯してはならない」

すると弥勒菩薩は合掌して「釈尊に」申し上げた。「私の仰せになったことは極めて懇切丁寧なものです。世の人々は確かにそのように「苦しむ」ものです。如来「たる釈尊は」分け隔てない慈しみを以って憐れ

みを垂れ、一人も残さず生死の苦しみの世界からの解脱をもたらしめます。今あらためて仏の御心をお示しいただきました限りは、「そのお言葉に」絶対背きません」

〔さて、そこで〕 釈尊が〔私〕阿難に仰せになった。

「阿難よ。立ち上がって衣を整えなさい。合掌して恭しく崇め、無量寿仏に対して礼拝しなさい。あらゆる世界の諸仏・諸如来は四六時中こぞつてかの仏の無著無礙なることを褒め讃えている」

すると阿難は〔言われるがままに〕立ち上がって衣を整え、身を正して真西に向って、恭しく崇めて合掌し、五体投地して、「はるか彼方におられるであろう」無量寿仏に対して礼拝したのである。

〔そこで阿難は〕「釈尊よ。かの仏の極楽世界、さらには〔そこにおられるであろう〕菩薩方や声聞方の大衆を〔この眼で〕拝見しようございます」と申し上げた。

〔阿難が〕そう言い終えるやいなや、無量寿仏は〔極楽世界から〕大光明を放って、あらゆる仏の世界を照らし出した。〔すると〕金剛毘山や偉大なる須弥山や、

〔その他〕大小の山々、〔そして〕すべてのものがみな〔その光で〕同じ色に照らし出された。〔その様子は〕まるで〔世界の終わりに現れるという〕大水がこの世に満ち溢れ、あらゆる物がその水の中に沈んで現れることなく、ただ一面にどこまでも広がる水を眺めるようであった。〔無量寿〕仏の光明はそのように〔広がっていて〕声聞や菩薩たち〔が放つ〕すべての光明を打ち消してしまい、ただ〔その〕仏の光明だけが燦然と輝いていた。

その瞬間、阿難は無量寿仏を拝見した。〔その〕力みなぎる徳は崇高で、まるで偉大なる須弥山があらゆる世界の中で抜きん出て聳え立っているようであった。〔その〕お姿から発せられる光明に照らされないところなどなかった。この時、その場に居合わせた、出家であれ在家であれ仏道を歩む者たちはみな、同時に〔無量寿仏やその世界、そしてその住人たちを〕目の当たりにした。〔かの無量寿仏や極楽世界の住人たちも〕同様に、かの〔世界〕からこの世界を見わたした

のである。

その時、釈尊が阿難と慈氏菩薩⁶⁴に仰せになった。

「阿難よ。」汝⁶⁵には「今、」かの「極楽」世界を見るに当たり、「その」地表から「上方の、いわば」浄居天に至るまで、その「世界の」あらゆる絶妙な光景がすべて見えているか、いないか」

阿難が答えた。

「もちろん、もう見てしまいました」

「再び釈尊が尋ねた。」

「では汝には、無量寿仏の大音響の声があらゆる世界に広がって、人々を導いているのが聞こえているか、いないか」

「再び」阿難が答えた。

「もちろん、もう聞いてしまいました」

「再度、釈尊が尋ねた。」

「〔では〕汝には、かの〔極楽〕世界の人々が七種の宝玉からできた百千由旬⁶⁷にも及ぶ宮殿に乗り込んで、〔自由自在に〕何の妨げもなく、あらゆる世界に至っ

てみ仏方を供養しているのが見えているか、いないか」

「再度、阿難が」答えた。

「もう見てしまいました」

「さらに釈尊が尋ねた。」

「〔では〕汝には、かの〔極楽〕世界の人々の中に、胎生の者がいるのが見えているか、いないか」

「阿難が」答えた。

「もう見てしまいました」

「釈尊が仰せになった。」

「その胎生の者〔たち〕が住んでいる宮殿は、〔たとえば〕百由旬あるいは五百由旬であり、各々その中でまるで忉利天にいるような様々な幸福感に包まれ、それもまたすべて当たり前のことなのだ」

その時、慈氏菩薩が釈尊に尋ねた。

「世尊よ。いかなるいわく因縁があつて、かの〔極楽〕世界の人々は、胎生の者であつたり、化生の者であつたりするのでしょうか」

「そこで」釈尊が慈氏菩薩にお答えになった。

「もし人々が信じ切れない心のまま、様々な修行を積み、かの〔極楽〕世界への往生を願うとしよう。〔そういう人々は〕仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智⁶⁸について了解しない。これらの智慧に疑いを懐き信じない。しかしながら、それでも幸と不幸〔が因果の道理によつて起ること〕は信じていて、繰り返し善行を修めながら〔極楽〕世界への往生を願っているのだ。彼らはかの宮殿の中に生まれ、〔そこで〕五百年を過ごし、〔その間〕一時たりとも仏の姿を拝することもなく、その教えを聴くこともなく、菩薩や声聞など尊い仏弟子たち〔の姿〕を見ることもない。こうした訳でかの〔極楽〕世界においては、このことを胎生というのである。

〔一方、〕人々が仏智をはじめ〔無等無倫最上〕勝智〔という五智〕を疑いなく信じ切った上で、様々な善行を修め、〔往生が叶うと〕信じて〔善行の功德を〕振り向ければ、その者たちは〔極楽世界の〕七種の宝玉からできた蓮の華の上に自ずと姿を現して〔化生〕、脚

を組んで坐っている。〔そして、その〕姿と光明と智慧と功德があつという間に〔極楽世界の〕菩薩たちとまったく同じようになるのだ。

また次に慈氏菩薩よ。他方の仏の世界にいたいへんすぐれた菩薩たちが一念發起して、〔極楽世界の〕無量寿仏の姿を拝し、菩薩たちや声聞たちに至るまで恭しく供養を捧げたいと思うならば、他方の菩薩たちは命が尽きた後、無量寿〔仏の極楽〕世界に往生することとなつて、七種の宝玉からできた蓮の華の上に自ずと化生するのである。弥勒⁶⁹よ。よくわきまえておくれがよい。彼らが化生したのは智慧がすぐれているからである。〔二方、〕胎生した者たちはみな智慧を具えていない。それ故、〔彼らは〕五百年の間、一時たりとも〔無量寿〕仏の姿を拝することもなく、その教えを聴くこともなく、菩薩や声聞など仏弟子たち〔の姿〕を見ることもなく、〔ましてや無量寿〕仏を供養する術も持たず、〔もちろん〕菩薩らしい立ち振る舞いもかなわず、善行を積むこともままならないのである。

よくわきまえておくがよい。この者〔が胎生したの〕

は、往生する前には智慧がまったくなく、「五智に

疑いを懐いていたためなのである」

〔続けて〕 釈尊が弥勒に仰せになった。

「喩え話をしてみよう。〔全世界を統治する〕 転輪聖

王には〔王宮以外に〕 七種の宝玉でできた別邸があり、

さまざまなインテリアを配し、「華麗な」ベッドを設え、

多くの壁飾りを掛けてある。もし転輪聖王の幼い王子

たちが王の機嫌を損ねるならば、たちまちその別邸に

閉じ込められ、黄金の鎖で繋がれてしまう。〔ただし〕

食べ物や飲み物、衣服、敷物、花や香、「目や耳を楽

しませる」踊りや音楽などが転輪聖王と同じように与

えられ、何一つ不自由しないでしょう。〔弥勒よ、そ

なたは〕 どう思うか。その王子たちは別邸を気に入る

であろうか、いなか」

〔弥勒が釈尊に〕 答えた。

「いいえ。〔気に入ることなどありません。〕 何とし

ても誰か力のある人〔に助け〕を求めて、〔その別

邸から〕 抜け出そうとするでしょう」

〔そこで〕 釈尊が弥勒にお仰せになった。

「この〔胎生の〕 者たちも、その〔王子たちの〕 よ

うなものである。〔彼らはかつて〕 仏智〔などの五智〕

に疑惑を懐いたために、かの宮殿の中に往生してし

まったのである。〔そこでは〕 刑罰はおろか不快な思

いは一瞬たりとない。ただし五百年の間は、〔仏・法・

僧の〕 三宝に出逢うことがない。〔まして〕 供養する

などの善行も修めることはできない。こうしたことが

〔極楽世界での〕 苦しみといえよう。それ以外、何の

不満もないけれども、〔彼らは〕 そこにいたいとは願

わないのである。

もしその者たちが〔五智を疑った〕 かつての罪に気

づき、深く後悔して自分で自分を責め、そこから抜け

出したいと求めるならば、ただちにその願いのままに

無量寿仏のみもとに詣でて、恭しく供養を捧げること

ができる。さらにはどこであれあらゆる世界の仏方

のみもとに詣でて、様々な善行を修めることができる

のだ。

弥勒よ。よくわきまえておくがよい。菩薩が「五智に」疑惑を懐けば、「極楽世界に化生するという」とても大きな利益を失ってしまうのだ。だからこそみ仏方の限らない智慧をしかと信ぜよ」

〔そこで〕 弥勒菩薩は釈尊に尋ねた。

「世尊よ。この〔娑婆〕世界には、「仏となるまで仏道を退くことがない」不退の菩薩が一体何人いて、「ここから」かの〔無量寿〕仏の〔極楽〕世界に往生するのでしょうか」

釈尊が弥勒にお答えになった。

「この世界には六十七億の不退の菩薩がいて、かの〔極楽〕世界に往生する。〔彼ら〕一人一人の菩薩はすでにみな、無数のみ仏方を供養した。〔弥勒よ。彼らはみな汝、〕弥勒の後を承け〔て、やがてこの世を救う者たちとな〕るのだ。⁷⁰〔また〕そこまで修行が進んでいない菩薩たちや、わずかばかりの功德しか積んでいない者について言えば、その数は限らないけれども、

彼らもみな往生するのである」

〔さらに〕 釈尊が弥勒に仰せになった。

「我が〔娑婆〕世界の菩薩たちのみが、かの〔無量寿仏の極楽〕世界に往生するわけではない。他のみ仏方の世界にいる菩薩たちについても同様である。〔その例を挙げれば次の通りである。〕

その第一のみ仏は遠照という名で、かの〔世界〕には百八十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第二のみ仏は宝蔵という名で、かの〔世界〕には九十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第三のみ仏は無量音という名で、かの〔世界〕には二百二十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第四のみ仏は甘露味という名で、かの〔世界〕には二百五十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第五のみ仏は龍勝という名で、かの〔世界〕には十四億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第六のみ仏は勝力という名で、かの〔世界〕には一万四千の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第七のみ仏は師子という名で、かの〔世界〕には五百億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第八のみ仏は離垢光という名で、かの〔世界〕には八十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第九のみ仏は徳首という名で、かの〔世界〕には六十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第十のみ仏は妙徳山という名で、かの〔世界〕には六十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第十一のみ仏は人王という名で、かの〔世界〕には十億の菩薩がいて、みな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第十二のみ仏は無上華という名で、かの〔世界〕には数え上げることもできないほど多くの菩薩がいて、みな仏となるまで仏道を退くことがなく、智慧と〔何事にも怯まない〕勇氣を具えている。〔彼らは〕すでに無数のみ仏方を供養して、すぐれた菩薩が百千億劫〔というとてもなく永い時間〕修行して〔はじめて〕体得することができるという、何があっても揺らぐことのない〕不動の境地を〔わずか〕七日の間で身につけることができる。このような菩薩たちもみな〔極楽世界に〕往生するのである。

その第十三のみ仏は無畏という名で、かの〔世界〕には七百九十億のすぐれた菩薩がいる。〔そこにはまた〕まだ駆け出しの菩薩や出家修行者〔比丘〕たちも数限りなくいる。〔彼らは〕みな〔極楽世界に〕往生するのである〕

釈尊が「続けて」弥勒に仰せになった。

「この世界も含めて」これら十四のみ仏方の世界にいる菩薩などだけが「極楽世界に」往生するのではない。数限りないあらゆるみ仏方「それぞれ」の世界から「極楽世界に」往生する者たちも、また同様に、非常に大勢で、無数である。

「そつした」あらゆる世界にましますみ仏方のお名前や、「その世界にいる」菩薩や出家修行者たちの中で、かの「極楽」世界に往生する者「の数」を説き示すだけであつても、「この」私が昼夜を分かつた一劫「という永い時間」をかけたところで、それでもなお終わらない。「弥勒よ。」ここで今、「私は」汝のためにこの「一部分だけを」略して説いただけなのである」

○第三 流通分

釈尊が「あらためて」弥勒に仰せになった。

「かの〔無量寿〕仏の名を耳にした人がいるとしよう。〔この人が〕踊り出すほどに歓喜して、一声でも念仏

を称えるならば、「弥勒よ、」よくわきまえておくがよい、この人は「極楽往生するという」とても大きな利益を得たことになる。これこそが、この上ない功德が「念仏に」具わっていることなのである。⁷¹

それ故、弥勒よ。たとえ三千大千世界が大火に包まれようと、必ずその「災」を凌いで、この『無量寿経』の教えを聞いて、心の底から大いに歓喜して、聞き憶えて読誦し、教えの通りに修行しなければならぬ。なぜかといえば、多くの菩薩たちがどれほどこの經典を聞きたくても、聞くことができないからである。「一方、」人々の中でこの經典を聞いて、「教えの通りに修行する」者は、仏の覺りを得る仏道から決して退かない。だからこそ、ただ一筋に「この經典を」受け入れて、「聞き憶えて読誦し、教えの通りに修行せよ」〔さらに〕釈尊が仰せになった。

「私は今、あらゆる人々のためにこの『無量寿経』の教えを説き、「みなに」無量寿仏とその世界のすべてを見させた。「汝らが何を」しなければならぬ

いか、「汝らは」それをすべて求めることができるはずだ。⁷³ 私が消え去ったからといって、再び「我が教えに」疑いを懐くようなことがあつてはならない。

未来の世に「私の説いた」教えがすべて消滅する時になつても、私は「その時の人々をも」救いたい一心から「彼らを」哀れんで、唯一この教え⁷⁴だけを「この世に、さらに」百年の間は止め置くこととする。「そういう時代であつても、」人々がこの教えに巡り逢えば、願いの通りにみな〔輪廻生死から〕解脱できるのである」

〔最後に〕釈尊が弥勒に仰せになつた。

「如来が現れ出る世に出逢つて〔如来に〕まみえる可能性はほとんどない。〔また〕諸仏の教えを耳にする可能性もほとんどない。菩薩たちが修めるすぐれた教えや諸々の波羅蜜についても耳にする可能性も同じくほとんどない。仏教へと正しく導く人〔善知識〕に巡り逢い仏の教えを聞き、それを修めることができる可能性もまたほとんどない。ましてこの教えを耳にして、心の底から〔大いに歓喜し〕胸に刻み込む〔チャ

ンスは〕皆無に等しい。これ以上の困難は存在しないのである。

だからこそ〔弥勒よ、無量寿仏が〕このようになされたことについて、⁷⁵このように説き、このように教える私の教えを素直に信じて、教えの通りに修行せよ」

釈尊がこの経の教えを説いた時、計り知れないほど多くの人々すべてに、この上ない覚りの境地を目指す心が生じた。「そして」一万二千那由他の人々が真理を見究める汚れなき眼（清浄法眼）を獲得して〔預流果に到達し〕⁷⁶、二十二億もの天人や人々が〔将来、天界に生まれて覚りを開くという〕阿那含果に到達し、〔また〕八十万の比丘たちが煩惱を断ち切つた〔阿羅漢〕となつた。〔さらにまた〕四十億もの菩薩が覚りに至るまで決して仏道を踏み外すことのないという境地（不退転）に到達した。〔それらの菩薩はあらゆる人々を救おうという〕広大な誓いを建てて、その功德を自らの特性とした。〔彼らは〕将来、完全なる覚りの境地を得ることになる。

時を同じくして、三千大千世界が様々に振動し、大いなる光明があらゆる世界を照らし出し、百千にも及び音楽が自ずと奏でられ、えも言われぬ無数の花びらが乱舞して降ったのである。

釈尊がこの教えを説き終えられるや、弥勒菩薩をはじめあらゆる世界から「釈尊のもとに集まって」来ていた多くの菩薩たち、「そして私」長老阿難やすぐれた声聞たち、さらには「その場に集まった」一切の大衆の中には、釈尊の教えを聞き終えて、歓喜しない者は「誰一人として」いなかったのである。

仏説無量寿経巻 下

注記

48 以下第五悪まで、便宜上、付しておく。

49 原文は「入罪」。「入」の意味するところが判じ難く、このように訳出した。

50 原文は「上天」。義山『随聞講録』（浄全一四・四七三・下）を参照。
51 原文は「相因寄生」。ただし義山『随聞講録』（浄全一四・四七九上）では、「父母能生の因縁、相因りて子を生ずるの義」と解する。

52 原文は「処年」。この一文の文脈上の役割について、十分汲み取ることが叶わなかった。ここではこのように訳出しておく。

53 原文は「欲繫成事」。義山『随聞講録』（浄全一四・四八二・上）は複数の解釈を挙げている。

54 原文は「恐熱迫憊」。聖典訓読は「恐熱し、迫憊せしめて」とする。ここでは義山『随聞講録』（浄全一四・四八二・下）を参照。

55 原文は「言令不和」。義山『随聞講録』（浄全一四・四八九・下）を参照。

56 原文は「辜較縦奪」。義山『随聞講録』（浄全一四・四九〇・上）を参照。

57 原文は「恢廓窳窳浩浩茫茫」。

58 便宜上、付しておく。

59 原文は「身坐劳苦」。聖典訓読は「身、劳苦を坐けて」。

60 義山『随聞講録』（浄全一四・五〇三・下）五〇四・上）によって解釈を加えた。

61 義山『随聞講録』（浄全一四・五〇四・下）参照。

62 原文は「昇無為之安」。義山『随聞講録』（浄全一四・五〇九・下）参照。

63 詳しくは義山『随聞講録』(浄全一四・五一〇・下～五一・上)参照。

64 ここで弥勒ではなく慈氏と表現されていることには、今後十分に検討をする必要がある。柴田泰山『無量寿経』所説の「慈氏菩薩」について(『仏教論叢』30、浄土宗、2006)を参照。

65 前文では阿難と慈氏が対告者として指示されているが、ここでは阿難一人が釈尊の質問に答えているので、「汝」についてはそのまま阿難一人として理解した。

66 義山『随聞講録』(浄全一四・五一二・下)参照。

67 宮殿のいずれの部分の長さを示しているかは読み取れない。

68 これらの五智については本経以外に用例がなく、その意味を確定し難い。ちなみに義山の見解は『随聞講録』(浄全一四・五一四・下～五一六・上)を参照。

69 前出の慈氏については弥勒の別称とされている。ただし慈氏と弥勒が同一人物であるならば、何故ここで別称を用いるか、その理由はいかなる注釈にも言及されていない。また慈氏と弥勒が別人であるとしても、文脈上、現代語訳に支障はないものと考ええる。弥勒はすでに登場しているので、この弥勒の存在は唐突なものではない。

70 原文は「次如弥勒者也」。

71 『選択集』第五章参照。

72 義山『随聞講録』(浄全一四・五二四・上)を参照。

73 原文は「所当為者皆可求之」。文意が判然としないが、ここではこのように訳出した。

74 原文は「此経」。『選択集』第六章参照。

75 義山『随聞講録』(浄全一四・五二八・下)を参照。

76 義山『随聞講録』(浄全一四・五二九・下)を参照。

『仏説阿弥陀経』

〔凡例〕

*本現代語訳は宗祖法然上人八百周年大遠忌記念事業の一環である。「浄土宗基本典籍の現代語化研究（浄土三部経）」の研究成果における一部である。

*本現代語訳の底本は『浄土宗聖典』第一巻収載の訓読である。なお注記中では「聖典訓読」と表記し、また同聖典収載の漢文本を「原文とする」。

*訳文中の「（）」は訳者による文章の補筆を示し、「（）」は原語の指示や換言、補足説明などを表す。

*原則として、いわゆる新字を用いた。なお、その際JISコード特有の文字を使用した場合もある。例えば「焰」。

*注記箇所及び注記番号、その内容は『教化研究』（浄土宗総合研究所）に「研究ノート」として発表済みの試訳版とは異なる。

*注記中においては、以下の略称を用いた。

聖典……………浄土宗聖典（浄土宗）

浄全……………浄土宗全書（山喜房仏書林）

大正蔵……………大正新脩大蔵経（大正新脩大蔵経刊行会）

選択集……………法然の選択本願念仏集

随聞講録……………阿弥陀経随聞講録

仏説阿弥陀経

姚秦¹において三蔵法師²・鳩摩羅什³が勅命により訳す

○第一⁴ 序分

私、〔阿難⁵は積尊から〕次のように聞いている。ある時、積尊が舍衛国の祇樹給孤独園（祇園精舎）におられて、〔積尊のもとには総勢〕千二百五十人にも及ぶ、きわめてすぐれた出家修行者（比丘）たちが会していた。（彼らは）みな煩惱を滅した偉大な阿羅漢⁶であり、〔その名は〕人々の間にあまねく知れわたっていた。（彼らは）舍利弗（以下）、摩訶目犍連・摩訶迦葉・摩訶

迦旃延・摩訶俱絺羅・離婆多・周利槃陀伽・難陀・阿
難陀・羅睺羅・憍梵波提・賓頭盧頗羅墮・迦留陀夷・
摩訶劫賓那・薄拘羅・阿菟樓駄といった長老を筆頭と
する¹⁰すぐれた弟子であった。あわせて大勢のすぐれた
菩薩(菩薩摩訶薩)たちが(会して)いた。「すなわち」
文殊師利法王子・阿逸多菩薩・乾陀訶提菩薩・常精進
菩薩¹¹らをはじめとする大勢の偉大な菩薩たちであった。
さらには帝釈天¹²をはじめとする無数の天人や人々が会
していた。

○第二 正宗分

〔まさに〕その時、釈尊は長老舍利弗に仰せになった。
「この〔私たちが住む煩惱に満ちた娑婆世界¹³〕から〔は
るか〕西方、十萬億にも及ぶ仏の世界を過ぎた彼方に
〔二つの〕世界がある。〔そこは〕極樂と呼ばれている。
その世界に〔一人の〕み仏がおられる。〔その方のこ
とを〕阿彌陀と呼び申し上げている。〔その方は〕今、

この瞬間も〔そこに〕ましまして、法をお説きになっ
ている。舍利弗よ。その世界はどうして極樂と呼ばれ
るのであるうか。その世界の人々にはあらゆる苦しみ
がなく、たださまざまな幸福ばかりを感じるからであ
る。それ故、極樂と呼ばれるのである。

また舍利弗よ。極樂世界には、七段重ねの欄干で
〔根もとが取り囲まれ、上方が薄絹のような〕七重の
網で〔覆われた、根・茎・枝・小枝・葉・花・実の〕
七支を具えた樹木が整然と列なっている¹⁴。それらすべ
ては四種の宝玉からなり、極樂世界を余すところなく
隅々まで飾り立てている¹⁵。それ故、その世界は極樂と
呼ばれるのである。

また舍利弗よ。極樂世界には〔ふちが〕七種の宝玉
からなる浴池がある。八種の功德¹⁶を具えた水がその中
に満ち満ちており、池の底一面には金の砂が敷き詰め
られている。〔そうした池の〕四方は階段になっており、
〔その階段は〕金・銀・瑠璃・水晶(玻璃)を取り合
わせている。〔その〕上に樓閣があり、これも金・銀・

瑠璃・水晶・砵磈・赤真珠（赤珠）・碼瑙（の七種の宝玉）によつて飾り立てられている。池の中には蓮華が咲き誇り、「その花は」車輪ほど大きい。¹⁷青色（の蓮華）は青い光を放ち、黄色（の蓮華）は黄色い光を放ち、赤色（の蓮華）は赤い光を放ち、白色（の蓮華）は白い光を放っている。「それらは」えも言われぬほど清らかで芳しい。舍利弗よ。（阿弥陀仏のおられる）極楽世界は、このような〔仏国としての〕理想的な環境が整っている。¹⁸

また舍利弗よ。かの仏の〔極楽〕世界では、常に心地よい調べが奏でられている。大地は黄金であり、一日に六回、¹⁹〔虚空から〕曼陀羅華²⁰の花が舞い落ちる。その世界の人々は毎朝早く、一人一人が花籠にたくさん素敵な花を盛り、十萬億にも及ぶ様々なみ仏方の世界（に赴いては、それを捧げて各々）の仏を供養する。ちょうど食事の時刻には極楽に戻り、食事を摂つて、「それから」ゆつたりとした足取りで静かに歩んで身心を調える行（經行）を修めている。舍利弗よ。（阿

弥陀仏のおられる）極楽世界は、このような〔仏国としての〕理想的な環境が整っている。

またさらに舍利弗よ。かの〔極楽〕世界には、〔姿・鳴き声が〕たとえようもないほど「素晴らしく、」彩り豊かな様々な鳥が常にいる。白鶴・孔雀・鸚鵡・舍利・迦陵頻伽・共命などの鳥である。²¹これらたくさん鳥たちは一日に六回、優雅な声で囀²²っている。その鳴き声が五根・五力・七菩提分・八聖道分等々の仏の教えを説き明かす。²⁶その世界の人々はこの声を耳にすると、みなことごとく仏・法・僧を慕う気持ちが出てくる。舍利弗よ。そなたは、これらが、かつて犯した罪から鳥に生まれたに違いない、と思つてはならない。なぜなら、かの仏の世界には〔地獄・餓鬼・畜生という〕三つの悪しき境涯が存在しないからである。舍利弗よ。その仏の世界にはそもそもそうした境涯の名称すらない。「それなのに、」どうして「そのような生まれの鳥など」存在しようか。これらたくさん鳥たちはみな、阿弥陀仏が教えを鳥たちの鳴き声に託し

て伝えようと望み、「阿弥陀仏が自ら」現し出したものである。舍利弗よ。かの仏の世界では心地よい風がそよぎ、様々な宝玉からなる並木や、様々な宝玉からなる〔薄絹のような〕網を揺り動かし、妙なる調べを奏でている。それはまるで、百千もの楽器を同時に奏でているかのようなのである。この調べを聞く者は、みな自ずと仏・法・僧を慕う気持ちが募ってくる。舍利弗よ。その〔阿弥陀〕仏の〔おられる極楽〕世界は、このような〔仏国としての〕理想的な環境が整っている。

舍利弗よ。そなたはどう思うか。なぜ、かの仏を阿弥陀とお呼び申し上げるのであろうか。舍利弗よ。かの仏の光明には際限がなく、いかなる障害物をもものともせずに、あらゆる世界を〔明るく〕照らし出す。それ故〔この仏を〕阿弥陀とお呼び申し上げるのである。また舍利弗よ。かの仏の寿命とその〔世界の〕人々〔の寿命〕は、際限がなく、終わりがなく、数えることができないほどの長さ（無量無辺阿僧祇劫）である。それ故〔この仏を〕阿弥陀とお呼び申し上げるのである。²⁷

舍利弗よ。阿弥陀仏が仏と成られてから今日に至るまで、〔すでに〕十劫²⁸〔もの永い時間〕を経ている。また舍利弗よ。かの仏には無数の弟子がおり、〔その誰もが煩惱を滅し尽くして〕阿羅漢（といわれた修行者）である。その数もまったくもって計り知ることにはできない。大勢の菩薩たちも同様〔にその数は計り知ることができないの〕である。舍利弗よ。かの〔阿弥陀〕仏の〔おられる極楽〕世界は、このような〔仏国としての〕理想的な環境が整っている。

また舍利弗よ。極楽世界に往生した人々はみな、〔覚りに至るまで決して仏道を踏み外すことがないといふ〕阿鞞跋致〔の菩薩〕なのである。〔しかも〕その中の多くは、〔間違はなく仏となる一歩手前の〕一生補処〔の菩薩〕である。その数はきわめて膨大で、その〔人数〕をどう算出しようとも、〔結局は〕その〔實際の数〕を知ることができない。ただいたずらに際限がなく、終わりがなく、数えることができないほどの長い時間（無量無辺阿僧祇劫）をかけて説くばかりで

ある。舍利弗よ。「このような極楽のありさまを」聞く者は、一念発起してかの「極楽」世界に往生したいと願うべきである。なぜならば、それほどにすぐれた聖者たちと、ともに同じ場所に会い集うことになるからである。「ただし、」舍利弗よ。「念仏以外の」ありきたりな善行では、かの「極楽」世界には往生できない。²⁹

舍利弗よ。男であれ女であれ善良な人々が、もしも阿弥陀仏について説かれるのを聞いて「往生を願い、『南無阿弥陀仏』と」念仏を称え続けること、もしくは一日、もしくは二日、もしくは三日、もしくは四日、もしくは五日、もしくは六日、もしくは七日、一心不乱であれば、その人の命が尽きようとする時、阿弥陀仏は「極楽世界の菩薩をはじめとする」聖者たちとともに「来迎なさり、ご自身の」姿をその人の目の前に現し出される。「それ故」その人の命尽きる時、心に狼狽するところなく、阿弥陀仏の「お導きにより、その」極楽世界へとまっすぐに往生が叶うの

である。舍利弗よ。私には、このような「阿弥陀仏の」救いが「ありありと」見えるからこそ、次の言葉を授けおく。もし人々がこの「阿弥陀仏について」説かれるのを聞かざらば、かの「極楽」世界に往生しようとして願うがよい。

舍利弗よ。今こうして、「念仏往生をはじめとする」人知をはるかに超えた阿弥陀仏の功德を仰ぎ讃えるのは、私ばかりでない。また東方「に広がる諸々の世界」に阿闍鞞仏・須弥相仏・大須弥仏・須弥光仏・妙音仏等をはじめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏がましまして、それぞれがそれぞれの世界において「仏の証としてあらゆる世界に真実を告げる」³⁰ 広くて長い大きな舌を出し、「その舌で」あまねく三千大千世界を覆い、「私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に」嘘偽りのない真実の言葉（『阿弥陀経』³¹）を説かれるのである。「そうとも、」《汝ら、諸人よ。この『称讃不可思議功德一切諸仏所護念経』を信ぜよ》、「³² ということだ」。

舍利弗よ。南方〔に広がる諸々〕の世界に日月灯仏・名聞光仏・大焰肩仏・須弥灯仏・無量精進仏等をはじめめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏がましまして、それぞれがそれぞれの世界において、〔仏の証としてあらゆる世界に眞実を告げる〕 広くて長い大きな舌を出し、〔その舌で〕 あまねく三千大千世界を覆い、〔私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に〕 嘘偽りのない眞実の言葉〔『阿弥陀経』〕を説かれるのである。〔そうとも、〕《汝ら、諸人よ。この『称讃不可思議功德一切諸仏所護念経』を信ぜよ》〔、とということだ〕。

舍利弗よ。西方〔に広がる諸々〕の世界に無量寿仏・無量相仏・無量幢仏・大光仏・大明仏・宝相仏・淨光仏等をはじめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏がましまして、それぞれがそれぞれの世界において、〔仏の証としてあらゆる世界に眞実を告げる〕 広くて長い大きな舌を出し、〔その舌で〕 あまねく三千大千世界を覆い、〔私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に〕 嘘偽りのない眞実の言葉〔『阿弥陀経』〕を

説かれるのである。〔そうとも、〕《汝ら、諸人よ。この『称讃不可思議功德一切諸仏所護念経』を信ぜよ》〔、とということだ〕。

舍利弗よ。北方〔に広がる諸々〕の世界に焰肩仏・最勝音仏・難沮仏・日生仏・網明仏等をはじめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏がましまして、それぞれがそれぞれの世界において、〔仏の証としてあらゆる世界に眞実を告げる〕 広くて長い大きな舌を出し、〔その舌で〕 あまねく三千大千世界を覆い、〔私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に〕 嘘偽りのない眞実の言葉〔『阿弥陀経』〕を説かれるのである。〔そうとも、〕《汝ら、諸人よ。この『称讃不可思議功德一切諸仏所護念経』を信ぜよ》〔、とということだ〕。

舍利弗よ。下方〔に広がる諸々〕の世界に師子仏・名聞仏・名光仏・達摩仏・法幢仏・持法仏等をはじめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏がましまして、それぞれがそれぞれの世界において、〔仏の証としてあらゆる世界に眞実を告げる〕 広くて長い大き

な舌を出し、「その舌で」あまねく三千大千世界を覆い、
 「私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に」嘘偽りのない
 真実の言葉（『阿弥陀経』）を説かれるのである。「そ
 うとも」《汝ら、諸人よ。この『称讃不可思議功德一
 切諸仏所護念経』を信ぜよ》（「ということだ」）。

舍利弗よ。上方〔に広がる諸々〕の世界に梵音仏・
 宿王仏・香上仏・香光仏・大焰肩仏・雑色宝華嚴身仏・
 娑羅樹王仏・宝華徳仏・見一切義仏・如須弥山仏等を
 はじめとする、ガンジス河の砂の数ほどの無数の仏が
 ましまして、それぞれがそれぞれの世界において、「仏
 の証としてあらゆる世界に真実を告げる」広くて長い
 大きな舌を出し、「その舌で」あまねく三千大千世界
 を覆い、「私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に」嘘
 偽りのない真実の言葉（『阿弥陀経』）を説かれるので
 ある。「そうとも」《汝ら、諸人よ。この『称讃不可
 思議功德一切諸仏所護念経』を信ぜよ》（「というこ
 とだ」）。

舍利弗よ。そなたはどう思うか。なぜ〔この経を〕

『一切諸仏所護念経』と呼ぶのか。舍利弗よ。男であ
 れ女であれ善良な人々が、もしこれら諸仏が称讃して
 いる〔阿弥陀仏の〕名と〔この〕経の呼び名を聞くな
 らば、そうした善良な人々は男であれ女であれ、誰も
 が共々にあらゆる仏から〔いつも〕気にかけてもらい
 護られ、みなこの上ない完全なる覚りへの道を踏み外
 すことがなくなるのだ。それ故に舍利弗よ。そなたた
 ちは一人残らず、私〔釈尊〕の言葉、及び諸仏が〔阿
 弥陀仏の名とこの経の呼び名を〕称讃していることを
 素直に信じて受け入れよ。舍利弗よ。誰であれ一念発
 起して、阿弥陀仏の〔極楽〕世界に往生したいと、か
 つて願って、今願って、この先願って〔南無阿弥陀
 仏〕と念仏を称える者ほみな、この上ない完全なる
 覚りへの道を踏み外すことがなくなるのだ。〔すなわ
 ち彼らは〕かの〔極楽〕世界にすでに往生し、今往生
 し、この先往生することなのである。それ故に
 舍利弗よ。男であれ女であれ善良な人々の中で、素直
 に信じて〔受け入れる〕者は、一念発起してかの〔極

樂」世界に往生するがよい。

舍利弗よ。「阿弥陀仏について称讚するという」人知をはるかに超えた諸仏の功徳を今、私は仰ぎ讚えた。それと同様に、あの「六方の」諸仏もまた、「阿弥陀仏について称讚したという」人知をはるかに超えた私の功徳を仰ぎ讚えた。そして次の言葉を述べるのである。《釈迦牟尼仏よ。あなたはよくぞ、この甚だなしがたく、かつ希有な大事業をなされました。「それは、まずは」劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁という五濁に満ちた悪しきこの娑婆世界に身をおき、この上ない完全なる覺りを究められたことです。「そればかりでなく」人々のために、このような世間の「常識を覆す程のにわかには」信じがたい「阿弥陀仏についての」教えを説かれたことです》と。舍利弗よ。よく覺えておくがよい。私は五濁に満ちた悪しき「この娑婆」世界に身をおき、この「覺りのための」なしがたきを修め、この上ない完全なる覺りを究めた。「そればかりでなく」あらゆる人々のために、このような

「世間の常識を覆す程のにわかには」信じがたい「阿弥陀仏についての」教えを説いたのである。このことを「諸仏は」《甚だなしがたい》と「讚えた」のである」

○第三 流通分

釈尊がこの経を説き終えられると、舍利弗をはじめ諸々の出家修行者たちや、この世界のあらゆる天人や人々、阿修羅等は、釈尊のみ教えを拝聴して歎びに満たされ、素直に信じて受け入れると、「釈尊に対して深々と」礼拝し、「その場から」立ち去った。

仏説阿弥陀経

注記

- 1 古代中国、五胡十六国の一つ。後秦(384～417)のこと。姚萇が建てた国なので姚秦という。
- 2 中国において仏教の教え全てに精通し、仏典の翻訳に従事した高僧に対する尊称。なお三蔵とは経(釈尊の説法・律(教団に属し仏道修行する者に対して釈尊が定めた諸々の決まり)・論(釈尊の教えについて解釈したもの)の総称で、それらに仏教の教えがすべて収まるという。
- 3 中国南北朝時代の僧。330～409ある、は344～413。梵語 Kumārajīva (クマラージヴァ)の音写とされる。西域の亀茲国出身。亀茲国が前秦の攻略を受けて、捕虜生活を余儀なくされたが、後秦により長安に迎えられる。以後、仏典の翻訳に従事し、『般若経』・『法華経』・『維摩経』・『十住毘婆沙論』などを漢訳した。また多くの門弟を育成し、その業績は仏教史上大きな評価を受けている。
- 4 『浄土宗聖典』第一巻収載書き下し文の標記である。以下、第三まで同様。
- 5 釈尊の弟子で従弟といわれている。釈尊の身の回りの世話をし、多くの説法の場に居合わせたという。そのことにより釈尊の弟子中で多聞第一と称されている。仏教経典は原則として阿難が釈尊の説法を思い出して、みなに伝えるという形式を取っている。
- 6 梵語 *śiṅgavaṇī* (シユラーヴァステー)の音写。古代インドのコーサラ国の首都。釈尊の活動拠点の一つ。
- 7 スタッタ長者が釈尊に寄進した園林。スタッタとは「よく施しをした人」という意味であるが、孤独な人に食を給することから給

- 孤独長者とも称されている。コーサラ国のジェータ(祇陀)太子所有の園林の土地を長者が買い取って僧団に寄進し、ジェータはその林の樹々を寄進したという伝承に基づき祇樹給孤独園と称されている。ちなみにそこに建てられた僧院が祇園精舎としてよく知られているため、括弧内を補った。
- 8 原文は「大阿羅漢」。義山『随聞講録』(浄全二四・七一四・上)を参照。
 - 9 以上の十六人の仏弟子については袖山榮輝訳著『全注全訳阿弥陀経事典』(鈴木出版、2008)を参照。
 - 10 義山『随聞講録』(浄全二四・七一四・下)を参照。
 - 11 以上の四菩薩については袖山榮輝訳著『全注全訳阿弥陀経事典』(鈴木出版、2008)を参照。
 - 12 原文は「釈提桓因」。梵語 *śakro devānam indraṇ* (シヤクラ・デーヴァーナン・インドラ)に相当。神々の君王インドラといったほどの意。梵天と並び称される仏教の守護神。切利天に住する。
 - 13 義山『随聞講録』(浄全二四・七一八・上)を参照。
 - 14 義山『随聞講録』(浄全二四・七二二・上)を参照。
 - 15 義山『随聞講録』(浄全二四・七二二・上)を参照。
 - 16 諸説あるが、善導『観経疏』(聖典二・九二)浄全二四・二・下によれば①清浄潤沢②不臭③軽④冷⑤軟⑥美⑦飲時調適⑧飲已無患の八つの徳性を具えている。
 - 17 原文は「大如車輪」。義山『随聞講録』(浄全二四・七二二・上)下では、「大」を車輪の形状として理解すべきとしている。
 - 18 原文は「成就如是功德莊嚴」。
 - 19 梵本には昼三回・夜三回とある(浄全別巻・一九八)。ただし義山『随聞講録』(浄全二四・七二四・上)は昼六回・夜六回とする

解釈を採用する。

²⁰ 語源に「見る者の心を喜ばせる」という意が含まれるとして、「悦意」・「適意」なども訳されている。花びらがスイカズラに似ているとも想像される。

²¹ なおこれらの鳥について、詳しくは袖山榮輝訳著『全注全訳阿弥陀経事典』（鈴木出版、2008）、畝部俊英『阿弥陀経』依報段試解（真宗大台派宗務所出版部、2002）を参照。

²² 覚りを得るための実践項目で信根・精進根・念根・定根・慧根のこと。これらの実践により、煩惱が滅せられて覚りへと向かう原動力となる。

²³ 五根が完成した段階で得られる信力・精進力・念力・定力・慧力のこと。悪業を未然に防ぐはたらきがある。

²⁴ 七覚支のこと。覚りを得るための心的状態を整える実践項目で念覚支・択覚支・精進覚支・喜覚支・軽安覚支・定覚支・捨覚支のこと。最終的に平等で偏らない心が得られる。

²⁵ 覚りを得るための実践方法。八正道ともいい、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定のこと。

²⁶ 原文は『演暢』。なお『漢語大詞典』では「闡明」の意味を採る。

²⁷ 梵本では前者の阿弥陀がamitābha（アミターバ、無量光、後者がamitāyus（アミターユス、無量寿）に対応するが、鳩摩羅什訳ではあえて「阿弥陀」と同じ訳語を用いている。これは阿弥陀の一語に無量光と無量寿の両義を託した訳語と考えられる。

²⁸ 梵語andh（カルバ）の音写で時間の単位を示す。『大智度論』（大正蔵二五・三三九・中）によれば、一辺が一由旬の巨大な鉄の城を芥子粒で一杯にし、百年に一度一粒ずつそれを取り除いて空にしても一劫に満たないと説明されたり、一辺が一由旬の巨大な岩

に百年に一度天女が舞い降り、着ている羽衣で岩を一遍ずつ撫でて行き、その岩が磨滅し尽しても一劫に満たないといい。

²⁹ 『選択集』第十三章を参照。

³⁰ 善導『往生礼讃』（浄全四・三七六・上）を参照。

³¹ 諸仏については名称のみが知られるばかりで、どのような仏が確定できないため、一々の解説は施せない。以下、各方向の諸仏についても同じ扱いとする。

³² 原文は「広長舌相」。仏の三十二相の一つ。『大智度論』卷八（大正蔵二五・二一五・上）を参照。

³³ 「三千大千」とは千の三乗のことで、十億個の世界の集まりをいう。一世界とは仏教の世界観にいう、須弥山を中心とした世界のこと。

³⁴ 義山『随聞講録』（浄全二四・七四八・下）を参照。

³⁵ 古来、ここに挙げられる「無量寿仏」が本経所説の「阿弥陀仏」と同一の仏か否か議論されている。ここでは義山『随聞講録』（浄全一四・七四九上・七五〇・上）に従い異なる別々の仏と見ておく。

³⁶ 袖山榮輝『阿弥陀経』における「説」の用例について――「聞説阿弥陀仏」を中心に――（『三康文化研究所年報』41、2010）を参照。

³⁷ 仏教の歴史観において、時代が下るにつれて世に現れるとされる五つの厭すべき悪しきありさま。各項目の内容については『菩薩地持経』によれば、劫濁とは飢饉・疫病・争乱が発生するという時代の乱れ。見濁とは正しい教えが衰え、邪な教えや誤った考えがまかり通る信仰の乱れ。煩惱濁とは暴力や争いごと、詐欺や虚言を厭わない世相の乱れ。衆生濁とは父母や師や目上の人を敬わず、後世の報いを恐れず、布施や功徳を修めず、戒律も守らないという人心の乱れ。命濁とは人間の寿命が長くとも百歳が限度となるという生命力の衰え。

【平成22年度】研究活動報告

開教研究

【研究目的と内容】

過疎地域において、浄土宗寺院にどのような問題が生じているかについての調査、研究を行っている。現地での聞き取り調査を主な研究方法とし、これまで和歌山教区の日高組・有田組・野上組、千葉教区安房組・東総組、山梨教区 八代組、山梨組、都留組を調査し、『教化研究』20、21号に「研究ノート」として報告してきた。今年度は深刻な過疎状況にある新潟教区佐渡組、および石見教区邇摩組への調査を実施した。調査詳細は今号の「研究ノート」に掲載している。

また、他宗派の過疎に対する動向についての調査を

あわせて行った。

【作業大綱】

- ① 過疎に関する基礎的情報を収集する。
- ② 調査予定地域の歴史、人口変動、産業変化、宗教学事情などの基礎的情報を収集し分析する。
- ③ 現地での聞き取り調査を行うことにより、過疎寺院の実態を把握する。本年度は、新潟教区佐渡組、石見教区への調査を実施した。
- ④ 他宗派の過疎に対する動向についての調査。日蓮宗務院から過疎対策についての情報収集を行った。

【研究会開催日と研究会内容】

第1回研究会 平成22年4月5日 今年度研究
方針について

第2回研究会 平成22年4月12日 浄土宗寺院
配置と過疎地域について

第3回研究会 平成22年4月26日 今年度調査
地選定について

第4回研究会 平成22年5月31日 今年度調査
地選定について

第5回研究会 平成22年6月7日 新潟教区佐
渡組の過疎についての基礎情報の検討

第6回研究会 平成22年7月12日 新潟教区佐
渡組調査について

第7回研究会 平成22年8月2日 日蓮宗宗務
院との情報交換会

第8回研究会 平成22年10月4日 石見教区の
過疎についての基礎情報の検討

第9回研究会 平成22年11月8日 石見教区調
査について

第10回研究会 平成22年11月15日 石見教区調
査について

第11回研究会 平成23年1月11日 第2次石見
教区調査について

第12回研究会 平成23年1月31日 第2次石見
教区調査について

第13回研究会 平成23年2月7日 石見教区の
過疎についての先行研究検討

第14回研究会 平成23年2月21日 浄土宗総務
局担当者との意見交換会

第15回研究会 平成23年3月7日 第2次石見
教区調査について

【調査実施日】

新潟教区佐渡組調査 平成22年7月25日―27日

5ヶ寺に対しての聞き取り調査、および兼務寺

院の写真撮影。

石見教区調査 平成22年12月17日―19日

4ヶ寺に対しての聞き取り調査、および兼務寺
院3ヶ寺の写真撮影。

*なお、平成23年3月13日―15日に予定していた第2
次石見教区調査は、東日本大震災の影響で延期と
なった。

【文責 名和清隆】

仏教福祉の総合的研究

【研究目的】

かつて浄土宗は、慈善救済、社会事業、社会福祉などの社会実践において、他宗に先駆けた活動を行っていた。本研究会ではこういった歴史的な背景をふまえ、毎年テーマを定めて研究を行い、それらの成果を研究誌『佛教福祉』に掲載・刊行し、発表している。

具体的には①様々な福祉活動の調査、②「仏教福祉の歴史」と「近代浄土宗人師の福祉思想の整理」を中心に、現在の仏教福祉活動において学ぶべきことは何かを明らかにすることを目的としている。

【研究内容】

①現在行われている様々な福祉活動の調査については、現場で活躍されている方々をお招きし、二回の公開研究会を開催した。社会が抱えている問題がいかなるものか、そして福祉活動を行うためにはどのような事に留意すべきなのかという点を中心に考察した(次号『佛教福祉』に掲載予定)。また各種学会で発表された研究成果の報告及び整理、実際に福祉活動に携わった研究員の報告等を行った。

②「仏教福祉の歴史」と「近代浄土宗人師の社会福祉思想の整理」は、『浄土宗と福祉』(仮)を上梓して

成果を報告することとなり、それぞれ二つのグループに分かれ、分担して研究を行っている。前者は、「浄土宗祖師の思想と仏教福祉」というテーマで、善導、法然、聖光、良忠、聖問の思想に見られる福祉思想について検討している。後者については、明治期～昭和初期を中心に福祉活動を行った浄土宗僧侶の思想について、その思想が浄土宗の教義とどう関連しているのかという点にポイントを絞って進めている。最終的には、法然上人の思想を基盤とした福祉活動がいかなるものかを明らかにしたいと考えている。

上述の通り、これらの研究成果を『浄土宗と福祉』(仮)として上梓し、発表する。

【作業大綱】

①福祉活動の調査

〈公開研究会〉

第一回

・「現代仏教社会福祉の実践課題」長上深雪先生

第二回

二〇一〇年十二月十三日(月)

・「仏教社会事業の位置づけ」大谷栄一先生

二〇一一年二月十四日(月)

【研究会開催日と研究内容】

▼第一回 二〇一〇年 四月二十六日

(1) 今年度の研究会について

・研究テーマ分担の確定

・福祉施設調査について

・公開研究会について

(2) 『仏教福祉』第十三号について

▼第二回 五月二十四日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

(2) 福祉施設調査計画について

(3) 学術大会の発表について

▼第三回 六月二十八日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

(2) 福祉施設調査計画について

(3) 公開研究会の予定について

▼第四回 七月二十六日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

▼第五回 九月二十七日

(1) 浄土宗総合学術大会の報告

(2) 日本仏教社会福祉学会発表の報告

(3) 『浄土教と福祉』(仮)の編集について

▼第六回 十月二十五日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

(2) 福祉施設調査について

▼第七回 十一月二十九日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

(2) 福祉施設調査について

▼第八回 十二月十三日

《第一回公開研究会》 長上深雪先生「現代仏教社会

福祉の実践課題」

▼第九回二〇一二年 一月二十四日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

▼第十回 二月十四日

《第二回公開研究会》 大谷栄一先生「仏教社会事

業の位置づけ」

▼第十一回 三月七日

(1) 『浄土宗と福祉』(仮)の編集について

(執筆者間での打ち合わせ)

【文責 曾根宣雄】

生命倫理の諸問題研究

【研究目的】

近年、生命そのものに対する人為的な関与が現実的な問題となっている。脳死および臓器移植、安楽死・尊厳死を含む終末期医療のあり方、クローン、出生前診断、遺伝子治療、代理母など、医学・医療技術の進展により、生命の始まりと終わりの双方で生命操作の範囲が広がってきた。それに伴って、そうした人為的な操作をどこまで認めうるかという生命倫理上の問題が教化の現場に迫ってきたのである。そして、こうした問題に浄土宗教団あるいは仏教教団としていかに対処すべきか、その道筋を示すことが社会的に要請

されている。

本プロジェクトは、「いのちの始まり」から「いのちの終わり」に至るまでの、広範な生命（いのち）に関する倫理的な諸問題に対する、浄土宗の視座、立場、対応などの検討を目的としている。これまで、脳死臓器移植、尊厳死、生殖補助医療、再生医療などの分野に取り組んできたが、22年度は引き続き最新の動向をフォローすると共に、これまでの研究成果の発信に重点を置いた活動を展開した。

【研究内容】

本プロジェクトでは、生命倫理の分野において注目

される諸問題について、その現状と問題点を整理し、浄土宗教団としての考え方・対応の方向性を明らかにするため、調査研究を行っている。具体的には、ほぼ毎月開催される研究会において、それまでの新聞等のメディアによる報道を整理し、最新の動向を把握すると共に、今後の見通しや必要な対応などを協議している。また、昨年度まで取り組んできた再生医療のように、重点的な取り組みが必要と判断された事項については、メンバー間で担当分野を細分して詳しい調査を行った上で全員で討議し、結果をまとめてきた。

こうした調査研究の成果については、『教化研究』への成果報告書の掲載や『総研叢書』の刊行などの形で発表してきたが、あくまでも教師向けの媒体であり、いささか専門的な内容も含んでいるので、広範な伝達浸透には課題が残ったといえる。そこで本年度は、浄土宗文化局と相談の上、『浄土宗新聞』紙上にシリーズ「いのちの倫理」を連載することになった。連載では「生老病死の現場」で起きている事態や起きつつあ

る問題を取り上げ、教師はもとより広く檀信徒等に対して、情報提供や問題意識の促進をはかった。

あわせて、総合学術大会をはじめとする宗内外の学会等でも研究成果の発表を積極的に行なった。

【作業大綱】

○『浄土宗新聞』への連載

平成22年4月号より、シリーズ「いのちの倫理」を一年間（12回）にわたり連載した。全12回の構成および各回の執筆者は左記の通りである。各自の作成した原稿は研究会にてメンバーが通読し、内容や表現について詳細に検討を施した。

第1回（4月号）今岡達雄

*いのちの最前線

先端医療の進展により「いのち」をめぐる諸問題が
発生している現状を解説。

第2回（5月号）坂上雅翁

*臓器移植法改正をめぐる

前年に改正された「臓器移植法」の変更点と問題点について。

第3回（6月号）今岡達雄

*小児臓器移植の光と影

15歳未満の小児に対する臓器移植、および海外渡航移植の問題点について。

第4回（7月号）坂上雅翁

*改正臓器移植法施行をめぐる

改正臓器移植法施行を前に、新たに認められた「親族優先権」と「親族同意による移植」の問題点を解説。

第5回（8月号）名和清隆

*あなたはどんな最期を望みますか

日本人が理想とする最期のあり方と終末期医療の現状について。

第6回（9月号）吉田淳雄

*終末期延命しますか？

延命治療中止のガイドラインと家族が受ける重圧について。

第7回（10月号）吉田淳雄

*「尊厳ある死」を迎えるために

近年注目される「尊厳死」の解説および法然上人の教えとの対比。

第8回（11月号）水谷浩志

*生殖補助医療技術とは？

生殖補助医療（不妊治療）の概説とその問題点、悩みどころについて。

第9回（12月号）水谷浩志

*代理母出産という選択

第三者の子宮を借りて自分の子を得る「代理母」の諸問題について。

第10回（1月号）水谷浩志

*いのちの選別になる？

体外受精した受精卵を用いた着床前診断や減胎手術の問題点（「いのちの選別」ではないか）について。

第11回（2月号）齋藤知明

*「わたし」は私のもの？

難病の子供を移植医療によって救うため、体外受精によって遺伝子型が同じ受精卵を選別し誕生させられた「救世主兄弟」をめぐる諸問題について。

第12回（3月号）今岡達雄

＊いのちの倫理と仏の教え

生命倫理の諸問題に対する仏教的な視座について。

○外部研究会への参加

本プロジェクトでは、扱う問題が広範である上に進展の速度が著しいため、積極的に外部の研究會等に参加し、情報収集や意見交換に努めている。本年度は、他教団との交流事業の一つである教団付置研究所懇話會の下部組織である生命倫理研究部會を中心に、以下の学会・研究會議に参加、あるいは発表を行った。

＊平成22年6月4日 於・大本東京本部

教団付置研究所懇話會 第10回生命倫理研究部會

テーマ・安楽死・尊厳死

：今岡達雄・戸松義晴・坂上雅翁・吉田淳雄・名和清隆・宮坂直樹・水谷浩志・佐藤雅彦が参加。

東京大学教授・清水哲朗氏が「尊厳あるいのちの最期のために―安楽死・尊厳死問題とその周辺」と題して講演を行い、質疑応答がなされた。

＊平成22年9月7～8日 於・佛教大學

浄土宗総合學術大會（第4部會）

：本プロジェクトより下記3名が研究発表を行った。

・今岡達雄「再生医療の倫理的問題点」

・坂上雅翁「改正臓器移植法の問題点」

・吉田淳雄「生命倫理の諸問題に対する宗教界および浄土宗の対応」

＊平成22年11月20～21日 於・藤田保健衛生大學

日本生命倫理學會第22回年次大會

：吉田淳雄・齋藤知明が参加。吉田が「生命倫理の諸問題に対する宗教教団の対応―アンケート結果の報告と分析―」と題して研究発表を行った。

＊平成23年2月25日 於・國學院大學

日本宗教連盟第5回宗教と生命倫理シンポジウム

テーマ：「代理出産」の問題点を考える

— 生殖補助医療といのちの尊厳 —

：今岡達雄・戸松義晴・坂上雅翁・吉田淳雄・水谷浩志が参加。今岡は根津八紘・諏訪マタニ・ティークリニックス院長らと共にパネリストを務めた。

【研究会開催日及び研究内容】

第1回研究会 平成22年4月26日

- ① 『浄土宗新聞』連載8月号以降の計画
- ② 『教化研究』掲載「成果報告書」の修正箇所
- ③ 教団付置研究所懇話会 生命倫理研究部会の案内
- ④ 生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第2回研究会 平成22年5月24日

- ① 『浄土宗新聞』8月号「終末期医療」の検討
- ② 今年度の研究計画

③ 『教化研究』掲載「成果報告書」の校正

④ アンケート結果報告書について

⑤ 浄土宗総合学術大会での発表の有無

⑥ 教団付置研究所懇話会 生命倫理研究部会参加者
確認

⑦ 生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第3回研究会 平成22年6月21日

① 浄土宗総合学術大会での発表者

② 『浄土宗新聞』8月号「終末期医療」の検討

③ 日本生命倫理学会へのエントリー報告

④ 生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

・ 宗教者は社会へ何をどのように「発信」すべきか

第4回研究会 平成22年7月26日

① 浄土宗総合学術大会での発表論題確認

② 『浄土宗新聞』9月号「延命中止」の検討

③ 『浄土宗新聞』連載11月号以降の計画

④ 生命倫理に関する最近の動向（情報交換）
・ 改正臓器移植法施行前後の報道姿勢

・幹細胞を利用した医療技術の臨床応用

第5回研究会 平成22年8月23日

- ①『浄土宗新聞』10月号「尊厳死」の検討
- ②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）
・家族承諾による脳死臓器移植が急増

第6回研究会 平成22年9月13日

- ①『浄土宗新聞』11月号「生殖補助医療」の検討
- ②家族承諾による脳死臓器移植の急増について
- ③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

※共同通信記者が研究会を取材

第7回研究会 平成22年9月27日

- ①『浄土宗新聞』11月号「生殖補助医療」の検討
- ②家族承諾による脳死臓器移植の急増について
- ③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第8回研究会 平成22年10月25日

- ①『浄土宗新聞』12月号「代理母」の検討
- ②日本生命倫理学会への参加者確認
- ③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第9回研究会 平成22年11月29日

- ①乗年度の研究計画
- ②『浄土宗新聞』1月号「着床前診断」の検討
- ③『浄土宗新聞』2月号「救世主兄弟」の検討
- ④日本生命倫理学会参加報告
- ⑤生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第10回研究会 平成22年12月20日

- ①『浄土宗新聞』2月号「救世主兄弟」の検討
- ②生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第11回研究会 平成23年1月24日

- ①『浄土宗新聞』3月号「生命倫理と仏教」の検討
- ②日本宗教連盟シンポジウムの案内
- ③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

第12回研究会 平成23年2月21日

- ①代理出産について
- ②日本宗教連盟シンポジウムの参加者確認
- ③生命倫理に関する最近の動向（情報交換）

【文責 吉田淳雄】

現代葬祭仏教研究

【研究目的】

現代の葬祭仏教の実態を明らかにすることと新たな葬制の対応を考え、浄土宗の教学・法式に対応した葬祭のあり方を研究している。近年急激な社会変化のなかで葬祭の縮小・簡略化が進んでいる。殊に、直葬・家族葬などを始め、葬祭に関する意識と実態が著しく多様化している。その中で、『葬式は、要らない』というような「葬式無用論」の本が出版されている。このような状況に対応して、浄土宗の今後の教化の方向性を考える一助として、葬祭の実態とその意識の変化を探り、浄土宗教師と檀信徒に対して「お葬式と年回

法要の意義」を明確にするために、浄土宗の葬祭のあり方を研究している。

【研究内容】

- ① 「お葬式に関するアンケート調査 寺院対象」の第二次集計分析
このアンケートを「寺院対象アンケート」と以下略称し、前回に調査した檀信徒対象のアンケートを「檀信徒対象アンケート」と称する。
- ② 「檀信徒対象アンケート」との比較分析
- ③ シンポジウム「『崩れゆく葬祭のこころⅡ』—今あらためて意味を問う！浄土宗の葬儀・年回法要—」

【作業大綱】

アンケート分析 「お葬式に関するアンケート調査 寺院対象」の第一次集計分析に基づき、第二次集計分析として地域差・クロス集計と「檀信徒対象のアンケート」との比較、葬祭に関する教師の意識とその実態を分析した。

経過報告・講習会 総合学術大会ではこの経過報告を行い、また、現代葬祭仏教研究班として「葬祭仏教」に関する講習会に数回出講した。

講師講義 赤堀正卓産経新聞記者による「『葬儀衰退』取材を通して感じる葬儀・宗教不信」と題する研究会を開催した。

シンポジウム 『浄土宗の葬儀と年回法要について』（浄土宗総合研究所・平成23年10月）に基づいて発題し、浄土宗教師が「なぜ葬儀と年回法要をするのか」ということに対しての共通意識を持ち、変わりつつある社会への対応とその本質を考察するために、公開シンポジウムを開催した。

ジウムを開催した。

【公開シンポジウム】

平成23年2月28日（月）大本山増上寺三縁ホール

公開シンポジウム「『崩れゆく葬祭のこころⅡ』」

今あらためて意味を問う！——浄土宗の葬儀・年回法要——を開催した。

開催挨拶 石上善応 浄土宗総合研究所長

主旨説明 今岡達雄 浄土宗総合研究所主任研究員

発題「浄土宗の葬儀と年回法要——改めて現代社会での重要性を考える——」

武田道生 浄土宗総合研究所研究員

パネリスト

「仏教と葬祭の関係」

奈良康明 曹洞宗僧侶・駒澤大学名誉教授

「もう一度やってほしいと言われる葬儀のために」

矢澤澄道 高野山真言宗僧侶・月刊『寺門興隆』編

集発行人

パネルディスカッション

奈良康明 矢澤澄道 熊井康雄 武田道生

コーディネーター

今岡達雄

閉会挨拶 熊井康雄 浄土宗総合研究所主任研究員

右記の公開シンポジウムの講演録は、『宗報』に掲載する予定である。

【研究会開催日と研究内容】

第1回	4月5日	今年度研究方針について	第10回	7月5日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第2回	4月12日	葬儀と年回法要の意義付けについて	第11回	7月12日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第3回	4月28日	『教化研究』第一次分析の原稿について	第12回	8月3日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第4回	5月10日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第13回	8月9日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第5回	5月24日	寺院対象アンケートの第二次	第14回	8月23日	寺院対象アンケートの第二次

第15回	8月30日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第24回	12月13日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第16回	10月25日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第25回	12月20日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第17回	11月1日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第26回	1月17日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第18回	11月8日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第27回	1月24日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第19回	11月15日	赤堀正卓先生の講義	第28回	1月31日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第20回	11月22日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第29回	2月14日	寺院対象アンケートの第二次分析について
第21回	11月26日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第30回	2月21日	葬祭仏教シンポジウムについて
第22回	11月29日	寺院対象アンケートの第二次分析について	第31回	3月9日	葬祭仏教シンポジウムについて
第23回	12月6日	寺院対象アンケートの第二次分析について			

【文責 西城宗隆】

国際対応研究

【研究目的】

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

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

に開かれた浄土教を目指している。

【研究内容】

- ① 浄土宗聖典の翻訳（「浄土三部経」「和語燈録」「観経疏」）
- ② 国際交流および国際会議・学会への参加
- ③ 浄土宗総合研究所ホームページ 英語版の運営
- ④ 出版物

【研究大綱】

- ① 浄土宗聖典の翻訳
・「浄土三部経」について

カレン・マック研究員を中心に『観無量寿経』の英訳編集作業、および『無量寿経』の註釈編集を本年でおこなった。また、英訳『三部経』の語彙集作成作業（『無量寿経』より着手）を行っている。

・『和語燈録』について

まず、索引作成作業として、「三心義」、「七箇条起請文」、「浄土宗略抄」、「往生浄土用心」、「一百四十五箇条問答」、「九条殿下の北政所へ進する御返事」の6点の索引ドラフトを作成した。次いで、6月にニューヨーク州立大学のマーク・ブラム教授が来日すると、「三心義」、「往生浄土用心」、「一百四十五箇条問答」の英訳ドラフトの最終校正を終了し、その後、上記3点の索引ドラフトも完成した。また、「念仏大意」英訳ドラフトの最終校正も半分ほど進んでいる。

・『観経疏』について

マーク・ブラム氏および柴田泰山研究員を中心として「序文義」の翻訳を進めた。

② 国際交流および国際会議・学会への参加

・「World Buddhist Conference」(マレーシア)への参加を企画していたが、「往生と死への準備研究」の企画に移行した。

③ 浄土宗総合研究所ホームページ 英語版の運営

・ジョンサン・ワッツ研究員を中心として、総合研究所の英語版ホームページの運営および研究成果の発表を行っている。

④ 出版物

・英訳『和語燈録』を中心とした英文書籍『現代における法然浄土教の意義(仮題)』と、英訳『三部経』の出版を企画している。現在は、前者の索引作成作業、後者の語彙集作成作業を進めている。

【研究会開催日と研究内容】

第1回 4月13日 研究計画について

第2回 4月20日 英訳『和語燈録』の索引作成

作業

第3回 4月27日 英訳『和語燈録』の索引作成

第4回	5月11日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第13回	6月16日	「三心義」英訳の最終検討 検討
第5回	5月18日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第14回	6月17日	『観経疏』序分義の英訳
第6回	5月25日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第15回	6月18日	「一百四十五箇条問答」および 「念仏大意」英訳の最終検討
第7回	6月1日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第16回	6月21日	「往生浄土用心」英訳の最終検 討
第8回	6月8日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第17回	6月22日	「往生浄土用心」英訳の最終検 討、「三心義」索引の修正作業
第9回	6月9日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業、および翻訳校正作業	第18回	6月23日	『観経疏』序分義の英訳、「往生 浄土用心」英訳の最終検討
第10回	6月10日	英訳『和語燈録』の翻訳校正 作業	第19回	6月24日	『観経疏』序分義の英訳、「往生 浄土用心」英訳の最終検討
第11回	6月11日	英訳『和語燈録』の翻訳校正 作業	第20回	6月29日	英訳『和語燈録』の編集会議、「往 生浄土用心」英訳の最終検討、 「三心義」および「一百四十五 箇条問答」索引の修正作業
第12回	6月15日	英訳『和語燈録』の編集会議、 作業			

第21回	6月30日	「往生浄土用心」英訳の最終検 討、「三心義」および「一百四十五 箇条問答」索引の修正作業	第29回	10月19日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第22回	7月1日	「往生浄土用心」および「鎌倉 の二位の禅尼に進ずる御返事」 英訳の最終検討	第30回	10月26日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第23回	7月2日	「鎌倉の二位の禅尼に進ずる御 返事」英訳の最終検討	第31回	11月9日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第24回	7月5日	「鎌倉の二位の禅尼に進ずる御 返事」英訳の最終検討	第32回	11月16日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第25回	7月27日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第33回	11月30日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第26回	8月31日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第34回	12月7日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第27回	9月28日	英訳『和語燈録』の索引作成 作業	第35回	12月21日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
第28回	10月5日	英訳『三部経』の語彙集作成 について	第36回	1月18日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業
			第37回	1月25日	英訳『三部経』の語彙集作成 作業

第38回 2月1日 英訳『三部経』の語彙集作成

作業

第39回 2月15日 英訳『三部経』の語彙集作成

作業

第40回 2月22日 英訳『三部経』の語彙集作成

作業

第41回 3月8日 英訳『三部経』の語彙集作成

作業

第42回 3月29日 英訳『三部経』の語彙集作成

作業

【文責 佐藤堅正】

浄土宗近現代史Ⅰ —明治期—

【研究目的】

当研究会は、明治期における近代浄土宗教団の成立および変遷の実態を明らかにすることを目的とする。また、現代浄土宗教団の抱える諸問題に対応するため、当時の資料を整理することを旨とする。

【研究内容】

① 明治期浄土宗年表のデータベース作成

藤本了泰著『浄土宗大年表』を基本として、独自の明治通期年表データベースを作成する。これは主に電子テキストとしての使用を想定しており、利便性の高

い資料を目指している。

② 講師講義

昨年度より引き続き、宗内外から識者を招聘して、講義をいただいた。その内容は、各研究員による個別テーマ研究の参考指針とさせていただいた。

平成22年

・ 6月21日（月） 「日本近代仏教研究の課題と現状」

講師：江島尚俊研究員

・ 8月30日（月） 「近代日本における『宗教的情操』論の歴史的展開について」

講師：高橋陽一先生

・12月6日(月)「日本近代仏教史研究の見取り図」

講師：大谷栄一先生

平成23年

・1月31日(月)「近世から近代へ」

講師：林淳先生

③個別テーマ研究

各研究員が、明治期浄土宗の教団組織・教学・教育・布教といった内容について、調査研究を行った。その成果は、年表データベースに反映されるものである。今号の研究ノートには、「明治期浄土宗における宗侶養成」について、江島尚俊・齋藤知明両研究員による報告を掲載する。以下、研究の概要を記す。

○「明治期浄土宗における宗侶養成」

江島尚俊、齋藤知明

我々は、これまであまり研究対象となつてこなかつた明治期以降の宗侶養成について研究を進めている。周知の通り、宗侶養成は次代の浄土宗を担う人材を養

成する非常に重要な問題にも関わらず、限られた範囲でしかそれが歴史的に整理・検証されてこなかつた。

そこで我々は、現在および将来の宗侶養成に少しでも貢献できればと考え、本課題を設定した。研究の第一段階として、浄土宗が明治期に設立した諸学校に関する事項を整理し、それをもとに年表作成に取り組んでいる。具体的な対象としては、高等教育機関（現在の大正大学、佛敎大学）を江島が、初等・中等教育機関（現在の芝中等・高等学校、東山学園高等学校など）を齋藤が担当している。今年度は、年表作成作業を行うとともに、諸学校内で行われた宗侶養成の課程科目（カリキュラム）について整理した。

【作業大綱】

①明治期浄土宗年表のデータベース作成について

まず、藤本了泰著『浄土宗大年表』のOCR読み取り作り作業を行い、基礎データとした。順次校正（誤字訂正・原則として新字に改める等）を行い、現在は

『明教新誌』より出典調査・内容確認を進めている。

【研究開催日及び研究内容】

平成22年

5月10日（月）研究会

5月20日（木）研究会

5月21日（金）研究会

6月21日（月）講義（江島尚俊研究員）

6月28日（月）研究会

8月2日（月）研究会

8月30日（月）講義（高橋陽一先生）

9月17日（金）研究会

10月4日（月）研究会

11月8日（月）研究会

12月6日（月）講義（大谷栄一先生）

12月20日（月）研究会

平成23年

1月31日（月）講義（林淳先生）

2月9日（水）研究会

2月10日（木）研究会

3月7日（月）研究会

【文責 宮人良光】

浄土宗近現代史Ⅱ ―大正・昭和前期―

【研究目的】

戦前および戦中の浄土宗についての歴史的検証を目的として、「浄土宗近現代史Ⅰ―明治期―」から独立するかたちで平成21年度より当プロジェクトが発足した。特に国家と宗教とのかかわり方に関する資料の収集と整理を中心におこなっている。

【研究内容】

下記の各研究班に分かれて研究を進めている。

① 「浄土宗教団の公的活動」研究班

…宗門としての発言や関係団体の募金など戦争協

力などについての資料収集

② 「海外開教使の活動」研究班

…朝鮮を中心に開教使の報告書を収集

③ 「浄土宗教師の活動と社会への影響」研究班

…各地教師の戦争協力、可能ならば反戦活動の資料収集

④ 「勸誡録ならびに布教資料から見た国民教化―戦時教学―」研究班

…明治以降の勸誡録や、可能な限りの布教資料を中心に現場の言動を収集

また、研究班の外部より研究者や関係者を招聘して、次のような勉強会を行っている。

- ・『浄土宗平和アピール』に関する研究会
- ・浄土宗の大正・昭和前期の動向についての講義
- ・他宗派の大正・昭和前期の動向についての講義

【作業大綱】

平成22年度の活動としては、上述の研究班ごとに基礎資料の確認・収集を行い、平行して下記の、資料データ作成、学会発表、意見交換会をおこなった。

① 『宗報』昭和10～22年までの、戦争に関連する「見出し項目エクセルデータ」作成

② 浄土宗発行の戦時資料の収集

③ 平成22年度 浄土宗総合学術大会における発表

「『時局伝道教化資料』に見る布教方針について」
 ③ 「『勸誡録ならびに布教資料から見た国民教化』
 研究班の後藤、八木、宮人の各研究員）」

④ 加藤良光・荻野順雄・小林正道・川副春海・戸松義晴ら『浄土宗平和アピール』関係者との意見交換会

「大正・昭和前期における浄土宗教団の動向についての研究と資料収集について」

【研究会開催日と研究内容】

第1回	4月12日	昭和前期の『宗報』における戦争関連記事について
第2回	4月20日	昭和前期の『宗報』における戦争関連記事について
第3回	5月7日	昭和前期の『宗報』における戦争関連記事について
第4回	5月10日	各班の研究状況の報告と、今後の方向性について
第5回	5月18日	昭和前期の『宗報』における戦争関連記事について
第6回	5月31日	今後の方向性について
第7回	6月15日	昭和前期の『宗報』における戦争関連記事について
第8回	6月21日	データ整理の進め方について

第9回	7月2日	昭和前期の『宗報』における 戦争関連記事について	第19回	1月17日	戦時に関する資料と視点につ いて
第10回	7月12日	昭和前期の『宗報』における 戦争関連記事について	第20回	1月24日	「浄土宗平和アピール」関係者 との意見交換会
第11回	8月2日	データ整理について	第21回	2月7日	戦時に関する資料と視点につ いて
第12回	8月25日	戦時に関する資料と視点につ いて	第22回	3月28日	戦時に関する資料と視点につ いて
第13回	9月6日	戦時に関する資料と視点につ いて			
第14回	10月18日	戦時に関する資料と視点につ いて			
第15回	11月1日	戦時に関する資料と視点につ いて			
第16回	11月22日	戦時に関する資料と視点につ いて			
第17回	12月13日	戦時に関する資料と視点につ いて			
第18回	12月24日	戦時に関する資料と視点につ いて			

【文責 武田道生】

往生と死への準備研究

【研究目的】

「往生と死」という課題について浄土教の教えが現代社会にどのように関わってゆくことができるのかについて、国内・国外の両視点から研究を進め、法然上人の教えを基として主体的な死生観を確立してゆくことの重要性を提言し、社会へ働きかけることを目的とする。

【研究内容】

本年度の活動内容は次の通りである。①終末期医療関係の講師講演―風間龍（医療法人社団・風間内科医

院）先生に「地域医療の現状について」の講題で、ご講演をいただき当分野における学習を深めた。②国際仏教系学会への参加、③国外・仏教系医療施設の調査―マレーシアで催された世界仏教大会議（クアラルンプール市）へ参加し、学会発表を行なった。また、ドイツの仏教ホスピス施設の調査として、国立ミュンヘン大学病院緩和医療学際センター（ミュンヘン市）、リグバ精神ケアセンター（ベルリン市）を中心に、10日間にわたって調査を行なった。④『総研叢書』の作成―本研究会の活動を総括して一冊にまとめるとの企画が立ち上がり、目次やコンセプトについて議論を行なった。

以下にそれぞれの活動について概要を記す。

① 終末期医療関係の講師講演

■ テーマ「地域医療の現状について」

日時 2010年6月3日

講師 風間龍（医療法人 風間内科医院、浄土宗

僧侶）

場所 浄土宗総合研究所

② 国際仏教系学会への参加

■ マレーシア世界仏教大会議

日時 2010年9月25日～26日

テーマ 人間関係と社会問題、終末期ケアと環境保存

場所 ホテルイスタナ（クアラルンプール市）

参加 戸松義晴、ジョナサン・ワッツ

③ 国外・仏教系医療施設の調査

■ ドイツ（ミュンヘン、ベルリン）・仏教系ホスピス

施設調査

日時 2010年9月27日～30日
場所

・国立ミュンヘン大学病院緩和医療学際センター（ミュンヘン市）

[案内] Dr.Gian Domenico Borasio 主任教授、Traugott

Roser 先生

・リグパ精神ケアセンター Rigpa-Zentrum,

Soorstr（ベルリン市）

[案内] Almut Göppert 先生

参加 戸松義晴、ジョナサン・ワッツ

④ 『総研叢書』の作成

■ 概要

本プロジェクトでは平成20年度より継続して「法然浄土教と終末期医療との関わり」、すなわち医療従事者と宗教者とのどのように連携して終末期医療に貢献してゆけるかという課題について、国内・国外のさまざまな事例をふまえて議論を重ねてきた。『総研叢書』

はその成果を総括するものである。

全体の構成としては、法然浄土教の生死観を軸にす
えて、介護や自殺問題、移植医療などの生老病死に
まつわる日常的な問題から、終末期医療におけるスピ
リチュアルケアの国内および海外の事例（米国、ド
イツ、台湾）、さらに近年流行しているエンディング
ノートなどの終末期に向けて個人が準備すべき内容な
ど、本分野に関連する多岐にわたる事項を取りあげて
一冊にまとめる予定である。現在、編集作業がスター
トしたばかりで、来年度中の上梓を目指している。

「仮目次」

- 1、はじめに……………今岡達雄
- 2、浄土宗の生死観……………曾根宣雄
- 3、日常における死の問題……………今岡達雄
- 4、終末期におけるスピリチュアルケアの可能性
 - ―海外の事例（米国、ドイツ、台湾）
 - ……………戸松義晴、ワッツ、宮坂直樹
 - ……………戸松義晴、宮坂直樹、小川有閑
 - ―国内の事例……………戸松義晴、宮坂直樹、小川有閑
- 5、終末期に向けての個人の対応

- ……………東海林良昌、工藤量導
- 6、資料編……………東海林良昌、工藤量導
- 7、おわりに……………今岡達雄

「研究会開催日及び研究内容」

平成22年	4月19日	通常研究会
	5月17日	与芝真彰氏講演
	6月3日	風間龍氏講演
	7月27日	通常研究会
	9月25日～26日	マレーシア世界仏教大会
		議への参加
	9月27日～30日	ドイツ仏教系ホスピス施 設調査
	10月20日	通常研究会
	11月22日	通常研究会
	12月13日	通常研究会
平成23年	1月31日	通常研究会
	2月22日	通常研究会

【文責 今岡達雄】

醍醐本の位置づけ研究

【研究目的】

本研究会は、里見法雄浄土宗務総長の諮問を受け、さらには、浄土宗勸学職会議からの下命を拝して、醍醐本『法然上人伝記』（以下、醍醐本）の位置づけ、特に醍醐本所収「三心料簡事および御法語」第二十七条「善人尚以往生況悪人事」の一節について、さらには、いわゆる悪人正機説について、法然上人による説示の可能性やその真偽を中心に検討することを中心課題として研究を行うものである。

【研究内容】

研究会では①悪人正機概念整理、②醍醐本をめぐる書誌学的研究の整理、③悪人正機説をめぐる思想研究の整理、の三点にテーマを絞って研究を行い、平成21年10月26日より検討を行ってきた。平成21、22年の2箇年にわたって継続して研究を行ったが、本年度をもってその研究を終え、報告書を作成しその成果をまとめた。

【作業大綱】

上記の通り設定したテーマに対して各研究員で分担

して検討に当たり、その検討結果を研究会において発表し、討論する形で報告書作成にあたった。

【研究開催日及び研究内容】

第4回 平成22年6月2日 東京宗務庁

①研究発表 吉田淳雄研究員「醍醐本をめぐる書誌学的研究について」

吉田研究員により、坪井俊英猥下の所論（後述）を取り上げ「三心料簡事および御法語」について書誌学研究の整理がなされ、その後、研究討議を行った。

第5回 平成22年9月15日 京都宗務庁

①研究発表 柴田泰山研究員「悪人正機説をめぐる思想研究の回顧と展望」

柴田研究員により、望月信亨猥下、家永三郎氏をはじめとする、これまでの悪人正機説をめぐる思想研究を整理した研究発表がなされ、その後、研究討議を行った。

第6回 平成22年12月1日 京都宗務庁

①研究発表 善裕昭研究員「法然上人による悪人正機的表现をめぐって」

②研究発表 林田康順研究員「法然法語における悪人をめぐる表現の整理」

善研究員により、「三心料簡事および御法語」第二十七条「善人尚以往生況悪人事」をめぐって、時系列の抑揚的法然法語に注目し、法然法語の可能性を求める研究発表がなされ、続けて、林田により、同法語をめぐって、『選択集』第11章の説示などから、法然法語の可能性を求める研究発表がなされた。その後、両研究員の発表を受けて研究討議を行った。

第7回 平成23年2月7日 東京宗務庁

①研究発表 曾根宣雄研究員「悪人正機説について」

曾根研究員により、望月信亨猥下、家永三郎氏をはじめとする、これまでの悪人正機説をめぐる思想研究を中心にそれらを整理した研究発表がなされた。その後、発表を受けて研究討議を行った。

②報告書の取りまとめについて

平成22年度中に提出する報告書の取りまとめについて検討し、安達研究員が「悪人正機の概念整理」について、書誌学研究班から、伊藤研究員が醍醐本の「書誌学的観点からみた成立と伝来の研究史」について、曾田研究員が『三心料簡事および御法語』の研究史について、思想的 research 班から、曾根宣雄研究員が「悪人正機説をめぐる思想研究の整理」について、それぞれ執筆し、林田が「はじめに」「おわりに」を含め、それらを取りまとめることとなった。

第8回 平成23年3月24日 京都・東京宗務庁（テレビ会議）

①報告書の取りまとめ

上記取りまとめた報告書の原案について意見交換を行い、最終報告書を整えた。

【文責 今岡達雄】

浄土教学研究の基礎的整理研究

【研究目的】

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

【研究内容】

①研究動向の整理として、日本における浄土教に関す

る研究の中、法然に関する研究を中心に収集し整理する。

②聖岡『釈浄土二藏義』の書き下し作成。

・作業大綱

①研究動向の整理作業では、かねてから行われてきた論文目録の作成ではなく、各論文の特色や他の研究に与えた影響等に留意し、各研究を評価する形で整理を行った。平成二十二年度は法然研究に関する研究について整理を行った（本誌研究ノート掲載）。

②聖岡『釈浄土二藏義』の書き下し作成については、近世における浄土宗学研究について、近世の檀林教学の基礎として広く学ばれてきたとされる聖岡『釈浄土

『二蔵義』をとりあげ、研究会を開いて輪読し、書き下しの作成と、同時に漢文のテキストデータ作成を行った。これらの作業は平成二十二年度までに全第三十卷までの書き下し作業を終えた。

【研究会開催日及び研究内容】

今年度開催された研究会は以下の通りである。

平成22年 4月8日

4月28日

5月19日

5月26日

6月4日

6月30日

7月21日

9月29日

10月6日

10月20日

10月27日

平成23年

11月10日

11月17日

12月8日

1月12日

2月2日

2月9日

3月9日

3月23日

いずれも『頌義』の書き下し作成を主に行った。

【文責 柴田泰山】

近世浄土宗学の基礎的研究

【研究目的】

本研究班は浄土宗正所依の經典である『浄土三部経』が、近世以降どのように理解されてきたのかを調査研究紹介することを目的とする。

浄土宗における浄土三部経の理解は、二祖三代の領解に基づくものでなければならぬというまでもない。法然上人に『無量寿経釈』、『観無量寿経釈』、『阿弥陀経釈』の『三部経釈』があるとはいえ、これらは逐語的な注釈ではなく、むしろ法然上人の三部経の領解を述べられたものである。逐語的な注釈となると善導大師の『観経疏』と了慧の『無量寿経鈔』を除け

ば、江戸期の学僧である義山良照の『浄土三部経随聞講録』と観徹の『浄土三部経合讚』まで待たねばならない。そして現在の浄土宗における『三部経』の理解は、語句の意義内容はもちろん、音読上の音価の確定まで、この二人の著作に負うところが大きい。『合讚』は江戸時代に開板されて以後、浄土宗内では非常によく読まれ、『浄土宗全書』には収録されなかったものの、『浄土宗選集』に収録されて書き下し文として出版されている。一方、『随聞講録』は写本でしか伝えられなかったものの、『浄土宗全書』に収録されたものである。ただ、この活字本の『随聞講録』は必ずしも読みやすいものではなく、誤植や、読者への配慮からと思われ

る書き換えが見られる。そこで本研究班では、『随聞講録』の読解研究を中心として、近世の浄土宗における『浄土三部経』の理解がどのようなものであったのかを解明してゆこうとするものである。

【研究内容】

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

【作業大綱】

本年度は次の作業を行った。

『無量寿経随聞講録』巻上之二（正宗分冒頭〜第十六願までの釈）の書き下し文の作成。事前に研究員が各自分担して書き下し文及び註記を作成し、研究会において修正してゆく。

【研究会開催日及び研究内容】

平成二十二年

4月16日、4月27日、5月13日、6月1日、6月15日、
6月22日、7月6日、7月20日、7月27日、9月1日、
9月28日、10月7日、10月26日、11月2日、11月30日、
12月7日、12月21日

平成二十三年

1月11日、1月26日、2月1日、2月17日、2月23日、
3月3日、3月17日、3月25日

（研究内容は読合せ・注記の検討）

【文責 齊藤舜健】

伝承儀礼研究

【研究目的】

浄土宗総合研究所伝承儀礼班では、平成20年度より「講式」をテーマに選び、研究を進めてきた。講式とは経説に基づいて仏・菩薩・列祖などの功德を讃歎し、その回向をいただく法会であるが、大きな特徴は、漢文読み下し、いわゆる訓読を主体としているところである。「講」は経典等の難解な文章をわかりやすくかみくだくという意味がある。講式には有名なものとして「二十五三昧式(六道講式)」、「涅槃講式」、「羅漢講式」、「知恩講私記(式)」、「舍利講式」等が伝えられている。本年度は其中でも「知恩講私記」を取りあげて研

究を行なった。知恩講とは、法然滅後に遺弟たちが月忌に廟所でつとめたとされる法然の追善法会であり、「知恩講私記」はその際に用いられた講式とされる。また、本書は最古層の法然伝としての資料的価値も高い。なごらく本願寺三世覚如の長子である存覚(一二九〇—一三七三)の撰述とされていたため、主として本願寺系統の寺院において相伝され、九世実如(一四五八—一五二五)のころまで法要儀礼も実施されていたとみられる。他方、鎮西義系統の寺院に伝承された事実は現在のところ確認することができない。ところが近年、櫛田良洪氏によって東寺宝菩提院蔵『別時念仏講式』が発見され、存覚ではなく、隆寛の

著作であることが有力視されるようになった。伊藤唯真氏によれば、『般舟讚』の引用がみられることから、その成立はおおよそ建保五年（一一二七）以降とされる。

このような事情から、「知恩講私記」は法然の追善法会を主目的とした講式でありながらも、これまで淨土宗寺院の法要には取り入れられてこなかった。本年、知恩院塔頭の既成院（兼務住職：伊藤正芳）において「知恩講私記 広式」が勤修され、法要儀式としての貴重な資料が提供された。

本プロジェクトにおいても、実際に知恩講私記の法要儀式を勤修することを視野に入れて、資料の整理や儀規の作成を行なうべく予定である。本年度は、当研究所研究員の伊藤茂樹氏に『知恩講私記』について」の講題で知恩講に関する史学的な知見ならびに「知恩講私記」の諸本（写本・版本）について、また伊藤正芳氏に「法要儀式としての『知恩講私記』」の講題で現行の法式と照らし合わせて法要儀式として復元する試みについて、それぞれご講義をいただき、書誌・儀

礼の両面に関する学習を深めた。さらに前述した既成院勤修「知恩講私記 広式」の現地調査を行い、映像資料として記録に収めた。

「参考文献」

- ・阿川文正「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」〔『大正大学研究紀要』五二、一九六六〕
- ・伊藤正芳「法要儀式としての『知恩講私記』」〔『仏教論叢』五五、二〇一一〕
- ・伊藤唯真「古法然伝の成立史的研究―『知恩講私記』を繞って―」〔『法然伝の成立史的研究』四、一九九二〕
- ・櫛田良洪「資料紹介知恩講私記」〔『仏教史研究』一〇、一九七六〕
- ・櫛田良洪「新発見の法然伝記―『知恩講私記』―」〔『日本歴史』二〇〇、一九六五〕
- ・三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六）

【研究内容】

一、「知恩講私記」に関する講義

①テーマ「『知恩講私記』について」

講師 伊藤茂樹（浄土宗総合研究所研究員）

日時 2010年10月1日（金）

場所 浄土宗総合研究所

②テーマ「法要儀式としての『知恩講私記』」

講師 伊藤正芳先生講義（既成院住職、法傳寺住職）

日時 2010年11月24日（水）

場所 浄土宗総合研究所

二、既成院勤修「知恩講私記 広式」の現地調査

平成23年3月6日（土） 知恩院塔頭・既成院（伊藤

正芳住職）にて行われた法然上人八〇〇年大遠忌法要

「知恩講私記 広式」の現地調査を行った。当プロジェ

クトの研究員が現地に赴き、法要の音声や映像を記録

に収め、後に研究会においてその映像を鑑賞した。

【参加】：熊井康雄、中野孝昭

【研究会開催日及び研究内容】

平成22年 4月14日 通常研究会

6月18日 通常研究会

6月28日 通常研究会

10月1日 伊藤茂樹先生講義「『知恩講私

記』について」

11月24日 伊藤正芳先生講義「法要儀式と

しての『知恩講私記』」

平成23年 3月6日 既成院勤修「知恩講私記 広式」

の現地調査

3月28日 通常研究会

【文責】 坂上典翁

現代布教研究

【研究目的】

本研究班は、現代における法話のあり方について、従来の布教方法を再確認し、より効果的に聴者に信受して頂く為の現代的な方策を提言することを目的とする。今年度は法話を聴衆の側に立つて客観的に捉える為に、各宗の総大本山等で開催の法話会にてアンケートを行い、聴者の法話に対する意識調査を行い、その内容を分析した。また視覚的効果の高い布教教材として、パネルシアターを利用した法然上人御一代記作品を継続作成し、希望者への配布を前提としてCD-R O M化を進めた。

【研究内容】

1) 法話に対する意識調査

昨年度、各宗派の本山の法話会に参加の聴衆を対象に実施した「法話に関するアンケート」調査「22会所に1301通配布、815通回答（回答率62.6パーセント）」の結果について、聴者の求めるもの、満足度、不満な点、僧侶に対する要望等、法話の現状を知り、傾向と今後のあり方を探ることを目的とし、集計・分析を行った。

2) 視覚的布教法の研究

パネルシアターを利用した法然上人の御一代記作品

を作成する。今年度はCD-ROM『法然上人一代記』
 ③（「九条兼実公の帰依」、「流罪〜ご往生」、「一枚起
 請文と源智上人」）を希望者に配布する。

【研究会開催日と研究内容】

第1回	4月21日	法話聴衆アンケート入力デー タの確認および数値データ分 析	第9回	8月16日	学術大会報告について
第2回	6月9日	『教化研究』の原稿更正	第10回	8月25日	学術大会報告内容について
第3回	6月16日	今期第1回 パネルシアター 会議	第11回	8月27日	法話聴衆アンケート 記述
第4回	6月18日	法話聴衆アンケート 数値 データ分析	第12回	9月16日	データ分析
第5回	6月25日	学術大会報告について	第13回	9月29日	関係団体に報告書発送。
第6回	7月20日	法話聴衆アンケート 記述 データ分析	第14回	10月14日	今期第2回 パネルシアター 会議
第7回	7月27日	学術大会報告について	第15回	10月20日	法話聴衆アンケート 記述
第8回	8月6日	学術大会報告について	第16回	11月5日	データ分析
			第17回	11月9日	法話聴衆アンケート 記述
			第18回	11月24日	データ分析

第19回 12月10日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

第20回 12月22日 今期第3回 パネルシアター
会議

第21回 1月11日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

第22回 2月1日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

第23回 2月8日 パネルシアターCD-ROM
用 原稿確認

第24回 2月15日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

第25回 3月8日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

第26回 3月9日 今期第4回 パネルシアター
会議

第27回 3月29日 法話聴衆アンケート 記述

データ分析

浄土宗基本典籍の電子テキスト化

【研究目的】

近年の情報化の進展に伴い、浄土宗学・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、基本的な典籍について情報処理技術を駆使して調査分析する方法論が一般的になってきた。しかし、このような調査分析方法を適用するためには、基本典籍が電子的情報に変換（電子テキスト化）されていることが必要条件であるが、現状では電子テキスト化が進んでいない。本研究会では研究推進上、電子テキスト化が不可欠と考えられる典籍のうち、明治期の『宗綱宗規』と『続浄土宗全書』（以下『続浄』）を取り上げて入力

作業を進めている。特に『続浄』ではすでに公開されている大蔵経テキストデータベース形式（以下SAT形式）がデファクトスタンダードとなっているのでその形式に準拠してデータ作成を行い、返り点や送り仮名、ルビなども含めた、完全な書籍情報の電子化を目指す。

【研究内容】

- ① 明治期の『宗綱宗規』と、SAT形式に準拠した『続浄』の入力作業
- ② 『続浄』独自の形式に対応したルール作り
- ③ データの質を担保するための検取作業

④外部の有識者を招聘しての講義・勉強会

【作業大綱】

【研究会開催日と研究内容】

A 『統浄』の電子テキスト化

○進捗管理：19巻および1巻から7巻までの入力

および校正を入力業者に発注

○成果物検収：昨年度までに入力を発注した18巻

の検収作業を実施

B 『宗綱宗規』の電子テキスト化

○進捗管理：昨年度に発注していた『規則類纂』『制

規全聚』と『規則類纂(別版)』の成果物を受領し、

新規発注は検討中

○成果物検収：昨年度までに入力を発注した上記

3冊の検収作業を実施

C 有識者による講義

○下田正弘先生(東京大学教授)より「SAT大蔵

経データベースの現在」について伺う

第1回 4月14日

『統浄』と『宗綱宗規』の電子
テキスト化について

第2回 4月22日

『統浄』と『宗綱宗規』の電子
テキスト化について

第3回 4月26日

『統浄』と『宗綱宗規』の電子
テキスト化について

第4回 6月21日

『統浄』の電子テキスト化につ
いて

第5回 7月7日

『統浄』の電子テキスト化につ
いて

第6回 7月16日

『統浄』電子テキスト化に伴う
外字の処理について

第7回 8月2日

『統浄』の電子テキスト化につ
いて

第8回 8月30日

『統浄』の電子テキスト化につ
いて

- 第9回 10月4日 『統浄』と『宗綱宗規』の電子テキスト化について伺う
- 第10回 10月13日 『統浄』の電子テキスト化について
- 第11回 10月18日 『統浄』の電子テキスト化について
- 第12回 11月1日 『統浄』の電子テキスト化について
- 第13回 11月22日 『統浄』の電子テキスト化について
- 第14回 1月11日 『統浄』の電子テキスト化について
- 第15回 1月17日 下田正弘先生の講義
- 第16回 3月28日 『統浄』の電子テキスト化について

【文責 大蔵健司】

浄土宗大辞典研究

【研究目的・研究内容】

昭和四十九年、浄土宗大辞典編纂委員会編『浄土宗大辞典』（以下、『大辞典』と記す）初版第一巻が発行されて以来、およそ三十年が経過した（昭和五十一年・第二巻発行、昭和五十五年・第三巻発行、昭和五十七年・第四（別）巻発行）。その後、浄土宗学・仏教学・史学をはじめとする学問研究は長足の進展を示し、あるいは宗報や各種文化財の指定（解除も含め）、新出資料の発見、市町村合併に伴う住居表示の変更など、『大辞典』記載事項に改訂・増補を望む声は日増しに高まり、かつ多岐に及んでいる。本プロジェクトはそ

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

本研究班は、平成十六年四月一日に組織された『新纂浄土宗大辞典』編纂委員会（委員長・石上善応、副委員長・伊藤唯真）の指導を仰ぎ、当プロジェクト研究員がそのまま『同』編纂実行委員会（実行委員長・林田康順、副委員長・安達俊英）として宗務当局からの委嘱を受けて宮為編集作業を進めている。

【作業大綱】

平成二三年度の作業大綱は概ね以下の通りである。

①執筆依頼―既に一通りの執筆依頼を終えたが、追加項目の依頼ならびに執筆者の振替を随時行なった。

②編集作業―到着原稿の編集作業を鋭意進めている。

編集作業の遅延を危惧して、督促状の送付や電話連絡などを繰り返し行っている。③編集協力―前年度より引き続き、(有)玄冬書林に辞典編集作業のサポートをいただき、毎週、事務連絡会を持ち、編集作業上の問題点などを話し合い、調整を進めている。

現在(平成二三年六月二七日の集計)、新纂浄土宗大辞典の執筆項目八〇九二(総項目数九四四九)のうち、到着した原稿の数は六七三三(八三・二%)となっている。前述のように、執筆が遅延している項目については、電話・ハガキでの督促ならびに執筆者の振替などの対応を順次行い、編集作業も性急に進めている。以上が本年度の作業大綱である。

【研究会開催日及び研究内容】

・全体研究会

平成二三年…四月二六日、五月二四日

・管理班研究会(玄冬書林との打ち合わせ)

平成二二年…四月五日・一二日・一九日・二六日、

五月一〇日・一七日・二四日・三十一日、

六月七日・一四日・二一日・二十八日、

七月五日・一二日・二六日、八月

二日・九日・二三日・三〇日、九月六日・

一三日・二七日、一〇月四日・一八日・

二五日、十一月一日・八日・一五日・

二二日・二九日、十二月六日・一三日・

一六日・二〇日、

平成二三年…一月一日・一七日・二四日・三十一日、

二月七日・一四日・二二日、三月一日・

七日・二八日

・担当分野別研究会

平成二三年：四月一二日・一九日、一二月一六日・

二〇日・二一日

平成二三年：一月六日、三月一日

【研究スタッフ一覽】

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

石上善應 研究代表 浄土宗総合研究所所長
東部スタッフ

林田康順 浄土宗総合研究所研究員 主務／伝法

大蔵健司 浄土宗総合研究所専任研究員 管理班主務

西城宗隆 浄土宗総合研究所専任研究員 法式・葬祭

袖山栄輝 浄土宗総合研究所専任研究員 一般仏教

石川琢道 浄土宗総合研究所研究員 人名／管理班

石田一裕 浄土宗総合研究所研究員 一般仏教／管理

班・書名(近代)

柴田泰山 浄土宗総合研究所研究員 一般仏教

曾根宣雄 浄土宗総合研究所研究員 宗学

名和清隆 浄土宗総合研究所研究員 民間信仰・宗教

宮人良光 浄土宗総合研究所研究員 布教・仏教美術

和田典善 浄土宗総合研究所研究員 書名(日本)／

管理班

荒木信道 浄土宗総合研究所研究員 法式

佐藤堅正 浄土宗総合研究所研究員 管理班

中野孝昭 浄土宗総合研究所研究助手 法式

江島尚俊 浄土宗総合研究所嘱託研究員 宗教・宗史

(近代)・人名(近代)・組織団体

東海林良昌 浄土宗総合研究所嘱託研究員 宗史・歴

史国文

吉田淳雄 浄土宗総合研究所常勤嘱託研究員 宗史

(近代)・宗制・書名(近代)・組織団体・哲学・

成句

村田洋一 浄土宗総合研究所嘱託研究員 寺名・詠唱

吉水岳彦 浄土宗総合研究所嘱託研究員 宗学／管理班

那嶋昭示 浄土宗総合研究所常勤嘱託研究員 経典・

書名(インド・チベット・中国・朝鮮)・寺名・

詠唱／管理班

工藤量導 浄土宗総合研究所嘱託研究員 伝法／管理班

石上寿應 浄土宗総合研究所スタッフ 書名(日本)

西部スタッフ

齋藤舜健 浄土宗総合研究所専任所研究員

善裕昭 浄土宗総合研究所研究員

安達俊英 浄土宗総合研究所嘱託研究員

大沢亮我 浄土宗総合研究所嘱託研究員

清水秀浩 浄土宗総合研究所嘱託研究員

米澤実江子 浄土宗総合研究所常勤嘱託研究員

おわりに―お願いにかえて―

以上、私たち『新纂浄土宗大辞典』編集プロジェクト」研究スタッフは、かつて『大辞典』刊行にかかわられた編纂委員の先生方やご執筆された先生方をはじめとする実に膨大な先学諸賢のご尽力に常に敬意を払い、また、『新纂浄土宗大辞典』編纂委員会の先生方の指導を仰ぎつつ、『新纂大辞典』刊行に向けた編集作業を営為進めていく所存である。

『新纂浄土宗大辞典』は平成三三年度の刊行を目指しているが、原稿の回収状況は計画よりもかなり遅延している。そのため、玄冬書林や文化局、各スタッフより、遅延している執筆者に対して督促の手紙や電話などによる連絡をおこない、作業が遅延している執筆項目については執筆者の振り替えなどの作業を順次行ってゆく予定である。また、各項目に記載される内容の確認はもとより、各寺院の什物等の図版掲載許可や撮影依頼のため、直接・間接に、各スタッフや文化

局職員が書面や電話を通じて各寺院宛に連絡をとらせていただくことも多くなると思われる。

本報告をご一読いただいた大方の諸賢には、本プロジェクトへのご理解をいただき、広くご協力を賜れるよう伏してお願ひ申し上げる次第である。あわせて当プロジェクトへのご指導・ご鞭撻をお願ひ申し上げ、報告にかえさせていただく。

【文責 林田康順】

浄土宗基本典籍の現代語化研究 『浄土三部経』

【研究目的】

本研究プロジェクトは本宗における宗祖法然上人八百年大御遠忌記念事業の一つ「浄土宗基本典籍の現代語化研究」に位置付けられており、本研究の目的は本宗所依の經典である浄土三部経に、分かりやすく、かつ親しみやすい現代語訳を施すことにある。これにより、本宗教師各位における三部経全般にわたる内容理解がより一層深まり、布教教化の基礎資料として、三部経がこれまで以上に活用されると期待するものである。そのためには分かりやすく、かつ親しみやすい表現のなかにも、おのずと浄土宗義に理解の及ぶような工夫が求められる。

二十三年度の遠忌御正當を目前にして、本プロジェクトの研究成果は『現代語訳 浄土三部経』として本宗より刊行される。これにより三部経現代語訳が本宗教師のみならず、檀信徒各位や一般市民の手に届くことになった。一人でも多くの方に現代語訳をお読みいただき、一人でも多くの方に阿弥陀仏の御心に触れていただけるならば、本研究の目的は十分に達せられたと言えるよう。

【研究進捗状況】

平成十四年にスタートした本研究プロジェクトは、本年二十二年度を以て、かれこれ九年に及んだが、平成二十三年の宗祖上人八百年御遠忌の御正當を目前にして

【作業大綱】

計画通り完遂した。この間、十四年度より十九年度に至るまでの期間は「試訳」を重ねるとでもいいうべき段階にあり、本誌上の「研究ノート」として『阿弥陀経』の現代語訳と訳注、『無量寿経』上下巻、『観無量寿経』の現代語訳を相次いで発表した。十九年度中より、いったん発表した訳文に「磨きをかける」もしくは「誤解・誤訳を見極め修正する」といった段階に入り、『観経』の

訳注執筆、それに伴う試訳文の精査・推敲作業に着手。

二十年度の「研究成果報告」として本誌第二十号に『観無量寿経』の全訳全注を発表、次いで二十一年度の同報告に『無量寿経』上巻と同下巻四分二までの全訳全注を発表。本年度は同下巻の四分三以降巻末までの訳注を施し、それに伴う試訳文の精査・推敲作業を行い、さらに『阿弥陀経』の試訳に精査・推敲作業を施した。

また『現代語訳 浄土三部経』の刊行に伴い、今一度三部経の全現代語訳と全訳注を精査・推敲。これを年度末までに完遂して刊行の運びとなり、所期の目的を達成した。

『無量寿経』下巻四分三以降の現代語訳（これまでの試訳文）の訳注執筆作業と訳文の精査・見直し、推敲作業並びに『阿弥陀経』の現代語訳（同しく試訳文）の精査・見直し、推敲作業については、昨年度と同様の手順を踏んでいる。

具体的な作業手順と研究メンバーの役割分担については、本誌前号の本研究活動報告を参照されたいが、一名が試訳文を読み上げ、底本である書き下し文、漢文の原文と照合しながら、全員でその是非を協議。先行訳文と表現の重複がないかをチェックし、訳文の内容に疑問点がある場合は、まずは香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』、袖山榮輝『全訳全訳阿弥陀経事典』などを参照しつつ文法・文脈を検討し、また義山の各『随聞講録』、観徹の各『合讀』、白弁の『無量寿経集解』の解釈を参照。訳文にそれを反映させるかどうかを検討して、訳文に推敲を施した。またその際には、香月院深励の各『講義』

や他宗の先行現代語訳に目を通すこともあった。

なお『現代語訳 浄土三部経』出版に際しては、多くの語句（初出）にルビを付し、序文として「浄土宗の教えと浄土三部経」を付け加えた。また必要に応じて随時、人権同和室に助言を求めた。

【研究会開催日と研究内容】

平成二十二年度、当研究会の開催は日別にして計三十八回であった。

月毎の内訳は四月四回、五月五回、六月五回、七月三回、八月〇回、九月三回、十月三回、十一月三回、十二月二回、一月三回、二月五回、三月二回。一々の開催日は煩瑣になるので省略するが、研究会における作業の進捗は以下の通りである。

第1～8回 『無量寿経』下巻四分三の訳注執筆と訳文
精査・見直し、推敲作業

第9～16回 『無量寿経』下巻四分四の訳注執筆と訳文
精査・見直し、推敲作業

第17～22回	『阿弥陀経』訳文精査・見直し、推敲作業
第23～24回	校正作業
第25回	凡例作成の打合せ作業
第26回	保留していた訳註執筆作業
第27回	出版に向けた凡例作成と訳文の照合作業
第28回	保留していた訳文推敲作業
第29～31回	入稿原稿の校正・推敲作業
第32～33回	『現代語訳 浄土三部経』初校校正・推敲作業
第34～35回	『現代語訳 浄土三部経』二校校正・推敲作業
第36回	『現代語訳 浄土三部経』三校校正作業
第37回	『現代語訳 浄土三部経』若干の修正とデータ更新作業
第38回	『教化研究』入稿原稿チェック作業

なお所期の目的を達成するに当たり、九年間、年間四十回前後にわたり、朝から晩までの長時間にわたる研

研究会に参加していただいた先生方に、心からの敬意を表する。

【文責 袖山榮輝】

四十八巻伝

【研究目的】

本班は、法然上人の生涯を記した『四十八巻伝』の現代語訳に取り組んでいる。『四十八巻伝』は言うまでもなく、数ある法然伝の中で最も大部であり、法然の生涯を細部にわたって記すのみとどまらず、著述・法語や消息をも収録している。浄土宗ではこれを基準にして法然の生涯を理解しているが、鎌倉時代の古文で記され、正確に読み取っていくにはかなりの努力を必要とする。これまでの現代語訳で代表的なものは、早田哲雄氏による『勅修御伝全講』である。本班でも早田氏の仕事に多くの面で依存しているが、よりすっきりしたわかりやすい

現代語訳を提供できるよう心がけている。

【研究内容】

これまでの数年にわたる作業で、全体の八割ほどの訳文を完成させることができた。本班は三班に分かれている。四十八巻全体を三つに分けて、それぞれ分担を決めて作業を進めている。遠忌年度内に完成させるため、さらにスピードアップを図りつつ、まとまった形にするために訳文の調整作業を行いたい。三班の組織と分拍巻、および研究会会場は以下のとおり。

・伊藤唯真 兎下 班：伊藤唯真、善裕昭、曾田俊宏、真柄和人、千古利恵子

一巻～二四巻（知恩院）

・小嶋知善班・小嶋知善、大場朗、山本真吾

二五卷～三六卷（大正大学）

・中井真孝班・中井真孝、安達俊英、坪井直子

三七卷～四八卷（佛教大学）

作業過程の流れは、各班において多少の差はあるが、一人が下訳を作成し、それを班員の討議によって検討・修正するという手順を取っている。とくに古文の尊敬や謙讓の丁寧語に注意しながら、また仏教や歴史の専門用語もどのように現代語に置き換えるのかといったことに配慮している。難読の固有名詞や熟語には読み仮名をつけている。

三班に分かれると訳文の調子の不統一が問題となり、調整が必要となる。この点については、浄土宗出版室にて訳文の調整や注の作成を平行して進めていただいている。完全とはいかないまでも、できるだけ三班の訳文の調子を統一してゆきたい。なお、三班共通の現代語の基準文献として、共同通信社編『記者ハンドブック』を用いている。

【研究会開催日および検討内容】

平成二十二年度、各班の研究会開催日は次のとおりであった。

- | | | |
|--------|-------------|-------------------|
| 四月 六日 | 十九卷一～二段 | 検討（伊藤班） |
| 四月 十日 | 二八卷・二九卷・三十卷 | 再検討（小嶋班） |
| 四月十七日 | 二八卷・二九卷・三十卷 | 再検討（小嶋班） |
| 四月十七日 | 四五卷二段 | 再検討（中井班） |
| 四月二十九日 | 二八卷・二九卷・三十卷 | 再検討（小嶋班） |
| 五月 十日 | 十八卷二段 | 再検討（伊藤班） |
| 五月二日 | 十八卷二～三段 | 検討、十九卷三段 再検討（伊藤班） |
| 五月二七日 | 四五卷二段・四六卷一段 | 検討（中井班） |
| 五月二十九日 | 三二卷 | 検討（小嶋班） |
| 六月 四日 | 「教化研究」原稿校正 | （伊藤班） |
| 六月十九日 | 三二卷 | 検討（小嶋班） |
| 六月二三日 | 十九卷四段 | 検討（伊藤班） |
| 六月二四日 | 四六卷一～三段 | 検討（中井班） |

- 六月二十五日 十九卷四～五段 検討(伊藤班)
- 七月十四日 二十卷一段 検討(伊藤班)
- 七月二十七日 二十卷一段 検討(伊藤班)
- 七月三十一日 三三卷 検討(小嶋班)
- 八月 四日 四六卷四～五段 検討(中井班)
- 八月二十日 三三卷 検討(小嶋班)
- 八月三十日 三三卷 検討(小嶋班)
- 八月三十日 四七卷一段 検討(中井班)
- 九月 九日 二十卷二段 検討(伊藤班)
- 九月十一日 三三卷 検討(小嶋班)
- 九月十六日 二十卷二段 検討(伊藤班)
- 十月 一日 二十卷二段 検討(伊藤班)
- 十月十二日 四七卷二段 検討(中井班)
- 十月十五日 四七卷二～三段 検討(中井班)
- 十月二十九日 二二卷一段 検討(伊藤班)
- 十月三十一日 三三卷 検討(小嶋班)
- 十一月 一日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 十一月十二日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 十一月十三日 三三卷 検討(小嶋班)
- 十二月 三日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 十二月 十日 二二卷二～二段 検討(伊藤班)
- 十二月十四日 四七卷三段 検討(中井班)
- 十二月十八日 三三卷・三三卷 検討(小嶋班)
- 一月十二日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 一月十八日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 一月二十日 四七卷二段 検討(中井班)
- 一月二十三日 三三卷 検討(小嶋班)
- 二月 三日 二二卷二段 検討(伊藤班)
- 二月 九日 二二卷二段 再検討(伊藤班)
- 二月十二日 三三卷 検討(小嶋班)
- 二月十九日 三三卷 検討(小嶋班)
- 二月二十六日 二二卷一～三段 再検討(伊藤班)
- 三月 七日 四七卷三～四段・四八卷一～二段 検討(中井班)
- 三月 十日 四八卷三～八段 検討(中井班)
- 三月二十四日 三四卷・三五卷 検討、三三卷・三三卷

再検討（小嶋班）

三月二六日 三四卷・三五卷
検討、三二卷・三三卷

再検討（小嶋班）

三月二八日 三四卷・三五卷
検討、三二卷・三三卷

再検討（小嶋班）

三月二九日 三四卷・三五卷
検討、三二卷・三三卷

再検討（小嶋班）

三月三十日 三四卷・三五卷
検討、三二卷・三三卷

再検討（小嶋班）

三月三一日 三四卷・三五卷
検討、三二卷・三三卷

再検討（小嶋班）

【文責 善裕昭】

研究ノート

過疎地域における寺院活動の現状と課題③

—新潟教区佐渡組の場合—

はじめに

国内開教班は、平成二〇年度より「過疎地域における寺院活動の現状と課題」という研究テーマで、研究活動を行ってきた。初年度の詳細は『教化研究』第二〇号に譲るが、和歌山教区野上組・有田組・日高組を実地調査し、研究ノートとして報告を行った。

平成二二年度は、山梨教区山梨組・八代組・都留組と千葉教区安房組・東総組を対象に同様の聞き取り調査を行い、その成果は『教化研究』第二一号に、研究ノート「過疎地域における寺院活動の現状と課題②」として報告を行った。

平成二二年度の研究計画と報告

平成二二年度は、同趣旨の調査研究の最終年度として、新潟教区佐渡組と石見教区を調査対象としていた。新潟教区佐渡組の調査は完了していたが、石見教区については、第一次調査の後、第二次調査に赴く直前に東日本大震災が起こり、調査を断念せざるを得なくなった。本来ならば、両教区の調査報告と分析を行って最終年度のまとめとする予定であったが、やむを得ず今回は新潟教区佐渡組の調査結果のみの報告と分析を行う。

佐渡市の寺院の特徴

本研究ノートでの石田研究員による「佐渡の現状」

に詳しいが、佐渡市は、平成十六年三月、佐渡全島の市町村（両津市、相川町、佐和田町、金井町、新穂村、畑野町、真野町、小木町、羽茂町、赤泊村）が合併してできたばかりの市で、人口は約六万人である。全島が総務省によって過疎地域に指定されていて、人口減少が著しい典型的な過疎地域である。過疎地域に指定されるに至った具体的な人口の減少に関する数値や産業別の就労人口の減少の推移については石田報告を参照されたい。

佐渡市は、人口に比して寺院数が多いのが大きな特徴となっている。浄土宗総合研究所作成のソフト「地理情報システム」によれば、総寺院数は平成二二年度で二七六寺院である。真言宗豊山派と智山派がそれぞれ約五〇ヶ寺、曹洞宗が約四〇ヶ寺、真宗大谷派が約三〇ヶ寺、日蓮宗が三〇ヶ寺弱、浄土宗が十三ヶ寺と

なっている。寺院数と現在の世帯数の比率を見てみると、一寺院当たりの世帯は、佐渡は九一・六世帯である。全国では、佐渡も含んでいるが、六一・八・〇世帯で、六分の一である。また、佐渡を除く新潟県全域は、二八九・六世帯となり、三分の一の世帯である。いかに少ない世帯で寺院を支えることができてきたかがわかる。

しかも、江戸期には現在の倍の寺院があったのである。『両津市誌』や『相川市史』によれば、明治維新政府が、慶応四（一八六八）年に出した「神仏判然令」（通称 神仏分離令）によって、これが廃仏毀釈となって全国で吹き荒れることになるが、佐渡は全国でも類を見ないほどの激しい廃寺政策となって行われた。幕府領であった佐渡は佐渡県の参謀兼民政方に任命された奥平謙輔によって、「家数一万八八二戸、人口八万一三六〇人の小国にもかかわらず、寺院数は五三九ヶ寺あり、一ヶ寺当たりわずか三五件、僧侶と人口の比率は七五人に僧侶一人と多すぎるうえ、僧侶

は甚だ墮落している」という理由で、本寺への統合廃寺が進められ、最終的には現在の寺院数に近くなったという経緯があった¹⁾。

現在でも、全国平均に比して七倍以上も寺院数が多い理由は、佐渡島の位置とその歴史に負うところが多いようである。佐渡市のホームページによれば、佐渡島は古代大和王朝の初期以来「佐渡はクニの北のおさえとみなされて」いたという。現に八世紀当時創建された国分寺が、江戸期に焼失したものの再建され、現在もその壮大な様子をうかがうことができる。ここはまた、大陸や朝鮮半島と朝廷の交流の地でもあり、さらには金銀の採掘、また、大阪と北海道を結ぶ北前船の港として栄えた。こうして北の重要な拠点として栄えてきたために、檀家数は少なくても寺院を支える豊かさがあったと思われる。また、海岸線を生活拠点として少人数の集落が数多くあったことが、一村一寺院という江戸期の宗教政策とも適応していたことも推測される。

今回の調査寺院の特徴

今回の調査では、前述したように寺院数が多いということもあり、五ヶ寺に絞って聞き取り調査を行った。調査対象以外にも調査目的にふさわしい寺院があるとは思われるが、時間の都合上今回お伺いできなかったことは、紙面を借りてここでお詫びしたい。

さて、石田研究員の報告「佐渡の現状」で、佐渡市の置かれた産業経済状況を、鉱業、たばこ産業の衰退、観光客の減少、若年層の就職、就学による離島などを背景にした人口の流出による全島の衰退が明らかにされた。

次いで各寺院の置かれた状況を順次報告して行くことになる。初めは郡嶋研究員によるA寺である。A寺は旧両津市の中心地に位置しているためか、全島が過疎地指定を受けているにもかかわらず、唯一といっていいほど檀家数も多く、地域にまともっているうえに、檀家の職業も多様であり、単一職種になりがちな過疎

地のなかでは、劇的な人口減といった影響は受けていない。もちろん、これは比較の問題であって、過疎化の影響を受けていないわけではない。檀家数も多いだけに、離島檀家の数も他寺院に比べて多いことも確かである。そうしたなかで、住職は檀家の寺院離れを食い止めるためのさまざまな努力を行っている。

次の宮坂研究員の報告するB寺の場合は、漁業を主な産業とする町に位置する、典型的な一村一ヶ寺の寺である。この地域の特徴は、現在も漁業はさほど廃れておらず、地域の変化は少ない。信仰心も篤く若者も離島せず、親との同居も多い。高度経済成長期以後の現在も、社会の激変に影響を受けずに至っている。極めて例外的な地域の寺と言えよう。

次に郡嶋研究員が報告するC寺は、創建当時は寺を支えた金鉱業の劇的な衰退という変化の影響を大きく受けている寺である。C寺は、過疎地域で起こりやすい産業構造の変化の影響をまともに受けている典型的な寺である。第二次世界大戦前までは寺領があったた

め檀家が少なくても寺院の維持が可能であった。しかし農地解放令により寺領が解放され寺院は困窮状態に陥った。さらに産業構造の影響を受け、更に困窮に拍車がかかったのである。

宮坂研究員が報告するD寺は、近年の産業構造の変化が著しい地域に位置する。本来小売業の多い商業地域なのだが、本土からの郊外型の大規模店舗の進出によって、地元のお店はふるわず、恒例の市もほとんど客が集まらなくなっている。若者の島外流出は止まらず、典型的な高齢者のみの地域になっている。先のない典型的な過疎地寺院である。

最後の名和研究員の報告するE寺もC寺と共通点が多い。金山奉行によって創建され威勢を誇り、その後金銀積み出しや北前船の港として盛んだった小木に移転し、さらに発展を遂げるが、戦後の観光業や産業の停滞とともに衰退の道を辿っている。

以上のような事例は、本文の各報告に詳しいが、現在各地の過疎地の事例と共通していることが多い。ま

た、その中でも、変化の速度や内容の相違も多々見られる。次年度は、本年やり残した調査も含めて、総合的な分析の取り組みを行っていく予定である。

(武田道生)

1 両津市誌編さん委員会『両津市誌』下巻 両津市役所発行 平成元年 三八～三九頁

佐渡の現状

佐渡の地理

佐渡島は新潟市から約三〇kmの日本海に位置する島である。佐渡島への移動手段は海路が主であり、新潟市からはカーフェリーで約二時間半、高速船では約一時間を要する。船便の本数は時期によって異なるが、カーフェリーはおおよそ一日五～七便である。高速船も一日五～八便あるが、料金はカーフェリーの料金(二等)の約三倍、両津・新潟の往復料金で一一、二五〇円(二月～六月)となっている。佐渡市

は新潟県に属するが、佐渡島と新潟市の距離は決して近いとは言い難いものである。

島の総面積は約八五〇km²(東京二三区と同じくらいの面積)、海岸線は約二八〇kmある。本島中央部には国中平野がひろがり、その南北は山地となっており、北を大佐渡山脈、南を小佐渡山地と呼ぶ。

佐渡の市町村

現在、佐渡島の行政は佐渡市が一市で担っている。この佐渡市は平成一六年に両津市、相川町、佐和田町、金井町、新穂村、畑野町、真野町、小木町、羽茂町、赤泊村の一市・七町・二村が合併して成立した。佐渡市役所は島中央部の旧金井町に存在する。左に佐渡の地図と今回調査を行った寺院の所在地を記す。

佐渡の人口

現在、佐渡市は過疎地域に指定されており、昭和二五年以降人口の減少が続いている。国勢調査をもとに戦後の人口変遷を示すと次の通りである。

上の表を見ると、昭和二五年をピークに人口が減少していることが理解できる。特に昭和三五年から同四五年の一〇年間で、二万七三八人も人口が減少しており、高度経済成長のなかで佐渡市の過疎が大きく進んだことを明確に読み取ることができる。その後も確実に人口の減少は続き、平成二二年の人口は昭和二五年の半分になっている。



年	人口総数	前回調査比	人口に対する減少の割合
昭和22年	124250		
昭和25年	125597	1347	
昭和30年	120753	- 4844	4.0%
昭和35年	113296	- 7457	6.6%
昭和40年	102925	- 10371	10.1%
昭和45年	92558	- 10367	11.2%
昭和50年	87504	- 5054	5.8%
昭和55年	84942	- 2562	3.0%
昭和60年	81939	- 3003	3.7%
平成2年	78061	- 3878	5.0%
平成7年	74949	- 3112	4.2%
平成12年	72173	- 2776	3.8%
平成17年	67386	- 4787	7.1%
平成22年	62724	- 4662	7.4%

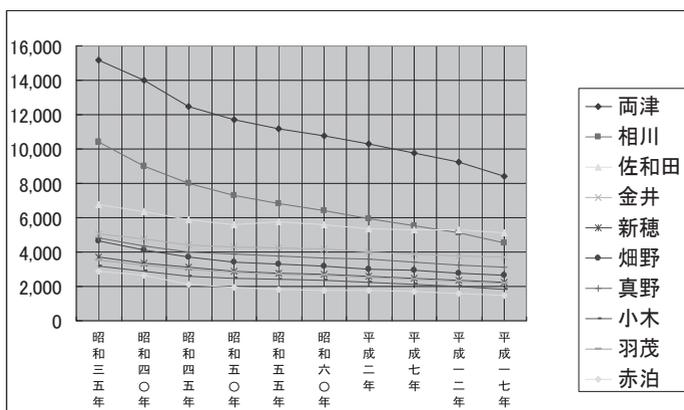
人口に対する減少の割合も、昭和三五年と同四五年が高く、佐渡の全人口の約一割が島から離れている。また平成一七年、同二二年も割合としては高くなっており、人口の減少に歯止めがかからない現状がうかがえる。

年	両津	相川	佐和田	金井	新穂	畑野	真野	小木	羽茂	赤泊
昭和35年	15,161	10,384	6,759	5,084	3,731	4,640	4,797	3,153	3,520	2,873
昭和40年	14,013	9,014	6,325	4,749	3,342	4,128	4,340	2,858	3,260	2,618
昭和45年	12,478	8,017	5,900	4,410	3,102	3,717	4,004	2,603	3,011	2,129
昭和50年	11,679	7,268	5,604	4,265	2,860	3,421	3,870	2,496	2,815	1,962
昭和55年	11,197	6,805	5,764	4,249	2,773	3,271	3,752	2,436	2,723	1,821
昭和60年	10,794	6,390	5,585	4,181	2,707	3,180	3,664	2,346	2,642	1,787
平成2年	10,310	5,952	5,343	4,020	2,592	3,009	3,562	2,228	2,526	1,782
平成7年	9,747	5,506	5,279	3,888	2,477	2,940	3,389	2,139	2,409	1,715
平成12年	9,206	5,109	5,297	3,762	2,362	2,793	3,250	2,029	2,300	1,577
平成17年	8,437	4,540	5,140	3,709	2,212	2,654	3,124	1,830	2,149	1,455

またそれにともない高齢化もすすんでおり、現在は約三人に一人以上が六五歳以上の高齢者という状況である。佐

渡の高齢化率は三六・九%で、これは全国平均(二二%)と比較すると一五ポイントも高く、また新潟県の平均高齢化率(二六・二%)と比較しても、かなり高い数字となっている。

また地区別の人口変化を表すグラフを示すと



卒業後も島に帰らず就職などをすることや、また総合病院がないなど高齢者にも住みにくい環境であるため、島外に住み自立している子供たちが、高齢になった親を島から引き取ることが挙げられる。

次のようになると両津・相川の二地区を筆頭に、どの地区も人口の減少が進んでいるといえる。人口減少の要因としては、島内には大学がないため若者が大学へ進学し、

佐渡の産業

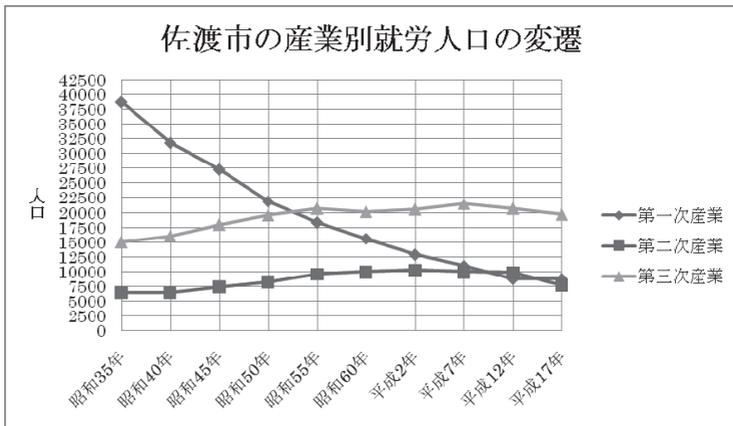
佐渡市の産業について確認しよう。

佐渡市のホームページから

年	第一次産業	前回比	第二次産業	前回比	第三次産業	前回比	総数	前回比
昭和35年	38769	6561	15028	60375				
昭和40年	31835	-6934	6495	-66	16034	1006	54370	-6005
昭和45年	27330	-4505	7471	976	18006	1972	52807	-1563
昭和50年	21923	-5407	8303	832	19592	1586	49859	-2948
昭和55年	18361	-3562	9605	1302	20694	1102	48670	-1189
昭和60年	15614	-2747	10009	404	20180	-514	45815	-2855
平成2年	12905	-2709	10278	269	20557	377	43749	-2066
平成7年	11004	-1901	9970	-308	21572	1015	42570	-1179
平成12年	8803	-2201	9911	-59	20696	-876	39428	-3142
平成17年	8789	-14	7777	-2134	19711	-985	36314	-3114

の情報をまと
に作成した表
ならびにそれ
をもとに作成
した産業別就
業人口のグラ
フを左に示す。

※総数には分類不能の産業が含まれるため第一～三次産業の合計と一致しない



昭和三五年以降の佐渡の産業構造は、第一次産業の減少と第二次産業・三次産業の横ばい傾向が目にとまる。先の人口の変遷とともに考えると、人口は昭和三五年から同四五年の一〇年間で二万七三八人減少していたが、この十年間の産業別の人口数は第一次産業が一四三九人の減少、第二次産業が九一〇人の増加、第三次産業が二九七八人の増加と変化している。

第一次産業従事者は昭和三五年以降減少しつづけ、平成一七年には昭和三五年の四分の一になっている。さらに第二次産業や第三次産業も、ほぼ横ばいの変化であるが、第二次産業では平成二年、第三次産業では平成七年をピークにそれ以降それぞれの就労人口数は減少を続けている。

佐渡の第一次産業は農業が中心で、第一次産業の約六割を占める。水産業がそれについて全体の約三割、林業が約一割となっている。農業の主要作物は米であり、農業生産額の約七割が米によるものとなっている。

第二次産業は建設業が中心となっており、第二次産

業の七割弱を担う産業となっている。

第三次産業は民間のサービス業と政府サービス業（中央や地方の行政機関）が中心であり、この二つの業種で佐渡市全体の約四〇％を担う経済規模がある。

この中で佐渡の主要産業は第三次産業である。それぞれの産業が全体に占める割合を見ると第一次産業は約六％、第二次産業は約十九％、第三次産業は約七五％となっており、佐渡市の経済が第三次産業を中心としていることが理解できる。

先に第三次産業の中心となる業種が民間のサービス業と政府サービス業であることを述べたが、民間のサービス業には商業や観光業が含まれ、これが佐渡の経済を支える一つの柱となっている。

また、佐渡は昔から冬季は出稼ぎに出る人が多く、江戸期末には松前稼ぎといわれる北海道への出稼ぎが行われていた。さらに現在でも、冬の間仕事が出来ない第一次産業従事者を中心に出稼ぎが行われている。

上述のように佐渡の経済の中心となっているのは観

光業であるが、平成三年には約一二〇万人あった観光者数は徐々に減少し、平成二〇年には約六〇万人にまで落ち込むに至った。この影響で、佐渡市の経済規模は徐々に縮小していった。このような現状に対して、佐渡市は平成二二年九月に経済対策の検討を行うプロジェクトチームを発足し、現状の打破を目指している。

(石田一裕)

A寺 (兼務寺院 ア寺、イ寺)

はじめに

A寺があるのは旧両津市の中心街で、この地域は佐渡汽船が発着する両津港が近いことから、佐渡島の中でも中心的地域である。佐渡島の玄関であり、また新潟へ向かう時に島民が必ず立ち寄る場所であるため、観光客相手のホテルや旅館、歓楽街などが集中する島内でも特別な地域である。

住職について

昭和二二年生まれで、教師資格を得るために上京し、資格を得た後は東京の寺院で十五年ほどの随身を経験している。平成七年に先代住職の身体的衰えを感じ佐渡に戻ったが、戻ってすぐ先代が遷化されたためすぐに住職に就任した。当寺のほかに二ヶ寺を兼務している。

地域の変化と現状

地域の産業は①商業、②漁業、③農業の順が多い。以前は農業に携わる人が多かったが、昭和四五年以降衰退している。特に稲作が中心で、農地解放以前は寺領による収入があり、寺院は潤っていた。住職が小学生くらいの頃は当寺の近隣でも漁業に活気があり、それに伴って商店や飲食店も大変活気があった。当寺のある両津港周辺は島中の人が訪れるほど海産物商店の活気があったという。しかし少しずつ漁業は衰退し、

近年こそ従事者数はあまり変化がないというが、佐渡で揚がった鮮魚は高く売れるように島内ではなく築地に卸すことが多いため、島内にはあまり流通せず商店街も活気はなくなってしまった。

農業に携わる人は専業の人が多いが、現在専業で農家をしている人も次の世代の後継者は少ないという。若者は島外に進学後そのまま就職してしまうため、長男であろうと島には帰ってこない例が多い。しかし、五月の連休に島に帰ってきて田植を手伝う人もいるため、島外に就職した人が退職後島に戻ってくる可能性を期待しているという。島で自営業を営む家は進学などで島外に移住した後、島にもどっても何とか働き口があるが、それ以外は役所や佐渡汽船、農協、郵便局、ショッピングセンター等限られた雇用しかない。二〇代で帰って来た人は近年では見たことがないという。

寺院の変化と現状

檀信徒数は三五〇軒で、そのうち八〇軒は島外に移

住してしまった檀家である。その八〇軒のうち二〇軒は新潟市に住む人達で、それ以外は関東が多いという。島内の檀信徒は商店を営む人と農業に携わる人とは状況が異なる。農家は田畑を受け継ぎ島内に残る若い人がいるが、商店を営む家では、後を継ぐ人が少なく若い人は島外に移住してしまう場合が多い。

檀信徒の増減は、二〇三年に一軒程度の割合で減少しているが、同様に二〇三年に一軒程度増えているため、現在増減はあまり見られない。墓地もまだ余裕があるため、檀信徒の増加を期待しているが、家が当寺から離れている人などは他の共同墓地に墓地を求める人が多いため、境内墓地はあまり増加していない。子供がいらない家は少ないが、島外で就職して移り住んでしまう人が多いため、墓を引き継ぐかどうかはわからない。

法事やお葬式をきちんとやる檀信徒が多いため、この習慣をきちんと残せるかどうか重要になってくるという。永代供養の合祀墓も境内にあるが、希望者は

今のところ多くない。今後少しずつ増えてくるのかもしれないと話す。

お葬式は茶毘に付したあとに葬儀をするのが一般的である。場所は農協のホールが多く、車で十分くらいの場所にセレモニーホールが三件あるものの、農協のホールで行うのがほとんどである。現在本堂でやる例は年間一軒くらいである。

法事は親戚をたくさん呼ぶ習慣はあまりなく、塔婆もほとんどあがらない。農家の檀家が少なくないため、農作業に支障が出ないように朝六時半くらいから法事をしたこともあった。島外に住む人たち（施主）は五月の連休に帰ってきて法事をやる人が多く、それ以外の土日に帰ってきて法事するのは難しい。

お葬式に関しては近年佐渡特有の葬儀文化がなくなってきた。以前は近所の女性が団子をつくり、男性が祭壇をつくり、近所の商店街の仕出し屋がやってくるなど、非常ににぎやかなお葬式が多かったが、現在では少なくなった。また昔は七人もの僧を呼んで

葬儀をしたこともあったが、今それはないという。それでも葬儀の参列者はあまりかわらず、近隣から多くの参列者がやってくる。

年中行事は三月に御忌、七月に百万遍念仏珠数繰り、八月に施餓鬼、十月に十夜、年一回の落語会を行っており、施餓鬼と十夜はそれぞれ申し込み制で塔婆を受け付けており、申し込みをする檀信徒は多い。一番人数が集まるのが施餓鬼で、七〇〜八〇人の参加がある。また、お盆の棚経、月参り、月二〜三回（冬場は月一回）の「お経の会」もやっている。

兼務寺院について

兼務寺はア寺（佐渡市新穂）とイ寺（同市畑野）の二ヶ寺を兼務している。

ア寺は母の実家だったので、母の父親である住職が遷化されてからは夫であるA寺の先代住職が法務を行っていたため、平成八年に先代住職が遷化した後そのまま引き継いだ。三五軒の檀信徒がおり、島内の檀

信徒のうち半分は專業農家、半分は商業や勤めに出て
いる人で、この二つの職業が島内の檀信徒のほとんど
を占めている。当寺は街からはなれた田畑の中に建っ
ており、A寺と同じ規模の本堂があるが、屋根の痛み
が激しいため寄付を積み立てて修理の予定がある。檀
信徒の理解があるため寄付も順調に集まっているとい
う。年中行事は十一月の十夜と平成十年ごろから合同
年忌法要をやるようになった。このため、個別に法事
をすることはほとんどなくなったという。その他お盆
の前の掃除会や定期的な役員会議もおこなっている。

イ寺は法類の寺であったが、ほとんどA寺住職が法
務を行っていたため、A寺住職の兼務寺として浄土宗
に申請をした。檀信徒数は十軒程度であるが、ほとん
どがイ寺の周辺に住む人で、地主が多く、経済的にも
裕福な檀家が多い。当寺は一三〇〇年代の建立とされ
歴史は非常に古いが、現在は伽藍の痛みがはげしく修
繕が必要であるという。年中行事は年二回講中の会計
報告をやっている。

今後の見通し

地域が短期間に繁栄する可能性はあまり期待できる
ことではなく、人口の減少は避けられないようである。
それにとまない、住職も危惧する通り、今後A寺のよ
うな大きな規模の寺院でさえ檀信徒数の減少は避けら
れないのかもしれない。しかし、佐渡市の中でも屈指
の繁華街であることや、両津港があることから、同
じ佐渡市でも他の地域に比べると人口減少の速度はさ
ほど速くはないため、寺院をめぐる状況が急激には変
化しないかもしれない。

兼務寺のある地域は島内で最も広大な平野がある地
域で、田畑が多く、先述の通り商業の衰退ほど急なも
のではないと思われる。

(郡嶋昭示)

(調査日 二〇一〇年三月一日)

B寺

はじめに

B寺は両津から十五km、車で二〇分程の佐渡島東側の漁師町・水津にある寺院である。地域の中心となる水津漁港は平成二〇年の高波被害により大破したが、現在は新たに整備されつつある。湾曲した港にすぐに高台が迫った土地であり、漁港とその高台の間に集落の家々が立っている。そしてその水津漁港を見下ろす高台にB寺は位置する。

住職について

現住職は尼僧で、年齢は七八歳。昭和四四年に夫である先代住職遷化の後、助教師養成講座、律師養成講座を経て昭和五二年、四四歳のときに住職に就任した。当時は中一・小五の二人の娘をかかえ、生活保護を受けるほど大変であった。実兄も寺泊にて僧侶をしている。またご息女がA寺に嫁がれており、その息子(現

住職の孫)が施餓鬼などに手伝いに来ている。

地域の変化と現状

B寺のある水津地区は一村一ヶ寺であるため、集落四一軒すべてが檀家である。

水津は漁業の町で、現在港に船は十二隻停泊しているが、遊漁船はなくすべて漁師の船である。カレイやアンコウの漁獲が主であり、カレイは年間通して獲れるため出稼ぎに行く必要はない。また女性は網の魚をはずしに行く程度の漁の手伝いをしている。以前は大きな船でエビ漁しており、昭和三五〜四〇年頃まで好景気であったため、みな自宅を新築できるほどであった。

各家は少し離れた場所に小規模ではあるが田畑を所有している。田畑では主に女性が畑仕事をし、繁忙期には若い世代も手伝っている。B寺も水田を所有していたが、平成十三年からは畑として使用している。

近隣の住民の中には島を出て新潟県内に引越した人

もいるが、お墓は動かしていないため法事は水津に戻ってきて行っている。現在地区の空き家は五軒で、うちここ四〜五年の引越しは二〜三軒である。基本的には地元離れはそれほどなく、高度経済成長期でも外に出る人はいなかった。

親と同居している家庭がほとんどであり、食事を別にしてはいる家庭が二軒ある程度である。さらに跡継ぎがいる世帯がほとんどで、お相手は他所（佐渡内や新潟）から来る方が多く、集落内の結婚はほぼない。また本家や分家といったものもない。

働き先は両津が多い。若い人は公務員になる人が多く、男性は佐渡市役所などに勤務し、女性は看護師や事務仕事に就いている。

寺院の変化と現状

漁業の町という土地柄が概してみな仏事に熱心であり、墓地の移動はこれまでに一軒あっただけである。

また跡継ぎが不在のため永代供養をする、という人は

いない。

葬儀を行なう場所は、セレモニーホールの開業により自宅式からホールを利用する人が出てきており、昨年は葬儀三軒のうち二軒がホールで行われた。

現在では葬儀は、枕経↓納棺↓火葬↓通夜（自宅）

↓葬儀（自宅） ↓下炬（本堂） という流れで行う。お斎は公民館にて行い、地元の人が準備を手伝っている。七日七日のお参りもあり、丁寧な人はお逮夜も毎回行っている。

葬儀の読経は昭和三〇年頃までは僧侶七〜八人で行っていた。遠く相川からも船で来たり、一時間以上歩いて泊まりで出仕したりする僧侶もいた。亡くなられた方が出ると「五人組」が提灯を持って寺に来て、本堂にお参りした後住職を呼び、住職が本堂でお勤めをして、一緒に自宅に向かった。火葬前に本堂で葬儀をし、ご遺体を担いで裏山に登り、そこにあった火葬場で火葬をした。五人組が松の木を切つてならば、その上に棺を置いて火葬をしていた。最後になると青白

い火が出てくる、という光景はご住職も記憶があるとのことである。

法事にはお逮夜があるため、前日家でお経をあげ、翌日に法事というやり方が今でもとられる。例えばお逮夜を十八時三〇分から行い夕食をいただく。翌朝朝六時から法事をし法事後みな仕事に出る、ということが行われている。ちなみに月参りはない。

地域には決まりが様々あり、仏事に関しても例外ではない。公民館に集まって「生活改善」という名前ではいろいろな決まりを決めている。この集まりは二年に一回開かれるが、決める人は若い人が中心である。これにより、各年回の布施の額、呼ぶ人の範囲、不祝儀祝儀の額、祝儀は第一子のみとする、等決まりごとが多々決定されているが、呼ぶ人に関しては現実には多少柔軟な対応がとられている。

例えば、棚経の布施の五百円というのは約十年前決まったが、それ以前はいただいていたいなかった。また一周忌から二七回忌まで、すべて布施は一万円となって

おり、三三回忌は盛大に行うため七〇八万円、随喜があるとそれに五万円程度の上乗せとなる。平成十一年から昼のふるまいは無し、という具合に規則が決まっている。

布施収入だけでは護寺や生計を立てることが厳しかったため、これまで漁師の手伝いに一日二〜三時間行き、時給八百円で働いていた。「住職なんだからそんなことやめてよ」という声をかけられることもあったが、貴重な収入源だったという。前述の通り一年中魚が上がるため、この仕事も年間通して行うことができるとも助けとなった。このように寺院の経済状況は厳しいが、「本堂改築などの寄付はすぐに集まる」とことで、訪れた際も立派に改築された天井等が見受けられた。

地域の葬儀に対する態度は変わっておらず、葬儀には集落の人はほとんどが出席する。親戚など合わせる人と五〇人、多いと百人を越えることもある。自宅式の場合、全員自宅に入って参列をする。初七日は地域の

人は全て参列し、その際に納骨をするのが一般的であるが、中には納骨を四十九日で行う人もいる。四十九日の後は一周忌があるが、その後は三三回忌まで人を呼ばず、親族のみで行い、三三回忌は盛大に修する。

年間行事は以下の通りである。

一月 修正会／十四日念仏／御忌

三月 善導忌

彼岸入り・中日・明けの法要（この法要には二〇人程の参詣があり、布施は地域の決まりの供物代五百円となっている。）

四月 漁付念仏（大漁祈願・安全祈願の法要で五〇

〜六〇人が参加する。昔は区長の家で行われていたが、昭和五〇年頃から寺で行うようになった行事である。布施は集落の費用から四千五百円が支払われる。）

八月 施餓鬼（特別に案内をしなくても「青銅」と

いう名目に屋号を書いて千円を入れて持ってくる。

十一月 十夜（前日にはお逮夜も行う。十夜では諷

誦文回向をする。一霊二百円であるが、親戚の名前などを全部書いて一軒で二〇霊以上を回向する家もある。寺院収入としても最も大きなものとなる。）

毎月二五日 「二五日元仏」（双盤を打ちながら念仏を

お唱えする。二〇人ほどが集まり、五〇歳代の比較的若い世代も参加する行事である。知る限り先代もやっていたので昔からの行事と思われる。午前十時頃に寄せ太鼓、その後参列者が茶話会をし、十時三〇分から十二時まで念仏をする。以前は弁当持参で来寺し昼寝をして帰ったりもしていたような行事である。

また上記の年間行事の他にも、昭和四一年と平成四四年に五重相伝を行っている。平成四年は現在の大本山増上寺御法主八木季生台下が勸誡師上人をお勤めになられ、一一〇名の参加があった。

今後の見通し

前述の通り一村一ヶ寺であるB寺は、地区全体が檀家である。確かに地域の決まりにより布施の額は少ないが、漁業を主産業とするこの地区の人々の信仰心、寺院への愛着は強く根付いており、その意味では地域とともに今後も歩んでいくことが予想される。寺院の後継者としては、先述のA寺のご子息（現住職の孫）が候補となっている。

（宮坂直樹）

（調査日 平成二二年七月二五日）

C寺（兼務寺 ウ寺、エ寺 単立）

はじめに

当寺がある佐渡市相川は佐渡島の北西に位置しており、江戸幕府が開かれた当時、大久保長安が佐渡奉行に就任してから漁業と鉱業多くの技術者が佐渡に送り

込まれ、近郊にあった金山の鉱山事業と漁業によって地域が発達していた。当寺もそれにとまない発展を遂げた歴史がある。平成元年の金山の閉山にともなう雇用の縮小、漁業の衰退によって産業界が衰え、人口も減少している地域である。

住職について

住職は昭和一八年生まれ、現在六七歳。住職に就任したのは昭和五五年五月からで、平成一六年まで教員と住職を兼任していた。兼務寺院はウ寺とエ寺の二ヶ寺を兼務している。

地域の変化と現状

佐渡市全体では人口が激減している。昭和二五年の十二万五千人をピークに平成二一年には六万七千人とほぼ六万人減少している。寺がある相川の地域では、住職が小学校に入学した昭和二五年時に、母校の児童数は一、二、三〇人だったが、住職が教員として赴任し

た時は一三〇人しかいなかったというほど少子化が進んでいる。産業は漁業が中心だったが、昭和三四〜五年頃から漁業に関わる人が減り、現在ほとんどいないという。鉱業も金山が発見された江戸幕府成立時期から発展を続けたが、太平洋戦争後より規模が縮小し、昭和二七年に主力企業であった三菱鉱山が事業の大幅縮小をしたため雇用が減り、平成元年には閉山となった。幕末までは新潟で一、二を争う都市であったが現在は過疎化の一途をたどっているという。

佐渡市には高校までしか学校が無いため、進学する人は必ず一度島を離れる。そのうち七割の人はそのまま進学先等で就職し、そのままその地に家をかまえるという。佐渡市に戻った人でも、当寺のある相川の地域には新しく家を建てる土地がなく、新しく相川に家をかまえる若者はほとんどいない。

寺院の変化と現状

農地解放以前は米が年間百俵あがるほどの寺領が

あったため、生活はさほど苦しくなかったが、農地解放令の発令により寺領が解放されたため収入は大幅に減少した。

現在檀家は相川と姫津の地域の人たちがほとんどである。しかし近年では世代交代を機に島外に移り住む檀家が多くなってきたという。檀家数は住職になった昭和五五年に五八軒の檀家があったが、現在は三八軒である。子供がいないなど、将来的に墓の管理をする人がいなくなる檀家が多く、二〇年以内には総檀家数が一八軒になる見込みだという。墓を島外に移したいという人は近年多くなった。島外に住む人が将来墓の管理をすることになるため、この流出は免れないのではと話す。

後継者がいない家が多い。現在も相川の地域の半分は空家で、残った家も跡継ぎがいる家は少ない。そのため合祀永代供養墓への合祀を希望する人も多く、建立しようと考えた事があった。しかしその管理も住職の跡継ぎがいなかったため建立をあきらめた。今後この寺

を管理する人に任せたいという。

お葬式は相川の地域には斎場がないため、ほとんど自宅で行う。しかし、最近では公民館でもお葬式をすることがある。姫津地域では五〇畳ほどの広間を持つ旅館やホテルでやることが多い。相川では枕経、納棺、茶毘、葬儀の順でお葬式が営まれ、姫津では葬儀のあとに茶毘が行われる。その後その日のうちに納骨をすることがほとんどである。法事は「三部経法事」というものが伝わり、一日から二日かけて行うものであった。最近はほとんどしていない。

通夜、葬儀の参加人数は相川の地域では公会堂や旅館などでするようになってから増えているようだ。参加人数は通夜と葬儀では通夜の方が多い。また、少数の葬儀も近年増えてきたという。法事では島外に住む子供達が参列しなくなってきたり、喪主も近くに住む親戚に任せることがあるという。近所では「合同追善」という合同の法事を行う寺もあり、法事離れが加速しているという。「合同追善」は当寺では行っ

はいない。姫津の地域の檀信徒は五〇回忌まできちんと勤める習慣があるという。

一月一日の修正会、一月二五日の御忌会、二月十五日の涅槃会、春秋の彼岸会、四月八日の灌仏会、八月十三日の施餓鬼会、を行っている。春秋の彼岸は姫津地域で柵経を行っている。灌仏会と施餓鬼は比較的参加人数が多く、十数名の参加がある。十夜は一泊二日で行う習慣があったが今は「付け届け」を納めてもらうだけで檀家を集めての法要は行っていない。参加人数の変化は現在見られないが、跡継ぎがない家庭が多く、これから減少するのではという。その他に毎月一回「詠唱・お経の会」を実施している。檀家であるか否かは不問で、十数名参加があるという。このように法事や年間行事を行っているものの、当寺はこれらの収入では経済的な自立ができず、寺の維持は住職の個人的な資産から充当して何とかできている状態であるという。

兼務寺院について

ウ寺（佐渡市新穂）とエ寺（佐渡市吉住）の二ヶ寺をC寺住職が兼務している。ウ寺を兼務するようになったのは平成十七年からで、それ以前はウ寺住職の夫人（教師資格有り）が住職をしていたが、C寺住職が教員をやめたのを機にC寺の兼務寺として管理を引き継ぐこととなった。エ寺はウ寺の兼務寺だったため、そのまま引き継ぐこととなった。なおエ寺は先代住職以前から単立寺院になっている。

ウ寺は三七軒の檀信徒がおり、島内が二九軒でそれ以外は島外である。そのうち五〜六軒はいつ無縁になってもおかしくないという。法事は「合同追善」を年一回するため、ほとんど依頼がない。たまに三回忌まで勤める方がいるという程度である。会計管理は総代が行っており、葬儀、法事のみ住職に依頼がある。伽藍の傷みが進んでおり、早めに屋根の修理をする必要があるという。

エ寺は約三五軒の檀信徒がいるが、そのうち三分の一ほどは島外に移り住んでしまった人である。堂舎内が傷んでおり、法事、葬儀といったことは当寺で行っていないという。しかし屋根だけは近年修理をしたので伽藍はまだしばらく使えるという。葬儀・法事の法要依頼だけ連絡があり、それ以外の法務は何もしないでくれと役員から言われているため、何もできないという。堂舎の傷みも大きく、ウ寺との合併を提案したが、ウ寺の檀信徒の反対や、エ寺の檀信徒が規模の大きい他宗の寺院へ移動してしまう可能性が高いため実現は難しいという。

今後の見通し

上述の通り、住職の意見を加味して考えると、当寺及び兼務寺のある地域の衰退は免れず、繁栄の兆しを見出すことも簡単ではなさそうである。これに伴い当寺の管理はより難しくなることが予想される。当寺の檀信徒がいる相川と姫津の地域に関しては、相川の

地域では産業自体が大きく衰退し、平地が少ないことから新たに住宅地が造成するのも簡単なことではない。姫津の地域は水田が多いため産業の衰退はさほど急激ではないようである。住職の話しの通りこの姫津地域の檀信徒に支えられる状況も続くであろう。

また、ウ寺のある新穂、エ寺のある吉住の地域も水田が多く、特に新穂は佐渡島の中でも最も広大な平地に位置する。そのため、農業を継続する可能性のある地域のように感じられ、寺院をめぐる状況にも急激な変化は生じないであろう。

(郡嶋昭示)

(調査日 二〇一〇年七月二十六日)

D寺 (兼務寺院 オ寺、カ寺)

はじめに

D寺は佐渡島の西側に位置する佐和田町河原田地区かわはらだにある寺院である。両津からは十七km程、車で二五分

の距離で、本堂裏手百mには真野湾が広がり、墓所からは広く海が見渡せる立地にある。

住職について

住職は現在七五歳。生まれは両津で、その後相川のキ寺で小学校三年生まで育った。父がキ寺の住職、祖父がD寺住職であったが、昭和十八年に祖父の遷化に伴い、父がD寺住職に就任。その後を継ぎ、先代遷化に伴い昭和五七年に住職に就任した。

現住職は平成二年まで金融機関に勤務していた。在勤中は土日に法事があるときには寺に戻り、葬儀などはキ寺住職が代務することで法務を執り行ってきた。

平成二三年三月三日をもって住職を退任し後進に譲る予定であるが、ご子息は僧籍を有せず県庁に勤務しているため、後任は現副住職である組内寺院のご子息に託すことで話が進んでいる。

地域の変化と現状

D寺のある河原田地区の産業は商業（小売業）が中心であるが、地区の商店街は昭和四〇年頃から進出した大型店の影響で振るわず、土日には従業員を休ませるような状態が続いている。しかし大型店などの都市資本店舗は業績如何によっては即撤退してしまい、現にこれまでそうした店舗もあったため、地元の人はい物先を失う状況に陥る危険性がある。

河原田では毎月十七日と二十七日は「河原田市」が開かれており、昭和三〇年頃までは車も通れない程の賑わいだったが、今はほとんど人出がない。

地域住民の勤め先は市役所や土建関係が多いが、土建関係は給料が十万円程度のこともあるため、共働きをせざるをえない状況である。そのため佐渡での就労を諦め、新潟方面に単身赴任をし、週末には佐渡に帰り月曜の朝のフェリーでまた新潟に戻るという人も多い。

若者の流出も懸念される。その一因が「佐渡には大衆がない」という事情である。離島という土地柄どうしても「卑下されがちなため、長男は家に置くが、二男三男は最高学府まで出す、という風習が昔からあった」が、現在では長男も佐渡に残らず、年若い親だけが残るといふ状況になりつつある。

若者のみならず、高齢者の人口流出も始まっている。両津発の早朝フェリー（所要片道二時間半）の乗客の四分の一が新潟の病院への通いとも言われているように、高齢者が単独で暮らしていくには社会資本が不足していると云える。そのため片親がなくなった場合には残された親を新潟に引き取るという人が出てきていくことから、人口が減少する一方ではないか、と危惧される状態である。

寺院の変化と現状

檀家数は八〇軒で、従事産業の比率は小売が二…農業が一（米・皆兼業）…漁業が一（本人は勤めていて

両親が漁業というケース)・サラリーマンが四となっている。

墓地一二四基のうち、四一基が島外に出ている人のもので、菩提寺は別にあるが墓地はD寺にあるという墓檀家や、兼務寺院であるカ寺の檀家の墓もある。

佐渡のお寺を経済的に苦しめている要因の一つとして第二次世界大戦後の農地解放がある。同寺でも農地解放により一丁半程の土地を接収されたが、寺院等級は昔のままとなっている。檀家からではなく、田畑からの収入があつたために立派な伽藍の寺院が多いが、その上がりが無くなると負担ばかりが増えてしまう。似たような事情の寺院は佐渡内には多い。ただし地域がお寺を守ろうとする意識は未だに残っているため現在維持できている。

次に檀家数の変化について触れる。これまで島外に移住したのは四一軒であり、そのうち新潟へは四軒、あとはすべて関東圏への移住である。四一軒のうち十軒程はきちんと佐渡に戻って法要などを行っている一方

で、最近連絡が来ないと思っていたら実は他にお墓を買ってどこかの檀家になっていたというケースも出てきている。そのような場合にはこちらのお墓を整理するように指導しており、これまでに二軒が墓地を移した。

昨年の葬儀は後述の兼務寺院含む三ヶ寺合わせて十三軒で、近年その数は減っている。葬儀を他で済ませ、納骨する際初めて連絡してくることもある。戒名を別のところにつけた、というケースが今までに二軒あつたが、両家とも付け直しをした。

以前は葬儀は僧侶五名程でお勤めをしていたが、現在では通常僧侶二〜三人で行っている。D寺では住職と副住職とC寺住職で出仕することが多い。

葬儀会場については、以前は自宅あるいは集会所で行っていた。セレモニーホールのオープンに伴い次第に自宅葬からセレモニーホールへと移行し、四年ほど前にはホールでの葬儀が百%近くとなった。しかしホールの使用は経済的負担も多いことから、景気を反

映してか最近では集会所を使う人がいる。現在、使用会場の割合は、集会所二割、自宅一割、ホール七割となっている。

葬儀の進行はお布施の交渉からなからすべてを「五人組」が仕切り、施主は入れない。そのため「僧侶を三人で」との依頼により行ってみると、別の僧侶が来ていて五人になることもある。地域の真宗の僧侶を呼んでいたりと、施主の旧知の僧侶にも声をかけていたりがある原因である。

亡くなると翌日に火葬を行い、その日の夜に通夜、その翌日に葬儀を行いすぐに納骨、というのが一般的な流れである。四十九日法要は、葬儀当日の納骨時に行う人もいれば、二三日後に行う人もいるが、遅くても三七日ぐらいまでには修する。

通夜後にはすぐに念仏講がお念仏をする風習があるが、これはセレモニーホールであっても行われる。念仏講の人数は少なくなり、現在は集まっても十人程度である。この念仏は浄土宗、真言宗、曹洞宗の三つの

宗派の檀信徒が集まって行われる。

佐渡を離れた人の葬儀のために東京まで請われて出向いたのはこれまで二〜三回であり、その他の人は「こちらで済ませていいですか」と言ってくる。

葬儀に参列する人数に変化はない。葬儀が終わって「寺参り」に来るのが二五〜三〇人ぐらいだが、葬儀に焼香に来る人数はそれよりも多い。四十九日からは地域の人は参列しないので親戚のみで行われる。三回忌までは若い人も戻ってくるが、十三回忌ぐらいになると参列のために帰郷する、ということは少なくなる。檀信徒は後継者がいる人が三分の二程度であるが、両親と同居している人は少なく、近隣の別の場所に家を構えている人が多い。永代供養・無縁墓にしてお墓を整理する人もいる。そういった状況はこれから増えてくるであろう。

寺の行事は修正会／涅槃会／御忌会／春秋彼岸／十夜であるが、参加人数は少なく五人程度のこともある。佐渡を離れた檀信徒には、地元佐渡の新聞の切り抜き

を毎月送っている。檀家は東京で同窓会があるとそれを持参することで話に花が咲くとのことである。また護持会費の払い込み等があると、伝道掲示の文面と一緒に領収書を送っている。領収書を発行することは檀信徒の信用を得ることができるとのことである。

兼務寺院について

檀信徒数十五軒の才寺（五六等級）、二十軒のカ寺（五五等級）の二ヶ寺を兼務している。これは先代が兼務していたものを引き継いだもので、D寺の住職を継いだ昭和五七年から兼務している。カ寺では施餓鬼を、才寺は施餓鬼と十夜を修している。

兼務寺院の檀家数に変化はない。地域の護寺意識は強い。例えば才寺の周囲には百軒ほどの集落があり、そのうち十五軒が檀家である。集落の半数は浄土真宗の門徒だが、施餓鬼や十夜ときには地域の掲示板にも貼り出されるため、真宗の門徒も来寺し三十人から三五人ぐらい集まり、その人たちも諷誦文回向をする。

今後の見通し

疲弊した地域経済と、それに伴う人口の流出は今後も予想され、寺院を取り巻く状況は楽観視できないのが現状といえる。似たような状況は各寺院にもみられるが、地元仏教界の人々は、顔を合わせると「たいへんだ」と言うものの具体的な方策についての話し合いはなされていないのが現状である。

檀家数としては三百軒あれば専従でやっていけるのではないかと、との感触を持っているそうだが、寺院数も多い佐渡でそれだけ檀家を持つのは現実的には難しい。住職の中には冬に東京の葬儀業者の仕事の「出稼ぎ」にいらっている方もいらつしやるようであるが、そうしながら護寺し、自身の生計を立てなくてはならない状況からすると、「佐渡のお寺は解散するか合併するかしかないのでは」というのがご住職の実感のとことである。

（宮坂直樹）

(調査日 平成二二年七月二六日)

E寺

はじめに

E寺は佐渡島の南端に位置する小木町にある寺院である。もとは佐渡島の西に位置し佐渡金山に近い相川に、金山奉行によって創建された寺院であるが、寛永七(一六三〇)年に小木に移転された。

小木は江戸期を中心に金銀の積み出し港として、また北前船(西廻り海運)の寄港地として栄えた。その役割を終えてからは竹細工や出稼ぎ、その後は観光業が盛んになったが、現在は観光も衰退している状況にある。小木と新潟県の直江津を結ぶフェリーが季節にもよるが一日〇―三便(片道二時間四〇分)ある。また佐渡島の玄関口である両津港までは車で七〇分(約四五km)の距離にある。

佐渡島全体が過疎化が進行し、昭和二五年の人口

ピーク時に比べ半減している状況であるが、小木も同様の人口減少が見られる地域である。

住職について

住職は昭和十五年に、E寺先代住職であった父の長男として生まれた。小木で生まれ育ったが一時東京に出て、二四歳までは東京で生活をした。その頃は後を継ぐつもりはなかったし、数珠の持ち方も知らなかったという。しかし、父が脳梗塞を患い、檀家の求めがあったことがきっかけで佐渡に戻り、律師養成講座を経て教師資格を取得した。

佐渡に戻ってからは、小学校の臨時教員、役場の臨時職員を経た後、靴製造会社の事務をしていた。十年間にわたり事務仕事を続けたが会社が倒産しまった。しかし責任ある立場であったし、従業員もほかに仕事がない状況であったので、工場の設備をそのまま使い約六〇人の従業員を使って会社をやりくりしたが、その六年後、中国製品のシェアが急激に増加した影響も

あり会社を閉じた。その後は、寺務に専念している。

地域の変化と現状

小木は江戸期を中心に金銀の積み出し港として、また北前船（西廻り海運）の寄港地として栄えた。しかし、昭和初期に港としての役割は両津に移ってしまう。その後一時、ざるなどの竹加工品の製造が盛んとなったが、プラスチック製や金属製の製品が出回るようになるにつれて竹加工は衰退した。その後は出稼ぎが盛んになり、町全体で年間百人くらいが出稼ぎに出ているとのことである。

戦後の小木は、農業と漁業、観光業が主たる産業となった。農業は平地が少ないため水田は少なく、小規模の畑での作物栽培である。「おけさ柿」というブランドで知られる柿を栽培する畑も多い。昭和四〇—五〇年代まではたはこの栽培が盛んであった。しかし大規模な農家はなく、土日だけ農業をして平日は別の仕事を持ち働く人が多い。また後継者はほほえない状

態であるという。漁業は昔はイカが多く採れたというが、近年は採算がとれずに漁をやめてしまった漁師が多い。

佐渡に訪れる観光客は、九一年の年間一二万人をピークにして減少の一途をたどり、二〇一〇年には五五万人と半減している。小木は「たらい舟」に乗る体験ができるなど、佐渡の観光スポットの一つであったが、佐渡全体への観光客が減少するに伴い、小木の観光業も衰退し、平成二〇年には小木と新潟県直江津を結ぶ航路は二隻から一隻体制となり、減便が行われた。

小木は教育熱心な土地柄で、昔から島外の学校へ進学させる人も多かったという。住職が中学を卒業した昭和三〇年頃には、すでに中学を卒業すると関東圏で働く人が多く、出ていった人は佐渡に戻ってこず、外に定住する人が多かった。それは就職先が少ないためであり、地元に残る人は一割くらいで、現在でも同じような状況であるという。農家では「長男が地元に残

ろう」という雰囲気はまだあるが、農家以外では長男でも地元から離れることが多いという。そのため、人口の減少が激しく少子高齢化が著しい。佐渡の人口は昭和二五年をピークにして減少の一途をたどっているが、小木も同じような減少をしている。寺のすぐ近くの集落では、四六軒から二六軒に家が減ってしまった。また町から少し離れたところに大型スーパーができたこともあり、地元の商店はほとんど閉店してしまった。

寺院の変化と現状

現在の檀家数は五五軒。住職に就任してから十四軒が離檀したという。東京などに出て家屋まで処分して住居を移した檀家は、ほとんどの場合、寺と関わりを持たなくなってしまう。「離檀」は一様ではなく、完全に墓を移動させる場合と、墓石も遺骨もそのまま放置したままで音信不通になってしまったという場合がある。この離檀という現象は、昭和二〇年ぐらいから起こっているという。しかし、E寺の場合には、離檀

したのとほぼ同数の新入檀家があったので、檀家数に大きな変化はないという。

E寺の周辺の集落では若い人がほとんどいない。現在ある二六軒のうち二〇代が一人、三〇代が一人のみで、あとは六〇代以上の住民だという。若者は島外に出て行って戻ってこない場合が多く、また地元に残っている場合でも結婚できない場合もあり、檀家のなかで後継者がいない家も少なからず見られる。近い将来、檀家の中で五軒が絶家になる見通しであり、今後檀家が加率的に減っていくことが予想される。なお現在では、すでに絶家となった家の墓は、その親戚が面倒をみている場合もみられるという。

現在の葬儀はだいたい三人でつとめる。住職が法務を始めた昭和四〇年代の頃は、葬儀は宗派関係なく出仕する風習があり、日蓮宗や曹洞宗で行う葬儀にも出仕していたが、現在は同じ宗派間のみのお出仕である。景気が悪い状態にはあるが、今のところ葬儀の際に檀家から「僧侶の人数を減らしてくれ」という声は聞こ

えない。

年中行事は現在特に行っていない。かつては施餓鬼会、涅槃会、十夜会を行っており、十夜会には七〇—八〇人が集まり活気があったという、しかし、島外に移動した檀家が増え、檀家の代替わりが進んだということもあり参列者が減少してしまったため、四、五年前に諸行事の中止を決めた。

今後の見通し

佐渡は寺院の数が非常に多く、二〇—三〇軒の集落でもほぼ寺院があった。現在でも小木には、住職がいる寺が九ヶ寺、それ以外にも兼務寺院がある。少ない檀家数で寺の生計が成り立った理由は、金山や北前船の寄港地として繁栄したこともあり、寺院が土地や田畑を多く所有していたからであるという。しかし戦後、多くの寺院は農地解放で土地を失った。それゆえ、佐渡の寺は少ない檀家でも本堂をはじめとする伽藍は立派であるが、今後建て替え等が必要になった際には多

くの寺は対応できないという現状があり、E寺も例外ではない。E寺は借地を持ち、またアパートを所有しているため、住職一家が生活するには何とか困らない状況にはあるが、老朽化した伽藍を整備するまでの財政的余裕はない。このような状況であるため、E寺では子息が二人いるが「跡を継ぐ可能性は低いだらう」という心配を抱えている。

(名和清隆)

(調査日 二〇一〇年七月二五日)

明治期浄土宗における宗侶養成

江島尚俊・齋藤知明

はじめに

現在、浄土宗総合研究所では、総合研究プロジェクト「浄土宗近現代史の総合的研究」において我が宗の近現代史について研究が進められている。江島・齋藤の両者は浄土宗の宗侶教育・学校教育に着目した研究を進めており、本報告はそのプロジェクトにおける成果の一端である。

教育とは学校のみならず、家庭や職場など生活の様々な場面に見ることのできる現象であるが、今日のような学校を中心とした教育とは極めて近代的な産物

であり、義務教育年齢の設定や教育のヒエラルキー化などはその最たる特徴と言える。日本の近代教育制度は明治五年の学制発布を端緒とし、多くの改変が加えられながら段階的に整備されていくが、それに呼応するかたちで各伝統仏教団の宗侶教育・学校教育も整備されていく。浄土宗においても宗内における教育制度は宗門行政と密接に結びつきながら徐々に整備されていった。

さて、齋藤が整理しているように浄土宗の宗侶養成・学校教育に関する研究はある程度の成果がすでにみられる。しかしながら、そこにはまだ多くの課題が残されている。現段階で我々が想定している課題とし

ては、第一に、各学校における教育実態には未解明部分が多いこと、第二に、浄土宗近代教育史というような宗全体に渡るような見取り図が示されていないこと、第三に、日本近代教育史における研究成果との関連付けが薄いこと、である。ここで挙げた三つの課題はそれぞれに大きな課題であるため、手始めとして我々は第二の課題、つまり、浄土宗近代教育史の見取り図の作成から着手することにした。先にも述べたように、当時の浄土宗においては宗門行政と学校教育は非常に密接に結びついており、全国に設置された中等以上の教育機関は現代よりも宗の強い管理下に置かれていた。しかし、現在個別に刊行されている浄土宗系の学校史（大学史や高等学校史）は、天野郁夫による「聖なる世界」³でも言えるような閉じた歴史を念頭に描かれており、同時代的な関心が小さい。そこで、これら学校史における記述を並列化して見取り図作成の手がかりにしようというのが本稿での狙いである。

このような関心のもと、浄土宗の中等教育を齋藤が、

高等教育を江島が担当した。ただし本研究はまだ端緒にいたばかりであり、両者の原稿には重複する部分や若干の方向性のずれなどが存在する。それについては準備不足であることを先にお詫びした上で、今後研究を進めていくことにより、より洗練された成果を挙げることを約束するものである。

¹ フィリップ・アリエス著／中内敏夫・森田伸子訳『教育』の誕生（藤原書店、一九九二）を参照。

² 本稿、齋藤担当箇所、注1を参照。

³ 天野郁夫「コメント：大学史と高等教育史」（『大学史研究』第九号、一九九二）三八頁。ここでいう「聖なる世界」とは、大学をひとつの閉じた空間として捉える見方のことを指す。したがって、ここで描かれる大学史は教育政策・教育行政との関わりや同時代的な関心が少ない場合が多い。天野は「聖なる世界」という概念を大学史に限って用いているが、筆者は中等教育以下の教育機関で編纂される学校史にも適用可能な概念として捉えている。

明治期浄土宗の中等教育の変遷

齋藤知明

問題の所在

目まぐるしく変化した明治期の学校教育体制を明確に初等教育、中等教育、高等教育と分類することは難しい。明治という流動的な状況下、浄土宗はどのような教育戦略を採用していったのかということが、本稿が明らかにしたいことである。そこで、まずは、明治期における浄土宗中等教育の歴史を整理したい。

明治期において名目上初等教育、中等教育、高等教育と各学校が等級別に分けられたのは、明治一九年四月、森有礼によって小学校令や中学校令などの諸学校令が公布された時である。この法令により、尋常小学校、高等小学校が初等教育（義務教育は原則尋常小学校の四年間）、尋常中学校が中等教育、高等中学校、帝国大学が高等教育と分類された。その後幾度も

法令の改定を重ねたが、明治三〇年代には、初等教育（尋常小学校、高等小学校）、中等教育（中学校、高等女学校、実業学校）、高等教育（高等学校、専門学校、帝国大学）がおおむね確立した。

それでは浄土宗における教育体制はどのようなものだったのか。これまでの研究を参照すると、未だ解明されていないことが多い。近代浄土宗教育史研究では、主に明治二〇年代までの教育体制の変遷については概略しているが、その後の展開については十分に言及されていない。特に中等教育に目を向けると、歴史的事実の整理も行われていないのが現状である。明治三〇年代以降、文部行政による諸学校令は改正を重ね目まぐるしく変化するが、浄土宗の教育体制がどのような展開をたどったのかは未整理なのである¹。

そこで本稿では、まずは中等教育に関する事実の記述を第一の目的とする。それによって、浄土宗が明治期においてどのような教育戦略を採用していったのかを明らかにする手掛かりを得たいと思う。その際、用

いる資・史料は、浄土宗の制規類纂、戦前に創設された浄土宗立学校が刊行している学校沿革史、『浄土宗大年表』³である。

※引用にあたっては、適宜句読点を挿入し、片仮名を平仮名に変更した。

一 支校時代（明治二〇年～明治三年）

明治初期の浄土宗において、初等教育、中等教育、高等教育は明確に区別されていなかった。しかし、諸学校令が出された翌年の明治二〇年七月、浄土宗は新宗制を施行し、「第三章 学事」において「浄土宗所設の学校は、宗学本校・宗学支校・及び普通学校の三種とす」「浄土宗学科は高等・尋常・予備の三科とし、宗学本校は高等・尋常の二科を修め、宗学支校は尋常・予備の二科を修む」と定めた。これにより、従来は東部大学林（東京）か西部大学林（京都）の二つしかな

かった浄土宗の宗侶養成機関が、「高等教育」を中心に授ける宗学本校と、「尋常教育」を中心に授ける宗学支校とに区別された。⁴なお新宗制によって、伝宗伝戒を受けるためには宗学支校の卒業が必須となった。⁵

宗学本校は東京芝公園の天光院に設置され高等中学校から帝国大学程度の教育水準を、宗学支校は全国各地に設置され（最大八校）尋常中学校程度の教育水準を目指したカリキュラムを備えた。それゆえ、便宜的に明治二〇年の浄土宗制によって中等教育と高等教育は分けられたと考えられる。ただし、これらは宗侶養成のための機関であるため、一般在俗の生徒が就学していたのか、就学していたならばどれくらいの人数だったのかはわかっていない。また、正式な中学校ではなかったため、卒業しても帝国大学に進学する資格は得られなかった。

主に中等教育を担っていた宗学支校の成立過程を確認する。明治二〇年七月、先述の通り浄土宗の新宗制が定められた。これにより、東部大学林、西部大学

林はそれぞれ東京支校、京都支校となった。また同年一月、山口支校が開校された。修業年限は三年（尋常中学校は五年）で、宗乗、余乗の「内典」と、国語、漢文、英語、地理、歴史、数学、図画、体操の「普通」を学科課程とした。二一年には長野支校、鎮西支校、愛知支校、二二年には東北支校、明治二三年には大阪支校がそれぞれ開校された。二三年、宗制が改正され、高等科を教授する宗学本校、尋常科を教授する宗学支校、とあらためて宗学本校と支校の棲み分けが確認された。

明治二八年、管長日野靈瑞から各宗学本支校に、日清戦争の非常時局下、宗学本支校としてどのようなあるべきかの訓示が出された。

一、宗学本支校設立の本意は今世必要の科程を実行すと雖も往古叢林の制度に従うを以て主眼となす、抑々叢林の制度由来久矣、師長を尊敬し廉潔を崇重し儀礼を正しうし醇厚の風を養成せ

り、宗学本支校にして此の主眼に背きたるときは世間の学校と扱ふところなし、校長及教授たるものは此の意を体し専ら学生を薰陶することに注意すべし。

宗乗余乗の教授たる者特に其の薰陶に注意し戒諭の責を尽すべし。

一、宗学本支校学生は叢林に入り専ら教家の儀礼を問い、僧業を精鍊するを目的となすべし。

一、宗学本支校の学生にして宗学本支校の校紀を紊し若しくは明治二十七年文部省訓令第二号第二項第三項に適準したる者ある時は成規に従い厳正処分すべし。

右訓示す

明治二十八年一月十四日 浄土宗管長日野靈瑞

ここでは、宗学本支校は今の世の中に必要な学科課程を教えてはいるが、古来より伝統を持つ宗侶教育は決しておろそかにしてはいけな、それをおろそかに

すれば公立の学校と同じである、と宗学本支校の存在意義を公立学校のそれと比較して論じている。ここからわかることは、宗学本支校はあくまでも宗侶養成の学校であると強調されている点である。

明治二〇年代の宗学支校の卒業生数については愛知支校のみ記録が残っている。二四年から支校時代が終わる三一年まで一年ごとに、二十三、三十四、三十二、三十三、四十一、二十八、十九、七十八名である。二八年において公立中学校数七十九校、卒業生数一千七百七十名で、一校あたり平均して十五名程度の卒業生数であり、公立中学校と比較すると毎年多くの卒業生を輩出していたことがわかる。⁷⁾

二 教校時代（明治三一年～明治三八年頃）

明治三一年、宗制が改められ再び学制も改定された。それにより、「宗学本校」は「浄土宗専門学院」「浄土宗高等学院」に、「宗学支校」は「教区教校」に改称された。教区教校は宗学支校同様、八大教区ごと

に二教校を設置（一、東京、二、仙台、三、長野、四名古屋、五、京都、六、大阪、七、山口、八、箱崎↓熊本）し、尋常中学校と同程度の宗学尋常科を教授した。教校は十五歳から入学ができ、修業年限は三年から四年に伸張された。学科課程は、宗乘、余乘、哲学、理科、博物、歴史、地理、数学、国語・漢文、外国語科外と規定された。四年間のうち、宗乘と余乗の割合は学年が上がるにつれて増加した。また、この改定によつて、校長の権限が拡大した。それまでは宗務所に逐一具申・報告しなければならなかったが、改定後は校長に学事に関する一切の権限が持たされた。

教校時代における主な出来事を整理する。明治三二年に政府は私立学校令を公布した。これは、私的に作られた学校であっても、各府県の監督下に置かれることと義務教育を課す小学校の代用はできないことなどが規定された法令であるが、各教校はこの法令によつて「各種学校」として認可された。また、私立学校令と並行して訓令一二号が公布された。これは、「一般

の教育をして宗教外に特立せしむる」ことを目的としたもので、公立・私立学校問わず、宗教に関する教育・儀礼は禁止された。もし宗教教育を行うならば、高等教育機関への進学や徴兵免除が認められない各種学校として続けていかなければならなかった。これに対して浄土宗の各教校は、宗侶養成を目的としていたため、学科課程から宗乗・余乗を外すことはなく、各種学校として存続していく道を選択した。

明治三三年には、第五教校で制服が僧服から洋服へと変わった⁸。三四年五月には、第八教校が箱崎から現在の熊本に移転した。同年八月には宗の学制が改定され、修業年限が中学校と同じ五年に伸張された。そして三八年三月、第六教校は第七教校と合併し、第六・第七聯合教校となった。四〇年には第二教校が第三教校と合併し、四二年には第二・第三聯合教校が第四教校に吸収されることとなった。

また、この時期において特筆されることとして、宗が中学校や高等女学校などの普通学校を設立するため

の教令を出したことが挙げられる。明治三四年、教令第二八号「普通学校設立方法」が發布され、教区ごとに中学校や高等女学校を設立することが可能となった。その際、設備や制度については政府法令（次節に出てくる「中学校令」や「高等女学校令」）に準じること、教校と併設している場合は宗乗余乗以外の科目は教校ではなく普通学校で教えること（つまり教校は宗乗余乗のみ教授する機関となること）が明記された。三八年四月には、第八教校が鎮西中学校を併設し、高等教育機関への進学資格と徴兵免除を持つ中学校としての権利を得た（第八教校は明治四五年まで継続）。これに続いて、三八年から三九年にかけて、各教校も中学校と同じ権利を持つ学校として認定を受けた。この認定によって、各教校は中学校へと組織を移行する気運が高まった。

三 旧制中学校時代（明治三八年頃）

前節と話は前後するが、明治三三年に政府は改正中

学校令を公布した。明治二〇年代に尋常小学校、高等小学校の就学率が急上昇し、それと関連して中学校への進学希望者が増加した。しかし、それまでの中学校令では、進学の方法や学校の位置づけなどが複雑に絡まっていたり、中等教育としての質が確保されていない中学校が多く設置されたりと、「中学校」という役割が曖昧であるという問題が残った。この問題に対して多くの改革案が挙げたが、結局、「中学校令」「高等女学校令」「実業学校令」が一斉に公布され、中学校は「男子に須要なる高等普通教育」を教える機関として確立された。これによって中学校は卒業後に高等教育機関に進学する予定の限られたエリート層を養成する機関として再出発した。¹⁰

先述したとおり、教校は各種学校、そのなかでも「中学校に類する各種学校」として位置づけられていた。しかし、正規の中学校とは異なり、高等教育機関への進学資格と徴兵免除が認められなかった。各教校は、徐々にそれらの権利を獲得していったが、もはや正規

の中学校と遜色なかったといえる。また、明治三〇年代は全国各地で各種学校から中学校や高等女学校へと再設立する動きが多勢を占めていた。¹¹ そのようななか、中等教育を教える教校は宗侶養成よりも普通学科の教育に専念した方がよいのではないか、また、その方が広く一般の在俗子弟をも受け入れられるのではないか、というような声が浄土宗内で挙がってもおかしくはないだろう。すでに、明治三四年のときに普通学校設立の教令を發布し、教校から普通学校へと移行していくのは規定路線であったと考えられる。

浄土宗における動向として、明治三六年、管長山下現有から以下のような訓示が出された。長文だが引用する。

訓示第三号

本宗僧侶教育の方針目的は一ら純潔の伝道者を養成するに在り。従来設くる所の機関施く所の制規概此方針に拠り此目的を達せしめんとするに外な

らず。然るに多年実施の結果に就て之を觀るに高等教育を受けたる者は能く百科の学芸に練熟し中には教鞭を執りて薰陶の職に従ひ成績の大に視るべきものあり。而も是多くは緇門の徒弟を教ゆるに止り進て世の子女を導くに到るもの少なく又伝道布教の任に膺る者輒近漸く増加せしと雖成効の者仍罕なり。是教育実施の傾向学に偏し伝道者を養ふの用意疎なるものあるに由るべし。又尋常科を卒へたる者の多くは法臈尚弱く信行未だ堅固精進ならず。従て他を感化するの資望を欠く。是補習教育実施の尋常科に備はらざるものあるに因ると謂ふべし。如恁は宗門教育の欠陥亟に之を矯正せずは竟に宗学施設の目的を誤るに至らん。是以て曩に教学院に謀り更に一宗教育の方針目的を明にし之に依て這般の時弊を匡救し実施の効果を収めんことを定めたり。蓋議決中制規の釐革に属するものありて審査の後にあらざれば公布する得ず。故に今此には其方針目的に基き現行制規実施上注

意すべき事項を示し依遵する所を知らしむ。教育の職に在る者は須く之に法りて其任務を竭くし学業に就く者は其目的を過たす努めて伝道者たるの資糧を修むべし。

一、本宗高等教育は高等教師養成の目的なるを以て宗乘を究めて信行を成就せしめ伝道布教教育感化の術に練熟せしめんことを期し課程中宗乘を以て其中心とし余乘は宗乘講究の資料に充て其他の倫理教育哲学等の学科は宗乘研修伝道法練磨の参考に備へしむべし。

二、本宗尋常教育は尋常教師養成の目的なるを以て宗乘の要義を修め心行業を修習せしめ伝道者たるの素地を獲せしめんことを期し課程中宗乘を以て其中心とし之に近切簡要なる余乘を以て是を助け其他僧侶たる解行に必須なる中等教育の学科を課すべし。

尋常教育の尋常科第四年までは高等科の予備門を兼するに依り各種の学科を習はしめ第五年

は尋常教師の資格を具へしむるを主眼とするに在れば専ら伝道者たるの素地を得せしめ後の補習教育たる伝道講習等に聯絡を謀るべし。

三、教授要目教授細目は其職に当る者に於て前二項の趣意に依り之を作製し課程各科の聯絡と統一とを図るべし。

四、学院及教校に於ては夜間又は休日其他便宜の日時を選び仏教に関する公開講演を行ひ徐に普通学校創始の端緒を得るを努むべし。

五、専門学校中学校女学校等を設けんと欲する者は時機を逸せず経営を講じ速に開講の手續を為すべし。

右訓示す

明治三十六年八月二十五日 浄土宗管長大僧正

山下現有

ここから、宗侶教育における当時の方針が垣間見える。訓示によると、これまでの宗侶教育はそれなりの

成果を得たと評価してもよい。しかし、宗侶たちは仏教徒の教化にとどまり、仏教徒以外の子女に対する布教には至っていない。これは、教育内容が学問ばかりに偏っていて伝道が疎かになっているからである。また、教校のみ卒業したものに限っては宗侶としての資質がまだまだ足りない。これらの問題をただちに解決するためには、教学院で議論し改めて教育機関の目的を考えなければならない、云々とし、五項目の懸案事項を挙げる。中等教育については、「二」で宗乗を中

心に学科課程を組まなければならないと述べているが、五学年中四学年は高等科の予備門と同じ学科科目であり、ようやく第五年に尋常教師の資格を得るための学科課程と定めた。また、「三」であるように当事者（現場の教員）が学科課程を作成することを指示し、「四」では普通学校が作られる際に学院や教校が補習の機会を設けるべきと述べている。そして「五」に至っては普通学校の設立を促しているようにもとれる。

また、第一節で引用した訓示とこれとを比較してみ

ると、さらに宗派宗侶養成に対する意識が変化しているのがわかるであろう。ここからみえてくるのは、普通教育の重視と、宗侶養成は高等教育において充実が必要であるという主張である。実は、この訓示以降、教校に関しての教令はほとんど発布されなくなる。発布される内容は大抵が高等教育に関してであって、中等教育に関しては各教校の自治に任されるようになっていた。つまり、教校はすでに普通学校へと移行するものであって、宗侶養成に関しては高等教育に重点が置かれていったのであった。

この訓令が出された後、明治三八年に第八教校が鎮西中学校へと移行したことは前節でも述べたが、なぜ中学校へ移行したかの要因が学校沿革史に四つ挙げられている。一つ目は、新しい学則によって、高等教師を目指すものは大学に入る際に、教校卒業後も補習科を受けなければならないこと。二つ目は、尋常教師の資格を取るにしても宗教大学予科か仏教専門学校を修業しなければいけないこと。三つ目は、宗侶になる

ハードルが上がってきたゆえに教校の生徒も減ってきたこと。これらの要因に加えて四つ目に、当時の日露戦争に戦勝したことを記念し、鎮西中学校を設立したとされている。

鎮西中学校設立後、他の教校も続々と中学校へと移行することとなる。明治三八年、第一教校が宗乗・余乗以外の学科科目を中学校令施行細目に準じ、中学校と等位であるとの認定を受けた後、三九年に芝中学校へと組織を移行した。四二年には第四教校が東海中学校へ、四五年には第五教校が東山中学校へ、第六・第七聯合教校が上宮中学校へと相次いで組織を移行した。そして、この移行をもって三四年に発布された普通学校設立の教令は廃止された。

全教校による中学校への移行によって、どの中学校も学科科目から宗乗・余乗を消し、中学校令に準じた学科科目に統一された。明治四四年は宗祖七百年遠忌であったが、東山中学校は中学校への移管の理由にそのことを挙げ、普通教育の拡大によって宗侶の資質を

高めることを宣言している。

今後の課題

本稿では、浄土宗立旧制中学校（現在の高等学校）の年史の統合を中心に行った。そこでは、当時の教育体制の変遷に対応していく各学校の動きがみられた。支校・教校は明治一九年の諸学校令による教育程度の方類において中等教育に該当するものとして作られた。しかし、明治三〇年代に私立学校令、中学校令、専門学校令などが公布されるにあたって、教校は次第に中学校へと移行していく。その動きは、宗が主導したのではなく、各教校に委ねられていたことがみられた。

また、宗がどのように支校・教校を考えていたのかという視点で見ると、明治二〇年代は、支校であっても宗侶としての自覚を持つような教育が強調された。しかし明治三〇年代以降の教校では、宗侶としての自覚は意識されるものの、実質的な学科課程は高等普通教育を中心としていた。そして、徐々に宗侶養成は高

等教育機関に重点が置かれ、中等教育だけをを受けた子弟が宗侶になるためには、さらなる宗侶教育を受けなければならなくなっていった。最終的に教校は中学校へと移行し、宗侶に必要な普通教育のみを教授する機関となったことが確認された。

ここまですが本稿で明らかになったことである。しかし、残された課題は少なくはない。以下では、主に本稿を執筆して明らかになった課題を挙げる。

各学校の年史の統合は重要な作業でありながらも、年史の特質を見極めるのもまた重要である。年史というメディアの特質を考慮すると、全てが客観的な記述ではないため、どこまでが事実かというのを見極めなければならぬ¹²。しかし、制度と実態の乖離を埋めていく実態の把握のためには、年史における当時の回想などが重要である。また、当時使用されていた教科書などの検討も必要である。

また大きな視点で浄土宗教育史を検討することも課題として残っている。今回は日本教育史の組上で、浄

土宗教教育史を見ていったが、浄土宗の教育戦略は、決して自宗のみの判断ではないであろう。つまり、他宗派や他宗教の動きを鑑みながら、浄土宗も教育戦略を立てていったのではないだろうか。言い換えれば、日本教育史という通時的な「タテ」の比較も必要であるが、他宗派・他宗教との共時的な「ヨコ」の比較も、今後の浄土宗の教育戦略を検討するために必要な作業である。

最後に、中等教育の歴史を検討するならば、高等女学校である淑徳女学校の歴史も見ていかなければならないことを大きな課題として挙げる。浄土宗中等教育史研究は端緒についたばかりであることを痛感しつつ、一端筆をおきたい。

謝辞と御願

本研究にあたって、上宮学園高等学校、鎮西学園高等学校校、東海学園高等学校から無償で年史を提供し

ていただけると、多大なご協力を賜りました。また、『芝学園百年史』の「沿革」において執筆協力された野村恒道氏には、近代浄土宗の教育史を記述する上で、貴重な資料を提供していただき、さらには、多くのご指導ご指摘を賜りました。ここにあつく御礼申し上げます。

最後に、学校教育の実態把握のためには、年史だけではなく当時の教科書やプリント、ノートなども重要な史料となります。浄土宗系学校に通学されていた先輩たちのなかで、もしそのような史料の提供が可能な方がいらつしやいましたら、浄土宗総合研究所までご連絡いただくと幸甚です。

1 当該分野における先行研究の成果と課題については、齋藤知明「浄土宗教育史研究のこれまでとこれから」(『佛教論叢』第五五号、二〇一一)で整理した。

2 本稿で扱った学校沿革史は、東山学園百年史編纂委員編『東山学園百年史』(東山学園、一九六七)、上宮学園校史編纂委員会編『上宮学園九十年の歩み』(学校法人上宮学園、一九八二)、鎮西学園百年記念誌編纂委員会編『鎮西学園百年史』(鎮西学園、一九八九)、百周年記念誌編纂委員会編『芝学園百年史』(学校法

人芝学園、二〇〇六)、東海中学校編『図説東海学園史』(東海中学校、二〇〇八)である。

3 藤本了泰『浄土宗大年表』(山喜房、一九四二)。

4 明治二〇年代の浄土宗の教育体制については、野田秀雄「近代における浄土宗教団の研究―示立普通教育制度創設前史―」(『日本私学教育研究所』第一八号、一九八二)に詳しい。

5 宇高良哲「浄土宗の僧侶養成制度の歴史」(『教化研究』第二二号、二〇一〇)。

6 「諸学校生徒徳育に関する件」(筆者注―全四項。一項、四項は省略)

二、官立及公立学校生徒は三名以上合同して意見を申立て校長教員に対し強て面陳若は答弁を求むることを得ざるべし。

三、官立及公立学校生徒にして党を結び教員又は校長に対し抵抗又は強迫の挙動を為し或は課業を妨害し又は合同闕課し教員又は校長の戒諭に順はざるものあるときは各学校は其の情重

きを一週間以上一学年間以内の停学又は放学に処すべし。

7 『日本近代教育史事典』(平凡社、一九七五)のデータから数字を抽出した。

8 『浄土教報』第四〇三号 一九〇〇年七月一日の社説で指摘しているように、当時から学生の僧服への忌避感の問題となっていた。しかし、第四教校でも明治三四年に、第八教校でも明治三八年に洋服に変更されたということから、この時期において洋服へ変更することは不可避であったといえる(他の教校の変更については記述なし)。

9 つまり、実質的に訓令一二号の例外が適用されたのである。このことは、他の宗教系各種学校でも行われていたことであるが、全

容的な実態については未だ解明されていない。

10 中学校令公布までの経緯については、米田俊彦『近代日本中学校制度の確立―法制・教育機能支持基盤の形成―』(東京大学出版会、一九九二)を参照。

11 土方苑子編『各種学校の歴史的研究―明治東京・私立学校の原風景―』(東京大学出版会、二〇〇八)。

12 学校沿革史研究会編『学校沿革史の研究 総説』(野間研究所紀要 第四七集、二〇〇八)三三頁。

明治期浄土宗の高等教育制度と宗侶養成

江島尚俊

問題の所在

浄土宗では、宗侶養成を担っている高等教育機関が二つある。大正大学と佛教大学である。二一世紀を迎えている現在、毎年両者の学部・大学院で多くの学生が浄土学を専攻しているが、その大多数が浄土宗寺院の子弟達であるのは周知の事実であろう¹。無論、両校で浄土学を専攻しなくても、仏教学・宗教学・哲学・歴史学などを専攻している子弟たちも存在する。彼ら

学生は、浄土宗教師の資格を得るために加行単位を取得して宗侶の道を歩んでいく。また、学生達の親世代、さらに上の世代の方々においても、両校で学んだという経験をお持ちの方は数多く存在するであろう。このように、高等教育機関である大学において浄土宗教師資格を得ることは半ば当たり前のことになっている。昨今であるが、宗侶養成が高等教育機関で行われるようになったのはどのような経緯を経た結果なのであるか。本稿ではそのような関心をもとに、明治期浄土宗の宗侶養成と高等教育機関の関わりについて従来の宗門史・大学史だけではなく、教育史という観点からも記述していきたいと思う。

一 明治初期の宗侶養成と教育制度

現在のような高等教育機関としての大正大学および佛教大学は、前者は大正一五年に大学令（大正七年公布）によって認可、後者は仏教専門学校という名称で大正二年に専門学校令（明治三六年公布）によって認

可された高等教育機関であった。しかしその歴史をさらに遡っていけば、明治初期の宗教政策である大教院制度と深い関わりを持つている。明治五年に神道・仏教合同による民衆教化を目的として発足した大教院は政府の強い管理下のもと大教宣布運動の中心組織として期待された。しかし実質的な効果をあげること無く明治八年六月には解散し、その後は各宗派が個別に大教院を設立する制度に移行する。この制度が当時の仏教団の宗侶養成に大きな影響を与えることとなった。

浄土宗について述べるならば、新しく設置された浄土宗大教院は、明治九年三月、浄土宗学制を制定する。そこでは、「全国二宗学校ヲ置」⁴き浄土宗大教院の所轄とすることが規定されたが、それらの本校として東部本校（増上寺内）・西部本校（知恩院内）の設置が決められている。また興味深いのが、第五章において「凡ソ徒弟タル者、拾四五歳ニ至ラハ、必ス入校、或イハ通学セシム、否サレハ、一寺住職タルを得ス」⁵（傍点、筆者）と傍点で強調しているように、宗学校への入学

を住職認証の必須要件としている点である。明治八年

う。

六月以前の大教院制度は、全国に中教院・小教院を置いたが、それらはあくまで国民宣布運動のための推進機関であり、神職・僧侶といった宗教者養成は主たる目的ではなかった。しかし、浄土宗学制においては宗学校を宗侶養成機関として位置づけるとともに、すべての寺院子弟を通学させることを規定したのであった。

また、宗学校での教科（教授法）・校則は「各校適宜ニ之ヲ定」めることが指示（第一〇章）されているが、宗学校生徒が受ける学課の「正則八課雜則一六課」については全国画一的に規定している。この時期における

の独立運営など、明治一〇年代の宗侶養成は宗門行政とともに混迷の時代であった。

二 明治中期以降における高等教育。

る学問刷新は教団改革とともに仏教復興という動機に基づいていたものであり、両者は不可分の問題として捉えられていた点を鑑みると、宗学校が浄土宗大教院という宗門行政機関の所轄のもと、宗門子弟に対して通学を義務化し教育内容を画一化しようと試みていたことは、まさに全浄土宗寺院を一宗体制として運営していく方策の延長線上にあったと考えることができよ

東西分裂後、宗内の教育制度が落ち着きを見せ始めるのが明治二〇年であった。明治一八年三月、宗内の東西区分を解消するため、東西各本山による合議が行われた。しかし合意を得ること無く決裂し、浄土宗は更なる混乱に陥った。この状況に対し内務大臣山県有朋は五本山交番管長制を取り消し行政主導での宗制

を定めようとしたが、五本山住職が一斉辞職するなど

なる。¹⁰

抵抗を示した。その後、明治二〇年五月、福田行誠が東西合同の浄土宗管長に就任することによって一応の収拾をみる。明治一一年の東西分裂以後、東西各学校は制度上別の組織として機能していた。しかし、この東西合同を期に新たに制定された浄土宗宗制によって、宗内学校は宗によって一括管理されるようになり、各地の学校を宗学支校と改称、東西両本校を宗学本校一校に統合し東京天光院内に置くこととなった。宗学本校・支校の教員・職員の任免および規則や教育内容に関する事項は学監の管轄下に置かれ、学監による具申に基づいて管長が裁可をおこなうことが規定された。そのほかに特筆すべき点としては、各教区に普通学校を設置することが決められたことである。宗学本校および宗学支校は宗侶養成を目的として設置される一方、普通学校は在家一般の入学が許されている点は従来の方針からの大きな転換であり、ここで規定されたこれら三つの学校区分はその後も引き継がれていくことと

明治二二年二月三日、内務大臣認可のもと浄土宗宗制が改正された。それまで宗内学校に関する事は学監の管轄下とされてきたが、改正にもなつて「宗学本校に教育会を置き管長の諮詢に依りて宗学に関する規則及び教育上の得失を講究す¹¹」ことが定められた。宗内学校に関する事項は新たに設置される教育会に権限が移譲されることとなった。

さて明治二〇年代の教育界に目を向けると、高等教育機関の設置に関する機運が徐々に高まつていく時期であった。文部省（現在の文部科学省）が編纂した『学制百年史』「総説」においては、明治五年の学制公布から昭和二〇年までの期間を次のような四つの期間に区分している。

第一期：明治五年から一八年（近代教育制度の創始）

第二期：明治一九年から大正五年（近代教育制度の

確立と整備）

第三期：大正六年から昭和一一年（教育制度の拡充）

第四期・昭和二二年から昭和二〇年(戦時下の教育)

浄土宗においても、宗内の学校制度が徐々に整備され、量的にも質的にも拡充がみられるようになるのが第二期にあたる期間である。特に、明治十九年に帝国大学令が公布され、日本における高等教育のあり方が実際に提示されると、浄土宗内においても私立大学の設立が早々と叫ばれるようになった。『浄土教報』第一号(明治二二年一月二五日)では、新島襄の同志社大学設立企画に触発されるかたちで、「夫レ何ゾ奮テ又第二ノ私立大学ヲ仏教社会ヨリ造リ出サ、ルヤ¹²」というように、すでに仏教系の私立大学を設立するように呼びかける声があがっていた。ただし、ここでは「政府ノ干渉ヲ仰カス人民自ラ奮テ之ヲ改良発達」することが大学の目的とされているため、これまで述べてきたような宗侶教育に重きを置いた教団側の学校運営とは異なる方向性が示されている点には留意しておきたい。とはいっても、大学という制度の中で仏教を対象とした研究・教育を行おうという意見が、この当時から出

ていたことは注目すべき点である。

さて、明治三十一年四月の浄土宗宗制の改正により、新たに宗務所内に教学院が設けられることとなり、今後、浄土宗内の「布教並ビニ宗学及学階ニ関スル規則」¹³は教育会ではなくこの教学院会議の協賛が必要となった。早速、同年八月には学則が新たに規定される。そこでは第二条に「宗学本校ヲ浄土宗専門学院浄土宗高等学院ト称シ宗学支校ヲ第一(乃至第八)教区教校ト称ス」とある。浄土宗専門学院を京都知恩寺内、浄土宗高等学院を東京伝通院内の宗学本校跡地に置き、第一から第八教区にそれぞれ教校が設置されることとなった。学則第三条において規定された学科区分を表一に示す。

表一を参照すると分かるように、浄土宗では学科を高等科と尋常科に分け、後者は各教区の教校に設置され、前者はさらに高等専門科、高等正科に分けた上で浄土宗専門学院と浄土宗高等学院にそれぞれ設置されることとなった。高等専門科・高等正科は「解行高潔

表一 学則（明治三二年制定）によって規定された学科

学科	高等科	尋常科
	高等専門科（及び別科）	
設置場所	浄土宗専門学院	浄土宗高等学院
		第一（第八教区）

* 高等専門科のなかには別科、高等正科のなかには選科がそれぞれ別置されていた。

「教学堪能ノ教師ヲ育成スルも目的ヲ以テ学科ヲ編成」¹⁴

されており、宗侶養成のためのより高度な教育機関として位置づけられていた。第二五条においては、高等正科に進学するためには尋常科修了もしくは尋常教師検定に合格する必要がある、高等専門科に進学するには高等正科修了を必須条件として定めてあったことから、浄土宗専門学院は当時における宗内の最高学府として位置づけられていたことが理解できる。¹⁵ この学科区分をもって宗内の学校制度は確固としたヒエラルキーが明文化され、その後、高等科は近代日本における高等教育機関として、尋常は中等教育機関としての道を歩むこととなる。次に表二においては、高等専門科（浄土宗専門学院）と高等正科（浄土宗高等学院）

における学科課程を一覧とした。

表二を参照すると理解できるように、高等専門科と高等正科では学科課程に大きな違いがある。高等正科のほうが多くの一般学科を取り入れており、高等専門科はより仏教教学や宗学に特化した学科課程を有している。上述したように、高等専門科には高等正科卒業者のみが入学する宗内の最高学府であるため、より高度な仏教教学を専門的に教育することは当然のことであつた。

しかし、明治三二年に公布された「私立学校令」は、浄土宗の高等教育に大きな影響を与えることとなる。私立学校令は、それまで全国各地に設立された官立以外の全ての私立学校を対象とし、公的な教育制度のな

表二 高等科（高等専門科、高等正科）における学科課程

高等正科 (浄土宗高等学院)										高等専門科 (浄土宗専門学院)								
外国語	漢文	古典	理科	史学	哲学	余乘	宗乘	学科過程		学年	哲学	余乘			宗乘	学科過程	学年	
								第一	第二			第三	第四	第一部				第二部
英語訳読書取	講読作文		物理化学	日本文明史	支那史	俱舍精議	宗義精要	第一		第一年級	純正哲学	天台宗奥義	華嚴宗奥義	唯識宗奥義付因明奥義	俱舍奥義	異同	本宗稟承扇並に各派立義の	第一年級
英語訳読作文	同上		天文大要	欧米文明史	論理学	因明論	同上	第二		第二年級	同上	同上	唯識宗奥義	同上	同上	同上	同上	第二年級
英語講読作文文法	同上	未定	印度史	欧米文明史	論理学	哲学史	同上	第三		第三年級	比較宗教学	同上	同上	同上	同上	同上	同上	第三年級
英語・独逸語講読作文	未定		宗教史	教育史	哲学史	論理学	性宗精義	第四		第四年級								

*高等専門科は四部に別れており、所属する部によって余乗の受講内容が異なっていた。
*空欄は、未開講。

かに私立学校を位置づける一方、直接的・間接的に国家の監督下に私立学校を置こうという意図があったとされる。¹⁶ 浄土宗においては、浄土宗高等学院内の高等正科（選科を除く）が同年八月に私立学校令によって認可され、宗立の諸学校の中で初めて公的な認可を受けた学校となった。そして、翌年一二月には専門学校等位認定を受けることとなり、これによって浄土宗高等学院は徴兵猶予の特典が得られることとなった。一方、浄土宗専門学院が等位認定を受けることが出来たのは明治三六年一月のことであった。そして、明治三六年一〇月に「専門学校令」によって浄土宗高等学院は正式な認可を受ける。他の仏教教団に先駆けての認可であったため、「この事は本宗教育の位置と価値とを明らかにしたもので各宗に誇り得る盛事」と回顧されるほどの慶事として受け止められた。

さて、浄土宗に高等教育機関を認可した専門学校令は、公布当初は学則認可制を規定していた。しかし、翌年三月には改正され届出制へと改定された。この改

定は、学則や学科課程などを従来よりも比較的自由に決めることができるようになったことを意味する。これを契機に浄土宗内でも大幅な教育制度改革が講じられることとなる。¹⁸ 具体的には、専門学院を高等学院へ合併し、名称を浄土宗教大学院と改称、専門学院跡地には浄土宗教大学院専門科を分校として設置するという改革を行ったのである。従来の京都上位の關係から、東京上位の關係に転換するという大きな改革であったと言える。東京の宗教大学院には、専門科（および別科）・高等正科（および別科）・予科が置かれ、京都には専門科（および別科）と必要に応じて高等正科の別科のみが置かれることになった。これにより最高学府としての教育機関が東京にも設置されることとなった。これは結果として京都所在の教育機関が相対化されることを意味し、公的に認可された教育機関としては東京が上位となっていく契機でもあった。事実、浄土宗教大学院は、明治三七年一〇月には浄土宗大学、明治四〇年には宗教大学と改称するが、本校はあくまで東

京におかれ、大正期に入るまで京都はその分校としての位置付けであった。

今後の課題

本稿で整理してきたように、浄土宗の高等教育が制度的に明確化されるのは明治二〇年の宗制改定を契機とし、公的な高等教育機関として正式に認められるのは明治三六年の専門学校令による認可であった。京都の宗教大学分校は、その後、大正元年に高等学院として独立し、翌年には仏教専門学校として認可を受けることによって、公的な制度上においても再び異なる組織としての道を歩んでいく。そして、表二で示したように東京の教育機関が一般学科を多く取り入れる一方、京都では仏教教学や宗学に学科課程の多くを割いていたという両者間の差異がみられた。この両者が浄土宗にとって重要な存在であったことは誰もが認めることであろうが、宗内において両者がそれぞれがどのような役割を果たしたのかという点については、いまだ解

明されていない点が多々ある。また宗内において、大教院↓学監↓教育会↓教学院というように教育部門がセクション化していったことの意味、また、公的制度からの認可によって生じる影響、などの検証も必要であろう。引き続き、より詳細な調査研究を進めていきたい。

1 平成二二年度では学部として、大正大学には定学コース（仏教学部仏教学科、佛教大学には浄土・仏教コース（仏教学部仏教学科、大学院として、前者には浄土学専攻（仏教学研究科）、後者には浄土学専攻（文学研究科）が設置されている。

2 学術論文ではないが、拙稿「草創期の大正大学」（星野英紀編『大正大学―回顧と展望―』（大正大学出版会、二〇一〇）において、宗侶育成と大正大学との関わりについて記しているので参照されたい。

3 大教院解散後の各伝統仏教教団の僧侶育成制度改革については、拙稿「明治初期の僧侶育成改革と大教院」（『綜合佛教学研究所年報』第三三号、二〇一一）を参照。

4 大正大学五十年史編纂委員会『大正大学五十年略史』（大正大学五十年史編纂委員会、一九七八）一四頁。

5 同書、一四頁。

6 同書、一五頁。ここでの教科とは、「素読・講按・作文等」といった講義方法のことを指す。

7 浄土宗学制第一章においては「生徒入校以前、其業既ニ熟達ス

ル者ト雖モ、更ニ初課ヨリ之ヲ通試セシム」というように、わざわざ章を別立てしてまで宗門全徒弟に宗学校での受講を徹底させている。

8 伊藤唯真「第三章 浄土宗教団の近代化―特に明治十年前後の教育制度の成立過程を通してみたる―」（『伊藤唯真著作集 第四卷 浄土宗史の研究』（法藏館、一九九六）四二九頁）。

9 浄土宗立の学校が高等教育機関を有するのは、明治三年における文部省告示第二三五号を受けて浄土宗高等学院が専門学校等位とされたことである。ゆえに、厳密な意味においてそれ以前には浄土宗内に高等教育機関は存在しないが、当然の事ながら浄土宗高等学院には前史が存在している。本稿では、浄土宗内において僧侶教育機関の頂点と位置づけられていた機関を高等教育機関、そこでの教育を高等教育とすることとした。

10 野田秀雄「近代における浄土宗教団の研究―宗立普通教育制度創設前史―」（『日本私学教育研究所』第一八号、一九八二）二二頁。

11 小野国松編『浄土宗制規類纂』（小野国松、一八九二）一一頁。

12 無署名「私立大学ニツイテ」『浄土教報』第一号（明治二年一月二五日）一四頁。

13 中村周愨編『浄土宗制規類聚』（浄土教報社、一八九八）四頁。

14 同書、一五九頁。

15 同書、一六七頁。

16 財団法人日本私学教育研究所編『私立学校の歩み（中その一の三・下）を参照。

17 千賀貞順編『佛教専門学校三十年史』（鷗飼光順、一九四二）二二頁。

18 大正大学五十年史編纂委員会編、前掲書、四四頁。

近年における浄土学研究の状況

—法然浄土教の研究状況—

総論

仏教研究が釈尊の覚りの道程と内実の追求であるように、浄土宗学研究は法然の信仰の追及と言っても過言ではないであろう。法然浄土教の研究の歴史は、そのまま浄土宗の歴史でもあり、そして日本浄土教の歴史でもある。

近代仏教の導入以後、浄土宗学の方法も、近世までの檀林教学とその性格を大きく変化することとなった。特に明治以後に詳細なる釈尊研究が開始したことを受け、一宗の開祖としての伝説的存在から、宗祖の伝記の具体的検証が始まり、あるいは宗祖の著作

に対する文献学的な整理が始まるなど、近代以後の浄土宗学は、特に望月信亨の登場以後、訓誥学および末疏学的な性格が色濃かった檀林教学から大きく変貌した。

従来の檀林教学には、近代以後の浄土宗学にはない特徴や利点もあった。パソコンやテキストデータを所するはずもない時代にあつて、あの膨大なまでのデータのデータベースは、ひとえに長年に渡る個人の修学の研鑽と、時代を超越した個人データの集積によるものである。しかし、残念ながら檀林教学と近代以後の浄土宗学は、すでに断絶した状況にあり、現在の浄土宗学は近年のパソコン環境の充実によってようやく檀林

教学の有していた知のデータベースの再構築を形成しつつある。大正新修大藏経のデータベースの完成以後、現代仏教学は文献学に加えて膨大なテキストデータを入手し、また『浄土宗全書』のデータ化も完成し、『浄土宗全書続』もデータ化の作業を進行中である。今後の浄土宗学は、現代仏教学と同様に、これまで以上に文献学と膨大なテキストデータを基礎として展開していくこととなる。

このことが浄土宗学の未来に一体、どのような影響を与えるかは分からない。しかし明確に言えることは、パソコンとテキストデータなしで研究が進まない時代が到来したということと、容易な検索が文献の熟読と解釈を遮る可能性がさらに大きくなったということ、そして檀林教学との乖離がさらに絶対的なものとなるということであろう。確かにパソコンとテキストデータの至便性と将来性は多大であり、今後は新たな大藏経や浄土宗関連典籍群の編纂事業も開けてくる。パソコンとテキストデータがここまで進歩した現在、諸

本を画像データとして処理した上で、それをテキストデータと関連付けた、新たなテキストデータの構築を念頭に置いた大藏経や浄土宗関連典籍群の編纂も、技術的には十分に可能な状況なのだ。また、画像データの処理を通じて、かなり近い将来には敦煌文献や古写経の文字データまでもが一括検索が可能となる。その反動として、豊潤たる思想と信仰の世界が、さらに遠い存在になっていくのかもしれない。今後は文献学とテキストデータを基礎とした研究とともに、どれだけ法然をはじめとする諸師の論理的世界に肉薄し、そして法然たちの仏教的な課題を現代において再度受け止め、個々の研究者がその課題に対応していくことが可能であるかということが、未来の浄土宗学の方角性を規定する一因となっていく。二十一世紀の浄土宗学は、一体、どこに向かって進んでいるのであろうか。

さて、今回は近年の法然浄土教に関する研究状況を整理する。以下に紹介する諸研究は、まさに現代の法然浄土教の研究水準であるとともに、今後の法然浄土

教研究の基礎となるものである。これら諸研究の変遷を見ても、法然像そのものが時代を追うに連れて変化し、現時点では法然の選択思想の形成史を問題としていることが分かる。また文献学的な進歩が、従来の法然研究に対して大きな変化をもたらしていることにも気付くこととなる。

本ノートは次の目次で構成することとする。

総論……………柴田泰山

事跡編

法然の事跡について……………沼倉雄人

資料編

- 一 『往生要集』四積書……………高橋寿光
- 二 『三部経釈』……………高橋寿光
- 三 『逆修説法』……………安孫子稔章
- 四 『選択集』……………工藤量導
- 五 漢語系遺文集……………高橋寿光
- 六 和語資料……………長尾隆寛

思想編

- 一 法然の思想形成……………杉山裕俊
- 二 念仏と諸行……………郡嶋昭示
- 三 異類の助業……………郡嶋昭示
- 四 人間観……………遠田憲弘
- 五 至誠心釈……………加藤芳樹
- 六 仏身仏土……………杉山裕俊
- 七 悪人正機……………柴田泰山

哲学・美術

- 一 哲学との関連を論ずる研究……………大屋正順
- 二 美術（御影）に関する研究……………遠田憲弘

この研究史の整理が今後の法然浄土教研究の発展に大きく寄与することを願うとともに、今後の浄土宗学がさらなる展開を遂げることを願うばかりである。

（柴田泰山）

事跡編

法然の事跡について

法然の生涯を通じた概説書にはさまざまなものが出版されている。参考までにいくつか紹介しておきたい。

まず矢吹慶輝『法然上人』（岩波書店、一九三二）、
が挙げられ、次いで戦後には田村圓澄『法然』（人物
叢書三六、吉川弘文館、一九五九）、塚本善隆（編）
『法然』（『日本の名著』五、中央公論社、一九七二）、
大橋俊雄『法然』（講談社学術文庫、一九九八）があ
り、また近年では山本博子『法然』（図解雑学シリーズ、
ナツメ社、二〇〇五）など、一般に手に取りやすいも
のが刊行されている。

また藤本了泰『浄土宗大年表』（山喜房仏書林、
一九四一。後に一九九四に修訂）、梶村昇『法然上人
行実』（浄土宗出版、二〇〇五）など関係史料を編年
体で整理したものや、浄土宗『ビジュアル法然上人』

（浄土宗出版、二〇〇〇。後に『絵・写真で見る法然
上人のご生涯』として改題増補）など写真資料をあわ
せたものもみられる。

法然の事跡に関する研究は多岐に渡り、法然の思想
史を研究する上で土台となるものである。また法然
伝の研究はこの分野に大きな影響を与えるものであり、
法然伝の研究が進むにつれて種々の問題が提起され、
論争が繰り広げられている。

ここでは法然の事跡に関する研究のうち、とくに出生・出自、比叡山入山、立教開宗、三昧発得（『三昧
発得記』）に関する研究を整理し、それぞれの研究状
況を把握したい。

（一）出生・出自

法然の出生年時は長承二年（一一三三）、出身は美
作国、父母は漆間時国・秦氏とあり、一部を伝えない
ものもあるものの、だいたい諸伝に共通している。

法然自身の生涯や行状に関しては研究の対象となる

ことは多くあるが、その出自、つまり家系にまで言及する論考は多くない。法然の家系について言及している研究としては、三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（隆文館、一九六六）、中村康隆「法然上人の家系と夜襲事件」（戸松教授古稀記念『浄土教論集』大東出版社、一九八七）、山田繁夫『法然と秦氏』（学研、二〇〇九）などがみられる。

三田は『成立史的法然上人諸伝の研究』において諸伝を個別に解説し、それぞれの特異記事を探り上げているが、『醍醐本』の特異記事において法然の生国と氏姓に関する記事を探り上げ、父である漆間時国の家系について言及し、諸伝の説示をもとに系図を作成して検討している。また沼田頼輔の研究（『日本紋章学』一九二六刊。人物往来社より一九六八復刊）に漆間家と津山市二宮町の立石家が先祖を一にするものであることが指摘されていることを紹介している。また母の出身である秦氏についても触れているが、諸伝のほか、初期に成立した伝記には母についての記述はみら

れず、伝記の成立史的観点からみた場合、初出は『黒谷上人伝』であるとしている。三田は法然が嵯峨や広谷に居住したこと、遺骨が太秦広隆寺の円空のもとに隠されたことなどから秦氏の外護が考えられるとし、法然と秦氏の関係性を示唆しているが、史料的な問題から秦氏について詳説できないことを遺憾としている。

この三田の遺憾に報いたのが山田繁夫『法然と秦氏』である。山田は法然の出身地である美作という土地、また両親の氏族に受け継がれる同族意識・帰属意識が法然の思想形成に影響を与えているとし、『四十八巻伝』に法然の出自を暗示する集団的な属性をみてとることができると指摘している。山田は秦氏の技術・文化圏について入念に調査を行い、法然の思想への影響・関係性を論じたことは、今後の法然の思想研究に与える影響は少なくないとみられる。

以上、山田が指摘するようにその人物の出自（家系）を研究することは、思想形成の根底をみることになり、法然の思想形成を考察するうえでも大変有意義なもの

であると考える。また山田のように氏族の文化圏を調査することは、法然の足跡・人間関係を明らかにすることが可能ではないかとおもわれる。

(二) 比叡山入山

法然の比叡山入山に関連して、出家の理由と入山の年時・年齢についての研究がみられる。出家の段について、諸伝記は父である漆間時国が夜討ちにあった後に観覚のもとに入門、比叡山入山と記しているが、『醍醐本』『別伝記』には比叡山に入山後に父が討たれたことを記しており、また比叡山入山の年齢についても諸伝記に十三歳説と十五歳説がみられ、研究の対象となっている。

まず法然の出家について、三田全信「法然上人の出家の因由一考」(『仏教文化研究』二二、一九六三)の研究がある。三田は法然の出家の因由を『醍醐本』の記事をもとに構成を試み、聖光の著作中の記述、行観『選択集秘鈔』にみられる証空伝承の詞にも十歳前後

に道心を発していることを指摘し、法然の出家は自発的意志があつた可能性を提示している。この点については『成立史的法然上人諸伝の研究』『三源空上私人日記』の項にも論じているが、『醍醐本』の記事に絶対的信憑性を置くとするものではないと断り、伝記の記述の解釈のひとつであることを述べている。

次に比叡山入山の年齢・年時について、古くは望月信亨「法然上人登山の年時に就て」(一九一一。後に『浄土教之研究』仏書研究会、一九一四に所収)の論考がみられる。戸松啓真は「法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒」(『仏教文化研究』二八、一九八三)において、法然の比叡山入山の年齢に注目し、諸伝記にみられる十三歳説と十五歳説について検討している。戸松は南都遊学のために下山した年齢が二十四歳で諸伝記に一致している点を挙げ、『山家学生式』の籠山行の規定から逆算し、十三歳入山説の妥当性を指摘している。

また梶村昇「法然上人の登叡について」(丸山博正

先生古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房
 仏書林、二〇〇二）においては、『四卷伝』『私日記』
 にみられる出家の記事を確認し、『醍醐本』『別伝記』
 の記事の見方について言及している。梶村は「漆間家
 の存続」ということを考えた場合、嫡子を出家させる
 ことは理解しかねるとし、時国が討たれてから出家し
 たとする『四卷伝』等の記事に基づく伝統的解釈に依
 るべきことを指摘している。

(三) 立教開宗

法然の立教開宗については『四十八卷伝』の「こ
 れによりて承安五年の春、生年四十三たちどころに
 餘行をすて、一向に念佛に歸し給ひにけり」(『法伝
 全』二四頁)という記述をもとに一般的には承安五年
 (一一七五)、法然四十三歳の時とされている。しかし
 ながら『私聚百因縁集』には三十三歳で浄土門に入っ
 たことが記され、『拾遺古徳伝』『元亨釈書』には承安
 四年に黒谷を出て吉水に住したことが記されている。

また専修念仏をもって比叡山を下山した後、授戒の師
 となっていたり、『送山門起請文』に「叡山黒谷沙門
 源空」(『昭法全』七九四頁)と署名しているなど、そ
 の行実や立場について、一見すると疑問におもう点が見
 受けられる。このような点を指摘して、従来、承安
 五年に立教開宗されたといわれていることに関して宗
 内外の学者から疑問を呈され、開宗の年時についてさ
 まざまな研究が提示された。

ここでは法然の事跡として、立教開宗に関する研究
 をみてみたいが、伊藤唯真「戦後の法然研究の動向
 歴史篇」(香月乗光編『浄土宗開創期の研究』平楽寺
 書店、一九七〇)において整理されているため、そこ
 に採り上げられている研究に関しては簡単な紹介と概
 要を記し、そのほか、伊藤の整理後に発表された研究
 についてみてみたい。また二〇〇一年ごろまでの研
 究については浅井成海編『法然と親鸞』(永田文昌堂、
 二〇〇三)の巻末に収録されている論文目録があるた
 め、適宜参照されたい。

まず多く論じられる問題として、開宗の年時に関する研究が挙げられる。先にも述べたように、浄土宗では古来、承安五年を開宗の年としている。この承安五年立教開宗説について疑問を呈する研究者は、椎尾弁匡『日本浄土教の中核』（大東出版社、一九五〇）、重松明久「浄土宗確立過程における法然と兼実の関係」（『名古屋大学文学部研究論集』Ⅱ、一九五二。『日本浄土教成立過程の研究』平楽寺書店、一九六四）、田村圓澄『法然上人伝の研究』（法蔵館、一九五六）、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版、一九五六）、福井康順『法然伝についての二、三の問題』（『印仏研』五―二、一九五七）などである。

椎尾は法然の四十三歳下山を内面的には一貫しているものの、回心を示すものとして教団開始とはならないことを指摘し、重松は下山後に行っている九条兼実への授戒をとりあげ、その専修念仏者としての純粹さを疑っている。また立宗は宣言を伴うものであるという見解を示し、専修念仏帰入を立宗とすることを否

定し、『選択集』の成立を立宗宣言として捉えている。田村も法然の専修念仏帰入を「浄土宗開創」（≡天台宗からの独立）として同一視することは不当とし、井上は「選択本願念仏説」の成立をもって法然の回心であると、いずれも承安五年開宗説を否定している。

また田村などの研究を受けて福井が発表した「法然伝についての二、三の問題」（『印仏研』五―二、一九五七）において、開宗の年時を元久元年七十二歳以後に求めるべきことを主張し、さらに法然の行状を「内専修外天台」（内専外天）と評されたことは学会・宗内の注目を集めた。同論は著書『東洋思想史研究』（書籍文物流通会、一九六〇）にも「法然をめぐる二三の問題」として加筆され収録されている。福井にはこのほかに浄土開宗の年時に言及したものとして、「法然上人の捨聖帰浄について―回心と聖道門との関係―」（塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』、一九六一。後に日本名僧論集六『法然』吉川弘文館、一九八二に再録）などの論稿がある。

福井が評する「内専外天」とは、比叡山下山後の法然の行状から専修念仏者と天台僧の二面性があることを指摘した造語であり、そのなかで福井は明らかに法然を終生天台僧であったと規定しているところから、この見解に対して浄土宗内の諸学者から批判が相次ぎ、立教開宗の時期・内容についての研究が盛んに発表された。

福井の研究に対する反論としては、千賀真順に「法然上人に関する二、三の問題について―福井博士の疑問に関して―」（『佛教大学研究紀要』三四、一九五八）、「法然上人は《内専修外天台》に非ず―福井博士に答えて―」（『印仏研』七一、一九五八）、「再び法然上人に関する問題について」（『仏教論叢』七、一九五八）などの一連の論考があり、また香月乗光法然の浄土開宗の年時に関する問題」（『印仏研』六一二、一九五八）、「法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判―承安五年開宗説の解明―」（『仏教文化研究』六・七、一九五八。後に『浄土宗開創期の研究』平

楽寺書店、一九七〇、日本名僧論集六『法然』吉川弘文館、一九八二にも所収）、坪井俊映「承安五年浄土開宗説の形成」（『佛教大学研究紀要』三五、一九五八）、「浄土開宗に関する法然像の形成―特に承安五年浄土開宗説の創唱―」（『仏教論叢』七、一九五八）などが挙げられ、これらの研究はいずれも承安五年開宗説を主張するものである。

香月は「法然の浄土開宗の年時に関する問題」において、承安五年説を否定する椎尾等の研究を整理し、諸伝記の開宗年時が相違する原因に言及し、先学の諸説と諸伝記の記事とを併せて検討している。香月は結論的には従来の承安五年説を採り、開宗は教義の成立、教化活動、教団の組織などよりも法然の内心に重点をおいて理解すべきことを主張し、論を展開している。また香月はこのなかで、「宗」を主観的回心であり、その「宗」が思想的に体系づけ客観的に表されたものが「教」であるとし、その概念規定にも示唆している。坪井は諸伝記の性格・成立等を踏まえ、それぞ

れの四十三歳時の記事を整理し、その内容を検討している。またいつごろ・だれによって承安五年開宗説が創唱されたかという点についても言及している。承安五年開宗の正当性を明らかにする研究が多いなか、その成立・形成過程に言及した貴重な研究である。

このほかにも福井の説に対応した研究としては、伊藤真徹「法然上人の回心と聖道門との関係について」〔『仏教論叢』九、一九六二〕、香月乗光「法然上人の捨聖婦浄について」〔『印仏研』二二―二、一九六四〕、安達俊英「『内専修外天台』と『捨聖婦浄』」〔『仏教文化研究』三七、一九九三〕などの論考が挙げられる。

福井と宗内諸学者の論争は、それぞれの説を主張しあつたまま決着はみていないが、いずれにしてもこれら種々の見解は、研究者の「開宗」観の違いが根本的な相違を生み出しているものである。この点に資する研究として、川田熊太郎『仏教と哲学』（サーラ叢書七、平楽寺書店、一九五七）第二章第二節「宗の教とレリジョン」、真野正順『仏教における宗観念の成立』（理

想社、一九六四）や金子寛哉「法然の宗観念について」〔『日本仏教』四四、一九七八〕がある。とくに金子の論考は法然が「宗」という語をどのように用いていたかを整理しており、「開宗」という概念規定に対して示唆に富むものである。

また立教開宗は比叡山下山とも関連して論じられることもあり、三田全信「法然上人の下山について」〔『仏教文化研究』九、一九六〇〕。後に『浄土宗史の新研究』隆文館、一九七一に改訂の上所収）、伊藤唯真「遊蓮房円照と法然―法然下山問題の新視点―」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』平楽寺書店、一九七〇・浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一に改訂の上所収）なども興味深い論考である。

以上、法然の事跡における立教開宗に関する論考をみてきた。先学の研究のなかには教団の形成という客観的事象をもつて「開宗」とするべき主張もあるが、それはあくまでも浄土宗教団という「人の集まり」としての開宗であり、法然自身の回心を開宗とするもの

とは区別して論じられなければならない。またこの立教開宗の問題は福井の研究を機に派生した研究も多く、『七箇条起請文』や『送山門起請文』の真偽問題という文献的・史料的研究の進展がうながされたことは、研究史上において特筆すべき点である。

(四) 三昧発得(『三昧発得記』)

法然の三昧発得については『三昧発得記』の記述によるとところが多い。『三昧発得記』は法然が述べたものを源智が伝持していたものとされており、①『醍醐本』所収、②『西方指南抄』所収、③『拾遺語灯録』所収(以下、所収されている典籍名をもって『三昧発得記』の諸本名とする)、および嵐瑞澂が紹介した④報恩院所蔵本(以下『報恩院本』)の計四本が確認されている。また嵯峨二尊院に法然自筆とされた『三昧発得記』があったとされるが現存しない(ただし『二尊院縁起』『続群書類従』二七上所収)に一部収載されている)。これらのうち①③④が漢文、②が和文体

となっている。法然が三昧を發得した時期についてはその記述から、建久九年(一一九八)から元久三年(一二〇六)の間にたびたび行っていた別時念仏においてであるとされる。ここでは『三昧発得記』の文献的研究と法然の三昧發得についての研究についてみてみたい。

『三昧發得記』について、初めに望月信亨「醍醐本法然上人伝記について(一)(二)」「(『仏書研究』三七・三八、一九一八。後に『浄土教之研究』日本図書センター、一九七七に所収)において『醍醐本』が紹介され、そのなかで望月は『醍醐本』所収の『三昧發得記』を善本として評価している。田村田澄は『法然上人伝の研究』(法蔵館、一九五六、後の一九七二年に新訂)において、上記①②③の三本を用いて考察している。田村は『三昧發得記』の作者が法然とされることに對して疑問を呈し、無観称名が法然の立場であるとしてその内容を「非法然的」と評して、法然假託説を主張している。この田村の假託説に対し赤松俊秀

は『続鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店、一九六六）において、靈験を重んじた中世の人は宗教経験を記録することがあり、教義上の理由からその記録を一概に否定すべきではないと一言していることは『三昧発得記』を扱う立場において貴重な意見である。

次いで嵐瑞激が袋中上人の全的研究を行うなかで、袋中が自筆書写した報恩院本『三昧発得記』を発見し紹介した（※「袋中上人の全的研究」という論考にあるようにだが所収等が記されておらず、いずれに掲載されているかは不明）。これによって上記した計四本の『三昧発得記』が揃うことになる。以降、三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（隆文館、一九六六）、戸松啓真「法然上人の『三昧発得記』について」（芙蓉良順博士古稀記念『密教文化論集』（『智山学報』一九、智山勧学会、一九七二）、伊藤真徹「法然上人の念仏修行方軌について」（法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』四、知恩院、一九六五）、嵐瑞激「法然上人の『三昧発得記』の研究—醍醐・報恩院本

を中心として—」（藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三。後に日本名僧論集六『法然』吉川弘文館、一九八二に再録）などの研究がみられる。

まず『三昧発得記』の書誌的な検討については、上記に挙げた田村、三田、戸松、嵐の研究のほか、河内祥輔「法然の思想と実践」（『歴史学研究』三六五、一九七〇）にみられる。田村は『三昧発得記』原文は漢文体であったであろうと推測するのみで、詳細な検討はしておらず、いずれの諸本によるべきかは言及していない。三田は『醍醐本』と『報恩院本』を比較し、『醍醐本』にみられる付記が『報恩院本』にみられないため『醍醐本』の付記は編者による語であろうとし、『報恩院本』のほうが原本『三昧発得記』に近いのではないかとしている。河内は『西方指南抄』を法然自筆本の要点メモであり、『醍醐本』を『西方指南抄』の和文を漢文に改めたものであるとし、『拾遺語登録』は他の本において「云々」と省略されている

る部分が記されているとし、三本いずれも後人が原本から要点を抜粋したメモであるとしている。戸松は『拾遺語灯録』は義山の加筆整理がみられるため除外し、他三本の検討から『醍醐本』を善本とする立場に立っている。

これらの研究を踏まえたくうえで嵐はいずれの諸本についても『報恩院本』が『二尊院本』の写しであるとして『報恩院本』を紹介し、『報恩院本』と『二尊院本』(『二尊院縁起』所載部分)を比較し一致していることを証明している。続けて『報恩院本』『西方指南抄』『醍醐本』を対校し、多少字句の相違があるものの同系統に属するものとし、『二尊院本』を書写したものとしている。

以上、『三昧発得記』の諸本に関する検討をみてきたが、清水澄は「宗教体験としての三昧発得——『三昧発得記』をめぐる——」(藤堂恭俊博士古稀記念『浄土典籍研究』研究篇、同朋社出版、一九八八)において、『三昧発得記』の内容を検討するにあたり先学

の研究から書誌的整理を行い、「四本の間には内容的にみて決定的な差異はない」として『醍醐本』を用いている。したがって、現在のところ、『三昧発得記』の書誌的問題については、さほど大きな問題とはされていないのが現状であるとおもわれる。

また『三昧発得記』は「三昧発得」という宗教体験を記したものであり、その記述内容の信憑性を問われることもある。先に赤松の指摘を挙げたが、さらに三田も『成立史的法然上人諸伝の研究』において、一宗教人の信仰体験の記録として扱うべきことを指摘している(九七頁)。この点について言及しているのは戸松であり、戸松は『三昧発得記』について、冒頭に二、三の疑問を示しつつ、諸本について整理・言及し、望月と同様『醍醐本』をもって善本と位置づけ、さらに諸伝記の三昧発得の記事を検討し、『三昧発得記』に記述されている内容の真实性について述べているものである。

このように『三昧発得記』の史料学的検討、および内

容的な信憑性に対する立場が明確にされ、以後、法然の三昧発得という宗教体験に目が向けられた論考が発表されてゆく。

続いて多少思想的な面に触れるものもあるが、法然の念仏三昧について言及した研究を採り上げておきたい。まず伊藤唯真「浄土宗の成立過程―文治・建久期―」（浄土宗開宗八百年記念『法然上人研究』佛教大学法然上人研究会編、隆文館刊、一九七五。後に『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一に収録）、藤堂恭俊「法然上人とその遺文にみられる三昧について」（『日仏年報』四一、一九七五。後に『法然上人研究』一、山喜房佛書林、一九八三に所収）、高橋弘次「法然の念仏三昧 特に口称念仏の深勝性を中心として―」（『日仏年報』四〇、一九七五。後に改訂増補『法然浄土教の諸問題』山喜房佛書林、一九九四に所収）の研究があり、次いで藤吉慈海「三昧発得について」（奥田慈心先生喜寿記念『仏教思想論集』平楽寺書店、一九七六）、同「法然上人の宗教体験」（藤吉慈

海編『浄土教における宗教体験』百華苑、一九七九）、河波昌「念仏三昧（発得）について―浄土宗におけるその伝承と課題―」（『浄土宗学研究』一一、一九七九）、服部正穂「法然上人の念仏三昧の語義」（『東海仏教』二四、一九七九）などの研究がみられる。

伊藤は法然には『三昧発得記』にみられる体験があり、その体験は口称念仏によって自然に成就したものであることを指摘している。またその体験による思想の深まりによって、「一枚起請文」に示される思想に到達したと述べている。藤堂は法然において三昧がどのように扱われているか、遺文等の記述を確認し、また凡夫が三昧を不求自得しえる理由や三昧発得を主張しない所以について考察を試みている。藤堂は法然が往生浄土の本願行としては三昧発得を否定し、念仏者の実践の深まりにおける不求自得の三昧発得は肯定していることを明らかにしている。高橋は法然の口称三昧は法然の浄土教の真实性を示すうえで大きな意義があるとし、その口称三昧の性格と内容を検討し思想的

意義について考察を試みている。

藤吉は法然の宗教体験について諸文献の記述を整理し、法然の三昧発得、とくに見仏の体験内容について問題を呈している。藤吉は仏の相好光明が現れたとある『三昧発得記』の見仏の記述を否定し、真の見仏とは仏の法身を体得することが見仏であるとして、有相見仏を批判している。

清水澄は「宗教体験としての三昧発得―『三昧発得記』をめぐる―」（藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究篇、同朋社出版、一九八八）において、伊藤、藤堂と先に挙げた戸松の研究を採り上げ、これらの研究によって法然における三昧発得の問題点が明確になり、『三昧発得記』の評価が確定したとして、その成果を高く評価している。また藤吉の考察についても採り上げ、藤吉の見解を『三昧発得記』の内容の考察の意義を否定するものではないとしながらも、自身は法然の有相の見仏・宗教体験をもって偏依善導の確信と阿弥陀仏の誓願の真实性を確認したものである

として、有相見仏の価値を認めている。

続いて、杉岡孝紀「法然上人と三昧発得」（『法然上人研究』五、一九九六）、藤本浄彦「宗教経験と論理―法然の場合―」（『東西における知の探究』峰島旭雄教授古稀記念論集、北樹出版、一九九八）、河智義邦「法然教学における三昧発得の意義」（『宗学院論集』七〇、一九九八）、曾根宣雄「法然浄土教と三昧発得」（『仏教文化学会紀要』七、一九九八）などの研究がみられる。

曾根は先学の論考を踏まえ、法然が有相見仏である三昧発得を究極的な価値をみた要因について考察を試みている。曾根はあくまで法然は煩惱具足の凡夫のために報身阿弥陀仏の救済を示したものであるという立場から藤吉が述べている真の見仏である「法身の体得」を批判している。また煩惱具足の凡夫が、何故見仏が可能であるのかという理由を善導の三念願力積に求め、この解釈が法然に与えた影響について論じている。

小結

以上、法然の事跡に関する研究について、出生・出自、比叡山入山、立教開宗、三昧発得(『三昧発得記』)に関する研究を整理した。

伊藤唯真は「戦後の法然研究の動向―歴史篇―」(『浄土宗開創期の研究』平楽寺書店、一九七〇)の冒頭に、おいて次のように述べている。

法然の史的研究は戦後新しい時期を迎えた。すなわち、伝統的見解にとらわれることなく、所与の史料を批判的・操作して史実を追求し、専門的潤色を拭い去った歴史的法然像を正しく描き、法然を狭い宗門史から解放し、日本史上に位置づけ直して再評価せんとすることを基調とした諸研究が相ついだ。従って戦後の法然研究は、信仰の世界で神話化された法然を歴史の次元へ還元することから出発したといってもよい。

(『同書』三二―頁)

この伊藤の評のとおり、開宗問題や『三昧発得記』な

どの研究はまさに史実を求めた結果の論争である。また吉田淳雄は「法然浄土教研究の状況」(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房仏書林、二〇〇二)において法然浄土教の研究視座を次のように整理している。

i. 中世社会の状況や日本仏教の思想的展開など全体的視座から捉える。

(Ⅱ主に宗外の研究者。史学・仏教学の領域から捉える)

ii. 「構造」や形態・展開・深化の過程を個別的視座から捉える。

(Ⅱ主に宗内の研究者。浄土宗学の視座)

吉田はこのような研究視座の異なりのなかで密接な学問的連携が築かれていないとし、この棲み分けが解消されれば、有機的関連性のなかで研究が促進するであろう可能性を指摘している。

とくに本節において整理した事跡に関する研究は史料の記述の内容・相違に端を発し、宗学的立場・史学

的立場から論じられた論考が多数みられる。このような研究テーマにおいてはとくに、その研究者が扱う資料をどのような位置づけのうえで用いるかという資料論が重要となると考えられる。

(沼倉雄人)

資料編

一 『往生要集』 四積書

『往生要集』四積書に関する研究は大変多い。それらは概ね次のように分けられる。

- ① 校訂に関する研究
 - ② 成立年時に関する研究
 - ③ 成立順序に関する研究
 - ④ 思想的 research
 - ⑤ その他総合的研究
- 割と早い段階での研究は概説的、基礎的研究が多い

が、ほどなくしていずれかに特化した研究が大勢を占めるようになる。それらの研究は、上記のように厳密に分類することが難しい場合もあるが、できるかぎりそうした点に注意を払いながら、年代を追って研究状況を確認していきたい。

(一) 戦前から一九三〇年代までの研究

戦前の研究には、住田智見「元祖の往生要集釈」〔無盡燈〕二四—三、一九一九)、高千穂徹乗「法然上人と往生要集」〔龍谷学報〕三一七、一九三六)、阿川貫達「元祖の著及法語に現れたる恵心先徳」〔浄土学〕一三、一九三八)がある。

住田は古本と新本との内容について厳密な校合をおこない、古本の価値を論じている。

高千穂と阿川の論文は四積書に関する基礎的な研究を試みられた上で、中でも特徴的な点として、高千穂は住田の古本と新本に関する説を踏まえ、新本の三釈書立てではなく古本の四積書立てに注目している。阿

川の論文は『往生要集』積書の成立時期に言及しており、法然が五九才で後白河法皇に要集を講義した際の草稿であるとしている。

住田の研究は校訂を中心としたもの、阿川、高千穂はそれぞれ注目すべき点はあるが総合的研究とみることができる。

(二) 一九五〇年代の研究

やや時代が下って、一九五五年に石井教道が『昭和
新修法然上人全集』の序やその後の「元祖教学の思
想史的研究―特に念仏思想と門下の動向について―」
〔『浄土学』二五、一九五七〕において、法然の思想過
程を第一浅劣念仏期、第二本願念仏期、第三選択念
仏期の三段階に分け、四積書を第一期に分類している。
そして「要集の四種の末疏がすべて第一期に著述され
たと云うのではなく、後期から逆観して批判的に述べ
られた点もあるように思はれるが、大体に於いて四種
の末疏は第一期の念仏思想に属して居ると見て差支え

ない」と述べているように、問題がないわけではない
ことを指摘しながらも、第一期に四積書をあてている
いづれも成立年時に関する研究である。

(三) 一九六〇年代の研究

一九六〇年代には、八木昊恵「鎌倉期浄土教学完成
への寄与」〔『恵心教学の基礎的研究』一九六二〕、赤
松俊秀「鎌倉仏教の課題」〔『続鎌倉仏教の研究』〕、坪
井俊映「法然上人の『往生要集積書』の成立について」
〔『仏教論叢』三、一九六九〕、同「法然浄土教における
一向専修の形成について―往生要集積と無量寿経積を
中心として―」〔『東洋文化論集』一九六九〕の四論文
がみられる。

八木は法然教学における往生要集の受容という問題
に取り組まれ、中でも法然の往生要集観の複雑性につ
いて「当時の社会相に大きく左右されるので、外には
南都北嶺の多角的強壓があり、内には或は聖道学徒の
帰浄者あり、一文不知の純真な求道者あり、かかる幾

多の潮流を適当に導いて法水を疏通せしめんとする彼の苦衷を考える時、其の従容的化風が首肯せられるであろう。即ち、純信仰的な道俗乃至学的洗練を経た者

には、要集を弘願要例の但念仏の宣頭たる信解に於いて結論する。一方、文相に約せる字解的論究に於ては、善導と比較して助念仏の位に降り遍依善導を強調する。

其の他、聖道誘引の方便として概括的に要集を讀し、対外的論義にあつては要集に全幅的支持を与え、此れを盾として諸宗の非難を防ぐのである。かくて、法然にあつては一貫せる信念裡にも、機の程度に依る施教萬差なりし事が考えられる」述べている。

赤松の論文で特に注目すべきは、四積書の成立年時の問題である。氏は「『選択集』では第四の三輩章の廃助傍義で異類助成を論じ、『往生要集』を引用しているが、そこでは廢立、助正、傍正が明瞭に分別され、善導による廢立が強調されている。『往生要集大綱』では先に指摘したように、助念仏を決定往生業とする『往生要集』は善導の意に合っていないと明言してい

る」ことや、戒と念仏、『三部経釈』との関係などから、四積書の成立は『選択集』よりも後であることを指摘している。

坪井の論文は、いずれも『往生要集』釈書の成立年時について考察した論文である。前者では法然四三歳の善導浄土教婦入以前の成立と判じている。しかし、後者では法然の念仏思想の変遷に注目し、承安五年に法然が善導『観経疏』に婦入されて以降で、なおかつ承安五年をあまりくだらない時期のものであるとしている。

(四) 一九七〇年代の研究

一九七〇年代には、大橋俊雄「法然における専修念仏の形成」(日本思想史大系一〇『法然 一遍』一九七一)、藤堂恭俊「浄土開宗への一歷程―源信より善導へ―」(『浄土宗開創期の研究 思想と歴史』一九七二)、梶村昇「私聚百因縁集」研究―浄土宗立教開宗問題をめぐって―」(『法然仏教の研究』

一九七五)、末木文美士「源空の『往生要集』 釈書
—その撰述前後をめぐって—」(『印度学仏教学研究』二四—二、一九七五)、同「初期源空の文献と思想—『往生要集』 釈書を中心に—」(『南都仏教』三七、一九七六)、石田充之「法然上人の著作法語—
『選択集研究序説』一九七六)、福原隆善「法然浄土教の総合的研究—特に『往生要集』の受容と展開を中心に—」(『仏教論叢』二一、一九七七)、坪井俊映「法然の往生要集に関する四種釈書の考察—一向専修批判の弁述書として—」(『佛教大学人文学論集』一一、一九七七)、福原隆善「法然の『往生要集』諸釈書の比較」(『法然学全論叢』二、一九七八)、同「法然の『往生要集』 諸釈書について」(『仏教論叢』二三、一九七九)、梶村昇「法然上人の『往生要集』 観と偏依善導—醍醐本法然上人伝記研究一—」(『浄土宗学研究』一二二)といった諸論がある。

大橋は法然の思想変遷について、天台浄土教思想受容期、浄土教思想確立期、選択本願念仏思想確立期と

いう三期に分けて検討されており、四釈書は第一期天台浄土教思想受容期のものとして解釈されている。

藤堂は四釈書やその他『往生要集』に関連する法語などをもとに、源信から善導へ傾倒するに至ったかについて「法然は但念仏である称名の一行が往生行であることを、『往生要集』のなかから読みとり、しかもそれが必得往生の行であるあかしを、善導その人の宗教体験の上に見出し、さらに遊蓮房の上に見出すにいたった。そうした点で法然の心根は源信から善導へうつることを余儀なくされるとともに、『往生要集』に引用されている善導の『観経疏』支義分をふくめて、『観経疏』一部全体にとりくみたいという決意をかりたてられた」と述べている。また、四釈書成立年時について赤松の後期成立説に異をとなえ、四釈書にみられる称名念仏は開宗以後にみられる選択本願の念仏という内実をもたないものであることを根拠に、立教開宗以前の成立を主張している。

末木の二つの論文は、四釈書の成立順序に関する論

文で、特に後者は法然の『往生要集』観の展開とからめて考察しておられ、『詮要』↓『料簡』・『略料簡』↓『釈』という成立順序を示している。

福原は「『私聚百因縁集』研究―浄土宗立教開宗問題をめぐって―」の中で立教開宗の問題に関連して四釈書の成立年時の考察をされており、『私聚百因縁集』における法然浄土門帰入時期の検討から、法然三三才から四三才の間の成立であるとしている。また「法然上人の『往生要集』観と偏依善導―醍醐本法然上人伝記研究一―」では善導『観経疏』披見の時期が四三才以前であったという観点に関連し、再度四釈書が三三才から四三才までの成立であることを述べている。

石田は法然の著作の成立前後について検討される中、『往生要集釈』の如きは有名な広・略・要の三例釈などを展開するもので、そこには、『往生要集』に法然上人の主張される如き選択本願念仏専修の肝要点が基本的に述べられていることを特に解明し主張しようとする、専修念仏の実践者法然上人としての極めて強い

独自性が打ち出されている」として、四釈書成立はかなり後の時期に配することが妥当であるとしている。

坪井は四釈書の成立年時を再考され、早期述作説に對して、述昨の事情や四釈書に選択の考えがみられること、末尾に説かれる『観経疏』の取り扱いといった点から疑義をとнаえ、実際の成立は、法然に門人ができた頃であり、さらに『往生要集』の講述があったと考えられるのが三部経講説以降にあたる五八才以降から後白河法皇の崩御前の六〇才までの間であるから、その頃の成立であると考えられている。また、四釈書の成立順序は『釈』↓『詮要』の立場をとっている。

福原は一連の論文の中で、法然における『往生要集』の取り扱いについて善導との関係に注目し論述しておられ、さらには四釈書それぞれの比較検討、あるいは成立時期の再検討などを試みている。氏は坪井の立場に異をとнаえ、「もし坪井教授のいわれるように、諸宗とくに天台に對する弁述書であるとするならば、『無量寿経釈』のように「但念仏」というところが全くな

いわけではないようであるのになぜそこが強調されないのか、という疑問が提起される。もし他宗に対する弁述書であり、三部経の釈よりも後に成立したとするならば、「但念仏」としての『往生要集』の立場がもつと強調されてもよい。したがってこの対比によって三部経の講説より後の成立とみるのは無理」であるとして、前期成立説をとっている。

(五) 一九八〇年代の研究

八〇年代に入ると服部正穂が精力的に四釈書の研究をされている。年代順に「法然上人の『往生要集』観」(『東海学園女子短期大学紀要』一七、一九八二)、「法然上人の往生要集観」その正意について(『佛教論叢』二七、一九八三)、「法然の『要集』末疏成立に関して」(『東海学園女子短期大学紀要』一八、一九八三)、「法然上人の往生要集観(2)——『要集』の正意に関して——」(『仏教文化の諸相』一九八四)、「法然上人の『往生要集』観(3)——詮要、料簡、略料簡——」(『東海仏教』

二九、一九八四)、「法然の『往生要集』末疏成立年時について」(『浄土教論集』一九八七)、「法然の『要集釈』と『大経釈』の成立前後の問題」(『印度学仏教学研究』三六一—、一九八七)がある。ほかに八〇年代の研究としては、伊藤唯真「法然の回心と「浄土宗」開立——承安前後——」(『浄土宗の成立と展開』一九八一)、坪井俊映「法然の『往生要集』観」(『法然浄土教の研究』一九八二)、藤堂恭俊「浄土宗開創期前後における法然の課題」(『法然上人研究』一)がある。

服部は一連の論攷の中で四釈書の基礎的研究に力を入れつつ、以前から問題とされている四釈書の成立順序と成立年時、新本古本の異同について考察されている。四釈書の成立順序に関しては、八木、坪井、阿川の『釈』↓『詮要』という順序解釈に異論をとまえ、『詮要』以外の三釈書に比べて記述の仕方が全体として余りよくまとまっていない点、「開合」に関連して詮要から釈への流れがみられる点、非正意説がない点、要集の正意が七種助念にとどまっていて専修念仏の考え

は『詮要』以外の三積書ほど明白でない点、観察門に
 関して『詮要』での説明は長く『釈』は『詮要』を背
 景とした一種の結論とみることができると、道綽善導
 への関心が希薄である点などから、『詮要』が最初に
 成立したものとされている。また、善導の有無や正意説
 の有無などから『詮要』→『料簡』→『略料簡』→『釈』
 という順序を結論として述べている。『要集』の正意
 については、古本と新本の内容を検討することにより、
 『要集』の正意を七種助念にとどまるものではないと
 しながらも、また専修念仏が『要集』の正意であると
 は明言することなく、しかし『要集』の中には専修念
 仏の意もあることを示すにとどめたもの」という理解
 を示している。四積書の成立年時に関してはそれまで
 の研究者の説を概観した上で、「講説年時の明白なの
 は保元三年（法住寺）と建久二年（仙洞）の二つであ
 る。しかしこの二つを記載している書物も比較的新し
 いものであって、これをもって決定的な年時を明らか
 にすることは問題がある。しかし内容的に見て『要集

詮要』はかなり早い時期、法然が在叡、在黒谷時代か
 ら四十三歳以前に成立したものと考えることができよ
 う。『要集釈』は四十三歳前後のところからと考えら
 れるが、下限をどこにおくかはなほ問題の残るところ
 である。見方によっては五十九歳（建久二年）までに
 出来たものと思えるかもしれない。『要集料簡』『要集
 略料簡』はその中間における成立と考えられる。いず
 れにしても『要集』の末疏は一時期にすべて成立した
 というよりは長い間に成立していったもののようなであ
 る」と述べられ、短期間での成立とは考えておられな
 い。しかし、『大経釈』と『要集釈』との成立順序を
 検討され、本願の記載の有無という観点から『大経釈』
 より『要集釈』の方が先に成立したと論じている。

伊藤は四積書成立年時に関して本願の有無という点
 から、初期成立説の立場に立っている。氏はこの問題
 に関しては先行研究に委ね、その上に立った法然の思
 想史に言及している。

ここで挙げた坪井の論攷はそれまでの研究の集大成

となっている。大きく自説を変えられた様子はみられない。

藤堂は自身の四積書初期成立説の立場に立った上で、「源信は仏の直弁であり、自説であり、しかも撰取されるどころの念仏を、みずからが行う持戒によってさええようとしたのにたいして、そのようなささえを行う能力をもたないと言わんばかりに、法然は称名念仏の一行にかけている」という立場の違いから両者は袂を分かち、法然が善導に移行していく思想変遷を検討している。

(六) 一九九〇年代以降の研究

九〇年代以降の研究には、林田康順が「法然上人『往生要集』四積書の研究」(『印度学仏教学論集』四四—二九九五)、「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、物結要行釈をめぐって―」(『法然上人研究』五、一九九六)、「法然上人『往生要集註要』の研究―特に往生階位釈について―」(『仏教論

叢』四〇、一九九六)、「法然上人『往生要集』釈書撰述についての一考察―」(『仏教文化学会紀要』四・五、一九九六)の四論致を発表されているほか、福原隆善「六相對と五番相對」(『浄土教の思想と歴史』二〇〇五) 南宏信「法然『往生要集』諸積書の六義について」(『佛教大学大学院紀要』三四、二〇〇六)、同『『往生要集』の構成について』(『佛教大学大学院紀要』三五、二〇〇七)がある。

林田は一連の論攷の中で先学の研究を踏まえながら、四積書成立年時については初期成立説の立場をとらされている。ただし、四積書の成立前後を検討する中で、後人による四積書本文の加筆・編集があるという論を展開され、四積書の成立順序に関して『料簡』↓『略料簡』↓『釈』↓『詮要』という説を立てている。

福原は六相對と五番相對に注目され、その関係と成立前後から「『往生要集』の諸積書に説かれる六相對は念仏が阿弥陀仏や諸仏、諸論師が勧める実践であることが強調されているが、五番相對では阿弥陀仏との

信仰の内実が主となっていることが知られる。それだけ五番相對の方が信仰の深まりとともにつちかわれて示されたと思われる。また『無量寿経釈』から『選択集』に至るまですべて五番相對が示されており、六相對の入り込む余地はないと思われる。したがって六相對は『選択集』のあとに説かれる可能性は薄く、『阿弥陀経釈』以前に成立していると考えられるので、『往生要集』の諸釈書は『阿弥陀経釈』以前に成立している」と述べている。

南はそれまでの四釈書研究を丹念に見直され、成立年時、成立順序について諸氏の説の要点を押さえてその違いを表にまとめておられ、先行研究を概観する上で貴重な資料を提示している。このほか、『往生要集』四釈書に関する基礎的研究をされ、また、『要集』四釈書の六義について、後世になってから信仰の深まりと共に増補されていたことを論じている。

(七) 四釈書研究の展望

以上、四釈書の研究状況について概観してきた。末木が指摘しているように、法然の思想に関する著作は、十分に信頼できるものが極端に少ない。四釈書もそのひとつといえよう。内容的に矛盾が散見されるため、十分な文献考証を必要としている。結果として四釈書の研究は成立順序や成立年時の研究が多くを占めることとなった。近年ようやくその成果が実り始め、岸一英による新層古層という視点を援用した林田による諸論文により、四釈書における法然の思想研究に新たな展開が期待できるところに至ったといえよう。もちろん、これで文献考証の必要性がなくなったというのは言い過ぎであろうし、今後も続けられていくべきであろうが、それでも法然浄土教思想史の研究がさらなる発展をする一助となることは間違いないといえる。

(高橋寿光)

二 『三部経釈』

ここでは『三部経釈』について、その研究状況を確
認していく。『三部経釈』には大きく分けて二系統の
ものが伝わっている。ひとつは、文治五年に法然が重
源の請いに応じて東大寺で講説を行った際の筆録であ
り、『東大寺講説』と呼ばれたり、『無量寿経釈』『観
無量寿経釈』『阿弥陀経釈』というようにそれぞれ独
立して呼ばれたりするものである。これは法然滅後
六二年の文永二年（一二七三）に了恵によって集録
された『漢語燈録』に所収されている。古写刊本には
五科段本として①古本所収本、②恵空本漢語燈録所収
本、③寛永九年開版本、④承応三年開版本、⑤義山開
版漢語燈録所収本、四科段本として①寛永九年開版本、
②承応三年開版本、三科段本として拾遺古徳伝所収本
がある。もうひとつは、同じく了恵の『和語燈録』に
納められているものである。これは東大寺講説のもの
とは違い、成立年代も不詳である。古写刊本には『三

部経大意」と題されたものとして①建長六年書写本（金
澤文庫本）、②正嘉二年書写本（高田専修寺本）、『三
部経釈』と題されたものとして①元享元年圓智開版本
（龍谷大学蔵）、②寛永二〇年町版本、③正徳元年義山
開版本がある。

以下、本稿では東大寺講説のものを『三部経釈』、
後者を『三部経大意』と呼ぶこととする。ただし、諸
氏の論題についてはこのかぎりではない。

（一）一九三〇年代までの研究

この時代の研究には、住田智見「真本漢語燈録と
三部経私記」（『無盡燈』二二一―六、一九一八）、大
須賀秀道「三経釈と選択集の対検」（『仏教研究』
一七、一九二四、未見）、徳澤龍泉「選択集と三経釈
とに於ける所蹟」（『宗学院論輯』一一、一九三二）、塚
本隆善「金沢文庫蔵浄土宗学上の未伝稀観の鎌倉古
鈔本」（『今岡教授還暦記念論文集』一九三三）、今岡
達音「三経釈と選択集との著作前後」（『今岡教授還

『暦記念論文集』一九三三）、岸章二「金沢文庫所蔵三部経大意に就て」（『宗学研究』九、一九三四）、山上正尊「三部経大意の検討」（『真宗学報』一七、一九三五）、同「建長正嘉兩本対照三部経大意」（『真宗学報』一七、一九三五）、土山文夫「元祖宗祖の史的交渉」（『真宗学報』一七、一九三五）、藤原猶雪「徳川時代における法然上人漢語燈録の改竄刊流」（『日本仏教史研究』一九三八）がある。

住田は、『三部経釈』について恵空本漢語燈録所収本、寛永九年開版本、承応三年開版本、義山開版漢語燈録所収本の異同について考察している。

徳澤は、真宗の立場から、親鸞は法然の真実意が發揮されているのが選択集のみと判断されたために、ただ選択集のみを依用したものであると述べている。

塚本は金沢文庫所蔵の浄土教関係典籍を調査し発表している。これにより、法然浄土教研究が大いに活性化することとなった。この中に『三部経大意』が紹介されている。

今岡は、「元祖の三経釈の言葉が、他に引用せられて居て、私記本に脱落せるもあり亦た重複せる者あり、選択集の文を付加せる者もあるが、三経釈は正しく善導の意に依て本願念仏の旨を明した者で選択集の稿本となつて居る。文治六年の講説の時、上人のノートとせられた者へ、後学がいくらか付加したのであろう」と述べておられ、近年の研究のさきがけとも言える指摘をされている。

岸は、法然門下門流がそれぞれ正当性を主張する上で『三部経大意』がどのように扱われているか述べ、『三部経大意』そのものの校訂に関しても言及している。氏は『三部経大意』における至誠心積について、親鸞のそれと思想的に近いと論じている。

山上は、『三部経大意』における至誠心積に注目し、該当箇所は親鸞の至誠心積と思想的に近いものであることを指摘している。また、『三部経釈』に至誠心積の欠落があるのは「その伝者の感情に任せて嫌厭する所を削除したものだ」と云ひ得る」としている。

土山は、『三部経大意』における至誠心釈に関して親鸞の至誠心釈と思想的に近いという見解を示している。

藤原は、義山による改竄の諸問題について論じている。氏は一九五六年にも「法然の聖語遺誡に対する江戸時代末徒の改竄刊流—真本漢語燈録の研究再考—」と題してこの問題に取り組んでいる。

(二) 一九四〇年代の研究

四〇年代の研究としては、石井教道「選択集と三部経釈の成立前後考」(『大正大学学報』三二、一九四一)を見るのみである。

石井は、現存の『逆修説法』にしろ『三部経釈』にしろ、後日筆写した者が『選択集』に依って校合したのであることは否定できないとしながらも、『三部経釈』が『選択集』の草稿であるという立場をとっている。この論攷は後に『選択集の研究』内にほぼ同様の内容で所収されている。

(三) 一九五〇年代の研究

この時代の研究には、石井教道「選択集と三部経釈の成立前後」(『選択集の研究 総論篇』一九五二)、梶村昇「三部経大意の第十八、第十九願観」(『往生』五、一九五五、未見)、石井教道「昭和 new 修法然上人全集」序分(一九五五)、藤原猶雪「法然の聖語遺誡に対する江戸時代末徒の改竄刊流—真本漢語燈録の研究再考—」(『大倉山論集』五、一九五六)、石井教道「元祖教学の思想史的研究—特に念仏思想と門下の動向について—」(『浄土学』二五、一九五七)、戸松啓真「『三部経大意』について」(『仏教論叢』六、一九五八)、大橋俊雄「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て—選択集を定点として見たる思想史的考察—」(『仏教史学』八一・二、一九五九)がある。

石井は、『三部経釈』『三部経大意』の諸本校訂を試みられ、法然の思想史を第一期方行随一の念仏期、第二期本願念仏期、第三期選択念仏期に分けた中、『三部経大意』を第二期に、『三部経釈』を第三期に配し

ている。また、石井は『三部経釈』と『選択集』の成立順序に関して、前者を稿本として完成されたものが『選択集』であると判断されている。

戸松は、石井の諸本校訂の成果を踏まえ、『三部経釈』と『三部経大意』の成立順序について考察されている。それによると「東大寺講説の三経釈として伝えられるものは、選択集の稿本として既に選択集の前にあったこと、そしてこのもとなった考え方はおそらく大原談義の行われた文治二年の頃から東大寺講説の文治六年を経て、更に選択集撰述の時にまで続いており、次第に純化されて選択本願の念仏になったとみることができるといふ観点から、これらの思想体系とは異なる『三部経大意』は相当早い時期、法然四十三歳前後から五十四歳前後までの述作であると結論づけている。

大橋は、法然における三部経の注釈書として『三部経大意』『三部経釈』『逆修説法』を取り上げ、その成立順序について考察している。氏の主張によれば、『三

部経大意』『三部経釈』『逆修説法』という順序を経て『選択集』が撰述されるに至ったとしており、その根拠として「選択」の語が見られないこと、仏身観に関して中古天台の影響が強いこと、「浄土宗」の名が見える故に回心以降であること、『三部経大意』が『三部経釈』『逆修説法』『選択集』の系譜上に見ることができないことなどを挙げている。ただし、『三部経大意』については『選択集』の要約である可能性についても注意が必要であることを述べている。

(四) 一九六〇年代の研究

一九六〇年代の研究には、小沢勇貫「法然上人の三部経観」(『浄土学』二七、一九六〇)、奈良博順「法然の三心についての試論」(『印度学仏教学研究』一五一、一九六六)がある。

小沢は、『三部経釈』に解かれる三部経の説時および大意に関する法然の見解から、経それぞれの特異性とその使命について論じている。

奈良は、『三部経大意』とそれ以降の成立とされる『三部経釈』や『選択集』における三心の解釈に関して、中でも深心の取り扱いの違いに注目し、そのことが専修念仏婦人当時の法然の思想を考察する一つの足がかりになるであろうことを指摘している。

(五) 一九七〇年代の研究

一九七〇年代の研究には、大橋俊雄「法然における専修念仏の形成」(『法然 一遍 日本思想体系一〇』一九七二)、河田光夫「『三部経大意』引用文の研究―浄土宗展開の一形態としての転写について―」(『金沢文庫研究』一九一、一九七三)、日置孝彦「浄土教の研究(二)『浄土三部経大意』の考察」(『金沢文庫研究紀要』一一、一九七四)、石田瑞麿「法然」(『講座仏教思想』六、一九七四)、坪井俊映「法然教学の基礎的研究―和漢語灯録の検討について―」(『佛敎論叢』一八、一九七四)、香川孝雄「法然上人の無量寿経観」(『法然佛敎の研究』一九七五)、真野龍海「法然

上人における浄土三部経(一)」(『法然佛敎の研究』一九七五)、末本文美士「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七)がある。

大橋は、法然の思想史を第一期天台浄土教思想受容期、第二期浄土教思想確立期、第三期選択本願念仏思想確立期の三期にわけて論じている。その中で『三部経大意』を第一期に位置づけ、『三部経大意』成立時の法然の思想は、源信の思想につながり、ひいては旧教団の念仏思想からはずれてはいなかった。この段階に法然の思想がとどまっているかぎり、旧教団よりの弾圧が法然ないし彼の教団に向けられることはなかったはずであるが、その弾圧が加えられたのは法然の思想のあゆみ、すなわち専修念仏説の形成と、それにともなう反律令的行為に原因があった」と述べ、あゆみの先にある第二期に『三部経釈』を位置づけている。

河田は、『三部経大意』の諸本にみられる引用文を比較検討し、法然浄土宗の展開について考察されている。氏は「法然の作品の改変も、或いは、もしかすれ

ば偽作さえも、現代の文献主義的価値観によってではなく、そうした行為の底で、現実の歴史を生きる主体と、伝統的な教義とが、いかに深くかかわり合い、格闘したかという点において、その価値が判断されなければならぬ」と述べている。

日置は該当研究の資料に、建長六年書写本（金澤文庫本）の『三部経大意』の翻刻している。

石田は、『往生要集』諸釈書と『三部経大意』の差異について「後者が善導を通して説明しようという姿勢を一貫してとっていること、そこで用いられた善導の著述も、源信がわずか一度しか引かなかった『観経疏』が逆に重視され、『往生礼讃』が一度、『観念法門』、『法事讃』がそれぞれ二度引かれているにすぎないこと、源信が三心の問題を扱ったときは、『往生礼讃』をもつてしたのに、後者では『観経疏』によってこれを説こうとしたこと」などを指摘している。

坪井は、『三部経釈』にしる『三部経大意』にしる、それを受容した法然門流それぞれにおいて少なからず

加筆改竄が行われたであろう事に注目し、単に古い写本であるからと言って安易に底本として取り扱うなどといった行為は注意が必要であることを指摘している。

香川は、『三部経釈』や『三部経大意』ばかりでなく、『逆修説法』や『選択集』などにも目を配りながら法然の『無量寿経』観を検討され、「全体を通じて称名念仏が最勝の生因であり、万機普益の教えであることを示す教典として『無量寿経』を捉えられ、それが説かれているからこそ、『無量寿経』が正往生教として重要なのであり、また万年以後も下機の凡夫をも済度するためにとくに釈迦の慈悲によって留めたもう教えであると分析している。そして法然上人のこのような『無量寿経』解釈の立場は、多くの場合、善導の説に導かれ、ときには淨影、懷感、恵心などの説をも参考にせられ、その上に自己の主張を展開せられている」と指摘している。

真野は、『三部経大意』が版本によって差異がある点に関して、大橋俊雄や石井教道など先学の研究を踏

まえ再考し、『三部経大意』の中で『三部経釈』と題されているものは鎮西義による改竄がされたものであり、『三部経大意』と題されているものが法然撰述の原型に近いという、大橋と同じ立場をとっている。また、『三部経大意』諸本と『選択集』を対照して、その違いを指摘している。

末木は、『三部経釈』と題された『三部経大意』に至誠心釈が欠落し、定・散・弘願、惣・別などといった特異な名目が用いられていることに関して、その本文自体の解釈が十分に行われていないことを指摘し、詳説をしている。『三部経大意』は研究が盛んになった当初から至誠心釈に注目が集まっていたが、末木は至誠心釈の説示は法然の思想であるという立場に立っている。また、『三部経大意』の成立時期に関して、大橋俊雄、戸松啓真、奈良博順らの初期成立説の問題点を指摘し、善導弥陀化身説の説示があること、初期に強い影響があったはずの『往生要集』からの引用がないことなどから、断定はできなとしながらも『三部

経釈』と『選択集』の間の中期成立の立場をとっている。

(六) 一九八〇年代の研究

一九八〇年代の研究には、坪井俊映『三部経大意』に見られる非法然的教説について」(『佛敎大学仏敎文化研究所年報』創刊号、一九八二)、同「法然浄土敎研究の諸問題」(『法然浄土敎の研究』一九八二)、藤堂恭俊「浄土宗開創期前後における法然の課題」(『法然上人研究』一、一九八三)、坪井俊映「浄土三部経大意」の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―」(『佛敎大学仏敎文化研究所年報』三、一九八五)、同「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」(『浄土敎論集』一九八七)、同「法然における『往生要集』の受容と展開―特に『浄土三部経釈』、『選択集』を中心として―」(『往生要集研究』一九八七)、岸一英「『逆修説法』と『三部経釈』」(『浄土宗典籍研究』研究篇、一九八八)がある。

坪井は八〇年代に関係論文を五稿書かれている。

『三部経大意』に見られる非法然的教説について「と『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―」では『選択集』の思想を中心とした上で、その他に『三部経釈』『逆修説法』などの考えを参考にしながら、『三部経大意』の細部にわたる説示について法然の教説かどうかの検討をされている。その結果、非法然的説示として挙げられるところを弥陀如來の衆生回向説、至誠心積の下に出る「凡所施為趣求亦皆真実」の文に対する積義、光明と名号の因縁説、至誠心の自力他力の積義、浄土願生心の菩提心説、浄土の九品差別説など、数カ所にわたって指摘している。「法然浄土教研究の諸問題」では、法然浄土教を研究する上での問題点として、古い時代の写本であるからといって法然の言葉を正しく伝えているとはかぎらないということ、長西・良忠が引用する法然の言葉と義山改訂本との言葉が一致しないということ、法然の名を借りる偽書が多いことなどを挙げ

ている。そして「法然の念仏思想の研究には検討すべき多くの基礎的な問題が存在している。法然の全述昨全消息文の一つ一つについて、異本を考察し、真偽をたしかめ、異流の考えの加不加を研究することはなかなか容易なことではない。ここに今後の上人の念仏思想研究に残された大きな問題がある」としている。「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」では、「天台黒谷沙門源空」の意味するところに関して考察されており、「天台僧法然が善導の念仏に回心して、あらたに浄土宗なる一宗の開創を提唱するにあたり、当時の社会事情、仏教教団の在り方より見て抵抗が大きく、南都北嶺の両教団ともにこれを認めず、したがって天台浄土教の祖師たる源信の念仏の祖述者たることを示す必要があったと考えられる。それは源信の『往生要集』は中国の往生浄土宗の提唱者である善導の教を指南として称名念仏一行往生を説くものであり、法然自身が説く浄土宗の教えは善導源信の念仏を祖述するもので

あることを示すためにあえて「天台黒谷云々」の身分表示をされたのではなからうか」と述べている。また「法然における『往生要集』の受容と展開―特に『浄土三部経釈』、『選択集』を中心として―」では、東大寺講説当時の法然における『往生要集』観について論じておられ、「『往生要集』が説く念仏を法然はすべて称名と解」されており、「『往生要集』は首尾一貫して称名念仏による浄土往生を説くとする考えは終生変わらぬもの」であるとしている。

藤堂は、浄土宗開創期前後の法然の思想に注目する中で『三部経大意』がもつ課題について考察され、「善導の遺文をたよりとし、それに導かれながら、みずからの課題の解決に努めるとともに、浄土教思想の形成をこころみた」ものであると述べている。藤堂は『三部経大意』における至誠心釈の説示は法然によるものであると判断されている。

岸は、『三部経釈』の内容について新層と古層があるという、極めて注目すべき指摘をしておられ、寛永

九年開版本がもつとも原型を留めているとしている。そして古層な部分を指摘して、『三部経釈』の原形とするならば、その『三部経釈』を『逆修説法』・『選択集』よりも古いものと位置づけることができるという。しかし、現在伝えられる『三部経釈』の姿は、決して『逆修説法』の講説前に置くことはできないと結論づけている。この研究は『三部経釈』の研究ばかりでなく、後の法然思想史研究に大きな影響を与えた。

(七) 一九九〇年代以降の研究

一九九〇年代以降の研究には、安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」(『浄土宗学研究』一七、一九九一)、渡辺真宏「阿弥陀経釈」と『選択集』との関連について(『佛教論叢』三五、一九九二)、新井俊定「無量寿経釈」について(『仏教文化研究』三七、一九九二)、渡辺真宏「阿弥陀経釈」の諸問題(『仏教文化研究』三七、一九九二)、岸一英「三部経釈」の研究(二)(『法然上人研究』創刊号、一九九二)、

知恩院浄土宗学研究所「元享版『和語燈録』(龍谷大學蔵)翻刻・現代語訳・英訳三部経釈」(『浄土宗学研究』

一八～二二)にかけ、五稿あり。一九九一～一九九五)、

善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土

宗学研究』二二、一九九五)、林田康順「法然上人思想

史再考序論―選択思想と善導弥陀化身説―」(『佛教論

叢』四二、一九九八)、同「『選択集』における善導弥

陀化身説の意義―選択と偏依―」(『仏教文化研究』

四二・四三、一九九八)、同「東大寺講説『三部経釈』

に説かれる『選択』思想への疑義」(『印度学仏教学研究』

四八―一、一九九九)、同「法然上人における選択思想

の成立―選択と偏依―」(『印度学仏教学研究』四七―二、

一九九九)、同「法然上人『三部経釈』に説かれる『選択』

をめぐる」(『三康文化研究所年報』三一、二〇〇〇)、

同「法然上人における難易義成立の意義―機辺から仏

辺へ―」(『法然浄土教の思想と伝歴』二〇〇一)、同「法

然上人における難易義成立の意義―『無量寿経釈』か

ら『選択集』へ―」(『佛教論叢』四五、二〇〇一)、同「法

然上人における「念仏多善根の文」渡来の意義」(『印

度学仏教学研究』五〇―二、二〇〇二)、深貝慈孝「法

然上人の名号観―名号万徳所帰説に關して―」(『中国

浄土教と浄土宗学の研究』二〇〇二)、林田康順「法

然上人『観無量寿経釈』に説かれる「人中分陀利華」

釈をめぐる―廬山寺蔵『選択集』との対比を通じて

―」(『佛教論叢』四八、二〇〇四)、同「法然上人『観

無量寿経釈』に説かれる「人中分陀利華」釈をめぐつ

て―廬山寺蔵『選択集』との対比を通じて―」(『東洋

の歴史と文化』二〇〇四)、岸一英「『無量寿経釈』古

層の復元―『三部経釈』の研究(二)―」(『東洋の歴

史と文化』二〇〇四)、同「『阿弥陀経釈』古層の復元

―『三部経釈』の研究(五)―」(『浄土学仏教学論集』

一、二〇〇四)がある。

安達は、石井教道による三期立ての法然の思想変遷

を踏まえながら、法然浄土教における「選択」と「助業」

という重要概念に注目し、石井が第三期に配した『三

部経釈』『逆修説法』『選択集』の三作間でも思想変遷

があることを指摘し、最終的に『選択集』で「選択」思想の完成を見るに至っていることを指摘している。

渡辺は、『三部経釈』の中でも特に『阿弥陀経釈』に注目し、それと『選択集』との関係性が極めて強いことを指摘し、寛永版・承応版の現存するテキストに先行するものとして『選択集』があったことを指摘している。また、寛永九年版と古本漢語燈録版との比較検討もされている。

新井は、『三部経釈』のうちの『無量寿経釈』に関して寛永版と聖聰の『大経直談要註記』所収のものとの比較検討、および寛永版『無量寿経釈』と広本延書『選択集』の比較検討をされている。なお、『大経直談要註記』に関しては、岸一英の『大経直談要註記』について（『聖聰上人典籍研究』一九八九）に詳しい。参照されたい。

岸は『三部経釈』の研究（二）の中で先年発表した『三部経釈』における新層古層の問題についてさらに具体的な例を提示して論証している。ここでは特

に『選択集』と『三部経釈』との比較によって新層の部分をつまららかにしようとしている。つまり、先学の研究では『三部経釈』における『選択集』との部分的一致は『三部経釈』が『選択集』の草本であるという主張を否定し、逆に『三部経釈』が『選択集』の文章を転写したことによるものであり、それ以外の箇所とは一線を画す必要があることを指摘している。岸は後に『無量寿経釈』と『阿弥陀経釈』について古層の復元を試みた論文を発表されている。

知恩院浄土宗学研究所では藤堂恭俊を中心に元享版『和語燈録』所収の『三部経釈』の翻刻・現代語訳・英訳を試みている。是非参照されたい。

善は、先学の研究が至誠心釈にばかり向けられていることから、それ以外のカ所の検討が必要であることを指摘している。そこで、『三部経大意』の内容を検討に際して『三部経釈』『逆修説法』『選択集』と比較検討しながら『三部経大意』は全体的に見て念仏と諸行の対比論はまだ弱い。これは選択義が未成立である

ことに加えて、付属の釈文を根拠にした廢立義が未成立だからである」こと、「ほかの著作とは異なる要素が多く、法然の撰述としては疑問視するむきもある。

しかし異なるといってもそれは法然教学の範囲内の異なりにすぎず、後期著作へと発展的につながっていく面は十分に備えており、法然の思想変遷上に positioning すると思う。本書は法然が三部経や善導書に取り組みだした初期の姿を伝えたものである」としている。その上で至誠心積を再検討し『三部経大意』は選択義や廢立義が未成立であるので、念仏と諸行を絶対的な基準のもとに価値判断しない。これが至誠心積において、物の立場を許容することとなってあらわれている」としている。また、『三部経釈』が至誠心積の箇所を欠いている点については、藤堂恭俊同様、了恵が削除したという立場をとられている。

深貝は『三部経大意』の偽撰問題に関して、所説の「阿弥陀」三字名号釈が法然の見解でないことを指摘し、偽撰であるという立場をとられている。

林田は九〇年代後半以降、法然浄土教研究に関わる多数の論文を発表され、その内容は非常に注目すべき点が多い。『三部経釈』に関する研究も注目すべき論文が多数あるため、先に提示した諸論文は代表的なもののご理解いただきたい。林田の『三部経釈』に関する主な主張をいくつか提示したい。氏は、『選択集』と『三部経釈』の説示内容の一致する箇所を明らかにした上で、その前後関係の説示から『三部経釈』時点での選択の説示に疑義を抱かれ、東大寺講説時点では選択思想そのものがなかった可能性が高く、それは『選択集』のみにしか明かされなかったものと論じている。さらに選択思想が現れていないからといって、その説示が『選択集』以前のものと考えるのは性急であり、対告者によって選択思想を語る場合とそうでない場合があることも念頭に置かなければならないとしている。また、『無量寿経釈』における難易義の説示について、付加されたものであって説示当初は『選択集』と同様の念仏諸行の難易義という思想は未成立で

あるとしている。同様に多少相對・大小相對といった相對三義全般に渡り、それが『三部經釈』では未成立であることを論じている。

(八)『三部經釈』『三部經大意』研究の特徴と今後の展望

『三部經釈』『三部經大意』に関する研究は、両者の比較検討によつて知られる至誠心釈の諸問題に関する研究が当初から注目されていた。それと共に、成立年時に関する研究も盛んに行われてきた。もちろん書誌学的な研究も重要な位置を占めている。それ以前の問題としてそもそも法然の真撰なのか偽撰なのかという問題も重要な課題として今日まで来ている。いずれの研究においても共通する根本的問題、広くは法然關係典籍が抱えた苦惱とでも言えようか、そのほとんどが法然自身による真筆ではないということである。それが法然の思想研究を極めて難しくしているといえよう。そのような中でも近年は、岸や林田の研究成果によつ

て、特に『三部經釈』における新層古層といった説示ごとの成立年時の違いが指摘されたことにより、これらの研究が大きく前進する兆しを見せている。今後このような研究が綿密になされることにより、法然淨土教研究の發展、特に思想史の分野における發展が期待されている。

なお、このほかに赤松俊秀「鎌倉仏教の課題」(『史学雑誌』六七―七、一九五八)、大橋俊雄「法然上人語録の研究―特に伝灯觀と危機思想を中心として―」(『日本仏教』一五、一九六二)、大谷旭雄「法然上人における三部經の選定と呼称」(『史学仏教学論集』一九七三)、坪井俊映「淨土宗における無量壽經釈書について」(『続淨』一、一九七三)、香月乘光「法然教学に於ける称名勝行説の成立」(『法然淨土教の思想と歴史』一九七四)なども参考になるかと思われる。是非ご参照いただきたい。

(高橋寿光)

三 『逆修説法』

『逆修説法』は、『選択集』に次ぐ法然の代表的著作であると言えるが、『逆修説法』自体を中心的題材に据える研究は意外と数少なく、『選択集』との比較という形での研究が大多数である。その理由としては、『逆修説法』成立に至る経緯について確証がなく、法然の真作であると断定できないという背景がある。しかし、『逆修説法』の説示内容を見れば、それは多分に法然的であり、『選択集』以前に成立した法然の著作であることに何の問題もないように見て取れる。このような点を受けて、『逆修説法』研究の歴史においては、その成立に関する研究と内容に関する研究という二つの軸をもって展開していくこととなった。

(一) 成立に関する研究

『逆修説法』の成立に関する研究についてはまた、その成立年次を特定しようとする研究と、その諸本に

関する書誌学的研究との二つの軸に大きく整理することができらるだろう。

初めに『逆修説法』の成立年次についての研究であるが、これについては建久五(一一九四)年の成立とするのが一つの定説となっている。この説の起源は越智専明『浄土宗年譜』(教報社、一八九八)である。また、これに基づいて伊藤祐晃『浄土宗史の研究』(伊藤祐晃師遺稿刊行會、一九三七)、藤本了泰『浄土宗大表』(大東出版社、一九四二)でも同様に建久五年成立説を採用している。そのような中、石橋誠道「新発見の師秀説草に就て」(『仏專学報』二二、一九四〇)では、『逆修説法』の成立について「上人が六十六歳の五月から六十二歳の二月まで、僅かに一年と十箇月の間であった」と述べられ、初めて越智説が否定されている。石橋の説は、法然院より『逆修説法』の異本である『師秀説草』が発見されたのを機に発表されたもので、そのなかにしばしば「如選択」とあるのに着目し、すなわちこれが『選択集』以後の成立を示すと

するものであるが、これに対して石井教道『選択集の研究 総論篇』（平楽寺書店、一九五二）では、『師秀説草』などの中に「如選択」とあるのは、筆写子が書写の際に『選択集』を座右に置いてこれを参照しつつ書写したことを物語るものすぎず、これがそのまま成立を『選択集』以後とする根拠とはなりえないとしている。石井は同著の中で、『三部経釈』・『逆修説法』・『選択集』の三著の思想史的内容を検討し、そこに三段の思想的推移を認め、その成立順序を解明している。石井の説は、『逆修説法』の成立を『三部経釈』と『選択集』の中間に位置づけることが可能であると結論づけるものであり、ただちに建久五年成立を立証するものではないが、越智説を肯定的に受け止めた上で思想的検討を加えるその方法論は、今日に至る建久五年説受容の先駆となつていえると言えよう。

ただ、やはりそもそも越智がどんな史料を根拠にしてこの説を唱えたのかが定かではないため、以来この建久五年成立説が研究者たちの間でさまざまに検証さ

れてきた。大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究―成立年時と成立時の形態考―」（藤堂恭俊博士古稀記念『浄土典籍籍研究 研究篇』、同朋舎出版、一九八八）では、越智説の受容に関して、踏襲的認容として小沢勇貫・坪井俊映・蓮実重康、検討認容のうち肯定的立場として大橋俊雄・三田全信・伊藤唯真、否定的立場として香月乘光・藤堂恭俊、無拘束的立場として菊地勇次郎の諸論を挙げ整理している。それぞれの論稿については同論の脚注にて確認いただきたい。また大谷は同論の中で、法然が諸宗について述べるときの配列中の達磨宗に対する位置付けや、『龍舒浄土文』の渡来、建久三年秋に修されたとされる七日念仏礼讚などに着目して考察し、独自の視点から『逆修説法』の成立年次を建久三年秋以後、建久五年七月五日以前にまで限定できることについて言及している。おそらくこの大谷の研究が、現時点で歴史的史料とその考察に基づいた『逆修説法』成立年次特定に関して、可能な推測の限りであると考えられる。それは奇しくも越智の建久

五年成立説、さらには石井の研究などに代表される法然教学上の思想変遷からみた教学的考察に基づく論説と一致している。これらより、『逆修説法』の成立年次を建久五年とすることは、現時点ではかなり蓋然性が高いと言ふことができよう。

次に、『逆修説法』諸本についての書誌学的研究であるが、これについては、『漢語灯録』の編者である了惠道光がその奥書で、真字本と仮字本の二種類の流布本の系統について言及していることなどから、古来よりいくつかの版があったことが想定される。現在我々が知り得る諸本は、了惠道光の手にかかる『古本漢語灯録』所収『逆修説法』、良照義山の手にかかる『新本漢語灯録』所収『逆修説法』、安土浄厳院所蔵の『無縁集』、京都法然院及び東京通元院所蔵の『師秀説草』、親鸞の手にかかる『西方指南抄』所収『法然聖人御説法事』の五本である。伊藤祐晃『浄土宗史の研究』（伊藤祐晃師遺稿刊行會、一九三七）では、『無縁集』の全本が独自の観点から翻刻、紹介されている。

また、石井教道『選択集の研究 総論篇』（平楽寺書店、一九五一）では、これら諸本の一部について比較検討が施されている。

近年では、さらに詳細な書誌学的研究がすすめられ、諸本の書誌学的信頼性について考察されている。宇高良哲『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八）では、安土浄厳院所蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』の翻刻版、『無縁集』の写真版と翻刻版が掲載され、また古本及び新本の『漢語灯録』の対照も行なわれている。宇高は後の解説の中で、『逆修説法』諸本のそれぞれについて内容も含めて詳細に検討し、その書誌学的信頼性について言及している。林田康順「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」（『印度学仏教学研究』九〇、一九九七）では、宇高の内容検討を踏まえつつも、より詳細にそれぞれの諸本で独自に見られる説示、共通に見られる説示を比較検討し、善照寺・大谷大学所蔵『古本漢語燈録』所収『逆修説法』に依るのが最も正確に法然の説示そのものに近付ける

と結論づけている。この林田の論説などを受けて、現在の『逆修説法』研究では、『古本漢語灯録』所収版を基本テキストとするのが主流になっていると言える。

この他に、『逆修説法』の成立に関する研究として、『逆修説法』の呼称についての研究がある。大谷旭雄「『逆修説法』の引用と呼称」(櫛田良洪博士頌寿記念「高僧伝の研究」山喜房佛書林、一九七三)では、良忠に始まる『逆修説法』という呼称について検討が施されている。大谷は、『漢語灯録』編入以前から良忠は一本の『逆修説法』を保持していたとし、『西方指南抄』所収『法然聖人御説法事』はこの良忠保持版の改作である可能性にまで言及している。また大谷は同論の中で、『逆修説法』の説かれた逆修法会の施主についても、それを中原師秀とする従来の学説について詳細な検討を施し、慎重論の立場を取っている。

また、宗学に限らずさらに歴史学的なアプローチについて見れば、逆修信仰に関する民俗学的・史的研究も散見される。逆修とは生前から死後の菩提を願っ

て仏事を行うことであるが、服部清道「逆修と板碑」(『板碑概説』鳳鳴書院、一九三三)では、中世の板碑に見られる逆修信仰について実例を挙げつつ論究している。これを契機として民衆レベルでの仏教信仰を解明しようとする傾向があらわれてきた。千々和実「東国における仏教の中世的展開―板碑研究の序説として―」(『史学雑誌』八二、一九七三)では、板碑研究の成果として逆修の板碑の多いことが指摘され、板碑を主として死者のために造立されたものであると考えてしまうことは誤りで、むしろ生存者が自身の救済のために造立することが主であったという見解が示されている。川勝政太郎「逆修信仰の史的研究」(『大手前女子大学論集』六、一九七二)では、わが国における最も古い逆修の例として、正暦五(九九四)年の関白藤原道隆が修した逆修の仏事を挙げている。一方で、貴族ではない庶民が集団で逆修を行う法界衆生逆修という形態についても言及し、江戸時代以前の中世から近世にかけて隆盛を誇った逆修信仰と庶民との結びつき

に関して、石塔研究を中心として歴史的に追っている。

これら逆修信仰そのものの研究成果を受けて、宗学研究者によって法然自身の逆修観を明らかにしようとする研究がなされている。やはり大谷旭雄が「法然上人における逆修について」（佐藤密雄博士古稀記念『仏教思想論叢』山喜房佛書林、一九七二）の中で、逆修の典拠として『随願往生十方浄土経』をあげ、法然は念仏による逆修法をすすめており、この念仏回向による逆修こそ逆修の浄土教的展開ということができると結論づけている。また、池見澄隆「逆修考——中世信仰史における論拠と実態」（『浄土宗学研究』一四、一九八二）では、逆修信仰の実態を機能・目的の上から、「往生」志向、「延寿」志向、「死の受容」志向の三つの型に分類している。

ここまで見て来たように、大谷は『逆修説法』の成立に関して最も緻密に研究を重ね、詳細なる考察を施した宗学研究者の一人であると言えるだろう。

（二）内容に関する研究

大谷旭雄は前掲「『逆修説法』の引用と呼称」の中で、『逆修説法』は『選択集』などの他の法然書にはみられない説示を含み、後世の浄土宗において法然の説示として活用されながらも、法然の思想を『選択集』や『一枚起請文』を中心とみる固定的な視点からはともすると教義的に違背するものとみられ、法然の説示として軽視されてきた傾向さえある」と指摘している。このことから推察されるように、望月信亨『法然上人全集』（宗祥社、一九〇六）、石井教道『昭和新修法然上人全集』（理想社、一九五五）によって『逆修説法』諸本の校合が行なわれているにもかかわらず、『逆修説法』の説示内容を取り上げて法然の思想を分析していくという研究が多く見られ始めるのは、比較的近年になってからのことである。そういった意味で、明石和成「逆修説法における引用諸経論疏」（『仏教論叢』二二、一九七八）に見られるような基礎的作業の充実は今後必要であろう。そのような中進められて

きた『逆修説法』の内容に関する研究は、そのほとんどすべてが宗学の研究者たちの手によるものであるが、その研究傾向として、『逆修説法』と他の法然の著作、特に『三部経釈』『選択集』との内容を全体的に比較し、法然の思想的推移の中で『逆修説法』がいかなる立場にあるのかを考察しようとするマクロ的視点に立った研究と、『逆修説法』の中の説示内容を取り上げ、そこに特色的に見られる法然の思想を分析していくというミクロ的視点に立った研究とに大別して、諸研究についてここに見ていきたい。

まず前者のマクロ的視点に立った研究としては、『藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究 研究篇』（同朋舎出版、一九八八）所収の一連の論文が目を引く。岸一英『逆修説法』と『三部経釈』では、『三部経釈』の内容について、少なくとも新層・古層の二者が認められることが指摘されている。岸は、その古層の部分を指して『三部経釈』の原本とするならば、それは『逆修説法』以前の成立であると位置づけられるが、新層

をも含んだ現在伝わっている『三部経釈』の姿は、『逆修説法』・『選択集』よりも新しいことを物語るものであり、それをもって著述の前後関係を推し量ることは到底できないとして、『三部経釈』の新層・古層の見極めがまずなされるべきであるとしている。高橋弘次『逆修説法』と『選択集』では、二者の説示内容を全体的に比較し、『選択集』に見られない『逆修説法』の説示として、阿弥陀仏とその浄土の功德に関する説示、真化二身による法然独自の阿弥陀仏観、光明そのものの作用や阿弥陀仏の十二光について、阿弥陀仏が無量寿とされる所以などを挙げ、二者の特色として、『選択集』が念仏の実践体系を示しているのに対し、『逆修説法』は阿弥陀仏の依正二報の功德を説き示しているとし、『逆修説法』を『選択集』とともに法然浄土教の思想・教理の形成されるうえで重要な著書であることを認めねばならない」と結論つけている。さらに、法然書以外の浄土教の著作との比較研究として、福原隆善『逆修説法』と『往生要集』では、『往生要集』

によって浄土の法門に入ったとされる法然は、善導の本願念仏に帰依して後も念仏思想の深い表現にあたっては『往生要集』を中心とする源信の著作に依るところが大きく、特に阿弥陀仏の功德を強調するところについてはよく引用される傾向があるとされ、『逆修說法』においてその傾向が顕著に見られると指摘している。

次に後者のミクロ的視点に立った研究については、後世の研究者に特に大きな影響を及ぼしたと考えられる研究について取り上げていきたい。香月乗光は『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房佛書林、一九七四）所収の一連の論文の中で『逆修說法』の説示を取り上げ、浄土門は一代仏教をすべておさめるところの法門であると説くことに、法然における仏教転換の大きな特質があるとしている。この他にも菩提心の問題、名号の万徳所帰であること、南都浄土教を代表する永観律師への注目など、数多くの問題点を読み取っている。なかでも注目すべきは浄土宗の相承に関しての問題で

ある。香月は、『逆修說法』以前には浄土五祖選定を示す確たる史料が存在しないことを明らかにし、法然は『逆修說法』初七日から五七日の間に浄土五祖を選定して相承説を立てたと結論づけている。

藤堂恭俊は『法然上人研究 一』（山喜房佛書林、一九八三）所収の一連の論文の中で、『逆修說法』の説示を引きながら、戒・定・慧の三学と称名の益の問題、菩提心と願往生心、雑行の廢捨と廢助傍の三義、浄土三部經觀、『阿弥陀經』脱文と善導傳、八種選択の問題などを論じている。このうち、特に八種選択義に示される八種が、『逆修說法』のうえにすでにすべてそろっていることを述べていることは、法然の説示としての『逆修說法』の重要性を示していると言える。

高橋弘次は『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八）の中で、『逆修說法』に説かれる真化二身論について、これは浄土宗伝統の三身論に説かれる報化二身と同義であり、真身とは酬因感果身すなわち報身を意味しているものの、法然は人間にかかわる仏を

説く中で哲学的な三身論を用いることを嫌い、阿弥陀仏の救済の働きをよく示すことのできる真化二身論を用いたのではないかと述べている。また仏身論の延長線上に名号の万徳所帰論を置き、『逆修説法』三七日の説示を例文として挙げている。

伊藤唯真は『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一）の中で香月・藤堂の指摘に注目しながら、浄土宗名の問題、善導伝の問題、善導をはじめとする浄土五祖などについて、『逆修説法』を題材として論じている。

坪井俊映は『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』（隆文館、一九八二）の中で、『逆修説法』説示の中から相承、宗名の問題、菩提心、三身説、末法無戒などの問題を取り上げ論じている。また、義山本について、「義山の校訂を無下に排することはできない」として擁護していることも注目に値する。

このような宗学研究の流れの中、近年の研究としては、林田康順の一連の論文が目につく。林田は『選

択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依（『佛教文化研究』四三、一九九八）の中で、法然の選択思想について、「選択」という語は法然の宗教的確信から出た言葉であるとし、これを得るためには善導弥陀化身という確信が必要不可欠であり、それゆえに『逆修説法』時点ではまだ「選択思想」とまでは呼ぶことができず、これを確立したのは『選択集』以後であるとしている。また、「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」（『佛教文化学会紀要』八、一九九九）の中では、「無量寿経釈」・『逆修説法』三七日・廬山寺蔵『選択集』の三書の説示の比較考察を通じて、『逆修説法』の説示は念仏の勝行説に留まるものであって、念仏諸行の勝劣義というところまでは説かれていないと述べている。続いて、「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』山喜房佛書林、二〇〇四）の中で、『逆修

説法』四七日までに念仏諸行の大小義は見られないものの、五七日にはすでにそれを見出せることを指摘している。さらに、「法然における「選択」思想の成立とその意義」（『佛教学』五一、二〇〇九）の中では、『逆修説法』初七日には「選択」の語が見られずに「一向」をキーワードとした論理の組み立てが見られ、二七日に至って唐突に『大阿弥陀經』の引用があり「選択」の語が挙げられ、三七日・五七日では「選択」をキーワードとした論理の組み立てが見られることを指摘している。と、ここまで見てきたように林田の一連の論文は、近年着々と培われてきた法然教学思想の形成という観点から『逆修説法』の説示を捉える研究の現時点での終着点として見る事ができよう。

この他に近年の主な研究成果として、兼岩和弘「廬山寺藏『選択集』第三章について」（『佛教論叢』四三、一九九九）及び「『選擇集』と『逆修説法』」（『佛教学大学院紀要』二八、二〇〇〇）では、『選択集』の草稿本と言われる廬山寺本について、『逆修説法』の

時の手控えを参照しながら書写していたであろうことが指摘されている。柴田泰山「『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、二〇〇一）では、『逆修説法』と『選択集』所説の所依の経論について比較対照し、それを基に法然の教判論の形成についての重要な考察がなされている。また川島一通「『逆修説法』から『選択集』へ」（『大正大学大学院研究論集』一三三、一九九九）では、『逆修説法』において善導『観経疏』所説「上来雖説」の文の引用が多いことに着目し、法然が善導説示の「本願念仏」に選択性を見出していた可能性を指摘している。また川島は「法然所修「逆修法会」の特異性 前例との比較を通じて」（『三康文化研究所所報』三三三、二〇〇二）などにおいて独自の視点から『逆修説法』それ自体についての研究を進めている。川島の方法論は、大谷旭雄の諸研究を受け継いで『逆修説法』の成立に気を配りながら、その内容について『逆修説

法』を中心に題材として読み解いていくという新しい形の研究方法であるといえよう。

(安孫子念章)

四 『選択集』

法然の名著である『選択本願念仏集』(以下、『選択集』)は、法然の思想を伝える重要なテキストとして、古来より注釈・教理・書誌などさまざまな面から研究が進められてきた。教理面については他章に譲ることとし、ここでは書誌面を中心として、現代語訳など基礎的な部分に関する研究を振り返ることにしたい。なお、近年における『選択集』の研究状況(書誌・思想)に関する概要は、善裕昭『選択本願念仏集』(日本仏教研究会編『日本仏教の文献ガイド』法蔵館、二〇〇一)に短文ながら要を得た解説があるので、まずはそちらを参照されたい。

(一) 写本・版本・延書

『選択集』は、その撰述時に近い形態を伝える諸本(廬山寺本・往生院本・禿庵文庫本・延応版など)が存在し、それらの成立過程を中心として書誌学的研究が行われてきた。比較的、成立が古いとされる文献(写本・版本・延書)は次のとおりである。

〔写本〕

・京都廬山寺本／鎌倉初期

・当麻往生院蔵本／元久元年(一二〇四)

・大谷大学蔵禿庵文庫本／承元二年(一二〇八)頃

〔版本〕

・延応版：法然院蔵本／延応元年(一二三九)／

上下揃

・建長版：西本願寺蔵本／建長三年(一二五二)／

下のみ・零本

・建長系版：佛教大学蔵／建長頃／上下揃

・：東洋文庫蔵本／上本・延応版、下本・

建長三年版

げると次のとおりである。

・ ……金剛寺藏本／上本・鎌倉古版の覆刻、

下本・建長系版

・ 藤堂祐範『選択集大観』(一九二二)

・ 鎌倉古版…西本願寺藏本／鎌倉末期／上のみ・零本

〔底本〕延応版

・ 正中版…大東急記念文庫藏本／正中二年

・ 土川勸学宗学興隆会『選択本願念仏集』(一九三三)

(二二三五)／下のみ・零本

〔底本〕往生院本

・ 正中系版…大東急記念文庫藏本(旧康楽寺藏)／

・ 『大正新修大藏経』八三(一九三三)

正中頃／上下揃

〔底本〕元禄版

・ 義山版…大正大学藏本／元禄九年(一六九六)

・ 『日本大藏経』八九(一九七七)

〔延書〕

〔底本〕往生院本

・ 専修寺藏本／正安四年(一三〇二)／下二帖

・ 『真宗聖教全書』(一九四二)

・ 龍谷大学藏本／南北朝期／上下四帖

〔底本〕西本願寺藏本

・ 大谷大学藏本／室町初期／上本

・ 『昭和新修法然上人全集』(一九五五)

〔底本〕廬山寺本

(二) 校異本

・ 『底本法然上人全集』七卷(一九八二)

近代に入つて『選択集』諸本の整理が進むようにな

〔底本〕往生院本

ると、研究の便となるように、叢書類を中心として校

・ 『浄土真宗聖典七祖篇—原典版—』(一九九二)

異を施した書籍が数多く刊行された。主要なものを挙

〔底本〕往生院本

(三) 現代語訳、英語訳

『選択集』を読解する際にまずもって手助けとなるのは、直弟子や孫弟子たちによって著された注釈疏類であろう。先学諸師によるこれらの膨大な研究成果については、石井教道『選択集の研究注疏篇』にほぼ網羅されているので、ここでは近代以後に出版された現代語訳を挙げておきたい。

- ・石井教道『選択集全講』(平楽寺書店、一九六七)初版一九五九)
- ・服部英淳『選択集—現代語訳』(大東出版社、一九八〇)
- ・村瀬秀雄『和訳法然上人選択集』(常念寺、一九七九)
- ・小澤勇貫『選択集講述』(浄土宗、一九七二)
- ・塚本善隆編『法然』日本の名著五(中央公論、一九七一)
- ・石上善應『選択集』(筑摩書房、一九八八、のち

に学芸文庫より再刊 [二〇一〇])

- ・『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』(本願寺出版、一九九六)

また、『選択集』の英語訳としては、平成一〇年にハワイ大学出版局より出版された

- ・ Senchakushu-English Translation project Ho-nen's Senchakushu University of Hawaii Press, 1998.

がある。本書は大正大学総合佛教研究所における英訳選択集研究会が主体となつて、未出版だった近藤・オーガステイン訳をベースに、大幅な改訂作業を加えて出版されたものである。その英訳に関する経緯ならびに翻訳作業上の問題点を指摘するものとして、廣川堯敏・小林良信「『選択集』英訳の諸問題」(『仏教文化研究』三五、一九九二)、廣川堯敏「『選択集』英訳をめぐる諸問題」(『欧米語の法然浄土教研究』一九九二)、渡辺真宏「『選択集』英訳の諸問題」(2) (『大正大学総合佛教研究所年報』一四、一九九二)、

小林良信・司馬春英「『選択集』英訳の諸問題―十二、十三、十四、十五章段について―」（『大正大学総合佛教研究所年報』一五、一九九三）、廣川堯敏「『選択集英訳の諸問題―特に第十六章段を中心として―」（『仏教論叢』三八、一九九四）、小林良信「『選択集』英訳作業上の諸問題」（『仏教論叢』四三、一九九九）がある。

（四）書誌研究の概要

基礎的な研究として重要なのは、藤堂祐範『選択集大観』（山喜房仏書林、一九二二、のち一九七五再刊）であり、『選択集』諸本の調査が網羅的に行われた。本書は大きく三部に分かれ、第一に『選択集』各本の写真を六二種・計一三三枚にわたって掲載し、第二に延応本を底本として、廬山寺本・往生院本以下の計一四の諸本を対校した『選択集』本文を収め、第三に著者自身による「『選択集』之書誌学的研究」と題された『選択集』諸本（古鈔本、粘葉綴本、袋綴本、近代

活字本・銅版本）の解説、ならびに附録として新村出による「『選択集』古版本考の論文を収録している（再刊本には、若干の追加増補がある）。本書出版後に散佚してしまった資料の写真版なども数多く収録しており、『選択集』の書誌的研究には欠くことのできない著作である。また、その後の研究として、藤堂祐範『選択集乃書史学的位置』（知恩院、一九三三）、同「『選択集』書誌」（『専修学報』三、一九三六、のち『浄土教文化史論』所収、山喜房仏書林、一九七九）があり、『選択集』の書誌に関する内容が簡潔にまとめられている。戦後の研究においては、まずもって石井教道による『選択集』研究三部作（総論篇・講述篇・註疏篇）を挙げねばならない。『選択集の研究・総論篇』（平楽寺書店、一九五一、のち現代仏教名著全集第六卷『日本の仏教（一）』（隆文館、一九七六）に再録）は汎論・形態論・思想論の三篇からなり、第二編「『選択集』形態論」において、『選択集』の作者問題や述作の事情、『三部経釈』との撰述前後、広本・略本等の問題など書誌

面での基本的な問題点が整理されている。また、『選
択集の研究 注疏篇』（誠文堂新光社、一九四五）は、『選
択集』の註疏を中心とする関連文献五二二種を、鎌倉
期・吉野室町期・江戸期・明治期・大正昭和期の五期
に配分してそれぞれの解題を付し、さらに付録として
未解題の目録、先行論文の一覧、年表、書名および人
名索引などを網羅したものである。講述篇にあたる
『選択集全講』は、研究生院本を底本とする本文に対して、
校異・和訳・講説・研究・註がそれぞれ付され、詳細
な研究の成果が発表された。

真宗学の立場からは、石田充之による『選択集研究
序説』（百華苑、一九七六）がある。また、真宗学研
究会『選択集索引』（永田文昌堂、一九八一）が発刊
され、真宗聖全書本を底本とした索引が作成された。
平成一〇年には、『選択集』撰述八百年の記念論集
として、高橋弘次編『選択集論集―選択集撰述八百年
記念―』（知恩院浄土宗学研究所、一九九八）が発刊
され、九本の学術論文と付録が収録されている。付録

の「法然上人関連資料集・辞書・研究書目録」（善裕
昭作成）はいわゆる論文目録ではなく、「単行本」を
中心にラインナップした希少な目録である。また、本
庄良文による「『選択集』撮要」は、良忠『決疑鈔』
や石井教道『選択集全講』にもとづいて作成された要
目であり、『選択集』全体の概要と構造を把握するの
に便がよい。

その後、大正大学浄土宗宗典研究会（代表、宇高良
哲）より「『選択集』諸本の研究〈資料編〉」（文化書
院、一九九九）が発刊され、第一巻・廬山寺本、第二
巻・往生院本、第三巻・延応本、第四巻・義山本、第
五巻・禿庵文庫本および選択集本御延書（大谷大学蔵
本）について、諸本の原本写真版・翻刻・読み下しの
基礎資料がまとめられた（ただし、第五巻のみ原本写
真版はなし）。本書の発行により、各々ばらばらに刊
行されていた原本写真版が一つのシリーズのなかに整
理され、閲覧が容易になったことは重要な成果であり、
現時点における『選択集』古写本類に関する最も有用

な資料といえる（これ以前は、法蔵館より廬山寺本「一九七九」、往生院本・延応本「一九八〇」の影印本が刊行されていた）。なお、出版後に、宇高良哲が『選択集』諸本の成立過程について―特に原文引用の比較検討を中心に―（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房仏書林、二〇〇一）を發表し、本書に所収された計六本の『選択集』諸本の成立順序について、廬山寺本↓往生院本↓禿庵文庫本↓延書↓義山本の順序を仮説としつつ、相違箇所を整理し、結論として六本の諸本だけの検討ではその全体像を導き出すのは難しく、鎌倉時代にはもっと多くの諸本が存在していたことを想定せねばならないとの見解を示している。

また、西山系の諸学者による『選択集』に関する研究も進んでおり、『選択集』の書誌学の方面においてさまざまな意見を提示している。

（五）廬山寺本について

近年、書誌研究で重要な問題を提起したのは、兼岩和広による廬山寺本の成立をめぐる諸論稿であろう。周知のとおり、廬山寺本は文字の付加・削除・訂正、紙の切り取り・剥ぎ取りなどの様々な痕跡を残す『選択集』の草稿とされる古抄本である。兼岩以前の研究状況については、藤堂恭俊「廬山寺蔵古鈔本選択集の諸問題」（『佛教大学研究紀要』六三、一九七九）、あるいは影印版『選択本願念仏集』（法蔵館、一九七九）の藤堂恭俊・木下政雄による解題を参照されたい。

さて、兼岩和広「廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐる」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）では、公田蓮太郎、望月信亨、藤堂祐範、石井教道、榊泰純らの廬山寺本を草稿とする先行研究の根拠が曖昧であることを指摘したうえで、良忠『決疑鈔』、聖岡『直牒』、義山版『選択集』奥書（元禄九年版）の伝承を洗い直し、義山が言う四本の『選択集』（稿本・冊本・正本・広本）の「稿本」

が、現存『観経釈』の原形資料かつ廬山寺本以前の草稿本（手控え本・ネタ本）にあたりと推定し、最終的に廬山寺本を『選択集』の草稿本としての性格だけでなく、『三部経釈』の原初形態とも関連し得るという二面性を持つ資料として位置づけている。また、本稿を補論・追論する論文として、同「廬山寺蔵『選択集』第八章における『観経疏』の引文について」（『仏教論叢』四二、一九九八）、同「廬山寺蔵『選択集』の原初形態―第一章を中心として―」（『東海仏教』四四、一九九九）、同「廬山寺蔵『選択集』の原初形態―第十一章を中心として―」（『印仏研究』四七―一、一九九八）、同「廬山寺蔵『選択集』における白紙頁の解明」（『仏教大学仏教学会紀要』六、一九九八）、同「廬山寺蔵『選択集』第三章について」（『仏教論叢』四三、一九九九）、同「『選択集』と『逆修説法』」（『佛教大学大学院紀要』二八、二〇〇〇）、同「『選択集』大経撮要における編目の成立をめぐる」（『香川孝雄博士古稀記念論集』『仏教学浄土学研究』永田文昌堂、

二〇〇一）、同「『選択集』と『阿弥陀経釈』」（『印仏研究』四九―二、二〇〇二）、同「廬山寺蔵『選択集』の原資料をめぐる―第四章を中心として―」（『仏教論叢』四五、二〇〇二）、同「『選択集』と『阿弥陀経釈』―『選択集』第十三章の成立をめぐる―」（『印仏研究』五〇―一、二〇〇二）が次々に発表され、『選択集』第一章・第三章・第四章・第八章・第十一章・第十三章等の成立過程について、①教義（廃助傍の三義・内外相応の問題）、②構成（章立て・引用・私釈段）、③執筆状況（筆跡・執筆者の交替）、④推敲作業（削除・挿入・訂正・欠文）、⑤装丁（白紙頁の謎・修復の前後）、⑥他典籍との関連（『三部経釈』、『逆修説法』、『観経疏』の欠文）などを手がかりとして、廬山寺本の作成状況ならびに疑問点について様々な観点から推考を重ねている。最後に発表した「『選択集』第八章の理解」（『佛教文化研究』四七・四八、二〇〇四）では、第八章は他の章のように『観経釈』や『逆修説法』を下敷きにしたものではなく、『往生大要鈔』に関連する新たな文

献を想定せねばならないとの貴重な指摘がなされた。

兼岩による一連の論稿は、廬山寺本の草稿本的位置を明確にただけにとどまらず、さらなる草稿本や手控え本が存在したことも示唆しており、廬山寺本の資料的価値が、法然の著作活動ならびに思想変遷の真相にまで肉薄し得る可能性を含んでいることが明らかになった。兼岩以後、金剛寺本の発見や延書文献の刊行があったため、それらも検討材料に加え、その推考が正鵠を得たものであるのかを注意深く検証してゆく必要があるだろう。

(一八) 金剛寺本の発見、延書など

近年の動向としては、落合俊典を研究代表とする国際仏教大学院大学のチームによって、大阪の真言宗御室派大本山の金剛寺の一切経の中に『選択集』(上冊・版本/下冊・写本)が含まれていることが報告された(研究代表・落合俊典『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究』科研番号一五二〇二〇〇二、

二〇〇七)。本報告書に収められた岸一英「金剛寺蔵『選択集』上・下解説」によれば、上冊の版本(鎌倉期の粘葉綴本)は西本願寺所蔵の鎌倉古版の覆刻であり、下冊の写本のもととなった版本は断定できないものの、文字の異同や改行の形式からみて、建長版の系統(西本願寺蔵・東洋文庫蔵・佛教学図書館蔵)と推定している。また、文献の特徴として校異(上冊は一種、下冊は三種)がなされていることを挙げ、金剛寺と当麻往生院の地理的な近さという条件も含めて、上冊下冊とも往生院本が用いられた可能性を指摘している。なお、金剛寺蔵本と室町期までの『選択集』諸本との校異もあわせて収録されている。

延書とよばれる仮名書き本は、他の古抄本と比べて従来はあまり評価されてこなかったが、近年は日本語資料として、国語学の領域からの注目も集まっている。近年、現存最古の延書とされる専修寺本(真宗高田派教学院編『影印高田古典』第二巻、一九九九)について、佐々木勇『専修寺蔵『選択本願念仏集』延書 影

印・翻刻と総索引』（笠間書院、二〇一一）が発表され、訓法、訓点、漢字体、欠筆、仮名音注、漢字音注、和語の仮名遣い、音便、語首などのさまざまな日本語の文字・表記を用いて、『選択集』の訓点資料（往生院本・鎌倉初期訓点／延応版本・鎌倉中期訓点）や他の延書（大谷大学蔵本・室町初期訓点／龍谷大学蔵本・南北朝期訓点）、さらに『西方指南抄』との比較考察が行われている。佐々木は日本語資料としての検討もふまえた上で、本書は親鸞写加点本を、真宗高田派第三祖の顕智がわずかな書式変更は行いつつも正確に書写した本であり、資料的な価値としては、奥書にある正元元年（一二五九）の言語資料として活用できると結論づけている。この指摘が妥当であるならば、専修寺本の延書は、他の古抄本類とは別系統の希少な情報や形態を伝えている可能性があり、『選択集』の原形を想定する場合にも注意を要する資料となる。幸いにも、比較的古い他の延書、すなわち大谷大学蔵本は大谷大学博物館のホームページに、龍谷大学蔵本も龍谷

大学図書館貴重書画像データベースに、それぞれ全文カラー写真にて公開されており、容易に研究に用いることができる。これらの延書の存在を、廬山寺本、往生院本、禿庵文庫本、延応本など、多くの諸本の成立経緯の中に位置づけるとともに、『選択集』の原形を想定し直し、鎌倉期における『選択集』の流伝についても再考してゆく必要があるだろう。

以上、『選択集』について、書誌研究を中心に概観してきた。近年の大きな成果は、『選択集』諸本の研究（資料編）の刊行によって廬山寺本・往生院本・延応本・義山本・禿庵文庫本等が容易に閲覧できるようになったこと、金剛寺本の発見、延書諸本の研究の進展、さらに兼岩による廬山本を中心とする意欲的な研究論文が発表されたことである。今後は、新たに発見された金剛寺本や延書研究等の、最新の成果を反映した対校本や現代語訳の作成、諸本の流伝の解明などを通じて、より一層法然の思想の実像にせまってく

研究が望まれる。

(工藤暲導)

五 漢語系遺文集

ここでは、『漢語燈録』、醍醐本『法然上人伝記』、

大徳寺本『拾遺漢語燈録』、『西方指南抄』について、

その研究状況を確認する。関係する論文を年代順に列

挙し、それらの研究内容を概観する際には、論文ごと

ではなく研究者ごとでまとめて概観するようにした。

なお、先に漢語文献に関する主だった研究書を提示

しておきたい。

・江藤澂英『仏教古典叢書』(一九二三)

・望月信享『新修略述浄土教理史』(一九二二)

・望月信享『浄土教之研究』(一九三〇)

・藤原猶雪『日本仏教史研究』(一九三八)

・中沢見明『真宗源流史論』(一九五二)

・田村田澄『法然上人伝の研究』(一九五六)

・井川定慶『法然上人絵伝の研究』(一九六一)

・三田全信『法然上人伝の成立史的研究序説』

(一九六五)

・三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』

(一九六六)

・三田全信『浄土宗史の新研究』(一九七二)

・伊藤祐晃『浄土宗史の研究』(一九八四)

(一) 『漢語燈録』

ここでは『漢語燈録』を中心として研究している主

な論文を取り上げる。代表的なものとして、藤原猶

雪『徳川時代における法然上人漢語燈録の改竄刊流』

(『日本仏教史研究』一九三八)、藤原猶雪「法然の聖

語遺誠に対する江戸時代末徒の改竄刊流―真本漢語

燈録の研究再攷―」(『大倉山論輯』五、一九五六)、戸

松啓真「黒谷上人語燈録について」(『印度学仏教学研究』

一三、二、一九六五)、坪井俊映「法然教学の基礎

的研究―和漢語燈録の検討について―」(『仏教論叢』

一八、一九七四)、秦智宏「『黒谷上人語燈録』に関する

る一考察―その一、「成立に関する問題」(『東海仏教』

二五、一九八〇)、秦智宏「『黒谷上人語燈録』に関する一考察―その二、「成立に関する問題」(続)」(『東海仏教』二六、一九八二)、中野正明「『黒谷上人語燈録』の基礎的研究―特に漢語燈録について―」(『仏教論叢』二九、一九八五)、中野正明「漢語燈録についての一考察」(『仏教文化研究』三三、一九八七)、秦智宏「『黒谷上人語燈録』に関して―『語燈録』に先立つ語録の研究―」(『東海仏教』三一、一九八七)がある。

藤原は正徳版漢語燈録の中で義山が改変したと思われる所を具体的に指摘され、正徳版の史料価値に極めて大きな問題があることを指摘している。

戸松は、『黒谷上人語燈録』『法然上人伝記』『西方指南抄』の三文献の対照により、ある程度、遺文に関する真偽・加筆・異同等をばつきりさせることができるとし、三者の関係性について論じている。

坪井は、『法然上人伝記』『西方指南抄』『和漢語燈録』に関する成立年時や事情に関する基礎的整理をされて

いる。

秦は、『黒谷上人語燈録』に集録されている資料がどういう経緯で了恵のもとに集まってきたかについて研究されており、「宗祖の遺文類が数多く源智に継承され、その門弟を通して良忠、さらにその門下の了恵の手にそれら遺文類が渡った」と述べている。また、『語燈録』に先立つ『法然上人伝記』と『西方指南抄』との目次による比較を示し、それらの内容を検討されているため、『法然上人伝記』『西方指南抄』の研究の際にも一読いただきたい。

中野は、当初から指摘されている義山による改竄問題に注意を払いつつ、『漢語燈録』の中で唯一原本のある『七箇条制誡』に着目し、これを底本としながら遺文校合をされ、その結果から恵空本の『漢語燈録』が原本に最も近い形を伝えていることを論じている。

(二) 醍醐本『法然上人伝記』

① 一九六〇年代までの研究

ここまでの年代の研究には、望月信享「醍醐本法然上人伝記に就て」(『仏教研究』三七・三八、一九一八)、望月信享「醍醐本法然上人伝記解説」(『仏教古典叢書』一九二三)、高瀬承厳「法然伝の諸問題」(『仏教』一一二、一九三五)、香月乗光「法然上人(絵)伝研究会紀要一〇六」(『仏教文化研究』一〇六、一九五一〜一九五八)、田村圓澄「法然伝の史的考察上・中・下」(『仏教史学』二一一〜三、一九五二)、田村圓澄「法然伝の諸問題」(『仏教文化研究』一・二、一九五一)、三田全信「醍醐本法然上人伝記」と『源空聖人私記』の比較研究」(『佛教学研究紀要』三四、一九五九)、三田全信「醍醐本と私日記」(『浄土宗史の諸研究』一九五九)、菊地勇次郎「法然と三昧発得」(『南都仏教』一一、一九六二)、阿川文正「法然上人伝記の重写について」(『仏教論叢』一〇、一九六二)、三田全信「法然上人伝の成立史的研究序説」(『法然上人伝の成立史的研究』一九六五)、伊藤唯真「古法然伝の成立史的考察」(『法然上人伝の

成立史的研究』一九六五)、三田全信「法然上人伝の成立史的研究」(『仏教論叢』一一、一九六六)、阿川文正「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」(『大正大学研究紀要』五、一九六六)、藤堂恭俊「禅勝房によって聴聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」(『人文学論集』一、一九六七)、梶村昇「醍醐本法然上人伝記について」(『亜細亜大学教養部紀要』四、一九六九)がある。

望月の論攷は、『法然上人伝記』研究の嚆矢ともいふべきもので、この研究により『法然上人伝記』の書写人が醍醐寺第七九世座主義演であることが明らかにされると同時に、この『法然上人伝記』を法然遺教の第一結集、『西方指南抄』を第二結集、『黒谷上人語燈録』を第三結集とすべきことを指摘している。また、『法然上人伝記』に集録された法語の中には、『西方指南抄』や『黒谷上人語燈録』などの伝記類にまったく見ることのできないものがある。これらについて、その内容から一念義および西山義に類するとしている。

高瀬は、法然の出家の動機、出家の年時、登山の年時などに言及され、出家の動機が他の伝記を大きく違うこと、登山の年時が一五才説をとっていることを指摘している。

香月は、法然の法語の伝記を分類整理し検討されている。ここにおいて法然の登山年時について『源空聖人私日記』や『四巻伝』の信憑性に注目し十三才説をとっている。

田村は、『法然上人伝記』の成立年時について、法然滅後三〇年説に異をとまえ、三〇年後に成立したのは「御臨終日記」のみであり、「一語物語」は『源空聖人私日記』以後であることを指摘している。また、『西方指南抄』所収「法然上人臨終行儀」が「御臨終日記」の原型であると論じている。また、『源空聖人私日記』が現存するすべての伝記の原型であるという立場から、「別伝記」が法然の父の死を登山以後とすることが『源空聖人私日記』とは異なっており注目に値するとしている。

三田は、『法然上人伝記』と『源空聖人私日記』を比較検討して、その成立年時は三井公胤夢告の建保四年（一二二六）以降であり、嘉祿の法難が兩本とも記載されていないことから嘉祿三年（一二二七）以前の成立であるとしている。また、成立前後については『法然上人伝記』が先の成立であるとしている。

菊地は、『三昧発得記』について検討され「『西方指南抄』所収の建久九年正月一日記は和文体で、『醍醐本』所収の「三昧発得記」よりあとにつくられ、漢文体のものとの翻字と思われるから、法然の三昧発得を伝えるものとしては、『醍醐本』のそれをもっと早いといえる。ところが『醍醐本』の「三昧発得記」の首尾には、(1) 法然が存生中自筆で記し、(2) 勢観房源智がこれを秘蔵し、(3) 明遍が一見して随喜し、(4) 源智の没後に某人が書写したと記されている。建久九年正月一日日記には、(2) 以下の記事が欠けているが、「聖人ノミツカラノ御記文ナリ」と見え、門下の間では、法然が自ら三昧発得のことを記したと信じられていた

ようである。また『醍醐本』は、全篇が源智の見聞によったとはいえないが、紫野門徒の所伝と深い関係があったと思われる、源智が秘蔵したという『三昧発得記』にも、そのような背景を考えると、源智が門下の間でかなり高く評価されていた事実と相俟って、法然の宗教体験について、強い手がかりを与えている」と論じている。

伊藤は、「一語物語」、「別伝記」、「源空聖人私日記」、「知恩講私記」の四つに関して、「一語物語」と『源空聖人私日記』、別伝記と『知恩講私記』の二つのグループに分かれるということを指摘し、また、『法然上人伝記』、『源空聖人私日記』、『知恩講私記』という成立順序であることを論じている。

阿川は『知恩講私記』の第四決定往生の徳の讚について、『法然上人臨終行儀』、『源空聖人私日記』、『御臨終日記』、『知恩講私記』の四つの記載内容を比較検討されている。

藤堂は、禅勝房聴聞の宗祖の詞について研究され、

『九巻伝』が思い切った挿入がされている反面、『法然上人伝記』や『西方指南抄』のような古い宗祖の遺文集と非常に関係があることを指摘している。

梶村は『伝記』の編者と成立年時に関して、それまで編者は勢観房源智の弟子であり、成立年時は法然没後三〇年頃という説に異をとらえ、『伝記』の第一篇から第三篇は勢観房の直筆、それ以外が弟子の筆記であること、成立年時に関しては法然滅後二年程度かなり早い時期であることを指摘している。梶村は『法然上人伝記』所収の「一期物語」に関する研究についても精力的に行っている。「一期物語」と『浄土随聞記』その他の伝記類を比較し、勢観房源智と『選択集』の問題、『浄土随聞記』における改変の問題、大原問答の概要などについて諸論文の中で検討されている。また、成立過程からその後の変遷についても整理し論じている。梶村は以上のような研究を一九九〇年代まで続けている。

②一九七〇年代の研究

この年代の研究には、梶村昇「醍醐本法然上人伝記成立考」(『仏教論叢』一四、一九七〇)、戸松啓真「法然上人の『三昧発得記』について」(『密教文化論集』一九七二)、嵐瑞澂「法然上人の『三昧発得記』の研究―醍醐・報恩院本を中心として―」(『仏教論叢』一七、一九七二)、坪井俊映「醍醐本・法然上人伝記について―三心料簡以下の法語について―」(『印度学仏教学研究』二三―二、一九七五)、玉山成元「法然伝の疑問について」(『三康文化研究所年報』六・七、一九七五)、梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の著者について」(『善導大師の思想とその影響』一九七七)、梶村昇「法然上人の『往生要集』観と偏依善導―醍醐本法然上人伝記研究 一―」(『浄土宗学研究』一二、一九七九)がある。

戸松は、「三昧発得記」について検討され、これは法然が三昧発得のことを密かに記録して秘蔵していたものであるとしている。

嵐は、「三昧発得記」の諸本を比較検討し、『二尊院縁起』に前四半分が所収されている「三昧発得記」と袋中写の『報恩院本三昧発得記』とが、途中までおむね一致することから、袋中の写した「三昧発得記」が『園太暦』などに明らかにされている二尊院の原本説を裏付けるものとしている。

坪井は、「三心料簡事」所収の法然法語類集録に際して、無批判に集めたために隆寛のものが混入している可能性を指摘している。この件に関して氏はさらに検討され、法然の用語とされる語句七例に注目し、「三心料簡事」と他の法語類を比較検討した結果、「醍醐本『法然上人伝記』の内容六篇のうちの『三心料簡事』以下二十七法語はすべて長楽寺隆寛のものと考えられる」と論じている。

玉山は、『法然上人伝記』の信憑性について検討し、素朴だからといってどこまで真実性があるかは疑問であると論じている。

③一九八〇年代の研究

この年代の研究には、梶村昇「法然上人の『往生要集』観と偏依善導―醍醐本法然上人伝記研究―」

〔浄土宗学研究〕一一、一九八〇）、同「大原談義について―醍醐本法然上人伝記研究二―」〔浄土宗学研究〕一三、一九八二）、同「浄土宗立教開宗の文について―醍醐本法然上人伝記研究より―」〔仏教文化研究〕二七、一九八二）、藤堂恭俊「法然上人諸伝にみ

られる観経付属の文と善導の釈」〔浄土宗学研究〕一四、一九八二）、梶村昇「我れ浄土宗を手つる意趣―醍醐本法然上人伝記研究より―」〔仏教文化論

攷〕一九八四）、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立について」〔仏教文化研究〕二九、一九八四）、同「本朝祖師伝記絵詞と一期物語」〔佛敎大学研究紀要〕

七〇、一九八六）、藤堂恭俊「勢観房源智上人伝承にかかる師上人の遺文―とくに『二期物語』と『浄土随聞記』の関係を中心として―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、同「醍醐本『二期物語』の資料性」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、坪井俊映「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について―とくに悪人往生説とその叙述者に関して―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、伊藤唯真「法然上人伝記」〔醍醐本〕の成立史的考察」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、永井隆正「『二期物語』についての若干の問題点―宗祖の詞を伝承した典籍の比較を通して―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、藤堂恭俊「禅勝房の問いと法然の解答―『十一問答』に関する諸問題―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、廣川堯敏「醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡事」の撰者問題―法然偽撰説の検討―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、藤本浄彦「法然における悪人正機思想―護教論的一考察―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の「別伝記」について」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、玉山成元「別伝記」の史料価値」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、坪井俊映「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について―とくに悪人往生説とその叙述者に関して―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、伊藤唯真「法然上人伝記」〔醍醐本〕の成立史的考察」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、永井隆正「『二期物語』についての若干の問題点―宗祖の詞を伝承した典籍の比較を通して―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、藤堂恭俊「禅勝房の問いと法然の解答―『十一問答』に関する諸問題―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、廣川堯敏「醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡事」の撰者問題―法然偽撰説の検討―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、藤本浄彦「法然における悪人正機思想―護教論的一考察―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の「別伝記」について」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、玉山成元「別伝記」の史料価値」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、坪井俊映「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について―とくに悪人往生説とその叙述者に関して―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、伊藤唯真「法然上人伝記」〔醍醐本〕の成立史的考察」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、永井隆正「『二期物語』についての若干の問題点―宗祖の詞を伝承した典籍の比較を通して―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、藤堂恭俊「禅勝房の問いと法然の解答―『十一問答』に関する諸問題―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、廣川堯敏「醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡事」の撰者問題―法然偽撰説の検討―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、藤本浄彦「法然における悪人正機思想―護教論的一考察―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の「別伝記」について」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、玉山成元「別伝記」の史料価値」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、坪井俊映「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について―とくに悪人往生説とその叙述者に関して―」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、伊藤唯真「法然上人伝記」〔醍醐本〕の成立史的考察」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八）、梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」〔浄土宗典籍研究〕一九八八）、永井隆正「『二期物語』についての若干の問題点―宗祖の詞を伝承した典籍の比較を通して―」〔浄土宗典籍研究〕

一九八八)、中野正明「醍醐本『法然上人伝記』所載「御臨終日記」の成立過程について」(『浄土宗典籍研究』一九八八)、野村恒道「醍醐本研究に関する回顧と展望」(『浄土宗典籍研究』一九八八)、丸山博正「法然上人の法語と醍醐本」(『浄土宗典籍研究』一九八八)、清水澄「宗教体験としての三昧発得——「三昧発得記」をめぐって——」(『浄土宗典籍研究』一九八八)がある。

藤堂は、「二期物語」について『浄土随聞記』と比較検討し、前者は源智の見聞によって成立したものが後者は源智の著作でないこと、後者に自称代名詞が多いこと、法然の略敬称の違い、後者の記述内容が前者の理解をいっそう明瞭にするために説明的である点などを指摘している。そのような点から成立は「一期物語」の方がやや早いと論じている。また、氏は「十一問答」についても考察をされており、諸本との比較検討、問者の問題などに言及されている。

伊藤は、『法然上人伝記』の影印を確認し、その筆者は義演であるという当初の定説を覆し、表紙と後跋

以外は別人による書写であることを指摘している。さらに影印の確認により『仏教古典叢書』の誤りも指摘するに至っている。当初から問題とされていた「見聞出勢観房」の「出」の字については、他に見られる同字と比較し、「出」が正しいと判断されている。これについて、井川定慶、梶村昇は「書」であるとの立場をとっている。

永井は、「二期物語」について他の文献に引用されている引用文の比較検討、「一期物語」に含められる法語の範囲について、了慧道光の『選択集大綱抄』との比較からわかる問題点、第十三話の誤写の問題、『選択集大綱抄』と『浄土随聞記』との比較から明かされる問題点と義山による改変問題、「二期物語」問答の対象者など、多岐にわたる検討事項について考察されている。氏はその後、高田専修寺第三世顕智筆『見聞』に「三心料簡事」第六・七・一〇・一一・一二・一三・一四条が輯録されていることを確認し発表され、醍醐本研究に弾みをつけられた。

廣川は、「三心料簡事」の至誠心積と回向発願心積について、隆寛・證空二師の積文における思想上の共通点の有無を検討し、さらに両師の積文と醍醐本との異同について検討され、隆寛と證空の積文の類似性を指摘している。それは同時に醍醐本と證空の積文との一致の問題へと通じることになる。あわせて醍醐本と隆寛の積文とは表面的に類似しているように見えても、醍醐本の方が隆寛の積文より法然の『選択集』に近い素朴な思想を示していること、醍醐本には部分的に『選択集』より進展した思想を示している所があることを指摘した上で、「歴史的にはなく、思想的な観点からいえば、『醍醐本』『三心料簡事』は法然の『選択集』と隆寛の『具三心義』『散善義問答』、證空の『自筆抄』等との中間に位置する撰述書である」と論じている。

藤本は、『法然上人伝記』が発見されるまで、親鸞のオリジナルとして見られてきた悪人正機説について、『法然上人伝記』発見以降に展開された法然親鸞両者

間の先陣争いの議論から一歩引いた視点から、「教団・宗派の枠のなかで他との差異のみを強調することによる独自性（独断）を求めるのではなく、宗祖法然の浄土の教えの真髓を厳肅に説明しようとするところこそが求められる。その点を強調するならば、この拙稿でたどってきたように、単なる字句上の問題ではなくして、法然という宗教的人格者において血肉化された形で「悪人正機」説が思想となつていくといえるのである。その意味で、「悪人正機」説は、『醍醐本』という貴重な資料の学術思想的説明ということと、宗祖法然の浄土教の真髓の説明という二面において、さらに重大な問題を投げかけていることは、あまりに自明のことである」と述べている。

中井は「一期物語」、『源空聖人私日記』、『本朝祖師伝記絵詞』を相互に比較検討して、成立前後の関係から、後続の伝記類が先行の伝記類を資料として用いたわけではなく、伝記類の成立上の系譜関係をもつていないことを指摘されている。その理由として、法然の

事績や回顧譚を直接見聞した弟子たちが各自で書き留めたり、門流の間で語り伝えられた結果、系統を異にする伝記類としてお互いに別個に成立したと考えられることを挙げている。また、「別伝記」に関しては「一語物語」とは性格の異なる伝記資料であるという認識をする必要があることを指摘している。

玉山は、『法然上人伝記』について極めて良質な資料であるとしながらも、良質だからといって書いてあることすべてが事実であると簡単に決めつけることはできず、間違った部分は必ずあるという姿勢で判断をしていく必要があると注意を喚起している。そうした中でも、「別伝記」については記されている内容が、ほぼ史実として確実なものであることを論証するが、時国の死が登山の前か後かについては決め手を欠いていることを指摘している。

中野は、『法然上人伝記』所収の「御臨終日記」について、諸本と校合してその成立過程について考察されている。そうした考察から『法然上人伝記』の成

立時期や編集意図の解明への一助をなし、『法然上人伝記』は「源智の弟子によって源智の滅後仁治二年（一二四一）ころ編集されたもので、とくに信空系統の間で嘉禎三年（一一三七）『四卷伝』なる法然の伝記が編まれたことに刺戟され、源智系統の間ではあまり世に知られていない伝記・法語・記録類の公開に意義を感じた」ことによる成立であると述べている。

野村は、『法然上人伝記』に関するそれまでの主立った研究を紹介し、あわせて今後の展望についても私見を述べている。初期の『法然上人伝記』に関する研究内容を外観する際には非常に参考になる。

丸山は、『法然上人伝記』所収の法語が他の文献とどれほど、そしてどのような形で存しているか、また、あまたある法然法語の中で『法然上人伝記』に所収されているものはどのような特徴があるのか検討されている。

清水は、「三昧発得記」における宗教体験としての三昧発得という視点から、「上人は、有相の宗教体験

をもって善導大師を三昧発得の聖者として偏衣され、自らの有相の三昧発得をもって阿弥陀仏の誓願の真实性を確認せられた。上人の弟子達は、かかる上人の体験を、ちょうど上人の偏衣善導の場合のごとく、上人の教えの真実の現実的な根拠としてそのまま受けとめたのであろう」と述べている。

④ 一九九〇年代以降の研究

九〇年代の研究には、梶村昇「『一期物語』第二十話をめぐって―醍醐本『法然上人伝記』研究―」（『浄土宗学研究』一七、一九九〇）、阿川正文「法然上人伝記の成立過程の一考察」（『大正大学大学院研究論集』一七、一九九三）、永井隆正「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』」（『法然上人研究』二、一九九三）、真柄和人「『本願成就聞書』について」（『東山学園研究紀要』三九、一九九四）、同「醍醐本所蔵『法然上人伝記』の法語について―テキストクリティクの試み―」（『東山学園研究紀要』四一、一九九六）、曾田

俊弘「惠雲（真宗高田派）の著作にみられる『法然上人伝記』『三心料簡事以下二十七法語』（『仏教論叢』四二、一九九八）、同「『拾遺漢語燈録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性―大徳寺本『拾遺漢語燈録』の研究―」（『仏教文化研究』四五、二〇〇一）がある。

阿川は、『法然上人伝記』成立過程について考察され、その制作目的は源智系の門弟によって制作されたものであるから、源智が後継者として編集されていることを指摘している。また、諸伝記との比較検討から『源空聖人私日記』とは系統を異にするものであり、まったく交渉なくして制作された、まさに異なった伝記であることを指摘している。

真柄は、『本願成就聞書』に「三心料簡事」第五・一一・二二・二二・二三条が輯録されていることを確認し報告している。そして「三心略料簡」に関して醍醐本・『本願成就聞書』・顕智『見聞』・隆堯『念仏安心大要』を用いてテキストクリティクをされている。

曾田は、真宗高田派の惠雲（一六一三―一六九一）

の著作『興御書抄』（一六六〇刊）と『教行信証抄』（二六八五刊）に、「三心料簡事」から引文されている事を紹介している。

(三) 大徳寺本『拾遺漢語燈録』

大徳寺本の『拾遺漢語燈録』は一九九五年二月二日、滋賀県立図書館にあった水口町の『郷土資料並古書類註解附目録』（鳥居忠夫・石川秀男編、水口町教育委員会・水口町立図書館発行、一九七七）に『拾遺黒谷上人語燈録』なるものがあることを曾田俊弘が発見され、所蔵先の水口図書館にて調査の結果、元禄十五年（一七〇二）十二月上旬書写の『拾遺漢語燈録』であることが明らかになったことにはじまる。

翌年、梶村昇と曾田俊弘による「新出『大徳寺本拾遺漢語燈録』について」（『浄土宗学研究』二二、一九九六）稿に翻刻などを含む基礎的研究が発表された。追隨する形で曾田俊弘『拾遺漢語燈録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性―大徳寺

益『拾遺漢語燈録』の研究―（『仏教文化研究』四五、二〇〇二）、中野正明「大徳寺本『拾遺漢語燈録』について」（『法然浄土教の総合的研究』二〇〇二）が発表された。

まだ発見されて間もない資料だけに、今後さらなる研究の進展が期待されている。

(四) 『西方指南抄』

『西方指南抄』に関する研究論文には、高千穂徹乗「西方指南抄に就いて」（『顕真学報』一、一九三〇）、中沢見明「西方指南抄と漢和語灯録に就いて」（『高田学報』二三・二四・二六、一九三九―一九四一）、生桑完明「西方指南抄解説」（『親鸞聖人全集輯録篇』一九五七）、赤松俊秀「西方指南抄について」（『仏教私学論集』一九六一）、浅野教信「西方指南抄の研究序説」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三、一九六四）、靈山勝海「『西方指南抄』の評価について」（『宗学院論輯』三七、一九六五）、浅野教信「西方指南抄の研

- 究(その一)」「『真宗学』三三・三四、一九六六)、靈山勝海「西方指南抄の編者について」(『真宗研究』一一、一九六六)、同「西方指南抄と歎異抄」(『真宗学』三七、一九六七)、浅野教信「法然上人の証果観について 西方指南抄を中心として」(『印度学仏教学研究』一五―二、一九六七)、靈山勝海「西方指南抄における省略について」(『印度学仏教学研究』一九―二、一九七〇)、三田全信「『西方指南抄』原資料小考」(『日本文化と浄土教論攷』一九七四)、平松令三「『西方指南抄の編集をめぐって』」(『日本文化と浄土教論攷』一九七四)、同「西方指南抄をめぐって―宝物展観の問題点―」(『真宗研究』一二、一九七七)、靈山勝海「再説 西方指南抄の編者について―奥書の解明を手がかりとして―」(『真宗研究』一三、一九七九)、藤堂恭俊「『浄土宗大意』にみられる師弟二師の法語―法然真撰・非撰をめぐって―」(『仏教と異宗教』一九八五)、靈山勝海「源空讃素材の史料について(〈知恩院講私記〉と〈西方指南抄〉との関連)」「(『親鸞と浄土教』一九八六)、中野正明「『西方指南抄』所収「法然聖人御夢想記」について」(『華頂短期大学研究紀要』三三、一九八八)、浅野教信「西方指南抄における三昧発得記について」(『龍谷大学論集』四三四・四三五、一九八九)、中野正明「『西方指南抄』の成立について」(『三康文化研究所年報』二二、一九九〇)、同「源空聖人私日記と西方指南抄について」(『印度学仏教学研究』四一―一、一九九二)、法然上人研究会「『西方指南抄』翻刻(一〜四)」(『法然上人研究』創刊号〜四、一九九二〜九五)、永井隆正「『西方指南抄』所収「法語十八条」について」(『印度学仏教学研究』四二―二、一九九三)、足立幸子「『西方指南抄』における源空像―「私日記」を中心として―」(『印度学仏教学研究』四三―一、一九九四)、中野正明「『西方指南抄』所載「聖人御事諸人夢記」について」(『印度学仏教学研究』四四―一、一九九五)、小山正文「『西方指南抄』中本をめぐって―二つの小さな発見―」(『真宗研究』四〇、一九九六)、中臣至「『西

方指南抄』を中心とした一考察」(『真宗研究会紀要』三〇、一九九八)といったものがある。

また研究書としては、赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』(一九九六)、生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』(一九七〇)、浅野教信『親鸞聖人編『西方指南抄』の研究上巻』(一九八七)、平松令二『親鸞真蹟の研究』(一九八八)、宮崎円遵『真宗書誌学の研究』、宮崎円遵著作集第六卷(一九八八)、霊山勝海『西方指南抄論』(一九九三)、中野正明『法然遺文の基礎的研究』(一九九四)がある。

このほかに『宗学院論輯』三七には『西方指南抄』の特集が組まれている。是非参照されたい。

生桑は、『西方指南抄』奥書に「書之」と「書写之」の相違があることに注目し、親鸞の他の著作などの例から「書之」は親鸞の自著、「書写之」は自著の書写を示したものであると解釈されている。そうした点から『西方指南抄』の編者は親鸞であり、編集の時期と書写の時期は同時であると考えられ、専修寺親鸞自

筆本が稿本であると認定すべきであるとしている。これより古い研究に関しては高千穂、中沢の研究がある。参照されたい。

赤松は、『西方指南抄』の編者と編集の時期に関して検討され、真蹟本は書写順序が不同で、編集において見られるような訂正加筆がすくなくことから初稿本とは言い難く、編者も親鸞でない可能性が高いこと、編集の時期は『教行信証』成立に少し先行することを指摘している。

浅野は赤松とはまったく逆の立場で論じている。氏によると、真筆本の書写順序が不同であるのは、本末を編集途中から分冊したためであり、また訂正加筆が少ないのは既製の材料を書写編集したためであるから、親鸞の真筆本が初稿本であるとしている。浅野はこのほかに、『西方指南抄』の叙述を中心に、法然教学における相承観・三経観・本願・正因観といったことについて考察されている。

霊山は『西方指南抄』の真蹟本が初稿本であるとい

う立場から、初稿本に見られる加筆訂正のあったこと、親鸞自著の用例と『西方指南抄』のそれとが一致すること、法然の生前に親鸞が史料の大半を入手しえた可能性とその痕跡について論じている。さらに『西方指南抄』と『歎異抄』両者の類似性の問題、『西方指南抄』における省略力所についての検討について考察されている。

三田は、法然の語録類を勢観房源智門流保管系統と法蓮房信空門葉に伝わるものに大別できることを述べ、親鸞は後者の系統に接近し語録などを見取して抄録編輯したものを『西方指南抄』と名付けたものであるとしている。

平松は『西方指南抄』が親鸞の草稿本であるか、あるいは他人編の転写本であるかなどと決めつけるべきではないと、両者を併せたような成立事情が相察される、としておられたが、その後、宝物展観での原本の状況の検討により、浅野教信が上中下本の日付に関する問題に関して論じた説を裏付ける論説を行っている。

他に、覚信本の聖覚と意義についても考察されている。

藤堂は、『西方指南抄』所収の「浄土宗大意」についてその真偽を検討され、「浄土宗大意」第一・第四の二段については法然の遺文であるが、第二段は機辺にたつ法然法語の常態に反して仏辺にたっていると考えられる表現がみられること、第三段は横堅二超の説が『愚禿鈔』にもとづくことから、第二・第三の二段は親鸞の法語であると指摘している。

中野は『西方指南抄』の構成に注目し、全体の構成意図に関して「法然聖人御説法事」の公開があげられ、その著者法然は直人ではなく、三枚発得を体験し実際に多くの者によって往生の奇瑞が感得された勢至菩薩の垂迹、善導の再誕であることを証明し、これに法然の消息類を付してその正統性を強調しようとしたことが想定できる」と述べている。また、氏の研究の中でも「『西方指南抄』の成立について」はそれまでの研究を概観し、問題点を指摘した上でそれらを総合的に論じている点で非常に参考になる。

法然上人研究会では、四稿にわたって高田専修寺所蔵親鸞自筆本（実際には『親鸞聖人真蹟集成』第五巻を参照）を底本として翻刻作業を行っている。

永井は『西方指南抄』所収の「法語十八箇条」について検討され、中でも第一条について、法然の語った言葉ではなく、親鸞が付加したものであるということとを述べている。

足立は、『西方指南抄』所収の「源空聖人私日記」を中心に、親鸞が受け止めた源空像について考察され、「極めて素朴な形での源空讃嘆の言葉に満ちあふれて」しており、「その時にあつて親鸞の胸に響き、そこに描かれるすがたそのままに受け入れたものであろうと推測される。「私日記」は、いわば師を仰ぐ弟子の視点に徹した「源空讃仰伝」と言える」と述べている。

小山は、『西方指南抄』中本所収の「法語十八条」に運慶康慶両仏師の名があることに注目し、「源空も親鸞も当時の著名な仏師であった康慶・運慶父子の名を確実に知っていたこと」「『西方指南抄』中本の半葉

のみ残る奥書が、実は同じく親鸞真筆の正月十一日本『唯信抄文意』奥書の半葉欠失部分に相当する」ことを指摘している。

中臣は、『西方指南抄』を『選択集』などを比較検討しながら、法然の三心釈について考察されている。

宮崎は、親鸞自筆本の書写順序が巻の順序を追って行われていないことに注目され、親鸞自筆本の稿本説を否定し、親鸞書写以前に西方指南抄の編集はすでに行われていたはずであり、親鸞自筆本はそれを書写したものであると論じている。その上で、底本の西方指南抄も親鸞の編集かどうか問題であることを指摘されている。

（五）漢語資料研究の特徴について

法然関係典籍共通の問題として、書誌学的な点での曖昧さが未だ残ったままの状態であり、各研究者ともそうした問題への取り組みに多くの紙面を費やして、漢語資料に関する研究の多さは、法然の思想研究とい

う点もさることながら、そうした書誌学的問題への取り組みによるところが多いと言えよう。これらの研究の多くは、それぞれの文献における諸本の比較検討によるところが多い。故に今回漢語資料として四つの資料を取り上げ、個々に研究状況を見てきたものの、実際には複数の資料にまたがって研究しているものが少なくない。ここでは煩瑣になることを避けるため、基本的に重複して取り上げることが避け、中心に論じられている文献によって各項に振り分けた。その点ご承知置き頂きたい。

最後になるが、浅学非才故に先学の重要な論文の漏れ、論旨の誤解・曲解などであろうかと思われる。その点については深くお詫び申し上げます、不才の致すところ何卒ご容赦頂きたい次第である。

(高橋寿光)

六 和語資料

本章では『和語灯録』について、これまでの研究状

況をまとめたい。良忠の弟子の一人である了恵道光は、文永十一年(一二七四)から翌年にかけて、法然の遺文を収集し、『黒谷上人語灯録』(以下、『語灯録』とする)全一五巻、さらにその補遺である『拾遺黒谷上人語灯録』(以下、『拾遺語灯録』とする)全三巻を編纂した。それらはそれぞれ「漢語篇」と「和語篇」の二篇に分けられ、『語灯録』の内、五巻二四篇の和語法語を『和語灯録』、『拾遺語灯録』の内、二巻八篇の和語法語を『拾遺和語灯録』と呼び慣わしている。(以下本稿では特別な場合を除き、『拾遺和語灯録』を含めて『和語灯録』とする)

「漢語篇」は一二七四年、「和語篇」は一二七五年に編纂されたもので、正徳五年(一一七五)に開版された正徳版のみにある序文には、道光は慎重に真偽の判断を下し、法然の真意が定めがなくなっていた当時、もう一度法然の教えに立ち戻るべく編纂したという熱意が示されている。『語灯録』は重要な遺文集であり、全体として信頼のもてるものであるとされている。

しかし『語灯録』は、原本が現存しない上、その後の写本・版本類が多種類存在するため、どの系統の記載に依るべきか、慎重な書誌学的検討が必要となる。

『漢語灯録』を含めた『語灯録』全体に関する書誌学的検討は、中野正明『増補改訂 法然遺文の基礎的研究』(法蔵館、二〇一〇年)に詳しい。その内ここでは、以下『和語灯録』についてみていきたい。

(一) 『和語灯録』の書誌学に関する研究

『和語灯録』は先述した通り、道光による原本が現存せず、数種の版本・写本が存在する。版本には元亨元年(一三二一) 円智により印刷された元亨版、寛永二〇年(一六四三) 版、正徳五年(一七一五) 義山による正徳版の三種が現存しており、これらは『拾遺和語灯録』も含め、全七巻が完結して伝来するものである。写本としては残欠本ではあるが、西法寺所蔵の写本(『和語灯録』第三巻のみ存在)や近年発見された金剛寺所蔵の写本(『和語灯録』第三巻のみ存在)が

ある。以下、版本と写本とに分けて、『和語灯録』書誌学に関する研究をみていきたい。

a. 版本

龍谷大学蔵の元亨版『和語灯録』は大正二年(一九一三)に鷲尾教導によって西本願寺の倉庫より発見されたものである。鷲尾はその後、「『和語燈録』の元亨版本に就て」(『仏教史学』三一九、一九一四)などの論文でその概容を紹介している。その後、高千穂徹乗「和語燈録三本の比較研究」(『龍谷大学論集』二六一、一九二五)、藤原猶雪「徳川時代における法然上人漢語燈録の改竄刊流」(『日本仏教史研究』、一九三八)、徳沢龍泉「元亨版『和語燈録』について」(『龍谷学報』三二七、一九四〇)、中沢見明「西方指南抄と漢和語燈録に就て」(『高田学報』二三・二四・二六、一九四〇)・一九四二)、河住玄「黒谷上人語燈録の解説」(欣求庵、一九七四)、中野正明『法然遺文の基礎的研究』などの研究によって、正徳版に

は義山による内容的改竄がみられ、資料的に信用できるものではなく、より古い元亨版によることが法然の意を正しく理解するために必要だとされている。

これらの所説を受け石井教道は『昭法全』を刊行する際、望月信亨が正徳版によって刊行した『法然上人全集』（浄土教報社、初版一九〇六）から、底本を全て元亨版にし、その他の諸本は校訂資料として採用している。なお元亨版に関しては、『龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語燈録（和語）』（同朋舎出版、一九九六）に写真と翻刻が掲載されており、書誌学的な研究もされているので大変参考となる。

b. 写本

『和語灯録』の版本は中世のものが現存しているが、写本に関しては中世のものには確認されていなかった。

そのような中、一九九〇年に中野正明が安居院西法寺に現蔵されていた鎌倉末期頃の写本を閲覧し、中野正明「安居院西法寺所蔵残欠異本『和語灯録』について」

（『仏教論叢』三五、一九九二）においてその写本を緊急報告し、その後著書『法然遺文の基礎的研究』において翻刻をした上で詳細に考察した。これまでこの写本の存在は確認されていたが、具体的に調査されるには至っていなかった。この西法寺本は第十三卷（『和語灯録』第三卷）のみの残欠本ではあるが、中野による元亨版・寛永版などの比較、その他詳細な検討の結果、この写本が単なる元亨版の書写ではなく、元亨版に至るまでの編集当初の系統を引く鎌倉時代末まで遡れる写本であることが確認された。たとえ残欠本であっても、元亨版よりも古く、また元亨版に至るまでの途中経過であり別系統である西法寺本の発見は、元亨版の史料価値などを含む今後の『語灯録』研究にとって画期的な進展であった。

次に一九九九年、長野市の金剛寺で落合俊典によって『和語灯録』の写本の存在が確認された。金剛寺は真言宗寺院でありながら浄土教典籍が多く、同年『選択集』の鎌倉期版本も確認されている。この『和語灯

録』について善裕昭が「金剛寺蔵『黒谷上人語燈録』
について」（『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖
教の基礎的研究』、二〇〇七）において研究している。
この写本は西方寺本と同じく、第十三卷（『和語灯録』
第三卷）のみの残欠本であり、元亨版より三十年後に
書写されたものであるため、元亨版の書写であればそ
れほど意義の大きい発見ではないが、調査の結果、元
亨版とこの写本は性格を異にしていることが判明した。
善はむしろこの写本の方が元亨版より原型に近い形態
を残しているとしている。さらにこれまで最古写本と
されていた西法寺本と同系統のものであり、西法寺本
一本よりも説得力が増す発見であったとし、同稿にお
いてその写本の影印・翻刻が示されている。また、元
亨版よりも古いこれらの写本の発見によって、元亨版
には内容の変更がなかったことなどが確認でき、元亨
版の信頼性が一層増すことにもなった。この金剛寺本
や先の西法寺本は今後の『和語灯録』研究にとって欠
かせない写本となる。さらにはこれらの写本における

『和語灯録』三には『西方指南抄』と対応する「要義
問答」や大胡消息などが所収されており、『西方指南抄』
の写本との関係など、研究範囲が広がっていくことが
期待される。

（二）『和語灯録』に所収される各遺文に関する研究
『和語灯録』全体に関する研究は先述した通りであ
るが、その中に所収される遺文について別個に考察さ
れている研究も多く存在する。『和語灯録』全体とし
てみた場合、その書誌学的な信頼は高いが、別個にみ
た場合には問題がある遺文が存在する。ここではその
ような書誌学の問題や各々の内容に関する研究をま
とめたい。

初めに、各遺文について考察したまとまった研究と
して注目されるのが、二〇〇一年から二〇一〇年七月
まで毎月『宗報』に連載された安達俊英「御法語の背
景」である。ここでは『和語灯録』所収の遺文を中心に、
それまでの先学の研究をふまえた上で書誌学の問題や

内容について網羅的に解説されている。「御法語の背景」では、『和語灯録』の中、『三部経大意』（『和語灯録』では「三部経釈」という題名であるが、東大寺講説「三部経釈」と混同しないために本稿では以下『三部経大意』とする）・「三心義」・「九條殿下の北政所へ進ずる御返事」・「禪勝房にしめす御詞」・「上人と明遍との問答」・「沙彌道遍伝説の詞」・「示或女房法語」の七遺文を除く全ての遺文について触れられている。

また、浄土宗総合研究所編訳『法然上人のご法語』一—三（浄土宗出版、一九九七・一九九八・二〇〇一）では『和語灯録』の中からも多くの御法語が現代訳されている。索引や、他の文献にある類似法語が示されている点など、さまざまに分野で参考となる。他に現代訳としては、日本の名著五『法然』（中央公論社、一九八三）、石丸晶子『法然の手紙』（人文書院、一九九一）、大橋俊雄『法然全集』三（春秋社、一九八九）などが挙げられる。

なお法然の遺文集には、『醍醐本』・『西方指南抄』

と今回の『和語灯録』が含まれる『語燈録』の三つがあり、それぞれに所収されている遺文には対応するもの、つまり内容が一致、または系統が同じなど、何らかの関連性がみられるものが存在する。岸一英『シンポジウム法然と親鸞』（法蔵館、一九九七）ではこれらの対応が表で示されている。一例を挙げると、『西方指南抄』の「或人念仏之不審聖人に奉問次第」は『醍醐本』の「禪勝房との十一箇条問答」、さらに『語灯録』の「十二の問答」に対応している。安達も「御法語の背景」二（『宗報』、二〇〇二年四月）において、新たな対応を加えて対照表を示している。御法語がどのように伝承してきたのかなどといったことを考える際に非常に参考となる。

a. 真撰・偽撰の問題がある遺文について

現在のところ『和語灯録』の中で、真偽問題を検討する必要があるとされている遺文は『三部経大意』一「念仏往生要義抄」・「七箇条の起請文」・「登山状」・「東大

寺十問答」の五つである。以下これらの文献に関する

研究をまとめた。ただし、『三部経大意』については研究の数が多いため、次項で詳しくまとめることとする。

〈念仏往生要義抄〉

過去この遺文に対して偽撰説は出されていないが、松本史朗が『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一）において、その内容が非法然的であり、親鸞的であるなどといった理由から偽撰説を提唱した。この松本説に対して安達は「御法語の背景」（『宗報』、二〇〇一年九月）や『選択集』における諸行往生的表現の理解」（阿川文正教授古記記念『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、二〇〇一）の中で、松本が挙げる偽撰説の根拠に対して異なる視点を述べ、偽撰とはできないとしている。ただし、松本の根拠に否定しきれない要素もあるとし、ただちに偽撰の可能性が全くないとはいえないとしている。

〈七箇条の起請文〉

「七箇条の起請文」について、京都二尊院所蔵のものや『漢語灯録』所収の漢文体からなる「七箇条起請文」については多くの研究があるが、和文体のこの遺文はそれと異なるものである。まず大橋俊雄が「法然上人に於ける制誠と勸誠」（『日本仏教』六、一九五九）において、「浄土宗」という言葉を多用しているところや、煩惱をおこさないようにという聖道門的表現などから、少なくとも前半部分は偽撰であるとす。また平雅行は『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）において、浄土の菩提心を説く点、臨終正念観や憍慢への誠めを説く点などから、これは全て偽撰であり、聖光かその周辺のものによるものであるとしている。

〈登山状〉

「登山状」に関する研究は、真偽の問題について作者を中心として考察するものが多い。初めて「登山状」の作者に注目したのは後藤丹治「登山状と雑談集」（『中

世国文学研究」、磯部甲陽堂、一九四二）であり、小林智昭「法然の法語―登山状をめぐる―」（『仏教文学研究』三、一九六五）、静永賢道「登山状の序章について」（『中外日報』、一九七五）が続き、これら三氏

はいずれも、「登山状」と『雑談集』「無常の言」との類似より、「登山状」の出典は『雑談集』であり、後にその文章を引用して「登山状」が作られたとし、「登山状」の作者は『雑談集』の作者である無住であるとしている。その後永井義憲は「中世仏教と仏教文学」

（『講座日本文学』五、岩波書店、一九六九）や「登山状―その作者の再吟味―」（『日本仏教文学研究』三、新典社、一九八五）などにおいてこれらの説に対して、聖覚が十一歳の無住の著作を引用することはあり得ないとして否定し、逆に無住が聖覚のものを引用したことを明らかにした。その後安達俊英は「御法語の背景」二四（『宗報』、二〇〇三年一月）において、『四十八卷伝』三三三の記事や対句を多用した美文調の文体から、第一段は聖覚の文章とみなしてほぼ間違いなしとし、

第二段以降は法然遺文である可能性を十分有しつつも、異論をはさむ余地も認めうる遺文であると結論づけている。

〈東大寺十問答〉

「東大寺十問答」に関する研究としては、岸信宏「東大寺十問答に就て」（『仏教文化研究』一〇、一九六二）、阿川文正「東大寺十問答」攷」（『仏教史研究』六、一九七二）、小林良信「東大寺十問答」（『大正大学総合仏教研究所年報』九「法然上人語録の研究」内、一九八七）、加藤義諦・吉良潤・稲吉満了・稲田順学「東大寺十問答」と『逆修説法』（『西山学報』四、一九九四）などが挙げられる。岸は真偽問題についてはふれていないが、基本的にこれを真撰と捉えた上で、「東大寺十問答」は東大寺講説「三部経釈」のあとで引き続き重源が疑問を正したものと「三部経釈」を集めたものとして内容の解釈をしている。初めてこの遺文について直接真偽問題を問題としたのは阿川であ

る。この論文でこの遺文に偽撰の可能性があるとするのは、聖岡の『浄土述聞口決鈔』に偽作であることが指摘されている（『浄全』一一・六二一上）ことに起因するものである。しかしこの説に対して阿川は、その内容と法然の思想と根本的に相違するものではないとして、聖岡は真撰説だったことを提唱している。ただし、後に「『東大寺十問答』と『逆修説法』」や安達俊英「御法語の背景」一七（『宗報』、二〇〇二年六月）などで指摘されるように、この『浄土述聞口決鈔』における一説は、聖岡ではなく質問者が「勢観・禅勝の所伝」を疑わしいといっているのであって、聖岡自身は偽撰ではなく「勢観・禅勝の所伝」も「東大寺十問答」も真撰と捉えているのである。次に「『東大寺十問答』と『逆修説法』」では、「岸の説を根拠不足として否定した上で、真偽問題解決に取り組んでいるが、確定は難しいようにみえる。安達はこれが偽撰と考えられる根拠を①『拾遺和語灯録』にしかない②東大寺資料や伝記にこの問答のことが記されていない③内容的に独

特であるといった三点を挙げた上で各内容について詳細に検討した結果、内容的には偽撰と考えられるが、問答の相手が南都の学匠だったため特殊内容になったと考えるならば、真撰の可能性もあるとし、現状では真偽の決定は難しいとしている。

b. その他の遺文について

ここではその他の遺文に関する研究をまとめるが、紙面の関係上個々の内容までふれることはできないため、著作や論文の紹介のみとさせていただく。

- ・「三心義」——角野玄樹『和語灯録』所収『三心義』について（『印仏研』五三—一、二〇〇四）
- ・「念仏大意」——坪井俊英『法然浄土教の研究 伝統と自證について』（隆文館、一九八二）、大橋俊雄『法然上人事典』（双樹社、一九九六）「念仏大意」の項目
- ・「鎌倉二位の禅尼へ進ずる御返事」——三田全信「鎌倉二位禅尼への消息と背後考」（『仏教文化研究』一三、一九六六）、梶村昇「津戸宛」九月十八日付消息

- ―付・鎌倉の二位の禪尼への消息―(『浄土宗学研究』二〇、一九九四)、同『津戸三郎為守 法然上人をめぐる関東武者三』(東方出版、二〇〇〇)
- ・要義問答―坪井俊英「佛教大学図書館所蔵稀観古鈔本について」(『佛教大学研究紀要』三八、一九六〇年)、糸原勇慈「要義問答」(『大正大学綜合仏教研究所年報』九「法然上人語録の研究」内、一九八七)
- ・大胡消息(『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』・「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」―平松令三「オウゴの女房あて法然上人御消息について」(『高田学報』六七、一九七八)、小此木輝之「大胡消息」と大胡氏」(『中世寺院と関東武士』、青史出版、二〇〇三)
- ・熊谷の入道へつかはす御返事―赤松俊秀「熊谷直実の上品上生往生立願について」(『続鎌倉仏教の研究』、平楽寺書店、一九六六)、水原一「熊谷説話の形成」(『平家物語の形成』、加藤中道館、一九七二)、福田行慈「熊谷直実の吉水入門をめぐる」(『日本仏教史学』一五、一九七九)、同「熊谷直実自筆誓願文について」(『印仏研』三〇―一、一九八二)、同「熊谷直実宛源空書状について」(『印仏研』三二―二、一九八三)、同「建永二年正月朔日付源空書状について」(『印仏研』三二―二、一九八四)、上横手雅敬「平家物語の虚構と真実」下(『塙新書六二、一九八五)、丸山博正「法然の九品観と熊谷直実の上品上生願」(『三康文化研究所年報』一九、一九八七)、小此木輝之「法然門下の関東武士」(『仏教文化研究』三三、一九八七)、齋木一馬「古文書の研究」(吉川弘文館、一九八九)、梶村昇「熊谷直実―法然上人をめぐる関東武者―」(東方出版、一九九二)
- ・津戸三郎へつかはす御返事―梶村昇「津戸宛」九月十八日付消息―付・鎌倉の二位の禪尼への消息―(『浄土宗学研究』二〇、一九九四)、同『津戸三郎為守』(東方出版、二〇〇〇)
- ・「正如房へつかはす御文」―小川龍彦「新定法然上人絵伝」(理想社、一九五四)、岸信宏「正如房に就て」

『仏教文化研究』五、一九五五)、石丸晶子『式子内親王―面影人は法然』(朝日新聞、一九八九)

・禅勝房へしめす御詞―藤堂恭俊「禅勝房によって聴聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」(『法然上人研究』二、山喜房仏書林、一九九六)

・「十二問答」―服部淳一「十二問答」(『大正大学総合仏教研究所年報』九「法然上人語録の研究」内、一九八七)、梶村昇『禅勝房 念仏に生きた人二』(東方出版、一九九四)、藤堂恭俊「禅勝房の問いと法然の解答(十一問答)に関する諸問題」(『法然上人研究』二、山喜房仏書林、一九九六)

・「十二箇条の問答」―石丸晶子『法然の手紙 愛といたわりの言葉』(人文書院、一九九二)

・「二百四十五箇条問答」―佐々木徹真「俗信に対する法然上人の教示」(日本名僧論集六『法然』、吉川弘文刊、一九八二)、伊藤唯真「法然浄土教と民族信仰―『二百四十五箇条問答』を中心として―」(『法然浄土教の総合的研究』、山喜房仏書林、一九八四)、坂上

雅翁「二百四十五箇条問答」(『大正大学総合仏教研究所年報』九「法然上人語録の研究」内、一九八七)

・「諸人伝説の詞」―藤堂恭俊「諸人伝説の詞について―門弟によって伝承された宗祖の詞―」(『鷹陵』一五、一九六七)、同「禅勝房によって聴聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」(『人文学論集』一、一九六七)

・「念仏往生義」―戸松義晴「法然上人の語燈録および念仏往生義」(『大正大学総合仏教研究所年報』九「法然上人語録の研究」内、一九八七)

(三)『三部経大意』・『一枚起請文』・『一紙小消息』に関する研究

ここでは『和語灯録』の中でも特に注目され、これまで多くの先学によって研究されている三つの遺文について特別に項目を立てて注目したい。その三遺文とは、書誌学な問題を有する遺文の中でも特に注目される『三部経大意』と、重要な遺文として注目され、我々

浄土宗の者にとってなじみ深い遺文である『一枚起請文』・『一紙小消息』である。

a. 『三部経大意』について

『三部経大意』の研究の先駆けとなったのは塚本善隆「金沢文庫所蔵浄土宗学上の未伝稀観の鎌倉古鈔本」(『浄土学』五、一九三三)であり、この論文で初めて金沢文庫に所蔵されている現存最古の『三部経大意』が取り上げられた。この『三部経大意』には書誌学的に問題が多く、以後多くの先学によって研究がなされている。その書誌的問題は大きく分類して二つある。一つは①真偽問題、もう一つは②成立時期の問題であり、これらの問題はどちらもいまだ結論が出されていないのが現状である。

〈①真偽問題〉

真偽問題に関して、真撰説を提唱するものは、末木文美士「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』

四三、一九七七)、藤堂恭俊『法然上人研究』(山喜房仏書林、一九八三)、善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』二二、一九九六)であり、偽撰説を提唱するものは坪井俊映『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―(『仏教文化研究所年報』三、一九七五)、同『三部経大意』に見られる非法然的教説について」(『仏教文化研究所年報』、一九八二)、深貝慈孝「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」(『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、二〇〇一)である。

真偽問題を考察する際に中心となるのは、『三部経大意』に説かれる至誠心積に法然の他の遺文に見られない内容が説かれているということである。それは、至誠心積が定善・散善・弘願の三門にわたり、これがさらに総(自力)と別(他力)の二種に分類されるといふ内容である。藤堂はこの問題に関し、『和語灯録』を編集した道光や良忠の遺文をもって考察することによって「『三部経大意』は早い時代における法然の練

磨の義であると受けとってよいであろう」としている。末木は諸本の至誠心積を比較対照し、次に法然門下である証空・隆寛・親鸞の至誠心積を挙げ、考察の結果『三部経大意』の至誠心積は「源空段階のものと考えるのが適当であろう」としている。善は至誠心積以外にも選択義の有無、三輩段解釈、付属の釈文引用の有無、三愛観、闍提観、少善根・多善根の六箇所についても考察し、『三部経大意』は法然が三部経や善導の真意を追求しだした当初のみずみずしさや苦心の跡を伝えるものとして、彼の思想変遷の上に確たる位置を与うべきものである」と述べ、それぞれ法然の真撰であることを示している。

次に深貝は、名号観の相違によつて偽撰説を提唱し、坪井は『三部経大意』に見られる非法然的教説について「において、弥陀如来の衆生回向説、至誠心積の下に出る「凡所施為趣求亦皆真実」の文に対する釈義、光明と名号の因縁説、至誠心の自力他力の釈義、浄土願生心の菩提心説といったことを根拠として偽撰

説を出している。また坪井は『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―において、『三部経大意』が説く本願の意趣と三心積の内容をそれぞれ整理した上で、その二つの面において『三部経大意』の撰述者の推定を試みている。考察の結果、隆寛、信瑞、聖覚やその周辺によるものとしているが、最終的には具体的にその人名を指摘することは困難であるとして特定するまでには至っていない。

〈②成立時期の問題〉

『三部経大意』の成立時期の問題に関して、石井教道『昭法全』における法然の思想変遷についての分類を用いて先学の研究を配当すると以下ようになる。

「浅劣念仏期」…該当なし

「本願念仏期」…石井教道「元祖教学の思想史的研究」〔浄土学〕二五、一九五五）、大橋俊雄「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て―選択集を定

点として見たる思想的考察」（『日本名僧論集』六、一九八二）、戸松啓真「三部経大意について」（『仏教論叢』六、一九五八）、奈良博順「法然の三心についての試論」（『印度学仏教学研究』一五—一、一九六六）、善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』二二、一九九六）

「選択念仏期」：末木文美士「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』四三、一九七七）、林田康順「選択集」における善導弥陀化身説の意義—選択と偏依—」（『仏教文化研究』四二・四三合併号、一九九八）、兼岩和弘「廬山寺蔵『選択集』第八章における『観経疏』の引文について」（『仏教論叢』四二、一九九八年）

本願念仏期に配当する根拠として大橋は、選択義が無い、仏身観に関して中古天台の影響が強い、「浄土宗」の名が見えるところから回心以後である、東大寺講説↓『逆修説法』↓『選択集』の系譜上に見ることができないという点を挙げ、戸松は、十八願が諸願と並列されており十分に強調されていない、善導の積義

に依っているとところが少ない、至誠心積が特異という点を挙げ、奈良は、三心に関して深心中心である、深心積で異学異見の者の妨難について触れていない等の理由により東大寺講説より前の本願念仏期に配当している。善は、選択義がないことや付属の積文を根拠とした廃立義が未成立であることを根拠とし、「東大寺講説以前の成立であることはほぼ確実であり、さらにいえば聖道門・浄土門の語が見えないので、文治二年の大原談義以前の成立であると考えておきたい」と初期撰述といっても東大寺講説前であることを述べている。

それに対して末木は一々検討を行い、初期撰述説の根拠は必ずしも十分ではないとし、さらに初期撰述の反証となる根拠として、善導弥陀化身説が見られることを述べている。林田も善導弥陀化身説が見られることから、選択念仏期に配当している。しかしそのように述べながらも末木は「ひとまず本書を『講説』と『選択集』の間、中期のものと考えたいが、無論、断定的

なものではなく、その名号観などはやはり初期的な要素を残しているように思われる」として、『三部経大意』を東大寺講説と『選択集』の間に配当している。兼岩は、『三部経大意』・「廬山寺本」「選択集」・「選択集」の善導の至誠心積の引用範囲について『三部経大意』と『選択集』は「貪瞋邪偽奸作百端ニシテ悪性侵シカタク」の部分を用いているのに対し、「廬山寺本」はその手前までであるのと「廬山寺本」執筆以前は法然の手元には欠文のある『観経疏』しか存在していなかったことを理由に、『三部経大意』に見られる「貪瞋邪偽奸作百端にして」の解釈は「廬山寺本」執筆以前の文献には記すことが出来ないはずの内容なのである」として『三部経大意』が『選択集』よりも後の撰述であることを述べている。

b. 『一枚起請文』について

『一枚起請文』は『和語灯録』には「御誓言の書」という題名で所収されており、法然遺文の中で最もよ

く知られ、我々が拝読することの多い遺文である。そのため、非常に多くの関連著作、論文がこれまで出されている。また『一枚起請文』に関しては、研究書の他に、その内容を正確に理解するための解説本が多い。以下、解説書と研究書に分けてみていきたい。

〈解説書〉

解説書としては、倉田百三『仏教聖典を語る叢書』

一三(凸版製本、一九三七)、倉田百三『法然と親鸞』一枚起請文『歎異抄』を語る』(大東出版社、二〇〇三、

初版一九三七)、藤井実応『法然上人と一枚起請文』

(法然上人七百五十年御忌準備局、一九五七)、香月乘

光『一枚起請文のこころ』(来迎寺、一九七二)、高橋

弘次『一枚起請文のこころ』(法然上人の伝記と思想、

隆文館、一九七四)、伊藤唯真・藤堂恭俊『黒谷と一

枚起請文』(大本山金戒光明寺、一九七八)、林隆視『元

祖大師御法語講話』(知恩院布教師会、一九八五)、藤

井実応『法然上人と一枚起請文―法然上人のご遺訓』

〔大東出版社、一九八六〕、同『法然上人の教え』（光雲社、一九八七）、藤堂恭俊「法然上人のご遺文について」（『仏教文学』一七、一九九三）、藤堂恭俊「一枚起請文のこころ」（東方出版、一九八七）、藤堂恭俊「一枚起請文と選択集のこころ」（大本山増上寺、二〇〇〇）、野田秀雄「一枚起請文あらかると」（四恩社、二〇〇〇）など多数ある。もちろんこれらの著作は、『一枚起請文』の成立背景や諸本の比較、他の文献との比較、法然の思想との比較、その他の問題に関して、著者のそれまでの研究や他の先学の研究をふまえた上での結果であり、その解釈もそれぞれ異なるところがみられるのであるが、『一枚起請文』の解釈に主眼をおいた解説書であるといえる。このような著作が多いのは他の遺文にみられないことであり、『一枚起請文』がそれほど親しまれ、重要視されている故の特色である。

〈研究書・研究論文〉

研究書としては、松島定宣『一枚起請文の起請について』（常光寺、一九八〇）、小川龍彦『一枚起請文原本の研究』（国書刊行会、一九八四）、中野正明『法然遺文の基礎的研究』などがあり、論文としては、望月信亨「一枚起請文に就て」（『浄土教の研究』、日本図書センター、一九七七）、林彦明「一枚起請文の研究」（『専修学報』二、一九三四）、伊藤祐晃「一枚起請文並に一枚起請文に就て」（『浄土宗史の研究』、国書刊行会、一九八四）、玉山成元「一枚起請文について」（『浄土学』二六、一九五八）、松崎可定「一枚起請文の教学的位置について」（『仏教論叢』八、一九六〇）、榎原是久「一枚起請文より（法然上人への人間的考察）」（『西山学報』一三、一九六〇）、藤堂恭俊「一枚起請文注釈書目録の作製と撰者考」（『仏教文化研究』一六、一九七〇）、半田正義「一枚起請文」の語法二三について」（『善導大師の思想とその影響』、大東出版社、一九七七）、福原隆善「近世近代における『一枚起請文』研究の動

向」(『浄土宗学研究』九、一九七七)、同「近世近代における『一枚起請文』研究の動向(2)」(『浄土宗学研究』一〇、一九七八)、井上廣雄「『一枚起請文』の題号について」(『大正大学大学院紀要』三、一九七八)、松島定宣「一枚起請文の起請について」(『仏教論叢』二五、一九八一)、木村眞学「『一枚起請文』における『存ず』について」(『仏教論叢』三五、一九九二)、安井隆同「『一枚起請文』における五段階表記と句読点」(『仏教論叢』三七、一九九三)、藤堂恭俊「法然上人のご遺文について」(『仏教文学』一七、一九九三)といった多くの研究がある。以下これらの中で特に注目すべき研究を内容別にまとめていきたい。「一枚起請文」に関する研究は、真偽問題・成立事情・諸本・伝承・題名・内容と多岐にわたる。真偽に関しては、様々な研究の結果『一枚起請文』については真撰と捉えて問題がないようである。

初めに注目すべきは、伊藤・玉山・中野を中心とする諸本に関する研究である。諸本については、望月論

文においてすでに数本紹介されているが、これに数種加え、初めて系統づけて考えたのは伊藤である。伊藤は全一一種の『一枚起請文』を挙げ、『和語灯録』に所収されているものに属するものと、『四十八卷伝』所収のものに属するものの二系統に分けて考察している。その後玉山は伊藤とは異なる分類をし、鎮西相承のものと源智相承のものという見方で考察する。玉山論文は初めて歴史的に、諸本とその伝承を具体的に考察したものといえる。玉山は鎮西伝承系の基本をなす「善導寺御消息」という史料に注目し、法然が臨終間際ではない早い段階でこの法語をよく唱え、授与されたのは源智のみではなかったとしている。中野は、玉山が注目した「善導寺御消息」を取り上げ、その諸本における問題点について考察している。中野は「善導寺御消息」の諸本として徳富本・清淨華院本・浄厳院本・『和語灯録』「諸人伝説の詞」所載本の四つをあげ、その原型に遡るといふ目的のもと詳細な研究をしている。中野自身が述べるごとく、また伊藤、玉山の

論文を含めても、結果として原型に遡り得る結論というものは出ていないが、諸本やその系統が明らかとなりつつあり、その解明に向けてこれら一連の研究は参考となる。

次に題名について、井上は初めて「起請文」と呼んだのは一三三四年の存覚であり、次いで聖阿が注釈書において述べた題が定着したとしている。またこの「起請」ということに注目したのが松島である。松島は何故「起請文」というかということについて、それが本文中の「此ほかにおくふかき事を存ぜば二尊のあはれみにはづれ本願にもれ候べし」という法然による起請をあらわした部分によるものであることを述べ、これまでこの部分の解釈が間違っている先学が多いことを指摘している。

次に、『二枚起請文』には聖阿の『二枚起請之註』（浄全『九』）から現在まで多くの注釈書が存在する。先に挙げた解説書も注釈書の一種となるわけだが、藤堂論文はこれまでの注釈書について目録を作製し、その

撰者も含めた一覧を示している。後にこれらを受けて、『龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語燈録（和語）』においても注釈書が挙げられている。

次に半田は本文中の「沙汰し申さるる」や「ただ往生極楽」の「ただ」について文法的な視点から考察するという興味深い研究をしている。さらに半田は、内容のうち「尼入道」という箇所についてもその問題点を考察している。この「尼入道」については後に安達が「御法語の背景」一六（『宗報』、二〇〇二年五月）でも述べているように、実は特別に注意を払うべき大きな問題ではなく、どちらと捉えても問題ないようであるが、実際にはよく問題となるところでもあるので、注目しておくべきであろう。

c. 『一紙小消息』について

『一紙小消息』は『二枚起請文』に次いでよく拝読される、重要な遺文である。そのため、これまで大変多くの研究がされており、その研究内容は『一紙小消

息』の内容を理解するためのものが大半であるが、その他にも①諸本と伝承の問題②題名の問題③「黒田の聖人」に関する多くの研究がされている。

〈①諸本と伝承の問題〉

『一紙小消息』は『西方指南抄』・『和語灯録』・『四十八卷伝』・『往生記』（現存するものは一三六六―一四四〇年における聖聰の直筆）といった文献の中に説かれているため、遺文としての真偽については特に問題ないが、それら諸本の間で多少の異同があることから、それらの異同や伝承について研究されている。詳しくは藤堂恭俊『一紙小消息のこころ』（東方出版一九九六）に四文献の対照表が示されているので、こちらを参照されたい。対象の結果、『西方指南抄』と『和語灯録』のものが親しい関係にあり、『四十八卷伝』はそれらと少し異なる感があり、『往生記』は上の三文献の影響を受けているものとしている。

〈②題名の問題〉

『和語灯録』には『一紙小消息』という題名ではなく、「黒田の聖人へつかはす御返事」という題名でこの内容が説かれている。これは道光が初めてつけた題名であり、『西方指南抄』・『往生記』は無題であり、『四十八卷伝』に唯一「又一紙にのせての給はく」とあり、『一紙小消息』という題名の淵源がみえるくらいである。そのため、いつごろからこの題名で呼ばれるようになったのかということが研究される。こちらにも詳しくは藤堂恭俊『一紙小消息のこころ』や安達俊英『御法語の背景』四四（『宗報』、二〇〇四年十一月）において研究されており、江戸・明治時代に、「一紙」からなる「小消息」ということで、拝読した人の中から自然と生まれた題名であるということが可能性として挙げられている。

〈③「黒田の聖人」について〉

先述したように、『和語灯録』では『一紙小消息』

の題名が「黒田の聖人へつかはず御返事」となっていることから、「黒田の聖人」とは『一紙小消息』を送られた人物であることは明らかであるが、具体的にどういった人物であるかといった研究が多くされている。この問題が研究対象となったのは古く、江戸時代に義山の『円光大師行状画図翼賛』（『浄全』一六八・『円光大師御伝随聞記』（義山述、素中書）によって既に言及されていたことが確認できる。その後それを受けた素中が『黒谷上人和語燈録日講私記』（『浄全』九、一卷は義山の講義録、二巻以降素中）において研究している。これらの中で義山は、検討の結果、黒田の聖人が誰かは未詳であるとし、そのあとを受けた素中は、伊賀国名張郡（現在の三重県名張市）にある黒田という場所に、法然の分骨塔と言いつた石塔があり、その石塔の表面には「日本浄土宗元祖源空上人」という名を初め、計八人の名が記されており、文字が磨り減っているため明確にはみられないが、その中の一人が黒田の聖人であると推測している。その結果、素中

は「黒田の聖人」とは、黒田にいた聖人であり、しかも武家出身のものであるという結論を出している。しかし、大正年間になって、伊藤祐晃は「伊賀国黒田荘に於ける古碑調査と黒田の聖人考」（『浄土宗史の研究』、国書刊行会、一九八四、論文初出は一九二四年）において、素中の調べた石塔を詳しく再調査し、「黒田の聖人」に相当する人物の名は見られずとして素中の説を否定するが、その場所に黒田の聖人がいたということについては否定せず、そこが東大寺寺領であったこと、重源がこの黒田の荘に立ち寄っていることなどを根拠に、「黒田の聖人」とは重源であるという結論を出している。ここで黒田の荘の成立などについては、西田田我「俊乗房重源の東大寺再建について」（『重源 叡尊 忍性』、吉川弘文館、一九八三）、小山靖憲『中世村落と荘園絵図』（東京大学出版会、一九八七年）、正木直美「東大寺寺領伊賀国黒田荘の「成立」」（『日本史研究』五五六、二〇〇八年）などに詳しいので参考にされたい。次に三田全信は「黒田聖人の研究」（『仏

『教文化研究』一七、一九七一）において伊藤説を否定し、伊賀の新大仏寺にある重源直筆の「敬白」の文に現れる重源の弟子、行賢こそが黒田の聖人ではないかとしている。これらの説を受けた藤堂恭俊は『一紙小消息のこころ』（東方出版、一九九六年）において、これまでの素中、伊藤、三田の説はどれも資料不足、根拠不足であるとして否定した上で、『和語灯録』編集の際、道光が手紙の宛先の人物によって題名の表現を変えているところに着目し、正如房と黒田の聖人との関係に注目しているが、結論を出すまでには至っていない。つまりこの問題に関しては、未だに結論がでないというのが現状である。

〈注釈書〉

最後に内容を理解するための注釈書としては、貞極『吉水大師小消息諺解』（『浄全』九、江戸時代中期）、原澄『五重本末講義』（江戸時代後期）、法洲『小消息講説』（江戸時代後期）、吉岡呵成『小消息講話』（浄

土宗務所布教部、一九〇六）、椎尾弁匡「宗要御法語『小消息』を拝読して」（『法然上人のこゑ』、財団法人共生会、一九五六）、林隆碩「元祖大師御法語講話」（『本山知恩院、一九六九』、椎尾辨匡「小消息解説」（『椎尾辨匡選集』、山喜房仏書林、一九七二）、岸覚勇「一紙小消息講述」（『総本山知恩院布教師会』、一九七三）、藤吉慈海『法然上人 一紙小消息講話』（大蔵出版株式会社、一九八四）、岸信宏『法然上人のお手紙』（東洋印刷本、一九八五）、服部英淳「極楽への道しるべ」（株式会社文化書院、一九九一）、藤堂恭俊『二紙小消息のこころ』など多くの研究書が存在する。

（四）『和語灯録』所収の「和歌」に関する研究

『和語灯録』には、四卷に一首、五卷に九首、計一〇首の法然によって詠まれた和歌が採録されている。この他にも、法然の和歌は各種伝記類、特に『四十八卷伝』に多く採録されており、従来先学によって、和歌の内容を通して法然の信仰を味わうという目的のも

と、真偽問題などを中心に考察されている。

浄土宗の和歌について初めに注目した研究としては、高橋良和「本宗における和讃の成立と発展」(『専修学報』二、一九三四)があり、ここでは法然以前から法然の時代、さらにその後の時代までの和讃の歴史が概説的に述べられている。法然の和歌に注目し、その内容や真偽問題などについて詳しくは、岸信宏「法然上人の和歌に就いて」(『仏教文化研究』八、一九五九)において初めて研究される。その後の研究としては、榊泰純「歌謡往生試論―法然上人伝と梁塵秘抄口伝集とを基盤として―」(『日本文学論考』、一九七〇)、同「仏教文学とは何か―法然の和歌を通して―」(『日本仏教史』二、一九八六)、野村恒道「法然門下と勅撰歌」(『印仏研』三一―二、一九八三)、同「歌人としての専修念仏者」(『仏教論叢』二七、一九八三)、梁瀬一雄「法然の方法―法語と釈教和歌の表現―」(『仏教文学』九、一九八五)、同「法然和歌の文学性―『空花和歌集』評論―」(『論集日本仏教史』三、一九八六)、

藤堂恭俊「法然浄土教における念仏信仰の内実―特に法然自詠の和歌を中心として―」(『仏法と教育の森』、一九九二)、同「法然浄土教における念仏信仰の内実―特に法然自詠の和歌を中心として―」(『法然上人研究』、山喜房仏書林、一九九六)、伊藤真宏「日本仏教における和讃の役割」(『印仏研』四〇―二、一九九二)、同「法然詠出和歌の研究」(『印仏研』四二―二、一九九四)、同「浄土宗歌謡史(2)、法然詠出和歌について」(『仏教論叢』三八、一九九四)、同「法然詠出和歌の研究(二)」(『印仏研』四三―二、一九九五)、同「法然詠出和歌の研究(三)」(『仏教論叢』三九、一九九五)、同「浄土宗歌謡史(序)―特に法然上人の和歌について―」(『仏教文化研究』四一、一九九六)、中西和夫「浄土宗歌「月影」考」(『華頂短期大学研究紀要』三七、一九九二)、同「浄土宗宗歌「月影」考(二)」(『華頂短期大学研究紀要』三八、一九九三)、中西随功「浄土教の和歌」(『印仏研』四八―二、二〇〇〇)、榊泰純「法然と和歌」(『大正大

学研究紀要』八八、二〇〇三)、安達俊英「御法語の背景一一二」(『宗報』七月号、二〇一〇)などが挙げられる。

これらの中では、宗学としての研究の他にも、文学として表現方法などに着目し、歌謡の機能論について研究したもの(榊・梁瀬)、勅撰和歌集や『空花和歌集』などの和歌集に採用されたことに注目する研究(梁瀬・伊藤・中西随功)など、多岐にわたる研究がなされている。その中でここでは宗学という面から、特に『和語灯録』にふれている研究に注目したい。

初めに注目すべきは、法然の和歌を初めて専門的に研究した岸論文である。ここでは『四十八卷伝』を中心に、それら法然の和歌をまとめた湛澄『空華和歌集』、安西覚承『法然上人の和歌』(法然上人讃仰会、一九四三)、『昭法全』などにより、特に『昭法全』に挙げられる和歌を真偽の基準として二十三首の真作を挙げ、他の文献との異同に着目して解説されている。

次に野村は、法然を中心とする専修念仏者達の歌人

的側面に焦点をあて、特に法然以後の円頓戒正嫡の弟子である湛空の位置や、その居住する嵯峨周辺の状況について考察している。

次に藤堂は、法然浄土教における仏凡の人格的呼応関係について考察する際、『三部経釈』や『逆修説法』、『選択集』などの人の招請に答えた講釈・説法である教義書類を随他意とし、仏凡の人格的呼応関係という念仏信仰の内実を理解するには、随自意よりなる自詠の和歌に勝るものはないとし、それら和歌の中でも特に、『和語灯録』・『四十八卷伝』の双方に共通して掲載されている「月かげ」の歌を中心として考察している。ここで藤堂は明言こそしていないが、この『四十八卷伝』のみではなく、『和語灯録』にも採用されていることに注目したことは、岸以来『四十八卷伝』を真偽の基準ラインとして判断していたことに注意すべきことを示したものと考えられる。藤堂は初めに和歌を仏辺と機辺という見方で分類し、機辺にたつて詠まれた和歌が多いことを指摘する。次に「月かげ」の歌に注

目し、他の文献との比較検討などを通して仏凡間における隔絶と親近、不求自得による見仏などに言及し、仏凡の人格的呼応関係という問題について考察している。

次に伊藤は、これまでの先学の研究をまとめた上で、多くの論文にわたり詳細かつ網羅的な考察を行っている。伊藤は、岸が挙げた二十三首の歌について、岸が参照した『昭法全』は、その真偽判定の基準を『四十八巻伝』においたものであり、注意を要するとしている。

すなわち、『四十八巻伝』は法然寂後一〇〇年に成立したものであり、『四十八巻伝』自体の資料的信憑性を考えた時、『四十八巻伝』に初出の和歌を直ちに真作とするには問題があり、そのためには『四十八巻伝』が参考にしたであろう『和語灯録』以外の資料をみる必要があるというものである。そこで伊藤は、その資料として、一三二〇年に藤原長清による私撰集である『夫木和歌抄』に採録される法然の四首の和歌に注目し、その他様々な検討の上で、岸の挙げた二十三

首についてその真偽をさらに四段階に分け結論としている。その区分けについては、氏の論文等に表を用いながら詳しく述べられている。近年、伊藤は以上のような一連の考察によつて法然の和歌として信頼できる歌を二十二首挙げ、『法然上人のお歌―咲きにほふこ とばの花―』（浄土宗出版、二〇〇七）において一つの和歌について詳細かつ分かりやすい解釈を施しており、法話の際などに参考とすべきものとして注目される。

中西和夫、安達等は、法然の和歌の中でも特に、宗歌である月かげの歌に注目し、その内容理解から、作者にいたるまで触れられており、大変興味深いものである。

(五) 『和語灯録』研究の展望

『和語灯録』には、西法寺本や金剛寺本などの写本に関する研究や、真偽問題の解明など研究すべき余地

が多く残されている。特に真偽問題については、未だ明確な結論が出ていない遺文が多いというのが現実である。明確な真偽ということは、今後新しい史料の発見など大きな転機が無い限り、難しいものであることは事実であるが、その御法語の対象者や年代、どのようになんか承してきたかなど、宗学・史学の様々な視点をもって、また遺文集以外、法然以外の文献など広い視野をもって、可能な限り解明に向けて研究していくことができると考える。

(長尾隆寛)

思想編

一 法然の思想形成

今日の法然浄土教研究における主要な方法論の一つとして、法然の思想史的研究をあげることができる。ここでいう「思想史」とは、法然の思想と先行思想との間の異同に着目する一般的な意味での「思想史」で

はなく、法然自身の生涯にどのような思想的変遷・深化を見出すことができるかという、いわば「内面の思想史」である。こうしたアプローチによる法然浄土教研究は、戦前の望月信亨や戦中・戦後にかけての石井教道の研究に萌芽を見ることができ、その後、坪井俊映や大橋俊雄を中心に新たな見解が提示され、近年では安達俊英や林田康順が選択思想の成立をめくり、さまざまな視点から数多くの研究論文を発表している。そこで本節では、先学諸師による法然の思想史的研究を年代順に再整理し、これまでの研究成果と残された問題点を明らかにすることによって、今後の法然浄土教研究の一助としたい。

(一) 望月信亨・石井教道

法然の生涯における念仏思想について、三期の変遷があると初めて提言したのは望月信亨であろう。望月は『略述浄土教理史』（浄土教報社、一九二二）において、法然の「三重の選択」を「三重の淘汰」と言い

換え、この三重の淘汰に合わせて法然の思想信仰の歷程を、第一期雜行雜修時代(黒谷隠棲から四三歳まで)、第二期捨聖帰浄・捨雜帰正時代(四三歳以後)、第三期捨助業帰正定業時代(晩年)の三期に分けている。この望月による三期の分類は、法然の遺文・諸伝記・関係諸文献を広く眺めた上で導き出されたものであり、特に第三期の捨助業帰正定業が四三歳以後の晩年であるとする見解は、当時において画期的なものであったと思われる。

望月以降、本格的に法然の思想史的研究を行ったのは石井教道である。石井は『昭法全』序文や「元祖教学の思想史的研究―特に念仏思想と門下の動向について―」(『浄土学』二五、一九五七)において、法然の念仏思想の展開を三期に分け、第一期を浅劣念仏期、または万行随一念仏期(要集浄土教時代)、第二期を本願念仏期(善導念仏時代)、第三期を選択念仏期(元祖独創時代)とした。石井説によれば、第一期と第二期との相違、第二期と第三期との相違は、文字通

り「本願」と「選択」という術語の使用・不使用であり、石井は法然の選択本願念仏説が第三期、すなわち五八歳の東大寺講説以後に形成されたと見ている。また、石井は法然遺文の資料吟味と撰述年代の推定という二つの課題を考慮し、第一期に『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集釈』『往生要集詮要』の『往生要集』四釈書を、第二期に『三部經大意』を、第三期に『無量壽經釈』『觀無量壽經釈』『阿彌陀經釈』のいわゆる東大寺講説「三部經釈」「逆修説法」「選択集」を配当している。このような石井説は広く多くの学者に支持されており、その後、赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』(平楽寺書店、一九六六)や石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎研究』(百華苑、一九六六)など、『往生要集』四釈書の成立年次をめぐっていくつかの批判的見解も発表されたが、東大寺講説をもって選択思想的端緒とする見解は、現在までのところ概ね定説となっている。さらに近年では、大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究―成立年次と成立時の形態考―」(藤堂

恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究篇所収、同朋舎出版、一九八八）によって、達磨宗弾圧、『龍舒浄土文』請来といった歴史的事実との関連からも石井説の妥当性が再確認されている。

以上、望月は三重の選択を基準として法然の信仰歷程を三期に分け、石井は源信・善導・法然独創という基準で、それが著作の上にあられた時期として法然の思想を三期に分けた。これら望月・石井両氏の研究が嚆矢となり、以後、法然の思想史的研究は大きく進展することとなった。

(二) 坪井俊映

坪井俊映は法然の一向専修思想がいかにして形成されたのかを追究し、「法然浄土教における一向専修の形成について―往生要集釈と無量寿経釈を中心として―」（福井博士頌寿記念『東洋文化論集』所収、早稲田大学出版部、一九六九）、「法然浄土教における一向専修の形成について（二）」（『印仏研究』二〇

―二、一九七二）などの論考を発表している。まず「一九六九」では、『往生要集』四釈書を中心に、源信『往生要集』の念仏易行説↓善導『往生礼讃』の百即百生の易行念仏↓善導『観経疏』の本願念仏↓弥陀・釈迦・諸仏による選択本願念仏という法然の一向専修思想の形成過程を明らかにしている。さらに、坪井は法然四三歳以後を正助二行のみの生涯とする望月の説に対して、『無量寿経釈』には未だ源信・善導両師の念仏思想が並存して見られることを指摘し、法然の一向専修思想の形成は『無量寿経釈』以後であると結論づけている。

続く「一九七二」では、望月や石井が言及していない法然六六歳から八〇歳までの念仏思想に注目し、「津戸の三郎へつかはす御返事」「禅勝房伝説の詞」「禅勝房にしめす御詞」など、『選択集』以後のものと考えられる御法語を手がかりに、『選択集』以前は廃立の念仏、それ以後は助正傍正の念仏が一向専修の中に形成されていると論じている。

また「法然浄土教における選択本願念仏説の自証と組成について」(『日本仏教』五六・五七、一九八三)では、法然の自内証(＝思想信仰の基本となる信念)そのものは不動であると仮定し、主に『三部経釈』『選択集』の説示から、法然の選択本願念仏義の組成について検討を行っている。

(三) 大橋俊雄

大橋俊雄は石井と共に『昭法全』を編纂しており、法然の思想史に關しても「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て」(『仏教史学』八、一九五九)、「法然上人語録研究序説」(『浄土学』二七、一九六〇)、「法然上人語録の研究―特に伝灯観と危機思想を中心として―」(『日本仏教』一五、一九六二)、「法然―その行動と思想」(評論社、一九七〇)、「法然における専修念仏の形成」(日本思想大系一〇『法然 一遍』所収、岩波書店、一九七二)、「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て―選択集を定点として見たる思想史

的考察―」(伊藤唯真・玉山成元編『日本名僧論集六 法然』所収、吉川弘文館、一九八二)など、数多くの研究を発表している。特に「一九七二」では、石井説を敷衍して選択本願念仏説を提唱した法然の思想変遷をたどり、第一期を天台の浄土教思想受容期(『往生要集』四积書、『三部経大意』)、第二期を浄土教思想確立期(東大寺講説『三部経釈』)、第三期を選択本願念仏思想確立期(『逆修説法』『選択集』「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」など)としている。大橋はこれらの三期を経て法然が選択本願の念仏に達し、選択本願念仏説を確立して一向専修の念仏行者となったと論じているが、石井が第三期に配当した著作を「三部経釈」と「逆修説法」『選択集』とに分けており、ここに石井説以後の新たな展開を見ることができるとしている。

また「一九八二」では、法然の思想変遷を肯定した上で、浄土三部経末疏の真偽撰問題とその成立年代を推定し、『三部経大意』を回心後から『無量寿経釈』成立以前、「三部経釈」を『逆修説法』成立以前、「逆

修説法』を「三部経釈」成立後から『選択集』成立以前に位置づけている。なお、「三部経釈」と『選択集』の成立前後について、大須賀秀道「三経釈と選択集の対検」（『仏教研究』一七、一九二四）は集前釈後説を立て、今岡達音「三経釈と選択集の著作前後」（『浄土学』五、一九三三）、石井教道「選択集と三部経釈との成立前後考」（『大正大学学報』三二、一九七〇）、徳沢龍泉「選択集と三経釈とに於ける所蹟」（『宗学院論輯』一一、一九七六）、赤松俊秀「鎌倉仏教の課題」（『日本仏教宗史論集五』法然上人と浄土宗）所収、吉川弘文館、一九八五）の四氏は釈前集後説を立てている。

（四）末木文美士

末木文美士は『往生要集』四積書を中心とする初期法然の思想形成について、「源空の『往生要集』積書——その撰述前後をめぐって——」（『印仏研究』二四—一、一九七五）、「初期源空の文献と思想——『往生要集』積書を中心に——」（『南都仏教』三七、一九七六）などの

論考を発表している。従来の研究では、『往生要集』四積書を法然の最初期の著作として一括して扱っていたが、末木は四書における「観察門」「念仏証拠門」「往生階位」「物結要行」の内容を比較検討し、『往生要集詮要』↓『往生要集料簡』『往生要集略料簡』↓『往生要集釈』という成立順序で法然の『往生要集』観をたどっている。

また「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』四三、一九七七）では、同じく法然の初期（東大寺講説以前）の著作とされる『三部経大意』を取り上げ、石井「一九五五」「一九五七」、大橋「一九五九」「一九六二」「一九七二」、さらには戸松啓真「三部経大意について」（『仏教論叢』六、一九五八）、奈良博順「法然の思想的形成」（『倫理学研究』九、一九六二）、同「法然の三心についての試論」（『印仏研究』二五—一、一九六六）など、本書を初期の著作とする先学諸説に対し、初期撰述説の反証となる表現（善導弥陀化身説）を提示している。そして、名号観にはやはり初期的要

素が残されているとしつつも、本書を「三部経釈」と『選択集』の間に位置づけている。

これらの研究を踏まえ、末木は『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、一九九八）において、法然の念仏思想を初期―選択思想確立以前（『往生要集』四釈書、『浄土初学抄』など）、中期―選択思想確立期（『三部経釈』『三部経大意』『逆修説法』など）、盛期―選択思想完成期（『選択集』）、後期―その後の体験の深化と教団の諸問題の発生期（『七箇条制誡』）の四期に分けている。こうした末木による一連の研究は、石井の三期説をより詳細に検討したものであり、初期法然の思想を研究する上では一読すべきであろう。

（五）林田康順

近年、林田康順は種々の論考において、念仏と諸行の選び取り・選び捨ての主体を機辺から仏辺へ、すなわち凡夫の側から阿弥陀仏という覚者へと昇華した法然の画期的な選択思想に注目し、さまざまな視点から

以下のような結論を導き出している。

まず「法然上人「選択」思想の先例考」（『仏教論叢』三五、一九九一）、「東大寺講説「三部経釈」に説かれる「選択」思想への疑義」（『印仏研究』四八―一、一九九九）、「法然上人「三部経釈」に説かれる「選択」をめぐる」（『三康文化研究所年報』三二、二〇〇〇）では、「選択」という用語が法然の著作中、「三部経釈」と『逆修説法』、そして『選択集』の三書にしか見られない点に着目し、「三部経釈」に用いられた「選択」の語のすべての使用例は、実はいわゆる「広本」を含めた『選択集』に説かれるものと全く同じであることを明らかにしている。さらに、これまで選択思想の端緒とされてきた「三部経釈」における「選択・選択・選捨・選定」の使用例を整理し、「三部経釈」全体を通じてオリジナルな意味での選択思想が見出せないことから、「三部経釈」時点では選択思想そのものが成立していなかった蓋然性が高いと指摘している。

次に「法然上人『往生要集』四積書の研究」（『印仏研究』四四—一、一九九五）、「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、惣結要行積をめぐる―」（『法然上人研究』五、一九九六）、「法然上人『往生要集詮要』の研究―特に往生階位積について―」（『仏教論叢』四〇、一九九六）、「法然上人『往生要集』積書撰述についての一考察」（『仏教文化学会紀要』四・五、一九九六）などの論考では、書誌学的・思想的見地から『往生要集』四積書の成立前後について検討を行っている。林田は四積書の成立時期を『往生要集詮要』↓『往生要集料簡』↓『往生要集略料簡』↓『往生要集釈』とする末木「二九七五」「二九七六」、服部正穂「法然上人の『往生要集』観」（『東海学園女子短期大学紀要』一七、一九八二）、同「法然の『要集』末疏成立に関して」（『東海学園女子短期大学紀要』一八、一九八三）、同「法然上人の『往生要集』観（2）―『要集』の正意に関して―」（『竹中信常博士頌寿記念論文集』『宗教文化の諸相』所収、山喜房仏書林、一九八四）、同「法然上

人の『往生要集』観（3）―詮要、料簡、略料簡―」（『東海仏教』二九、一九八四）、同「法然の『往生要集』末疏成立年時について」（『戸松教授古稀記念』浄土教論集』所収、大東出版社、一九八七）などの説に疑問を呈し、他の三書とは異なる『往生要集詮要』の構成や『群疑論』の引用態度を精査した上で、『往生要集詮要』にこそ選択思想の萌芽が見出せるとし、四積書の中で最も後期に位置づけている。また、原則的には四積書の説示をすべて法然撰と認めた上で、『往生要集』の「助念方法門」と「惣結要行」をめぐる二種類の釈（林田は長いものをA釈、短いものをB釈とする）について、『往生要集釈』『往生要集詮要』におけるB釈は、『往生要集料簡』のそれを後の者が増補したのではないかと指摘し、当該「惣結要行」と、それが含まれる『往生要集釈』『往生要集詮要』の他の説示との形式・内容両面からみた矛盾点を論じ、『往生要集料簡』↓『往生要集略料簡』↓『往生要集釈』↓『往生要集詮要』という新たな成立順序を提示している。

『往生要集』四積書の研究に続き、林田は「法然上人「善導弥陀化身説」の意義―選択と偏依―」（『宗教研究』三一五、一九九八）、「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）、「法然上人思想史再考序論―選択思想と善導弥陀化身説―」（『仏教論叢』四二、一九九八）、「法然上人における選択思想の成立―選択と偏依―」（『印仏研究』四七―二、一九九九）、「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」（『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一）など、善導弥陀化身説と選択思想、「選択」と「偏依」に関する一連の研究を発表している。ここでは教義書と呼ばれる法然の著作を追い、諸師が善導を補助するという「三部経釈」時点までの説示から、諸師を退け善導一師に偏依するという『選択集』での説示への移行を明らかにし、それが善導弥陀化身説の成立と符合することを論証している。そして、仏説に裏づけられた本願念仏の「選択」と弥陀化身たる善導への「偏依」が密接不

可分の関係であり、法然が『選択集』において八種選択に続けて善導弥陀化身説にもとづく偏依善導一師論を展開する意図は、浄土三部経の所説と善導の著作との有機的統合からなる『選択集』の所説が決して虚しいものではないことを伝えようとしたからであると推察している。

また「法然上人「選択思想」と「勝劣・難易二義」をめぐるって」（『宗教研究』三一九、一九九九）、「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」（『仏教論叢』四三、一九九九）、「法然上人における勝劣義の成立過程―「逆修説法」から廬山寺蔵『選択集』へ―」（『仏教文化学会紀要』八、一九九九）、「廬山寺蔵『選択集』における法然上人による推敲―念仏勝行説から勝劣義へ―」（『仏教論叢』四四、二〇〇〇）、「法然上人における難易義成立の意義―機辺から仏辺へ―」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』所収、山喜房仏書林、二〇〇一）、「法然上人における難易義成立の意義―無量寿経釈』から『選択集』へ

く)〔仏教論叢〕四五、二〇〇一)などを通じて、念仏勝行説と念仏諸行の勝劣義との質的相違について言及し、選択思想と密接な関わりをもつと思われる勝劣義説示の意義を明らかにしている。さらに、それを受けて『無量寿経釈』において選択思想の直後に説かれる念仏諸行の勝劣難易二義の内容を検討し、仏辺の視点から語られる念仏諸行の勝劣難易二義の思想が「三部経釈」時点では未成立であり、『逆修説法』を経て『選択集』で成立したという経緯を導き出している。同時に「法然上人における」念仏多善根の文」渡来の意義」〔印仏研究〕五〇―一、二〇〇二)、「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について―」念仏多善根の文」渡来の意義」(宮林昭彦教授古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』一所収、山喜房仏書林、二〇〇四)などによって、そうした法然の姿勢が勝劣難易二義ばかりではなく、広くは念仏諸行の大小義・多少義の成立とも深く関連していることをも示唆している。

以上のように、東大寺講説「三部経釈」時点において、選択思想や勝劣義・大小義・多少義の思想が未成立であるという林田の指摘は、法然が創唱した選択、勝劣難易二義、勝劣大小多少相對三義、偏依善導一師などの思想を語る上できわめて重要な意味をもつものであり、今後、法然の思想史的研究を行う際にはいずれも参照すべき論説である。

(六) 法然の思想形成に関する諸研究

上記の先行研究以外にも、法然の思想形成に関して、教義上の問題と併せて今日までにさまざまな研究論文が発表されている。今、それらすべてを網羅することはできないが、主要なものを年代順に列挙すると、五十嵐大策「法然の思想形成―本願の理解について―」〔印仏研究〕二二―一、一九七二)、香月乗光「法然上人における相承説の問題―特に「浄土五祖相承説」の成立について―」〔法然浄土教の思想と歴史』所収、山喜房仏書林、一九七四)、高橋弘次「法然の念仏三

昧について―特に口称念仏の深勝性を中心として―

〔『日本仏教学会年報』四〇、一九七五〕、戸松啓真「法然上人の選択思想」〔『印仏研究』二五―二六、一九七七〕、明石和成「法然における選択義の確立と浄土三部経観の推移」〔『印仏研究』二七―二八、一九七九〕、藤堂恭俊「法然・聖光両祖師における善導教学の受容と展開」〔藤堂恭俊編『善導大師研究』〕所収、山喜房仏書林、一九八〇〕、同「法然上人の八種選択義と善導教学」〔善導大師千三百年遠忌記念『善導教学の研究』〕所収、東洋文化出版、一九八〇〕、丸山博正「法然の三心深化論」〔『印仏研究』三七―二八、一九八九〕、同「念仏諸行論と三心の深化―法然浄土教の奥ゆき―」〔『仏教文化研究』三八、一九九三〕、安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」〔『浄土宗学研究』一七、一九九〇〕、永井隆正「五番相対の成立過程」〔『印仏研究』四一―二二、一九九三〕、若園善聡「法然の菩提心について」〔『西山禅林学報』二四、一九九五〕、同「法然の菩提心説―その形成を中心として―」〔『印仏研

究』四六―二二、一九九八〕、同「法然の菩提心説―その

形成を中心として―」〔北畠典生博士古稀記念論文集『日本仏教文化論叢』上所収、永田文昌堂、一九九八〕、同「『選択集』における菩提心説―その形成を中心として―」〔『西山学芸年報』八、一九九八〕、神谷正義「選択本願念仏集」と消息類―念仏相続の問題を中心として―」〔『東海仏教』四四、一九九九〕、金子寛哉「念仏多善根について」〔『仏教文化研究』四四、二〇〇〇〕などがあげられる。

五十嵐「一九七二」では、「三部経釈」『逆修説法』『選択集』の三書の上で師資相承伝灯観に三転があるという石井教道『選択集の研究』総論篇（平楽寺書店、一九五二）や大橋「一九五九」の学説を受け、法然の本願理解に関しても「三部経釈」『逆修説法』『選択集』へと年代が下るにつれ、その内容がより組織的かつ論理的に整理されていくことを明らかにしている。香月「一九七四」では、法然における浄土宗の相承説について、『阿弥陀経釈』↓『逆修説法』↓『選択集』

という推移が認められるとし、法然の「浄土五祖相承説」は『逆修説法』五七日のときに成立したものであると論じている。高橋「一九七五」では、石井説にもとづいて法然の念仏三昧（≡口称念仏三昧）を第三期の問題として捉え、その性格と内容の把握から、法然浄土教における念仏三昧の意義を再確認している。戸松「一九七七」では、法然の選択思想の確立を、四三歳（善導による「本願念仏」の選択）↓五八歳（東大寺講説時における「仏の選択」への注目）↓六六歳（『選択集』における「選択本願念仏」の確立）という推移で見ている。明石「一九七九」では、『選択集』とそれ以前に撰述された「三部経釈」「逆修説法」との間、三部経釈の相違が見られることを指摘している。藤堂「一九八〇」では、法然の「偏依善導一師」の成立背景には、浄土開宗以前における三学非器の自覚が深く関係していると推察し、同時に『選択集』第十六章に示される八種選択の素地が『逆修説法』の上によって揃っていることを明かしている。なお、藤堂によ

る法然の「偏依善導」と「八種選択」に関する研究は、同『法然上人研究』一（山喜房仏書林、一九八三）に収録されている。丸山「一九八九」「一九九三」では、法然教学における念仏と諸行の関係が三心の深化とどのように結びつくかという問題について、『逆修説法』や『選択集』だけではなく、「つねに仰られる御詞」「大胡太郎実秀へつかはす御返事」「十二問答」などに説かれる念仏行者の心構え（≡三心）にも注目しつつ、法然には念仏の相続による行具の三心と、三心の浅深と念仏の多少によって品位が定まるという二点の発言があることを指摘している。加えて、丸山はこれらを三心の深化という視点で同一線上に結び、行具の三心の理論を延長すれば、その同一線上に三心の深化があり、往生の品位が増進するという構造をも明らかにしている。安達「一九九〇」では、「選択」「助業」という二つの重要概念について、『選択集』とそれ以前の文献との間に見られる相違を示すことにより、「三部経釈」以後から『選択集』に至るまでに法然の思想的

発展があったことを論証している。このような安達の見解は、「三部経釈」以後を一括して第三期の選択念仏期とする石井説を肯定しつつも、やはり「三部経釈」「逆修説法」と『選択集』の間には思想展開上の差異を認めざるを得ず、石井が提示した第三期も『選択集』を基点としてさらに細分する必要があるということを示唆するものであり、法然の思想形成の跡をより正確に把握するという意味においては特筆すべき研究である。永井「一九九三」では、漢語系・和語系の遺文における「五番相對」の成立過程について検討し、法然の「五番相對」は古層の『無量寿経釈』にはなかったか、もしくはあったとしても現存の『無量寿経釈』の表現ではなかった可能性が高いことを指摘し、少なくとも『逆修説法』の時点で「十七条御法語」（第十五法語）や「三心義」の内容が基礎となり、その後『選択集』（略本）↓「広本」に増稿されていったと推定している。若園「一九九五」「一九九八」では、法然の菩提心説について、従来の研究が『選択集』における菩

提心否定論、または『三部経大意』の説示から「浄土宗の菩提心は願生心である」と論じる傾向にあったことに対し、法然の著作全体にわたってその形成を論じている。さらに、若園は並行して法然の「菩提心」という術語の使用例から、著作の成立前後についても一考を試みており、『往生要集』四積書↓『三部経大意』↓「三部経釈」↓『逆修説法』↓『選択集』という成立順序を提示している。神谷「一九九九」では、消息類と『選択集』に説かれる念仏相続の問題に焦点を当て、『選択集』以後の法然の思想的展開や信仰の内実を総合的に考察している。金子「二〇〇〇」では、『選択集』第十三章に説かれる念仏多善根説の形成について、主に『逆修説法』三七日との比較を中心に整理を行っている。金子は『逆修説法』三七日と『選択集』第十三章とでは、念仏多善根説の論旨が「念仏と諸行の問題への展開」と「比較内容の拡大」という二点において相違していることを指摘した上で、両者の説示内容から法然の念仏多善根説の典拠として、『龍舒淨

土文』と善導『法事讚』の二書をあげている。

(七) 法然の思想史的研究の展望

これまで法然の思想形成に関しては、『往生要集』四釈書、『三部経釈』『逆修説法』『選択集』など、成立時期がほぼ推定できる漢語系の遺文を中心に研究が進められてきた。一方、和語系の遺文は漢語系の遺文の補足的資料として用いられるか、または全く成立時期を無視して、恣意的に資料を操作して研究されることが多かった。これは和語系の遺文の成立時期を推定することがきわめて困難なためであるが、思想史的研究に提供される遺文は漢語系のみならず、和語系においても法然の思想変遷の中に位置づける必要があり、遺文の成立時期の推定は基礎作業であるにも関わらず、未だ十分ではないように思われる。和語系の遺文に含まれる消息類や問答類は、その相手の入門時期を考慮に入れて、ある程度の成立時期を推定することができないものの、相手が不明な遺文に関しては成立時期の推

定はほとんど不可能である。ただし、そのような遺文においても、成立時期がほぼ推定できる漢語系・和語系の遺文との対比によって、おおよその成立時期を推定することはできると考えられる。したがって、今後は近時の法然遺文に関する書誌学的研究の成果を踏まえ、後世の編集や加筆、さらには真撰・偽撰の問題も含めて、和語系の遺文をいかに法然の思想史上に位置づけていくかが大きな研究課題となるであろう。

(杉山裕俊)

二 念仏と諸行

法然の思想における諸行の位置をめぐった論義は、法然が従来の仏教で修すべき行(修善)として説かれてきた「諸行」を、往生のためには必要のない行であるとして説示し、この思想が法然の特徴的な思想の中核をなすものと捉えられたことから、法然在世当時から注目を集めた。しかし、法然の遺文の中には念仏一行こそが往生行であるという説示と、諸行によって

も往生が叶うという説示の両説が見られることから、この説示をどう捉えるかという点と、本来廃されるべきものとして扱われた雑行を助業として扱う説示が見られる点について幾度か論じられることがあった。本稿ではこの問題に関する近年の研究について整理を行うことにする。具体的には、前者は、一連の論争が見られる黒田俊雄の顕密体制論が提唱された時期から、後者については香月乗光からの整理を行いたいと思う。

(一) 諸行廢捨の立場を強調する研究―黒田俊雄・

平雅行・末木文美士の指摘―

黒田俊雄が『日本中世の国家と宗教』（岩波書店・一九七五年）において提唱した顕密体制論によって、鎌倉仏教研究への注目が高まり、同時にその主軸として取り上げられた法然の思想に注目が集まることとなった。既に黒田の説が提唱される以前より、当時の仏教を旧仏教と新仏教とに区別して語られてきた経緯があるが、黒田は新仏教の代表として法然を取り上

げ、旧仏教で主流であった発菩提心・起立塔像等の行を「往生の為には修する必要はない」とした法然の思想を、極めて「新仏教的」な思想であると分析しており、それ以降（特にこの黒田の説を取り入れた先学）

の法然研究では法然は諸行を捨て、念仏一行のみを修するべきであると説いたという見解が一貫して提唱されてきた。例えば黒田の説を評価してこれまでの研究を見直す必要性があることを強調した平雅行は、『日本中世の社会と仏教』（塙書房・一九九二年）で「選本願念仏説とは…中略…念仏以外では往生できない」という思想なのであって」といい、また「諸行の往生行としての無価値化、言い換えれば往生の否定を本質としている」（二七三頁）と分析しており、また平の種々の所論に批判的な見解を示す末木文美士も、『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―』（法藏館・一九九八）で、法然の思想の特色を「非寛容」と表現し、『選択集』第一章から四章の説示から、法然が諸行に対して一貫した廢立の立場を取っていると主張し

ている。(一八四頁)

(二) 諸行往生説を認める見解―松本史朗の指摘―

しかし、このように法然が諸行往生を廢したという説が一貫する中、法然は諸行による往生の可能性を全て否定したのではないという主張を松本史朗が前掲平書への書評で行っている。平は「論評 選択本願念仏説と悪人正機説―平雅之氏の所論をめぐって―」(『駒澤大学佛教学部論集』第二五号、一九九八年)で、先述の平の説に対し、平が法然は諸行往生説を完全否定したと解釈していると分析し、この説に反論している。その主旨は、『選択集』第二章において、「念仏多善根」説を説く部分で、善導『法事讃』の「随縁の雑善、恐らくは生じ難し。」(聖典三・一七六頁)という文を引用し、私釈で「諸余の雜行は彼の国に生じ難し」(聖典三・一七六頁)としていることから、「不可得生」ではなく、「難生」と説いているのであって、諸行による往生の可能性はあるとの主張である。さらに松本は

法然の「諸行非本願」説を取り上げて、この思想で諸行往生を説いているというもの、門弟が法然に諸行往生説を認めている解釈を取り上げて付け加えている。

(三) 松本説への批判―安達俊英の指摘―

このような松本の批判に対し、安達俊英が『選択集』における諸行往生的表現の理解(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』・大正大学浄土学研究会編、山喜房仏書林刊・二〇〇一年)を發表し、法然は諸行往生を説いてはいないという立場から松本の説を批判している。その主旨は松本が法然の思想解明に門弟の資料を傍正資料として幾度と無く使用している点と、自身の主張に合致しない記載のある法然遺文を偽撰として扱おうとしている点の二点である。これらの点に対して、法然の思想を客観的に捉えるために門弟の著作を使用することは、門弟の思想が影響した法然理解になるという指摘と、『七箇条制説』が法然の思想といえないような記載を含みながら、法

然の真撰とされている例から、法然の遺文を記載されている内容から偽撰とするのは注意を要するとい、松本の説を批判している。安達はこの論文以前に「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」（『佛教文化研究』第四一号・一九九六年）という論文を発表し、諸行往生を認める説示の見られる『選択集』第二章の前半は、『観無量寿経釈』や『逆修説法』といった『選択集』の思想が完成する前の法然の思想であり、後半部では諸行の往生行としての価値を否定しており、第四章の廢立義と併せても法然は諸行を往生行とは認めていないとの主張を行っている。松本への批判はこのような見地から提唱されたものである。

三 異類の助業

以上のように一九九〇年代を中心として諸行往生の可否をめぐる論議が行われた経緯がある。これらの論議の中心は諸行を往生行として捉えるか否かという

点を中心とした論議であるが、もう一つの論点として、『選択集』第四章に説かれるいわゆる「異類の助業」説に対して一九六〇年代から七〇年代にかけて論じられたことがあった。次にこれらの論議について整理を行いたい。

異類の助業に関する問題の大綱は、『選択集』第一章において、往生浄土のための行業として聖道門を捨て、浄土門に入るべしとし、第二章（および七章、十二章）で、雑行をなげうち、正行に帰すべしとしながら、第四章の念仏の助業を説く部分において、「異類の助成」として家を捨て欲を棄てて沙門となって菩提心を発することや、起立塔像をはじめとする行を念仏の助業としてい、ど、どのように理解すべきなのかという点がその要旨である。この問題に言及した先学として本稿では香月乗光、廣川堯敏、藤堂恭俊、丸山博正の説示をとり上げて整理したいと思う。

(一) 助業へと転換する雑行

まず、香月乗光は、「一向専修の実践的構造―廢助傍三義についての考察―」（『佛敎大学学報』第一五号・一九六六年。のち『法然浄土敎の思想と歴史』山喜房仏書林・一九七四年に収録）において、「これは念仏が往生の行として決定心によって修せられていきますと、たといそこに雑行が併せ修せられてもその雑行は助業へ転換されるということでありませう」（一〇二頁）といい、念仏行が往生行であり、往生浄土は間違いないという決定心を得た上で、念仏行と共に雑行が修せられるのであれば、雑行が助業へと「転換」されるとしている。その根拠は、『醍醐本法然上人伝記』所収「十二問答」（『昭法全』では「禪勝房に示されける御詞」として所収。また和文体のものが『和語灯録』に「一二の問答」として収録されている。本稿では『和語灯録』を用いた。以下「禪勝房」とする。）にある

我が心、弥陀仏の本願に乘じ、決定往生の信を取る上には、他の善根に結縁助成せん事は、全

く雑行になるべからず。我が往生の助業となるべきなり。（『聖典』四・四三四頁）

の文である。このような、雑行として往生行から廢捨された諸行が、『選択集』第四章で助業として扱われている事に対して、「決定往生の心」が確立された後に雑行を助業として捉える事ができるという説はおおかた後の先学も同様に理解をしている。廣川は「浄土門の諸行の再生（異類の助業）」といい、藤堂も「決定往生心が確立することが、雑行の因たらしめる前提条件となるのである」（後述著二二二頁）といい、丸山も「決定往生の信」を得た者にとつては、雑行はもはや雑行ではなく、「往生の助業」として価値づけられる」（後述論文五六頁）といっていることからそれは確認できる。

しかし、先学によってその理解が異なる部分は、異類の善根と正定業としての念仏行との関係で、最終的に廢捨すべきものと理解すべきか、それとも助業として常に行ずるべきものなのかという両説でその理解が

分かれている。この点に注意をしながら今一度先学の研究を整理していきたい。

(二) 異類の善根は廃捨すべきもの

— 香月乗光の説 —

香月は、諸行における廃立・助正・傍正の三義の中、傍正義の中で念仏行と雑行が並列で用いられるとし、この点について「念仏が段々と実践されていくに従って、始めは念仏に対して傍として修せられていた諸行が、やがて念仏を助成する立場に変わってくるようになるのです。」(二〇五頁)といい、念仏行の傍らの行(傍正義)であった諸行が、念仏の助業(助正義)として認めなおされ、そして、行を修するうちに念仏一行に徹する(廃立義)ようになるのであるとし、傍正↓助正↓廃立へと、行の進歩に従って一向専修への三つの段階の上で理解できるとしている。

(三) 生活の営みも助業である—藤堂恭俊の説—

この香月の説が提唱された後、九年後の一九七五年に藤堂と廣川によって相次いで異類の助業に言及する論文が発表されている。藤堂は「異類助成論—『選択集』第四章を中心として—」(『浄土宗開宗八百年記念法然上人研究』・佛教大学法然上人研究会編・隆文館・一九七五年七月。後、『法然上人研究』第一卷・山喜房仏書林・一九八三年に収録)を発表し、異類の助業について言及した。そこで藤堂は、「雑行が正定業と等同であつてはならない」という視点から、これは雑行を正定業に関わりを持たせるという意味で説かれたことであり、雑行をそのまま往生行とすることはできないとした上で、「真実深信・決定往生心の確立を頂点として、その前後に大きな相違をもたらす」(二三六頁)といい、決定往生心が確立した時点を「頂点」とし、それ以前に行じられた異類の善根は疎雑の行であり、念仏の能助としての意味は無いが、確立以後は念仏の能助として生まれ変わって高められるものだとし

ている。つまり、「異類の善根自身に助成のはたらきがあるかのように思考し、理解するのは明らかに誤解である」とも言っているように、決定往生心を初めて初定往生心を得たうえで、異類の善根が「念仏一行に入る機縁、契機となるもの」であつたと行者によつて理解されることで助成の行となり、そしてその後はそれから異類の善根を「实际的に往生行に関わるまでに高めることではなければならない」というのである。ただしこれらの点は願生者に必須条件として課せられたものではないといつて注意すべき点であるとしている。

つまり藤堂は、異類の善根は決定往生心を確立する事で（確立する以前に行じたものを含めて）初めて助業としての意味をなし、その後は正定業に影響するものとまで理解を高めるべきであるというのである。さらには『九卷伝』巻第四下にある「衣食住の三は念仏の助業なり」（『法伝全』三九九上〜下）という遺文から、日常的な営みも念仏の助業とまで理解すべきこと

を主張しているのである。このように、香月が最終的には廃捨すべきものとして理解した異類の善根を、日常生活の営みにすら当てはめ、これらも助業として生かすべきであるという結論を導いていることが特徴的である。このように、最終的に廃捨すべきものという主張と異なる説は、同年に発表された廣川の研究にも見て取れる。

（四）助正一体―廣川善敏の説―

廣川は、香月が提唱した念仏一行への段階を三段階で理解する説に対して、五段階での理解を提唱している（ただしこれは香月の異類の善根は廃捨すべきものという理解の上に構築されたものではない）。廣川は「法然教学における廃立の構造―とくに異類の助業説の成立を中心として―」（『法然仏教の研究』知恩院浄土宗学研究所編、山喜房仏書林刊、一九七五年一月）において、廃立義の構造の解明を目的とする項で、①聖道門の諸行（此土成仏の行業としての諸行）の廃

捨：『選択集』第一章、②浄土門の諸行（往生浄土の行業としての諸行）の廃捨：『選択集』第二七・十二章、③浄土門の諸行の再生（異類の助業）：『十二問答』、④異類の助業の止揚的展開、⑤聖道門の諸行（成仏にいたる行業としての諸行）の再生とその実践：『要義問答』他、の五段階でこれを理解している。目的が廃立義の構造の解明であることから、最終的には雑行は廃されるものとして理解しているものとも見られるのだが、「傍正義」の位置がいまいで、香月が傍正↓助正↓廢立とした理解と同様かという点は注意を要する。また、『選択集』第一章と第二章での廢捨のほかは、藤堂（『五種正行論』特に「選択集」第二章を中心として）（『佛教大学大学院紀要』第二号・一九七一年）と山本空外（『法然上人の全体主義宗教観の確立について』（『専修学報』第七号・一九三九年）が用いた「止揚」という語をもって理解し、これを①助業と正定業が一体化する、②次元の高い正定業になりきる、③保存され、展開されるものとして廢捨の意味では捉えて

おらず、香月の説とは一線を隔すと云える。

さらに廣川は往生後の行業にも言及し、往生後には阿弥陀仏の浄土にて成仏のために聖道門の諸行を実践するとして、第五段階での諸行の復活を指摘しているのも独特と言えよう。

（五）三心具足Ⅱ決定往生心の確立

—丸山博正の説—

これらの説が発表されてから一八年を経た一九九三年、丸山博正がこれらの説の再考を行っている。丸山は「念仏諸行論と三心の深化—法然浄土教の奥ゆき—」（『佛教文化研究』第三八号、一九九三年）で、これらの説を取り上げ、『選択集』と先学が取り上げた「禪勝房」では、それぞれ異なった主旨のもとに示された思想であることを主張している。具体的には「往生できるか否か」と「より向上する往生」という思想の傾向に分類し、『選択集』が前者で、「禪勝房」が後者であるといい、『選択集』の助正義は「一向に念仏に帰

せしむるための助成」であり、「禪勝房」は「念仏生活に帰した者」への説であるとしている。この指摘から、丸山は『選択集』の傍正義と助正義は念仏行を修せしめるための説と捉えるべきであるとしている。また、常に問題となる「禪勝房」所説の「決定往生の信」は、どの状態がそれにあたるのかとの検討から、三心具足を指すという見解を示している。そしてその心は退転することなく、「さらに一層念仏相續し、信の深化にはげむべきである」として念仏行を修する上で行ずる諸善であることが念仏の助業となる条件であると指摘している。

小結

以上、諸行をめぐる研究史を概観してきたが、諸行に関する説示でも諸行を修することに對する消極的な法然の姿勢については日本仏教史を考える上で非常に重要な点として捉えられていることが、中世仏教研究者によって活発に言及されている事からもわかる。し

かし、異類の助業といった諸行を廃する姿勢が強調されない部分については、それらの学者は注目することなく、宗学研究者とも称される先学を中心に言及されるという傾向が見られる。客観的視座を意識する先学が法然の諸行廃捨のみを強調する点は客観的なのかどうか若干の疑問が残るが、このような先学の指摘や、法然の遺文間における説示の違いをめぐる視点など、客観的分析として学ぶものの多い諸研究ではないだろうか。

(郡嶋昭示)

四 人間観

法然の人間観を研究するうえでまず拝読すべきは、石井教道『浄土の教義と其教団』（宝文館、一九二九）の中の「衆生論」である。これは浄土教における念仏行者を安心・起行・四修・三種行儀等において考察し、その有する性格を詳細に論じているものである。これは直接法然の人間観について論じている

ものではないが、大變有益であり避けては通れないであろう。本項では法然の人間觀を直接的に扱っている研究を坪井・高橋・藤堂を中心に整理しながら、その研究状況を把握していきたい。

(一) 坪井俊映

法然の人間觀を直接的に扱った研究として、坪井俊映に一連の論文がある。「浄土教に於ける凡夫性について」(『印度学仏教学研究』二一一、一九五三)において、『入楞伽經』や『出曜經』に説かれる凡夫と法然の御法語に見られる凡夫を比較し、通仏教的に凡夫とは煩惱的存在である自己に対し無自覚であり無反省の状態のものを指すのに対し、法然が説き示した凡夫とは煩惱的存在である自己を主体的に自覚するもので、さらにそれが罪惡感に立脚している点に特徴を見いだしている。

同「法然教学における悪の問題について」(『印度学仏教学研究』二一二、一九六四)では、法然におけ

る善人、悪人、さらに悪という言葉が示す意味について考察している。坪井によると、法然には客観的に示される悪と主体的に自覚される悪の二通りの考え方が示されているという。客観的に示される悪とは末法觀によつて説かれる悪と戒法に背く悪であり、主体的に自覚される悪とは「愚痴の法然」「十悪の法然房」という場合の自覚された悪である。この客観的な悪は仏教徒として当然従わなくてはならない教えに背く悪のことで、人と人との關係秩序を維持するための倫理である。それに対し、主体的自覚の悪とは救済者と被救済者との間に想定されるものであつて、この場合ただ仏のみが善とされる絶対善であり、人間は絶対悪となつていると指摘している。この主体的に自覚された悪を客観的にみると、それは敬虔な念仏信者の信仰意識とすることができ悪人ではなくて善人であるとも論じている。

また、同「法然浄土教における人間悪について」(『日本仏教学会年報』三三三、一九六八)においても、仏と

の関係において見られる人間と、社会を構成する一員としての人間という二つの立場から人間悪を考察し、①末法思想や六道輪廻思想によって考えられる悪、②自身が罪悪生死のものであると自覚する内観の当体としての悪（但し、これは客観的に見た場合は極めて敬虔な念仏信者であり善人となる）、③戒法孝養等の道徳的行為を破る悪、④戒法等の道徳行為を念仏の助業として考えず、念仏の妨げとなってしまう悪という四つの人間悪を示している。

この他、同「法然浄土教の研究―特に懺悔について―」（『仏教論叢』一四、一九七〇）、同「法然浄土教における罪悪について―客観的把握と主体的自覚について―」（『浄土宗学研究』五、一九七二）、同「悪人往生の系譜について―特に法然と親鸞をむすぶもの―」（『仏教研究論集』、一九七五）、同「還愚痴と菩薩道」（『法然仏教の研究』、山喜房仏書林、一九七五）においても同様の人間観が論じられている。

坪井によって示されているような、自己の凡夫性を

主体的に自覚することをもって法然の人間観であると論じているものに、大北裕生の「法然上人の人間観」（『仏教大学人文学論集』五、一九七二）がある。大北はこの中において、法然の人間観は人間の罪悪感と無力感との主体的自覚を根底としているもので、それは絶対者である仏の前に立った自分自身に対する内省であり、仏の光に照らし出された自分自身についての告白であるとしている。一方で法然の御法語の中に「一切衆生悉有仏性」という概念が見えることに關して、仏性の顕現が往生浄土の後に限られていることから、このように人間はすべて仏性を持つ存在であるといえるのは仏の立場から人間を見た場合のみであると指摘している。このような主体的自覚という人間観を論じているものに、江上淨信「法然の罪障観」（『親鸞教学』一九、一九七二）、津村諦堂「法然上人の機根論について」（『仏教論叢』一八、一九七四）、水谷幸正「法然浄土教の特質―「機」の語の理解をめぐって―」（『法然上人研究』、隆文館、一九七五）、近藤徹称

「法然の世界―還愚の念仏―」（『法然仏教の研究』、山喜房仏書林、一九七五）、戸松義晴「法然の凡夫性の自覚について」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』三、一九七八）、同「浄土教の機根論―特に法然上人を中心として―」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』四、一九七九）、同「法然上人における罪惡の時間的位置と消滅について」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』八、一九八二）、藤本浄彦「法然浄土教と実存的思考―宗教的自覚としての『三学非器』と『実存』をめぐる―」（『浄土宗の諸問題』雄山閣出版、一九七八）、北邨賢雄「法然上人における善惡と念仏の関係」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』五、一九八〇）、柴雅雄「法然上人における懺悔について」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』五、一九八〇）等の論稿がある。

(二) 高橋弘次

高橋弘次「法然の人間観―特に瓦礫變成金につい

て―」（『印度学仏教学研究』一五―一、一九六六）及び同『法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、一九七八）の第一部「法然浄土教の人間観」の中に法然の人間観に関する論考がある。その中で高橋は法然の人間存在のとらえ方に①誰にも仏性が有るといふ仏教思想の中の人間の「本質的立場」、②そのような本質的立場を前提としながらも宗教的実践の場の中でそれらを顕現することができないという「実存的立場」、③本質的立場を無視し、浄土教の実践的な立場に立つことで、そのなかにみられる人間存在の赤裸々な実態を表現した「まったくの実存的立場」の三つの立場があるとしている。高橋は③の立場においては、人間を善人悪人という相対的な意味を超えた宗教的立場からの絶対的な悪人の意味内容を表現しているもので、この③こそ浄土念仏門のなかに見出される人間存在の実態であると指摘している。

また高橋は、救済対象としての人間について、法然が善惡の対立を超えた絶対的悪人の救済を説きつつも、

不道德な悪は制止すべきと説き、さらに悪を犯したものに對し念仏による滅罪を説いていることから、宗教的实践と倫理的实践が矛盾対立しながらも互いに媒介して往生浄土という宗教的転換をはかろうとする立場がうかがえるとも論じている。

高橋以前からも法然が専修念仏を説く一方で度々授戒をし、また御法語の中に悪人救済と廢惡修善とが混在していることは度々指摘されている。法然は阿弥陀仏によって救われるべき衆生をどのような人間として認識していたのか、つまり「善正惡傍」「惡正善傍」のどちらの立場に立っているのかを考察する論文が多くあり、この中で法然の「善」と「惡」の認識に関する論考がなされている。家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七）、重松明久『日本浄土教成立過程の研究』（平楽寺書店、一九六四）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）、梶村昇『悪人正機説』（大東出版社、一九九二）、同『法然の言葉だった「善人」をもて往生をとぐいはんや悪人をや』

（大東出版社、一九九九）、菊藤明道「法然上人の人間觀―特にその罪惡性について―」（『印度学仏教学研究』二四―一、一九七五）、小畑進「十重をたもちて十念をとなへよ―法然の罪業觀をめぐって（Ⅱ）―」（『キリストと世界・東京基督教大学紀要』五、一九九五）、紅樸英顕「法然・親鸞における悪人について」（『印度学仏教学研究』四九―一、二〇〇〇）等である。

この中多くの論文は、授戒や「廢惡修善」は倫理的・道德的立場における相対的な善惡、「悪人救済」は宗教的立場における絶対的な善惡であり、法然にはその二面性が有ると捉えられている。

この問題に関し、曾根宣雄は「法然浄土教における「廢惡修善」と「悪人救済」について」（『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一）において、このような法然の説く善人・悪人の救済を「善正惡傍」や「惡正善傍」といった、一次的救済対象と二次的救済対象に分ける考察方法に疑問を投げかけている。曾根は法然の御法語の中に悪を戒める立場と悪に對して寛容的な立場の

二種類が有ることに注目し、「廢悪修善」と「悪人救済」という概念で捉えるべきだとしている。この「廢悪修善」と「悪人救済」は宗教的立場としての「悪人救済」と倫理的立場としての「廢悪修善」と説明することが可能であるとしつつも、往生の可否に関係ない「廢悪修善」を含めた二つが浄土門帰入後の法然によって説かれていることに注意を払うべきだとしている。曾根はこれらを「抑止」と「摂取」という視点から捉えることで、根拠を仏の側に求めることができ、矛盾無く法然の思想を読み取ることができるとしている。

(三) 藤堂恭俊

法然の三学非器の自覚と信機について、藤堂恭俊『法然上人研究』第一卷（山喜房仏書林、一九八三）の中に論考がある。藤堂は法然の浄土門への帰入という点に注目し、三学非器の自覚と信機では凡夫の自覚という点においては同じであるが、質的に大きな違いがあるとしている。「三学非器の自覚」と信法にたい

して示される「信機」では、同じ人間の性であっても菩薩道の実践上と、阿弥陀仏の光明に照らし出されるという宗教経験上における相違を看過し得ないから、区別されるべきであると指摘されている。

またこれに関連して、林田康順に『現代における法然上人の受け止め方』俱会一処・法然上人のものさし』（浄土宗大阪教区布教師会、二〇〇三）があるが、この中で林田は藤堂の指摘を踏まえた上で、三学非器の自覚はどこまでも相対的な理解であるのに対し、信機の自覚はそうではなく阿弥陀仏が不可欠であり、阿弥陀仏から見ればいかなる人間も所詮みな凡夫にすぎないという深い自己内省であり、絶対的な人間観であると述べている。

(四) その他

この他、法然の人間観に関する研究として、藤原了然「選択集に於ける凡夫論」（『日本仏教学会年報』一六、一九五二）、同「法然教学における罪悪感―鎮

西教学を中心として―」（『煩惱の研究』、清水弘文堂、一九七五）、千賀真順「法然の人間観」（『印度学仏教学研究』九―二、一九六二）、清水澄「法然上人とマルチン・ルター―人間観について―」（『浄土宗開創期の研究』平楽寺書店、一九七〇）、同「法然上人の人間観―護教論的試論―」（『法然上人研究』、隆文館、一九七五）、同「法然上人の人間観―歓喜踊躍の心をめぐって―」（『法然仏教の研究』、一九七五）、石上善應「浄土教における罪意識の側面」（『浄土教―その伝統と創造』、山喜房仏書林、一九七二）、小畑進「八十億劫ノ生死ノツミ―法然の罪業観をめぐって（I）」（『キリストと世界・東京基督教大学紀要』四、一九九四）等がある。

また法然の人間観を研究する上での方法論を「選択集の総合的研究」の一環として発表したものに、峰島旭雄「浄土教の人間観」（『仏教論叢』一一、一九六六）がある。これは、法然の人間観を取り扱う上での問題点等を考察しているもので、論文の

最後に「浄土教の人間観」関係論文目録が附されている。峰島は、自己自身の人間把握を通して人間一般をも考えているのか、それとも自己自身の人間把握に留まっているのかという点。また浄土教の人間観は救済観と即応の関係であり、救われるべき人間はいかなる人間かという性格をもっている点に注意を払うべきだと指摘している。

法然の業に対する認識を考察する方法によって論を進めているものに、香川孝雄「浄土教に於ける罪業観―特に法然教学に視点を置いて―」（『仏教大学研究紀要』三八、一九六〇）及び同「法然教学における業」（『仏教論叢』九、一九六二）がある。一般仏教の業説では善因悪因によってもたらされた果が再び善因悪因となつて未来に果を引くものではなく無記であるのに対し、法然の業説では悪因が悪果を生じ、その悪果がそのまま悪因となつて未来永劫続く点において大きく相違することを指摘したうえで、法然がこのような業説に至ったのは運命論や宿業論からではなく、一般的

な修善によって償いうる悪とは次元の異なった、絶対的な悪であるという罪悪感からだとする。この法然の業説・悪の認識においては未来を開発しようとする自我は完全に否定されており、これが仏教の無我と一致するものであると論じている。

同様に業の認識について論じているものに、矢田了章「法然における業の思想」(『真宗学』六〇、一九七九)があるが、この中で矢田は、法然は徹底した罪悪業の意識を持っていたようにも思えるが、法滅時のものと比較すると優れた存在であるという認識を持っていたと指摘している。

また、真宗の立場から論ずるものに矢田了章「法然における罪悪の問題」(『真宗学』四五・四六、一九七二)がある。矢田は罪と悪、及び罪悪が法然によってどのような概念によって用いられているかを考察する方法で法然の人間観を論じている。矢田によると法然は罪という場合、身の状態としての十悪破戒等を指し具体的な人間の行為に対して使われ

るが、悪という場合は心の状態としての煩惱を指している。そして罪悪と熟語で使われる場合は、ほとんど罪の概念において使用されているという。また末法時における人間の存在は、法滅時のものに比べれば機根的に優れているという意識をもとに、法然にはそれほど罪悪に徹底した存在という自覚はなかったと、坪井の論に異議を唱えている。矢田は、法然はこのような自己を徹底した罪悪的存在として意識していなかったために、世間的道德的罪悪と出世間的宗教的罪悪とを区別せず同じ罪悪であると主張していることを指摘している。二種深信に関しても、法然にとって信機は、どのような罪悪のものでも念仏すれば往生できるといふ信法を確固たる深信に深めるための導人的役割をするものに過ぎず、法然には自己の罪悪性の自覚は往生浄土の行道においてまったく意味を持たないものであると断言している。これらは法然が念仏による滅罪の徳を見出し絶対的価値観を付与しているためだと論じている。

以上、法然の人間観に関する研究状況を坪井、高橋、藤堂を中心に見てきたが、近年では「悪人正機」の問題に関連して、救済対象としての人間をどう捉えるか、またその際に善と悪、罪という語をどう解釈するかというところが中心になってきているようである。

(遠田憲弘)

五 至誠心釈

法然は『選択集』第八章において、まず『観無量寿経』に説かれる至誠心・深心・回向発願心を典拠として示し、続いて『観経疏』で善導によって浄土教的に解釈・詳説された三心を引用している。法然が「偏依善導一師」を標榜している通り、善導の思想教学を基本としており、至誠心釈においてもその姿勢があらわれることは言うまでもないのだが、ここにおける法然自身の私釈はほんのわずかである。現在まで多くの研究者が、善導によって示された至誠心釈を、法然はどのように解釈したのかを明らかにしようと試みている。

本節においては法然の至誠心釈について、その研究史の整理を行いたい。

法然の至誠心釈に関連した研究としては、紅椗英顕「浄土三家の至誠心釈」(『印仏研究』一六一―一九六七)、白井元成「法然教学における三心について」(『大谷学報』四七―四、一九六八)、峰島旭雄「自力と他力至誠心と内外相應」比較宗教哲学的研究」(『浄土教その伝統と創造』一九七二)、峰島旭雄「至誠心とErist」(『印仏研究』二〇―二、一九七二)、石田充之「親鸞聖人の信形成の問題」(『龍谷大学論集』四〇三、一九七四)、服部正穂「法然上人の至誠心釈に關して」(『東海仏教』二六、一九八一)、阿満利磨「世の真実」(人文書院、一九八二)、藤堂恭俊「法然の至誠心釈攷」(『法然上人研究』一、一九八三)、永井隆正「法然上人における念と声について」(『仏教文化研究』二九、一九八四)、藤本浄彦「鰯外蕃内」と「鰯内蕃外」・私考―選択集の至誠心釈論―(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、一九八七)、永井隆正「廬山

寺本『選択集』における至誠心積について』（『印仏研究』三六一二、一九八八）、服部正穂「法然上人の至誠心積について」（『東口学園大学紀要』二八、一九九三）、金子孝司「元亨版『和語灯録』における三心積について」（『仏教大学大学院研究紀要』二二、一九九三）、那須一雄「法然とその門下における善導・至誠心積の解釈「散善義」における至誠心積について」（『龍谷大学大学院紀要』一六、一九九五）、末木文美士『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、一九九八）、阿満利磨『法然を読む』（角川書店、一九九九）、伊藤真宏『選択集』至誠心積「顰内播外」考』（『香川孝雄博士古稀記念論集仏教学浄土学研究』、二〇〇二）岡田大助『選択本願念仏集』における「三心」をめぐるって」（『倫理学年報』五〇、二〇〇二）、市川定敬「法然の三心についてその動態と志向」（『仏教大学大学院紀要』三二、二〇〇三）などが挙げられる。

至誠心積を研究するにあたって、主として問題意識されているのは、善導によって示された至誠心積

を、法然はどのように受けとめ、それをみずからの説としてどのような内容のあるものとして表現したのかであるが、それを究明するために重要となるのが、『選択集』第八章の法然による私積内に示される「顰外蓄内」と「顰内播外」の解釈である。前者は外見の精進をひるがえしてその精進を内心に実らせる、後者は内心の虚仮をひるがえして外相にふりむけるということである。この「顰外蓄内」と「顰内播外」については古くから『選択集』の注釈書などで良忠などに解釈されているが、近年解釈または論述したものとして、石井教道『選択集全講』（平楽寺書店、一九五九）、石田充之「親鸞聖人の信形成の問題」（『龍谷大学論集』四〇三、一九七四）、阿満利磨『中世の真実』（人文書院、一九八二）、藤堂恭俊「法然の至誠心積攷」（『法然上人研究』一、一九八三）、永井隆正「法然上人における念と声について」（『仏教文化研究』二九、一九八四）、峰島旭雄『浄土教思想の比較宗教哲学的研究』（平楽寺書店、一九八四）、藤本浄彦「顰外蓄内」と「顰内

「播外」・私考―選択集の至誠心釈論―』『戸松教授古稀記念浄土教論集』、一九八七)、末木文美士『鎌倉仏教形成論』(法蔵館、一九九八)、阿満利磨『法然を読む』(角川書店、一九九九)、伊藤真宏『選択集』至誠心釈「灑内播外」考』(『香川孝雄博士古稀記念論集仏教学浄土学研究』、二〇〇一)などが挙げられる。そのなか、石田および阿満は「灑内播外」を内外ともに虚仮であつても内外相応であるとそのまま読み、賢者は賢者のまま、愚者は愚者のまま、凡夫の虚仮のありのままの心であつても往生浄土への通路となることを法然が示したと理解する。それに対して藤堂は、法然遺文との比較により、「灑内播外」は内心の虚仮、懈怠、愚悪を外に掃きだす清掃に役立つても、内心にまことを実らせ宿すことはなく、「灑外蓄内」を前提とした上での「灑内播外」であると理解し、至誠心の形成を『往生大要抄』において「至誠心は深心と廻向発願心とを体とす」としたように、心行とのかかわりにおいて法然は示したと理解する。これらの論文は、い

ずれも「灑内播外」の「灑」および「播」の字義、「ほどこす」などのルビ、訓点に意を注いだり、外相から内心、内心から外相などという論理展開に触れ、論を展開しているが、伊藤は『選択集』第八章の私釈中の「内懐虚仮等」の「等」に注目し、「内懐虚仮等」は『観経疏』中の「不得外現賢善精進之相内懐虚仮」を示すのではないかとの説を提示し、「灑内播外」は内心の眞実心を外相にほどこすと釈すべきであるとする。これにより法然が、内心が眞実であれという善導の意図を解釈しようとしたのではないかとしている。いずれにしろ、先にあげた石田および阿満以外の諸氏も、凡夫の虚仮の心のままでは読まず、「灑外蓄内」を前提とした上での「灑内播外」であると理解している。

至誠心釈が論じられるにあたりその他注意されるものとして、法然の撰述の眞偽が問題視されている『三部経大意』の所説についてが挙げられる。これについて藤堂は「法然の至誠心釈攷」(『法然上人研究』一、一九八三)において、『三部経大意』における至誠心

釈の記述内容について、「(一) 罪惡生死・煩惱具足の凡夫が、阿弥陀仏の真実心にこたえ得る真実を、みずからの内に具えることが出来るか、という問いかけそれ自身、およびその解決として総別の二義を真実心の上に認め、煩惱のまじわることを拒否する実践としからざる実践とを、善導の無間修・専雜二修の説の上に見極め、定散の二善を修するについては、「煩惱をきたしへだてない」真実を、弘願については「余行をきたしへだてない」念仏の一行を行うことに真実を見出していること。(二) 定散の二善をもって自力とみなし、これにたいして弘願をもって他力としたこと。」という特徴的な部分を指摘し、その内容を吟味することにより、『三部経大意』に示される至誠心に関する内容は、法然が早い時代に示した錬磨の義と判じている。また異本とされる『三部経釈』における記述内容の削除について、了慧道光が良忠の考えに基づき西山義に類似すると思われる部分を大幅に削除したのではないかと推測している。

なお、関連する内容として、『三部経大意』の建長・正嘉両写本における「所施為趣求」および「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」の読み方の違いについて、藤堂は書写する上での系統の違いによる伝承上の問題と捉えている。特に「所施為趣求」の読み方については、『選択集』の元久古鈔本の訓点を取り上げるが、それが法然の真蹟でないことから、法然自身がどのように読んだか遺文上に見出すことが出来ないとしている。そのほか「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」の読み方については、伊藤も『選択集』至誠心釈「懺内播外」考(『香川孝雄博士古稀記念論集仏教学浄土学研究』、二〇〇一)において、河田光夫の「親鸞の思想形成における漢文作品の位置」(『文学』三九―七八・九、一九七二)を引用し論じている。

(加藤芳樹)

六 仏身仏土

印度・中国・日本という浄土教の思想史的展開の上

において、信仰の対象である阿弥陀仏の覚体と浄土の特性を明らかにすることは、その救済の論理構造を見きわめる上でも重要な手がかりとなり得る。したがって、法然の仏身仏土論に関しても、称名念仏という実践的立場から阿弥陀仏をどのように捉え、どのように表現しているかという問題を究明すべく、先学諸氏によってさまざまな研究論文が発表されている。そこで本節では、これまでの研究を仏身論と仏土論に分けて再整理し、それぞれの研究史を作成することによって、今後の法然浄土教研究の一助としたい。

(一) 仏身論

法然の仏身論に関しては、主に三身論と真化二身論をめぐって種々の論考が発表されており、それらを年代順に列挙すると、山本空外「選択集の阿弥陀仏観」(『仏教論叢』二、一九四九)、石井教道「選択集の仏陀観」(『大正大学学報』三七、一九五〇)、神子上恵龍「源信・法然の弥陀仏身観」(同『弥陀身土思想の展開』所収、

永田文昌堂、一九五〇)、大屋瑞彦「法然上人阿弥陀仏観の特異性」(『仏教論叢』四、一九五六)、石田充之「法然上人の阿弥陀仏観」(『浄土学』二八、一九六一)、金子真補「法然上人阿弥陀仏観の一瞥」(『浄土学』二八、一九六一)、浅井成海「法然の仏身観について」(『真宗学』四三、一九七〇)、坪井俊映「法然浄土教における阿弥陀仏観とその受容の立場について」(藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』坤所収、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三)、同「法然の説く阿弥陀仏および浄土」(『浄土教汎論』、隆文館、一九八〇)、同「信受する阿弥陀仏」(浄土宗開宗八百年記念『法然浄土教の研究』所収、佛教大学法然上人研究会編、隆文館、一九八二)、浜本浄円「法然上人の阿弥陀仏観」(『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』二、一九七七)、同「法然上人に至る弥陀仏身観の過程と展開」(『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』三、一九七八)、服部正穂「法然上人の阿弥陀仏観」(『東海学園女子短期大学紀要』一二、一九七七)などがあ

げられる。

神子上「一九五〇」では、法然の仏身論を『逆修説法』

『西方指南鈔』に説かれる真化二身論と、『無量寿経釈』

『逆修説法』に説かれる三身論の二種に大別し、法然の特色とするところは三身論ではなく、『西方指南抄』

にその原型を見る真化二身論であると述べている。大

屋「一九五六」では、法然の仏身論を前期―哲学的阿

弥陀仏観（a 恵心時代、b 善導時代）と後期―宗教的

救済的阿弥陀仏観の二期に分け、特に後期の発展を中

心に法然の阿弥陀仏観の特異性を論じている。石田

「一九六一」では、法然の法身観を顧みることにより、

その根本理念に大乘仏教（特に天台）の影響が色濃く

みられることを指摘している。金子「一九六一」では、

法然が阿弥陀仏を信仰対象とした背景には、十悪愚痴

の自覚にもとづく深い自己反省があったことを明かし

ている。また『無量寿経釈』『逆修説法』に説かれる

法然の三身論を検討し、法然が帰依した阿弥陀仏は三

身の一たる報身ではなく、三身即一の仏であったこと

を強調している。浅井「一九七〇」では、善導・源信・

法然三師の仏身観を比較し、法然は道緯・善導の仏身

観を基盤として、さらに源信を中心とする天台浄土教

の影響も受けつつ、自らの宗教体験をもとに独自の仏

身観を形成していったと論じている。坪井「一九七三」

では、念仏者の信心の形態（智具・行具・信仰の三心）

とその信心によって受容される仏との関係に注目し、

法然の説く阿弥陀仏は酬因感果身の報身仏であり、こ

の仏は行具の三心において証得される仏であると述べ

ている。浜本「一九七七」では、三身別体論の確立の

上に三身同体論が展開した理由について、(一)三身のう

ち、報身説のみでは阿弥陀仏の特性を十分に論じ尽く

し得ないこと、(二)報身説と見た場合、三身を具有する

ことが仏身として必然的に考えられること、(三)諸仏統

摂の意味を明らかにする必要があったこと、以上の三

点から考察を進めている。服部「一九七七」では、単

に阿弥陀仏を報身と規定しただけではなく、その報身

が諸仏統摂の人格性を具えた真の宗教的実在であると

感得したところに法然独自の宗教思想を見出している。

a. 高橋弘次

このように、先学諸氏によってさまざまな見解が提示される中、高橋弘次は「法然上人の阿弥陀仏観―特に実践面を中心として―」（『仏教大学研究紀要』四七、一九六五）、「法然上人の阿弥陀仏観その一―特に三身論と二身説について―」（『仏教論叢』一一、一九六六）、「法然上人の阿弥陀仏観その二―特に三身論にまつわる問題―」（『仏教論叢』一一、一九六六）、「法然における三身の問題―特に三身にまつわる二つの立場について―」（『印仏研究』一六―二、一九六八）、「法然上人の仏身観の特異性」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』所収、平楽寺書店一九七〇）、「法然の仏身観―特に化身について―」（『印仏研究』二二―二、一九七三）、「善導・法然の阿弥陀仏観―報身論から仏身観へ―」（藤堂恭俊編『善導大師研究』所収、山喜房仏書林、一九八〇）など、法然

の仏身論に関する一連の研究を発表している。

まず「一九六五」「一九七〇」では、称名念仏を通した凡夫と阿弥陀仏との人格的呼応関係に注目し、『無量寿経釈』『逆修説法』四七日に説かれる三身論は阿弥陀仏を報身仏（酬因感果身）と規定づけるための論証にすぎないとし、『逆修説法』初七日に説かれる真化二身論こそが法然独自の阿弥陀仏観であると結論づけている。また「一九七三」では、そのような法然の真化二身論において、化身がどのように説き示されているか、あるいは化身と真身がどのような関係にあるかを検討し、来迎を特徴とする化身の作用はまさしく宗教的な性格をもつものであり、三身論にみられる哲学的な性格とは内容を異にしていると述べている。

次に「一九六六」では、同じく真化二身論に法然の真意を求めつつ、三身論と二身論の関係について、三身論によって阿弥陀仏の報身仏たる性格づけがなされ、二身論はその確証された阿弥陀仏の具体的な救済のはたらきを示した仏身論であると見做し、二身論

を三身論の発展的な論証として位置づけている。さらに「一九六六」では、『選択集』第三章の「四智三身」や『無量寿経釈』の「三身即一」という言葉に着目し、法然の三身論にまつわる問題として、法然には三身論の理論設定によって阿弥陀仏の性格を規定していく歴史の立場と、阿弥陀仏自身のうちに三身が内証されるとする歴史を超越した立場とが混同していることを指摘している。また、石井教道が『浄土の教義と其教団』（玉文館、一九三二）の中で提唱した「三身同体別体論」と法然の仏身論とを合わせ、両論の内容・性格・立場をそれぞれ確認した上で、法然においては三身別体論によって阿弥陀仏の酬因感果たる性格づけがなされ、三身同体論によって阿弥陀仏の功用が明かされていくべきであると論じている。そして「一九六八」では、阿弥陀仏の内証功德を示す三身同体論を「阿弥陀仏自身の立場」、阿弥陀仏が酬因感果身であることを性格づける三身別体論を「外から阿弥陀仏を性格づける立場」とし、まず三身別体論（報身論）が確立され

た上に、三身同体論（三身即一論）が展開されるべきであると主張している。なお、これら高橋による一連の研究成果は「法然浄土教の身土観」（同『法然浄土教の諸問題』第二部、山喜房仏書林、一九七八）にまとめられている。本論は法然の仏身論を体系的に研究するという意味においては、その嚆矢とも言うべき研究であり、特に真化二身論をもって法然の仏身観とする見解は、今日まで多くの後学によって支持されている。

b. 曾根宣雄

近年、曾根宣雄は「『逆修説法』四七日に説かれる三身論について」（『仏教論叢』三五、一九九一）、「法然上人の阿弥陀仏論」（『大正大学大学院研究論集』一六、一九九二）、「法然上人における内証・外用」①——特に内証の四智・三身について——（『仏教文化学会紀要』二、一九九四）、「法然上人における内証・外用」②——特に内証・外用の思想的背景について——（『仏教

文化学会紀要』三、一九九五)、「法然上人における内証・外用について」(『印仏研究』四四―二、一九九六)、「法然上人における仏身論の受容と展開」(宮林昭彦教授古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』一所収、山喜房仏書林、二〇〇四)、「法然上人の三身同体論と三身別体論」(高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』一所収、山喜房仏書林、二〇〇四)、「法然上人における内証・外用③―内証・外用論の論理展開について―」(丸山博正教授古稀記念論集『浄土教の思想と歴史』所収、ノンブル社、二〇〇五)など、法然の仏身論に関する多数の研究論文を発表し、高橋が提示する諸説をさまざまな視点から再考している。

まず「一九九二」では、高橋が三身別体論とした『逆修説法』四七日の三身論について、『無量寿経釈』との相違点を示し、その内容が諸仏平等の「内証の三身」を説明したものであることから、これを三身同体論としている。次に「一九九二」では、『逆修説法』三七日に説かれる阿弥陀仏の光明無量・寿命無量・本願の

優位性に注目し、これらの特質は仏の「覚者」としての価値ではなく、「救済者」としての価値を語るものであると指摘している。さらに、法然の三身同体論と三身別体論が説かれた立場について、三身同体論は阿弥陀仏自身の立場を指し、三身別体論は阿弥陀仏を論証する人間側の立場を指すという高橋の説に異論を呈し、阿弥陀仏の特質(報身論も含めて)を仏辺機辺で考えるならば、定義は仏辺であり、それを認識し価値を見出すのは機辺であるが、阿弥陀仏の特質そのものは仏辺機辺の両面で肯定されるべきであるとの見解を示している。

また「一九九四」では、『無量寿経釈』『逆修説法』『選択集』のいずれにも説かれる「内証の四智・三身」について、その内容が仏身上に顕現具足された真如を意味するものであると指摘し、四智三身を内証に限定する法然の説示に矛盾は生じないということを明らかにしている。続く「一九九五」では、内証(所証の理)・外用(摂化利生の用)という論理が、報身としての阿

弥陀仏を二つの側面から説明した二身論であると仮定し、法然の内証・外用論の背景に曇鸞『往生論註』の二身論や『大智度論』二九の二身論との関連性を見出している。さらに「二〇〇五」では、曇鸞・道綽・善導における無相から有相への展開を確認した上で、法然の内証・外用論の構造を明らかにし、法然は阿弥陀仏の根源に法身を想定していないこと、阿弥陀仏の功德成就は「法藏比丘↓内証↓外用」という順序によって理解され得ること、といった参照すべき論説を提示している。そして、法然浄土教においては「法身(真如)↓報身(阿弥陀仏)」という論理ではなく、阿弥陀仏の「内証(理智不二)↓外用(有相莊嚴)」という展開にこそ無相から有相への流れを見ることができると結論づけている。

この他にも「二〇〇四」では、法然における仏身論の受容と展開を整理し、法然が曇鸞・道綽・善導の教えを受容しながら独自の展開をみせたものとして、A内証・外用論、B内証の三身、C真化二身論の三点を

あげている。加えて、高橋が三身同体論と三身別体論を「三身同体論―絶対次元、三身別体論―相対次元」と解釈したことに対して、少なくとも法然に関する限りは、「三身同体論―仏の内証の功德、三身別体論―阿弥陀仏の仏格」と捉える方が適切ではないかと推察している。

以上、法然の仏身論に関しては高橋・曾根両氏に代表されるように、『無量寿経釈』『逆修説法』『選択集』に説かれる三身同体論と三身別体論、特に『逆修説法』四七日における三身論の解釈、あるいは両論が説かれた立場などを中心として、さまざまな角度から研究が進められている。今後は法然遺文に関する書誌学的研究、法然の思想的成果を踏まえ、法然自身の思想変遷の中で新たにその阿弥陀仏観を検討していく必要があると思われる。

(二) 仏土論

法然の仏土論に関しては、その多くが報身論と

併せて論じられているが、神子上恵龍「源信・法然の浄土観」(『弥陀身土思想の展開』所収、永田文昌堂、一九五〇)、藤吉慈海「法然上人の浄土観——その時機相応性をめぐって——」(『仏教文化研究』一〇、一九六一)、浅井成海「法然の仏土観」(『真宗学』四五・四六、一九七二)、真田康道「法然上人の浄土観」(『仏教論叢』一八、一九七四)、服部正穩「法然上人の浄土思想」(『同朋大学論叢』三三、一九七五)、同「法然上人の現証浄土」(『仏教論叢』二〇、一九七六)、同「法然上人の浄土観」とくに現世浄土について」(『東海仏教』二二、一九七六)、服部正穩「法然上人の浄土観に関して」(『仏教論叢』二五、一九八二)、高橋弘次「法然の浄土観——その解釈をめぐって——」(『浄土宗学研究』二〇、一九九四)、林田康順「法然上人における俱会一処の理解——個の連続と関係の連続——」(『宗教研究』三三三、二〇〇〇)、同「法然上人における俱会一処への視座——親鸞聖人との対比を通じて——」(石上善應教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』

所収、山喜房仏書林、二〇〇一)、同「法然上人による俱会一処説示の意義——親鸞聖人との対比を通じて——」(『仏教論叢』四六、二〇〇二)、嶋田崇秀「法然と親鸞における弥陀仏土観の研究」(浅井成海編『法然と親鸞——その教義の継承と展開——』所収、永田文昌堂、二〇〇三)など、法然の浄土観を主題とする論考もいくつか発表されている。

神子上「一九五〇」では、『和語灯録』『漢語灯録』所収の遺文の中から、法然が指方立相の浄土を肯定する説示を取り上げ、道綽・善導の教えを継承した法然の報土説を明らかにしている。また法然の化土思想として、『西方指南抄』に説かれる「九品抑止説」に注目し、九品を積尊の巧言とするか、あるいは弥陀の直説とするかについて、一機一縁の視点からこれを会通している。藤吉「一九六一」では、法然の浄土観を時機相応性の観点から考察し、法然の真意をいかにして現代に発揮すべきかを検討している。浅井「一九七二」では、まず法然の浄土観の思想的背景として善導・

源信の浄土観を概観し、次いで「懈怠国」「辺地」「兜率天」などに関する断片的な記述から、法然の化土思想について一考を試みている。真田「一九七四」では、法然による極楽浄土への説明が少ないことに留意しつつ、その宗教的態度を中心に法然の浄土観を論じている。服部「一九七五」では、法然の遺文を①穢土と浄土、②浄土の莊嚴という二つの項目に分け、法然にとって浄土とは、一切衆生が真に救われて往くべき宗教的実在の世界であったことを明かしている。また同「一九七六」では、三昧發得・見仏・護念の三つを手がかりに法然の現証浄土を見ていき、現証浄土は現益、往生浄土は当益として、区別して説かれていることを論証している。さらに同「一九八一」では、法然の浄土観の特徴はその有相の意味にあるとして、浄土の有相的表現が、一切衆生を救済する阿弥陀仏の大慈悲そのものを顕現していると述べ、法然の浄土観に阿弥陀仏の大慈悲の積極的なはたらきを見出している。高橋「一九九四」では、法然における指方立相の解釈

を善導『観経疏』の中に求め、法然の浄土観が善導の報身報土の解釈に決して矛盾するものではないことを明かしている。林田「二〇〇一」では、法然と親鸞の仏身仏土に対する捉え方から派生する「俱会一処」への視座の相違と、そこから導かれる両祖師の意図を探り、法然における俱会一処説示の意義について再検討を施している。嶋田「二〇〇三」では、法然・親鸞が共に弥陀仏土を報身報土としていることを踏まえ、両祖師の著作に見られる弥陀仏土の光寿を中心とした呼称を整理している。

以上、法然の仏土論に関しては、法然自身による具体的な説明が少ないという問題もあるが、化土思想や現証浄土への理解、さらには親鸞との対比を中心に研究が進められている。今後は教義書と呼ばれる著作だけではなく、御法語の内容との関連性にも目を向けつつ、林田康順「阿弥陀仏・往生浄土をどう説くか―法然上人のご法語を通じて―」（水谷幸正先生古稀記念会編『仏教化研究』所収、思文閣出版、一九九八）

のように、現代を生きる浄土宗僧侶として、法然が説く阿弥陀仏や西方極楽浄土をいかにして教化の現場へと還元していくかが重要な研究課題の一つとなるであろう。

(杉山裕俊)

七 悪人正機

『歎異抄』第三段の「善人ナヲモテ往生ヲトク。イハンヤ悪人ヲヤ。」という特異な一文を根拠として、いわゆる悪人正機説が親鸞の主張する宗教であるとされている。この問題に関しては、既に安達俊英「コラム・悪人正機」（日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望―』、二〇〇〇年、法蔵館）などによって今日までの経緯が整理されている。

法然や親鸞に「悪人正機」という発言は見られず、親鸞が「往生正機」（『教行信証』／大正蔵八三・六二八頁・上）や「浄土之正機」（『愚禿鈔』／大正蔵八三・六四九頁・上）という術語を使用する程

度であろう。これはおそらく『歎異抄』を世に紹介した清沢満之などを起点として展開していった概念であり、倉田百三などを経て広く浸透していったのかもしれない。また和辻哲郎が「道元」で新たな道元像を開示したように、京都学派の西田幾多郎（たとえば『愚禿親鸞』・武内義範『教行信証の哲学』・三木清『親鸞』・田辺元『懺悔道としての哲学』）、あるいは鈴木大拙（『浄土系思想論』・『日本の靈性』）などが、従来の伝統的な真宗学の中の親鸞像とは大きく異なる独自の親鸞の内面世界を提示している。ただしこれら諸著作（『愚禿親鸞』・『教行信証の哲学』・『浄土系思想論』・『親鸞』・『懺悔道としての哲学』）の中で「悪人正機」という術語を使用している文献は三木清『親鸞』の「末代の旨際を知り」、「おのれが分を思量せよ」と親鸞はいう。末代にいわれを知り、自己の分限を思いはかる者は、自己を極重の悪人として自覚せざるを得ないであろう。末代の旨際を知るといえるのは、客観的に現代が末法の時である

ことを知るということではない。正像末の歴史観は歴史的知識の要約でもなく、また歴史を体系化するための原理でもない。末法の自覚は自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れることを意味している。このときには何人も自己を底下の凡愚として自覚せざるを得ないであろう。弥陀の本願はかくの如き我々の救済を約束している。如来の救済の対象はまさにかくの如き悪人である。これを「悪人正機」と称している。悪人正機の説の根拠は末法説である。

〔『パスカル・親鸞』、京都哲学撰書第二巻、京都・燈影舎、一九九九年、一八六頁〕

という箇所のほかは余り見当たらないと思う。つまり西田幾多郎以下の京都学派は親鸞独自の人間理解や懺悔理解には深い興味を示しながらも、「悪人正機」という術語には消極的であったことは留意しておきたい。

戦後の中世仏教研究において「悪人正機」を大きく取り上げ先駆的存在はおそらく家永三郎独自の「否定

の論理」と「鎌倉新仏教」説を背景とした家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」(『中世仏教思想史研究』、法蔵館、一九四七年)増補改定、法蔵館、一九九〇年)の見解であろう。家永に対して田村田村円澄「悪人正機説の成立」(初出、一九五二年)、『日本仏教思想史―浄土教篇―』、平楽寺書店、一九五九年)は悪人を「社会的身分的制約を受けた被抑圧者が後世の救済を求めること」として捉え、親鸞の内面的な人間理解として解釈を行わなかった。田村説に対して松野純孝「いわゆる悪人正機説について」

〔『親鸞聖人論攷』三、大谷大学専修学院親鸞聖人研究会、一九五五年)は、悪人正機説は親鸞が悪人正機

を提唱したとしても問題ないという主張を行っている。また重松明久「いわゆる悪人正機説の構造」(初出、一九五五年)、『日本浄土教の成立過程の研究』、平楽寺書店、一九六四年)は、従来の家永説や田村説を検証した上で、親鸞は『歎異抄』において「悪人正因」説を提唱していると指摘している。

その後、龜山正広「法然における悪人救済をめぐる問題―念仏観よりの一考察」(『真宗学』五四、龍谷大学真宗学会、一九七六年)や矢田了章「悪人正機説の成立について」(『真宗学』七〇、龍谷大学真宗学会、一九八四年)では、梶村説を受けた上で悪人正機説の淵源は法然であることを指摘しつつも、龜山論文では後期法然が親鸞に影響を与えたとしつつも、矢田論文は両者の悪人正機は別個の思想として位置付けている。

そして平雅行「専修念仏の歴史的意義」(初出、一九八〇年)↓『日本中世の社会と仏教』、塙書房(一九九二年)が発表され、家永三郎以来の悪人正機説が大きく見直されることとなった。平雅行は黒田俊雄が提唱した顕密体制論を受けながら、さらに黒田説を整備した上で、いわゆる異端派に位置する法然や親鸞は階層的悪人正機を克服しようとしており、特に親鸞は平等的悪人思想のもと悪人正因説を提示していると論じている。また平雅行「専修念仏の歴史的意義」(初出、一九八〇年)↓『日本中世の社会と仏教』、塙書房、

一九九二年)で悪人正機説は既に貞慶によって提唱されており、顕密仏教にとっても存在可能な思想であることを指摘した上で、法然や親鸞はこの顕密仏教的な悪人正機説の克服を目的としていたとしている。

この平説の影響は極めて強いものあった一方で、平説以後は『歎異抄』所説の悪人正機を親鸞の思想とすべきどうかという議論も行なわれるようになってきている。たとえば遠藤美保子「親鸞の他力思想と悪人正機に関する再検討―造悪無碍説批判を中心に―」(『仏教史研究』〇三二・永田文昌堂・一九九五年)は親鸞の思想を悪人正機とすべきではないと指摘し、また松本史朗『法然親鸞思想論』(大蔵出版・二〇〇一年)では平説における『歎異抄』理解に対して批判を示し、末木文美士「鎌倉仏教研究をめぐる―平雅行氏に再度答える」(『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、二〇〇〇年)や藤村研之「『歎異抄』第三条をめぐる問題」(『龍谷史壇』一一五、龍谷史学会、二〇〇一)は『歎異抄』を根拠として親鸞の思想を論じる危険性

を指摘している。

このように家永三郎以来の悪人正機説は、今日まで議論を進めながらも現時点で様々な問題を有している。特に近年、指摘されているように『歎異抄』を以って親鸞を論じることの問題や、以前から種々に議論されているのは「悪人正機」と「悪人正因」の区分などは、今後も議論を要するものと思われる。

さて、梶村昇『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや』』に端的に示されているように、確かに『醍醐本』所説の

一善人尚以往生況悪人乎事（口伝有之）

私（云）弥陀本願以自力可離生死有

方便善人ノ為ヲコシ給ハス哀極重

悪人無他方便輩ヲコシ給然

菩薩賢聖付之求往生凡夫善人

歸此願得往生況罪惡凡夫尤可

憑此他力云也惡領解不可住邪見

譬如云為凡夫兼為聖人能々

可得心々々々初三日三夜読余之後

一日読之後二夜一日読之

と、『歎異抄』第二段の

一。善人ナヲモテ往生ヲトク。イハンヤ悪人ヲヤ。

シカルヲ世ノヒトツネニイハク。悪人ナヲ往生ス・イカニイハンヤ善人ヲヤ。

コノ條一旦ソノイハレアルニニタレトモ。本願他力ノ意趣ニソムケリ。

ソノユヘハ。自力作善ノヒトハ。ヒトヘニ他力ヲタノム心カケタルアヒタ。

彌陀ノ本願ニアラス。

シカレトモ自力ノ心ヲヒルカヘシテ。他力ヲタノミタテマツレハ。

眞實報土ノ往生ヲトクルナリ。

煩惱具足ノワレラハ。イツレノ行ニテモ生死ヲハナルルコトアルヘカラス。

アハレミタマヒテ願ヲヲコシタマフ本意。悪人成佛ノタメナレハ。

他力ヲタノミタテマツル悪人。モトモ往生ノ正因ナリ。

ヨテ善人タニコソ往生スレ。マシテ悪人ハト仰セサフラヒキ。

は、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。」という一文において同文である。しかしながら既多くの先学が指摘するように、両書とも資料性に問題があるとともに、『醍醐本』は法然に、また『歎異抄』が親鸞に容易に直結し得る資料ではない。特に末木文美士「鎌倉仏教研究をめぐって—平雅行氏に再度答える」(『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、二〇〇〇年)の指摘のように『歎異抄』は「親鸞+唯円」という構造を前提とすべきであろう。

また『醍醐本』の場合、善人を菩薩や賢聖として見ることも可能であり、このように考えると極重悪人はいわゆる罪悪生死の凡夫であり、親鸞が『教行信証』

で説示する悪人的存在ではないと思われる。親鸞がいう悪人的存在とは「すべての人間は悪なる存在でしかあり得ない」という理解であって、これは「すべての人間は絶対的に悪存在である」という視座であって、かつ自己が悪存在であることを自覚することが求められている。この視座から一般的な善を見た場合、これらはいわゆる「偽善」となり、そこには善的価値は何もないということになるであろう。このように考えると、人間を本来的に苦的存在と捉えていたであろう法然と、人間を本質的に悪的存在と見ていた親鸞とは、決して同一の人間理解と言い得るものではなく、両者の宗教的世界観は異なっていると考えられる。

また『歎異抄』第三段の「シカレトモ自力ノ心ヲヒルカヘシテ。他力ヲタノミタテマツレハ。眞實報土ノ往生ヲトクルナリ。」という一文は、やはり『教行信証』的な発想であり、ここに法然あるいは善導的な仏土理解は見られないと思われる。

上記の点から考えて、『醍醐本』と『歎異抄』第三

段の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。」という一文は、表面的には同一の文章でありながらも、テキストおよびコンテキストの問題から見て両者は別の文章として解釈すべきであるものと思われる。

法然が主張する教えはどこまでも凡夫往生であり必ず得往生である。悪人正機の解釈そのものが大きく揺れ動いている現状にあつて浄土宗があえて「親鸞が主張した悪人正機の淵源は法然である」ということを提唱せずとも、浄土宗が「一切凡夫、必得往生」という中に「罪悪生死の凡夫が、阿弥陀仏の本願を根拠として、必ず極楽世界に往生することができる」という一宗の本旨を広く伝達することが可能であるとともに、親鸞が主張する悪の自覚を持たない人々をも阿弥陀仏の救済の対象として明示することが可能であると考ええる。悪人正機説もしくは悪人正因説は確かにメッセージ性が強く、また中世仏教や中世宗教においても特異な視座かもしれないが、その淵源と根拠を法然の中に恣意的に求めることはやはり危険であり、法然と親鸞との

宗教的世界観の相異が浄土宗と浄土真宗との明確なる相異である以上、安易かつ容易に法然浄土教内における悪人正機説もしくは悪人正因説の存在を提唱することは、多少の一考を要するものと思われる。

(柴田泰山)

哲学・美術

一 哲学との関連を論ずる研究

法然の思想を哲学的観点から論究した研究者として藤本浄彦が挙げられる。藤本は『実存的宗教論の研究』（平楽寺書店、一九八六）・『法然浄土教思想論攷』（平楽寺書店、一九八八）・『法然浄土教の宗教思想』（平楽寺書店、二〇〇三）といった著書で、法然浄土教思想を実存的宗教論の綱格の中で考察している。

「一九八六」では、実存主義の先駆者に位置づけられるセーレン・キェルケゴールの実存と信仰、神学者パウロ・ティリッヒの学問と信仰について考察し、「概

念」「逆説」、「学問」「時間」「信仰」といった用語の概念規定をしていく中でそれぞれの思想の特徴を見いだし、それらの視点から法然の思想を見ていく方法をとっている。

まず、キエルケゴール思想における「概念」という用語に注目し、ヘーゲルの観念論的哲学とキエルケゴールの実存的哲学をつなぐ素材がこの「概念」の問題の内に脈打っていることを指摘している。次に、「逆説」については、真理（神）へと向かう不真理（人間≡罪）の隠された超越性であり、その超越性はどこまでも真理（神）との出会い（機縁）の只中でのみ事実として解され、キエルケゴールにおいて強調される「逆説」は、どこまでも超越（神）における出会いの動態として捉えられるものであるとしている。

そして、〈神〉—〈人間〉という関係態であるキリスト教と、仏〈神〉を立てる教えとしての浄土教との構造関係の視座から、法然とキエルケゴールがともに「選択」の概念を通してその宗教思想を展開していく

ことを導き、広くは宗教における選択の系譜に両者を位置づけることで法然の新たな側面を見いだした。

また、テイリツヒの「神律的な宗教哲学」つまり神学と宗教哲学との闘争を克服するところの宗教哲学というその学問体系について考察し、それを、〈人間の存在状況を分析し、そこから実存的問いをとらえ、その答を呼応的に「究極的関心」の動態として論証し、象徴を通して表現されたものを解釈するという方法〉と規定して、このことが、宗教の本来性として根源的な場をわれわれにも提供するであろうと、法然浄土教研究における問題性の手がかりを見いだしている。

藤本は、このようなキエルケゴールとテイリツヒの思想を中心とした宗教哲学的方法を基盤としてそれに添いながら法然浄土教を考究していくこととなるが、「一九八六」で道筋がつけられた諸問題の考察は、「一九八六」で進められ「二〇〇三」で結実することとなる。『選択集』の哲学を「行の弁証法」として構築することや、「二種深信」は「逆説・非論理的・飛躍」

のもとでのみ可能となる宗教的緊張と捉えることなどをはじめとして、あらゆる角度から法然の思想に画期的な視座を与えた。

法然思想の宗教哲学的解明の功績が大きいのが、一方で「宗学」に関する論考も多く発表している。直近の著書『法然浄土宗学論究』（平楽寺書店、二〇〇九）では、「法然浄土宗」を掲げてその学のあり方を論じている。そこから法然上人研究の課題をまとめるならば、宗侶が宗学と関わりをもつ学への視角を絶えず持ち、法然上人に関わる近代知識的業績を最大限活用しながら、身体を介在させた学びを通して宗乘的学問感覚を回復し、法然上人を問いつけることであるといえるであろう。

（大屋正順）

二 美術（御影）に関する研究

法然に関する美術のうち、本項では特に御影、つまり尊像を表した絵像・彫像に関する研究について、そ

の研究状況を見て行く。

この法然の御影に関する研究はあまり多くを見ることができず、井川定慶・望月信成『法然上人繪大鑑』（小林写真製版所、一九三二）、井川定慶「法然上人の御影攷」（西田先生頌寿記念『日本古代史論叢』、吉川弘文堂、一九六〇）、望月信成「法然上人像について」（『浄土学』二八、一九六二）、成田俊治「法然浄土教の形成と美術」（『浄土宗開創期の研究―思想と歴史』、平楽寺書店、一九七〇）、同「教団の発展と祖師像―特に足なかの御影について―」（『法然上人研究』、隆文館、一九七五）があるのみである。

この中、井川・望月による写真製版集『前掲』には、掲載図版約一三〇点のうち、御影は二〇点ほど見ることができるとは、ほとんどがモノクロであり、また残念なことには解説等は附されていない。

望月は一般的に法然の御影のほとんどが温和で円満な表情であるのに対し、宮城県王城寺蔵の彫像御影と奈良当麻寺奥院の本尊の御影は峻厳で強い印象を受け

ることに注目し考察を加えている。この二つの御影は鎌倉時代の早い時期の制作であることから、法然の面影を伝えるものとしては信憑性のある肖像彫刻であると思われている。望月は鎌倉時代の末期頃から法然の御影が温和な表情のものへと移行している事を指摘しているが、その理由については明らかにしていない。

成田は祖師像の制作状況が教団の盛衰を知る上で重要な役割を果たしているとし、御影研究の重要性をまづもって指摘している。そして法然以前の祖師像（聖徳太子・空海・最澄・源信等）と法然の御影それぞれを考察・比較し、特に法然の「足なかの御影」については詳細な考察がなされている。これらの比較から、鎌倉時代の御影の特徴を明らかにしている。また成田は当時浄土宗寺院における御影の使用法、果たしていた役割についても論じている。

これ以降御影に関する研究は久しく見ることができなかつたが、近年総本山知恩院が発行する『知恩』に二〇〇四年四月から二〇一〇年三月まで六年、計七十二

回にわたって、成田による「法然上人の御影を拝する」という特集が連載された。これは掛け軸・彫像・版画等を網羅するもので、毎回一つの御影を取り上げ、カラー写真と共に解説が見開き一頁でなされており、大変貴重な資料である。最終回の二〇一〇年三月号には、「連載「法然上人の御影を拝する」を振り返って」という成田と山本正廣による対談が掲載されており、掲載された御影の一覧表も附されている。この対談の中にも法然の御影に関する有益な指摘を見ることができ、今はこれらが一つの資料としてまとめられることが待たれる。

(遠田憲弘)

『四十八卷伝』

十八卷

一段

法然上人が作られた『せんぢやくしゅう選択集』は、つきのはろどの月輪殿（九条兼実公）のご依頼によって撰述し、進上されたものである。まさしく、念仏往生のためのお手本である。その要点を少しひろって記しておこう。

『しやくやく選択集』の第一章に次のように説かれている。「どう道綽禪師は、聖道門と浄土門の二つの教えを立てて、聖道門を捨てて浄土門に帰依したことについての文。

（道綽『安楽集』に言うには）〈質問して言う。あらゆる人びとにはみな、仏となりうる本性がある。はるか

昔から、多くの仏たちに出会ってきたはずである。それなのになぜ、今に至るまでなお、みずから迷いの世界をめぐり続け、あたかも火に焼ける家のように煩惱が燃えさかる世界から出ることができないのだろうか。答えて言う。二つのすぐれた教えを得て、それによつて迷いの世界を払い除かないから、煩惱の燃えさかる世界から出ることができないのである。二つの教えとは何かというと、第一は聖道門、第二は浄土門である。そのうちの一つ聖道門は、今の時代において悟りを得ることは難しい。その理由の一つは、釈尊の時代から遙かに歳月が経過しているからである。二つは、真理は深く、我われの理解力は劣っているからである。

それだから、『大方等大集經』月藏分に次のように説かれる。《私の滅後、末法の時代には、何億もの衆生が、修行をして悟りをめざしても、まだ一人も悟った者はいない》と。今は末法の時代であり、五つのけがれがはびこる悪い世である。ただ浄土門という一つの教えのみが悟りに通じている道である。このようなわけで、『無量壽經』に次のように説かれる。《もし人びとが、たとえ一生にわたり悪い行いをして、命が終わる時に、十遍の念仏を続けてわが阿弥陀仏の名前を称えて、もし浄土に生まれぬなら、私は正しい悟りを得ない》と。

また、あらゆる人びとはまったく自分の能力を顧みることがない。もし大乘仏教の場合で言うなら、あらゆる存在の真実の姿や、それらさえも空であるという絶対的境地を、いまだまったく理解できない。もし小乗仏教の場合で言うなら、四諦を観察して見惑を断じ（見諦）、思惑を断じてゆき（修道）、さらに進んで阿那含や阿羅漢の聖者の位に達して、欲界にしばらくつ

る五つの煩惱である五下分結を断ち、色界・無色界にしばらくつける五つの煩惱である五上分結を除くことは、出家者や在家者に関係なく、いまだそれができる者はいない。たとえ人間界や神々の天上界に生まれる報いがあっても、それらはみな五戒や十善を持ち行うことよって、その報いを招くことができるのである。ところがそれらを持つことができる者は大變なものである。もし悪を行い罪を造ることについて言うなら、どうして暴風やにわか雨と異なることがあるか。このようなわけで、諸仏は大慈悲心によつて、浄土の教えに帰依するよう勧められている。たとえ一生の間、悪行を行つても、ただ心に浄土のことを思いながら、心を集中して常に念仏を称えれば、すべての往生の障りは自然に消滅し、必ず往生することができる。どうしてこのようなことを思慮せずに、まったく往生する心がないのであるか》と。

以上の引用に基づいて、私の考えを述べる。浄土宗を学ぶ者は、まずこの旨趣を承知しなさい。たとえ先

に聖道門を学んだ人でも、もし浄土門を学ぶ志があるなら、聖道門を捨てて浄土門に帰依するのがよい。

例をあげれば、かの曇鸞法師は『中論』『十二門論』

『大智度論』『百論』の四論の講義をやめて、ひたすら

浄土門に帰依し、道綽禪師は『涅槃經』の幾度にもわたる講義を捨て置いて、ひたすら西方浄土の修行をひらめられたごとくである。はるか昔の賢人・哲人でさえこのとおりである。末代の愚かな者が、どうしてこれに従わないのであろうか」と。

同じ『選択集』の第三章には、「阿弥陀如来は諸行を往生の本願とせず、ただ念仏のみを往生の本願としたことの文」と題して、『無量寿經』上巻の第十八願文等を引用している。そして法然上人の私釈に次のように説かれている。「質問して言う。すべての諸仏の立てた本願について言えば、粗末で悪いものを選び捨てて、よくてうるわしいものを選び取ることは、道理として当然そうであろう。どのような理由があつて、第十八願ではあらゆる諸行を選び捨て、ただ念仏の

一行のみを選び取って、往生のための本願としているのであろうか。答えて言う。阿弥陀仏の真意は推測するのが難しく、そう簡単に理解することはできない。

そうではあるが、いま試しに二つの意義によってこれを解釈してみたい。第一には勝劣義、第二には難易義である。初めに勝劣義というのは、念仏はすぐれ、諸行は劣っているということである。その理由はなぜかという点、名号はあらゆる功德が帰一するものである。それだからすなわち、阿弥陀一仏のあらゆる四智・三身・十力・四無畏など一切の内面に体得した功德、および仏の身体的特徴・光明・説法・人びとを利益することなど一切の外面にはたらき現れる功德は、みなすべて阿弥陀仏の名号の中に収まっている。だから名号の功德は最もすぐれているとするのである。諸行はそうではなく、それぞれ一部分をつかさどるにすぎない。だから諸行は劣るのだとするのである。譬えて言うくと、世の中の家屋のようなものである。その家屋という名前の中には、棟木・梁・垂木・柱などすべての家の材

料を含んでいるが、棟木・梁などの一つ一つの名前の中には、すべての材料を含むことはできない。この譬えによって、理解することができると。そうならば、仏の名号の功德はほかのすべての諸行の功德よりもすぐれている。だから劣った諸行を捨ててすぐれた名号を取り、本願としたのであろうか。

次に難易義というのは、念仏は行いやすく、諸行は行うのが難しいということである。〈中略〉。こういうわけで、次のように知ることができると。念仏は容易であるからあらゆる人に通用し、諸行は難しいからあらゆる人に通用するわけではない。それならば、阿弥陀仏はあらゆる人びとを平等に往生させるために、難しい諸行を捨て容易な念仏を取って、本願としたのであろうか。もし仏像を造ることや堂塔を建てることを本願としたならば、貧しく困っている者たちは、きつと往生の希望を絶つてあろう。ところが、裕福な者は少なく貧乏な者はたいへん多い。もし智恵がありや才知の高いことを本願としたならば、愚かで智恵のない者

たちは、きつと往生の希望を絶つてあろう。ところが、智恵のある者は少なく愚かな者はたいへん多い。もし多くの教えを見聞することを本願としたならば、少しの教えしか見聞していない者たちは、きつと往生の希望を絶つてあろう。ところが、多く聞いた者は少なく少ししか聞いていない者はたいへん多い。もし戒律を守ることを本願としたならば、戒を破ったり戒のない人はきつと往生の希望を絶つてあろう。ところが、戒を守る者は少なく戒を破る者はたいへん多い。ほかの諸行についてもこれに準じて知ることができる。したがって、これらの諸行等を本願としたならば、往生できる者は少なく往生できない者は多いだろう、ということがわかるはずである。それならば、阿弥陀如来は法蔵比丘であった昔に、平等の慈悲にうながされ、すべての人びとを救うために、仏像を造立し堂舎を建てるなどの諸行を往生のための本願とせず、ただ称名念仏の一行のみを本願としたのである。〈中略〉。

質問して言う。あらゆる菩薩はそれぞれ誓願を立て

ているが、すでにその誓いを成就して仏となったものもあれば、また、まだ成就していないものもある。疑わしいが、はたして法蔵菩薩の四十八願は、すでに成就しているのであろうか、それともまだ成就していないのであろうか。答えて言う。法蔵菩薩の誓願は、一つ一つみな成就されている。なぜかというと、極楽世界の中にはまぎれもなく地獄・餓鬼・畜生の三悪道は存在しない。まさにこのことから、第一の無三悪趣むさんあくしゆの願を成就されていることがわかるはずである。なぜそのように知ることができるのかというと、願成就の経文に、〈また地獄・餓鬼・畜生という苦難の境涯はない〉とあるのが、このことを示している。また極楽国土の人間や神々は、命を終えて後、再び三悪道にかえることはない。まさにこのことから、第二の不更悪趣の願を成就されていることがわかるはずである。なぜそのように知ることができるのかというと、願成就の経文に、〈また極楽の菩薩は最後に成仏するまで悪道にかえることはない〉とあるのが、このことを示してい

る。また極楽の人間や神々はすでに、三十二種のすぐれた身体的特徴を備えない者は一人もない。まさにこのことから、第二十一の具三十二相の願を成就されていることがわかるはずである。なぜそのように知ることができるかという、願成就の経文に、〈かの極楽国に生まれる者は、みなすべて三十二種の身体的特徴を備えている〉とあるのが、このことを示している。このように、初めの無三悪趣の願から最後の得三法忍とくさんぼうにんの願に至るまで、一つ一つの誓願はみな成就されている。であるから第十八の念仏往生の願が、どうして一つだけ成就されていないことがあるか。それならば、念仏を称える人はみな往生できることになる。なぜそのように知ることができるのかというと、つまり念仏往生願の願成就の経文に、〈あらゆる人びとは、阿弥陀仏の名号を聞いて、信心がおこり非常に喜んで、一声の念仏でも称えて、それを心からふり向けて極楽国に生まれたいと願えば、すぐさま往生することができ、しりぞくことのない高い位に達する〉とあるのが、こ

のことを示している。

そもそも四十八願の成就によって、浄土が美しく莊嚴されたのである。浄土の蓮華や池や宝楼閣ほうろうかくなどは、誓願の力によって現れたのである。どうしてその中で、念仏往生願ひとつのみを疑う必要があるのか。それのみならず、一つ一つの誓願の末尾に、(もし誓い通りにならないなら、私は正しい悟りを取らない)と言っている。ところで阿弥陀仏が成仏してから、今まで十劫じゅうくもの時間が経過している。成仏の誓いは、とうに完成されている。だから、一つ一つの誓願はいたずらに設けられたのではないことがわかる。そこで善導は『往生礼讃』で、次のように説かれている。(かの阿弥陀仏は、いま現にこの世におられて成仏されている。それならば、仏がもと誓われた重大な誓願はむなしなものではなく、人びとが念仏すれば必ず往生することができると知るべきであろう)と、以上。

(また十六章に次のように説かれている。)「すみやかに迷いの世界を離れたいと願うならば、二種のす

ぐれた教えの中で、しばらく聖道門を差し置いて、浄土門を選んでそれに入るのがよい。浄土門に入ろうと願うならば、正行と雑行の二行の中で、しばらくさまざまな雑行をなげ捨てて、正行を選んでそれに帰入するのがよい。正行を行おうと願うならば、正定業しょうじょうごうと助業じょごうの中で、なおも助業を脇に置いて、正定業を選んでそれをひたすら行うのがよい。正定業とは、すなわち阿弥陀仏の御名みなを称えることである。名を称えれば、必ず往生できる。その理由は、阿弥陀仏の本願にもとづいているからである」と。

「心静かに考えてみると、善導の『観経疏』は、西方浄土へ行くための指南であり、行者にとって目や足となる大切なものである。そうであるから、西方浄土への往生を願う行者は、必ず尊び敬わなければならない。なかでも特に、善導の夢の中に毎夜、一人の僧侶が現れ、『観無量寿経』の幽玄な教義を教授している。その僧侶はおそらく阿弥陀仏が姿を変えて現れたものである。それならば、この『観経疏』は阿弥陀仏が

語り説かれたものというべきである。ましてや中国では、〈善導は阿弥陀仏が姿を変えて現れたものだ〉と
 言い伝えている。それならば、この『観経疏』は阿弥陀
 仏が直接説かれたものというべきであろう。そして
 現に善導は、〈これを書写しようとする者はひたすら
 經典を書写するようにしなさい〉と書かれている。こ
 の言葉は信じるに足る真実なるものである。仰いで、
 善導の本身である本地を考えると、四十八願を誓
 われた法門の王たる阿弥陀仏である。十劫もの昔に
 悟ったという高らかな唱えは、念仏が頼むに足りるこ
 とを示している。ひれ伏して、姿を変えて現した垂
 迹じやくを明らかにすると、専修念仏を教え導く師たる善
 導である。三昧の境地を明瞭に体得されたその言葉に
 基づけば、往生することに疑いがない。本地と垂迹の
 違いはあるけれども、教え導く内容は同じである。さ
 て拙い私は、昔この『観経疏』を読んでほぼ本旨を理
 解し、たちどころに諸行を捨てて、念仏に帰依した。
 それより以来、今日に至るまで、自分の行も他人への

教化も、ただ念仏のみに専念してきた。そのようなわ
 けで、まれに迷いの大海を出る渡し場を問う者には、
 西方浄土へ行く共通の渡し場を示し、たまたまなすべ
 き行を尋ねる者には、念仏という特別の行を教えた。
 これを信じる者は多く、信じない者は少ないのである。
 〈以上は省略して引用〉。念仏に打ち込んで往生を願
 う者は、どうしてこの『選択集』をおろそかにできる
 であろうか。

二段

同じく法然上人が作られた『往生大要抄』に次の
 ようにある。「至誠心というのは、真実の心というこ
 とである。その真実というのは、身の振る舞いや口に
 出す言葉や心中に思うことが、みな、人目を意識して
 飾ることなく、本心そのままを示すということである。
 とところが世間では通常、勇ましく強い心を起こすこと
 を至誠心だと見なしているのは、この『観経疏』の趣
 旨に背いている」と。

また、こうもある。「弱い三心を備えた人は、極楽の階位は下がるかもしれないが、やはり往生することは疑いないことだ」と。

また、こうもある。「外見の善し悪しを気にかけず、世間の非難や称賛にもかまうことなく、心の中では、汚れたこの世を嫌って浄土への往生を願い、悪をどうも善をも行うようにして、誠実に仏の意思に順じようと思うのを、真実というのである」と。

また、こうもある。「このように言うと、ひたすら世間の目はどうでもよいと思い、人の非難を気にかけず、外見を飾ることはないと思い、心のままに振る舞うのがよい、と申しているわけではない。勝手に振る舞うのは、放逸と言つて悪いことである。その場に応じた譏嫌戒きげんかいを守るためだけに、ほんの少しでも人目をばはかるのは、わざとでもよいからそうありたいものである」と。

また、こうもある。「譏嫌戒と称して守つたつもりでも、そのまま内面と外面が一致しない虚仮の状態に

なることもあるであろう。このことをいつも心がけて、しっかりとわきまえて、区別するべきである」と。

また、こうもある。「この意味をわきまえて区別できない人なのであろうか、仏の本願を疑いはしないが、自分の心が悪いので往生は無理であろうと言いつつているのは、取りも直さず本願を疑うということになるのである。そのように言うのなら、一体どれほどまで仏の本願に叶っているかを知ることができるであろうか。そのことをわきまえられない人にとっては、心の悪さは限りないことであろうから、このたびきつと往生しようと決心できる境界はないはずだ。仏の本願の力を、どれほどのものと心得ているのだろうか。さらにこれ以上、仏の本願を疑うのは、どうかと思われる」と。

また、こうもある。「ただ、自分の心の善し悪しを気にかけず、罪の軽い重いもわきまえず、心では往生しよう思つて口に南無阿弥陀仏と称えれば、その声に従つて必ず往生できるのだと思うのがよい。その往生

できるといふ決心によつて、たちまち往生のための行いは定まるのである」と。

また、こうもある。「このようにわきまえたなら心おだやかにされる。往生は不確かだと思えば、すなわち不確かであり、確かだと思えば、すなわち確かなことである」と。

また、こうもある。「深信というのは、仏の本願はどのような罪人も捨てることなく、ただ名号を一声称える者に至るまで、間違ひなく往生するのだと心に深く頼んで、少しの疑ひもないことを言うのである」と。

また、こうもある。「仏の本願は罪人をお捨てにならないから、思うままに罪を造つても差し支えあるまいとか、一回の念仏で往生するのであるから、念仏は多く称えなくてもかまわないとか、誤つて理解する人たちが現れて、罪を造ることを許し、念仏を制止するように言い曲げているが、つくづく嘆かわしいことである。悪を勧め善をとどめる仏法が、どうしてありえようか」と。

三段

法然上人は『無量寿経』を講釈された時、四十八願のなか第三十五願の女人往生の願について、その趣旨を次のように説かれた。「上に述べた念仏往生の願では、男性も女性も区別していない。それとは別にこの女人往生の願があるのは、どのようなわけであろうか。よくよくこのことについて思案すると、女性には往生の重い障りがある。特別に女性について説明しなければ、疑いがおこるのである。その理由を言うと、女性にはとがめるべき所が多い。大梵天王の住まう高い宮殿からは遠ざけられ、それに従う天人の住まう梵衆天や梵輔天にかかる雲をはるかに見ることもできない。帝釈天王がやさしい姿を現す宮殿にも行くことができず、切利天の花をめで楽しむこともできない。六欲天のなか他化自在天の魔王の位や、金・銀・銅・鉄の四種の転輪聖王の位に達する望みは長い間途絶え、これらの世界に女性の姿は見られない。このように、迷いの

世界をめぐる煩惱をもつ存在としての報いや、生滅變化してやまない愚かな天人の位さえ得られない。ましてや仏の位を得るのは当然できない。多くの経典や論書では女性は嫌われていて、いろいろな所で追い出され、地獄・餓鬼・畜生の三悪道や、仏法が聞けない八難の境界でなければ行くべき所はなく、迷いの六道世界や、四生しじょうという生き物の境界でなければ、生まれることはできない。

この日本でも、神仏のご利益のある霊地・靈験などの場所では、女性はことごとく退けられている。比叡山は伝教大師最澄が延暦寺を建立されたや山で、最澄みずから修行の障害を避けるため区域を限定し、谷や峰に区切りをつけて女性を入れなかったので、一乗の教えを学ぶ高い山でありながら、たなびく雲がないかのように、五障の女性は山に登ることはなく、円融一味いちみの教えの深い谷のようでありながら、流れる水がないかのように、三従の女性は谷へ行くことができな

い。高野山は弘法大師空海が修行のため区域を限定し

た山で、この上なくすぐれた真言密教の教えが盛んに信仰される場所である。仏の身口意三密のはたらきにより、真言の教えは月光が照らすように、あまねくゆきわたるが、光の届かない闇のように、器量きりょうが適さない女性にはゆきわたらない。五つの瓶に入れた智恵の水は、等しく注がれるが、女性はけがれのあかを洗い清めることができない。聖武天皇の発願によって造られた東大寺の十六丈もの金銅の盧舎那仏ろしゃなぶつは、遠くから拜むことはできても、やはり大仏殿の扉の内側に入ることはできない。天智天皇の建立になる笠置山の石に刻まれた五丈の弥勒仏は、上を仰いで拜むことはできても、やはり仏前の壇上に上ることは憚られる。また金峰山きんぶせんの高い山の上や、醍醐寺のかすみの立ちこめた道場に、女性の姿はまったく見当たらぬ。

悲しいことに、両足はそろっていながら、登ることのできない仏法のお山があり、踏み入ることのできないお寺がある。恥ずかしいことに、両目ははつきり見えながら、見ることでできない霊地があり、拜むこと

のできない仏像がある。この穢土の、つまらぬ瓦・小石やいばらで覆われた山さえも、土や木で造った彩色を施さない仏像さえも、障りがあるため登ったり拝んだりできない。ましてや、いろいろな宝であわせ作られた浄土を見たり、あらゆる功德を備え悟りをきわめた仏の姿を拝んだりすることは、とてもできない。このようなわけで、女性の往生には疑いを持ってしまふ。だからこのような道理を考慮して、特別に女人往生の願が立てられている。善導和尚はこの願を（『観念法門』で）次のように解釈されている。〈阿弥陀仏の偉大な願力によるので、女性が仏の名号を称えれば、命を終えるとき女性から男性に身を変えることができる。阿弥陀仏が来迎してその手を取らせ、菩薩たちが往生人を助けて、宝の蓮台の上にすわらせ、仏の後に従って極楽へ往生し、仏たちの集まりに列なつて、生ずることも滅することもないと認知する無生忍の位に達することができ。あらゆる女性は、名号を称えた者を救おうという願力によらなければ、どれだけ限らない

時間を経過しても、最後まで女性の身を変えることはできない〉と説かれている。これは取りも直さず、女性の苦しみを取り除き樂しみを与える、阿弥陀仏の慈悲にあふれた本願であり、苦しむ者を救済しようというものである（以上は『無量寿経釈』の内容である。要点を取り省略して引用した）。

ある時、品のよい様子の尼女房たちが吉水の御房を訪れて、「罪深い女性であっても、念仏さえ称えれば極楽浄土へ参りますというのは、本当のことでしょうか」と尋ねたので、上人は『無量寿経釈』の趣旨を丁寧に説明されて、第十八願に対して疑いがおこらないようにするため、阿弥陀仏が特別に女人往生の願をお立てになったことは、本当に頼もしくありがたいことだと教えられたので、尼女房たちは喜びの涙を流し、そろって念仏の信仰に入ったという。

十九卷

一段

月輪禪閣つきぎのわぜんくわ（九条兼実公）は、法然上人に深く帰依されていたので、夫人の北政所きたのまんじょうも同じように信じ従われ、念仏往生についてご質問された時、上人はそのご返事に次ように述べられた。「謹んでご返事を申し上げます。さて、お念仏をお称えになっていることは、非常に喜ばしく存じます。本当に往生行としては、念仏がすぐれているのでございます。その理由は、念仏は阿弥陀仏が本願に誓われた行であるからです。それ以外の諸行は、真言密教や天台止観てんたいしくわんの高次な行であっても、阿弥陀仏の本願ではありません。また念仏は、釈尊が弟子の阿難に、これを広めよと伝え託された行です。諸行は定善と散善ふたつの実にすぐれた行であっても、釈尊は伝え託してはいません。また念仏は、六方世界におられる諸仏たちが真実であると証明された行です。諸行はたとえ顕教や密教、あるいは具体的

な現象や普遍的な真理を観想するとかの尊ぶべき行であっても、諸仏たちはこれらを真実であると証明されていません。このようなわけで、いろいろな修行が多くありますが、往生の方法としては、まったく念仏がすぐれているのです。

ところが、往生の手立てについてよく知らない人が、〈念仏は、ほかの真言密教や天台止観の修行のできな人が、簡単ということで勤めるだけのものだ〉と言っているのは、はなはだしい間違いです。その理由は、阿弥陀仏の本願でない諸行を嫌い捨てて、また釈尊が伝え託さなかった修行を選んでとどめ置き、また諸仏が真実だと証明しなかった修行をやめてしまひ込み、今はただ阿弥陀仏の本願に任せ、釈尊の伝え託したことや諸仏の証明したことに従って、愚かな私があるこれ考えるのをやめて、このような謂われの強い念仏の行を勤めて、往生を祈るのがよいと申すのでございます。だから、恵心僧都源信の『往生要集』に、〈往生のための修行は、念仏を根本とする〉と書いてある

のは、これまで述べてきたのと同じ意味です。今はひとえに諸行をやめて、一向に念仏を称えなさるのがよろしいでしょう。念仏についても、一向専修の念仏が結構なことです。そのことは、三昧発得された善導の『観経疏』に説かれています。また『無量寿経』には、「一向専念無量寿仏」と説いています。一向という言葉は、二方向あるいは三方向を向くという意味の語に対するもので、ひとえに諸行を選んだ上、嫌い捨てるという意味です。

現世を祈るためについても、念仏がすぐれています。『往生要集』にも、いろいろな諸行のある中で、念仏はすぐれていることが説かれています。また伝教大師最澄の説かれる七つの災難を滅ぼす方法においても、念仏を勤めるのがよいと書いてあります。およそ、現世や来世の幸せを願って行う勤めにおいて、一体どのような修行が念仏にまさるのでしょうか。今はただ、一向専修のひたすらな念仏者におなりになるのがよろしいでしょう（以上、省略して引用）。この上人のお

返事を読んで、北政所は専修念仏に背く気持ちをもたれることはなかったそうだ。

二段

阿波介あわのすけという陰陽師おんみょうじが、法然上人のそば近く仕えながら念仏を称えていた。あるとき上人は、俗人の阿波介を指して、「あの阿波介が称える念仏と、わたくし源空が称える念仏とは、どちらがすぐれているでしょうか」と、聖光房しょうこうぼう弁長べんちやうに問われた時、聖光房は心の中でどういうことかわかっていたけれども、上人のお言葉をお聞きして、しつかりと考えるところを定めようと思つて、わざと、「当然のこととは言え、どうして阿波介の念仏が上人のお念仏と等しいと言えるのでしょうか」と答えられた。すると上人はたいそうご機嫌が変わつて、「そもそも日頃より、浄土の教えについて何を聞いてきたのですか。あの阿波介も、どうか仏様よ助けて下さい、と思つて南無阿弥陀仏と称えています。源空も、どうか仏様よ助けて下さい、と思つ

て南無阿弥陀仏と称えるのです。まったく念仏に差別はないのです」とおっしゃるので、聖光房は、「もともそう考えていましたが、浄土宗の教えの特に重要な所が、今更のように尊く思われて、感動の涙が流れました」と話された。

二つの数珠を使いはじめたのは、この阿波介なのである。阿波介が一〇八の数珠を二つもって念仏していたところ、ある人がその理由を尋ねると、「数珠の二本の房（弟子）についた玉を、ひっきりなしに上げ下げすれば、糸の緒が痛みやすい。一つの数珠では念仏を称えながら練り、もう一つの数珠では念仏の回数を数えて、積もった数を房の玉で数えるようにすると、緒が休まって痛まない」と述べたところ、上人はそれをお聞きになって、「どのようなことでも、自分の心に深く思い入れていることについては、よい考えが出てくるものです。阿波介は、たいそう生まれつき鈍くて愚か者ではありますが、往生という重大な目的が心にしみ込んでいるから、このようなことを思いついた

のです。本当に巧みに考え出したものです」とほめて言われた。

三段

法然上人は次のようにお話になった。「浄土の教えを学んでいる、比叡山に住む僧侶がいました。その僧侶が示しているには、〈自分はこの教えの主な内容はすでに理解しました。ところが信心はまだおこりません。どのようにして信心をおこしたらよいでしょうか〉と嘆き訴えたので、私は仏・法・僧の三宝に祈るのがよいと教えておいたところ、その僧侶がかなり月日がたつてやって来て次のように言いました。〈お教えに従ってお祈りしておりました頃、あるとき東大寺に参詣したのですが、ちょうど大仏殿の棟木を上げる日で、たくさん巨大な材木を、どのようにして引き上げるのか考えもつかないところ、轆轤らくろを設置して材木を上げると、大木がやすやすと宙に巻き上げられて、まるで飛んでいるようでした。あれまあ不思議なこと

だと見ていると、思い通りの位置に落として据えたのです。この様子を見て、腕のよい大工の工法でさえこれほどのものである。ましてや阿弥陀如来が人びとを導く手立ての素晴しさは、どれほどだろうかと思つた時に、疑う心はたちまちなくなり信心が定まりました。これはまったく日頃からのお祈りの効験です」と、語りました。その後、二・三年たつて、いろいろな不思議なしを現して往生を遂げたのです。教えを受けることと発心とは別個のことだから、習い学ぶ時には発心しなかつたけれども、大仏殿の上棟という光景に触れて信心をおこしたのです。人なみに浄土の教えを聞いて念仏を行つても、信心がまだおこらない人は、ただ一途に心をとどめて常に浄土のことを深く思い、三宝にお祈りするのがよろしいでしょう」とおっしゃった。

四段

尼僧の聖如房しょうじょうぼうは、法然上人の教化に深く帰依し、ひ

たすら念仏を行つた。病氣となり臨終が近づいた時、「もう一度、法然上人にお会いしたい」と申されたので、このことを上人にお伝えすると、ちょうど別時念仏の最中であつたから、お手紙に詳しく書いてお与えになられた。そのお手紙には次のようにある。「聖如房のご病状のことは、本当に驚くばかりです。(中略)。ただご病氣のことですから、病状がひどく重いとお聞きするだけでも、もう一度お目にかかりたく、臨終までのお念仏のことも、どのようにおありになるのか気がかりに思つておりますところに、ましてや、お心にかけていつもご質問なさいますのは、本当にありがたく、また心配にも存じております。あれこれ考えず、お聞きしましたままに参上して、お目にかかりたいと存じますが、かたく心に決めて、しばらく外出せずに念仏を称えたいものだと思います。念仏をはじめておりますが、それも事情によることであります。この念仏をやめてでも参上しなければいけないのでしょうか、もう一度思案いたしますと、結局のところ、この世での対面は

どうであつてもよいことです。対面すれば、かえつて亡なきがらに思いを残す迷いともなりましょう。

人間は誰であつても、いつまでも生き残ることのできる身ではありません。私もほかの人も、人より後に死ぬか先に死ぬか、という違いがあるだけなのです。その命の切れ目のことを思ひましても、またいつまで生きるのか定まらない上、たとえ長く生きると申しましても、この世は夢まぼろしのようなもので、どれほど長くはないでしょうから、ただ必ずや同じ阿弥陀仏の浄土に生まれ合せて、浄土の蓮台の上で、この世での憂鬱なことや前世からの関わりを一緒に語り合い、お互いに来世で教化し合い助けることが、本当に大事なことでありますと、はじめから申しておきましたが、どうか本当に阿弥陀仏の本願を一途に思いつめになつて、少しも疑うお気持ちがなく、一声でも南無阿弥陀仏と称えれば、自分はたとえどれだけ罪深い身であろうとも、仏の願力によつて、きつと往生するのだとお考へになつて、よくよく一筋に念仏を称えなされるのが

よろしいのです。私たちの往生は、まったく自分の身の善し悪しによるものではありません。すべて仏のお力によるのです。自分の力ではどんなに立派で身分の高い人でありましても、末法となつた今の時代には、すぐに極楽浄土へ生まれるようなことは、めつたにないことなのです。また仏のお力にすがるのであれば、どれほど罪深く愚かで才能の乏しい身であろうとも、そのことは関係あるはずもありません。ただ仏の願力を信じるか信じないかによるのです。〔中略〕。

さて、往生はなされますまいとばかり、お聞かせする人びとがおりますのは、本当に嘆かわしく気がかりなことです。どのような智慧のある人や立派な人がそういう言ひましても、それに驚かされてはいけません。それぞれの修行の道において立派で敬うべき人であつても、教への理解がなく修行の異なる人の申すことは、往生浄土においては、かえつて修行からしりぞく重大な因縁となり、誤つた道に導く人とも言うべきことでございます。ただ凡夫があれこれ言うことをお聞き入

れにならないで、ひたすら阿弥陀仏の本願をお頼みなさるのがよいでしょう。理解の異なる人が口出しして往生の邪魔をしようとすることによって、少しでも疑う心があつてはいけないという道理は、善導和尚が念入りに詳しくお説きになったことでございます。(中略)。かえつて、まったく別の理解に立つ人の臨終は、よくないものでございましょう。ただどのような人であろうと、尼女房であろうとも、いつもおそばでお仕えしている人に、念仏を称えさせて、それをお聞きになつて、往生できるのだというお気持ちの力を強くおもちになつて、まったく、凡夫の善知識を呼ぶというお考えを捨てられて、仏を善知識としてお頼みなさるのがよろしいでしょう。(中略)。

このように私が引きこもつて念仏を称えようと存じておりますのも、もつぱら自分一人のためにそうするだけだとは、もとより思つておりません。ちょうどそのような折に、ご危篤とのことをお聞きしましたので、今からは一声の念仏も残さず、すべて極楽往生の手助

けになるよう功德を振り向け申し上げますので、必ずきつと思ひ通りに往生をお遂げになるようにと、深く心に祈念いたしております。もしこの私の願いが本当ならば、どうして手助けにならないことがございましょう。これを頼みに思われなさるのがよいでしょう。

およそ、私がこれまで申し上げました一言について、心におとどめになるということも、この世だけの関係ではないのだろうと、前世のことにも心がひかれしみじみと思ひ知ることができますから、承つておりますように、このたび本当に先立たれてしまわれても、また思いがけなく私が先立つてしまうことになる無常なことでありまして、最後には阿弥陀一仏の住まう浄土に生まれ出会い申しますことは、疑いないことと存じます。夢まぼろしのようなはかないこの世で、もう一度会いたいなどと思ひますことは、どうでもよいこととございましょう。会いたいというお考えはまったく捨てて、いっそう深く往生を願うお気持ちを増して、お念仏にお励みになつて、浄土において私を待と

うとお思になるのがよいでしょう。(中略)。

(おそばの方に申しますが、)もし聖如房がすっかり弱っておいでになっているならば、以上述べたことは、あまりに長すぎることでしよう。要点を取って、お伝えになるのがよいでしょう。ご病状をお聞きするままに、どことなく気の毒に思われますので、折り返しまた申し上げるのです」(以上、省略して引用)。このお手紙の趣旨を深く心に感じて、念仏を怠ることなく、最後は立派な往生を遂げられたそうだ。

五段

仁にん和わ寺じに住んでいた尼僧にんそうが、法然上人のもとへ参上して申すには、「自分で千部の『法華経』を読もうという、かねてからの念願ねんがんがあり、七百部は既に読み終わりました。ところが、すっかり年をとってしまいました。残りの分の読誦は、どのようにしても終えることができないとは思えません」と嘆いて言うので、上人は、「年をとられた御身において、立派にも七百部ま

でよくお読みになったものです。残りはひたすら念仏を称えなさるのがよいでしょう」と言われて、念仏の機能を説明しお聞かせになったので、その後、尼僧は『法華経』の読誦をやめて、ひたすら念仏を称えて年月を経て、既に往生を遂げたという。

丹後国志楽たんごのくにしらくのしょう荘しょうに弥勒寺という山寺があり、その寺で最も高い法臘ほうろうの一和尚いちのかしようは、以前は比叡山の学匠であつたが、後に世間を逃れ遁世して法然上人の弟子となり、ひたすら念仏を称えて五条坊門ごじょうぼうもん富小路に住んでいた。その僧が、昼寝のとき見た夢に、空に紫雲がたなびき、雲の中に一人の尼僧にんそうがおり、実に楽しそうにほほ笑みながら、「私は法然上人の教えを受けて念仏を称え、このように今、確かに極楽へ往生いたしましたよ。私は仁和寺に住んでいた尼僧です」と言うのを見て、夢がさめた。すぐに上人のおられる九条堂へ参上して、「妄想なのでしょうか、このような夢を見ました」と申し上げると、上人は考え込まれて、「そのような人がいるのだろうか」と言われて、すぐに仁和

寺へ使者を遣わそうとされたが、日が暮れたので、次の日の朝、遣わされた。上人は使者に對して、「何かのついでに来たということにして、何事かありませんか」と尋ねなさい」とおっしゃったので、使者は仁和寺へ行つてそのように尋ねると、「あの尼君は、既に昨日のお昼、往生しました」と答えた。心にしみじみと感じられ尊いことであつた。

二十卷

一段

河内国かわちのくにに天野あまのの四郎という強盜の親分がいた。人を殺し財産を盗むことを仕事として生きてきたが、老いてからは法然上人の教化に帰依し、出家して教阿弥陀仏と名乗っていた。常に上人のおそばに參上して、教訓を蒙っていたが、ある時の夜中ごろ、上人は起きておられて、人知れず念仏されているのかと思われるこ

とがあつた。教阿弥陀仏が咳ばらいをしたので、上人はすぐに床につかれた。眠り込まれた様子で、その夜も明けて朝になつた。教阿弥陀仏は内心、非常に理解し難いことだなど思つたけれども、上人にそのことをお尋ねするまでには及ばず、そのままになつていた。

しばらく過ぎてから、また參上すると、上人は持仏堂におられたので、教阿弥陀仏は大床おおゆかに控えて次のように申し上げた。「親類縁者もおらず都の居住はできませんので、相模国さがみのくにの河村というところに、知り合

いがおりますので、その人を頼つて下向いたします。年老いてきましたので、再びお目にかかるのも難しいでしょう。もともと無知な者ですから、仏教の奥深い教えをお聞きしましても、それだけの値打ちがあるだろうとも思えません。ただ要点だけを取つて、必ずや往生するに違ひない一言の教えをお聞きして、それを生涯の形見にしたいと存じます」と。

上人は次のように説かれた。「まず、念仏には奥深い意味ということはありません。念仏を称える者は必

ず往生できると知るだけのことです。どのような知恵のある人や学問を積んだ人であっても、浄土宗に説かない教えを、どうして新しく作って言い出せるでしょうか。決して、奥深い意味があるのだからから聞いたなどと思つてはいけません。念仏は簡単な勤めであるから、称える人は多いけれども、実際に往生する者が少ないのは、間違ひなく往生する上で心得ておくべきことを知らないからです。何箇月か前のこと、ほかに誰もおらずあなたと私二人だけの時、夜中ごろ、こっそり起きていて念仏を称えていたのを、あなたは聞きましたか」とおっしゃるので、教阿弥陀仏は「うとうとしながら、念仏されているのかなと聞いておりました」と申し上げた。すると上人は次のように説かれた。「それこそがほかでもない、間違ひなく往生できる念仏なのです。虚仮と言うのですが、うわべをよく見せようという心で称える念仏では往生できません。必ず往生しようと思ふなら、うわべを飾る心ではなく、真実の心で称えなければなりません。言うに足らない

幼い子供や動物などに向かつては、自分をよく見せようという心はないのですが、友人や一緒に修行する仲間には言うまでもなく、そのほかいつも見慣れた妻子や親族であつても、東西の方角を区別できるほどの人になると、それらの人に対して、必ずうわべをよく見せようとする心が起こるものです。人びとの中で生活する場合、そのような心のない凡夫はいるはずもありません。親しくても疎遠でも、身分が高くても低くても、どのような人でもすべて、人以上に往生の障害となるものはありません。そのためうわべを飾る心を起してしまい、次の生涯に浄土へ往生できないからです。そうかと言つて、一人で暮らすこともできません。どのようにして人目をよく見せる心を捨てて、真実の心で念仏を称えたらよいのかと言いますと、いつも人と交わつて、静まる心もなく外見を飾る心もある人は、深夜になり自分を見る人も聞く人もいない時、こっそり起きていて、百回でも千回でも、数の多少は思いのままにして称える念仏だけが、外見を飾る心がないの

で、仏の意思に叶って間違いなく往生を遂げるでしょう。この称え方がわかったなら、必ずしも夜に限るわけではありません。朝でも昼でも夕方でも、人に聞かれる差し障りのない所で、いつもこのような要領で称えるのがよいでしょう。つまり、間違いなく往生しようとして願って真実の念仏を称えようとする、飾らない心底は、例えて言うと、泥棒が人の財産に目をつけて、盗もうと思う心は奥底にあるけれども、顔つきにはそのような様子のないふりをして、決して不審な素振りを人に見せるまいと思うようなものです。その奥底の盗み心は、ほかの人はまったく知らないので、少しも飾らない心なのです。間違いなく往生しようと思う心も、また同じようなものです。人が多く集まっている中にいても、念仏を称える様子を人に見せず、しかも心に忘れてはいけません。その時の念仏は、仏のほか誰が知ることができでしょうか。仏はお知りになるので、どうして往生が疑わしいでしょうか」とおっしゃった。

そこで教阿弥陀仏は申し上げた。「間違いなく往生できる教えを納得いたしました。もうすっかり理解し尽くしました。この教えをお聞きしませんでしたら、今生での往生は危うかったです。ただ、このご教示のようでしたら、人の前で数珠を繰ったり、口に念仏を称えることは、してはいけないのでしょうか」と。上人は次のようにお答えになった。「それもまた誤った考えです。念仏の本当の趣旨は、いつも称えていることが大事なことです。だから（善導大師は『観念法門』で）、念仏を相続しなさいと勧めておられるのです。たとえて言えば、世間の人を見ると、同じ人間でも強い者と臆病者に分かれ、臆病者になると、自分にとつて辛そうでもないわずかな腹立たしいことにも、恐れおののいて逃げ隠れてしまいます。強い者になると、命を失うに違いない強い敵に対して、しかも逃げ隠れたならば助かるはずなのに、少しも恐れず一歩も後ろへ引かないようなものです。これと同じように、正直者と嘘つきの二種類の人があります。もとも

と嘘つきの性格でうわべを飾る心のある者は、自分のために大事ではない小さなことにも、必ずうわべを偽り飾るものです。もとより真実の心があり嘘をつかない者は、少しばかりうわべを偽ってよく見せれば、自分にとって大きな得があるはずのことであつても、自分の利得を考えないで、心底には真実があり、少しもうわべを飾る心がありません。これらはすべて、生まれつきの性格として受けて生まれてきたのです。その真実の心の人が、往生しようと思つて念仏に帰依したのならば、どのような場所やどのような人の前で念仏を称えても、少しもうわべを飾る心があるはずもないでしょうから、これは真実心から称える念仏であつて、必ず往生できます。どうしてこのように称える念仏を禁じるでしょうか。また、もともと嘘つきの性格で、世間のあり様から言えば、少し不誠実なところもあつたのですが、教え導く人と出会い発心して、往生しようと思ふ心が深くなつたので、念仏を相続しようと思つて、どのような場所やどのような人の前でも、

すべてを忘れてひたすら称える者は、これもまた真実心からの念仏ですから、必ず往生できるのです。まったく制止するものではありません。今述べているのは、(善導大師が『往生礼讃』で)三心の中の一心でも欠けたら往生できないと解釈されていますが、三心の中の真実心(至誠心)は誰にとつても起こすのが難しいので、その真実心を起こすことのできる手段を説明しているだけなのです。そうかと言つて、普通のとき念仏を称えるなどは、どうして勧めましょうか」と。

また教阿弥陀仏が申し上げますには、「先ほどのお話にございましたように、夜に念仏を称える場合、必ず起きていなければいけないのでしょうか。また数珠や袈裟を付けなければいけないのでしょうか」と。上人は、「念仏の勤めは、どのようなことをしていても、分け隔てをしませんから、寝て称えようとも座つて称えようとも、心の思うに任せ、その時々に応じて称えればよいでしょう。数珠を持つたり袈裟を付けることも、またその時の状況や様子に従えばよいでしょう。

ただ詰まるところ、振る舞いはどうであつても、今生で必ず往生しようと思つて、真心から念仏を称えることだけが大切なのです」とおっしゃつたので、教阿弥陀仏は踊るかのように喜んで、上人に合掌し礼拝して退出していった。

翌日、教阿弥陀仏は法蓮房信空のもとへ行つて別れの挨拶をした時、昨日上人が私に授けられた決定往生の教えだと話し始めて、今生での往生は少しも疑つていないことを喜んで話して、関東へ下向していった。その後、上人の御前で法蓮房がこのことを話し出し、「そのようなことがあつたのですか」と申し上げると、上人は、「そのことです。教阿弥陀仏は、昔はかなりの泥棒であつたと聞いていましたので、それに応じた説教をしておきました。確かに納得したように見えました」とおっしゃつた。

教阿弥陀仏は、前に述べた河村に下つて住んでいたが、病氣になり息を引き取る際に、修行仲間語るには、「私の往生は間違いありません。これは取りも

直さず、上人の教えを深く信じたからです。往生の様子を必ず上人のもとへ参上して伝えてください」と遺言して、心を乱すことなく、合掌の手も乱れることなく、大きな声で念仏を数十回称えて息絶えた。修行仲間はずぐに上洛して、遺言の内容を上人に詳しく伝えると、上人は、「決定往生の教えがよく分かつたように見えました。やはり相違していませんでした。尊いことです」とおっしゃつた。

二段

沙弥随蓮しゃみずいれん（四し条万里小路しじょうまのこうじに居住した）は、法然上人が配所の讃岐へ向かわれた時、お供をして配所まで行き、上人への帰依は浅くなかつた。上人は随蓮をいしく思つて、念仏往生の道を説き示されたところ、深く信じてそのこと一途に念仏していた。

上人が往生されて後、建保二年（一一二四）のころ、「どれほど念仏しても、勉強して三心の意味を知らないでいると、往生はできない」と主張する者が

いたので、随蓮は、「亡くなられた法然上人は、念仏には、これといった深い事情がないというのが事情なのです。ただ一筋に仏の言葉を信じて念仏を称えれば往生できるのです」と言われ、まったく三心のことはおっしゃりませんでした」と述べた。するとその人が重ねて、「なにも理解できそうにない者のために、導く手だてとしてそうおっしゃったのである。上人の本当のお考えの内容は……」と言って、経典や注釈書の文句などをいかにももつともらしく説いて聞かせたので、実はそうでもあるのかなと、少しばかり疑う心をおこしたところ、ある夜、次のような夢を見た。

法勝寺ほつしょうじの西門から入って中を見ると、池の中にいろいろな色の蓮華が咲き乱れていた。西側の廊下へ歩き寄って見ると、多くの僧侶たちが列座して浄土教について論じあっていた。随蓮が階段を上って見渡すと、法然上人が北側の席に南を向いてすわっておられた。随蓮が上人の姿を見てつつしんで座っていると、上人はそれをご覧になって、「こちらへ来なさい」とお呼

び寄せになったので、おそば近くまで行った。随蓮がまだ一言も話さないうちに、上人は、「あなたが近頃、思いつめていることについて、決して悩んではいけません」とおっしゃった。随蓮は思いつめていることをまったく誰にも話していないのに、どうしてご存知なのであろうかと思いつながら、先にあつたことを詳しく申し上げると、上人は、「たとえば誤つたことを言う者がいて、あの池の蓮華を、蓮華ではなく梅だ桜だと言つたとしたら、信じることができますか」とおっしゃった。随蓮は答えて、「現に蓮華でありますものを、どのように人が言いまして、どうして信じることができるでしょうか」と申し上げた。すると上人はおっしゃった。「念仏の意味も同じようなものです。わたくし源空があなたに、念仏で往生できることは、間違いないことで疑いありません」と教えたの信じましたのは、蓮華を蓮華だと思つようなものです。深く信じてあれこれ詮索せず、ただ念仏を称えるのがよいのです。誤つた見方の桜だとか梅だとかいう主張をくれ

ぐれも信じてはいけません」とおっしゃるのを見ると、夢がさめた。随蓮はそれまで抱えていた疑念が、残ることなく消えてしまった。それからは念仏の功德を積んで、臨終には心が乱れることなく往生の望みを遂げたとという。

そもそも上人は、ある所では三心のあり様を詳しく教え、またある所では三心を詮索するのは意味のないことだとおっしゃっている。これは相手に応じたことなのである。名号を称えれば必ず往生できるといふことだけを、心から本願に頼んで称えれば、その人の心には自然と三心は備わっているのに、なまじ三心を大げさに説明するから、かえって信心が乱れることもあるのである。このような人のためには、三心の詮索は無意味なことであろう。

またもし、日頃から疑っていて三心のない人でも、聖教を学べば道理を納得して三心が起こることもあるから、そのような人にとっては、三心のあり様を知るのは大切であるはずなのに、三心の話をするのは

まったくいけないことだと言えば、またそれは過ちとなるであろう。この筋を心得たならば、上人が三心について、ふた通りの方法で説き勧められたことは、決して相違したことはないことがわかるのである。

三段

遠江国とのおぢみのくにの久野くくのに住んでいた作仏房という山伏は、役えんの行者の行跡にならって山岳をめぐり歩く修行にげみ、大峰山をめぐり熊野山へお参りすることが四十八回にも及んだ。お参りのたびに、証誠殿しょうじょうでんの熊野権現の前にひざまずいて、「私はまったくこの世での幸せな報いは祈り求めません。どうか迷いの世界から離れる大事な方法を教えてください」と願っていたが、四十八回目に達したとき熊野権現が現れて、「いま京都に法然房というひじりがいます。そこへ行って迷いから離れる方法を聞きなさい」というお告げがあったので、すぐに京都へ行き上人にお会い申し上げて、念仏往生の教えを受けて、ひたすら念仏にはげむ

行者となった。

故郷の遠江国に帰ってからは、自分で人の集まる市場へ出かけて染物などのようなものを売買して、生活のための仕事としていた。もともと家族のない孤独な身であり、修行仲間も師匠もない。病気になるなかつたので、病気の苦しみや治療の面倒さもなかつた。

往生の時が近づいたので道場に入り、本尊の前において自分で鉦かねをたたき、数時間にわたり大きな声で念仏を称えた。年若い僧が朝食を用意して知らせたところ、もうしばらくと言って、なお念仏の声がしきりに聞こえた。念仏の声がやんで後、また知らせて催促すると、物音がしないので近寄って見ると、本尊に向かって姿勢をただして座り合掌していた。その表情はほほ笑んでいるかのようにであった。そうするうちに、紫雲がたなびいていることに気づき、異香を求めて人びとが雲のように集まって来て結縁した。不思議なことであった。上人の教化が熊野権現のご意志に叶っているのは、この通りである。

そもそも熊野山の証誠殿の権現様は、本当の身体である本地は阿弥陀如来である。いま神に姿を変えて現れて、幸せのない人びとに幸せを与えようとお誓いになったのは、欲望が深くひたすらこの世の栄華のみを思い、来世の苦しみを忘れ、人間に生まれた甲斐もなく、再び悪道に帰るはずの人びとを、慈悲のあまりなんとか少しでも、救おうとするための巧みな手立てなのであろう。

だから、この熊野山にお参りして来世に悟ることを祈る人は、川の流れる方に竿をさして船を進めるように、阿弥陀仏の本願の意志に叶って、必ず次の生涯に往生できるのだ、などと言い伝えている。九品を表わす九つの鳥居が立てられているのも、九品の浄土へ人びとを迎え導くというご本意を表現すると言われている。ここへお参りする人は、心中には本地である阿弥陀仏の本願にお頼みし、外側には垂迹である熊野権現のご加護を仰いで、ただ一筋に次の生涯に往生したいという気持ちで第一としなければならぬことである。

よ。

二十一卷

一段

法然上人がいつもお話になっておられた言葉。

上人は次のように申された。「口伝を聞かずに浄土の教えを見ると、自分の得る往生の利益を見失います。

そのわけは、(釈尊の説かれた經典によると) 極楽への往生は、上は天親(世親)や竜樹などの先哲に勧められ、下は末世の凡夫や十悪・五逆の罪人までその教えを勧めておられます。それなのに、自分は最低の罪人であると思つて、善人に対して勧められた経文を見て自分を見下す心を起こしてしまい、往生できるかどうかわからないと思つながら、次の生涯に往生できないのです。ですから、善人に勧められた経文は善人のために、悪人に勧められた経文は自分のために説かれた

教えと考へて、自分の合つた教えと受けとめるのです。このように見定めると、間違いなく往生できるのだという信心が確立して、阿弥陀仏の本願に乗つて、次の生涯に往生できるのです」。

またこう申された。「念仏を称えることに、まったく特別の事柄はありません。ただ称えるだけで極楽へ生まれるのだと受けとめて、心を尽くして称えれば極楽へ参るのです」。

また申された。「南無阿弥陀仏ということ、特別のことと思つてはいけません。阿弥陀仏よ、どうか私を助けて下さいとお願いする言葉だと受けとめて、心には阿弥陀仏よ、助けて下さいと思ひ、口には南無阿弥陀仏と称えることを、三心が備つた名号と申すのです」。

また申された。「罪について言えば、十悪・五逆の重い罪を犯した者でさえも浄土へ生まれるのだと信じて、小さな罪も犯すまいと思ひなさい。(十悪・五逆の)罪人でさえ生まれるのだから、まして(罪を犯さない)

善人は当然往生できます。行について言えば、一念・十念の念仏でも無駄にならず往生できるのだと信じて、絶え間なく念仏を続けなさい。一念の念仏でさえ生まれるのだから、まして多くの念仏では当然往生できます」。

また申された。「一念・十念の念仏で往生できる、と説かれるからといって、念仏をおろそかに称えるのは、本願への信心が念仏の行を妨げてしまっています。

念仏を捨てずに相続しなさい、と説かれるからといって、一念の念仏では往生は定まらなと思うのは、念仏の行が信心を妨げているのです。だから信心については、一念の念仏でも生まれるのだと信じて、行については、生涯にわたり念仏にはげむべきなのです。また、一念の念仏では往生は定まらなと思えば、ひとつひとつの念仏すべてが、本願を信じない念仏になってしまう。その理由は、阿弥陀仏は一念の念仏に一度の往生を当てはめておられる本願であるから、称えるたびに往生のための勤めとなるのです」。

また申された。「煩惱が少ないとか多いとかを気にせず、罪障が軽いか重いかを問題にせず、ただ口に出して南無阿弥陀仏と称えて、その声に従って間違えなく往生できると思うのがよろしいのです」。

また申された。「たとえほかのことをしていても、念仏を称えながらそれをしてるのだと思いなさい。ほかのことをしながら念仏を称えるのだと思っはけません」。

また申された。「往生を願って極楽へ行くことを、真剣に思い込んでいる人の様子は、世の中を少しすねて恨んでいるような様子で、世間ではよくあるのです」。

また申された。「人の命というものは、食事中に喉が詰まりむせ込んで死ぬこともあるものです。だから南無阿弥陀仏と称える思いで噛み、南無阿弥陀仏と称える思いのみ込むのがよいでしょう」。

また申された。「物事には、おのずとそのようにあるという道理があります。炎は空に向かって上り、水

は低い方へ流れます。果物にも、酸っぱいものと甘いものがあります。これらはみな、おのずとそのようにあるのです。阿弥陀仏の本願は、名号によって罪深い人びとを浄土へ導こうと誓われたものですから、ただひたすら念仏さえ称えたならば、阿弥陀仏の来迎は、おのずとそうあるものとして、疑いようがありません」。

また申された。「善導の解釈を拝見しますと、わたくし源空の目には、三心も南無阿弥陀仏、五念門も南無阿弥陀仏、四修も南無阿弥陀仏と称えることに帰結するように見えます」。

また申された。「弘願くわんというのは、『無量寿経』に説かれるように、すべての善悪の凡夫が往生できるのは、誰もが阿弥陀仏の大願業力だいがんごうりきに乗って、これを増上縁じょうえんとしない者はいない」というように、善導は(観経疏)玄義分で)解釈されています。私のような難行のできない者は、一筋にただ弘願をたのむばかりです」。

また申された。「私は烏帽子えぼしさえもつけるような境遇になかった男です。十悪の法然房、愚かな法然房が、念仏を称えて往生しようというのです」。

また申された。「学者ぶっているだけでは、きっと念仏を称えなくなってしまおうでしょう」。

また申された。「本願に誓われた念仏は、そのみを独立させて勤めるもので、補助を加えることはありません。補助というのは、智慧をみがくことを念仏の補助としたり、戒律を守ることが補助としたり、悟りを求める心をも補助としたり、人を救う慈悲心をも補助として加えることです。善人は善人のままで念仏し、悪人は悪人のままで念仏して、ただ生まれついたままに念仏する人を、念仏に補助をさせないと言っているのです。そうかと言って、悪事を改め善人となって念仏する人は、仏のみ心に叶うでしょう。み心に叶わないものだから、ああだこうだと考えて、間違ひなく往生できるという思いが起らない人は、往生がどうなるか定まらない人なのです」。

また申された。「『観無量寿經』に〈釈尊は弟子阿難にお告げになった。あなたはこの言葉をよくたもちなさい。この言葉をたもちなさいとは、つまり無量寿仏のみ名を称えることをたもち続けなさいということである〉と説かれています。だから名号の功德を聞いても、信じないならば聞かないのと同じです。たとえ信じても、称えないならば信じないのと同じです。ただ常に念仏を称えるべきなのです」。

また申された。「近ごろの行者は、心を対象を顕現させる観想の行をしてはいけません。仏の姿を観想しても、運慶や康慶が造った立派な仏像ほどさえも、心に観じ現すことはできません。極楽の莊嚴を観想しても、桜や梅、桃や李などの花や果実の美しさほども、観じ現すのはむずかしいでしょう。(善導が『往生礼讃』で)〈かの阿弥陀仏は、いま現にこの世におられて成仏されている。だから、阿弥陀仏がかつて誓われた重大な誓願はむなしなものではなく、人びとが念仏すれば必ず往生できる、と知るべきである〉と解釈されて

いることを一筋に信じて、心から深く本願をたのんで、ひたすら名号を称えるのがよいでしょう。名号を称えると三心は自然に備わるのです」。

また申された。「往生の修行が成立しおわるのは、臨終と平常の両方に通じることなのです。第十八願文には、両者をなにも区別していないからです。恵心僧都源信の考えも、『往生要集』で、平常の時に通じるとされています」。

また申された。「阿弥陀仏の他力本願に乗って浄土へ行く場合に、二通りがあります。また乗れずに浄土へ行けない場合に、二通りがあります。乗れないことに二通りあるというのは、一つには、罪を作ったとき乗れないのです。その理由は、このような罪を作ったので、念仏を称えても往生は定まらなと思う場合、本願に乗れません。二つには、悟りを求める心(道心)が起ったとき乗れないのです。その理由は、同じように念仏を称えても、このように道心があつて称える念仏であるから往生できるのです。道心がなくては念

仏しても往生できないと、道心を優先して本願をその次に思う場合に乗らないのです。

次に本願に乗る二つのあり方とは、一つには、罪を作るとき乗るのです。その理由は、このように罪を作ると必ずや地獄に堕ちるに違いない。しかし本願に誓われた名号を称えれば、間違ひなく往生できることなんとうれしいことか、と喜ぶとき本願に乗るのです。二つには、道心の起るとき乗るのです。その理由は、この道心によつては往生できない。これくらいの道心は、はるか昔から起こしてきたけれども、まだ迷いの世界を離れることができない。したがって、道心があるかないかを言わず、作つた罪の軽いか重いかを問題とせず、ただ本願の称名を称え続ける力によつて、往生はできるのだと思う時、他力の本願に乗るのです。また申された。「狩の大夫に追い込められた鹿も、ほかの仲間には目もくれず、人の姿のある方へは戻らずに、向かった方へ意を決してひたすら逃げれば、何重に人が囲んでいても、必ず逃げることができます。

この例の通りに、阿弥陀仏の他力を深く信じて、いろいろなことに気を移さず、往生を遂げようと思うべきなのです。

また申された。「念仏を称えている時に心に思うべきことは、人の膝などを揺すぶって、へもしもし、その人よ、助けて下さい」というほどがよいでしょう。

また申された。「善導『法事讃』に（七日のあいだ昼も夜も、絶えることなく念仏しなさい」と説かれているのは、明日かもしれない往生の大事をおろそかにしないよう、今日を精一杯はげみなさい、ということなのです。

また申された。「人の手から物をもらおうとする場合、すでもらったのと、まだもらわないのでは、どちらがすぐれているのでしょうか。わたくし源空は、すでに往生をもらったような気持ちで、念仏は称えているのです」。

また申された。「極楽への往生は、間違ひなくできると思えば、間違ひなくできるのです。どうなるのか

わからないと思えば、どうなるのかわからないものなのです」。

また申された。「念仏を称える人が十人いたとして、たとえ九人までは臨終の状態が悪くて往生できなくても、自分一人は間違いない往生できるのだと思わねばなりません」。

また申された。「一丈(約三巨)の堀を飛び越えようと思う人は、一丈五尺(約四・五巨)の堀を飛び越えようと思つてはげまねばなりません。これと同じように、極楽への往生を望む人は、間違いない往生できると信じた上で、念仏にはげむのがよいでしょう」。

また申された。「生きている間は念仏の功德を積み、死ねば浄土へ参るでしょう。いずれにしてもこの身には、なにも思い悩むことはないと思つたならば、死ぬことも生きることも、ともに悩むことはありません」。

あるとき上人が、「ああ、この生涯において往生を遂げたいものだなあ」とおっしゃるのを、乗願房宗じようがんぼうしゆう源がお聞きして、「上人ほどの方でも、このように往

生が不確かのようにおっしゃるならば、そのほかの人は、一体どうしたらよいのでしょうか」と申し上げたところ、上人は返答に困惑されて、「本当に浄土の蓮台に乗るまでは、どうしてこの思いが消えることがありましようか」とおっしゃった。

ある人が、「上人がお称えになるお念仏は、一念一念ごとに阿弥陀仏のご意志に叶っているのでしょうか」とねなど申したので、上人は「なぜでしょうか」と問い返されたところ、「上人は智慧のある方ですから、名号の功德も詳しくお知りになり、本願の内容もはっきり理解されているからです」と申し上げた。そのとき上人は、「あなたは本願を信じていることが不十分ですね。阿弥陀如来が本願として誓われた名号は、木を切り草を刈り菜をつみ水をくむような者で、内面も外見も整わず、文字も読めない人たちが、念仏を称えれば必ず浄土へ生まれると信じ、真心から往生を願つて常に念仏を申すのが、最もふさわしい救いの対象なのです。もし智慧をきわめることで迷いの世界を離れるこ

とができるなら、わたくし源空は、どうしてあの聖道門を捨ててこの浄土門に帰依するでしょうか。聖道門の修行は、智慧をきわめて迷いの世界から離れるのであり、浄土門の修行は、愚かな身にかえって極楽へ生まれるのだと知りなさい」とおっしゃった。

また、人びとが来世のことを話し合ったおりに、「極楽への往生は、魚を食べない者がするのだ」と言う人がいた。あるいは、「魚を食べる者がするのだ」と言う人もいた。あれこれ言い合っていたのを上人がお聞きになり、「魚を食べる者が往生するのなら、鵜がするであろう。魚を食べない者が往生するのなら、猿がするであろう。魚を食べるとか食べないとかによるのではなく、一筋に念仏を称える者が往生するのだと、わたくし源空は心得ています」とおっしゃった。

上人が往生されて後、三井寺に住む住心房覚瑜が夢の中で上人が質問されても、上人は「念仏にはなんの特別な事情もありません。ただ称えるということ以外なにもありません」とお答えになった。

二段

また法然上人は、一枚の紙に書いて次のように教示された。

「末代の人びとが、極楽浄土へ往生するのにふさわしいかどうか考えてみますと、たとえ念仏の行が少なくても、往生を疑ってはいけません。たった一念の念仏でも十念の念仏でも、十分なのです。たとえ罪人であっても、往生を疑ってはいけません。〈罪業が深くてもきらうことはない〉と説かれています。時代が下ったからといって、往生を疑ってはいけません。仏教が減び去った法滅以後の人びとでも往生できます。まして末代のこの頃の人は当然往生できます。自分が悪業を犯した身であっても、往生を疑ってはいけません。〈善導は『往生礼讃』に〉〈自分は煩惱を持った凡夫である〉と説かれています。十方世界に浄土は数多く存在しますが、その中で西方浄土を願う理由は、十悪・五逆を犯した人びとさえも生まれるからです。諸

行の中で阿弥陀仏に帰依もうし上げる理由は、たった三念五念の念仏を称えた者まで、みずから来迎してくださるからです。諸行の中で念仏を勤める理由は、阿弥陀仏が本願に誓われた行いであるからです。いま阿弥陀仏の本願に乗って往生しようとしています。完成されていない本願ということはありますが、完ん。この本願に乗ることは、信心が深いということによるのです。受けることの難しい人間の身を受け、出会うことの難しい本願と出会って、起こすことの難しい道心を起こし、離れることの難しい迷いの世界を離れ、生まれることの難しい浄土へ往生することは、喜びの中でも特に大きな喜びなのです。罪について言えば、十悪・五逆の者でも浄土へ生まれるのだと信じて、少しの罪も犯すまいと心がけなさい。罪人でさえ浄土へ生まれるのだから、まして善人は言うまでもありません。念仏の勤めについて言えば、たった一念でも十念でも称えた念仏は無駄とならず往生できるのだと信じて、絶え間なく称え続けなさい。一念の念仏でも浄

土へ生まれるのだから、まして多く称えた人は言うまでもありません。阿弥陀仏は、〈人びとが往生できないれば自分は成仏しない〉と誓った言葉を成し遂げて、いま現在、極楽浄土にいらっしやるので、臨終にはきつと来迎していただけるでしょう。釈尊は、〈すばらしいことだ、自分の教え通りに人びとが念仏を称え、迷いの世界から離れるのだ〉とお見通しになられ、六方の諸仏は、〈喜ばしいことだ、念仏は真実であると証明したことを人びとが信じて、仏の位からしりぞかない浄土へ生まれるのだ〉とお喜びでしょう。この生涯において阿弥陀仏の本願と出会ったことは、天を仰ぎ地にひれふして喜ばねばなりません。阿弥陀仏が人びとを救済する恩恵の徳には、どのようなことをしていようと念仏を称えて報いなければなりません。頼む上になお頼まねばならないのは、(阿弥陀仏が第十八願に誓われた)〈十念の念仏までも救う〉というお言葉であり、信じる上にお信じなければならぬのは、(善導が『往生礼讃』に)〈念仏すれば必ず往生で

きる」と示された文なのです」と。この文書は世間にひろまっており、これが「上人の小消息」と言われるものである。

三段

法然上人が、念仏行者の心得ておくべき事柄を教示されたことがあった。それは次の通りである。

「自分は阿弥陀仏だけを頼りにしているのだ、念仏だけを信じているのだ」と主張して、ほかの仏や菩薩たちの慈悲深い誓願を軽んじ申したり、『法華経』や『般若経』等の立派な經典の数々を、劣っていると思つてそしめるようなことは、決してはいけません。阿弥陀仏を信じているからといって、ほかのすべての仏を非難し、多くの聖教を疑いそしめることは、信心がねれているからでしょう。信心が正しくないと、阿弥陀仏のご意志に叶うことができませんので、念仏を称えても阿弥陀仏の慈悲深い誓願に漏れてしまうに違いありません。

また、〈罪を造るまいと身を慎み良い人間であろうとするのは、阿弥陀仏の本願を軽んじるものだ〉とか、あるいは〈念仏をたくさん称えようと毎日数多くの念仏に励むのは、阿弥陀仏の他力を疑うものだ〉などと言うことをよく耳にします。でも、このような誤った考えは決して信じてはいけません。

一体お経のどの所で、阿弥陀仏は罪を造れとお勧めになつていてしょう。これは、ひたすら自分が悪事をやめることもできず、罪ばかり造りつづけていたので、このようなどうしようもない作りごとを巧みに考え出して、物事のわからない男女たちをあおり立ててこけにして、罪業を犯すことを勧め、煩惱をおこさせようとする事なのです。これらはすべて天魔のような連中のすることです。仏教を信じない外道のしわざなのです。往生極楽をめざす人にとっては、敵対者と思わねばなりません。

また、念仏を数多く称える者は自力を励む者だと言う人がおりますが、これもまた、物事をわきまえない

あきれた過ちです。たった一度や二度の念仏を称えても、自分の力で往生しようという心構えの人は、自力の念仏なのです。千遍も一万遍も称え、百日も千日も、夜も昼も念仏に励み努めても、ひたすら阿弥陀仏の本願の力を頼みとし、その他力を尊ぶ人の念仏は、一声一声のすべてが他力の念仏なのです。だから三心を起こした人の念仏は、昼も夜も、一時も一刻も称え続けられても、その念仏はすべて本願の力を尊んで他力を頼む心構えで称えていますから、まったく自力の念仏とは言えないのです。

あるいはまた、三心といふのは、その詳細を知っている人の念仏に、三心が備わっていることについては、とやかく言う必要はない。三心の名前さえ知らない無知の人たちが称える念仏に、どうして三心が備わるだろうか」と言う人もいるそうですね。これは本当に間違ったことなのです。たとえ三心の名前さえ知らない無知な人であっても、阿弥陀仏の誓いをお頼み申して少しも疑う心がなく、この阿弥陀仏の名号を称え

たならば、この頼む心がすなわち三心を備えた心なのです。だから、ただひたむきに信じるだけで念仏すれば、三心は自然と備わるのです。

そうだからこそ、本当に身分が低く文字も読めない人たちの中でも、一筋に念仏を称える者は、臨終に心が乱れることなく、りっぱな往生を遂げるのです。現にそうして往生した例証は、はつきりあります。ほんのわずかも疑ってはいけません。生半可でよく知らない三心のことを、あれこれ詮索して悪いように理解している人たちは、臨終も思い通りにならないことが多いのです。以上のことから、どなたも心得るのがよいでしょう。

それからまた、時には日数を定めて別時念仏を勤め、心や身体を励まして調子を整え、念仏を進めていくのがよいでしょう。毎日、六万遍も七万遍も称えれば、それでもう十分なのでしょうが、人間の気質は、ひどく見慣れたり聞き慣れたりいたしますと、じれったく、はやる心も弱くなり、朝晩はあわただしく、

心も落ち着かないあり様となつてしまい、念仏もおろそかになつていくものです。だからその心を励ますために、時々、別時念仏を勤めるのがよいのです。

だから、善導和尚も『観念法門』に「別時念仏を勤めるよう丁寧に励ましておられ、先学の恵心僧都源信も、『往生要集』に」詳しく説かれています。念仏の道場を立派に整えて、お花やお香をお供えすることは、ただできる程度にすればよいでしょう。また自分の身体を、特別清らかにして道場へ入り、昼の三時あるいは昼夜の六時などに念仏を勤めるのがよいでしょう。もし行者仲間がたくさんいる時は、代わる代わる道場へ入り、念仏を休みなく続ける不断念仏として行へばよいでしょう。このようなことは、それぞれ事情に応じて取り計らえばよいのです。善導和尚は『観念法門』に、「毎月一日から八日まで、あるいは八日から十五日まで、あるいは十五日から二十三日まで、あるいは二十三日から三十日まで、別時念仏を勤めなさい」と説かれています。それぞれ差し支えない時期

を見はからつて、七日間の別時念仏を日頃から行いなさい。決して、つまらない事などを言う人にそそのかされて、良くない心をおこしてはいけません。

また、なんとかして臨終には心が乱れない境地に落ち着いて、目には阿弥陀仏の姿を拝み、口には阿弥陀仏の名号を称え、心には仏や菩薩がたが迎えに来てくださることをお待ち申しなさい。常日ごろから非常に念仏の行を積み重ねてきても、臨終の時に心を乱す悪い状況となり、息絶える瞬間に悪い心も起り、念仏の心構えと勤めがおろそかになったならば、次の生涯に往生し損なつて、そのあと一生涯も二生涯も、さらに三生涯・四生涯をへても、迷いの世界を水の流れるように生まれかわり死にかわりするだけで、そこから離れる手立てがわからず滞つてしまうのは、本当に嘆かわしく残念なことなのです。

そのようなわけで、善導和尚は『往生礼讃』に「次のように勧めておられます。〈どうか仏の弟子たるわれらが、息絶えようとする時に、心が誤った考えに

とられることなく、また心が混乱せず失うこともなく、身心にいろいろな苦痛がなく安らかで、まるで精神統一の境地に入るかのようであり、仏や菩薩がたが目の前に現れ、仏の本願に乗って阿弥陀仏の上品の浄土へ往生させてください。このように真心からお願いなさい」と説かれています。だから臨終に心が乱れないよう、ますますお祈りし、お願いするのがよいのでしょうか。〈臨終に心が乱れないことを祈るのは、阿弥陀仏の本願を頼まない者なのだ〉などと主張する人は、いったい善導よりもどれほどすぐれた学匠なのだろうかと思えばよいのです。なんと嘆かわしく、恐ろしいことでしょうか。

それからまた、念仏はいつも怠らないことが、間違はなく往生できることなのです。善導は『観経疏』に次のように勧めておられます。〈ひとたび往生しようと決心してからは、この生涯を終えるまで念仏を怠るまいと誓い、ただ浄土だけをめざしなさい〉と。また(同じ『観経疏』に)、〈一心にひたすら阿弥陀仏の

名号を称えて、いついかなることをしていても、時間の長短に関わらず、常に続けてやめないこと、これを正定の業というのである。それは、阿弥陀仏の本願に叶っているからである」と説かれています。このように勧めておられることは、たくさんあるのですが、すべてを書いて載せるのは困難です。このお勧めを頼みとし敬わなければいけません。深く信じなければいけません。決して疑ってはけません。

また、まじめに念仏を称えて、いかにもそれらしい念仏者になると、多くの人を見るにつけ、誰もが自分の心構えより劣ってあきれられるほどだしなので、自分がよいことにまかせ、私はなんと立派な念仏者なのだろう、誰よりもまさっているぞと思うものです。こうした心こそ、くれぐれも慎まねばならない事です。世間は広く人も多いので、山奥や林の中に籠って、人に知られない尊く立派な念仏者が、当然とはいえやはり多くいるのを、自分が聞いたこともなく、知らないだけのことなのです。

ですから、私ほどの念仏者はまさかおるまいと思つのは間違ひなのです。こう思うのは大変な思い上がりですから、つまりは三心も備わっていません。また、その思い上がりにつけこんで、悪魔がやって来て往生の邪魔をするのです。この思い上がりも、自分がすぐれているために、罪業を消し去り、極楽へも行けるのならよいでしょうが、ひとえに阿弥陀仏の本願の力によつて煩惱を除き、罪業をも消し、ありがたいことに阿弥陀仏みずから極楽へ迎え取つてお帰りになるのです。

自分の力によつて往生するというならば、私は賢いぞという慢心も起こるでしょう。思い上がった心が起こつたならば、信心や念仏の行を必ず誤りますから、たちまち阿弥陀仏の本願に背くことになり、阿弥陀仏や六方の諸仏がたも、まもり念じてくださいます。そうするままに、邪悪な鬼神にも苦しめられます。くれぐれも用心して、思い上がった心を起こしてはいけません。あなかしこ」と丁寧に教えておられました。

上人の教え誠められた言葉を深く信じて、少しも本願におごり高ぶることなく、往生の目的を遂げるのがよいでしょう。

第三十一卷

一段

法然上人が勧め導かれた教えは、天下の人たちの間に広がり、国の果てまで行き渡るようになった。ところが、その弟子たちの中に、専修念仏の名を利用し、阿弥陀仏の本願ということにかこつけて、気まま放題な振舞いをする者も多かつた。そこで南都北嶺なんとほくれいの学生たちしょうがくが、念仏興業を非難し、法然上人の化導けどう（世の人々を導き諭される教え）を妨げようと企てた。土御門天皇つちみかどの御代みよに、法然上人の弟子たちの間違いを、師匠である法然上人に責任を負わせて、蜂起するとうわさがたつたけれども、別に変わったことも起こ

らないですんだが、元久元年（一二〇四）の冬の頃、比叡山の大講堂の庭に全僧徒が集まって相談し、専修念仏を差し止めるべきであると、天台座主真性大僧正に訴え申し上げた。

二段

法然上人はこのことをお聞きになって、外には衆徒の憤りの心を鎮め、内には弟子たちの間違つた考えをいましめるために、法然上人の弟子たちを集めて、七箇条のことを記し、起請をして、年功を積んだ老人たち八十人余りを選んで連署させて、後々の証拠として用意して、すぐに座主の真性大僧正に差し上げた。その起請文には、次のように記されていた。

「私の門人や、念仏に勤めている上人たちに広く申し渡します。

一、いまだ経文や釈文の訳の一句も読まないで、真言や止観を論破してみたり、阿弥陀仏以外の仏や菩薩を非難することは、やめるべきこと。

一、無知の身でありながら、有知の人に対して論議し、念仏以外の学問や修行に努めている人たちと会って、好んで争い論じることをやめるべきこと。

一、念仏以外の学問や修行をしている人に対して、愚かにして偏屈な心で、相手が信じている宗旨を捨てよと申して、むやみに嫌ったり、あざ笑ったりすることをやめるべきこと。

一、念仏門においては、戒や行は必要がないと主張して、ひたすら淫事や酒にふけり、鳥獣の肉を食うことを勧め、たまたま戒を守る人がいると雑行の人と名づけてけなし、弥陀の本願を頼む者は決して罪業を作ること恐れてはならないと言っているが、そのように言うことはやめるべきこと。

一、いまだ是非の分別もつかない愚かな人は、仏の教えを離れ、師の教えに逆らつて、自由気ままに自分勝手な教えを説き、むやみに論争を企てて、

知者に笑われ、愚かな人を迷わし乱すことをやめるべきこと。

一、愚鈍の身でありながら、ことさらに説教を好み、仏法の正しい教えを知らないで、様々な邪な教えを説いて、無知の僧や俗人たちを教え導くことをやめるべきこと。

一、自ら仏の本当の教えでない邪な教えを説いて、偽いつわつて師の説だと、主張することをやめるべきこと。

元久元年（一一〇四）甲子きのえねの年、十一月七日

沙門源空 在判

信空	感聖	尊西	証空	源智	行西
聖蓮	見仏	道亘	導西	寂西	宗慶
西縁	親蓮	幸西	住蓮	西意	仏心
源蓮	源雲	欣西	生阿	安照	如進
導空	昌西	道也	遵西	義蓮	安蓮
導源	証阿	念西	行首	尊淨	帰西
行空	道感	西観	尊成	禅忍	学西

玄耀 澄西 大阿 西住 実光 覚妙
西入 円智 導衆 尊仏 蓮惠 源海

安西 教芳 詣西 祥円 弁西 空仁
示蓮 念生 尊蓮 尊忍 業西 仰善
忍西 住阿 鏡西 仙空 惟西 好西
祥寂 戒心 顕願 仏真 西尊 良信
綽空 善蓮 蓮生 阿日 静西 度阿
成願 覚信 自阿 願西

連署の名前は以上のようなのである。筆を執つたのは、右大弁うだいべんであつた行隆朝臣あそんの子息である法蓮房信空である。

また、天台座主（真性大僧正）に差し出された起請文には次のように記されていた。

「近ごろの世間のうわさによれば、
『法然房源空は、ひたすら専修念仏の教えを人々に勧めて、念仏の外の教えをけなしている。諸宗はこれによつて次第に衰え、諸々の行法はこれによつて滅びてしまふ。云々』

わたくしはこのことを聞きまして、心は驚きおのいております。ついにこのうわさが比叡山の僧たちの耳に入り、その話し合いが学生たちがくしやうに及んで、明らかないましめを加えるようにと座主へ申し送られた。

この申し送りについて、一つには多くの人たちから罰を問われることを恐れ、一つには多くの人たちから受けた恩を喜んでいます。その恐れるところは、拙僧の身で、にわかには叡山や京の人たちの憤りを受けることです。喜びとするところは、他宗の教えをそしつているといふ評判が消えて、長く都や田舎の人たちからそしられるのを免れることまぬがです。もし学生たちから罪を糾弾されるようなことがないならば、どうして拙僧の愁うれいや嘆きをなくすことができましょうか。

およそ阿弥陀仏の第十八願の中に、『五逆罪を犯した者と、仏の教えを誹そしつた者は、それから除外する（唯除五逆誹謗正法）』

と説いてある。念仏を勧める人たちが、どうして正法しょうぼう（仏の正しい教え）をそしめる者がありましよう。偏かたよつ

た説をもって教えを広め、また、偽いつわりの教えを説いて、これを世に発表したならば、当然明らかな戒めがなされるだろう。そのことは、私の望むところであり願っているところです。これらの子細は、先年訴訟があつた折に、起請を差し上げております。その後、いまだに私の信念は変わっていませんので、再び釈明することは必要ないのですが、嚴重な戒めが幾度も重なつたので、誓状をまた再三差し上げました。

以上の子細は、一事一言でも偽りの言葉で意義を通そうとするならば、毎日七万遍の念仏は、その利益がなくなり、三悪道さんあくどうに陥って、現世および未来の二生涯におけるこの身は、常に重苦に沈んで、長く苦しみを受けてしまう。伏してお願ひします。延暦寺のもろもろの仏様、比叡山の仏法守護の善神、私が申すことを証明し、御覧下さい。源空が敬つて申します。（かいつまんで要旨を述べた。）

元久元年（一一〇四）十一月七日 源空

二段

月輪殿つきぎのわだの（九条兼実）がこの事件を嘆かれて、天台座主真性大僧正に差し上げられたお手紙に次のように記されている。

「専修念仏を多くの人たちに広めているということについて、源空上人の起請文や書簡などを、比叡山の学生たちに披露した後の様子はいかがでしょうか。大変不安に思います。うわさの様子では、

『念仏以外の行法はやめるがよいと勧め導くということとは、不都合なことだ。云々』

と、聞いています。この点について、善導かしよう和尚のお考えは、この趣旨を述べているようです。そのようなわけで、その趣旨はなほだ深いことです。

仏道修行者は、その意味を深く考えるべきです。そもそも諸宗成立の宗旨を、各宗が自宗の解釈だけにこだわって、他宗の教義について無関心であり、このよくなことは行法を広める際の常であり、先輩の高僧た

ちの作った前例です。この事を外国の例に尋ねてみると、西域げいしやくの月氏国げいしやくでは護法しやうぽんと清弁しやうべんとの間に、諸法は空であるとか有であるとかの議論があり、中国では慈恩こんきやう大師きき（窺基きき）と妙葉大師たんねん（湛然）が法華経を解釈して、権教こんきやうであるとか実教であるとか立証したり論破したりしている。このことをわが国に尋ね求めてみると、

弘仁こうにん（八一〇—八二四）の御代みよ（嵯峨天皇の時代）に、叡山と南都の間に戒壇建立をめぐって大乘・小乗の戒律の争いがあった。天曆てんりやく（九四七—九五七）の御代（村上天皇の時代）に、諸宗について教義の深淺についての論議があった。これらの論争は、八宗（南都六宗に天台・真言の平安二宗を加えたもの）が競って自宗を定準（決まった標準）とし、三国（印度・中国・日本）でもこれらの宗論の話を伝えて、これを手本としている。しかしながら、前もって末世の乱れを前例に照らし考えて、諸宗が互いに論争することを禁じられてからこの方、宗派の論争は長く跡を絶ち、仏法はこれのために安らかです。

とりわけ浄土宗においては、古くからの念仏行者たちは、ひたすら自身の楽しみを求めず物に執着しない清浄な心を集中して、専修専念の行のみに勤めています。他宗に対して争論を好まず、念仏と余教とを比べて、是非の判定もしません。これが、ただ生死の迷いを逃れることを願い、必ず往生を遂げる近道です。ただし、教えを広め、教えを讃えるのは世の常であり、

いくらかまた、そのような傾向がないわけではないのです。よく知られている源信僧都の『往生要集』の中に三重の問答を出して、十念を優れた業だとほめています。念仏がこの上なく大切であることは、この『往生要集』の釈文の中に書きまとめてあります。

(東山にある) 禅林寺の永観は、德行は恵心(源信僧都)には及ばないが、修行は恵心の念仏の浄業を継いでいる。永観が撰述している『往生拾因』の説は、『往生要集』の説と同様です。(その第一因の中で) 普賢菩薩や観音菩薩の悲願を考え、勝尾寺の勝如や播磨国の教信の前例を引いて、念仏が余行より優れてい

るということを立証した。恵心や永観のころは、諸宗の人たちは学者が林立し、禅定を修する人が沢山いた。それにもかかわらず、恵心をも責めず、永観をも罰せず、諸宗の教えも滅びることなく、念仏にも差しさわりはなかった。このことは、取りも直さず世の中が従順で、人々の心も真つ直ぐであったからです。

しかし今日では、世の中が末世になり、闘争の時世であって、相手の説を論破する人もされる人も共に、偏った見解に固執して、正しい議論にせよ間違った議論にせよ、言い争いになっています。それは、三毒(貪・瞋・痴)が心中に起り、四魔(煩惱魔・五蘊魔・死魔・天魔)が外に現われて、行者を悩ますからです。さて、拙僧は幼少であった昔から年を取り衰えた今日まで、自分の仏道の勤めはおろそかでありながらも阿弥陀仏の本願は頼んで、罪業は思いながらも往生を願っています。たゆまず怠らず、四十余年の年月を過ごし、ますます仏の道を求め、信心もいよいよ深まり、今では数百万遍の念仏を称えています。近年

病気がちで命も危うくなりました。死も近づいてきました。浄土の教えもこのような時にあたって滅びようとしています。この事を目の当たりにしこの事を聞いて、どうして堪え、どうして忍びましょう。刀で内蔵を裂き、火のような憤りが胸を焦がします。空を仰いで鳴咽し、地をたたいては悲しみ悶もたえます。

ましてや法然上人は拙僧にとつては出家したときの授戒の師であり、また念仏の先達でもあるのです。(法然上人が) 罪もなくして無法な刑罰を受け、修行に勤めながら重い罰に処されるならば、(拙僧は) 仏法のために命を惜しみません。拙僧が法然上人に代わって罰を受けます。そのことで師範である法然上人の罪科の埋め合わせをしようと思います。さらに浄土の教えを守ろうと思うだけです。申し上げたことに過ちがあれば死罪を賜っても厭いませぬ。敬って申し上げます。(重要なところをかいつまんで述べた)

元久元年(一二〇四)十一月十三日

専修念仏行者の僧 円証(兼実)

前の大僧正御坊 一

このように法然上人が起請文を差し出され、前の関白の兼実公が、会通えつう(双方の言い分に矛盾はないという挨拶の状)を差し出されたから、学生たちの訴えは治まった。

四段

その後、興福寺の僧徒の怒りはなおも治まらず、翌元久二年(一二〇五)九月に僧徒が蜂起して朝廷に陳情書を奉りました。その陳情書の通りならば、法然上人および弟子の権大納言公継卿きんぐきょうを重い科とがに処せられるよう訴えに及んだ。

この訴えについて、同年の十月二十九日に宣旨を下されて言うことには、

「近年源空上人が、都や田舎で広く念仏を勧めた。僧侶も俗人も多くがその教えに帰依した。しかし、かの上人の門弟の中に、邪(よこしま)な考えにとらわれている人たちが、専修念仏という名に便乗して、破戒

の罪を行っている。これはまったく門弟の浅知恵から始まったことで、源空の本懐にそむくことです。偏執の教えを禁圧する勅命を出すことは差し支えないけれども、人を善法に導く人たちに刑罰を加えてはならぬ。云々（重要なところをかいつまんで述べた）」

天皇や朝臣たちの法然上人への帰依が浅くなかったので、ただ門弟の邪説を禁止しただけで、法然上人に罪をおかけにならなかった。

第三十二卷

一段

専修念仏のことに關しては、南都北嶺なんとほくれいの僧徒たちの憤りが治まらないので、法然上人が天台座主への起請文を書き申し上げた。その内容が、理由のあることのようにだと多くの人が言うので、あまたの学生がくしやうの憤りも次第に和らいで来たので、法然上人は、総じては生

死うごの迷いの世界を厭い、仏道に入るべき理由、あるいは無知の道俗男女が念仏に勤めるからといって、浄土宗以外の諸宗の妨げとはならないという理由を、弟子の聖覚法印に起草させて、趣旨をお述べになった。その書状に言うことには、

【流浪三界（俗界・色界・無色界）のうち、いずれの境界に沈んでいたがために、釈尊がこの世に現われたときに生れ合せなかったのであろうか。四生しじやう（卵・胎・湿・化の境界）に輪廻している間に、そのいずれの生を受けていたためか、釈尊の説法を聞かなかつた。釈尊が『華嚴經』を説かれた時にも居合わせず、『般若經』をお説きになった場所にも加わらず、鷲峰山じゆふせんで『法華經』をお説きになった法座にも居合わせず、沙羅樹林での涅槃の折にも居合わすことが出来なかつた。私たちは、釈尊の説法を聞き得なかつたという舍衛国の三億の家にも住んでいたのであらうか。八熱地獄の底にでも住んでいたのであらうか。誠に恥ずかしい事です、誠に悲しむべき事です。

しかし今、多生曠劫たじょうくわうきやく（迷いの世界に生まれ代わり死に代わりして、限りなく長い年月）を経て、生まれがたい人間の世界に生まれ、無量劫むりょうきやく（果てもなく長い長い時）を経て、会いたい仏教に出会うことが出来ました。釈尊が生きていた世界に生まれ合わせなかったことは悲しみであるが、釈尊の教えが流布しているこの世に生まれ合わせることが出来たことは、喜びである。たとえば、目の見えない亀が大海の浮き木の穴に入るような難しいことです。

さてわが国に、釈尊の教えが流布したのは、欽明天皇が天下を統治されて十三年目、壬申の年みずのえさね（五五二）の冬、十月一日のことで、始めて百濟くだらから仏法が伝わってきたのです。その時代以前には、釈尊の教えも流布していなかったのです。悟りを開く道というものは、まだ分かっていなかった。この時に、私たちはどのような前世の因縁によって、どのような善行をしたために、仏法流布の時に生まれ合わせて生死解脱しじょうげだつの道を聞くことができたのだろうか。

ところが今、会いたいことに会うことができたところに、無駄に明かし暮らしてしまうことこそ悲しいことだ。昔の晋しんの石崇せきそうという人は、金谷きんこくで花見の宴を開いて、長い春を無駄に暮らし、あるいは、昔の晋の庾亮りょうは南楼なんろうに登って月見の宴をして、長い秋の夜を無駄に過ごした。あるいは、はるか遠く高い山々で、鹿を捕えて年を送る人もあり、また、果てしもなく続く波の上で魚を捕えて日を重ねる人もあり、厳寒に氷をもともせず稼うぎに精を出し、あるいは、炎天で汗をぬぐって利益を求めて身を養い、あるいは、妻子や一族の者たちに纏まとい付かれて、愛着あいじゃくの絆きずなを断ち切ることができない。あるいは、敵かたきの者や恨みに思う人たちに出会って、怒りの炎をとどめることができない。すべてこのようにして、昼夜朝暮、行住座臥において、煩惱は止むことがない。ただ思うままに、どこまでも三悪道や八難はつなんの業ごうを重ねている。そこである経文の中には、

「人には一日の間に八億四千の思いが去来する。その

一念一念になすところは、すべて三悪道の業である」と述べている。昨日も無駄に暮れ今日もむなしく明けた。今後いつまで暮し日を明かそうとするのか。

朝に開いた咲きほこった花も夕べの風に散りやすく、夕べに結んだ露は朝の日に消えやすい。この道理を知らないから常に栄えることを思い、この道理を悟らないから生き続けると思う。そうしている間に、無常の風がひとたび吹いて死が到来すれば、亡骸は広野に捨て、または遠い山に葬る。屍は苔の下にうずもれ、魂はひとり空にさまよう。妻子や一族の者は、家にいるが連れ立って行くこともできず、七珍万宝は蔵に満ちていても何の足しにもならない。ただ身につつき従うものは後悔の涙だけである。ついに閻魔王の庁に着けば、罪の深淺を判定され、業の軽重を考えられる。閻魔法王は、罪人に質問して言うことには、

「お前は仏法流布の世に生れてどうして修行をしないでむなしく迷いの世界に帰ってきたのか」

と。その時に、われらはどのように答えようとするの

か。すみやかに生死を出離する要道を求めて、むなしく迷いの世界に帰ってきてはならない。

一体、釈尊の諸々の教えの中には、顕教・密教・大乘・小乗・権教・実教・論家などがあり、部類に分けると八宗に分れ、教えには数々の異なりがあり、万法皆空の趣旨を説き、諸法実相の心を明かし、五性各別の意味を説き、悉有仏性の理を述べて、各宗で、自分の宗旨の教えが一番すぐれているのだと争い、各々で自宗の教えの意味が真に深く仏の真意を伝えるものだと議論をする。これらの説はすべて経や論に出ている偽りのない言葉であり、如来の金言なのである。如来は、ある時には、説法を聞く人々に合わせて説き、ある場合には、時世を考え合わせてこれを教えになっている。

どの教えが浅はかで、どの説法が意味深いか、それを区別することはできない。どれもこれも釈尊の教えであるから、互いに片寄った執着を起こしてはなりません。経文に教え示してある通りに仏道を修行すれば、

皆ことごとく生死の迷いから救われることが出来るし、仏法にある通りに修行すれば、誰でも一様に悟りを開く事が出来る。

修行もしないで、無駄に善し悪しを議論した所で、それはたとえるならば、目が見えなくなった人が、色の濃淡を論じたり、耳の聞こえなくなった人が、声の好き嫌いを言うようなものです。ただひたすら修行をする事である。どのお教えも、生死を解脱する道である。ところが、現に、かのお教えを学ぶ人はこの教えを憎み、こちらの経文を読む人は、あちらの経文を悪く言う。愚かな人たちがこの争いのために迷ったり、知識の浅い人は、このために判断がつきかねる。たまたま、ある教えに帰依して修行を重ねようとすれば、たちまち諸宗の争いが互いに起こる。多くの教えについて、その義を論じようと思えば、この世での短い命がすぐに尽きてしまう。あの蓬萊・方丈・瀛州の三つの山には、不死の薬があると聞いている。その薬を飲んで、寿命をながらえて段々と勉強したいと思っても、

その山を捜そうにも方法が分りません。昔中国に、秦の始皇帝や、前漢の孝武帝がいて、この話を聞いて、その不死の薬を捜しにやったのであるが、その使いに出了童男童女は、旅をする船の中で年月を経てしまった。中国上代の堯の臣であった彭祖は、七百歳まで生きたというが、その方法も、昔話でしか今には伝えられていない。曇鸞法師と申された人は、仏法の奥底を極めた人で、人の命は明朝まで保証されないと考え、仏法を学ぶため、長生きの仙術を伝え習っておられたという。そのころ北魏に菩提流支という三蔵がおいでになった。曇鸞が、その三蔵の御前に参上して申されるには、

「仏法の中において、長生不死の方法で、この中国の仙經より優れたものがありますか」

とお尋ねになったので、三蔵は地面につばを吐き捨てておっしゃることに、

「この世には、どこに長生の法などあろうか。たとえ長生きして少しばかり死なずにいても、ついには三有

(欲界・色界・無色界)に輪廻する」

とおっしゃって、その場で『観無量寿経』(観経)を授けて、

「この経こそがほんとうのすぐれた仙経だ。この経によつて修行すれば、一層生死を解脱することができるとおっしゃった。

曇鸞はこの『観無量寿経』を伝えて、仙経をすぐに火に焼いて捨てた。そして『観無量寿経』によつて浄土の行をお書きになった。その後、曇鸞・道綽・善導・懷感・少康に至るまで、この浄土の行をお伝えになりました。

その浄土の教えを思つて命を長くして、大仙の法である『観無量寿経』の教えを学ぼうと思うが、そのことはまた、導綽禪師の『安楽集』の中にも、聖道・浄土の二門をお立てになつてゐるのも同じ意味である。その聖道門というのは、穢土えいどにおいて煩惱を断つて菩提に至る教えである。浄土門というのは、浄土に生れて、その浄土で煩惱を断つて菩提に至る教えである。

今この浄土宗についてこれを言えば、また、『観経』で明らかにする業因ごういんは一つではない。三福・九品・十三定善、その修行も色々に分れており、業因も様々である。

まず定善十三観というのは、日想・水想・地想・宝樹・宝池・宝楼・花座・像想・真身・観音・勢至・普観・雑想である。

次に散善九品とは、一つには、孝養父母・奉事師長・慈心不殺・修十善業。二つには、受持三帰・具足衆戒・不犯威儀。三つには発菩提心・深信因果・誦誦大乘・勸進行者である。

九品は、その三福の業を九つに広げて、浄土に往生するための業因に当てる。詳しくは『観経』に解き明かしてある。およそこれを言うならば、この定善と散善の中に漏れた往生のための行はありません。これによつて、定善・散善のいずれにしても、有縁の行に従つて勤めを積んで、自分の心を引きつける教えを捜し求め、その行に励んだならば、誰でも往生すること

が出来るのであろう。決して疑ってはなりません。

今もう少し、わが念仏の教えについて述べれば、まさに今、定善を心に思い窮めるといふ修行は、様々あつて十三になる。散善による往生の業因は、九品に分かれている。その定善の修行法によつて修行しようとするれば、それは、心が荒れ乱れて、色々な煩惱を起こさせる。あの散善の修行法によつて修行しようとするれば、また心が乱れて、十悪という心の欲が起ころ。六塵の欲望を押さえようとしても、出来ない、十悪の心を止めようとしても出来ない。いま、九品往生の中の下三品の業因を見ると、十悪衆生が臨終で（高德の僧）に会つて、一声でも十声でも阿弥陀仏の名号を称えて、極楽に往生する事が出来ると説いてある。このことは、私たち凡夫にとつてふさわしい法でないことがあろうか。

唐の『高僧伝』に出ている釈雄俊は、七度も還俗（僧から俗人にもどること）をした罪深い人である。雄俊が死んでから、獄卒が、閻魔庁に連れていって、

「南閻浮提（人間界）第一の悪人で、七度も還俗した雄俊という者を引き連れてまいりました」

と言つたので、雄俊が言うには、

「私は生きているときに、『観無量寿経』を読みましたところ、

〈五逆罪を犯した罪人でも、阿弥陀仏の名号を称えれば、極楽に往生する〉

と確かに説いてあります。私は、七度も還俗しましたが、まだ五逆罪は犯しておりません。善根は少ないけれども、十声以上の念仏を称えております。雄俊がもし地獄に落ちるならば、過去・現在・未来の三世の諸仏は、妄語の罪にお落ちになります」

と高い声で叫んだので、閻魔法王は道理に納得して、玉で飾つた冠を傾けて雄俊を礼拝し、阿弥陀仏は本願によつて、雄俊を黄金の蓮台に乗せて、極楽へお迎えになった。（雄俊でさえ往生したのであるから）まして、七度も還俗する事などない人は当然往生できるし、一生涯の間に念仏に励む人は言うまでもない。男でも女

でも、高い身分であっても低くとも、何時でも何処でも時や場所や縁は関係なく、念仏を称えることは難しくない。または臨終で往生を願う求めるについて、念仏こそは往生の頼みとなったと、楞嚴院の恵心僧都が『往生要集』に書き残しておいでになるが、まったく誠のことです。

また善導和尚が、この『観経』を解釈しておっしゃることには、

「この人間界の教化の主である釈迦は、王舎城の王妃韋提希夫人の頼みによって、広く浄土の要門を開き、また極楽浄土の主である阿弥陀仏は、特別の四十八願をお説きになった。

その浄土の要門というのは、取りも直さず、この『観経』に述べてある定善と散善の二門である。定は、心の動揺を静めて心を集中することであり、散は、悪業をなさず善根を積む事である。この二つの行を阿弥陀仏に振り向けて極楽往生を求め願うのである。弘願というのは、『無量寿経』に説いてある四十八願である。

善人悪人の凡夫で極楽に往生できる者は、みな阿弥陀仏の本願によって、増上縁（臨終に往生できること）を得ないことはない。

また、釈迦の人知れぬ思召しは、大変に奥深いものであり、その経論の文章は、理解しがたい。三賢・十聖といった位にある菩薩でさえも、その深さを測ることはできない。ましてや自分は、菩薩の最初の位である十信の中にも入らない信心の不安定な凡夫であるから、どうしてその深い訳を知ることができようか。敬つてよく考えてみると、釈迦はこの娑婆世界において、衆生を往生せしめようとし、弥陀は極楽から来迎なされる。娑婆世界でこのように勧め、極楽からは大声で呼んでいる。どうしてこの世から去って極楽に行かないでいられようか」と述べてある。だから定善・散善・弘願の三門を立てておいでになる。

その弘願というのは、『無量寿経』に、「もし法蔵比丘である私が仏の位を得たならば、すべ

ての人たちが誠実に教えを信じ願って、わが極楽浄土に往生しようと願って、最低十遍念仏したとして、もし浄土に往生しないならば、私は仏の位に上がらない。ただ、五逆を犯した罪人と、仏の正しい教えをそしる人だけ除く」

と述べている。この経文について、善導が解釈しておっしゃることには、

「法蔵比丘の私が仏になった時に、すべての人たちが、私の（成仏後の名である）阿弥陀という名号を最低十遍念仏した人まで、もし往生しないようならば、私は仏の位に上がらない。この仏は、今現にこの世にましまして仏になっておられる。よくよく知ってほしい。仏がかつて誓われた本願は決して絵空事えそらことではないことを。人々が念仏を称えれば、必ず往生することを得るというようなことが書かれている。云々」

釈迦が『観経』の中で、定善散善の二門の教えを説き終わって、阿難尊者に告げておっしゃることには、
「汝なんじは、この言葉を堅く守れ。この言葉を堅く守れと

いうことは、つまり、無量寿仏(阿弥陀仏)の名を守って忘れるなどということである。云々」

これはつまり、前に述べた『無量寿経』に説いてある第十八願のお心である。

また同じ『観経』の真身観しんじんかんについて、善導和尚は『往生礼讚』で、

「阿弥陀仏の御身光おんみひかりは、鉄圍山てつゐせんが光り輝くようであり、そのお顔から放つ光は、十方の世界を照らしている。念仏する人のみが、光明摂取の利益りやくを受ける。よくよく知るべきだ。阿弥陀仏の本願は、最も強いものだ。云々」

また、これは先に述べた『無量寿経』の第十八願の意味するところを言ったものである。『阿弥陀経』には、「少しばかりの善根と、善行によって得る福利によって、浄土に往生することはできない。もし善男子と善女子がいて、阿弥陀仏の説法を聞いて、名号を堅く守って、たとえ一日でも二日でも、あるいは七日でもよい、一心不乱であれば、その人は命の終わる時、迷

いのために心が顛倒てんどうすることもなく、すぐに往生することが出来る。云々」

この文の次に、

「六方にそれぞれ無数の仏がおいでになって、広長舌相ぜつごうを示して、くまなく三千大世界を覆おほって、仏の教えは偽りでないので信ぜよ」

と証明しておいでになる。これもまた、前に述べた『阿弥陀経』の第十八願の意味することを言ったものである。

また『般舟三昧経はんしゅうさんまいきやう』に、

「跋陀和菩薩ぼつだわぼさつが阿弥陀仏に質問して言うことには、

『どんなお教えを修行すれば、極楽に生れ得ましょうか』

と。そこで阿弥陀仏がおっしゃることには、

『わたしの極楽世界に往生しようと思う者には、常に私の名号を称えて、怠ることがあつてはならない。このようにして、わたしの浄土に往生することができる』と答えられた」

という事が書いてある。これもまた、本願について阿弥陀仏がおっしゃった言葉である。

また、中国五台山の『大聖竹林寺記』が言うことには、
「法照禪師が清涼山（五大山）に登って、大聖竹林寺へ行った。するとここに二人の少年がいて、一人は善財と言ひ、もう一人を難陀と言つた。この二人の少年が、法照禪師を案内して寺の内に入れて、次第に講堂に行つてみると、普賢菩薩が、無数の随従している菩薩たちに、取り巻かれて座つておいでになつた。文殊菩薩は、一万の菩薩に取り囲まれて、座つておいでになつた。法照禪師は二菩薩に礼拝して、お尋ねして言うことには、

『末世の凡夫は、どんな修行によつて行つたらよいのでしょうか』

文殊菩薩が答えることには、

『そなたは、今まさに念仏をしなさい。今まさに念仏の時である』と。

法照禪師がまた質問して申すことには、

『実際には、どの仏の名を称えたらいいのでしょうか』と。

文殊菩薩がまたおっしゃることは、

『この娑婆世界を過ぎて、西方に仏がおいでになる。

その仏は、まさしく深い誓願を立てておいでになる。

そなたは、今まさに阿弥陀仏を称えなさい』と。

この話は、大聖文殊菩薩が、法照禪師に直接おっしゃったことである。まとめて広く念仏について語れば、このように諸教の教えの中に説かれ、勤めさせている教えである。詳しく一つ一つ並べてあげる暇はない。

ところが、「近ごろ、専修念仏が、世間に広まったことよって、仏法が衰亡しようとしている」と諸宗の学者が非難するので、多くの人たちが、専修念仏の行をやめてしまうと聞いている。今もって納得の出来ぬ事です。仏法は万年の後までも行われるものである。

滅亡させようと思っても、仏法を擁護する諸天善神た

ちが、お守りになるために、人の力では、どうなるものでもない、あの物部守屋ものべのもぢやの大臣おとどが、仏法を破滅させ

ようとしたけれども、仏法の命が尽きることなく、現

に伝わっているようなものである。ましてや無知の僧

と俗人、在家の男女の力で、念仏を称えるという理由

で、法相宗ほっしょうしゅうや三論宗さんろんしゅうが跡形もなくなってしまう、天

台宗・華嚴宗もすたれ衰えるということがどうしてあ

りえましようか。念仏を称えないでいたならば、この

諸宗の人たちは、一宗を興隆するが出来ましようか。

ただむなしく念仏の修行をやめるだけで、諸宗の奥深

さを探り求めることができない。それゆえ、念仏の修

行をやめることは、大きな損失ではないか。

諸宗の深い法流を伝えている南都六宗や叡山の学者たち、また密教の金剛界・胎藏界の両部の大法を伝える東寺や高野山といった大寺や、本山の僧の方々、たとえ百万という人たちが念仏に励んだとしても、あなた方は自宗を改めるべきではありません。また(念

仏の広まる事によつて）念仏以外の他の宗旨が減じようとするといつて、専修念仏を廃止すれば、この念仏は、一体仏教ではないのでしょうか。たとえるならば、虎や狼の災いを逃れて、獅子に向かつて走つてゆくようなものだ。だから、念仏以外の行法をそしることも同様に逆罪です。虎や狼に害せられ、また獅子に害せられても、ともに必ず死んでしまうであろう。（それと同様に）余行をそしつてもならぬし、念仏を憎んでもならない。ともに皆仏法である。どちらにしても、片寄つた考えを持つことはよくない。『像法決疑經』に、「三学（戒・定・慧）を行じる人が、互いにそしりあつて、地獄に落ちることは、速い弓矢のようだ」と言っている。また『大智度論』の中に、「自分が信仰している教えを貪愛し染着するあまり、他人の信奉している教えをそしれば、持戒の修行者であつても地獄の苦しみは免れない」と言っている。

また善導和尚は、『法事讚』の中で、

「釈尊が、（王舎城）での説法がまさに終わろうとする時に、（阿難尊者に對して）丁寧な弥陀の名号を付託なされた。五濁がますますはびこる時世に（末世）には、疑つたりそしつたりする人が多く、僧俗が共に行法を聞いて、正法を聞こうとしない。修行する人を見れば、嘔毒（腹立ちの心）を起こして、種々の方法を用いて、その行を打ちこわして、競つて恨みを抱くのである。このような人たちは、生まれつき盲目が直らぬのと同様に、成仏することができない一闍提の人たちで、頓教をそしり滅ぼして、永遠に三惡道に落ちている身から離れることはできない」

とおっしゃっている。だから念仏を修行する者は、それ以外の行法を非難してはならない。もし非難すれば、阿弥陀仏の慈悲の誓願に逆らうことになるからだ。また、諸行を修行する人も、念仏をそしつてはならない。また諸仏の根本の誓願にはずれるからだ。ところが今、真言を唱えたり、止觀を行じたりする人たちは、専修念仏の行法をそしるし、一向専念の念仏に修行する人

たちは諸行をそしる。共に、銘々が片寄った心で解釈して、おのおのが自分の義が優れ、他の義が劣っているという思いに執着して会得し解釈をする。どうしてこれが正しい教えと言えようか。皆ともに謙遜の思召しに背いている。

次に念仏を非難する者が言うことには、「近ごろの念仏者が、自分勝手な教えを立てて恐れているのは、(悪人を救つて下さるという)阿弥陀仏の本願を信じないということである。念仏を称えるのに数を重ねるのは、一度のお念仏によつても往生するという仏の本願を信じないからである。浄土に生れる修行から言えば、一遍の念仏でも十遍の念仏でも往生することができる。それゆえ、数多くの念仏を積む必要はない。悪業について言えば、四重禁(殺・盗・姪・妄)の禁戒や、五逆罪を犯した人さえもやはり往生することができる。このゆえに、諸々の悪を犯すことに気兼ねする必要はない」

このような説明は良くないことだ。釈尊の説法にも説いてないし、善導和尚の釈文の中にもない。このように考える者があるとすれば、すべては諸仏の思召しに逆らうであろう。特に阿弥陀仏の本願にかないません。

その五逆罪や十悪業を犯した人々が、一遍の念仏でも十遍の念仏でも称えることによつて、かの阿弥陀仏の浄土に往生するというのは、これは『観無量寿経』の文に明らかである。ただし、五逆罪を犯してから十念を称えよとか、十悪業を犯してから一念を称えよと勧めた文ではない。十重禁戒を守つて、その上で十念を称えよということや、四十八きようかく軽戒を守つて、その上で阿弥陀仏の四十八願を頼むのは、心中深く願うところである。だいたいどんな修行を一心に勤めるにしても、心中に戒行を保つて、身を浮かす浮き袋を守るようにして、身の威儀を油を盛った鉢を傾けないように慎むならば、どんな修行も成就しないことはない。どんな誓願でも成満じようまんしないということはない。

ところがわれわれは、どうかすると四重の禁戒を犯

し、あるいは十悪業を造っている。あの禁戒も犯せば、この悪業も造る。だれ一人として本當の戒行を保っている人はいない。『増一阿含經』の「もろもろの悪を作ってはならない。多くの善を積むようにせよ」とは、

三世（過去・現在・未來）の諸仏すべてが説かれた戒めである。善根を積めば、人間界・天上界という善所に生れる果報を受け、悪業を積んだ者は、三惡道に落ちる報いを受ける。この因果の道理を聞いたとしても、聞かないのと同じようなものである。このことは新たに言うまでもない。しかしながら、自分のできる範囲で、悪業を積むのをやめなさい。因果があるごとに、念仏を修行して浄土に往生するように願うのがよい。阿弥陀仏の本願において、悪人を捨てられないならば、善人をどうして嫌うことがあるう。

しかし、「罪を犯す事をおそれるのは、阿弥陀仏の本願を疑うことだ」

というような非難は、この源空の浄土宗においては、

まったく知らないところである。

次に、一念や十念の念仏によっても、かの極樂浄土に往生する事が出来るというのは、釈尊の尊いお言葉です。それは『觀無量壽經』の文に明らかである。善導和尚がこの經文を釈して言うことには、

「また阿弥陀仏の本願を信じて念仏すれば、最低わずか十声の名号を称えた者でも必ず往生することが出来る。またたとえ一念でも、往生は疑うところがないゆえにこれを深心という」

と述べている。また『觀經疏』の散善義に、

「行住坐臥において、念仏を時間の長短に関わりなく、一念一念に心を込めて念仏すること、これを正定の業と名付ける。それは阿弥陀仏の約束された本願を信じて順う念仏だからである」

と述べている。

それゆえ、一念でも往生することが出来ると思ひ、一生の間念仏の行に励みなさいと勧めるのである。阿弥陀仏の本願を信じて念仏の功德を積み、年久しく西

方浄土に思いを掛けるならば、どうして本願の力を信
じないと言えましょうか。総じて、低劣な凡夫が、阿
弥陀仏の極楽浄土に生れるという事は、他力の念仏以
外には、往生方法はまったくないのです。

総じて十方世界の諸々の仏様は、この汚れた娑婆世
界の衆生を導き救うために、この娑婆世界で悟りを開
くことを誓い、浄土の衆生を利益りやくするためには、浄土
において悟りをお開きになるのであるが、阿弥陀仏は、
極楽浄土において悟りを開いて、その上、この娑婆世
界の衆生を導き救おうという本願をお立てになっ
てい
る。

仏はその娑婆世界において悟りを開けば、人々の能
力にかなった教えを施そうという相を示そうとして、
長くこの世におられないでたちまち入滅された。その
浄土は報仏報土の大菩薩たちのおられる世界である。
妄惑を断ち切ることの出来ない凡夫は、この浄土には、
すぐに生れることは出来ない。

ところが今、阿弥陀仏が浄土しょうどを莊嚴しょうげんして、仏道を修

行しているのは、凡夫が、元来悪をなし罪深い人た
ちで、果てしもなく輪廻しているのを導き救おうとし、
また、破戒や浅智慧のやからが、三界を逃れる時もな
いことを憐あわれんで、救おうとしているためである。も
しその、三賢という位を証得したり、十地という位を
極めた久しく修行を積んだ聖人や、最高位の菩薩とか
が、六波羅蜜万行を満足に修行した上で、この報土に
生れるのだというのであれば、これは阿弥陀仏の本心
ではない。この酬因感果（修行の原因に対して結果と
しての報いを得ること）の道理を、大慈大悲のみ心で
考えめぐらして、量り知れない長い年月に及んだので
ある。

ここで阿弥陀仏は、上手で巧みな手段を用いて思い
をめぐらしました。さらに、

「私は、私固有の誓願を立てて、浄土に住して、薄地
低下の衆生（低劣な人）を導き救いましょう。その
衆生が自分の力によって、極楽浄土に生れるのだと言
うのであれば、それはとても難しいことである。私は

当然のこととして、衆生のために、無限に長い年月の修行を重ね、また限らない年月の苦行を積んで、一切の行法一切の善根を勤めた功德が成就して、自ら悟り、他人をも悟らせる菩薩としての行法が窮まり満ちて、その結果なしとげる所の、多くの功德と、煩惱を脱した境地がもたらす功德によって、私の名号として衆生に称えさせましょう。衆生がもしこのことを深く信仰して称念するならば、私の誓願に応じて、極楽浄土に生れることが出来る。(なぜならば、)名号を称えれば浄土に生れるという別願を起こして、その願が成就すれば、私は仏になることが出来るからである。私の立てたこの願が成就しないならば、無限に長い年月を経たとしても、私は悟りを開いて仏とはならないであろう。ただし、これから先の悪世の衆生は、驕慢(おごり高ぶること)であり懈怠(なまけ怠ること)であるので、信仰心の起すことは困難であろう。一、二の仏がお説きになっても、おそらく疑心を起すであろう(それを恐れる)。私が願う事には、諸仏がことごとく、

この願を称揚されますようにと」

と誓いを立てて、(四十八願中の)第十七の願に、

「もし私が、悟り得て成仏すれば、十方世界の数限りない沢山の諸仏が、皆感に堪えず誉めたたえて下さるであろうが、私の名を称えないならば、私は決して仏とはならない」と願をお立てになって、次の第十八の願に、

「わずか十遍の念仏でも、(浄土に)往生できないならば、私は成仏しない」

という誓いをお立てになった。その意味は、数限りない沢山の諸仏に称揚していただきたいとお思いになって、お立てになったのである。

この願が立派に成就するために、六方にそれぞれ数限りない仏がおいでになって、広長な舌を出して、くまなく三千大千世界をおおって、どの仏もことごとく同じように、この本願はまことであるとご証明なさった。そこで善導和尚は、この経文を解釈して、

「もし本願についての、諸仏の証明によって往生する

事が出来ないならば、六方の諸仏がお出しになった舌は、口から出てしまった後は、ついに口に再びもどらないで、自然に破れてばらばらになってしまふであろう。」

とおっしゃった。

これを信じない人は、つまりは、十方におられる数限りない諸仏の舌を、破ることになる。だからくれぐれも信ずるがよい。一、二の仏の舌を破るといふ事だけでも、罪であるのに、まして十方の数限りない諸仏の舌を破ることは、一通りの罪ではない。だから善導和尚は『法事讃』に、

「大地微塵劫だいぢみじんごうという無量無辺の長年月を過ぎるとも、いまだに三悪道の迷いの世界に沈む身から、逃れることが出来ない。」

とおっしゃっている。

阿弥陀仏の四十八願というのは、無三悪趣むさんあくしゆ（極楽には三悪道は無いようにするという願）、不更惡趣ふききよう（極楽に生れている者は再び悪道に落とさないという願）、

または念仏往生（念仏者を救い取るなどの願）である。すべて四十八願の中に、どの願一つとして成就しておいでにならない願があるのか。願いごとに、不取正覚（願が成就しないなら、私は仏にならぬ）と誓って、今はすでに仏になっておいでになる。そうであるのに、無三悪趣の願を信じないで、極楽世界には三悪道があるという人はおりません。不更惡趣の願を信ぜずに、極楽に往生した衆生は、極楽での寿命が終わった後に、再び三悪道にかえる者はない。悉皆金色しつがいこんじきの願（四十八願中の三番目）を信じないで、極楽の衆生は、金色の者もあれば白色の者もあると言ふ者はいない。無有好醜むいうこうしゆうの願（四十八願中の四番目）を信じないで、極楽の衆生は、形の美しいものもあれば悪いものもあるという者もいない。

あるいは天眼通てんげんつうの願、天耳通てんにつうの願、光明無量の願、寿命無量の願および得三法忍とくさんぽうにんの願に至るまで、これについて疑う者はまだおりません。ただ（衆生は）第十八願において、念仏往生の願一つを信じないのであ

る。もしこの願を疑うならば、これ以外の願を信じることは出来ない。もしこれ以外の願を信じるとすれば、この(念仏往生の)一願を疑うことが出来るであらうか。法蔵菩薩がまだ阿弥陀仏になつていらつしやらないと言うならば、これはきつと誹謗ひぼう正法しょうぼうの罪になるであらう。もしまた法蔵菩薩が阿弥陀仏におなりになると言うならば、どうしてこの(念仏往生の)願を疑うことができようか。四十八願を誓つた阿弥陀仏は、十劫じゅうこくという遠い昔に悟りを開いて仏になつています。六方の数限りない諸仏は、舌相を三千大千世界に伸ばしておいでになる(真実である証明としておいでになる)。誰一人これを信じないはずがあるか。

善導和尚は、阿弥陀仏の本願力を信じるという事を解釈して、『観経疏』「散善義」に、

「応化の仏や報身の仏が、あるいは一仏で、あるいは多仏で、また十方世界に満ちて、光明を放ち、舌相を伸ばして、くまなく十方をおおつて、このこと(念仏往生)は、偽りごとであるとおっしゃつても、つまる

ところ、私は、教えを疑い恐れる心は起さない」とおっしゃつた。

ところが、今の世の専修念仏者たちは、念仏以外の学問をした人や、異なる見解を持つ人のために、たやすく自分の信じている教えを破られてしまう。ましてや、報仏や化仏がおつしやるならば、すぐに参つてしまふ。一体この念仏の修行を捨てたならば、(念仏行者たちは)どんな修行をしたらよいのでしょうか。知恵がなければ、仏の教えを書いた経文を開いても理解できない。また財宝がなければ、布施を行う力がない。昔、インドの波羅奈国はらなこくに太子たいしがいて、大施太子だいせと申した。貧しい人たちを哀れんで倉を開いて、沢山の財宝を取り出して与えられたが、財宝はなくなつても、貧乏な人たちは尽きることがない。そこで太子は、海の中に如意宝珠があると聞いたので、海に行つて手に入れて、貧乏な人たちに財宝を与えようと誓つて、龍宮へおいでになると、龍王が驚き不思議に思つて、この方は並み並みの人ではないと言つて、自らお迎えし

て、宝で出来ている床の上に座らせ申し上げて、

「はるばるおいでになった御意向は、一体何をお求めなのですか」

と尋ねると、太子は、

「閻浮提えんぶだい（人間の住む世界）の人々は、貧乏に苦しむ事が多い。そこで、龍王のもとどりの中の如意宝珠を貰い受けるために来ました」

とおっしゃると、龍王は、

「それならば、七日間この龍宮に留まって、私の供養をお受け下さい。その後如意宝珠を差し上げましょう」

と言った。

太子は七日の後に、如意宝珠を手にお入れになった。

龍神は、そこから太子をお送り申し上げた。そして、すぐに太子は、本国の岸に着いた。

さて、多くの龍神たちが、嘆いて、

「この如意宝珠は、海中の宝である。やはり取り返すのがよろしい」

と皆で決めた。海人が姿を人に変えて、太子の御前に来て、

「あなた様は珍しい宝珠を手にお入れになりました。早くわたしにお見せ下さい」

と言った。太子がこれをお見せになると、これを奪い取つて海へ入った。太子は嘆いて、誓つて、

「お前が、もし宝珠を返さないならば、海の水を汲み干してしまおう」

と言った。すると海神が現われて、笑つて、

「お前は大変愚かな人だなあ。天の太陽は落とすこともできよう。流れの早い瀬は止めることもできよう。

しかし、海の水を汲みつくすことはできない」

と言った。

そこで太子は、

「肉親の恩愛という堪え難い心をも断ち切ろうと思う。生まれ代わり死に代わる生死しよじの迷いをも断ち切ろうと思う。まして、海の水が多いといつても、限りがあるものを。もしこの世で汲み尽くせないならば、生まれ

代わり死に代わっても、きつと汲み尽くしましょう」と誓って、貝の殻を取って、海の水を汲んだ。

誓いの心が真実であるために、沢山の天人がごと

ごとく集まって来て、天の羽衣の袖に海水を包んで、

(須弥山をめぐる山の一つの)鉄围山の外に汲みためた。

こうして太子が、一度二度と貝の殻でお汲みになると、

海水は十分の八ほど無くなった。龍王は騒ぎあわてて、

「わたしのすみかが、無くなるうとしている」

と詫びて、宝珠を太子にお返し申し上げた。

昔の、太子は、万里の波を乗り切って、龍王の如意

宝珠を手にお入れになった。今の私たちは(善導和

尚の二河白道の教えのように)、二つの河の、水の河

と火の河を分けて弥陀本願という如意宝珠を得た。か

の太子は、龍神が後悔したために、如意宝珠を取りも

どされ、今のわれわれは、異学異見の者のために、専

修念仏を取り上げられる。太子は貝の殻で大海の水を

汲んだので、欲界の六欲天や色界の四禪天の多くの天

人たちが来て、力を合わせて水を汲んだ。このことは、

信心という手で、疑いとそしりの災いを汲み干すならば、六方の無量の仏たちが来て、力を貸して下さるであらう。

太子の場合は、大海の水が段々なくなったので、龍

宮の屋根が現れて、如意宝珠を取り返した。念仏行

者の場合は、疑惑や非難の波が、ことごとく尽きたな

らば、謗家(そしる人々)の屋根が現れて(疑難する

道も絶えて)如意宝珠を取り返すことができる。太子

は如意宝珠を取り返して、閻浮提において、貧困の民

を憐れみ、念仏行者は本願の如意宝珠を取りもどして、

極楽に往生して、低劣な凡夫たちを導くことが出来る。

願うことには、多くの念仏行者たちよ、弥陀本願の

如意宝珠を、いまだに奪い取られていない者は、深く

信心の底に納めよ。もしすぐに取られてしまった者は、

早く深い信心という手で、疑いとそしりの波を汲み干

せ。宝珠を捨てて、手ぶらで帰ってはなりません。何

という阿弥陀仏か、十念の悲願を起して十方世界の衆

生を救い取り下さるのは。何という念仏行者か、六字

第三十三卷

一段

の名号を称えて三輩（上輩・中輩・下輩）の往生を遂げないとは。阿弥陀仏の永劫という長年月の修行は誰のためでありましょうか。それは修行の功德を未来の衆生にお譲りなさるからである。超世の悲願は、また何のためであろう。それは、思召しを末世のわれわれに与えて下さるのである。私たち凡夫が、もし往生を遂げることができないならば、阿弥陀仏は、どうして悟りを開いて仏になることがお出来になるでしょうか。私たち凡夫もまた、往生を遂げ得ましょうや。私たち凡夫の往生は、阿弥陀仏が悟りを開いて仏になったお陰であり、阿弥陀仏が悟りを開いて仏になったことは、私たちが往生したことによる。

若^{じやくふしよひじや}不生者の誓い（四十八願中の第十八願の誓い）によって知る事ができるし、不取正覚の誓い（四十八願中の第十一願の誓い）の言葉は、十劫の以前を限りとしていることだ（それゆえ、今の念仏行者は必ず浄土に往生できるのである）。】と。

こうして、南都北嶺^{なんとほくれい}（興福寺や延暦寺）の訴訟も治まり、専修念仏の催しも無事に過ぎていたところに、翌年の建永元年（一二〇六）十二月九日に、後鳥羽院が熊野山（現和歌山県の熊野権現）にお参りされた。

その頃、法然上人の門徒であった住蓮^{じゆうれん}や安樂^{あんらく}などの仲間たちが、東山の鹿ヶ谷^{しかがたに}で別時念仏を始め、六時礼讃を勤めた。

その礼讃は定まった節^{ふし}や拍子もなく、それぞれが哀^{あい}嘆^{たん}や悲喜の音曲^{おんきょく}を誦^ずする様子は珍しく尊かつたので、聴衆が多く集まった。発心^{ほつしん}する人もたくさんいた中に、後鳥羽院の御所の留守番の女房が、出家するということがあったので、院がお帰りになった後、この事を良からぬように事実を曲げて言う人があったのであろうか、院は大いにお怒りになった。

翌建永二年（一二〇七）二月九日に、住蓮と安樂を

御所の庭にお呼び寄せになつて、仕置きなされようとした。その時に、安樂が〔善導ぜんどう和尚わうの〕『法事讃』の中にある）、

「修行することあるを見ては瞋毒しんどくを起し、方便破壊はえしては恨みを生ず。かくのごときは生盲しょうもうせんだん闍提だいのともがらなり。頓教とんきょうを毀滅きめつして長く沈淪ちんりんす。大地微塵劫みじんこうを超過すとも、いまだ三途さんずの身を離るるを得べからず」

〔仏道を修行しているのを見ては瞋毒しんどく（怒りの心）を起し、仏道の方便（教え導く巧みな手段）を破壊しては、競うようにして恨みの心を起す。こんな人は生盲闍提（仏の教えに暗く、成仏できない者）の連中である。頓教（すぐに悟ることのできる教え）を毀滅（破壊し滅する）して、長く生死しじゆの迷いに落ちて苦しむ。たとえ大地微塵劫という長年月を過ぎようとも、いつまでも三惡道さんあくどうに沈む身から逃れることができない〕という文を誦したところ、院のお怒りはいよいよ高じて、役人の藤原秀能ふじわらのひでともにお命じになつて、賀茂かの六条河原じようがわらで安樂を死罪に処せられる時、（安樂は）奉行

の役人に時間をもらつて一人で日没にちもつの礼讃を勤めていると、紫雲しうんが空に棚引いたので、多くの人たちが不思議に思っていると、安樂が、

「念仏を數百遍称えた後に、さらに十念を称えるのを待つて切りなさい。合掌している手が乱れることなく右に倒れるならば、往生の本懐を遂げたと思つてください」

と言つて、声高こゝろ念仏を數百遍してから、十念が終つた時に切られたが、言つた通りに合掌の手が乱れないで、右に倒れた。見聞していた多くの人たちは、隨喜の涙を流し、念仏の教えに帰依する人が多かつた。

二段

罪惡を犯し生死の迷いの世界をさまよう人たちがや道理に暗く愚かな人たちがことごとく、法然上人の教え導きによつてひたすらに阿彌陀仏の本願を頼みにしているところに、天魔が競いやつて来たのであろうか。安樂が死刑になつた後も、院のお怒りはまだ止まない

で、さらに弟子の罪を師匠にまで及ぼしになって度縁（出家得度の許状）を取り上げ、俗人の名をお与えになつて、遠国おんごくに流罪とお決めになった。俗名は藤井元彦とされた。云々。その宣下の文書に次のようにある。

「太政官符 土佐（高知県）の国司へ

流人名 藤井元彦

使者 左衛門府の府生むせう

清原武次たけつぐ

その従者二人

門部かどべ（流罪を司る役人）二人

その従者銘々一人

右に記した流人元彦を配所に護送するために、右の人たちを差し遣わすことは、以上の通りである。配所の国土佐においては、この旨をよく承知して、前例にならない勅命を実施せよ。道中にあたる国も、また適切に食糧や渡船や伝馬てんま三匹を提供せよ。この官符が着いたならば、命のようにせよ。

建永二年（一二〇七）二月二十八日

右大史 中原朝臣 判

左少弁 藤原朝臣（連署）

追捕使つうぶし（賊徒を逮捕する役人）は検非違使けいびいしの府生、

宗久経そうひさつねであり、領送使（配所へ護送する使い）は、左

衛門府の府生清原武次である。

法然上人かんにげの勸化を頂いていた貴族や往生の願いを抱

いていた僧侶や俗人たちが、嘆き悲しむことはたとえ

ようもなかった。

三段

門弟たちが互いに嘆き合っている中で、法蓮房信空

が法然上人に、

「住蓮と安楽は、すでに仕置き（死刑）になってしまつた。法然上人の流罪は、ただ一向専修の念仏を広め

行つたゆえに。云々。ところが上人はご老体でいらつ

しゃり、はるか遠く海を渡る旅にご出発するのである

ならば、お命は安全ではないでしょう。私たち門弟は

上人の温顔を拝し、お言葉を承ることは出来なくなる。

また上人が流刑の罪を受けてお従いになると、都に残りとどまる私たち門弟は、面目が立つだろうか。一方では、勅命である。一向専修を広め行うことを中止する旨を申し上げなされて、内々に教化し導いてはどうでしょうか」

と申されたところ、居合わせた門弟たちの多くがこの道理に賛成したが、上人は、

「流刑は、決して恨みに思ってはならない。その訳は、私の年齢はもう八十に近い。たとえ師弟が同じ都に住んでいても、この世の別れはきつと近くにある。たとえ山や海を隔てようとも、浄土での再会をどうして疑おうか。又この世を厭うといっても、生き長らえるのが人間の身である。命を惜しんでも死ぬのは人間の寿命である。どうして住んでいる場所によりましょうか。そればかりでなく、念仏を広め行うことは、この都では久しいことだ。だから田舎に行つて、田夫野人（物でんぶの分らない人）に念仏を勧めることは長年の願いであった。しかし、その時が到来しないで、願いを果た

していない。このたびの縁によって年来の本願をかなえる事は、実に天子の御恩だと言える。この仏法を世に広めることを、人がおしとどめようとしても、仏法は決してとどまるものではない。諸仏は衆生を済度しようとする誓いが深く、冥衆（人の目に見えない諸天）は仏法を護守する約束が固い。それゆえ、どうして世間に気がねして経文や釈文の真意をかくすことがあるうか。ただし、心痛するところは、私源空が興した浄土の法門は濁世末代の衆生が、間違ひなく迷いの境界を抜け出す要道であるから常に従つて守る天の神・地の神や、目に見えない神仏が、必ず非道な障碍をとがめなさらないか。命あるものはすべて、この因果の道理がまちがいないことと得心することであろう。因縁が尽きなければ、どうしてまた今生で再会することがないであろうか」とおっしゃった。

また一人のお弟子に向かつて、一向専念の教理についてお迷ひになっていた時に、弟子の、西阿弥陀仏が

突然やってきて、

「このような教理は決してあつてはならないことです。

あなた方は、御返事を申してはなりません」

と申したので、法然上人がおっしゃる事には、

「あなたは経文や釈文は読まないのか」

と。西阿弥陀仏が申し上げる事には、

「経文や釈文には、そのようにありますが、世の中の人の迷惑を思うばかりです」と。

上人がおっしゃることには、

「私がつとえ、死刑に処せられても、この一向専念の教理を言わないわけにはいかない」と。

誠実な面持ちが切実に表われて、拝見している人たちは皆涙を落とした。

四段

役人（宗の府生久経）が、小松谷の御房に出向いて、激しく申し上げたので、ついに都をお出になった。つきのわだの輪殿（兼実）は、お別れを惜しんで、法性寺の小御堂ほつしょうじ しょうみどう

に、一晚とどめ申し上げた。兼実は、忠仁公ちゅうじんこう（藤原良

房）から十一代の子孫であり、代々摂政を継いだ臣下

として、朝廷の政治を執り、漢詩・和歌に秀でてい

ことは、天子はこれを認め、世の中の人たちはこれを

仰ぎ申し上げる。花やかで、要職の勢力の家に御生活

されたが、一途に順次往生（次生で極楽に往生するこ

と）の願いが深かった。御出家の後は、数年間、上人

においで願って、迷いの境界をのがれる大切な教えを

尋ね、浄土法門をお話し合いになった。上人の頭光を

目の当たりに拝見された後は、ひたすら上人を、生き

仏と思うようになられた。ところが思いがけなく勅勘

をお受けになったところを、お聞きになると、お嘆き

は一通りでなかった。

昨年の建永元（一二〇六）年三月七日に、後の京

極殿（次男の藤原良経）が、突然お亡くなりになっ

た。お歳はやつと三十八におなりであった。このよう

なことがあつて、いよいよ、この世の事が、おわかり

になってしまつて、ひたすら後生の往生を願つて念仏

第三十四卷

一段

にお励みになった。法然上人に、いつも御対面なさって、生死無常の道理をお聞きになって、御勤めを重ねていた。わずかに御心を紛らしておいでになった所に、上人が流罪の刑に処せられたということであるが、私は、どのような宿業によって、このようなことを見聞きするのであろうかと、勅勘をこうむりになった上人は、かえって悲しんでいなかったのに、禅閻(兼実公)の悲しみは一通りではなかった。様子を見申し上げる人たちも、心の置きどころのないほどである。これについて兼実公は、

「この事(法然上人の流刑)を、上皇に申し上げて止めることができないのは、私がこの世に生きている甲斐がないけれども、今は上皇の怒りの時である。たやすく申し上げるのも恐れ多い。ずっとご様子をうかがってお許しをお願い申し上げる事にしよう」とおっしゃった。

法然上人は、建永二年(一二〇七)三月十六日に都を出立して辺鄙な土地におもむきになった。信濃国(しなののくに)の御家人で角張(かくははり)の成阿弥陀仏(じやうあみだぶつ)と申す者が、力者法師(りきしや) (貴人の供をする者)の棟梁として、これが最後のお供になると思ってお輿(こし)を担いだ。同じように従い申し上げる僧は、六十余人である。

大体、法然上人の一生の立居振る舞いは、馬や車や輿(こし)などにお乗りにならず、金剛草履(こんごうそうり) (藁(わら)などで作った草履)でお歩きになった。困難な長旅であるから、輿に乗られたのであります。

お別れを惜しみ、輿の前後や左右に走ってお供をする人が、どれほど数があったか分からない。貴賤を問わず、悲しむ声が町の中に満ちて、道俗が上人を慕って流す涙は地面を潤した。

上人が人々をお諫(いさ)めになる言葉には、

「駅路（宿駅の設備のある道路）は、大聖（悟りを得た高僧）の通る道である。中国では、一行阿闍梨、日本では、役の行者である。配所の住まいは、権化（仏の生まれ変わった人）の住む所である。中国では、白楽天、日本では菅原道真公である。この世は、迷える人も悟れる人も、みな火宅の中にいるようなものだ。真諦（絶対的真理）・俗諦（世俗的真理）などといっても、水駅（実質がないもの）にすぎない」とおっしゃった。

さて、兼実公は、

「土佐国（高知県）までは、たいそう遠い道なのである。私の知行の国がありますので」

と言って、讃岐国（香川県）へお移し申し上げた。別れを惜しむに堪え難くお思ひになったからでしようか、兼実公が、上人にお便りをお送りになると、

ふり捨てて行くは別れのはしなれどふみわたすべきことをしぞ思ふ

「このわたしを振り捨ててお出でになる事は、

今生の別れの初めであるが、お帰りへの橋を踏まれえること願ってお便りを渡すことを思っております」

とございましたので、法然上人の御返歌には、

露の身はここかここにて消えぬとも心はおなじ花のうてなぞ

「露のようにはない身が、どこで消えようとも、お互いの心は同じ浄土の蓮華の座にあります」

とございました。

二段

鳥羽の南の港から川船に乗ってお下りになりました。

三段

摂津国（兵庫県）経の島にお着きになった。その島

は、平清盛公が安元の年に、一千部の法華経を石の表面に書写して、果てしない海の底に沈めた。群がり集

まる多くの魚を救うためである。村里の老若男女が数多く集まって上人に結縁けちえん申し上げた。

四段

播磨国（兵庫県）の高砂たかさごの浦にお着きになったが、多くの人が上人の念仏の教えを受けて結縁した中に、七十余りの老翁が、六十余りの老女と夫婦者であったが、申したことは、

「わたくしたちは、この浦に住む漁師です。幼い頃から、魚介ぎょかいを取るのを仕事として、一日中魚の命を奪って生活の糧かてとしています。生き物の命を奪う者は、地獄に落ちて苦しみが耐え難いようですが、どのようにしてこの苦しみを免れることができますでしょうか。お助け下さい」

と手を合わせて泣いた。上人は憐れんで、あなたたちのような者も、南無阿弥陀仏と口に称えれば、阿弥陀仏の悲願に助けられて、浄土に往生するという事を、丁寧に教えなさったので、二人とも涙にむせびつつ喜

んだ。上人のお話を承わってからは、昼は浦に漕こぎ出して、手では魚介を取る事を止めなかったが、口では名号を称え、夜は家に帰って、夫婦ともども声を揚げて夜通し念仏する事は、あたりの人たちも驚くばかりであった。とうとう臨終正念（臨終にも心が乱れる事もなく）して、往生を遂げたという事を上人が人づてにお聞きになって、

「機類まえばん万品（救いの対象となる人には品々あること）であるが、念仏すれば現証（真理が実証されること）である」とおっしゃった。

五段

同じ播磨国の室津むろつという港にお着きになると、小船が一艘上人の船に近付いてきたが、これは遊女の船であった。その遊女が、

「法然上人のお船だということをお聞きして、推参いたしました。生活する手段はまちまちですが、どのような前世の罪があつてか、このような身になってし

まったのでございましょうか。この罪業の重い身は、
 どのようにして後生で救われるのでございましょうか」
 と申したので、上人が不憫ふびんに思っておっしゃることに
 は、

「本当にそのようにして暮らしを立てておいでになる
 事は、罪障は大変重い事であるので、その報いもま
 た計りがたい。もし、このようなことをしないで、世
 渡りをなさることの出来る方法があるならば、すぐに
 そのなりわいをお捨てなさい。もし、他の方法もなく、
 また身命をも気にかけないほどの道心がまだ起こりな
 さらぬならば、ただそのまま、一筋に念仏しなさ
 い。阿弥陀如来は、そのような罪人のためにこそ誓願
 をもお立てになつてゐることでございます。ただ深く
 本願を頼んで、決して自分を卑下してはなりません。
 本願を頼んで念仏すれば、往生は疑いありません」
 という旨を、丁寧にお教えになつたので、遊女は随喜
 の涙を流した。その後で上人がおっしゃつたことには、
 「この遊女の信心は堅固である。きつと往生を遂げる

であろう」と。

配所から都へ帰る時に、ここでお尋ねになつたこと
 ろ、

「上人の御教訓を承つた後は、このあたりに近い山里
 に住んで、一心に念仏しましたところが、それほど長
 くないうちに、臨終正念して、往生を遂げました」
 と港の人が申し上げたので、

「往生したであろう。きつと往生したであろう」
 とおっしゃつた。

第三十五卷

一段

三月二十六日に、讃岐国（香川県）塩飽しほくの地頭であ
 る駿河権守高階保遠すがるのこののかみたかしのやすとく人道西忍さきにんの館やかたにお着きになつ
 た。西忍は先夜の夢に、満月の月光がきらきら輝いて
 いるのが、衣のそでに宿つたことを見て、不思議に
 思つてゐるところに、上人がお入りなされたので、（夢

のお告げが)このことであつたと思ひ当りました。薬湯をしつらえ、おいしい料理をそろえて、様々に接待申し上げた。

上人は、念仏往生の教えをこと細かにお授けになつた。その中でも、『法華経』に説いてある)不軽大士ふきやうだいじが、杖木・瓦石の迫害に堪えて、四衆ししゆう(比丘、比丘尼、優婆塞うぱさく、優婆夷うぱい)と仏縁をお結びになつたように、どのような方法をめぐらしても、人を促して念仏をおさせなさい。決して人のためではありませんと、何度も伝授なさつたので、おっしゃつた教えを深く守ることを申した。その後は、自行化他じきやうけた(自ら勤めることが他を導くこと)に勤め、念仏に専念した。

二段

法然上人は、讃岐国の子松庄に落ち着きなされた。この庄の内にある生福寺しやうふくじという寺に住んで無常のことでありを説いて、念仏の行をお勧めになつたので、この国ばかりでなく、近隣の国の男女や、尊い人も卑しい

人も、教化に従う者は、とても多かつた。教化によつて邪見や放逸の行いを改め、あるいは自力難行の執着を捨てて、専修念仏に帰依して、往生を遂げる人が多かつた。このような片田舎で、布教の利益を思うと、流罪は朝恩(天子の恩)であるとなさつたのも、本當に道理だと思われる。

生福寺の本尊は、もともとは阿弥陀仏一体でありましたが、法然上人がこの国に滞在した間に、脇士(わきじ)を造り加えられた中に、勢至菩薩を上人みずから造りになつて、

「法然の本地身(本源たる姿)は、大勢至菩薩である。衆生を救うためにこの道場に顕わし置く。わたしは毎日影向やうかう(仏・菩薩が機縁に応じて現れること)として、教えに帰依した衆生を擁護し、必ず極楽に引導しよう。もし私のこの念願を成就させなければ、私はいつまでも仏にならない」

と書き置きになつた。これは勢至菩薩の化身として、みずからその体を現して名のり申されたことは、本當

にたいそう尊いことになりました。

三段

法然上人が讃岐に左遷された後、月輪つきのわの兼実公かねざねこうは、その嘆きが並み大抵でなく、毎日の食事がお進みにならないのが、いよいよひどくおなりになって、病気が次第に重くなり、末期がお近づきになった。中納言藤原光親わたらのみつちか卿を呼びになり、言い残されたことには、「法然上人を、多年にわたって帰依していることはあなたもきつとご存知でしょう。今度の勅勘ちよくかんのお許しを申し上げる事もかなわないで、配所へ移られたことは、この世に生まれている甲斐がないようなものだ。しかし、嚴命はただごとでなく、あれこれ申し上げることが恐ろしく思われるために、その内にと申して日を過ごしていたところ、もはや終焉の時となつてしまった。今生こんじょうで残念なことはこのことである。たとえば私が他界におもむいたとしても、引き続き（上皇の）御機嫌を伺つて、恩赦を申し上げなさい」

と、かき口説いておっしゃつたので、光親卿は、（兼実公が）おっしゃられた言葉は、手拔かりがないことを申し上げて、涙を流された。

同じ建永二年（一一〇七）四月五日、（兼実公は）御臨終に際して正念して、念仏を数十遍して禪定ぜんじょうに入るかごとく往生をお遂げになった。お年は五十八歳であつた。法然上人が左遷された後、いく程もなくこのこと（兼実公の他界）をお耳にしたが、（上人の）悲しみのお心をお察しするべきである。

後京極殿のちのきよつくてとの（兼実の子息で藤原良経）は兼実公に先立つてお亡くなりになった。その御長子で東山の禪閣ぜんかく（藤原道家）が相続人として家督をお継ぎになった。月輪殿（兼実公）が上人に帰依された余慶を受けて、同じように、上人の勸化をご信仰された。ことに、数限りない諸仏が、阿弥陀仏の誓願を証明されるのを尊んで、阿弥陀経を十万卷じゅうじゅうせん摺写（版木で刷ること）の大願を起し、版木を中国で作つて摺写して、経を世に広くひろめた。それゆえ、かの阿弥陀経は、わが

国に多く流布している。大願の旨趣は、阿弥陀經の最後のところにお書きになっている。

奥書には、次のように記されている。

「十万卷の『阿弥陀經』の摺写の功德によって、万徳（欠けることない功德）を備えた阿弥陀仏の尊いお姿を敬礼し、阿弥陀仏の説法を聞いて、普賢菩薩の大願を立て、随類の形（人人の受教力に応じた姿）を仮に現して、娑婆の人々を慈しみ憐れんで、長い迷いの眠りからあまねく目覚めさせて、等しく悟りの朝をむかえさせよう。衆生は無始の身（はるか昔からの罪の苦しみに悩まされている身）であることは、宴坐（静かに座して観ずること）によって眼に映る。限りない年月に作った罪業は、心を静めて観じれば、一念の中に収まってしまふ。悲しいことである。この文章や言葉によって、はじめてこの道理を語ろうとすることが願うことには、紫金の毫光が死後のわずかな功德を照らして浄土にお導き下さい。

時に、文曆二年（一二三五）乙羊二月二日

従一位藤原朝臣道家 敬つて申す。云々」

このように発願した意味は、自利と利他をかねたもので、これを中国にまで及ぼして、その願いを果たされたお心はまことに尊いこととございます。

四段

法然上人の流刑になったことが、ここかしこに伝わったので、津戸三郎為守は、この事を深く嘆いて、はるかに辺境の地であるが、武蔵国から讃岐国へ書状を差上げた時に、法然上人のお返事に、こう記されていた。

「七月十四日付けのお手紙は、八月二十一日に拝見しました。はるかに隔った土地であるのに、このようにおっしゃられるお志は、言葉に尽くせないほど嬉しく存じます。本当にこうなるはずの因縁によって、このようになりました。あれこれと申し上げることはありません。ただし、今生のことは、このようなことにならなくても、自分も人もよく思いしらなければなら

ないことです。(この世を)厭う上にもさらに厭おうとお考えになるのがよろしいです。今日明日に死ぬかもしれない身が、このような巡り合わせになりました。辛いことではありませんが、こんなことがあるからこそ、穢土である娑婆の常であります。ただ早く早く往生したいと思います。でも、誰もこのことを残念なことだとは夢にもお考えになってはなりません。こうなるはずのわが身の宿報(過去世からの報い)と言ひ、また穢悪(けがれていて罪深いこと)の充滿している娑婆は、今に始まったことではないので、何事につけても、ひたすら急ぎに急いで往生しようと思ひ考へるのがよろしいでしょう。云々」

お便りの趣旨は、心にしみることでございます。

五段

直聖房じきしょうぼうという僧がいた。法然上人の弟子になって、一向専修の修行をした。ある時、熊野山へお参りしたところ上人が配流せられたということを知り、急い

で下山しようとしたが、急に重病になって下山ができなかつたので、真心をこめて権現に祈願したところ、その僧の夢で(権現が)、

「臨終はすでに近づいた。下山はできない」とお示しになったので、

「法然上人の御事おんごが、とつても気がかりでございますから、早く下山して様子をお聞きしたいと存じます」と申しましたので、

「あの上人は、勢至菩薩の化身である。疑つてはならない」と

と重ねて示しおっしゃられるのを見て、夢が覚めた。その後、ほどなく臨終正念して往生を遂げた。

六段

法然上人が讃岐国に流罪になっていた間に、国中の靈験の地を巡礼なさつた中に、善通寺という寺があり、その寺は弘法大師(空海)が、父の供養に建てられた寺であつた。この寺の記録に、

〔善通寺に〕一度でも詣でた人は、必ず一仏浄土（阿彌陀仏の浄土）の友となるであろう」と書いてある。

「このたび（流罪になったこと）の思い出は、この寺に詣でたことだと喜んでおっしゃった。」

四十五卷

一段

勢観房源智は、備中守の平師盛朝臣もろもりあそんの子で、小松の内大臣（重盛公）の孫である。平家反乱の後、世間の目を避けて、母親がこの子を人知れず育てていたが、建久六年（一一九五）十三歳の時、法然上人の弟子とした。上人はこの子をさらに慈鎮和尚（慈円）の弟子として預けられた。そこで慈鎮和尚の所に赴き、出家を遂げたのである。その後さほどの年月を経ずに、上

人の草庵に帰ってきて、常に付き従い仕えること、前後十八年間に及び、上人が勢観房を憐れみかばうことは他の弟子と異なり、浄土の教えを説き示し、円頓戒はこの人を後継者として伝授された。これによって上人の仏具・本尊・房舎・經典などすべてを相続されたのである。

上人の末期が近づいてきた時、勢観房が「念仏往生の信心について、長い間ご教導に預かってきましたが、さらに御自筆で教えの肝要を一筆お書き下さって、それを頂戴して、ご往生の後の形見の品に致したく存じます」と申し上げられたので、上人は次のように筆を染めてお書きになった。

「浄土宗の念仏とは、中国やわが国の学者たちが論じているところの観想の念仏でもない。また学問をして念仏の意義を了解して唱える念仏でもない。ただ極楽に往生するためには、口に南無阿彌陀仏と唱えて疑いなく往生するのだと思定めて唱える以外に、別に深い意味があるのではない。ただし三心（至誠心・深

心・回向発願心」という心の持ち方や四修（恭敬修・長時修・無余修・無間修）という唱え方はあるが、それは南無阿弥陀仏と唱えさえすれば、みな必ず往生するのだと思う心のなかに含まれる。この他に奥深い意味があると考えると、かえって釈迦・弥陀二仏の慈悲からはずれ、本願の救いから漏れてしまうであろう。念仏を信じる人は、たとえ釈尊が説かれた全ての教えを十分に究めていても、文字一つ知らない愚かな者だという自覚に立ち、尼入道（在家のまま剃髪して仏門に入った女性）のような無知の人たちに等しいと思つて、知恵者ぶらずに、ひたすら念仏するがよい。

これは間違いなく上人のご自筆の書であつて、まさに後世ごうまいの手に値するであろう。上人の「一枚消息」と名づけて世に流布しているのがこれである。

勢観房は、上人がお亡くなりになつた後、加茂社に近い佐々木野という所に住んでおられた。それには以下のようなわけがあつた。上人がご病氣中に、どこからともなく牛車を乗りつけた人がいた。高貴な女性が

車より降りて、上人にご面会なされた。ちようどその時、上人を看病していた僧たちは、あるいはたまたま外出し、あるいは休憩などして、ただ勢観房一人だけが残っていた。障子の外で話し声を聞いていると、女性の声がして、「もうしばらくご存命であられると思いましたが、ご往生が近づいておられることは、この上もなく心細くなります。それにしても、念仏の教えなど、お亡くなりになつた後は、どなたに言い残しておいでしようか」と言われたので、上人は「私の考えは『選択集』に載せています。この本に違うことなく説く者こそが、私の教義を伝えているのです」と答へられた。その後、しばらくの間お話をして、その女性はお帰りになつた。その様子からすると普通の人には思われなかつた。

そうこうしている内に、看病の僧たちが帰つてきたので、勢観房は先ほどの牛車がどこへ行くのか不審に思つて、追いついてしっかり見ようとすると、河原の方へ車を進め出し、北に向かつて行つたが、かき消す

ように見えなくなってしまった。この上もなく不思議なことであった。勢観房は帰って、「お客に見えた貴婦人はどなたでしようか」と上人に尋ねると、「あの方こそ『観経』の主人公である韋提希夫人いだいけふにんで、加茂社の辺りにおられる」と仰せになった。このことは、末法の世では本当でないように思われる点もあるが、近ごろでは解脱上人（貞慶）や明恵上人（高弁）などにも、このような不思議なことが多くあった。この法然上人は、少し年老いて経験豊かで、仏法修行の徳も熟し、念仏を唱えて三昧さんまいの境地に達しておられたので、韋提希夫人が仮に貴婦人の姿をとって出現されたわけをお示しになったことは、驚くには当たらない。勢観房は目前でこの不思議なことを見られたので、上人が亡くなられた後は、加茂社の近くに住居を構えて、常に神社に参詣されたという。

この勢観房の一生涯における行ないは、もっぱら隠遁を好んで自分のための行を第一にしていた。たまたま仏法の話などを始められても、教えを受ける

ものが五、六人より多くなると、人の心を惑わせ、妨げをなす悪魔が勢いづくであろうし、また大層なことだといって中止された。五十六歳になった暦仁元年（一二三三）の十二月十二日、頭を北に顔を西に向けて伏し、念仏二百遍余り唱え、最後は名号の「陀仏」の二字ばかりが聞こえて、息絶えられた。功德院（加茂社の神宮寺）の庇（ひさし）の間（ま）でお亡くなりになった。仏像の前よりかぐわしい香りがただよい、臨終の部屋まで流れてきた。その一筋の匂いが数日間消えなかった。

二段

遠江国の蓮華寺にいた禅勝房は、天台宗を学んだが、自身の才能を量ってみると、この天台宗の教えによつて、この生涯を終わって直ちに生死輪廻の世界を出ることは、どう考えても難しいと思われたので、熊谷入道（蓮生）が念仏往生の教えを学んでいるということを知り、その熊谷入道の住んでいる所（武蔵国）へ

訪ねて行つた。そこで熊谷入道はあらまし教え諭した後、「詳しいことは私の師匠の法然上人に尋ね聞きなさい」といつて、紹介状を書いて与えたので、禅勝房は京都へ上り、吉水の御房に参上し、「知識もなく罪深い者でも、極楽浄土に往生することができぬ教えがあると聞きましたが、それを承りたい」と申し上げた。上人は次のように仰せられた。

「その極楽の主でおられる阿弥陀仏こそ、何ごともわきまえない罪深い人たちであつて、もろもろの仏・菩薩にも捨てられてしまい、十方にある浄土にも門を閉ざされている人たちを、たやすく助け救おうという願を立てて、あらゆる世界の一切の人びとを極楽から迎えに来られる仏である。(この浄土の教えを聞きたいと、) 尊くもお考えになられたことよ。心を落ち着かせて十分にお聞きなされ。

中国から日本の国に伝わってきている一切經という仏教經典の叢書は、すべて五千余巻ある。その中で『無量寿經』『観無量寿經』『阿弥陀經』を浄土の三

部經と名づけて、往生極楽に関することを説き明かしている。その昔、法蔵比丘と名乗っていた出家者が、四十八の願を起し、極楽浄土を建てて、一切の人びとを分け隔てなく往生させるために、自分が修行して仏(阿弥陀仏)になつた時の名を唱える人びとを、極楽から迎えに来ようという願を立てて、心の底から往生したいと思つて念仏を唱える人びとを極楽に迎え入れて、仏になして下さるのである。四十八願の中の第十八番目の願がこれである」と語り、阿弥陀仏の本願が真実であるわけ、また念仏を唱えて往生できる旨を詳しくお授けになつた。上人にお仕えるお弟子の中で、この禅勝房は信仰心が固いという評判があつた。

この禅勝房が浄土の教えに関して疑問に思うことなどを尋ねたのについて、上人がお答えになつた一つの箇条は次の通りである。

一、問い。「自力・他力はどうのようにどのようにな心得たらよいのでしょうか」。

上人の答え。「私は取るに足りない辺鄙な田舎

者である。宮中の清涼殿に昇ることを許された殿上人のような身分や功績のある者ではないが、天皇より召されたので二度も御所に参上した。これはまったく天皇のお力によるものである。これと同様に、『往生要集』に〈この上もなく罪深い悪人が救われるには他に方法がない〉と言われる凡夫は、決して阿弥陀仏の極楽浄土へ往生できる器量ではないが、阿弥陀仏のお力があるので、称名（念仏）によって往生できるという阿弥陀仏の本願に依じて来迎に預かるとに何の疑いがあるか。自分のこの身が罪重く、しかも無知な人間であるからといって、どうして往生することができようかと疑ってはならない。そのように往生を疑う者は、まだ仏の本願を理解していない人である。このような罪深い人を救おうとするための本願である。この名号を唱えていながら、（往生できるかどうかを）決して疑ってはならない。

阿弥陀仏の第十八願の〈十方の衆生〉という言葉の中に、智慧ある者もない者も、罪ある者もない者も、善人も悪人も、戒を守っている者も守っていない者も、男も女も、さらには仏法僧の三宝が減びてしまった後の百年間の人びとまでも、すべて含まれている。その仏法僧の三宝が減びてしまう時代の人びとの寿命は、長くて十歳である。仏教の基本である戒定慧という三学も、その名前さえ聞かないほどに廃れてしまうと言われている。これら三宝が減じた時の人たちがさえ念仏すれば、仏の来迎に預かり往生できるということを知らながら、（今の時代に生きる人が）わが身は捨てられるに違いないというようなことを、どうして思い起こしてよかろうか。ただし極楽往生を願わず、また念仏を申さないことこそが往生の妨げとなる。念仏に心が進まない人は、量り知れないほどの宝をきつと失ってしまう人であり、念仏を勇み立って申

す人は、限りなく大きな悟りを開くことができ
る人である。それゆえに、必ず往生したいと願
う心で、念仏を間断なく唱えるのがよい。自分
の力では往生など考えも及ばないほどの罪深い
人が、念仏するゆえに仏の本願によって極楽に
往くので、〈他力の願〉とも〈超世の願〉ともい
うのである。本願に関する事情を知らない人は、
自分の機（救いの対象であること）を疑うから、
往生できないのである。

〈仏道を求める心の堅固な人や智恵ある人な
どが唱える念仏でこそ往生できるであろう。朝
な夕なに罪悪ばかりを犯し、文字一つさえ知ら
ない者は、念仏を申したとしても往生できるか
どうか分からない〉と疑っている人は、阿弥陀
仏の本願は善人のためにも悪人のためにも起こ
されたということを知らない人である。前世で
の善悪の行為によってこの世に生まれた境遇を、
今の生涯において改め直すことは出来ない。女

性が男性になろうと思っても、今の生涯ではか
なわないのと同じである。念仏の教えにふさわ
しいのは、ただ生まれつきのままに念仏を申す
ことである。知者は知者ながらに念仏を申して
往生し、愚者は愚者ながらに念仏を申して往生
し、仏道を求める心のある人も念仏を申して往
生し、仏道を求める心のない人も念仏を申して
往生する。あるいは富があつて身分の高い者も、
貧しくて身分の低い者も、慈悲深い者も慈悲の
ない者も、欲深い者も短気な者も、本願の計り
知れない働きによって、念仏さえ申せばどのよ
うな人でもみな往生するのである。（阿弥陀仏
が第十八番目の）念仏往生願という一つの願に、
あらゆる人びとを含めて起こされた本願である。
浅知恵をもって救われるかどうか論じることな
く、心をこめて念仏さえ申せば、誰でもすべて
往生するのである。

念仏往生の教えに関して堅苦しく大仰に考える

人は、少しも阿弥陀仏の本願を知らない人だと思つてよい。(もし誰でも生まれつきのままでは往生できないとなれば、)この源空も檢校とか別当などといった地位に就いてはじめて往生するのであつて、もとの地位のない法然房では往生できないことになる。長年にわたり習つて得た知恵は、往生するためには何の役にも立たない。しかしながら習い得たおかげで、このように(本願の本当の意味を)知つたことは、量り切れなほほど役立つた。

浄土宗が諸宗より勝り、念仏の行が諸行よりも優れているのは、あらゆる人びとを救い取る教えである点をいうのである。理觀(仏の教えの真理を觀察すること)・菩提心(悟りを得ようとする心)・読誦大乘(大乘經典を声を出して読むこと)・真言(陀羅尼を唱えること)・止觀(精神を統一して真理を觀察すること)などは、どれも仏の教えとして劣っているわけではない。こ

れらはすべて生死輪廻の世界を離れて悟りを得るための修行法ではあるが、末法の世になつてしまえば人びとの能力はそれに耐えることができない。すなわち行者は教え通りに修することができないので、人の方が教えについていけないということになる。末法の時代が一万年続いた後には、人間の寿命はわずか十歳に縮まり、十悪・五逆という重い罪を犯す人ばかりとなる。老人であれ若人であれ、男でも女でも、一念や十念を唱えるだけの人びとに至るまで、皆すべて阿弥陀仏の(撰取して捨てず)という誓願に含まれるのである。このゆえに浄土宗が諸宗より勝り、念仏の行が諸行よりも優れているというのである」。

一、問い。「臨終の時に唱える一声の念仏は、百年間にわたり勤める念仏の行よりも優れていると言われていますが、平生には臨終の一声ほどの優れた念仏は唱えることができないというので

しょうか」。

上人の答え。「『往生礼讃』に、至誠心・深心・回向發願心の三心そなを具えた者は必ず極楽国に生まれると書かれているから、三心が具わった者の念仏は、百年の行より優れるという臨終の一声の念仏と同じである。それは『往生礼讃』の文に〈必ず〉の文字があるからだ」。

一、問い。「念仏を勤める者の日課として、(決められた数を)絶えず声に出して唱える人もいれば、また(声に出さず)心の中で念じて数を取る人もいますが、どちらを基本とすればよいのでしょうか」。

上人の答え。「口に唱えるのも、心の中で念じるのも、同じ名号であるから、どちらも往生のための行となる。ただし、阿弥陀仏の本願に従えば称名としておられるので、声に出して唱えるのがよい。すなわち『観無量寿経』には〈声を絶えざらしめて、十念を具足せよ〉と説き、善

導大師は『往生礼讃』に〈我が名号を称なうると下十声しもに至るまで〉と解釈されている。自分の耳に聞こえる程度の声であるなら、それを高声念仏というのである。ただし、周りの人が気分を害するのをわきまえず高声で唱えることはよくない。大切なのは声に出そうと思うことである」。

一、問い。「阿弥陀仏以外の仏や、浄土三部経以外の經典に結縁して、その信仰を増進することは、雑行となるのでしょうか」。

上人の答え。「必ず往生するという信心を得て、阿弥陀仏の本願にかなうことになった後には、他の仏や經典と結縁して信仰を増進することは、決して雑行とはならない。往生のための助業となるはずである。善導大師の『観経疏』に、他の人たちの善業を喜び、自分の善業による功德と、他の人たちの善業を喜んで得た功德とを、往生浄土のために回向すると説いておられる。(雑行

とならないことは) この文によって知られる」。

一、問い。「戒を守っているが念仏の数が少ない者と、戒を破っているが念仏の数が多い者とは、往生した後の階位はどちらが高く、どちらが低いのか」。

上人はお座りになっている畳を指して答えられた。「畳がある場合にこそ、破れているのと破れていないのとを論ずることができる。もし畳がなければ、破れているとか破れていないとかを論ずることができようか。このように、末法の世では戒を守ること、戒を破ることもない。ただ出家者と名乗っているだけ・形を整えているだけの出家者がいるに過ぎない。伝教大師(最澄)の『末法灯明記』に、このことが明記されている。そうであるから、戒を守るとか戒を破るとかの議論はすべきではない。このように仏が凡夫のために起こされた本願であるので、早速にも名号を唱えよ」。

一、問い。「来世に関しては、阿弥陀仏の本願にすがり、念仏を唱えれば往生は間違いない(ということ)は分かりました。それでは) この現世では、どのように取り計らえばよいのでしょうか」。

上人の答え。「現世の過（ゆが）し方としては、念仏がよく唱えられるように過（ゆが）すのがよい。念仏の妨げになると思われることは、避けて行わないようにすべきである。一所においては念仏が申さなければ、巡礼など遊行（ゆぎょう）して申すのがよからう。遊行しては念仏が申されなければ、一所に留まって申せばよい。(妻子らを捨てて)出家しては念仏が申されなければ、(妻子らと一緒に暮らす) 在家になって申せばよからう。在家では念仏が申されなければ、出家して申せばよい。一人でこもっては念仏が申されなければ、仲間と一緒にいて共に申すのがよからう。仲間と一緒に申せなければ、一人こもって申せばよい。衣食に不自由するために念仏が申されな

ければ、他人に援助してもらって申すのがよい。他人に援助してもらっては念仏が申されなければ、自力で生活して申せばよい。妻子や従者は、自分自身が彼らに助けられて念仏を申すためである。もしも念仏の妨げになるならば、決して妻子や従者を持つてはならない。土地を領有していることも、念仏の助業となるならば大切なものである。念仏の妨げとなるならば持たない方がよい。

まとめて言えば、自分自身が安穩に暮し、念仏往生を遂げるためであれば、どのような事でもすべて念仏の助業となる。地獄・餓鬼・畜生の三悪道という迷いの世界に帰るはずの罪を犯すこの身でさえも捨てがたいものであるから、その身を気にかけて大切にすることも、まして往生の因となる念仏を申す身をば、どのようにしても大切にいたわるのがよい。念仏の助業としてではなく、この世で自身の命を貪り求めなら

ば、三悪道に堕ちる悪業となる。一方、往生極楽のために自身の命を大切するならば、それは往生の助業となる」。(以上要点を取る)

禪勝房は本願についての疑問も晴れ、往生に対する考えも定まったので、上人のもとを辞去し、故郷の遠江国へ帰る挨拶をした時、上人は京土産だと言って、「聖道門の修行は智慧をきわめて生死輪廻の世界を離れ、浄土門の修行は愚か者に立ち返って極楽に往生すると心得よ」と仰せられた。

さて、遠江国に帰ってからは、その徳を隠して、大工を生活の糧かたにしておられたが、隆寛律師が流罪の地(陸奥)に赴かれる途中、この国の見付みつけの国府こふという地にしばらく滞在なされていた時、近隣の地頭たちが隆寛律師と結縁するために集まって来た。隆寛律師が「さて、この国の蓮華寺という所に、禪勝房という僧がおられるだろうか」と尋ねられると、地頭たちが「蓮華寺にはそういう僧がおられるとはまったく存じませんが、大工で禪勝と名乗る人はおります」と答え

た。隆寛律師は「それはもしかすると禪勝房のことかも知れない。手紙をやって尋ねてみよう」といつて書状を遣わされたところ、禪勝房はこれを読み、急いで駆けつけて来た。

隆寛律師は庭に降りて出迎え、禪勝房の手をとって部屋に引き上げ、お互いに涙を流して昔話をなされた。日ごろ禪勝房を大工だと軽蔑していた武士たちは、意外な思いで見えていた。隆寛律師が「どうしたのか、亡き法然上人は〈禪勝房は自分一人だけが往生すればよいと考える人物ではない（必ず人を教化する力をもっている）〉と仰せられていたのに、すっかりそのように空しく過ごされているのは、本当に嘆かわしいことだ」といさめ申されると、禪勝房は「その仰せはまことにもつともなことです」と言つて別れた。隆寛律師は実になごり惜しい様子で見送られた。隆寛律師の弟子たちが遠くまで見送りに来て、「思いがけずお会いしましたしるしに、何かお一言を下さい」と言つたところ、禪勝房はしばらくの間、何も仰せられなかった

が、やがて「一人一人が常に念仏する習慣を身につけて、往生を遂げられよ」と仰せられた。

それから後は、遠江の国中の尊いものも卑しいものも、禪勝房を崇めるようになったから、大工でおることもできず、広く念仏を人びとに勧めることになった。この禪勝房は、「浄土宗の学問は結局のところ、往生極楽はたやすいことだと心得るまでが大切である。たやすいと心得てしまえば、たやすいことである。ところが最近の学者の間で様ざまな見解が出ているが、仏の教えは深遠であるので、どれが正しくどれが間違っているか弁別することが難しい。ただ法然上人のお言葉は、それほど難しいことはなかった」と仰せられた。さて禪勝房が、ある人に「往生するということを、どれほど心に固く決めておられますか」と尋ねたところ、その人が「左の拳こぶしを右の拳で打とうとするとき、打つそこなわないほどに確実だと思えます」というのを聞いて、「まあ、危ないことだ」と申された。その人が「では、それ以上どのように心に固く決めて

おられているのでしょうか」と言ったので、禪勝房は「命あるものが必ず死ぬほどに、往生は確実であると思っている。自分の拳で自分の拳を打つときは、たま^{はず}たま外れることもあるだろう」と申された。

禪勝房は二十九歳の年からひたすら念仏を唱えるほかには、決して他の修行はしなかった。八十五歳になつた正嘉二年（一二五八）の九月から少し病氣に苦しまれることがあつた。亡くなる日の五、六日前に、法然上人のお姿を拝み申し上げた。十月三日の午後八時ごろに、「蓮華が降っている。皆の者これを見なされ」と知らせ、また「ただ今、極楽から仏・菩薩が来迎したまうぞ」と示し、翌日の午前三時ごろになつて、「観音・勢至菩薩がすでにお迎えに来ておられる」といつて起き上がり、端座合掌して高声に念仏を唱えること三遍で息が絶えた。正嘉二年十月四日の午前四時ごろであつた。

三段

俊乗坊重源^{ちようげん}は、醍醐寺の山上にいた僧で、真言宗を修行して大いに徳を積んでいたが、法然上人に感化されて、極楽往生を願うようになり、師弟の礼を厚く尽くされた。大原にいた天台座主の顕真が上人と法門の談義をなされた時も、この重源は門弟三十人余りを連れて、その談義の座に参加された。

治承四年（一一八〇）に平家が謀叛^{ひまね}を起こした戦によつて東大寺が焼失したので、朝廷はこの重源を大勸進という再建にあたる職に任命された。さて今から造営しようとして計画していたとき、技量の優れた者を選ぶために、ある大工を呼び寄せて、「建物を造ろうと思つたが、屋根の垂木の下に、木舞^{こまい}（垂木の端をつなぐ細長い材）を打つことは、どうであろうか」と尋ねたところ、その大工が「そのような屋根造りは、まだ見たことがありません」と申したので、重源は「私に考えがあるから、ともかく造れ」と言った。その大工は「してはならない事をやつて、仲間の連中に笑われるのは、大層みつともないことです」と申した。

数多くの大工がみなそのようにばかり言うなかで、ただ一人了承した大工がいた。そこで重源が「私がいのような屋根を近ごろ造ったことがあるのか」と尋ねると、「それはございませんが、どのようにもご指示通りに造ってみましょう」と言ったので、そのとき重源は、「本当にその通り造ろうというのではない。ただ気構えのほどを知ろうと思ひ言ったのだ」といい、その人を大工の棟梁として、東大寺を再建されたということがある。大体あらゆることに計略が優れていた方であったから、当時の評判として、(用意周到に計画するという意味で)〈支度第一俊乗坊〉と人々は言った。

備前・周防二国の税収を造営の費用にたまわって東大寺再建の事業を終えて、建久六年(一一九五)三月十二日に落成の供養を行なわれた。その供養には後鳥羽天皇が行幸なされた。鎌倉の右近衛大将(源頼朝)が結縁のために上洛した。都からも田舎からも人びとが群集し、厳かな法要であった。間口十一間(約八八

坪)、二重屋根の大仏殿、高さ十丈八尺(約三三坪)の金銅盧舎那仏を同時に造り、美しく飾りたてられたということだが、それは並大抵の心構えでは出来ることではない。それゆえに建仁三年(一一〇三)十一月、この寺で重ねて総供養が営まれたが、後鳥羽上皇の願文(その時参議であった六角中納言の藤原親経卿が草案を書いた)にも、重源は通常の人ではない(仏・菩薩の化身であろう)ということが記されていた。

重源は法然上人の勧めに従って念仏を信仰するあまり、もといいた醍醐寺の山上において、死者のために臨時に修する無常臨時の念仏を勤めるように人々に勧め、これを後世まで勤める規則とした。そのほか七箇所^こで不断念仏を盛んに興された。東大寺の念仏堂、高野山の新別所などがそれである。その不断念仏は今に至るまで続いていると聞いている。

この重源が幼かった昔、天狗に捕られて、ある所へ連れて行かれたところ、「この子は将来大きな利益をなす人物である。早く許してやるがよい」と、傍らの

天狗が制したので、許されて帰ったと言い伝えている。その天狗の言葉は少しも違わなかったが、これは不思議なことである。建久六年（一一九五）六月六日、東大寺で亡くなられたという。

四十六卷

一段

鎮西（九州）にいた聖光房弁長（また弁阿とも号す）は、筑前国香月荘の生まれである。十四歳の時から天台宗を学んだ。二十二歳になった寿永二年（一一八三）の春、延暦寺に登り、東塔南谷の観叡法橋の庵室に入った。後には宝地房の証真法印に仕えて、天台宗の奥深い教理を受け、その奥義を究め尽くした。二十九歳になった建久元年（一一九〇）故郷の筑前国に帰り、一寺（油山）の学頭に任命された。

三十二歳の年、（実弟の三明房が）にわかにならなくなる

のを目前に見て）世のはかなさを知り、一層堅固な道心を起こし、現世の名譽や利得を捨てて、死後の身を救ってくれる心の拠り所を求めた。そこで建久八年（一一九七）、法然上人がおられた京都東山の吉水の庵室に参上した。そのとき上人は六十五歳、聖光房は三十六歳であった。聖光房は密かに「法然上人は知恵があつて物を知り分ける能力が深いというが、どうして私の理解に勝ることがあるか」と思い、試みに浄土教の重要な点を尋ねると、上人は次のように答えられた。

「そなたは天台宗の学者であるから、是非とも三通りの念仏に分けて説いて上げよう。一つには『摩訶止観』に説く念仏、二つには『往生要集』の中で勧めている念仏、三つには善導大師が立てられた念仏である」といって、それぞれを詳しく説明された。その内容はきわめて広く、理解も大変深かった。例えをとれば、崑崙こんろんの頂を仰ぎ見るようであり、蓬萊えいしやうと瀛州の底を望み見るようなものであった。昼の二時ごろから

夜の十二時ごろまで、講説は十時間に及んだ。聖光房は上人のお話を聞くと、高い峰のように驕り高ぶった心が消え去り、上人を仰ぎ慕う心が深まった。聖光房は「凡夫が迷いの世界から脱して悟りを得る近道としては、まさに往生浄土の教えと称名念仏の行ないに勝るものはない」と信じ理解して、長く上人を師として仕え、わずかな間も上人のもとを離れず、長期間にわたって浄土宗の学問を学び、細かく教えを受けられた。

翌年の建久九年（一一九八）の春、上人は『選択集』を聖光房にお授けになり、「この本は、月輪殿（九条兼実公）の仰せによって撰述したものである。まだ広く世間に知らせていないが、そなたは教えを伝え保つに堪える器量の持ち主である。早くこの本を書写して後世に広めるがよい」と仰せになったので、ありがたく頂戴した。聖光房は「私が大師釈尊と仰ぐ方は、ただ法然上人だけである」と言い、上人を崇め敬った。

聖光房は同年八月に、上人の嚴命を受けて伊予国に赴き、人々に念仏を勧めた。その教化に従うものは、

教え切れないほどであった。また建久十年（一一九九）二月には京都に帰り、再び上人に仕えた。それから元久元年（一二〇四）七月までの六年間、寸暇を惜しんで（浄土の祖師たちが）經典を解釈した文章を研究し、あたかも器から器へと水を移すように、浄土宗の教えの奥底を誤りなく伝え極めた。

二段

ついに学問が成就して、元久元年の八月上旬に、吉水の庵室を辞去して鎮西の故郷に帰り、浄土宗を盛んにさせ、その教化の利益は遠く四方に及んだ。

さて、ある学者が自分は法然上人の弟子だと称して、次のように言った。「浄土宗の奥深い秘密の教義は、天台宗に説く円融（それぞれの立場を保ちつつ完全に融け合っって一体となり、相互に妨げのないこと）という教えと同じである。この教えが浄土宗の最も奥深い所である。また秘密の口伝えがあつて、『金剛宝戒章』というのがこれである。善導大師が雑行を制して専修

を勧めておられるのは、まだ修行を積んでいない者のために説いた仮の教えであって、決して真実の教えではない。これら二箇条は上人からの相伝である」と。

この人の言うことの真偽を明らかにするために、元久二年（一二〇五）三月、聖光房は弟子の度脱房を使者として、手紙を上人に進上するに当たり、以上の二箇条を詳しく記した上で、次のように書き添えた。「中国の昔の賢人たちはそれぞれに浄土の教えを解釈しておられ、その教義は蘭や菊がその美を競うようにいずれも優れています。善導大師の考えに基づけば、阿弥陀仏の本願として立てられた専修念仏の正行こそが往生極楽への正しい路であり、この浄土宗の根本の意趣であります。これこそが私が先年お傍に仕えておりました時に、常に承っていた教えであって、それ以外にこれまで秘密の教義だの口伝だのということをお聞きしたことはありません。これは教えを受ける力がまだ熟しないために、お伝えいただけなかったのでしょうか。浄土宗の教えの乱れるのを早く押し止め

て、末世における念仏の教えを守るために、上人のご在世中にこの二箇条が正しいか否かをはっきりと決めて、ご署名なされた証明の書き付けをいただき、専修念仏の行を興したく存じます」〈意を取り略抄する〉

そこで上人は自ら筆を取って聖光房の手紙における趣を付記されて、「前掲の二箇条はとんでもない間違いである。この源空はまったくそのようなことを申したことはない。釈迦・弥陀の二尊を立てて証とする。決してそのような間違ったことは申さないところである」と述べられた。これが上人自筆の誓約文であり、末世における念仏の手本である。その手紙は現在確かに残っており、誰がこれを疑おうか。（上人から聖光房に）相伝された教義は大いに信受するに足るのである。

三段

この聖光房が安貞二年（一二二八）の冬、肥後國の往生院で四十八日の別時念仏を勤められた時、後継者

たちが異なった教義を立てることを誡めるために、一卷の書物を制作した。これを『末代念仏授手印』と名づける。上人から相伝した教えの趣が詳しくその書物に載せてある。著述が終わった後、善導大師が別時念仏の道場に姿を現わされることがあった。このことは『末代念仏授手印』に述べる所の浄土宗の教えが正しいことを証明するためであろう。聖光房は善導大師の姿を拝み、「私は確かに善導大師の証明を得た」と言つて感涙を流した。

また、筑後国の高良山の麓に厨寺と称する寺があつて、身のたけ一丈六尺（約五尺）の阿弥陀仏像を安置していた。聖光房がその寺で一千日間の別時念仏を勤められて、八百日になつたとき、高良山の僧たちが評議して、「この高良山は密教や天台の学問の地である。この山の麓で専修念仏を勤めることはふさわしくない。その別時念仏をしている場所に向いて、念仏の同行者を追い出そう」と申した。評議が終わつたので、それぞれが明朝に決行することを決意した。念仏の同行

者がこのことを聞きつけ、早くに逃げ出そうと言つたが、聖光房は「そなたたちは思う通りになされ。私は決してここを出る積りはない」と仰せになつた。

聖光房がこのように仰せになつたから、だれもが逃げ出す考えをやめ、悪僧たちが来るのを待つていたところ、意外なことに高良山の僧たちが様ざまなお供物を捧げもつて来て、次のように言つた。「昨日念仏を止めさせようと悪巧みをしたが、夜になつて不思議な夢を見た。その夢に、輝くばかりの光が西の方から射してこの寺を照らした。不審に思つて尋ねたところ、そばに人がいて「聖光上人が念仏を行なつてゐるから、あの阿弥陀仏が光を放つて、いつもこの場所を照らしている」と言つた。我らの夢はみな同じであつた。それゆえに、だれもが先の悪巧みを悔い改め、謝るためにこぞつて参上した」。それから後は、高良山のすべての僧が聖光房に帰依し、人びとは信仰心を増したといふ。

四段

聖光房は、筑後国の山本郷に一寺を建てて善導寺と号したが、後になってその寺を光明寺と名づけた。この寺において法然上人から相承した教えを守り保ち、念仏往生の教理と修行法を広めることは、一生を終えるまで片時も止めることがなかった。

この聖光房は浄土の教えに帰依してからは、毎日に六卷の『阿弥陀経』を読み、(晨朝・日中・日没・初夜・中夜・後夜の)六時に『往生礼讃』を唱えることは時刻を違えず、また六万遍の念仏を唱えることを怠らなかつた。初夜の勤行が済んでから二時間ばかり、うとうとと眠られた。その後は起きていて、夜が明けるまで高声念仏を絶え間なく続けられたのである。いつも感慨深く述べられていたことには、「どの人もみな隠遁する場所として高野山や粉川寺がよいと言うけれども、私の身には(住み慣れたこの寺の)夜明けの寢覚めの床に勝るものはないと思う」と申されていた。ま

た往生極楽のための安心(心の持ち方)と起行(実践)の要点は、念死念仏(平生から臨終の想いを抱いて念仏を唱えること)にあるといつて、いつもの口癖に「人の命ははかなくて、出る息が入る息を待たずに死ぬこともあり、入る息が出る息を待たずに亡くなることもある。助けたまえ阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と申しておられた。

聖光房は、嘉禎三年(一二三七)十月より病気になり、翌年の一月十五日の午後二時ごろ、門弟を集めて、来迎の賛文を唱えて念仏させた。聖光房がこれを聞いている間、喜びの涙を流して、「極楽の菩薩たちが空中に満ちあふれておられる」と言われたので、そばでの言葉聞いた人はありがたく不思議な思いをなした。同月二十三日の午前八時ごろ、化仏が来現なされたことを門弟に告げた。二月二十七日の午前二時ごろ、かぐわしい香りがしきりに漂った。そして二十九日の午後二時ごろ、七条の袈裟を着け、頭を北に顔を西に向けて、傍らに五色の幡はたを置き、平生からの願いに従つ

て、一字ごとに三礼して書写した自筆の『阿弥陀経』を、合掌している両手の親指に差し挟み、念仏すること二時間ばかりして、最後には特に高声に唱え、「光明遍照」と言い、次の句が出ないうちに眠るようにならされた。時に七十七歳で、出家してから六十四年たっていた。

臨終のとき、五色の雲が空にたなびき、また紫雲が斜めに庵に覆いかぶさった。多くの僧俗が群集して、誰もがこれを見た。また、聖光房が亡くなられた翌日から三日間、上妻こうづまの天福寺（聖光房の旧居）の本坊の上に紫雲がたなびき、村里の人々が多くこれを見た。また臨終の時には、遠方から紫雲を見て驚き駆けつけ、聖光房の最期に立ち会った人たちもいた。また筑後の豪族草野氏の郎党（家来）が夢の中で、善導寺において迎講むかえこう（阿弥陀仏の来迎のさまを模して催す法会）が行なわれていて、聖光房が手に金泥で書いた『阿弥陀経』を持っておられたと見て、夢から覚めた。その後すぐに聖光房の往生のことを聞き、駆けつけて来

て、臨終の様子を拝見すると、少しも夢に見たところと違わなかったと言って、心から非常に喜んだ。

以上のことだけでなく、平生時のめでたく不思議なことがら、臨終時の靈妙なことがらが数え切れないほど多くあった。ある時には善導大師のお姿を目のあたりに拝み、ある時には靈験著しく阿弥陀仏を拝したてまつり、ある時には極楽の仏・菩薩と浄土のありさまが眼前に現われ、ある時には釈尊からの光が自分の身を照らした。また門弟の敬蓮社きょうれんじやが夢の中で、師の聖光房は善導大師の生まれ変わりであると見たり、ある人は阿弥陀仏が聖光房の姿をしてこの世に現われたと見たりした。このような奇瑞は沢山あるが、多すぎるのでここには載せない。

五段

聖光房が著わした『念仏往生修行門』には、次のように述べている。

「世間の念仏者の中には、自分こそが亡き法然上人の

教えの流れを受け継いでいると言いつけているが、上人の御教えになかったことなどを言い、御教えを乱しているのは困ったことである。

亡き上人がこの私に教えて下さったのは、善導大師のお考えによると、浄土へ往こうと願う人は必ず（至誠心・深心・回向発願心の）三心を備えて念仏を申さなければならぬのである。第一に至誠心というのは、心より往生しようと思ひ定めて念仏を申すことである。第二に深心というのは、この自分は罪惡を積み重ね生死輪廻の世界をさまつてゐる凡夫である（という）ことを信じてゐることであり、さらにそのような凡夫でも）阿弥陀仏の本願の有り難い恩恵によつて（念仏すれば救つていただけるのであるが）、逆にこの念仏以外には自分が救われる道はないと固く信じてゐることである。第三に回向発願心というのは、（その念仏は）ただひたすら極樂へ参るための念仏であるという思いのことをいうのである。このことこそ法然上人から教えられ、お伝え下された三心の意味である。このほかに

まったく別のありようはない。

亡き法然上人が仰せられたことには、在俗の人で暇のないものは毎日一万遍か二万遍ほどの念仏を申すのがよい。僧尼などの出家の姿に変えている限りは、三万遍ないし六万遍ほどの念仏を申すのがよい。どのようにでも念仏を多く申すに越したことはないはずである。つまるところ、この念仏は必ず往生するための行であると信じきつておれば、自然と三心が備わつて往生できるのであると、いとも容易に仰せになられたのである。もし上人から教わらないことを教わつたと言ひ、仰せにならないことを仰せられたと言つたのなら、（過去・現在・未来の）三世の諸仏や十方世界の菩薩、とりわけお頼み申し上げてゐる釈迦・弥陀・観音・勢至の仏・菩薩、善導大師の御靈、念仏守護の梵天・帝釈天等の憐れみを頂くことなく、現世・後世ともに願いがかなわぬ身となるであろう」（以上概略）

このように、上人から口伝で授かつた内容についての聖光房の誓約の言葉は、厳しく重いものである。そ

のうえこの聖光房は、確かに奇瑞を現わして、往生の望みを遂げておられる。聖光房が往生を遂げるという利益を得たのは、上人の教えに合致していた。だから聖光房が述べていることを誰が信じ受け入れないであろうか。それゆえ、勢観房（源智）は「亡き師の念仏の教義を正しく伝え申している人は、鎮西の聖光房である」と言っておられた。

その勢観房が嘉禎三年（一二三七）九月二十一日付で聖光房に送られた手紙に、次のように書かれていた。「お互いにお目にかからず年月が積りました。私も今だに生きながらえています。ただし今一度会うことは今生においてはあり得そうにもないと思います。何とも切ないことです。そもそも亡き師の念仏の教義は、門流の間で濁り乱れて、説かれた教えの意味と内容が昔と違ってしまい、とても説くことが出来ません。貴僧お一人が正しい教義を伝え保っておられると聞き及んでいます。（貴僧の伝えている教えこそ）私の本意とするところです。この上なく喜ばしく存じております。

す。貴僧は必ず往生の本望を果たされ、私を極楽に導きただき、貴僧と浄土で会える因縁を私は待ちたいものです。たまたま好い機会があったので、手紙を差し上げる次第ですが、お返事をいつの日にか頂きたい思います。短い手紙では意を尽くせません」（二六六）

その後、文永（一二六四〜七五）のころ、聖光房から教義を授かった弟子の然阿（良忠）と、勢観房から教義を授かった弟子の蓮寂房とが、京都東山の赤築地において、四十八日の間、浄土の教義に関する討論を始めた時、然阿が発議者となって、聖光房の流派と勢観房の流派とを比較してみると、一つとして相違する所がなかったので、蓮寂房は「日ごろ勢観房が申しておられたことと、聖光房の相伝がすっかり一致した。私の門弟にあつては、鎮西の聖光房の相伝をもって、わが流派の教義となすのがよい。決して別に流派を立ててはならない」と言った。これによって、その勢観房の門弟たちは、すべて聖光房の相伝した教義に依拠して、別派を立てなかつたということである。

そのほか、安居院あぐいの聖覚法印や二尊院の正信房（湛空）なども、自分の教義が誤っていないことを証明する時には、聖光房にこそ依拠すべきだと申されていた。現在、筑紫義と称しているのは、その聖光房の流派のことである。

四十七卷

一段

京都西山にいた善恵房証空は、入道した加賀ごのかみ権守親季卿ちかすま（法名は証玄）の子である。久我内大臣（通親公）の養子として、十四歳になった時、成人の儀式を行なわせようとしたが、少年がどうしても承諾しないので、父母が不審に思い、一条堀川の戻り橋はしで橋はし占うら（通行人の言葉を聞き吉凶を占うこと）をしたところ、一人の僧が「真の観、清浄の観、廣大なる智恵の観、悲の観及び慈の観あり。常に願あわさみい瞻仰あわさみるべし」と

いう『法華経』の偈文げもんを唱えながら、東から西へ行った。（これによって父母はこの子の）前世に積んだ善根が心の内に引き起こした結果と考え、出家を許すことにした。だれを師匠にするか評議しているのをこの子が聞き、「法然上人の弟子になりたい」と言った。そこで建久元年（一一九〇）に上人の弟子となり、すぐに出家なされて解脱房と号した。しかし、笠置寺にいた解脱上人（貞慶）と同じ号になるので、改めて善恵房と付け直された。

善恵房は生まれつき素質がすぐれ、一度見たり聞いたりすれば、すぐに理解してしまうほどであった。法然上人に仕えて浄土の教えを伝えることは、前後二十三年（十四歳から三十六歳まで）に及んだ。学問に心を入れて、善導大師の『観経疏』を朝夕に読み、三部もぼろぼろになるまで読み破られたということである。

二段

この善恵房の考案によって、人に分りやすく説くために、自力で修行しようと心がけている人に向かって、白木の念仏ということをいつも申されていた。その言葉は次のようであった。

「自力によって往生しようと思っている人は、念仏を色づけていることになるのである。ある人は大乘の教理をもって色づけ、ある人は深く理解することをもって色づけ、ある人は戒律の遵守をもって色づけ、ある人は精神統一をもって色づけようとするものである。『観無量寿経』に説く定善（心を集中させて行なう善行）や散善（心が散乱したままで行なう善行）に色づけられた念仏を成し遂げたから、往生は疑いがないと喜び、色づけない念仏では往生できないと嘆いている。嘆くことも喜ぶことも、自力の心から起こる迷いである。

仏法が滅尽した後百年間は残るといふ『無量寿経』に説く念仏や、『観無量寿経』に説く下品の^{ぼん}上生・中生・下生の三種の念仏は、何も色づけない白木の念

仏である。『観無量寿経』の第十八願の（至心に信樂して）を、善導大師が『往生礼讃』で（我が名号を称すること）と解釈しておられるのも、（念仏が信心によっても彩られないという意味において）白木になりかえるということを言い表わすことになるのである。『観無量寿経』にいう下品下生に当てはまる人は、仏教に説く善根も世間一般の善根もまったく行なつたことのない凡夫であるゆえに、（この人の唱える念仏は）何の色づけもない。まして臨終に死の苦しみに責められ、我を忘れて身・口・意の三業ともにとりみだしてしまふ人は言うまでもない。この人は一生涯悪人であったから、何とか平生の行ないの中に往生の頼りとするものがあるかもしれないと思つて探してみても、そのようなもの一つもない。臨終には死の苦しみに責められるから、悪を止め善を修する心もなく、大乘・小乗・權教・実教といったいかなる仏教の教えもまったく気に留めることなく、仏塔を立て仏像を造るといふ善根も、この下品下生の人には出来ることではない。家族

を捨て欲望を捨てて出家する心も、この臨終の時には起こりがたいものである。本当に極重の悪人であり、まったく他に救いの手だてでもない。それゆえもしや他力について理解してくれるのではないか、名号の不思議さを確かに心に留めてくれるのではないかと思つて教えてみても、死の苦しみに責められて次第に失念していく。そこで『観無量寿經』に〈汝若し念ずること能^{あた}わざれば、応^{まさ}に無量寿仏を称すべし〉とあるから、教え方を変えて口称念仏を勧めると、その人は意識がぼんやりとなりながらも、十声念仏を唱える。そうするとその一声一声ごとに八十億劫という長期間の罪を滅ぼして、〈金蓮華の猶し日輪の如きを見る〉という利益に預かるのである。

こういう下品下生の人には、機根に応じた道心もなく、定善や散善といった念仏の色づけもなく、ただ臨終の善知識の教えに従うばかりで、これといった才知ぶつた心とてなく、白木のような純真な気持ちで念仏を唱えて往生するのである。たとえば幼児の手を取つ

て、字を書かせるようなものである。(幼児が上手に字を書いたとしても) どうして幼児の手柄となるうか。下品下生の人念仏もまたこれと同じである。ただ臨終の善知識と阿弥陀仏の思し召しによって、口に念仏を唱えてかろうじて往生を遂げることが出来る。阿弥陀仏の本願は、とりわけ五逆罪を犯した極悪の人を救おうと難行苦行して立てられた誓願であるから、臨終において正体を失うような者の唱える白木の念仏の中に、阿弥陀仏が五劫とか兆載永劫とかいう無限の期間を費やして立てられた願行がつづまり入っており、無窮に繰り返した生死の期間の修行をこの一念につづめ、阿僧祇劫という数えきれない年月の間積まれた苦行をこの一声に包みこんでいるのである。

また『無量寿經』に説く三宝滅尽の時の念仏も白木の念仏である。その理由は、大乘・小乗の経も律も論も三宝滅尽の時にはみな竜宮に収まり、この世の三宝がごとごとく滅んでしまう。この世界には、物事に暗い人々の行なう悪行だけとなり、善はその名さえも

まったく存在しなくなる。戒律のことを説いている律藏さえも滅びてしまえば、どの教えに従って悪を止め善を修するという心が起るであろうか。菩提心（悟りを求める心）を説く經典がもし先に滅んでしまえば、どのような經典に従って菩提心を起こすことができようか。このような（かつては戒律や菩提心の教えがあったが、今は法滅によって滅びてしまっているという）道理を知る人もいなければ、（その戒律や菩提心などの教えを）学び知るべき方法もない。そのために定善や散善といった色づけが全部なくなってしまった白木の念仏、すなわち南無阿弥陀仏の六字の名号だけがこの世に残り留まることになる。その時に名号を聞いて一度でも唱えるものは、みな誰でも確実に往生することができるからということである。三宝滅尽の時の人々が一念十念で往生できるのだから、仏教信者以外の人も、ただ白木の名号の力によって往生できるのである。

ただし、今の世は大乗・小乗の經典が大いに流布し

ているので、三宝滅尽の時の人々に比較して、ことのほか優れた機根であるはずという人もいる。しかし、機根が劣っている我らは三宝滅尽の時の人と変わることなく、今の世はなお仏法流布の世ではあるものの、この身自体は戒・定・恵の三学をわきまえない機根といえるのである。大乗・小乗の經論はあるけれども、努めて学ぼうと思う意志もない。このような道心なきものは、仏法に会う価値のない身である。これも確かに三宝滅尽の世ならば致し方がないかも知れないところが、仏法が流布している世に生まれながら、戒をも保たず、定・恵をも修しないからこそ、機根が劣り、道心がないというようなことが現われるのである。このような愚かな身でありながら、南無阿弥陀仏と唱える時に、阿弥陀仏の本願の働きがすべて満ち足り、往生できるゆえに、このことが白木の念仏のありがたさとなるのである。

この道心なき人は、安心（心の持ち方）も起行（実践）も真心が少なく、直前の瞬間に念じたことも、今の瞬

間に念じたこともみな疎略である。妄想（誤ったもの
の見方）・顛倒（本来あるべき見方に反する見方）と
いった迷いの心は日を追って深くなり、寝ても覚めて
も悪業・煩惱にのみ縛られているこの身から生じてき
た念仏は、煩惱に取って代われるとはとても思われず、
定善や散善の彩りも一切ない非常に単純な称名念仏で
はあるが、直前の瞬間に唱えた名号の中に諸仏のあら
ゆる功德が具わっているので、（その念仏の直後の）
心は、泥によっても濁らない水のように、濁ることが
なく、かえって無上の功德を生み出すのである。なま
じっか色々と考えてることなく、ただ念仏を申せば浄土
に生まれると信じて、うっとり南無阿弥陀仏と唱え
るのが本願の念仏なのである。これを白木の念仏とい
うのである」と仰せられた。（以上のことは善恵房の
弟子の記録に見える）

念仏の行は、心の清らかな人と汚れた人とを問わず、
罪の軽いと重いとを分けず、身分の高い者も低い者も、
智者も愚者も、口に唱えさえすれば誰でも往生する行

であるのに、自力に頼る人は、定善や散善の色づけを
道しるべとして、色づけのない念仏を、往生できない
空しいものと考えてしまっている。でもそれは間違っ
ている。自力に頼る心を捨てて、他力の教えに向かえ
というわけである。そうだからといって、大乘の教え
をすでに悟った人、深く仏教を理解している人、戒律
を保っている人などが唱える念仏は、悪いというわけ
ではない。この点を十分にわきまえねばならない。

三段

つのと津戸三郎（為守）の入道尊願は、疑問に思っている
事について、上人が往生された後は善恵房にお尋ねし
ていた。さて、文暦（一二三四三五）のころ、関東
地方の念仏者の中に、これが善恵房の教えだと称して、
納得がいけないことを言い触らす者がいたので、尊願
が善恵房にお尋ねした書状に、「念仏往生については、
阿弥陀仏の本願に任せ、善導和尚の御解釈と亡き法然
上人のお勧めによって、上は一生涯を終えるまで、下

は一日ないし七日、十声や一声まで、念仏すれば必ず往生するということを承り、往生を願っておりますのに、貴房の仰せだと言って、近ごろ関東の学者たちの中で、(無智の者では念仏に励んだとしても、また臨終に静かに命を終えたとしても、往生ができたと思っではならない。逆に学問をしている者は、たとえ臨終の時にどのように狂乱し、正気を失って顛倒しても、必ず往生するのだ)と言っています。このことについて貴房にはどのようにお考えになられているのでしょうか。次の確実な便のある時にご返答下さい。このように申せば、尊願はつまらない質問をするものだと思われるに違いありませんが、学問をしない者が嘆いているので申し上げるのです」とあった。

同年の九月三日、善恵房からの返事には次のようであった。「学問のない者がひたすら信じて申す念仏では往生できないということ、そなたの近くで言っているようですが、これは大変な考え違いであります。ひたすら信じるだけで学問しなくても、逆に経文につ

いて学問しても、落ち着く先は、ただ等しく南無阿弥陀仏にて往生できるということでありませぬ。(中略)ある人はひたすら本願を信じて、自分にはそれで十分だと思つて念仏する人もいます。またある人は本願を信じている上に、更にその理論を明らかにするために学問をする人もいます。意図するところは同じではないが、往生という結果はまったく異なりません。それなのに、学問をする人が学問をしない人を誇り、学問をしない人が学問をする人を誇ることは、どちらも極めて心得違いというものです。ただつまるところ、法蔵菩薩のわずかに十念であつても必ず往生できるといふ誓願に依じて衆生が念仏を唱えれば、必ず極楽に生まれることができるという道理が成就して、すでに阿弥陀仏になられており、善悪を問わず一切の凡夫を救いたまう故に、さらに釈尊もこのことを説き、諸仏も真実であることと証明しておられるので、それを信頼して念仏をするならば、決してご往生は疑いありません。このことこそよく承知しておくべきことなの

で、そなたも人にも言い聞かせ、自身にもよく心得られよ。〈以上、要点を取る〉

また（善恵房が尊顔に宛てた）同年十月十二日の書状には次のようにあった。「無智の人は往生できません。臨終正念にて命を終えたとしても、往生できたとはいえません。逆に学者はたとえ臨終に狂乱するとも、やはりこの人は往生できません」ということは、何度も言うが誤った考えです。無智の人は往生できないと言うならば、阿弥陀仏の本願は人をえり好みして、無智の人を捨てられたことになります。しかしながらその道理は間違っています。他力本願を信じるならば、学問のある者も学問のない者もみな往生できます。信心を起こした後は、学問をするしないはその人の考え次第です。本願を信ずる人が臨終に正念を保っているからには、どうして往生しないと云えましょうか。また学者は臨終において狂乱しても確かに往生できるといふことは、経典やその注釈書にそういった文章は見当たりにません。また道理としても通らないのです。そも

そも極楽に往生することは、専ら本願を信じることに基づきます。まったく学者であることに依るのではなく、また無智であることに依るのでもありません。信心が起こりさえすれば、知恵ある者も智恵なき者も必ず臨終に正念を保つことができます。どうして学者に限って臨終正念を顧みなくてよいことなどありえましょうか。もし学者といえども臨終に狂乱するのは、もともと信心がないためです。ただし、『観無量寿経』に下品下生の人について〈此の人苦逼りて、念仏するに違あらず〉などとする文に基いて、（臨終正念でなくても往生できるのではないかと）異議を呈する者がいるかも知れません。しかしながら、この文の趣意は死の苦しみのために意識を失うということであって、まったく狂乱顛倒するありさまを説いているわけではありません。だからこそ善導大師の『観経疏』にも〈臨終正念なれば、金華来応す〉と述べて（臨終正念は必要と）されています。たとえ病気で死ぬ時に苦痛があっても、念仏の行を怠らなければ、それは正

念と言うべきであります。苦痛と正念とはその本質を異にするからであります。このような出鱈目な説をお信じなされないのがよろしい。ただひたすら本願を頼んで、お念仏を怠らないようになされること、それが最も大切なことです」。(以上、要点を取る)これらの書状は、みな善恵房の自筆で花押が認めてある。後世の手法とするに十分なので、敬って信ずべきである。

さらに、九条の入道の將軍(頼経)がお尋ねになったことについて、善恵房が書いて送られた書状には次のようにあった。「至誠心・深心・回向発願心の三心が備わった念仏は、阿弥陀仏の本願にかなっているので、必ず浄土に救い取られるという利益を受けます。この救い取られる理由を、善導大師は親縁・近縁・増上縁の三つで説明されています。一つに親縁というのは、この愚かで無知な人々を漏らさずに救い取るということ誓われて阿弥陀仏は悟りを得られました。その阿弥陀仏の光は何ものにも妨げられないことを本体としていますので、阿弥陀仏の身・口・意の三

業に備わる功德が、煩惱に惑わされ悪業を繰り返している私たちに隔てられることなく働きかけてくれます。それゆえに阿弥陀仏はその名を称えればお聞きになり、弥陀を礼拝すれば御覧になり、弥陀を念ずればお知りになると言われています。これはつまり、念仏の行者がその心の善し悪しを顧みず、本願を頼む心が深くなれば、(阿弥陀仏はその行者の念仏を)必ず往生できる念仏であるとお聞きになり、必ず往生できる礼拝であると御覧になり、必ず往生できる憶念であるとお知りになるということになります。だから善導大師は(かれ(阿弥陀)とこれ(行者)の三業が互いに離れることはない)と解釈しておられます。

二つに近縁というのは、仏と行者が親しいという道理が極まれば、我ら行者の身・口・意の三業を仏がお知りになるばかりか、行者もまた仏の三業を知ることができはすななので、行者が仏を見ようと思えば、すぐに仏はお見えになります。あるいは夢の中に、あるいは臨終に現われたまうのは、みなこの近縁に基づく

ものです。

三つに増上縁というのは、上に述べた親縁と近縁の二縁が他力によって成し得る理由を現わしています。

善導大師が「衆生が念仏を称えれば、すぐに多劫の間に積み重ねた罪を取り除き、命が終わろうとする時に仏が菩薩たちと共に自ら迎え来て救い取りになる。この世に繋ぎ止める一切の悪業もそれを妨げることができない。ゆえに増上縁と名づける」と解釈されているところの「衆生称念すれば即ち多劫罪を除く」というのは、上に述べた親縁の本体が、他力によって成し得るところを説き表わした言葉であります。「命終わらんと欲する時、仏聖衆と自ら来たりて（中略）よく碍まふる者なし」というのは、近縁によって仏を見ることが、他力によって成し得るといふ道理を説き表わした言葉であります。ゆえにこの増上縁は他力の本体を表わしていることになりました。このように心得ると、親縁に基づき、念仏を称えれば無量劫にわたって積み重ねた罪が消滅するといふ道理があるので、念仏の行者

の心がこれに促されて、かえって悪を作ることを恐れ、悪を作ることを止める心がますます強くなるのです。

また近縁に基づき、凡夫の劣った目にも阿弥陀仏を見るとき大善根が達成すれば、この功德の力に促されて、以前になした善業に深く喜びの心を起こし、また行なっていない善業については修しようとする考えが増進するゆえに、増上縁というのです。

したがって、三心が備わるゆえに帰依する心が起こること、これを「南無」といい、三縁が備われれば、何ものにも妨げられない光の本体が、我らのような罪悪の身に分け隔てなく働きかけてくるその功德を、「阿弥陀仏」というのです。そこで南無阿弥陀仏と唱えるこの六字の名号に、釈尊一代の教えの趣意もことごとく収まり、全宇宙の十方・三世のあらゆる人々を救うということも（その「南無阿弥陀仏」に）すべて備わっているために、善導大師は「念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく。かの仏の願に順ずるが故に」と仰せになったのです。だから南無阿弥陀仏と唱える

以外に、また他の勤めは必要ありません。

そこで善導大師の注釈に「この他のあらゆる行は、これらを善業と名づけることができるとしても、念仏と比べてみれば、まったく比較のしようがない。このゆえ諸経の中に、処々に広く念仏の功徳をほめている。たとえば『無量寿経』の四十八願の中に、ただ専ら弥陀の名号を念ずれば極楽に生まれることができると明かしている。また『阿弥陀経』には一日ないし七日の間、専ら弥陀の名号を念ずれば極楽に生まれることができると説き、さらに十方世界の無数の諸仏がこのことを真実であると証明なされている。またこの『観無量寿経』の定善・散善のことを説いた文の中には、ただ専ら名号を念ずれば、極楽に生まれることができると示している。こうした例は一つばかりではない。以上をもつて広く念仏三昧（専心して念仏を称えること）を明示し終わる」と述べておられます。このように、三心や三縁（親縁・近縁・増上縁）について、幾重にも深く考えをめぐらせば、誤ることなく、この愚かで罪

深い凡夫でも直ちに阿弥陀仏の浄土へ往生を遂げるのです。

ところが、この悪人でも分け隔てなく救い取るという道理の部分だけを取り上げて、悪業をはばかる必要はないという邪見を起こし、悪を行なっても差し支えないという誤った考えの人がいます。自分の悪行を止めることができないので、これを無理に新しい浄土の教えだと言い張ることは、まったくもって見当違いであります。煩惱にまみれた人において、南無阿弥陀仏の行が成就したとしても、前世に犯した罪咎は今生の臨終までに消え去ることなく、それゆえに死の苦しみに責められるけれども、その人の心が乱れなければ往生を遂げるので、『観無量寿経』において下品下生の往生を、「この人の死苦が迫り、念仏する暇がない時、善き友が教えて言う、汝がもし仏を念ずることができなければ、阿弥陀仏の名を称えよ」と説かれているのです。ところが、自分は悪行を止め難いので、臨終に狂乱するであろうから、この文を根拠にたとえ狂乱し

ても往生できるという人たちがいるようです。これは自らの往生の妨げとなるだけでなく、また他人をも誤たせるので、その咎は非常に深いものです。（だからこそ誤った理解をしないように）この下品下生の往生を、ことさら善導大師が〈臨終正念なれば、金華來応す〉と解釈しておられるのです。〔観無量寿經〕の下品下生の）苦とは前世の業に応じた報いの現われであります。狂乱とは来世の報いをもたらす因となる悪業の現れです。どうして因果の理法をわきまえずして、（苦と狂乱を混同して）このような見解を立てるのでしようか」とお書きになった。

念仏を絶え間なく称え、臨終正念をもって往生の道しるべにせよということは、書状においても、書き置かれた記録においても、この善恵房の意とされる所は明確である。ところが現今その善恵房の門流と称している人のなかに、〈念仏を多く称えようと努めなくてもよい。また臨終正念を気にする必要もない〉という人がいるようです。この見解はすべてあの書状等に異

なっているもので、まったく善恵房の教義ではなく、後世の学者たちの新義である。流れが濁った末流の邪義を聞いて、澄み切った源流の正しい教えを疑ってはならない。

四段

この善恵房はとりわけ（四修の中の）恭敬修をひたすら行ない、大小便のときは手を四十八回も洗ったという。毎月の十五日には必ず二十五三昧会を勤めて、自分が見聞した死者の冥福を祈り、弔うべき縁者のあるなしに関わらず、若死にした人がいれば忘れずに、命日には必ず『阿弥陀經』を誦誦し、念仏を唱えて丁重に回向した。また説法が終わった後にも、同席のものとの声を揃えて『阿弥陀經』を読み、念仏を唱えることを常としていた。毎日に浄土三部經を誦誦し、念仏六万遍を唱え、真夜中まで眠らず、明け方には經文を暗誦し、念仏を唱えることを怠られなかった。

天福二年（一二三四）九月十四日の夜、源弘という

僧が夢のなかで〈善惠房は十一面観音の化身である。善惠房の信徒たちは必ず十一面観音の像を一寸八分(約五センチ)の大きさに造つて祀るがよい〉と告げられた〈詳しいことはその夢記にある〉。

この善惠房は、京都西山の善峰寺から信濃の善光寺に至るまで、十一箇所の大寺を建立して、ある寺には観経曼荼羅を安置し、ある寺では不断念仏を始めた。それらの寺すべてに供養料、供養米、修理銭などを付けて置いた。これは勧進による寄進を仰がずに、人々からもらった供養物を施してこの仕事をなした。こうした寺院興隆のさまを見て、人々は善惠房は並の人間ではないと言ひ合つたことである。

宝治元年(一二四七)十月のころから、日ごろ食欲のないが一層進んで、心身が安らかでなくなったが、端座して日々に教えを講説することは平生と同じであつた。同年の十一月二十二日、往生の時が近づいたといふことを、門弟が夢の中で告げられた。その門弟がすぐに師の所へ行き、そのことを申し上げようと

思つてまだ言葉に出さない前に、善惠房がまもなく命を終える旨のことを仰せになり、往生浄土に関する自らの解りを述べられて、『観経疏』に説く観仏と念仏の両義を話された。

二十三日は清浄な白衣を身に着け、九条の袈裟をかけて、定散(定善・散善)の教義を授けた。二十四日は天台大師(智顛)の命日の法要を勤め、二十五日は他の人の要請で仏の徳を讃嘆し、また自らの行として阿弥陀仏の功德をたたえられた。その方法は日ごろと相違なかつた。讃嘆で読み上げた経文は、善導大師の『観経疏』の玄義分の序題門の概略であつた。二十一日は九条の袈裟をかけて、多くの僧たちと声を合せて『阿弥陀経』を讀誦された。その後また自ら解られた教義などを述べ終えて、本尊の御前まへにおいて念仏二百余遍、西に向かつて端座合掌して眠るように息が絶えた。この時年齢は七十一歳、宝治元年十一月二十六日の正午であつた。参議の一条能清よしかよ(へとぎに中将)の妻がその日の午前十時ごろの夢に、善惠房が雲

に乗って西の方へ去って行ったと見て、その夢が覚めた後で、午後二時ごろに善惠房の往生のことを聞いた。このほか不思議なことの現われは一つでないのだが、多いので載せない。

四十八卷

一段

法性寺にいた空阿弥陀仏は、どこの生まれの人か分からない。延暦寺の僧侶であったが、比叡山を辞去して京都に出てきた。法然上人にお会いして、専修念仏の行者となり、経も読まず、礼讃も修せず、称名の念仏より他の勤めをせず、また住まいを定めずに、決まった寝所もなかった。入浴や大小便の時以外は衣服を脱がなかった。このような徳の高い行ないが知られ、人々から尊ばれるようになった。いつも声がよい人四十八人を集めて一日ないし七日の別時念仏を勤め

ていた。また諸寺の念仏道場で赴かない所はなかった。極楽の七重宝樹に吹く風の響きを慕い、八功德水の池に寄せる波の音を想おもつて、風鈴をこよなく愛玩した。いつも風鈴を包み持つて、どこへ行つても必ずこれを掛けておられた。このように極楽に思いをはせる人が風鈴を愛玩するのも、もつともなことである。常日ごろから（如来の尊号は甚だ分明にして、十方世界にあまねく流行す。ただ称名のみありて皆往くことを得。観音・勢う至自ら来迎したまう）という『五会法事讃』の最初の文をとなえ、「ああ南無極楽世界」といつて、涙を流しておられた。この人が多念念仏（数多く念仏を唱えること）の本源であった。念仏の終わりにはいつも（この界に一人仏名を念ずれば、西方にすなわち一蓮生ず。ただ一生をして常に不退ならしめば、この華かえり到りてこの間けんに迎う）という『五会法事讃』の最後の文をとなえ、「この娑婆世界で念仏を勤めたならば、極楽浄土に蓮の花が生えるのである。一生の間常に念仏を怠らなければ、この蓮の花が娑婆世界に

迎えに来てくれる。この世において念仏を勤めることができるのは、長い輪廻からすればわずかな時間であるので、あらゆる事柄を投げ捨てて、往生を願うべきである。願えば必ず往生できよう。決して怠ることなかれ。光明遍照、十方世界、念仏衆生、接取不捨」と唱えられた。念仏の間にこのような仏を讃える和讃を交えることは、この人に始まる。

二段

この空阿弥陀仏が病気になった時、日ごろの信仰心を確かめ、その証明を請うために、法然上人にお尋ねになったことについて、上人からのお返事は次のようであった。

「凡夫が生死輪廻の世界を出るには、浄土に往生するのが一番早道である。往生の行は多くあるが、称名念仏が最もすぐれている。称名念仏は阿弥陀仏の本願の行である。だから善導大師は『往生礼讃』にへもしわれ仏を成ぜんに、十方の衆生わが名号を称すること下

十声に至るまで、もし生ぜずんば正覚を取らじ。かの仏今現に世にましまして成仏したまえり。まさに知るべし、本誓の重願むなしからず、衆生称念せば必ず往生することを得」と述べておられる。したがって称名念仏で往生することは阿弥陀仏の本願であるといえる。念仏のときは、〈阿弥陀仏の本願に間違いはありません。必ず迎えお導き下さい〉という思いをなすのがよい。このほかに別の見方を交えてはいけない。また恵心僧都の『往生要集』の臨終作法を記した箇所には、こうした思いをもつがよい。阿弥陀如来の誓いには少しも間違いがありません。願わくは仏よ、私を必ず迎えお導き下さい。南無阿弥陀仏。あるいは少し省略して、次のように念ずるのもよい。願わくは仏よ、必ず迎えお導き下さい。南無阿弥陀仏」とある。臨終の時の想いは要点をいうと、これにすぎないものはない。また心が乱れていない平生のときに、称名念仏の功德を積み重ねておけば、たとえ臨終に称名念仏をしなくとも、往生できるということが懐感の『群疑論』という本に

書いてある」〔要点を取る〕。四天王寺の西門さいもんの周辺で行う念仏は、この空阿弥陀仏が朝廷に願い出て始められたのである。この上人のお手紙もその四天王寺に納められている。

三段

法然上人は常に「私は知識や人徳で人々を教え導くことは、まだ十分にできない。しかし法性寺の空阿弥陀仏は愚かものだが、念仏の大いなる指導者として広く人びとを教え導いている。私がもし再び人間として生まれたなら、一層愚かな身となって称名念仏を勤める人となろう」と仰せになっていた。空阿弥陀仏は、上人を仏のように崇め敬っていたので、右京権大夫藤原隆信の子である左京大夫藤原信実朝臣に上人の肖像画を描かせて、一生の間これを本尊として拜んでいた。現在、知恩院に祀まつつてある絵像の御影がこれである。

四段

毎年正月の一日いついちにちから七日間の別時念仏を勤められていたが、安貞二年（一二二八）の正月には、例年のように七日にいったん結願し、さらに七日間勤めることを同行たちに提案したので、各人がその指示に従った。十四日目の結願の時の念仏を臨終の念仏として、十五日の朝に眠るように往生した。別時念仏を延長されたのは、七日前に死期を知っておられたからである。

種々の瑞相や靈異は一つにとどまらない。高野山の宝幢院に寛泉房という高德の上人がいた。その上人の弟が四天王寺に住んでいたが、ある時、天狗のために困らされることがあった。その天狗というのは、もと四天王寺第一の説教師で、念仏を勧進する聖ひじりでもあり、東門の阿闍梨という人であった。この阿闍梨が天狗の姿を言うには、「われは東門の阿闍梨である。邪見を起こしたので、この天狗という悪道に堕ちた。前世で人間であったときへわれは知者である。空阿弥陀仏は愚か者である。わが手の小指ほども、あの空阿弥陀仏は至いたつてない」と思っていた。ところが、あの空

阿弥陀仏は教え通りに修行して、まったく生死輪廻の世界を脱して、すでに往生を遂げてしまった。われはこの邪見によって悪道に墮ち、今なお生死輪廻の世界にとどまっている。わが過ちを後悔すること甚だしく、空阿弥陀仏を羨むこと限りない」と、涙を流して泣き続けた。

五段

往生院にいた念仏房（また念阿弥陀仏と号す）は、比叡山の僧侶で、天台の学者であった。ところが、法然上人の導きによって、浄土の教えで生死輪廻の世界からの出離を求め、すぐに名誉と利得を得るための学問をやめ、世間を逃れる隠遁の生活をこいねがわれた。ある時、突如として往生に対する疑問が起こり、「今死が訪れるなら、生死輪廻の迷いから逃れられるだろうか。上人がご在世中ならば、すぐにでも参じて解決していたであろうものを」と、悲しみ嘆いて寝られた夜の夢に、上人が空中に姿をお見せになって、「『往生

礼讃』に（かの仏今現に世にましまして成仏したまえり）といっているのです、この一文があなたの信心を促し進めるのである。（衆生称念せば必ず往生することを得）といっているのです、往生に何の疑問があるか」と仰せられたのを承って、そのまま夢の中で感涙を止めることができず、泣きながら目覚めたのである。それから以後は疑うことがなくなり、往生の思いは確かに定まった。

承久三年（一一二二）に京都の西郊嵯峨の清涼寺（釈迦堂とはこの寺のことである）が火災に遭つたのを、この念仏房が寄進を募り、間もなく造営を終え、翌年の二月二十三日に落慶供養を遂げられた。清涼寺の西隣にある往生院もこの念仏房の創建するところである。住まいをこの往生院に置かれたので、近いこともあって、毎日清涼寺へ参詣されていたが、建長三年（一一五二）十月晦日に釈迦堂に入り、寺僧に会って、「今日が最後かな、この御堂にお参りするのはいかぬと言われたのを、寺僧は本當に何とも合点がいかないうち

に、同年十一月三日にとても素晴らしい瑞相が現われて、往生の望みを遂げられた。ときに九十五歳であった。体に苦痛がないのに、今日が最後の参詣だと言われたのは、あらかじめ死期を知っておられたことの現われであり、ありがたく尊いことに思えた。

六段

真観房感西（進士入道とはこの人のことである）は、十九歳のとき初めて法然上人の弟子となった。上人を師として仕え、仏法の要義を尋ねること多年に及んだ。上人が『選択集』を著された時にも、この真観房を書記役とされた。また外記の大夫（中原師秀）が逆修（生前にあらかじめ修する自身の中陰などの仏事）を営み、上人を招いて説法をお願いした。その時、上人が一日だけ説法の役を真観房に譲られたことがあった。それほど真観房の才能は優れていた。

ところが、真観房は上人に先立って正治二年（二二〇〇）閏二月六日、四十八歳で往生を遂げた。

上人は真観房に臨終の念仏をお勧めになっていた時、「私を残して逝かれることよ」と涙を落として泣かれた。

七段

筑後の石垣山にいた金光房は、上人がこの人を賞賛されていた言葉を思うと、浄土の教えの奥義に達していたことがわかる。嘉禄三年（一二二七）に、上人の弟子たちが（流罪のために）諸国へ赴いたとき、金光房は陸奥国に下り、ついにその地で亡くなられたので、金光房の事績については広く世間に知られていない。だから詳しくはここに記さない。

八段

上人の弟子たちが多数いた中で、世に知られている高德の人を選んで、その事績を書き終えた。このほか法本房行空や成覚房幸西は、ともに一念義（一念でも往生できるといふ教え）を立てて、上人の仰せに背いたので、破門された。覚明房長西は、上人の没後に

京都の出雲路にいた住心房に師事し、諸行本願義（諸行もまた弥陀の本願であるという教え）を主張し、『選択集』の趣旨に反した。この三人は各人それぞれ評判は高かったが、上人の思し召しが推し量り難いので、弟子の中に入れないことにする。これを読む人よ、不審に思わないように。

『無量寿経随聞講録』 卷上之二 書き下し

[287b]

無量寿経随聞講録卷上之二

自下、大文第二、正宗分。

淨影の『疏』^①に依らば、大いに分かちて三とす。

初めに所行弥陀因位の願行を明し、二に所成弥陀果上の身土を明

し、三に所撰弥陀現在の利物を明す。又た、宗家に依らば

②、細分して七とす。初めに勝因を明し、二に勝行

を明し、三に勝果^{上來}、淨影、所行の文なりを明し、四に勝報

を明し、五に極樂^{上來}、淨影、所成の文なりを明し、六に悲化

を明し、七に智慧^{上來}、淨影、所撰の文なりを明す。三七の兩

科、開合、異なりと雖も、其の義、是れ同じ。今、須

く三を以ちて其の大科と為し、七をもて小科と為すべ

し。科に勝因とは、「序分義」に曰わく、「弥陀の本國

は四十八願よりす。願願、皆、増上の勝因を發す^③」。

『釋鈔』三十一冊八紙に云わく、「永劫の修行、亦た、是

れ因なりと雖も、五劫發願は、是れ、因の本なるが故

に、初めに從い、本願に從いて、且く因と名づく^④」。

●乃往とは、惠琳の『音義』^⑤第一卷十八紙に曰わく、

『広雅』に曰わく、(乃は往なり) ^⑥上^⑦。『玉篇』に

云わく、「乃は猶を往のごとし、往は猶を昔のごとき

なり。重音の訓義、猶を清淨のごとし^⑧」。今、言う

ところは、過ぎしムカシト云うコトなり。

●無央數劫とは、梵には阿僧祇と云い、此には无央

數と云う。央は、王逸が『楚辭の註』に云わく、「央

は尽なり『』。『解脱経』の中に六十劫を説く。第五十二を阿僧祇と名づく。『解脱』の所説は乃ち中劫一増一減、謂わく、彼の『経』は是れ小乗の故。又た、『頌疏』二十増減を一中劫とす。此は是れ、劫に三種有る中の一義なり。具さには次下に之を弁すべし

に約す。今は則ち大劫八十増減を積みて、無史数に至り、又た、无史数を積みて以ちて无量不可思議に至る。是の故に、逕る所の劫数、『288a』極めて遠し。凡そ劫に三種の小中大劫有り。『三界義』に云わく、「三種の小中大劫有り。一には一増を一小劫と為し、一増一減を一中劫と為し、二十増減を一大劫と為す。二には一増一減を一小劫と為し、二十増減を一中劫と為し、八十増減を一大劫と為す。三には二十中劫を一小劫と為し、八十増減を一中劫と為し、六十四転を一大劫と為す。略解』下二紙『』。爾るに今、八十増減を一大劫と為して无史数に至るなり。『俱舍論』十三紙に云わく、「八十の中は大劫なり。大劫は三无数なり。同卷四紙に云わく、「成住壞空、各おの二十中なれば、積みて八十と成る。惣じて此の八十を大劫の量

を成ず已上『』。惠暉三五十四紙に云わく、「此の『論』は八十の中劫を一と為して、積みて三无数に至る。大乗は即ち風災劫の六十四箇の八十劫を積みて一と為し、積みて三无数に至る已上『』。今、云わく、惣じて『俱舍』の意は一増一減を一中劫と為し、八十増減を一大劫と為るなり。然るに『頌疏』十二卷廿紙に「无間地獄の寿は一中劫なり、二十増減を一中劫と為るなり」と言うは、此は是れ、劫に三種の小中大劫有る中の義なり。故に惠暉三四九紙に云わく、「无間一中劫とは、此の『疏』に〈二十増減を一中劫と為す〉と言うは、何の憑有ることを知らず『』。又た、『要法文』の下廿五紙に云わく、「劫の差別を弁するに就きて、処々の文意を案するに、応に三種有るべし。一には、小劫、『智論』の意の如きは、日月歳数、或いは刀疾飢等の劫を皆、小劫と名づく。二には中劫、『俱舍論』の如きは一増一減を一中劫と名づく。三には大『288d』劫亦た、『俱舍』の如きは八十の中劫を一大劫と名づく。慈恩大師、成住壞空の四劫を立つ『』。惣じて『俱舍』

の一大劫の量に当たる今『抄』首所引。天台『文句』四之三卷三四紙に云わく、「八万従り十歳に至るを小劫と爲し、八十返を大劫と爲すなり今『抄』五卷廿一紙所引」云う所の劫とは、西梵の正音に依りて名づけて劫簸颯陀と爲し、亦た、劫波と名づく。此には翻じて時とす。秦には分別時節と言う。『珠林』の三初紙に云わく、「夫れ、劫は蓋し是れ時を紀するの名。猶を年号のごときなるのみ『統記』卅一卷初紙」云う。

●**錠光如来**とは、此れ法蔵發願、久遠なることを顕わす。法蔵最初の發心は、則ち錠光如来の御前なり。今、世自在王仏の所ニテノ發心は或いは地前、或いは初地なり。扱、錠光如来は『宝積』『莊嚴』等には「然灯」と云う。語は異に、義、同じ。爾るに、釈迦第二阿僧祇の所値の然灯に非ず。彼は甚だ釈迦仏に近し。今は時劫遠隔なり。故に知りぬ、別仏なり。

●**教化度脱**とは、教化は始めに約して教法を開くが故に。度脱は終りに約して生を利益するが故に。

●**次有如来**とは、各おの劫を経て仏の出づること有り。

釈迦、弥勒の中間に劫を経るが如し。直に出世したまうには非ざるなり。

●**次名処世**とは、上来の仏名、皆、華語を以ちて其の徳号を称す。謂わく、或いは其の色相に従い、或いは言音を取り、或いは行業に約し、或いは譬喩に従う。仏身、微妙にして、果徳、深高なり。其の誦持に於ける、欽まざるべけんや。

爾時とは、錠光等の五十三仏、皆、悉く入滅し、次に世自在王仏、出世し給いし爾の時ナリ。

●**世自在王如来**とは、世自在王は名なり。是れ別号なり。『无量寿』量寿会』の上に、世間自在王如来と号す。如来等は号なり。是れ、通号なり。釈迦、弥陀等、例して応に知るべし。梵には楼夷互羅、此には世自在と翻す。興師の云わく、「一切の法に於きて自在を得るが故に」云う。玄一の云わく、「世間を自ら益すること自在なるが故に」云う。下文に「世饒王仏」と言う。其の義、是れ同じ。

●**如来応供等正覚**等とは、此の十号は通号なり。仏は

万徳を具す故に无量の号、有るべし。无量の中に於き

て、或いは三号を挙げ、或いは十号を挙げ。今、十号

の中、前の五は自徳、後の五は利他。扱、十号に於き

て、開合不同なり。『瓔珞』下九紙に云わく、「七に无上士

八に調御丈夫〔三〕と。『涅槃』〔南本十六卷、北本十八卷初紙〕、

亦た、同じ。『大論』〔二廿二紙〕、『瑜伽』〔三十八三紙〕、

『成実』〔三〕等には、合して一号と為す。仏と世尊とを

開して二号と為す。是れを常説と為す。

●時有とは、世自在王、出世の時なり。此の時、法王、

俗王と並びに穢土に出ず。皆、爾なり。

●国王とは、未だ王の名を知らず。若し、『覺經』に

依らば、世饒王と名づく〔三〕。又た、『大悲分陀利經』

に依らば、離諍王と称す〔三〕。玄一師は竜珍王と云

う〔三〕。爾るに未だ所抛を知らず。又た、劫、国、名

号、未だ檢せず。元祖大師は離垢諍王と名づけ、亦た、

无諍念王と名づく。一体の異号なり〔漢語灯〕一卷四紙〔三〕。

又た、大宋の『觀音大悲論』の説に准ずるに、離垢諍

王と云う〔要註記〕八卷七紙〔三〕。未だ孰いじれか是なることを

知らず。

●尋發无上等とは、尋は其の儘と云うことナリ。

●正真道意とは、菩提心なり。道意は道心に同じを以

ちての故に。爾るに法藏の發心に就きて、淨影、此の

『經』に二重の發心を立つ〔義寂〕玄一、亦た、同じ〔三〕。今は

三賢〔289b〕満位の發心なり。下の發願は初地の發心

なり。下の「斯義弘深非我境界」と、「其心寂靜志无

所著」との兩文従り、今を見れば、此の發心は三賢満

と見ゆるなり。此れ十向満四善根の位なり。其の中に

於きて煖頂忍のアタリニテノ發心ナルベシ。法藏の發

心は、定めて多カラシ。今、其の中に一を挙げて説く

ナルベシ。爾れば今の發心は三賢満凡位の時なり。下

の四十八願を發す時は初地なり。鸞師、感師も亦た、

此の意なり。但し、興師の意は、唯、地前發心を存す。

地上を許さず。通途は淨影に依る。『經』の現文、分

明なるが故に。又た、抄主は地上の一重の發心を存す。

是れ、一義なり。委しくは『抄』二に四十一紙釈するが

如し〔337〕。

●行作沙門とは、凡そ沙門は愛欲を捨つるを以ちて其の行作と為す。王宮に在りし時、妻子眷屬等を捨てしが故に行と曰う。上に国王の位を捨つるを以ちて見るときは此の行は妻子等なるべし。

●法蔵とは、玄一の云わく、「所聞の法教、護持して失せず。故に法蔵と名づく已上」〔三〕。梵には曇摩迦と曰う。『大阿弥陀經』の説なり〔三〕『漢語灯』一卷五紙〔三〕。

爾るに翻名、同じからず。『覺經』には「法宝蔵」と云い〔三〕、『宝積』の「无量寿会」には「法処」と云い〔三〕、『莊嚴經』には「作法」と云い〔三〕、『天論』には「宝積」と云い〔三〕、又は「法蔵」と云う〔三〕。是れ則ち、訳者の異称なるのみ。

●高才とは、『広韻』に曰わく、「才とは智なり〔三〕」。才徳、人に過ぐ。故に高才と曰う。

●勇哲とは、志の強きを勇と名づく。心の明かなるを哲と称す。ハガネヲトギタル如きなり。ナマリ根性に非ざルヲ勇哲と云うなり。

●与世とは、世は猶お代のごときなり。是れ、地前

世間を指すにあらず。只、其の時代の人に勝ル、ト〔三〕云うことなり。此れは影師、興師、及び鸞師、感師の意なり。故にヨト読ムベシ。セトハ読むべからず。又た、一義に、地前を指す。是れ初地なるが故に。

出世と言うは、无漏智の故に、有漏と超異セリト。此の義は初地発心の意、今の所用に非ざるなり但し元祖大師「与世超異」の文に依りて且く地上発心の義を存す。爾りと雖も、此の事、真実に

知り難しと云う。又た、歎は不定の言を置く。知りぬ、是れ、一往の義なり。委しくは『徹遺釈』上卷十二紙〔三〕。往きて見よ。

●稽首仏足とは、稽は至なり。首を直に仏足に至らしめて礼スルことなり。爾れども、比丘、尼女に於きて、摩触の過、有るを以ちて、仏、制して運心をもて稽首を為さしむ。今時は皆、運心を以ちてす。是の謂いなり。『律』〔三〕の中に出ず。

●右繞三帀とは、「西天の崇む所の事に隨いて、礼後に皆、施遶を須う。蓋し帰敬の至なり」要覽〔三〕中廿九紙〔三〕。『右繞は随順の義なり』『円覺略疏』一卷四十紙〔三〕。仏の智斷

恩の三徳に随順する義を以ちて、仏を敬いて三帀する

なり。

●以頌讚曰とは、「梵には伽陀と云う。此に翻じて頌と為す。頌とは美なり。歌なり。頌中の文句、極めて美麗なるが故に。頌文を歌う故に。訛略して偈と云う」〔玄塵二卷三十八紙〕。西国の法、大人を讚ずるには、必ず頌を以ちてす。唐に詩を作りて詠ずると同じ意なり。日本ニテ長歌の如きモノナリ。頌は必ず、文、少うして、義、深きモノナリ。西国の頌も、唐の詩の如く、何ん句と数を立て、平仄韻字等の如きモノアレドモ、翻訳スルこと能わざるが故に訳せざるなり。平仄等アレドモ、正しく唐詩の如きモノニモ非ず。日本の歌のテニヲハノ様ノモノナリト。

●光顔巍巍等とは、科文を先づ分別すべし。『抄』に云わく、「初めの文の中に惣じて十句有り。初めの句は惣じて身光の〔290b〕高勝を讚ず。後の九句は別して上の身光の勝る、ことを顕す」とは、此の科、未だ穏やかならず。講師の云わく、初めの二句を惣句と見るベシ。謂わく光も巍巍、顔も巍巍なり。光巍巍は仏

光の勝を歎ず。顔巍巍は仏身の勝るることを嘆ず。此の光顔二、俱に威神極まり无きに由るなり。〔密〕

●威神とは、光明威神を威徳神力と云うなり。光発の所依は威神に由る故に能く光明を放つ。

●如是燄明等とは、下の八句は別して上の身光の勝ることを顕す。中に於きて初めの一句は正しく光体を挙ぐ。次の一句は人に対して勝るることを顕す。日月の下聚墨に至る四句は物に対して勝るることを顕す。此等の諸光、若し仏光に対すれば皆悉く隱蔽シテ猶お、聚墨の珂具の辺に在るが如しと。如来等の二句は重ねて顔巍巍を顕す。

●日月摩尼とは、日月、皆以ちて摩尼の所成ナレバ一義と見る玄二釈。或いは日月と摩尼と二義と見る。又た日と月と摩尼と三義と見る。義に於きて異ならず。〔密〕

●猶若聚墨とは、譬えば日中に灯を然し、又た昼、螢火の光无きが如し。

●正覺大音とは、仏の大音と言うに同じ。

●響流十方とは、秘密の音声は限量有ること无きが故

に、若し衆生の業障尽きぬれば此土に住して則ち浄土の音声聞く。不密の音声は仏辺に至らざれば聞くこと能わず。目連、仏の音声を試みんとして極めて西方に至る。猶お仏音を聞くこと面に対するが若^{ごと}如^し天^論

卅卷卅一紙、^{〔2〕}『密迹經』の説なり。此の^{〔3〕}『經』^{〔4〕}『寶積經』第十卷十二紙、「密迹

金剛力士会の説なり^{〔5〕}。『弘決』一之二十五紙に云わく^{〔6〕}、「仏

靈鷲に在すとき目連自念すらく、仏声の至る所の近遠を知らんと欲す。即ち座より起ちて須弥の頂に住して如来の声を聞くに、^{〔7〕}「目連」目前に在るが如し。自らを神力を以ちて大千の辺り大鉄圍の頂に往きて故らに聞くに異ること無し。目連、我が清浄の音暢を試みんと欲す。吾れ今現せんと欲す。時に目連、仏力を承けて去りて西方界分に至ること九十九恒沙なり。仏土を光明幡と名づけ、仏を光明王と号す。彼に至りて故に聞くに猶お対面するが如し」^{〔8〕}『要集記』五卷十一紙^{〔9〕}『指塵抄』

十三卷十一紙^{〔10〕}。

●戒聞等とは、初めの八句は菩提智徳、後の二句は涅槃断徳。智徳の中に於きて四句は教行の勝るることを

明し、次の四句は証行の深きを讃す。爾れば爰れ先づ教行証の三と分別スベシ。

●戒聞精進三昧智恵とは、此れは先づ戒定恵の三學と分別スベシ。聞と精進とは上の戒と下の三昧と智恵とに通ず。凡そ三學の業は多聞に依りて生じ、精進に依りて成ず。師教に依らざれば生ぜず。精進に依らざれば成ぜざるなり。今、多聞は教、戒定は行、精進智恵は教行の二に通ず。是の故に此れ唯、教行の二なり。是くの如く教行は唯、仏のみ円満す。故に无侶と云う。深諦の下は証なり。応に知るべし。扱、智断の中に於きて初めに智を挙げて讚す。如来の正覚、智を体とす。涅槃の理は智に依りて顕る。故に最初に智徳を嘆じ、後に断徳を嘆ず。涅槃の理は凡聖同じく具するモノナレバ、先づ仏の智の方を嘆ずること此れ習いなり。智の中に於きて此れは俗智、深諦の下は真智なり。扱、戒は是れ色法なり。何ぞ意業に摂せんや。謂わく、戒体に色心の諍い有りと雖も、心能く戒を導くが故に意業に属す^{〔11〕}。凡そ戒体色心の異は大小家上古

の諍論なり。今の『鈔』は一往の料簡なり。今略して之を言わば、心を以ちて体と為るは能発に従いて言う。

[291b] 色を以ちて体と為るは所発に従いて説く。故に知りぬ。心に非ざれば則ち以ちて発ること無し。色に非ざれば則ち以ちて彰すること無し。是の故に諸文或いは心に従いて説き、或いは色に従いて説く『戒疏』と『威

註 上二卷廿六紙取意 [29] 委しくは別論を待つべし。

● 深諦等とは、諦は審諦なり。正覚ノ智はオグラウ无く照らすを諦と云う。ソレガ深く底を尽くすを深と云う。諸仏所証の涅槃の理は斉同ナルガ故に諸仏法海と云う。菩提の智、善く涅槃の理を念ずるを善念と云う。念は觀念なり。

● 窮深とは豎なり。

● 尽奥とは横なり。

● 究其涯底とは、涯は横に配し、底は深に配す。上に諸仏法海と云いて海に喩う。故に此の語有り。

● 无明欲怒とは次の如し。痴と、貪と、瞋となり。三毒は諸惑の本なり。故に今、本を挙げて末を撰す。爾

るに今文は本末の次第に約す。謂わく、无明は最本の故に先づ无明を説く。貪は是れ次、謂わく、一切処に通ずる故に。瞋は唯欲界なるのみ。若し起発の多少に約して次第して之を言わば、貪は数しば起り、瞋は次ぎ、痴は瞋の次なり。

● 人雄等とは、結嘆の中に六句有り。初めの二句は惣結、後の四句は別結。人雄とは、仏は人中に於きて最も雄健の故に。雄は鳥の父なり。父は尊ぶべきモノナレバ且く其の尊に寄せて借りて人雄と云う。上に世雄と云う。亦た其の義なり。『老子』上卷廿三『河上公の註』に「雄は以ちて尊に譬え、雌は以ちて卑に喩う」[29]。● 師子とは、獸中の独歩、无畏にして能く一切を伏す。亦た以ちて仏に譬う。九十六種の外道、一切人天の中に於きて、一切を降伏して畏るる所无きが故に。

● 功勲广大とは、下の四句は別なり。別の中に、初めの一句は向の口業を結す。謂わく、如来化他の [292a] 功勲、常に衆生を度す。其の功、極めて广大なり。故に響流十方と云う。功は『説文』に [29] 「勞を以ちて

国を定むるを功と曰い、「勲とは『彙』に「能く王功を成ずるを勲と曰う」。謂わく、如来積善の功、能く化他の用を成ずるを功勲と云う¹⁶⁷⁾。

●**智恵深妙**とは、此の一句は向の意業を結す。上件の諸徳、皆是れ智を以ちて主と為す。故に偏に智を挙げ、

●**光明威相等**とは、此の二句は向の身業を結す。上來は淨影の意なり。又た、興師の意は功勲已下の二句は意業の結とし、光明威相を身業の結とす。震動大千を口業の結とす。抄主の云わく「各おの一義に抛りて並びに相違せず」と¹⁶⁸⁾。

●**願我作仏等**とは、已下は法蔵の所求を明す。上求は自れの為に非ず。是れ化他の為なり。是の故に上求の中に撰法身撰淨土の願有り。下化は正しく撰衆生の願なり。此に地前發願、地上發願の二義有り。淨影の意は有漏地前の發願、¹⁶⁹⁾興師の意は今と次の四十八願等とは只是れ広略なるのみ。但し相伝の義は地前發願なり¹⁶⁹⁾。

●**聖法王**とは、聖は無漏の義なるが故に何れの仏にも

通ずべしと雖も、今は世自在王仏を指すなり。法王とは仏は法王、菩薩は法臣ナリ。

●**過度生死**とは、生死の苦果を過度す。此れ苦を棄つるなり。過とは度なり。度とは出なり。

●**靡不解脱**とは解脱は先づ業に約す。是れ業を離るるなり。此の業即ち因なり。故に煩惱を撰す。此の三道俱に脱するなり。

●**布施等**とは、今六度を挙げ。万行唯、此の六度に撰し尽すが故に。

●**調意**とは防止を調意と云う。謂わく、三業を防止するは戒の調意なり。慳を防止するは施の^[292b]調意なり。瞋を防止するは忍の調意なり。怠を防止するは進の調意なり。散を防止するは定の調意なり。惡患を防止するは智恵の調意なり。是の故に調意の言は流れて智恵に至る。下の五度は五弊を治すべし。故に必ず調意有り。今の文に无きは初めを挙げて後を顯す。

●**如是**とは『抄』に二義有り。一義は玄一の云わく、前の四度を指す。一義は下の文を指す。例せば彼の如

是我聞と云う如きなり。二義俱に依用すべし。但し後の義、宜しきか。〔33〕

●為上とは、『抄』に初めに嘉祥の釈を引きて云わく〔34〕、「五度を行とす。生死を出離すること能わず。要す知恵を須て、本原に達解す。方に皆過出ず。故に最上と云うなり」。淨影亦た同じ。此の義未だ穩やかならず。抄主の云わく、六度の中、禪智を勝とす。此の止觀の法は鳥の両翅の如し。一も闕かば成ぜず。文に「如来定恵究暢无極」と云うが如しと。此れ仏徳の中、勝に就きて語を為す。此の義允当なり。故に玄一の云わく、是の如く四度、定恵を以ちて上首と為すなり。

●普行此願とは、此の願とは下に「一切恐懼為作大安」と云う。此の利衆生を指して願と曰う。普行とは、成仏の後、何ぞ此の願を行ぜんやと云うトキ、今言う所の普行は後果を指すに非ず。謂わく、今日より仏果を得るに至るまで此願を行はずとなり。故に興師は科して果を挙げて因を求むる故と云う。

●恐懼とは、衆生を指すなり。衆生は煩惱に依りて感

ずる所の苦果なるが故に仏の如く无畏に非ず。諸の恐懼の事を有すればなり。又た安住に非ず。是有財積なり。

●大安とは成仏を言うなり。

●仮使とは、次上の上求下化を括る〔35a〕言と見よ。言うところは、我れ、今、是の如くに上求下化の願を發スガ、仮使い仏有りて、等と云う事なり。

●大聖数如恒沙とは、抄主、云わく、『覺經』に云わく、〈仮使い百千億万那衍仏有らん、是の如き仏の数、恒河水の沙の如し〉〔35b〕と云。然るに、上に仏とは、衆生に簡ばんが為なり。下の大聖とは、恒沙に譬えんが為なり。故に重疊に非ず。此の諸仏を指して、一切等と云う〔35c〕。講師の云わく、大聖とは「仮使有仏」の仏を指す。是れ、上の百千億万を再び取り反シテ云うナリ。上は仏の数多ナルヲ云う。下は無量の仏を供養センヨリト再び呼出シテ云うナリ〔抄〕の意と少異なり。応に知るべし。影・興二師の釈、一向、取用すべからざるなり。

●求道とは、向の上求下化の願を指すなり。

●**堅正**とは、堅は堅固なり。正は正念なり。邪曲に非ざるを言う。謂わく、堅固にして邪曲に入らざるなり。

●**不卻**とは、卻とは退なり。アトズサリナリ。言わく、多仏を供すと雖も、而も是れ有辺なり。道を求めて退かざるは、其の境、无边なり。故に不如と云う『抄二卷

五十紙、取意。

●**譬如等**とは、自下は撰浄土なり。中に於きて二。初めに所超の諸土を挙ぐ。次に令我の下は能超の自土を求む。

●**恒沙諸仏世界**とは、此の所超の土は通報化淨穢に通ずべしと雖も、今は地前の発願なるが故に所超は化土、能超は報土と見るが文相、穏やかなり。若し、再往、宗義に約せば所超も亦た報土を撰す。

●**復不可計等**とは、上の恒沙を再び反シテ云うなり。上の恒沙は喩。此れは法体なり。上来の四句、汎く諸土を挙ぐ。

●**光明等**とは、此の二句は放光莊嚴を明す。

●**如是等**とは、此の二句は神通〔293b〕莊嚴を明す。

●**精進**とは、諸仏各おの其の土に於きて、光明を以ちて勤ろに化事を作し、衆生を撰化する、是れを精進と云う。

●**難量**とは、化を現ずること、算表の故に難量と云う。
●**令我等**とは、已下は自土を求む。中に於きて、初めの二句は惣じて最勝を求む。謂わく、前に於きて挙ぐる所の諸仏の国土の中に、我が国第一ナラントなり。後の四句は別して最勝を求む。

●**国土第一**とは、文の次第に約してスナオ二見レバ、上の所超は化土、今の第一は報土なり。是れ、地前の場ナルガ故に。再往之を言わば、此の国土第一は報土にモ亦た勝レントなり。

●**其衆等**とは、自下、国土第一なることを顕わす。初の句は衆の第一を明す。其衆とは、菩薩聖衆を指す。六通自在にして悉く退転せざるなり。

●**道場超絶**とは、此の一句は成仏第一を明す。道場とは、是れ仏果の異称なり。得道の場ナルガ故に道場と云う。宗家、『観経』の「当座道場」を釈して、「因、

円かに、果、満ず。道場の座、豈に餘ならんや」と云う^{〔8〕}、今も亦た、爾るべし。其の仏果を指して道場と名づくるなり。超絶とは、早作仏の土にして、成仏速疾なり。通途は一地従り第二地に進む等なり。爾るに彼の土は「超出常倫諸地之行」なり。『論』には「速得成就阿耨菩提」と云う^{〔9〕}、是の謂いなり。

●**国如泥洹**とは、此の一句は化樂第一を明す。泥洹、唐には円寂と云う。爾るに極樂、阿弥陀如来の智所變の浄土ナレバ、有為の土ナリ有為ナレドモ有漏の有為に非ず。无漏有為なり。涅槃は無為なり。是の故に彼の土は涅槃の无為法に全く同じからず。故に如泥洹と云う。如^{〔10〕}「**OM**」とは、似なりの訓を用ちて有為の土ナレドモ亦た无為に似たりと云うコトなり。无為に似たりとは、彼の土は涅槃四徳波羅蜜に似たりと云う意なり。是れ、相宗の意に依る相宗は智有為、理无為と存するが故。若し性宗の意に依りて之を解せば、如と云うは言なるのみ。性宗の意は本より理智不二ナレバ、水を水に投ずるが如く、有為の智、全く无為の理ナレバ、智所變の土、全く无為

泥洹なり。故に下の文に、「微妙快樂次於无為泥洹之道^{〔8〕}」当卷五十四紙と云えり。下卷には「无為自然次於泥洹之道^{〔8〕}」下卷卅二紙と云えり。又た、下の文に「无衰无變^{〔9〕}」と説けるも、即ち極樂无為の土なることを顯わす。故に一家は「極樂无為涅槃界」法華論下十三紙と釈し〔9〕、或いは「无衰无變湛然常」同卷九紙と云えり〔9〕。白旗流にては浄土有為の義を許さず。其の義、常の如し。但し是れ我が練磨の一義なり。

●**而无等双**とは、此の一句は上の衆と仏と樂との三句を結す。而して国土第一の義を成ずなり。言わく、諸仏の浄土も此れ程と云うコトニハ非ず。別して双ぶモノアラセジトなり。

●一切とは、十方衆生なり。此れ生を撰すること広きを云うなり。

●**十方衆生**とは、五乘齊しく撰し尽くす故に、此に生ずる者の多きを云うなり。淨影の云わく、生ずる人、多きなり。

●**心悅清淨**とは、今、此の心と云うは、行を兼ねる心

なり。近を之を言わば、三心具足の者を心悅清淨と云う。意の云わく、本願に値遇スルコトヲ悦び、阿弥陀仏を帰敬したてまつり渴仰の心、純ナルハ、心悅ナリ。其の上に安心を具足して虚仮を離る等、清淨なり。

●已到等とは、此の二句は獲益の勝ることを明すなり。

●幸仏信明 [294b] 等とは、初めの二句は世自在王仏を請す。己が為に証を作りたまえと。幸は猶を願のごときなり淨・興共に同じなり。仏とは世自在王仏を指すなり。信明とは、信印証明なり。謂わく、印の疑を除くが如く、証して其の事を明らかにす。言うところは、願わくは仏、我が所求の虚しからざることを信印し、許して我、当来、必ず定んで果を得んことを証明したまえとなり。

●是我真証とは、如来は真實不虛妄の故に、仏の証は虚しからざれば、是れ我が好き証人ナリト云うコトなり。我とは法蔵を指す。

●發願等とは、此の二句は、更に願心を興す。中に於

きて初めの句は前を踏み、後の句は今を励ます。

●於彼とは、上の身土生の三願を指す。意の云わく、我、願を身土生の上に発こすと云うことなり。故に「發願於彼」と云う。

●力精とは、力勵精勤して之を修習するなり。所欲とは願欲なり。即ち上の發願を指すなり。扱、上来的の發願は是れ惣願とや為ん、將た別願とや為ん。謂わく、此れ惣願の撰なるべし。身土撰生の別有りと雖も、只、是れ淨仏国土成就衆生の分齊にして、未だ六八を發さざる故に、亦た是れ地前の故に淨影の意なり[29]。又た、解す。縦い地前と雖も、何ぞ別願撰生の願志、无からん。故に終に志を遂げて其の別願を請す。此の義を以ちての故に別願の撰なるべし興師の意なり[29]。但し初義、宜しきか。

●十方等とは、自下の四句は十方の仏、己が為に証と作りたまえと請す。

●此尊とは、十方の諸仏を指すなり。

●心行とは、心行の二字をコ、ロヤリト訓ず。只、顔

のコトなり。行とは行状ナドノ行ニテ、スガタなり。通途の心と行と見るべからず。

●**仮令等**とは、自下の四句は重ねて誓心を起す。意の云わく、タトイ此の願に依りて、我が「[295a]」身、苦毒の中にアルトモト云うコトなり。

●**苦毒**とは、地獄又は三塗なり。苦を受くること、楚毒の如し。故に苦毒と曰う。『補注』に曰わく、刑楚の痛毒なり。『无量寿云』に云わく、「縦い无間諸の地獄に沈むとも、是の如き願心、終に退せざらん」と[29]。

●**我行**とは、此の行は願を指して行と言ふなり。惣じて願行別論と、願行一物との分別有るコトなり。次の長行の文に「莊嚴仏国清浄之行」と云う、皆、願を指して行と言ふ。斯れ乃ち、因位の若しは願、若しは行、惣じて以ちて行と名づく。例せば願波羅蜜の如し。

十度の行と雖も願と言ふ委しくは『決疑』二卷四十六紙、『鈔』二卷五十九紙[30]。今、亦た、然なり。

●**忍終不悔**とは、『法事讚』上卷五紙に『賢愚経』を引きて云わく、「一々の諸仏、初発心従り、終り菩提に至

るまで、専心に法を求めて曾て退念無し」と[31]。初発、尚お爾り、況や十向をや。忍とはシツパリト堪忍スルヲ云うなり。上来、地前発心、已に竟る。

●**仏告阿難等**とは、自下は地上の発願を明す。是れ上の偈頌を説き已りて即時に此の願を起すに非ず。年月を経て而して後に地上の願を起す。今は経文の故に具さに説くこと能わず。意を得て応に知るべし。

●**白仏言**とは、世自在王仏を指して仏と曰う。科に一に発心を挙ぐるとは、『鈔』[32]に科して、次に唯然の下は、正請の中に亦た三。初め牒前起後と云う。向然の偈の中に求身、求土、求生の三を発无上正覚の心と名づく。是れ則ち前の地前発心を牒して後の地上発願を起すのみ已上[33]。

●**唯然世尊**とは、此れ亦た世自在王仏を指すなり。

●**我発无上等**とは、「偈頌」[34]の中の三願を重ねて言ふなり。是れ[35b]「向前の地前の身土生の願をフンデ、今、亦た地上の願を起こサント云うことなり。

●**願仏**とは、世自在王仏を指すなり。

●**広宣經法**とは、是れ地前にして地上發願を請う模様なり。經法とは、地上發願の法を指す。意の云わく、法藏、我、已に地前の願を發す。此の外に別に地上の願、有るべし。然りと雖も我、未だ發すこと能わず。幸わくは、今、我が為に其の願の模様を宣説シ玉エトなり。

●**我当修行等**とは、此の下、三節あり。初めの句は是れ所行を彰す。次に撰取の下は、是れ所成を彰す。中に於きて「撰取」より「妙土」に至るは土を彰し、「令我」の下は身を彰す。後の「拔諸」の下は、所撰を彰す淨影の意なり〔83〕。是れ則ち正しく地上の發願を請うの志、内に在り。故に請問、外に顯る。預め願志有る故に見土の後、身土撰生の諸願を選択す。修行とは、此れ亦た願を指して行と言ふ。撰取とは、選択なり。選擇に簡して撰取と曰う。此れは取る方バカリヲ云うなり。

●**仏国清淨**とは、是れ惣相なり。『論』の清淨功德に当たる〔84〕。

●**莊嚴无量**とは、是れは別相なり。『經』の三種、『論』の十七に当たるなり。今、无量とは、広きに就きて説くのみ。

●**令我等**とは、是れは所成の身なり。令の字シメ玉ヘ、シメンニ義なり。シメント点する時、仏国清淨の妙土を撰取せば、速かに正覺を成じ、諸の衆生の苦を拔せしめん意なり。

●**拔諸生死等**とは、是れ後に所撰を彰す。影の曰わく〔85〕、拔生死とは、生死の果を出るなり。拔勤苦の本とは、生死の因を離るなり。因に由りて数^{しばしば}、生死の苦を受く。故に彼因を名づけて勤苦の本とす興師之に同じ。講師の云わく、勤苦の本は、生死の苦果を勤苦と曰う〔86〕。苦〔86〕果の本とは、業と煩惱となり私に云わく、影興二師の意、少異す。応に知るべし。

●**仏語阿難等**とは、自下は世自在王仏の返答なり。

●**世饒王仏**とは、世自在王の別名なり。饒とは、即ち自在を積するの言なり。饒は豊なり。飽なり。余なり。

●**汝所修行**とは、此に行と云うは、亦た願の義と見よ。

●莊嚴仏土とは、此れ具さには、身土生の三願、有る

べし。今、土の一を挙げて身生を願す私に云わく、法身俱生、

其の本、仏土に在り。故に今、土の一を挙ぐ。又た、依正不二か。

●汝自当知とは、此れ法蔵の發願をして堅固ならしめ

ん為に激勵して之を言う氣味合なり。謂わく、汝が發

願は汝が心に在り。何ぞ人に求めんや。汝、自ら思惟

して之を知れとなり。意の云わく、世自在王仏、法蔵

の請いを聞きて、サテモ法蔵はス、ドキ者かな。地前

に在りて、ハヤ地上の發願を請うと思召す。是れ世自

在王仏、法蔵、地上願を請うことを知りたまうと雖

も、激勵の為に故にヲシカエシテ、汝、自ら之を知れ、

發願セヨトナリ。畢竟是れ仏の巧方便なり。

●斯義弘深等とは、地上の發願は甚深ナルガ故に、我

れ地前因位の分齊ニテハ叶わざるを以ちての故に非我

境界と曰う。弘は謂わく大なり。

●如来浄土之行とは、此れは偏に浄土の行を求む。身

行、之を略するのみ。今、菩薩の土を請するに非ず。

故に如来浄土と曰う。依主釈なり影の釈是なり。興師は、相違釈

と云う。興の釈、非なり。鈔玉、依主に名を立つ。次上の仏答にも「莊

嚴仏土汝自当知」と言う。今の文に合す。意を得て応

に之を知るべし。行とは、亦た是れ、願を指して行と

名づくなり。

●如説とは、如は称如の義にてカナウなり。其の所説

の義、毫釐も違わざるを云うなり。仏〔396〕演説し

給ハ、疎略には聞くベカラス。所説の通りに行ズベシ

トなり。

●修行とは、此れ願を行ズルコトなり。願を行ずとは、

譬えば清水寺に詣らんと欲して歩を運ぶが如し。詣ら

んと欲するは願ナリ。次に歩を運ぶは行なり。既に清

水寺に至るは成満なり。

●高明とは、世間の類に非ざるが故に高と曰う。其の

智、最明ナレバ明と曰う。私に云わく、『観念法門』

に廿八紙『般若三昧経』を引きて曰わく、「唯、一度も

是の念仏三昧を聞くことを得るに即ち高明智に入る

〔密〕已上。記主、釈して云わく、「高明智とは、或いは

是れ地上ならん。所見の諸仏、其の数多きが故に〔密〕

「記」下廿七紙。

●而説経言とは、此の時、世自在王仏、地上発願の模様を具さに演説有るべき事なり。今、略説して而説経言と言う。爾れば、法蔵比丘の為に具さに演説有りて其の上に重ねて譬えを以ちて説き給うと見るヘシ。

●譬如大海等とは、義寂の云わく^{〔三〕}、「喩説の意は、生死海中に妙覺の宝、在り。人有りて、発心の志願を器とす。其の原を尽くさんと欲せば、煩惱深広と雖も、劫數長遠に、若し能く至心精進に道を求めて中ろに止息せずんば、其の志す所の願、皆、応に遂ぐることを得べし。何の願事か有りて、而も得ること能わずんと」。今、生死を大海に喩え、志願を升量に喩え、如来蔵を妙宝に喩う。言うところは、煩惱深しと雖も至心に道を求めて止まずんば、何ぞ尅果せざらんやとなり。例えば、『賢愚因縁経』の太施太子杼海の縁の如し^{〔四〕}。既に海水は限り有り、志願は限り无きが故に。升とは、『漢志』に合を登すの量なり。是れ一升マスノコトなり。又た只、ハカルト見テ器の「[297a]」微少

ナルヲ升と云うか。今、升量と云うは、微小の願心なり。尚とは、猶なり。如なり。

●妙宝とは、涅槃の妙宝なり。会とは、必なり。皆なり。尅とは、遂なり。得なり。科に説法現土とは、地上所発願行の法と二百一十億の淨穢の土なり。

●於是等とは、上に於きて具さに説法したまうと雖も千聞、一見には如かず。是の故に更に土を現じて見せしむ。此れ法蔵の心願堅固不可動なるを世自在王仏感得し玉ヒテなり。況んや、聞説は尚を聞し、見質は稍明なり。故に明らかに選ばしめんと欲する故に、現じて与うるなり。

●二百一十億等とは、異解有りと雖も、所見の土は淨穢報化に通ずなり。但し法蔵未だ地上に登らず、何ぞ報土を見ん。蓋し仏力に由るが故に。韋提凡夫、猶お仏力に由りて報土を感見す。況んや向満をや。「悲華經」

二卷十六紙^{〔五〕}、所現土を説きて云う。或いは、世界有り。純ら諸喜慶、其の國に編滿す。声聞緣覺の名、有ること無しと。是れ即ち報土なり。又た、云わく、或いは

は世界有り。清淨微妙にして、諸の濁患無しと。是れ化土なるべし。知りぬ、此の

文を以ちて証す、報化に通ずることを。扱、所現の土は、何れの処に現ずるや。謂わく、此の義は知り難し。『観經』の現土に依準せば、是れ亦た光中に現ずるか。

●**天人之善惡等**とは、天人の善惡は汎く一切諸土の因を説く。国土の麁妙は、汎く一切諸土の果を宣ぶ。善惡、麁妙とは、是れ亦た諸師異解す。但し元祖の意は、人天の惡と国土の麁を以ちて穢土と爲し、人天の善と国土の妙を以ちて淨土と爲す『選撰』上二十紙〔8〕、『漢語灯』一

卷五紙〔9〕。

●**応其心願**とは、上来所説の法を具さに聽聞したまうと雖も、法藏の内心に、願は觀見せんと欲す。世自在王仏、他心を以ちて之を知見したまう。故に即ち土を現じて之に与うを〔297b〕「**応其心願**」と曰う。

●**時彼比丘等**とは、此の会座に直ちに發願するに非ず。經を聞きて土を見已りて、仏足を頂礼し、而して後に会座を退す。一の閑静処なる山林等に引籠り独坐して思惟す。其の時、其心寂靜の初地の悟りを開きて六八の願を發したまうなり。『莊嚴經』『悲華經』等に其の

模様少し見えたり。扱、初地の悟りを開くは、先づ无漏の正諦智を以ちて真知如の妙理を觀て、其の後邊に後得智生ず。其の起る所の後得大悲智を以ちて所説の淨土の行及び所見の土を五劫に思惟し、ムマク熟して後に四十八願を撰取したまうなり。

●**嚴淨国土**とは、説法現土は淨穢の土に通ずれども今は本意に従いて選取の方に約して嚴淨国土と云う『直牒』六卷四十紙意。

●**超發等**とは、此の經文、且く前後す。謂わく、其心寂靜の悟りを開きて而して後の發願ナレドモ、所詮の処願に在る故に、先づ超發等と説き、次に其の位を示して其心寂靜等と説く。凡そ願は必ず後得大悲の智従り生ず。其の後得智は無漏の正諦智従り生ず。是の故に超發とは、賢位に土を見、聖位に願を發す。故に有漏世間に超發すと云うことなり。若し宗義に約せば諸仏の願に超るが故に超發と云う。既に下の文に我れ超世の願を建つと云える是れなり。

●**无上殊勝之願**とは、六八の願なり。

●其心寂靜等とは、発願の位、即ち初地に在り。此の義を顕さんが為に其心等と云う。謂わく、二空の理を証し一切の諸相を泯絶す。故に寂靜と云う。四住已に尽して更に无明を断ず。故に无著と云う。言う所の心とは、[298a]「无漏の正諦智を指すなり」。

●一切世間とは、有漏世間なり。梁の『撰論』に曰わく、菩薩は地前を以ちて世法と為し、登地を出世と為す。

●无能及者とは、今初地に入りて地前世間因位の境を超る故に无及と云う。

●具足五劫等とは、是れ其の発願を思惟し成就する時節を明す。謂わく、五劫の間、諸仏浄土の行を撰取し已りて彼の仏前に詣りて、已に浄土の行を撰取することを述べ。而るに仏、聴許して所行を説かしむ。爾の時法蔵、己が願する所の四十八願を説きたまう。義寂法師、今義意を述べ。甚だ経意に合えり。最も妙判と為す。記主、望西共に之を称嘆す〔決疑抄二卷四十六紙並今の鈔〕。扱、五劫思惟は六八願に通ず。下の説願の文を以ちて上の思惟の文を掇るに、惣じて六八に通ず。有

が云わく名号を思惟して六八に通ぜず。此の義非なり。爾るに聖種性の智、不可思議なり。一念の頃に於きて一切の事を弁ずべし。何ぞ五劫を送らんや。謂わく、本願深重なり。豈に容易からんや。釈尊尚お三七日の思惟有り。況んや初地をや。言う所の劫とは、中劫なり。具さに当卷十五紙の処に弁ずるが如し。撰取とは、選択と撰取と、其の言は異なりと雖も、其の意、是れ同じ。委しくは『選択』第三章上卷廿一紙の如し。今は取を挙げて捨を顕すのみ。莊嚴仏国とは、実には身土生の三願有り。今土を挙げて余を顕す。具さに上の莊嚴仏土の処に記するが如し。

●清浄之行とは、是れ亦た発願を以ちて行と名づくるなり。下の説願を以ちて上の浄行を掇るに、即ち発願を以ちて行と名づくるなり。尚お、上の我行精進の処に[298b]「弁ずるが如し」。

●阿難白仏等とは、阿難、会座の大衆及び末世の衆生に代りて此問を挙ぐ。問起の意の云わく、凡そ仏の出世は上八万を過ぎず、下百歳を減ぜず。云何んぞ五劫

を経て思惟することを得んや。

●彼仏国土寿命とは、仏は世自在王仏を指す。国土寿命とは、国土衆生の寿命と云うことなり。

●四十二劫とは、義寂の意の云わく、阿難の疑問の如し。凡そ仏の出世は八万を過ぎず。百歳を減ぜず。云何んぞ五劫を経歴して之を思惟したまうや。此の疑を決せんが為に、次に此の間答あり。夫れ仏出は唯、八百万歳の時と云うは此れは是れ小乗迦多衍尼の所説にして是れ釈子通方の論に非ず。只だ是れ小乗常途の所説なり。但し大乘の中には八万に限らず。仏の願力各おの差別有るに由りて、住世の久近、亦た説きて同じからず。此の師の意、若しは大乘に依り、若しは願力に依り、仏出の時分、住世の久近、皆悉く不定なり。何が故ぞ偏に一途の性相及び无仏の時を執して一切を定量せん。惣じて諸仏の出世、化を設くること同じからず。法華を説くに一小劫、或は大通仏十劫安坐等、此の例多し。又た楼至如来は第廿増劫の中に出世して其の寿半劫なり。不思議明日光仏は人寿五十歳の

時出世す。勝日光明仏は人寿三十歳の時の出世なり。

此等は皆是れ本願に由るが故なり。今も亦た別願有らば四十二劫の時出世有るべきなり。問うて曰わく、若し彼れ寿の多劫を得ば劫尽の時何の処に居住して修行することを得んや。答釈して曰わく、余人は其の劫〔399〕尽を見る。其法蔵等は彼国土安穩不動を見る故に修行することを得。法華の中に衆生劫尽大火所焼を見る時、我此土安穩天人常充滿と云うと、其の義相似たり淨影問答。

●時法蔵比丘より莊嚴仏土清淨之行に至るは、意の云わく、法蔵五劫に思惟して諸仏淨土の行を撰取し已りて仏に所行を述ぶ。上来に弁ずるが如し。義寂の妙判、經文に符合す。仰ぎて甘心すべし。

●如是修已とは、此に於きて五劫思惟の巖窟を出て世自在王仏に相見したまう摸様なり。修とは、修治なり。薬を拵える様に四十八願を拵らえオウルナリ。即ち選択し已ると云うことなり。

●詣彼仏所とは、是れ唯、世自在王一仏住したまう所

の前のみに非ず。今『経』の文には只だ一切大衆菩薩を挙げと雖も、下の文に於其仏所諸天魔梵鬼神八部大衆之中と云うを以ちて之を見れば人天大衆及び雜類衆迄で悉く集る會座なり。中々オグライことデハ无イゾ。

●我已とは、ワタクシモハヤト云ウホドノコトなり。

●清淨之行とは、此の行も亦た願を言いて行と名づく。

●汝今可説とは、世自在王仏、正しく宣説を勧めたまう。

●是時とは、機熟し時至れり。宣説最も利有りと催促して、速やかに説かしむ。

●發起悦可とは、可とは、カナウなり。大衆、法蔵の己願を説くを聞きて、同じく喜びて定めて其国に願生せしめんと。

●一切大衆菩薩とは、一切大衆は凡夫二乗に通ず。凡夫は之を聞きて願生の心を生じ、二乗は之を聞きて大乘の「[299b]」心を生じ、菩薩は之を聞きて汝が如くの心を生ぜん。是の故に汝、此に於きて憚らず、須らく宣説すべきなり。

●修行とは、亦た是れ願を行ずるを修行と云うなり。

●縁とは、法蔵の所説を縁と為すと云うコトなり。

●致満足とは、上の聞已修行は起願の始めなり。縁致満足は、願心の終りなり。法蔵、五劫に思惟し本願を發し竟りて、其の願、心に在り。誰か能く知ることを得ん。故に世自在王仏、之を勧めて一一説かしめて以ちて五乗を益す。時の會座に在りと雖も、聞は尽未來際に伝う。實に是れ仏大悲の巧方便なるのみ

●无量大願とは、同発の菩薩別願を主と為す。諸余の願を方便眷屬と為す。故に无量と云う已上。『大経聞書』第一の一意なり。此の書は礼阿門人の述なり。

●唯垂聽察とは、察とは、是非するの貌ナレバ願わくは仏聴き給いて我が發願の是非を正し玉エトなり。

自下、正しく本願を説く。是れ、即ち地上の發願なり。爾るに『大阿弥陀経』『平等覺経』、共に二十四願を説き、『莊嚴経』は三十五願を挙げて、『8』、『宝積経』の「无量寿會」及び今『経』は四十八願を明す。是れ開合の具略の異なりなるのみ。若し正不を論ぜば、今『経』

を正と為す。願、既に『觀經』及び中下品の文に云わく、「亦た

法蔵比丘の四十八願を説く」[31]『智論』に合するが故に『決疑抄』

二卷四十一紙[32]、『直隱』五卷十一紙[33]、『智論』の文、未だ之を検せず。追

いて尋めべし。爾るに『釋抄』卅七卷四十二紙に云わく、「智論」に云わく、(寶積

比丘四十八願)[34] (已上)。此の所引有りとも雖も、未だ其の本文を得ず[35]。扱、

淨影の意に依るに、六八は広しと雖も、義要、唯、三

つ。文別に七有り。義要の三とは、一には撰法身の願

に三、二には撰淨土の願に二、三には撰衆生の願は余の

[30a] 四十三なり。文別の七とは、次第の七重は今

の科図の如し。已上、影の意[36]。又た、不次第七重

の類別有り。一には撰法身、此に三願有り。二には撰

淨土、此に二願有り。三には撰自国凡夫、此に十七有

り。四には撰他国凡夫、此に七願有り。五には撰声聞、

此に一願有り。六には撰自国菩薩、此に九願有り。七

には撰他国菩薩、此に九願有るなり[37]。是れ類別な

りと雖も、此を以ちて偏局を懐くこと莫れ。三種、互

いに通じて主伴の義を成ずるを以ちての故に。若し宗

家に依らば二意有るべし。惣じて之を言わば、四十八

願は俱に撰身撰土撰生に通ずるが故に、六八、皆、互

いに通撰す。「玄義」に釈して廿紙「四十八願酬因之身

[100]とアレバ、皆、撰法身の願なり。『禮讚』に釈し

て日中讀文「四十八願莊嚴起」[101]とアレバ、皆、撰淨

土の願なり。「散善義」四紙に釈して「四十八願撰受衆

生」[102]と、『般舟讚』三紙には「一一誓願為衆生」[103]

とアレバ、皆、撰衆生の願なり。之に準ずるに、七重、

何ぞ互いに力を与えざらんや。別して之を言わば、応

に淨影の如くなるべし。故に『觀念門』に十八と十九

と三十五等を抄出して、別して撰凡と為す[104]。撰身

撰土、之に準じて応に知るべし。若し願願通用に約せ

ば、凡聖及び自国他国、失無し。若し願の表に約せば、

凡聖及び自他国、異なるなり。又た、今『經』と異訳と、

本願の数と願成の有無と、各おの一義に拠る、並びに

相違せず。若し堅く一を執せば俱に偏失に墮せん[105]

義[廿二卷十六紙の意][106]。扱、一一の願文、強て生起無し。

然りと雖も、自然の生起は、之、有るべし[二藏義][廿二

卷四紙の如し][107]。又た、四十八願の来意は[30b]其の

次有り。謂わく、本願の意、正しく凡夫に被る。傍に聖人に通ず。正意に依るが故に、先づ撰凡を説く。傍意の故に、後に聖を撰す。故に元暁の『遊心安樂道』卅五紙に云わく、「四十八大願は初めに先づ一切凡夫の爲にし、後に兼ねて三乘聖人の爲にす。故に知りぬ、淨土宗の意、本、凡夫の爲にし、兼ねて聖人の爲にす」[20]。迦才師、全く同じ。『淨土論』中三紙、上廿二紙[21]。扱、本願所被の機を定むれば、本爲凡夫兼爲聖人なり。時に約すれば、本爲末法兼爲正像なり。本爲凡夫とは、法藏發願の志す所は、諸仏の棄捨したまう三学の躡あしなえタル鈍根无智の者の、絶えて出離の期无き凡夫を救わんとオボシメシテ殊更に発したまう所の願なり。扱、此の凡夫の中に亦た、善悪の二類アリ。今、法藏の目ガクル処は、別して悪凡夫を救わんとテノ別願ナリ悪凡夫の事、毎席の如く弁アリ。故に本爲凡夫と云う。聖人とは通途は十信已上を聖人に属す。爾るに常途の十信已還を凡夫に属すと今とは、各異なり。今、凡夫と云うは、薄地の凡夫を指すなり。本爲末法とは、三時の中に志す

所は別して末法に在り。末法の中に尚お、後の百歳に在り。此の末法の中、別して後の百歳の時に生を受くる者は、弥いよ出離无きが故に、此の時節を救うを本爲末法と云うなり。爾レバ末法に生を受くる鈍根无智の凡夫を救い給う事、法藏發願の本意なり。扱、願躡を言わば、七覺支の中に扱法覺支なり。无漏の扱法覺支は無漏の恵を体と爲す。恵は法を觀じて簡扱す。恵は能く諸法に於きて捨劣得勝するを簡扱と云う。今、扱法とは、龜患の法を選捨し、善妙法を選取して願と爲るが[22]。故に、扱法を以ちて性と爲す。是れ定まれる性相なり。又た、唯識に依りて体を解せば、欲と勝解と及び信を以ちて体と爲す。謂わく、欲は所樂の境に於きて希望するを性と爲す。勝解は決定の境に於きて印持するを性と爲す。信は実と徳と能とに於きて深く忍し樂欲して心をして淨ならしむるを性と爲す。不信を対治して善を樂うを業と爲す。印可決定の勝解を以ちて因と爲して生ずるなり。此の三の心所は、同時に俱起するが故に已上、『鈔』の意[23]。扱、誓と願とを

分別せば、『抄』に云わく、「興師の云わく、願と言うは即ち恠求の義、所謂「設我得仏」等、是れなり。誓と言うは、即ち邀制の義、「不取正覺」是れなり。言うところは若し所願、滿ぜずんば則ち終に成仏せずとなり。是れ縦い滿ぜずして成仏することを得ば、誓いて終に取らじとなり已上、興の意、『鈔』三卷七紙四〇、『決疑』二卷四十五紙三三。サレバ願は恠求にテ、種々變ずる事もアレバ、ヨワヨワシキモノなり。誓は要誓ニテ變ぜざるモノナレバ、ツヨキなり。

設とは、猶お若のごとし。是れ不定の辞なり。願心重しと雖も、諸願の成否、未だ証瑞を得ず。故に「若」と云うなり。又た、今は因位に在りて仏果を指す。故に輒すからざるの相を表す。是れ卑下の言なるのみ。

●我とは、流布の語なり。仮有なり、仮者なり。

●得仏とは、得仏の仏は自他受用の中、何んぞや。是れ一箇の論議、古来、未だ決せざるなり。白旗の意は、自受用なり。此れ乃ち内証成道を成就して而して外に対機の用を施すべし。譬えば日、天上に出でざれば、影、万水に浮かばざるが如く、彼の自行、妙宗に暗ければ他を利するに由無しと言うが如し。今も亦た、爾なり。又た、名越及び鈔主等の意は他受3015用なり三三。内証成道、相い離れずと雖も、今は則ち法藏、化他の願を發す。宜く化他の身を願すべし。是の故に化他の身を指して得仏と云うなり。問師の云わく、「是れ中古の論なり。師仰の云わく、自受用なり三三。都鄙の諸人、皆、他受用と云う三三。但、尊勝寺上人は子細有り三三。今、私に云わく、相伝は自受用の仏なり。但し亦た、他受用とわんも、強ちに其の過无きか。仍て愚意の如きは二義を存すべし三三。『株抄』廿四卷廿三紙三三」。又た、『口決鈔』下四十三紙に云わく、「昔、法光明院と望西楼との両師、相論す。院の云わく、実証の日は三身の成道、同時なり。而れども、実酬因の義は、唯、自受用に在り。利益の諸行は他受用に在るの由、先師和上の常の仰せなり三三。楼の云わく、三身不離の故に自証の日は仏の言の中に実証を含むと雖も、化他の願の時の志す所は化他なるべし。仏の字を

一向に自受用に約すること、其の理、然らず云々。院

師の所解は偏に相伝の義に同ず。楼師の義趣は仏の字に於きて実仏を含む義を存す。故に全く異なるには非ず。但し面は疑者に同じなり。然るに両師、評判を尊勝寺に請うの処、寺師の返報に云わく、〈彼仏今現在世成仏〉の仏は他受用という事、自他共に許す所なり。然れば多分の世情に任せて他受用と云わるべきか。〈設我得仏〉の仏を自受用と云うの義は、内々隠密の口伝に申すべきか已上、彼の筆〔三三〕。『口決抄』の趣き、此の如し。

第一願の下、願意を言わば、六道は苦なりと雖も、三途、最も重し。法蔵の慈悲、先づ〔三〇九〕重苦を縁じて此の願を選択して衆生を撰するなり。重者に就くと雖も、人天を捨てず、重きを挙げて軽きを撰す。

●地獄等とは、是れ、五趣門に依る。能居の有情を取りて器界を取らず。是の故に此の願を以ちて撰衆生と為すなり。『選択集』第三章に「極楽界中、既に三惡趣無し。当に知るべし、是れ則ち无三惡趣の願を成就す〔四一〕」

と書いて趣の字を加うは、是の謂いなり。爾れば地獄餓鬼畜生趣と趣の字を入れて見るべし。然るに彼の土は、理、実に五種共に無し。『經』に「横截五惡趣」と説き〔四六〕、『論』には「勝過三界道〔四七〕」義彼の釈意〔四八〕と云えり。今は且く重きを挙げて軽きを撰するのみ。

第二願の下、願意を言わば、所見の土の中に壞劫の国有り。諸有の三塗定受業の者は自国の中に三惡趣无きが故に、業力引きて他方の惡道に置く。或る土は然らず。法蔵、更惡の有情を愍念して此の願を選択して衆生を撰するなり。此の願も亦た是れ重きを挙げて軽きを撰す。理、実には人天二趣にも更らず。扱、法蔵の願意、先づ彼の土は第十五長寿の願有るに依りて寿終の義有るべからずと雖も、彼の願、既に修短自在の誓有り。彼れ若し随意自在ならば設い命終りて他方に生ずれども復た三惡趣に更り生ぜずという事なり。此れ則ち自国に惡趣無しと雖も、若し他方の惡趣に更ること有るべきが故に此の願有り。畢竟して、我国中ばかりニ非ず。他方の獄中迄もヤルマジキトなり。爾れば

第一願の時、猶お「更」の義有り。此の願に至る時、更惡の義を除く。此の願の時、猶お死の義有りと雖も、[302b]長寿の願の時、寿終の義を除く。願願互いに助けて願体各おの顯す。扱、義寂、此の願の意を釈して云わく、「設い命終して他方に生ずれども復た三惡趣に更り生ぜざるなり」[30c]。抄主評して云わく、「此の願を立てんが為に仮令の言を挙げ。有る人釈して、（只だ是れ仮令の言なり。実言に非ざるなり）と云う[30]。已上」。此の義、問師は依用せざるなり。問師の云わく、「此の義然りと雖も偏にして具さに非ず。極樂界中に於きて豈に実の命終无からん。本願の所除の修短自在、是れ其の類なり等今『鈔』並『直牒』六卷十紙[32]」と。扱、当願の意、壞劫の時、三途定受業者を見ると、此の義明かならず。『經』に説きて「即為広説二百一十億諸仏刹土」[33]と云う。既に諸仏刹土と云う。然るに四劫の中には唯、住劫のみ有りて諸仏出現す。余の三劫の中には全く仏出無し。法藏比丘、何ぞ見ざる壞劫の行相を縁じて不更惡趣願を發さんや『決疑

抄』二卷五十紙問起なり [34]。此の問難、甚だ非なり。世自在王所現の土は本と淨穢に通ず。其の旨、『悲華』第二に説くが如し。具さに『抄』[35]に之を引く。是の故に義寂憍興及び『選択』の意、淨穢に通ずることを判ず。其の淨穢に通ずる中に当願に選捨する所の土は是れ穢土にして淨土に非ず。其の義、『決義鈔』一四十七紙四十八紙、五十二紙 [36]、今『鈔』二五十五紙 [37] 分明なり。但し元祖大師『選択』上卷廿紙に「二百一十億諸仏淨土之中」[38]と云う。又た、弁師の二百一十億の土は皆な淨土かと問いたまうに、大師の云わく、爾なりと答えたまう『西宗要』五卷十一紙 [39]。若し爾れば、大師の意、穢土に非ずと。此の義、記主、会して云わく、「二百一十億の土を皆な淨土と云う事は无方適時の答なり。其の故は、无 [303a] 三惡道の料簡に淨土と云えるは好世の淨土なり。実には穢土なりと答え給う。知りぬ、是れ无方適時の答なり同『口筆』下三十四紙」[40]。又た、『決疑鈔裏書』廿九紙、先師答えて云わく、「『選択集』の意は、二百一十億の土は淨穢に通ずるなり。

浄土というは、穢土をも浄土と云う事アリ。好世の浄土と云うは穢土の中に劫の五濁无き時を云うなり。迦葉仏の時を好世の浄土と名づけたる事有り^{〔三〇〕}と云云。

又た、『決疑鈔』二四七紙云わく、「今『集』の意は、浄穢に通ずることを判ぜり。而るに今の文に唯、浄土の中と言ふは、浄を取るを要と為す^{〔三二〕}と^{〔三三〕}。故に知りぬ、第二の願は浄穢の中には穢土なるべきことを。鎮西、記主の相伝、源と大師に在り。更に異論無し。既に『集』の意、四十八願に約して選択摂取を論ずる時、五箇の願を挙げて穢を捨て浄を取ること、其の疑掲げたり。故に『集』の意、浄穢に通ずること其の旨分明なり^{〔決疑鈔〕二卷四十八紙〔三三〕}。上来の難問は是れ高弁の難ずる所、答えは即ち祖承の義なり。昔、高弁『摧邪輪』を著わして『選択集』を破する中に、始めに此の難有り。時に西泉律師、京師に在りて遍く吉水の門人に問うに、敢えて答うる者無し。律師、遠く西海を踰て之を聖光上人に問う。此れは『摧邪輪』の破文、其の道理有りと覺え候う問だ、京辺の遺弟小坂長

楽寺等の人々に問い申し候うに、分明に答うる者無し。何様にか意得るべきに候うやと。先師即ち祖承の義を挙げて之を決す。律師之を聞きて信受し終に不審を散じ畢ぬ。今の『抄』の間答是れなり^{〔三三〕}。抑も梶尾の高弁、『摧邪輪』を作りて十六の間難を起し『選択集』を破する中の第八第九の問いなり。第八には、浄土に三悪趣有りと云う過なり。第九には、〔303〕浄土從り没して穢土の悪趣に墮すと云う過なり。其の釈甚だ広し。今、要を採りて之を弁ぜば、第八の難に云わく、『集』の「往生本願篇」の中に何が故ぞ浄土の中に於きて三悪趣有りと立つるや。凡そ世自在王如来所説の二百一十億の諸仏の土に就きて古師異説あり。玄一師等は浄穢に通ずと云う。法位法師は、唯、浄土と云う。然るに汝が集文に惣標して既に二百一十億浄土と云う。是れ後師に同じ。而るに別釈の文の中に云わく、觀見する所の二百一十億土の中に於きて或いは三悪趣有るの国土有り等と。明らかに知りぬ、汝が所計の如くんば浄土の中に於きて三悪趣有り。何なる浄土にか三悪

趣有るの国土有りや。又た、第九の難に云わく、同篇文の中に、何ぞ浄土従り没して穢土の悪趣に墮落すと云うや。既に汝が『集』に云わく、第二不更悪趣の願とは、諸仏の土の中に於きて或いは国中に三悪道無しと雖も、其国の人天寿終の後、其の国従り去りて復た三悪趣の土に更るの土有り等と。既に自土に三悪道無しと云う。「浄土を離れて外に何の土と為さんや。知りぬ、是れ浄土なることを。若し然らば、何なる浄土にか命終して浄土従り没して穢土の悪趣に更るの土有るや。汝此の邪言を作して而も所化をして大邪見に住せしむ。汝は是れ諸仏の浄土を破損する大賊なり。世間の人舎を破損する其の過軽からず。汝胸臆の説を吐きて愚情の狂を顕す。不可思議不可思議なり」〔38〕。此の外、彼の書の中、粗悪の言を吐きて、我が大師を罵りて云わく、「汝は是れ諸仏浄土を破損する大賊なり」〔39〕。「汝は即ち畜生なり」〔40〕。「汝は豈に悪魔の使に非ざらんや」〔41〕。「大邪見に非ずや」〔42〕。「汝は是れ一切衆生の大悪知識なり」〔43〕。「上品円満の邪見なり」〔44〕。「是れ无性闍提の上首なり」〔45〕等と。『摧邪輪』上十三紙已下十六紙迄。袋

中の一卷の抜書は七十九紙已下迄〔46〕。扱、『決疑鈔』に当願を積して云わく、「今の『集』に国中に三悪道無しと云うは、是れ壞劫の悪趣壞の時に約す。其の壞劫の時に約して菩薩此の願を發すとは、『俱舍論』に、〈諸有ゆる地獄定受業の者は業力引きて他方の獄中に置く〔47〕〉等と云う〔48〕已上」。「若し壞劫の時は一切の有情法爾として定を得て上界の天に生ず。最も哀しむべき者は、定受業の者の独り悪趣に更えるなり。法藏比丘、普く穢悪の境を捨つる時、壞劫の時の定受業の者、他方の悪道に墮するを見て大悲心を發起して即ち此願を立てたまうなり〔49〕已上 天冠鈔」。然るに当願の由致と成る定受業の者に就きて已墮未墮の分別有り。是れ中古の論にして已墮の通局、古来未決なり。或いは未墮の有情に局ると云う。或いは両墮に通ずと云う。謂わく、古来の義に、俱舎の意は未墮に局ると言い、正理の意は両墮に通ずと云う。先づ未墮に局る義を弁せば、俱舎の意は一中劫の間同時に八大地獄を壞す是れ同時の壞。無間の寿も一中劫なるが是れ廿四増減に約す。下、之に倣う故に

地獄壞の始めの地獄將に壊せんとする時無間に墮する者は、地獄壞の終りに此は十九劫終を指す其の寿尽くべし。故に他方に移すべからず。然る所以は地獄壞の始め従り一有情として地獄に生ぜず。地獄壞し始めて後には無間に墮する衆生無きが故に已墮定受業の者無きなり。故に『論』に曰わく、「若しかの時に地獄の有情命終して復た新たに生ずること無きを〔304b〕壞劫の始めと為す。乃至地獄に一有情無き爾の時を名づけて地獄已に壞ると為す」と。〔305〕次に兩墮に通ずる義を弁ぜば、俱舎の意は本より兩墮に通ずるを以ちて正理の意も亦た通ずること必然たり。其中に先づ未墮に通ずとは、地獄壞し已りて十九劫の終り人天未だ壊せざる時、若し定受業の者有れば自国に悪趣無きが故に他方の獄に墮すべし。是れは未墮に通ずるの義なり。次に已墮に通ずるとは、法爾として後に壞するは必ず最も先に成ずるが故に八大地獄の中に等活先づ成じて最後に無間成ずべし。故に壊せん時は亦た無間先づ壞して後に等活壞すべし。然るに一中劫の間に八大地獄壞するが是れ異時

の壞故に無間壞する時、若しは半劫の者も有るべし。若しは一中劫の二十増減八分が一なる者も有るべし。此れは是れ已墮の者なり。故に未墮者の始めて無間に墮せば一中劫の分を受くべし。是れを他方の無間に移すべきなり言うところは、若し最初の一劫に無間先づ壞せば、將に壊せんとするに、始めて墮する者は只だ半劫を経て命終すべし。若し一中劫を以ちて八大地獄に配分せば、一獄毎に二劫半。若し此義に依りて已墮の者の若し一劫を経て命終して便ち他方に移るなり。故に正理の意、已墮に通ずる義辺を積するなり上來俱舎を識する学匠の二義なり。若し然らば、俱舎の未墮と正理の未墮と差別云何ん。謂わく俱舎の未墮とは、壞劫の始め従り自国の地獄に墮する者无きに約して未墮の義を成ず。言うところは、自国に悪趣有りと雖も他方に引置するなり。正理の未墮とは、壞劫の終十九増減の終悪趣全く壞するの時に約して未墮の義を成ず。言うところは、自国の地獄壞し畢りて自国に地獄無きが故に他方に引置すなり。是れ其の異なり。扱、上來、已墮未墮の義を当願に引合して之を弁ぜば、〔305a〕先づ未墮に局ると存する意は、願文に菩薩所縁の定受

業の者を標して「国中の人天」と云う。既に人天と云う、豈に、是れ未墮の者に約するに非ずや。況んや「寿終之後」と云う。若し已墮の者を以ちて、本願所縁とせば、「寿終之後」と云うべからず。然る所以は、已墮定受業の者は唯、此の獄を転じて亦た彼の獄に移る。更に寿終に非ず。知りぬ、是れ「寿終之後」の言意、未墮を顕すことを。故に『選択集』に法蔵選捨の土を挙げて、「縦い国中に三惡道無しと雖も、其の国の人天、寿終の後〔35〕」と云う。是れ壞劫に惡趣壞し畢る時なり。已に三惡の有情都て無し。何ぞ本願の所縁、已墮の者と言ふことを得ん。『決疑鈔』に『集』の意を積して「今、国中に三惡道無しと云うは、是れ壞劫の惡趣の壞る時に約す〔36〕」と云う。其の壞劫惡趣壞とは、三惡壞し畢りて人天未だ壞せざるの時、斯れ乃ち未だ壞せざる人天定受業の者を以ちて、即ち本願の所縁とす。未墮に限ること必せり。其上『集』の意、「縦い国中に三惡道無しと雖も」とは、預め第一願の意を申べて而して第二願を起こすの義端とす。

「縦雖」とは、詞、縦奪を含む。謂わく、自国に惡趣無しと奪いて他の惡趣に生ずる義を許す。是の故に願の生起に約して「国中無三惡趣」と云うなり。況んや又た、『論文』次に云わく、「若し、かの時、地獄の有情、命終して復た新たに生ずること無きを壞劫の始まりとす。乃至地獄に一有情無し。爾の時を名づけて地獄已に壞ると為す〔37〕」と。此の『論文』の義意、壞劫の始まり従り更に新生の者無し。爾るに一中劫の間に同時に地獄壞するが故に无間一中劫の寿、其の〔38〕寿尽くべきが故に、地獄壞する時、已墮の者の、他方の獄中に移住するの義有るべからず。是の故に引置の義は未墮の者に局ると云うなり。畢竟、未墮に約して已墮に通ぜずと言ふことは、一には願文の生起に約し、二には祖釈の「雖無三惡趣」と言うに約す。諸説多しと雖も、且く大綱を言わば、此の二義に由るが故に、当願の由致を成ずる定受業の者は、未墮の者に局ると決判せり。上件の道理を以ちて、関東の論義、古来より未墮に局ると落著す。次に兩墮に通ずとは、

『俱舍論』意、本より兩墮に通ず。文、簡にして、義明らかなり。何ぞ分別することを勞せんや。而るに『正理論』に偏に已墮に局ると言う^{〔306〕}。不審し、爾りや否や。具さに之を考ふるに暇あらず。若し彼の第三十二卷に依らば偈頌長行文義、全く『俱舍』に同ず。何ぞ通局異り有りと曰うこと得んや。然るに『俱舍』『正理』俱に『大毘婆沙論』の義に外ならず。彼の『論』も亦た、兩説を挙げて評決無し。故に知りぬ。已墮未墮に通ずること許す。『俱舍』『正理』何ぞ必しも偏に取らん。為に今、論文を撮略して以ちて学者の断案に備えん。『新婆沙』第一百十九九紙に曰わく^{〔307〕}、「問う、若し破僧に因りて無間地獄に生じ、寿命未だ尽きざるに世界便ち壞せば、彼、中天するや不や。若し中天せば、彼の極重業の引く所の寿命、云何が中断せん。若し天ぜずんば、云何ぞ世界壞のために留難を作ざらん。答う、寿命定まるが若し。彼、中天無し。問う、若し爾らば云何ぞ世界壞に於きて留難を作さざる。答う、彼、業力に由りて引きて余の世界の地獄の中に置きて

〔306〕受くるは、王都の内、恩赦有らんと欲すれば先づ重囚を移して辺獄に置きて然して後に放赦するが如し。彼も亦た、是の如し。有る説に此の世界、將に壞せんと欲する時、若し諸の有情、無間の業造れば、彼、命終して法爾として更に此の間に生せず。必ず余の世界の地獄の中に生して、此の業果を受く^{等云々}。同一百三十四^{〔308〕}紙に曰わく。問う、「若し諸の有情、劫、將に壞せんとす、余の半劫在るに於きて和合僧を破して無間獄に墮せば、中天有りや不や。若し中天有らば彼の業、云何が一劫の寿を減ぜん。若し中天ならざんば彼、壞劫に於きて寧ろ稽留せざらん。有るが是の説を作す。彼、中天無し。若し爾れば彼、壞劫に於きて寧ろ稽留せざるや。劫壞せんと欲する時、業増上力をもって余界の大地獄の中に飄置するに、譬えは王都に嘉喜の事有れば、先づ極罪を移して辺獄の中に置きて、後に王都に於きて方に恩赦を降すが如し。復た有説は、劫壞せんと欲する時、破僧無間の業を造る者は命終して便ち他界の獄中に墮す。法爾として將に壞

せんとする処に生ぜざるが故に」云々。兩処の論文、已に顕然たり。蓋し彼の『俱舎』を談する学匠、『婆沙論』読まざるを以ちて、故に妄りに臆談を作すなり。然るに執者、以為えらく未墮の者に限るに約して『俱舎』を引証すと。此の義爾らず。『鈔』の釈、未だ嘗て未墮に局ると曰わず。亦た、地獄の壞の始めと曰わず。『俱舎論』の意、本、兩墮に通ず。故に通意に依りて『俱舎』を引証す^{〔三三〕}。何ぞ偏に未墮の者に局ると曰わん。今、曲さに『俱舎』の論文、兩墮に通ずるの義を弁せん。『論』に曰わく、「諸有ゆる地獄定受業者、業^{〔三三〕}力に引かれて他方の獄中に置く^{〔三三〕}」と。謂わく、「諸有」とは広く八獄及び已墮未墮の者を指す。「他方獄中」とは、此の大千世界は一時に壞する故に更に他方の獄中に往く。言うところは已墮の報、未だ尽きざる者及び定受業を造りて未だ墮せざる者は必然として果報を受くべし。是こを以ちて自国の地獄、已に壞するが故に業力引きて他方の獄中に置くなり。是の如く之を釈すれば兩墮の者に通ずること明

らけし。当に知るべし、『俱舎』及び『鈔』、兩墮に通ずる義を以ちて正と為すことを。然るに宝師・麟師は、偏に未墮の有情に約し、神泰は偏に已墮の有情に約す神泰云わく「諸の地獄定報業有りて応に一切報を受くべき者は地獄定めて尽くる時に至るに、業、未だ尽きざる者に由りて業力引きて他方の獄中に置く〔三三〕〔三三〕」。既に業由未尽と云う。是れ偏に已墮の有情に約す。是の如き諸師の偏局、未だ人意に満たず。学者、細かく『俱舎』の本文を觀て兩墮に通ずる義を曉むべし上来『弁釈』義趣。又た阿師の『直牒』に之を釈するに、先づ理真の『見聞』を引きて次に、阿師、自義を述成す。然るに已墮未墮通局之論に於きて文義明らかならず^{〔三三〕}。古今の学者、以ちて難決と為す。爰に獅子谷忍激上人、亦た、久しく斯の惑を抱く。曾て城南の古寺に遊びて『直牒』蠹魚の本を覽て、積年の故情、渙然として氷のごとくに消け、覺えず、掌を拍ちて一笑を發す。印本の『直牒』の伝写、訛脱、止だ此れのみ非ず。之に由りて便ち古本を校して、『已墮未墮弁釈』一卷を述して、為に古本を示して以ちて後学の惑を解く。謂いつべし、実に

千歳の至宝たり^{〔55〕}。然るに往昔し東武の芝峰容膝老人諱は雲臥、後、大僧正に任ず、忍激上人の『兩陞弁釈』^{〔56〕}

に依りて、亦た自ら『評註』一篇を著して幼学の〔307a〕

談柄に備う。予、偶たま彼の書を拜閲するに已陞未陞

通局、往復數回、実に善を尽し美を尽くせり。今、粗

ば、其の義趣を窺うに、法藏の願意、宗祖の釈^{〔選撰集〕}

『82』及び『鈔』^{〔82〕}『決疑鈔』共に未陞者のみに局りて已

陞に通せずと結歸して、兩陞に通ずるの義を破釈す。

既に其の義を成ずること多端なり。今、且く一二を挙

げて之を言わば、^{〔82〕}先づ『古見聞抄』に学匠二義あり。

初めの義は、偏に未陞に局り、次の義は兩陞に通ずと

云う。問師の自義^{〔82〕}、今『抄』の意は、偏に次義に

依ると釈せり。然るに二義の中の次義を言うことを

『弁釈』には文相の如く、兩陞に通ずるの義を以ちて

次の義を存するなり。『評註』には、未陞に前義後義

の二義有り。前義とは、初めの義の未陞を指す。後義

とは、兩陞に通ずる時の未陞なり。然るに今、『問師

の次義』と言うは、兩陞に通ずる時の未陞を指して、

次の義と云う。全く兩陞に通ずる義を次の義と云うに

非ずと、之を決判せり。今、既に前義の未陞、尚お揀

びて之を取らず。何に況んや、已陞をや。其の上、斥

破して云わく、『弁釈』の僻解、其の要を取るに唯、

三あり。一には、『決疑鈔』を以ちて強いて兩陞に通

ずるの失。二には、一中劫を以ちて二十増減と為する

の失。三には、理真を依用して問師の難ずる処を弁せ

ざるの失。此等の義を成して、逐一に『弁釈』の義を

破して自義を成立す。但し、『評註』に『俱舍』の論

文を解して云わく、「此の文、已陞未陞に通ず。謂わく、

若し説処に約せば、已陞の義を成ず。地獄の壞下に、

此の説有るが故に。若し文相に約せば、未陞の義を成

ず。「諸の地獄定受業の者の有れば」と訓ずべし。又

た〔307b〕「諸有」と言うは、若し現有に約せば已陞

の義を成ず。「諸の地獄に定受業の者の有り」と訓ず

べし。若し当有に約せば、未陞の義を成ず。訓点、先

の如く、応に知るべし。『婆沙』の文に、已陞に約し

て此の説、有りと雖も、『俱舍』、撰義の故に、二義を

含容して、之を説く。而るに「諸」の一字、若し地獄に被れば、則ち八獄を指す。若し「者」の字に被れば、乃ち傍鬼に通ず。地獄定受業とは、持業積なり地獄と定受業者と共に趣に約する故なり。依主と言わんも亦た得たり。他方獄中とは、此の大千界、同時に壞するが故に、更に他方に往く「已上」評註。上来、初めの義は、『弁釈』及び『評註』に依りて、其の義を交雜して之を解し、次の義は偏に『評註』に依りて之を記す。各おの粗ぼ、義意を示す。両師の異解執見不同取捨、学者の意樂に任す。若し已未通局の是非を決せんと欲せば、悉く彼の書を閲て、『弁釈』と『評註』とを対校して其の旨を眺むべきなり「已墮未墮評註」一卷、正徳三壬辰。「評註」并に忍濃師の「弁釈」を開板し、一巻合冊して世に行わるなり。今、私に謹んで願文を熟読するに、実には両墮に通ずべきか。其の由は、先づ文に「国中人天寿終之後」と云う。是れ未墮に局りて、已墮に通ぜざるの義、文に在りて顯然なり。次に「復更三惡道」と云う。「復更」の言、是れ亦た已墮に通ずる意、分明なり。既に一たび地獄に入らずん

ば、何ぞ「復更」と云わん。但し未墮に局ると執する者、之を言う。「復更」の二字は輪転無窮を顯すなるべし。生靈の往来する所は、六道なり。無始の輪廻、未だ其の始めを知らず。幾回か生じ、幾回か死し、地獄従り人天に生じ復た地獄に往く。盍ぞ復更と言わざる。況んや〔308〕大乘の意、始めて浄土に生ずるを、尚お還本家と名づく。曠劫より已来た流転して六道、尽く皆、経たり。偶たま、壞劫の時に逮びて或いは親、或いは属、法爾として静慮を起こす。唯、定受業の者有りて独り惡趣に往く。猶お蚘螻の端無く、還本するがごとし。抑も亦た汲井輪の昇沈に似たり。嗚呼、「復更」の金言、幾度か羊僧の袂を潤す。汝に於きて爾や、將た爾らざるや。然るに有る先哲、毫を揮いて已墮の義に落在す。源、「復更」の二字自り起こる。其の弊言うに足らず。悲いかな上来、「生靈」已下は註釈なり〔309〕。註者はの如き詞を作して『弁釈』を斥破す。但し『評註』に下に至りて具さに問答を施す。此願所乘の機を論ず。則ち広く已墮未墮に通ずべし。所以は何となれば、本願の期する所、偏に不更に在り。既に不更の言を成就したまへり。何ぞ、已墮の更惡を漏

らさん。是の如き已未の二機、此の願に乘する旨を釈せり〔38b〕。学者、心を留め

て宜しく思忖すべし。今、私に案ずるに、斯の如きの解、有りと雖も、徹底して法蔵の願意を探るに、応に広く已墮の者に通ずべし。抑も法蔵觀見の二百一十億の現土の中には、必ず獄壞有るべし。「若し獄壞無しと言わば、无極の大悲、何ぞ現ぜざらんや。若し獄壞有りと云わば、法蔵の願由、何ぞ未墮に局らんや〔38c〕」。願文の面は未墮に約すと雖も、願意に約せば、已墮に通ずべし。若し爾らざれば、則ち法蔵の願意、大悲不満の失有り。所詮、性相の意を離れ、遁て法蔵の願意を論ぜば、兩墮に通ずべし。道理必然なり。然る所以は、法蔵既に穢惡の境界を觀て、只、惡趣に更らざらしめんと云いて、此の願を立てたまふ。若し爾らば、兩墮に通ずべきの義、其の理尤も經意に契うべし。後学、之を詳くせよ。『俱舍論』の文〔38〕、古来三点あり。一には、「諸の地獄定受業の者有れば」。是れ当有に約して未〔38b〕「墮の義を成ずるの点なり。二には、「諸の地獄定受業者有り」。是れ現有に約して已墮の義を

成ずるの点なり。三には、「諸の有る地獄定受業者の」。是れ兩墮に通ずる点なり。今、私に云わく、凡そ諸經論の古訓、「諸有」の二字、処々多分は「阿羅由留」と訓じ来れり。今も亦た「諸有る地獄定受業者」と訓ずるときは、則ち兩墮に通ずる義、其の意自ら顕わる。然るに「有」の一字を隔てて「諸の地獄等」と訓ずるは、義意に通ずると雖も訓点、穩かならず。学者思忖せよ。

惣じて、此の地獄従り、彼の地獄に移りて、展転して、苦を受くること、仏教の常談なり。但し、小乗の中に於きて、有部には、一向之れ無し。彼の部の意は、縦い、何なる罪人も、地獄の報を受くること、一中劫に限る。寿量、一中劫従り長き有情無し。具さに五逆を造る者も、一中劫の間に阿鼻報を受け畢ると談ず。故に已墮移往の者無きの道理なり。又た大衆部等は、一逆一中劫と談ず。故に具造五逆は五劫の報を受く。然れば則ち、已墮移往の者有るべきの道理なり。

△批判

性相の抄物に未墮の義を正義とす。已墮に通ずる義は、練磨の一義にして、正に非ずと存する事、

『七十五法見聞』四十紙 [55]。『正理論根本』[68]、『俱舍』に違うべからざる事、『大藏指要録』七下五紙 [69]。

『顯宗論』[70]此の論即ち、『正理論』広文を畧出す。『婆沙』、讀論と、義意

全く通ず及び余の經論に已墮を明す事、『統記』卅一十三

紙 [71]、『珠林』二十九紙 [72]、同四三紙 [73]『大』[309]

藏一覽』六四十四紙 [55]。大乘の意、已墮を明す事、『天

論』六十二廿六紙 [74]、『宗鏡錄』九十三五紙 [75]、『論註』

上五十二紙 [77]。『仏藏經』に説くが如き [78]、四比丘等、

此の阿鼻従り轉じて、他方の阿鼻に生ず。是れ已墮の

者なり。『群疑論』第三十七紙之を引く [79]。

上来、講談の所詮に非ずと雖も、「已未通局之論」

に至りては、古来の学者、此の決に泊んで、殆んど

関節とす。爰に幸い、近年、『弁釈』及び『評註』

の在る有り。茲に因りて、且く其の義意を示さんと

欲するに、自ら数紙と成る。後見の人、必ず繁文

を誇ること莫れ。

今云わく、「已未通局之論」有りと雖も、法藏の願意、

兩墮に通ず可き事、勿論なり。今、且く、譬喩をもて、之を明さん。譬えば牢屋普請の如し。若し牢屋破損

して、修復せんと欲する時は、先づ、別に牢屋を建て、

罪科の人を置く。然るに、其の普請修復の中、若し罪

科人有れば、最初従り別に建る所の、仮屋の牢に入れ

て、故との牢に入れず。是れ未墮の者を始め従り他方

の獄中に置くが如し。又た、普請の時、今現に其の牢

に在る所の罪科の者の、未だ其の科を免れず、或いは

半年、或いは一年、其の牢に有るべき者は、必ず仮屋

の牢に移し置くべし。是れ、已墮の者を他方の獄中に

置くが如し。今も亦た是くの如し。定受業の者、已墮

未墮に通すべき理、此の譬説を以ちて明む可きのみ已

上。上来、「不更惡趣願」畢ぬ。

第三願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土

の人天は黄白二類の顯 [306] 色、同じからず。同じ

からざるに由るが故に、互に勝劣を生じ、常に憂悩を

懷く。法藏、顯色不同の有情を愍念して、此の願を選

択して衆生を撰すとなり。

●不悉とは、悉とは多人相望して之を言う。一人の上を言うに非ず。故に『抄』に云わく、「多人を指す、遍身を指すに非ず」^{〔三〕}と。

●真金とは、真とは似に對す。鍬石等の似金に對して真と曰う。言うところは、似せ金、似せ箔の如くにはアラズトなり。問う、三十二相の願も亦た真色金体の相有り。豈に繁重に非ずや。答う、今は純雜門に約す。而して此の願を發す。故に重疊に非ず。彼の相の中には顯色勝れたる辺を取りて一相と為す。此の願の中には純一色の辺を取りて願体と為す。故に『覺經』に云わく、「一色類の金色にあらずんば、我れ作仏せじ」^{〔四〕}已上、元祖大師の意^{〔五〕}と。設い白色なりと雖も、若し諸の人天、純一色ならば、亦た此の願の意ならん。然るに金色を取ること、仏色に順ずるが故なり。其の由は、元祖の曰わく、「然るに諸色の中に白色を本と為す。諸仏、何為ぞ白色に順ぜざる。謂わく、白色は異變す。唯、黄金の色のみりて變せず。諸仏、皆、常住不變の

相を顯わさんと欲す。是の故に黄金の色を現じたまう。是れ乃ち『觀仏三昧經』の意なり。但し真言宗の中に五種の法有り。基の本尊の身色、法に隨いて各別なり。然れども是れ暫時方便の仮色にして仏の本色には非ず

漢語灯七卷三紙^{〔六〕}。其の外、『鈔』に多義有り^{〔七〕}。今の所用に非ず。

第四願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生は形、好醜無く、或る土の人天は好醜同じからず。不同に由るが故に、或いは憍慢を生じ、或いは耻辱を懷きて、[310a]常に苦患を増す。法藏、好醜不同を哀愍して此の願を選択して衆生を撰するなり。

●形色等とは、顯色に非ざることを彰す。問う、具相の願有るが故に形に異無し。何ぞ重ねて之を發すや。答う、等不等門に約して此の願を發すなり。謂わく俱に三十二相を具足すと雖も、好醜無きに非ず。仏と輪王の如し。具相明昧あり。故に今、具相を論ぜず。均等の辺を取りて、此の願体と為るのみ。扱、第三、第四の願は次の如く顯色形色両色の差別なり。

第五願の下、此従り已下、或いは五神通と見、或いは

六神通と見る、諸師、異解なり。今の所用は六神通なり。謂わく、願に次有るが故に。『悲華』に順ずるが

故に。宗家に順ずるが故に。具さには第十漏尽の願に

至りて弁ずべし但し『選択』第三章（上卷廿八紙）に、宿命通を挙げて「是

の如き五神通〔三〇〕」と言ふを以ちて、元祖の意、六通と存すべからずと云うとき、

彼は下の文言に就きて五神通共に下至の言有りと言えり。願文は五神通に非ず、云

云。先づ、神通と言ふは、『瓔珞經』に云うが如し。神

を天心に名づけて通を恵性に名づく。天然の恵、徹照

无碍の故に神通と名づく已上〔三〇〕。天心と天然の心なり。

恵性とは通達无碍なり。言うところは神とは定心を指

すナリ。定心を誉めて神と名づけたり。『易』に云わく、

「陰陽、之を測らざるを神と謂う。」「寂然として動ぜず、

感じて遂に天下の故に通ず」已上〔三〇〕と。今、天心と

云うも、不測の義なり。其の故は先づ、外相に種々の

奇特を現する事は全く定心の所以ナレドモ、定心の体

に於きて如何様ナルカラクリ有りて加様に奇特を現す

ると云うコトハ、思慮に及ばザル重意ナレバ、内の定

心を誉めて神と云えり。[310]次に通とは、内証の

智慧を指すなり。是れを通と名づくる事は、神定及び

外境を証得すること、通達无碍なるが故に。外境とは

外相の奇特なり。是れを境と名づくる事は、外の奇特

を現する時、先づ初めに是の如くの奇特を成さんと

智慧を以ちて思惟する故に外相を境と云うなり。所

詮、神通の二字は内証の定恵の二法なり。然るに外相

の奇特を神通と名づくる事は、内証を以ちて外用に名

づくとき意得べきなり已上、〔四〕句解四卷卅五紙の弁〔三〇〕。凡そ

通と言ふは修習得の定力に由りて發起スルなり。惣じ

て通に三種有り。『釈籤』六之一卷、廿五紙に云わく、生得

の通有り。鬼畜等の如し。報得の通有り。諸天等の如

し。修得の通有り。諸の声聞及び諸の外道、三蔵の菩

薩通教の出仮等の如し此の外、惣じて通に四種五種を分かつ事、〔四〕句解四卷卅八紙〔三〇〕。言う所の生得の通とは、謂わく、宿

習に依りて鬼畜等の中に神通を發すること有り。報得

の通とは、謂わく、勝果報の諸天人等、飛騰自在なり。

修得の通とは、謂わく、静慮に依りて修習して得る所

の定果の神通なり但し、生得と報得と一義に釈する処あり。『要集記』三

卷十二紙、『指塵抄』六卷八十二紙、『探要記』八卷四十八紙〔98〕。然るに

今の通は六通、俱に淨土得報の通なり。是れ、願の功

に依る故に生得の果報にして定果の通に非ず。故に恵

心は「四静慮の中に於きて神通の因を修するにあらず、

只、是れ彼の土、任運生得の果報なり〔99〕」といひ『要

集』上本、終紙、記主も生得通なりと釈したまう同記』三卷

十二紙〔99〕。願意を言わば、所見の土の中に或る土の衆

生は神通自在なり。或る土の衆生は神通を具せざるが

故に不自在なり。法蔵、不自在の類を愍念して此の六

願を發したまう。中に於きて諸有の衆生、宿〔311a〕

生を識らず、但だ現境に著して衆罪を造作するを哀愍

し、此の願を選択して衆生を撰するなり。澄憲の云う

が如き〔98〕、分段穢国流轉の含識、宿命を知らず。故

に善に於きて進まず、悪に於きて恐れず。万善の懈怠、

衆惡の造作、只、宿業を知らざるに為りてなり、等。

●宿命とは能く自他の宿命及び所行の事を知るを宿命

智と名づく『法界次第』中卷十一紙〔99〕。

●下至とは、下とは是れ上に對す。多従り少に至るの

義なり。謂わく、無数劫の多従り、那由他の少に至る

なり。爾れば下至の上に「上、無数劫従り」の五字を

入れて見るべし。下、皆、之に倣う『選撰』上卷廿八紙、『洪疑』

二卷五十五紙〔99〕。

●那由他とは、『解脱經』に六十の数を説く中の一数

なり〔99〕。記主、釈して言わく、「那由他とは、即ち

是れ無数なり。謂わく、數量を挙げて非數量を顯す。

此の願の意の云わく、無数劫の事に於きて、若し能く

悉く知るを上と為し、多と名づく。若し悉く知らざる

を下と為し、少と名づく。斯れ乃ち、従多向少の義

なり『洪疑』同上〔99〕と。然るに、凡夫の宿命智は八万

劫を知るに過ぎず。今、無数劫を縁すること、是れ則

ち大乘不共の通にして更に本願力を加う。豈に凡小の

通に混同せんや。自下の六通、亦た、皆、爾なり。問

う、五通の次第、何んぞ常途に違するや通途五通の次第は、

一に神境智証、二に天眼、三に天耳、四に他心、五に宿住、六漏尽なり。答う、

相伝に曰わく、供仏利生の次第なり。謂わく、先づ宿

命を以ちて昔の恩所を知り、次に天眼を以ちて其の在所を見、次に天耳を以ちて其の音声を聞き、次に他心を以ちて衆生種々の性欲を識知し、後に神境を以ちて其の所に飛到し、親近供養し、現身説法す。〔311D〕

故に常途に異なる二藏義 廿三卷四紙 望西見聞 三卷十一紙 〇〇。

第六願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生は、諸の苦果を見ざるを以ちての故に、苦因を恐れず。亦た、諸の楽果を見ざるを以ちての故に、楽因を修せず。法藏、此れ等の衆生を愍念して、此の願を選択して、衆生を撰するなり。

●天眼とは、是の如く、天眼天耳通は、四靜慮に依りて生ずる所の淨色なり。体即ち是れ天なり。此れに天と名ずくることは、定地に撰すが故に「俱舍」智品の意、頌疏 廿七 〇〇。但し、『論』は修に約して名ずく。今は則ち、願力に由る。俱生の所得なり。

●諸仏国とは、淨穢の土に通ず。下去て、之に準ぜよ。**第七願**の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生、縦い仏世に生るとも胡越、境を隔てて梵音を

聞かず但し、密の音声を除く。『鈔』二卷四十六紙 合わせ見よ。〔300〕。不聞を以ちての故に受持すること能わず。不聞持の故に、苦輪、恒に転ず。況や滅後をや。法藏、此れ等の衆生を愍念し、此の願を選択して衆生を撰するなり。

●諸仏所説とは、是れ且く其の一を挙ぐ。實には則ち諸仏の説を聴きては、上求の心を益し、諸の有情の楚毒の声を聞きては、下化の心を起こすなり二藏義 廿三卷五紙の意 〇〇。

●不悉とは、「不」の字、当に「聞」の字の上に有るべきなり。而るに下に在るは、文を回すこと未了なり。故に『宝積』に「不聞億那由他」等と云う〔30〕。或いは、可し、「聞」の字の上に於きて、亦た、「不」の字有るべし。無きは脱なり。故に『安樂集』下卷卅紙〔302〕に、此の願を引きて、「天耳を得ず、下、百千万億」〔32A〕那由他諸仏の所説を聞かず、悉く受持せざるに至らば」と云えり。今、後義を正とす。受持とは、信力の故に受け念力の故に持つ。

第八願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土

の衆生は、他心に闇き故に、恐怖身に聚まり、侍養情に背き、悪を以ちて善とし、善を以ちて悪とす。法蔵此れ等の衆生を愍念し、此の願を選択して、衆生を撰すなり。

●見他心智とは、見は、謂わく照見なり。此の智、能く衆生の心心所を照らし見るを見と言う。然るに、心は是れ主なるを以ちての故に、唯、他心と名づくるなり。

●衆生の心念とは、問う、言う所の衆生とは、凡聖に通づとやせん。答う、且く『俱舍』の中に他心智所取の相を明す。略して八種有り。之に準じて知るべしと。問う、新生の人天も亦た仏心を知るや。答う、若し性相に準ぜば、彼の土の人天、何ぞ聖人及び仏心を知らん。上を縁ぜざるが故に。既に彼の土の新生、未だ聖位に登らず。所得の他心、是れ有漏なるべし。若し是れ有漏ならば、何ぞ無漏を縁ぜん。同類に非ざるが故に。若し如来の曾得等心に約せば、彌猴も猶お知る。況や新生をや。若し如来の未曾得心の見分心に約

せば、聖人猶お闇し。況んや凡夫をや。但し、仏力に依らば、定量すべからず。故に、下の文に説きて、「智慧光明神通洞達」と云う。知りぬ、仏心に於きて亦た分に知るべし。

第九願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生は、海路船に勞し、陸路歩に疲る。何に況んや意に随いて諸仏の国に到らんや。法蔵、之を愍みて此の願を選択して [312b] 衆生を撰するなり。

●神足とは、所為の測らざる、之を目して神と為す。

遊涉往来を脚足に喩う。故に名づけて足と為す〔大乘義章〕廿本十九紙 [30c]。

●一念頃とは、『俱舍』等所談の意勢通に当たる。『俱舍論』〔第廿七智品〕 [30c] に依るに、神境に三有り旧に如意と云い、

新に神境と云う。一に蓮身通、謂わく空に乗じて行くこと

猶お飛鳥の如し。二に勝解通、謂わく極遠の方を意思惟して便ち能く速やかに至るなり。三に意勢通、謂わく極遠の方に心を挙ぐるに身、即ち能く至る。此の勢、意の如くなれば、意勢の名を得。爾るに異生は一

を成ず。謂わく連身なり。二乗は二を成ず。意勢を除く。謂わく声聞は連身所顕。独覺は勝解所顕。仏は具さに三を成ず。意勢所顕なり此れ、『要沙』有説の二義なり。又た有説に云わく、「声聞は一を成ず。謂わく連身なり。独覺は二を成ず。意勢を除く。

惟、仏世尊のみ具さに三種を成ず。『要沙』第一百四十一卷四紙。然るに意勢通とは、唯、仏の所得なり。今、願力を以ちての故に、彼の土の人天、此の通を得るなり。問う、新生旧住の五神通、勝劣有りや。答う、『觀經』に云わく、「七日の中に乃ち仏を見たてまつることを得。仏身を見ると雖も、衆の相好に於きて心、明了ならず。三七日の後に於きて乃ち了了として見たてまつる上中下生文。之に準ずるに明味の不同有るべし。扱、上来の五神通、生得修得の沙汰、委しく上に弁するが如く、皆、是れ任運生得の果報なり。問う、若し生得ならば華合の時、亦た之を具すべし。何ぞ見仏聞法等無けんや。答う、其の徳を具すと雖も、華合の障り、未だ除尽せず。故に作用を施さず。例せば胎内にして諸根を具すと雖も、未だ作用を施さるが如し」〔鈔〕并に『要集記』三卷十二紙。

第十願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生は諸漏を具するが故に「[33a]」輪回の業を作り、生死の苦を受け、出離期無し。法蔵、之を愍みて此の願を選択して衆生を撰するなり。

●漏尽とは、煩惱の異名なり。四住を尽くすを漏尽と云う。若し声聞に約せば、第四果に在り。故に『觀經』に中輩凡夫の漏尽通を説きて云わく、「時に応じて即ち阿羅漢の道を得、三明六通ありて八解脱を具す」〔33b〕と。若し菩薩に約せば初地の入心に在る有り。『觀經』上輩の得益、是れなり。

●想念貪計身とは、想念とは、是れ見惑なり。貪計身とは是れ修惑なり。貪の言の表する所、修惑なるべきが故に。或いは想念は修惑、計身は見惑。身の言の表する所、身見なるべきが故に。実には両義通用す。又た、想念とは即ち所知障、貪身とは即ち煩惱障。二障の漏を尽すが故に體異の意なり。『述文贊』中卷廿九紙〔307〕。扱、漏尽とは修習得にして果報得に非ず。爾るに彼の土、得生の者は仏願に乗ずるを以ちて、速かに漏尽を

得。此れ生得の果報にして全く修習得に非ず。故に宗家の釈に云わく『法華護 下』「彼に到りて華開きて大会に入れば、無明煩惱自然に亡す。三明自然なること仏願に乗ずればなり。須臾に合掌して神通を得ん」[308]と。言う所の仏願とは即ち此の願を指す。既に自然と云う、知りぬ、生得なり。是れ生得なりと雖も、而も亦た漏尽なり。仏願に乗ずるを以ちて永く他と異なるなり。或いは云わく、「此は是れ、漏染不起にして必ずしも是れ漏尽通に非ず。此は必ず修に従いて得、生所得に通ぜざるが故に」[309]「義寂等の師。然るに第十の願に就きて諸師の諍論あり。五通六通、未だ必ずしも一準ならず。浄影、憬興、及び宗家、並びに鈔主は六通の義を存し、義寂、懷感」[336b]「論」四卷十四紙云わく、「五通と云うは四十八弘誓願に言うが如し。国中の衆生の所得の五通」[310]等と。「彼の論、処処に但、五通と云いて、漏尽を論せず、実義知り難し。文、遮せざる故に」[311]。『探要』八卷四十八紙已下、委し並びに澄憲、阿師は五通の旨を積す但し、阿師は六通の義を或可の一義とす。宗家の自然の言は速疾の義を顯す。『藏義』廿三卷七紙[312]。鈔主の意の云わく、「今の所

用は浄影の義なり。願に次有るが故に、『悲華』に順ずるが故に、宗家に順ずるが故に。願に次有りと云うは、謂わく、一々の願、生起無しと雖も、適さに五通の後に此の願有り。豈に漏尽に非ずや」[313]。『悲華』に順ずると云うは、彼の『経』に云わく、「人天別無くして皆、六通を得。宿命通力を以ちて」[314]等と。已下、具さに六通を説くこと、今『経』の願文次第の如し但し『悲華』現行印本には此の文を脱す。緑山藏本第三卷十一紙に全文有り。『探要記』第八卷四十八紙、所引の如し[315]。今鈔引文私考に之を出す[316]。宗家に順ずると云うは、向に引く『事讚』の文の如し[317]。今家は六通の旨を存したまうなり。是の故に鈔主は六通の義を依用す。然るに懷感、義寂等の師、同じく五通と云うも、其の由、無きに非ず。五通の生得は願力所成にして修治を仮らず、漏尽通は即ち煩惱を断ずるに名づく。惑障を断ずること、必ず修行の力に依る。全く生得に非ず。此の理に依るが故に、漏尽を願せざるなり。但し『悲華』に至りては諸師、未だ彼の願文を会せずと雖も、試みに之を通せば、彼の文に「悉く無

我及び無我所を解す〔308〕と云うは第十願に同ず。只、現起を伏して種子を断ぜず、且く伏惑の上に断功を論ずるなり。惑種有りと雖も違害を作さず。阿羅漢の如く、実に能く断ずるが故に漏尽に属す。若し実義を論ぜば、惑種、未だ断ぜざれば漏尽には非ざるなり〔要集記〕三卷十二紙、『指塵抄』六卷七十一紙、『探要記』八卷四十五紙、同四十八紙。此の会通は記主〔314〕の御義なり〔319〕。上來の六通、撰凡の願と雖も、亦た、撰聖に通ず。故に願成就の文に、云わく、「其の諸の声聞、菩薩、天人、智慧高明にして神通洞達なり〔320〕と。

第十一願の下、願意を言わば、所見の土の中に、或る土の衆生は仏道を修すと雖も、多く退して邪定に入る。或る土の衆生は、皆、悉く退せず。終に正覚を成ず。法蔵、退墮の衆生を悲憐して此の願を選択して衆生を撰するなり。

●定聚とは、正定聚即ち、処不退なり。故に慈恩の『要決』科註下初紙〔321〕に、『寿経』の「生彼国者住正定聚」、『小経』の「衆生生者皆住阿鞞跋致」の兩文を引きて処不

退と判ず。恵心は『小経』の阿鞞跋致を積して此を処不退と云う〔要記〕十八紙〔322〕。懐感は、初めて往生する時、即ち不退と名づくことは、此は処不退に約して説くと積す〔論〕六卷廿一紙〔323〕。爾れば、正定聚と不退とは、名は異に義、同じ。惣じて定聚に邪正不の三有り。三定聚の義、聖教不同なり。委しくは、下卷の始めに至りて弁ずべし。

●不住とは、「不」の言、流れて「至滅度」に至る。謂わく、定聚に住せず。滅度に至らずんば、と見るべし。言うところは、正定聚に住し終に成仏する故なり。

●滅度とは、是れ二乗の滅度に非ず。大乘の滅度、即ち仏果を指すなり。其の証、異訳に在り。『宝積無量寿会』に上卷十紙云わく、「若し我、成仏せんに、国中の有情、若し決定して等正覚を成じ、大涅槃を証せずんば、菩提を取らじ〔324〕」。故に鈔主、「是れ大にして小に非ず〔325〕」と云う。謂わく、彼の土の衆生は、不退の上に必ず如来大寂靜の滅度に至るといふ義なり。極樂を大義門と云う、蓋し此の謂いなり。扱、此の正定

[34b]聚を得ること、甚だ得難し。凡そ穢土の修行は、一尺の善を作せば、一丈ホド退するなり。一切の修行は、必ず障難有りて成じ難し。十信、尚お未だ之を得ず。初住已後、漸く之を得。爾るに得生の凡夫は、位、念の三不退、俱に欠けたる処の衆生ナレドモ、極楽国の風俗にシテ処不退の益を得。是れ偏に願功なり。又た、竜樹の『釈論』に極楽明処門を立てたまう。是れ亦た不退の義なり^[34c]。

第十二願の下、自下の両願、並びに第十七願は、此は撰法身の願なり。爾るに今、報身を呼びて法身と言ふは、『瓔珞經』に二種の法身を説く、一には果極法身、是れ、理の法身なり。二には方便法身なり。自他受用、是れを方便法身と名づく^[34d]。本文には方便を応化と作る^[34e]。但し次下には方便とあり。白旗の意は、自受用法身なり。名越の意は他受用法身なり。願意を言わば、所見の土の中に、或いは仏土有りて、教主の光明、能く限量する有り。或いは国土有りて、教主の光明、無量無辺なり。法蔵、横に十方世界を照ら

して念仏の衆生を撰取せんが為に、此の願を選択して仏身を撰するなり。

●光明とは、総じて現起光、授記光、常光有り。今は挙身の常光なり。挙とは皆なり。即ち惣身を云う。眉間白毫等を簡びて挙身と云うなり。現起光に非ざるが故に。『悲華』^{第三卷}は常光、無量無辺百千億那由他諸仏世界を照らすと云い、挙身光にして頂光に非ず。故に『觀經』に八万四千相好光明と云う。扱、釈迦の常光は一尋にして七尺なり。此の仏の常^[35a]光は無量無辺なり。光明無辺なることは虚空無辺の故に、国土、亦た、無辺なり。国土无边の故に、衆生、亦た、無辺なり。衆生無辺の故に、大悲、亦た、無辺なり。大悲無辺の故に、光明、無辺なり。光明無辺の故に、撰取の益、無辺なり。要を以ちて之を言わば、無辺を益せんと欲するが故に光り无边、此れ偏に無辺の衆生を撰取せんが為なり。然れば此の仏、実に十方を照らしたまう。故に穢土の衆生も若し業障を尽くさば、亦た、拝すべきなり。

●諸仏国とは、淨穢二土に通ず。今、国を挙げて光明無際を知らしむる意、念仏の衆生を撰取するに在るのみ。

第十三願の下、願意を言わば、所見の土の中に或る土の教主は寿命短促にして化事久しからず、所化、空しく過ぐ。或る土の教主は寿命延長にして利益尽きること無し。法藏、豎に未來を尽くして衆生を利せんと欲するが爲の故に、此の願を撰取して仏身を撰するなり。

●有能限量とは、此れは是れ無量之無量にして有量之無量に非ざるなり。故に無量寿仏と名づく。異訳及び余經の中に於きて入滅の説有るは本より入滅不滅の二徳有るが故に。今の願文は不入の辺に約す。異訳の經は入滅の辺に依る。又た『觀音授記經』の説は是れ報身身休息隱没の相なるのみ『安樂集』上卷廿紙、『決疑鈔』四卷五十八紙。爾るに天台『文句』九之『卷册四紙』、『觀經疏』上卷八紙、有量之無量と釈するは実に『經』を解せざるに由る。『三藏義』「亦た、報仏の寿命、入不入の義を知らざるなり」『三藏義』十二卷十八紙『三藏義』。夫れ仏寿无量は化道の至極なり。若

し寿命、齊限有らば『三藏義』何ぞ渴仰に足らんや。彼の迦葉仏の時、入定の羅漢、二仏の出世を過ぎ慘然として之を傷む。敢えて其の益無きが如し。此の願尤も至要なり。『西域記』十二卷『三藏義』に曰わく、「烏鐵国都城の西二百余里にして大山に至るに、嶺に窳都婆有り。諸を土俗に聞くに、曰わく、數百年前、山の崖崩圯す。中に苾芻有り。目を瞑じ坐す。軀量偉大にして形容枯槁たり。鬚髮下に垂れ、肩に被り面を蒙う。毘梨者有りて見已りて王に白す。王、躬ら觀礼す。都人士女召さずして至る。香を焚き華を散じて競いて供養を修す。王の曰わく、斯れ何ん人ぞや。苾芻有りて對えて曰わく、此れ、鬚髮垂長して袈裟を被服す。乃ち滅心定に入る阿羅漢なり。夫れ滅心定に入る者、先づ期限有り。或いは言う、鞞稚の声を聞く。或いは言う、日の光照を待ちて、茲の警察有り。便ち定從り起つ。若し警察无くんば寂然として動ぜず。宜しく酥油を以ちて灌ぎ注ぎて然して後、鼓を撃ちて定心を警悟せしむべし。王、乃ち鞞稚を撃ちて、其の声、纔に振

うに此の羅漢、豁然として高く視る。之を久しくして

乃ち曰わく、爾か輩、何なる人、形容卑劣にして袈裟を被り服す。対えて曰わく、我は苾芻なり。曰わく、

然れば我が師迦葉波仏、今、何の所に在す。対えて曰わく、大涅槃に入りたまいて其の来れること已に久

し。聞きて目を閉づ。悵たる懐うこと有るが若し。尋ねて重ねて問いて云わく、釈迦仏、世に興したまう

や。対えて曰わく、靈を誕じ、世を導き已りて、寂滅に従いぬ。聞きて復た首を俯すること之に久し。乃ち

起ちて虚空に昇りて、神変を現じ、火を化して身を焚く。遺骸、地に墜つ。王、其の骨を収めて窆都波を起

つ。『略抄』『珠林』三十八 [3]6a³ 三紙取意して之を出す。『今』抄『名義』『弁事』並に『首』に所引の如し。

第十四願の下。願意を言わば、所見の土の中に、或いは仏土有り、唯、菩薩を化し、二乗及び異生の弟子無

し自力報土。或いは仏土有り、亦た小を記すと雖も、大化遍からず、多く減度を取ると猶お今日の如し。或いは仏

土有り、但だ、三乗を説きて二乗を会せず猶お多寶須

扇多等の如し。多寶是人、請すること無きが故に、便ち涅槃に入る。須扇多は弟子の本行、未だ純熟せざるが故に、便ち捨てて涅槃に入る。或いは仏土有

り、斉しく三乗有りて皆、悉く成仏す^{他力の報土}。法蔵菩薩、既に光寿無量の願を発す。此は是れ、報身なり。

何ぞ二乗有らん。然りと雖も、他方の小聖を引きて速かに成仏せしめん為に此の願を選択して、小聖を撰ず

るなり。爾るに声聞は實際を以ちて証とす。更に仏道の根芽を生ずべからず。而るに本願不思議の神力を以

ちて撰して彼に生ぜしむるなり。問う、若し爾らば、何が故ぞ『悲華經』及び『大悲分陀利』には声聞辟支

仏乗有ること無し、所有の大衆、純諸菩薩と説くや。答う、宗家に準せば、此の『經』は始に従い、『悲華』

等は終に約す。故に相違せず。問師^{三藏義} 廿五卷十四紙の云わく、「一家の釈義に依らば、初生の時は實に是れ、

声聞なり。四果を証すと雖も大乘に転向せば大乘の菩薩なり⁸²」。「玄義分卅一紙」に云わく、「彼に到りて

小果を証す。証し已りて即ち転じて大に向かう。一たび転じて大に向いて、以ちて去る。更に退して二乗の

研究ノート

心を生ぜず。故に二乗種不生と名づく。前の解は不定の始に就き、後の解は小果の終に就くなり。応に知るべし〔305〕前解とは、上、下三品の人に約して華開の時、大小を簡はず、聞くことを得れば、便ち信を生ず。又た、先に為に小乗を説く者、〔310b〕小を開きて信を生ずる等の釈を指す。後解とは、即ち今の文なり。「玄義分」の文并に〔記〕六卷四十二紙、合せ見るべし〔305〕。扱、此の仏、本願の故に、最初成道の時は即ち初会の声聞、無数無量なり。最初成道の時は有数にして十劫正覚已後、無数ナドト云うコトニハ非ず。是れ報身十八円浄の中の眷属補翼の徳なり。然れども諸仏の報土には二乗の屍骸を留めず。今の声聞縁覚を国中に満シムルハ、偏に別願の劫なり。縦い荒原陸地に蓮華を生ずるとも、寧ろ二乗の心を転ぜざらん。是の如く、大乘の心芽を発し難き処の二乗をして撰して彼の国に生ぜしめて、大乘心を起さシムルなり。是の故に声聞有るを弥陀の別徳と為るなり。『十住論』にも此の声聞無数の義を以ちて、別して弥陀を歎するなり〔305〕。声聞とは声聞を挙げて縁覚を撰す。『莊嚴經』上卷八紙に云わく、「声聞縁覚の位

に住すと雖も徧く仏事を作す〔320〕と。

●下至とは無数を上とし、三千を下とす。

●三千大千世界とは、此の下に「満中」の二字を入れて見るべし。意の云わく、三千界の中に満つる所有の衆生をして皆、悉く声聞縁覚の果を取らシメテ、此を能く計校するに随分閑静ナル処に住して、彼の土の声聞を計校スレドモ知ること能わざるなり。上は所計校の声聞、下の声聞縁覚と云うは能計校なり。扱、抄上の云わく、「彼の諸の声聞、既に弥陀を信じて往生成仏す。計り知る此の輩は第九王子結縁の者なり。若し往日一乗の種無くんば、争んが西方成仏の脱有らんや。情つらければ我等も亦た、弥陀を信ず。当に知るべし、昔、第九の王子に値い、一乗の種を下す。脱期近きに在り。歡喜幾くぞ〔300〕〔317a〕『案邦文類』一卷十紙。弥陀途中化縁の始を釈して云わく、「良に以れば十六の王子、大通の時に於きて覆講して物の為に縁を結び、其の諸の王子、各おの成仏を得。西方は阿弥陀と号す。果を以ちて因を驗むるに、弥陀は爾の時には乃ち第九の王子為り。衆の為に講説す。是に知りぬ、弥陀は物の為に縁を結ぶこと明けし』乃至「抑そも亦た知る、古往今來、淨

土に生ずる者、並に第九王子当時結縁の衆なること〔311〕。上來の釈、甘心べし云云。

第十五願の下、已下の二願は、自国凡夫を撰する願なり。願意を言わば、所見の土の中に、或いは国土有り、有情短命にして、世間には憂いを生じ、出世には退縁す。或いは仏土有り、衆生長寿にして、死魔の恐れ無く仏道を増進す。法蔵、人天をして恐れを除き道を増せしめんと欲して、此の願を選択して衆生を撰するなり。

●無能限量とは、『小経』に曰く、「及び其の人民寿命無量無辺阿僧祇劫なり〔312〕」。

●除其本願等とは、『論註』下卷廿五紙に所求満足功德を釈して云う。〔313〕又た、彼の寿命を捨て、余国に向いて生ぜんと欲すれば、脩短自在にして願に随いて皆、得。未だ自在の位に階はず。自在の用を同す。焉んぞ思議すべけん。千福〔論〕六十紙云わく、「縦使凡夫なるも還た変易生死に入れば、究竟成仏して死苦無し。彼の命を捨て願いて穢土に生じて苦の衆生を救う。

死すと雖も苦に非ずとなり〔314〕。問う、『浄土論』の意に依らば、彼の土の聖衆は、身、浄土に在りて本処を動ぜずして化を十方に施す。譬えば、日、天上に在りて影、百川に現するが如し〔315〕。何んぞ浄土の寿を捨て穢土に生ずと云うや。答う、実に然なり。今は衆生の機欲に望みて斯の如く願するなり。「除」の字は只、衆生の思わくに約スルなり。爾るに此の願、我れ等が為にす。別して過分なり。仮令い、仏寿無量にて〔317b〕所化の寿、限量有らば、其の甲斐無し。彼の土快樂なりとも何んぞ要有んや。今「無能限量」と誓い給うは、是れ成仏迄の延べツツケノ寿命なり。然れども若し随意自在の義無くんば、亦た不自由ナラン。本願に任せて亦た自在なり。故に利生せんと欲するときは、則ち還りて生死に入りて衆生を済度す。生死に入ると雖も其の身、本処を動ぜず。此れは是れ偏に別願の功なり。寿命無量は、諸樂の根本。浄土第一の徳、只、此の願に在るなり。澄円〔下勝論〕第十卷廿九紙云わく、〔316〕人天の言は、広く信前凡夫及び地前の諸位に通

亘するのみ。夫れ地前の菩薩、猶お未だ分段生の闡域を出でず。若し如来の別願に乗ぜずんば、定めて寿命際限有らんや。

第十六願の下、願意を言わば、所見の土の中に或いは国土有り、二乗と根欠と悪人と女人等の名体、中に於きて充滿す。或いは国土有り、是の如き等の不善の名体無し。法藏、悪を憐愍するが故に此の願を選択して衆生を撰するなり。

●不善名とは、三塗及び二乗と女人と根欠等の悪名ナシトなり。体の譏嫌を離るとは、三塗は第一の無三悪趣の願に在り。二乗は第十一の正定聚の願に依りて二乗の心無し。又た十四の願に依りて他方の声聞、彼に到りて成仏す。是れ大乘の土なるが故に。女人は第二十一の三十二相の願に依りて女人無し。彼願具大人相の故に。根欠は第四十一の諸根具足の願に依りて根不具無し。今、亦た名の譏嫌を離るなり。『浄土論』に云わく、浄土の果報は二種の譏過を離る。応に知るべし。一には体、二には名なり。体に三種有り。一に

は二乘人、二には女人、三には諸根不具の人、此の三過無し。故に離体譏嫌と名づく。名に亦た三種有り。但だ三体無きみに非ず、乃至二乗と女人と諸根不具等の三種の名を聞かず。故に離名譏嫌と名づく。『註』

下の廿四〔註〕。爾るに体無ければ名は自ら有るべからず。何ぞ無体有名ナランヤ。謂わく、体無き処に悪名も有ることなり。喩えば世間に至極の苦辛艱難する者を見ては人呼びて之を譏りて地獄と云い、餓瘦疲衰の者を見ては餓鬼と云い、背恩不義の者を見ては畜生と云い、又た男子の柔弱なる者呼びて女と云い、他を顧みず唯、自らを専らにする者呼びて二乗と云い、説法講談を聴けども解知せざる類呼びて根欠と云う。此等の類、皆其の体無しと雖も尚、悪名有り。爾るに浄土は是の如きの悪名有ること无きなり。故に竜樹大士の『讚』に、「彼尊仏利無悪名」と云う。

●乃至とは、体従り名に至るを説きて乃至と云う。然るに乃至の言は悪趣の形を撰すと見るべし。鈔主の云わく、「是の如き悪体は皆今『經』に撰す。乃至の言、

最も巧説なり」と。^{〔28〕}

無量寿経随聞講録卷上之二終

義山良照『無量寿経随聞講録』卷上之二（『浄土宗全書』第一四卷所収）

の書き下し文である。訓読に当たり、

・字体及び仮名遣いは、新字体、現代仮名遣いに改めた。

・原則として『浄全』本に付された訓点に従ったが、一部改めたところもある。

・所釈の『無量寿経』本文は、『浄全』では「●」に続いて示される。本書き下しでは、●の前に改行を加え、『無量寿経』本文を太字にて示した。

・割注が多用されているが、書き下し文でそれを再現すると極めて読みにくい。本書き下しでは、ポイントを下げて示した。

・□内の数字は『浄全』一四巻の頁数である。

・出典等の注記は多数である。繁を避けるため、注番号〔数字〕イタリックのみを残し、注記本文は割愛した。

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)	29日
・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)	・現代布教研究会
・仏教福祉研究会	(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・四十八巻伝研究会 (大正大学)
・四十八巻伝研究会 (佛教大学)	30日
8日	・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
・現代布教研究会 (総合研究所)	・四十八巻伝研究会 (大正大学)
9日	31日
・国際対応研究会 (総合研究所)	・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
10日	・四十八巻伝研究会 (大正大学)
・四十八巻伝研究会 (佛教大学)	
17日	
・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)	
23日	
・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)	
24日	
・醍醐本の位置づけ研究会	
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)	
・四十八巻伝研究会 (大正大学)	
25日	
・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)	
26日	
・四十八巻伝研究会 (大正大学)	
28日	
・浄土宗大辞典研究会	
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	
・伝承儀礼研究会	
(浄土宗宗務庁 東京第Ⅱ会議室)	
・浄土宗近現代史Ⅱ	
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)	
・浄土宗基本典籍の電子テキスト化	
(総合研究所)	
・仏教福祉研究会	
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)	
・四十八巻伝研究会 (大正大学)	

- ・現代布教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- 2日
- ・浄土宗学研究の基礎的整理
(総合研究所)
- 3日
- ・四十八巻伝研究会 (知恩院宗学研究所)
- 7日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・国内開教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・醍醐本の位置づけ研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 8日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- 9日
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- ・四十八巻伝研究会 (知恩院内侍室)
- 10日
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
- 12日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 14日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- 15日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代布教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- 19日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 21日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会 (総合研究所)
- 22日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 26日
- ・四十八巻伝研究会 (知恩院宗学研究所)

3月

- 1日
- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- 3日
- ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
- 5日
- ・伝承儀礼研究会 (知恩院塔頭 既成院)
- 7日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)

- ・現代葬祭仏教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・生命倫理の諸問題研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・浄土宗近現代史 I

(総合研究所)

21日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

22日

- ・現代布教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

24日

- ・浄土宗近現代史 II

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

1月

6日

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

11日

- ・浄土宗大辞典研究会

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・国内開教研究会 (総合研究所)

- ・現代布教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

12日

- ・四十八巻伝研究会 (知恩院内待室)

- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)

17日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗大辞典研究会

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗近現代史 II

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・現代葬祭仏教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

18日

- ・四十八巻伝研究会 (知恩院宗学研究所)

21日

- ・四十八巻伝研究会 (佛教学)

24日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

- ・仏教福祉研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・生命倫理の諸問題研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗近現代史 II

(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

25日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

31日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)

- ・現代葬祭仏教研究会

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗近現代史 I

(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・往生と死への準備研究会

(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

2月

1日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

22日	・浄土三部経研究会 (総合研究所)	・四十八巻伝研究会 (知恩院宗学研究所)
	・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	6日
	・浄土宗近現代史Ⅱ (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
	・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
	・往生と死への準備研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
	・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	7日
24日		・国際対応研究会 (総合研究所)
	・現代布教研究会 (総合研究所)	・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
	・伝承儀礼研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)	8日
26日		・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
	・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)	10日
	・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)	・現代布教研究会 (総合研究所)
	・生命倫理の諸問題研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・四十八巻伝研究会 (知恩院宗学研究所)
	・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)	13日
29日		・浄土三部経研究会 (総合研究所)
	・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)	・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
	・生命倫理の諸問題研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
	・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)	・仏教福祉研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
	・仏教福祉研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)	・浄土宗近現代史Ⅱ (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
30日		・往生と死への準備研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
	・国際対応研究会 (総合研究所)	14日
		・四十八巻伝研究会 (佛教大学)
		16日
		・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
		18日
		・四十八巻伝研究会 (大正大学)
		20日
		・浄土三部経研究会 (総合研究所)
		・浄土宗大辞典研究会
12月		
1日	・醍醐本の位置づけ研究会 (浄土宗宗務庁 京都第3会議室)	
3日		

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> (浄土宗宗務庁 東京第1応接室) ・浄土宗近現代史Ⅱ (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) 19日 ・国際対応研究会 (総合研究所) 20日 ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所) 25日 ・浄土三部経研究会 (総合研究所) ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・生命倫理の諸問題研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室) ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室) ・仏教福祉研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室) 26日 ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室) 29日 ・四十八巻伝研究会 (清浄華院) 31日 ・四十八巻伝研究会 (大正大学) | <ul style="list-style-type: none"> ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・四十八巻伝研究会 (清浄華院) 5日 ・現代布教研究会 (総合研究所) 8日 ・浄土三部経研究会 (総合研究所) ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所) ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室) ・国内開教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室) 9日 ・国際対応研究会 (総合研究所) 10日 ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所) 12日 ・四十八巻伝研究会 (清浄華院) 13日 ・四十八巻伝研究会 (大正大学) 15日 ・浄土三部経研究会 (総合研究所) ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・国内開教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室) 16日 ・国際対応研究会 (総合研究所) 17日 ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所) |
|---|---|

11月

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> 1日 ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室) ・浄土宗近現代史Ⅱ (総合研究所) | <ul style="list-style-type: none"> 16日 ・国際対応研究会 (総合研究所) 17日 ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所) |
|---|---|

- ・浄土宗近現代史Ⅱ (総合研究所)
9日
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
11日
- ・四十八卷伝研究会 (大正大学)
13日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・生命倫理の諸問題研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
14日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
15日
- ・醍醐本の位置づけ研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
16日
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
17日
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
27日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
28日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
29日
- ・現代布教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗学研究の基礎的整理

(総合研究所)

10月

- 1日
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
- ・伝承儀礼研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
4日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・国内開教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
5日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
6日
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
7日
- ・近世浄土宗学の基礎的研究 (京都分室)
12日
- ・四十八卷伝研究会 (佛教大学)
13日
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
15日
- ・四十八卷伝研究会 (佛教大学)
18日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会

27日

- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)

31日

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・国内開教研究会 (総合研究所)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

28日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

30日

- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)

8月

2日

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(総合研究所)

3日

- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)

4日

- ・四十八巻伝研究会 (佛教学)

9日

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

18日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

20日

- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

23日

- ・浄土宗大辞典研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

25日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

27日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

30日

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(総合研究所)

- ・四十八巻伝研究会 (佛教学)

31日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)

9月

6日

- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・国際対応研究会 (総合研究所)
23日
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
24日
- ・四十八卷伝研究会 (佛教大学)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
25日
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
28日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・伝承儀礼研究会 (総合研究所)
- ・仏教福祉研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗近現代史 I (智山伝法院)
29日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・国際対応研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
30日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

7月

- 1日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 2日
- ・浄土宗近現代史 II (総合研究所)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- 5日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2応接室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会 (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗近現代史 I (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
7日
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化 (総合研究所)
12日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
14日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 16日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
20日
- ・往生と死への準備研究会 (総合研究所)
21日
- ・浄土宗大辞典研究会 (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・四十八卷伝研究会 (清浄華院)
- ・四十八卷伝研究会 (佛教大学)
25日
- ・浄土宗近現代史 II (浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・四十八卷伝研究会 (大正大学)
26日
- ・四十八卷伝研究会 (佛教大学)
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)

- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

6月

- 1日
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 2日
- ・醍醐本の位置づけ研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 3日
- ・往生と死への準備研究会 (総合研究所)
- 4日
- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)
- ・生命倫理の諸問題研究会(大本教東京本部)
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- 7日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2応接室)
- ・葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- 8日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 9日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 10日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 11日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- 14日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- 15日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- 16日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)

- 17日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- 18日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・現代布教研究会 (総合研究所)
- ・伝承儀礼研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- 19日
- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)

- 21日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- ・生命倫理の諸問題
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)
- ・国際対応研究会 (総合研究所)

- ・浄土宗近現代史Ⅰ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

22日

- (浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- 27日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 28日
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)
- 29日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

5月

- 7日
- ・浄土宗近現代史Ⅱ (総合研究所)
- 10日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)
- 11日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 17日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

- ・往生と死への準備研究会 (総合研究所)
- 18日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ (総合研究所)
- ・国際対応研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- 19日
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- 20日
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
- 21日
- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ (総合研究所)
- 24日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・生命倫理の諸問題研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- 25日
- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- 26日
- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)
- 27日
- ・四十八巻伝研究会 (佛教大学)
- 29日
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)
- 31日
- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

平成22年度 浄土宗総合研究所活動一覧

4月

5日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会 (総合研究所)
- ・現代葬祭仏教研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

6日

- ・四十八巻伝研究会 (清浄華院)

8日

- ・浄土宗学研究の基礎的整理 (総合研究所)

10日

- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

12日

- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)
- ・国内開教研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅰ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

- ・現代葬祭仏教研究会 (総合研究所)

13日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・国際対応研究会
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

14日

- ・伝承儀礼研究会 (京都分室)
- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(総合研究所)

17日

- ・四十八巻伝研究会 (佛教大学)
- ・四十八巻伝研究会 (大正大学)

19日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・往生と死への準備研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1応接室)

20日

- ・国際対応研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗近現代史Ⅱ
(浄土宗宗務庁 東京第2会議室)

21日

- ・現代布教研究会 (総合研究所)

22日

- ・浄土宗基本典籍の電子テキスト化
(総合研究所)

26日

- ・浄土三部経研究会 (総合研究所)
- ・浄土宗大辞典研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・国内開教研究会 (総合研究所)

- ・仏教福祉研究会
(浄土宗宗務庁 東京第1会議室)

- ・生命倫理の諸問題研究会

【特別業務】大遠忌関連 浄土宗基本典籍の現代語化研究 浄土三部経

代表/顧問	石上善應		
主務	袖山榮輝		
研究員	石田一裕	齋藤舜健	佐藤堅正
	柴田泰山		
嘱託研究員	郡嶋昭示	Karen Mack	
研究スタッフ	石上壽應		

【特別業務】大遠忌関連 浄土宗基本典籍の現代語化研究 四十八巻伝

代表/顧問	伊藤唯真		
主務	善 裕昭		
研究員	曾田俊弘		
嘱託研究員	米澤実江子	郡嶋昭示	安達俊英
	大場 朗	小嶋知善	千古理恵子
	坪井直子	中井真孝	真柄和人
	山本真吾		

【基礎研究】 布教的関連プロジェクト 現代布教研究

研究代表	今岡達雄		
主務	後藤真法		
研究員	宮入良光	八木英哉	
嘱託研究員	工藤量導	池田常臣	郡嶋泰威
	佐藤晴輝	藤井正史	

【基礎研究】 共通基礎プロジェクト 浄土宗基本典籍の電子テキスト化

主務	大蔵健司		
研究員	今岡達雄	石川琢道	後藤真法
	佐藤堅正	柴田泰山	
嘱託研究員	島 恭裕		

【特別業務】 大遠忌関連 浄土宗大辞典研究

代表/顧問	石上善應		
東部スタッフ			
主務	林田康順 【伝法】		
研究員	大蔵健司 【宗制・哲学・成句】	西城宗隆 【法式・葬祭】	
	袖山榮輝 【一般仏教語】	石川琢道 【人名】	
	柴田泰山 【一般仏教語】	曾根宣雄 【宗学】	
	和田典善 【書名（日本）】	名和清隆 【宗教・民俗】	
	宮入良光 【布教・仏教美術】	石田一裕 【一般仏教語】	
	東海林良昌 【宗史・歴史国文】	荒木信道 【法式】	
	中野孝昭 【法式】		
嘱託研究員	工藤量導 【伝法】	江島尚俊 【宗教・宗史（近代）】	
	村田洋一 【寺院・詠唱・組織】	吉水岳彦 【宗学】	
	吉田淳雄 【宗史・歴史・国文】	郡嶋昭示 【典籍】	
研究スタッフ	石上善應 【書名（日本）】		
西部スタッフ			
研究員	齊藤舜健	善 裕昭	
嘱託研究員	米澤実江子	安達俊英	大沢亮我
	清水秀浩		
管理班スタッフ			
研究員	林田康順	石川琢道	大蔵健司
嘱託研究員	工藤量導	石田一裕	郡嶋昭示
	佐藤堅正	和田典善	

【総合研究】総合研究プロジェクト 醍醐本の位置づけ研究

研究代表	石上善應		
研究員	今岡達雄	柴田泰山	曾根宣雄
	林田康順	吉田淳雄	善 裕昭
嘱託研究員	米澤実江子	郡嶋昭示	安達俊英
	曾田俊弘		
研究スタッフ	伊藤真昭		

【基礎研究】学術的関連プロジェクト 浄土学研究の基礎的整理研究

主 務	柴田泰山		
嘱託研究員	郡嶋昭示	工藤量導	
研究スタッフ	石川達也	大屋正順	加藤芳樹
	杉山裕俊	高橋寿光	遠田憲弘
	長尾隆寛	沼倉雄人	

【総合研究】総合研究プロジェクト 近世浄土宗学の基礎的研究

主 務	齊藤舜健		
研究員	伊藤茂樹	井野周隆	上田千年
	曾田俊弘		
嘱託研究員	米澤実江子	清水秀浩	

【基礎研究】法式的関連プロジェクト 伝承儀礼研究

代表/顧問	熊井康雄		
主 務	坂上典翁		
研究員	荒木信道	西城宗隆	中野孝昭
嘱託研究員	工藤量導	板倉宏昌	大沢亮我
	清水秀浩	田中康真	中野晃了
	八橋秀法		
研究スタッフ	廣本榮康	八尾敬俊	山本晴雄
	渡辺裕章		

【総合研究】総合研究プロジェクト 国際対応研究

代表/顧問	田丸徳善		
主 務	佐藤堅正		
研究員	戸松義晴	宮坂直樹	
嘱託研究員	島 恭裕	薊 法明	岩田斎肇
	鍵小野和敬	北條竜士	Jonathan Watts
	Karen Mack		
研究スタッフ	生野善応	市川定敬	小林正道
	佐藤良純	袖山榮真	高瀬顕功
	服部正穂	藤木雅雄	松涛誠達

【総合研究】総合研究プロジェクト 浄土宗近現代史Ⅰ 一明治期一

主 務	宮入良光		
研究員	今岡達雄	熊井康雄	伊藤茂樹
	坂上雅翁	東海林良昌	武田道生
	林田康順	吉田淳雄	
嘱託研究員	島 恭裕	江島尚俊	齋藤知明
研究スタッフ	石川達也		

【総合研究】総合研究プロジェクト 浄土宗近現代史Ⅱ 一大正・昭和前期一

主 務	武田道生		
研究員	今岡達雄	熊井康雄	後藤真法
	戸松義晴	宮入良光	八木英哉
嘱託研究員	島 恭裕	江島尚俊	齋藤知明
	藤森雄介		

【総合研究】総合研究プロジェクト 往生と死への準備研究

主 務	今岡達雄		
研究員	東海林良昌	曾根宣雄	戸松義晴
	宮坂直樹		
嘱託研究員	工藤量導	関 徳子	Jonathan Watts
研究スタッフ	佐藤雅彦		

平成22年度 研究課題別スタッフ一覧

【総合研究】総合研究プロジェクト 開教研究

代表/顧問	武田道生		
主 務	名和清隆		
研究員	熊井康雄	石田一裕	宮坂直樹
嘱託研究員	郡嶋昭示		

【総合研究】総合研究プロジェクト 仏教福祉の総合的研究

代表/顧問	石川到覚		
主 務	曾根宣雄		
研究員	上田千年	坂上雅翁	曾田俊弘
嘱託研究員	郡嶋昭示	関 徳子	藤森雄介
	吉水岳彦	鷺見宗信	
研究スタッフ	石川基樹	落合崇志	丹羽信誠
	永田真隆	渡邊義昭	

【総合研究】総合研究プロジェクト 生命倫理の諸問題研究

代表/顧問	今岡達雄		
主 務	吉田淳雄		
研究員	坂上雅翁	袖山榮輝	戸松義晴
	名和清隆	林田康順	
嘱託研究員	工藤量導	齋藤知明	水谷浩志

【総合研究】総合研究プロジェクト 現代葬祭仏教研究

主 務	西城宗隆		
研究員	熊井康雄	大蔵健司	武田道生
	名和清隆	和田典善	八木英哉
嘱託研究員	島 恭裕	鍵小野和敬	

平成22年度 研究プロジェクト一覧

【総合研究】	総合研究プロジェクト	1	開教研究
		2	仏教福祉の総合的研究
		3	生命倫理の諸問題研究
		4	現代葬祭仏教研究
		5	国際対応研究
		6	浄土宗近現代史Ⅰ —明治期—
		7	浄土宗近現代史Ⅱ —大正・明治前期—
		8	往生と死への準備研究
		9	『醍醐本』の位置づけ研究
【基礎研究】	教学的関連プロジェクト	10	近世浄土宗学の基礎的研究
		11	浄土学研究の基礎的整理研究
	法式的関連プロジェクト	12	伝承儀礼研究
	布教的関連プロジェクト	13	現代布教研究
	基礎共通プロジェクト	14	浄土宗基本典籍の電子テキスト化
【特別業務】	大遠忌関連プロジェクト	15	浄土宗大辞典研究
		16	浄土宗基本典籍の現代語化研究 『浄土三部経』
		17	浄土宗基本典籍の現代語化研究 『四十八巻伝』

横井大覚・渡邊義昭

客員研究員

梶村 昇・田丸徳善・長谷川匡俊

総合研究所運営委員会名簿

(平成22年7月1日現在)

委員 (役職)

里見法雄 (宗務総長)
桂 大瀛 (教学局長)
吉水光慈 (財務局長)
里見嘉嗣 (社会国際局長)
柴村堯海 (文化局長)
石上善應 (総合研究所長)
今岡達雄 (総合研究所主任研究員)
熊井康雄 (総合研究所主任研究員)

委員

梶村 昇
岡本圭示
小澤憲珠
柴田哲彦
廣川堯敏
福原隆善
拜郷英唱
藤本浄彦

浄土宗総合研究所研究員一覧

(平成22年7月1日現在)

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館4階

電話 03-5472-6571 (代表) FAX 03-3438-4033

〈分室〉

〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町98 仏教大学内

電話 075-495-8143 FAX 075-495-8193

ホームページアドレス <http://www.jsri.jp/>

所長	石上善應
主任研究員	今岡達雄 熊井康雄
専任研究員	大蔵健司・後藤真法・齋藤舜健・西城宗隆・袖山榮輝
研究員	荒木信道・石川琢道・石田一裕・伊藤茂樹・井野周隆・上田千年・ 坂上雅翁・坂上典翁・佐藤堅正・柴田泰山・東海林良昌・善 裕昭・ 曾田俊弘・曾根宣雄・武田道生・戸松義晴・中野孝昭・名和清隆・ 林田康順・宮入良光・宮坂直樹・八木英哉・吉田淳雄・和田典善
常勤嘱託研究員	工藤量導・郡嶋昭示・島 恭裕・米澤実江子・Karen Mack・ Jonathan Watts
嘱託研究員	薊 法明・安達俊英・池田常臣・石川到覚・伊藤真宏・岩田斎肇・ 江島尚俊・大沢亮我・鍵小野和敬・郡嶋泰威・小林正道・斉藤隆尚・ 齋藤知明・佐藤晴輝・佐藤良文・清水秀浩・関 徳子・千古利恵子・ 竹内眞道・田中勝道・田中康真・廣本榮康・北條竜士・細田芳光・ 藤井正史・藤森雄介・真柄和人・松島吉和・正村瑛明・水谷浩志・ 南 忠信・村田洋一・八尾敬俊・山本晴雄・吉水岳彦・鷺見定信・ 鷺見宗信・渡辺裕章
研究スタッフ	生野善応・石川基樹・石川達也・市川定敬・大屋正順・落合崇志・ 加藤芳樹・佐藤良純・杉山裕俊・袖山榮眞・高橋寿光・遠田憲弘 丹羽信誠・沼倉雄人・服部正穩・藤木雅雄・松涛弘道・松涛誠達

編集後記

- ▽平成22年度の研究を表した教化研究22号をお届けします。
- ▽今号の「研究成果報告」は、大遠忌関連プロジェクトの浄土宗基本典籍の現代語化研究浄土三部経から『仏説無量寿経巻下（四分三以降）』です。浄土三部経は作業を終え、浄土宗出版室より『現代語訳浄土三部経』を発行いたしました。
- ▽研究ノートは昨年引き続き国内開教研究プロジェクト『過疎地域における寺院活動の現状と課題③－新潟教区佐渡組の場合－』、近現代史Ⅰ－明治期－プロジェクト『明治期浄土宗における宗侶養成』、浄土教学研究の基礎的整理プロジェクト『近年における浄土学研究の状況－法然浄土教の研究状況－』、近世浄土宗学の基礎的整理研究プロジェクト『無量寿経随聞講録 巻上之二書き下し』、四十八巻伝プロジェクト『四十八巻伝』を掲載します。
- ▽その他の研究継続中のもも含め、それぞれの概要研究経過等を「研究活動報告」に記載しました。

教化研究 第22号

平成23年9月1日 発行

発行人 石上善應

編集・発行 浄土宗総合研究所

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内

電話(03) 5472-6571 (代表) FAX(03) 3438-4033

制作・DTP 共立社印刷所
印刷・製本

JOURNAL OF JODO SHU EDIFICATION STUDIES

教化研究