

佛教文化研究

第 1 7 號

淨土宗教學院研究所

1 9 7 1

佛教文化研究 第十七號

目次

淨土宗開創前後における法然上人の課題をめぐって……………	藤堂恭俊一
黒田聖人の研究……………	三田全信三
自力と他力……………	峰島旭雄
——現象學的解釋學的アプローチ——	
慈恩大師の淨土觀……………	大南龍昇
善導大師の『觀經疏』の譯註……………	三枝樹隆善
『念佛貞本日記』と『念佛行者御法儀彙集』について……………	牧達雄

浄土宗開創前後における法然の課題をめぐって

藤 堂 恭 俊

この拙稿は、法然が浄土宗を開創する以前、出離生死の要路を求めて、源信の『往生要集』を味讀し、そこになにを學んだか。源信に傾倒していた法然が、なにを契機として善導に心ひかれ、傾倒するにいたつたのか。法然はいかなる課題をもつて、善導の『觀經疏』などの八卷の遺文を味讀し、浄土宗を開創し得たか。さらに浄土宗をひらいてのち、大原の里、勝林院における大原問答にいたるまでの期間に、法然はいかなる問題にとりくみ、どのような解決を得たか。このような浄土宗開創前後における法然が、主體的にとりくんだ問題に焦點をあて、その解明をこころみたものである。

1 『往生要集』の勸進するもの

法然は『往生要集』をどのような態度で、いかに讀みとつたであろうか。法然は『往生要集』一部の眼目を、序文に示されている撰述の意圖にしたがつて、利智精進の機根でないもの、すなわち「予がごとき頑魯の者」と著者みずからが表現する自分と、さらにそのような機

としての「念佛の一門」を説きあかすものであると判斷し、そうした考へにもとづいて、一部十門全體を次のようにうけとめている。

そもそも惠心先徳、往生要集を造つて濁世末代の道俗に勧めたもう。これについて出離の趣を尋ねんと欲す。まず序にいわく、「往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か歸せざる者あらん。ただし顯密の教法は、その文一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと爲さざらんも、予がごとき頑魯の者、あに敢てせんや。この故に念佛の一門に依りて、いささか經論の要文を集む。これを披いてこれを修するに、覺り易く行い易からん」云々。序は略して、一部の奥旨を述べという。この集すでに念佛に依るといふこと顯然なり。但念佛の相貌いまだくわしからざれば、文に入つてこれを採るなり。

この集には十門を立つ。第一(厭離穢土門)、第二(欣求淨土門)、第三(極樂證據門)は行體にあらざれば、しばらくこれを置く。その餘の五門(第四正修念佛門、第五助念方法門、第六別時念佛門、第七念佛利益門、第八念佛證據門)は、これ念佛についてこれを立つ。第九諸行

往生門は、これは行者の意樂にまかせて、一旦これをあかすといえども、さらに慇懃丁寧の勸進なし。第十はこれ問答料簡門なれば、また行體にあらず。

念佛の五門について、これを料簡するに、第四はこれ正修念佛なり。これをもつて念佛の體となすなり。第五はこれ助念の方法なり。念佛をもつて所助となし、この門をもつて能助となす。故に念佛を本意となすなり。第六は別時念佛なり。長時の勤行は勇進するあたわざれば、日數をかぎつて上の念佛を勸むなり。さらに別體にあらず。第七はこれ念佛の利益なり。上の念佛を勸めんがために、利益の文を掲げてこれをあく。第八はこれ念佛の證據なり。本意は念佛にありということ、また顯然なり。

ただし、正修念佛について種々の念佛あり。「初心の觀行は深奥に堪え」されば、色相觀を教う。色相觀のなかに別相觀あり、惣相觀あり、雜略觀あり、極略觀あり。また稱名あり。そのなか慇懃勸進の言、ただ稱名の段のみにあり。

五念門を正修念佛と名づくといえども、作願と廻向はこれ行體にあらず。禮拜と讚嘆もまた觀察にしかず。觀察のなかに稱名を丁寧にし、これを勸めるを本意となすということ顯然なり。ただし、百即百生の行相においては、すでに道練・善導の釋に譲つて、くわしくこれを述べず。この故に往生要集を先達として淨土門に入るなり。(『法然上人傳記』(醍醐本) 所收「二期物語」)

このように法然が指摘した稱名の一行に關する慇懃丁寧な勸進とは、『往生要集』のいかなる文を指していつているのであろうか。かの

『往生要集釋』は

見るべし、ただ勸の語は、まさしく上の觀察門のなかの、「行住坐臥」等の文を指すなり。この故に、一部の始末をたずぬるに、慇懃に勸進すること、ただ觀察門にあり。余の門のところには、またく見ざるところなり。

と指摘している。すなわち、源信が『往生要集』第四正修念佛門のなかの第四觀察門について、佛身にそなわる相好の觀想——色相觀すなわち、別相觀、惣相觀、雜略觀、極略觀を説きあかしてのちに、「相好を觀念するに堪えざるもの」のために説いた、「行住坐臥。語默作。常以此念。在於胸中。如飢念食。如渴追水。或低頭舉手。或舉聲稱名。外儀雖異。心念常存。念念相續。寤寐莫忘」という五十字をもつて、慇懃丁寧な勸進の文と判斷したのである。さらにこの五十字について『往生要集料簡』のなかで

私にいわく、これすなわちこの集の肝心なり。行者よく心にとどむべきなり。

と注意を喚起し、またその内容については、

今ここに、行住坐臥というより下は、まさしく念佛の一門を勸むるの文なり。これすなわち、上にあかすところの觀念と稱名とを勸むるところなり。所謂文中に、「低頭舉手」というは、すなわち觀念を指し、「舉聲稱名」というは、すなわち稱念をさすなり。また

「常以此念。在於胸中」と言い、「外儀雖異。心念常存」という、この句のなかの「常」の字は、すなわち無間の義なり。

と、『往生要集註要』のなかに示している。ここにおいて特に注目し

て置きたいことは、無間ということを取りあげていることである。つまり、法然の關心は佛凡の間における間断の有無ということに、そそがれていたのである。このようなことに關心がよせられるということとは、法然自身の宗教意識のなかに佛凡の對立、兩者の間におけるこえがたい断絶を感じとつていたことを、読みとることができであろう。佛を自己の外に求め、しかもそれを人格的にとらえ、その人格佛とのつながり、緊密な結びつきを、稱名の上にはたそうとし、いな稱名の上においてこそ實現し得るといふ確信を五十字の上に見出したのである。このことは、衆生救済の意志と能力をもつ阿彌陀佛という人格佛を豫想してのことである。しからば法然は、そのような人格佛との出会いを、『往生要集』のいかなる文相をおして行つたであろうか。

法然は觀念と稱念とについて、『往生要集證要』のなかで、先に引用した五十字に關説しながら、「この文意は、あるは觀念、あるは稱念、意樂にまかせ、根機にしたがつて無間にこれを修し、念々相續して寐寤にも忘るゝことなかれとなり」と源信の意圖をさぐり、しかもかかる第三者的立場を捨てることによつて、源信の意圖に忠實であるうとしたのである。すなわち『往生要集證要』はただちに續いて

しかるに觀念と稱念と勝劣あり。難易あり。すなわち觀念は勝、稱念は劣なり。故に(第八)念佛證據門のなかに、「ただ名號を念ずるをもつて往生の業となせり。いかにいわんや、相好・功德を觀念せんをや」といへり。また觀念は修し難く、稱念は行じ易し。故に上の(第四正修念佛門第四觀察門の)文にいわく、「もし相好を觀念するに堪えざるものあらば、乃至「まさに一心に稱念すべし」。

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

しかればすなわち、勝劣によつて、まず觀念を勸むといへども、難易に約せば、もはら稱念を勸むなり。しかるに、この集の意は、始めより終りにいたるまで、難を捨てゝ易を取る。すなわち、序のなかにいわく、「これを披いてこれを修するに、覺り易く行じ易し、また(第八)念佛證據門のなかにいわく、「男女・貴賤、(行住坐臥を簡はず、時處諸縁を論ぜず、)これを修するに難からず」等。まさに知るべし。いうところの念佛とは、すなわち稱念佛なり。

と指摘し、易行としての稱念の一行を選びとるべきことを示唆しているのである。このように「難を捨てゝ、易を取る」ということは、『往生要集』の著者の意圖にそつて行つたことを忘れてはならない。ともかく、このような法然のころみは、行自身がどのような出離の要路とはなり得ない、という考えの上になされたことはさだかである。觀念を行じ得ないこの自分が實踐するということを抜きにして、ただ行の勝劣を問題視する立場、態度ではなく、その行を出離の要路として實踐するのは誰であるか、「觀念に堪えざる」この自分が實踐し得る行として、用意されている出離の要路はこれ以外にないという態度のあらわれである。

しからば、『往生要集』一部が意圖する念佛とは、諸行とどのような違いがあるであろうか。源信は第八念佛證據門において三つの問答を設けている。つまり念佛を勸進するために、特にそれが往生の要である證據を諸經論の上に求めている章である。法然はこの章の三問答のなかに、念佛と諸行との六つの相對比較を讀みとつたのである。す

なわち、稱名の念佛は、諸行が難行であるのにたいして易行であり、少分であるのにたいして多分であり（以上は第一問答において）、因明であるのにたいして直辯であり、不自説であるのにたいして自説であり、不攝取であるのにたいして攝取であり（以上、第二問答において）、隨機であるのにたいして盡理である（第三問答において）ことを指摘して、

今六義をもつて、二行の要否を案ずるに、諸行はすなわち、往生の要にあらず。念佛はすでに往生の要なり。この故に諸行の一門には、わずかに行の名を列ぬといえども、いまだこまかく行相をあかさず。おのおの樂欲にまかすと書いて、いまだ慇懃に行者に勧めず。念佛の一門は但念佛、助念佛、長時の行相と言ひ、利益と言ひ、あるは證據をひき、あるは道理をつくして、分明にこれを釋し、慇懃にこれを勸む。

と『往生要集註要』はいつている。

この六義は、第一の難・易の相對は行に普遍性があるか、いなか視點をおくものであり、第二の少分・多分、第三の因明・直辯との二つの相對はともに經典にかかわる問題で、特に前者は經典に説示される勸進の度數に視點をおき、後者は經典の説き方における間接的であるか、直接的であるかという、所謂形式に視點をおくものであり、第四の不自説・自説、第五の不攝取・攝取との二つの相對は、救濟者としての佛にかかわる問題で、特に兩者ともに佛の意思に視點をおくものであり、第六の隨機・盡理の相對は、佛の勝方便の有無に視點をおくものである。この六義のなか、特に第三、四、五の相對について、

『往生要集料簡』は

一に因明と直辯とはいわく、諸行はもはら往生のためにこれを説かず。念佛はもはら往生のために選んでこれを説く。二に自説と不自説とはいわく、諸行は阿彌陀如來みずから、まさにこれを修すべしと説きたまわず。念佛はみずからまさにわが名を念ずべしと説きたもう。三に攝取と不攝取とはいわく、諸行は佛光これを攝取したまわず。念佛は佛光これを攝取す。

と、『往生要集』の説くところを一層あきらかにしたのである。また『往生要集註要』はこれを一層くわしく、

直辯とは、大經・觀經・阿彌陀經等に念佛を説くことは、もとより往生の一事のためなり。故に「直ちに往生の要を辯ず」等という。二には自説・不自説對とは、諸行は彌陀佛のみずから説きたまえる行にはあらず。念佛は彌陀すなわち、みずから説くの行なり。すなわち文に「佛みずから既に、まさに我が名を念ずべし」と言いたまえるをや」というこれなり。これはこれ、上の所引の十文のなかの般舟三昧經の欲來生我國者の文を指すなり。三に攝取・不攝取對とは、諸行は佛の光明攝取したまわざる行なり。念佛は佛の光明攝取したもう行なり。すなわち文に、「また、佛の光明は余の行人を攝取すとは言わざるなり」というこれなり。これまた、上の十文のなかの觀經の光明遍照の文を指すなり。

とあかしている。このように法然は、直辯、自説、攝取の三義を、特に阿彌陀佛の衆生救濟の意志のあらわれとしてとらえたことは、阿彌陀佛の本願に言及しないけれども、佛の救濟の意志に關心をよせ、それに留意していたことを示すものである。言いかえれば、法然は『往

『生要集』の第八念佛證據をとおして、人格佛である阿彌陀佛との出会いを、なしとげる方向へ進んでいたと見ることができであろう。

法然は『往生要集』をとおして、稱名念佛を出離の要路であることに気づかしめられ、さらに、往生の一事をあかすために直辯をもつて説かれた念佛、「わが名を念ずべし」と佛が自説として示された念佛を、説のごとく實踐することによつて、佛の意志にそうとともに、攝取捨のほたらきにあずかろう、とつとめたことは想像にかたくない。しかしらば法然は稱名念佛を具體的にどのように行つたであろうか。法然は『往生要集註要』のなかで

この稱念について、また三想を用ゆ。いわく、歸命想、引攝想、往生想なり。このなかにいわく、ただ引攝想をもつてその要となす。故に(第六別時念佛門、第二臨終の行儀のなかに云々して、「願わくは、佛引接したまえ、南無阿彌陀佛」と。

と指摘している。これによると法然は『往生要集』が示す三想のなか、第二引攝想を用いて、稱念佛していたことが察せられる。この三想について、法然は『往生要集』の註釋書のなかにおいて、なんら具體的にふれていないが、良忠が『觀經疏散善義略抄』巻第一に、傳承を記して

歸命想とは、淨土の佛、東にきたりたまへり。われ、その御前にて念佛すと思ふべきなり。引攝想とは、佛、行者を引きいて西に歸りたもう。われ佛のあとにあつて、西に往くと思ふべきなり。往生想とは、われ既に極樂にありと思ふべきなり。

と、法然のことを示している。また『決答授手印疑問鈔』巻下に

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

先師のいわく、故上人は、往生想は普觀めがはしければ、わが分におよびがたし。源空は、引攝想に住するなり、と仰せられき。

と、師の辨長から法然のことばを傳承しているのである。これによると『往生要集註要』の説と、辨長・良忠と傳承された法然のことばとが一致することが知られる。ともかく、これら歸命・引接・往生の三想は、所謂作想であつて、觀察ではないのである。觀察は定心に住して行われるのであるが、作想は想の字が示しているように、すがた、かたちを心におもうことである。それは人間が本來もつ取像性に根ざすものである。

2 但念佛と助念佛

法然は『往生要集釋』のなかで『往生要集』一部十門を往生行といふ視點にたち、

上の厭離(穢土)等の三門は、これ往生の要にあらず。故に簡んで、しかして取らず。第四第五の二門は、正しくこれ往生の要行なり。

(中略)別時(念佛)等の五門、また至要にあらず。というように、取捨のおもむきを明示し、さらに

念佛において二あり。一には但念佛、さきの正修(念佛)門の意なり。二には助念佛、今の助念(方法)門の意なり。この(往生)要集の意は助念佛をもつて、決定の業となすか。ただし善導の御意はしからず。

と指摘している。これによると、法然は『往生要集』十門のなか、念佛を説きあかすのは第四正修念佛門と第五助念方法門の二門にすぎな

いと判断したことが知られる。しかもこれら二門のなから、さらに要を取つて、しからざるものを捨てているのである。すなわち、第四正修念佛門は禮拜門、讚歎門、作願門(初、菩提心の行相、一、利益、三、料簡)、觀察門(初、別相觀、二、惣相觀、三、雜略觀)、廻向門の五念門を内容し、第五助念方法門は方處供具、修行相貌、對治懈怠、止惡修善、懺悔衆罪、對治魔事、惣結要行を内容としているが、法然はこの二門のなから、特に念佛の外に大菩提心、護三業、深信、至誠、常隨願決定生極樂を選び取つている。その取捨は法然の創意によるのではなく、源信が第五門の惣結要行の項において、「いづれの業をか往生の要とするや」という自問にたいして示した、

答う。大菩提心と、三業を護ると、深く信じ、誠を至して、常に、佛を念ずるとは、願の隨に決定して極樂に生ず。いわんやまた、余のもろもろの妙行を具せんをや。

という、自答において示されている七法にもとづいてのことである。従つて「この(往生)要集の意は助念佛をもつて、決定の業となすか」という助念佛は、この七法をもつて往生の要業とするということであり、これにたいする但念佛については、「但念佛の相貌いまだくわしからず」(『一期物語』)ともらしているようにあきらかでない。しかし惣結要行において示めされている「往生の業には念佛を本となす。その念佛の心は、必ずすべからく理のごとくすべし。故に深く信ずると、誠をいたすと、常に念ずるとの三事を具す」という文によつたであらうと思われる。

この但念佛、助念佛について、法然は後者をもつて「善導の御意は

しからず」と言い、まさしくみずからの見解を開陳するにいたつているのである。この法然の源信にたいする批判は、法然の關心が源信から善導に移つり、すでに善導の説を尺度として、みずからの考えを律し、それを規準としていることを物語ものである。しからば「善導の御意」とは、具體的になにを指しているのであろうか。法然はこのことについて、具體的になにも指摘していないが、『往生要集』に引用されている善導の遺文にもとづいていることはさだかである。すなわち源信が、第十問答料簡門の第二往生階位のなかに

導和尚の云く、もしよく上の如く、念々相續して畢命を期とする者は、十はすなわち十生じ、百はすなわち百生ず。もし專を捨てて、雜業を修せんとする者は、百時まれに一二を得、千時まれに三五を得と。上のごとくというは、禮・讚等の五念門と、至誠等の三心と、長時等の四修を指すなり。

という、『往生禮讚』の文にもとづき、專をもつて但念佛、雜をもつて助念佛とし、「百即百生」を但念佛に期待したのである。しからば『往生要集』の意趣が助念佛にあるとは、なにを根據としての指摘であらうか。『往生要集料簡』に

助念門の意は、この(往生要)集の正意にあらざるか。問う、なにをもつて知ることを得たる。正意にあらざると。答う。上の止惡修善のなかにいう。「問う。佛を念ずればおのずから罪滅す。なんぞ必ずしも堅く戒をたもたんや。答う。もし一心に念ぜば、誠に責むるところの如し。しかるに盡日、佛を念ぜんも、閑かにその實を檢すれば、淨心はこれ一兩にして、その餘はみな濁亂なり。乃至、この

故に、かならずまさに精進して、淨戒をたもつこと、なおし明珠を護るごとくなるべし。」故に知りぬ。如説に念佛せば、かならずしも持戒等を具すべからず。

と指摘しているように、第五助念方法門の第四止惡修善の項に示す源信の説は、持戒すべきことを強調しているのである。かの第七惣結要行の項において示される大菩提心、護三業などの併修を説くこととあわせ考へるならば、『往生要集』の意圖するところは、助念佛にあると斷定してもよいわけである。

持戒を強調する源信の態度について、ふかく考へてみたいと思う。さきに引用した『往生要集料簡』に引用されている文章は、第五助念方法門の第四止惡修善の項のなかの、第四番に出てくる問答である。

その内容は、念佛の實踐において淨心の情態となり、しかもその情態を繼續することの困難さを指摘したものであり、まさしく源信みづからの體験が語られている、といつてよいであろう。この點、自分自身を亂想の凡夫と自覺し、そのような亂想の凡夫が淨土に往生することを課題とした法然と源信とは、同じく亂想という情態に悩んでいたことが看取されるわけである。しかるにその亂想の情態を解決しながら、一方では念佛をはげもうとする源信と、亂想のままに念佛し、往生しうることを期待する法然とが、袂をわかたねばならないのは當然のことである。一心に佛を念ずることができるには、持戒の助けをからなければならぬとする源信は、「もし堅く十重・四十八輕戒をたもたば、理かならず念佛三昧を助成」（止惡修善の項の第二問答）することを指摘し、さらに第六の問答のなかで

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

戒をやぶりおわりてのち、さきの罪を滅せんがために一心に佛を念ず。これがために薬と名づく。もし常に毀犯せば、三昧は成じ難からん。

と言ひ、念佛による滅罪がよく毀犯の罪をのぞく能力のあることをも指摘している。このように助念方法門においては、念佛を滅罪のため手段としてとりあげているのである。かくして積極的に持戒を、消極的に念佛をとりあげているということは、現在から將來にかけて、罪を犯さないために持戒を勧め、現在において擔つてゐる過去の罪障を、念佛によつて滅除すべきことを勧め、持戒と念佛の併修を説いているのである。これにたいして法然は『往生要集詮要』をのぞく、『往生要集』に關する他の三種の注釋書において

説のごとく念佛せば、かならずしも持戒等を具すべからずと、言いきつてゐるのである。したがつて、説のごとく念佛すれば持戒等を必要としないということは、「如説念佛」において淨心が顯現すると考へられるであろう。法然の意圖するところは、はたしてそうであつたであろうか。法然は説のごとく念佛することに、淨心の顯現を期待してゐないであろうことは、「亂想の凡夫、稱名の行によつて、往生すべきの道理を得」（『一期物語』）といつてゐる點から考へられる。法然はなぜ淨心の顯現を念佛において期待しなかつたのであろうか。ともかく念佛において淨心を顯現せしめるために、念佛を助成するものの必要を力説したのが源信であり、「説のごとく念佛」するそのことに、それを助成するなものをも考へなかつた、いなそうしたもの unnecessary を説いたのが法然である。

さて源信はなぜ念佛に助成の必要を認めなければならなかつたのであろうか。罪をつくるとか、罪をつくらぬとか、すでに犯した罪とか、あるいは心のにごりやみだれとか、心の清浄とかいうことが、念佛の實踐の上に淨心を顯現せしめるか、いなかということに、大きく作用すると考えていた源信の思考の底を一貫しているのは

善業は、これ今世に學ぶところなれば、欣ぶといえども、ややもすれば退き、妄心は、これ永劫に習いたるところなれば、厭うといえども、なお起る。

という、「止惡修善」の項における第五問答の一言につきるように思われる。これによると今世においてははじめた念佛という善業と、永劫の昔から今日にいたるまで繼續している妄心とを比較して、後者は前者の力にまさることを指摘するものであることが知られる。このことは、欣ぶべき善業と厭うべき妄心とを、同じ次元のものとしてとり扱うことであるまいか。源信は「厭うといえども、なお起る。既にしかば、何の方便をもつてか、これを治せん」と問いかけ、厭うべきものの發生を未然に防ぐべく通・別の煩惱の對治を、また既成の罪をのぞくべく念佛を説き、みずからも實踐したであろうと思われる。これにたいして法然は、なぜ念佛に助成の必要を認めなかつたのであろうか。妄心はみずからの心の散亂であるのにたいして、念佛は佛の意志にもとづく善業であるから、兩者はまつたく比較を絶していると考えたからであろう。そのことはさきに指摘したように、稱念の念佛は佛の直辨であり、自説であり、攝取されるといふ佛の意志に視點をおこうとする法然の立場・態度が、なによりも雄辨に物語っている。淨心

の顯現を念佛の上に期待しようとしぬいのもまた、この點に存するわけである。佛の直辨でも、自説でもなく、また攝取されることでもない持戒や通別煩惱の對治を行ずることなく、ただ佛の直辨、自説を信じ、攝取を期待して稱名するのが「説のごとく念佛」することではなからうか。

このように、念佛の能助としての持戒の要・不要という問題をめぐつて、源信と法然との相違を指摘することができる。源信と法然とは、淨心の顯現の困難さについて、みずからの體驗をとおして熟知しているながらも、なおかつ前者は、なんのためらいもなく、亂想・妄心を未然にふせごうとして持戒を必要としたのにたいして、後者は亂想・妄心を未然にふせぐ戒をたもつことをとりあげなかつたのである。かく兩者は、ともに亂想・妄心に心をくだきながらも、なお淨心を實現させようとする源信と、亂想・妄心のまゝで進めることができる行を求めた法然との相違は、戒をたもつことになんの抵抗も感じないで、むしろそのことに自信を持つている者と、三學の器でないという自覺にたつ者との違いでもある。強いていうならば、源信は佛の直辨であり、自説であり、しかも攝取されるところの念佛を、みずからが行う持戒によつてささえようとしたのにたいして、そのようなささええを行う能力をもたないと言わんばかりに、法然は稱名念佛の一行にかけているのである。

なお、源信は惣結要行の項において、大菩提心、護三業、深信、至誠、常、念佛、隨願決定極樂の七法を往生の業として掲げ、さらに「いわんやまた、余のまろもろの妙行を具せんをや」と言い、助念佛

の本領を發揮させている。法然はこの七法について、行善としての稱念佛とならんで示されている止善としての護三業を、先に指摘したようにとりのぞき、さらに浄土開宗後の法然の詞を集録したのであると思われる『一期物語』（醍醐本『法然上人傳記』所收）に、「作願と廻向とはこれ行體にあらず。禮拜と讚嘆も、また觀察にしかず」といつているから、菩提心（緣事の菩提心）をも、とりのぞく方向に進んでいたことを忘れてはならない。このことは源信が惣結要行の項において示した、「往生の業には念佛を本となす。その念佛の心は、必ずすべからく理のごとくすべし。故に深く信ずると、誠を至すと、常に念ずるとの三事を具す」という一文に、忠實たらんとした法然の態度のあらわれであるとも言い得るであらう。

ともかく但念佛を選び、佛の直辨、自説であり、かつ攝取をうける稱念の一行にかけたということは、みずからの出離の要路をたずねるという法然の主體的な営みが、取捨選擇という批判精神の上に進められていつたのである。このような法然の態度は、まさに

慈心は因明・直辨の義をたて、善導は本願念佛の一義を釋す。予は選擇の一義をたてて選擇集をつくる

と、晩年において述懐したその心に一脈あい通ずるものがあるように思われる。佛の直辨自説を尊び、その佛の攝取の益に期待をかけて稱念の一行を上げむということは、たとえそこに本願とか、選擇本願とかいう表現がなされていないにしても、すでに佛の意志に基準をおいて、みずからが實踐する行の要・不要を分判していたことが看取される。

3 源信から善導への移行

法然が『往生要集』をとおして稱名の一行に關心を示し、その一行にふみきるようになるのは、ただ単に『往生要集』の慇懃丁寧な勸進だけに基づくのではない。いかに慇懃丁寧な勸進が源信によつてなされていても、法然の最大の關心事は稱名による往生の得否というただ一事にあつたわけである。法然は『往生要集』第十問答料簡門第二往生の階位のなかの第九問答に、

もしよく、上のごとく念々相續して畢命を期とする者は、十は即ち十生じ、百は即ち百生ず。もし專を捨てて雜業を修せんとする者は、百生まれに一二を得、千生まれに三五を得。

という、善導の『往生禮讚』の文が引用されていることにたいして、「慈心も詮要には、善導の專雜二修を引用して、往生の得否を決す」（『往生要集註要』）と指摘しているように、みずからの最大の關心事にたいする解答が、善導のことばによつて示されていることに気づかせられたのである。このことは、『往生要集』に心をひかれ、比叡山における大先輩である源信に私淑していた法然にとつて、ショックなことであつたに相違ない。なぜなれば、法然にとつて最大の關心事にたいする解答が、彼の豫想・期待をうらぎつて、源信みずからの體驗からにじみでたことばによつて示されてなかつたからである。いままで源信に傾倒していた法然はこのことを轉機として、往生の得否について確乎たる解答を示めされた善導の人にひかれてゆくことは、まことに自然のなりゆきであり、感情、意志のおもむくところであると

いべきであらう。このように、法然がいままで心のなかに源信にたいて持ち續けてきた傾倒がくらすき、善導へと移りかわりつつある時期において法然は、觀念と稱念との優劣をめぐつて、黒谷の師叡空とはげしい論難往復をくりかえしながら、みずからの考えを整理し、確乎たる信念をうちたてていつたのである。そのことはともかく、この源信から善導への移行に關し、かの『一期物語』に「往生要集を先達として、淨土門に入る」と傳える法然の述懐は、まさにこの邊の消息を物語ものといふことができるであらう。

このように善導の專雜二修の文に往生の得否を見定めた法然の感激は深く、文治六年（一一九〇）、東大寺において淨土の三部經を講義した時、この『往生禮讚』の文にふれて

私にいわく、およそこの文は、これ行者の至要なり。專雜の訓、得失の誠、はなはだもつてねんごろなり。極樂をもとむるの人、いづくんぞ寸符に貯えざらんや。もしそれ雜を抛つて專を修する者は、百即ち百ながら生すべし。迂を棄て直に向うがごとし。あにもつていたらざらんや。專を捨て雜を修する者は、千がなかに一もなし。夷を捨て峻におもむくがごとし。ついにもつて達せざらん。（『無量壽經釋』）

と言ひ、さらに續いて『往生要集』第十問答料簡門、第二往生階位の第九問答を引用し、

この問答のころあきらかなり。善導和尚の二修をもつて、往生極樂の行を決せんと欲する者なり。意のいわく、もし專修によりて行用する者は、千萬ことごとく生ず。もし雜業によつて欣求する者

は、一二も生じがたし。すでに惠心のころ、西方の行においては（善）導和尚をもつて指南となす。その餘の世人においてをや。なかんづく、わが輩、賢愚をへだつることは萬々里なり。人のころ、念々に下劣の故に、時代を去ること二百廻なり。佛法日々に澆薄するが故に、いかんぞ近代の淺識のともがら、愚によつて賢をそしり、末に居して本を非とせんや。しかればすなわち、決定してかの極樂國土に生ずることを得と欲せば、この答のころによつて、雜を捨て專を修すべし。これ先徳の意なり。懈怠すべからず。つとめ、つとめよ。（『無量壽經釋』）

とまで述べているのである。法然が四十三歳で淨土宗をひらいてのち、五十九歳にいたつてもなお、善導の專雜二修の文にめぐりあつた感激はあらたであることを思えば、彼が開宗以前において「惠心を用いんともがらは、かならず善導に歸すべし」（『往生要集料簡』）という強い表現をとり得たことは當然と言いうるのであらう。法然の關心が源信から善導へと移つて行かねばならなかつた契機は、このような重大な課題をめぐつてのことであつた。

このように大膽にも、「惠心を用いんともがらは、かならず善導に歸すべし」という強い法然の意志表示は、それにさきだつ意志決定にいたるまでの過程と考えあわせる必要があるであらう。といふことは、善導の專雜二修の文だけによつて、みずからの意志決定をみるにいたつたとは考えられないからである。みずからの意志を決定するについて、たしかに善導の遺文から大きな影響をうけたであらうが、それを軸としてさらに、それを裏づけるなにかの作用を考えなければならぬ

いと思う。つまり意志表示にさきだつ意志の決定には、かならずや、歴史的な資料をふまえて、そのささえを得て行つたことであろう。すなわち『往生要集』から浮びあがつた道綽・善導兩師について、法然はみずから手にして讀みうるかぎりの兩師の著述、さらに傳記の類をも参照することによつて、その人格、宗教體驗、さらに道綽・善導の師弟の間柄などに注目したことであらう。そうした著述や傳記の類を参照した痕跡は、法然の『往生要集』諸注釋書の上に見出すことができない。ただ『往生要集註要』の上に、『往生禮讚』から直接の引用文を見出すことができるだけである。すなわち、『往生禮讚』の「如觀經說二者。具三心者。必得往生。」以下、「畢命爲期。誓不中止。卽是長時修」にいたる百七字を引用し、さらに續いて懷感が『群疑論』卷第四のなかで示した善導の專雜二修の文を引用して、次のようにいつているのである。

今、これらの文によるに、恵心も註要には、善導の專雜二修を引用して、往生の得否を決す。しかも雜修雜行を嫌つて、專修を勧むるの志、これをもつて知るべし。往生要集の註要、大概ここに在り。このように善導の專雜二修の文について原典をあたり、さらにこの文にたいする注目は源信一師にかぎらず、シナにあつても懷感が注目していることを指摘し、この文を重要視する傳統をあきらかにしたものであるが、法然は專雜二修の文に示される「百は卽ち百ながら生ず」という善導のことを鵜呑みすることなく、さだかな證據をあげられないが、傳記の類をとおして稱名の一行、所謂專修によつて往生し得ると斷定をくだした善導その人にふれ、かかる斷定をばばかりなく公

浄土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

表するにいたらしめた能表現者の宗教體驗をたしかめることを怠らなかつたのである。ことばの底にあつて、ことばを産みだすにいたるものを、つきとめなければ承知できなかつたのである。このような周到な操作があつてこそ、稱名の一行にふみきるといふ意志決定を行うことができたのである。

さらに今一つ、注目さるべき重要な事實を指摘しておかなければならない。それは稱名念佛の專修ということが實際、現に生存している人の上に生きていくか、いなか。もし生きていくならばその事實を見とどけるべく、その人との出會いを深く望んでいたということである。法然がさがし求めていた人こそ、

浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界に生をうけたる、思ひ出にて侍れ。〔四十八卷傳〕卷第四十四、第六段の遊蓮房圓照の項)

とまで述懐せしめた遊蓮房圓照その人であつた。この遊蓮房圓照と法然の間柄について、數ある法然傳のなか、特に『法然聖人繪』(弘願本)だけに法然の述懐をのせて、次のように示している。

常州の敬佛房まいり給へるけるに、上人問云、何處の修行者ぞ。答申云、高野よりまいりて候。又問云、空阿彌陀佛はおはするか。答、さ候。其時被仰云、なにゆへに是へ來給へるぞ。只それにこそ

おはせめ。源空は明遍の故にこそ念佛者にはなりたれ。我も一代聖教の中よりは、念佛にてそ生死ははなるべきと見さためてあれども、凡夫なればなをおぼつかなきに、僧都の一向念佛者にておはすれば、同心なりけりと思故に、うちかためて念佛者にてはあるなり。人多念佛宗建立すとてなんすれども、其はものとおぼえずと云云(卷

第二、第九段

ここに記載されている法然の述懐は、そのことばが傳承される間に重大なミスをしてしまつてゐるのである。この記載によると、法然が念佛者になつたのは、明遍との關係においてなされたことになるが、事實はたしてそうであつたであらうか。この述懐のなかに語られてゐるように、「一代聖教の中より念佛にて生死ははなるべきと見さだめ」たのは、『往生要集』をぬきにしては考えられないことであり、また「凡夫なればこそ、おほつかなき」と述懐された時期は、いうまでもなく浄土開宗以前のことであり、善導の『觀經疏』にめぐり會う以前のことでなければならぬ。このように考えると、法然が生死出離の要路を念佛の一行に見出しながら、なおかつその一行にふみきれなかつた時期における明遍は、はたして法然をして念佛者に決定づけるだけの内實をそなえた人であつたであらうか、ということが疑問視される。東大寺八十二代の別當をつとめた敏覺（一一八一）に師事した明遍は、二十九歳（一一七〇年、法然三十八歳）にして維摩會の講師となり、また三十五歳（一一七六年、法然四十四歳）のとき精義を勤めてゐるのであるから、三十八歳から浄土開宗の四十三歳までの苦惱にみちた法然を、念佛者として決定づけ得る程、念佛に深くかかわつてゐたかといふことは甚だ疑問であり、否定的でさえあると判断される。

しからば四十歳前後の苦惱にみちた法然をして、念佛の一行に決定づけた人は、はたして誰であらうか。しかもその人は、明遍と深いつながりのある人でなければならぬであらう。かく豫想される人こそ

遊蓮房圓照その人である。『明義進行集』卷第二によると「空阿彌陀佛（明遍）ハ遊蓮房カオトウト、解脱房（貞慶）カオチ」であり、この遊蓮房は「少納言入道（信西―藤原通憲）ノ第十一ノ男、信濃ノカミコレノリ（是憲）ナリ法名圓照」と言われている。このように明遍は遊蓮房圓照の肉弟であり、兄の遊蓮房は念佛者であり、その道に證を得た人であつた。このようなことから、かの『法然聖人繪』に記載される法然の述懐は、法然と遊蓮房の關係を示す内容であつたであらう。すなわち「源空は明遍が兄、遊蓮房の故にこそ念佛者にはなりたれ」ということばであつたであらうが、それが傳承の間に肝心の「兄、遊蓮房」というのが、いつとはなしに消えてしまつたのであらうと思われる。

そのことはともかくとして、遊蓮房圓照の行實、さらに法然との關係について、『明義進行集』卷第二、高野僧都明遍の項に記載されるところにもとづいて調べてみよう。遊蓮房は「コトハライタシテモノマウサル、コトハナカリキ」と言われる程の無口の人であつたが、最後の病氣の折に一族の安居院の澄憲に宛た消息のなかで、「後世ノツトメニハ、ナニコトヲカセムスルト人申シ候ハ、一向ニ念佛ヲマウセト御勸進アルヘク候。智者ニテオハシマセハ、世間ノ人定メテ尋申候ハムスラムトテ申候也」と、言いきつてゐるのである。言葉數の少ない遊蓮房が、かくまで言いきるには確たる證を得た上でのことであらうと思われる。このことについて、肉兄俊憲の息である南都修禪院の僧正信憲は、遊蓮房から聞きおよんだところを、次のように傳えている。すなわち

故遊蓮房ノノタマヒシハ、高聲念佛ハ、カナラス現徳ヲウル行ナ

リ。ヨリテ善導ハ貞觀中、見西河禪師、淨土九品道場、於是篤勤精舍スミヤカト、若救頭燃ニク、每見入佛堂合掌胡跪シテ、一心念佛、非力竭クツクニ不休、雖寒水ヤマト、亦頃流汗、表至誠出龍舒、予土文ニ祖師ノアトヲオモヒテ、三寸火舎ニ香ヲモリテ、ソノ香ノモヘハツルマテニ合掌シテ、毎日三時高聲ニ念佛スルコトヒサシクナリス。ソノ問ニ靈證ヲエタル事度々ナリ。

このように遊蓮房は一向念佛において證を得た人であり、しかも「予祖師ノアトヲオモヒテ」と述懐しているように、善導の行實にあやかつた人であつたのである。さら『明義進行集』は遊蓮房の行實を

ソモノ遊蓮房ハ、身ハホソノトシテカハユキホトニ、甲斐ナケル嬰孩第一ノ人ナリケリ。シカレトモ聊ノアリキニモ、一幅半ナル極樂ノ曼陀羅ヲトモニ具シタル。小法師ニハモタセスシテ、ミツカラクヒニカケテ、ヤスミモン、トマリモスル處ニハ、左右ナクニシニカケテ、コレヲ、カミ、極樂六時讀ヲオホヘテ、時ヲタカヘス誦シテ念佛ヲ申サレケリ。

と傳えている。このように善導の行實をまね、一向念佛において證を得た程、稱名の一行に確信をもつた遊蓮房の行實は、法然をして一向稱名の一行にふみきる機縁を與えるときに、彼の行實をつらぬく善導への私淑の燈が、法然の上に轉燈されたであろうことは否定できないであろう。

かく法然は、但念佛である稱名の一行が往生行であることを、『往生要集』のなかから讀みとり、しかもその稱名の一行が「必得往生」の行であるあかしを、善導その人の宗教體驗をとをして表現された專

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

雜二修の文の上に見出し、なお眼のあたり、「必得往生」の生きた事實を遊蓮房の上に見出し得ることによつて、ついにその心根を源信から善導へ移すことを餘儀なくされたのである。ここに四十歳前後の開宗にいたるまでの法然の魂の遍歴の一端を垣間見し得たことと思う。(以上、一九六九年八月脱稿、香月乘光編『淨土宗開創期の研究』に收録。一九七〇年春改稿の上、淨土宗教學院四十四年度研究報告として提出。一九七一年三月再改稿)

4 三學非器の自覺

源信の『往生要集』撰述の意圖は、その序のなかでいつているように、「覺り易く、行い易い」念佛の一門を開顯するにあつたわけである。そうした意圖は『往生要集』全卷に一貫して、その根底をなす「予がごとき頑魯の者」という凡夫意識を基調としてのことである。法然もまた、凡夫の自覺をもつた人であることは今さらいうまでもないことである。このように源信と法然とは同じく凡夫意識の上にたちながらも、前者は念佛の一行を實踐する上に、とくに菩提心や持戒を強調したのたいして、後者はただひたすらに但念佛を強調して、餘の行業をしりぞける傾向にあつた。このように兩者をへだてしめるものは一體なであろうか。その根本はどこに求むべきであろうかという問題について、凡夫感にかかわりをもちながら解明してみようと思う。

『往生要集』に見出しうる凡夫という表現をもつものについて、全卷にわたつて見てみるに、

1 問う。凡夫は勤修するに堪えず。なんぞむなしく弘願をおこさ
んや。(第四正修念佛門、第三作願門)

2 問う。凡夫は常途に心を用うるに堪えず。その時の善根は唐捐
なりとせんや。(同右)

3 問う。凡夫は力なし。よく捨てんとして捨つること難し。ある
はまた貧乏なり。いかなる方便をもつてか、心をして理にしたが
わしめんや。(同右)

4 問う。かの佛の眞身は、これ凡夫の心力のおよぶところにあ
らざれば、ただまさに像を觀すべし。なんぞ大身を觀せん。(同門
第四觀察門)

5 問う。凡夫の行人は、物をおうてころ移る。なんぞ常に佛を
念ずる心を起すことを得ん。(第五助念方法門 第三對治懈怠)

6 如來にしてなおしかり。いかにいわんや凡夫をや。大象の窓を
いずるに、ついに一尾のために碍えられ、行人の家をいずるに、
ついに名利のために縛らると。則ち知んぬ。出離の最後の怨は、
名利より大なるものなきことを。(第九往生諸行門)

7 問う。もし凡夫もまた往生することを得と許さば、彌勒問經を
いかに通會せん。經にいわく、佛を念ずるは凡愚の念にあらず。
結使を雜えずして、彌陀佛の國に生ずることを得と。答う。西方
要決に釋していわく、娑婆の苦を知りてながく染界を辭せんとす
るは、薄淺にあらず。およそ當來に作佛して、こころ専ら廣く、
法界の衆生を度せんとす。この勝解あるが故に、愚にはあらざる
なり。正念の時、結使眠伏するが故に、結使の念を雜えずという

なりと。こころは、凡夫の行人の、この徳を具するをいうなり。
(第十問答料簡門 第二往生階位)

8 問う。凡夫の行者は、勤めて修習すといえども心純淨ならず。
なんぞたやすく佛を見たてまつらん。(同 第三往生多少)

9 問う。凡夫の行人はかならず衣食をもちう。これ小縁なりとい
えども、よく大事を辨ず。裸・餓にして安からずば、道法いづく
んぞあらん。(同 第九助道資緣)

10 問う。凡夫は必ずしも三業相應せず。もし缺漏することあらば、
まさに依怙なかるべし。(同右)

これらにもとづいて、源信が凡夫を意識するにいたる契機をあきら
かにするとともに、その内容をつかみたいと思う。まづ「勤修するに
堪えず」(1)というのは理觀にたいする不堪を指し、また「心力のお
よぶ所にあらず」(4)というのは佛の眞身觀にたいしてのことであり、
ともに理を修する能力のないことを示すものである。次に「常途に心
を用うるに堪えず」(2)と、「物を遂うて意うつる」(4)と、「勤め
て修習すといえども、心純淨ならず」(8)とは、心に關するものであ
り、心はいつも外界の對象にむかつてはたらくので、常に散亂しがち
であるといふことを軸として、いつも四弘誓願に心をとどめ、それを
持ち續けることができなかつたり、また一方において心の純淨が得ら
れないといふのである。この外。(6)の名利と、三業のはたらきが、お
のおのばらばらであつて相應しないことを指した(10)とをあげることは
できるのである。このように要約することによつて、一應源信のいう
凡夫の内容を規定することができるであらう。従つて源信が「子がこ

とき頑魯の者」と、いつているその内容の一般を知ることができるわけであり、そのような者にたいして、「覺り易く行い易い」實踐を説きあかそうとするのが、『往生要集』のすべてであると言ひ得るであろう。

源信はかかる凡夫にたいして、理觀・眞身觀のごとき高度の觀察を、「初心の觀行、深奥にたえず」として別相、惣相、雜略、極略という色相觀を説きあかしているのであるが、さらにこの色相觀にもたえ得られない者にたいして、歸命、引攝、往生の三想によつて一心に稱念を行はずの道をひらいているのである。このことは佛道として既成の理事二觀にたえ得られない者を、不堪の徒として放置せず、彼らのために理事二觀の外に稱念を佛道として示したことに外ならない。従つてそれだけ佛道の枠がひろげられたことを意味する。いうところの稱念とは、「往生の業のなかには、念佛を最となさん」(第十問答料簡門第七諸行勝劣)と言われ、また「往生の業には念佛を本となす。その念佛の心はかならず、すべからく理のごとくすべし。故に深く信ずると、誠をいたすと、常に念ずるとの三事を具す」(第五助念方法門第七惣結要行)と、言われるものである。かく稱念をもつて「往生の業には念佛をもつて本となす」と言いきるからには、既成の佛道としての事理の觀にとつてかわるものであつてこそ、事理二觀という佛道に關する既成の枠をうちやぶつて、佛道の枠をひろげた甲斐があると言ひうるのでなからうか。法然がへこの集のころは、始めより終りにいたるまで、難をすてて易をとる」と、指摘している所以はそこにあるわけである。しかるに源信は、この往生の業を實踐するについて、深く

信ずる等のことの外に、大菩提心、護三業等を具すべきことを指摘している。言うならば、それらは往生の業としての念佛を修する上に必ず具えなければならぬ條件としてあげているのである。このことは、せつかく「覺り易く、行い易い」念佛行を示すことによつて佛道の枠をひろげ、なおかつ既成の事理二觀にとつて代る方向を示しながらも、再び既成の枠にたちもどり、念佛行を枠によつてしばらうとする傾向を示しているように思われてならない。いうならば、せつかくひろげた佛道、——凡夫の「行い易い」道を示しながらも、凡夫にとつて行い難い修行を必須條件とすることによつて、かえつてひろげられた佛道をせばめているからである。このような源信における佛道にたいする姿勢に注目せざるを得ないのである。

たとえば、源信は『往生要集』のなかで「諸行のなかにおいて、ただ念佛の行のみ修し易くして上位を證す。知んぬ。これ最勝の行なることを」(第十問答料簡門第七諸行勝劣)と言ひながら、一方において「ただ名號を念ずるをもつて往生の業となせり。いかにいわんや、相好・功德を觀念せんをや」(第八念佛證據門)といつている。このことは、稱名の行は易ではあるが、觀念の勝なるに比べたならば劣であるという考え方を表明したものに外ならない。出離の要路にたいすることのような源信の姿勢、態度は、觀・稱の對立の上のみ見出せることではない。それは『往生要集』に一貫して示される彼の佛道にたいする姿勢であり、態度である。このことは、さきにかかげた凡夫という表現をもつ文章にたいする源信の指示と考えあわせれば首肯されるであらう。まず(4)の問いかけにたいして、觀よりも一段と修し易い像想

を説きながらも、「ただ佛の像を想うすら無量の福を得。いわんや佛の具足せる身相を觀ぜんをや」というように、觀の優位をつけ加えている態度は、今の稱よりも觀に優位性を認めようとする態度そのものと、なんらかわりないのである。また(1)は「道を修する者は本有の佛性を顯すも、道を修せざる者はついに理を顯すことなし」という文をうけての問いであるから、「本有の佛性を顯す」道を修することに堪えないことを示したものである。この問いかけにたいして、「たとい勤修するに堪えざらんも、なおすべからく悲願を發すべし」と言い、四弘誓願をおこすことを強調するとともに、その發願の上にたとい、いかなる微少の善根でも、これを行ずることを勧めているのである。さらに(2)は、(1)に關連して、いつも心に四弘誓願をたもち得なければ、せつかくの善根もむなしく效を奏しないことにならないだろうか、ということを問いかけている。これにたいして「一たび發心して後は、もろもろの善根の水、自然に四弘願の渠に流れ入り、うたた極樂に生れて、ついに菩薩の薩婆若の海に會す」と答えている。この(1)と(2)とは、「勤修するに堪えず」とか、「常途に心を用うるに堪えず」とかいつている素直な意識、いうならば凡夫としてのありのままの現狀に強いて眼を覆い、四弘誓願を發すべきこと、微善なりとも行はずべきことを強要するものである。この點から源信の佛道觀は、現實的存在としての凡夫を見捨てず、それを注視しながらも、凡夫にたいして要請するところの修行は凡夫に堪えられないような菩提心や善をあげている點で、既成の佛道にしばられている憾を深くする。言いかえれば當爲を尊重し過ぎていることが知られるであろう。また(10)は三業不相應

なることにたいするものであるが、これにたいして、「かくのごとき問難は、これすなわち懈怠にして、道心なき者のいたす所なり。もし誠に菩提を求め、誠に淨土を欣わん者は、むしろ身命を捨つとも、あに禁戒を破らんや。まさに一世の勤勞をもつて、永劫の妙果を期すべきなり」というように、戒をたもつべきことをきびしく強要しているのである。この考えは、第五助念方法門の第四修惡善の項において、「問う佛を念ずれば自ら罪を滅す。なんぞ必ずしも堅く戒をたもたんや。答う。もし一心に念せば、誠に責むる所のごとし。しかれども盡日、佛を念ぜんも、閑かにその實を檢すれば、淨心はこれ一兩にして、その餘は皆濁亂せり。野鹿はつなぎ難く、家狗はおのずから馴る。いかにいわんや、みずから心をほしきままにせば、その悪いくばくぞ。この故に、かならずまさに精進して、淨戒をたもつこと、なおし明珠を護るがごとくなるべし。後に悔ゆとも、なんぞ及ばん。よくこれを思念せよ」といつているのと同調である。かかる持戒の強要は、「もし堅く十重・四十八輕戒をたもたば、理かならず念佛三昧を助成す」と指摘しているように、「理」すなわち當然のなりゆきという考えの上にたつてのことである。いうまでもなく「理」はあくまでも必然であるから、それを實際行うことはまた別である。言わば「理」という見通しの上にたつて、持戒を強く勧めていることが知られるであろう。源信が止惡修善の項の最後の問答において破戒をとりあげているが、このことは實際に持戒を行った場合、それが容易に行い得ないことを物語ものである。かかる容易にたもち得ない戒を、凡夫に強制することとはどうみても當爲の過尊であつて、現實的存在としての凡夫を見失

つている所以となるわけである。

最後に(7)は、心の純淨においてこそ佛をみたまつることが出来る、ということ为前提とすることにおいて、有相觀にたいする實踐上の悩みをとりあげたものである。これにたいして、「衆縁合して見たてまつるなり。ただ自力のみにはあらず」と答えている。このような自力以外のはたらきかけ(『般舟三昧經』にいう佛の威力、三昧力、行者の本功徳力の三義のなか、とくに佛の威力)を期待する態度もないわけではないが、しかし全體としては實踐の機(堪・不堪)にかかわらず、あるべき・なすべき願と行という既成の佛道實踐の枠に縛られているのが、源信の佛道觀である。源信が「もし相好を觀念するに堪えざるものあらば」といつて、歸命想等にもとづいた稱念の道を開いたことは、たしかに既成の佛道がもつている枠を破ることであつた。しかるに菩提心等の既成の枠でしばつて行おうとする傾向の強いことは、いつたいなに起因してのことであろうか。この稱念の開示が、本當に凡夫の自覺にたつてなされたのであれば、凡夫にとつて容易でない菩提心を發すとか、戒をたもつとかを、稱念と併用することを強要するはずはないのである。しかるに現に大菩提心や護三業をあげていることは、稱念の開示が本當に凡夫の立場にたつてなされたのではなく、既成の顯密・事理の上に腰をすえてのことであることを忘れてはならない。従つて源信が凡夫に留意したことは事實である。しかしそこに示された實踐には凡夫に堪え得られないものをまじえているのである。このことによつて、せつかくの凡夫にたいす留意が、眞の効果をなしとげない結果となつたわけである。そういうた點で、源信によつてなされた稱念の

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

開示は、顯密・事理の枠内でのことであつて、決して枠をうち破つて顯密・事理にとつてかわるものではなかつたと、言わなければならぬ。そうした枠内において開示された稱念を、源信は枠のなかでいかに位置づけているであろうか。すなわち、第四正修念佛門の第三作願門のなかで、

まさに知るべし、佛を念じ、善を修するを業因となし、極樂に往生するを花報となし、大菩薩提を證するを果報となし、衆生を利益するを本懷となすことを。たとえば、世間に木を植えれば花を開き、花によりて菓をむすび、菓を得て餐受するがごとし。

と言ひ、また第五廻向門においても、「菩提はこれ果報にして、極樂はこれ花報なり。果を求むる人、なんぞ花を期せざらんや」といつている。このように、菩提という果報を得るには極樂に往生する必要がある、その極樂に往生する行業として稱念を位置づけているのである。これにたいして法然は早くから、戒定慧三學の器でないという自覺に達していた。すなわち、法然傳の集大成といわれる『四十八卷傳』卷第六に

戒定惠の三學の器にあらず。この三學のほかに、我心に相應する法門ありや、我身に堪たる修行やあると、よろづの智者にもとめ、諸の學者にとぶらひしに、をしふるに人もなく、しめす輩もなしと記しているのがそれである。これはこの傳記だけが傳える記事であるが、辨長が法然から聽聞した傳受のことばを傳承したものであるから、信憑性のあるものである。このような自覺を法然は、何歳ごろから持つようになったかという確たることを知るよしもないが、開宗以

前において既に持つていたことに注目しなければならぬ。法然は善導の『観經疏』を尋ねあてて、それを味得して「亂想の凡夫、稱名の行によつて、往生すべき道理を得て」みずからの出離に決定のおもいを確立させたのである。このことは、法然は亂想の凡夫、つまり人間の性のままということを前提として、出離の要路をさがし求めていたことを意味する。なぜ人間の性を前提としなければならなかつたかということは、おのずから三學非器という自覺と密接な關係を持つように思われる。戒定慧の三學が佛教實踐道の大綱であることは、今さらいうまでもないことである。しかもこの三學は戒は定を、定は慧をというように、漸進的に順序づけられる。すなわちもし戒をたもつならば必ず定を得、定を得ればおのずから慧を達成して、證を得るといふのである。このことは「理」の上にたつて語られ、教えられることである。しかしながら、三學の根底ともいへべき持戒を容易に行い得ないのが實際なのである。このことは、たとえ「理」としてそうであつても、實際は「理」のごとくはこび得ないことを雄辨に物語ものである。そういうつた實際問題の上にたつてこそ、亂想の凡夫に留意し得るわけである。このような、人間の性に留意することを法然の凡夫感のあらわれと見るならば、源信のそれはいかなる内容をもつものであつたであろうか。『往生要集』における凡夫という表現には、たしかに事に堪え得られないという意識を読みとることができる。しかしながら、堪え得られないという意識をもちながらも、なお「理」として、なすべきことをなさなければならぬという意識が加わつてゐることを読みとることができるであろう。事に堪え得られないという

面を徹底して掘りさげている憾を深くする。

このような源信と法然とにおける凡夫感の差は、佛教に既成する枠にとじこめるか、それをうち破るかの相違をもたらしことになる。法然の三學非器という述懐は、實際にそれを行つた上での自覺である。従つて三學非器という自覺は、「理」として教示されていることを説のごとく實踐し、それに堪え得られないことを意識しながらも、なおかつ、なすべきことをなすべきである、ふるいたつてこれを行いながらも、なお行い得ないという體驗からにじみでた自覺に外ならない。法然にとつて、戒定慧の三學がなすべき實踐であつたにしても、現實にそれをなし得ないという現實の自分をどうすることも出来なかつたのである。そうであつたればこそ既成の枠をうち破ることに、懸命の努力と心勞をかさねたのである。法然における善導への傾倒は、このような三學非器という自覺の上になりたつていふと言わなければならぬ。このことは、「理」として教示されたそのことを實踐することによつて行きまづつた法然にとつて、「理」による教示ではない、體驗のうらづけ、體驗からにじみでた教示が必要であることを物語ものである。法然が『往生要集釋』において、「私にいわく、惠心理をつくすといへども、往生の得否を定めたまうには、善導和尚の專修雜行の文をもつて指南としたまう」といつているが、このことばは、まさしく「理」による教示と、それにもとづく實踐という建前にたいする訣別の辭である、とうけとることができるであろう。

5 開宗と大原問答にいたるまでの課題

a 『觀經疏』との出会いと開宗以後に關

する研究資料

『往生要集』をとおして、善導に直參すべきことに気づいた法然にとつて、善導からの教示をうけるにはまづ、善導の著書を手にすることが先決問題であつた。比叡山の經藏にないものは、これを他山にさがし求める努力を惜まなかつた。鶴木の行觀はいかなる資料にもとづいたかわからないが、『選擇集秘鈔』巻第一において、「これより善導の釋をたずねたもうに、宇治の法藏より觀經四帖疏をたずねいだし、一向專修に入りたもうなり」と傳えている。その時期はいつであつたか知るによしないことであるが、ともかく『觀經疏』をふくめた善導の著書を手に入れた法然は、みずからの課題をひつさげて眞劍にとりくんだのである。すなわち、『往生要集』を味讀することによつて、その著者である源信が慇懃丁寧に勸進していると受けとつた但念佛をめぐつて、その但念佛によつてはたして、亂想の凡夫が往生しうるか、否かをたしかめるとも、亂想の凡夫が往生し得る道理をみきわめようとしたのである。このように善導の著書にとりくむ法然には、すでに解決せねばならぬ問題がはつきりしていたのである。『一期物語』は善導の著書にとりくんだ法然の述懐を

善導（の觀經疏）を二へん、これを見るに、往生難しと思えり。第三べん、ただ亂想の凡夫、稱名の行によつて往生すべきの道理を得

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

と記録にとどめている。古來からの傳承の多くは、この時期を承安五年（一、一七五）春、法然四十三歳のときの出來事とし、これをもつて淨土宗の開創としている。この時の法然の心底は「ただ善導和尚の意によつて淨土宗をたつ。（中略）まつたく源空の今案にあらず」（『拾遺古德傳』卷第六）とも傳えられている。この四十三歳の出來事はまさしく、稱名往生についての確信が法然の内に成立したことを物語ものである。この時の感激を「先師の詞」によつて『十六門記』は次のように傳えている。

京師善導和尚勸化の八帖の聖書上人の在世には、般舟誑いまだ流布せず、故に八帖の書というを拜見するに、末代造惡の凡夫、出離生死の旨、たやすく定判し給えり。ほぼ管見していまだ女意をあきらめずといえども、隨喜身にあまり身毛よだちて、とりわき見ること三遍、前後あわせて八遍なり。時に觀經散善義の、一心專念彌陀名號の文にいたりて、善導の元意を得たり。歡喜のあまり聞く人なかりしかども、予がごときの下機の行法は、阿彌陀佛の法藏因位の昔、かねてさざめ置かるるをやと、高聲に唱えて感悅髓にとおり、落涙千行なりき。ついに承安五年乙の春、齡四十三の時、たちどころに餘行をすてて、一向專修念佛門に入り給うて六萬遍を唱う已上先師の詞を載す（中略）源空すでに導和尚の釋に歸してその元意を得たり。その元意とは亂想の凡夫、ただ無觀稱名の一行によつて、佛の本願をもて増上緣として、順次に極樂世界に往生するなり。

この文に綴られている法然の感激はさることながら、「出離生死の旨、たやすく定判し」得たということと、「たちどころに餘行をすて

て、一向専修念佛門に入り給うて六萬遍を唱う」ということに注目したい。兩者には密接な関係があることはいうまでもない。「たやすく定判し」得たということは、さきに指摘しておいたように、善導の著書にとりくむ法然自身に、亂想の凡夫が稱名の行によつて往生しうるか、否かという課題がもたれていたからであり、もしなんの課題も持たずに善導の著書に接したのであれば、「出離生死の旨を、たやすく定判し」得る道理はないわけである。それでも亂想の凡夫が稱名によつてさだかに往生しうるか、否かをたしかめるのに一回、二回と讀んだ時は不可と感じ、總じて八回も味讀をかさねなければならなかつたのである。その八回という回数に、はたして何ヶ月、いな何年の歲月を費されたことであろうか。また「たちどころに餘行をすて」得たということは、既に善導の專雜二修文にもとづいて、但念佛に注目していた法然にとつて、稱名の行によつて亂想の凡夫が往生しうることをたしかめ得た以上、なんの心残りもなく捨て得るわけであり、みずからの出離生死の課題を解消し得たものが、當然とるべき態度でもある。それにしても「六萬遍を唱う」ということは、亂想の凡夫が往生しうることをたしかめる以前から、相當の數遍におよぶ稱名を、すでに行つていたことを物語ものであろう。かの隆寛が法然に對面したとき

源空モハシメニハ、念佛ノ外ニ、阿彌陀經ヲ毎日三卷讀候キ。一卷唐、一卷ハ吳、一卷ハ訓ナリ。シカルヲコノ經ニ詮スルトコロ、タ、念佛ヲ申セトコソトカレテ候ヘハ、今ハ一卷モヨミ候ハス。一向念佛ヲ申シ候ナリ。〔明義進行集〕卷第二

と聽聞しているが、勿論このことは『阿彌陀經』の説くところに従つ

てのことであるが、『往生要集』に問題をなげかけて以來の、亂想の凡夫の往生の可否という課題が解決していなければ、到底一向念佛の人となり得なかつたであろう。また乘願房が、「色相觀は、觀經の説也。たとひ稱名の行人なりといふとも、これを觀ずべく候かいかん」という問いを法然にしたところ、「源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず。但信の稱名也」〔末代念佛授手印決答抄〕と答え得たのも、隆寛に語られたことばと同様、稱名の行によつて亂想の凡夫が往生しうるといふことをたしかめ得た上でのことである。しかも觀相を行わなくなつたことに關して、觀勝稱劣ということの否定が行われていたことを物語ものである。

このように法然は、『觀經疏』との出會いをおして、稱名の一行に躊躇することなくふみきることができたのであるが、觀勝稱劣を始めとして、『往生要集』をおしていただいた疑問を早急に解決し得たとは思われない。さらにその後、生じてくる問題についても、その解決をせまられるわけである。それら疑問の解決は、みずからの稱名實踐とあいまつて、年をかさねるごとに漸次解決されていつたとみるべきであろう。そうした解決のあとを一つ一つあとづけることは至極困難なことに屬する。なぜならば、承安五年（一、一七五）四十三歳における淨土開宗以後、文治六年（一、一八六）、東大寺における淨土三部經の講説にいたるまでの資料、つまり淨土開宗とその前後における體験の經過内容や、文治二年（一、一八六）の大原問答の内容についてくわしく知るによしなからである。この間のブランクをいかなる資料によつてうずめるべきであろうか。法然の遺文に關する思想的解明

が十分なされていない現今にあつて、その間における問題を詮索するに足る資料がはたしてあるのか、否か、甚だ疑問である。石井教道博士は『昭和法然上人全集』を編し、その序において法然の遺文を思想的観點から三期にわけている。その第一期は『往生要集』に關する三種の註釋書を資料とすべきであるとし、第二期は『三部經大意』を、第三期は東大寺における淨土三部經の講録である三經釋と『選擇集』とをあげている。今はこの説にもとづいて、東大寺講説にさきだつ思想を示していると思われる『三部經大意』によつて、法然が一つ一つ解決していつたあとをあきらかにしようと思う。

稱名の一行にふみきつた法然は、稱名がただ修し易い行であるといふだけで満足できたであらうか。なぜならば、たとえ稱名が易行であつたにしても、觀念とくらべるならば劣つていふという傳統的な見解があるからには、これをうち破らなければならなかつたであらう。かねて黒谷の師寂空との間におこなわれた論難往復の一課題として、觀・稱の問題がとりあげられていたことは、夙に諸傳記の傳えるところである。くわしい内容を知ることができないが、寂空の觀勝稱劣にたいして反駁をかさねた法然は、稱名に勝・易の両面を認めようとしていたであらう。従つて法然は觀勝の壁をうち破ることに努めていたことが推察されるわけである。このように稱名の上に勝・易を認めることは、菩提心や持戒など凡夫に堪え得ない行を、往生業にまつわる助業としての役割からとりのぞくためにも必要なことであつた。本稿の(1)において指摘したように、法然はかねがね『往生要集』の第八念佛證據門の三問答に因明・直辨などの六義を見出し、とくに直辨、自説、

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

攝取の三義において稱名が佛の意志にもとづくことを感じとつていたのである。いうところの佛の意志を開顯することが、おのずから稱名の上に勝・易の二義を見出し得ることになるであらう。ともかく、稱名の上に決定の思いをもつた法然の、稱名往生に關する疑義の解消を、『三部經大意』と『念佛大意』の上にとらえようと思う。

b 『三部經大意』にみられる課題

法然は『三部經大意』のなかに善導『觀經疏』玄義分の

極樂ノ彌陀へ報佛報土ナリ。未斷惑ノ凡夫ハスベテムマルベカラ
ズトイヘドモ、彌陀ノ別願ノ不思議ニテ、罪惡生死ノ凡夫ノ一念、

十念シテムマル

という文を引用している。法然はこの文をとおして、今までに確信をもつたことについて再確認するとともに、未解決の問題にとりくむ機會を得たのである。すなわち、「未斷惑ノ凡夫」ということばに、三學非器としての自分を感じとり、そのような自分が往生し得ることを再確認せしめられるとともに、「彌陀ノ別願ノ不思議」についての解明にあたらせられたのである。法然はいうところの本願の不思議を、かねがね『往生要集』から學びとつていた直辨し、自説し、攝取するその主體である佛、とりわけ攝取不捨という佛の意志という法然自身に既成する概念の上にうけとめたことであらう。このことは、四十八願のなかの第十二、十八、十七、十三、十九の五願を『觀經』に説く「光明遍照」の文に關係せしめて説いているということが、なによりもよく雄辨に物語つていられると思われ。法然はまず佛の意志を一般的

にとらえて、それが上求菩提ということにあるのではなく、「タゞ本意、下化衆生ノココロニアリ」と言いきつていようように、下化衆生という一點にあることを指摘している。このことは、佛の意志を衆生とかけはなれた靜的な情態においてとらえず、衆生に直接はたらきかけるところの、攝取不捨という動的な情態においてとらえていることを意味する。さらに續いて、具體的に阿彌陀佛の本願を導きだすために、諸佛の誓願にふれて「善巧方便ノチカヒ、ミナコレマチノナリ」といようように、下化衆生の仕方が各別であることを指摘し、ついで「彌陀如來ハ因位ノトキ、モハラ我名ヲトナエム衆生ヲムカヘムトチカヒタマヒテ、兆載永劫ノ修行ヲ衆生ニ廻向シタマフ」ものとして、阿彌陀佛の第十八願をとりあげ、「濁世ノ我等ガ依怙、生死ノ出離コレニアラズハ、ナニオカ期セム」と言い、續いて、「法藏比丘、イマダ佛ニナリタマハズトモ、コノ願ウタガフベカラズ。イカニイハムヤ成佛ノチ十劫ニナリタマヘリ。信ゼズハアルベカラズ」と強い語調で信すべきことを勧めるとともに、善導の「彼佛今現在成佛」といふ『往生禮讚』の文をあげているのである。法然はこの『三部經大意』において、さきに指摘したように善巧方便の各別であることに言及しているが、「イヅレノ佛モ成佛ノチハ内證外用ノ功德、濟度利生ノ誓願、イヅレモフカクシテ勝劣アルコトナシ」といつた以上、阿彌陀佛の本願がいかなる點で他の佛のそれに優れているかを言及すべきであつた。しかしそこまで阿彌陀佛の意志についての掘りさげを行つていないようには思われるが、後述するように法然は阿彌陀佛の意志のあらわれをこの佛の佛號である三字の名號について言及して、その深勝性を指摘

しているのである。

ついで法然は、四十八願のなかにおける第十八願を、いかにうけとめるべきであるかについて説明している。すなわち、第十八願にたいして、他の四十七の願がいかにかかわつているかという問題に關してである。まず第十八願を「衆生ノ彼國ニムマルベキ行ヲタテマヘル願」と規定し、さらに「四十八願ノ中ニ、コノ願コトニスグレタリトス」といふ評價を行つていふ。しかもかく評價し得る理由として、無三惡趣、不更惡趣、悉皆金色、無有好醜の四願をあげて、これらの願が實現されるのは、衆生が往生してのち、果報としてこれを得るのであるから、衆生をして往生せしめる第十八願がなければ成立しないことを指摘しているのである。かく往生以後の果報についての願よりも、生因の願を「コトニスグレタ」ものとして取りあげたということは、數ある本願のなかで第十八の一願だけが、三學非器の自分に直接結びつき、出離生死せしめる本願であることを強調しようとしたからである。さらに法然は『觀經』において、この第十八願の文意をいかによみとつていふであらうか。すなわち、「觀經ニハ、定善・散善ヲトクトイヘドモ、念佛ヲモチテ阿難尊者ニ付屬シタマフ。「汝好持是語」トイヘル、コレナリ」と言い、王宮流通分の文をとりあげていることは、この文の上に第十八願の文意をうけとつてのことである。さらに續いて「光明遍照」の文をあげて「トイフ文アリ」と言つていふのは、この文を第十八願や、王宮流通分の文と同格にあつたためであらう。とくに注目させられることは、「光明遍照」の文に續いて「濟度衆生ノ願ハ平等」でなければならぬと指摘していることである。こ

のことは佛の意志がある特定の者にだけはたらくのでなく、いかなる衆生にも平等にはたらかねばならないことを訴えてのことである。具體的にいうならば時間的、空間的な制約によつて、第十八の生因の願に出會いえない衆生があつたのでは、佛の意志である「平等ノ慈悲」が、「弘願トイフハ、大經ニトクゴトシ。一切善惡ノ凡夫ムマル、コトヲ」といわれているように、機における善惡などというあらゆる差別にかかわりなく、そのおのおのにたいし平等に與えられないことになるからである。従つて第十八願がいつでも、どこでも、誰でもこれを享受し、「モハラ我名ヲトナエ」うるのでなければならぬという觀點にたつて、第十七、十二、十三、十九の四願を第十八願とのかわりにおいてとらえているのである。このことは第一無三惡趣等、往生以後にかかわりのある願の一一を、すべて第十八願に結びつけて理解されたことと併せ考へるならば、第十八願を唯一の軸とした四十八願觀をうかがうことができる。法然はまず、第十八願について「名號ヲモテ生因トシテ、衆生ヲ引攝セムガタメニ、念佛往生ノ願ヲタテタマヘリ。第十八ノ願コレナリ」と言い、この生因にたいして

光明無量ノ願、横ニ一切衆生ヲヒロク攝取セムガタメナリ。壽命無量ノ願ハ、豎ニ十方世界ヲヒサシク利益センガタメナリ。カクノゴトク、因縁和合スレバ、攝取不捨ノ光明ツネニテラシテ、ステタマハズ

というように、第十二、十三の願を生因の願の縁としてとらえている。この外、第十七願を「ソノ名ヲ往生ノ因トシタマヘルコトヲ、一切衆生ニアマネク、キカシメムガタメニ、諸佛稱揚ノ願ヲタテタマヘリ」

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

とし、この願をもまた、第十八生因の願の縁としてとりあけているのである。なお最後に臨終の行者が直面する問題にふれ、

臨終ノ時ニハ、佛ミヅカラキタリテムカヘタマフニ、モロ／＼ノ邪業繫、ヨクサウルモノナシ。コレハ衆生イノチオハル時ニノゾミテ、百苦キタリセメテ身心ヤスキコトナク、惡縁ホカニヒキ、妄念ウチニモヨラシテ、境界、自體、當生ノ三種ノ愛心キオイオコリテ、第六天ノ魔王モ、コノ時ニアタリテ威勢ヲオコシテサマタゲヲナス。カクノゴトキノ種種ノサハリヲノゾカムガタメニ、シカモ臨終ノ時ニハミヅカラ菩薩聖衆ト圍遶シテ、ソノ人ノマヘニ現ゼムトイフ願ヲタテタマヘリ。第十九ノ願コレナリ。コレニヨリテ臨終ノトキニイタリヌレバ、佛來迎シタマフ。行者コレヲミテ、コ、ロニ歡喜ヲナシテ禪定ニイルガゴトクシテ、タチマチニ觀音ノ蓮臺ニオリテ、安養ノ寶刹ニイタルナリ。コレラノ益アルガユヘニ、念佛衆生 攝取不捨トイヘリ。

と言ひ、念佛する臨終の行者を見のがさないことを指摘している。この佛の來迎を得て臨終の行者が歡喜し、禪定に入ることとくといつていゝのは、まさに臨終に來迎を得ることによつて正念に住し得るといふのと同じである。従つて臨終の行者が正念に住するから佛の來迎を見たとてまつることが出来るという考へではないのである。この點で法然の説は、臨終正念のために來迎すという靜照の説にいたつて近いことが知られる。そういつた點でこの第十九願をとりあげたということは、現生の最後において攝取不捨の相を示したものであるといふことができるであらう。このなか、「濟度衆生ノ願ハ平等」といふことと、第十二、

十三、十九の三願とをあげたことは、誰れでも、どこでも、いつでも、臨終においてもという四つの視點のあらわれであるが、源信が「今念佛を勧めることは、これ餘の種々の妙行を遮するにはあらず。ただ男女貴賤、行住坐臥を簡はず、時處諸縁を論ぜず、これを修するに難からず。乃至臨終に往生を願求するに、その便宜を得ること、念佛にかず」と、『往生要集』の第八念佛證據門の冒頭において示した視點に通ずるわけである。

さらに法然は第十八願文の「乃至十念」の念を、善導の『往生禮讚』にもとづいて「稱我名號」とうけとつていのであるが、いうところの「我名號」について

コレ三字の名號ハスクナシトイヘドモ、如來所有ノ内證外用ノ功德、萬德恒沙ノ甚深ノ法門ヲ、コノ名號ノ中ニオサメタル、タレカコレヲハカルベキ。

と言ひ、さらに「彌陀如來・觀音・勢至・普賢・文殊・地藏・龍樹ヨリハジメテ、乃至カノ土ノ菩薩・聲聞等ノソナヘタマヘルトコロノ事理ノ觀行、定慧ノ功力、内證ノ實智、外用ノ功德、スペテ萬德無漏ノ所證ノ法門ミナ、コト／＼ク三字ノ中ニオサマレリ」と布衍し、名號の具有する優れた點を指摘しているのである。この布衍された文の中に、かつて源信が「顯密の教法は、その文、一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと爲さざらんも、予が如き頑魯の者、あに敢てせんや」（『往生要集』序）と、その堪えざることを指摘した「事理ノ觀行」や、さらには法然みずからが三學非器といつて、戒定慧に堪え得ないともらしたところの「定慧ノ功力」が、

「コト／＼ク三字ノ中ニオサマ」ついているという名號觀は注目し値するといふべきである。このような名號觀はまさに觀勝稱劣にたいし、稱名の勝たる所以を主張するもので、ここにおいて稱名の勝・易性が始めて打ちだされるにいたつたといふべきであろう。かく「佛の別願ノ不思議ハ、タダ心ノハカルトコロニアラズ。タゞ佛ト佛トノミヨクシリタマヘリ」といつている人間の思義を絶した本願の名號がもつ不思議性を、ただ不思議として放置しないで、思議のおよぶ範圍内では思議の解明を行つたのである。このような名號觀の確立にさきだつて、源信は「因行果徳自利利他。内證外用依報正報。恒河塵數無邊法門。十方三世諸佛功德。皆悉攝在六字之中。是故稱名功德無盡。最後臨終一心念佛。生死之罪速疾消滅。決定往生極樂世界。上求下化大願圓滿」（『舜昌』『述懷鈔』に引用する源信の『念佛略記』の文）というように、佛の因行果徳が名號に具足されているという考えを發表していることを忘れてはならない。さらに法然はこの別願の不思議にたいする疑いについて、善導が『觀經疏』散善義のなかで自問自答した「或云。汝等衆生。廣劫已來」から「何況佛法不思議之力。豈無種々益」までの文を引用し、無始以來の罪業と一生修福の念佛とを數量的な面で比較し、往生不可と判斷することの間違いであることを指摘している。この指摘はかの源信が『往生要集』第五助念法門の第四止惡修善の項において、「善業はこれ今世の所學なれば、欣ぶといへども、ややもすれば退き、妄心はこれ永劫に習ひたる所なれば、厭うといへども、なお起る」といつているのと對蹠的である。またこの別願の不思議を根據として

上古ヨリコノカタ、オホクハ下品トイフトモタムヌベシ、ナムドイヒテ上品ヲネガハズ。コレハ惡業ノオモキニオソレテ、心ヲ上品ニカケザルナリ。モシソレ惡業ニヨラバ、スベテ往生スベカラズ。願力ニヨリテムマレバ、ナムゾ上品ニス、マムコトヲノゾミガタシトセムヤ

と、惡業の重障をなげくよりも、本願の不思議に心をかたむけて、上品往生の願うべきことを指摘し、「シカレバ上品ノ往生、テヲヒクベカラズ」とも言い、「上品ヲネガフコト、ワガミノタメニアラズ、カノクニ、ムマレオハリテ、トク衆生ヲ化セムガタメナリ。コレ佛ノ御心ニカナハザラムヤ」とつけ加えているのである。ここにわが身を三學の器にあらずと自覺した法然が、上品を期する願生者になり得たのは、その根底に、阿彌陀佛本願の不思議の解明のあることを、忘れることができない。そこにおいてはもはや菩提心や持戒を、稱名の助業とする必要がないばかりでなく、「淨土宗ノコ、ロハ、淨土ニムマレムト願ズルヲ菩提心トイヘリ。念佛ハコレ大乘ノ行ナリ。無上ノ功德也。シカレバ上品往生、テヲヒクベカラズ」というように、菩提心の位置づけを行っている。このことは従來、横のつながりにおいて念佛と結ばれていた菩提心を、願生心と同視することにより、豎のつながりとして念佛に結びつけたことを意味する。

さらに『三部經大意』は三心についてもふれている。すなわち「三心マチノ、ニワカレタリトイエドモ、要ヲトリ詮ヲエラビテコレヲイヘバ、深心ヒトツニオサマレリ」と、三心にたいする見解の結論をのべている。まず至誠心については、善導の『觀經疏』散善義に説く

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐって

「至者眞。誠者實」から始つて「又眞實有二種。一者自利眞實。二者利他眞實」までの文を引用して理解につとめている。最初に「内懷虛假」までの文について、次に示すような理解をこころみている。

ソノ解行トイフハ、罪惡生死ノ凡夫、彌陀ノ本願ニヨリテ十聲・一聲決定シテムマルト、眞實ニサトリテ行ズル、コレナリ。ホカニハ本願ヲ信ズル相ヲ現ジテ、ウチニハ疑心ヲイダク、コレハ不眞實ノサトリナリ。ホカニハ精進ノ相ヲ現ジテ、ウチニハ懈怠ナル、コレハ不眞實ノ行ナリ。虛假ノ行ナリ。

また「貪瞋邪僞」から「二者利他眞實」までは原文が忠實に引用されているが、(望西樓了慧が傳承する『和語燈錄』所收の『三部經釋』は、この『三部經大意』の異本である。特に『三部經釋』は「貪瞋邪僞」以下の引用文、ならびにそれに關する法然の理解を綴った文をすべて闕いている點に留意しておきたい。) それに續く文は書きかえをしている。

一には眞實心の中に、自他の諸惡、及び穢國等を制捨し、行住坐臥に、一切の菩薩の諸惡を制捨したまうに同じく、われもまたこのごとくならんと想うなり。
二には眞實心中に、自他凡聖の善を勤修す。

かく原文を改め、さらにその内容について「スコブルワレラガ分ニコエタリ」と結んでいる。法然はどのような見解にたつて、このようなことをいつたのであろうか。ただ三學非器の自覺に徹した法然にとつて、煩惱をはなれた菩薩たちと同じように、「諸惡ヲステ、諸善ヲ修」

眞實ニ自他ノ諸惡及穢國等ヲ制捨シテ、一切菩薩トオナジク、諸惡ヲステ諸善ヲ修シ、眞實ノ中ニナスベシ

することができないという單なる個人的な實踐に堪え得られないことを指しているのであろうか。法然はこのことについて

深心ノ下ニ、罪惡生死ノ凡夫、曠劫ヨリコノカタ出離ノ縁アルコトナシト信ズベシトイヘリ。モシカノ釋ノゴトク、一切ノ菩薩トオナジク諸惡ヲステ、行住坐臥ニ眞實ヲモチキルハ惡人ニアラズ。煩惱ヲハナレタルモノナルベシ。カノ分段生死ヲハナレ、初果ヲ證シタル聖者、ナホ貪・瞋・癡ノ三毒ヲオコス。イカニイハムヤ、一分ノ惡オモ斷ゼザラム罪惡生死ノ凡夫、イカニシテカノ眞實心ヲ具スベキヤ

と言ひ、自身の三學非器の自覺を善導の深心釋の上に見出すことによつて、このような判断をくだしたのである。このような至誠心の理解は、善導の深心釋に腰をすえた上での主張であるということができ。法然はこの至誠心について、「至誠心ハヒロク定善・散善・弘願ノ三門ニワタリテ釋セリ。コレニツキテ惣別ノ義アルベシ」と言ひ、それについて

惣トイフハ、自力ヲモテ定散等ヲ修シテ往生ヲネガフ至誠心ナリ。別トイフハ、他力ニ乗ジテ往生ヲネガフ至誠心ナリ

と言ひ、前者を定善門と散定門の至誠心、後者を弘願門の至誠心としている。この中、特に後者について、善導の『觀經疏』玄義分の「弘願門トイフハ、大經ニトクガゴトシ。一切善惡ノ凡夫ムマル、コトヲウルハ、ミナ阿彌陀佛ノ大願業力ニ乗ジテ増上縁トセズトイフコトナシ」という文をもつて説明している。また法然は開宗以前、『往生要集』をとおして絶大な關心をよせていた『往生禮讚』の專雜二修の文

に規準をおいて、善導の無間修にたいする「餘業をもつてきたしまじえず」と、「貪瞋煩惱をもつてきたしまじえず」との二つの釋を次のように読みとつている。

ハジメノ釋ハ貪瞋等オバイハズ。餘行ヲモテキタシヘダテザル無間修ナリ。後ノ釋ハ行ノ正雜オバイハズ。貪瞋等ノ煩惱ヲモテキタシヘダテザル無間修ナリ。シカノミナラズ、往生禮讚ノ二行ノ得失ヲ判ジテ、上ノゴトク念念相續シテ、イノチオワルヲ期トスルモノハ、十ハスナワチ十ナガラムマル。ナニヲモテノユヘニ。佛ノ本願ト相應スルガユヘニ、慚愧懺悔ノ心アルコトアルガユヘニトイヘリ。コノ中ニ、貪瞋諸見ノ煩惱キタリ間斷スルガユヘニトイヘルハ、ヒトリ雜行ノ失ヲイダセリ。爰シリヌ。餘行ニオイテハ、貪瞋等ノ煩惱ヲオコサズシテ行ズベシトイフコトヲ。

と言ひ、「コレニ順ジテコレヲオモフニ、貪瞋等ヲキラフ至誠心ハ餘行ニアリトミエタリ」と結論づけているのである。

深心については、善導の『觀經疏』散善義の深心釋の「言深心者即是深信之心也」から「乘彼願力定得往生」までの文を引用して、信機と信法との理解につとめている。このなか信機については、「コレスナワチ斷善ノ關提ノゴトキモノナリ」と言ひ、また無始以來の惡業と一生修善の念佛とを、數量的に比較して往生の可不を考へることの間違いを指摘し、信法については、別願の不思議を強調し、さらに阿彌陀の三字の名號に内證外用等の諸功德がそなわつてゐることを指摘している。廻向發願心については善導の三心釋を引用しないで、さきに指摘した『觀經疏』玄義分の「極樂ノ彌陀ノ報佛土ナリ」の文を引用

し、上品往生を期すべきことを強調し、願生心をもつて菩提心とみなすのが、浄土宗の建前であることを指摘している。かくして『三部經大意』は、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のである。特に法然は、善導を「阿彌陀如來、善導和尚トナノリテ、唐土ニイデ」給うたという確信をもつて仰ぎ、その教えにあずかつたのである。

C 『念佛大意』にみられる課題

このように法然が『三部經大意』においてせまつていつた課題は、全面的な對衆生性をもつ佛の意志、いわゆる本願の不思議について、またそれを衆生に享受せしめるために、衆生にとつて「ハカルトコロニアラ」ざる本願の不思議を、それ自身において限界をもつ言語という表現形式をとおして示された「阿彌陀」という三字の名號の深勝性について、さらに三學非器という自覺をもつ自分自身をとおした三心に關する掘りさげにあつた。それは稱名念佛の一行を實踐しつゝある法然が、かねがね『往生要集』を軸として、稱念に出離の要路を見出していた時代から持ち續けてきた疑問の解決であり、あらたに接した善導教學の受容の一断面でもある。そういった點で、稱名の實踐にかかわる宗教的客體の作用、宗教的客體と主體とを結ぶ名號、實踐上の心のもち方といった浄土教における重要な要素についての思想的な吸收であり、それを土場として解明にあつたのが、この『三部經大意』であると思われる。これにたいして法然は、『念佛大意』においてい

かなる課題にとりくんだであろうか。

この『念佛大意』は『三部經大意』にみられなかつた時・機、聖道門・念佛門という一對からなる二つの觀點にたつて、論旨を進めていく。まず時と機について、「佛道修行ハ、ヨクヨク身ヲハカリ、時ヲハカルベキナリ」といつている。このような視點が、いかなる文獻にもとづいてなされたかについて、法然はなんの指摘もしていない。おそらく道綽が『安樂集』において示した教えと時と機との三者の相應においてこそ、教えは人に生き、その時代に生き、人とその時代は教えによつていかされるという考えによつたのであろう。しからば法然はなぜ、このような視點をとりあげたのであろうか。既にのべたように法然は、みずからの出離の要路としての佛道の修行について、長期間にわたつて遍歴をかさねただけあつて、自分の前に顯密の教法・事理の行業が既成しているからといつて、それがただちに自分の出離の要路とはならないという體験、三學非器という自覺をもつていた。そのことについて、なぜそのような體験、自覺をもたなければならなかつたか、という法然自身の問いかけが、時・機という視點をとりあげることになつたのであろう。従つてこのような問いかけが自分自身の内に向つて行われる以上、法然はすでに反省しうる時期に達していたと判斷せざるを得ないのである。このことは、亂想の凡夫が稱名の行によつて、往生すべきの道理を得た法然が

ただ自身の出離において、すでに思い定めおわんぬ。他人のため
に、これを弘めんと欲すといえども、時機かないがたし。故に煩う。

〔一期物語〕

と述懐しているように、自分が思い定めた稱名行を他に伝えようとして、今の時代はそれを行うに適しているか、今の時代の人たちはそれを行うに適しているかという時・機、二つの視点から見直したことを意味する。ひとたび稱名行を他に伝えようという立場にたつた法然は、まず教行の選び方という課題にとりくんだのである。つまり教えそのものの優秀ということよりも、教えの示すところの實踐を行じ得ることができであるか、という視點に立つてのことである。このことは法然がかつてみずからが體驗した「わが心に相應する法門ありや。この身に堪能なる修行ありや」(『徹選擇集』卷上)というような、實踐者の素質・能力という一點にしぼつて、出離の要路の可否を決定する仕方に説得力の弱さを感じ、もつと總合的に、相依的に考えねばならないと思ひ、機という視點にさらに時ということを加味したわけである。

末代惡世ノ衆生ノ往生ノココロサシヲイタサムニオキテハ、マタ他ノツトメアルベカラズ。タダ善導の釋ニツキテ、一向專修ノ念佛門ニイルベキナリ。シカルヲ一向ノ信ヲイタシテ、ソノ門ニイル人キワメテアリガタシ

これは『念佛大意』の冒頭の文章であるが、法然の關心は、一向專修の念佛を行ずる人がきわめて少いということに注がれていることに氣づかされる。このことの裏には、時・機相應の教えである稱名念佛の道が、善導によつて示されているにも拘らず、世の人たちはなぜ、この稱名念佛の一行に生死の出離をかけないのだろうか、という法然の心中に宿されたもどかしさが感ぜられる。さらにこの文章は續いて、

その理由の詮索にあたつてゐる。すなわち

ソノユヘハ、或ハ他ノ行ニココロヲソメ、或ハ念佛ノ功能ヲオモクセザルナルベシ。ツラツラコレヲオモフニ、マコトシク往生淨土ノネガヒ、フカキココロヲモハラニスル人、アリガタキユヘカ。マツコノ道理ヲヨクヨクコロウベキナリ。スヘテ天臺・法相ノ經論聖教モ、ソノツトメヲイタサムニ、ヒトツトシテ、アダナルベキニハアラズ。タダシ佛道修行ハ、ヨクヨク身ヲハカリ、時ヲハカルベキナリ

といつてゐる。まず法然は現状を分析して、稱名以外の行を行つたり、觀勝稱劣のように稱名の機能を輕視したり、心から深く往生淨土を願う人がないことを指摘している。このことはこの當時の人人は稱名による往生について關心がなかつたり、等閑視していることを物語つてゐる。いうならば、稱名行は誰からも、そつぽを向けられてゐるということである。このように稱名行にたいしてそつぽを向けている人たちを相手として、稱名行を説こうとする法然は、「マツ、コノ道理ヲ、ヨクヨクコロフベキナリ」というように、人たちはなぜそつぽを向けるのであろうか、と問ひかけてゐるのである。ついで、いかにすればそつぽをむけている人たちをして、稱名行に關心をもたせることが出来るであらうか、という課題をめぐつて「佛道修行ハ、ヨクヨク身ヲハカリ、時ヲハカルベキナリ」と結論をだしたのである。ここに「身」といふのは、いわゆる信機と熟語される場合の「機」のことであり、法然はこの『念佛大意』のなかで、ときとして「ウツワモノ」というシノニムを使用することもある。そのことはともかくとして、

この文章は、稱名行にそつばを向けている人を含めて、出離の志のあるすべての人たちに、反省をうながすアピイルであつた。この文のなか、「天臺・法相……」といつているのは、このアピイルが既成の教行を誘ふことばであるというよりも、むしろ既成の教行を實踐している人にたいして、時・機という視點にたつて反省すべきことをうながした詞であるとも受けとられる。この冒頭の文章をおして、稱名往生の教行を傳道しようとする傳道者としての法然の息使いを、感ぜずにはいられない。このような法然の態度は、この『念佛大意』を結ぶにあつて、「生死ニ輪轉シテ、多百千劫ヲヘムカナンサヲ、オモヒシラム人ノ身ノタメヲ申スナリ。サラバ諸宗ノイキドホリニハ、オヨブベカラザル也」と、いつている文章の上にも見出せるとともに、その説得した内容について、誤解のないよう心がけて欲しいということを見逃してならないことは、「諸宗ノイキドホリ」を豫想し得るにも拘らず、稱名往生の教行をあえて説き出そうとする傳道者としての法然の心情であろう。

法然はこの時・機という二つの視點にたちながら、稱名往生の教行をいかに説得したであろうか。すなわち

佛ノ滅後、第四ノ五百年ニダニ、智慧ヲミガキ煩惱ヲ斷ズル事カタク、ココロヲスマシテ禪定ヲユム事カタキユヘニ、人オホク念佛門ニイリケリ。スナワチ道緯、善導等ノ淨土宗ノ聖人、コノ時ノ人ナリ。イハムヤ、コノゴロハ第五ノ五百年、鬪諍堅固ノ時ナリ。他ノ行法サラニ成就セム事カタシ。シカノミナラズ、念佛ニオキテハ、

淨土宗開創前後における法然の課題をめぐつて

末法ノノチナホ利益アルベシ。イハンヤ、イマノヨハ末法萬年ノハジメナリ。一念彌陀ヲ念セムニ、ナムソ往生ヲトケサラムヤ。

といつている。このように法然は佛教の歴史觀をあらわした五箇の五百年説にもとづきながら、稱名往生の教行が時・機相應のそれであることを説きだそうとしていたのである。これによると法然はみづからの時代を、佛滅二千五百年を過ぎた第五の鬪諍堅固の時代と規定していることが知られる。佛道の實踐という立場にたつて先ず、鬪諍堅固の時代よりも、よりよい造寺堅固の時代においてすら、智慧・禪定を得ることが困難であるから、鬪諍堅固と規定される現今において、それら智慧・禪定を行ふことの不可なることを指摘している。ついで、鬪諍堅固といわれる現今よりも、よりよい造寺堅固の時代においてすら、稱名往生を行ふのであるから、造寺堅固の時代よりも、より悪い現今において稱名往生を行ふことは、まことに當を得ているといふのである。しかもこの稱名往生の行は、末法萬年ののちにおいても、なお功能をもつ行であるから、現今これを行ふれば當然利益を得ることができるのである。であるから躊躇することなく、稱名往生の行を行じ、往生の大利益を得るべきである、といふのである。このなか「末法ノノチナホ利益アルベシ」といつているのは、『無量壽經』卷下の「當來の世、經道滅盡せんに、われ慈悲をもつて哀愍し、ひとりこの經を留めて、止住すること百歳ならしめん。それ衆生ありて、この經に値わんものは、こころの所願にしたがいて得度すべし」という經文にもとづいてのことである。ただし注意を要することは、「特留此經 止住百歳」の八文字を、末法一萬年ののちの百年間、特に稱名

行だけが残つて、これを行ずるものに利益を得せしめるとうけとつて
 いることである。さらに法然はこの時・機という二つの視點にたつて
 のアピイルを、

トキモスギ、身ニモコタフマジカラム、禪定・智慧ヲ修セムヨリ
 ハ、利益現在ニシテ、シカモ、ソコハクノ佛タチノ證誠シタマヘル、
 彌陀ノ名號ヲ稱念スベキ也

と結んでいるのである。このように法然は稱名往生の教行を、彌陀の
 願、釋迦の所説、六方十方諸佛の證誠の三者の關連性の上に説きだし
 ているのである。さらに法然は、「身」を「時」からはなして

ワレラハ、信心オロカナルガユヘニ、イマニ生死ニトマレルナル
 ベシ。過去ノ輪轉ヲモヘバ、未來モマタ、カクノゴトシ

というように、わが身を永遠に生死輪廻する者としてとらえている。
 またこの『念佛大意』を綴つた意趣にふれて、「アヒガタカルベキ、
 彌陀ノチカヒヨステテ、マタ三塗ノ舊里ニカヘリテ、生死ニ輪轉シテ、
 多百千劫ヲヘム、カナシサヲ、オモヒシラム人ノ身ノタメニ申スナ
 リ」といつている。

聖道門と念佛門という對概念は、内容的に聖淨二門を意味するもの
 であるが、淨土門としないで念佛門としている點に注目させられる。

『三部經大意』にも、この『念佛大意』にも「淨土宗」という表現を
 用いながらも、聖淨二門としないでなお、念佛門を用いていることに
 おいて、一層興味をひきたたせる。『往生要集』の正修念佛門にたい
 するなじみの名残りであり、またまさしく念佛を修することを追究し
 てやまなかつた姿勢のあらわれでもある。そのことはともかくとして、

この二門について、ただ一箇所だけ兩者を對比させて述べている。す
 なわち

聖道門ハ、ヨク清淨ニシテ、ソノウツワモノニタレラン人ノ、ツ
 トムベキ行ナリ。懈怠不信ニシテハ、中行ゼシメムヨリモ、罪業
 ノ因トナルカタモアリヌベシ。念佛門ニオキテハ、行住坐臥ネテモ、
 サメテモ持念スルニ、ソノタヨリ、トガナクシテ、ソノウツワモノ
 ヲ、キラハズ、コトゴトク往生ノ因トナル事、ウタガヒナシ。

といつている。前者について、「ヨク清淨ニシテ、ソノウツワモノニ
 タレラム人」の行すべき行業に關連して、「釋尊在世ノ時スラ、即身
 成佛ニオキテハ、龍女ノホカ、イトアリガタシ。タトヒマタ、即身成
 佛マデニアラズトモ、コノ聖道門ヲ」というように、聖道門における
 得果の困難性を指摘し、また「聖道門ニオキテハ、三乘五乘ノ得道ナ
 リ。コノ行ハ多百千劫ナリ」とも、「佛法ニ縁ラムスビテ、三生・四
 生ニ得脱セムト、ノゾミヲカクルトモガラアリ。コノネガヒ、キワメ
 テ不定ナリ。(中略) 隔生即亡シテ、三千ノ塵點ガアヒダ、六趣ニ輪
 廻セシニアラズヤ。タトヒマタ、三生・四生ニ縁ラムスビテ、必定得
 脱スベキニテモ、ソレヲ、マチツケム輪轉ノアヒダノクルシミ、イト
 タエガタカルベシ。イトマチトオナルベシ」とも言い、得道までにい
 たる修行の困難と不定とを、時間的な長さによつて示している。また、
 さとりの道と念佛門との關係について、「往生淨土ノハカリ事、彌陀
 ノ名號ニスギタルハナク、頓證菩提ノ道、タダ稱念ノ一門ニアリ」と、
 かつて法照が文殊菩薩からうけた教示の詞をかかげたり、また「末代
 ノ衆生、ソノ行成就シガタキニヨリテ、マヅ彌陀ノ願力ニノリテ、念

佛ノ往生ヲトゲテノチ、淨土ニシテ阿彌陀如來・觀音・勢至ニ、アヒ
タテマツリテ、モロモロノ聖教オモ學シ、サトリオモヒラクベキナ
リ」ともいつている。

これにたいして念佛門について、「ソノウツワモノヲキラワズ」と
いつているのは、稱名を行じ、往生を得る者に關する規定である。こ
のことについては「極樂ハ五逆ノモノ念佛ニヨリテムマル。イハムヤ十
惡ニオキテハ、サワリトナルベカラズ」というように、その最低の機
を示している。しかし法然の眞意ハ「ウツワモノヲキラワズ」という
點にあるのであつて、聖道門のように清淨のうつわものだけに限定し
てゐるのではない。かの『三部經大意』には、「一切善惡ノ凡夫、ム
マル、コトヲウルハ、ミナ阿彌陀佛ノ大願業力ニ乗ジテ」という善導
の『觀經疏』玄義分の文を引用することによつて、機における差別に
拘泥なく「平等ノ慈悲」を享受せしめる大願業力の全面的な對衆生性
を示しているが、そこでは機についてただ善惡というにとどまつてい
るが、『念佛大意』においてはその意趣を布衍して「ウツワモノヲキ
ラワズ」とし、念佛門がすべての機にたいして普遍性をもつことを、
ほのめかしたのである。また「彌陀ノチカヒニ、信ヲイタサザラム人
ハ、マタ他ノ法文オモ信仰スルニオヨバス。シカレバ返返モ、一向專
修ノ念佛ニ信ヲイタシテ、他ノココロナク、日夜朝暮、行住坐臥ニ、
オコタル事ナク、稱念スベシ。專修念佛ヲイタストモガラ、當世ニモ
往生ヲトグル」というように、信を強調するとともに、三生・四生、
多百千劫を要する聖道門の得脫道にたいし、專修念佛は來世にその望
みをとげ得ることを指摘している。このなか「信ヲイタス」というの

について、「タダスマヤカニ彌陀如來ノ願、釋迦如來ノ説、道緯・善
導ノ釋ヲマモルニ、雜行ヲ修シテ極樂ノ果ヲ不定ニ存ゼムヨリハ、專
修ノ業ヲ行ジテ、往生ノゾミヲ決定スベキナリ」と言い、「造惡ノ
凡夫ノ身ノ、信力ニテ、ネガヒヲ成就セムホトノ信力ハ、イカデカ侍
ルベキ。タダ一向ニ往生ヲ決定セムズレバコソ、本願ノ不思議ニテハ
侍ベケレ」と指摘している。また「日夜朝暮、行住坐臥、オコタル事
ナク、稱念スベシ」とは、一向專修の相を示したものである。特に一
向について善導の專雜二修の文を引用し、「百ハ百ナガラムマル」專
修にたいして、「一向ニモハラ他ノココロアルベカラザル」ことを強
要し、一向の效用が彌陀ノ願力に浴する所以を譬喩をもつて示してい
る。それによると、「一向ニ一人ヲタノメバ、マヅンキモノモ、カ
ナラズ其アワレミヲウクルナリ」として「タノ」むことを、また「ス
ガ」ることを「信」に置きかえることによつて、一向の心的理解とし
てゐる。かく『念佛大意』を読みとるならば、隨所に聖道門と念佛門
とを對比しながら、念佛門の人とならなければならない道理が會得で
きるように綴られている。聖道門と淨土門という對概念を用いず、聖
道門・念佛門としたところに、この『念佛大意』の成立の時期を決す
る鍵があるように思われる。

三心について「一向專修ニハ、コトニ三心ヲ具スベキ也」と言い
至誠心トイフハ、餘佛ヲ禮セズ、彌陀ヲ禮シ、餘行ヲ修セズ。彌
陀ヲ念ジテ、モハラニシテ、モハラナラシムル也。深心トイフハ、
彌陀ノ本願ヲフカク信ジテ、ワガ身ハ無始ヨリコノカタ罪惡生死ノ
凡夫、一度トシテ生死ヲマヌガルベキミチナキヲ、彌陀ノ本願不可

思議ナルニヨリテ、カノ名號ヲ一向ニ稱念シテ、ウタガヒヲナスコ
コロナケレバ、一念ノアヒダニ、八十億劫ノ生死ノツミヲ滅シテ、
最後臨終ノ時、カナラズ彌陀ノ來迎ニアツカル也。廻向發願心トイ
フハ、自他ノ行ヲ眞實心ノ中ニ廻向發願スル也。コノ三心ヒトツモ
カケスレバ、往生ヲトゲガタシ

というように三心を解しているが、その解釋は大體『往生禮讚』の三
心釋にもとづき、まゝ『觀經疏』散善義のそれを用いている。『三部
經大意』にみられたような、至誠心についてのすどい追究を見出す
ことができない。この文に續いて法然は、至誠心についての誤つたう
けとり方のあることを示している。すなわち

至誠心ヲヤウ／＼ニココロエテ、コトニ、マコトヲイタス事ヲ、
カタク申シナストモガラモ侍ニヤ。シカラバ彌陀ノ本願ノ本意ニモ
タガヒテ、信心ハカケヌルニアルベキナリ

と言ひ、みずらの見解をのべている。このなか、「マコトヲイタス」
というのはおそらく源信が『往生要集』第五助念方法門の總結要行中
に示した七つの往生業のなかの一である。「誠を至す」を指しているの
であろう。もしそうだとすれば、法然をして善導に傾倒せしめる機縁
を與えた『往生要集』にたいし、法然は批判を行い得る時期に達して
いたことが知られる。法然はこの『念佛大意』のなかで、さらにこの
ような念佛門にかかわりのある誤解を指摘している。

一向專修ノ念佛門ニイルナカニモ、日別ニ三萬返、モシハ五萬乃
至十萬返トイフトモ、コレヲツトメオハリナムノチ、年來受持讀誦
コウツモリタル諸經ヲ、ヨミタテマツラム事、ツミニナルベキカト

不審ヲナシテ、アザムクトモカラモマジワレリ。ソレハ罪ニナルベ
キニテハ、イカデカハ侍ルベキ。

という日課の稱名と、諸經典との讀誦をめぐる問題、さらに

後世者ノ中ニ、極樂ハアサク、彌陀ハクダレリ。期スルトコロ密
嚴華藏等ノ世界也ト、ココロヲカクル人モ、ハベルニヤ。ソレハナ
ハダ、オホケナシ。カノ上ハ斷無明ノ菩薩ノホカハ、イルコトナシ
という、信仰の對象と目的についての問題をあげて、念佛門の立場に
たつて、その誤りであることを指摘しているのである。これらは法然
がいう念佛門にたいする聖道門の側において夙に行われていた念佛の
實踐、あるいは淨土思想のなから發せられる當然の問いかけである
といわなければならない。さらに法然は阿彌陀佛の本願、あるいは念
佛の優秀なることを、他と對比しながら次のように示している。

ソノウヘ、マタ、六方十方ノ諸佛ノ證誠、コノ經等ニミエタリ。
他ノ行ニオキテハ、カクノゴトキノ證誠ミエザルカ

と言ひ、あるいは、『觀經疏』定善義の「自餘の衆行も、これ善と名
づくといえども、もし念佛に比すれば、またく比較にあらざるなり」
以下、「ただもはら名號を念じて生を得ることを標す。この例一にあ
らざるなり。廣く念佛三昧を顯しおわんぬ」までの文を引用し、つい
で專雜二修の文にもとづいて、專修の「百卽百生」なることを指摘し
ている。本願については

他方ノ淨土、ソノトコロドコロニハ、カクノゴトキノ本願ナシ。
極樂ハモハラ彌陀ノ願力、ハナハダフカシ。ナムゾ、ホカヲモトム
ベキ

といつて、五逆・十惡の者の往生がひとえに阿彌陀佛の本願によることを指摘し、さらにまた

佛ノ誓願ノタメシヲヒラカムニモ、樂師ノ十二ノ誓願ニハ、不取正覺ノ願ナク、千手ノ願マタ、不取正覺トチカヒタマヘルモ、イマダ正覺ナリタマハズ。彌陀ハ不取正覺ノ願ヲオコシテ、シカモ正覺ナリテ、ステニ十劫ヲヘタマヘリ

というように、誓願をめぐつて阿彌陀佛の本願のすぐれている點を強調することに努めているのである。

このような聖道門・念佛門の比較的な敘述、あるいは當時行われていた誤解の指摘、本願・念佛を他と對比する形式のそれ／＼に、稱名往生の教行を説得し続ける法然の心勞の跡を讀みとることができるのであろう。しかも時・機、あるいは聖道門・念佛門という枠がためは、おごつばにいつて法然五十四歳、文治二年の大原問答以前における試みのように感ぜられる。ということは、大原問答は、この『念佛大意』がこころみたと同じく、聖道門・淨土門を對比し、これを時・機という視點にたつて、その採不を追つたからである。言いかえれば、『念佛大意』に示されている稱名念佛にたいする誤解と、稱名念佛を唱導

する法然への反駁などが大原問答を開催せしめるにいたつたと見ることが出来るからである。ただ『三部經大意』と『念佛大意』において、法然をして亂想の凡夫の往生を讀みとらしめ、「落涙千行」とまで感激、歡悅せしめたところの『觀經疏』散善義の「一心專念」の文を見出し得なかつたことに不審をいだかざるを得ないのである。しかし「一心專念」の文とそれに續く五種正行という實踐體系が示されているにも拘らず、これを使用していないのは、これを吸収し、消化し、自分のものとして發表する段階に至つていなかつたことを物語るものと考えられないであらうか。

(一九六一、三、三十稿)
拙稿は藤吉慈海教授を代表者とする「淨土教者の宗教的體験の研究」における分擔課題である「法然の場合」に關する、昭和四十四・五年度の研究成果の一部である。

追記 『念佛大意』については赤松博士等によつて關説された論文もあつて、特に成立年代などについて大いに參考としなければならぬことを擱筆後氣づいた次第で、一考を要する點もあるが、今さら書き改めることも出来ないのでそのままにして置くことを諒とされたい。

(一九七一年四月脱稿)

黒田聖人の研究

一 序 言

法然上人の法語或は消息の中でも尊重されるのは『一枚起請文』と『一紙小消息』とである。前者は周知のように勢観房源智が授かつたものである。後者は黒田聖人への消息とだけ知られていて、黒田聖人とは何人であるか判明しない。しかし流傳を探ぐると『小消息』の方が早く、法然上人滅後四十五年に成立した『西方指南抄』下末に法語として「末代の衆生を云云」と收められている。『一枚起請文』は後世頗る有名になつたにもかかわらず流傳は『小消息』より遙かにおくれる。すなわち法然上人滅後約七十年頃に成立した『法然聖人繪』（弘願本）に初めて見られるからである。

『小消息』は詳しくは『一紙小消息』というが、『法然上人行狀繪圖』（四十八巻傳）には第二十一巻の「上人つねに仰られける御詞」という部類に編入されている。なるほど内容は常に仰つた詞であろうが、これは「黒田の聖人へつかはす御返事」であると恵は『和語燈錄』に見出しをつけている。ところが、この黒田の聖人とは一體何人

であるのか。

(一) 義山（一六四八—一七一七）は『和語燈錄日講私記』にわづかに「伊賀國名張に住む人」と註しているに過ぎない。

(二) 近年故伊藤祐晃師は伊賀黒田庄にある古碑の調査研究を行われた。その古碑は黒田の聖人とは關係がなかつたが、黒田庄は東大寺の寺領莊園であるから、黒田の聖人は恐らく俊乗房重源であろうと推考されている。

筆者は醍醐報恩院から法然上人の『三昧發得記』が袋中（二五五二—一六三九）によつて發見されたこと、そしてこの報恩院の末寺が伊賀黒田にあつて秀山無動寺と稱するところから、法然上人に何か關係があるように考えたので、昭和四十二年秋名張の無動寺を採訪した。住職杉本智龍師は祕藏の古文書類を悉く見せてくれたが、天正年間の火災で、それ以前の記録はなかつた。

黒田庄と東大寺の關係は伊藤祐晃師著『淨土宗史の研究』や戸田芳實氏の「黒田庄に於ける寺領と庄民——庄園制の非古代的性格について」（日本史研究三〇）等に詳しく述べられているから筆者はこれに觸れる

ことなく推論したいと考える。

二 伊賀大佛重源願文

東大寺大佛の建立を成就した俊乘房重源は、歳八十二の建仁二年(二二〇一)、現在三重縣阿山郡大山田村富永に新大佛寺を建立した⁽³⁾。この地は伊賀別所と呼ばれている。この大佛寺は重源のライフワークである。『南無阿彌陀佛作善集』(以下作善集とす)に

○伊賀別所三跡此外石像地藏一跡

○伊賀別所、ト五古靈瑞地、建立一聚別所、

當其中古崎引平巖石立一堂佛壇大座 皆石也奉安置皆金色彌陀三尊來迎

立像一々并觀音勢至各丈六

鐘一口至肩長四尺

湯屋一字在釜

皆金色三尺釋迦立像一體、優曇王赤梅檀像、第二
軀畫像奉模作之、御影掌安置之。(一)

とあつて、五古靈瑞の地なるが故に金色彌陀三尊の來迎像を安置して大佛を建立したとあるけれども、實は伊賀大佛建立の目的は單に靈地復興だけではなく重源の悲願に因るものである。『作善集』に

或又伊賀國所々山々切掃往反人令平安^一

又同國道路取惡之故往還人馬煩多或付損害^一

或死亡仍爲助^レ彼才^(二)嶮惡所々悉作直止^三人畜歎^一

とあつて、東大寺の用材を伐り出すために多くの人畜の生命を奪つた。その靈を弔うためであつたとも考えられる。そして併せて先亡縁者の追善のためであつたことは、重源自筆の願文によつて明かである。

敬白

僧行賢 空……………

錦氏 戒阿彌陀佛 佐伯近清

平氏 藤井氏 ……………

紀氏 佐伯氏 ……茂安

藥師 太家氏 紀氏 北野久友

眞阿彌陀佛 藤井□□圓

右意者各爲往生極樂頓證菩提也

建仁二年十月□九日⁽³⁾

この大佛建立願文に見える人人は恐らく重源の有縁の人人であろう。中でも重源の生家紀氏一族の中の二人の先亡者が載せられている。又筆頭に掲げられた僧行賢とは如何なる人であろうか。これは恐らく重源にとつては最も因縁の深い僧であろう。或は重源の弟子で師に先立つて逝つた人であろう。重源はその先亡の弟子の死を悲み痛んで伊賀大佛建立追善の願文にその名を筆頭に掲げたと解されないだろうか。その行賢の名を想起せしめるのは『法然上人行狀繪圖』九の後白河法皇如法經に勤仕し法然上人の伴僧として持幡の役を果した行賢である。

三 如法經と行賢

行賢が法然傳の中に見出されるのは『四十八卷傳』九に僅かにその名を見るのである。その他の諸傳には見ない。このような例は、最近發見された奈良興善寺の古消息中に見る法然上人門下の正行房がいる。又『七箇條起請文』にだけ見える宗慶や禪寂がいる。しかし最近漸く

これ等の人人の傳歴が少しづつでも知られるようになって来た。

文治四年(一一八八)河東押小路殿で後白河法皇が私修の如法經を行
い給うた。その先達に法然上人が招かれた。このことに關しては拙著
『成立法然上人語傳の研究』⁽⁶⁾及び『如法經聖としての法然上人』(佛大
研究紀要45・46合卷)に述べておいた。

この後白河法皇の如法經の記事は二種あつて、『四十八卷傳』所收
のものとして『門葉記』第八十二(如法經四)⁽⁷⁾所收のものがある。兩文を
比較すると『四十八卷傳』所收の方が詳しい。『四十八卷傳』
はどのような史料に據つたか詳かでない。しかし所據の史料は詳しい
ものであつたことは他との比較によつて知られる。『門葉記』所收の
ものは不明確な記述も混つてゐる。従つて兩本を比較すれば史實に近
づくことが出来る。

〔門葉記〕

文治四年八月十四日。法皇於白河押小路
殿被始行如法經

聖人

禪定法皇

御先達源空上人或號兩界堂上人
或號發斷上人

妙音院入道

太政入道

行智僧都

覺兼

良宴法印

道顯僧都

寺々々々阿闍梨

圓隆阿闍梨

上人をもて御先達とせらる。

御經衆
妙音院入道相國師長公

良宴法印

行智律師

道兼僧都

仙雲律師

〔四十八卷傳〕

文治四年八月十四日、前方便
をはじめらる。河東押小路の
仙洞にて御如法經を修します
ことありき。

重圓寺 玄修阿闍梨

圓源々々々

小上人御先達上人弟子

九月四日奉迎御料紙。白河甘露王院内外
七宮禪室
修理掃地殊勝也。自押小路殿。良宴法

印。行智僧都。道顯僧都。仙雲律師。圓

隆。圓源。迦陀衆三人參會。御堂庭。長

打二枚。正面間向南北敷之。仍各懸尻居

之。

玉輿大床居之。案被塗之。輿柱同塗之。

内外迦陀兩三反了。自内四人出奉入御輿

於堂内。奉入料紙奉昇之。玄修阿闍梨灑

水。發斷上人弟子僧持幡退出了

重圓大德
玄修阿闍梨

圓支阿闍梨

門弟賢大德。

料紙は觀性法橋の進。
料紙安置所慈鎮和尚の住坊、
三條白川。鳥羽院第七宮覺快

親王舊跡。
良宴以下十一人の經衆はかの
所へむかふ。

宿老、のこりとまゐる儀にな
ぞらへて、法皇。上人。相國

禪門。道場にまうけさせ給ふ。

料紙を銅の筒におさめ、御輿
に入たてまつりて、むかへた
てまつる。南のひがくしのし
たに、案をたて、御輿をか
きすへたてまつる。良宴法印
以下の經衆、外に候して伽陀
を誦す。正面の明障子をあげ
られて、法皇伽陀を誦します
に、上人、入道相國おなじく
助音申さる。

料紙を道場に安置のまち行道
合殺あり、この儀はさだまれ
る法式にあらず。上人これ中
をこなわれけり。

同十一日御筆立なり。慈鎮和
尚、觀性法橋は經家にあらず
といえども、もとより如法經
中たるによりて、寫經の時參
ぜらる。

同十一日御字經。殿法印慈圓觀性法橋被
召加之。

以上のように兩文を對照すると不明の箇所を補足することが出来る。
例えば『門葉記』の「々々々阿闍梨」とあつて何人か不明なものが

『四十八卷傳』には「眞賢阿闍梨」であつたことが知られ、又「小上人御先達上人弟子」とある箇處は「門弟行賢大徳」と明確に把握出来る。ところが『門葉記』では「御先達源空人或號兩界堂上人」の割註の解釋において異論を出した。筆者は前掲拙著及び論文において源空上人とあるのは法然上人に相違ないことを論證した。

(一) 『安居院流法則集』(安居院信承撰)に

澄憲—聖覺—(下略)

澄憲法印直弟

竹林院靜嚴弟子

兩界堂源空上人弟子

元仁元年補青蓮院執事

文曆二、三、五赦

葬安居院 (8)

(二) 『華頂要略』三四に

安居院

奉任慈嶺和高

聖覺法印

澄憲法印眞弟

竹林院靜嚴法印弟子

兩界堂源空上人弟子

(三) 『尊卑分脈』には

天下大導師

名人

能説名才

安居院三會

法印權大僧都

(註略)
澄憲—聖覺

〔源空上人之弟子〕(國立國會圖書館支部内閣文庫本)

(嘉禎元年三月五日入滅)
年六十九 (故實叢書本)

以上三本によつて聖覺は兩界堂源空上人すなわち當時吉水の兩界堂におられた法然上人の弟子であるとの意である。この兩界堂源空上人すら法然上人とは別人であると疑う人があるが、聖覺が、法然上人でない源空に師事したという史料はない。聖覺は『七箇條起請文』には署名していないが、『明義進行集』には

源空上人ニ、日頃ノ妙戒ヲウケ、淨土ノ法門ヲツタフ、上人ツネニ

ノタマヒケレハ、吾カ後ニ、念佛往生ノ義スクニイハムスル人ハ、

聖覺ト隆寛トナリト云云。

とあつて聖覺は法門印可の一人である。竹林房靜嚴に天台を授つているが、淨土門歸入後は専ら法然上人に師事している。この註記は逆に聖覺の師事した源空上人は法然上人のことであつて兩界堂におられたことを證するものである。兩界堂のあつた場所は俗説「法垂の窟」と呼ばれる附近であるという。『四十八卷傳』六に「吉水のほとり」といつているのは頗る該當するようである。

文治の後白河法皇の如法經は、法皇の自修(華頂要略二二二)であつたから、先達、經衆の人選も法皇の一存で定められた。通例であれば、山の良宴が先達になる筈であるのを法然上人が法皇の御指名に従つた(四十八卷傳九)。戸惑つたのは『門葉記』の筆者である。尋ねていわれるままに記した結果は

御先達源空上人或號兩界堂上人
或號穀斷上人

である。しかしこの註記も全く誤であるとはいえない理由がある。

法然上人は元來良忍以來の如法經古例の相傳者である。殊に後白河法皇の十三回忌に『浄土三部經如法經次第』というものを定められたほどあり、それは今に傳わりその法式が遺つてゐる。今この文治四年（一一八八）に行われた如法經に關して、それから七十九年を経た正嘉元年（一二七五）に著わされた『如法經手記』という古例傳承本の裏書に

文治年中後白河法皇御如法經之時。後夜被開白。源空上人斷穀聖非
法然也

御先達也（下略）⁽¹¹⁾

とある。『手記』は文治如法經から凡そ八十年も経た時代だから『門葉記』の誤を正す意味で御先達源空上人の註記の一部「斷穀聖」は誤であつて法然上人ではない。逆に法然上人は斷穀聖ではないと訂正しているのだと考える。しかしある研究者は斷穀聖が法然上人でないならば兩界堂上人も法然上人でない。従つてこの源空上人は法然上人でないといふ別人説を立てられている。しかしながら兩界堂上人は源空上人であり法然上人であることは論究した。然らば何故穀斷上人と誤られたか。それには理由がある。『門葉記』には穀斷上人という名稱が二回も出て来る。初は源空上人の下の註記であるが、後は「穀斷上人弟子僧持幡退出了」とあり、式衆に「小上人御先達上人弟子」とあるから持幡して退出したのは先達の弟子で先達は穀斷上人ということになる。『門葉記』の記述では源空上人は穀斷上人との印象が深い。『四十八卷傳』では「門弟行賢大徳」と明記されている。その頃法然上人

の門弟に行賢という人がいたかどうか。

文治四年（一一八八）常隨弟子

信空 四十二歳

感西 三十六歳

その他は未だ入室していなかつた。行賢がもし常隨の弟子か門弟であつたならば、法然傳或は末疏中にも出て来る筈である。如法經における持幡の役は重い役ではなく、他例によると小童が當つてゐる。信空や感西は持幡の役には年長けて相應しくない。そこで考えられることは式目だけの雇弟子をされたということである。そのような例は今もあることであつて決して奇異ではない。それでは誰の門弟を借りられたのであろうか。その頃多くの門弟をもつていたのは俊乘房重源であらう。法然上人と重源とは親懇であつた。恐らく行賢は重源の門弟か(12)或は繋りをもつ人に相違ない。重源はそれならば穀斷上人なのであろうか。それは大いに關係のあることを知り得た。聖聰の『浄土三國佛祖傳集』下に

東大寺俊乘坊立勸進義。號勸進衆今世之十
穀聖是也⁽¹³⁾

とあつて、重源の集團を勸進衆とよび今の十穀聖というのがそれだと述べてゐる。

勸進衆というのは『東大寺造立供養記』壽永二年（一一八三）四月十九日から五月十八日に及ぶ大佛鑄造の記事に至つて

大勸進上人以下。同朋五十餘人、鑄師七十二人并中門衆、法花堂衆、或有驗壯年輩同心合力也。⁽¹⁴⁾

とあるが重源の同朋五十餘人とは全國へ勸進行脚する勸進衆であらう。

と見え、又行賢は仁和寺覺洞院の式衆であつたことは『覺洞院僧正入壇資記』によつて知られる。

文治二年丙午十二月廿一日甲午。密日。氏宿日曜。

(中略)

乘源大法師

行賢入寺

源賢大法師

任賀入寺。讚

已上讚衆

とあつて行賢は如法經の行われた文治四年(一一八八)を遡る二年前に覺洞院に入寺したことが知られる。

その後行賢は文治三年(一一八七)十月、文治四年(一一八八)十一月、文治五年(一一八九)二月同じく持金剛衆として出勤し、文治五年(一一八九)十二月廿一日には誦經師となり、建久元年(一一九〇)十二月には持金剛衆として散華神供の役をつとめ、翌建久二年(一一九一)七月には持金剛衆として唄、神供の役を、更に十二月及び翌建久三年(一一九二)十月に持金剛衆として參列している。建久四年(一一九三)八月に「於持寶院被授。重受」とあるから概頂を重受したのである。これ以後行賢の名は見出せない。これは行賢の一身上に何かが起つたことと考えられるのである。行賢は文治四年(一一八八)の頃には、覺洞院に勤務していたことは前掲の記録で明らかであるが、行賢がどういう縁故で覺洞院へ勤務するようになったのだろうか。これは恐らく重源

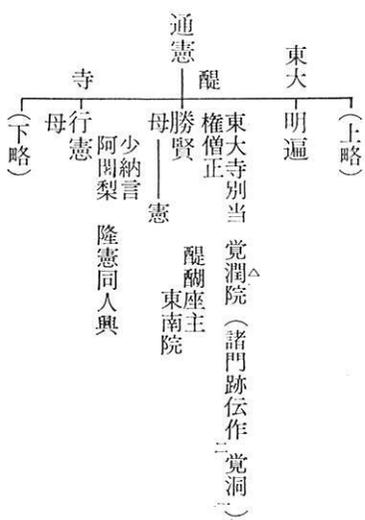
と勝賢との關係によるものであろう。覺洞院を董していた勝賢は後東寺別當にもなつた、又重源も勝賢も同じ眞言宗の人で交際のあつたことは下記の文獻でも明かである。『東大寺別當次第』によると勝賢は八十七前權僧正勝賢東南

建久三年十月八日丁未被_レ仰下。同十九日戌午被_レ成_レ吉書。建久七年六月日所_三勞_二腫物。辭退十九年五。六月廿二日逝去。大佛殿寺務四年。建久三四。五六。

とあり、在職中は重源と接觸する機会が多かつた。『玉葉』建久五年(一一九四)二月七日の條に

今日終日見_三作事_一、職事等申_レ條々事_一、左大辨定長持_三來東大寺供養雜事注文_一、余謁_レ之、粗示_三子細_一了、又來十日召_三具勝賢僧正及上人_一、(筆者註重源)等、可_レ參之由仰_レ之。

と見えるが、恐らくこれは一端に過ぎないであらう。勝賢は藤原通憲の子明遍の弟に當る人である。『尊卑分脈』によると、



とあり、これによつても勝賢は覺洞院を管領していたことが知られる。又『仁和寺諸師年譜』に

喜多院御室法親王守覺。後白河院第二皇子也(中略)然後謁醍醐寺覺洞院勝賢僧正又盡小野玄奧。有祕抄并野決野月等之製作。

とあつて、勝賢は覺洞院に因縁が深い。行賢はその覺洞院の式衆としたのである。行賢はその間にも病弱だつたので、廣隆寺の藥師如來に疾病平癒の願文を書いて祈誓したのである。建久二年(二六九)その願文によると、

法橋行賢於廣隆寺修善願文

敬白

夫藥師如來者。發十二大願遂得菩提。爲一切衆生專救疾苦。稱之醫王誠有以哉。利生之願雖多。無過廣隆寺之勝絕。祐基之後漸久。如移瑠璃界之莊嚴。求長壽者得長壽。何尋蓬嶋之萬餘里。憂沈痾者除沈痾。誰訪葛氏之百一方。是以運壽之人不時而絕。弟子被經宿恙。

云歷年序。計不及藥不及焉。同二豎之入夢。祈無驗療無驗矣。雖萬方面不痊。命之有限也。于今尙存。病之無間也。遂日大漸。只拋廬之術。欲待□佛之功。偏歸此尊。□恃當寺。長自施淨供而八年。每月企豫參而十年。非只此自行。又有教人修。八日致卅體之摺寫。一月宛百遍之往詣。本願經一卷。供養法一座。朝々之勤漸々而積。重爲添惠業。彌爲待納受。鏡面奉治鑄七佛藥師并日光月光二菩薩種子等。瑩一人之菱花。題八葉之蓮花者也。奉摺寫藥師本願功德經十二卷。就寶前兮整供養之儀。抽丹底兮。凝懇懃之誠。必還念本誓。忽

成熟懇祈。藥師如來宜垂壽福百年之加被。藥□大將悉晝夜六時之護持。已有衆病悉除之願。至此病兮佛力何不及。亦有無病自在之文。

於我病兮法力豈可空。所憑在□。所求宜滿。宿業難知今生若難遁此憂。悲願不誤來世遂勿隨惡趣。功德有憐。廻向不限。在々所々有如我病重之者。速令消除。世々生々有如我愁深之者。悉加護念。敬白。

建久二年十二月日佛子法橋上人位敬白。

この願文によると行賢は持病があつて、長らく苦惱したが薬を必要とするほどのこともないが、何とかしてこの病苦から遁れたくて、廣隆寺の靈驗灼かな藥師如來に祈願したのである。彼はこれを「弟子被經宿恙、云歷年序、計不及藥不及焉」といつている。そして淨供すること八箇年、豫參十年、藥師像摺寫卅體、月參百遍、本願經一卷の寫經、供養一座、七佛藥師、日光、月光菩薩の種子を入れた鏡面の鑄造等、又藥師本願經十二卷の摺寫を行つた修善功德によつて佛力加被を願つた。しかし宿業のため現世で此の苦惱から遁れることが出来なかつたとしても來世には必ず惡趣に墮することのないように護念を願求した。行賢が廣隆寺の藥師佛を信奉したのは病疾平癒祈願ではあつたが、仁和寺と廣隆寺とは密接な關係があつたからである。仁和寺の歴代の中には廣隆寺の別當になつた人も二三見出される。今參考に事例を舉げると、『仁和寺諸師年譜』に、

廣澤一流三元祖。大僧正寬助。辨。世人號法關白。藏人頭左中辨源師賢息。經範法務入室。大御室御付法。東寺一長者。仁和寺東大寺廣隆寺圓教寺等別當。又遍照寺別當(下略)

(永久)四年五月廿二轉正。六十。同日補廣隆寺別當(下略)

宮僧正信證。後三條院御孫。輔仁親王息。號寶淨院僧正。世申堀池僧正。或稱三宮僧正。大僧正寬助付法。行意律師入室。

一長者。廣隆寺別當(中略)

(長承)二年十二月十七日補廣隆寺別當。(下略)

尊壽院大僧正寬遍。俗姓源氏。大納言兼中宮大夫師忠卿之息。寬助大僧正之付法也。崇德天皇甚貴重其德。補東寺一長者。仁和圓教廣隆寺等之別當。(中略)寬遍生平。希望極樂往生而祈誓諸佛。或時感靈夢。拜念忍辱山阿彌陀佛像。可遂汝素懷。因茲後隱居和州忍辱山。故彼法流號忍辱山流者也。仁安元年六月晦日入滅。年六十七。

このように仁和寺の寬助、信證、寬遍等が廣隆寺の別當となつている。殊に仁安元年(一一六六)に寂した寬遍は頗る淨土教的な色彩が濃い。

このように仁和寺と廣隆寺の關係は密接なものがあつて、行賢が廣隆寺の藥師佛を信奉したのも不自然なことではない。廣隆寺の藥師佛に

ついて『山城州葛野郡楓野大堰郷廣隆寺來由記』を摘要すると、「檀像藥師如來立像高三尺の緣起書に、山城乙訓郡に神社があつてそれを乙訓社(記錄者は今の向日町神社という)という。昔薪人が西山へ行こうとして此社の前を

通つたところ、一本の神木が倒れ枯れていた。その株のところを見る時時光を放つので奇異に感じた。社に休息していた人が、その木で忽の間に佛像を造つて南無藥師佛と唱えこの社に安置し、行方知れずになつた。時人は恐らくその人は向日明神の權化であらうと噂した。

それからこの靈像を崇信する人が多くなつた。時に桓武天皇延暦十六年(七九六)五月五日、この靈像から瑠璃光明を放つて人人を驚かせた。仁明天皇の御宇この像を信仰していた女が加被力によつて后妃となり、

後勅によつて願徳寺に安置することになつた。貞觀六年(八六四)清和

天皇が御不豫の時、廣隆寺の道昌に加持を命じ給うた。道昌は願得寺の藥師佛を迎えて聖壽を祈り奉りたいといつたので、勅して靈像を廣隆寺へ移さしめ給うた。道昌は七箇日を期して修法したところ天皇は平癒あらせられたので叡感を蒙つた。又天皇の御宇、大井河が氾濫して帝都に侵入する恐があり、群臣議し勅によつて道昌に祈願せしめ給うたところ洪水は減水して難を通れた。後流を分流して廣隆寺の水路をつくつた。この功によつて道昌は法眼和尚位に進められた。ところが所有者の願得寺から本尊返還を願出たので、祕かに新像を造らしめて願得寺へ還し、古像を廣隆寺へ永く安置せしめ給うた。願得寺には古座光があつて新佛をその上に置いたが安定しなかつた。そこで座光だけを留めているので座光堂といい、廣隆寺の藥師如來には座光がない所以である。その後靈異多く皇室の歸依も淺からず、村上上皇の女御は丹後國志高庄をもつて藥師如來の燈明料とし鳥羽法皇は保安年中當寺に行幸あらせられ、藥師佛を拜させ給ひ、春秋二時八講を修し、又近江國善理新庄をもつて八講料に、又同國和大庄をもつて香花燃燈料に同森尻庄をもつて安居僧供及び後戸夜燈料に、重ねて河内國松原庄をもつて永代藥師如來供料に添えた。後嵯峨上皇は法華會を修し、金泥の『藥師本願經』一卷を奉納し給うた。

行賢は覺洞院に勤務中建久二年(一一九二)十二月に此願文を廣隆寺藥師佛に捧げている。願文によると淨供を奉ること八年、豫參十年というから、淨供は元暦の頃(一一八四)豫參は治承終養和(一一八一)の頃から始つている。しかし覺洞院の勤務も建久四年(一一九三)で途絶

えているから、病疾が悪化したのか、それとも行賢の身上に何等かの變化があつたとも考えらる。そして建仁二年(一一〇二)には既に亡き人として伊賀大佛建立の重源の願文に挙げられている。建久四年(一一九三)頃覺洞院を去つた行賢は或は重源の指圖によつて療養のため温暖で空氣のよい伊賀黒田へ趣いたのであるまいか。そして餘命の幾もないことを知り法然上人の教を信受して往生の道を求めた。その返事が「黒田の聖人へつかはす御文」なのであろう。

五 黒田の聖への消息

法然上人が黒田の聖人へ遣わされた消息は『一紙小消息』或は『小消息』とも呼ばれる。原本は勿論現存しないが、収載本を挙げると

- 一 西方指南抄下末 康元元年(一一五六)⁽²³⁾
- 二 和語燈錄四 文永十一年(一二七四)⁽²⁴⁾
- 三 法然聖人繪(弘願本) (一一八八頃)⁽²⁵⁾
- 四 法然上人行狀繪圖(四十八卷傳) 一一二二⁽²⁶⁾

延慶四—元亨三年(一一三一—一二三二)

- 五 往生記 應永二二年(一一四五頃)⁽²⁷⁾

頃等で以上を代表本とする。現今知恩院刊行の『元祖大師御法語』(日常勤行用)所收のものは『四十八卷傳』に據られていると考えるのでこれを底本として諸本を對照して異同を示すことにする。但し『四十八卷傳』所收のものは編著者舜昌が修文している場合があるので決して原本に忠實であるとはいえない。或は他の諸本が一致する場合、その方が原本に近いかと考えられる。

末代の衆生を、往生極樂の機にあてゝ見るに、行すくなしとても疑べからず。一念十念に足ぬべし。罪人なりとても疑べからず。罪根ふかきをもぎらばじとの給へり。時くたれりとても疑べからず。法滅以後の衆生なをもて往生すべし。況近來をや。我身わろしとても疑へからず。自身はこれ煩惱具足せる凡夫也との給へり。十方に淨土おほけれと西方を願は、十惡五逆の衆生の生るゝ故なり。諸佛の中に彌陀に歸したてまつるは、三念五念に至るまでみづから來迎し給故なり。諸行の中に念佛を用は、かの佛の本願なる故也。いま彌陀の本願に乗じて往生しなんに願として成せずと云事あるべからず。本願に乗ずる事は信心のふかきによるべし。うけがたき人身をうけて、あひがたき本願にあひて、おこしかたき道心を發して、はなれがたき輪廻の里をはなれて、生れがたき淨土に往生せん事悦^(和15)悦^(和16)の中^(和15)の悦^(和16)なり。罪は十惡五逆の者も生ずと信じて、少罪をも犯さしと思へし。罪人なをむまる、況や善人をや。行は一念

(諸本の頭字をもつて區別し、それに註番號をつけた)

(西1)和1もノ字ナシ。

(西2)にノ字ナシ。

(西3)和2もノ字ナシ。

(西4)和3じしず。

(西5)和4もノ字ナシ。

(和6)和5もてノ二字ナシ。

(西7)ろ||る。

(和7)もノ字ナシ。

(西8)和8へり||い。

(西9)はノ字ナシ。

(西10)がノ字アリ。

(西11)きたりむかへ。

(和9)來りてむかへ。

(西12)和12がノ字アリ。

(西13)なり||に。

(西14)みノ字アリ。

(和11)ゆノ字アリ。

(和12)がノ字アリ。

(西15)也||に。

(和13)はノ字アリ。

(西16)和16ただノ二字アリ。

(西18)まうノ二字アリ。

(西19)てノ字ナシ。

(西20)和15(往1)はノ字アリ。

(西21)和16もノ字ナシ。

(和17)いかにノ三字アリ。

十念(西22和18)をむなしからずと信じて、無間に
 修すべし。一念(西23和19)を生ず、況や多念をや。
 *阿彌陀佛(弘1)は不取正覺の言を成就して、現
 に彼國にましますは、定て命終(和21西25弘3)の時(西25)は來
 迎し給ん(西26弘4和22西27和23)。釋尊(弘5)は善哉我教に隨て、生死
 を離(西28弘6和24)と知見し給ひ、六方の諸佛は悅哉我
 證誠(弘7和25弘8)を信じて、不退(西29弘9和26)の淨土(弘9)に生(弘9)と悅給ら
 んと。天(西31弘10西32)に仰(弘11)き地に臥(弘12弘13)て悅べし。このた
 び彌陀の本願(西33和28)にあふ事を。行往坐臥にも
 報ずべし(弘14)。かの佛の恩德を。頼(西34)ても頼(弘15)べ
 き(和27往3)は乃至十念(西35弘16)の詞。信じても猶信すべき
 は必得往生の文也
 以上前掲の諸本の同異であるが、總括的に觀てこの消息が極めて平易
 に要領よく綴られていることである。全文困難な佛敎學的な術語など
 全く用いられていない。従つてこの消息を得た黒田聖人は、學僧でも
 なく、法然上人に歸依し、専修念佛に勵んだ道心者であることが推考
 される。

嘗て黒田の聖人は重源だろうと考えられたことがあるが、『玉葉』
 を見ても「大佛上人」等と呼ばれていることはあつても黒田聖人とは
 見えない。しかしながら重源は勿論東大寺の大勸進職として、東大寺
 領である伊賀黒田庄には深い關係もあり、晩年には新大佛寺まで建立
 しているが、黒田庄には少しも居住した事がない。又周防國司になつ
 たように國司にもなつていない。建久八年(一一九七)六月十五日に東
 大寺東南院主權僧正法印大和尚定範に宛てた讓狀(28)を見て、伊賀國に
 關しては、阿波・廣瀬・山田・有丸庄の名は見えるけれども黒田庄に
 ついては何も見出すことは出来ない。『小消息』と法然上人重源兩者
 の問答である『東大寺十問答』(29)(奥書建久二年(一一九二)三月十三日)と
 を二三比較すると、
 一問。釋迦一代の聖教を、みな淨土宗におさめ候か、又三部經にか
 ぎり候か。
 答。八宗九宗。みないつれをもわか宗の中にをさめて、聖道淨土の
 二門とはわかつ也。聖道門に大小あり、權實あり、淨土門に十方あ
 り、西方あり、西方の門に雜行あり、正行あり、正行に助行あり、
 正定業あり、かくて聖道門はかたし、淨土はやすしと釋している也。
 宗をたつるをもむきをしらぬもの。三部經にかぎるとはいふなり。
 とあるが、聖淨二門の判釋、聖道門の權實、淨土門の十方淨土と西方
 淨土の分別、雜行と正行、正行の中に助業と正定業の稱名を示すなど
 専門的理論的な説明であるが、『小消息』には「十方に淨土多けれど
 西方をねがふは十惡五逆の生るる故なり……」などと極めて實踐的な
 道が説かれている。又

二問。正雜二行、ともに本願にて候か。

答。念佛は本願也。十方三世の佛菩薩にすてられたる、ゑせ者をたすけんとして、五劫まで思惟し、六道の苦機にゆづり、是をたよりにてすくはんと支度し給へる、本願の名號也。ゆめ／＼難行本願という者は、佛の五智をうたがひて、邊地にとゞまり、見佛開法の利益にもるゝ者也。是は誑惑の者の道心もなきか、山法師などにほめられんとて、佛意をはかへりみすいひいだせる事なり。

とあるが、念佛は本願である。難行本願すなわち諸行本願は佛意に背くものである。文中に「佛の五智」とか「六道の苦機」とか「邊地」などといった術語が遣われているが、『小消息』には「諸佛の中に念佛をもちゆるは、かの佛の本願なるゆえなり……」と極めて平易に述べられている。又

九問。本願には十念、成就には一念と候は、平生にて候か、臨終にて候か。

答。去年中候き。聖道にはさやうに一行を平生に修しつれば、罪即時に滅して、のちに又相續せされとも成佛すという事あり。其はなを縁をむすはしめんとて、佛の方便してとき給へる事也。順次の義にはあらず。花嚴禪門眞言止觀などの、至極甚深の法門こそ、さる事はあれ、これは衆生もとより懈怠のものなれば、一度申をきてのち、申さずとも、往生するおもいに住して、數遍を退轉せん事は、くちおしかるへし。十念は上盡一形に對する時の事也。をそく念佛にあひたらん人は、いのちつゞまりて、百念にもよはぬは、十念也。十念にもおよはぬは、一念也。此源空か衣もやきすてゝこそ、

麻のゆかりを滅したるにてはあらめ、これがあらんかきりは、麻の滅したるにてはなき也。過去無始よりこのかた、罪業をもて成せる、身もものごとく、心ももの心ならば、なにをか業成し罪滅するしるしとすへき。罪滅する者は無生をう。無生をうる者は金色のはたへとなる。彌陀の願に金色となさんとちかはせ給へとも、念佛中人たれか臨終以前に金色となる。たゞ物さかしからて、一發已後無有退轉の釋をあふひて、臨終をまつへき也。

とあつて聖道門の教では一行を平生に修すると即時滅罪して成佛するということが説かれてあるけれども、これは佛の方便の教である。滅罪した者は無生を得る。無生を得たものは身體が金色になると誓願にあるけれども、念佛者が臨終以前に金色になつたということを聞かない。十念は上盡一形下至一聲の意で臨終の一念まで念佛すべきであると説かれている。このように理論的に説かれているのに反し『小消息』には

罪は十惡、五逆の者もむまると信じて、少罪をもおかさじとおもふべし。罪人なをむまる、いはむや善人をや。行は一念十念むなしからずと信じて、無間に修すべし、一念なをむまるいはむや多念をや。と平易に述べられている。そこに『小消息』の所述と『東大寺十問答』とは根本的に教化の對象が異つていことがわかる。殊に法然上人は對機説法に重點を置かれたことは一般に評せられているところである。

このようなことから考察すると黒田聖人は俊乘房重源ではないといわねばならない。

六 結 語

『小消息』は『西方指南抄』にも收められ比較的古くから知られている法然上人の消息である。『和語燈錄』に收められたものには『黒田の聖人へつかはず御文』とある。それでは黒田聖人とは一體何人であろうか。古來から何人とも知られなかつた。

近年伊藤祐晃師はその著『浄土宗史の研究』に「伊賀國に於ける古碑調査と黒田聖人考」なる論文を發表されて黒田聖人の古碑と從來考えられていたのは實は向阿證賢(二六五—二三三〇)の孫弟子智玄がその師玄心の廿五回忌のため建立したものであつた。そして黒田庄と東大寺の關係を詳しく調べられ、黒田の聖人とは或は重源でなからうかと述べられている。

筆者は東大寺領であつた黒田の庄は重源とは關係がないわけではないが、重源が黒田庄に長らく居住したという史料がない。又『玉葉』にも重源を大佛上人とは呼んでいるが、黒田聖人とは記していない。しかしながら重源は晩年伊賀國に新大佛寺を建立した。その目的は『作善集』によると古の靈場を復興するためとあるけれども、又一面東大寺の建材を搬出するために道も悪く人畜も多く死傷した。この靈を弔うために、更に先亡有縁の人人の往生極樂頓證菩提のための悲願であつたようである。その願文の筆頭に見える行賢とは何人であるか。重源と密接な關係の故人であるが、史料に缺けている。行賢という名に關聯して想起せしめられたのは、文治四年(一一八八)後白河法皇が河東押小路殿で修し給うた如法經の先達源空上人の門弟としての行賢

である。勿論その頃法然上人の門弟に行賢とい人はいなかつたと考えられる。これは如法經の儀式に必要な式衆の一人として法然上人が雇弟子をされ、雇われた行賢は法然上人の門弟小上人として持幡の役を果たした。ところが『門葉記』を見ると「穀斷上人弟子僧」とある。同記の先達源空上人の割註に或號兩界堂上人或號穀斷上人とある。兩界堂上人は法然源空上人であることは二三の史料で明かになつた。しかし穀斷上人という註の方は法然上人であるとするのは誤である。しかしそれは假令誤であつたとしても謬られた理由がなければならぬ。その疑問を解く鍵として、聖聰の『浄土三國佛祖傳集』に重源の勸進義を述べ、勸進義の同行を勸進衆といい、今世の十穀聖、というのだとある。これは一種の穀斷聖で東大寺建立勸進のため重源以下五十餘人が穀斷して成就を誓願したものと考えられる。そこで重源と法然上人とは極めて親懇であつた關係から法然上人は重源と同様穀斷聖と誤られたと解されまいだろうか。重源は門弟行賢を法然上人の依頼をうけて差遣したのである。その頃行賢は仁和寺の覺洞院の式衆として在勤していたので如法經に参加するにも奈良から或は高野から上洛するのとは異つて間近くて便宜である。法皇の如法經参加の身分にも不足はない。しかし行賢は生來病弱だつたので大秦の廣隆寺藥師佛に祈願供養をこめて現世の平癒と來世の惡趣から遁れたいという願文を奉つてゐる。法然上人との出會は如法經參加の時からであろう。その病弱の身なるが故に往生浄土の願心は強かつたに相違ない。彼は後轉地療養の意味で、靜かで空氣の佳い伊賀黒田庄へ移つたと考えられる。これは師重源の指圖であろう。黒田庄には昔から眞言宗の秀山無動寺一箇

寺しかなかつたという。或は行賢に關係があるのではないかと筆者は期待をかけたが此の寺を探訪したが、惜しいことには天正年間の火災でそれ以前の古文書古記録は残つていなかった。行賢が黒田に住むとすれば此の寺へ寄寓したであろう。殊に新大佛寺とは同宗であり密接な關係があるという。行賢は病に悩み、法然上人の教に従つて念佛生活を送りながら、なお法を求めて法然上人からの返事を待った。そうして送られて來たのが所謂『一紙小消息』である。淨土往生の悦び、彌陀來迎に預る光を感じながら行賢は遂に重源に先立つて往生した。重源はそれを憐み且つ悲み老いの身の悲願の新大佛寺建立願文には彼の名を筆頭に掲げたのである。黒田聖人の解明にはなお史料は充分でない。しかし現時點では假説的であつても、今後新史料發見によつて研究を進めたいと思う。

註

- (1) 淨土宗全書九・785。
- (2) 淨土宗史の研究29以下。
- (3) 南無阿彌陀佛作善集。伊水溫故。三國地誌。
- (4) 美術研究三〇所收。
- (5) 村治圓次郎氏稿「伊賀新別所新大佛寺に就いて(重源上人の研究)による。
- (6) 成立法然上人諸傳の研究4551471。

- (7) 大正藏圖像部一一所收。
- (8) 魚山叢書所收。
- (9) 京都府立圖書館本。
- (10) 佛教古典叢書所收。
- (11) 續群書類從二六上。
- (12) 阿彌陀經釋(昭和新修法然上人全集147)。
- (13) 續淨土宗全書六・330。
- (14) 群書類從二四所收。
- (15) 淨土宗全書一六・909-910。
- (16) 伊賀新大佛寺藏古記録。
- (17) 續群書類從二六・上。
- (18) 右ニ同ジ。
- (19) 續群書類從八・上。
- (20) 續群書類從二八・上。
- (21) 續群書類從八・上。
- (22) 群書類從二四。
- (23) 親鸞聖人全集一輯錄篇2等。
- (24) 淨土宗全書九・566-567等。
- (25) 法然上人傳全集。536。
- (26) 淨土宗全書一六・339-340。
- (27) 淨土宗全書九・848。
- (28) 大日本史料四・九(重源讓狀)。
- (29) 淨土宗全書九・634-637。

自力と他力

——現象學的解釋學的アプローチ——

峰 島 旭 雄

一

自力と他力の問題は、傳統宗學のうえでも、また宗教哲學的觀點からも、すでに、ほとんど、論じつくされているといつても、過言ではなからう。それにもかかわらず、そのような問題を、いまここで、ふたたび取り上げて論じようとするには、それだけの理由がなければならぬ。その理由は、じつは、副題に掲げた「現象學的解釋學的アプローチ」という表現によつて示されるアプローチ、すなわち、問題そのものの取り上げ方に存するのである。そこで、まずもつて、「現象學的解釋學的アプローチ」なるものについて、若干述べておくことが、必要とおもわれる。

ここでいう「現象學的解釋學的アプローチ」とは、ハイデガーが用いた方法に關連する。ところが、ハイデガーの現象學的解釋學的方法なるものは、もと、フッサールの現象學ないし現象學的方法に由來するものであるから、「現象學的解釋學的アプローチ」なるものを述べるときには、やはり、フッサールにさかのぼつて言及する必要がある。フ

ッサールによれば、ふつうわれわれが日常的に、あるいは科學的にとるところの自然的態度は、對象の眞の姿を捉えておらず、ある一定の立場的觀點からこれを捉えているにすぎない、とされる。かれは、かかる非本質的態度を括弧に入れ、對象を純粹意識に内在する志向的對象へと還元し、これを本質直觀し、事態そのものへ迫ることをもつて、現象學的方法とした。したがつて、ここでは、現象とは單なる非本質的な外的なあらわれではなく、かえつて、本質のことであり、純粹意識に現象するその事態のあるがままの本然の姿を意味することになる。すなわち、現象學的方法とは、事態^{ザッ}をしてそのあるがままの本然の姿において露呈させる方法であるといえる。⁽¹⁾

ハイデガーは、フッサールのこのような現象學的方法を取り入れ、さらに次のことを附加したとみなされる。すなわち、フッサールにおいては、右のごときいわゆる現象學的還元(廣義の)をおこなう主體それ自體、つまり、「だれ」がかかる還元をおこなうかという問題については、觸れることが少なかつたが、ハイデガーは、かえつて、現象學的還元ないし現象學的方法を遂行する當の主體そのものを問題とす

ることを通じて、かれの哲學を展開していったといつてよい。その場合、ハイデガーによれば、事態をしてそのあるがままの本然の姿において露呈させる方法としての現象學的方法を遂行するのは、人間實存 || 現存在 (Das menschliche Dasein) である。現存在は事態がそのあるがままの本然の姿において現われる場をそれ自身のうちに有している。

現存在の「現」(Da)「そこに」がそれである。ところで、現存在の「現」において、あるがままの本然の姿を現わす事態は、人間實存の根本的現象として、不安とか關心などの種々なあり方を示す。ハイデガーによれば、存在者の存在意味を把握しうる存在者は人間存在以外にはありえないのであるから、不安とか關心などの人間實存としての根源的なあり方を記述・解釋することによつてのみ、存在者の存在意味、つまり事態そのものは捉えられることになる。ハイデガーは次のごとくいつている。「現象學的記述の方法の意味は、解釋する、ということである。現存在の現象學的 Logos (「學」は hermeneuein (「解釋する」という性格をそなえている。すなわち、このはたらきをつうじて、現存在自身にそなわる存在了解に、存在の本来的な意味と、現存在自身の存在の根本的諸構造とが打ち明けられるのである。)⁽³⁾」

さて、フッサールの現象學(的方法)を一步すすめて展開されたこの方法は、現象學的解釋學的方法 (Phänomenologisch-hermeneutische Methode) とよばれる。小論におけるアプローチは、この現象學的解釋學的方法をもとにしている。そこで、ハイデガーを範型としてこの方法の特長を擧げてみよう。まず、この方法によれば、現存在の自己解釋と存在者の存在意味との相即ということが明らかにされる。また、

フッサールもハイデガーも共にいつているように、現象學的方法の核心は記述であるから、事態のあるがままの姿が現われるそのままを厳密に記述することが、この方法の特長であるといわねばならない。右のごとき相即にもとづいて事態を解釋學的に記述する點に、現象學的解釋學的方法の特長があるといえるのである。

ところで、このような方法は、宗教體驗としての自力と他力の問題を解明するのに、どのような、いわば效用を有するのであろうか。やがて論述するように、自力と他力の問題は、救うものと救われるものとの相即ということとかならず絡みあう。また、このことは、ある意味では、「自力と他力の相即」というようにも、いいあらわしうる。そうであれば、もと、現存在の自己解釋と存在者の存在意味との相即から發している現象學的解釋學的方法のアプローチが、かかる自力と他力という宗教體驗の問題に適用されて有効でありうることも、ある程度まで予想されてしかるべきであらう。

また、在來、自力と他力の問題にかんしては、しばしば、自力と他力の一致、自力と他力がいわれ、あるいは、自力と他力とのいわば辨證法的止揚・綜合がいわれるのであるが、現象學的解釋學的方法の特長である事態の嚴密な記述ということからすれば、自力と他力一致や自力と他力の辨證法的綜合をただちにいうことなく、自力と他力という宗教體驗そのものに立ち入つて、そのあるがままの姿を嚴密に記述しなければならぬことになる。ほとんど論じつくされているともいえるこの問題をなお取り上げる理由としては問題そのものの取り上げ方という點に獨自性があるということ、すでに冒頭で指摘しておいたが、

それが具體的にどのようなものであるかについては、一つには、いま述べた
ごとき嚴密な記述ということを考慮に入れる必要があるのである。

小論の副題にかかげた現象學的解釋學的方法のアプローチとは、ほゞ右のご
とくであるが、これとは直接のかかわりはないけれども、次に、川田
熊太郎博士が提唱される比較哲學的方法を瞥見しておこう。川田博士
は、比較哲學的方法として、解釋學的方法・形態論的方法・系統論的
方法・體系論的方法・選擇論的方法・問答論的方法の六つを挙げ、前
四者は諸哲學の科學としての比較哲學の方法、後二者は諸哲學の哲學
としての比較哲學の方法であるとしておられる。⁽⁴⁾ その詳しい内容につ
いては、ここで立ち入つて説述する餘裕はないが、この分け方による
と、言葉のうえでの類似からして、現象學的解釋學的方法是、一見、
諸哲學の科學としての比較哲學の方法の一つである解釋學的方法に歸
屬するかのごとくにおもわれがちである。しかし、じつは、そうでは
ない。川田博士のいわれる解釋學的方法是もと言語學的文献學的と解
釋學的文献學的の二つに分かれていたものであつて、本来フィロロジ
ー (philology 言語學ないし文献學) の領域にかかわり、フェノメノロジ
ー (phenomenology 現象學) の領域にかかわるものではない。現象學的
解釋學的方法はむしろ、諸哲學の哲學としての比較哲學の方法の一つ
である選擇論的方法と關連するものであろう。ハイデガーによれば、
その現象學的解釋學的方法は事態そのものの「積極的な獲得」である
とされる。⁽⁵⁾ 川田博士もまた、選擇論的方法とは、根本體驗(佛教なら
ば三法印、キリスト教ならば原罪)をもととしてもろもろの哲學を取
捨選擇することであるとされている。したがつて、それはその意味で

はやはり「積極的な獲得」と稱してよいものをその内實としているも
のとみられる。いづれにせよ、これら二つの方法には、共通して、眞
理・事態そのものの積極的獲得やそのことのための主體的な選取選擇
ということが、缺くべからざる要素として、あるのである。⁽⁶⁾

しかしながら、その反面、現象學的解釋學的方法と文献學的解釋學
的方法(川田博士のいわれる解釋學的方法、つまり言語學的文献學的方法と解
釋學的文献學的方法とを含めたものを、いま、この表現でいいあらわすこと
とする)とは、まったく無關係なのでもない。フィロロジーとフェノメ
ノロジーとは、むしろ、相異なりつつしかもきわめて緊密な關係にあ
るともいえるのである。⁽⁷⁾ いま、その一例として、九鬼周造博士の「い
き」の構造を取り上げてみよう。わが國において、すでに、現象學
を咀嚼したうえでのすぐれた研究が生まれつつあるが、九鬼博士のこ
の書はそれらの先驅的業績ともいうべきであらう。⁽⁸⁾ 九鬼博士は、この
書で、「いき」(粹)の現象學的解明をこころみておられるのである
が、その「序」において、この書の目的を次のごとく述べておられ
る。「我々は「いき」といふ現象のあることを知つてゐる。然らばこ
の現象は如何なる構造をもつてゐるか。「いき」とは畢竟わが民族に
獨自な「生き」かたの一つではあるまいか。現實を有りの儘に把握す
ることが、また、味得さるべき體驗を論理的に言表することが、この
書の追ふ課題である。」ところが、博士は、結論的には、「序」にお
ける意氣、みといささか趣を異にして、次のごとく述べるのである。
「「いき」の存在を理解しその構造を闡明するに當つて、方法論的考
察として予め意味體驗の具體的把握を期した。しかし、すべての思索

の必然的制約として、概念的分析によるの外はなかつた。しかるに他方において、個人の特殊の體驗と同様に民族の特殊の體驗は、たとへ一定の意味として成立してゐる場合にも、概念的分析によつては殘餘なきまで完全に言表されるものではない。具體性に富んだ意味は嚴密には悟得の形で味會されるのである。」

博士のこのような一種の述懐からは、少なくとも次の二つのことが窺い知られる。すなわち、まず、博士は「いき」という現象・現實・體驗をありのままに把握しこれを論理的に言表しようとするところみだが、結局は概念的分析にたよるほかない、つまり、文獻學的解釋學的方法に依るほかないことを悟つたということである。しかも次に、そのような文獻學的解釋學的方法によつては、目指された事態そのものの殘餘なき完全な言表は得られなかつたということの告白がある。ここに、フィロロジとフェノメノロジとの緊密な關係が、そしてある意味では兩者のいわば宿命的な關係が、きわだつて示されているとみるこゝとができる。すなわち、フェノメノロジはフィロロジを介するこゝとなしにはありえないが、フィロロジをもつて盡きるのではない、ということである。九鬼博士は、「いき」の構造の分析において、このことを如實に示されたということができよう。

ところで、「いき」においては美的體驗が問題であつたのにたいして、ここでは、自力と他力という宗教體驗が問題である。このような宗教體驗は、はたして、そのあるがままの姿において捉えられ、かつ人間實存の自己解釋を介して嚴密に記述されうるのであろうか。じつは、そのようにすることが、すでに述べたところから明らかかなよう

に、宗教體驗の現象學的解釋學的アプローチとよばれるものにほかならないのであるが、この場合にも、やはりフィロロジに依らざるをえず、それを超えられないのではないかというような問題、そしてその反面、フィロロジではついに捉えられない「なにものか」が殘らざるをえないのではないというような問題が、纏綿するのである。宗教體驗への文獻學的解釋學的アプローチではなく、現象學的解釋學的アプローチにまつわる、このような、フィロロジに依らざるをえないうがそれによつては盡くされない、單なるフィロロジを超えてどころの「なにものか」とはなんであるか。

フェノメノロジが單なるフィロロジに還元・解消されえないのは、フェノメノロジがフェノメノロジとしてフィロロジから區別される獨自の方法論的内實をもつているからである。では、そのような獨自の方法論的内實とはなにかということであるが、前述のハイデガーの表現を用いて一言でいいあらわすならば、それは「積極的な獲得」ともいいあらわされるものであるとおもわれる。この點については、ここでは立ち入つて論ずる餘裕をもたないが、とりわけ、宗教體驗への現象學的解釋學的アプローチをして、單なる文獻學的解釋學的アプローチから區別せしめるところの、そのような方法論的内實について、もう少し説述してみよう。

この點については、ジャヤティレケ (Jayatilake)、および、その影響を受けたスウィーラー (Swearer) や、またストレンジ (Strang) らが立つ方法論的見地が、参考になろう。ジャヤティレケやスウィーラーは、佛教の認識論を取り上げて論ずるのであるが、これを單なる哲學

上の認識論としては扱わず、救済論的見地 (soteriological viewpoint) から見直すのである。⁽⁹⁾ このことは、結局、佛教の認識論が認識論のための認識論ではなく、その底に救済(解脱)という究極目標をもつている認識論であることを、方法論的に説明しようとすることを意味する。また、ストレングは、龍樹の「空」の分析において、ほぼ同様の試みをなしている。かれは、「空」を、單なる認識論的概念としては扱わず、認識論的||救済論の見地から論ずるのである。そこには、「空」にかんするきわめて興味深い分析が展開されるのであるが、⁽¹⁰⁾ ここでは立ち入って説述する餘裕がない。

つまり、方法自體が、自己自身を規定し反省するという意味での、方法論的自己規定ないしは自己反省がそこにあるのであつて、一般にこれを「方法の志向性」とよぶのが適當であろう。宗教體驗への現象學的解釋學的アプローチにおける、單なる文獻學的解釋學的アプローチによつては盡くされない「なにものか」とは、このような「方法の志向性」にもとづくものであるといえるのではあるまいか。その場合には、いわば救済論的志向性ともいふべきものがそこに働くとみることができる。そして、かかる志向性が、取り扱われるべき問題(空とか自力・他力など)の解明を、はじめから導いているとみなすことができる。

そこで、以上のごとき方法論的考察をふまえて、とりまとめていえば、自力と他力の問題もまた、ただ單に「自と他」というごとき認識論的見地からのみこれを處理しうるものではなく、その處理は、自我と他我といったような自我論的解明に終始するものでもない。自力と

他力という宗教體驗のあるがままの本来の姿を、われわれ人間實存の自己體驗・自己解釋に訴えて嚴密に記述することを通して、方法と内容との相即によつて、その救済論的構造をあらわならしめるのが、現象學的解釋學的アプローチのなすべきところであるといわなければならない。

註

(1) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch, §27, §56 et al. (Husserliana III, 1950)

(2) フッサールは、還元の極において、先驗的自我 (das phänomenologische ego) なるものを考えている。(Husserl *Cartesische Meditationen I et al.*, Husserliana I, 1950)° したがって、もしフッサールにおつて、「だれ」が還元をおこなうかという問いの答えを採すとすれば、それはこの先驗的自我が問主觀的 (intensobjektiv) でなければならぬとする。ちなみに、ハイデガーは、つづいて述べるように、存在者の存在意味を追求しうる唯一の存在者としての人間實存||現存在 (das menschliche Dasein) に焦點をしばり、これを「世界内存在」(das In-der-Welt-sein) と規定したが、これは、フッサールにおける右のごとき問題点を、ハイデガー的に展開していったものとみることができよう。なお、フッサールは、現象學的還元をおこなう現象學者について、「現象學者は、その個的存在にかんするかぎり、あらゆる本質學者、たとえば幾何學者の「ごとくにふるまう」と「ごとくる (Ideen §64)° 晩年、フッサールが、現象學をたえず超克されるべきものとし、「現象學的現象學」を唱えたことも、ここでいう「だれ」の問題にかかわる点であるとおもわれる (Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, 1954)°

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, S. 37.

- (4) 川田熊太郎『倫理學』(世界書院、昭和三十三年)二六頁、同『佛敎と哲學』(平樂寺書店、昭和三八年)三頁以下。
- (5) Grundprobleme der Phänomenologie, 1927, S. 41.
- (6) 川田博士の比較哲學の方法論については、拙稿「比較宗教哲學への道(1)」(『フィロソフィア』四〇號、早稻田大學哲學會、昭和三五年)を参照されたい。
- (7) たとえば、第一回國際現象學會議で、メルロロボンティは「言語の現象學」について報告している(高橋允昭譯『現象學の課題』せりか書房、昭和四四年参照)。また、言語分析をこととする分析哲學と現象學の對比と「こう」と「の」の問題を形づくる。(Vgl. C. A. van Peursen, Phänomenologie und analytische Philosophie, Urban Bucher, 1969)
- (8) 九鬼周造『「いき」の構造』(岩波書店、昭和四〇年再刊)。なお、最近のそのような業績としては、三宅剛一『人間存在論』(勁草書房、昭和四一年)、同『道德の哲學』(岩波書店、昭和四四年)などを擧げることができよう(細谷恒夫編『世界の名著、ブレンターノ・フッサール』「現象學の意義とその展開」中央公論社、昭和四五年、参照)。
- (9) ジャヤティレクには、Early Buddhist Theory of Knowledge (1965) があり、スウィーラーには、ドクター論文として「The Sociological Traits and Function of Cognition in Early Buddhism がある。
- (10) 伊藤正穩譯「龍樹の「空」について」(中外日報、昭和四四年六月十五日から八月七日まで十八回分載)参照。

一一

以上において、副題「現象學的解釋學のアプローチ」の意味するところ、主題である自力と他力の問題へのその適用とについて、ほぼ説明をなしおえた。以下においては、主題そのものへ立ち入って、いささか論ずることとしたい。

すでに繰り返し述べたように、現象學的解釋學のアプローチは、その缺くべからざる前段階として文獻學的解釋學のアプローチをもつてゐる。したがつて、まず、文獻學的解釋學のアプローチによつて、自力と他力の問題へ接近し、問題解明への手がかりを捉えることにしよう。

これまでの諸研究のうち、自力と他力、とくに他力の用語例にかんする研究として、石上善應氏による「善友攝取の意義——「他力」の語義と變遷——」と藤堂恭俊氏による「法然上人の遺文にみられる他力の用語例とその内容の解明」の二論文を、ここで取り上げたい⁽¹⁾。

まず、石上氏の論考においては、「自力」と「他力」の語の源流をさぐつて、『大毘婆沙論』卷第六にそれを見出し、そこにおいて、自力が思所成慧として因力・自性力・内(分)力・義力とおきかえられ、他力が聞所成慧として緣力・資糧力・外(分)力・教力とおきかえられる、相對的配列關係が指摘される。この用途は大乗に入つて四力思想と密接な關係を有することとなり、自力と他力の優劣という點もまた明確化する、とされる。自力・他力・因力・方便力の四力は、自力 \parallel 因力と他力 \parallel 方便力の二種に分類されたうえで、その優劣が論じられる。『瑜伽師地論』に、前者について、「此の心堅固にして動ずるなし」、後者について、「此の心堅からず、固からず、また動ずることなきにあらざ」と述べられてゐる。すなわち、あくまで他力にたいする自力の優位が主張されてゐるのである。かかる自力の優位は四力思想以後もつづくが、他力の内容として佛菩薩善友攝受なるものが佛神力へと高められる『十地經論』において、ようやく自他の二力が非常に

接近した地位に置かれ、他力の比重が高められてきたことが指摘される。そして、このような展開をふまえ、願力思想の検討を介して、曇鸞において、他力易行が自力難行にたいして決定的に優位にたつという「一大轉換」がおこなわれことになる。

右の論考を通じて、小論のテーマにかかわるかぎりにおいて、いくつかの問題點が指摘される。まず、この論考に引用された『大毘婆沙論』に、次のごとき一文がある。「また次に世尊の所在には利根者あり、鈍根者あり。利根者のためには信を説きて頂となす。鈍根者のためには慧を説きて頂となす。利根と鈍根のごとく、因力と縁力、内分力と外分力、内如理作意力と外從他聞法力、無癡増相續力と無貪増相續力と、まさに知るべし、またしかることを。」(傍點筆者)すなわち、利根者のためには信、鈍根者のためには慧を説くとされるのであるが、利根と鈍根の類比として、因力・内分力・内如理作意力と縁力・外分力・外從他聞法力の對が擧げられており、それらは、すでに見たように、結局は、自力と他力というようなグループに分けられるのであるから、いまの場合、自力のために信、他力のために慧というような結びつきが、引き出されることになる。しかし、このようにとりまとめると、ふつう考えられている自力∥慧、他力∥信の圖式と相反するかのごとき印象をあたえることになる。そこで、なお、この點を検討してみると、利根者はすでに慧あるけれども、信を缺くがゆえに信を頂とし、鈍根者は信はすでに有しているが慧を缺くので慧を頂とするという考えが、そこに見出される。³⁾そして、さらにつつこんでいえば、利根者にすでに慧あるのは因力・内分力・内如理作意力であるのにな

いして鈍根者が慧をあたえられなければならないのは縁力・外分力・外從他聞法力であるという考えが、潜在的に見出されるといえる。この潜在的な考えの後半の部分——鈍根者はたとえ慧であってもあたえられなければ、解脱・救済を全うしえないという考え——が、のちに指摘するような自力・他力のパターン化とともに顕在化していけば、他力∥信への道へ通ずることになる、とみることができるのではなからうか。

また、すでに引用したように、自力の心は堅く動ぜず、他力の心は堅くなく動ずる、とされる。このことは、やがて自力・他力の對が他力門的に確立してからふたたび、自力堅固か他力堅固かという問題として取り上げられるものとおもわれる。その場合、要するに、もはや自力は堅く動ぜずではなく、他力こそ堅くして動じないとされるのである。

いずれにせよ、さきほど述べたごとき、曇鸞大師における「一大轉換」がおこなわれたことの要因としては、善友攝受や願力思想の展開と、曇鸞自身の深い宗教的體驗を擧げなければならぬであろうが、なお、次のことを指摘する必要があるとおもわれる。すなわち、自力と他力の對が、たとえ自力優位に裏づけられながらも、明確化するにつれ、自力・他力對の一種の「パターン化」とも稱すべきものが形成され、自力から他力、他力から自力へと、尖锐化されたがゆえにこそ轉換可能な状況において、「佛菩薩の善友攝受の意味内容」という「裏面要因」の顕在化とともに、曇鸞における「一大轉換」がおこなわれたのではないか、ということである。このような「パターン化」

ということについては、藤堂氏の論文についてみることによつて、さらに明らかにされることにならう。

藤堂氏の論文においては、他力に内容される全般の理解に努めることが、目標とされている。ここでは、遺文にみられる他力の用語例が(A)・(B)・(C)・(D)の四種に分けられている。(A)は「教判に属するもの」であつて、自力聖道門・他力淨土門、(自力)難行道・(他力)易行道のごとき用い方において見出されるものである。すなわち、ここでは、自力と他力は聖淨二門のシノニムとして用いられていることが分かる。それは、まさしく、自力・他力の一種の「パターン化」にほかならない。

第二に挙げられる(B)は「阿彌陀佛の本願力を指すもの」であるが、ここで、藤堂氏は「驚嘆に値する」事實を指摘される。⁽⁵⁾それは、法然上人の『選擇集』のうちに「他力」の語が見出されないということである。その理由として、藤堂氏は、他力という用語が少なくとも具體性を缺いている點で抽象的であり、概念化されていることを挙げておられるが、いま小論のとりつつある觀點からこのおなじことをいいなおすならば、次のようにいわれよう。すなわち、端的に信仰の働きを語る場合は阿彌陀佛の本願力としかいいあらわされえないが、しかるざる場合は自力・他力のパターンが用いられる——したがつて、『選擇集』には「他力」の語が出てこないのである、と。

(C)の分類においては「受動的な實踐態度を示すもの」が挙げられている。これは種々な表現でいいあらわされるが、なかでも、佛の願力を「たのむ」という表現が、もつともよく他力の意味あいをいいあら

わしている、とされる。これはまた「他力の心に住す」ともいいあらわされる。この點について、そして、それと自力・他力對との關連の問題については、のちにふたたび取り上げて論ずることにしたい。

(D)は「正定業について自己二力を判ずるもの」である。ここでは、一念多念の問題にかんして自力の念佛と他力の念佛という表現のあることが、指摘される。ここで、本來他力であるべき念佛についてさえ、自力と他力の區別がいわれることに、注目しなければならぬ。そこには、やはり、自力・他力のパターン化があるということができるのである。

さて、(C)の分類に挙げられた他力は、いま觸れたように、「受動的な實踐態度を指すもの」であり、「他力をたのむ」「他力に住する」心という意味での他力である。このような「自力をたのむ」ことのない、「他力をたのむ」心とは、じつは、深心の内容をなす信機信法にかかわるものとおもわれる。そして、そのかわりあいとは、こうである。深心——信機信法——というようなぎりぎりの宗教體驗においては、もはや自力・他力の優劣というような教えそのものの判定は、單なる概念的操作として強く拒まれ、具體的な現實の自己自身についての自覺、時と機という兩つの視點からの具體的な宗教體驗、畢竟するところ、「他力をたのむ」「他力に住する」心あるのみ、というわけである。⁽⁶⁾

しかるに、この事態は、逆な觀點からすると、また異なつた様相において捉えられることになる。それは、そのようなぎりぎりの宗教體驗の事態へもお、いわば執拗に、かの自力・他力の概念對が入りこ

む、ということなのである。「決定して深く信ず、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫曠劫より已來常に没し常に流轉して出離の縁あること無し」という信機から、一躍して、「決定して深く信ず、彼の阿彌陀佛四十八願をもて衆生を攝受したもうこと疑いなく慮なく彼の願力に乗じて定て往生を得」という信法へ入る、あるいは信機信法の一體相即がいわれるとき——それが「他力をたのむ」「他力に住する」心にはかならないのであるが——その信機においてさえなお自力が入りこみ、その中で自力・他力對を構成する餘地がなお残っているかにもわれるのである。藤堂氏も指摘されるように、『往生大要鈔』の「ほとけの本願をばうたがはねども、わが心のわろければ往生はかなはじと申あひたるが、やがて本願をうながふにて侍る也」という一文は、自己が罪惡生死の凡夫なることを決定して深く信ずることは「他力をたのむ」「他力に住する」心と即一であるべきなのに、そこになお、「ゆえに往生はできない」という自己判断ともいうべきもの、攝取不捨の本願の大願業力をうたがう隙が、入りこみうることを、物語っている。自己過信が自力であることはいうまでもないが、かかる自己卑下もまた彌陀の聖意を閉ざす一種の自力的なものであるということができよう。いわゆる「自力」を否定する信機——それはかならず信法と相即するぎりぎりの宗教體驗であるが——そこにおいてふたたび自力・他力對、すなわち、自己卑下、大願業力への疑心という自力と、かかるものを持たない本來の「他力をたのむ」「他力に住する」心としての他力が、見出されるのである。

深心についていま述べた理解の仕方は、眞宗的な方向、いわゆる顯

彰隱密の義などの方向へ接近しているかにみえる。ぎりぎりの宗教體驗のうち、自力・他力の概念對が、いわば執拗に、入りこむことは、いま見たとおりであるが、そのような場合には——あるいは、おなじ事態を逆な表現でいいあらわせば、ぎりぎりの宗教體驗から自力・他力の概念對が引き出される場合には——宗教の論理ないしは信仰の論理として顯彰隱密といつた方向が考えられることは、たしかである。くりかえしていえば、自力・他力のパターン化と宗教の論理ないしは信仰の論理の展開とは、別個のものではない。それが、眞宗教義においては、たとえば、かの顯彰隱密の義として、教義化（論理化）されているものとおもわれる。ただし、その場合、そのように教義化（論理化）されたほうが、あるいは、そのようにパターン化されたもののほうが、宗教の眞實ないしは信仰の眞實を、すぐれて捉ええているということには、かならずしもならない。すでに述べたような、『選擇集』において「他力」の語が見出されないということ、宗教ないし信仰の眞實そのものに觸れる場合には自力・他力式のパターン化は入りこめないということを、思うべきである。

註

- (1) 石上氏の論文は『大正大學報5』（昭和二年二月二〇日）所收、藤堂氏の論文は『淨土學』第二十五輯（昭和三年）所收である。
- (2) 石上、前出論文、二二頁。正藏二七一・二六。
- (3) 正藏二七一・二六。
- (4) 石上、前出論文、二六頁。
- (5) 藤堂、前出論文、七四頁。
- (6) 同頁。

(7) 同 八四頁。

(8) 同 八三頁。

(9) 『昭和新修法然上人全集』五九頁。

(10) 眞宗教義においては、ここにいわれたような疑心は二心にして一心にあらず、と説かれる。いうまでもなく、その場合の一心とは三心即一の一心、一心専念彌陀名號の一心である。

三

すでに、三心の第二である深心について、それへの自力・他力對のかわり方を見たのであるが、ほぼおなじ事態が、三心の第一としての至誠心においても、見出される。

至誠心については、『觀經疏』に、「至とは眞なり、誠とは實なり」と釋され、「至誠心とは眞實心なり」と規定されている。そして、この眞實心なるものに、自力眞實と利他眞實の二種があるとされている⁽¹⁾。ここで、次のような點が問題となる。すなわち、『觀經疏』においてこのように二種の眞實心が挙げられていながら、その説述にいたつては、自力眞實のみかぎられ、利他眞實におよんでいないということである。

この點については、三祖記主禪師が『決疑鈔』において述べている「ただ自力を釋して利他を知らしむ」という釋を、まず考えてみる必要がある。その意味するところは、自力眞實のみを説いているけれども、結局、利他眞實——他を教えて眞實を具せしめる——の場合でも、自力眞實の内容をもつて教えるのであるから、とくに利他眞實を説いていない、というのである。この説明は、さきほど述べた宗教の論理

ないしは信仰の論理という面からすれば、やや平板な、不十分な説明であるようにおもわれる。それは、自力眞實によつてあらわされている宗教的信仰の内的緊張のロゴス、あるいは動態^{ダイナミクス}を捉えていない、といわなければならない。

これにたいして、眞宗の釋義、あるいは西山派の釋義は、宗教なし信仰の論理の面からすれば、そのかぎりにおいて、一步をすすめていくことになる。

西山義の行觀は、『散善義祕抄』において、至誠心を、(1)「誠の心を至す」、(2)「至れる誠の心」のいずれかに受け取れる、としている⁽²⁾。第一の「誠の心を至す」は、いわば自力の至誠心・眞實心であり、第二の「至れる誠の心」は、いわば他力の至誠心・眞實心である。第一の至誠心においては、自力の誠をいたす場合が眞實で、自力の誠をいたさない場合が不眞實であるとされる。第二の至誠心においては、阿彌陀佛のほうから至れる他力が眞實である（この場合は他力不眞實なるものは考えられない）。行觀のぞくする西谷正流の義は、この第二の意味での至誠心を取る。そしてこの場合、第一の、衆生のがわでの自力の眞實心が自力眞實であり、第二の、佛のがわにおける他力の眞實心が利他眞實であることになる。さらに、他力眞實という觀點からすれば、佛のがわの利他眞實を衆生のがわで受け取つたのが自力眞實であり、結局、兩者は、別のものでなく、しかも、利他眞實はそのような仕方でも自力眞實としてしか捉えられえないから、至誠心を自力眞實と利他眞實の二つに分ち、しかも自力眞實のみを説いておわつていくことも、あながち不思議ではない、という考えがそこに見出される。

行觀流のこの解釋は、『決疑鈔』のやや平板かつ不十分な説明にくらべて、少なくとも次の三つの點で、趣きを異にしているといえる。

まず、『決疑鈔』の場合は、いわば平面的に横に、自力眞實と利他眞實の關係が説かれているのたいして、行觀の場合は、いわば立體的に縦に、佛と衆生との緊張關係において、自力眞實と利他眞實の關係が説かれている。また、そのことから、前者においては、自力眞實から説きおこして利他眞實におよぶというあり方が指摘できるのにたいして、後者においては、本性上は利他眞實でありつつ、しかも、われわれ衆生にとつては、自力眞實が先なるものであるというあり方——その意味では、利他眞實から自力眞實へ、そして自力眞實から利他眞實へというディアレクティクな關係が、指摘されるのである。⁽⁴⁾なお、『決疑鈔』の場合は、自力眞實・利他眞實と自力・他力對とはかわりを持たずに説明されているのたいして、行觀の場合は、むしろ自力・他力對にかかわらせることによつて自力眞實・利他眞實を解釋していることができる。

これを要するに、ぎりぎりの宗教體驗のもう一つの例としての至誠心において、ふたたび、自力・他力の概念對が入りこんでくるのである。自力眞實と利他眞實という宗教的信仰内容の動態とそのロゴスを捉えようとするとき、自力と他力というパターンがそこに働き得るのである。

眞宗の教義においては、右のごとき至誠心ないし眞實心を次のように釋している。まず、周知のごとく、『教行信證』においては、三心のおのおのについて獨特の読みかえがおこなわれているのであるが、と

りわけ至誠心、その自力眞實と利他眞實については、次のように読みかえられる。⁽⁶⁾「眞實に二種あり。ひとつには自力眞實、ふたつには利他眞實なり。乃至不善の三業はかならず眞實心のなかにすてたまへるをもちろむ。またもし善の二業をおこさば、かならず眞實心のなかになしたまひしをもちゐて、内外の明闇をえらばず、みな眞實をもちゐるがゆへに至誠心となづく。」この読みかえからは、「絶對他力」(そのような表現そのものはないとしても)という背景において自力眞實も利他眞實も語られていることが、窺い知られるのである。

さらに、『愚禿鈔』においては、この點が、自力・他力對を用いて、より詳細に説かれている。⁽⁷⁾それによると、自力眞實は自力、利他眞實は他力であるが、いわゆる二雙四重の判教としてまとめられているいっそう複雑な眞宗の教義が、そこに見出される。これを、いま、自力・他力對という觀點から整理してみると、

(1) 自力眞實はまず自力のなかの自力、いわば絶對自力、純粹自力の教としての聖道門實教、佛心・眞言・法華・華嚴などにわたり、眞宗用語では「堅超」といいあらわされる。

(2) 自力眞實はまた、自力のなかの他力とはいえないとしても、右の堅超が自力のなかの頓教であつたのたいして、自力のなかの漸教である聖道門權教、つまり法相等にわたり、眞宗用語では「堅立」といいあらわされる。

(3) 自力眞實はさらに他力のなかの自力としての淨土權教、淨土要門にもわたり、眞宗用語で「横出」といいあらわされる。

(4) 利他眞實はこれらにたいして、いま横出といひあらわされた他

力のなかの自力をも含み、そしてさらに他力のなかの他力、いわば絶対他力、純粹他力としての浄土眞教、すなわち浄土眞宗にかわり、眞宗用語で「横超」といいあらわされる。

これを要するに、眞實の二雙四重の判教のうち、「横出」においては、自力眞實と利他眞實がともにかかわっているが、純粹に利他眞實であるのは「横超」であり、それは他力のなかの他力、「如來の普願他力なり」といわれるのである。⁽⁸⁾ ぎりぎりの宗教體驗の動態とその口ゴスを捉えようとして、二雙四重の判教を説くとき、やはり、そこに、自力・他力對が入りこむのである。

以上においては、至誠心・眞實心、ないしは自力眞實・利他眞實の釋において、自力・他力の概念對が、いわば食いこんでいるあり方を見ただけであるが、このように、深心や至誠心（そしてさらには廻向發願心⁽⁹⁾）など三心の釋においては、つまり、ぎりぎりの浄土教的宗教體驗の捉え方においては、あくまでそこに自力・他力對が入りこむというところ、いかえれば、そのようなぎりぎりの宗教體驗を現象學的解釋學的に把握していこうとするとき、すでに冒頭で指摘したような現象學と言語表現という問題もからんで、そこに自力・他力の概念對があくまでつきまとうということ、が見出されるのである。

註

- (1) 『浄土宗全書』二ノ五六
- (2) 『浄全』七ノ二七四
- (3) 『散善義秘鈔』卷二ノ二。石井教道『選擇集全講』三四一頁。
- (4) アリストテレスは「本性上」(ἐν φύσει)と「われわれにとって」(pros hēmas)とに分けて論ずることが多い。

- (5) 『親鸞著作全集』(金子大榮編、法藏館、昭和三九年)九二頁以下。
- (6) 同 九四頁。
- (7) 同 三七七頁以下。
- (8) 同 三七七頁。
- (9) 廻向發願心における自力・他力對については、ここでは立ち入る餘裕がない。

四

妙瑞は『鎮西名目問答奮迅鈔』卷第四において、自力・他力の七種を擧げている。⁽¹⁾

第一は、往生の行についてはではなく、不退を證することにかんして、難易二道をいい、ひいては自力・他力をいうもの。第二は、行の正雜にかかわるのではなく、みずからの三學の力をもつて自力、佛願力をもつて他力とするもの。第三は、行について自力と他力を辨別するもの。聖道門では、まず三學を行じこれを達成せんがために加力を請う、つまり、自力(力)強・他(力)弱であるのたいして、浄土門では、まず、佛力を信じこれに順ぜんがために(三業の)念佛を行ずる、つまり、他(力)強・自(力)弱である。第四は、難行道・易行道、聖道門・浄土門のシノニムとしての自力と他力。第五は、浄土門それ自体のうちになお自力と他力を分かつもの、「ここに」あつて安心起行、もつて浄土に生まれんと願うのは自力、「臨命終時に」阿彌陀佛の迎接をえて往生とげるのは他力である。この種の自力・他力の辨別は、とくに「隨義轉用」とよばれる。第六は、浄土門の他力行にかんしてさらに自力と他力を分かつもの。本願の生因を他力の行といい、非本

願の諸行を自力の行という。第七は、一念多念について自力と他力を分かつもの。自力の心に住するならば、一聲も十聲も自力、他力の心に住するならば、聲々念々みな他力とされる。

妙瑞が掲げる右のごとき七種の自力・他力相對は、きわめて網羅的である。これまで検討してきた自力・他力相對のあり方のほとんどがこのうちに攝せられるといつてもよいほどである。いま、これらのうちで、特に注目すべき點を一つだけ取り出しておきたい。それは、第五種の自力・他力對で觸れられた「隨義轉用」ということである。すでに小論においては、しばしば、自力・他力のパターン化ということをお説いてきた。このパターン化と隨義轉用とは無關係ではない。ひとたびパターン化がおこなわれると、隨義轉用は容易であるとおもわれる。阿彌陀佛の本願力という内容をもつかぎりでは、自力・他力對は流動的でないけれども、そのような固有の意味からひとたび解き放たれて、自力・他力相對という點が強調されてパターン化されると、ちょうどアリストテレスの形相と質料のごとく、隨義轉用が流動的になされるような概念となるのではなからうか。

しかしながら、反面、パターン化された自力・他力もその本来意味するところをまつたく失つてしまうわけではない。いわば、一方には、阿彌陀佛の本願力としての他力としからざる自力という本來的な内容あるもの、他方には、(極端にいえば無限に)隨義轉用されうる自力・他力相對、というふうに、兩極端があり、その間を左右に緊張してゆれうごいている自力と他力の對がある、とおもえばよからう。

ここで、たとえキリスト教的宗教體驗であるとはいえ、おなじく

りぎりの宗教體驗について、しかも自力・他力對をもつて語っている内村鑑三の場合に、觸れておきたい。鑑三は、じつは、まず、キリスト教神學の領域へ自力・他力對を持ちこむことにたいして、斷乎として拒否の態度をとつたのである。かれはいう。人はよくキリスト教にたいして自力か他力かと問うけれども、これはじつに不思議なことである。佛教内での、佛教に固有な、そのような區別を、キリスト教へ適用するのは、おかしい。キリスト教は佛教の一派ではない。したがつて、佛教のうちに生じたこの種の區別によつて、キリスト教はそのいずれであるかなどと問うべきではない、というのである。鑑三は、かれ自身のりぎりのキリスト教的宗教體驗を、義の宗教、あるいは贖いの宗教といひあらわしているのであるが、このようなりぎりの宗教體驗をもちつ、それとは根本的に異なる佛教—淨土教的宗教體驗から生じた自力・他力對を語つたり、用いたりすることは、鑑三にはできなかったたのである。

しかしながら、その鑑三が、『聖書之研究』その他においては、あきらかに自力・他力對について語つているのである。⁽³⁾これを整理していえば、キリスト教は自力宗でもなければ他力宗でもないとか、キリスト教は他力にして他力にあらず、自力にして自力にあらず、自力他力の兩勢力をもつておのが救いを全うするものであるとか、キリスト教は自力でもよい他力でもよい、あるいは自力あるいは他力である、などともいつている。佛教でいう四句分別めいた表現がここに見出されるのである。

このようにして、阿彌陀佛の本願力そのものというりぎりの宗教

體驗が自力・他力の概念對を拒否するのと同様に、義ないし賸いの宗教としてのキリスト教のぎりぎりの宗教體驗もまた、自力・他力の概念對を拒否する。しかし、それにもかかわらず、それぞれの場合、そのような究極の事態が、やはり自力・他力というような概念對で把握されざるをえず、ときには、この對が、細かく多様に適用されさえずるのである。現象學的解釋學的アプローチによつて事態そのものへ接近しようとする場合には、このような一見矛盾したありようをも、そのあるがままの姿において捉え、確認することが、必要である。

拒否しつつしかもこれを取り入れた内村鑑三の例が如實に示しているように、自力と他力の概念對は、淨土教内ないしは佛教内にとどまらず、これを超えてた外なる領域へも、適用されうる。とりわけ、自力的と他力的というような概念對としては、そうである。たとえていえば、シュライエルマッヘルのいう「絶對依存の感情」は、眞に他力

的であるか、それともなお自力的なモメントを残すものであるか、などと問うといった具合である。このように、自力・他力對は、そのパターン化、「隨義轉用」によつて、比較宗教哲學的研究をうながすことも生じうる。たとえば、かかる自力・他力對を介して、シュライエルマッヘルの神學と淨土教思想ないしは淨土宗學との對比をおこなうことも、のぞみうるのである。このことによつて、それは、いわゆる宗學なるものを、閉鎖的な地平を打ち破つてよりひろき地平へと、展開せしめる動因ともなりうる。

註

- (1) 『淨全』一〇ノ五四五―五四八。
- (2) 拙稿「明治期における西洋哲學の受容と展開——西周・西村茂樹・清澤滿之の場合(續の2)——」、『早稻田商學』第二二一號、昭和四五年一月) 參照。
- (3) 『内村鑑三全集9』(岩波書店、昭和八年) 四九六、四九九頁。

慈恩大師の淨土觀

大南龍昇

〔一〕はじめに

〔二〕慈恩の淨土教の著述をめぐつて

〔三〕阿彌陀經疏とその淨土觀

一 阿彌陀經疏の眞偽問題

二 淨土觀の基本的立場

三 阿彌陀經疏の釋風

(イ) 眞諦説の引用

(ロ) 四種佛土觀

四 淨土觀の特色

〔四〕西方要決と阿彌陀經疏

〔五〕むすび

〔一〕はじめに

唐代の佛教界は、天台、法相、華嚴、禪等の種々なる教學が隆盛したが、この時代に成立した道綽、善導、懷感等の淨土教理が、おのずから他の諸教理と交渉をもち、影響をうけていることは當然といえるであろう。本共同研究「唐代淨土教の教理背景」は、このようにして成立した唐代淨土教諸師の著述について検討を加え、どのような型態

慈恩大師の淨土觀

をもつて諸學派の教理が影響しているかという問題を究明しようとするものである。各分擔者の研究テーマは、大南が慈恩大師の淨土教に關する著述について、小澤憲珠氏が飛錫の念佛三昧寶王論の念佛觀について、佐藤成順氏が道綽の安樂集と善導の觀念法門の引用經典についてそれぞれ研究し、代表者の宮林昭彦氏がこれらを統括した。本稿はこの共同研究の成果の一部である。

〔二〕慈恩の淨土教の著述をめぐつて

玄奘のもたらした新譯のインド佛教である瑜伽唯識の教理を、法相唯識の教學として樹立し、法相宗の祖とされる慈恩大師基(六三三―六八二年)の淨土教⁽¹⁾について考察するにあたり、特に「阿彌陀經疏」を中心として、彼の西方彌陀淨土觀について論究を試みたい。

慈恩が、佛身と佛土について論述したものは、彼の法相教學を體系化した著述といわれている大乘法苑義林章(以下、義林章と略稱)がある。佛身佛土は、その中の三身義林と佛土章の二章に詳説されているが、他にも多くの註疏の中に關説されている。

これらの中で、慈恩が、西方彌陀淨土に關説している著述には、義林章、觀彌勒上兜率天經贊(以下、上生經疏)、西方要決釋疑通規(以下、西方要決または要決)、阿彌陀經疏(以下、單疏)、阿彌陀經通贊疏、阿彌陀經述贊(不存)⁽²⁾等がある。

この中には、慈恩の眞撰か否かをめぐつて、古來より論議をよんでいるものも少なくない。その対象になつてゐるものが、西方要決と阿彌陀經に對する二種の註釋書である。

ところで、慈恩の淨土敎の性格は、實にこれらの著述の眞偽を解明するところの諸學者の研究によつて明確化されてきたといつても過言ではない。そこで、以下にそれらの諸研究の要點を紹介してみよう。

まず、西方要決は、日本の源信、永觀、法然などの淨土敎者には、慈恩の著述であることが、疑問なく受けとられていたかのようにある⁽³⁾。

しかるに日本では、仁和寺濟暹(九〇六年頃の人)が、本書に對して五種の疑難をよせて、眞偽を問題にしてから、これに對抗して、藥師寺基辨⁽⁴⁾や淨土宗の二祖良忠⁽⁵⁾がこれを辯護し、また圓智⁽⁶⁾は、西方要決の科註を造るなど多くの諍論が行われているが、ここでは以下に近代の學者の二つの對照的な見解を記してみたい。

まず、慈恩の僞撰説を主張するのは、望月博士である。博士は、「晚唐時代に至り彼の天台十疑論を模倣し、窺基の名を假つて僞作したものと認められる。」とのべて僞撰と判定されている。

博士は、濟暹が行つた五種の疑難をふまえながら、その中、特に西方要決と上生經疏に展開される、彌陀淨土と兜率淨土への往生の難易をめぐる論議に注目されている。そして、兜率往生の信仰者である慈

恩が、全く矛盾した敎義である西方淨土への往生を鼓吹するような著述を行うことはありえないとし、さらに「同一人の主張が、年と俱に豹變するの例なきにはあらざるも、未だ慈恩が唯識宗を捨てて淨土宗に歸し、三乘敎を捨てて一乘敎に入りしを聞くことなし。」⁽⁸⁾とのべ、それに續けて、西方要決のもつ敎理的な面における矛盾點を上生經疏と比較しながら検討されている。

すなわち、兜率西方の難生易生について、上生經疏は兜率易生と西方難生を説くのに對し、西方要決は第七章に西方淨土と彌勒天宮の相を比較し、その優劣を論じ、兜率は下劣であり、西方は尊勝なりと説いているが、この矛盾した兩者の所説に對し、「何人もかかる撞着せる論議が同一人の手に成りしことを信する能はざるべし。」とされ、他にも兩書の相違點を指摘されている。

また、「要決の中には、唯専ら舊譯の文をあげて、新譯の經を引かざる是なり。玄奘の譯場に參し、其の上足として唐譯を大成せし慈恩法師其の人の著作に、一の新譯の文を見ざるは亦甚だ恠訝すべき所ならん。」⁽⁹⁾と、眞撰を疑い、要決の卷首に著者名を「大慈恩寺沙門基撰」とするが、これは、他の基法師と呼ばれていた人の著か、あるいは後世の人が大乘基に假託したものであらう、と推考されている⁽¹⁰⁾。

博士の指摘される通り、高僧傳における窺基の傳記には、熱烈な彌勒信仰者として終始した彼の生涯がえがかれており、彌陀信仰にふれた記録を見ることはできない。しかし、未だ解明されていない彼の著作活動の研究と合せて、彼の傳記は再検討される必要があるであらう。以上のような、一人の一格における信仰面を重視した發想によるとこ

ろの望月説に對して、これを慈恩の眞撰と認める見解を示されたのが佐々木月樵師である。

佐々木師は、「慈恩の淨土教は、凡夫の往生に就ては、一方に之を許し、一方に於ては之を許さざるは、一見矛盾の如くにして、然もこれ矛盾にあらず」とのべ、望月博士と同様に要決と上生經疏を比較されている。しかし、佐々木師の説によれば、上生經疏は彌陀淨土に對して報身報土説をとつており、凡夫の往生を認めていない。しかし、凡夫のために説かれたのが要決であり、ここでは通化身化土觀に立つて凡夫の往生を許している。これらの兩書の所説は、矛盾ではなく「淨土觀の通報化の根本思想より來りたるものなり。」とのべ、兩書が彼の淨土觀に立つて位置づけられるべきであると主張されている。

さらに前述した彌勒と彌陀の二教義が、同一人格により鼓吹されるようなことは矛盾であるとされる望月説に對應される見解として、佐々木師は、「彌勒教及彌陀教は、當時に於ける教界の二大思潮也。この故に智者も吉藏も憬興も慧淨も元曉も何れも皆教義上一見互に相ひ反する兩者の疏を製せり」として、兜率信仰者でありながら西方往生をすすめた彦殊の例を挙げ、このようなことは、當時の佛敎界の流行であつたのであろうとし、「慈恩の自内證は兜率上生者也。是を以て淨土往生をすすむるは或はこれ彼が第一義諦にあらざるにもせよ、「西方要決」は恐らく慈恩の眞作なるべしと思ふ。」と結んでいる。上述の佐々木師の見解は、慈恩の敎理的立場と當時の佛敎界の思潮を踏えて導き出されたところの眞撰説といえるであらう。

以上、西方要決が慈恩の眞撰か否かを論究する二つの對照的な研究

を紹介したのであるが、本書が、慈恩の淨土教を解明する場合、極めて重要な著述であることは言をまたないところである。本書については、後に關説するので、ここでは従來の諸論を紹介するにとどめておきたい。

次に、阿彌陀經通贊疏は、望月博士も佐々木師も、ともにこれを偽撰とし、後世の假託と斷定されている。この中、望月博士は、本書は慈恩の他の章疏を悉く斷載抜粹してできあがつたようなもので、文前分別及序分は法華玄贊に、正説分は單疏、義林章、上生經疏に、釋義の體裁は玄贊に酷似しており、内容的にみても、慈恩の作とはいえない、とされている。ただし、ここで注意すべきことは、博士も指摘される通り、通贊疏の作者が、本書を造るにあたり、單疏を慈恩の眞撰と考へて重視し、上生經疏、義林章などとともに、これを依用していたかに推測される點である。單疏については、のちに考察するので、ここでは、特に通贊疏と單疏との關係についてのみ注目しておきたい。

註

(1) 慈恩の淨土教について近年論究したものには、佐々木月樵「支那淨土敎史」(東京無我山房藏版大正二年)、望月信亨「淨土教之研究」(佛敎研究會大正三年)同「支那淨土敎史」(法藏館昭和十七年、「中國淨土敎史」、中川善教「慈恩大師淨土錄」(性相九、昭和十五年)等があるが最近では、金子寛哉「懷感の淨土觀」(「淨土宗學研究」第四號)の中に、懷感と法相宗敎義との關連が論究されている。

(2) 金剛般若經贊述は、慈恩の眞作か否か問題とされている(たとえば、深浦正文「唯識學研究上」八五〇頁、宇井伯壽「大乘佛典の研究」二三二―三四頁)が、その中に經文「何以故莊嚴佛土者即非莊嚴莊嚴名莊嚴」を註釋して「諸菩薩要內證莊嚴、方住外七寶、非如觀」

「西方池水等名莊嚴也」(大正三三、一三八a)とのべ、また「應無所住而生其心」を註釋する中に、「小禁縁者、謂作有形相莊嚴淨土、如求西方觀日水等也」(同、一三八a)とのべている。また、般若心經圖贊卷上にも西方の觀自在菩薩について、「或處上位諸具大心妙慧成就皆觀自在、或指示此令矚目觀非住西方來遊此者」(大正三三、五二四c)等とのべてゐる。

(3) 源信は、往生要集の中に慈恩云(大正八四、四六c、四七a、五二a、同c)、あるいは西方要決云(五七c、五八ab、五九a、八〇c、八二c、八四b)として十數回ほど引用しているが、特に上足基師豈容別著西方要決(同四七b)、慈恩西方要決一卷(八九a)と記しているところもある。

永觀は、往生捨因に特に名はあげず、ただ西方要決云(九一b、九六b)として引用している。

法然は、選擇集に慈恩西方要決云(大正八、三、一c)とし、他に同二b、一二c等に引用している。

(4) 西方要決科註に附載(卅續藏の淨土宗著述部一二の四)

(5) 往生要集記第一(淨土宗全書一五)

(6) 註(4)参照

(7) 「中國淨土教理史」二〇〇頁

(8) 「淨土教之研究」四六九〜四七〇頁

(9) 同四七九頁

(10) 西方要決については淨土宗全書第六(昭和四六年再版)の藤堂恭俊教授の解題がある。

(11) 「支那淨土教史」の中の「慈恩の淨土教」「西方要決に就て」(二二六七頁以下)

(12) 中國佛教者に折衷融合的傾向があることは、中村元博士によつても指摘されている(「シナ人の思维方法」第十二節)。

(13) 前掲書二六〇頁。

(14) 「淨土教之研究」四八四頁。

(15) 前掲書五〇六〜五〇七頁。

〔三〕 阿彌陀經疏とその淨土觀

一 阿彌陀經疏の眞偽問題

ここでは、基法師撰阿彌陀經疏を中心として、所説の淨土觀について考察を試みたい。

前述の二著と同様に、單疏についてもその眞偽問題が問われているので、その點から考察を始めよう。

まず、眞撰説をとられる佐々木師は、「論理明確、基の章疏に比較するに、その教義等の上は何等の矛盾なきのみか、彼此互に相ひ照應して論旨愈々明か也。」とされている⁽¹⁾。

ところで單疏は、奥書に「大中七年(八五三年)福州開元寺常契和上が圓珍に捨與した。」と記されており、智證大師請來目錄には、作者を「基公」⁽³⁾、靈巖寺和尚請來法門道具等目錄(靈巖圓行和尚請來目錄)には「大乘基法師撰」⁽⁴⁾、藏俊の注進法相宗章疏には「大乘基撰」⁽⁵⁾とそれれぞ基公、あるいは、大乘基撰と記録されている。

しかるに、永超(二〇一四年?)の東域傳燈目錄には、「基撰」としながらも、註を加えて「此疏の文義は頗る慈恩と異なる。年來疑う所也。」⁽⁶⁾と疑いが示されているのである。

ところで、現代の學者にも、慈恩作を疑い、「早急に眞撰とは定め難い。凡らく唐宋、宋初になつて、淨土教が盛んになると共に、だれかがこれらの人師に假託して作つたものであらう。」⁽⁷⁾と推定される人がある。

これらの諸論に比べて、望月博士は、極めて微妙な判断をくだされ

ている。すなわち、その著「淨土教之研究」(五〇八頁)では、單疏に對して、東域錄、義天錄、長西錄、諸宗章疏等が、これを基撰としてゐることを眞撰の有力な根據とされている。また、單疏に通報化説があることに對して、「是れ義林章佛土章の説と正に相合する所なり。或はいふ、慈恩に通報化の義なしと。これ甚だ謬れり。」とし、「上生經疏は凡夫難生を説くも、慈恩の意必ずしも凡小の化土往生を許さざるにあらず。」とのべ、また、佛土においても義林章の説と相合するとし、さらに他の數種の一致點を示して、最後に、「慈恩の他の章疏に對檢するも、何等矛盾あることなく(中略)慈恩法師その人の眞撰として毫も褪色なきが如し。」と斷定されている。

ところが、同博士著「中國淨土教理史」(一九九頁)では、本疏に對して、「本書に掲ぐる四種淨土の分類等は、彼の大乘法苑義林章等の説と異つては居らぬけれど、彌陀の淨土を以て直に通報化となすのみならず、その釋風も亦他の窺基の書に類せず。且つその師玄奘新譯の稱讚淨土佛攝受經を用ひず、羅什舊譯の阿彌陀經に就いて註解を試みた如き、皆此書が彼れの眞撰に非ざることを證するものといはなければならぬ。」とのべて、むしろ僞撰説に傾いており、博士の單疏に對する見解は、兩著書の中で、以上のように變動を見せている。⁽⁸⁾しかしながら、博士は、これらの疑問點に對しては、その理由を明らかにされてはいないのである。

註

- (1) 前掲書二五八頁。
- (2) 大正三七、三二八。

(3) 大正五五、一一〇五b

(4) 同 一〇七三a

(5) 同 一一四一b

(6) 同經疏一卷 基撰羅什所譯云云此疏文義頗與慈恩師異年來所疑也。

此疏有兩本一本云發述共云基師眞僞難定、基撰下云口決定慶日錄所載同之發述者傳法院本疏者北院本也、不可兩定園城寺錄又有基疏一卷、(大正五五、一一五一a)。この永超の註については望月博士の研究がある。

また東域錄には、懷成に同經疏一卷があることが記されている。「同經疏一卷 沙門壞成述或人傳云此疏石延曆寺前唐院文全與慈恩疏同」(同 一一五一a)。また同日錄には、懷成にも觀經玄義と同經疏があつたことが記録されている。「同經疏并玄義各一卷 懷感師」(同 一一五一a)。懷感の同疏は傳つていないが、懷感の同疏については、他にも圓仁の聖教目錄にも記されている。「阿彌陀經疏一卷、沙門懷感述」(圓仁入唐新求法聖教目錄、同 一〇八三b)。この懷感の同疏と單疏との關係は考察されるべきであらう。

(7) 坪井俊映「淨土三部經概説」(隆文館) 五一〇頁。淨土宗全書第五(昭和四六年再版)に、牧田諦亮博士の解題がある。

(8) 「淨土教之研究」は大正二年に出版され、「支那淨土教理史」(昭和十七年)よりも早い。

二 淨土觀の基本的立場

そこで以下、これらの點に留意しつつ、單疏の淨土觀について論究を試みたい。

ところで、單疏の構成は、第一章は佛身を、第二章は佛土を、第三章は不退轉を、第四章は偏讚之心を、第五章は淨土の體性を、第六章は部類宗趣を、第七章は文義の註釋を論述しているものである。ここでは、單疏と義林章佛土章の諸節との對照が許されるならば、兩書は極

めて近似した構成をもち、單疏の第五體性と佛土章の第四果相の如きの意趣するところ等は、同一であるといえるであろう。しかし、後述するように、體性の論述には問題がある。

望月博士によつて指摘されたように、單疏は、彌陀淨土を通報化する立場であるが、第一章の佛身を論ずる中の最初に、次のようにのべている。

問諸往生者見佛何身、答見三種身、若登地菩薩見佛受用身、若地前菩薩凡夫二乘見變化身。(大正三七、三二一a)

すなわち、登地の菩薩は受用身を、地前の菩薩、凡夫、二乗は變化身を見るといい、この問は第二章の佛土を論ずる中の、西方淨土に對しても向けられ、同じく登地の菩薩は他受用土を、地前の往生者は化土を見ると答えている。

西方有三土、若登地菩薩各見他受用土、若地前生者便見化土。(同三二一c)

右の文中に、單疏の淨土觀の基本的な立場が提示されているわけであるが、ここで、慈恩の淨土觀の一般についても、考察してみたい。

慈恩は、淨土に對して唯報と通報化の二義を掲げていたかのようである。そこで、唯報とは、義林章によれば攝大乘論、觀經、往生論、觀音授記經の所説を依所として、西方淨土を他受用土と考えているのである。

准攝大乘等、西方乃是他受用土(中略)觀音授記經言、阿彌陀佛滅度之後、觀音菩薩次當補處、十地大形説當補處、非他受用是佛耶。

また、通報化とは、淨土が報土と化土の兩面を有することを説くもので、佛土章は前に續けて、鼓音王經、觀經の所説を示して、次のようにのべている。

觀經說九品生中、有阿羅漢須陀洹等、故生彼者通有三乘、其土通是報化二土、

慈恩は、上生經疏では、西方淨土に唯報義を取るのに對して、義林章では唯報と通報化の二義を示し、兩義の取捨に對して、

二釋任情取捨、隨意

とのべ、自らの立場に流動性があるかのように示唆している。

望月博士によれば、慈恩は上生經疏と義林章の所説から推考して、唯報義を取つたのであろうといわれ、佐々木師は、前述のように、上生經疏と西方要決が慈恩の學説として、容認されるのは、通報化の根本思想より來るとして、通報化説を重視されているかのようである。

ところで、慈恩と同時代の學者である遁倫(慈恩の没後五十年位後の人)の説によれば、彼は、著書の瑜伽論記の中で、「菩薩と二乗が往生することができるのは、如來の別時意によるのであるとし、これについては『慈恩も、深密解脫經には、淨土には異生二乗等はない』と説かれていることを指摘している。」^①と遁倫の立場を慈恩の學説によつて裏づけている。そして、遁倫自身は、彌陀淨土への十念往生は別時意であると主張している。しかしながら、彌陀淨土については、他受用土にも化淨土にも解釋されるとし、遁倫もまた、この二つの解釋は情に任せて取捨すべきだとのべており、この點は、慈恩の通報化の立場にならつてゐるかに推考されるのである。

慈恩が、「情に任せて取捨する。意に随え」というような、情を重視する例は、義林章第一章總料簡章の時利差別を論ずる中にも見ることができるとがである。

今依ニ師授ニ略敘ニ古今時利差別ニ其諸有智任レ情取捨（大正四五、二四九b）

このように、情をふまえて佛教を把握してゆく傾向は、慈恩の教義の特色かとも考えられる。

以上のような任情取捨隨意の姿勢が、慈恩の教義の基調に存在しており、淨土に對する唯報と通報化の二義の選擇においても、情に任せるといふような姿勢が窺われるために、從來の諸研究にみられるような、慈恩の淨土教の著述に對する疑問を生じさせるに至つたのではなからうか。

慈恩のとつたこのような姿勢によるならば、佐々木師のいわれるような、通報化の立場に立つて上生經疏と西方要決が著述されたという解釋も首肯されうであらう。

すなわち慈恩の基本的な姿勢を考慮して、彼の淨土觀をとらえようとするならば、單疏の通報化説も、疑問とするところではないかのやうに考えられる。

註

(1) 渡邊隆生「大乘法苑義林章に關する文獻上の問題」(「佛教文獻の研究」(百華苑昭和四三年)一四九頁以下)は、義林章は異本の上で極めて出沒異同の多い問題ある撰疏であるとして、義林章諸品の成立問題を論じ、特に佛土章は四回の將來本の中には缺けたものがあり、註釋書にもなく、後に加筆されたと推定される點もあるといわれるが、本稿では、

一應現行本によつて考察を行う。

(2) 大正四五、三七一b

(3) 「中國淨土教理史」二〇四～二〇五頁

(4) 瑜伽論記第一下(大正四二、三二七c)には、本記の著されたのは、大周長安五年(七〇五年)と記録されている。

下通ニ經意ニ余處說ニ若菩薩等及ニ二乘意願於レ彼皆當ニ往生ニ是如來別時意作ニ如是說ニ基云ニ此文正是深密解脫經說ニ淨土中無ニ異生ニ二乘等ニ如レ文。

(中略)經云、十念念ニ阿彌陀佛ニ得レ生ニ彼國ニ何故今云ニ第三地方生ニ耶、答、文意明ニ別時意ニ故說ニ生ニ淨土ニ異生不レ能ニ即生ニ是故攝論及顯揚論對法論等皆判。諸經異生ニ淨土ニ者皆據ニ別時意說ニ非ニ實即生ニ也。論

其淨土有ニ其三ニ種ニ一自受用土ニ二他土諸無量壽等ニ第三暫化淨土謂ニ穢土中暫化ニ淨相ニ如ニ維摩經說ニ足指案ニ地顯ニ淨土相ニ也。由來諸德多與ニ淨論ニ有說久化淨土有ニ別處所ニ如ニ極樂國九品往生ニ有說無ニ別處所ニ如ニ淨名經說ニ足按變土ニ又如ニ大乘同性經云穢土成道名ニ化身ニ等ニ如ニ此兩解任レ情取捨（大正四二、七九一a）

(5) 慈恩には、義林章總料簡章にも唯識三性說の遍計所執性を、「情有理無」(同二五一a)として、感情に訴えて佛教を把握してゆく發想がうかがえるが、この點については、長澤實導博士が義林章講義の中で注目されていたところである。また、天臺大師の法華文句卷第三下には、

明ニ自行ニ二智ニ者ニ即照ニ隨智ニ二諦ニ也。通用ニ十法ニ逗レ緣ニ者ニ即照ニ隨情ニ二諦ニ也。若東ニ四爲ニ二者ニ即照ニ隨情智ニ二諦ニ也(大正四三、三九b)として、二諦を智と情で捉える思考が示されているが、中國佛教における情という概念は問題視されるべきであらう。

三 阿彌陀經疏の釋風

(1) 眞諦説の引用

次に、望月博士が僞撰と考えられる理由として指摘されたところの單疏の釋風の問題について注目しながら、一、二の問題點を提起して

みたい。

まず第一に注目されるところは、單疏の中に數箇所にわたつて引用される「眞諦云」という所説についてである。

すなわち、第一章の佛身論の中で、「登地の菩薩は受用身を見、地前の菩薩、凡夫、二乗は化身を見る。」とのべ、その理論的根據を攝大乘論に求めている。

攝論云、若離應身_レ登地菩薩善根則不_レ得成就、若離化身_レ聲聞緣覺及願樂位中菩薩所有善根亦不_レ成就。(大正三七、三一—a)

これは、世親造眞諦譯の攝大乘論釋を引用したものと考えられる。

すなわち、攝大乘論の玄奘譯では、本果斷分第十、眞諦譯では、智差別勝相第十の次の偈文に對する註釋に相應するものである。

玄奘譯。由種種受用身依止、但爲成_レ熟諸菩薩_レ故、由種種變化身依止、多爲成_レ熟聲聞等_レ故。(大正三一、一四九c)

眞諦譯。種種受用身依止、爲成_レ熟諸菩薩善根_レ故、種種化身依止、爲多成_レ熟聲聞獨覺善根_レ故。(大正三一、一三〇a b)

玄奘、眞諦の偈文に對する翻譯には、大きな相違は見出されないが、眞諦譯に「聲聞と獨覺の善根を成熟せんがため」として、善根の語が加えられている。

しかるに、世親造眞諦譯の攝大乘論釋には、單疏と内容の一致するものが見出される。

それは、偈文の前半(①)を註釋して、
釋曰、諸佛應身無量故言種種、又一佛應身品類不可說故言種種、此法身爲應身依止、何故爲依止爲生此身故、若離應身

登地菩薩善根則不_レ得成熟_レ故須應身、應身由法身立故。法身爲應身依止、此即第二利益菩薩依止。

とし、偈の後半(②)を釋して、

釋曰、此法身不_レ但爲應身依止、亦是化身依止、何以故、若離化身_レ下願衆生、謂聲聞獨覺所有善根不_レ得成熟、多言顯不_レ止利_レ益二乘願樂、地中菩薩善根亦因化身成熟故、法身爲化身依止、此即第三利益二乘依止。(大正三一、二五四b)

とする。著者は、世親造玄奘譯と無性釋に、登地菩薩と地前菩薩による佛身觀の相違が明らかにされていないために、眞諦譯の攝論釋を引用したものであろうか。

次に、「上人の生者は、正に受用土を見る」という所説に、眞諦說を引用している。

眞諦云、諸菩薩於淨土見佛、此約報土一向純淨。(同三一a)

この眞諦說に相當すると考えられるのは、一應、攝大乘論を手懸りとするならば、眞諦譯の攝論釋の釋智差別勝相第十三の次の箇所、すなわち、

論曰、如來所願、釋曰、如此相淨土、如來恒居其中、最爲上首_レ故言鎮、此句明主圓淨。論曰、菩薩安樂住處、釋曰、自受行正_レ教、教他受行正教名安樂、菩薩於淨土助佛助道、具此二事故名安樂住處、此句明助圓淨。(大正三一、二六三b)

か、同じく眞諦譯攝大乘論智差別勝相第十の、如來淨土の清淨相を明す中の、

復次受用如此淨土清淨、一向淨一向樂一向無失一向自在。(大正

かのどちらかと考えられる。この場合、もし後者についていうならば、玄奘譯と比較をしても、二譯に意味の相違は認められない。とするならば、著者は何故に玄奘譯を用いずに、眞諦譯を用いたのであろうか。

また、第五章の淨土の體性を論ずる中でも攝論を引用している。

攝論云、唯識智爲體、謂佛及菩薩唯識智爲體。(同三三a)

これもまた、眞諦譯の攝大乘論釋の釋智差別勝相第十之三から引用されたものである。すなわち、眞諦譯には、

釋曰、菩薩及如來唯識智無相無功用故言清淨、離一切障無退失

故言自在、此唯識智爲淨土體故。(大正三一、二六三b)

と説かれているのである。これについても、

世親、無性の玄奘譯攝論釋との比較を試みたが、その結果が前述の

通りなのである。

先に少しくふれた通り、單疏の第五章體性は、義林章佛土章の第四節果相に對應される内容をもつものである。佛土章は、果相を明かにするために、まず佛地經とその釋の説(佛地論、大正二六、二九一b)を引用している。

第四果相者、佛地經言、最極自在淨識爲相、彼論釋言、佛無漏心

以爲體相、唯有識故、非離識外則有其土、謂法性土卽法性心、

此不離於無分別智相應淨識、識實性故。(大正四五、三七一c)

これは、先に提示したところの無性釋の攝論の内容と全く同一のものといつてよい。

さらに、佛土章は、法性土、自他受用土、他土の體性を論述しつつ、

最後に、

天親菩薩般若論云、智習唯識通如是取淨土。(同三七二a)

をもつて、果相の説明を終つている。これと、單疏の體性を比較すると、金剛般若論、佛地論の所説をもつて説明するのは、全く同一であるが、ただ、攝論、すなわち眞諦譯の攝論釋をもつて論述している點に單疏の特色があるといつてよい。

以上は、佛土觀に關して引用された眞諦説に注目したのであるが、これらと別に、阿彌陀經の經文の註釋の中においても、八回にわたつて眞諦説が引かれている。すなわち、「如是」の註釋に二回、「大阿羅漢」⁽⁷⁾「目犍連」⁽⁸⁾「迦葉」⁽⁹⁾「迦旃旃」⁽¹⁰⁾「洹河」⁽¹¹⁾「娑婆」⁽¹²⁾の各々の言葉の説明に引用されたもので、これらが、眞諦のいかなる著述から引かれたかについては明らかではない。

ところで、慈恩の著述に眞諦説が引用される用例は、必ずしも稀れではない。

たとえば、上生經疏⁽¹⁴⁾と法華文贊には、「如是我聞」の註釋のために、眞諦三藏云として、全く同一の説が引用されている。すなわち、法華文贊卷第一によれば、次のようなものである。

眞諦三藏云、微細律明、阿難昇座集法藏之時、自如諸佛具諸相好、下座之時還復本形、勘集藏傳亦作是說、衆生三藏(上生經疏では衆生有三義)、一疑佛大悲從涅槃起更說妙法、二疑更有佛從他方來住此說法、三疑彼阿難轉身成佛爲衆說法。(大正三四、六六二c)

しかるに、單疏の「如是」に引用される眞諦云の説の一つは、

眞諦云、如是之言標^三所聞法、明一部文理決定可^三信從^三故云^三如是^一。
 (同三一一 c)

であり、他の一つは、

眞諦云、如是者謂所信法體有^三二義、一就^三佛解、謂三世諸佛所說不^レ異故名爲^レ如、以^三同說^一故即知^レ非^レ妄故稱爲^レ是、正以^三諸佛同說其法可^レ信故言^三如是^一、二就^レ理解、謂諸法實相古今不^レ異名爲^レ如如^レ如而說不^レ增不^レ減決定可^レ信故云^三如是^一。(同三二四 a)

で、前者とは全く内容を異にするものといつてよい。

このように、玄奘門下の慈恩の著述に、玄奘譯の論書よりも、眞諦譯の論書が重視して依用されていることは、一應、疑問とされなければならぬのではなからうか。

以上に示した二、三の用例から、單疏の著者には、眞諦説を意識的に採用する傾向があるかに推考されるのであり、この點において、本疏は、慈恩の眞撰としては、少しく釋風を異にするといわざるをえないのである。

註

- (1) 世親造玄奘譯は、次の如し。
- 由^三種種受用身依止等^二者、謂佛法身與^三受用身爲^レ所依止、何故復須^レ如是依止、但爲^レ成熟諸菩薩^一故、由^レ若離^レ此已入^三大地^一、諸菩薩衆^レ應不^レ成熟、由^三種種變化身依止等^二者、謂佛法身與^三變化身爲^レ所依止、何故復須^レ如是依止、多爲^レ成熟諸聲聞等^一故、由^レ若離^レ此下劣信解諸聲聞等應^レ不^レ成熟、言^三多爲^二者、應^レ知攝^三取勝解行地諸菩薩衆^一。(大正三一、三七一 b c)
- (2) 無性釋玄奘譯は、次の如し。

由^三種種受用身依止等^二者、謂由^三法身爲^レ增上緣^一彼得^レ轉故、說名^三依止、非^レ如^三日光依^レ日道理^一、與^三變化身爲^レ所依止^一其義亦爾、言^三多爲^二者、攝^三取勝解行地菩薩^一、以^レ劣信解諸聲聞等、雖^レ見^三佛身不^レ應^レ成熟、初業菩薩當^レ知亦爾、已入^三大地^一諸菩薩衆、不^レ由^三化身^一方得^レ成熟、通達甚深廣大法故。(同四三八 c)

- (3) 復次受^レ用如是清淨佛土、二向淨妙一向無罪一向自在。(同五一 b)
- (4) 謂淨佛土以^三極自在淨識爲^レ相。(同三七七 a)
- (5) 謂佛淨土最極自在清淨心識以^レ爲^三體相^一、唯有識故、非^レ離識外別有寶等、即清淨心識如是變^レ現似^三衆寶等^一。(同四四六 a)
- (6) 註(5)參照
- (7) 大正三七、三一五 a、引用文略
- (8) 「日毘連」眞諦云、應名勿伽羅、此云愛胡豆、愛胡豆即菘豆也、上古有仙人唯食此豆、是彼仙種因姓爲名。(同三一五 c)
- (9) 「摩訶迦葉」眞諦云、其人先祖是大仙、身有光明能飲諸光皆令不現、是彼仙種故名飲光、但、迦葉之身尚勝金色、飲光之號繼祖未詳。(同三一五 c)
- (10) 「摩訶迦旃延」眞諦云、此翻思勝、古昔有仙、由聞恩勝余人故、是彼仙種故名思勝、舊號肩乘。(同三一六 a)
- (11) 「恒河」眞諦云、此河出池口、方一由旬滿中有沙、其沙皆細與水同流、東天竺地最近此河、世人多見故引之爲喻。(同三二六 c)
- (12) 「娑婆」眞諦云、忍是世界梵王之名、由能忍他勝事不生妬忌故更從主立名爲忍界。(同三二七 c)
- (13) 常盤大定「續支那佛教の研究」(昭和一六年、一五七頁)には、道邊撰とされる天台關係の著述の中に引用される眞諦三藏註、金光明、攝論義疏如實論記が検出されているが、これらと單疏の眞諦説と一致するものはない。
- (14) 大正三八、二七九 b
- (iv) 四種佛土觀

また釋風の問題に關連して、本疏のべられてゐる四種佛土説について考察を試みたい。慈恩の佛身佛土觀は、成唯識論述記(以下述記と略稱)、ならびに義林章佛土章の所説によれば、大略次の如くである。すなわち、述記における慈恩の解釋は、成唯識論卷十の護法説を踏襲したものである。

成唯識論によれば、佛身觀は、法身の相に自性身、受用身、變化身の三別相があるとし、就中、受用身を他受用身と自受用身に分けて、四身と考えたところに、護法以前の瑜伽行派の彌勒、無著、世親の佛陀觀と異なるところがあり、これらの四身の依つて立つところが四土であると説いている。そこで、四身についてのおのの説明するところを以下に記すと、自性身、すなわち法身は、

謂諸如來眞淨法界、受用變化平等所依、離相、寂然、絕諸戲論、具無邊際眞常功德、是一切法平等實性、即此自性亦名法身、大功德法所依止故(大正三二、五七c)

といひ、また受用身を自他受用身に分立して、

自受用、謂諸如來三無數劫、修集無量福慧資糧、所起無邊眞實功德、及極圓淨常遍色身、相續、湛然、盡未來際恒自受用大法樂、他受用、謂諸如來、由平等智示現、微妙淨功德身、居純淨土、爲住十地諸菩薩衆、現大神通、轉正法輪、決衆疑網、令彼受用大法樂、(同五七c b)

とし、變化身は、次の如くである。

謂諸如來由成事智變現、無量隨類化身、居淨穢土、爲未登地諸菩薩衆二乘異生稱彼機宜現通説法令各獲得諸利樂事、(同五

八a)

護法説の特色は、自性身は理のみで、淨法界そのものであり、他受用身は地上の菩薩に法樂を與え、變化身は地前の菩薩、二乘、異生の前に現われる佛身をいい、自受用身は大圓鏡智、他受用身は平等性智、妙觀察智の二智、變化身は成所作智の四智によつて現ずるとして、四智を三身に配當している。ただし、自性身は眞淨法界であるとして、智と結びつけていないところに、護法説の特色があるといわれている。⁽²⁾

義林章によれば、自性、自受用、他受用の三土は、ただ清淨であり、變化土は、淨穢に通ずるとし、十地の菩薩のためには淨を、地前の菩薩と二乘のためには現ずるのは、淨穢に通ずると説かれている。

そして、これらの四身と四土の關係について、續けて論述しているが、これは、慈恩が義林章佛土章の第二佛土の體性を論ずる所説と内容を一にするものである。そこで、以下單疏の四土説と成唯識論と、その所説をそのまま踏まえている義林章の四土説を對照してみよう。

成唯識論(大正三二、

五八b)

義林章(大正四五、三

七〇b)

單疏(大正三七、三

一一b)

(一)自性身土	自性身土	法性土
自性身依法性土、雖此身土體無差別、而此身土體無差別、而如、自性清淨第一義空、	自性身土即眞如理、雖若法性土者即是無垢眞	
屬佛法、相性異故、此屬佛法、相性異故、以本來湛然不假修成、	屬佛法、相性異故、以	
佛身土俱非色攝、雖義相爲身、以體性爲一切法之所依止、	爲身、以體性爲	
不可説形量大小、爲土、以覺相爲身、無一佛出世間法不	爲土、以覺相爲身、無	
然隨事相、其量無邊、以法性爲土、體具、有、名、性淨土、凡聖	以法性爲土、體具、有、名、性淨土、凡聖	

或穢、或小或大前後改〇〇、如彌勒土淨、地菩薩各見他受用土、轉、佛變化身依之而住、釋迦土穢（中略）隨所若地前生者便見化土、能依身量亦無定限、

宜生而現土故。此土亦以有情五蘊及器四塵等以爲體性。

變化土は、成唯識論、義林章によれば、成所作智の大慈悲力によつて、利他のために未登地の有情の所宜に隨つて化土を現ずるとする。

單疏の説明は、ここでも佛地論を依用している。すなわち「菩薩の所宜に隨つて」とは、そのあとで、西方に二土ありとして、登地の菩薩は他受用土を見、地前の菩薩は化土と見るとするようになり、化土そのものが、實は、他受用土と重なり合つていて考へていたのである。

すなわち、成唯識論の變化土は淨穢に通ずるとする所説と同意である。單疏が佛地論云として引用する色界淨居天に在り、または西方等にありとする説は、義林章佛土章第六の佛土の處所にも見ることができるところがここでは、佛地經論の説における他受用土の説明として引用されている。(c) すなわち、佛地論の同一の箇所が、義林章と單疏とは異つて引用されていることになる。

以上のように、單疏と成唯識論、義林章の四種佛土説を比較しつつ検討してみたが、四種淨土の本質に對する所説は、決して異質なものとはいえない。しかしながら、義林章をふまえて、單疏を見るならば、その釋風において、少しく異質な性格があることを認めざるをえない。

義林章にも、佛地論が極めて多く引用されているが、單疏が、佛地論の所説によつて統一されていることは一つの特色と考えられるであ

らう。

ところで、望月博士は、單疏が玄奘新譯の稱讚淨土佛攝受經ではなく、羅什譯の阿彌陀經に註釋されたことに對して、疑問をもたれているが、これは、單疏が問答形式をとつて註釋を展開していることから、質問者を念頭において、流行していた羅什譯を用いたものと考えてよいであらう。

註

- (1) 金子寛哉氏の研究には、成唯識論の四身四土説と懷感の佛身佛土説が比較検討されている（前掲論文二二頁以下）。
- (2) 宇井伯壽「佛教思想の基礎」（東成出版社）四二頁。
- (3) 金子氏（前掲論文）によれば、懷感は法性身土の説明に、般若經等の教證を多く引用すると指摘されている。
- (4) 識所現相此即如來大圓鏡智相應淨識、由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故、於一切時遍一切處（大正二六、二九四b）。
- (5) 金子氏（前掲論文）に、懷感も佛身佛土について、佛地論の所説を依用していることが指摘されている。
- (6) 若他受用土或在色界淨居天上或西方等、處所不定（大正四五、三七二b）。

四 淨土觀の特色

先に、單疏の淨土觀は通報化であることを論じたのであるが、ここで再び、淨土觀の特色について検討してみたい。

佐々木師の説によれば、西方要決は凡夫の往生を化身化土觀に立つて許したものであると指摘され、そのことは、要決の中に、一言も報身報土のことは説かれず、化身化土の語の各所に散見することにより知る事ができるとのべられている。

西方要決の次の箇所は、著者が彌陀淨土を化土として説いているものである。すなわち、十四疑難の第一に、金剛般若經⁽¹⁾を依用して、西方往生の業行である觀佛念佛は有相の行であるから邪道ではないかという疑問を提出するが、この中で、

彌陀經等勸念佛名觀相求生淨土二者但以凡夫障重法身幽微法體難緣且教念佛觀形禮讚障斷福生願行相資求生淨土擬逢化佛以作不退良緣。(大正四七、一〇四b)

とし、淨土に生れて、化佛に逢い不退の良縁をなすを擬るとのべられているが、圓智(一六六一～一六七二年)の西方要決科註によると、

西方身土論其報土諸師異解、今師所判亦非一准、佛土章云西方通報化二土、述記中指云他受用、此中判曰化身化土名述二義⁽²⁾耳。

として、圓智もこれを化身化土の義に解釋している。

また、疑難第二は、佛藏經を依用して、念佛、觀佛が心外に佛をみるような淨土教は、魔の教説であるとする批判に對して、この中で、

若想西方且求不退得生化土見佛化身、化主提携得無生法忍平等法界了達分別藉此神功壞諸魔網近超三界速證菩提。(同 一〇四c)

とし、化土に生れ、化主にまもられて無生法忍を得るとのべているのも、まさしく化身化土觀に立つたもので、淨土往生を方便的にとらえているともいえるであろう。

ところで、單疏が通報化の立場をとっていることは前述した通りである。その中でも、著者の關心は、地上の菩薩の報土への往生に對す

るものよりも、地前の菩薩、二乗、凡夫の化土往生に力點が置かれているかに推考されるのである。

そのことは、先に、往生者である登地の菩薩は受用身を見、地前の菩薩等は變化身を見るとする所説を指摘したが、佛身を論ずるところにおいてもくり返し説かれ、

問若是化者衆生彼即見化佛之身至得初地之時復見何身、答若登地已上即見報身。(三二一b)

として、衆生は初地に至つてはじめて報身を見ると説かれる。そして、問登地見報身者爲滅前化相而見報身爲復不滅而見報身、

答即於前所見身相上而見妙身。(三二一b)

と説く。すなわち、地前から登地に至つた同一の菩薩が、同一の佛身を化身から報身へと眼が開かれて見ることができるとするのである。

この見佛に對する問答は、化土に往生した衆生に對しても、くり返して行われている。

問若是化土衆生初見何土後見何土、答初見化土後見受用土。(三二二a)

これは、前述の地前と登地の菩薩になげかけられた問と全く同一のものであり、この菩薩と衆生に對する問答によつて、衆生凡夫が、菩薩と同様に化身化土を見ることができるとを論究しようとしている意圖が察知され、凡夫の化土への往生を許そうとする著者の意圖が明確に理解されるのである。

そして、衆生が化土の變様を見る状態は次の如く示されている。

問何處見此二土、答於一界中一相之土初見麤後見細、非滅前

土^三而見^四後土^五亦非^六異處見^七其^八一土^九。(三二二a)
また、通報化説を示すものには、前に示した用例の他に、次の文がある。

非^一是西方一向是初地已上淨土^二由^三有^四凡夫二乘亦得^五生故有^六化土及受用土^七。(三二二a)

右の文には、凡夫二乗が往生するのは、化土であると同時に、報土でもあり、凡夫が報土としての西方淨土への往生が可能であることを論究しようとする意向がはたらいっているといつてよい。

以上のように、單疏は地前、二乗、凡夫は往生して化身を見、化土に生ずると説き、さらに菩薩道の修習によつて、次第に化身が報身に、化土が報土に轉換されてゆく状態を説き、衆生の化土往生を認めようとするものである。この思考の基調となつているものは、通報化観といつてよいであろう。

すなわち單疏の淨土觀の性格は、要決の基本的な立場と共通したものと、いつてもよいであろう。

註

(1) 金剛般若經贊述は、古來慈恩撰に疑がもたれているが、贊述のこの箇所^一に相當する註釋(大正三三三、一五二a)には、何等彌陀淨土^二についてはふれられていない。

(2) 卍續藏淨土宗著述部四冊の三百五。

〔四〕 西方要決と阿彌陀經疏

次に、西方要決と單疏が論述している共通の問題を對照して、兩書の所説を比較し検討してみたい。ただし、その共通點とされるものは、

西方要決に引用される阿彌陀經の所説に限定し、これを單疏の相當箇所と對照することにした。そこで共通の問題とされる第一點は、不退轉について、第二點は、淨土の生因である十念について、第三點は、女人、二乗、根缺の往生について、第四點は、別時意についての四點に關するものである。

そこで、まず第一に、不退轉の所説についてのべると、西方要決は、第八疑難に次のような問を設け、これに解答を與えている。

すなわち、無量壽經に彼國に生じたものは正定聚に住すといひ、阿彌陀經に極樂國土に往生した衆生は皆阿鞞跋致であると説かれては、一般に、不退之位を獲得するには、萬劫の修功が必要であると説かれてはいるのに、どうして臨終の十念によつて不退が得られるのか、という疑難である。

これに對して、著者は、修行には穢土の修行と淨土の修行があり、穢土の修因は萬劫を必要とするが、淨土には多くの方法がある、とのべ、次に不退の解釋に四種があるとして、十住毘婆沙論所説の位不退、行不退、念不退、處不退を示している。⁽¹⁾しかしながら、著者は、不退位をどこにとらえるかについては明確にしていない。さらに續けて、穢土の修行者の五退縁を婆沙論の所説として引用する。すなわち、

一者短命多病、二者大惡緣伴俎^三壞淨心、三者外道雜善亂^四眞正行^五、四者六塵境界熾^六動淨心、五者不^七常見^八佛^九渴^十逢^{十一}聖化^{十二}。(大正四七、一〇七b)

で、これに對して、淨土に生じたものは、五勝事に逮い、不退を獲得するとして、

一者長命無病、一者勝侶提携、三者純正無邪、四者唯淨無染、五者恒事⁽³⁾聖尊⁽¹⁾

の五種をあげ、淨土に往生すれば、不退位を得ることが容易であるとのべている。

これに對して、單疏は、序文の本經の要略である第三者の不退轉を敍る中に、これを論じている。その内容は、經文「極樂國土衆生者皆是阿鞞跋致(大正三七、三四b~三五a)」の註釋の要點をまとめたものと考えてよいもので、註釋の方は、引用經論を多少豊富にもとめて論述の量が多いが、ここでは省略する。

そこで、第三敍不退轉の説によれば、極樂に生じた衆生は退轉しないというが、どうして念佛の發願をもつて、斷惑することなくしてすみやかに往生を得るのか、という問に對して、

彼言⁽²⁾不退⁽²⁾者但以⁽²⁾彼地勝、緣強、時長、無間⁽²⁾遂得⁽²⁾不退⁽²⁾。(大正三七、三二二b)

と答え、地勝、緣強、時長、無間の四特質について説明を加えている。この中、緣強について、極樂には五退緣がないとして、婆沙論の説を示している。

一無⁽²⁾長病⁽²⁾、二無⁽²⁾遠行⁽²⁾、三無⁽²⁾常誦習⁽²⁾、四無⁽²⁾常營事⁽²⁾、五無⁽²⁾恒乖諍⁽²⁾、そして次に、菩薩地と不退轉の關係をのべ、三種の經論の所説をあげている。第一は、瓔珞本業經の第七住不退位説、第二は、彌勒問論と智度論の初地不退位説、第三は、資糧論の第八地不動地不退位説である。そして、これら三説を示したあとで、單疏は觀經の所説に準ずるとして、

衆生生⁽¹⁾彼得⁽¹⁾不退轉⁽¹⁾者但謂⁽¹⁾初地得⁽¹⁾生法⁽¹⁾二忍⁽¹⁾、更不⁽¹⁾退轉⁽¹⁾非⁽¹⁾取⁽¹⁾七地⁽¹⁾(同三二二c)

と説く。すなわち、この箇所は經の註釋によれば、資糧論の説く八地は、淨土に往生することによつて得るところの初地に相應するとし、觀經を第一の所依とするのである。さらに、念佛は斷惑に非ずという批判を退けて、不退位の説明を終つている。

ところで、要決には、不退の説明に十住毘婆沙論の四種不退説があげられているが、慈恩は、法華玄贊第二に⁽⁴⁾、要決と異るところの信不退(十信中の第六信以上)、位不退(十住の第七)、證不退(十地中の初地以上、行不退(八地以上)の四種不退を説き、さらに成唯識論述記卷三に⁽⁵⁾は、信不退、證不退、行不退、煩惱不退(無漏智をもつて煩惱を斷じた聖者)の四種不退を説いており、これが慈恩自身の立場でもある。しかるに要決に、十住毘婆沙論の説を依用したのは、十住毘婆沙論のもつ淨土教的性格を重視する理由からとも考えられないことはないが、全く述記等の四不退説に關説していないことは、疑問とされなければならない點である。

また、單疏では、資糧論の八地説を觀經の初地説に轉換させているが、護法、慈恩の系統では述記にも示されるように、不退位は行不退、すなわち八地以上を正義としている。

淨土經典の註疏である單疏の性格上、觀經の所説に準じたとはいへ、やはり問題として残されなければならない點であらう。

ところで論、要決は、淨土に往生すれば五勝事によつて不退位がえられると説くのに對して、單疏は、十地説と不退の關連や斷惑の説明

を加えるなど、その論述に少しく相違のあるを感じざるをえない。

第二に十念に關してのべると、要決は、第九において疑難應答している。

すなわち、阿彌陀經に少善根福德因縁をもつては彼國に生ずることができないと説いているのに、どうして空念佛によつて往生できるのか、という質問に對して、西方を想念することが大善根であるとし、また、彌陀淨土の教説を聞いても、心が決定しないのが少善根であり、この人は往生できない。佛名とは、諸佛が願行して、この結果が佛名となつたのであるから念佛は大善であるとして、佛の十號に對する維摩經と成實論の説をのべ、佛名の勝徳を稱えるのである。

單疏は、淨土生因の中の小因が、この經文であるとする。そして、少善根とは、臨終の十念によつて往生が得られるときいて、自分はまだ天命があるから放逸でもよいと考え、この念を遮するものごとをいい、かような人は往生を得られないとする。そして以下、この説は攝論の別時意説と相應するとして、一日乃至七日の念佛によつて往生をうるのは、別時に非ずと説かれている。兩書は、少善根の説明に少しく相違があり、また要決の佛名の解釋には、阿彌陀經や無量壽經の名號に對する所説とは異質な點が認められ、單疏には佛名に對しては何等の註釋がなされていない。單疏の別時意説は後にのべるので、ここではふれない。

第三は、女人、二乘、根缺の往生について論じたものである。要決は第十疑難において、彌陀經に善男子善女人あつて、念佛して彼に生ずると聞く人々の數は無數であるといひ、淨土論には、女人及び根

缺二乘は生じないと説かれている。この二つの經論は、一方では生ずるといい、他方では生じないと説くが、聖教に矛盾があつてよいのかと疑難するのに對し、女人は深く女身を厭えば淨土に生まれて丈夫に轉換し、根缺も發心して殘缺根を捨てれば往生し、人空のみを證て自利を求める二乘も、法空を證し大乘利他の教を行ずれば、彼國に生ずるとして、西方には小乘の人がいるけれども、眞の聲聞であつて、譏嫌等の過失はないと説いている。

單疏では、二乘女人等の往生については、要略第二の佛土を論ずる中にのべられている。

要決では、女人往生の淨土が何土であるかは説かれず、僅かに、女人の往生に化佛が來迎するとのべるだけであるが、單疏ではこれらが、化土に生ずることを明らかにしている。

この中、女人の往生については、もし彼土に女人が一人もいないものを報土というならば、鼓音經に、彼の佛の父を月上といい、母を殊勝妙顔と説いている。どうして女人がいらないといえようか、とし、以下に本願による變成男子を説いている。

女人根缺不生者由彼佛本願願生我國者皆作男子六根具足端嚴勝天故。(大正三七、三二一c、三二二a)

ところで、慈恩は義林章、上生經疏において、彌陀淨土を唯報土と解釋し、淨土論を引用して、女人、根缺、二乘等の往生を否定している。しかるに要決と單疏ではこれを認めている。特に單疏はこれらのために化土往生を容認しようとする態度を示しているのである。ただし、要決と單疏は、その容認に至る過程が全く異つている點は注意を

用するところであろう。

第四は、別時意義に對する兩者の所説であるが、要決は第十二疑難において、攝大乘論によつて別時義を解釋するものは、「ただ發願のみによつて安樂に往生をうるとするのは別時意である。」といつてゐるが、攝論によつて別時を判するならば、念佛の教えはどうして即ち往生することができるのであろうか、という疑難を出している。これに答えて、攝論の説は淨土門と差殊はないとし、その理由は、

何者由_レ但發願_レ未_レ可_レ即生_レ依_レ願念佛乃成_レ淨業、願行前後故説_レ別時_一（同 一〇九b）

である。すなわち、發願だけでは往生することはできないが、願によつて念佛すれば、それが淨業を成ずることである。そして別時とは、願が先行し、念佛がそれに伴うことをいうとし、念佛は淨土に生じないということではないから、別時に非すと應答するのである。また、願と行の關係については、第一疑難の中で、教_レ念佛觀行禮讚斷福生願行相資求_レ生_レ淨土_二とのべ、願行具足して往生を願えば、化主が現われて良縁をさずけるとするのである。

これに對して、單疏には、要略の第二淨土論の箇所と前述した經文「舍利弗不可以少善根云々」の註釋の中に同内容で關説されている。要略の第二の中に、別時意に二意ありとして、

一以_レ彼土増上樂處非_レ少福能生_二、二見_レ衆生多不_レ修_レ道空唯發願_一。

（同 三二二a）

と説く。第一は、報土は少福の凡夫は生ずることはできないとし、第二は、凡夫は化土には往生できるが、ただし唯發願のものは化土にも

生ずることができないとするものである。ただし、若し、六時に念佛して三業に過夫がなければ、十善を持し一日乃至七日念佛することによつて、一念が八十億劫の生死の罪を除くことになり、ここには多行があり、往生を願つて行と願が相資すると説いている。⁽¹⁰⁾ここを經文の註釋では、次のようにのべている。

多念即是有_レ行 非_レ唯發願_一（中略）又願_レ往生_二、願行相資扶、何爲不_レ得生_レ於淨土_一。

要決には、願が先行し、行が後行するとし、第一疑難の中に、願行相資が説かれており、單疏の念佛は唯願ではなく、一念の中に願行具足すると説き、別時に非すとする説と意を同一にしている。

ところで、慈恩は、義林章佛土章の第三因行をのべる中で、淨土因者、一由_レ善根、二由_レ大願_一とし、また同章において、

攝大乘云、非_レ唯由_レ願方乃得_レ生、別時意故、如_レ以_レ一錢_二貨得_レ千錢_一、別時方得、非_レ今即得_レ、十念往生亦復如_レ是、十念爲_レ因後方漸生、非_レ由_レ十念_二死後即生_一、爲_レ除_レ懈怠不_レ修_レ善者令_レ其念_レ佛說_レ十念因生_レ淨土_一故（大正四五、三七一c）

とのべ、彌陀淨土を唯報として、凡夫の往生を別時意としている。これに對して、單疏と要決は、通報化に立つて、化土往生は別時意に非すとするのである。

以上のように、西方要決を單疏の四つの共通問題を比較検討したものであるが、兩書が彌陀淨土の教説を深く探究しようとし、また淨土教を擁護し、隆盛させようとする意圖にもとづいて著述されている點か

ら、その結論とするところは、同一であるといえるが、その方法と結論への過程において、両者が共に全く同一の著者によるとは考えられないような問題点があるかに推考されるのである。これら四點の他に、本論の最初にのべた望月博士等に指摘された彌勒教に關する兩者の比較等、多くの検討されるべき問題が残されているが、これは、稿を改めて論究することにした。

註

- (1) 要決と同じ四不退は、迦才の淨土論卷上(大正四七、八六c)に与かれてゐる。
- (2) 圓智の科註に、光記に婆沙論六十卷に五退の説ありとするが、六十卷には、阿羅漢退墮の五因縁とは、一に多く事業を營み、二に諸戲論を樂しみ、三に好んで鬪諍に和し、四に意んで長途に涉り、五に身恒に多病なること(大正二七、三一一b)とされ、要決とは少しく異りがある。
- (3) 科註に、天台、通賢の五勝事とは異なり、觀經疏の七勝事の中にこれと相應するものありと記している。
- (4) 大正三四、六七二a
- (5) 大正四三、三四三
- (6) 大正三七、三二五bc
- (7) 無着天親淨土論言女人根缺二乘等皆不生故。(大正四五、三七一c)
- (8) 「淨土教之研究」(「無着の攝大乘論別時意の説と之に對する淨土諸家の會釋」三三七頁)
- (9) ここは攝論宗の説をあげたものと考えられる。眞諦譯「別時意、譬如右說若人誦持多寶佛名決定於無上菩提、不更退墮、復有說、山唯發願於安樂佛土得往彼受生。(大正三一、一一二b)
- (10) この箇所と同じ内容のものが、群疑論會別時意章に説かれている。今時念佛至心、即意業善行也。稱佛名號、即語業善行也。合掌禮拜即

身業善行也。由此三業善行、能滅八十億劫生死重罪、行願相扶即得往生、此豈唯是其願哉(大正四七、三九a)同じく、阿彌陀經、先勸應當發願生彼國土、後教稱念佛名一日至七日、即言聖衆臨命終來迎行者得生、若言念佛即是願、言前已勸、言令其發願、後更何須教令念佛、故知前文是願、後文是行、行願相扶得生淨土、豈容念佛而是願耶、(同三九b)と、また願行相資扶、願行具足ということとは、群疑論(大正四七、四〇b)をはじめ、道綽の安樂集(同四七、一〇a)、善導の四帖疏(三七、二五〇ab)、迦才の淨土論(同四七、九〇bc、九一ab)、智儼の華嚴經內章門等離孔目章(同四五、五七七bc)、元曉の遊心安樂道(同四七、一一八c)、天台説の十疑論(同四七、八〇ab)、同阿彌陀經義記(同三七、三〇七a)等にとかれてゐる(この諸文獻の調査は、昭和四五年大正大學學内研究發表の張堂慈觀氏のプリントの説を参考にさせていただいた。記して謝す)。

(11) 攝大乘論無性釋第五、別時意趣者謂觀解怠不能於法精勤學者、故説是言、若誦多寶如來名者便得往生、由唯發願便得往生、極樂世界、此意長義先時善根、如世間說、但由一錢而得於千。(同三一、四〇八c)

〔五〕むすび

以上の考察をまとめてみると、次の如くである。

まず第一に、従来の諸研究によつて、西方要決等の眞偽をめぐる諸見解を紹介しながら、従来の慈恩の淨土教について概観した。

第二に、阿彌陀經疏の眞偽問題とその淨土觀の問題點を論究した。

ここでは、單疏は慈恩の義林章等に説かれるところの彌陀淨土に對する唯報、通報化二義のうちで、通報化土觀に立つた場合に、要決と共に、慈恩の著述として容認されることが明らかになつた。すなわち、

要決が凡夫の化土往生を主張するのに對して、單疏は地上の菩薩の報土往生を説き、しかもそれ以上に、凡夫二乗の化土往生に力點を置きつつ論述されているという點が注目される。すなわち、化土往生の主張に、兩書の共通性を認めることができるということである。

しかしながら、單疏の眞僞問題については、その釋風について疑問がある、と望月博士によつて指摘されたが、事實、釋風には、眞諦説の影響が認められる點、さらに佛土觀について少しく問題點が残されるなど、早急にはこれを慈恩の眞撰とは認めがたい點もあるかに推考されるのである。

さらに第三には、要決と單疏における共通の問題點を論究すること

によつて、兩書は同一の著者による著述とは考えがたい諸點もあるかに推考されるのである。

これらの諸問題が明らかになつたことによつて、從來、慈恩大師の淨土教を傳える著述として考えられてきたこれらの文獻は、再検討される必要が生じたといわざるをえない。すなわち、慈恩大師の淨土教は、原點に立ち還つて再考されるべきであるともいえるのである。以上、多くの検討されるべき問題が残されているが、これらについては、後日、稿を改めて論究する所存である。おわりに、本稿を記すにあたり、金手寛哉氏には資料の提供を賜り、また小澤憲珠氏にも助力をえた。記して感謝の意を表したい。

善導大師の『觀經疏』の譯註

一 研究目的およびその意義

およそ、佛教原典の眞意を正しく理解しようとするならば、われわれはまず佛教原典の一字一句の意味を正確に把握し理解しなければならぬ。近年佛教學界においては、佛教原典の研究や註釋がすこぶる盛んにおこなわれている。このように、佛教原典の研究や註釋が活發におこなわれているということは、それは、とりもなおさず、佛教原典そのものを正しく理解しようとする意圖に端を發したものであるといわなければならない。われわれが、善導大師の『觀經疏』の註釋をおこなおうとするのも、やはりこのような意圖によるものである。

善導大師の『觀經疏』四卷は、いうまでもなく淨土教學の基本的な原典の一つであり、また淨土宗においては缺くべからざる聖典の一つに數えられている。それは、この『觀經疏』には法然上人が最も傾注された善導大師の中心思想が述べられているからである。古來、この『觀經疏』は多數のすぐれた學僧によつて註釋が加えられ、これに關する註釋書がきわめて多數書き殘されている。その數多い註釋書は、

三 枝 樹 隆 善

それぞれ理由があつて作成されたものである。その主要な理由としては、あるいは初學者のために、あるいは宗義顯彰のためになされたものであつて、註釋はそれぞれにきわめて深い意義を有するものである。しかしながら、これらのすぐれた註釋書も、今日のように漢文の要素の乏しい人びとにとつてはそれを理解することは至難の業である。そこで、このような人びとにすぐれた思想内容をもつ善導大師の『觀經疏』を明確に理解してもらうためには、どうしても現代語譯が必要であり、われわれはまたその一つ一つの語句に明確な註釋を加えてみなければならぬ。

われわれは、善導大師の『觀經疏』を翻譯して、さらにそれに註釋を附して、そのすぐれた思想内容を一般の人びとに紹介することはひじょうに有意義なことであるとおもう。

二 譯註の形式とその内容について (一)

善導大師の『觀經疏』の譯註は、佐藤心岳氏との共同研究によつてつぎのような構想に基づいて完成する予定である。

解説

- 一 善導大師の生涯とその思想
- 二 善導大師の『觀經疏』について
- 三 『觀經疏』の流傳とその註譯書

本文

『觀經疏』の現代語譯

『觀經疏』の原文

『觀經疏』の原文の書き下し

『觀經疏』の註釋

附

『觀經疏』の文獻

解説の一、「善導大師の生涯とその思想」においては、善導大師のすぐれた人格を従来のように神格化されたものとしてではなく、宗教的人格として善導大師その人をありのままにえがき出してみたいとおもう。

解説の二、「善導大師の『觀經疏』について」においては、この註釋書がどのような思想内容を有するものであるかということに能う限り平易に解説してみたいとおもう。

解説の三、「『觀經疏』の流傳とその註釋書」においては、これができるだけ詳細に検討してみたいと考えている。

本文では、善導大師の『觀經疏』の原文を現代語に翻譯して、まずこれを掲げて、つぎにその原文を掲げて、それを書き下して、以下そ

れぞれの語句に完全な註釋をほどこして、しかもその思想内容をこなわないうで平易に解釋してみるつもりである。そうしてその原文の書き下しには一字一句残らずルビを附して讀者の便宜を計ることにして

三 譯註の形式とその内容について(一)

ところで、善導大師の『觀經疏』の譯註の研究は昭和四十五年度で第二年度にはいり、さまざまな問題をかかえながらも、研究そのものは、ある程度すすんでいるので、ここに譯註の形式とその内容のごく一部を示してみたいとおもう。

なおつぎに掲げる『觀經疏』の譯註の形式とその内容は、わたくしが、さる昭和四十五年十一月二十二日に大正大學において開催された第十六回淨土宗教學大會においておこなった研究發表の資料の一部である。

觀經玄義分卷の第一 現代語譯

〔序論〕

まず多くの人びとに對して、誓いをたてて佛教に歸依することをすすめる。

現在の出家修行者や一般の人びとは、それぞれの上もなくすぐれたさとりを求める心をおこさなければならぬ。この世における迷い

の生存を離れることはなかなかむずかしく、また佛陀の説かれた眞理を求めることもなかなかむずかしい。人びとは、ともにダイヤモンドのような堅い信仰心をおこして、ただちに迷いの心を断ち切らなければならぬ。阿彌陀佛の世界に生まれかわることを願つて、歸依合掌して阿彌陀佛を禮拜せよ。

世尊よ。わたくしはここから、全宇宙の眞理そのもの（法身）、過去の修行の結果として完全な徳をそなえた佛（報身）、生きとし生けるものを救うためにこの世にかりにすがたを現わした佛（應身）、さとりを求めて努めはげむ人びと（菩薩身）、佛や菩薩につきしたがう数限りない人びと、限りなく立派に飾りたてられた極樂の世界や、極樂世界の虚空に變化して現われたさまざまなかざり、十地の菩薩や三賢の菩薩、長いあいだ修行してさとりを開いた菩薩や、長いあいだ修行してまださとりを開いていない菩薩、五つの行を完成して眞實の智慧をえた菩薩や、五つの行を完成してまだ眞實の智慧をえていない菩薩、煩惱の主體を滅しつゝして眞理にめざめた菩薩や、煩惱の主體を滅しつゝしてまだ眞理にめざめていない菩薩、煩惱を亡くしてさつた菩薩や、煩惱を亡くしてまださつていない菩薩、佛道の修行を完成するために努めはげむ菩薩や、努めはげまなくても自然に佛道の修行が完成される菩薩、宇宙の眞理をすでにさつた菩薩や、宇宙の眞理をまださつていない菩薩、最高位に位する菩薩（妙覺）とその次に位する菩薩（等覺）が精神統一の最終段階において體得したダイヤモンドのように堅い智慧と宇宙の眞理そのものが一つになつた状態において眞のさとりをえた菩薩に對して身命を投げだして歸依した

てまつる。

われわれはみな法身、報身および應身の三身（三佛）、すなわち宇宙の眞理をさつたすぐれた人（菩薩尊）に對して身命を投げだして歸依したてまつる。自由自在で超人的な力をもつて、われわれを加護して救いたまえ。われわれはみな佛の大悲心を學んで長期にわたつて努めはげむところの聲聞、緣覺、菩薩の三乘のすぐれた人びとに對して身命を投げだして歸依したてまつる。どうか、救いの手をさしおべてわれわれを救いたまえ。時々刻々にわれわれに諸佛を見させたまえ。われわれはおろかな身で、限りなく遠い過去から迷いの世界に流轉していたが、わたくしは、いまここにはからずも、釋迦牟尼佛が末法の時代の人びとのために説かれた阿彌陀佛の大願と人びとが極樂淨土に生まれかわるための教えを發見した。われわれは心をおちつけて善いことをし、悪いことをしないですすんで善いことをして、それをひとしく淨土に生まれかわりたいと願う心にふりむけて、すみやかに迷いの生存をくり返さない眞實の世界に生まれかわりたい。わたくしは、大乘壽經である『觀無量壽經』の教えに基づいて、この偈文を説いて佛教に歸依して、佛の大慈悲心と一致相應した心境になりたい。全世界のガンジス河の數ほどの諸佛よ。六神通をもつて、このわたくしの心をあますところなく知りましたまえ。いま釋迦牟尼佛と阿彌陀佛の教えにみちびかれて、わたくしはここにひろく淨土の教えを説き示してみようとおもう。

どうか、この功徳をすべての生きとし生けるものにひとしく施して、みな同じようにさとりを求めるところをおこさせて極樂世界に生まれ

かわらせたまえ。

觀經玄義分卷第一

觀經玄義分卷第一⁽¹⁾

沙門善導集記

沙門善導集記⁽³⁾

先勸大衆發願歸三寶

先⁽⁶⁾大衆を勸⁽⁷⁾めて、願⁽⁸⁾を發⁽⁹⁾こして三寶に歸⁽¹⁰⁾せしむ。

道俗時衆等各發無上心

道俗の時衆等、各無上心を發⁽¹¹⁾こすべし。

生死甚難厭佛法復難欣

生死甚⁽¹²⁾だ厭⁽¹³⁾い難⁽¹⁴⁾く、佛法復⁽¹⁵⁾た欣⁽¹⁶⁾い難⁽¹⁷⁾し。

共發金剛志橫超斷四流

共に金剛の志を發⁽¹⁸⁾こして、横⁽¹⁹⁾に四流を超⁽²⁰⁾斷⁽²¹⁾すべし。

願入彌陀界歸依合掌禮

彌陀界に入らんと願⁽²²⁾じて、歸⁽²³⁾依⁽²⁴⁾合⁽²⁵⁾掌⁽²⁶⁾して禮⁽²⁷⁾したてまつれ。

世尊我一心歸命盡十方

世尊我れ一心に、歸⁽²⁸⁾命⁽²⁹⁾したてまつる、盡⁽³⁰⁾十方⁽³¹⁾の、

法性眞如海報化等諸佛

法性眞如海と、報⁽³²⁾化⁽³³⁾等⁽³⁴⁾の諸佛と、

一一菩薩身眷屬等無量

一一の菩薩身と、眷⁽³⁵⁾屬⁽³⁶⁾等⁽³⁷⁾の無量なると、

莊嚴及變化十地三賢海

莊⁽³⁸⁾嚴⁽³⁹⁾と及⁽⁴⁰⁾び變⁽⁴¹⁾化⁽⁴²⁾と、十地⁽⁴³⁾と三賢⁽⁴⁴⁾海⁽⁴⁵⁾と、

時劫滿未滿智行圓未圓

時劫⁽⁴⁶⁾の滿⁽⁴⁷⁾と未⁽⁴⁸⁾滿⁽⁴⁹⁾と、智⁽⁵⁰⁾行⁽⁵¹⁾の圓⁽⁵²⁾と未⁽⁵³⁾圓⁽⁵⁴⁾と、

正使盡未盡習氣亡未亡

正⁽⁵⁵⁾使⁽⁵⁶⁾の盡⁽⁵⁷⁾と未⁽⁵⁸⁾盡⁽⁵⁹⁾と、習⁽⁶⁰⁾氣⁽⁶¹⁾の亡⁽⁶²⁾と未⁽⁶³⁾亡⁽⁶⁴⁾と、

功用無功用證智未證智

功⁽⁶⁵⁾用⁽⁶⁶⁾と無⁽⁶⁷⁾功⁽⁶⁸⁾用⁽⁶⁹⁾と、證⁽⁷⁰⁾智⁽⁷¹⁾と未⁽⁷²⁾證⁽⁷³⁾智⁽⁷⁴⁾と、

妙覺及等覺正受金剛心

妙⁽⁷⁵⁾覺⁽⁷⁶⁾と及⁽⁷⁷⁾び等⁽⁷⁸⁾覺⁽⁷⁹⁾の、正⁽⁸⁰⁾受⁽⁸¹⁾金⁽⁸²⁾剛⁽⁸³⁾心⁽⁸⁴⁾と、

相應一念後 果德涅槃者
 我等威歸命 三佛菩提尊
 無礙神通力 冥加願攝受
 我等威歸命 三乘等賢聖
 學佛大悲心 長時無退者
 請願遙加備 念念見諸佛
 我等愚癡身 曠劫來流轉
 今逢釋迦佛 末法之遺跡
 彌陀本誓願 極樂之要門
 定散等回向 速證無生身
 我依菩薩藏 頓教一乘海
 說偈歸三寶 與佛心相應
 十方恒沙佛 六通照知我
 今乘二尊教 廣開淨土門
 願以此功德 平等施一切
 同發菩提心 往生安樂國

相應一念の後の、果徳涅槃者とに。

我れ等威とく、歸命したてまつる、三佛菩提尊に。

無礙の神通力をもつて、冥加して願わくは摂受したまえ。

我れ等威とく、歸命したてまつる、三乘等の賢聖の、

佛の大悲心を學して、長時に退することなき者に。

請い願わくは遙かに加備したまえ、念念に諸佛を見たてまつらん。

我れ等愚癡の身、曠劫よりこのかた流轉して、

今、逢えり、釋迦佛の末法の遺跡たる、

彌陀の本誓願、極樂の要門に。

定散等しく回向して、速かに無生身を證せん。

我れ菩薩藏、頓教一乘海に依つて、

偈を説いて三寶に歸して、佛心と相應せん。

十方恒沙の佛、六通をもつて我れを照知したまえ。

今、二尊の教えに乗じて、廣く淨土の門を開かん。

願わくは此の功德を以つて、平等に一切に施こし、

同じく菩提心を發こして、安樂國に往生せん。

觀經玄義分卷の第一 註釋

1 「觀經」この「觀經」ということばは、他の諸大乘經典を指している場合もあるが、ここでは『觀無量壽經』のことを指している。この經典を「觀經」ということについて、玄記一には「經名中、無量壽を略するゆえんは繁文を恐るるゆえなり」という。この略稱は、すでに道綽禪師の『安樂集』のなかにみられる。すなわち「いまこの觀經は人法について名となし、佛は此人の名、說觀無量壽はこれ法の名なり」というのがそれである。

2 「玄義分」「玄義分」とは、『觀無量壽經』の幽玄な意義が述べられている部分という意味である。これは『觀無量壽經』の内容のかなめの部分が要約されたものである。玄記一に「玄とは幽遠と深妙との二義なり」といい、また「善導は念佛三昧を發得したまえるゆえに、觀經の奥義を悟つて觀經の玄義を立てたもう」という。そしてこの「玄義分」はこの經典の内容が「序分義」「定善義」「散善義」と區分して解釋されているのに對して名づけられた名稱である。

3 「沙門」サンスクリット語シュラマナ(Sramana)の音寫で、出家修行者のことである。このことばは、もともとインドにおいては一般の出家修行者に對して使われたが、のちには主として佛教の出家修行者に對して用いられるようになった。ところで、中國における出家修行者はすべて佛教寺院に居住していたので、インドにおけるような遍歴者としての出家修行者ではなかつた。

4 「善導」西曆六一三年から六八一年にかけて生存した人で、中

國における淨土教の大成者である。かれは光明大師、終南大師、宗家大師などと呼ばれ、また光明和尚、淨業和尚なども稱された。とくにかれは淨土宗においては、宗祖法然上人に對して高祖善導大師と呼ばれている。かれには、『觀經疏』を含めて淨土教に關する五部九卷の著書がある。

5 「集記」このことばは一般的には、ある事柄に關しての所説を集めて書き記したという意味であるが、ここでは善導大師がかれ以前の觀經の註釋の諸説を集めて觀經の眞實の意義を書き記して明らかにしようとしたものである。玄記一に「聖僧の指授を集めて、これを筆點に記すゆえに集記という」。

6 「大衆」あらゆる人びとを指しているのであるが、ここではとくに出家修行者と一般の人びとを總稱したことばとして用いられている。玄記一に「廣く在家出家に通ず」。玄觀一に「多衆なり。多衆はすなわち一切衆生なり」。

7 「願を發こして」さとりを求めることを決意して、その實現をここに深く誓うこと。玄記一に「菩提心および往生の願をおこす」。玄觀一に「三心」。玄講一に「信」。

8 「三寶」サンスクリット語トウリ・ラトナ(tri-ratna)またはラトナ・トラヤ(rata-traya)の譯で、佛(ブツダ buddha)と法(ダルマ dharma)と僧(サンガ sangha)のことである。佛とは眞理をさとつた人(釋尊)を指し、法とはそのさとつた眞理の内容を説いた教えを指し、僧とはその教えを信じて修行する人びとの集まりを指しているのである。これらはわれわれの人生にと

つて最も大切なものであるから寶にたとえられるのである。これ

らの三寶は、釋尊が亡くなられてからもこの世に存在するから、
そういう意味で、佛像と佛教經典と出家修行者とが三寶と呼ばれ
るのである。この三寶はそれぞれ別々のものとして見ることがで
きるが、しかし本質的には一つのものと考えてもよいわけである。

9 「道俗」佛道（眞理）を求めてつとめはげむ出家修行者と、日

々の仕事につとめはげむ在俗佛教信者のことをいう。玄記一に
「出家の五衆を道と名づけ、在家の二衆を俗と名づく。五衆とは
一に比丘、二に比丘尼、三に沙彌、四に沙彌尼、五に式叉摩尼。
二衆とは、一に優婆塞、二に優婆夷」。

10 「時衆」現在この世に生きている人びとのこと。すなわち、こ
こでは善導大師が生存していた時代のこと、この時代は、當時
の人びとによつて末法の時代と考えられていた。人びとはいつの
時代でも意識の側面において危機意識をもっているのであるから、
これはただこの時代ばかりではなく、いつの時代に當てはめて考
えてよいものである。したがつて、これは現在生きているわれわ
れのことを指していると考えてもよいわけである。玄記一に「能
化が所化に値う時なり。いわく大師が所化を指して時衆と呼ぶ。
これすなわち正に大師在世の道俗を指す」。

11 「無上心」この上もなくすぐれたさとりを求めて努めはげもう
とする心。この心はまた菩提心とも呼ばれて、本質的には佛心と
同じものである。玄記一に「上求下化を無上心と名づく」という。
無上心には菩提心と三心の二つの意義があるが、ここでは菩提心

を指している。

12 「生死」この世における生命の始めと終わり、ここでは迷いの
世界、すなわちこの世における迷いの生存のことをいう。

13 「佛法」佛教のこと。佛教というのは、釋尊という佛陀が説か
れた、教えということになるが、しかし、人はだれでも修行するこ
とによつて佛になることができるから、これを佛に成る、教えと理
解してもよいわけである。また佛教では、佛陀を敬つて信じるこ
とをすすめるから、これを佛を信じる、教えと考えてよいわけであ
る。しかし佛陀というのは、みずからさとつた人、あるいは眞理
にめざめた人という、もとの意味を忘れてはならない。

14 「金剛の志」ダイヤモンドのような堅い意志。すなわち、ここ
ではダイヤモンドのように堅い信仰心をおこすことをいう。玄記
一に「三心なり」。

15 「四流」（横に四流を超斷すべし）生、老、病、死、または欲
有、見、無明のことで、これは四暴流とも呼ばれ、われわれの迷
いの心（すなわち煩惱）が四つに分けられて、川を流れる洪水に
たとえられたものである。玄記一に「十住毗婆沙論にいわく、欲
流、有流、見流、無明流、俱舍論等の論みなこの説に同じ」とい
う。ここでは、人びとに、ただちに迷いの心を斷ち切つて、迷い
の世界をのがれよ、とすすめているのであるが、しかしとくに念
佛を稱える人びとは阿彌陀佛の本願力によつて瞬間的に淨土に生
まれかわることができる（横超）ことをいう。玄記一に「淨土の
意は上み一形を盡くし、下も十念に至るまで佛の願力に乗じて往

生を遂る」。

16 「彌陀界」阿彌陀佛の淨土のことで、これには安養極樂世界、西方極樂世界、安養淨土、安樂國などと種々の呼稱がある。『阿彌陀經』によると、阿彌陀佛は現在もなおこの世界において法を説かれており、この世界に生まれかわる人びとは、そこでいろいろな樂しみを受けるといわれる。

17 「歸依」サンスクリット語シャラナ (sarana) の譯で、尊敬に價する人に歸投し依伏することをいう。このことばはまた信仰の意味にも使われる。

18 「合掌」サンスクリット語アンジャリ (anjali) の譯で、インドでは古くからおこなわれている禮儀作法である。兩掌と指とをびつたり合わせて、精神を集中して禮拜することをいう。

19 「世尊」サンスクリット語バガヴァット (bhagavat) の譯で、釋迦牟尼佛は徳をそなえ、分別をもち、世のなかの人びとから尊敬をうけるので、尊稱して世尊と呼ばれる。玄記一に「釋迦なり」。

20 「歸命」サンスクリット語ナマス (namas) の譯で、音譯して南無といい、身命を投げだして佛の教えを信奉することをいう。

21 「盡十方」盡は「すべて」とか「みな」という意味で、十方は東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下を指している。すなわち、全世界または全宇宙のことである。玄記一に「佛僧の所居なり。起信論にいわく、虚空無邊なるゆえに世界無邊なり。世界無邊なるゆえに衆生無邊なり。衆生無邊なるゆえに心行差別

もまた無邊なり」。

22 「法性眞如海」法性はサンスクリット語のダルマター (dharma) の譯で、現象世界の本性を指している。これは變化しないものであるとされている。この現象世界の本性はまた眞如とも呼ばれる。眞如、すなわち眞理はサンスクリット語のタタター (tattā) の譯で、「そのようであること」という意味である。これは中國では、只麼 (しも) と譯されて「そのまま」とか「ありのまま」という意味である。眞理は海のように廣く深く深いため、ここでは法性眞如海と名づけられているのである。これは宇宙の眞理そのもの、すなわち法身のことである。玄記一に「いまはすなわち法身なり」。

23 「報化」佛教では、佛の身體に三種が立てられる(三身)。すなわち、法身、報身、應身がそれである。法身は宇宙の眞理そのものである。ここで報化というのは報身と應身(化身)のことである。報身は、佛が過去の修行の結果として完全な徳をそなえた状態をいい、應身は、この世における生きとし生けるものを救うために假りに現われた身體をいう。玄記一に「後の二身を明かす」。

24 「菩薩身」菩薩はサンスクリット語のボーディサットヴァ (bodhisattva) を菩提薩埵と音寫して、それを省略したものである。これは覺有情、大士、開士などと譯され、もともと釋尊の前生の呼稱として、ジャータカ(本生譚)のなかで使われていたことばであるが、大乘佛教がおこると、人びとは自分たちも佛になることができるようになる。この菩薩ということばは、「道

を求め人」または「さとりを求める人」と譯される。ここで、人はだれでも佛になれる身であるという意味で菩薩身と呼ばれている。玄記一に「上首の菩薩」。玄觀一に「菩薩とは因位の名なり。佛果の功德に對するゆえに身という」。

25 「眷屬等」佛、菩薩に付きしがう人びと。玄記一に「上首の菩薩所將の眷屬なり。かの文殊の一萬眷屬、普賢の無數の眷屬、地涌の六萬恆沙の眷屬のごとき等これなり」。玄觀一に「これすなわち聲聞にあたる。出家の眷屬なり。等とは緣覺の身あり。八部の身あり」。

26 「莊嚴」極樂世界に住んでいる佛と菩薩が身につけている衣服や、かれらが住んでいる宮殿などが限りなく立派に飾りたてられたおごそかな状態をいう。玄記一に「淨土の地下地上、すなわち寶幢、宮閣等これなり」。

27 「變化」極樂世界の虚空に變化して現われた華蓋、法雲、化鳥、音樂などのことをいう。玄記一に「虚空の莊嚴、すなわち變化、寶宮、華網等これなり」。ここで註26の「莊嚴」および註27の「變化」の解釋についてはとくに注意しなければならない。これについて玄記一には「問う、いまの文正しく僧寶に歸す。なんぞ依報をあぐるや。答う、僧はこれ佛の所化、土もまた佛の所變なり。ゆえに佛の能化能變に對して所化所變をもつて一具にこれをあぐるんや依報に歸することいまに限らず」という。

28 「十地」佛教では、菩薩がさとりを求めてつとめはげむ段階が五十二に分けて説かれているが、そのなかでも第四十一位から第

五十位までの十位 (Dasa-bhumi) が、とくに十地と呼ばれている。そうしてこの十地はそれぞれ、(一)歡喜地、(二)離垢地、(三)發光地、(四)焰慧地、(五)難勝地、(六)現前地、(七)遠行地、(八)不動地、(九)善慧地、(十)法雲地と名づけられている。

29 「三賢海」菩薩がさとりを開くために修行する段階が五十二に分けられているが、そのなかで第十一位から第四十位までの三十位が三賢と呼ばれている。この三賢は十位づつをひとまとめにしてそれぞれ、十住、十行、十廻向と名づけられている。三賢の菩薩は菩薩と呼ばれているけれども、実際にはまだ煩惱そのものを完全に斷ち切つてはいないのである。ここで海というのは、このような菩薩がこの世に多數存在するので、その多數の菩薩の存在を海ということばをもつて表現しているのである。

30 「時劫」時劫の「時」は、いわゆる時間のことで、時劫の「劫」は、サンスクリット語のカルパ (Kalpa) を劫波と音寫して、それを省略したものである。したがつて、これは中國語とサンスクリット語を並用したことばであつて、ひじょうに長い時間のことである。ここでは、とくに人が佛になるために必要なとつともない長い時間を指している。ここで、時劫の満ということは、人が長い時間をかけて修行して、さとりを開いて佛になつたことをいい、また未滿というのは、人が長い時間をかけて修行したが、まだ佛にならないで、菩薩の状態にとどまつていることをいう。

31 「智行」智行の「智」は、人が佛になるためにふみおこなうべき六つの徳目のうちの一つで、智慧 (prajñaさとり) のことであ

る。他の五つの徳目は、布施 (dāna めぐみ)、持戒 (śīla つし
み)、忍辱 (kṣyāna しのび)、精進 (vīrya はげみ)、禪定 (dhyāna
しずけさ) であつて、これらの五つの徳目が總稱されて「行」と
呼ばれる。佛教では、この五つの行をふみおこなえば、人は自然
に苦しみや惱みから解放されて、眞實の智慧 (さとり) がえられ
ると説かれている。玄記一に「これ所行の六度を擧ぐ。第六はこ
れ智なり。前の五を行と名づく」。ここで智行の圓というのは、
人が五つの行を完成して眞實の智慧をえて佛になつたことをいい、
また未圓というのは、人が五つの行をふみおこなつてゐるが、ま
だ完全に眞實の智慧をえて佛になつていない菩薩の状態をいう。

32 「正使」正は主體、使は煩惱、すなわち煩惱の主體をいう。生
きとし生けるものは、これに驅使されて迷いの世界をはてしなく
流轉するので、そう呼ばれる。玄記一に「正はこれ習氣に對する
の言なり。使はこれ衆生を驅使して三有に流轉せしむるの義なり」。
ここで正使の盡というのは、人の煩惱の主體を滅しつくして宇宙
の眞理にめざめて佛になつたことをいい、未盡というのは、人が
まだ煩惱の主體を滅しつくさないで菩薩の状態にとどまつてゐる
ことをいう。

33 「習氣」煩惱の主體を斷ち切つても、なお煩惱が残存すること
をいう。それはちやうど香木を取り去つてもそこにお香のかお
りが漂つてゐるようなものである。ここで習氣の亡というのは、
人が煩惱を完全に亡くしてさとりを開いて佛になつた状態をいい、
また未亡というのは、人がまだ煩惱を完全に亡くしてしまわない

状態、すなわち佛になる前の菩薩の状態をいう。

34 「功用」佛道修行の段階である第一地から第七地までの段階に
いる菩薩には、佛道修行を完成するために精進努力をするはたら
き (功用) が必要であるから、こう呼ばれるのである。これに對
して無功用ということばが使われるが、これは、第八地以上の菩
薩は精進努力をするはたらきがなくても (無功用) 自然に佛道の
修行が完成されることをいうのである。

35 「證智」佛道修行の段階である第一地以上の菩薩のことをいう。
菩薩はこの段階において宇宙の眞理をさとる (證智) ので、この
ように呼ばれるのである。また第一地以下の菩薩はまだ宇宙の眞
理をさとつていないので、證智に對して未證智と稱される。

36 「妙覺」菩薩の修行の段階を五十二に分けて、その段階の最高
位に位する菩薩が妙覺と呼ばれる。

37 「等覺」菩薩の修行の段階を五十二に分けて、その第五十一番
目、すなわち妙覺の前に位する菩薩が等覺と名づけられる。

38 「正受金剛心」菩薩の修行の段階の最高位にある菩薩は、さと
りを開いて佛になるために精神統一の最終段階に入る。この最終
段階の精神統一の状態は堅固そのものであるからダイヤモンドに
たとえられて「金剛喻定」と呼ばれる。そうしてこの精神統一に
よつてダイヤモンドのように堅い智慧が體得されるので、これが
正受金剛心と稱される。ここに正受というのは、精神統一の名稱
の一つであるサンスクリット語のシャマタ (śamatha) の譯であ
つて、心の邪念の靜止した状態をいう。玄記一に「金剛喻定な

り」。

39 「相應一念」菩薩が精神統一の最終段階において體得した智慧が、宇宙の眞理そのものと一致相應して、その眞理と智慧とが一つになつた瞬間の心境を指している。したがつて、これは「正受金剛心」と同じ意味である。玄記一に「すなわち金剛心を指す」。

40 「果徳涅槃者」佛道を修行して菩薩の最高位に達した人は、さとりを開いて佛になること、すなわち佛果の徳である涅槃をさつてることが出来るから、果徳涅槃者と呼ばれる。

41 「三佛菩提尊」宇宙の眞理そのものである法身、過去の修行の結果として完全な徳をそなえた報身、および生きとし生けるものを救うためにこの世にかりに現われた應身の三身（三佛）、すなわち宇宙の眞理をさつたすぐれた人（菩薩尊）。

42 「神通力」一般の人びとの能力には限りがあるが、それが超人間的で、そのはたらきが自由自在であることをいう。

43 「冥加」人が知らないうちに佛や菩薩から加護をうけることをいう。

44 「攝受」生きとし生けるものが佛の限らない慈悲のちからによつて救われることをいう。玄記一に「およそこの宗の意は上一形を盡くし、下十念に至るまでみな往生をうけることをこれ機を攝受するなり」。

45 「三乗」人びとがさとりの世界に導かれるとき、それぞれその人の素質や能力に應じて教えが説かれるが、その教えが三つの乗りものにあたえられたものである。小乗佛教では聲聞、緣覺、菩

薩の三乗が説かれるが、大乘佛教では小乘（聲聞）、中乘（緣覺）、

大乘（菩薩）の三乗が説かれる。ここで聲聞というのは、サンスクリット語のシュラーヴァカ (Śrāvaka) の譯で、もともと釋尊の聲を聞いた弟子たちのことをいう。このことは、大乘佛教では緣覺と菩薩に對して用いられ、長いあいだ佛道修行にはげんで、四つの聖なる眞理(苦・集・滅・道)をさつて、みずから阿羅漢(あらかん)になることを理想とする出家修行者をいう。緣覺というのは、サンスクリット語のプラティエーカーブッダ (pratyekabuddha)・パーリ語のバッチェカーブッダ (pacceka-buddha) の譯で、人びとが、十二因縁を觀察して心の迷いを斷ち切つて眞理をさつたり、また自然現象などのような外縁によつてさつたりするので、このように呼ばれる。このような人びとはまた師匠の教えをうけないで、一人でさつてることが出来るから、獨覺とも稱される。菩薩、註24參照。

46 「賢聖」賢者と聖者。ここではさとりを求めて佛道の修行にはげんでいるすぐれた人びとを指している。

47 「大悲心」佛がすべての生きとし生けるものの苦しみや悩みを救おうとする宏大な心をいう。

48 「加備」佛があらかじめ救いの手をさしのべて人びとを救済することをいう。

49 「念念」時々刻々。

50 「愚痴」サンスクリット語のモーハ (moha) またはムーダ (mūḍha) の譯で、人が心の迷いによつてものごとに適確な判斷

をくだすことができないことをいう。これはわれわれの根元的な煩惱すなわち三毒煩惱(貪、瞋、痴)の一つに数えられている。

ここで愚痴の身というのはこのような迷いの心をもっているすべての人びとをさしている。

51 「曠劫」限りなく遠い過去。

52 「釋迦佛」釋迦牟尼(sakyamuni)ともいわれ、これは釋迦族出身の聖者という意味である。釋迦族出身の聖者でさとりを開いて佛になつたので、このように呼ばれる。

53 「末法」サンスクリット語サッドルマーヴィブラロバ(saddharma-vipralopa)の譯で、釋尊が亡くなられてから千年、千五百年あるいは二千年たつと、佛道を修行してさとりを開く人びとがなくなり、そののち一万年の間は佛の教えだけが残ることをいう。

54 「彌陀の本誓願」佛や菩薩が過去においてすべて生きとし生けるものを救おうとして立てた誓願をいう。ここでは阿彌陀佛によつて立てられた四十八願のことをいい、淨土教においてはこの四十八願のうちでも、とくに第十八願を指している。この第十八願は『無量壽經』に「もしわれ佛をえたらんに十方の衆生至心に信樂して、わが國に生ぜんと欲して乃至十念せんに、もし生ぜざれば正覺をとらじ。ただ五逆と正法を誹謗するを除く」と記されている。

55 「極樂の要門」人びとが極樂淨土に生まれかわるためには精神統一をして雑念をはらい(定善)、悪いことをしないですすんで善いことをする(散善)ことが最も重要なことであるが、ここで

は、その要点がはからずも『觀無量壽經』に説かれていることを發見したよろこびを述べている。

56 「定散」精神統一をして雑念をはらう心(定善)と悪いことをしないで善いことをする心(散善)をいう。善導大師は『觀無量壽經』の正宗分十六觀のうち、前三觀を定善とし、これは釋尊が韋提希夫人の願いによつて説かれたものであるとされ、また後三觀を散善とし、これは釋尊自身がつけ加えて説かれたものであるとされている。

57 「廻向」ふりむける。ここでは、人びとが精神統一をして雑念をはらいのける心と悪いことをしないで善いことをする心とを等しく淨土に生まれかわりたいと願う心にふりむけることをいう。

58 「無生身」悟りの世界に生まれかわつて迷いの生存をくり返さないこと。ここでは、人がさとり切つて佛になつた状態をいい、法身すなわち眞理そのものを指している。

59 「菩薩藏」菩薩の行法やその結果が説き示されている大乘經典をいう。ここでは『觀無量壽經』を指している。玄記一に「ただ觀經に局る」。

60 「頓教」すみやかにさとりに到達する教え。ここでは、人がただちに迷いの世界から離れることをいう。

61 「一乘海」サンスクリット語のエーカーヤーナ(ekayāna)の譯で、佛教で説かれる眞實の教えはただ一つで、生きとし生けるものはすべてこの一つの乗り物によつて同じように救われて佛になることができるという教え。ここで一乘海というのは、一乘の教

えが海のように廣くて深いので、このようにいわれる。

62 「十方恒沙の佛」全世界にガンジス川の砂の數ほどに存在する多數の佛。

63 「六通」六神通のことで、これは、パーリ語のチャービンニヤー (cha-abhina) の譯で、佛や菩薩の能力が超人間的で自由自在であることをいう。(一)神境通、(二)天眼通、(三)天耳通、(四)他心通、(五)宿命通、(六)漏盡通。釋尊はこれらの超自然的な能力はどうかすると魔法に類落する恐れがあるので、あるものを除いて他のものはすべて排除された。

64 「二尊の教え」釋迦牟尼の説いた教えと阿彌陀佛によつて説かれた教え。實際に教えを説いたのは釋迦牟尼であるが、それはまた阿彌陀佛によつて説かれたものであると理解することができるから、これが一つにまとめられて二尊教と呼ばれるのである。

65 「淨土の門」淨土に生まれかわるための教え。

66 「功德」サンスクリット語のグナ (guna) の譯で、功能福德という意味である。人が善いおこないをした結果として報いられるむくいをいう。善いことをすること自體、すなわち人が佛教寺院を建てたり、佛教經典を寫したり、僧になつたりすること自體が功德であつて、善いことをしたことによつて何かほかに功德があるようにおもうことはまちがいである。

67 「平等」區別も差別もなく同じように。

68 「一切」すべての生きとし生けるもの。

69 「菩提心」この上もなくすぐれたさとりを求めて佛道修行には

げもうとする心。

70 「安樂國」安樂淨土、すなわち極樂世界のこと。

71 「往生」生まれかわること。ここでは人が極樂淨土に生まれかわることをいう。

四 譯註についての諸問題

われわれが、ここに善導大師の『觀經疏』の譯註をおこなおうとするのは、すでに述べたように、そのすぐれた善導大師の『觀經疏』の思想内容を一般の人びとに理解してもらうためである。したがて、専門家にとつてはひじょうに煩わしく思われるほど一つ一つの語句に註釋を加えることにした。

學問というものは、わけのわからないようなこと、あるいはどんなにむずかしいことでも、それをわかりやすく人びとに説明することがその一つの役割ではないかとおもう。ことに現代は、いろいろな意味においてよい時代である。それは、現代は閉ざされた時代ではなく、開かれた時代であるといえるからである。すなわち現代においては、どんなにむずかしい事柄でも、専門家であればだれでも、それをだれにでもわかるように説明することができなければ、その人自身の存立理由を疑われてもしかたがないのである。このような意味において、善導大師自身が一人でも多くの人びとに眞實の世界を知ってもらうことを意圖されていたことが、『觀經疏』の冒頭の「まず大衆を勸めて、願を發として三寶に歸せしむ」ということばによつて明らかである。

またわれわれがこのような研究をおこなっているのは、實はだれの

ためでもなく、善導大師の説かれた眞實の敎えを知ろうとしているわれわれ自身のためなのである。われわれは、善導大師の『觀經疏』の譯註をおこなう場合に、『觀經疏』の傳統的な解釋を無視するというようなことはしなかつた。われわれは、場合によつては大膽な解釋をおこなつたが、しかしそのような場合でも、われわれはそれぞれのことばの本質的な意味をとらえたうえでそれぞれのことばに大膽な解釋をおこなつたのである。このようにして、われわれは、原文の思想内容を忠實に一字一句の意味をそこなわないように、しかもだれにでもわかるように平易な譯註をおこなうようにつとめているのである。

さてつぎに、『觀經疏』の現代語譯の經緯について少し述べてみよう。現代語譯の基礎になつたのは、いうまでもなく一つ一つのことばの註釋である。たとえば「先ず大衆を勸めて、願を發して三寶に歸せしむ」という文のなかの「願を發して」ということばは、少なくとも現代の人びとにとつては、「願を發して」と譯すよりは、むしろ「誓いをたてて」と譯したほうがいつそうわかりやすい。またこの同じ文のなかの「三寶」ということばをおもいきつて「佛敎」と譯したのは、そのことばの本質的な意味をそこなわないで大膽に譯した一つの例である。

また「道俗の時衆等、各の無上心を發こすべし」という文のなかで、「道俗」の「道」ということばは「出家修行者」と譯し、また「道俗」の「俗」ということばは「一般の人びと」というように譯したのである。ただここで注意しなければならない點は、「道俗」の「俗」を「一般の人びと」と譯したことである。この譯は少しおかしいのでは

ないかという反論があるかもしれないが、それは當然のことである。すなわち、それは「在俗佛敎信者」の「俗」であつて、それは信仰心をもつて日々の仕事につとめばげんでいる人を指しているからである。しかしここでは「俗」ということばを「俗人」の「俗」と理解して不用意に「一般の人びと」と譯したのではない。ここでこの「一般の人びと」が信仰心のない一般の人びとを指していないことはいうまでもない。それではそれを「一般の人びと」などといわずに「在俗佛敎信者」といつたらよいのではないかということにもなるが、われわれがこれをあえて「一般の人びと」と譯したところに現代語譯としての大きな意味があるのである。

つぎに註釋の問題に少しふれてみよう。註釋というものはいわば原文と現代語譯の橋渡しの役目を果たしているものである。すなわち原文を理解する場合に、ただ原文とその現代語譯を並べてみただけでは、どうしてこの原文がこのような現代語譯として理解されるのかということがよくわからない。そこで原文と現代語譯の中間的な存在として註釋の存在の必要性が生じるのである。しかし實際に註釋をしてみると、そこに種々さまざまな問題がひそんでいることがわかる。そこでここに註釋のむずかしさについて實例を擧げながら少し検討を加えてみたいとおもう。

まず註の六「大衆」ということばの註釋について述べてみよう。普通に大衆ということばは、多くの人、あるいはあらゆる人びとという意味で使われるが、ここではとくに出家修行者と一般の人びとを總稱したことばとして用いられているのである。このように一般的な

理解はともかくとして、これに對する傳統的な見解はどうであつたかということになる。そこで、淨土宗において善導大師の『觀經疏』の註釋書として最も權威のある良忠上人の『觀經玄義分傳通記』卷一のところをみてみると、そこには「廣く在家出家に通ず」と記されている。また西山淨土宗の證空上人の『觀經玄義要義釋觀門義鈔』卷一によると、それは「多衆なり。多衆はすなわち一切衆生なり」と述べられている。ただここで注意すべきことは、良忠上人が大衆とは在家出家のことであるといひ、證空上人が一切衆生なりといつてゐることである。この點に關する限り、良忠上人は人間だけを問題にしているが、しかし證空上人は人間のみならず、すべての生きとし生けるものを問題にしていることになる。しかしこのようなどころにも兩者のものの考え方の違いの一面があらわれているということに注意しなければならない。

註の七 「願を發こして」今日このことばをそのまま使つても一般の人びとは、このことばの意味をそのまま確實に理解してくれるかどうかはなほだ疑問である。そこでここでは誤解をさけるために、このことばを現代の人びとにわかるように「誓いをたてて」と表現することにした。ということは「願を發こして」というよりは、少なくとも現代人にとつては「誓いをたてて」と表現したほうがわかりやすいからである。そこで、ここで何を誓うかということになると、それは人がこの上もなくすぐれたさとりを求めるところをおこして、極樂の世界に生まれかわることをこころの奥底で誓うことであるということになる。

註の十四 「金剛の志」これはダイヤモンドのように堅い意志ということであるが、ここではとくにダイヤモンドのように堅い信仰心をおこすということである。この堅い信仰心というのは、良忠上人の理解によれば、それは「三心」ということになる。この金剛の志の金剛というのは、武器では金剛杵、寶石では金剛石、すなわちダイヤモンドのことである、これは抽象的にいえば、最もすぐれたものということになる。したがつて、このような意味ではダイヤモンドのように堅い信仰心ということは、すなわち最もすぐれた信仰心というように理解してもよいわけである。

また「この世における迷いの生存を離れることはなかなかむずかしい、また佛陀の説かれた眞理を求めるときもなかなかむずかしい」という文のなかの「離れることはなかなかむずかしい」ということばは、原文では「甚だ厭い難く」となつてゐる。この「厭い難く」ということばを現代の人びとに的確に理解してもらつたためには、どのような譯が適切であるかということになると、これもまたなかなかむずかしい。ある日のこと、淨土の問題に關して、この研究擔當者二人がいろいろ討議してゐたときに、ふと「厭離穢土、欣求淨土」ということばがでてきた。そこで、この語句をそのまま用いてこの解釋をおこなうことにした。すなわち「厭」も「離」も、ことばのニュアンスは多少異なつてゐるけれども、本質的には同じ意味であり、現代の人びとには「厭い難く」というよりは「離れ難く」といつたほうがわかりやすいし、また同様に「欣」も「求」も本質的には同じ意味であり、「欣い難し」というよりは「求め難し」というほうがわかりやすいので、こ

ここでは、このような表現を用いることにした。

また上述の文のなかの「佛法」ということばは、とくに「佛陀の説かれた眞理」と譯したが、それは「欣」を「求」、すなわち「求める」と譯したので、このことばに適したように、「佛法」ということばの内容を具體的に表現して、「佛陀の説かれた眞理」と譯したのである。

まだ述べておきたいことがあるけれども、紙数の関係でこの程度にとどめておくことにする。ここにわれわれのおこなっている善導大師の『觀經疏』の譯註が實際にどのようなものであるかということを理解していただければ、よろこびこれに過ぎるものはない。

「念佛貞本日記」及び「念佛行者御法儀彙集」について

牧 達 雄

「念佛貞本日記」及び「念佛行者御法儀彙集」は、三河國幡豆郡東城（現在の吉良町東城）の浄土宗眞珠院の開山である慈本豪英沙彌尼（一八〇七—一八四七）の行業を記したものである。

念佛貞本日記は、現在數本存し、一本は愛知縣東加茂郡足助町霧山の市川薫氏宅に所藏されているもので文政十二、三年の書寫と思われるものである。他の二本は眞珠院に現存しているもので、弘化五年と明治二十七年とに夫々書寫されたものである。これ以後の寫本が荻野圓戒師のもとにあり、また岡崎九品院にも現存する。今は眞珠院の二本までをとりあげて考察したいと思う。眞珠院の二本はともに書名が「慈本法尼話」となっており、奥書のところでは「念佛貞本記」となっている。そして眞珠院の二本はともに「念佛行者御法儀彙集」が合本になつてゐる、市川氏所藏の「念佛貞本日記」は奥書がなく、「念佛行者御法儀彙集」はなくて單行本である。

「念佛貞本日記」と「慈本法尼話」とはほぼ同じ内容の本であつて、慈本尼がまだ德譽貞本と號し、東城にある臨濟宗、長福寺の看主をしてゐた頃の文政十二年秋までの信仰、冥界感見等の不思議な宗教體驗

を記録したものである。眞珠院の寫本の原本は、少くとも明治四十年代までは、慈本尼の生家である間宮嘉七家に存在したのであるが、家屋の改築の際に紛失したものであろうか、今は現存しない。これらの寫本の一番の原本は東城の法應寺（大樹寺末）十三世 莊譽上人の筆になるものであつた。莊譽上人は天保十三年（一八四二）に七十歳で示寂しているが天保十一年 眞珠院（當時眞珠庵）創立に際し、慈本尼によつて開山となつてゐる。莊譽上人は慈本尼（當時貞本尼）の冥界感見等の不思議な宗教體驗の眞實性を信じ、それを辨護する立場から筆をとつて「念佛貞本日記」を書きとどめたのである。

市川氏所藏の「念佛貞本日記」と、眞珠院所藏の「慈本法尼話」とを比較して見ると、「念佛貞本日記」の方は假名は片假名であり、一字一字が分明に丁寧に書かれてゐる。誤字や、脱字句の誤記はところどころに散見するが、内容の誤りは少ない。また方言等言葉づかいに素朴なところがある。貞本尼に對する信仰心が充ち溢れている感を受けるのである。これに對して「慈本法尼話」の方は假名は變體假名をもつて書かれ、書體はまことに達筆である。しかし内容において出家

年代等、重要な點での誤りがある、また記事の配列において、前後の位置に亂れが見られるのである。

また市川氏所藏の「念佛貞本日記」には、慈本という名はどこにも出てこないが、眞珠院の本には、書名が「慈本法尼話」とあり、その下に

始號^ニ貞本^トニ^ハ後

改^ニ慈本^トニ^ハ文中貞本アルハ慈本之事也

とことわられてある。慈本と改めるのは文政十三年秋に、當時徳本行者と並び賞せられた天臺宗の高徳 名古屋柳原長永寺の豪潮律師に師事してからのことである。此の間のことは次の二つの資料によつて明らかである。すなわち東城の長福寺の參道入口にある丈六の石の地藏尊の刻銘に

文政十三庚寅七月日

南見山 庵主 貞本尼代

とあり、七月にはまだ貞本であつたことが知られるが、眞珠院に現存する豪潮律師付屬の三尊來迎佛の厨子の銘には

文政庚寅秋 吉辰

付屬 慈本尼

大阿闍梨 遍照金剛

豪潮律師^{トキ} 八十二歳

とあり、すでにこの時は慈本と改名していたことが知られる。文政十三年の八月もしくは九月に豪潮律師に出會い、その弟子となつてゐるのである。

したがつて「念佛貞本日記」の記事が、文政十二年九月までのことが記録されてゐるところから莊譽上人によつて原本が書かれたのは、おそらく文政十二年の十月より十二月頃までのことであり、それを文政十三年の秋までの間に書寫したものが市川氏所藏の「念佛貞本日記」であろうと思われる。もしその書寫が文政十三年秋以降の慈本尼と改名して以後であつたならば、その徹底した念佛行と、大きな教化の故に、おそらくは慈本という號が「慈本法尼話」のようにどこかに用いられたのではないかと思われるのである。

市川氏と慈本尼との關係は、なみなみならないものがあり、天保二年二月中旬よりの一千日の則定村羅漢山での念佛修行は、市川氏一家の外護によつてはじめて可能であつたと思われ、市川氏宅には天保四年滿行に際して慈本尼から贈られた書添置之文と文中の遺品が現存している。すなわち

書添置之事

隣郷則定村於羅漢山天保二辛卯春二月中旬ヲ同四癸巳早春正月月中旬
迄念佛修行 無退轉成就其許御取持 滿足之驗ヲ殘置候品々未々之者
爲不疑也

南無阿彌陀佛

一 木蘭之袈裟 壹條

一 行中之鐘木 壹本

一 名號書仕筆 壹本

一 行中之髮毛 壹髮

右之品授與之置事末々ヲ至迄無怠念佛之功を積リ現世安穩未來成佛必供

々一蓮登花之臺樂事を待而已

尾州名古屋巖屋寺豪潮大阿闍梨弟子

三河國幡豆郡東城長福寺

豪英沙彌尼

天保四癸巳年 慈本

三月 日

同國賀茂郡霧山村

市川兵右衛門殿

その後慈本尼はこの則定村念佛修行ののち信州善光寺に、草鞋一足で参詣したといわれその草鞋が市川氏宅に現存している。善光寺より歸つてのち天保四年より一年間、慈本尼は市川氏の外護の恩を謝して霧山の後山で木棺の中に入つて念佛修行をしており、その木棺が市川氏宅に保存されている。その後眞珠院を建立するに際して市川氏や、その親族、ことに上野山の吉田氏より多數の木材等が寄贈されているのをもつても慈本尼に對する市川氏の歸依崇敬の深さが知られるのである。

「念佛貞本日記」はこのような状況のもとで書寫されており、その時期は前述したように文政十二年末から十三年夏にかけての頃と推定できるのである。市川氏との關係はこの頃から、すなわち羅漢山の念佛修行以前からのものであり、豪潮律師に師事して以後の最初の本格的念佛修行を、市川氏との有縁の地に選んだものといえる。

一方眞珠院に現存している「慈本法尼話」はその奥書に

右三州幡豆郡東城郷間宮嘉七所持之册子

「念佛貞本日記」及び「念佛行者御法儀斷集」について

弘化五戊申孟春寫之

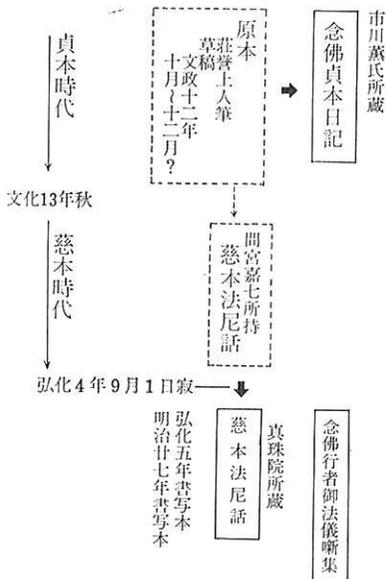
念佛貞本記

となつてゐるから、慈本尼が没した弘化四年九月一日から數ヶ月のうちに書寫されたもので、間宮嘉七所持のものを寫したことが明記されている。間宮家にはその原本が現存しないので、はたして間宮家に傳つていたものが莊譽上人の筆になる原本であつたかどうかは知るこゝとができない。しかし、さきにふれたように眞珠院に現存する二本ともに文脈の通らない配列の亂れが見られる。すなわち文化年中徳本行者が岡崎隨念寺に一宿の時、京都大本山圓福寺御隱居信阿彌陀佛が徳本を三拜して十念を受けられた記事の段でその後半の數行が、これと無關係の後文の中に挿入されている。このような亂れはどうしてでてくるのであろうか、「慈本法尼話」の書寫の筆跡の達筆で丁寧にかかれてあることからしても書寫時の間違いと考えることは出来ない。市川氏所藏の「念佛貞本日記」は、同じ項の次に「慈本法尼話」にでてくる名古屋の八角堂法藏寺の直院が貞本尼を三拜したという記事を缺いている。これも「念佛貞本日記」の確かな筆跡からして單なる書寫の間違いと受けとることが出来ない。このように考えると、「念佛貞本日記」が書寫した原本と、眞珠院の二本が書寫した間宮嘉七所持のものとは同一のものではないといえる。眞珠院の二本が、ともにこのような大きな誤をそのまま書寫しているところから、間宮嘉七所持の原本そのものの誤寫が考えられる。このような誤寫が生じてくるのは何故であらうか、それはおそらく莊譽上人筆の原本が、一冊の册子として完成したものでなく、草稿であつて、それを市川氏、間宮氏と

いう慈本尼と最も深い関係にある両者が、それぞれ筆寫して保有していたものと思われる。その筆寫の原本が莊譽上人筆の草稿であつたが故に、同じ箇所においてそれぞれの誤寫があつたものと思われるのである。

またこのような民間所傳の信仰書の性格上、その時代の人々が読み易いこと、理解し易いことが大切であり、そのために書寫されたものであるから假名づかいや、文字等の多少のちがいは問題でなく、内容に重點がおかれたものと考えることが妥當であろう。そのことは眞珠院に現存する二本あるいはその後の寫本を比較して見る時明瞭であり、文字や、假名づかい等の細部においてそれぞれの時代の差が見受けられ、また読み易いように筆寫されて行くことがわかるのである、

莊譽上人筆の原本は現存しない。ことに法應寺が、伊勢灣臺風によつて倒壊し、廢寺となつてしまい、その時に法應寺の資料は殆んど散佚してしまつている。莊譽上人の筆跡は眞珠院に、熊谷蓮生房の念持



佛であつた前の本尊、彌陀三尊の「本尊御縁起」が現存している。天保七年四月のものである、もし原本の一部でも現存するならば筆跡を照合しうるのであるが現在としてはいたし方ないところであり、「念佛眞本日記」と「慈本法尼話」によつて推量するほかはないのである。以上のような推定にもとづいてこれらの関係を圖示するならば、上図のような関係が見られるといえよう。

次に「念佛行者御法儀彙集」は、「念佛眞本日記」の記事にひきつづいて、文政十三年豪潮律師の弟子となり、慈本尼と號するようになつてからの事が記されている。これは慈本尼の弟子のひとり、慈本尼の行業を記し説法の内容を書留めたものであつて、その時期は慈本尼が示寂した弘化四年九月以後、弘化五年春までであらうと思われる。というのはこの書の巻頭に

「慈本尼と申ハ當末年九月朔日に命終なされたりし信心念佛の修行者なり……」

と記されているのと、前記の「慈本法尼話」と合本され、「慈本沙彌尼傳」となつているところから、「慈本法尼話」の書寫の奥書、「弘化五戊申孟春」の間に「念佛行者御法儀彙集」が書かれたものであることが知られる。

ところで「念佛眞本日記」は貞本時代の冥界感見を中心とした信仰が書かれ、「念佛行者御法儀彙集」は、慈本と改名してから以後の信仰、行業が記されている。この間には信仰上の差異が見うけられる、というのは、貞本時代の信仰は、冥界感見という特異な宗教體驗が中心であり、慈本時代の信仰は念佛修行ということを通じて、念佛の一

行にすべてが包生され往生淨土が中心となつてゐる。その點が根本的な差異である。

このような發展がどうしてなされたのであろうか、われわれはここに豪潮律師の影響を考えざるをえないのである。文政十三年秋豪潮律師に出遇う以前の貞本時代には自らの師について語ることはないが、豪潮律師の弟子となつて以後は、自ら、豪潮大阿闍梨の弟子といつてゐる。またその戒名も大譽悲心慈本豪英沙彌尼と改名してゐる。そしてそれまでの修行とちがつて羅漢山の千日の念佛修行をはじめとして身命を賭しての念佛修行の連続である。このような信仰上の回心をもたらししたのは豪潮律師の影響であつた。

この間の事情を決定的に明らかにする資料が、慈本尼が生涯奉持してはなさなかつた豪潮律師筆の三尊來迎繪像である。今回はからずも來迎佛繪像の臺紙とのみ思われていたものが、豪潮律師より慈本尼に付嘱された名號、および付嘱の文であることを發見し、それによつて慈本尼が生涯奉持していた三尊來迎佛が豪潮律師筆のものであること、慈本尼の信仰の中核が如何なるものであり、豪潮律師の影響が如何に決定的であつたかを伺い知ることができたのである。

この三尊來迎佛は折屏仕立のもので、從二十五センチ、横十五センチの絹本に三尊來迎佛が彩色で畫かれてゐる。その相好の確かさからして、また畫法構圖の細部まで現存する他の大幅の豪潮律師筆の來迎佛と一致し、豪潮律師の筆になることは間違いないと推定しうるものである。更にこれをうらづけるものとして、この來迎繪像の扉にあたる部分に、向つて右に第十八願の文、向つて左に第十九來迎引接の願

「念佛貞本日記」及び「念佛行者御法儀集」について

文が書かれている。そしてその印が  で「dan」と「rau」であり、豪潮律師の信仰のあつかつた准提觀音の種子「dan」である。したがつてこれが豪潮律師の筆であると斷定しうるものである。さらにこの來迎圖の臺紙のようになつて人目にふれることなく祕されていた三つ折りのボール紙のよ

空受信施過殺八
經言
萬四千之父母罪

うに見える貼り合された和紙で豪潮律師の付嘱の文が見出されたのである。それには上の如く書かれてゐる。

南無阿彌陀佛

八萬四千煩惱主人豪潮書
時八十二年

豪潮律師八十二歳の時は、文

南無阿彌陀

なむあみたふの

外はみなおもふも

いふも迷ひなりけり

政十三年で、慈本尼がはじめて豪潮律師に出遇つて弟子となつ

た年である。此の時豪潮律師は慈本尼の内奥を見抜いてこの付嘱の文を與え、數多くの品物を付嘱しておられる。

慈本尼は問宮嘉七の妹トキを母として文化四年（一八〇四）に出生した。貞本日記には「譯ケ有テ隣村アイバ村伊八ト申ス仁ノ養女ト成ル」とあるが、譯ケとは父は不詳であり、私生兒として出生したことであ

り、生後間もなく他人の目をはばかりて杉山伊八という家に養女に出されるのである。トキはこの事を恥じ、やがて文化七年（一八一〇）九月二十日、自らの命を断つた。法名釋尼妙了である。慈本尼の幼名はキタであるが、キタ四歳の時であつた。勿論、四歳のキタにとつてその事は知らされない無縁の事であつたと思われる。そのうち伊八家貧困の故をもつて、八歳の時、吉田村の颯田清左衛門家に奉公に出されるのである。颯田家は、その後、本眞尼等多數の高徳の僧尼を輩出する篤信の大家である。しかし長ずるにおよんで、自分の身上に疑問をいだき、悲劇的な生い立ちを知つていつたことと思われる。その頃、徳本行者の高弟・徳住上人（一八四二）の教化に出會い、口稱念佛をおこたらなかつた。のち文政十年（一八二七）の夏の一夜、念佛中に母の亡靈を感じし、回向を頼まれるのであるが、東城の實家にたよるすべもなく、自ら衣類を賣却して、その金子をもつて檀那寺にて施餓鬼を修し、自らは白山の森（東城の東南にある。現在此の地に三山巡りの信仰が残つている。）に籠つて一心に念佛していた。八月廿七日の夜半、再び母の靈を感じし、その切なる願ひによつて、出家し、徳譽貞本と號したのである。出家の師は吉田村専長寺の二十三世 晋空梁導上人であつた。この母の亡靈を感じして以後、しばしば冥界のことを感じするようになるのである。

この悲劇的な生い立ち、母への追慕の情は慈本尼の心の奥底に凝固していた。それを看破した豪潮律師が慈本尼に與えた言葉が

「空受、信施、過殺、八萬四千之父母、罪」

であつた。慈本尼の母は慈本尼の生命ゆえに自らの生命を断つた。慈

本尼にとつて母は自らが殺したも同然である。その宿業を背負つての日々である。一日として空しく生きることは許されないのである。あらためて出家の道のきびしさ、ことに信施によつて生きる意義を考えさせられたことであろう。宿業というべきか、業苦というべきか、他人に語ることも出来ない深奥の苦惱を豪潮律師は直指されたのである。さらに師は

「南無阿彌陀なむあみだぶの外はみなおもふも迷なりけり」と、念佛以外に生きる道のないこと念佛の一行に徹すべきことを教えられたのである。慈本尼はおそらく心に深く期するところがあつたにちがいない。身を捨離して念佛の一行に徹し、阿彌陀佛の大願業力によつて淨土に往生し一蓮托生の望みをとげることであった。以後慈本尼は師の付囑された三尊來迎佛を常に捧持し、その背後に付囑の文を折り込み、胸にいだいて他見を許されなかつたのである。

かくして慈本尼は念佛の一行に徹し、深く淨土往生を期することとなつた。その教化活動もすべてこのような信仰上の深化を基底としてすすめられていつた。念佛貞本日記に見られる念佛以外の信仰は慈本尼時代となつてはもはや念佛信仰と並列的な意味をもつものではなかつた。ただし教化活動の外面にあらわれた表現は、冥界の感見の様相をもつてしている。そしてそれが民衆の中に大きな感銘をもつて受け入れられていつている。すなわちそこに民衆と教化者との接觸の様相を見ることができるのである。

そこで「念佛貞本日記」と「念佛行者御法儀断集」を紹介し参考に供したい。

不許他見

念佛貞本日記

三州幡豆郡東城村南見山長福寺ノ看主貞本禪尼ハ東城村間宮嘉七ノ家ニ出生セシ人ナリ 譯ケ有テ
 隣村アイバ吉田村伊八ト申ス仁ノ養女ト成ル 二十歳八月同所専長寺普空上人ニ依テ剃髮シ俗名キ
 たを改法名徳譽貞本ト付キメ 文政十亥年九月冬ヨリ西國四國順禮卒テ吉田村ニ歸ル其頃徳住上人
 吉良邊説法有リ故大ニ難有事ニ思ヒ日々專修ノ御念佛ヲ勤メ一食長齊不臥リテ有ル故諸人氣徳ニ思
 イケリ 爰ニ文政十一年子ノ十月長福無住ニ付檀家ノモノ一同歸依シ請待ス是迄ハ淨土宗西山ナリ
 シガ此ノ度ヒ禪宗臨濟派ニ改²⁰泉徳禪師ノ弟子ト成ル専ラ念佛三昧ヲ修シ無言ノ行ヲナス然レハ諸人
 押テ願イケル故毎月八日ニハ一坐宛御念佛ノ功德廣大ナル事ヲ讚歎セラレケリ
 一、冥界感見ノ咄モ有レド是レハ本尊藥師如來ノ方便ナルベシ 極樂ノ夏ハ阿彌陀經ニ見エタル通
 リ 地獄ノ夏ハ惠心ノ僧都ノ往生要集并冥塗物語ノ類イナルベシ 別條無シ²⁶
 一、或ル僧ノ曰地獄極樂ノ夏ハ人ニ依テ少々ツ、不同有ルベシ 貞本禪尼ハ一向ニ無智ノ人故夫レ
 丈ケ感見ナルベシ²⁸
 天臺靈空ノ即心念佛記ニ曰此ノ即心念佛スルモノハ往生後淨土ノ莊嚴格別ニ結構ナルベシ又但事ノ
 念佛者も往生セスト云ニハ非ス 往生ハスレハ莊嚴大ニ劣ルベシ 其ノ譯ハ即心念佛スルモノハ
 金銀澤山成ル如シ 又タ事ノ念佛者ハ錢ニ無シノ如シ 喩ハ京都杯見物ニ行ニ金錢有ルモノハ三文
 目五匁ノ宿錢出シテ止宿スル故坐鋪ムキ膳碗夜具其外迄一スグル、也 又錢ノ無キモノハ三條邊
 ノ順禮宿ヲ借り木錢留リ故劣ルト申サレタリ 是レハ惡口ナルベケレト今貞本禪尼ノ感見モ萬夏此

①(甲)以下十字↓

慈本法尼話始號³貞本尼後
改慈本²文中貞本アルハ慈本之事也

②(甲)本文全テ變體假名使用

③(甲)以下三字缺

④(甲)以下三字↓饗庭

⑤(甲)以下三字↓云者乃

⑥(甲)成ル↓なり

⑦(甲)二十歳↓廿八歳の

⑧(甲)同所↓同所の

⑨普空は普空の誤りなり

⑩(甲)きた↓たき

⑪(甲)改↓改め

⑫(甲)付キス||號(フ)

⑬(甲)以下五字2行となる

⑭(甲)頃↓比

⑮(甲)修↓念

⑯(甲)以下5字缺

⑰(甲)徳↓特

⑱(甲)以下3字↓はざるはなし

⑲(甲)長福↓長福寺

⑳(甲)改↓改め

㉑(甲)ル↓缺

㉒(甲)故↓故に

㉓(甲)以下3字缺

㉔(甲)有↓阿

㉕(甲)なし

㉖(甲)無↓なし

㉗(甲)缺

㉘(甲)ケ↓けの

㉙(甲)改行セズ

㉚(甲)後↓の後

㉛(甲)又但↓亦只

㉜(甲)如シ↓人の如シ

①(甲)缺
 ②(甲)錢↓銀
 ③(甲)モノ↓者
 ④(甲)劣ル↓おとる

ノ即心ノ記ヲ以テ見聞スレバ疑ハ無シ¹ 所詮ノ所ハ地獄モ極樂モ 大聖世尊サエ説キ盡難シトナリ
況ヤ貞本如キモノハ知ラザル故言語ニ述ベ難タカルベシ 奥州ノ善之丞 下總ノ與右門ガ娘菊女ノ
類モ同様ナルベケレド辨者筆者有テ意ヲ得テ書キ留ルナルベシ 依テ地獄極樂ノ兩道ニ於テハ少シ
モ疑イ無シ⁵

又曰愚僧若年ノ時キ或ル律語テ曰天竺唐シニハ五百戒護持ノ大僧尼澤山有リ日本ニハ上代ハ有リキ
キ近世ハ無シ但シ智恵有リ辨説有テモ尼僧ニテハ化益致シ難ク又高坐エモ登リ難シト云レケリ此ノ
夏ハ何レニ出テ有リヤト問度ケレド今マハ古人ト成リ玉エリ 何連律書ナルベシ 又曰高坐ノ夏ハ
六ケ鋪夏ナルベシ 禮盤杯ハ諸國ノ尼寺ニテ皆ナ用ラル、ト見エタリ 伊勢ニハ山田上人山城ニハ
大聖寺上人尾張ニハ熱田上人武州ニハ青山本願上人三州ニハ相持寺上人等皆ナ禮盤ヲ用チラル、也
一尺六寸以下ハ高坐ニ非ス 貞本咄ノ時坐スルモノハ禮盤ニモ非ス 參詣ノ男女取持テ佛法ヲ重シ
スル也 當人ヨリ用ルニハ非ス 昔シ帝尺天玉將束ヲ脱テ法坐ヲモフケ野干ヲスエ禮拜シテ法ヲ聽
聞有リキ 今マ貞本ハ一食長齊ノ禪尼 布薩ノ大戒ヲ護持スル大僧尼ナリ昔ノ野干ニ劣ランヤ
一 又曰説法ト云夏ハ尼僧ニテハ六ケ鋪夏ナルベシ但シ咄シスル夏ハ苦シカラスヤ 佛在世ニモ優
鉢羅華尼ノ法話ヲ明ス 又我が朝ニ初テ佛法渡ル時禪師律師法師杯ト號シテ四五僧來朝セシニ聖德
太子御在世ノ時ニ至テ僧衆皆入滅セリ 我が朝ハ皆ナ神道者斗リナリ依テ唐シヨリ三尼ヲ請持シテ
佛法ヲ弘メ玉エリ其時分述モ法話セスンバ何ニ依テカ佛法弘マリ可申ヤ可察而已 來朝ノ三命終後
男僧一人慧辨ト云物高麗國ヨリ渡ル、日本ノ神道者ニダマサレ還俗シタリ 依テ佛法爰ニ絶エナン
トス此ノ還俗ノ慧辨ヲ師トアライデ三女出家シテ惠善尼善信尼杯ト云エリ 此ノ三人出家修學以後
追々男女出家シテ五十年ノ内ニ凡七八百人ニ及ベシ⁴¹

一 又曰弘法大師御在世ノ時モ如意尼ト云有リ⁴²
皇御ニ對シテ説法セリ弘法大師モ此ノ尼僧ノ修行誠ニ至心成ルヲ感ジテ大和尚位ヲ授ケ玉エリ 後
ニ又傳燈大闍梨位ヲ許シ玉イメ 女人シテ傳燈ノ位ニ進ム夏男子ニマサレリ 今時ノ貞本尼ハ右ノ
如意ニハヲトラジ 如法修行ノ禪尼ナリ 世間一ト通りノ賣僧ニハ非ス右等ノ夏ハ元享尺書太子傳⁵³

如意ニハヲトラジ 如法修行ノ禪尼ナリ 世間一ト通りノ賣僧ニハ非ス右等ノ夏ハ元享尺書太子傳⁵³

如意ニハヲトラジ 如法修行ノ禪尼ナリ 世間一ト通りノ賣僧ニハ非ス右等ノ夏ハ元享尺書太子傳⁵³

如意ニハヲトラジ 如法修行ノ禪尼ナリ 世間一ト通りノ賣僧ニハ非ス右等ノ夏ハ元享尺書太子傳⁵³

①(甲)無↓な
②(甲)難シ↓がたし
③(甲)知ラザル↓諭る者を知らざる
④(甲)難タ↓がた
⑤(甲)無シ↓なし
⑥(甲)又曰↓一又曰
⑦(甲)律↓律師
⑧(甲)唐シ↓唐
⑨(甲)致シ↓いたし
⑩(甲)又↓亦
⑪(甲)難シ↓がたし
⑫(甲)今マハ古人↓も古人
⑬(甲)又曰↓一、又曰(改行)
⑭(甲)杯↓など
⑮(甲)相持寺↓總持寺
⑯(甲)非ス↓あらず
⑰(甲)取↓とり
⑱(甲)用ル↓用ゆる
⑲(甲)將束↓繫束
⑳(甲)モフケ↓設け
㉑(甲)有↓あ
㉒(甲)ナリ↓也
㉓(甲)昔↓むかし
㉔(甲)劣ランヤ↓おとらんや
㉕(甲)2字缺
㉖(甲)又↓亦
㉗(甲)唐シ↓唐
㉘(甲)迎↓とて
㉙(甲)弘マリ可申ヤ↓弘り申べきや
㉚(甲)而已↓のみ
㉛(甲)ノ三↓三尼
㉜(甲)慧↓恵
㉝(甲)物↓者
㉞(甲)テ↓而
㉟(甲)還↓て還
㊱(甲)悲↓恵
㊲(甲)アライデ↓仰で
㊳(甲)シ↓り
㊴(甲)云有り↓云者あり
㊵(甲)成ル↓なる
㊶(甲)シテ↓にして
㊷(甲)マサレリ↓勝れし
㊸(甲)時ノ↓缺
㊹(甲)ト↓缺
㊺(甲)ト↓缺
㊻(甲)非ス↓あらず

①(甲)無↓な
②(甲)難シ↓がたし
③(甲)知ラザル↓諭る者を知らざる
④(甲)難タ↓がた
⑤(甲)無シ↓なし
⑥(甲)又曰↓一又曰
⑦(甲)律↓律師
⑧(甲)唐シ↓唐
⑨(甲)致シ↓いたし
⑩(甲)又↓亦
⑪(甲)難シ↓がたし
⑫(甲)今マハ古人↓も古人
⑬(甲)又曰↓一、又曰(改行)
⑭(甲)杯↓など
⑮(甲)相持寺↓總持寺
⑯(甲)非ス↓あらず
⑰(甲)取↓とり
⑱(甲)用ル↓用ゆる
⑲(甲)將束↓繫束
⑳(甲)モフケ↓設け
㉑(甲)有↓あ
㉒(甲)ナリ↓也
㉓(甲)昔↓むかし
㉔(甲)劣ランヤ↓おとらんや
㉕(甲)2字缺
㉖(甲)又↓亦
㉗(甲)唐シ↓唐
㉘(甲)迎↓とて
㉙(甲)弘マリ可申ヤ↓弘り申べきや
㉚(甲)而已↓のみ
㉛(甲)ノ三↓三尼
㉜(甲)慧↓恵
㉝(甲)物↓者
㉞(甲)テ↓而
㉟(甲)還↓て還
㊱(甲)悲↓恵
㊲(甲)アライデ↓仰で
㊳(甲)シ↓り
㊴(甲)云有り↓云者あり
㊵(甲)成ル↓なる
㊶(甲)シテ↓にして
㊷(甲)マサレリ↓勝れし
㊸(甲)時ノ↓缺
㊹(甲)ト↓缺
㊺(甲)ト↓缺
㊻(甲)非ス↓あらず

冥應集摩尼山ノ縁起弘法傳等見エ玉エ¹

一 又曰冥塗²ノ咄³シスル⁴甚⁵以宜シカラス 佛弟子舍利弗尊者モ冥界ノ咄⁶シヨリ外道ノ爲ニ打殺レタリ⁷ 乍去地獄極樂無シト云ハ、以何セン在ル物ヲ有リト云無キモノヲ無キトスルハ正路ナルベシ⁸ 貞本尼公ハ不見⁹ヲ見タト云様ナ人物ニハ非ス 誠ニ幼年ヨリ今マニ至テ近在ノ諸人十人ハ十人¹⁰ 百人ハ百人¹¹ 凡知ル處ナリ¹² 汝ガ云ハ僞¹³リ成ルベシ¹⁴ 扨ト云ハ、此方意知レテイトハツカシ 又毎月八日一坐宛咄¹⁵シスル¹⁶ 諸人¹⁷ 達テコソモフシ願フ故ナリ 當人ハ無言ノ行中故斷リ再三ニ及ベリ 又藥師佛ノ御告ニ冥土ノ恐鋪¹⁸ヲ云聞セテ諸人ニ念佛ヲ勸メヨトノ仰セナレバ佛弟子タル物ハ供々隨喜シテヨカルベシ

一 又曰貞本咄¹⁹シスル時坐ノ前ニ香花ヲ備ル²⁰ 旻²¹ヲナンスル方モ有ルベケレド是レハ當人ヨリスルニ非ス參詣ノ物法ヲ重ンジテスル²² 旻²³ナルベシ 夫ニ付文化年中徳本行者初テ江戸下向ノ時キ岡崎隨念寺ニ一宿有當國ノ僧俗何宗ニ不限參詣シテ十念ヲ受ラレタリ參詣ノ中ニ京都大本山圓福寺御隱居信阿彌陀佛岡山ノ堯雲寺ニ居ラレシガ此ノ日參詣有テ徳本ヲ三拜シテ十念ヲ受ケ玉エリ 圓福寺紫衣ナレバ權僧正ノ上ヘナルヘシ 徳本ハ未タ五重モ致サス末相傳ノ十念ナレド三拜シテ受ケ玉エリ 是レ徳本ノ徳タリ 此ノ時香花備 岡山御隱居信阿彌陀佛ハ智行兼備ノ大徳ナリ然ルヲ御自身ノ徳ニカ、ワラス徳本ヲ拜シ玉フ旻²⁴無我ノ至リナリ此ノ世ニテハ徳本ヲ拜シ玉フ旻²⁵淨土ニテハ徳本ノ拜ヲ受ケ玉フベシ 唯佛與佛方便ナルベシ

一 實徳有リ旻²⁶他人崇敬禮拜ヲ受ルハ大ナル罪ナルベシ 古人山居シテ市中ニ出デザルハ此ノ旻²⁷ニ有リ 大ニ徳ヲ損ス
一 又曰人間ノ意ハ贅²⁸リ物ナレバ死シテ三日過キサレバ行狀ハ記シ難シト云エ旻²⁹只今ノ通りナレバ冥土ノ感見無シ旻³⁰實ニ殊勝ノ修行者ナリ愚僧考ルニ當時十徳有リ
一 二ハ日中一食ナリ
二 二ハ晝夜不臥ニ而佛前ニ斗リ坐ス別ノ寢所無シ³¹
三 三ハ大小便利ノ外袈裟衣ヲ脱ガス

①(甲)見エ玉エ見ヘたり
②(甲)又曰↓缺
③(甲)打殺レ↓うち殺され
④(甲)乍去↓去ながら
⑤(甲)以何↓如何
⑥(甲)在ル↓有
⑦(甲)有リ↓あり
⑧(甲)無キモノヲ無キトスル↓無ものを無とす
⑨(甲)シ↓き
⑩(甲)見↓み
⑪(甲)非ス↓あらず
⑫(甲)近在↓近所近邊
⑬(甲)乍↓ながら
⑭(甲)旻↓ながら
⑮(甲)意↓の意
⑯(甲)又↓また
⑰(甲)又↓一又(改行)
⑱(甲)又↓一又(改行)
⑲(甲)ナリ↓也
⑳(甲)云↓云ひ
㉑(甲)咄シスル時↓咄するとき
㉒(甲)物↓もの
㉓(甲)有↓あり
㉔(甲)ナンスル↓難ずる
㉕(甲)物↓もの
㉖(甲)中ニ↓うちに
㉗(甲)徳本↓徳本行者
㉘(甲)へ↓缺
㉙(甲)備↓を備ふ
㉚(甲)下↓ども
㉛(甲)備↓を備ふ
㉜(甲)大ニ徳ヲ損ス まで(甲)には後に出る
この替り(甲)には以下の文章あり
一、私曰丑の九月八日尾州名古尾の八角堂法藏寺の直院東城に來り嘉七方に一宿して貞本の行狀並咄しを聞く尤と承知せられしや貞本にむかひて三拜せられたり 八角堂法藏寺は天台宗日光御門主御直末にて格式の寺三ノ丸尊壽院と野田の密藏院と同末の寺にて輪番の律寺なり直院と云ハ役僧なれと此役僧即住持なれ輪番は常に無何にもしろ御直末の直院扨に禮せらるるは差當りて貞本の徳也
⑳(甲)賛リ↓替り
㉑(甲)有リ↓あり
㉒(甲)ニ而↓にて
㉓(甲)無シ↓なし

四ニハ金銀ヲ貯ニス三衣一鉢ノ外餘條無シ

五ニハ彌陀ノ名號ヨリ外餘言ヲマジニス

六ニハ時キノ斷食シテ法界ノ亡靈ヲ回向ス

七ニハ今ノ通リニテ魔障無クハ不犯ノ人ナルベシ

八ニハ夏ノ夜蚊張ヲ不用

九ニハ冬ノ日綿入ヲ不用

十ニハ肌ニきぬ類イヲ不用

ア、徳本ノマ子スル人ハ即チ徳本ナルベシ

一 又曰丑七月八日喚鐘建立有リ此ノ日角平村泉徳寺禪師來臨供養致サル檀方問宮嘉七願イ故法

應寺寶光院モ立合出席ス 扱供養卒テ泉徳寺定巖良弼禪師法應寺エ立寄有之故 莊譽尋テ曰貞本尼

公冥界感見ノ咄ハ念佛修行ノ功德ニテ可有之又ハ藥師佛ノ御方便モ可有但シ咄ノ砌り禮盤ヲ用イラ

ルノハ先例モ有之ヤト相尋候處定巖禪師答テ曰 丹波ノ國ニ一尼有リ說法ス 碧巖集杯ノ講譯ヲ致

シタリ 近キ頃東ノ吉田在小松原ノ禪院ニテ說法有リ高坐ニ登ル 又莊譽尋テ曰禪門ノ尼公鼠色ノ

衣採用ヒ候義如何候ヤト 定巖禪師答テ曰苦シカラシ 鼠色ハ黒衣ノ分成ル故先例モ數スノナリ

又尋テ曰禪門ニテ冥界感見ノモノモ有リ之ヤ

答テ曰有リ近キ頃駿州薄島ニ一女有テ感見ス實曆五年三月ノ夏也 白隱禪師在世ノ時故觀音經靈驗記ニ委細ニ

見エタリ 其外幼稚物語遠羅天釜八重むくら辻談義杯ニ地獄ノ苦相ヲ示シテ誘引シハベリト 又尋

テ曰禪門ニテ念佛勸進シ玉エル師モ有之ヤ 答テ曰念佛ヲ勸ムル師數スノナリ 永明ノ智覺禪師

ノ曰禪門ニテ念佛スルハ虎ニ角ヲ置ク如シト 又尋テ曰禪門ニテ鉦鼓双バン等ヲ鳴シ候寺モ有之

答テ曰大猷院様御在世ノ頃功運禪師ト云有リ 諸國ヲ行脚セラレシ時キ越前ノミクニニテ新田左中

將ギ貞公ノ修羅道ノ苦マノアタリ見テ義貞公ニ頼レ爲菩提江戸ノヒシリ坂ニ一寺ヲ建立シ功運寺ト

號不斷常念佛ヲ修シ六時ニ鉦鼓ヲ打 双バンヲウツ 大樹尊君ヨリ寺領御寄附其外御寄進物モ數ス

ノ有リ禪門ニテハ釋迦一代ノ經說何ニヲ勤行ストモ是ノ差支ルト云々無シ 又曰坐ノ前ニ香華ヲ

①〔甲〕時キノ斷食シテ法界ノ亡靈ヲ回向ス

②③④〔甲〕不用ノ用イフ

⑤〔甲〕ア、↓欠

⑥〔甲〕有リ↓あり

⑦〔甲〕致サル↓せらる

⑧〔甲〕モ立合出席ス↓造立寄有し故

⑨〔甲〕以下23字缺

⑩〔甲〕可有之↓是あるべし

⑪〔甲〕又ハ↓また

⑫〔甲〕可有↓有べし

⑬〔甲〕有之ヤ↓是ありや

⑭〔甲〕譯ヲ致シタク↓釋を致されたり

⑮〔甲〕頃東ノ吉田在↓比吉田の東在

⑯〔甲〕改行

⑰〔甲〕ヤト定↓哉と莊

⑱〔甲〕成ル故↓なる故に

⑲〔甲〕數スノ↓數々

⑳〔甲〕有之ヤ↓是ありや

㉑〔甲〕頃↓比

㉒〔甲〕ヤ↓哉

㉓〔甲〕改行

㉔〔甲〕有之↓ありや

㉕〔甲〕御在世ノ頃↓御治世頃

㉖〔甲〕時キ↓とき

㉗〔甲〕ミクニニ三國

㉘〔甲〕ギ貞公ノ↓義貞公

㉙〔甲〕爲菩提↓菩提の爲

㉚〔甲〕ヒシリ坂↓聖り坂

㉛〔甲〕ウツ↓打

㉜〔甲〕大樹尊君↓大樹公

㉝〔甲〕無↓は無し

㉞〔甲〕改行

備ル其ノ宗旨依テ定メ可有ケレド世間俗人ニテモ容有ル時ハ花ヲイケ香ヲ燒キ再拜スルノ禮有リ
佛門ニテ香花ヲ嫌ベキニ非ス 貞本前ナル花ハ 南無阿彌陀佛ノト唱ル所ノ口稱名號ニ奉備ナリ
名聞ニスルニハ非ス 5 サリナガラ官僧ニハ段々ノ格式可有 無官無位ノ物ニハ定禮無シ況ヤ貞本如
キ物何ニ沙汰ニ及バン

一、吉田村ト萩原村トノ隣江ニ宇ノ津ト云所アリ 此村ニ觀音堂有リ隱居在テ住持ス 或時キ井戸
ノ釣ベニ掛テ貳寸五フ程ノセイ有ル地藏菩薩上リ玉エリ 餘リ不思議故難有ク思イ御厨子抔 香
華ヲ常々供養シキ 然ルニ文政十二丑ノ正月夢ニ地藏大士造テ曰 我レハ長福寺ノ貞本ニ縁有リ我
像ヲ彼ノ尼僧ニ讓レヨ衆生ニ利益有ラント再三ノ御造故嘉七方エ向ケ地藏尊ヲ送り越シタリ 貞本
貫ヒ得タリ

是ヨリ貞本尼ノ咄シヲ記²⁰

一 文政十亥年夏ツ蚊張ノ内ニ坐シ一念佛申スニ夜半ノ頃我レハ前ニ有故貞本問テ曰何人ニテ有ル
ヤト 女人答テ曰我レハ汝ガ母ナリ其方ヲ産テ十五日目ニ吉田村エ遣セン故其方ハ我ヲ知ルマジ
我レ生存ノ早ヤマツテ變死セリ 依テ死スルト直ニ地獄ニ落ちタリ 苦患ノ程言語ニ難述 然ルニ
汝シ孝養ノ意有テ我レヲ憶念シ念佛ヲ申シテ我レニ手向ケ呉レラル、故御念佛ノ功德ニ依テ今マ少
シノヒマヲ得タリ因テ汝シヲ尋來レリ 願クハ施餓鬼ヲ勤テ貰イ我ガ未來ノ苦ミヲ助ケテ呉レラレ
ヨト頼ミ乍後ロニ在テ消エ失セメ 施餓鬼ヲ頼ミ回向ヲ願ント思エ我ガ身ハ元ヨリ貧困ニテ奉公
ノ身分 東城ノ縁者ハ一度ビ離レタル肉縁誠ニ力ニ可成人ト無シ 何分致方無キ故給綿入帶髮道具
迄賣拂 聊ノ金子ヲ拵エ檀那寺ニテ施餓鬼ヲ勤テ貰タリ 施餓鬼ハ勤テ貰フタレド成佛ノ所不審故
或ル時キ白山ノ森ニ籠リ一心ニ念佛申シテ居タルニ夜深更ニ及テ我母來テ曰 汝ガ丹情ノ追善ニ³⁶
テ地獄ノ苦患ヲ脱シタリ 難有夏ナリ 乍去未ダ成佛ハセジ 汝シ願クハ出家シテ一心ニ念佛シテ
西國四國ヲ順拜シテ呉レラレヨ 左有ラバ速ニ成佛スベシト云エリ 同年八月廿七日ノ晩ナリ 因
テ繼親ノ方甚以テ六ヶ鋪ケレド再三願ノ如剃髮シ俗名キタヲ改德譽貞本尼ト下サレタリ扱テ願ノ如
ク西國四國順拜後マノアタリ菩薩ヲ奉見貞本曰何ント云フ菩薩様ナリヤト 菩薩ノ仰ニ我レハ汝ガ

①(甲)可有ケレドあるべけれど
②(甲)容有ルノ客有
③④(甲)非ス↓あらず
⑤(甲)サリナガラ↓乍去
⑥(甲)物↓者
⑦(甲)村↓郷
⑧(甲)江↓郷
⑨(甲)釣ベ↓釣瓶
⑩(甲)掛テ↓かかりて
⑪(甲)セイ有ル↓缺
⑫(甲)故難有ク思イ↓故に有難くおもひ
⑬(甲)抔拵↓など拵へ
⑭(甲)常々供養シキ↓供し奉りき
⑮(甲)造テ曰↓告曰
⑯(甲)貞本↓貞本尼
⑰(甲)再三ノ御造故↓再三御告ありし故
⑱(甲)タリ↓缺
⑲(甲)貞本↓貞本尼
⑳(甲)記↓記す
㉑(甲)一↓一心に
㉒(甲)我レハ前ニ有故↓一女人來て前ニ有故
㉓(甲)遣せし↓出せし
㉔(甲)早ヤマ↓日早マ
㉕(甲)意↓心
㉖(甲)憶念↓憶念
㉗(甲)手向ケ呉レラル、故↓手向呉しゆへその
㉘(甲)來レリ↓來る
㉙(甲)乍↓ながら
㉚(甲)改行
㉛(甲)致方無キ↓いたしかたなき故
㉜(甲)道具迄↓の道具まで
㉝(甲)或ル↓有
㉞(甲)丹情↓丹誠
㉟(甲)難有↓有難
㊱(甲)有ラバ↓有らば
㊲(甲)願ノ如↓願ふて
㊳(甲)下サレタリ↓號し
㊴(甲)奉見↓見奉り
㊵(甲)曰↓云
㊶(甲)ニテ↓の力にて
㊷(甲)乍去↓さりながら
㊸(甲)云エリ↓いふ
㊹(甲)以下6字缺

母ナリ汝が追善修行ノ功德力ニ依テ往生シテ今マ見ラル、通りノ姿トナレリ 先ヅ安堵シテタベ
 汝シモセイ出シテ御念佛ヲ唱テ一日モ早ク極樂エ来ラレヨ待テ居ルソ乍去婆娑ニテ見ルハ最早是レ
 ガ暇乞ナリ 二度ト二タタビ照見セズト云テ西ニ去レタリ一文政十一子ノ年七月同國三ヶ根山ノ觀
 音堂ニ一七日斷食シテ籠ル滿七日ノ晝七ツ時頃滿參故歡喜シテ一心ニ念佛シ居ルニ生身ノ觀音尊光
 明赫々トシテ貞本ノ前ニ暫ノ内立セラレ有ル故貞本涙ヲ流シ難有念佛シテウツムイテ居タリシガ御
 厨シニ入セラレタリ 佛菩薩ノ拜見ハ是ガ始リ但シ此ノ衰祕シテ語ラザレハ伯父ノ嘉七押テ尋ル故
 咄ス也¹² 一文政十一子ノ年十月八日東城長善寺ノ看主ト成リヌ此ノ長福寺ハ我が先祖代々ノ菩提所
 殊ニ實母モ婆々モ此ノ寺ニ骨有ル故誠ニ大切ニ存シ本尊釋迦如來藥師佛ヲ晝夜不臥ニテ御供養申シ
 念佛シ御給仕セシ所爰ニ每夜來テナヤマス物アリ五體スクンデ働カス息モ成ヌ程ノ衰ナリ其苦患堪
 エ難カリシ 狐狸ノワザカ魔民ノワサナラント思十晩斗り凌イダリ 同十一月斷食念佛セシニ藥師
 如來御宮殿ノ外エ出サセラレ御光明赫々トシテキンスト上ニ暫クノ内マシノテ御遊遊スハ汝シハ
 宿福深原ノ物ナリイザ汝シニ地獄ヲ見セン 又極樂ヲ拜マセン 隨ヒ來レトテ手ヲ取テ引立テ玉フ
 故隨ヒ行ニ直樣冥界ニ入りヌ閻魔界大王ノ御前ニ至ル夫レヨリ等活黑繩等八寒八熱ノ地獄數々見ハ
 ベリ 誠ニ怨鋪キ衰言語ニ難述今ニテモ時キノ地獄ノナキ聲聞ユル成リ恐シノ是ハ別段ニ記シ
 後見ニ備ベン

夫レヨリ極樂淨土エ參リ阿彌陀如來様ヲ拜マセント仰セケレト極樂モ如來様モ樹木モ八功德池モ菩
 薩方モ依法正法³⁰ニ誠ニ廣大無邊ニテ意モ言モ眼鼻モ耳モ我レノガ如キ愚痴亡迷ナ物ノ及ブ衰ニ
 テハ無キ也、夫ニ何ニ付テモ此ノ世ニハ噓ルニ物無シ 乍去難有衰少々ハ知ルシテ後見ニ備エ奉ラ
 ン

一此ノ地獄極樂ノ衰一向ニ口外エ出サザリシニ子年極月ヨリ丑正月エ向ケ兩三度斷食修行致セシ度
 ビ毎ニ藥師様御告遊スハ汝シ極樂ノ結構成ル有様又地獄ノ恐口鋪キ事ヲ咄シテ皆ナ人ニ聞カセテ念
 佛ヲ勸メヨ咄ササレハ利益無シ 汝シハ女人ナレド念佛ヲ勸メニ此世ニ來リシ物ナリト仰セラレタ
 リ 此衰再三ノ御告ケナレハ今ニ初テ伯父伯母ニ冥土ノ様子少々咄スナリ必スノ口外シ玉フナト

①(甲)セイ出シノ精出し
 ②(甲)早ク↓はやく
 ③(甲)暇乞↓いとま乞
 ④(甲)ト↓缺
 ⑤(甲)改行
 ⑥(甲)滿七日↓滿ル七日
 ⑦(甲)頃滿參故↓比滿參故ニ
 ⑧(甲)立セラレ有ル故↓立在す故
 ⑨(甲)難有↓有難ク
 ⑩(甲)御厨シ↓御感
 ⑪(甲)始リ↓はじめなり(佛菩薩ノ以下二行)
 ⑫(甲)也↓なり 甲本此の後に次の文あり
 一、岡山御隱居信阿彌陀佛は智行兼備の大徳
 なり然るを御自身の徳にかかわらず徳本を
 拜し玉ふ事無我の至りなり此世にては徳本
 をはいし玉ふとも淨土にては徳本の拜を受
 玉ふべし唯佛與佛の方便なるべし
 一、實徳ありとも他人の崇敬禮拜を受けるは大
 なる罪なるべし古人山居して市中に出ざる
 は此事にあり大に徳を損ず
 ⑬(甲)長善寺↓長福寺 ⑭(甲)婆々↓祖母
 ⑮(甲)釋迦如來↓缺 ⑯(甲)成ヌ↓ならぬ
 ⑰(甲)難カリシ↓がたし ⑰(甲)成ヌ↓ならぬ
 ⑱(甲)ワザカ魔民ノワサノ業カ摩の業
 ⑲(甲)思↓おもふて ⑲(甲)改行
 ⑳(甲)マンノテ↓いまして ㉑(甲)造↓告
 ㉒(甲)原ノ厚 ㉒(甲)物↓もの
 ㉓(甲)隨ヒ↓したがひ ㉓(甲)ハベリ↓侍り
 ㉔(甲)恐鋪キ↓おそろしき ㉔(甲)成リ↓なり
 ㉕(甲)依法正法↓依報正報 ㉕(甲)言↓舌
 ㉖(甲)亡迷↓盲昧 ㉖(甲)難有↓有難
 ㉗(甲)無↓な ㉗(甲)知ルシテ↓記して
 ㉘(甲)出サザリシニ↓出し申されす
 ㉙(甲)遊スハ↓あそぼすは
 ㉚(甲)恐口鋪キ↓おそろしき
 ㉛(甲)ヲ勸メニ↓すすめに
 ㉜(甲)物ナリ↓者也
 ㉝(甲)ニ↓缺 ㉝(甲)様子↓よふす

云ハレキ同丑ノ二月三月頃アイバ吉田ノ物聞キ付テ縁者ノ物共五六輩集リ聽聞セシニ餘リ難有夏ユ
 兼テ馴深ノ人々ココカシコエ三四斬請待シテ念佛ヲ勸メテ貰イアトニテ冥土シヲ聞キ共ニ涙ヲ落
 シキ 同三月十七日東城村御領主御先祖ノ忌日故法應寺月並ノ念佛相勤跡ニテ説法一坐宛執行致シ
 候

貞本尼モ同行故參詣イタシ居ル講中申シ候シハ宜キ席ナリ御勝手ニテ私シニ尼公ノ冥土物語リヲ承
 リ度シ 和尚ニモ御聞キ成レヨト勸ム故常々取持ノ念佛構中ノ申ス夏ナレバイナミ難ク其ノ意ニ任
 セ本堂ノ説法卒テ庫裡ニ於貞本尼ノ冥界感見ノ咄シ荒々聞キハベリシ處ズンド殊勝ニ覺エタリ乍
 尼公ノ咄シスル夏ハ珍ラシキ夏ナリ近年近國ニテ澤山聞カザル夏故信受ノ物モ有リ不信ノヤカラモ
 有レド藥師佛ノ御方便ナルベシト愚僧ハ信受シテ冥界ノ様子並ニ地獄苦相極樂ノ莊嚴其外尼僧ノ行
 狀等記シテ後ノ世ニ殘サレト存ルノミ

一貞本曰我レ淨土ニ行キン時キ世界一目ニ見エタリ中ニモ過去ヲ見ハベリ 我レハ過去世ハ伊豫ノ
 國蘆弦山ニ引籠テ修行セシ男ナリ 其ノ譯ハ蘆弦山近在ノ俗士酒高賣セリ男子一人有リ出家シテ意
 靜ニ念佛申サント云エ庄一子ナレバユルサス時ニ父母死去ス依テ山中ニ入テ三ヶ年攝心シ念佛スル
 ニ少シ意得タル夏有故衆生ニ念佛ヲ勸メント思フテ里エ出シ所 其ノ姿タ恐鋪ク髮ハ長クシテチリ
 〳トシ三四年モ湯水ヲ不用故身躰色黒クカワハ松ノカワヲ見ル如ク因テ諸人恐レテ氣違ト思フテ
 近不寄漸々我が在所近邊ノ物十四五輩意ヲ知テ念佛スル物有リ如前諸人恐レテ衆生ニ利益無キ故ツ
 イ山中ニ於テ命ヲ終レリ御念佛ノ功德カ一度淨土往セシニ如來ノ仰セニ汝ガ有縁ノ物娑婆世界ニ數
 〳有リト云エ庄能キ知識ニアワザル故此ノ様ナル結構ナ極樂淨土ニ來ル夏アタワス汝シ再ビ娑婆
 エ行キ有縁ノ衆生ニ念佛ヲ勸メ唱エサセテ淨土ニ連レ來レヨ一切衆生ト云エトモ別シテ女人ハ惡業
 深重ナリ仲々タヤスク生死ヲ出離スル夏ハ叶ワヌソ 汝シハ女人ト生レ同類ト成テヤサンキ姿タニ
 テ三藏ノ童男童女迄ニ念佛ヲ勸メテ此ノ上ニ連レ來レヨト仰セテ此ノ土ニ遣レタリト
 一、貞本日伊豫國ニテノ母ハ今ノ嘉七女房志やみどのナリト
 一、我が過去世ノ骨伊豫ノ蘆弦山ノ岩谷ニ有リ近キ内取り來ラン

①(甲)アイバ↓饗庭
 ②(甲)物↓者
 ③(甲)物共↓輩
 ④(甲)輩↓人
 ⑤(甲)馴深↓馴染
 ⑥(甲)ココカシコエ↓是彼へ
 ⑦斬ハ軒
 ⑧(甲)冥土シ↓冥土のはなし
 ⑨(甲)改行
 ⑩(甲)致シ候↓缺、改行セズ
 ⑪(甲)宜キ↓宜敷
 ⑫(甲)成レヨ↓なされよ
 ⑬(甲)荒々↓あらあら
 ⑭(甲)乍去↓去りながら
 ⑮(甲)ヤカラ↓族
 ⑯(甲)御方便↓方便
 ⑰(甲)様子↓ようす
 ⑱(甲)キン時キ↓三千
 ⑲(甲)ハベリ↓待り
 ⑳(甲)意↓心
 ㉑(甲)コルサス↓許さず
 ㉒(甲)意↓心
 ㉓(甲)勸メント思フテ↓すすめんとて
 ㉔(甲)恐鋪う↓おそろしく
 ㉕(甲)故↓故ニ
 ㉖(甲)近不寄↓近寄す
 ㉗(甲)漸々↓缺
 ㉘(甲)物十四五輩意ヲ知テ↓者十四五人の輩我
 ㉙(甲)物有リ↓ものあり
 ㉚(甲)如前↓前の如く
 ㉛(甲)淨土往↓淨土往生
 ㉜(甲)アワザル故↓非る故ニ
 ㉝(甲)仲々タルヤスク↓中々輒く
 ㉞(甲)叶ワヌソ↓かなわぬぞ
 ㉟(甲)迄ニ↓までに
 ㊱(甲)遣レタリト↓つかわされたりと
 ㊲(甲)嘉七女房ト嘉七が女房
 ㊳(甲)どの↓缺
 ㊴(甲)有リ↓あり
 ㊵(甲)來ラン↓きたらん

一、貞本ノ曰吉田村伊八殿方エ養女ト成テ世話ニ成リシハ過忝世ノ時キ我レハ有徳ノ物ノ子ナリ、
伊八夫婦ハ貧困ナリキ 我ガ金ヲ二十兩借りテ返サス其ノ因縁ニテ我レヲ幼年ヨリ世話致シタリ
是レ私ニ云非ス閻王ニキケリトナリ⁴

一、貞本曰我レ十一時主人ノ女房ノ針箱ニハタツ子ト云糸ノ有ルヲ少シ出シテタスキニ織タリ 此
ノ夏少々ナレト淨婆梨ノ鏡ニ見ユタリ 其外姉ノ夏モ品々見ユタリ恐口鋪キ夏ノ姉モサンゲセリ⁷

一、貞本ノ曰丑ノ正月下旬藥師堂ニテ意靜ニ念佛スルニ夜半ノ頃藥師佛告テノ玉ハク 汝シ下エサ
ガリ釋迦ノ御前ニテ念佛申セト仰セ故早速サガリ坐鋪ニテ至心ニ念佛セシニ丑¹²ノ頃大ニ惡キ香
匂ノスル故是レハ以ナル夏¹⁴ソト思イ立テ蠟燭ヲ燈シ線香¹⁶杯モ二三本餘分ニ建テ、大音ニ念佛シテ居
タリシニ後ヨリ二十歳アマリノウツクシキ女人血ミドロケニテ出テ來リ我ガ前ニ有ル故以何ナル物¹⁷
ゾト聲カケン處、我レハ伊勢ノ國出生ノ物ソ我ガ父母貧乏ニテ我レヲ勤メ奉公サセタリ 當國岡崎¹⁸
エ來リ十七年己前病死セリ、死スルト直ニ地獄ニ落チタリ 其苦患ハ仲々言葉ニ難演御察下サレヨ²¹

我ガ母此ノ奉²⁴ル十七年忌ヲ吊テ吳ラレタル故其ノ追善回向力ノ功德ニ依テ今マ暫クノヒマヲ得テ
爰ニ來タレリ大慈大悲ヲ以テ我レヲ助ケテタベト云キ 貞本曰我ガ力ヲ何ソ汝ヲ助ケベキヤ 御念²⁵
佛ヲ唱エヨト勸メタリ 女ノ曰ク淺間鋪シキ事ナリ ドウシテモ御念佛ハ口エ出ヌト云キ 貞本曰²⁸

汝ハ伊勢出生ト云ガ伊勢ハ何ント云所ソ兩親ノ名ハ何ント云ソト返シテ問イシカド我ガ父母十七年
ノ間モ追善セザル程ノ人々故申シテ益キ無シ禪尼是非ニ我レヲ助ケテタベヨ左無ケレバ今マ又地獄³⁴
ニ返ルベシカナシヤノト落涙イシケル故貞本曰其方ハ何ノ縁ヲ以テ此ノ處エ我レヲ尋來ルヤト女³⁹
白先日尼公地獄ニ來リ玉フ時姿ヲ見タリ同業ノ人々語テ曰カノ尼ハ三河ノ東城ノ尼ナリト其ノ時ナ⁴¹
ツカシク又ウレシク何卒言葉カケ度飛立斗リニ思エ⁴³不叶キ

貞本曰⁴⁴年不及我レ念佛申シテ如來様ヲ奉頼ベシ 汝ジモ何卒一返ニテモ念佛申セヨ、地獄ニハ返
ルマシト云イナカラ別タンニ線香蠟燭ヲ供シテ蠟燭一挺切大音聲ニテ念佛スルニ蠟燭ノ消ル時キ女⁴⁹
人三度念佛申シテ蠟燭ト同時消失セタリ 蠟燭一挺⁵³タツ間貞本ノヒザノ上ニ居イタリ惡キ香匂甚シ、
一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪⁶⁰

一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪

一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪

一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪

一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪

一、貞本曰文政十亥ノ九月朔日四國西國順拜ニ出掛ケシ處同國ノ小坂江村平藏ト云物並ニ平藏ノ姪

- ①(甲)物↓者
- ②(甲)金↓金子
- ③(甲)致シタリ↓いたされたり
- ④(甲)ナリ↓ゾ
- ⑤(甲)十一時↓十一歳の時
- ⑥(甲)淨婆梨↓淨婆梨
- ⑦(甲)恐口鋪↓おそろしき
- ⑧(甲)サンゲ↓懺悔
- ⑨(甲)意靜↓心靜
- ⑩(甲)ノ玉ハク↓宜く
- ⑪(甲)セ↓缺
- ⑫(甲)ミツ↓滿
- ⑬(甲)惡キ香匂ヒ↓惡敷くさみ
- ⑭(甲)以ナル↓いかなる
- ⑮(甲)立テ↓起て
- ⑯(甲)杯↓など
- ⑰(甲)以何↓如何
- ⑱(甲)カケシ↓懸し
- ⑲(甲)物ソ↓者ぞ
- ⑳(甲)物ソ↓者ぞ
- ㉑(甲)サセタリ↓いたさせたり
- ㉒(甲)仲々言葉ニ↓中々言語に
- ㉓(甲)難演↓のべがたし
- ㉔(甲)奉↓春
- ㉕(甲)御↓即
- ㉖(甲)女↓女人
- ㉗(甲)鋪シキ↓敷
- ㉘(甲)云ガ↓云
- ㉙(甲)云ソト↓いふぞと
- ㉚(甲)程↓ほど
- ㉛(甲)益キ無シ↓益なし
- ㉜(甲)タベヨ↓玉はれよ
- ㉝(甲)無↓な
- ㉞(甲)今マ又↓今また
- ㉟(甲)返ルベシカナシヤノト↓歸るべし悲しや
- ㊱(甲)故↓缺
- ㊲(甲)曰↓云
- ㊳(甲)女曰↓女の云
- ㊴(甲)王フ時↓玉ひし時
- ㊵(甲)三河ノ東城↓三河國東城
- ㊶(甲)カケル懸
- ㊷(甲)不叶キ↓かなわざりき
- ㊸(甲)曰年不及↓云およばずながら
- ㊹(甲)奉頼ベシ↓頼み奉るべし
- ㊺(甲)汝ジモ何卒↓汝も何とぞ
- ㊻(甲)別タン↓別段
- ㊼(甲)切↓照らし
- ㊽(甲)消ル時キ↓きゆるとき
- ㊾(甲)度↓聲
- ㊿(甲)失↓う以下
- ①(甲)タツ↓の
- ②(甲)ヒザノ膝
- ③(甲)居イタリ↓居たりと
- ④(甲)惡キ香匂↓惡臭
- ⑤(甲)曰↓云
- ⑥(甲)小坂江村↓小坂井村(小坂江のことか?)
- ⑦(甲)物↓者

イすゑト三人同道シテ極月晦日讚州丸龜ノ城下ニ善根宿有テ一宿ス爰ニ平藏氣分惡シク大病ト成ル
 一夜大イニワツライ子正月朔日死ス其ノ所ノ作法トシテ松ノ内ハ葬送セス死人ヲ出スト云故エ七日
 過キマデ待居逗留念佛シ八日ニ至リ町役エ願イ死骸取片付紺色綿入一ツ帶一筋賣リシ口贊テ葬送ノ
 入用取斗フタリ宿エモ禮ヲ致シタレド、一錢モ取ラレス誠ニ善根ナリキノレヨリ平藏ノ姪おすゑヲ
 同道シテ四國順拜卒テ歸リニおすゑヲ小垣江村ノ縁者エ引渡シ其身ハ饗庭吉田ニカエルナリ 扱テ
 子ノ十月八日東城ノ長福寺看主ト成ル然ルニ同シ子ノ極月七日夜至心ニ念佛シ居タルニ 勝手ノ方
 ヨリ一人ノ男來ル 能クノ見ニ小坂江村ノ平藏ナリ 貞本曰其元ハ平藏殿カ 答テ曰ク成ル程平
 藏ニテ候 四國邊路ノ功德御念佛ノ御カゲニテ死スルト直ニ極樂往生致シ今アタマヲアゲタ斗リナ
 レド鳥渡御禮申シ度有テ來レリ 私ノ姪おすゑモ此ノ四月廿四日ニ命終シテ極樂參リヲ致シタリ
 御歡ビタダサレヨ 當春丸龜ニテ命終ノ時キヲマエヲ一口呼ダレド御食ヲ喰テ居ラレタ故私シノ處
 エ御出無シ 其ノ内早ヤ私ハ命終致シタガ一口呼ダハ別義ニ非ス 若ヤ私ガ命終致シタラ午御世話
 おすゑヲツレテ四國順拜卒テ古江エツレテ戻テタベト御頼ミ申度キ故ナリ 然レモ寸ノ間モ無クイ
 ノチ終リシニ拙者ガ存奇ノ如ク御取斗ヒ故難有夫故早々御禮ニ參リタリ 私ノ一周忌モ極月朔日取
 越法事故シタリ 私モすゑモ日出度御蓮華ニ坐シテ居ルカラ御安堵下サレヨ 御前ノ御蓮花モ美鋪
 咲テ居ルカラ少シモ早ク御淨土エ御出ト頼母鋪語リ卒ルカト思内消失セタリ 但シ平藏常ニ用イ綿
 入ト帶ハ丸龜ニテ賣拂葬送ノ入用ト成タリ 然ルニ長福寺エ來リシ時ハ矢張り紺ノ綿入ニ常ノ帶ノ
 タリ
 一丑年三月貞本尼念佛讚ダンセラル、ト聞テ小垣江村平藏ガ子並ニおすゑガ兄長福寺エ尋來ル所折
 節貞本ハ下江エ用向有テ他行留守故伯父嘉七ノ宅エ來ル因テ平藏ノ年忌子ノ極月朔日ニ越取事並ニ
 おすゑガ事ヲ尋ルニおすゑハ去年ノ四月廿四日ニ命終シ平藏ノ一周忌ハ當正月朔日ナレド正月ハ差
 支故去暮極月朔日ニ越取タリト云故東城村ノ物モ小垣江村ノ物モ貞本尼ノ兼テ知ラル、夏凡人ニハ
 非スト云アリキレタリコレヨリ小垣江村ヨリ毎月八日五人宛參詣ニ來ルナリ
 一饗庭吉田ニ有徳ノ人有リ命終ノ時キ二十兩ノ金ヲ貸シタル夏ヲ思念セン故中有ニ迷タリ但シ貞本

念佛貞本日記

- ①(甲)シク↓敷
- ②(甲)ワツライ↓煩ひ
- ③(甲)子正月朔日死ス↓子ノ年正月朔日死去す
- ④(甲)出スト↓出さすと
- ⑤(甲)賣リシ口贊テ賣りしろなし
- ⑥(甲)取斗フタリ↓取斗ひ
- ⑦(甲)宿エモ↓宿迄も
- ⑧(甲)卒テ↓畢て
- ⑨(甲)小垣江村↓小坂井村
- ⑩(甲)饗庭吉田↓あいばよし
- ⑪(甲)成ルニ↓成る爾るに
- ⑫(甲)同ジ子ノ↓同しく子年
- ⑬(甲)其元ハ↓其許は
- ⑭(甲)ヲマエ↓御前
- ⑮(甲)無↓な
- ⑯(甲)非ス↓あらず
- ⑰(甲)御世話↓御世話ながら
- ⑱(甲)おすゑ↓於末
- ⑲(甲)古江↓故郷
- ⑳(甲)夫故早々↓それ故
- ㉑(甲)美鋪↓美しく
- ㉒(甲)思↓おもふ
- ㉓(甲)成タリ↓なしたり
- ㉔(甲)矢張り↓やはり
- ㉕(甲)帶ノタリ↓帶をしめたり
- ㉖(甲)讚ダン↓讚敷
- ㉗(甲)おすゑ↓於末
- ㉘(甲)ノ↓年
- ㉙(甲)おすゑ↓於末
- ㉚(甲)暮↓缺
- ㉛(甲)物↓者
- ㉜(甲)非スト云アリキレタリ↓あらすとあき
れたり
- ㉝(甲)小垣江↓小坂井
- ㉞(甲)五人宛↓四五ツ、
- ㉟(甲)セシ故↓して
- ㊱(甲)小垣江↓小坂井
- ㊲(甲)用向
- ㊳(甲)越取事↓取越す事
- ㊴(甲)おすゑ↓缺
- ㊵(甲)越取↓取越
- ㊶(甲)小垣江↓小坂井
- ㊷(甲)あらすとあき

尼ト常々入魂故夢ニ追善ヲ女房エ勸メテタベト云イキ¹ 然ルニ女房モ其夜我が亭主來テ告ル² 哀ルアリノト夢ニ見ル依テ冤ヤ角ト思案致シ³ 尼ル處ニ貞本來テ此ノ語ル家内ノ物モ近所邊ノ物モアキレタリ因テ施餓鬼讀經等善根ヲ修スト云 一冥界ノ度々⁴ 便リ有ル故⁵ 莊我ガ父母今マ何連ニ有リヤ尋度キヨシ嘉七エ極内頼シ故貞本エ申シ入レル斷食ノ序閻王ニ奉問王ノ曰莊譽ガ父母ノ⁶ 哀父淨西ハ淨土ノ下品ニ有リ、母ノ妙心ハソレンソコニ居ルガ莊譽ガ母ナリ尼僧對面セヨト仰セ故マノアタリ御目ニ掛ツタリト云ハレキ妙心地地藏菩薩食物ヲ下サル故何ニモ不自由ハ無シトナリ⁷ 是レハ四月ノ始メナリケリ 然ルニ七月十三日夜⁸ 莊夢ニ母來テ告テ曰我レ追善力ニ因テ極樂ノ中品ニ往生ス喜テタベヨ 貴僧モ精進ニ念佛シ玉エ 必ス一佛淨土ナルベシト⁹ 四月ヨリ 深ク回向ヲ頼ケリ莊譽曰我ガ母ハ一向宗ニテ念佛ハ勤ムトイエ¹⁰ 病中臨終¹¹ 思フ様テ無ク無覺東故尋タルナリ¹² 一莊譽曰我ガ母ハ邪惡ノ物ニ非ス善人ナリ然レ¹³ 臨終ト云¹⁴ 哀ヲカルキ¹⁵ 哀ニ覺エタリ 我レ常々臨終ノ¹⁶ 哀ヲ操リ返シ¹⁷ 卷戻シ申シ聞ストイエ¹⁸ 承引セス 其ノ譯ハ我ガ縁者十四五人皆ナ臨終大安樂ナリ¹⁹ 看病ヲモ成シヌ多分ノ臨終ニモ逢フタレド皆ナ臨終ハ樂ナリ 臨終ノ²⁰ 樂ヲ而已²¹ 願フ故却テ臨終ガ六ヶ鋪キナリ 臨終ノ²² ト云テモ臨終ノ時ニ望ミテハ我ガ力ラニテ行クベキニ非依テ²³ ソノ様ナ²⁴ 哀ニハ少カマイ無ク只御恩報謝ノ御稱名ト云キ 莊曰此ノ言葉一理有レト 佛道ハ聖道²⁵ 淨土共ニ生ト死ヲ恐²⁶ ヲ、ガ肝心成ルベシ 生死ヲソレバ淨土ヲイソグニモヲヨバサルナリ²⁷ 生ト死ヲ輕キ²⁸ 哀ニ思フハ佛意ニ不叶²⁹ ベシ 我ガ母臨終マエ大イニカナンガリシ故是レハ我レ³⁰ 御知ラセナルベシト思フタリ シカシ正シク息キノ切ル、時ハヤスカリキ 念佛モ申シタレト³¹ 六字分明ナラス

一文政十二丑³²ノ年五月二十二日ノ夜當所善八妻³³ 夢見ルニ藥師堂ノ内ニ四人ノ尼衆有テ念佛ス 此ノ内一人ハ身ニ光明有リ 蓮花ニ坐ス其ノ前ニ有ル鉦鼓鏡木迄ニ光明有リキ 藥師佛ハ尼衆ノ前ニ立テ居玉フ故不思議ト思イ拜見セシ内夢サメタリ³⁴ 此ノ夜ハ通夜ノ念佛³⁵ 一同丑ノ四月高河原村ニ一女人有リ 初産ニテ死ス 四十九日ノ逮夜ニ當ツテ婿ノ夢ニ女房來テ婿

①(甲)云イキ↓云
 ②(甲)哀ル↓事を
 ③(甲)ノ語ル↓事を語る
 ④⑤(甲)物↓者
 ⑥(甲)讀經↓讀誦
 ⑦(甲)奉問↓とひ奉る
 ⑧(甲)ハ↓缺
 ⑨(甲)マノアタリ↓親く
 ⑩(甲)是レハ以下12字二行になる
 ⑪(甲)ヨ↓と
 ⑫(甲)曰↓缺
 ⑬(甲)以下二行
 ⑭(甲)様テ↓よふに
 ⑮(甲)無↓なく
 ⑯(甲)無覺東故↓覺東なき故に
 ⑰(甲)物↓者
 ⑱(甲)非ス↓あらず
 ⑲(甲)云↓いふ
 ⑳(甲)卷戻シ申シ聞ストイエ¹⁸ ↓卷返し中間すと難ども
 ㉑(甲)曰↓云
 ㉒(甲)キ↓缺
 ㉓(甲)臨終ノ²⁰ ↓りんじうノ
 ㉔(甲)而已↓のみ
 ㉕(甲)テ↓而
 ㉖(甲)鋪キナリ↓かしき也
 ㉗(甲)望↓のぞ
 ㉘(甲)非↓あらず
 ㉙(甲)無↓なく
 ㉚(甲)莊曰↓莊譽云 改行
 ㉛(甲)共↓とも
 ㉜(甲)成ル↓なる
 ㉝(甲)ヲソレバ↓おそれざれば
 ㉞(甲)ヨバサルナリ↓及ばざる也
 ㉟(甲)ト↓缺
 ㊱(甲)不叶²⁹ ↓かなわす
 ㊲(甲)マエ↓前
 ㊳(甲)我↓わ
 ㊴(甲)シカシ↓かししながら
 ㊵(甲)六字分明↓分明
 ㊶(甲)身ニ↓缺
 ㊷(甲)妻↓缺
 ㊸(甲)改行一行
 念佛ツトシ↓念佛勤し

ノヒザニ頭ヲ付テ喜ビ追善力ニテ極樂エ行クカラ喜テタベト云ト思エハ夢サメタリト
テ深ク貞本尼
願ル、故ナリ
フ頼、回向ヲ

一貞本尼ノ曰我レ淨土ニ行キシ時ハ娑婆世界ノ事眼前ニ見エタリ 或ル人冬ノ夜寒キ故夜着ノ中ニ
テ意靜ニ御念佛唱テ居ル人アリ 阿彌陀佛此ノ世ニ早々來ラセ玉イテ夜着ノ中ニ居ル人ヲ禮拜シ玉
エリ 其ノ人ノ名モ知レタレド差アレバ不云ト

一文政十二丑ノ五月廿七日斷食シ冥界ニ入僧一人有り 常ニ他人ヲ勸化スルヲスギワイノ種トス
勸化ノ度ニ錢錢ヲ集ル夏ヲビタ、シ強欲無道ノ不淨說法故地獄ニ入りヌ是レヲ見テ餘リイトシクモ
又非シクモヤルセ無ク思イケレバセキアゲ終イ吐血致シタリ

一丑七月盆後語テ曰精靈來ルト云夏ハ實ノ事ナリ 一番遠イ地獄ノ衆生ハ七月朔日頃ヨリ來ルナリ
但シ道スガラノ夏ハ其ノ人ニ依テ好惡不同有り 罪ノ輕キハ道ニテモ何ソノ苦患ハ無シ 罪ノ重キ
鳥リ獸ノ來テコマラスルナリ 來ル時斗リニ不限歸ル時モ同様ナリ 又淨土ニ有ラセラルル衆生ハ
皆ナ菩薩ナレバ不來此ノ界ニテ備ル香花飯食等ノ萬物コトノク皆ナ現ハル、ナリ 但シ供物斗
リニ非拜ム衆生ノ姿男女迄一人リ不殘現ハル、ナリト

莊譽曰 我此道場如帝珠 十方三寶影現中 我身影三寶前 頭面攝足歸命禮 此ノ意口ナルベシ
一貞本曰我レタビノ幽靈ニ出逢シカハ先キヨリハ物ヲ不謂也依テ是レハ幽靈ナリト思イ早ク聲掛
テヨシ 一丑ノ八月八日語テ曰兒童等死シテ西ノ河原ニ行ト云傳フ是レハ善根無キ故善所ニ行カス
惡業無キ故三塗ニ不行 然ラバ童ノ中有キ又ハ輕キ孤獨地獄ノ類イシカシ御念佛スレハ直ニ極樂エ
行クナリ 其證據ヲ咄ハ記伊ノ國那知山ヨリ眞西ニ當テ三里過ル山足ニ一軒有り 山中獵師ナレハ
外ニ仕夏無シ明暮鹿猪猿杯殺スヲワザトセリ然レ此ノ物少々才知有ル物ニテ後生ノ夏ヲ大切ニ思
イ常ニ御念佛ヲ唱エケルガ談議說法杯ド聞キ度ク思エ凡山中ノ夏寺院ト云モ無之依テ殺生スル度ニ
獵ノ物ヲ市ニ持テ出シ麥米鹽増ニ取替殘錢アレバ念佛ノ書箱ヲ求杯シテ佛法ノ難有夏ヲ知り夫婦意
ヲ一ニシ常々念佛スル夏不止別シテシ、サル一疋取レハ線香一本五ツモ取レバ五本モト云様ニ至心
ニ念佛申シ居タリ 然ルニ此四五年已前女子一人生ス 此ノ女子ニ教ルニ念佛ヲ以ス乳ヲ呑ト願

念佛貞本日記

①(甲)タベト云ト思エバ↓下されといふとおも
②(甲)サメ↓覺
③(甲)悲テ深ク↓かなしんでふかく
④(甲)ノ曰↓云
⑤(甲)世界ノ↓世界中ノ
⑥(甲)寒キ↓さむき
⑦(甲)意↓心
⑧(甲)早々↓缺
⑨(甲)差アレバ不云ト↓差支有ればいはず
⑩(甲)ノ種トス↓とす
⑪(甲)ヲビタダシ↓夥し
⑫(甲)セキアゲ終イ吐血致シタリ↓終に吐血い
たしたりとぞ
⑬(甲)丑↓丑の年
⑭(甲)來ルト云夏↓きたるといふ事
⑮(甲)ナリ↓也
⑯(甲)ハ↓も
⑰(甲)鳥リ獸ノ↓ハ鳥獸
⑱(甲)來ル時斗リニ不限↓缺
⑲(甲)ナリ↓の事也
⑳(甲)コトノク↓悉く
㉑(甲)斗リニ非↓ばかりにあらず
㉒(甲)迄↓とも
㉓(甲)影↓影現
㉔(甲)不謂也↓いはざるなり
㉕(甲)聲掛テヨシ↓聲を懸てよし
㉖(甲)善根無キ故善所ニ行カス↓善根無故善
所へゆかず
㉗(甲)不行↓ゆかず
㉘(甲)キ↓か
㉙(甲)インカシ↓か併し
㉚(甲)咄ハ↓咄さば
㉛(甲)無し↓なし
㉜(甲)鹿猪猿杯↓猪鹿猿など
㉝(甲)殺ス↓ころす
㉞(甲)ワザ↓業
㉟(甲)物↓もの
㊱(甲)思イ↓おもひ
㊲(甲)杯↓など
㊳(甲)依テ↓因て
㊴(甲)増ニ↓なし
㊵(甲)替
㊶(甲)箱↓藉
㊷(甲)杯シテ↓めて
㊸(甲)難有↓有難
㊹(甲)夫婦意ヲ一ニシ↓夫意をまし
㊺(甲)止↓やまず
㊻(甲)シ、サル一疋取レハ↓鹿猪猿一匹とれは
㊼(甲)五ツモ取レバ↓五ツとれは
㊽(甲)云様↓云やふ

ハ南無阿彌陀佛ト云エ乳ヲ與ン又タ食ヲ乞エハ南ムアマミタ佛ト云エ食ヲ喰サント云キリ物着ント云
 イ帶ヲセント云時モ南無阿彌陀佛ト云エ キリ物キセン帶メテヤラント云様ニ常々仕込ケル故自然
 ト此ノ子念佛申シトナリヌ依テ親子三人念佛申シ日夜暮セシ内今年七月初旬ヨリ女子病氣付キケリ
 近所ニ醫師無レバ致方無ク捨置シ所寢入りタル如クスイラノトシテ食莫モ一向タベス居ル莫廿
 日ナリ 七月廿日兩眼開キ父母ニ向テ曰皆人喜ビタベ病氣快方致シタリ 我レ此ノ程病中ニ極樂淨
 土ヲ拜タリ 其結構ハ言語ノ及ブ所ニ非ス 我ガ蓮花ハ別シテキレイナリ 父様母様ノ御蓮花モ結
 構云ハン方無シ¹⁷ 但シ私シハ明廿一日如來様ガ御仰ヒ下サル故極樂參リ致ス也 返スノモ難有¹⁹ 莫
 ナリ 私ガ往生致セシ跡ニテ御兩親様必ズノ難イテ下サルナ喜テ下サレヨ今生ノ御暇乞ニ御十念
 ヲ上ルト云テ兩親ニ十念ヲ捨ケタリ 廿一日ニ成リ御念佛ノ聲諸²³ 氏結構ナル往生ス是レヲ以テ皆人
 考テ見玉エ子供ニ而モ念佛申ス物ハ賽ノ河原エハ行カスト云證據ナリ此ノ莫不審ニ思フ人々ハ尋テ
 見ヨ 那知山ヨリ西三里裡ノ山中只一軒有リ 四方四コロノ家作ニテ夫婦クラシニテ名ハ小太良ト
 云ゾ 犬五匹内ニカイ置キタリ 是ニ古キ因縁咄シニ非ス 此ノ七月廿一日ノ莫ナリ 依テ小太良³⁶
 夫婦ハ一子ヲ失ヒ歎キノ中ニ大イ歎ビ倍スノ御念佛ヲ唱エ居ル 尤此ノ莫私ニ申スニ非閻王ノ淨
 頗梨ノ鏡ニアリノト見エシ莫ナリ

一或ル時貞本語テ曰此ノ程斷食中冥界ニ入ル毎度閻魔玉宮ニ地藏菩薩マシマス依テ奉拜ントスルニ
 今日見エサセ玉ハス閻玉エ伺イ奉ル王ノ曰尼僧地獄ニ行テ見ヨト 即チ地獄ニ行ニ大イナル釜有テ
 數萬ノ罪人有リキ 此ノ罪人共ヲ一トリ不殘釜ノフチニ揚テ休息サセ菩薩自カラ釜一バイニ成ツテ
 煮ラレ玉フヲマアタリ見奉リ

一或ル時貞本語テ曰斷食中冥界ニ入ル罪人有テ閻王ノ御前ニ來ル人間界ニ居ル内善根一ツモ無シ冥
 官有テ善惡之帳ヲイノクリ出シ見ラル、ニ地藏大士エ參詣致シワツカ賽錢三文ノ功德有リ 此時
 地藏大士來ラセラレ此ノ罪人我レニ預ヨト仰セラレ御側エ引寄セ玉ヲ、見タリ

一貞本曰毎月五日ノ夜ハ徳本行者ノ逮夜故通夜ニ念佛ス爰ニ文政十二丑九月五日ノ夜例ノ如クツト
 メシニ六日ノ夜徳本ヲ見奉ル行者ノ曰尼僧キドクニ念佛スル莫我意ニ叶エリ依コ、ニ來ル尼ノ意⁶⁰

①(甲)食ヲ喰サント云キリノ缺
 ②(甲)物着ンノ着物きん
 ③(甲)ト云エキリノ申すやうに
 ④(甲)物キセン帶メテヤラント云様ニノ缺
 ⑤(甲)依テノ因テ
 ⑥(甲)無ノなけ
 ⑦(甲)致方無クノいたし方なく
 ⑧(甲)捨置シノやすませ捨置し
 ⑨(甲)向テノむかつて
 ⑩(甲)夕ベノ玉ヘ
 ⑪(甲)致ノいた
 ⑫(甲)程ノほど
 ⑬(甲)拜タリノおがむたり
 ⑭(甲)非スノあらず
 ⑮(甲)蓮花ノ蓮華
 ⑯(甲)キケイノ奇麗
 ⑰(甲)無シノなし
 ⑱(甲)難有ノ有難
 ⑲(甲)仰ノ迎
 ⑳(甲)難イテノ歎
 ㉑(甲)捨ケタリノ授たり
 ㉒(甲)成リノなり
 ㉓(甲)諸氏ノもろ共
 ㉔(甲)而モノても
 ㉕(甲)物ノ者
 ㉖(甲)賽ノさい
 ㉗(甲)思ノおも
 ㉘(甲)裡ノ程
 ㉙(甲)只一軒ノ唯一軒
 ㉚(甲)カインノ造
 ㉛(甲)良ノ郎
 ㉜(甲)カイノ伺
 ㉝(甲)非スノあらず
 ㉞(甲)ナリノ也
 ㉟(甲)良ノ郎
 ㊱(甲)倍スノノ下ますノ
 ㊲(甲)尤ノ缺
 ㊳(甲)非ノあらず
 ㊴(甲)毎度ノ度毎ニ
 ㊵(甲)マシマス依テノ在テ
 ㊶(甲)奉拜ノ拜し奉らん
 ㊷(甲)有ノあり
 ㊸(甲)一トリ不殘釜ノフチニ揚テ休息サセノ一
 人残らずあげて釜のふちに休息させ
 ㊹(甲)マアタリ見奉リノまのあたり見奉りぬ
 ㊺(甲)來ルノきたる
 ㊻(甲)ぬノうち
 ㊼(甲)無ノな
 ㊽(甲)帳ヲイノノクリ出シノ帳を追々操出し
 ㊾(甲)致シノいたし
 ㊿(甲)ワツカノ僅
 ①(甲)大士ノ尊
 ②(甲)曰ノ云
 ③(甲)夜ノ缺
 ④(甲)曰ノ云
 ⑤(甲)徳本ノ徳本行者
 ⑥(甲)キドクノ奇特
 ⑦(甲)叶エリノかなへり
 ⑧(甲)口ノ缺

常ニ冥界ノ道スカラヲ見シテ願フ我レ案内シテ見スベシ我ニ隨ヒ來レヨトナリ時ニ貞本隨ヒ行ニ
海道遙遠ニシテ種々ノ夏アリ別記ニテ後コノ夜ニ八十歳ニ近キ親父有テ冥界ニ入シンノタル園地ヲ見ニ備エン
只一人リ行ニ鳥獸惡蟲杯數々來テナヤマス故進退當惑シテ泣キ居タリ 貞本近寄テ問汝ハ何レノモ
ノゾ親父答テ曰我レハ三河國何ント言所ノ者ナリ 一返參詣シタル夏有リキ 御咄シノヲモムキ信
仰ト言ニハ非ス嘲ケリ笑事度々ナリ今我レ此所ニ來テ御説ノ通ノ仕合惡鳥惡獸ニイタシメラレ誠ニ
ナンギノホドイハンカタナシ 今道ノナンギサエ如是本間ノ地獄ニ沈ミナバソノ苦患イカ斗リナラ
ント思ヒヤラレタリ願クハ尼僧我ヲ助ケテ玉エヨト云イキ貞本曰ク不信ノ衆生ナレモイササカ我レ
ニ縁有リケレハ閻魔王ノ御前ニ出テ此ノ男ノ地獄ノ告ヲ救ハント願フ閻王ノ曰ク此者ノ善根ナシ自
業自得ナリ 地獄ノセメハ難遁ト 貞本曰ハレ代リテ告ヲ受ベシ何卒コノ者ヲ善所ニ遣サレ下サレ
ヨト言内ニ地獄ノ迎イタチマチ來ル 貞本火車ノ來迎ニ預リ代受苦ノ責トハ思エ正恐ロシキ夏限り
ナシ閻王ニ奉問ニ王曰尼公光明眞言ヲ唱ヨ念佛セヨトナリ依テ光明眞言十返念佛十返奉唱ルニ彼ノ
親父ガ罪障タチマチニ消滅ス因地獄ノ苦果ヲ遁レテ貞本ハ此ノ土ニ歸ル親父ハ閻王ニ御預ケ申置タ
リ 追善ニ依テ佛果ヲ得ベシ 今日參ケノ中ニモ親父ガ縁者ノ者ノモ可有宿ニ歸リナハ篤ト咄シ
テ追善致レヨ 此事遠キ夏ニ非ス一昨日ノ夏ナリ昨七日送葬シ今八日灰奇セナリ尤自身ノ往生ニハ
御念佛ニ過キタルハ無シ亡者ノ回向ニハ光明眞言目出度シ速カナリ難有閻ナリ誰レモ唱テ回向致レ
ヨ是レ私シニ中ニ非ス閻王ノ仰セナリ
一貞本曰女人産ノ時死スレハ血ノ池地獄ニ墮スト云傳フナリ乍併御念佛申セバ決而血池地獄ニ行カ
ザルナリ 御念佛ノ功德力必ス極樂ニ往生スルナリ 血ノ池地獄ニ落ルト思ツテ居レバヤガテ地獄
ニ落ル夏相違ナシ何ンデモ角ンテモ極樂ニ行カント思ツテ御念佛ヲ唱フベキ夏ナリ 十人ハ十人乍
往生スヘシウタガイナン
一貞本ノ曰此ノ程冥界ニ入閻魔王ノ仰セニ尼僧ハ俗ノ時出逢タル亡母ハ實ノ母ト思フヘケレトアレ
ハ尼僧ガ實母ニテハナン アレハ尼僧ヲ出家サセン爲ニ地藏菩薩ツ假ニ親ト顯レ出家ト成ン夏ヲ勸
メ玉ウナリ 尼僧ノ實母ハ命修ノ其時淨土往生致シタリト仰セラレタリ

- ①(甲)貞本↓貞本に
②(甲)ニテ↓して
③(甲)以下24字缺
④(甲)採↓缺
⑤(甲)モノ↓者
⑥(甲)曰↓云
⑦(甲)次ノ文あり
「尼公の毎月御咄あれとも怪敷思ふて居たり
然れども」
⑧(甲)オモムキ↓趣
⑨(甲)非ス↓あらず
⑩(甲)ナリ↓也
⑪(甲)御説↓御覽
⑫(甲)イタシメラレ↓いぢめられ
⑬(甲)ナンギ↓難義
⑭(甲)本間↓實の
⑮(甲)斗リ↓ばかり
⑯(甲)僧↓公
⑰(甲)曰ク↓思はく
⑱(甲)イササカ↓聊
⑲(甲)告↓苦
⑳(甲)セメ↓責
㉑(甲)難遁↓遁れ難し
㉒(甲)曰ハレ↓云我
㉓(甲)告↓苦
㉔(甲)タチマチ↓忽
㉕(甲)恐ロシキ↓おそろしき
㉖(甲)唱ヨ↓唱へ
㉗(甲)奉唱ルニ↓唱へ奉るに
㉘(甲)親父↓親仁
㉙(甲)タチマチ↓忽
㉚(甲)親父↓親仁
㉛(甲)參ケノ中ニモ↓參詣の人の中にも此
㉜(甲)者ノモ↓缺
㉝(甲)咄シテ↓缺
㉞(甲)ナリ↓也
㉟(甲)無↓な
㊱(甲)難有事ナリ↓有難事也
㊲(甲)唱テ↓となへて
㊳(甲)致レヨ↓いたされよ
㊴(甲)我レニ↓私に
㊵(甲)乍併↓併ながら
㊶(甲)曰↓云
㊷(甲)決而↓決して
㊸(甲)力↓缺
㊹(甲)ナリ↓也
㊺(甲)何ンデモ角ンデモ↓なんでもかんでも
㊻(甲)ニ行カント↓へ往ん
㊼(甲)ナリ↓也
㊽(甲)乍↓ながら
㊾(甲)ウタガイ↓疑ひなし
㊿(甲)時↓とき
㊿(甲)其時↓そのとき
㊿(甲)致↓いた

一當國平嶋村ニ政右衛門ト云人有リ 天晴至孝ノ者ナリ 此人幼年ニテ母親ニ離レヌ爰ニ近頃貞
 本尼公毎月八日藥師佛ノ御法樂ニ御念佛ヲ讚歎イタサル、故參詣ノ男女拜集シケレバ此人モ參詣シ
 念佛申シ乍勝手向ノ夏杯モヨリヨリ手傳致セハ嘉七モ外カナラス入魂ニ致シケル頃ハ丑五月政右衛
 門ヒソカニ嘉七エ賴シハ我が母我レヲ産シ時産後ノモツレニテ大キニ身ヲクルシメ命終リメ我母今
 ハ何處ニ有ヤ願クハ尼公ヲ賴在所ヲ知り度夏ソ貴殿何卒尼公エ御願下サレヨトナリ 依テ貞本尼公
 エ嘉七唱セシ所 古キ佛ハ急ニハ難分リ何レニモシロ隨分信心シテ御念佛ヲ唱エラレヨト申サレシ
 故朝夕回向念佛修善意ヲサリキ然ルニ九月八日御念佛ノ席尼公エ竊ニ尋ルニ尼公曰我冥界ニ入り見
 ルニソノ元ノ實母善趣ニナラスト政右衛門此夏聞キ忽チ我家歸リ我檀那寺ヲ賴ミ九月十日ヨリ七日
 ノ間施餓鬼修行賴ミ置キ我身ハ三ヶ根山ノ觀音堂ニ行キ一七日ノ間斷食シテ一心ニ我母成佛ノ禱願
 ヲ籠メケリ尤十日參堂ノ日ハ斷食ノ意得ニハアラス御山様子見廻リ乍行シ事故大澤村ニ至リケレハ
 早ヤ空腹ニ成ヌ不思議ナ夏ハ三ヶ根山ノ御山ヲ見掛テ有レハドコトモナク風ニ味ソ汁ノ味イ有リ
 此ノ香匂ヲ嗅キシカバ忽チ腹中充滿シテ不足無シ依テ何ノ苦モナク 登山シ其夜ハ堂ノ椽ガワニ腰
 ヲ掛ケテ一夜ヲ明シテ十一日ノ朝ニ成リ幡豆村ニ下リ觀音様ノ鍵預リ政エ右一七日ノ斷食修行致シ
 タキ趣賴シ所一應ハ斷リナレド再三ノ願イ故村中エ談シノ上許シヌ是ヨリ觀音ノ御堂エ入り晝夜不
 臥ニテ一心ニ丹情抽出テ母精靈ノ得脱ヲ願ノミ爰ニ不思議ナ夏有 十五日晝頃堂ノ外ト椽ヲ見レハ
 尼僧二人平伏シテ涙ヲ流シ至心ニ觀音ヲ拜スル能々見レハ東城村長福寺弟子尼貞心知靜尼ナリ 政
 右衛門曰各方ハ何ニトシテ今此所ニ御參詣アルヤト云ハ尼僧ノ答エニ我レハハ庵主ノ申シ付ニテ
 貴様ノ所エ見舞ニ來リシナリ 政右衛門大キニ驚テ曰我此所ニ斷食シ籠リ居ル夏ハ全ク口外セズ他
 人ノ知ルベキ夏有ルベカラス然ニ貞本尼公ハ以何譯ニテ此ノ山居ヲ知り玉ウヤト云テ三人トモノ
 泪ヲ流シケリ尼僧曰今ニ始ヌ事乍庵主ハ不思議ナリ 常々無言ノ道場ニ居ラレケレハ誰レ有ツテ語
 ルモノハナシ 然ルニ昨夜半ノ頃我等ニ命シテ申サル、ハ平嶋政右衛門今三ヶ根山觀音様ニ斷食シ
 テ籠リ既ニ五日ニ及ベリ 彼ノ人は迄斷食イタセシ夏ハ無キ故此時ニ至リテ命危ウカルベシ 汝達
 此箇ヲ持チ行テ與ヨ我念佛ノ講中ナレバ意付ルナリ 小蒲園モ一ツ持チ行テ背ニ當テ寒サヲ凌カレ

①(甲)ヌ爰ニトて
 ②(甲)以下29字「御念佛ノ此人モ參詣シ」まで缺
 ③(甲)乍↓ながら
 ④(甲)我↓わ
 ⑤(甲)ニテ大キニ↓ニ
 ⑥(甲)有↓在
 ⑦(甲)朝夕↓朝暮
 ⑧(甲)ソノ元↓其元
 ⑨(甲)我↓缺
 ⑩(甲)尤↓缺
 ⑪(甲)意↓心
 ⑫乍↓ながら
 ⑬事故↓故
 ⑭(甲)成又↓なりぬ
 ⑮(甲)不思議↓爰に不思議
 ⑯(甲)ノ御山を↓缺
 ⑰(甲)ドコモナリ↓何處ともなく
 ⑱(甲)ソ汁↓嗜の
 ⑲(甲)無↓な
 ⑳(甲)成
 ㉑(甲)情↓誠を
 ㉒(甲)スル↓するなり
 ㉓(甲)城村↓條
 ㉔(甲)知靜↓智靜
 ㉕(甲)今↓今時分
 ㉖(甲)アルヤ↓候哉
 ㉗(甲)貴様↓御前
 ㉘(甲)然ルニ↓爾るに
 ㉙(甲)以何↓いかが
 ㉚(甲)泪↓涙
 ㉛(甲)乍↓ながら
 ㉜(甲)然ルニ↓爾るに
 ㉝(甲)今以下23字及へりまで缺

候様ト意添致セトノ夏故我々モ覺東乍尋子來レリト云テ飴ト小蒲團トヲ出シケレハ政右衛門ハ猶々
 貞本尼公ノ凡身ナラザル事ヲ感シ志シノ深切ヲ難有ガリ七日ノ斷食卒テ十八日ノ早朝東城長福寺ニ
 來リ厚ク禮謝シ八日ノ御念佛ノ時キ御咄シノ記州ノ兒ガ念佛往生セシ夏又九月ノ御咄シニ八旬ノ老
 人冥界ノ道スガラノヨウス杯ノ事怪ク思イタリシニ此度ノ不思議ニテ思イ合セハンベリト云エリ
 一或時貞本語テ曰此ノ程冥界ニ至ル女人有テ閻魔王ノ御前ニ來善惡ノ帳ヲ見セシメ玉ウニ差タル善
 根ト云程ノ夏ハナン只穀モノヲ大切ニシテ朝暮御鉢ノ洗ヒコホレ斗リ食シ我カ喰フベキ淨食ノ分ヲ
 施シニイタシ功德有トテ極樂ノ中品エ送り玉フヲマノアタリ見タリト
 莊譽此ノ咄シ江戸ノおたけ大日如來ニ似タリ信交スルニ足レリ 穀物ハ古佛舍利ナリ 湯殿大權
 現ノ御正躰ナリ
 一近頃客有テ曰貞本尼公冥界感見ハ夢ナリ 信スルニ足ラスト 莊譽曰クサレハ夢ニ相違ナン併夢
 ニモタンノ虚夢實夢可有律書ノ中ニ夢中ノ犯戒ニ懺悔ノ法有リシテ見レハ夢ナレハ迺一向ニ捨ツ
 ベカラス
 善導大師ノ觀經ノ御疏玄義指授
 圓光大師ノ眞葛ガ御相承モ皆夢定中ナリ 又曰ク血脉ヲ取ルト取ラサルハ其宗旨々ノ掟ヲ守ル成
 ルベシ昔ノ役ノ行者泰證大師兩人凡ニ血脉ノ沙汰無シ德本行者ハ淨土ノ寺院ヲ徘徊シテ勸誡致サル
 、故淨土ノ血脉ヲ相承有リ 貞本尼公ハ淨土ヲ離レ禪門ニ入りノ念佛即チ禪成ルノ意ニテ虎ニ角ヲ
 置ノ感德アリト十念ノ夏淨土宗ニハ相傳有テ六ヶ鋪他宗ニテハ相傳モ可有ケリレ
 一或人ノ曰ク貞本尼公ハ正法ニ非ス又狐狸ニモ非ス
 附魔成ルベシト莊譽竊ニ
 大智度論第四 大般若經第三百三十三卷 同四百五十卷 同五百四十六卷 又釋論ノ第九
 首楞經第九魔境段等 ヨク々拜見スルニ貞本ノ行跡トハ大イニ相違セリ
 一莊譽曰我不才ニシテ勘考ニ不堪去ナガラ天魔鬼神魘魅ノ類ハ如來ノ禁戒ヲ破シ飲酒噉肉姪穢ノク
 セ 又嗔恚憍慢懈怠等夏モ有ベシ 往生要集ニ云對治魔事雖多今一ノ治方ヲ明スベシ所謂一心ニ

①(甲)意↓心
 ②(甲)ト小蒲團トヲ出シケレバ↓をふとんに添
 て出シければ
 ③(甲)凡身↓凡
 ④(甲)事↓缺
 ⑤(甲)難有↓有難
 ⑥(甲)卒↓畢
 ⑦(甲)日↓月
 ⑧(甲)ノ事↓缺
 ⑨(甲)ハンベリ↓侍りし
 ⑩(甲)モノ↓物
 ⑪(甲)イタシ↓いたせし
 ⑫(甲)莊譽↓莊譽曰
 ⑬(甲)信交↓信受
 ⑭(甲)ナリ↓也
 ⑮(甲)併↓しかし
 ⑯(甲)タンノ↓段々
 ⑰(甲)虚夢↓缺
 ⑱(甲)可有↓あるべし
 ⑲(甲)有リシテ見レハ↓あり
 ⑳(甲)迎↓とて
 ㉑(甲)眞葛ガ御相承↓眞葛ガ原御相承
 ㉒(甲)ナリ↓也
 ㉓(甲)改行
 ㉔(甲)其宗旨々↓其宗旨
 ㉕(甲)守ル成↓なる
 ㉖(甲)無↓な
 ㉗(甲)致サル↓いたさるる
 ㉘(甲)衆中杯↓缺
 ㉙(甲)非ス↓あらず
 ㉚(甲)又狐狸ニモ非ス↓缺
 ㉛(甲)莊譽竊ニ↓莊譽云ひそかに狐狸にも非ず
 ㉜(甲)首楞經↓首楞嚴經
 ㉝(甲)ヨク々↓能々
 ㉞(甲)去ナガラ↓さりながら
 ㉟(甲)クセ↓癖
 ㊱(甲)改行
 ㊲(甲)一ノ↓ひとつの

念佛ス是一ノ門也佛護念シ給故ニ法ノ威力ノ故ニ魔破レヌト

一 莊譽曰貞本尼公ハ齊戒護持シ專修一向ノ念佛者ナリ 魔事ニハ非ス藥師佛ノ方便ナルベシ

一 或人ノ曰貞本尼公ノ邪正未タ難分邪ト正ハ何ニ奇テ見給ウヤ 莊譽曰口ニ妙法ヲ囀ル共身ニ佛戒

護持無キ人者正法トハ難言カルベシ

一 又或ル人ノ曰戒行護持ノ人ニモ魔事有ル時以何 莊譽曰内ニ戒體納得無キ故ナルベシ 貞本ノ如

キハナニヲモツテ魔事トハ云ヤ貞本如物⁹若シ¹⁰魔ナラハ魔¹¹天臺ノ止觀並ニ十不二門指要抄ニ魔界即佛ト

言故ニ 一 貞本尼公ハ内實所還來回國ノ人成ル可シ凡尼トハ不見エ

12

①〔甲〕一ノ↓ひとつの

②〔甲〕給↓たまう

③〔甲〕ナリ↓也

④〔甲〕非ス↓あらずと

⑤〔甲〕未タ難分↓いまだわから難し

⑥〔甲〕奇↓依て

⑦〔甲〕無↓な

⑧〔甲〕以何↓作廢生

⑨〔甲〕物↓は

⑩〔甲〕以下一行

⑪〔甲〕成ル可シ↓なるべし

⑫〔甲〕に次の奥書あり
右三州幡豆郡東城郷間宮嘉七所持之册子
弘化五戊申孟春寫之
念佛貞本記

二二三頁下段へ挿入

〔註〕〔甲〕A↓Bとは甲本即ち眞球院の弘化五年の写本にAはBとなっていることを示す。

念佛行者御法儀噺集

當國東城菴主 慈本尼譯

同門人

抑此書ハ當國幡豆郡東城³邨に菴住せし慈本尼と申は當末年九月朔日に命終なされたりし信心念佛の修行者なり 我不思議の因縁にて弟子⁵となり念佛修行致しけり 度々側へ參り御法儀聽聞いたし有難さの儘何卒我等友達念佛信心の方にも噺を聞せたくぞんじ及⁹ずながら筆にて御法儀の御話を書留候 誠に珍らしき事にて中にも亦珍敷義は當國桐山に御行の時其行場より信州善光寺様へ草鞋一足にて參詣なされしよし 其草鞋桐山¹⁷邨兵右衛門方に什物となり今にこれあり 寔に珍敷御方と存じ候 右御話し左之通り

一尾州名古屋在柳原村長永寺豪朝律師の弟子となり玉ひ貞本を改名して慈本と申され候 同國則定村へ行に入り玉ふころは四月廿日の事なりしが日輪三尊にならせ玉ひ上らせたまへるを同行中皆々拜ミ申候 慈本尼行場へ入玉ふとき歌をよミ玉ふ

いま迄はかわゆがられし里を出て猪狼に任す身となる

いまよりは鉦と撞木をつれにして南無阿彌陀佛といふぞ嬉しき

のま婆のめくらはばくらへかりの身を心ひとつは彌陀の淨土へ

右の御行は千日なりしが入玉ふその日より白犬一疋出て弟子達³¹齊をもち行場へゆくとき彼の犬先に立てゆきまた歸るときはしたがひ歸る 或る時は行場の近所にも居る 如此すること廿日計なりしが弟子達³⁴馴染にしたがひいづくともなくさりゆきぬ扱此時行に入たまひて聊病にふし玉ひ日々におもらせ玉ひもはや九死一生と那³⁸り 此時則定村の同行並ニ東城村の同行集り弟子諸共に看病いたす

念佛行者御法儀噺集

- ①(乙)當國→三河國幡豆郡東城
- ②(乙)抑→一、抑
- ③(乙)邨→村
- ④(乙)なされたりし→られたりし
- ⑤(乙)弟子→御弟子
- ⑥(乙)儘→まゝ
- ⑦(乙)方→かた
- ⑧(乙)たく→度
- ⑨(乙)及⁹ずながら→及ばぬ
- ⑩(乙)珍らしき→めづらしき
- ⑪(乙)亦珍敷義は→亦珍らしき事は
- ⑫(乙)桐山→霧山村
- ⑬(乙)御行の時→御行きなざ其時
- ⑭(乙)様→缺
- ⑮(乙)參詣→御參詣
- ⑯(乙)草鞋→わらじ
- ⑰(乙)桐山邨→霧山村
- ⑱(乙)方に→申方に
- ⑲(乙)寔に→誠に
- ⑳(乙)珍敷→珍らしき
- ㉑(乙)左→右
- ㉒(乙)朝→願
- ㉓(乙)改名して→改らためて
- ㉔(乙)候→ける
- ㉕(乙)同國→三河の
- ㉖(乙)ならせ→阿らせ
- ㉗(乙)候→される
- ㉘(乙)よミ玉ふ→詠し給ふ
- ㉙(乙)いま迄は→今日までは
- ㉚(乙)白犬→白き犬
- ㉛(乙)齊をもち→御ときをもつて
- ㉜(乙)歸るとき→また歸るとき
- ㉝(乙)如此→かくの如
- ㉞(乙)さりゆきぬ→去申候
- ㉟(乙)扱→さて
- ㊱(乙)聊病に→聊か御病氣にて
- ㊲(乙)もはや→身はや
- ㊳(乙)と那³⁸り→となりける
- ㊴(乙)に→缺

此時慈本尼の叔父嘉七といふ人長福寺の地藏尊へ願をかけて日参いたしける 或夜の夢に彼地藏尊
立て梅乃枯枝をもち玉ひ嘉七の枕元に御立あそばすとみて有難おもひ拜み上居候は彼の梅の枯枝よ
りあらたに若芽を生じ候と夢見たり有難くおもひ早天に近所なる地藏尊へ御禮に参詣し夫より慈本
尼の病氣追々御全快なされ此所に御勤メなされ候時に山中といふところの人一人疑ハしくおもひ日
々参りしに或時行場の前に金色の鳥遊び居るを見てそれより疑ひはれ誠の信心となり念佛を唱へら
れける

一行中不思議の數々候へども其一二を記し候へば皆々御念佛をもをふしなされ候
毎月八日には御十念御話等相勤るにより近邊近所の皆々歸依いたし舉つて十念を受御話を承り御名
號を受けて念佛を申候 慈本尼行中斷食いたされ又ハ木食且は立ち行寒中にてても單物一ツにて行中ハ
體ニ湯水をつけず念佛ばかりにて候

一或時尾張國の男夜中に獨りまいり行場の戸を開んとせしに其時弘法大師姿を五人に變し玉ひ彼の
男の前に立たせ玉へハ不思議や彼の男五體すくみ動事不能詮方なくおもひけん 此所をたちさらん
と申懺悔してさり申候 此所に御勤なされ候こと千日の願ひ満足して最早千日におよひたれハ早天
半鐘をうち行場を立出玉ふときに其行場の邊又ハ其山中の道又は在家にて受られ候御名號へ蓮華の
如き小さき花處々へ咲申候 誠に念佛の功德有難事也正月十四日の亥なりしに十五日迄二日御說法勤
しに貴賤群集して門前市をなせり そのとき近所にて十二三計りなる童子羅漢山に参詣して一首の
歌を詠し申候

参詣の絶へぬほとけの有難き皆極樂の船にのりさだ
と詠申候亦子供達ハ石佛の地藏尊の中に圍繞し繩を結びて百萬邊の珠數にこしらへ念佛を申したり
しに地藏尊わらハせ玉ふことも阿りしとぞ

- ①(乙)叔父↓伯父
- ②(乙)いふ人↓申す人
- ③(乙)もち玉ひ↓持ち給ひ
- ④(乙)阿そばす↓遊ばす
- ⑤(乙)有難おもひ↓夢のうちに有難くおもひ

- ⑥(乙)上↓缺
- ⑦(乙)あらたに若芽を↓新芽を
- ⑧(乙)生じ候と↓生じたと
- ⑨(乙)時に↓缺
- ⑩(乙)いう↓申

- ⑪(乙)一人↓缺
- ⑫(乙)念佛を↓御念佛を
- ⑬(乙)唱へられる↓精出して唱えられたり
- ⑭(乙)の↓缺
- ⑮(乙)候へば↓候
- ⑯(乙)皆々↓皆々様も
- ⑰(乙)候↓候へ
- ⑱(乙)近邊近所↓近邊の衆
- ⑲(乙)十念↓御十念
- ⑳(乙)念佛↓御念佛
- ㉑(乙)斷食いたされ↓斷食をいたされ
- ㉒(乙)且々↓かいハ
- ㉓(乙)チ↓缺
- ㉔(乙)にて↓着て
- ㉕(乙)念佛↓御念佛
- ㉖(乙)ばかりにて候↓也
- ㉗(乙)尾張國の↓尾張の國の
- ㉘(乙)弘法大師↓弘法大師様
- ㉙(乙)五體↓五休
- ㉚(乙)動事不能↓動く事かなわず
- ㉛(乙)きん↓せし
- ㉜(乙)たち↓立ち
- ㉝(乙)願ひ↓御願
- ㉞(乙)道↓徑
- ㉟(乙)候↓ば
- ㊱(乙)御名號へ↓御名號等へ
- ㊲(乙)咲申候↓咲き出たり
- ㊳(乙)念佛↓御念佛
- ㊴(乙)事に↓候
- ㊵(乙)に↓が
- ㊶(乙)わらハせ↓笑わせ
- ㊷(乙)なる↓の
- ㊸(乙)申候↓ける
- ㊹(乙)船にのりさだ↓ふねにのり定
- ㊺(乙)の↓缺
- ㊻(乙)中に↓中にして
- ㊼(乙)も↓缺

一則定の御行もすみ候て同行中東城迄送り來ル 此時慈本尼の弟子同行中長福寺の薬師如來拜禮して皆々かへらんとする時薬師如來自ラ扉をひらかせ玉ひ錦の戸帳一度に落て自然開帳なりぬ 皆々有難三拜してける 此時も二夜三日の開帳なり

一慈本尼僧桐山へ行にゆき申されけるとき 此坊にて八日には御十念を授け玉ひしに年の頃十五六のこもり女一人來り名號を受念佛を申ありがたくおもひ候餘りにかみのしまだわけにむすび付巖のうえより川の中へとびこみ死したりけるに此時西より紫の雲棚引めでたく往生をとげ申候 此所にて百五十日ほど御勸めなされける

一慈本尼大野と云所にて百五十日も勤申さる此所に勤るとき一里半計隔る在郷に薬師如來おらしましけるが其村の役人並に薬師如來おわします家のおぼの夢に此所より一里半はかりあるところにねづみ衣をきたる尼僧今念佛修行しておられ候故にわれをも彼所へつれまゐり候やうにとの告あり村役人とかの伯母共々如來の御供をいたし大野までまいり候 此故に大野村念佛堂の本尊ハ薬師如來也

一慈本尼或時同國羽布村と申所にて百日の夏傷をつとめ玉ふこのとき行數多により聊の病に遭臥し候 又々それより九死一生となりいのちおわらんとするとき如來廿五菩薩音樂にておむかひにおいでなされ候 慈本尼ありがたくおもひ弟子達をよびみなくよりておがめく音樂はきこえ候か今にあのところへまいり候なりとておきあがり合掌しておがみ候へども御迎これなく暫休み候はんとて弟子達にむかひ休ませ候へと申候てやすみながら命終り極樂さまへま以り阿彌陀様の御傍へまいり候へハ如來様汝はいまだ娑婆にて同行弟子共いろく願掛いたし候へハ早々立歸れ々々とおくせ

- ① (乙)も↓缺
- ② (乙)迄↓まで
- ③ (乙)り↓缺
- ④ (乙)ル↓缺
- ⑤ (乙)時↓とき
- ⑥ (乙)如來……↓如來へ詣り候て
- ⑦ (乙)皆々かへらんとする時↓皆三拜いたした

- ⑧ (乙)扉を↓御扉を
- ⑨ (乙)ひらかせ玉ひ↓開せ給い
- ⑩ (乙)戸帳↓御簾
- ⑪ (乙)自然↓缺
- ⑫ (乙)なりぬ↓おかませたまふを
- ⑬ (乙)々↓缺

念佛行者御法儀晰集

⑭ (乙)有難三拜してける↓有難く思て頭を伏し拜し申し

⑮ (乙)の↓缺

⑯ (乙)なり↓ならせたり

⑰ (乙)慈本尼僧↓貞本尼

⑱ (乙)桐山↓霧山

⑲ (乙)ゆき↓行き

⑳ (乙)申されけるとき↓申さる時

㉑ (乙)十念↓念佛

㉒ (乙)の↓缺

㉓ (乙)のこもり↓の女をり

㉔ (乙)名號↓御名號

㉕ (乙)かみ↓髪

㉖ (乙)わけ↓まげ

㉗ (乙)此時↓缺

㉘ (乙)棚引↓たなびき

㉙ (乙)も↓缺

㉚ (乙)に勤る↓にて勤の

㉛ (乙)に↓の

㉜ (乙)如來おらしまし↓如來様おはなし

㉝ (乙)けるガ↓致し候ガ

㉞ (乙)の↓缺

㉟ (乙)薬師如來↓其薬師

㊱ (乙)す↓しし

㊲ (乙)ねずみ↓鼠

㊳ (乙)告↓御告

㊴ (乙)如來↓薬師如來

㊵ (乙)遭臥し↓臥し申し

㊶ (乙)如來↓如來様

㊷ (乙)おむかひ↓御迎に

㊸ (乙)みなくよりて↓皆

㊹ (乙)おがめく↓おがめや拜め

㊺ (乙)おきあがり↓起上り

㊻ (乙)終り↓終り候

㊼ (乙)ま以り↓参り

㊽ (乙)御傍へ↓おそばへ

㊾ (乙)まい↓参り

られ候へハ慈本尼ハ娑婆の縁盡候へハ極樂におきくだされと申候と如来様又々早々歸れ〜今暫衆生を濟度いたし候へとおたのみ阿そばし候故又々に歸り申候 娑婆にいきたへ候ことは八文蠟一挺はかりの間にてそれよりまた段々病氣全快いたし申候 亦々大野へ立寄て四十八夜をつとめ玉ひ候一慈本尼三月廿四日の日正眞の如來の御説法をうけ玉はり候 是ハ夢にてはなし¹⁰

三月廿四日慈本尼摩尼山眞珠院といふ寺を建立いたし此寺の撞鐘上の山といふところより建立いたし釣鐘開眼の時鐘の空へ隻明の女一人出申し候て慈本尼をたのみ吾此度聊の便をもち此所へ參り候願くは苦患を助け玉へと申候ゆへに慈本一心に念佛申候へはたすかり候や消失申候 其時上の山を尋候へハ 同國鑄物師にて此釣鐘出來申候 此先祖には片目乃女ありと申候 是より慈本尼我話しと申候ことは唯往生極樂の爲には南無阿彌陀佛と申て疑ひなく往生するぞとおもひとりて申ほかに別の子細も候はずみな〜さまざまおまゐりされました 我々のような者の申ことを聴にきてくだざりますより 檀那寺の御説法をやう御聽なさりませ されともわれは智慧も學問もござりませぬけれどもただ南無阿彌陀佛々と申さへすれば阿彌陀さまの助てやるとおふせられます夫故にわたくしのよふなものなれどもおたすげくだされませ 皆々様能御念佛をお申なされませ ぐくらくには九品の即淨土とてこれによひといふつもりはござりませぬ 精出して申といふと上品上生へ行まする 此人命終時斷末魔の苦しみを受ながら頓て如来様が御迎においてなされるとおもふて苦しみの中から嬉しとおもふて念佛を精出して申だん〜と臨終が近寄と如来さま廿五菩薩さま笛大鼓で御迎に御出なさる々音が耳に聞ゆる 目には拜める 扱々有難いことやおもふうちに漸々³⁹と枕のもとへちかよらせ玉ふとおもふて歡ひのあまりに精出して御念佛を申 其内に觀音様がおれんげをもち玉ひ勢至菩薩さまが天蓋をさしかけ玉ふ そのとき如来さま乃おてにおすくひなされおれんげへおのせなされまするとそれより十萬億のごくらくへつまはじきをなされぬ間につれておいでなされませ 極樂へまゐりまして正身の如來さまのおまへにおすえなされますると正眞の如來の御喜びのあまりにおてをおのへなされ行人の頂きを三度御撫なされて善男子よ善女人よよくこそ我名をとなへてわがところへ往生してくれたとおふせられますと行人へいまだ娑婆のうるさきところ

① (乙)娑婆の↓もはや娑婆の
 ② (乙)又々早々↓まだまだはやく
 ③ (乙)彼↓ける
 ④ (乙)に↓缺
 ⑤ (乙)以きたへ↓息絶へ
 ⑥ (乙)候↓ぬ
 ⑦ (乙)正眞↓正身
 ⑧ (乙)如来↓如来様
 ⑨ (乙)い申↓わり
 ⑩ (乙)なし↓御座なし
 ⑪ (乙)院↓庵
 ⑫ (乙)いたし↓いたしとき
 ⑬ (乙)出申し候て↓申し候いて
 ⑭ (乙)たのみ↓願
 ⑮ (乙)へ↓に
 ⑯ (乙)助けむへと↓助けたまへと
 ⑰ (乙)申候ゆへに↓申するに
 ⑱ (乙)に↓の
 ⑲ (乙)申候↓たり
 ⑳ (乙)其時↓此時
 ㉑ (乙)上の山を↓山の上を
 ㉒ (乙)尋候へハ↓尋けりば
 ㉓ (乙)師↓缺
 ㉔ (乙)候↓缺
 ㉕ (乙)唯↓只
 ㉖ (乙)候↓缺
 ㉗ (乙)され↓なされ
 ㉘ (乙)者↓缺
 ㉙ (乙)ゆう↓よう
 ㉚ (乙)聴↓聞
 ㉛ (乙)お↓缺
 ㉜ (乙)は↑て
 ㉝ (乙)とてこれて↓にして見む善いと
 ㉞ (乙)苦しみを↓苦を
 ㉟ (乙)おもふて↓おもふ
 ㊱ (乙)念佛↓御念佛
 ㊲ (乙)さま↓さま
 ㊳ (乙)有難いことやと↓有難き事なりと
 ㊴ (乙)歡ひ↓嬉
 ㊵ (乙)阿まり↓余り
 ㊶ (乙)さまが↓缺
 ㊷ (乙)萬↓万
 ㊸ (乙)まゐり↓參り
 ㊹ (乙)さま↓様
 ㊺ (乙)おまえ↓御前
 ㊻ (乙)喜↓嬉
 ㊼ (乙)おて↓お手
 ㊽ (乙)おのへ↓御伸し
 ㊾ (乙)となへ↓唱へ
 ㊿ (乙)おふせられ↓おつしやり
 ⑤⑤ (乙)とてころ↓所

来さまの¹來降をおがむているとおもふていればはや極樂の²しやうじんの如來さまのおそばへ³まゐる
 としつかりと性が⁶つきます 今我におつしやりましたはまさしく如來さまとおもふておがみます
 る所が如來さまのおかをはどこがおつむりのしまひだやらど¹⁰こがお目のをはてだやら果はしれませ
 ぬサ¹¹おがんでおりますそのうちニ極樂淨土の菩薩さまが目の前においでなされまして行者をお
 ほめなされます¹⁴ よくこそ¹⁴御念佛を申て、ごくらくへおいでなされたとおつしやりましてこれ
 からは正身の如來さまを親にして極樂の菩薩さまを兄弟として萬期末代勇¹⁵んでくらすだとおつしや
 りましてななまいりの御來降をなされますると行者も向ふの菩薩の御像が耀きまするとおがみます
 亦我體がむかふの菩薩さまへかかやきますると不思議におもふてながめまるとこのやうな穢きか
 らだが支摩黄金²⁰のはだとなり足の下には百體の御蓮華ができ六角の宮殿ができうへよりハ瓔珞がさ
 がりむかふのぼさつさまの御姿がわがからだへかがやきまたわがからだむかふの菩薩さまのおす
 がたへかがやき誠に美麗²⁵きことかざりはござりませぬ 娑婆にてたとへんとおもへとも譬²⁶へべきも
 のはなし 極樂國で二時三時はありがたくこのやうな嬉しいことはないとあきれて見物する この
 上品上生の宮殿入の菩薩様になるのなり 皆々精出しておつとめなさりませ われも精出して申て
 上品上生へまいります みな²⁸も唱へなされ 極樂へは九品のおじようどでござります み
 な²⁹も一人上品へ往生しますると跡に残ります人が皆々善人になります そのはずでござ
 ります 屋根の棟迄日日夜々に來迎なされまると 地獄に³²隨³²し人が先祖にござりますれば此人ま
 でが濟度ができます 菩薩の境界になりますと眼には天眼通の通力を得、身には天意通の通力
 を具ります 三千世界を一目に見ます 地獄は無間の底までみえますので不便でなりませぬとて
 一々濟度ができますぞへ亦極樂の植木は娑婆とちがひまして誠に奇麗にござります そのうへき
 のうへにもいくらも鳥がおります 池の中には蓮華が開き亂れております 其蓮華には何村誰と
 云ふ札が下ツテ居る 精出して唱すといふと八十臺の蓮華と成 まつと唱へると百臺の蓮華となる
³⁷虚³⁷を見れば³⁷綵雲³⁷がたなびき雲の上にも菩薩さまの音樂のおとでいさんで歩行なされますのもあ
 り 此音樂が風に靡き植木にかぜかかちてそのおともまた鳥の囀る聲も悉く音樂の聲と現ず うゑ

- ①(乙)さま↓様
 ②(乙)來降↓御來迎
 ③(乙)しやうじん↓正身
 ④(乙)さま↓様
 ⑤(乙)まゐる↓來る
 ⑥(乙)↓付き
 ⑦(乙)まさしく↓正しく
 ⑧(乙)おもふて↓思て
 ⑨(乙)おつむり↓お頭
 ⑩(乙)どこ↓何所
 ⑪(乙)おがんで↓拜んで
 ⑫(乙)そのうち↓其中
 ⑬(乙)おほめなされます↓お譽めなされ
 ⑭(乙)よく↓能
 ⑮(乙)勇んで↓いさんで
 ⑯(乙)くらす↓暮
 ⑰(乙)おつしやりまして↓仰られて
 ⑱(乙)降↓迎
 ⑲(乙)亦↓缺
 ⑳(乙)金色↓黄金
 ㉑(乙)はだ↓膚
 ㉒(乙)わがからだ↓吾體
 ㉓(乙)かがやき↓耀き
 ㉔(乙)かがやき↓耀き
 ㉕(乙)かざりはござりませぬ↓限りなし
 ㉖(乙)へべきもの↓ふべき物
 ㉗(乙)おつとめ↓御勤
 ㉘(乙)唱へなされ↓お唱へなされませ
 ㉙(乙)跡に↓後に
 ㉚(乙)はつ↓管
 ㉛(乙)來↓出
 ㉜(乙)墮↓落
 ㉝(乙)なり↓來り
 ㉞(乙)ちがい↓違い
 ㉟(乙)うえき↓植木
 ㊱(乙)居る↓居ります
 ㊲(乙)虚↓虚空
 ㊳(乙)のおとで↓で

きもまた如此¹ さてまたしやばにて南无阿彌陀佛と唱ますとごくらくへはおたすけ玉へくときこへまする正身の阿彌陀さまのおむねへ矢を射るごとくたすけ玉へく⁴と十方より御光明となりおむねへ納まる其時如來さまのたすけずばおかぬく⁹とおつしやりましていちく¹⁰おあいさつがござります¹¹ その時の御光明はおむねより出ましておれんげとなる¹³ 六角の宮殿となる¹⁴ よふらくとなる¹⁵ またはしやばにて香華燈明へごくらくへかがやきてまことにきれいにござります²¹ 是上品上生の菩薩さまになるのでござりますまた中品の往生いたしまする人は一七日又は二七日三七日中陰までに往のもござります

一慈本尼申すサアごくらくの話へあらましました²⁵ いつまで申てもつくしがたし²⁶ これからハ地獄のはなしをいたしませう²⁷ ぢごくへゆくひとは一生の終りになつて皆々斷末魔の苦しみと申まして骨々が碎けます²⁸ さてこのとき病人がだんまつまの苦誠にいふにいわれぬくるしきに又一生涯殺生いたしたり偷盜いたしたり²⁹ 人の目をかすめたり³⁰ いろいろとわるいことをいたしたりしむくひがだんまつまの苦のそのときにいちどにむくひきてせつしやうのむくひには禽獸或ハ魚など一生涯ころしたるものみなめのまへにきたりまして一生涯の命をかへせく³¹と申しまして骸に喰付まするとそのときのくるしみはまことに云にいはず³² 目やかほに阿らはれまする心には餘りかなしくおもひていはんとすれど舌はすくみものはいはれず³³心で血のなみだをながしたれかたすけてくれとおもふうちはやめは見へず耳は聞へすことはいはれず³⁴ かなしやく³⁵とおもふうちいきがきれるサアそのなりでくちやみをはしる一寸さきもみへず³⁶ 何處をあてどとゆくところもなくただかなしきあまりにむかふく³⁷とはしる鳥翼はしつかり骸に喰つき此鳥も娑婆のとりとはちがひて口喙が皆歟のかねのやうでそのよなものをにせめられなからむかふく³⁸とはしる 雷は鳴る雨は箭をつくごとくふる³⁹ 一寸先ハみへず⁴⁰ 向に三途の川がある⁴¹ 此川をわたるとするうちに三途川の姨此

①〔乙〕如此くかくの如し
②〔乙〕しやば娑婆
③④〔乙〕玉へくくたまえ

⑤〔乙〕まるりりまする
⑥〔乙〕其時その登き
⑦〔乙〕さま様

⑧〔乙〕たすけずバ助けずば
⑨〔乙〕おかぬく置かず
⑩〔乙〕いちおあいさつく一御挨拶
⑪〔乙〕ありますございます
⑫〔乙〕おむね御胸
⑬〔乙〕おれんげ御連ん華
⑭〔乙〕よふらく嬰路
⑮〔乙〕またはく亦ハ
⑯〔乙〕しやば娑婆
⑰〔乙〕ごくらく極樂
⑱〔乙〕かがやきて耀きて
⑲〔乙〕まことに誠に
⑳〔乙〕きれいに奇麗に
㉑〔乙〕以下20字缺
㉒〔乙〕二七日三七日二七三七
㉓〔乙〕慈本尼申す慈本申
㉔〔乙〕ごくらく極樂
㉕〔乙〕申てもつくしがたし申しても申し尽しがたし
㉖〔乙〕はなし話
㉗〔乙〕ぢごくへゆく地獄へ逝く
㉘〔乙〕骨々骨身
㉙〔乙〕さて扱て
㉚〔乙〕苦く苦しみさへ
㉛〔乙〕むくい體
㉜〔乙〕むくい體
㉝〔乙〕云にいはずといはれぬ事
㉞〔乙〕かほに貝に
㉟〔乙〕め目
㊱〔乙〕耳は聞へすことはいはれず耳は聞えず物はいはず
㊲〔乙〕かなしやくかなしや
㊳〔乙〕いきがきれるいききる
㊴〔乙〕なり形
㊵〔乙〕ただ唯
㊶〔乙〕かなしき然しき
㊷〔乙〕骸體
㊸〔乙〕鳴るぬける程鳴る
㊹〔乙〕雨は箭をつくごとくふる箭いつく程降り
㊺〔乙〕一寸先は見えずちよつとも見えず
㊻〔乙〕三途の川三寸の川
㊼〔乙〕わたるとする渡らんとする
㊽〔乙〕三途の川三津の川

所にいて罪人に申やう汝に何十年前にそのかばねのかわまでかしてやりしゆへにそのかばねのかわをかへせやといふて罪人をとらへてめからくりくりとむきまする そのときも罪人はひい／＼と申すばかりでござります それからあかはだかの體になり 鳥翼にまぎつかれまがら三途川をわたるむかふ／＼とはしる 7 とりつばさもてまえにつくりしつみなれハかわをむかれてもはなれず やう／＼むかふへゆくと言魔さまのてつの門へひつたりとつきあたりますとそれよりゑんまさまのおゝきなめをおあきなされてせハをおやきなされます 汝は此所へ再度來るか不便なやつしやばにあるあひだに善根をいたしたるかとおつしやりまして鐵の帳面をくりてごらんましまする ところが惡ばかりで善といふはござりませぬ 閻魔王またおせはをおやきておつしやりまするよをわ汝娑婆へいづるときおれがまへにて何と云たぞや誠に地獄ハ悲しくござります 娑婆へおいだし下されませ 15 しやばへいでますれハ喰てもくわんでも此身ハ相果ましてもどのような六ヶ敷修行いたしましても二度と再び此所へはまゐりませぬと云て證文をてに握らせやりしにその證文は生けるとときかなしみに忘れてしまひはやのみたきくひたきといふことを知りそれよりだんだん罪を造り地獄の種ハ造れども後生をねがふころざしもなく惡計りつくり此處へふたたびきたるか娑婆に在る間に念佛申人ハなきか あれほど佛法の繁昌の世の中に返しやりしに今日も明日もと罪のみつくり此所へ歸りきたるハ淺間敷もの哉と血の涙をこぼして御泣なされます 其時罪人ガ何と一言の御挨拶もせずやれ／＼かくと知りたらばしやばにありしうちに御念佛を精出して申でありしものと血涙をながし後悔すれど詮方なく泣より外ハなしそれから閻魔さまが常婆梨のかがみをおみせなされます 一生涯作りし惡業皆々鏡にあらはれます 善といふはこさりませぬ それよりせんかたなくぞごくへおやりなされますサア地獄へ行と赤鬼と青鬼がきたりまして背中より鐵棒にてぐつすりたくすけまする罪人はかなぼうをくすがれてそのときひつと申まするとそのなりで地獄へ落まする 年中焼れたり煮られたり熱鐵をのませられたりしてくらすでござります なんと皆々おそろしいことござりませぬか われぢごく廻りをいたしましたときに無間地獄で釜乃中できれいな御寺さまが煮られておいでなされましたを藥師さまに御尋申ましたら藥師さまがあれハ地藏様なり極樂のあみださま

- ①(乙)汝に↓汝ハ
 ②(乙)かばね↓體
 ③(乙)め↓眼
 ④(乙)あかはだかの體になり↓赤裸になり
 ⑤(乙)三途の川↓三津の川
 ⑥(乙)とりつばさも↓鳥翼さえも
 ⑦(乙)やう／＼↓漸々
 ⑧(乙)門へひつたりとつきあたります↓杖ひつたと働留ります
 ⑨(乙)めをおあきなされて↓眼をむきて
 ⑩(乙)いたしたるか↓致さぬかと
 ⑪(乙)閻魔王↓閻魔様
 ⑫(乙)よをわ↓缺
 ⑬(乙)悲しく↓恐しく
 ⑭(乙)しやばへいでますれば↓缺
 ⑮(乙)くわんでも↓喰いでも
 ⑯(乙)のみたき↓飲きたき
 ⑰(乙)くひたひ↓喰いたき
 ⑱(乙)惡↓惡事
 ⑲(乙)つくり↓缺
 ⑳(乙)此處へふたたびきたるか↓二度此處へ來る
 ㉑(乙)念佛↓御念佛
- ㉒(乙)作りし↓造り重ねし
 ㉓(乙)かなぼう↓鐵棒
 ㉔(乙)年中↓年百年中
 ㉕(乙)焼かれたり煮られたり↓焼いたり煮たり
 ㉖(乙)きれい↓奇麗
 ㉗(乙)お寺さま↓お方様

がぢぞうにおつしやりますよふは 汝ハ彌陀にかはりてむけんぢごくの罪人をさゝみどいたしくれよとおたのみよつて毎朝七ツ時より六ツ時まで地藏さまがむけむじごくへおいでなされまして釜の中の罪人をてをて入ておすくひなされて釜の中へおたちなされて一時のあるだ煮られあそばすぞや³やばへかえりなバ遍く衆生に聽せよとおつしやりました みなさま七つじぶんや夜半ハしやばではねぶいと申ますれどぢごくのことをおもふて見ますとはやおきして念佛を申さねばなりませぬみなさま此無間地獄へ獨り墮⁵て居ますると娑婆に残りおります人がなにかにつきまして宜敷事がござりませぬ そのはずでござりますに地獄の通力を得まして今娑婆で親兄弟一家一門相應にくらしておるに吊佛事をしてくれぬとおもひまして釜にてにられなからひい／＼といふ息にしやばをにらみます 夫故にすることなすこと始終よくいきませぬ みな／＼さま死にましたほとけさまの追善ハ大事になさりませ 地獄におれハ罪ガ滅して淨土成佛いたします 極樂におります人は順に位が能くなりませ⁹

一慈本尼御話しには亦子供衆の有る人ハ能御聞なされませ 子供死まするとさいのかはらへゆきまする さいの川原といふところはしやばと地獄の間でござります此所へゆく子供ハ親にさきだちしつみと前生の事にて此所へゆきます 死してもかゝさま／＼と申ましてなきます そのうちに鬼ガまいりまして汝等が父母ハしやばにて汝をしたつて歎き悲しみそれゆへ汝が罪が¹⁷かさなるぞよと申て一々追ひまする そうすると又極樂から地藏さまがおいでなされまして汝が父母しやばだぞよ 迷塗の父母われだぞやとおつしやりまして晩より七つ時まですくつておやすみなされませうしてなんとおつしやります 子供や／＼あさおきたら小石を集めて塔を組み一重組みては父の爲二重組でハ母の爲三重四重組積んでハ先祖代々一切精靈わがみのためと申て南無阿彌陀佛々と申せやと教へなされておかえりなされます 夫より子供達はあさおきると小石をあつめて塔をくみ一重くみては父の爲二重組でハ母の爲三重くみては先祖代々一切の精靈と申て塔をくみまするし²³かれども地藏さまが塔を組と爺さま母さま來るとおつしやりましたがみえぬと申しまして爰の蔭か²⁵しこのかげ彼の地藏の方の谷底へおりまして柴の葉のたまりたるのも爰にかくれておりはせぬかな

① (乙) ぢぞうに ↓ 缺

② (乙) なされ ↓ 上げなされ

③ (乙) しやばへ ↓ 汝娑婆

④ (乙) ぢごくのことをおもふて見ますると ↓ 地獄ではそこどころが地藏さまの事をおもふて見ますと

⑤ (乙) 墮て居ますると ↓ 落ちてみますと

⑥ (乙) 得まして ↓ いたしまして

⑦ (乙) くらしておるに ↓ くらすに

⑧ (乙) 釜にてにられ ↓ 釜の中で煮られ

⑨ (乙) 也 ↓ なり

⑩ (乙) 亦 ↓ 又

⑪ (乙) かはら ↓ 河原

⑫ (乙) さきだち ↓ 先立ち

⑬ (乙) なきまする ↓ 泣きなきます

⑭ (乙) まいり ↓ 來り

⑮ (乙) 汝等 ↓ 汝

⑯ (乙) 歎き悲しみ ↓ 歎然して

⑰ (乙) 罪がかさなるぞよとて ↓ 罪重しとて

⑱ (乙) 追いますそうすると又 ↓ 追らいますと
また

⑲ (乙) なされまして ↓ あつて

⑳ (乙) や ↓ よ

㉑ (乙) あさ ↓ あした

㉒ (乙) あさ ↓ 朝

㉓ (乙) しかれども ↓ 然れ共

㉔ (乙) みえぬ ↓ まだ見えぬ

㉕ (乙) 爰 ↓ 爰

㉖ (乙) 以下 21 字 缺

んと申て柴の葉をあらけ見まする そのうちにまた鬼がまゐりましてそれ塔をくまぬがと申しまして
鉄棒をもちましておひまする 夫からまたこどもへなく／＼逃まする それよりまたぢぞうさま
がおいでなされて前生のうみのおやにさぎだらしつみ滅しだと地藏さまがつれて極樂へおかへりな
されます みなさまこどもをしとねるには精出して御念佛を勸なされ それ菓子をやるにおねんぶ
つを申せおまんをやるにおねんぶつを申せよとおつしやりませ お念佛を申といふと成人の後親に
孝行となる死ねへさいのかはらへゆかずぐくらく往生いたしまする

一慈本尼又御話シ皆々兎角おれが／＼の我が悪くござりまする 此娑婆でもおれがでに成事はひと
つもござりませぬ みな／＼百姓出精をなされるにも自分がでに働らきばかりおれが作ればこそ皆
々らくで過るなんぞとおもふ人もござりませうがおれがでは五穀がみのならはみな／＼さま日蔭
の所へ作りてごろうしませ 五穀はみのはいたしませぬ 今日日輪さまのおかげでなければ五穀
はみのはいたしませぬ それなれはおれがではできません 日輪さまが第一でござります 皆様
朝起ては東にむかひ日輪さまを拜み西に向ひ西方の阿彌陀様われのようなものをもぐくらくへおた
すけなされて下さりませうとおもふて念佛を申能々おがみそれより内の如來さまを香花灯明を上げ
念佛を申て下さりませ 又神さまも御大切にござります 毎日御守り下されます かみさまのおま
もりがござりませぬと魔王が付たがるそれゆへ日本國中の神々様も毎日一人宛の肩の上においでな
されましてかの魔王を刎退て下さりまする 神さま大切にいたさねはなりません 又御念佛を中に
もおれがではおれが力で申とおもふとみなさま了簡が違ひまする おれがでに申とおもふと一日で
も役に立たませぬ おねん佛は如來さまの御名南無阿彌陀佛とは如來さまの御本願一口南無阿彌陀佛
と唱うれば八十億劫の罪が滅する一口名號を唱と云と神も拜んだが佛もおがんとおつしやりませ
是程ニ廣大なるおねんぶつを申さずにおられませうか ぐくらくで如來さまが東門の側へおたちな
されまして待兼て歎くと告よ、みな人に南無阿彌陀佛の聲の遅をとおつしやりませるで、みなさま
よく／＼おつとめなされませ 此世では一口や二口の念佛を申さぬ人はなけれども みな／＼疑て
申でやくにたちませぬ 如來さまの御本願なれは御助にまちがひないとおもふて うたがはず精出

- ①(乙)もち↓持
②(乙)夫から↓それからそれから
③(乙)なく／＼逃まする↓泣きまする
④(乙)4字缺
⑤(乙)3字缺
⑥(乙)しとねる↓育つ
⑦(乙)勸なされ↓御勤めなされ
⑧(乙)おまん↓まんじゆう
⑨(乙)事↓もの
⑩(乙)出精↓精出されるをなされる
⑪(乙)りはいたしませぬ↓らず
⑫(乙)西方の↓缺
⑬(乙)を↓に
⑭(乙)又神さまも↓神さまも又
⑮(乙)付たがる↓つきたがりませ
⑯(乙)以下23字脱
⑰(乙)以下4字缺
⑱(乙)八↓缺
⑲(乙)名號を唱うと云うと↓南無阿彌陀佛と申すと云ふと
⑳(乙)遅をと↓おそきこと
㉑(乙)たちませぬ↓たたず
㉒(乙)さま↓缺
㉓(乙)御↓缺

して唱なされりんじうの¹ときには如來さま廿五菩薩さまの御迎をうけ花々しき往生をいたし候²
 又親を大切にいたしてなかなくくらししてみな／＼内に揃ひ南無阿彌陀佛と精出しておつとめなされ³
 又御念佛は片言にては悪しく候⁴ 六字分明におつとめなさるべく候⁵

一此御念佛を御釋迦様は念佛よりうへなる法はないとおつしやりますで萬善諸波羅蜜だとおつしや
 ります 六方の諸佛へ御念佛を申人が地獄へゆきたくは三千世界におんのべなされた舌くさり再
 び口へいらじとおつしやるみなさま人によりましては安心を得ず 信心を得ずにいくらほど御念佛
 申てもやくにたゝぬなどといふ人がござりますれど誠の信心のある人は百人の中に一人もござりま
 せぬ みなさま心に我のやうなるものもおたすけ下さりますと心に懺悔して南無阿彌陀佛と一口申
 て安心も得るが信心も得たとおつしやります 又一口南無阿彌陀佛と申て神も¹⁰おがみ佛もおがむ
 のだとおつしやります¹¹ みな様¹²これほど廣大のお念佛を申さずに居られませうか下品より中品それ
 より上品上生と心に勵み入れてお申なされませサア是て仕舞にしまいつまで申ましても申つくしが¹³
 たしサア今日おわかれ申これがおいとまごひ今日ありて明日なき命おわかれ申せハこれがいとまご
 ひでござります¹⁴ 我ハ上品上生御念佛を申てまゐります 我先へ死すると皆々さまのお蓮華をも
 ち迎にまゐります み那／＼様先へお死なされたらおれん花をもちむかひにきて下されませ 血縁
 の爲にお十念を授けます 只往生¹⁵ごく樂の爲には南無阿彌陀佛と申て疑ひなく唱外には別の子細¹⁶
 候はず¹⁷

①〔乙〕りんじう↓臨終
 ②〔乙〕し候↓す

③〔乙〕又↓缺

④〔乙〕言↓口

⑤〔乙〕候↓南無阿彌陀佛と

⑥〔乙〕おつしやり↓仰せられ

⑦〔乙〕る↓りまする

⑧〔乙〕さま↓缺

⑨〔乙〕おたすけ↓お助け

⑩〔乙〕神もおがみ佛もおがむのだと↓神佛を拜
 んだのと

⑪〔乙〕おつしやり↓仰られ

⑫〔乙〕みなさま↓缺

⑬〔乙〕申つくしがたし↓はしはござりませぬ

⑭〔乙〕でござります↓缺

⑮〔乙〕只↓唯

⑯〔乙〕唱↓唱より

⑰〔乙〕奥書きとして次の語あり
 「慈本法尼話尾」

〔註〕〔乙〕A↓Bとは乙本即ち眞珠院の明治
 二十七年の写本にAはBとなつて
 示す

編集後記

○本誌は前號から、淨土宗教學院助成研究の成果を中心として編集することになった。佛教論叢は、頁數の制約もあって十分な内容をもつことができずどうしてもレジュメになり易い。その點本誌は本格的な分量の論文を掲載することができるので、重厚な學術雜誌の面目を保っている。

○本號に四共同研究と一個人研究、それに編集部から寄稿をお願いしたものが收められている。助成研究の分はいずれも二年度にわたって研究費の助成を受けられたものである。いずれもご執筆の先生方の持ち味が十分に出ている論文であって、ご多忙の中でご執筆いただいたことに感謝したい。

○近時、宗教體驗を綴った信仰の書に對する關心が高まっているが、淨土宗の場合、眞宗の妙好人の告白書に類するものがない。その中で本號に紹介された「貞本日記」は、江戸末期の三河地方の一尼僧の宗教體驗が表白されたものとして注目される。この信仰史上の貴重な史料を本誌が提供できたことをよろこぶとともに、この種の史料が今後も発見されることを祈念してやまない。(Y・I)

佛 教 文 化 研 究

第 17 號

昭和 46 年 3 月 23 日 印刷

昭和 46 年 3 月 31 日 發行

編 集 者

淨 土 宗 教 學 院 研 究 所

京 都 市 東 山 區 林 下 町 淨 土 宗 宗 務 廳 内

印 刷 所

内 外 印 刷 株 式 會 社

京 都 市 下 京 區 七 條 西 洞 院 南 入

發 行 所

淨 土 宗 教 學 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 17. March 1971

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

Number 17

CONTENTS

Views Concerning St. Hōnen before and after the Founding of the Pure Land Sect Kyōshun Tôdo.....	1
A Study of St. Kuroda Zenshin Sanda	35
Self-Power and Other-Power Hideo Mineshima	49
The Great Master Tz'ū-ên's View on the Pure Land Ryūshō Ôminami.....	63
A Japanese Translation and Annotation of the Original Chinese Text of the Great Master Shan-tao's Commentary on the Meditation Sutra Ryūzen Mieki	85
On the <i>Nembutsu Teihon Nikki</i> , the Story of the Nembutsu Devotee Teihon, and the <i>Nembutsu Gyōja Gohōgi Hanashishū</i> , the Anthology of Buddhist Discourses Preached by the Nembutsu Devotee. Tatsuo Maki.....	101