

# 佛教文化研究

第31號

良忠上人特集

淨土宗教學院研究所

# 佛教文化研究 第三十一号

## 良忠上人特集号

### 目 次

『然阿上人伝』について ······	玉山成元一
『東宗要』における諸行非本願説 ······	丸山博正元
金沢文庫蔵『觀經疏聞書』の研究 ······	坪井俊映三
良忠撰述『選択伝弘決疑鈔』の研究 <small>(上)</small> ······	松永知海堯
忍澂著述『選択伝弘決疑鈔』の研究 <small>(下)</small> ······	坪井俊映三
——伝本の書誌的検討を中心として——	
中国浄土教祖師と仏性について ······	新井俊夫堯
——よくに道綽を中心として——	
Kuśala くじら ······	真柄和人
——初期偈經典の行方——	9
◇ ◇ ◇ ◇ ◇	
SENCHAKU HONGAN NEMBUTSU SHU ······	Tessho Kondo
—On the Nembutsu Chosen in the Original Vow—	

# 『然阿上人伝』について

玉山成元

## 一

良忠の伝記には、道光の『然阿上人伝』および『鎌倉佐介淨利光明寺開山御伝』、心阿の『淨土鎮流祖伝』などがある。このうち基礎的なものは『然阿上人伝』である。この奥書に道光は、

静以、了惠牛溝之淺才雖<sub>レ</sub>亘<sub>ニ</sub>百筆、鵬溟之深德僅<sub>ニ</sub>一毛、蓋是欲<sub>ニ</sub>以前輩之不忘備<sub>ニ</sub>後昆之規範<sub>ニ</sub>也、然則、平生德行臨終勝相記<sub>ニ</sub>錄先聞、更不<sub>ニ</sub>臆撰、若披閱者信而勿<sub>ニ</sub>疑焉、時弘安第十南呂下旬候謹疏、

依<sub>ニ</sub>慈心房請<sub>ニ</sub>記録之也、

丁恵

正応元年十二月十八日清書之、

と記している。弘安十年（一二八七）七月六日、良忠が入寂すると、翌八月下旬、良空（慈心）の要請によつて、一ヶ月の間に道光は『然阿上人伝』を執筆、翌年の正応元年十二月十八日に清書している。このころ良忠門下で京都の布教に専心していた中心人物は、然空（礼阿）と良空と道光である。いずれも緊密な連絡を取り、お互に助け合つ

『然阿上人伝』について

て活躍していたようであるが、良空は先輩格、道光はまだ若輩であった。しかし文筆の才能のある道光は、良空・然空に可愛がられ、弘安七年には『聖光上人伝』を作つてゐる。この書は淨土宗二代の弁長の一生をのべたものであるが、とりわけ法然と弁長の結びつき、そして九州での布教、良忠に奥義の全てを传授した、いわゆる淨土宗三代の相承を強調したものである。當時良忠は京都に滞在中であり、二人の間には深い交渉があつたので、良忠の意見も多分に入つてゐると思われる。そんなわけで『然阿上人伝』は『聖光上人伝』と深い関係があり、合わせて読まなければならない。

それはともかく、『然阿上人伝』は短いものであるが、『選択伝弘済疑鈔』『領解末代念佛授手印』などに記してある良忠の自叙伝を抜萃して編輯し、先人の不忘録をも合せて記す方法をとつてゐるが、完全なものではない。もつとも道光自身、平生の徳行と臨終の勝相を記すことには重点をおくといつてゐるので、詳細な史実を要求することに無理もある。そして今日の研究からすれば部分的に間違いも見られるが、本質的に価値を下げるものではない。むしろ淨土宗三代確立の過程を、

対外的に宣伝する意味で大きな功績があつた点を認めなければならぬ。以下内容について検討したい。

## 二一

『然阿上人伝』は、大別すると六つに分けられる。すなわち(一)は出生と出家、(二)筑後下向、(三)上洛と下総・上総の教化、(四)鎌倉での活躍、(五)再上洛、(六)入寂、の六点である。(一)の出生と出家について、『然阿上人伝』には、

然阿上人諱良忠、石州三隅莊人、姓藤原氏、京極大殿師実六世之裔也、父諱円尊台頭東塔南谷大林房法印宣雲弟子、後移住石州逝世、号法阿、壽九十三、遂往生矣、蓋是宰相賴定息中納言經定孫也、  
とある。『新撰往生伝』の良曉のところには、「未詳、鄉族、建長三年辛亥生焉」とある次に、長い注がある。それには、

其男円尊稱禪師、登叡山、投東塔南谷大林房法印宣雲、專學台教、後至石州、貯後房而生三子、一記主禪師、二今師、三叡慧上人也、尊晚歲遁世号法阿、九十三歲遂往生矣、按曰、  
建長三年記主寿五十三、父及七旬、雖似紀年不應、曰尊九

十三而逝、則不可疑者乎、且天照山所藏記主之文書慈願師之言多、又慈心謙讓返呈伝衣之狀、記主鐘愛立嫡統、然則曰記主之家弟者得其實歟、  
とある。円尊は登叡して宣雲の弟子となり、天台を学んだ後石州に帰り、三子を設けたが、長男が良忠、次男が良曉、三男が叡慧である。円尊は九十三歳で入寂したが、良曉の生れた建長三年に良忠は五十三歳であったという。このへんの記述について編者の了吟は、九十三歳

まで長生きした円尊であるから、七十歳代に二児を設けても不自然でないといいたいのであろう。しかしかにも不自然である。「不可疑者乎」といつているのは、了吟も不自然と思つたからであろう。いずれにしても了吟が良忠を円尊の子供であると主張したのは、道光の『然阿上人伝』からの引用であろう。しかし『然阿上人伝』には、良曉や叡慧のことは記されてない。しかし良忠と良曉をめぐる一件は、良忠の伝記の中で、欠くことのできない重大なことである。それなのに以後も良曉に関する記事はない。後述するけれども、ここに問題がある。

『然阿上人伝』によると、承元三年(一一〇九)十一歳の良忠は三智法師の『往生要集』を聞いて浄土に関心をもち、建暦元年(一一一二)二月出雲鷲淵寺月珠房信通の門下となり、翌年から高声念佛をするようになつた。建保二年(一一一四)十一月受戒、同四年には『大聖竹林寺記』を読み、たちまち淨土門に帰し、日課念佛一万遍を称えるようになったという。この時良忠は十八歳であるが、この後三十三歳の寛喜三年までの消息は明らかでない。

この間の京都は必ずしも平穏ではなかつた。建暦二年法然が入寂する、事実上門下の最長老信空が後継者となつて教団の維持に専心したが、この年十一月、高弁は『摧邪輪』を著し、翌年六月には『摧邪輪莊嚴記』を撰して念佛を批難したのをはじめ、専修念佛圧迫の状態は続いていた。朝廷では承久元年(一一一九)閏二月、元仁元年(一一二四)八月に専修念佛禁止の令を出した。ところがそれにさらに追い打ちをかけたのが嘉禄の法難である。並梗の定照は『彈選詰』を書

いて隆寛のもとに送った。そこで隆寛は早速に『願選択』を書いて定照の説にするべく反撥した。腹を立てた定照は叡山に訴え、山徒の蜂起をすすめて朝廷に訴えることになった。嘉禄三年（一二三七）六月、山徒は東山大谷を襲い、法然の墓堂を破却し、『選択集』の版木を焼き、さらに翌七月には隆寛・幸西・空阿弥陀仏の三人が京都を追放されて流罪となつた。この年十二月、隆寛は流罪途中の相撲飯山で入寂した。

翌安貞二年九月、専修念佛の棟梁信空も統いて入寂した。それでも京都では源智が積極的な布教活動を続け、文暦元年（一二三四）には大谷の禪房を再興している（『知恩院旧記採要録』）。建保四年（一二一六）十一月日付の『三鉢寺文書』によると、証空は觀性の松尾房を譲られ、西山本房として活躍の基盤をきずき、活発な念佛活動を展開したため、嘉祿の法難のとき、当然配流のリストに上つた。それを知つた証空は誓状を公家に提出し、妙香院良快も証空が慈円の帰依をうけ、その善知識となつたことを証拠として弁明したため、流罪を免ぬがれた（『明月記』）。だからといって証空の念佛生活が中断されたわけではない。

信空・隆寛なき後は、自分こそ法然の後継者という意識で寺院を建立し、あるいは復興して門弟を送り込み、さらに庶民救済にも心を配るというように、その働きはめざましかつた。その他京都には湛空や聖覚、あるいは幸西や空阿の流れを汲むものなど、念佛思想は彈圧の中で、かえつて深く浸透していった。

『然阿上人伝』によると、西方に思いを寄せた良忠ではあるが、十九歳より三十三歳までの間は、円信・信遯に天台・俱舎を、密藏や源朝に密教を、その他法相・三論・華嚴などを極めたという。確認する

### 『然阿上人伝』について

ことは困難であるが、おそらく鶴淵寺を中心として、諸宗の硯学を訪問し、通仏教の研讀に努めたのであろう。晩年の該博な知識から推考すれば、この時期にじっくりと研究に努めたことは事実とみてよい。

この十四年間が、後世広い仏教的な知識を駆使して著作に専念し、また難解な書の講義を統けて不動の地位を築きあげる原動力になつたと思われる。

## 三

『然阿上人伝』によると、三十四歳の良忠は、貞永元年（一二三一）三月下旬、故郷石見の多陀寺に隠栖し、数年間不斷念佛の生活を送つた。そこに生仏（不詳）が来ていうことに、弁長は法然の高弟で淨土一宗の正統を受けた智行兼備の僧で、今鎮西で淨土教を広めている。早く行つて如來の法を受けるべきである、と。その理由は、法然の遺弟で活躍しているのは、弁長と隆寛と証空と源智であるが、それぞれ特色があつて誰に師事してよいか自分では決めかねていた。この上は弥陀の証判を仰ぐしかないと思い、隆寛・弁長・証空（源智脱カ）三名の名字を書いて懷中に納め、長野善光寺本尊の夢告に頼らうと出発した。善光寺の手前の榊宿に着いたとき、弁長こそ往生の道を知つてい人であり、すぐ彼のもとに行けという夢告をえた。そこで生仏は隆寛・証空の名字を捨て、夢告のお札に善光寺に詣で、七日七夜の参籠をすませ、これから鎮西に旅立つといって、途中多陀寺に寄つた。この話を聞いた良忠は喜び、生仏に従つて筑後に下向した、という。

生仏についての詳しいことは明らかでないが、（）の九州下向は、弥

陀の夢告によって弁長を選んだところに特色がある。当時における夢告は大きな影響力を持つている。法然は夢中で善導と対面することによつて自信をえ、さらに『選択集』撰述のときも善導の来現があつて確信をえている。親鸞は建仁元年（一二〇一）六角堂に参籠し、聖徳太子の夢告をえて法然に師事することになった。また一遍は、文永十年（一二七三）、予州菅生の岩屋に参籠して靈夢を感じ、回心にふみきつている。梅尾の高弁においては、夢と現実との区別をもたないほどである。弁長も『末代念佛授手印』選述のときは善導の来現を見て、法門の正しさが証明されたといつて感涙を流したという。弘安十年（一二八七）道光が『聖光上人伝』を再治したときにも、その奥に夢話を記

し、真実を証明する起請の語を書きそえている。この他例をあげればきりがないが、当時の夢は、主張する内容の正しさを証明する証拠として用いている。現代人の感覚とはほど遠い。生仏の善光寺如來參詣がいつのことか明らかではないが、彼がその夢告によつて弁長に師事したのは、何よりも大切な証拠となつたに相違ない。

嘉禎二年にはすでに隆寛は入寂し（一二三七寂）、京都には証空と源智が中心となつて活躍していたころである。『然阿上人伝』によると、この年九月七日、良忠は筑後の善導寺に到着したが弁長は不在。翌日同國上妻庄天福寺で弁長に会い、翌年七月まで師事することになった。そして『観経疏』『往生論註』『安樂集』『往生要集』『選択集』『円頓戒儀』等を悉く伝授されたという。また同三年七月六日、聖護に命じて良忠を善導寺の塔に招き、後繼者にしたい旨を告げた。そして八月一日璽書を受けた。その後弁長は、自分は法門の全てを良忠に伝授し

たので、自分の入寂後、何か不審があつたら良忠に尋ねよ、と会う人ごとにいったという。八月下旬に良忠は帰国し、後十年間、石見と芸芸を往復して布教に専念したという。

『然阿上人伝』の記字は、『選択伝弘決疑鈔』の奥書より引用したものであろうが、補なわなければならない箇所もかなり多い。『淨土宗要集』もその一つである。良忠は嘉禎三年四月二十日『淨土宗要集』を筆受し、宗義の秘奥を弁長から相承した。現物はないが、さいわい文保三年（一一一九）に永慶が良曉から伝えられた写本を、永禄十二年（一五六九）才譽の書写したものが、鹿谷法然院に現存する。その奥書には、

本云、

嘉禎三年丁酉四月二十日午刻終也、於天福寺終功御口筆也、但草案文体狼藉也、後可書直、同聞衆専阿・持願房・敬蓮社・信稱房、執筆然阿

本云、

此鈔物者當流秘藏之書也、先師然阿上人對聖光上人之時、令伝受之處也、設雖為一門不可及他見者也、

良曉在判

先師良忠上人滅後三十三年、文保三年己未二月四日、於鎌倉善導寺下竹鼻宿處伝写畢、  
沙門永慶

永禄十二年己十一月八日写

沙門才譽（花押）

とある。これによると、この書は弁長門下の有力者である専阿・持願房・敬蓮社・信稱房および良忠が同席して弁長の講説を聴聞したとき、

良忠が筆録したという。つまり『浄土宗要集』は良忠一人が伝授されたものではなく、他の同門の人々と一緒に伝えられたものであるが、良忠はこれを筆記しておいた。それが良忠から良暁に伝授されたに過ぎない。しかし良暁はこの書を秘蔵の書といい、一門人でも他見を許すなどといって、永慶に与えている。

これより先の四月十日、弁長は良忠に『末代念佛授手印』（以後『授手印』という）を与えている（『淨全』一〇巻）。その奥には、

于レ時安貞二年十一月二十八日申時、以自筆書、無形時見、

在御判

左手印

右手印

授手印

源空

弁阿

嘉禎第三歲卯月十月巳時

沙門弁阿 在御判

とある。現存の『授手印』は、唯称に与えた佐賀大覺寺所蔵本、聖護に与えた熊本往生院所蔵本、円阿に与えた博多善導寺所蔵本、生極楽に与えた筑後善導寺所蔵本があり、生極楽に授けた十二月十五日の他は、同日に授けている。良忠は遅れて嘉禎二年に授与されたが、良忠相伝の「血脉相伝手記」には、

爰法然上人以淨土宗之義伝弁阿、今又弁阿以相承之義並私勘

『然阿上人伝』について

文徹選択集、譲与沙門然阿畢、聞之人慥信之、行之可遂  
往生、仍錄秘法之狀、以手次、

于レ時嘉禎第三歲八月一日

法然上人口決沙門弁阿 在御判

とあって、法然は口決で弁長に浄土宗の奥義を伝えたという。弁長は、法然が『選択集』を撰述した翌正治元年に再度入洛し、以後六年間にわたり法然の下で学んだので、『選択集』の授与は当然である。しかしここで述べていることは、授与された『選択集』よりは、浄土宗の義伝、すなわち口決の方が大切であるといつてはいる。弁長は『選択集』は良忠に譲与しないが、大切な口決と、自分が師法然の『選択集』を解釈した『徹選択集』とを授けている。

しかし注意すべきことは、「聞之人慥信之行之」とある文句である。この文句は自分のいうところは確實である。聞く人は疑つてはいけないという。これを逆説すれば、疑うものがあるということである。それは自分の伝える法然の所説を信ぜよというのか、それからまた自分から良忠に伝えることを信ぜよというのか、それともその両方であるのか、それが明らかでない。従来普通には弁長から良忠に伝えることを信ぜよといったことに解している。すなわち弁長の弟子らの間でも良忠は目立たない存在であるけれども、弁長から良忠に伝えることは本当である、と主張しているという。良忠は弁長のもとにいるときは、他の門弟たちにはあまり知れわたってはいなかつたらしい。もちろん一年弱ばかりの師事であり、弟子たちの間ではいくら勝れていても、多年仕えたものよりは重んぜられてはいなかつたに相違ない。それ

で弁長は良忠を自分の後継者にしようとしたことは確かであろうが、誰でもがすぐに良忠のことを聞くという状態ではなかつたろう。それで良忠を権威つけようとして弁長はこの語をつけたのであると、こう解釈されるのである。

しかし「聞く之人慥信」之行く之を弁長が良忠に伝えることを信ぜよという文句と解釈することは無理があるようと思える。それは伝授を確認することは『授手印』があればそれで十分である。そればかりではない。文章全体の構成からいって、この云葉は、法然の宗義を弁長が伝えていることが確かであるから、これを信ぜよと解釈する方が妥当であるように思える。下についている「行く之遂往生」という文句は、法然がいつているところを自分が伝えていることが確かであるからというのでなければ権威がない。だからこの「聞く之人慥信」之行く之」という云葉は、人々は弁長自身を信ぜよと主張しているものと解すべきである。結論からすれば、弁長を疑っている人々があるが、それはいけない。人々は弁長が法然の門弟であることを信ぜよ。自分は確かに法然の弟子であるといっている。そして自分から良忠への所伝もそれであるから権威があるのであって、こう解釈すべきであろう。

#### 四

(3)の上洛と下総・上総の教化について、『然阿上人伝』の上洛には、宝治二年(一二四八)春、淨意尼の要請によるものとし、『選択集』を講じたところ、聖覺の教義と全く同じであったという。聖覺の妹に当

る淨意尼はことの外喜こび、京都に止つて淨土教を弘通するよう願つたが、良忠は再度上洛することを約束して信濃に下り、善光寺で四十八日間にわたり『觀經疏』を講じたという。その後上野・下野・武藏・上総・下総・常陸と布教に専念、多くの人々を感化したとのみあり、その間の動静は略されている。この関東教化が、良忠の生涯で最も重要な位置を占めるものであるだけに、『然阿上人伝』の一口のみふれた記述はいかにも不自然である。

この穴を最大限に補なつたのが惠谷隆戒博士の『然阿良忠上人伝の新研究』である。この書は良忠の六百五十回忌を記念して出版されたもので、ちょうど五十年前の研究ではあるが、いまだに良忠伝研究の基礎となるすばらしい研究であるといってよい。この後良忠伝の部分的考証や教義面についての研究はみられるが、まとまつたものとして惠谷博士の研究を出る書はない。『然阿良忠上人伝の新研究』は、道光の『然阿上人伝』を基本にはしているが、金沢文庫に現存せる良聖の写本、つまり多数に上る良忠の講録や著書、あるいは良曉・聖問その他の著書を調査し、良忠伝の再認識を行つたものである。その結果、道光の『然阿上人伝』では全くブランクであった上総・下総など、約十一年間にわたる関東地方教化の実体をほぼつかむことができる。以下恵谷博士の使用された史料を再吟味して、ブランクの箇所を整理すると次のようになる。建長二年(一二三六)良忠は信濃を経由して下総に入り、『淨土大意鈔』を撰述してその第一歩をふみ出した。この書は在家の人々に淨土宗の安心を説いたもので、信者の伝道用に作られたものであろう。根拠地に定着するまでの心情が読みとれる。『選択伝弘決疑

鈔』の序によると、建長六年、良忠は下総匝瑳郡鎌木に住む鎌木胤定（在阿）の懇請により、胤定の建立した鎌木光明寺で『選択伝弘決疑鈔』を執筆した。この書は弁長からの相伝の義にもとづいて『選択集』を解釈し、異義を論破してその正意を顕彰したものである。淨土宗義研究の依憑とされる指南書で、後世淨土宗三祖の地位を不動にした著述といつてよい。良忠の思想の安定した時期はこのころと考えてよい。

金沢文庫所蔵良聖書写本（以下特にことわらないときは良聖書写本を指す）の『定善義聞書』の奥書によると、建長六年十一月二十日から翌年一月六日までの三十六日間、五十七歳の良忠は、飯塚庄松崎郷の福岡村で、『定善義』の講義をしている。同聞衆は五十人とあり、かなりの盛況であった。また『玄義分聞書』によると、『定善義』の講義を終えた良忠は、引き続き福岡村で、三月四日から五月十七日まで『玄義分』の講義を行っている。これは『觀經疏』のうち『觀經』の要義大綱を概説したものであるが、この中で、現在使用されている『伝通記』「玄義分」と異なるところがある。それは良忠が住心房・覺明房・昇蓮房らの義を引用し、諸行本願義を破斥している点である。このことは惠谷隆戒博士によつて指摘されているが（『然阿良忠上人伝の新研究』）、當時優勢であった諸行本願義に対する良忠の態度がみられる。良忠の孫弟良心の『授手印決答受決鈔』（『淨全』一〇）によると、良忠が福岡の地にとどまつたのは、千葉氏の一族椎名胤光の懇請によるという。胤光は福岡に西福寺を建立して良忠を招請した。そのため良忠はこれ以後の数年間、この地にとどまつて庶民教化に尽力するかたわら、宗義の講義に専念した。『曇鸞註 無量寿經論註聞書』によ

ると、建長八年三月十九日、良忠は匝瑳郡米倉郷で『無量寿經論註聞書』を書いた。米倉郷というのは福岡のことである。『群疑論見聞』の奥書によると、同年八月十六日、常陸国東条庄小野郷で良聖が書写している。從来良忠が『群疑論』を説いたということは不明であった。この写本も良忠が講義したものかどうか明らかではないが、書写年代と、書写している人が良聖ということから、恵谷博士は良忠の講録と推定している。たしかにこの時代、当地方で『群疑論』の講義をできるのは良忠より他にないであろう。私もこの説には賛成である。すると良忠は、三月十九日に『論註』の講義終了後、福岡の西福寺を出て、常陸国東条庄小野郷に留錫したことがわかる。『法事讚聞書』の奥書によると、この年九月四日、良聖は東条庄で聖忍の本を書写している。もちろんこの講義録は、これ以前の福岡西福寺で講義されたときのものであるが、良忠門下には、良聖・聖忍の筆まめな学僧がいたことがわかる。『往生礼讚聞書』の奥書によると、康元二年（一二五七）正月十日良聖は、上総国伊南宿郷常楽寺でこの書を写している。伊南は九十九里浜に面した地方で、千葉一族の勢力圏であった。

良心の『授手印決答受決鈔』には次のように記している。

上人初住<sup>ニ</sup>福岡、後依<sup>ニ</sup>荒見弥四郎<sup>千葉一門也、福岡請<sup>レ</sup>住<sup>レ</sup>彼、其所<sup>ニ</sup>別所<sup>ニ</sup>云<sup>レ</sup>飯岡、二十四人發起衆各營<sup>ニ</sup>五箇日宛雜事<sup>ニ</sup>記<sup>レ</sup>此抄<sup>ニ</sup>時學侶一百八人也、漸々退出、然日々無<sup>ニ</sup>欠退<sup>ニ</sup>人性心・乘円・理真・如心等五六人也、伝通記執筆者性心也、余人談<sup>ニ</sup>長西等余流抄物<sup>ニ</sup>及引<sup>ニ</sup>要々經論章疏文、此議云、談處無<sup>レ</sup>人、不足<sup>ニ</sup>要々事、仍一日番役七人宛也、飯岡始<sup>レ</sup>之福岡終<sup>レ</sup>之時、發起衆於<sup>ニ</sup>調錄時<sup>ニ</sup></sup>

欲レ写レ抄、時上人云、此抄為三伝法一故、不学無智族写レ之有何要一

哉、有ニ写人不レ写人、发起衆中雖下營五箇日宛雜事無申懈怠、長日故不レ能レ堪、倦不レ參ニ談處一人不レ写レ之也、云々、

良忠は最初福岡の西福寺に住んでいたが、のち千葉氏の一族荒見弥四郎の要請によつて飯岡の地に移つた。この地で三月二十一日から國中の僧侶二十余人が发起となり、『觀經四帖疏』の講義を始めた。发起衆はおのれの五日間ずつ雑事を営み、講義を筆録したのが『伝通記』である。このとき最初聽講したもののは百八人であったが、次第に少くなり、一日も欠かさず聽講したものは性心・乗円・理真・如心らの数人だけであった。そのうち『伝通記』を執筆したのは性心で、他の人々は長西らの抄物を談じたり、あるいは経論草疏の要文を引用し、一致協力して老師を助け、『伝通記』を完成したという。こうして飯岡で始められた講義は、翌正嘉二年三月二十九日、再度福岡に帰つて完成された。ところが『俱舍論抄宗要集』によると、正嘉元年十一月四日に、良聖は下総国印東庄石橋でこの書を書写している。石橋は良忠を懇請した荒見弥四郎の居城地である。『伝通記』の講義の途中に『俱舍論』を講義されたのであるうか。普通にはそうは考えられないでの、写本を写したものか。あるいは講義中の『俱舍論』の抄物を作つたのであるうか。そのところは明らかでない。

また良忠は『伝通記』の撰述中に石橋に行つたり、飯岡から福岡の西福寺に移つたのであるうか。この点疑問が出てくる。もしそうだとすれば、移らなければならぬ出来ごとが起つたのであるう。そこで考えられるのが『授手印決答受決鈔』で述べられている良心の記事で

ある。それには、

荒見弥四郎兼進ニ町五反田、或時申不斷念佛之志、致三町田約束、上人大悦先破過旧家、造仮御堂、大門左右分六列坊地、其中性心・釈阿弥陀仏速疾造庵室畢、上人得此田、欲配三分時衆、既至三下種時無寄進義、時蓮光房云者、従父舅也、眞此人所名主分也、為學衆間申上人云、在家出家心異、在家法寄進田畠、始常法期永代事、香酒取引出物、若弥四郎殿有此志乎、此上人云々、サル意モアリトテ造酒處衆肴仰、セラ時珍物取集如山、折節酒味殊勝也、此一向性心沙汰也、十貫錢与地主、二貫、与政所三郎兵衛、三貫錢、分与共人、政所云、今年アキ処候ハス、仍期來年、云々、時上人成恨、田舎人盜人也、とある。荒見弥四郎は良忠に一町五反の田を寄進し、その上不斷念佛の志として三町歩の田を寄進する約束をした。良忠は非常に喜び、旧家をこわして仮御堂を作り、大門の左右を六列の坊地に分けた。門弟のうち性心や釈阿弥陀仏はいち早く庵室を作つた。ところが種時の時期になつても、弥四郎は一向に寄進する様子がない。そのとき千葉一族である理真（蓮光房）がいうことに、在家と出家は考え方が異なる。おそらく弥四郎もそういう考え方であろうというので、良忠はたちに酒肴を用意させてご馳走をし、錢十貫文は地主に、二貫文は政所の三郎兵衛に、その他の人々には三貫文の錢を分から与えた。ところが政所の三郎兵衛がいうことに、今年は空地がないから来年まで待てといふ。これを聞いた良忠は怒つて、田舎の人は盜人だと決めつけ、

この地を引き上げたという。種蒔の時期といでの三月ごろと思われるが、良忠は再度ゆかりの福岡にゆき、椎名胤光のもとに身を寄せた。荒見弥四郎も椎名胤光とともに千葉一族であるが、弱小の豪族で、大身の良忠をかかえられる身分ではない。やがてここでも不和事件が発生することになった。同書には、

或時八郎入道對<sub>ニ</sub>上人<sub>ニ</sub>自歎云、某雖<sub>ニ</sub>狹少身<sub>ニ</sub>奉<sub>レ</sub>扶<sub>ニ</sub>養<sub>ニ</sub>上人<sub>ニ</sub>事実幸事也云々、上人云、全無<sub>ニ</sub>入道殿扶養<sub>ニ</sub>云々、禪門云、此仰淺猿事候、如<sub>レ</sub>形弊坊<sub>ニ</sub>一宇、田一町奉<sub>レ</sub>進、爭無<sub>ニ</sub>扶育義<sub>ニ</sub>、上人云、此在家田畠以<sub>レ</sub>直所<sub>ニ</sub>買得<sub>一</sub>也云々、禪門云、全其義不<sub>レ</sub>候、上人御住宅後何年何月給<sub>レ</sub>直、上人云、其時用途何貫、其時用途何百進非<sub>ニ</sub>直乎、禪門云、某為<sub>ニ</sub>庇弱身<sub>ニ</sub>鎌倉上下是常事也、哀<sub>レ</sub>之被<sub>レ</sub>許用途<sub>ニ</sub>此非<sub>ニ</sub>直、上人云、沙門貧乏無縁者也、争閱<sub>ニ</sub>我身命<sub>ニ</sub>所領知行地頭可<sub>レ</sub>奉<sub>ニ</sub>用途<sub>ニ</sub>乎、所詮借用本意為<sub>ニ</sub>室宅田畠歟、故都無<sub>ニ</sub>反報恩<sub>ニ</sub>隨<sub>ニ</sub>禪門意<sub>ニ</sub>云々不可<sub>レ</sub>反義<sub>ニ</sub>也、時禪門默止畢云々、

とある。椎名胤光は坊一字と田一町を寄進して良忠を扶養しているといい、良忠は錢を出して買得したもので扶養されていないという。そもそもこじれた原因是、こうしたところにあつたらしい。おそらく最初は胤光が良忠を招請したのであろう。しかし良忠はなにがしかの金錢を払つてこれを借り受けたらしい。ところがこの建物や田地には公事（税金）がかかつてくる。それを胤光は地頭の得分だといい、良忠は納得しなかつた。こうして土地を返す返さないで争論をし、ついに福岡の地を去ることになったのであろう。それはともかく、上総・下総等の地で檀越に恵まれた良忠の活躍は前述してきたようにすばら

しく、多くの弟子や信者を獲得することになった。しかしやがてその後も折り合いが悪くなり、この地を去ることになるが、この経験が以後の生活に大きく役立つことになる。苦労は決して無駄ではなかつた。もっともこの苦労を生かしたところに良忠の偉大さがあるといつてよい。この重要な時期について『然阿上人伝』は全くふれてない。これは不自然である。

## 五

『然阿上人伝』によると、

其後届<sub>ニ</sub>相州鎌倉、初住<sub>ニ</sub>大仏谷、後住<sub>ニ</sub>悟眞寺<sub>ニ</sub>、武藏前司建立、佐介谷在、処々弘法側<sub>ニ</sub>膝、諍<sub>レ</sub>席不<sub>レ</sub>逞<sub>ニ</sub>羅縷<sub>ニ</sub>、東国經廻二十九年、西方勸化一日不解焉、

とあり、鎌倉に入った年代を記していない。もちろん何のために入鎌したのか、誰の先導によったのか、どんな生活をしたのかなど、一番知りたいことが欠けている。『鎌倉佐介淨利光明寺開山御伝』によると、良忠は仁治元年（一二四〇）二月、鎌倉に入り、住吉谷悟眞寺に住んで浄土教を弘めていた。ときの執権北条経時は良忠を尊崇し、佐介谷に蓮華寺を建立して開山とし、ついで光明寺と改名、前の蓮華の二字を残して方丈を蓮華院と名づけた。そして寛元元年（一二四三）五月三日、吉日をトして良忠を導師とし供養したという。『檀林鎌倉光明寺志』もこの説をつぎ、從来これが定説のようになっていた。けれども鎌倉に入ったといわれる仁治元年当時の良忠は、筑後の弁長座下を離れて安芸・石見などの布教に専念していた時期。蓮華寺を建立したという寛

元元年ころは、高野山明王院の学頭源朝について密教を学んでいる最中であり、関東とは全く関係ない。信州の教化を終つて関東に入るのは六年後の建長元年である。だからこの誤りは三氏によつて指摘された。その結果、今岡達音氏は弘長二年（『淨土學』四）、恵谷博士は正嘉二年から正元元年ごろ（『然阿上人伝の新研究』）、大橋俊雄氏は正元二年から文応元年ごろ（『日本歴史』一四六号）といつて新説を出された。いずれも理由はあるが決定的な裏づけに欠ける。私も断言はできないが、『宗要集聴書』を書いた文応元年六月十七日には佐介谷に住していることから、これ以前の正元ごろではないかと思っている。寺の成立ということのは、大体が早い時代にもつてゆきたい性質があるので、後世に誤解を招くおそれがある。

またこれと関連する開基のことであるが、北条経時とすることは誤りで、大仏朝直である。良心の『授手印決答受決鈔』には、  
 仍抽下住ニ鎌倉ニ志<sup>シテ</sup>時、國中学者終不<sup>レ</sup>來、為不<sup>レ</sup>聞<sup>リ</sup>人馬等<sup>ヲ</sup>要事<sup>一</sup>也、  
 無<sup>レ</sup>残<sup>ル</sup>一物<sup>ヲ</sup>全令<sup>ニ</sup>移住<sup>セ</sup>、故雜物其數是多<sup>シ</sup>、仍設<sup>テイクバクノニラシム</sup>多馬登<sup>ニ</sup>鎌倉<sup>ヲ</sup>、  
 坂東者<sup>ニ</sup>性心・理真・明阿、其他大略西國志<sup>アル</sup>修行者<sup>也</sup>、仍竹負力<sup>ケマロ</sup>引等<sup>也</sup>、道路人怪見<sup>リ</sup>之、登<sup>カ</sup>鎌倉<sup>ニ</sup>玉ナハニトマリ、次朝行<sup>ニ</sup>慈恩房庵室<sup>ヲ</sup>、慈恩房伝<sup>ニ</sup>聞上人御事<sup>ヲ</sup>、一兩度通<sup>於</sup>状上人許<sup>ヲ</sup>、  
 是記トスル也、共<sup>ニ</sup>慈恩房遇<sup>ニ</sup>大仏淨光聖<sup>ヲ</sup>、淨光聖言<sup>ヲ</sup>、志雖切<sup>ナリト</sup>  
 大嘗未<sup>レ</sup>遂<sup>レ</sup>、故救<sup>不可</sup>不<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>志<sup>ヲ</sup>、可<sup>レ</sup>進<sup>ニ</sup>四人所食<sup>ヲ</sup>、造<sup>ニ</sup>一字坊<sup>ヲ</sup>、雜  
 人等<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>鎌倉中<sup>ニ</sup>造<sup>ニ</sup>小家<sup>ヲ</sup>売買<sup>ス</sup>、其後神六入道無常堂造<sup>ニ</sup>庵室<sup>ヲ</sup>請入<sup>ス</sup>、  
 有<sup>ニ</sup>法談<sup>云々</sup>、

とある。良忠は慈恩房を頼つて鎌倉に入った。慈恩房は良忠を伴つて

大仏勸進聖の淨光を尋ねたところ、淨光は一字の坊を作つて良忠を住わせた。良忠に従つていた雑人たちは鎌倉中で小家を造つて商売を営み、生活の資をえながら生活した。そのうち北条氏の一族、大仏武藏前司朝直が良忠に帰依するようになり、佐介谷に悟真寺を建てて住持にしたという。良忠の弟子道光や孫弟子良心の記述だけに、かなりの信用はおいてよいと思う。しかし、ただこれのみでは下総で不和を起こした良忠が、何のために鎌倉に入ったのか明らかでない。幕府に入つて武士の帰依をえたかったことはわかる。そうかといつて簡単に鎌倉には入れない。大抵の僧侶はスponサーがあつて鎌倉に入るが、良忠の場合はそれがなかった。それで一、二度文通のあつた慈恩房を頼つて鎌倉入りをした。けれども慈恩房には彼らを扶養する経済力がなかった。そこで慈恩房の仲介により淨光の世話をなつたという。鎌倉には諸行本願義・西山義・多念義など、専修念佛を行なつてゐた諸流があつたのに、なぜ良忠はそれらを尋ねなかつたのであらうか。そこに大きな問題がある。同じ専修念佛を称えていても、それらの間には横の連絡がなかつた。ということは念佛僧たちの間に、互いに連絡して助け合いながら発展してゆこうという意識より、自分の派こそが法然の正流であるという主張を貫く派閥へと展開していふことである。鎌倉が京都の状態を反映していふとすればなおのことである。それから鎌倉の専修念佛僧の経済状態は、それほど豊かなものではなかつたらしい。他流の衆徒をもかかえて養うに足る経済状態ではなかつた。そして鎌倉に入るころの良忠は、鎮西正統を主張する一方の旗頭と目され、かなり有名になつてゐた。そんなわけで彼の鎌倉入りを阻止す

る行動には出ないまでも、彼の鎌倉入りを喜んだ念佛僧は少なかつたのではないか。彼らの政治力や学問に比較すると、良忠のそれはあまりにもかけ離れすぎていた。良忠が鎌倉に入ると、遠からず彼らの生活まで侵略されると考えた者も多かつたろう。事実結果としてはそうなるが、そのようないろいろなことが一緒になって、専修念佛僧たちには連絡がつかず、慈恩房、そして淨光のもとに頼ったのではなかろうか。

良忠についた弟子や雑人はかなりいた。しかしこれらの全部を養う能力は淨光にもなかつたろう。たとえあつたとしてもそれは一時的であり、それに頼つたのではあまりに虫がよすぎる。そこで良忠は四人のみで一字に住み、雑人は市内で商売をしながら生活の資をえなければならなかつた。下総で苦労した良忠は、このチャンスに熱心な活動を続けた。そして話題に上り、大仏朝直との結びつきができた。朝直は悟真寺を建てて良忠に与え、子息の時遠からは悟真寺の房地と鳩井の免田の寄進を受け(『光明寺文書』)て経済的基盤が確立した。

弘長元年(一二六一)二月、幕府は関東祇候の人々の家屋の營作以下のことについて贅沢を禁じたが、また鎌倉中の橋の修理を行ない、在家の前を掃除させ、僧徒の裏頭して鎌倉中を横行すること、更に念佛者が女人を招き集めることなどを禁止している(『吾妻鏡』)。この僧侶に關することは事件にのつとつて作られたものであろう。もちろん念佛僧の全てを批判し、その行動を禁じたものとは思われないが、念佛僧の中にこうした行動をとつたものがいたことは事実とみてよい。鎌倉に入つたばかりの良忠門下には、こうした行動は考えられないが、

僧侶の風紀が話題になつていたときだけに、良忠を主領とする鎮西流の僧には良い刺戟になり、かつまたそれに比較されて良忠の人気は上つていったのではなかろうか。鎌倉に入つた良忠は積極的な講義を行なつた。文応元年(一二六〇)三月十日から同二十六日まで、弁長の『徹選択集』を講じ、これをまとめたのが『徹選択鈔』である。また同年六月十七日からは、弁長の『淨土宗要集』に注釈を加えた『淨土宗要集略書』を完成している。さらに翌弘長一年には『觀經疏略鈔』八巻のうち五巻を撰した。さらに弘長三年三月には第二回目の『往生論註記』の筆録にかかるというよう、良忠の活躍はめざましかつた。

このころ鎌倉には大きな問題が起つた。文永五年(一二六八)閏正月八日、蒙古の牒状が到来した。ここに日蓮とのからみ合いが出てくる。日蓮は建長五年(一二五三)から鎌倉に来て説法した。文応元年には『立正安國論』を著わして内訌外患を予言して念佛宗を非難し、これを時頼に捧げたが、時頼は黙殺した。かえつて念佛宗徒の訴えにより伊豆に流された。その後房総に布教したがまた鎌倉に立帰つて、この文永五年十月蒙古の來状のことを聞いた。そこで時頼に書状を送り、『立正安國論』の中でいっていることが的中したことなどをのべ、諸宗を誹謗して、日蓮のいうところを用いなければ後悔するだろうといい、また諸大寺に書状を送り、公けの対論によつて法の正邪を決し、国運を定めようといい送つた。この諸大寺の中に浄土宗の極楽寺・淨光明寺・長樂寺などが入つてゐる。なぜか良忠の悟真寺には出していない。當時淨光明寺は四宗兼学の立場を貫き、開山真阿以来、真了一如仙一道教一性仙ら諸行本願義系の学僧が住持した寺で、鎌倉における念佛

宗の根本道場の一つであつた。だから当然日蓮の攻撃的になつた。こうなると宗派意識による派閥云々はいっていられない状態になつた。

文永八年は春以来旱魃がつづき、夏の六月になると炎熱地を焦す有様。幕府は六月十八日極楽寺良觀に祈雨を命じた。良觀は早速修法の僧百二十余人を連れて七日間の修法を行つたが、四、五日たつても効果はなかつた。そこで多宝寺の僧を増員して祈つたが七日たつても雨は一滴も降らなかつた。日蓮はこれを幸いと良觀のもとに使を出してなじつた。けれどもどうすることもできない。そこで更に一週間修法を行つたが、その利益はなかつた（『下山御消息』）。この良觀の不首尾に同情したのは理智光寺の道教と悟真寺の良忠である。そこで二人は良觀と善後策を講じ、日蓮の学識を一應試みるため、淨光寺の行敏に日蓮と個人的な問答を行わせることにした。行敏は四か条の疑難をあげて対論を日蓮にせまつた。しかし日蓮は公場では非を対決しようと答え応じなかつた。そこで行敏は良觀・良忠・道教と相談の上幕府に告訴し、佐渡への流罪が決つた。

いずれにしても基盤をえた良忠は、早速自分の弟子行敏を淨光寺に入れ、諸行本願義の理智光寺道教や多念義の極楽寺良觀と相談して積極的に日蓮の対策を考えるというように、市内の専修念佛の間では指導的な立場に立つた。それは良忠の背後に大仏時遠という檀越がいて経済的な安定をみていたことにもよる。そしてまた執權の北条長時も父重時のあとをつぐ念佛の信者であり、その他武士の間にもかなりの信者をもつていたからであろう。それは何よりの力強いことではあるが、そのほかに良忠には、豊かな学力と強い信念があつた。苦しかつ

た下総方面の尊い経験も生かされたことであろう。その迫力が鎌倉仏教界をリードさせたのであろう。

日蓮に対する問題もさることながら、もっと重要なものは良曉に財産を譲渡したことである。こんな大切なことが『然阿上人伝』に記されてないのは不自然でならない。『光明寺文書』文永九年（一二七二）正月十六日付で良忠が子息良曉に与えた譲状には、

譲与

悟真寺房地并同免田武州在  
井一鷺

僧寂惠

右人、為父子之間、永以讓与了、抑此田地者、奉為故武州前判史聖靈御往生極樂成等正覺、殊抽追孝之御志、所下令寄進給刺也、而今近八旬勞侵身心、追修未滿、告終欲逝、然時、雖レ令然阿他界、且任至孝之御願、且依愚老之遺誠、可致誦經稱仏之勤行者也、然者、如然阿見存之時、以尼定阿為母、以舍弟等思子、尽孝可垂哀也、仍病中右筆所讓定置之狀如件、

文永九年正月十六日

然阿弥陀仏（花押）

とある。七十三歳の良忠は大病を患つた。実力を持つ多くの弟子たちに囲まれながら、何の不自由もない生活を送つていて、余命がないと悟つた良忠には、いろいろな心配がおそつてきた。その第一は長男良曉のことであつた。良忠は、比叡山極楽房で修行中の良曉を鎌倉に呼び、良曉の生活安定を計るために財産を譲つてゐる。次の心配は尼定阿と生活をともにしている子供たちのことであつた。定阿は良忠の

妻であったが、良暁の実母ではない。しかも良暁とは腹の異う幼ない兄弟のことを良忠は心配でならなかつた。そこで自分の死後いざござがあつては困るという考え方から、自分（良忠）の生存中のようく定阿を母として孝をつくし、弟たちは、自分の子供と思って面倒をみてく

れと良暁に頼んでいる。『述聞制文』によると、良暁下向の次の年、京都から良空と然空が下向して良忠に師事し、三年間学んで上洛した。おそらく良忠の大病を聞き、生前に淨土の宗義を学びたいと思って下向したのである。当時良忠の高名は京都にも伝わっていたことと思われる。父の最期を看護るため、一時の許可をえて下山した良暁は、快方に向う良忠の状態を確かめて還山のことを願い出た。ところが良忠は、自分が老衰したことと、後継者がいないことを理由に良暁の還山を許さなかつた。そればかりでなく、今まで自分が弁長から相伝した淨土の法門をはじめ、他の祖師たちから相伝した法門を自分について学ぶことを強請し、建治二年（一二七六）までの七年間にわたりみつしりとしこんだ。

建治二年、良忠は弟子良空・然空らの懇請により再度上洛することになつた。すっかり成人し、檀越大仏時遠の信頼をえた良暁の姿を見た良忠は安心し、七八歳の高齢で京都の布教に尽力することになつた。大小のグループが互いに自己主張を繰返し、統一のない状態を心配した弟子たちの要請もさることながら、自分の教義こそ法然の正統であるという自信が、想像を絶する上洛になつたのである。さらにもつとうがつて考へれば、自分の生存中に、鎌倉における良暁の位置を確立させておきたかつたためでもある。いずれにしても、上洛す

る良忠は、良暁に付法状を授け、また性心（太田大光院『藤田派授手印御添書』案）や尊観（仏教大学、境智『授手印』）に付法の『授手印』を授けている。

## 六

『然阿上人伝』によると、上洛についての記字は、

建治二年丙子九月応<sup>ニ</sup>道旧之招<sup>ハ</sup>又上<sup>ニ</sup>洛都<sup>ハ</sup>衆人輻湊<sup>ハ</sup>聞法結縁  
陪<sup>ニ</sup>於昔日<sup>ハ</sup>弘安九年丙戌九月十八日出<sup>ニ</sup>鳳城<sup>ニ</sup>帰<sup>ニ</sup>鎌倉光明寺<sup>ハ</sup>府  
檀喜崇門弟嘉悦<sup>、</sup>越<sup>レ</sup>昔新<sup>レ</sup>今<sup>、</sup>考夫交<sup>ニ</sup>東閑霞<sup>ニ</sup>分<sup>ニ</sup>二十九廻<sup>、</sup>攀<sup>ニ</sup>西  
洛雲<sup>ニ</sup>今十一年<sup>、</sup>於<sup>レ</sup>華<sup>ニ</sup>夷染<sup>レ</sup>翰述<sup>レ</sup>鈔其數五十余卷<sup>、</sup>論註記五卷<sup>、</sup>  
安樂集記二卷、九帖書記二十三卷、宗要鈔五卷、要集記八卷、選撰集鈔五卷、授手印領解鈔一卷、授手印決答二卷、三心私記一卷等也、蓋<sup>ニ</sup>報夢鈔<sup>、</sup>蓋<sup>ニ</sup>以報<sup>ニ</sup>要阿之夢<sup>也、</sup>

とあり、上洛して多くの人々に結縁をし、弘安九年（一二八六）九月十八日京都を出て鎌倉に帰ると簡略に記し、『安樂集記』をはじめ、五十余卷の書目をあげているのみである。そしてこの後、弘安十年六月十六日に病氣となり、七月六日入寂するところが記されている。ことに臨終の場面は詳しく、入寂後の瑞相まで記されているが、ここにこの書のポイントがあることは理解できても、肝心な上洛後の付法や、帰洛後の付法については一切ふれてない。こうした点は全く物足りない。上洛後の良忠は、建治三年然空に淨土宗の奥義『授手印』を授け（宇和島大超寺所蔵）、毘沙門堂阿弥の間に答えて『選択疑問答』を作り、弘安二年（一二七九）には道光に円頓戒を授け（安芸光明院所蔵）、翌年には『授手印』（滋賀県新知恩院所蔵）を授けている。そして同五年には

『安樂集私記』を作り、また『淨土宗要集』など多くの著述を残し、弘安九年帰鎌して良暁に付法状を授与した（『述聞副文』）ことは惠谷博士の『然阿良忠上人の新研究』にくわしい。しかし惠谷博士は、良暁への付法を『述聞制文』によつて記され、現存する付法状は使用されていない。これは何としても不自然である。そこで以下鎌倉光明寺所蔵の付法状を中心に述べてみたい。

良暁への付法を述べる前に、忘れてはならない一件がある。赤築地の談合である。もちろん最初から計画されたものではなかつたらしい。何故高齢の良忠は上洛したのであらうか。これは、從来からいわれているように、京都在住の弟子然空や良空らの要請であつたろう。京都の混乱した淨土教界を統一しようとしたからである。当時の京都は西山義の頭梁であった証空も、嵯峨の湛空も、一向義の親鸞も入寂していたが、その弟子たちが教線の拡張につとめ、あるいは教團の維持につとめていた時代である。こうした中で、然空や良空は、懸命に良忠の教えこそ法然の正義であることを主張したが、若い彼らの布教では、他流の人々を説得する力に欠けていた。そこで一人は京都の実情を良忠に伝え、無理を承知で良忠の上洛を要請することになつたのである。鎌倉における基盤の確立をなしとげた良忠は、周囲の心配をよそに快諾し、想像を絶する活躍をすることになつた。

これより先嘉禎三年（一二三七）九月二十一日、源智は弁長に書状を送つた。『九巻伝』所収の源智書状には、

相互不見參候、年月多く積候、于今存命、今一度見參、今生に難有覺候、哀候者歟、抑先師之念佛之義、末流濁亂、義通不似

昔不可説に候、御辺一人正義伝持之由承及候、返々本懷候、喜悦無極思給候、必遂往生本望、奉侍化導值遇縁候者也、以便宣捧愚狀、御報何之日拝見哉、他事短筆に難尽候、恐々謹言、

九月二十一日

源智

とある。弁長と源智が法然門下として共に学んだのは數年間であるが、その後三十余年の間、離ればなれの生活が続き、会合することはなかつた。手紙の様子では音信も少なかつたらしい。しかし源智は、鎮西で活躍していた弁長の様子を聞き、これぞ法然の正義であることを確信していた。そこで法然の教義をめぐつて混乱している京都の現状をなげき、弁長が正義を伝えて布教に専心している姿を喜ぶと同時に、自分も弁長に会つて往生の本懐を遂げたいといつてゐる。源智も弁長も、ともにこの翌年入寂するので、現世での再会は不可能となつた。しかしその考え方は、それぞれの弟子たちに受けつがれていたのである。

『九巻伝』には、

聖光上人附(法脫)弟子然阿上人と、勢觀上人附法の弟子蓮寂上人と、東山赤築地にして四十八日の談義をはじめ、然阿上人を読口として、両流を校合せられしに、一として違する所なき間、旧來勢觀上人の申されし事符合せるによりて、予が門弟においては筑紫義に同ずべし、更に別流を不可立、蓮寂上人約諾をなされし後は、勢觀上人の門流を不立者也、

とあり、弁長の弟子良忠と、源智の弟子信慧とが京都東山赤築地で、四十八日間、両流の校合をした。その結果、一つとして異なるところが

なかつたので、信慧は以後別流を立てず、鎮西義に合流することになつたという。『九卷伝』には年時が記されてないが、ほとんど同じことを記している『四十八卷伝』には文永の頃とし、その後聖観も湛空も鎮西義を重んじた由を記している。『四十八卷伝』の文永というのは誤りで、実際は良忠の入洛した建治二年以後、信慧入寂の弘安四年までの間とみるのが妥当であろう。それにしても『九卷伝』にのせる記事について、私は以前不自然と考えていた。というのは「隠遁をのみ自行を本とする」源智の行動が全くつかめなかつたからである。

ところが昭和五十四年七月、玉桂寺の木像阿弥陀仏立像の胎内から、貴重な源智の「願文」や「念佛結縁文」が発見されたため、浄土宗の研究は一段とすすみ、この赤築地の談合も再考せざるをえなくなつた。

上洛した良忠は建治三年弟子然空に『末代念佛授手印』を授け、その後天台淨土教の中心地毘沙門堂の阿弥の問い合わせに答えて『選択疑問答』を作り、対外的な名声をえた。毘沙門堂は明禪との関係が深いところである。菊地勇次郎氏の指摘するように（『淨土学』二六輯）、法然門下の信空・湛空・明禪・源智といふ人々は、梶井系といつながらとともに、天台の円頓菩薩戒の血脈相承の流れにそつてゐる。ここにも源智との関係ができる、阿弥への解答となるのである。おそらくこの後信慧と赤築地での会合となるのではなかろうか。

源智の著書『選択要決』については、早く三田全信氏が肯定され（『淨土宗史の研究』）、菊地勇次郎氏は醍醐本『法然上人伝記』は、『選択要決』のもとになつたといつてゐる（源智と静遍）。深貝慈孝氏も「醍

醐本『法然上人伝記』の資料提供者は勢觀房源智との感を深くした。『選択要決』と『御臨終日記』等を比較すると、『選択要決』は源智の作として過言ではない（『法然淨土教の綜合的研究』）と強調している。これらの論文によつて教義的にも源智は法然の教義を正確に伝えていることがわかる。

一方、源智のあと知恩寺をついで三世となつたのは信慧であるが、信慧のあと四世は道意がついだ。道意はのち上洛中の良忠について数学を学んでいる。五世智心は明らかでないが、六世如一は、道意について出家ののち木幡良空に学び、さらに良忠に師事して浄土宗義を受けその道を極めた。このように信慧・道意・如一といふ源智の法系をひく紫野門徒の人々を考えると、いずれもが鎮西義との交流があつたことがわかる。こうした事実から『九卷伝』に記す赤築地の談義は、教義的にも法系的にも事実であつたと考えてよい。

『然阿上人伝』には、弘安九年九月十八日光明寺に帰るとあるが、これは悟真寺であつて光明寺ではない。また九月十八日の帰山もおかしい。おそらく八月中には帰山していただろう。というのは、京都で驚異的な生活を送つた良忠は、鎌倉に帰り、八月日付で良曉に付法状を授けている。その譲状には、

譲与

愚老九州下向之時、被<sub>レ</sub>致<sub>ミ</sub>受<sub>タ</sub>傳<sub>ル</sub>「九条之袈裟并硯、名字松カケ、源空上人・弁阿上人・良忠三代授与弥陀經一卷、譲<sub>ミ</sub>与寂惠房畢、

良忠（花押）

弘安九年八月日  
とある。良忠は弁長から受伝した九条の袈裟、松影硯、さらに法然一

弁長—良忠と相伝した『阿弥陀經』一巻を良曉に授けている。さらに翌月の九月六日には、

弘通ニ之状如レ件、

弘安九年十一月七日

良忠（花押）

源空上人・弁阿上人・良忠三代相伝事、世間無ニ其隠、皆以所ニ応可也、依レ之授ニ枳寂惠已畢、然者、早三代之義勢、可レ被弘通之状如レ件、

弘安九年九月六日

良忠（花押）

右手（手印）

左手（手印）

とあり、付法状を良曉に与えている。この中で良忠は法然—弁長—良

忠三代相伝のこと「世間無ニ其隠」しとい、さらに「皆以所ニ応可也」といつていて。確かに法然—弁長—良忠の相伝は三代であるが、

世間が皆謳歌しているというのは疑問である。良忠の言葉の中には、法然の後継者は弁長であり、弁長の後継者は良忠であると主張し、それは周知のことといつていてるのであろう。良忠にすればその自信があり、その自信をもとに京都の布教に専心したのであるが、数多く分かれた法然門下の中では、まだそれを認めていなかつた。だからこそ、そうした強い主張を述べているのであろう。それにしてもこの付法状の中で、良忠は良曉に浄土の法門を授けて弘通の依頼をしても、後継者とはしていない。良忠にすれば、内容から考えて後継者を指令したと思つていたに相違ないが、文字の上にはあらわれていない。そこで弘安九年十一月七日に、淨土布薩一乘戒を伝授している。すなわち、淨土布薩一乘戒、源空上人・弁阿上人（良忠脇カ）三代相伝之儀、世間無ニ其隠、依レ之枳寂恵法器之仁悉授レ之畢、任ニ早三代之義勢、可レ被

とある。これは布薩戒の付法状であるが、この中で、良忠は良曉を「法器之仁」といつていて。つまり後継者ということである。良忠は正統なる法門の後継者として法然—弁長—良忠と三代相伝せる布薩戒を授与している。さらに翌弘安十年六月日付の付法状には、

愚老製作伝記以下文釈等、関東下向之処、弘安九年、一流之大德寂惠房重伝受畢、門弟中令違ニ背此義勢者、非ニ相伝之義、此外明王院相伝枳論十巻、以ニ抄物ニ已伝受畢、

弘安十年六月 日

良忠（花押）

とある。八十九歳で入寂する一か月前の六月、良忠は重ねて良曉に付法状を授与している。この中で良忠は、弘安九年に自著『伝通記』以下、淨土法門の文釈なども全て良曉に再度伝授した。それは良曉が鎮西流の大徳であり、自分の後継者であるからそうしたのである。これからのち、もしも良曉の説に違背するものは、自分の門下ではない。たとえ良忠から付法を許可されたものでも、自分の弟子とは認めない、と非常に強い語調で良曉の正統を認め、自分のなき後、後継者としての良曉の位置を固めている。さらに良曉には淨土の法門ばかりではなく、自分が高野山明王院で相伝した真言密教の秘伝をも、すでに抄物にして伝授してあると付け加えている。ここには子を思う良忠の愛がじみ出ている。どうして良忠は、これほどまでに良曉の位置を固めなければならなかつたのであらうか。そこに大きな問題がひそんでいる。

大胆な推測ではあるが、良忠は自分の死後後継者問題でごたごたす

ることを予測していたと思われる。そのため、自分の在世のうち実子良暁を後継者に定め、動産・不動産の全てを伝授し、檀越の了解もとつて基礎固めに専念した。そしてそれは予想通りにうまく運んだ。けれども法門の後継者という問題は複雑であり、生前すでに異論が出ていたに相違ない。弘安十年六月、最後の付法状に良暁の正統を認め、「門弟中令違背此義勢者、非相伝之義」と記しているのは、この事情を物語るものと考えたい。親が子供に不動産を譲渡するのは当然であるが、長い間良忠に師事し、苦楽とともにした実力ある門弟の中には良暁を法門の後継者とするのにすんなりと賛成できぬものがあつたことは事実である。しかも付法の根幹である『授手印』は、良暁のみが授かったものではなく、性心はじめ多くの弟子たちが授かっている。そこが一番肝心なところである。付法を受けた弟子たちにとって、布教を任せられたことは、奥義の相伝を受けたことであり、不動産の譲渡はなくとも、後継者としての意識をもつのは当然といえる。その中で良暁の正統性のみ浮き彫りしようとするところに無理がある。良忠の予想通り、良忠が入寂すると、必然的にその門下は分裂してしまった。しかし結果的には、この分裂がやがて浄土宗の発展をもたらすことになる。

## 七

弘安十年七月六日、良忠が入寂すると、翌八月、良空の依頼で、約一ヶ月の間に書き上げられたのが道光作の『然阿上人伝』である。良忠の直門道光の作であるだけに信頼のおける伝記として、從来から評

価されてきた。確かにそれも一理はある。けれども現在私たちが知りたい良忠に関する伝記の欲望を満たすにはあまりにも距離があります。こうした考え方は早くからあつたらしい。そこで手を加えられていったのが貞享二年（一六八五）版行の『鎌倉佐介淨刹光明寺開山御伝』である。しかし本質的にはあまり変りばえせず、かえって美化しようとするあまり、間違いが目立つ。やがてこれが定本となり、間違いが踏襲されることになる。これではむしろ改悪といつても過言でない。

私は伝記を考える場合、不尊な考え方かもしれないが、研究をしようとする人物を、自分の目の高さまでおろし、更にその人物を一度裸にして、そこに良質の史料による着物を一枚一枚着せかえて、血の通う人間として見ることにしている。そういう意味からすれば、東洋的な伝記は雲の上の人となつており、あまりにも事実とその距離が離れてきている。まして弟子や信者の書いたものとなれば、よりそうならざるをえない。『然阿上人伝』もその系列に入るものである。

ただ『然阿上人伝』の特色は、単なる伝記としてのものではなく、別の目的をもつて書かれた点に注意しなければならない。それは弘安七年十二月に書いた『聖光上人伝』も含めていえることであるが、道光がこれらの書を作った目的は、浄土宗三代確立の過程を対外的に宣伝するためであった。法然の元祖は誰もが認めることがあるが、法然入寂後、弾圧も手伝つて、専修念佛団が混乱していた時期に、法然一弁長—良忠の三代相承による正統論を対外的に位置づけた評価は高い。それも道光は良忠の相伝を聞いたことと、良空の依頼によつて書

き上げたことわっているところに特色がある。そこには事実を尊重する歴史的な態度が現われている。ただうがつて考えれば、彼のこうした著作の裏には、自分こそ良忠の後継者であるという意識は多分にあつたといってよい。なぜなら、実子であり後継者もある良暁や、門下の長老性心、あるいは然空・尊觀ら、有力門弟の記述は一切ないし、付法についての記述も全くなない。弁長から良忠への授与について強調するなら、良忠の付法についてもふれるのが普通である。これと同様に、良忠・良暁の父子論、上総・下総の活躍、鎌倉での生活など、今日われわれが要求する伝記としての史実解明については、ほとんど役に立たない。けれどもそれは、一か月で書き上げた道光に要求する方が無理であろう。最初から、浄土宗三代確立の過程を対外的に宣伝した功績と、臨終の大切さを力説した点を考慮に入れ、履歴書的な史実の要求を求めてはならない。

## 『東宗要』における諸行非本願説

丸山博正

### 一、はじめに

浄土宗第三祖然阿良忠の多くの著述の中で『浄土宗要集』(第二祖聖光房弁長の『浄土宗要集』と区別して『東宗要』と呼ばれる。以下『東宗要』とする)は特定の書の注釈ではなく、晩年の良忠がそれまでの多くの注釈の上に立って、宗義の重要な問題を二四項目とりあげて、あらためて論じた書である。しかも建治二年(一二七六)七十八歳で上洛し、関東のみならず京都における法然門下の異義をも見聞したであろう良忠の述作という意味からすれば『東宗要』は良忠教学の決定版と言つても過言でない。

ところで近時における良忠著作の研究は少ない。もちろん『選択伝弘決疑鈔』にせよ『観経疏伝通記』にせよ大いに読まれている。ただその読まれ方は『選択集』や『観経疏』の問題点について三祖良忠上人はどのように解釈しているのか、という関心の度合が強く、あえて言えば問題点のみを読む場合が多かったのではないか。基礎的研究の上に立って内容を検討比較するという作業はなされてこなかった

と言えよう。このような意味から注目されるのは広川堯敏氏の「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題(一)」(『淨土學』第三十六輯、昭和六年十二月)である。ここでは基礎的な問題として写本・刊本等の書誌学上の問題、他の良忠撰述書との関係、成立年代などを取り上げ、細緻な作業の結果を集めた上で考証がなされている。こうした基礎的研究の上に立って、良忠の全著作が検討され、比較されてこそ、はじめて良忠の思想が体系的にまとめられると言えよう。

さて小論では『東宗要』の一四論題の中の第九「以<sub>三</sub>念佛外余善可<sub>レ</sub>云<sub>ニ</sub>生因本願行<sub>ニ</sub>耶」を取り上げることにする。これは諸行も本願か否かの論題である。周知のごとく良忠の説は諸行非本願であり、しかも諸行往生を認めるというものである。ここで当然予想されるのは法然門下の異説である。先ず長西は諸行本願義を主張し、法然の選択本願念仏義は四十八願の第十八願に限つて説かれたもので、第二十願をみれば諸行も本願であると主張する。また諸行往生については西山義ではこれを認めず、ただし安心領解の上は諸行もまた念佛と同等であると主張する。隆寛は念佛は報土往生するが諸行は辺地胎生であるとし

て論陣をはつた。こうした門下の異説を良忠がどの程度に見聞していたのか。あるいは師の聖光から聞いたものもあるであろう。あるいは良忠が直接見聞したものもあるであろう。しかし、具体的なことになると不明である。良忠は著作の中で多くの経論と共に、法然門下の異説を挙げるが法然門下の著作を具体的に書名をあげて引用するということをしていないからである。そこで試みに第九の内容を整理して列記してみると、次に同じ内容を論じた良忠の他の著作と比較してみると、こうした作業をすることにより、他の著作の上に立った『東宗要』の特色がつかめるかもしれないからである。こうした特色をつかむには第九論題のみでは不十分である。例えば第十論題は「<sup>ノ</sup>宗意許<sup>ミ</sup>諸行各各生<sup>ニ</sup>報土<sup>一</sup>耶」であり、これは諸行往生を許さない西山義を中心門下諸説にかかる問題である。第十一論題は「九品辯地俱<sup>可</sup><sup>ニ</sup>報土<sup>ノ</sup>撰<sup>一</sup>耶」であり、これは隆寛の説とかかわる問題である。また第四の「何<sup>ヲ</sup>名要門弘願<sup>一</sup>耶」は特に西山義とかかわる問題である。こうして問題を広げていけば『東宗要』の二十四論題すべてを取り上げる必要がある。しかし、今は紙数の関係もあり、とりあえず第九論題のみをとりあげることにする。いわば研究ノートである。これにより、ある程度満足できる回答が得られたなら、他の論題も取り上げていきたい。

## 二、第九論題の内容

ここでは念佛以外の余善も生因の本願なのか、つまり諸行本願・非本願の問題が取り上げらる。以下順を追って内容を取意整理し、これ

を列記してみることにする。(最上段数字は、他の著作との比較のための通し番号である)

(1) 第一問 念佛以外の余善を以て生因本願の行と言うべきか。

(2) 第一答 しからず。生因の願は念佛の行に局る。

(3) 第二問 念佛のみが本願とするならば、理に違し、また文に違する。不同である。それなのに一行を願せば衆機を忘るの失を成ずることになる。

(4) (一) 文に違すとは

(5) (二) 第十九願に「修諸功德」とあり。

(6) 1 第二十願に「植諸德本」とあり。

(7) 2 『觀無量壽經』雜想觀に「如來宿願力故」とあり。

(8) 3 『觀經疏』定善義には3の「宿願力」について「是弥陀願重」と釈している。

(9) 4 『般舟讚』に「或想或觀皆是本願」とあり。

(10) 5 『觀經疏』玄義分に「小戒願力往生」とあり。

(11) 6 同じく玄義分に「五乘正由託仏願」とあり。

(12) 7 さらに『觀念法門』には第十八・十九・二十願ともに撰生増上縁の中に入れていく。こうしたことからすれば諸行も同じく本願の行になるのではないいか

(13) 8 (14) 第二答 (15) (一) (道徳に違すに對する答)

諸仏の果徳は平等であるが、因行のときは別願を發す。例えれば薬師は除病を別願とし、弥陀は往生を誓う。別願では

あるが平等の慈悲を失していることにはならない。『選択集』では念佛と諸行に勝劣難易があるので勝負をとつて万機を撰せんとしたとしている。

(16)

問 ただ諸行往生の一願だけを立つべしと主張しているのではなくて、念佛と諸行では勝劣があるから先ず念佛を願じ、さらに機の意楽のために余行を願すれば、機を撰することが、ますます偏くなるのではないか。

答 余行を願としない理由は三ある。

(17) (18) ①の理由。もし念佛と諸行を並べ願すれば仏願に逢つても正業に帰し難い。

(19) 『隨願往生經』に娑婆世界の人は貪濁多く、専一になることができない、心乱れて志し無し、だから十方の淨土は實には差別がないのだが、衆生を専心させるために極楽國士を讚歎するのである云々と説いている。

(20) これは所求に約し、今の問題は去行であるが、心乱を化せんがために専一を勧める点では同じである。

(21) 以上の理由から念佛と諸行を並べ願せず、念佛のみを願としたのである。

(22) ②の理由。念佛が諸機を撰することは阿伽陀藥が万病を治するようなものである。だから念佛一行を願としたのである。

(23) もし諸行を本願としたなら上機には応ずるが、下機は行業が熟し難く往生できないという過失が生じる。

(24) 『阿弥陀經』に「少善根福德の因縁を以て彼の國に生ずる

『東宗要』における諸行非本願説

ことを得べからず」と説くのは不堪の機を將護する意味である。このように釈尊の教を以て弥陀の願を推しはかると符契の如く一致している。

(25) ③の理由。四十八願は選択された願である。その第十八願に

念佛のみを取つて諸行を捨てたのである。その一類の願の中に、すでに捨てた願を再び取つて本願とするはずがない。

(文に違すに対する答)

先ず念佛が本願であるという合文を出し、次に違文を会する。

(26) (27) (28) (29) (30) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) (39) (40) (41) (42) (43) (44) (45) (46) (47) (48) (49) (50) (51) (52) (53) (54) (55) (56) (57) (58) (59) (60) (61) (62) (63) (64) (65) (66) (67) (68) (69) (70) (71) (72) (73) (74) (75) (76) (77) (78) (79) (80) (81) (82) (83) (84) (85) (86) (87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (94) (95) (96) (97) (98) (99) (100) (101) (102) (103) (104) (105) (106) (107) (108) (109) (110) (111) (112) (113) (114) (115) (116) (117) (118) (119) (120) (121) (122) (123) (124) (125) (126) (127) (128) (129) (130) (131) (132) (133) (134) (135) (136) (137) (138) (139) (140) (141) (142) (143) (144) (145) (146) (147) (148) (149) (150) (151) (152) (153) (154) (155) (156) (157) (158) (159) (160) (161) (162) (163) (164) (165) (166) (167) (168) (169) (170) (171) (172) (173) (174) (175) (176) (177) (178) (179) (180) (181) (182) (183) (184) (185) (186) (187) (188) (189) (190) (191) (192) (193) (194) (195) (196) (197) (198) (199) (200) (201) (202) (203) (204) (205) (206) (207) (208) (209) (210) (211) (212) (213) (214) (215) (216) (217) (218) (219) (220) (221) (222) (223) (224) (225) (226) (227) (228) (229) (230) (231) (232) (233) (234) (235) (236) (237) (238) (239) (240) (241) (242) (243) (244) (245) (246) (247) (248) (249) (250) (251) (252) (253) (254) (255) (256) (257) (258) (259) (260) (261) (262) (263) (264) (265) (266) (267) (268) (269) (270) (271) (272) (273) (274) (275) (276) (277) (278) (279) (280) (281) (282) (283) (284) (285) (286) (287) (288) (289) (290) (291) (292) (293) (294) (295) (296) (297) (298) (299) (300) (301) (302) (303) (304) (305) (306) (307) (308) (309) (310) (311) (312) (313) (314) (315) (316) (317) (318) (319) (320) (321) (322) (323) (324) (325) (326) (327) (328) (329) (330) (331) (332) (333) (334) (335) (336) (337) (338) (339) (340) (341) (342) (343) (344) (345) (346) (347) (348) (349) (350) (351) (352) (353) (354) (355) (356) (357) (358) (359) (360) (361) (362) (363) (364) (365) (366) (367) (368) (369) (370) (371) (372) (373) (374) (375) (376) (377) (378) (379) (380) (381) (382) (383) (384) (385) (386) (387) (388) (389) (390) (391) (392) (393) (394) (395) (396) (397) (398) (399) (400) (401) (402) (403) (404) (405) (406) (407) (408) (409) (410) (411) (412) (413) (414) (415) (416) (417) (418) (419) (420) (421) (422) (423) (424) (425) (426) (427) (428) (429) (430) (431) (432) (433) (434) (435) (436) (437) (438) (439) (440) (441) (442) (443) (444) (445) (446) (447) (448) (449) (450) (451) (452) (453) (454) (455) (456) (457) (458) (459) (460) (461) (462) (463) (464) (465) (466) (467) (468) (469) (470) (471) (472) (473) (474) (475) (476) (477) (478) (479) (480) (481) (482) (483) (484) (485) (486) (487) (488) (489) (490) (491) (492) (493) (494) (495) (496) (497) (498) (499) (500) (501) (502) (503) (504) (505) (506) (507) (508) (509) (510) (511) (512) (513) (514) (515) (516) (517) (518) (519) (520) (521) (522) (523) (524) (525) (526) (527) (528) (529) (530) (531) (532) (533) (534) (535) (536) (537) (538) (539) (540) (541) (542) (543) (544) (545) (546) (547) (548) (549) (550) (551) (552) (553) (554) (555) (556) (557) (558) (559) (560) (561) (562) (563) (564) (565) (566) (567) (568) (569) (570) (571) (572) (573) (574) (575) (576) (577) (578) (579) (580) (581) (582) (583) (584) (585) (586) (587) (588) (589) (590) (591) (592) (593) (594) (595) (596) (597) (598) (599) (600) (601) (602) (603) (604) (605) (606) (607) (608) (609) (610) (611) (612) (613) (614) (615) (616) (617) (618) (619) (620) (621) (622) (623) (624) (625) (626) (627) (628) (629) (630) (631) (632) (633) (634) (635) (636) (637) (638) (639) (640) (641) (642) (643) (644) (645) (646) (647) (648) (649) (650) (651) (652) (653) (654) (655) (656) (657) (658) (659) (660) (661) (662) (663) (664) (665) (666) (667) (668) (669) (670) (671) (672) (673) (674) (675) (676) (677) (678) (679) (680) (681) (682) (683) (684) (685) (686) (687) (688) (689) (690) (691) (692) (693) (694) (695) (696) (697) (698) (699) (700) (701) (702) (703) (704) (705) (706) (707) (708) (709) (710) (711) (712) (713) (714) (715) (716) (717) (718) (719) (720) (721) (722) (723) (724) (725) (726) (727) (728) (729) (721) (722) (723) (724) (725) (726) (727) (728) (729) (730) (731) (732) (733) (734) (735) (736) (737) (738) (739) (740) (741) (742) (743) (744) (745) (746) (747) (748) (749) (7410) (7411) (7412) (7413) (7414) (7415) (7416) (7417) (7418) (7419) (7420) (7421) (7422) (7423) (7424) (7425) (7426) (7427) (7428) (7429) (7430) (7431) (7432) (7433) (7434) (7435) (7436) (7437) (7438) (7439) (7440) (7441) (7442) (7443) (7444) (7445) (7446) (7447) (7448) (7449) (7450) (7451) (7452) (7453) (7454) (7455) (7456) (7457) (7458) (7459) (7460) (7461) (7462) (7463) (7464) (7465) (7466) (7467) (7468) (7469) (7470) (7471) (7472) (7473) (7474) (7475) (7476) (7477) (7478) (7479) (7480) (7481) (7482) (7483) (7484) (7485) (7486) (7487) (7488) (7489) (7490) (7491) (7492) (7493) (7494) (7495) (7496) (7497) (7498) (7499) (74100) (74101) (74102) (74103) (74104) (74105) (74106) (74107) (74108) (74109) (74110) (74111) (74112) (74113) (74114) (74115) (74116) (74117) (74118) (74119) (74120) (74121) (74122) (74123) (74124) (74125) (74126) (74127) (74128) (74129) (74130) (74131) (74132) (74133) (74134) (74135) (74136) (74137) (74138) (74139) (74140) (74141) (74142) (74143) (74144) (74145) (74146) (74147) (74148) (74149) (74150) (74151) (74152) (74153) (74154) (74155) (74156) (74157) (74158) (74159) (74160) (74161) (74162) (74163) (74164) (74165) (74166) (74167) (74168) (74169) (74170) (74171) (74172) (74173) (74174) (74175) (74176) (74177) (74178) (74179) (74180) (74181) (74182) (74183) (74184) (74185) (74186) (74187) (74188) (74189) (74190) (74191) (74192) (74193) (74194) (74195) (74196) (74197) (74198) (74199) (74200) (74201) (74202) (74203) (74204) (74205) (74206) (74207) (74208) (74209) (74210) (74211) (74212) (74213) (74214) (74215) (74216) (74217) (74218) (74219) (74220) (74221) (74222) (74223) (74224) (74225) (74226) (74227) (74228) (74229) (74230) (74231) (74232) (74233) (74234) (74235) (74236) (74237) (74238) (74239) (74240) (74241) (74242) (74243) (74244) (74245) (74246) (74247) (74248) (74249) (74250) (74251) (74252) (74253) (74254) (74255) (74256) (74257) (74258) (74259) (74260) (74261) (74262) (74263) (74264) (74265) (74266) (74267) (74268) (74269) (74270) (74271) (74272) (74273) (74274) (74275) (74276) (74277) (74278) (74279) (74280) (74281) (74282) (74283) (74284) (74285) (74286) (74287) (74288) (74289) (74290) (74291) (74292) (74293) (74294) (74295) (74296) (74297) (74298) (74299) (74300) (74301) (74302) (74303) (74304) (74305) (74306) (74307) (74308) (74309) (74310) (74311) (74312) (74313) (74314) (74315) (74316) (74317) (74318) (74319) (74320) (74321) (74322) (74323) (74324) (74325) (74326) (74327) (74328) (74329) (74330) (74331) (74332) (74333) (74334) (74335) (74336) (74337) (74338) (74339) (74340) (74341) (74342) (74343) (74344) (74345) (74346) (74347) (74348) (74349) (74350) (74351) (74352) (74353) (74354) (74355) (74356) (74357) (74358) (74359) (74360) (74361) (74362) (74363) (74364) (74365) (74366) (74367) (74368) (74369) (74370) (74371) (74372) (74373) (74374) (74375) (74376) (74377) (74378) (74379) (74380) (74381) (74382) (74383) (74384) (74385) (74386) (74387) (74388) (74389) (74390) (74391) (74392) (74393) (74394) (74395) (74396) (74397) (74398) (74399) (74400) (74401) (74402) (74403) (74404) (74405) (74406) (74407) (74408) (74409) (74410) (74411) (74412) (74413) (74414) (74415) (74416) (74417) (74418) (74419) (74420) (74421) (74422) (74423) (74424) (74425) (74426) (74427) (74428) (74429) (74430) (74431) (74432) (74433) (74434) (74435) (74436) (74437) (74438) (74439) (74440) (74441) (74442) (74443) (74444) (74445) (74446) (74447) (74448) (74449) (74450) (74451) (74452) (74453) (74454) (74455) (74456) (74457) (74458) (74459) (74460) (74461) (74462) (74463) (74464) (74465) (74466) (74467) (74468) (74469) (74470) (74471) (74472) (74473) (74474) (74475) (74476) (74477) (74478) (74479) (74480) (74481) (74482) (74483) (74484) (74485) (74486) (74487) (74488) (74489) (74490) (74491) (74492) (74493) (74494) (74495) (74496) (74497) (74498) (74499) (74500) (74501) (74502) (74503) (74504) (74505) (74506) (74507) (74508) (74509) (74510) (74511) (74512) (74513) (74514) (74515) (74516) (74517) (74518) (74519) (74520) (74521) (74522) (74523) (74524) (74525) (74526) (74527) (74528) (74529) (74530) (74531) (74532) (74533) (74534) (74535) (74536) (74537) (74538) (74539) (74540) (74541) (74542) (74543) (74544) (74545) (74546) (74547) (74548) (74549) (74550) (74551) (74552) (74553) (74554) (74555) (74556) (74557) (74558) (74559) (74560) (74561) (74562) (74563) (74564) (74565) (74566) (74567) (74568) (74569) (74570) (74571) (74572) (74573) (74574) (74575) (74576) (74577) (74578) (74579) (74580) (74581) (74582) (74583) (74584) (74585) (74586) (74587) (74588) (74589) (74590) (74591) (74592) (74593) (74594) (74595) (74596) (74597) (74598) (74599) (74600) (74601) (74602) (74603) (74604) (74605) (74606) (74607) (74608) (74609) (74610) (74611) (74612) (74613) (74614) (74615) (74616) (74617) (74618) (74619) (74620) (74621) (74622) (74623) (74624) (74625) (74626) (74627) (74628) (74629) (74630) (74631) (74632) (74633) (74634) (74635) (74636) (74637) (74638) (74639) (74640) (74641) (74642) (74643) (74644) (74645) (74646) (74647) (74648) (74649) (74650) (74651) (74652) (74653) (74654) (74655) (74656) (74657) (74658) (74659) (74660) (74661) (74662) (74663) (74664) (74665) (74666) (74667) (74668) (74669) (74670) (74671) (74672) (74673) (74674) (74675) (74676) (74677) (74678) (74679) (74680) (74681) (74682) (74683) (74684) (74685) (74686) (74687) (74688) (74689) (74690) (74691) (74692) (74693) (74694) (74695) (74696) (74697) (74698) (74699) (74700) (74701) (74702) (74703) (74704) (74705) (74706) (74707) (74708) (74709) (74710) (74711) (74712) (74713) (74714) (74715) (74716) (74717) (74718) (74719) (74720) (74721) (74722) (74723) (74724) (74725) (74726) (74727) (74728) (74729) (74730) (74731) (74732) (74733) (74734) (74735) (74736) (74737) (74738) (74739) (74740) (74741) (74742) (74743) (74744) (74745) (74746) (74747) (74748) (74749) (74750) (74751) (74752) (74753) (74754) (74755) (74756) (74757) (74758) (74759) (74760) (74761) (74762) (74763) (74764) (74765) (74766) (74767) (74768) (74769) (74770) (74771) (74772) (74773) (74774) (74775) (74776) (74777) (74778) (74779) (74780) (74781) (74782) (74783) (74784) (74785) (74786) (74787) (74788) (74789) (74790) (74791) (74792) (74793) (74794) (74795) (74796) (74797) (74798) (74799) (74800) (74801) (74802) (74803) (74804) (74805) (74806) (74807) (74808) (74809) (74810) (74811) (74812) (74813) (74814) (74815) (74816) (74817) (74818) (74819) (74820) (74821) (74822) (74823) (74824) (74825) (74826) (74827) (74828) (74829) (74830) (74831) (74832) (74833) (74834) (74835) (74836) (74837) (74838) (74839) (74840) (74841) (74842) (74843) (74844) (74845) (74846) (74847) (74848) (74849) (74850) (74851) (74852) (74853) (74854) (74855) (74856) (74857) (74858) (74859) (74860) (74861) (74862) (74863) (74864) (74865) (74866) (74867) (74868) (74869) (74870) (74871) (74872) (74873) (74874) (74875) (74876) (74877) (74878) (74879) (74880) (74881) (74882) (74883) (74884) (74885) (74886) (74887) (74888) (74889) (74890) (74891) (74892) (74893) (74894) (74895) (74896) (74897) (74898) (74899) (74900) (74901) (74902) (74903) (74904) (74905) (74906) (74907) (74908) (74909) (74910) (74911) (74912) (74913) (74914) (74915) (74916) (74917) (74918) (74919) (74920) (74921) (74922) (74923) (74924) (74925) (74926) (74927) (74928) (74929) (74930) (74931) (74932) (74933) (74934) (74935) (74936) (74937) (74938) (74939) (74940) (74941) (74942) (74943) (74944) (74945) (74946) (74947) (74948) (74949) (74950) (74951) (74952) (74953) (74954) (74955) (74956) (74957) (74958) (74959) (74960) (74961) (74962) (74963) (74964) (74965) (74966) (74967) (74968) (74969) (74970) (74971) (74972) (74973) (74974) (74975) (74976) (74977) (74978) (74979) (74980) (74981) (74982) (74983) (74984) (74985) (74986) (74987) (74988) (74989) (74990) (74991) (74992) (74993) (74994) (74995) (74996) (74997) (74998) (74999) (74100) (74101) (74102) (74103) (74104) (74105) (74106) (74107) (74108) (74109) (74110) (74111) (74112) (74113) (74114) (74115) (74116) (74117) (74118) (74119) (74120) (74121) (74122) (74123) (74124) (74125) (74126) (74127) (74128) (74129) (74130) (74131) (74132) (74133) (74134) (74135) (74136) (74137) (74138) (74139) (74140) (74141) (74142) (74143) (74144) (74145) (74146) (74147) (74148) (74149) (74150) (74151) (74152) (74153) (74154) (74155) (74156) (74157) (74158) (74159) (74160) (74161) (74162) (74163) (74164) (74165) (74166) (74167) (74168) (74169) (74170) (74171) (74172) (74173) (74174) (74175) (74176) (74177) (74178) (74179) (74180) (74181) (74182) (74183) (74184) (74185) (74186) (74187) (74188) (74189) (74190) (74191) (74192) (74193) (74194) (74195) (74196) (74197) (74198) (74199) (74200) (74201) (74202) (74203) (74204) (74205) (74206) (74207) (74208) (74209) (74210) (74211) (74

(33) これと同様に順彼仏願故は広く諸行に通じ、正定業は独り念仏に限るというのは理に合わない。

(34) ②もし、正定業の名は念仏に局ることは勝本願に順じ、諸行もまた本願に乗ずることは劣本願が有るからであると会通したならば、これも誤りである。『観経疏』の「順彼仏願故……」のどこに「勝劣」の言があるのか。ほしいままに「勝劣」の字を加えれば一句一字不可加減に反することになる。

(35) もし字はなくとも義はあるというのなら証定の疏に不専理の過があることになってしまふ。どうして字を加えないで、このような義を成すことができようか。

(36) もし転計して仏願が諸行に通じるが故に正定業も諸行に通じると言うのなら、ますます疑難を招くことになる。正定の「正」とは助に対する言葉である。諸行が皆すべて正ならばどのような助業に対しても正定の名を得るのか。さらに助業が無いのみではなく、また所対の雜行も無くなってしまうではないか。

(37) また「定」とは選定の義である。

(38) (39) 『選択集』広本には「念仏は是れ選定の法なるが故に定と云也」とある。諸行がすべて選定の法ならば一体何の行を選択するのか。

(40) また「定」とは決定の義である。『選択集』に「念仏は決定、余行は不定なり云々」と言つてゐる。万行皆正定なら

(40) ば、いずれの行を不定とするのか。

また正定業が諸行に亘ると言うならば正行の名も諸行に亘り、親近等の五番相對の徳も諸行に亘ることになってしまふ。もし、そななら雜行を正行と名づけ、疎遠等の失も正行に亘ることになる。

(41) もし、正雜の義は得失が異なるのであるからとするのなら、正定業は念仏ということになり、諸行に亘らないではないか。

(42) ③善導大師の所判が余に超えている一番の点は正雜・助正の分別ということにある。もし、この義が壊れれば証定の根拠がなくなる。

(43) 祖師の法然は曇鸞、道綽は相承の師ではあるが菩提心を勧め觀察を正としているのに対し、善導は未發心の往生を許し觀察を助となして称名を正となす云々と述べている。これはもつとも甘心すべきである。

#### 合文2について

聞經と称仏と同じく本願ならば、どうして本願を以て独り念仏に約して願意（望仏本願意在衆生一向專称弥陀仏名）と言ふであろうか。

#### 合文3について

唯有念仏蒙光攝と言つてゐるのであるから、諸行に本願力があるとするならば諸行も光攝を蒙ることになり矛盾する。次に違文を会す。これに三重あり。

1 初めに願文を会す。これに二あり。

①離して第十九と二十願を消す。

(第十九願)第十九願は来迎の願であつて諸行本願の意ではない。これに四由がある。

(i) 願成就に違する。

(ii) 一願の中に二事を交へ願すべからず。

(iii) 念仏諸行ともに来迎に預る故に。

(iv) 異訳の經に順ぜざる故に。

(i) について

来迎の願成就是『無量寿經』の三輩にみられるが、ここで「一向専念」と説いて諸行を廢している。

一向の意味は『撰大乘論』『同釈』『仏地經論』などの説により明かである。

したがつて經文に余行をも挙げているが仏の本意は専ら念仏にある。

(ii) について

一願の中に生因と来迎の願を交え願せば四十九願になつてしまふ。

問 第十八願では一願の中に安心起行の一意を並べ願じていいではないか。

答 心行俱起して相離れないのであって、二事を願じているのではない。これに對して諸行と来迎では行相

(48) (47)

68 67 66 65 64 63 62 61 60 59

が別である。諸行は機にあり、来迎は仏に属するので二事である。

また行は平生に通じ、来迎はただ臨終のことだから時節も別である。

(iii) について

第十九願の「修諸功德」は念仏にも通ずるのか、余善に限るのか。

通ずるとするならば第十八と十九の行は別体であるはずなのに十八願のみならず十九願でも念仏を誓うとうことになつてしまふ。

余善に限るという場合は、念仏行者は迎接に預らないことになつてしまふ。諸行本願の義を立てるために念佛來迎の義を失することになる。

(iv) について

『無量寿莊嚴經』の第十二願は「世尊我得ニ菩提ヲ成ニ正覓已所有衆生求ニ生ニ我刹ニ念ニ吾名号ヲ發ニ志誠レ心堅固不退彼命終時我令ニ無數苾芻ヲ現ニ前田繞來迎ニ彼人經ニ須臾間ニ得ニ生ニ我刹ニ悉皆令得ニ阿耨多羅三藐三菩提ニ」であり、これは来迎の願である。諸行本願ではない。

なおこの願の前半は四十八願で言えば第十八願であり、後半は第十九願である。『莊嚴經』は四十八願の内容を合している場合がある。

(第二十願) 次に第二十願は繫念定生の願であり、これは遠生果遂の願である。

果遂の機の本善を願さんがために植諸徳本といつてある。これは果遂の由であつて所誓の行ではない。これに六由あり。

(i) 異訳の両經(『大阿弥陀經』『平等覺經』)ともに三生を説く。

- (ii) 御廟(良源)順後業の釈を助証とするが故に。
- (iii) 植諸徳本の言は多生に約するが故に。
- (iv) 不果遂者の言は順後生を願わすが故に。
- (v) 『觀念法門』で植諸徳本の一句を除くが故に。
- (vi) 結縁の人を捨てからざるが故に

(i)と(ii)について  
 「植諸徳本」とはその本善をいう。「不果遂者」とは往生を遂げることを明しているのである。  
 今、過現門と現未門の一門で願意を願わすることにする。(一門の名目は山王院論記に借る)円珍の『法華論記』過現門というは過去に諸の徳本を植え、現在に至心に廻向し、第三生の時に往生を得るのである。  
 『大阿弥陀經』と『平等覺經』にその旨が説かれている。

寂法師(義寂)もこれを訖している。

問、異訳の両經は願数が整備されていない。不正であ

るから証とならないのではないか。

答 所持の正本に違せば、これを用いることが出来ないが、合会している文であるからどうしてこれを忽諸(ないがしろ)にするのか。大師も『平等覺經』を引き、法然上人も『大阿弥陀經』を引いているではないか。現未門とは現に徳本を植え、未来に至心に廻向し、第三生の時に往生を得るのである。

第二十願の「聞名係念植諸徳本」は現在生、「至心廻向」は第二生、「果遂」は第三生にあたる。  
 良源の『極樂九品往生義』に彼の国を念じても順次往生できないという疑問を釈するため第二十願がある旨が述べてある。

本願の利益は三生を過ぎない。

例えは普賢の行者の極大遅の者で三生を出ないのが、勝るに従つて三生と言うようなものである。

問 良源の釈は文理に違っている。『涅槃經』や『瑜伽論』によれば、仏法に入らず解脱を得ていない場合を定業と名づけ、仏法に入り解脱を得ている場合を不定業と名けるという。それだから五逆の者を下下品に撰している。五逆の者は順生定業である。この義は大乗的道理に会わないではないか。だから願力は定を転すべきではないのか。

答 大乗の意からして定業を転ずというのは淳熟の機

についてのことである。仏願力は機分に随う。だから第二十願は結縁の者に遠生の益を願じているものなのである。

### (iii)について

『玉篇』によると「植」は種ルの意であり「本」は始メであり木ノ下の意である。

だから仏道の修証も一生ではなく多生にわたり、仏の加念を蒙って無窮の輪転を促るのである。

『往生要集』にも同旨の文あり。

『無量寿經』には「消除諸漏植衆徒本」など多く「植」の字が使われているが、すべてその果が長遠の場合である。

問 『宝積經』の願成就文では「種ニ植衆多善根」とあるが、この者が命終の時、来迎に預かると記されている。これは植善でしかも順次即生の意味ではないか。

また『群疑論』七によれば彼の浄土のためには有相の念を植えることになるのではないか。

また『十住毘婆沙論』には同じく善根を植えても疑う人には華が開かず、信心清淨な人は華開いて仏を見たてまつるとある。

以上の点からして「植」の字は遠近に通じるのであり、遠のみに限らないのではないか。

答 『宝積經』の場合は来迎の願の中に第二十願の植

善を合説している。また現善の上に宿善を標しているのであろう。

『群疑論』の場合は彼の断惑の因を植えるために有相の念佛を修するのである。

### (iv)について

果遂の「果」は『玉篇』によると草木の実であり「遂」は叶フ、称フの意である。だから遠生である。こうしてみると「生」の字は順次往生に使われ、「果」の字は遠生の往生を顯していることになる。

問 『宝積經』では諸行の下に「若不生者」とある。

答 『宝積經』では順次と遠生と分説していない。得生の結果について「若不生者」としているに過ぎない。これは訳語の不正である。

問 第二十願は諸行順次往生の願である。唐訳菩提流志の『宝積經』に「所有衆生聞我名字以已善根廻向極樂」若不生者不取正覺とあり。これも遠生と言えるのか。

『法華經』普門品に「宿植德本衆人愛敬」とあり。これは前生の因であり遠生の因を酬いるものではない。『千手經』には「以神咒力果遂心願」とある。これは大悲心咒を誦持する力で即生に心願を果遂したの

である云々。

答 聖應は必ず機感による。機感淳熟することは容易なことではない。

これは『法華經』普門品の疏にも同旨が記されている。

また『涅槃經』に「父母を孝養する報は梵天に在り」というのは因果に似てはいるが、昔の修定を発すのである。

また『俱舍論』に「龜語を遠離して梵音を感得す。音は異熟にあらざるが故に第三転を用て疑情を決す」と言つてはいる。

こうした点から考えても第二十願は順後の往生である。さらに「植」と「果」を用いてはいる。木を植えるの中に葉華がなくて実を得ることは出来ない。これと同じようになつたとい一世であつても、必ず三重を成ずるのである。

また『宝積經』を引いてはいるが正本の「植果」の字を没することはできない。

『千手經』は問題の文の前後をよむと植果して生を重ねている。だから「宿善なき者はなお名を聞かず、況や誦念せんとや」と言つてはいるのである。だから、この文はかえつて遠生の義を証していることになる。

(v)について

『觀念法門』で撰生増上縁を挙げる中に第二十願文も

引かれているが、「植諸德本」の一旬が除かれている。もし二十願が諸行往生の願とするのなら何故にこの一句が除かれているのか。

またこれはただ両三昧の益を挙げるに過ぎないというのなら何故十九願を挙げる場合には「修諸功德」の一旬を除いていないのか。

さらに「觀經」を挙げる場合も「定散二行を修る人」として行を出しているではないか云々。

問 十八・十九願は順次撰生であるなら二十も同様に順次ではないのか。

答 過現門に約せば二十願も順次撰生である。だから宿植とは異なり、現生の「至心回向」を挙げているのである。

問 もし、そうならば念佛往生も宿善によつて、この法に値うということである。その念佛往生が順次なのであるから二十願も順次ではないのか。

答 苦道は転じ難いので現在に願を成じるには深厚の宿因が必要である。『大智度論』九に「我今疾苦皆由過去」とあるとおりである。

業道は転じ易いので、順次往生はただ值教の宿善を論ずるのみである。『大智度論』の連文に「今生修福報在将来」とあるとおりである。

一義には二十願では植本と果遂と重なるので遠生とな

(vi)

(vii)

(viii)

(ix)

(x)

(xi)

(xii)

(ii)

(iii)

(iv)

(v)

(vi)

(vii)

(viii)

るのであって、單に果遂のみなら遠近に通じるのであるとする。

また一義には『千手經』については真偽の論があるので会釈するには及ばないとする。

問 『往生要集』の「臨終勸念」には第二十願を挙げて、「願<sup>ク</sup>由<sup>ニ</sup>我所有<sup>ル</sup>一切善根<sup>ノ</sup>力<sup>ニ</sup>今日決定<sup>シテ</sup>往<sup>ニ</sup>生<sup>ヤシト</sup>極樂<sup>ニ</sup>」とある。これからすると、どうして遠生の往生を願うということがあるうか。だから二十願は順次生因の願なのではないか。

答 『往生要集』の意味は正修と助念とで一生の業を成し、重ねて諸善を求めて果遂の願に依るのである。これは『華嚴經』の意を用いて、三際の善を正業の上に累ねるのである。

正信房湛空の自筆の記（二尊院に在り）に法然上人の詞として、第二十願を係念定生願と言つたり、三生果遂願と言うが、後者が私の存念に合つてゐる。これから的一生は五、六年しかないだろうから、次の次の生までは決定して往生するであろう」という意味のものがある。法然上人の化導を受けた湛空の書であるから間違いのないことである。

(vi)について

仏は真因の初地の時に未來の当機と結縁とを鑑みて順次と遠生の益を願じたのである。

先師聖光上人は「仏菩薩の慈悲は當機を頓に化し、結縁を遠く護る。護念されているので無窮の生死を促て久しうからずして淨土に入るのである。これは呑鉤の魚が水にあること久しからざるようなものだ」と言つてゐる。

問 十八・十九・二十を順次と遠生に分けることは納得し難い。何故なら念佛の行人も宿善によつて、この三昧に値う。

『平等覺經』にも「今得重聞」と説いてゐるではないか。

答 たとい宿善によつて念佛を修行したとしても、この念佛は十八願に乗じて順次往生するのであって、宿世に十八願に乗ずるのではない。

念佛・諸行通じて、不如法のものは二十願に乗じて三生に得生せしむるのである。

御廟（良源）が不転定業等に約するのはこの例である。

問 環輿は上中下品を三願に配し（法位も同じ）、義寂は下上中品を以て三願に対している。そして皆ともに順次と解釈しているが、別義を立ててよいものなのか。答 それらの義は經に違ひする。御廟（良源）も引いてはいるが、これを用いていない。

また三願を三品に配するということは皆念佛についてであつて諸行の願ではない。

問 二十願中の「願生我国」というのは安心である。

就き定属がない

だから生因の願てはなしのか

答 諸行に往生の功が無いと言つてゐるのではない。今は植果の言に拠つて宿善遠生と名づけると言つてい

遠生の願は薬師にも不動明王にもある。

②合して第十九と二十願を消して諸行非本願の義を成す。  
これにて十由あり。

(i) 諸師諸行本願の名を立てざるが故に。

(iii) 黒谷 蓮華谷 前後の安居院 毘沙門堂 妙香院等

(iii) 十八願に諸行を選択したのに再び取り上げるはずが

75  
レ

は浄土教の意に違する。

(v) 「若不生者」を改て「不果遂者」と言つてゐる。

すがない。

(vii) 念仏のみ「當知本願最為強」と判じてゐる。

(viii) 「廻生雜善恐力弱」の釈からして諸行が本願の行に属すとは思えない。

(ix) 十九・二十が共に諸行を願ぜば繁重の咎を招く。

(x) 諸行本願を立てる人は或は十九に就き、或は二十に

順後生の願と名づけている。

〔に〕について。余行は万機を摂しないので、平等の慈悲か

て一箇の別願に隨自他の法を交じえようか。

『大経』の沙門と『鶴経』の住居は、この「少善不生」からして、攝取の行である念佛を選棄

するはすがない。

四十八願の願数も『觀經』『大智度論』と合致する。

環興云

法華の記云云

(vi) (vii) (viii)については特につけ加えることなし。

重の咎となる。

しかし三心と聞名とが諸願に亘るが願体ではないので繁重の答にならないのと同様に、十九は来迎が願体、

x) 二十は遠生が願体であるから咎とならない。ついで、三頃の解釈はまちまちである。

ある解釈では十八は念佛、十九は諸行、二十は順後と

また十八は念佛、二十は諸行、十九は前後を迎接する  
というのもある。

また十八は但念佛、二十は但諸行、十九は合願という  
のもある。

これらは二十願が生因を願じてることを理解してい  
ないである。

不達の者がほしいままに自情を顯し、善導や法然の義  
に違背しているのである。

およそ經典の意は深密であるから論疏が作られるので  
あり、そうした意味は『起信論』にも述べている。

しかし、善導の証定の疏に「念佛は正定業である。彼  
の仏の願に順するが故に」とあり、法然上人は諸行は  
非本願であると判じている。

今時愚鈍の者がこの正判に乖違して、ほしいままに別  
義を述するのならば、どうして法義に符するであろう  
か。

2 以上で十九・二十の願を会し終り、次に「文に違す」の  
3・4・5・6の宿願力等と或想或觀等の文を会すること  
にする。

これに二義がある。一は撰凡願、二は總願である。具には  
『決疑鈔』に述べた如くである。

また第十八願の中に三業念佛を撰して本願というの義を存  
して、この二文を合している。もし、そなれば、それは

『東宗要』における諸行非本願説

定善本願の証とはなるが諸行本願の証とはならない。まし  
てや四十八願の中には定善見仏の願はないのである。

3 次に「以仏願力」「託仏願」等の文を会すのであるが、  
これは2と同旨である。

問 狂(『觀經疏』)の中に念佛順仏の表詮はあるが、余行非  
本願の遮詮がない。遮詮がなければ余行非本願が定まつた  
ことにはならないではないか。

答 遮詮の証は多い。

(i) 『觀經』の「想於西方」を『觀經疏』では「直指ニ西方  
簡余九域<sup>ヲ</sup>」としている。

(ii) 『觀經』の「念佛衆生攝取不捨」を『觀經疏』では「余  
光のために光普く照らさず」とし『觀念法門』では「總  
じて余の雜行の行者を照攝するをば論ぜず」とし『往生  
要集』では「弥陀の光明余行の者を照らすと言はず」と  
している。

(iii) 『觀經』の「此菩薩行時」を『觀經疏』は「正しく行  
觀音と同じからざる相を明す」としている。

(iv) 『觀經』の「此菩薩坐時」を『觀經疏』では「正しく  
坐觀音と同じからざる相を明かす」としている。

(v) 『觀經』の「具三心者必生彼國」を『往生禮讚』では  
「若少一心即不得生」とする。

(vi) 『觀經』の「但發無上道心」を『觀經疏』は「唯この  
一句以て正業となす。さらに余善なし」としている。

(18) 『観経』の「若念佛者」を『経疏』は「實に雜善を以て比類となすこと得るに非ず」としている。

以上のように經には表詮のみであるが釈には遮表並べ立っているという例は多い。今もまたそうである。  
また、たとい遮の文がないとしても『選択集』で諸行は非本願と遮しているし、さらに雜修の失を釈して「仏の本願と相應せざるが故に」としている。これが諸行本願を遮することになるではないか。

問 念仏と雜修雜行とはその体が異なるのであるから、本願と相應しないという点を以て雜行の失とすることができない。

『婆沙論』にも「引証の言理は異趣なきを以てす」とある。今の念佛と雜行では異趣があるのでだから雜行の失の証は成り立たないのではないか。  
たとい、一步ゆづつ兩者の行体が同じとしても、この場合の不相應は勝本願に相應しないということであろう。答 二行二修の体が別であるという義は善導・法然の定判に違する。解行不同の釈や得失の判からすれば二行二修は体同である。具には『決疑鈔』に述べてある。

また勝劣の本願という解釈は一体どこからきているのか。これは十八願についてのみであって、第二十願ならば諸行を願ずと言えるのではないか。

答 『選択集』の十六段の中で三輩念佛(四)、念佛利益(五)、三心(八)、四修(九)、念佛護念(一五)、付屬身子(一六)の六章の義はそのまで通ずるから余を遮する文はなく、他の十章はそのままで通じないから遮詮の文を立てている。これは四十八願全体において念佛本願を立てて余行非本願としたのであって、十八願のみに限つたのではない。

もし十八願を非願と名づけ、二十願を本願と名づけると言ひのなら、第三章のみならず余の九章もまたそうなつてしまふ。そうでないのなら仏願の中に余行の願がないのである。

さらに言うならば第三章に「弥陀如來余行を以て往生の本願となしたまわづ、唯念佛を以て往生の本願になしたまう」と言つてゐるではないか。これで四十八願全体について、別に生因の願を立ててることが明らかである。もし難の如くなれば「第十八願は余行を以て往生の本願となしたまわづ」と言ひべきであろう。また第三章以外の章にも多く余行非本願の行を言つてゐる。

また第十二章の付屬仏名の段には広く定散三十三人の往生を挙げ、第四章の三輩念佛往生の段には菩提心などの余行往生を挙げて非本願の行に属している。

往生と非本願とを同じ第十八願に属せしめられようか。もしもそだしたら、一体どうして余行の生縁とした

らよいのであるうか。

もし、そうでないとしたら半ばを取つて、半ばをしりぞけることになり義理に沿わることになる。

またもし、二十願を諸行往生諸行本願とするならば、何を以て半ば論じ、半ば論じないとするのであるうか。

(19) 問『阿弥陀經』には少善不生として余行を遮して、名号得生と立てている。これについて『法事讚』では「隨縁雜善恐難生」として、はつきりと「不生」としていいな。だから諸行本願の義を論じても咎がないのではない。

(20) 答「少善不生」は完全な不生ではない。上六品の文を見れば余善の者が悉く生じている。

『阿弥陀經』の「不生」は下機を將護する意味である。善導大師は深く仏意を驗じて『法事讚』に「難生」として妙判を作したのである。

それなのに未学の者が文を離れて、ほしいままに自情に任せると自からあやまち、他をも誤まらせることになる。その過は甚しいものである。

### 三、第九論題における引用

以上、煩瑣をいとわず第九論題を取意整理して列記してきたのであるが、良忠の設問をみると諸行本願を認める側の問題点が出つくしているように思われる。その根本は念佛と諸行を比較すると念佛が勝で

あり、諸行が劣である点は認めた上で、先ず念佛を本願とし、さらに機の意染のために諸行をも本願として並び願すれば、ますます万機を攝することになるではないかというものである。こうした主張が具体化したのが第十九・二十願の解釈であり、特に第十八願に念佛往生の願を認め、さらに第二十願に諸行往生の願を認める長西の諸行本願義はよく知られるものである。これに対して良忠は諸行往生は認めながらも、諸行は非本願であり、第十九は来迎の願であり、第二十願が遠生果遂の願であることをあらゆる角度から主張している。

思想内容はさておき、ここでは先ず良忠の引用した經論、また直接の引用はないが書名のみ、あるいは人名のみを挙げたものをみると次のようになる（括弧内の数字は通し番号。また淨土三部經とその異訳、善導・法然の著作については問題の性格上これを除いた）

隨願往生經<sup>19</sup>、撰大乘論<sup>20</sup>、撰大乘論釈<sup>21</sup>、仏地經論<sup>22</sup>、極樂九品往生義<sup>23</sup><sup>24</sup><sup>25</sup><sup>26</sup>、山王院論記（円珍『法華論記』）<sup>27</sup><sup>28</sup>、涅槃經<sup>29</sup><sup>30</sup>、瑜伽論<sup>31</sup>、玉篇<sup>32</sup><sup>33</sup>、往生要集<sup>34</sup><sup>35</sup>、群疑論<sup>36</sup>、十住毘婆沙論<sup>37</sup>、法華經普門品<sup>38</sup>、千手經<sup>39</sup>、法華經普門品の疏<sup>40</sup>、俱舍論<sup>41</sup>、大智度論<sup>42</sup><sup>43</sup>、華嚴經<sup>44</sup>、正信房灑空自筆の記<sup>45</sup>、大乘起信論<sup>46</sup>、婆沙論<sup>47</sup>。以上が書名である。次に人名のみは

## 四、『決疑鈔』との比較

『選択伝弘決疑鈔』における念佛本願、諸行非本願を論じた箇所は第三「念佛往生本願篇」を中心とする。

先ず『東宗要』第九において『決疑鈔』に譲っている箇所は二箇所である。その一は宿願力や或想或觀を会して、撰凡願、總願とした所(6)で(『淨全』十一、51下)、「決疑鈔」第三(『淨全』七、232~233)である。その二は念佛と雜行の体が同じであることを述べる箇所(6)で(『淨全』十一、52下)、「決疑鈔」第一(『淨全』七、224~225)である。

次に『決疑鈔』には述べていないが『東宗要』第九で追加されたものを挙げる。

○諸行を本願としない理由を『決疑鈔』では二点挙げている(『淨全』七、231下)が、第九では三点に増えている。追加されたのは②(6)~(6)(『淨全』十一、43上)である。

○第九では「文に違す」に対する答として先ず念佛が本願であるという表詮だけではなく、余行非本願の遮詮もあることなどを述べているが(6)~(6)、「決疑鈔」にはこれらの問答がない。

○第九では第十九願と二十願について会するのに、先ず十九と二十願

を別々に論じている。すなわち十九願については四由を挙げて(6)~(6)、「淨全」十一、44上~45上)説き、二十願については六由を挙げて(6)~(6)、「淨全」十一、45上~50下)これを説いている。次に十九と二十を合して諸行非本願の義を成するのに十由を挙げて(6)~(6)、「淨全」十一、50下~51下)これを説いている。

これに対して『決疑鈔』では両願を別別に論じたり、合して論じたりせず、第九に比較すれば小規模に論じている。筆者の調べた範囲では『決疑鈔』で触れている内容を第九の中に探して、これを通し番号で示せば(6)から(6)の中で、6(6)7(6)8(6)9(6)10(6)11(6)12(6)である。これは121に及ぶ範囲の中の11項に過ぎない。

○第九では末尾に四つの問答を設けて善導や法然の釈の中に念佛が本願であるという表詮だけではなく、余行非本願の遮詮もあることなどを述べているが(6)~(6)、「決疑鈔」にはこれらの問答がない。

以上をまとめてみると『東宗要』第九は『決疑鈔』第三に説かれた諸行非本願説を基本として、これを増広拡大したものと言える。『決疑鈔』第三の冒頭の設問で「若し余行本願にあらずと言はば理に違ひ文に背く」(『淨全』七、45下)として提起された問題は、そのまま『東宗要』第九に使われている。ただし、問題の捌き方のスケールは『東宗要』第九がはるかに大きく、しかも緻密になっている。とくに注意すべき点は『東宗要』第九では第十八・十九・二十の三願について諸説を挙げて、しかもそれらを批判していることである(6)~(6)、「淨全」十一、51下)。諸説とは

① 十八は念佛、十九は諸行、二十は順後という説。

② 十八は念佛、二十は諸行、十九は前後を迎接するという説。

③ 十八は但念佛、二十は但諸行、十九は合願という説。

の三説で、恐らく①は住心房覚瑜、②は長西、③は阿弥陀房の説であろう（『浄全』ではそのように頭注あり。『浄全』十一、51）。

良忠は三説を挙げた後、不達の者がほしいままに自情を頼し、善導や法然の義に違背しているとして批判している。こうしたことは『決疑鈔』第三には見られない。

## 五、第九と『浄土宗要肝心集』との比較

『浄土宗要肝心集』と『東宗要』の関係については広川堯敏氏が両書を比較して五項目の指摘をしている（良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題』『浄土学』第三十六輯、七九頁）。広川氏も指摘するように『東宗要』には『肝心集』にはなかつた文章が新しく加筆増補されている。

今は細部にわたる比較はできないが、『肝心集』（大正大学蔵本）第二と『東宗要』第九とを比較して、筆者の気づいた箇所を例示すれば

○『肝心集』第二「念佛の外余善を生因本願の行と云うべきや」の冒頭においても「理に違し、文に違す」として問題提起が整つてされており、諸行非本願における問題提起は『決疑鈔』三——『肝心集』二——『東宗要』九と基本的に変らず受け継がれていると言える。ただし、その捌き方については『東宗要』九がもつともスケールが大きくかつは緻密である。

○『東宗要』九も『肝心集』も念佛が本願であるという合文を3条挙げて説明しているが、その合文一（順彼仏願故）の説明の最後に『肝

心集』では

所詮諸行正定義何處哉凡出<sup>スヤ</sup>其文<sup>ニ</sup>若無<sup>ハ</sup>其文<sup>ニ</sup>立<sup>ニ</sup>自由<sup>ノ</sup>義<sup>ヲ</sup>唯<sup>ニ</sup>

可<sup>ニ</sup>仍用<sup>ヌ</sup>哉

とあり、これは『東宗要』九ではない。

○『東宗要』九では合文三（唯有念佛蒙光攝）について、諸行に本願力があるとするならば諸行も光攝を蒙ることになるとして、文との矛盾を指摘しているが（同『浄全』十一、44上）、『肝心集』にはこれがない。この例示のように『東宗要』九は『肝心集』を整理し増補しているのであるが、対法然門下の異義に対してもどのような姿勢の差がみられるであろうか。先ず『肝心集』では諸行本願義の三人の説を挙げた後に、善導と法然の諸行非本願の意を挙げ次に

此上不可有別義

としている。

同じ箇所を『東宗要』九では

今時愚頗乖<sup>ニ</sup>違此正判<sup>ニ</sup>恣述<sup>ニ</sup>別義<sup>ニ</sup>豈符<sup>ニ</sup>法義<sup>ニ</sup>矣

としている（『浄全』十一、51下）。意味はとくに変らないが『東宗要』九の方が語勢が強いのである。

## 六、おわりに

『東宗要』第九論題の諸行非本願について先ず内容を列挙し、次いで『決疑鈔』三や『東宗要』の草稿本と言われる『肝心集』との部分的比較を試みた。先ず言えることは諸行非本願についての良忠の問題意識の基本は『決疑鈔』以来三書を通じて変っていないということであ

ある。ただ、その論じ方は次第に増廣拡大され緻密になってきている。それは『決疑鈔』三と比較して『東宗要』九では引用経論がはるかに多いことからも理解できる。また諸行非本願の問題は法然門下の重要な論題の一つである。この点においても『東宗要』九が対諸行本願義に最も強い姿勢をとっているようである。やはり『東宗要』は晩年の良忠が上洛し、思いを新たにして練りあげた書と言えよう。二十四論題の中の、わずか一論題を取り上げたのみでは積極的まとめには至りようがないが一応の試論とするものである。

# 『観経疏聞書』の研究

坪井俊映

## 目次

- 一 はじめ
- 二 『玄義分聞書』三帖
- 三 『序分義聞書』一帖
- 四 『定善義聞書』三帖
- 五 『観経疏伝通記』との関係
- 六 『観経疏畧鈔』との関係
- 七 『観経疏聞書』七帖の釈義語句

昭和六十一年、良忠上人七百回遠忌を迎えるにあたり、金沢文庫長納富常天先生の特別のご配慮により全巻写真を入手することができて、あらためて七百数十年の昔に良忠上人が異流の盛なる地にあって、門弟達に法然上人の専修念佛思想によって、善導の釈書を講述されて、祖師の釈書に対する理解の指針を示された後の一を伺うことができるのは誠に意義あることと思う次第である。

よつて、その内容の細目を紹介し、併せて『観経疏伝通記』（以下伝通記と略称す）および『観経疏畧鈔』（以下畧鈔と呼ぶ）との関係を述べることにする。

この『観経疏聞書』七帖は『玄義分聞書』三帖、『序分義聞書』一帖、『定善義聞書』三帖よりなり、『散善義聞書』は現存しない。凡らく早くより散佚したのでなかろうか。

金沢文庫に現蔵する『観経疏聞書』七帖の古写本は、淨土宗第三祖然阿良忠上人（以下敬称を略す）が関東下総の地にあるとき、多くの門人達に講述された善導の『観経疏』の講録であつて、『観経疏伝通記』十五巻、『観経疏畧鈔』八巻と共に、『観経疏』に対する三部の注釈書の一として注目すべきものである。本書に関する研究紹介はつとに先学によつてなされているが、未だ内容の細目に至つてはあきらかにされていない。

しかし、その内容および講述の意図より推測するに『定善義聞書』に先立つて講述されたのでないかと思う。即ち「序分義」「定善義」「玄義分」の順にて講述を進められたものと考える。

しかし、今は『觀經疏』四卷の構成順にしたがい、『玄義分聞書』『序分義聞書』『定善義聞書』の順によつて解説することにする。

## 二、『玄義分聞書』三帖

### 形態

三帖ともに楮紙、大和綾、堅一七・一センチ、横二五・三センチの横長の紙に、一紙十四行、一行十一字乃至十四字、行草書体にて書かれている。

### 表紙

第一冊には表紙がなく、疏文の「此觀經一部之内等事」「建長七年乙卯三月四日」の記述より初まる。

第二冊は表紙の左側に『玄義分聞書』「宗旨門已下」と書かれ、中央に「金沢」、右下に「良聖書」とあり。

第三冊は『玄義分聞書』「從經論相違已下」と書かれ、左横に「称名寺」、右下に「良聖書」とある。なお、中央に花押の稽古書と思われるもの、および細字で附記と見られるものがあるが、判読に困難を感じる。

### 内容の構成

この『聞書』には玄義分の初にある「十四行偈」の註釈は見られない。

第一冊は玄義分七科段の前にある「総明三七門」と、七科段の中の

第一序題門（先標序題）と第一釈名門（次釈其名）の二門の註釈である。

第二冊は第三宗旨門（依文釈義并弁宗旨不同教之大小）と第四說人差別門（正顯說人差別）と第五料簡定散門（料簡定散二普通別有異）の三門の註釈である。

第三冊は第六和会經論相違門（和會經論相違広施問答釈去疑情）と第七得益分齊門（料簡章提聞弘正說得益分斎）との註釈であつて、以上の三帖に分冊されている。

### 写本の完欠

この『聞書』はいずれも七百余年昔の古写本であるために虫害・落丁が見られる。

第一冊は上記のごとく表紙を欠くほか、末尾の「能令修趣之者等事」（第二釈名門の終り）の註釈の後に落丁があり、約五行程度（淨全所収本の行数）の註釈が失なわれている。

第二冊は初めは備つているが、終りの第五定散料簡門の釈義の中「□□二義等事」より以下は虫害による破損が多く、いかなる疏文の語句をとりあげて註釈されたかあきらかにすることができない。凡らく定散料簡門の終りまでの註釈でないかと思う。

第三冊は首尾完結しているようである。（然し、二乘種不生の釈義に出る「即是酬因之身也事」の註釈に写真の重複がある。）

### 註釈の語句数

この『聞書』は全篇を通じて、『觀經疏』の文の中より肝要なる語句、難解な文を選び出して「○○○之事」と題して、それを細釈され

たものである。その選び出し方に精粗の別が見られるが、その中には

疏文の要旨を取意したもの、本経たる『観經』より取りあげたもの、いすれにも見られない出拠不明のものもあるが、玄義分七科段の区分

によつて、抜き出して註釈せる疏文語句の数を出すと次のようである。

### 第一冊

総明七門（此観經一部之内等事）以下 七文

### 第一序題門

一八文

### 第二釈名門

三七文（欠あり）

### 第二冊

#### 第三宗旨門

五文

#### 第四説人差別門

三文

#### 第五料簡定散門

一三文

### 第三冊

第六和会經論相違門（便宜上番号を付す）

#### 内訳

##### (一)別説

四文は出處の不明項目

##### (二)諸師解

五文

##### (三)道理破

一二文

##### (四)返対破

一六文

##### (五)下々品已下

五文

##### (六)出文顕正

三文

##### (七)別時意

二六文

##### (八)乗種不生

二六文

### 第七得益門

八文

以上の一九八の語句が数えられる（詳細は後記の釈義語句一覧を参照のこと）

### 講述の日程

この玄義分の講述は建長七年乙卯三月四日に初まり、同五月十七日に終つている。講述の形式は上記のごとく疏文より肝要な語句を選び出して、問答体をもつて解説されてある。そして講述語句の下にその日付が記述されている。しかし、なかには上部に記載しているものもある。また講述の日付が講義を始めた月日か、終つた日付か判然せぬものもあるが、一応講述の日付と解説語句とを出して、良忠上人の玄義分講述の後を伺うことにする。玄義分三帖は上記のごとく一九八文に亘つて註釈されたもので、一日に一項目の場合、三、五項目に亘る日もあり、その全体は後に詳記するので、今は日付を追つて、一応その日に初まつたものとして、講述語句を記することにする。

### 第一冊

建長七年三月四日、「此観經一部之内」等事（以下）

#### 五日 序題門

六日 クの「真如乃至不動事」（以下）

十日 ク 「故大悲乃至永夜事」

十二日 ク 「致使布<sub>ニ</sub>慈雲<sub>ニ</sub>乃至大悲事」

十三日 ク 「依心乃至四千事」

十五日 ク 「遇因韋提等事」

十六日 ク 「言弘願等事」



非化品事」

間三月十七日、十九日、二十一日、二十八日、二十九日、四月一日、二日、三日の日付が見られて、都合八回の講義である。

ク 十六日 ク

事」

ク 十五日 ク

「二乘種不生」の「答曰  
若論等事」（日付は前後するが积義項目の順序は  
乱れていない。文中の上部に十七日とあるから十五  
日は十七日の書き誤りか）

ク 十七日 奥書の日時、

以上、五月十七日をもって玄義分の講述は終っている。

奥書

「建長七年乙卯五月十七日、於下總国匝嵯御庄福岡郷被談、能化然  
阿弥陀仏 五十七、良聖時年 二十二歳」

匝嵯御庄福岡郷における講述であつて、然阿弥陀仏とは良忠の阿号  
であり、門人良聖が二十二歳の時に、講席にあつて筆録したことを記  
述している。

この『玄義分聞書』の講述は、上記の記載日付より見るに建長七年  
三月四日より同五月十七日まで約二ヶ月半に亘る講述であつて、これ  
を序題門等の七分科にあてて見ると、

総明七門（七項目）は三月四日

序題門（二十八項目）は三月五日より同十七日までの講述で、その間  
五日、六日、十日、十二日、十三日、十五日、十六日、十七日の  
都合八回の講述が行なわれたことを知る。

积名門（三十七項目）は三月十七日から四月三日までの講義で、その  
都合八回の講述が行なわれたことを知る。

「二乘種不生」の「難階

事」

ク 十五日 ク

和会経論相違門（八節に分れ、得益文の八文を合せ、総計一〇五項目）は  
四月十五日に初まり、同十六日、廿日、廿一日、廿二日、廿三日、  
廿四日、廿五日、廿六日、廿八日、廿九日、五月一日、九日、十  
一日、十三日、十四日、十六日、十七日の日付が見られ、都合十  
八回の講述であったことが知られる。

なお、講述の处处々に、淨心房・見蓮房・覺明房・定明房・住心房・

西山・勝願院・蓮華谷等の法然門下と思われる門人の名が記述され、  
これら門人の異説と思われる記事が見られる。良忠上人の対異流の考  
えを知る上に注目すべきものである。

### 三、『序分義聞書』一帖

形態

楮紙、大和綴、豎一七・一センチ、横二五・三センチ、横長の紙に  
一紙十九行（二十一行）、一行十六字（二十二字）の細字で行草書体で書  
かれている。前の『玄義分聞書』とは筆写体を異にする。

表紙

中央に『序分義聞書』と二カ所書かれ、左側に『觀經疏聞書』称名

寺とあり、右下に永薰、願信書とある。これは願信が書写したもので、永薰が所持していたことを示すものであろう。このほかに、仏説、如是、転女成等の落書きと思われるものが見られる。

### 内容の構成

この『序分義聞書』一帖は序分義二序七縁のうち初めの証信序とこ

れに続く發起序のうち、第一化前序、第五欣淨縁、第六散善顯行縁、

第七定善示觀縁の四縁の釈義であって、第二禁父縁、第三禁母縁、第四厭苦縁の三縁の註解はない。この三縁は阿闍世逆罪の因縁説話であるために、凡らく一読のみで解説されなかつたのでないかと思う。

### 写本の完欠

序分義の初めに出する「從此以下就く文料簡畧作三五門」の文より講述が記述されているから、初めには欠落は見られないが、末尾の定善示觀縁の「説清淨業事」以下の註解は落丁している。(淨全所収本によつて見ると約二頁弱の註解が落ちてゐるようである)

### 註釈の語句数

これは『玄義分聞書』とは筆写体を異にし全文細字で書かれているために判読の出来ぬものもあり、また文意を要約したと見られるものもあるが、一応数えられる疏文語句の数を出すと次のようである。

証信序「從此以下等事」

發起序

一二文

化前序

一一五文

欣淨縁

一五文

散善顯行縁

三一文

定善示觀縁

七文(落丁あり)

以上の九十文が數えられる。

### 講述の日程

前の『玄義分聞書』のごとく講述の日付がなく、また奥書もないから、いつ頃の講述かあきらかにすることはできないが、既述のごとく玄義分の講述に先立つて定善義の講述があつたということは、難解な玄義分を後にして比較的容易に理解できる定善義を先にされたものと思われるから、かかる講述の意図より推測するに、序分義はその内容が阿闍世の逆罪をあかす因縁説話であるから比較的理解しやすいために、定善義に先立つてこの序分義の講述があつたと考えられる。またこの『序分義聞書』の表紙にのみ「觀經疏聞書」なる本疏の具名が記されていることは、これを物語るものではなかろうか。凡らく建長六年秋の講述と考えて差しあなからう。

## 四、『定善義聞書』三帖

### 形態

三帖ともに楮紙 大和綴 縱一七・一センチ、横二五・三センチの横長の紙に一紙十四行、一行十三字(十四字)、行草書体にて書写されており、前の『玄義分聞書』と同じ筆写体である。

## 表紙

第一冊は左側に『定善義聞書』、右下に「良聖書」とあり、また良聖の花押と思われるものが二個記載されている。内表紙には「金沢称名寺」と別筆で書かれている。

第二冊は表紙ではなく、「妙楽大師釈云云」の文で初まつてある。これは後途するごとく、第一冊に合綴されていたものが、離れて別冊となつたものと思われる。

第三冊は表紙の左側に『定善義聞書』、右下に良聖書とあり、さらに右上に称名寺と記され、良聖の花押と思われるものが一個見られる。さらに細字にて、やゝ中央に三行の記述が見られるが判読し難い。

内容構成

第一冊は定善義の初め「正宗分定善義事」に始まり、第一日想観、第二水想観 第三宝地観 第四宝樹観と第五宝池観の中途で切れている。

第二冊はこの第五宝池観の残り半分と、第六宝樓観 第七華座観の釈義で終る。

第三冊は第八像想観 第九真身観 第十觀音観 第十一勢至観 第十二普観 第十三雜想観および惣讀の註解である。

## 写本の完欠

第一冊の五枚目（写真・表紙とも）の中央に「井提請定善自説所請之法」（正宗分定善義事）の文の次に出る「□□云十方仏国々々中無

『觀經疏聞書』の研究

淨穢耶」以下の九枚目（写真）の中央に記される「□苦空等教令被淨土機」までのもの（八枚半）は第五宝樹観と宝地観の釈義であつて、この第一冊の最後に続くものと思われる。恐らく古写本整理にあたつて誤って混入したのであろう。この混入したものの最後の解説疏文「或說衆生苦事等事」と第二冊の初めに出づる解説疏文「天樂無以此方事」および講述の日付より見て、第二冊は第一冊に続くものである。しかし、この間に或は少しの落丁があるのでないかと思われる。

なお、第二冊の末尾の華座観の釈義のうちで「正坐跏趺一同前法」以下の釈義が失なわれている。（淨全所収本によると約一頁半の釈義の落丁があるようである）

第三冊は第八像想観の釈義に初まるが、末尾の奥書の次にある「年道綽入滅貞觀十九年」以下の二葉（写真）は奥書の前葉の終り「道綽云云大師廿當貞觀七」の文に続くものである。

## 註釈の項目数

これは定善十三観の疏文の中より、前の『玄義分聞書』、『序分義聞書』の註解と同じく、肝要な文、難解な語句を出して、「○○○之事」と題して細釈している。しかし、その中には疏文によらず直接『觀經』の経文より出したものもある。いま疏文の十三観の順を追つて註釈せる語句の数を出すと次のようである。

第一冊と第二冊（宝池観にて分冊されているが、本来一冊のものと思われるので合綴して記す）

正宗分定善義事

六文

日想観	二八文
水想観	三六文
宝地観	一六文
宝樹観	一八文
宝池観	一八文
宝樓観	一三文
花座観	一一文

一九文（落丁あり）

### 第三冊

像想観	二六文
真身観	二六文
觀音観	一四文
勢至観	一三文
普観	八文
雜想観	一一文
総讃	二文（落丁あるか）

### （第一冊）

廿三日	日想観
廿五日	日想観の「内外明照事」以下
廿六日	「弁觀成相事」
廿七日	水想観
廿八日	「一明幢体等是漏事」

建長六年十二月廿二日

### 正宗分定善義事

（建長七年）

正月五日

宝地観

以上二六六文が見出される。この文について問答体をもつて註解されている。

### 講述の日程

奥書によると建長六年十二月廿日に初まり翌年一月六日で終つてい  
る。しかし第一冊の最初には「建長六年十二月廿二日始之」とあって  
二日間のズレがある。恐らく奥書を記するときに誤つて二の数を書き  
落したのでなかろうか。いずれにしても年末のあわただしい時に開講

されたことを知る。講日の日付について必ずしも明確に記述されたと思えず、日付を欠くもの、講日された語句の初めに記したもの、後に日付を付したと思われるものもあるが、一応日付を追つて、定善十三観を講述された後を伺うことにする。

### 第三冊

十八日 像想觀  
十九日 ノ 「三從是故汝等等事」

廿日 ノ 「如前所益事」

廿一日 真身觀

廿六日 ノ 「結少顯多事」

廿七日 観音觀

廿九日 勢至觀

二月一日 ノ 「但見此菩薩等事」

二日 ノ 「一明不同相事」

三日 普觀

四日 雜想觀

六日 雜想觀の「總明世尊等事」

以上のとく十一月二十二日に始まり、翌年一月六日で終っている。

奥書

「建長七年乙卯一月六日説了 中間日数三十六日、除闕日八日之定

也、同聞衆五十人、能化然阿弥陀仏 生年五十七也」

抑此定善義 建長六年十二月廿日 被談始 良聖依年始歲末之恩劇

等 不会九日 是則正月四日已後值水想觀終之時也 良聖二十二歲

闕日八日者所謂十二月廿九日 晦日 正月一、二日 同十五日 同

廿二、三日 同廿八日是也

談所下總國匝嵯飯塚御庄内 松崎郷福岡村也」

とある。この奥書によると十二月二十日より三十六回講述されて、二

月六日に終つたという、そのうち筆者良聖は年末年始の都合九日、講義に欠席したことを伝えている。この記述より伺うに良忠上人は歳末年始にもかゝわらず講述を進められたのでなかろうか。

この一ヶ月余りに亘る定善義の講述の後を十三觀にあてゝ見ると、

総説（六文） 十二月二十二日

日想觀（二十八文） 十二月二十三、二十五、二十六日の三日間、

水想觀（三十六文） 十二月二十七、二十八日の二日間

宝地觀（十六文） 一月五日

宝樹觀（十八文） 一月七日

宝池觀（二十三文） 一月九日 十日の一日間

宝樓觀（十一文） 一月十一日

華座觀（十九文） 一月十二日 十三、十六日（欠丁あり）

像想觀（二十六文） 一月十八日、十九、廿日の三日間

真身觀（二十六文） 一月廿一日、廿六日の二日間

觀音觀（十四文） 一月二十七日

普觀（八文） 二月三日

雜想觀（十一文、總讀二文） 二月四日、六日

このように定善十三觀の講述を進められたことが知られる。

## 五、『觀經疏伝通記』との関係

『觀經疏伝通記』十五卷（『伝通記』と略称す）は、その末尾の奥書に<sup>(2)</sup>

「抑去康元二年丁巳三月二十一日 於下總光明寺始書 正嘉二年

戌午三月二十九日 於同國西福寺終功 予三十八於西海聰受六旬於東里添削或載竹牒之真文 符此意趣或拾蘭菊之異說一驗彼義勢

今又建治元年 齡闌七旬有七 於鎌倉悟真寺始自去年正月十六日一至于今年十一月十六日一重以治定已竟云云

とあり、この『伝通記』は康元二年（正嘉元年）三月（一二五七）に書き始め、翌正嘉二年三月に功を終えたとされるものであつて、約一ヶ年をかけて撰述されたものであることが知られる。そしてさらに十六年の後、即ち建治元年（一二七五）十一月に重ねて治定したものであるとしている。しかるに、この『觀經疏聞書』の講述は建長六年（一二五四）十二月に定善義、翌七年三月に玄義分の講述が始まり、同五月十七日終つているから、この講述が終つてから一年十ヶ月ほど経過してから『伝通記』の述作が行なわれたことを知るのである。しかし、その後十六年ほどして鎌倉悟真寺にて治定したと伝えているが、この『聞書』と『伝通記』とを比較すると、『聞書』は『伝通記』述作の原資料となつたものであることが知られる。いま玄義分の初めに出づる分科列章（総論）の分科を比較することにする。

『玄義分伝通記』（淨全二五頁）

本曰第一先標下至序題竟 积

序題事  
序題門中

大分為三

『玄義分聞書』

云上明列章已竟 自下积中

文自為レ七今則其初 於中有レ

一第等七字是標

一標謂第一先標序題者是也

二竊以下至常樂是積  
三此等七字是結也

第二积中有二

一竊以下至顯照明私出由致

二故大悲下至常樂正明出世利生之相

於中有一初至解脱總明一代說法利生之相

二然衆生下至常樂別明淨土興致觀經教起

三此の比較対照文によつて知ることは 分科する表現の言葉に相違は

あるが、分科組織は同一であつて、説明する文に多少の出没の異りがあるのみである。

さらに序題門に説く「真如廣大云云」の疏文に対する積義を比較対照す。

『玄義分傳通記』（淨全二六頁）

『玄義分聞書』

真如廣大乃至其際者

此舉不知人顯妙理甚深

此乃真理遮詮也

問此文大意如何 答此文舉不知之人顯妙理甚深事也 是當遮情門豈是真理遮詮也

問真如名義如何

真如者起信論云所謂心性不生不滅 一切諸法唯依妄念而有

二积謂竊以下至常樂以來是也  
三結謂此即下是也

第二积中有二

一明私出由致謂真如下至顯照明私出由致

二正明教興利生之相

亦為二一惣明一代教興謂故大慈下至解脱以來是也

二別明淨土教興謂然衆生下至常樂以來是也

差別一 若離<sub>ニ</sub>心念<sub>一</sub>則無<sub>ニ</sub>一切境

界之相<sub>一</sub> 是故一切法從<sub>レ</sub>本已來

離<sub>ニ</sub>言說相<sub>一</sub>離<sub>ニ</sub>名字相<sub>一</sub>離<sub>ニ</sub>心緣

相<sub>一</sub>畢竟平等無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>變異<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>

可<sub>ニ</sub>破壞<sub>一</sub> 唯是一心<sub>一</sub>故名<sub>ニ</sub>真

如<sub>ニ</sub>以下一切言說假名無<sub>レ</sub>實隨<sub>ニ</sub>妄

念不可得<sub>上</sub>故又云又諸仏法有<sub>ニ</sub>

因有<sub>ニ</sub>緣<sub>ニ</sub>樂<sub>ニ</sub>欲<sub>ニ</sub>涅槃<sub>ニ</sub>已上

菩提心論云妄心若起<sub>ニ</sub>心源

空寂已上

唯識論第九云真謂真實顯<sub>スルコトヲ</sub>非<sub>ニ</sub>

虛妄<sub>ニ</sub>如謂如常表<sub>スル</sub>無<sub>ニ</sub>變易<sub>一</sub>

已上

答唯識論云真謂真實顯<sub>スルコトヲ</sub>非<sub>ニ</sub>虛

妄<sub>ニ</sub>如謂如常表<sub>スル</sub>無<sub>ニ</sub>變易<sub>一</sub>

起信論云所謂心性不生不滅<sub>一</sub>

切諸法唯依妄念也而有差別

若離心念即無一切境界之相<sub>一</sub>

是故一切法從本已來離言說

相<sub>一</sub>離名字相<sub>一</sub>離<sub>ニ</sub>心緣相<sub>一</sub>

畢竟平等不可破壞唯是一心<sub>一</sub>

故名真如以一切言說假名無<sub>ニ</sub>

實但隨<sub>ニ</sub>妄念<sub>ニ</sub>不可得故云云

對法論云何故真如說名<sub>ニ</sub>真如<sub>一</sub>

離<sub>ニ</sub>我<sub>ニ</sub>故已上

大乘止觀云問云何名<sub>ニ</sub>此心<sub>ニ</sub>為<sub>ス</sub>

真如<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>異無<sub>ニ</sub>相故名<sub>ニ</sub>之<sub>一</sub>

為<sub>ス</sub>如已上

宗鏡錄云衆生迷於自理<sub>ニ</sub>……

離<sub>ニ</sub>妄不<sub>レ</sub>顯已上

釈論鈔引荷汎記云夫真如<sub>ニ</sub>……

……求本<sub>ニ</sub>無念<sub>ニ</sub>已上

……

大乘止觀云問云何名<sub>ニ</sub>此心<sub>ニ</sub>為<sub>ス</sub>

真如<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>異無<sub>ニ</sub>相故名<sub>ニ</sub>之<sub>一</sub>

為<sub>ス</sub>如已上

宗鏡錄云衆生迷於自理<sub>ニ</sub>……

離<sub>ニ</sub>妄不<sub>レ</sub>顯已上

釈論鈔引荷汎記云夫真如<sub>ニ</sub>……

……求本<sub>ニ</sub>無念<sub>ニ</sub>已上

……

答誠真如實體雖<sub>レ</sub>非<sub>ニ</sub>廣大<sub>一</sub>

其理徧<sub>ニ</sub>諸法<sub>一</sub>所徧法量廣故能

能徧真如且云<sub>ニ</sub>廣大<sub>一</sub>

謂萬法與<sub>ニ</sub>真如<sub>ニ</sub>其體不<sub>レ</sub>異故

事理五徧時萬法有<sub>ニ</sub>分界<sub>一</sub>

而無<sub>ニ</sub>實體<sub>一</sub>

真如<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>實體<sub>一</sub>而無<sub>ニ</sub>分界<sub>一</sub>

是故真如徧<sub>スル</sub>一塵<sub>ニ</sub>時全徧<sub>ニ</sub>時

而無<sub>ニ</sub>分徧<sub>一</sub>一塵所徧真如之

外無復真如<sub>一</sub>

無復真如<sub>一</sub>也

又萬法遍真如<sub>ニ</sub>之時一塵相真

如而此所<sub>ニ</sub>遍真如之外無復

真如<sub>ニ</sub>非<sub>レ</sub>如<sub>ニ</sub>行雲之奔<sub>ニ</sub>太虛<sub>一</sub>

この上下対照せる両書を比較することによつて知られるることは、玄

義分序題門の初めに出る「真如廣大五乘不測其辺法性深高十聖莫窮其際」の文の「真如」を釈するに、『聞書』では『唯識論』と『大乗起信論』の一説のみを引用して解釈せるに對して、『伝通記』はこの二書のほかに、さらに『起信論』の別釈の文と『対法論』『大乗止觀』『宗鏡錄』『釈論鈔』等の書を引用して、さらに廣く釈義をほどこしている。しかし真如に対する良忠上人の理解は対照文末尾の釈義に見られるように同じ意趣を述べているのである。かゝる点より考えると、『伝通記』はこの『観經疏聞書』を原本として、これにさらに多くの経疏の釈を引用して、より詳しく釈義をほどこされたものであることが知られる。

さらに『伝通記』と『聞書』が疏文を解釈するにあたって、疏文より抜き出して解釈した語句は両書ともにほとんど同じものである。次にその例として序題門についてこれを対照比較することにする。

なお、上下対照比較するにあたって、『伝通記』『聞書』とともに引用語句に「乃至」と記して中略されている。それで『伝通記』の引用語句の「乃至」として中略したものはカッコ( )してその文を入れ、『聞書』はそのままにして記すことにする。

### 玄義分の序題門（伝通記）

竊以

真如廣大（五乘不測其辺法性深

高十聖莫窮）其際者

真如体量（量性不出蠢々之心法性深

無邊邊體則元來）不動者

### 玄義分の序題門（聞書）

竊以事

真如廣大乃至莫窮其際事

真如乃至不動事

蒙解脱者

漸頓（則各稱所宜隨緣者則皆

依心（起於勝行門余）八万四千事

依心乃至四千事

漸頓乃至解脱事

然衆生（障重取悟之者難明雖

然衆生乃至偏攬事

無塵法界（凡聖齊圓垢如々則普

無塵乃至堪然事

該於含識恒沙功德寂用）湛然者

但以垢障覆深淨体無由顯

なし

大悲隱於西化驚入火宅之門

甘露智炬重昏永夜（灑甘露

潤於群萌輝智炬則朗重昏於永夜）

三檀四摸

開示長劫（之苦因悟入永生之

樂果）

不謂群迷性隔樂欲不同者

雖無一実（之機等有五乘）之用

者

致使（布慈雲於三界注法雨於大

悲者

莫不等治（塵勞普沾未聞）之益者

菩提種子（籍此以抽心正覺之芽

念念因於）增長者

不謂乃至不同事

雖無乃至之用事

者

致使布慈乃至大悲事

莫不乃至之益事

菩提乃至增上事

然衆生乃至偏攬事

可教教益多門、凡惑無由)偏攬者  
遇因(韋提致請)我今樂欲往生安  
樂者  
唯願如來(教我思惟教我正受)者  
然娑婆化主(因<sub>ニ</sub>其請故即廣開淨  
土之)要門者

(安樂能人)願彰別意之弘願者

其要門者(即此觀經定散二門是也)

定即息慮以凝、心散即廢、惡以修、  
善、廻<sub>ニ</sub>斯二行求願往生、言弘  
願者如<sub>ニ</sub>大経說「一切善惡凡夫得<sub>レ</sub>生  
者莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>皆乘<sub>ニ</sub>阿弥陀仏大願業力」  
為<sub>レ</sub>增上緣<sub>ニ</sub>也者

又弘密意(弘深教門難曉三賢十聖  
弗測所<sub>ニ</sub>闕、況我信外輕毛敢<sub>ニ</sub>旨  
趣<sub>ニ</sub>仰惟<sub>ニ</sub>詣迦此方免遣、阿彌陀即彼  
國來迎、彼喚此遣豈容不<sub>レ</sub>去也、唯  
可<sub>ニ</sub>勤<sub>ニ</sub>心奉<sub>ニ</sub>法畢竟為<sub>レ</sub>期捨<sub>ニ</sub>此穢身<sub>ニ</sub>  
即証<sub>ニ</sub>彼法性之常樂<sub>ニ</sub>者)

此即略標<sub>ニ</sub>序題竟

此即略標<sub>ニ</sub>序題事

以上は序題門における疏文を解釈するに選び出した語句を比較した  
のであるが、『伝通記』と『聞書』とはほとんど同じい語句を選び出  
して積義を進めているのであって、解釈する語句の内容に広狭精粗の

遇因韋提等事

然娑婆化主事

安樂能人等事

要門弘願事

言弘願者等事

增上緣事

又弘密等事

況我信外輕毛事

仰惟<sub>ニ</sub>詣迦等事

しかしこの『諸記類聚』および『東宗要玄談』の著者はいづれも近世  
の学匠であるから、なにによつてかゝる説をされたかあきらかでない。  
現に存在する『畧鈔』八卷(淨全卷<sub>ニ</sub>所收)は『玄義分畧鈔』三卷、『序分  
義畧鈔』一卷、『定善義畧鈔』一卷、『散善義畧鈔』二卷の都合八卷とな  
つてゐるが、『觀經疏畧鈔』八卷の「内五卷を撰す」というはいづれを  
もって五卷とされたか、『散善義畧鈔』二卷は遅れて撰述されたといわ  
れているから、或は六卷の誤りでないかとの疑義が存するものである。  
しかしこの『畧鈔』はその内容を見るに、上述の『聞書』『伝通記』  
と同様に善導の『觀經疏』の要文を取り出して簡単に要旨を記述する  
ものであつて、その要文記述の仕方は『聞書』と同じく「○○○之事」

別が見られるのみである。しかし『伝通記』が『聞書』より後に成つたものであり、かつ再治されているから引用經論の数も多く、積義の内容も詳細に亘つてゐる。疏文より抜き出した語句に對する積義の粗細は上記の真如の積義と同じ傾向が見られる。その他の『定善義聞書』『序分義聞書』の叙述も同様の方法によつてなされている。  
したがつて、この『觀經疏聞書』は『觀經疏傳通記』の草稿本といふことができる。

## 六、『觀經疏畧鈔』との關係

と題して大旨を要約して記述されている。しかしその記載する要文語句の数は少ない。いま繁をいとわず定善義日想観に対する釈義をほどにする。

定 善 義 聞 書	定 善 義 伝 通 記 （二九全二五頁）	定 善 義 署 銖 （五二全二八頁）
（日想観）	（日想観）	（日想観）
正宗分定善義事	自此以下	自此以下
次弁正宗即有其十六	總標正宗有其十六	總標正宗有其十六
還就一一觀中事	（取意の釈）	還就一一觀中文等事
今定立正宗与諸師不同事	今定立正宗与諸師不同者	今定立正宗諸師不同事
今直以就法定者事	今直以就法者	今直以就法者等事
從日觀已上雖有多義不同事	日觀已上文勢由序者	看此文勢但由序事
總告總勸事	總告總勸者	一從弘告下等事
如來當時即許為說事	如來當時即許為說者	如來當時即許為說事
仏告韋提、此明告勸事	仏告等者正解今告勸義	一從弘告下等事
衆生散動等事	衆生散動乃至相統注心者	看此文勢但由序事
境緣非一等事	境即所緣六境不同故云非一	今直以就法者等事
亂想安心事	六塵之事	看此文勢但由序事
自非捨緣託靜等事	捨於境緣名為捨緣住於靜心名為託靜	一從弘告下等事
直指西方簡余九域等事	（取意の釈）	看此文勢但由序事
一身等事	名為一身	今直以就法者等事
是名想成就得正受事	（取意の釈）	看此文勢但由序事
示正念之方事	示正念之方者	今直以就法者等事

總牒前意事	總牒前意者 (取意の釈)
一切衆生等事	趺坐正坐等者 (取意の釈)
五大皆空觀事	今觀身四大等者五大空觀 (取意の釈)
内外明照	今觀身四大内外俱空等事 (取意の釈)
或如錢大或如鏡面大事	黑黃白三障事 現在一生者 具造十惡五逆等事 識知光明事
若起貪心心水即動事	黑黃白三障者 現在一生者 具造十惡五逆 識知光明中 即得定心者 狀如懸鼓
三釈中第二釈事	觀成所見之境 内心外身名為内外、融通潤液名為融液 若起貪心心水即動者 (取意の釈)
三釈中第三釈事	狀如懸鼓事 但憶得即懺者等事 黑黃白三障事 但憶得即懺者等事

以上は定善義日想觀を釈する『聞書』と『伝通記』と『畧鈔』の三書の疏文の語句を対照して出したのであるが、『聞書』と『伝通記』とは上述の玄義分の釈義対照と同じく、ほど同じ語句を抜出して解釈しているのであって、『伝通記』は『聞書』よりさらに多くの参考經釈を引用して細釈している。しかし『畧鈔』は取りあげる語句の数も少

なく、その釈義も極めて簡略であって、要旨の記述に止まっている。

即ち『畧鈔』は『伝通記』の中より特に注目すべき語句のみを選び抜き出して略釈して要義を述べられたものと考えられる。したがつて、良忠の『観經疏』に関する三註釈書は『聞書』が初めて出来て、ついで『聞書』を細釈して『伝通記』が著わされ、『伝通記』に記載する

要文語句の中より、特に注目すべきものを選んで要旨を記述されたものが『畧鈔』と思われる所以である。

而て、法然上人が善導の『観経疏』によって、専修念佛の一法一行による淨土宗を開創されたことによつて、門下門流の徒の間に『観経疏』に対する研究講述がさかんに行なわれた。そして、異流異義とされる証空、隆寛、長西、幸西等はいずれも自義によつて独自の『観経疏』の釈書を著わしている。これに対しても異義を排して、法然上人の専修念佛思想による『観経疏』に対する理解の仕方を示されたものが、『観経疏伝通記』十五卷である。その『伝通記』十五卷が著わされる過程を知る上において、また、その草稿本としてこの『観経疏聞書』七帖は注目すべき重要なものである。さらに本書によつて良忠上人が寒暑を厭わず祖意顕正のために講述研鑽された後を伺うことのできるばかりでなく、当時の経疏講述の一端を知ることのできるものとして、この聞書七帖は誠に貴重なる資料たるを疑わぬ。

## 七、『観経疏聞書』七帖の釈義語句

この『観経疏聞書』七帖は既述せるごとく『観経疏』の疏文より肝要な語句を抜き出して「○○○之事」り題して、主として問答体をもつて解釈したものである。この『聞書』の全文をいま記述することができないから、釈義をほどこされた疏文の語句を出し、併せて講述された月日も併記して、良忠上人が五十人の門弟に対して講述された後を見ることにする。しかし上人が疏文より抜き出して講述された語句は相当多数に亘るために、一応便宜上、章節ごと区切つて番号をつけ

て、今後の研究の便を計りたいと思う。なお写真版によるために虫害等によって判読不能のものは□印を付していることを了承されたい。

また、抜出して解釈される疏文の語句の所在場所を示すためにカッコして『淨土宗全書』第二巻所収本によりその頁数を示すことにした。

### 『観経疏聞書』所釈の語句と講述日の一覧

#### 『玄義分聞書』

#### 第一冊

此観経一部之内等事(P1上) 建長七年乙卯三月四日

1 部宗事 2 第一先標序題事 3 第三依文釈義事(淨心房、圓蓮房、覺明房の付記あり) 4 通別有異事 5 第六和会經論相違事 6 聞仏正説事 7 得益事

#### 序題門

同五日、1 序題事 2 竊以事 3 真如廣大乃至莫窮其際事

同六日、4 真如乃至不動事 5 無塵乃至

同十日、6 故大悲乃至永夜事 7 三檀等備四攝齊収事(可依相伝也、上人

御口決不可聊余口也)の文あり 8 開示乃至樂果事(大師御意の文あり)

9 不謂乃至不同事 10 雖無乃至之用事

13 菩提乃至増上事 同十三日、14 依心乃至四千事 15 漸頓乃至解脱事、(勝願院、故上人、善

尊寺上人の付記あり) 16 然衆生乃至偏攬事 同十五日、17 遇因韋乃至提等事 18 然安婆化主等事 19 安樂能人等事

同十六日、21言弘願者等事 22増上縁事（如定善義の文あり）

この後約五行程（淨全本）の釈義は失なわれている。

同十七日、23又仏密意等事 24況我信外輕毛事 25仰惟釈迦等事

宗旨門 建長七年乙卯四月四日  
第二冊

26唯可勤心奉法事 27捨此等事 28此即畧標序題事

釈名門

1言仏說無量寿觀經一卷事 2無量壽觀經五義事（疏文に見えず）

同十九日、3然後於無量壽仏觀等事（疏文に見えず）4西國正音事 5

此土名覺事

6言自覺者簡異凡夫事（P2下）7此由声聞等事 8言

覺他者簡異二乘等事

9悲智雙行不著有無事 10言說者口音陳唱事

同廿一日、11應念乃至証益也事 12此地漢音事 13言南無阿彌陀仏者

事 14南無是帰等事

15今言無量壽者等事

16又言人法者即有其二等

事（言人法者の次に乃至の句を落すか）17就依報中即有其三等事

18虛空

莊嚴即化鳥事（虛空莊嚴の次に乃至の句を落すか）19如前乃至勝相事

同廿八日（上段に記す）、20此界中相似可見境相等事（P3上）21二就正

法中亦有其二事 22一者主莊嚴等事 23即現在彼衆等事 24仮正報事

同廿九日、25觀音勢至等亦如是事 26此由衆生乃至故言仮正報也事（この項に八行抹消あり）

27言真正報者乃至境相也事 28言通乃至是也事（P3下）

29向來乃至一報也事

同四月一日、30言觀者照也事（この項に先師吉水の句あり）31彼聞<sub>因</sub>題云

吉水聞事（疏文になし、故上人、一念、西山、（見）蓮房、定明房、竹谷の語あり）

り） 32淨信心事

同二日（大雨）、33經者經也事 34足大足之事 35理事相應事（是日房の語あり）

36定散隨機義不零落事

同三日、37能令修趣之者等事（今日天少霞如細石灰物下と細字で註記す、

第三冊

経論相違以下

説同果海事

## 三聚淨戒

賢劫千仏出世事（以上の三項目は出處不明）

和会相違門

四月十五日、1 和会經論相違等事（P5上） 2 先就諸師事 3 道理破

事 4 重擧九品等事

諸師解

同十六日、1 上中者初地至四地事 2 中上是三果人事（P5下） 3 中

々者是内凡事 4 中下者世善凡夫事 5 大乘始學事

道理破

1 上言初地至七地等事 2 斯等曾無分段等事 3 已經一大阿僧祇劫事

4 雙修福智人法兩空事 5 神通自在轉變無方等事 6 上言種性未必然

也事（上言種性の次に乃至の語を欠くか） 7 如經說此等菩薩等事 8 不

退位事（P6上） 9 如仏說言事 10 如溺水之人等事 11 何用濟為事

同廿日、12 以下可知事

返對破

同廿一日、1 一者但能持戒修慈心等事 2 不必受持事（P6下）

同廿二日、3 但言善解事 4 又言深信因果事 5 終時迎候（惟）事

6 唯此一句以為正業事（P7上） 7 隨意往生事

同廿三日、8 中輩三人下中々品事 9 無善凡夫等事 10 若論小聖等事

11 中下者諸師云小乘內凡已前事 13 次對下輩三人者等事（これは語句のみで釈義なし） 14 此三品人無有仏法世法等事 15 觸目皆是事（P8上）

16 斯乃皆是弥陀願力故也事

## 下々品已下

1 七寶來迎事 2 中品三人遇小凡夫事（疏文には中品三人の次に是の字あります） 3 以惡業故臨終籍善等事 4 到彼華開方始發心等事

同廿六日、5 今以一一出文顯証事（P8下）

出文顯証處

1 未審直以人情等事 2 汝及衆生欲觀彼仏事（疏文になし、經文より出すか） 3 十句証事

別時意処

1 四意事（疏文になし） 2 別時意者即有其二事（P9上）

同廿八日（上部に記す）、3 如人念多寶仏等事（この項に抹消あり） 4 雖

言未証事 5 雲比丘念佛事（要旨を出す） 6 雖是一行於生死中等事（P9下） 7 一稱南無仏等事

同廿九日、8 答曰論中等事 9 十声称仏与相似事 10 如一金錢等事

11 何故阿彌陀經等事

五月一日、12 言護念者即は上文等事（P10上） 13 不知何意凡小之論等

事 14 不忍之言事 15 窫傷今世錯信仏語事 16 指南事 17 答曰若欲等

事 18 問曰何故不論等事

同三日、19 第三問答事（取意の語句） 20 第四問答事（取意の語句） 21

十願十行具足事

同九日、22 又來論中乃至相似事（P10下） 23 然正報乃至未入事 24 雖然

乃至非易也事 25 但能乃至易也事 26 斯乃至遣惑事

二乘種不生處

1 問曰弥陀淨國等事

同十一日、2如大乘同性經等事（この項は抹消二行あり）3二々願言等事

4報身兼化事 5即是酬因之身也事（疏文には前の項目と前後す、写真の誤りか、写真に二度写しがある）6前翻報作応等事（P11上）7過現諸仏弁立三身等事 8今彼弥陀現是報也事

同十三日、9報身常住事

同十四日（上部に記す）、10涅槃非化品事（薩生房の名あり）11若有化人

作化人事 12若世間法是化等事 13所謂須陀洹果等事（疏文には果の字なし）14後入涅槃事（P12上）15問曰彼仏及土等事

同十六日、16難階事

同十五日、17答曰若論等事（文中に同十七日と上部に記す、日付は前後する

が釈義語句の順序は乱れていない、日付の書き誤りか）18若言凡夫小聖等

事 19女人及根欠等事 20今彼國中現有二乘 21事答曰子但誦其文等

事 22問曰種之与心等事 23如當華開之時等事 24又當花開時等事

25即轉向大事（P12下）26前解不定之始等事

得益文

1韋提聞仏正說得益事 2答曰等事 3何以得知等事 4非是光臺中

等事 5問曰上文中等事 6答曰如此等事（P13上）7異方便事（二行の抹消あり）8証曰掌握機系事（奥書あり）以上

〔序文義聞書〕  
1從此以下等事（P13下）2略作五門事 3歎勝勸學等事（就前序事）4從如是我聞一句事 5總標教主事（P14上）6阿難是仏侍者事 7又言証信者事 8此就阿難解事（P14下）9發起序中細分為七事 10一時仏在下事 11二從王舍城下事 12正明發起序禁父之緣事 13能生之因所生之緣事（取意の文）14自業識為内因等事 15能生之因所生之緣事（取意の文）16自業識為内因等事 17以父母外

## 化前序

1二次解化前序事 2化主臨機待於時處事 3又言一時者或就日夜等

事 4山林處等事（P15上）5八部事 6大聖垂慈必待請事 7又一時者阿闍世正起逆時事 8言仏者乃至簡異余仏事 9遊王城等事 10又在家者等事

11亡身捨命事 12与大比丘衆已下事（P15下）13声聞

□□□事 14声聞衆為□事 15仏身兼衆故名為与事 16問曰一切首皆

有等事 17三迦葉弟子事（取意の文）18此衆中亦有非外道者事 19此等声聞多是外道事 20又問曰未審等事 21□□□□□□事 22菩薩七

義事（取意の文）23別顯文殊高德之位事 24七者總結事 25上來雖有二衆下同事（以下、禁父縁、禁母縁、厭苦縁の眾なし）

欣淨緣

1欣淨緣事（P26下）2即有其八事 3第一文段事 4通請所求等事

（P27上）5此聞仏說淨土無生事 6衆生所依處事 7言地獄等事

8三品惡果最重事 9□□□言行事 10光台之心道事 11我今樂生弥陀事（P28上）12因□□□□□事 13慈悲智惠前後事（取意の文）14法潤事 15我思惟等事（P28下）

1五色等事 2隨身出處必皆有益等事（P28下）3心眼得開事（P29上）4□□性□已下等事 5亦非是無時仏語也事（P29上）6言爾時世尊告韋提已下事 7去此不遠之三尺事（取意の文）8攀緣事（P29下）9機緣未具等事 10仏更觀機自開三福事 11一切衆生機有二種事 12如來方便密意事 13□□定機事 14一者孝養父母即有其四事（P29下）

- 縁事 18 先教受三福等事 19 奉事師長之事 (P 31上) 20 経云一切諸衆  
 生事 21 慈心不殺事 22 九惡九善者至下九品中等事 23 □□□□□□  
 24 受持三帰事 25 小分戒多分戒全分戒事 26 悔過事 (P 31下) 27 身同  
 虚空事 28 菩提仏果等事 (菩提の次に者即是の三字あり) 29 印壞文成事  
 30 苦法如毒惡法如刀事 31 引聖勵凡事 (P 32上)  
 定善示觀縁処 (P 32上)
- 1 如來已許今就此文正欲開頭正受之方便事 2 因縁極要利益處深事  
 3 総明二人事 4 為未來世□□□□事 5 三惡火炕闇在人足事 6 隨  
 縁起行事 7 說清淨業事 (P 32下) (定善示觀縁の釈はこれ以下欠落してい  
 る)

## 『定善義聞書』

第一冊と第二冊

## 正宗分定善義事 建長六年十二月廿二日始之

- 1 從此已下事 (P 34下) 2 次弁正宗即有其十六 3 還就一觀中事  
 4 今定立正宗与諸師不同事 5 今直以就法定者事 6 從日觀已上雖有  
 多義不同事 (この語句の釈義の中、「答曰井提請定善自說所諸之法」に続く  
 「□□云十方諸云云」の文は下の宝樹觀と宝池觀の文の釈義であつて、この第一  
 冊の最後に統くものである。恐らく整理の時に混入したのであらう。よつて、  
 宝樹觀の釈義を入れて選出せる語句を列す)  
 日觀処
- 同廿三日、1 結告總勸事 2 如來當時即許為說事 3 仏告韋提ハ此明  
 告勸事 4 衆生散動等事 5 境緣非一等事 6 亂想安心事 7 自非捨  
 縁託靜等事 (P 35上) 8 直指西方簡余九域事 9 一身等事 10 是名想

- 成就得正受事 11 示正念之方事 12 總牒前意事 13 一切衆生等事 14  
 跛趺正坐事 (P 35下) 15 五大皆空觀事  
 同廿五日、16 內外明照事 17 或如錢大或如鏡面大事 18 黒黃白三障事  
 (P 36上) (取意の文) 19 現在一生懺悔等事 20 所造十惡五逆等事 21  
 識知光明事 (取意の文) 22 即得定心見彼淨土等事 (P 36下) 23 状如懸  
 鼓事  
 同廿六日、24 弁觀成相事 25 身心內外融液事 26 若起貪心心水即動事  
 27 三積中第二積事 (法地房法印の名あり) (取意の文) 28 三積中第三積事  
 (取意の文)  
 水觀処  
 同廿七日、1 亦明令了事 2 總標地躰事 3 第一問答事 4 又問曰事  
 5 第三問答事 6 又待水靜時取一米事 (P 37下) 7 梵水波靜事 (取意  
 の文) 8 觀等事 (P 38上) 9 天親讚事  
 同廿八日、10 一明幢体等是無漏事 11 色照他方等事 12 七明象光等事  
 13 見彼無生自然悟事 14 方楞具足表非円相事 (P 38上) (禪法房義の語あ  
 り、取意の文) 15 量出塵沙事 16 唯聞愁歎声事 (P 38下) 17 瑞瑠地上  
 等事 18 依持円淨事 (16 17 18 この三句を釈する前後二十八行には乱丁がある  
 か) 19 行者傾心當對目等事 (P 38上) 20 大悲薰心等事 (P 38下) 21 帰  
 去來魔鄉事 (P 38下) 22 宝地莊嚴無比量也等事 23 聖衆飛通互往来事  
 24 宝幢旛蓋隨風転事 25 帶惑疑生華未發等事 26 內受法樂無微苦事  
 27 菩薩徐々授寶衣事 28 光触体得成三忍事 29 即欲見仏乃至讚善哉事  
 30 金繩事 31 空裏莊嚴事 (P 39上) 32 其光如花又似星月事 (取意の文)  
 33 又明地上等事 34 四到四真事 (P 39下) 35 八種清風事 (P 39上) 36

安樂國清淨等事（P 39下）

地觀處

正月五日、1此想成時者正明結前生後事 2一々觀之下弁觀成相事

3唯除睡時事 4想心見猶有覺想事 5地廣無邊寶幢非一等事 6勸持仏語等事（P 40上） 7簡機堪受堪信事 8不惜身命急為說之事 9

諸仏出世種々方便等事 10過去已曾修習此法事 11唯觀寶地不論余境事（P 40下） 12因觀無漏等事 13修因正念不得雜疑事 14雖得往生舍

華未出事 15或因大悲菩薩入開華三昧等事 16勸斯勝益更勸弁知邪正事  
（P 40下） 17勸斯勝益更勸弁知邪正事

寶樹觀

1二言觀寶樹者重牒觀名也等事 2寶樹寶林豈以七行為量也事 3此義

義弥陀經義中已廣論竟事（P 41上） 4仮想等事 5弥陀無漏心中流出事

6正道大慈悲等事 7一々樹高三十二万里事 8亦無老死者等事

9雜樹雜嚴雜飾等事 10天衣挂繞事（P 41下） 11如梵王宮事（經文よ

り出すか） 12釈迦毘楞伽摩尼宝事（經文より出すか） 13照百由旬事（經

文より出すか） 14花實開時事 15如帝釈研事 16十方淨土普現蓋中事

（P 42上）（この項より以下の宝樹觀釈と宝池觀釈の前半（第一冊の終り）（18或

説衆生苦事等事）までのものは、先の日想觀の前に釈する總説に混入せるものである）

17又此樹量弥高縱廣弥闊事（P 42上） 18一樹然遍滿彼國等事

（一樹の次に既の字あり）

寶池觀

1次當想水等已下事 2牒前生後事 3池水有二報事（取意の文） 4

正明池數事 5所帰之國事（P 42下） 6一々池水七寶所成事（經文よ

『觀經疏聞書』の研究

り出すか） 7其宝柔軟事（經文より出すか） 8不臭即是否入撰事（P 42

下） 9輕冷軟三撰入事 10美是味入撰事 11第七第八事（取意の文）

12極樂莊嚴安養國事 13隨機讚歎寶宮樓事 14池分異溜旋還無亂事

同十日、15尋樹上下事（P 43上） 16如意水事 17二明寶水事 18或說

衆生苦事等事（第一冊はこれで終っている。しかし、上記のごとくこれより前）の宝樹觀釈の「又此樹量施高云々」の釈までのものは、日想觀釈の前に混入されている。

（第二冊）（第二冊は本来分冊されないものを誤って分れたものと考えるから、釈義の項目番号は前に続ける）

19天樂無以比方事（P 43上） 20仏是衆生無上大師事 21但使傾心等事

22八味水事 23非直破闇事

正月十一日、1先舉事 2言衆寶國土者即是總舉觀名牒前生後事（P

43下） 3閣內莊嚴事 4樓閣事 5如天寶幢事 6無思成自事事

7樂雖無識事 8此想成已下顯成相事（疏文には此想成以下顯の次に觀の字あり） 9慚見寶樓剋念不移自上莊嚴想觀事（疏文には「自上莊嚴總現」とあり） 10是為觀想事（取意の文） 11除無量億劫極重惡業事（經文より出すか）

花座觀（P 44上）  
同十二日、1先舉次弁後結事 2勅聽許說事 3除苦惱法事（先師の語あり） 4勸發流通事 5觀法深要急救等事 6娑婆化主等事 7斯乃二尊許応等事 8正由器朴之類等事

言說是語時已下

同十三日、1説是語時者正明就此意中即有其七事 2一明弥陀應声即現証得往生事（P44下） 3弥陀在空乃至立即得生事 4問曰夫人置請通已為生事（P45上） 5答曰仏身臨化等事（一行抹消あり）同十六日、6八從七宝地上事 7問曰衆生盲闇等事 8答曰若望等事 9念彼弥陀本願言事 10見以不見皆是仏思力事 11正坐跏趺一同前法事（P45下）（以下の釈は落丁）

## 第三冊

像觀 建長七年正月十八日

1所以者何者是問也事（P46下） 2問曰韋提上請等事 3答曰欲顯等事 4法界身三釈事（P47上）（取意の文） 5言法界者是所化之境等事 6若想念中若夢定中事 同十九日、7三從是故汝等等事 8是心作仏事（経文より出すか） 9從心想生事（経文より出すか） 10或有行者等事（P47下） 11真如法界身量有相等事（取意の文） 12今此觀門等唯指方立相等事 13居空立舍事 同廿日、14如前所益事 15展転相教事 16仏多陀等事（経文より出すか） 17五言想彼仏者牒前生後事（疏文に五言の次は從の字あり） 18見像坐已心眼得開事（P48上） 19順逆觀事 20此一法成者等事 21八從復當更作等事 22一如觀仏法事 23定入定恒聞妙法事（経文より出すか） 24令与修多羅合事（P48下） 25若有合者名為粗想事（経文より出すか） 26於現身中得念佛三昧事（経文より出すか）

## 真身觀

同廿一日、1仏身如百千万億夜摩天等事（取意の文） 2高六十万億等事（取意の文） 3惣觀身相事 4円光如百億三千等事（取意の文） 5

觀身別相光益有緣事 6答曰等事（P49上） 7親緣事 8彼此三業事 9近緣事 10增上緣事 11諸邪業繫事 12自兼衆行事 13是故諸經中事 14如無量壽經等事 15又如弥陀經中等事 16又此經定散文中等事 同廿六日、18結少顯多事 19功呈不失事 20因觀得見十方諸仏等事（P49下） 21以見諸仏故名念佛三昧事 22以觀仏身故亦見仏心事（経文より出すか） 23以無緣慈事 24作此觀者事 25得無生忍事 26從一相好入事（経文より出すか）

觀音觀（P50上） 同廿九日、1肉髻与仏螺髻不同事 2化仏侍者多少事 3五百化仏如糸迦牟尼仏事（経文より出すか） 4天冠化仏事 5譬如紅蓮華色事（経文より出すか） 6毫相備七寶色事（経文より出すか） 7手掌作五百億等事（経文より出すか） 8其光柔軟事（経文より出すか） 9以此宝手接引衆生事（経文より出すか） 10援引衆生事 11二相有虧事（P50下） 12使沾兩益事 13觀音願重事 14宝手停輝事

勢至觀處 同廿九日、1一從次觀等事 2二從此菩薩等事 3二明身色等類等事 4四明身相光相等事 5照一百五十由旬等事（経文より出すか） 6三明化仏多少等事 7一明身光總別不同事 8但与勢至宿業有緣等事 9但見此菩薩等事（経文より出すか）

二月一日、10名無辺光等事 11光之体用事 12八明大勢志者事 13三明一々臺中○明他方等事（P51下）（○印は乃至の略か） 14如鉢頭摩花事（経文より出すか） 15宝駒事

同二日、16一明行不同相事 17一明坐相事 18如極樂事（經文より出す  
か） 19三明次勸他方遠近相事 20若不然者淨土之中等事（P52上） 21  
總牒一身事 22永絕胞胎事

#### 普觀処

同三日、1見此時事 2當起自心事 3一明白生想事（P52下） 4作  
蓮花合想事 5定散無遺等事 6一則觀心乃至三邪之障事 7重舉能  
觀之人事 8三身護念事

#### 雜想觀

同四日、1告命結觀生後事 2此是如來教諸衆生等事 3境大心小事  
(P53上) 4不以小故難成等事 5宿願力事（經文より出すか） 6正明  
能觀所觀仏像等事 7三明身量等事 8指同前觀仏大侍者亦大等事  
(P53下) 9於一切處身同事 10宿願緣重等事

同六日、11總明世尊等事

#### 惣讀事

1專心念佛向西傾事（P54上） 2又就前講中等事  
奧書 以上

#### 註

① 下總国匝瑳御庄福岡郷とは定善義聞書の奥書に下總国匝瑳飯塚御庄内松  
崎郷福岡村の略記であろう。

② 観經疏伝通記奥書（淨全三巻四三九頁）

③ 然阿良忠上人年譜（然阿良忠上人伝の新研究附録一〇頁）



良忠撰述  
忍激募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究(上)

—伝本の書誌的検討を中心として—

松 永 知 海

### 一 はじめに

良忠上人(以下敬称略)の著わした書物は『報夢鈔五十余帖』といわれているように多数にのぼる。それらのなかで『選択伝弘決疑鈔』(以下『決疑鈔』と略称)は、法然上人の『選択集』を理解するための指南書として尊重されてきている。聖岡はその著『淨土述聞口決鈔』下に、於諸鈔中若有相違用伝通記決疑鈔。而為本説可レ会余ノ。此鈔記再治及度義理叶文。

という。つまり『伝通記』と『決疑鈔』とは宗義理解にあたり、本説といい、また再治が度度に及んでおりすじみちが通つていて記しているのである。

ところが、こうした『伝通記』と『決疑鈔』など良忠の代表的著作について、書誌的検討を加えて、博覧強記といわれる典籍引用の態度そのものに対する研究は従来あまり行なわれていないようである。最近のものとしてわずかに、宮沢正順氏が昭和五十九年度淨土宗數学院助成研究の報告として教学大会に発表された「良忠上人の研究——特に外学思想を中心として」(昭和六十年九月刊『仏教論叢』二十九号所載)や昭和六十年の同大会に「良忠上人の依用文献について」として発表された一連の研究があるにすぎない。同氏のこれらの研究は、良忠の引用する外典に主眼がおかれているが、内典に関しての研究は他にはなされていないようである。寡聞にして内典についても、藤堂恭俊博士が「『臨終要決』の異本と我が国における流傳」(『善導教学の成立とその展開』所収)という論文のなかで、『決疑鈔』に引用する『臨終要決』を検討されているものしか知らない。

そこで、本稿は良忠自身が著わした『決疑鈔』本文を見究めようとすることをおいて気付いたところのものを箇条書的にまとめたものであることを予めお断りしておきたい。このことはまず『決疑鈔』の「定本」を確認した上でなければ良忠の引用典籍全体の問題については論じることができないと考えるからである。したがって本文を見究めることは当面の目的である。方法的には良忠自筆の定稿本がないのであるから、古写本・古刊本をはじめとする『決疑鈔』諸本を比較研究し伝本の実態を把握しなければならない。忍激募刻本(以下忍激本と略称)

を中心として諸伝本の書誌的検討をふまえて以下その氣付いた点を報告していきたい。

## 二 諸本の書誌

『淨土宗大辞典』の『選択伝弘決疑鈔』の項には七種の伝本と二一本の写真をあげている。いまこれに調査できたものを加えて、年代順に列記してみるとつきのようになる。

- |                      |                  |
|----------------------|------------------|
| 一、永仁七年（一二九九）         | 写本               |
| 二、元亨元年（一三二一）         | 写本               |
| 三、良曉書写本              | 写本               |
| 四、慶長十四年（一六〇九）        | 写本               |
| 五、慶長十九年（一六一四）        | 写本               |
| 六、無天界本（一六三〇以前）       | 写本               |
| 七、寛永七年（一六三〇）         | 写本               |
| 八、寛永九年（一六三一）         | 写本               |
| 九、寛永十九年（一六四一）        | 写本               |
| 十、慶安二年（一六四九）         | 写本               |
| 十一、明暦二年（一六五六）        | 写本               |
| 十二、天和三年（一六八三）        | 写本               |
| 十三、元禄十三年（一七〇〇）       | 写本               |
| これら年代のはつきりしているものに加えて |                  |
| 十四、十行本（無匡本）          | 刊本               |
| 十五、十行本（有匡本）          | 刊本               |
| 元亨元年辛酉夏中為念佛弘通開       | 元亨元年辛酉夏中為念佛弘通開   |
| 決疑印板                 | 決疑印板             |
| 一向専修沙門南無阿弥陀仏円智謹疏     | 一向専修沙門南無阿弥陀仏円智謹疏 |

の三本があり、計十三種の刊行と三種の写本の存在が伝わっている。つぎに、各本についての書誌的検討を加えてみよう。

### 一、永仁七年本

①五巻五冊。②写本。③句読点無。④返り点有。⑤一行十七字、片面七行。⑥粘葉装。⑦卷一、五九丁。卷二、五八丁。卷三、六十丁。卷四、六四丁。卷五、五四丁。⑧卷四、卷末に墨書きする。

写本表紙御自筆云

以之為再治之本 然阿 在御判

永仁七年二月三日 於佐介御房書写早

徧為興法万□也

今本は、永仁七年という、良忠没後十三年において、良忠自筆の再治本からの書写であるといふ。この再治がいつ行なわれたのかは不明であるが佐介御房とあるから悟眞寺に伝わる伝本の書写であろう。⑨佛教学大学図書館蔵。

### 二、元亨元年本

①五巻五冊。②刊本。③句読点無。④返り点無。⑤一行十七字、片面七行。⑥粘葉装。⑦卷一、五五丁。卷二、五八丁。卷三、五七丁。卷四、六七丁。卷五、四二丁。

⑧刊記に、

奉行想阿

卷頭長宗

とあり、つづいて次紙には、

決疑抄一部

揮授了 清勝軒

立誓（花押）

と墨書きされている。⑨京都・藤井有隣館藏。

この本のあることを、はじめて紹介されたのは藤堂祐範先生である。昭和十九年に雑誌『佛教文化研究』のなか「淨土教徒が遺せし印刷文化足跡の一(二)」と題する論文の第一にあげておられるのが本書である。この版があったことは、小野玄妙博士の珍蔵になる数葉によつて知られており、第十五回京都大蔵会にもその一葉が京都大学図書館所蔵として出陳されている。それが、京都・藤井有隣館の蔵書のうち、楊守敬旧蔵の図書のなかに本書五巻五冊があつたのである。詳しい解説は同論文になされているから、再説しないが、そのなかで藤堂祐範先生は二点の課題を記している。

第一は、出版者円智の功業を述べるなか、此書の出版と同じ元亨元年に『和語灯録』七巻を出版していることにふれ、鎌倉期における平仮名出版は本書が唯一であり、さらにその同年に又この『決疑鈔』の出版があり、「實に異数の功業と云わねばならない。かかる功業ある円智の伝の一日も早く明了にならんことを冀うものである。」といふ。しかし円智については今日に至つてもなお不明のままである。

第二は、人師著書の刊行の異数を述べるなか、つぎのようにいわれ

てゐる。

平安朝より鎌倉期にかけ多数の出版はあつたが、多くは経論または中国撰述のものに限り、わが国人師の著作では弘法大師の「十卷章」と慧心僧都の「往生要集」と法然上人の「選択集」とで、それ以外に人師の著書の出版をみない時、また法然上人の「選択集」を除いて以外は皆寂後百年以上の歳月を閲した後の出版である。しかるにこの「決疑鈔」はわが国人師の著述で、然かも著者良忠は弘安十（一二八七年）に入寂し、その後三十三年を経た元亨元年に出版されたものとして、実に人師の著作中渺くも印刷草創の時代、著者の示寂を遠く去らぬ時に出版されたことはまことに希有の出版と見ねばならぬ。

と指摘した上で、本書を総評してつぎのようについている。

かく論じきたるとこの「決疑鈔」は普通の出版とは格別なる特異点を有する次第で、その後木活版が慶長十四年と十九年の二回関東の生実で出版され、元和末か、寛永初頭かに京都で木活版が刊行され、のち寛永七（一六三〇）年に京都で整版が印行され、その後忍激の校訂本等数次の出版がある。今この元亨版は著作の年代に最も近き最初の出版であるから、今次の紹介に流布本との校訂を終え、その結果を報告したい念願であったが、時間に余裕を得ず、何れ機を得て発表することにした。

この課題とした報告は結局発表されなかつたが、いまこの解説に気付いた点を加える。

一、卷二の末に經典と同じようにつぎのような音釈が付されている。

爽広云陳兩切門也  
差也烈也貴也猛也  
邀王云於堯切遮也  
招也広云育裏也  
偶玉云力回切相  
偶敗也広云偶同

以正本令校照了

良曉（花押）

これは本文も一行十七字という經典書写の定形にならつてゐる

ことと考え合せると、円智による本書の刊行が、単なる注釈書

としてでなく、淨土宗の要義を伝える書として刊行したという

思ひが読み取れるのである。

一、本書の表紙は本来粘葉仕立になるよう一紙四面印刷されてい  
るが、現装はそれをそのまま線装したものである。なお、その  
背の部分は糊のあとがない。

三、卷三、第十八紙目は誤つて紙が袋綴にしてある。

四、乱丁がある。卷五、四丁（二面二丁）オは印刷されておらず白紙  
のままで、前後数面の印刷が乱丁となつてゐる。又、乱丁箇書  
は他にもある。

五、脱文がある。卷五のなか三紙（十二面）が脱文している。

（淨全本三五頁下四行目「行人令生」の下から三四三頁下九行目「於  
中初中」までの部分）卷三、（淨全本、二六四頁六行目「近仏故住」よ  
り二七三頁五行目「而属真実」までの部分）など。

### 三、良曉書写本

①五巻五冊。

②写本。

③句読点無。

④返り点有。

⑤一行十

とある。⑨叡山文庫所蔵

七字前後、片面七行⑥本来粘葉装であつたものをそのまま線装綴に  
してある。⑦卷一、五二丁（二面一丁）。卷二、七四丁。卷三、六一  
丁。卷四、三三丁。卷五、八六丁。

⑧各巻表紙うらに

本書は関東大震災によつて焼失し、現存していないが、藤堂祐範先

と墨書きされ、各巻の巻尾には

伝領聖満

と、やはり墨書きされている。

本書は、淨土宗第四祖寂惠良曉（一二五一—一三一八）自筆の『決疑  
鈔』として淨土宗宗宝指定をうけているものである。現装の線装にな  
つた時点で乱丁がある。⑨鎌倉光明寺蔵。

四、慶長十四年本

①五巻一冊。②刊本。③句読点無。④返り点無。⑤一行十

九字、半面九行。⑥袋綴。⑦卷一、四一丁。卷二、四一丁。卷

三、四一丁。卷四、一六丁。卷五、四三丁。

⑧巻五末、刊記には、

当世流布決疑鈔異本万多損落非一今依數多／本令遂校合攸單鏤梓  
也矣下州竜沢山大巖寺／住世比丘肇蓮社源誉隨流於後日值御正本  
學／者宜有添削已上

于時慶長十四己酉年七月六日 鏤梓主雲竜

生によってつぎのように紹介されている。

### 東京帝国大学蔵

慶長十九年木活版 袋綴 五巻 無匡 半面九行 一行十九字詰

大正震災焼失（刊記）

下州於竜沢山大巖寺隨流時代板行者也  
于時慶長十九甲寅七月六日 鎏梓主雲竜

なお、第十九回京都大蔵会（昭和八年）には本書の写真が一枚出陳されていて、その解説には、

卷首「大僧正天海」ノ墨書アリ自筆ナリ

と記されている。

### 六、無天界本

本書は、後に述べる寛永十九年本と同版であるが天界がない。佛教大學図書館蔵の寛永九年本に混っている卷四の一冊だけによってこの

無天界本のあることを知る。この本は寛永七年本、寛永九年本、慶安二年本、明暦二年本の四本の版下として使用されている。この卷四の零本と寛永十九年本とによって推定してみると、その形態は、  
①五巻五冊。②刊本。③句読点無。④返り点有。⑤一行十八字、半面九行。⑥袋綴。⑦卷一、四三丁。卷二、四四丁。卷三、四四丁。卷四、五十丁。卷五、四五丁。といえよう。

### 七、寛永七年本

①五巻五冊。②刊本。③句読点有。④返り点有。⑤一行十八字、半面九行。⑥袋綴。⑦卷一、四三丁。卷二、四四丁。卷三、四四丁。卷四、五十丁、卷五、四五丁。

⑧刊記には

### 寛永庚午孟春上旬

松田勘兵衛尉新刊

とある。

無天界本の項で述べたように、この版は無天界本の版下を使用し、それに刊行者が句頭点を付し、返り点・送りがな等を一部変更していることがわかる。このほか寛永十九年本によって、この本が無天界本の改訂本であることを裏づける根拠として、つぎのような例をあげることができる。

卷一、十二二丁ウ三行目から四行目において、「時機即失法利故」の「失」の字は、寛永十九年本は「。失」と小さく補刻（補填）しているのに對し、この寛永七年本系諸本では「失法利」と四行目の始めに補なっている。

卷四、四十八丁ウ五行目、「此身就座成仏」の「座」の字は、寛永十九年本では「坐」であり、その字に「广」をつけ、「座」としたことがわかる。なおこの字のどちらがよいか、現行の『觀世音菩薩授記経』には相当する文なく不明である。欠本である西晋聶道真訳の『觀世音授記経』を引いたものであろうか。坐、座ともに「すわる場所」をしめすが、「广」は建物を示すから、それが屋内か屋外かのいざれであるかによって決まるといえる。なお、永仁本、元亨元年本、良曉本、寛永七年本、寛永九年本、慶安本、明暦本、忍激本などはいずれも「座」であり、無天界本、寛永十九年本、十行本、天和本などは「坐」である。

卷五、三十一ウ八行目、「道替云」は、寛永九年本、慶安本、明暦

本の各本いづれも「道替云」となっているが明らかに誤りである。寛

永九年本に検すると、はつきりと補刻して「通贊」に改めているこ

とがわかる。寛永七年本以下の諸本は、原本と思われる無天界本の誤

りをそのまま踏襲してしまったものであろう。

この寛永七年刊本にもう一本あり。刊記には刊行者名がなく、「于

時寛永七庚午曆 仲春」とある。子細に松田勘兵衛本と比較すると版

木は異なることがわかるが、内容は全く同本といつてよい。

#### 八、寛永九年本

①五巻五冊。 ②刊本。 ③句読点有。 ④返り点有。 ⑤一行十

八字、半面九行。 ⑥袋綴。 ⑦巻一、四三丁。巻二、四四丁。巻三、

四四丁。巻四、五十丁。巻五、四五丁。

⑧刊記には、

寛永九年壬申三月

中野市右衛門刊行

とある。

#### 九、寛永十九年本

①五巻五冊。 ②刊本。 ③句読点無。 ④返り点有。 ⑤一行十

八字、半面九行。 ⑥袋綴。 ⑦巻一、四三丁。巻二、四四丁。巻

三、四四丁。巻四、五十丁。巻五、四五丁。

⑧刊記には、

寛永壬午仲秋三條

菱屋町林甚右衛門刊

とある。

#### 十、慶安二年本

①五巻五冊。 ②刊本。 ③句読点有。 ④返り点有。 ⑤一行十

八字、半面九行。 ⑥袋綴。 ⑦巻一、四三丁。巻二、四四丁。巻

三、四四丁。巻四、五十丁。巻五、四五丁。

⑧刊記には、

慶安二己丑歲孟春下旬

松田勘兵衛尉刊行之

とある。

#### 十一、明暦二年本

①五巻五冊。 ②刊本。 ③句読点有。 ④返り点有。 ⑤一行十

八字、半面九行。 ⑥袋綴。 ⑦巻一、四三丁。巻二、四四丁。巻

三、四四丁。巻四、五十丁。巻五、四五丁。

⑧刊記には、

明暦丙申孟春下旬

吉田庄左衛門開板

とある。

#### 十二、天和二年本

①五巻五冊。 ②刊本。 ③句読点無。 ④返り点有。 ⑤一行十

八字、半面九行。 ⑥袋綴。 ⑦巻一、四三丁。巻二、四四丁。巻

三、四四丁。巻四、五十丁。巻五、四五丁。

⑧刊記には、

天和三癸亥孟春二十五日

本書の特徴をあげるとつぎのようである。

一、題僉に「首書」とあるように、頭注を各丁に付して語句解説や出典等を明らかにしている。

二、本文中にも、正本・本文・異本・古本・本論といった略号を用いて校異を示している。

三、卷五、五六丁オの頭注に「瞬言」の二字を解説して、元亨元年本の『決疑鈔』を引いている。しかしこの箇所以外には同本の引用の明記はない。

### 十三、元禄十三年本

①五巻五冊。②刊本。③句読点無。④返り点有。⑤一行十九字、半面九行。⑥袋綴。⑦卷一、五八丁（校異含、以下同）。

卷二、六二丁。卷三、六十丁。卷四、七二丁。卷五、六七丁。

⑧各巻末に、この刊行にあたり淨財を喜捨した人の法名をあげ、つぎに先亡の法名をあげてつぎのように結んでいる。

伏願以此功德諸靈及以六親眷屬齊超三有苦域頓登九蓮樂邦者／＼  
仰冀吉水正宗流通海國一見一聞皆種淨因衆聖護念竜天歎喜風雨以

時災厄不起人人皆得无量寿處悉成安樂國／＼

元禄十三歳次庚辰正月二十五日 東山獅谷升蓮社識／＼

この本の特徴を列記すればつぎのようである。

一、題僉に「会本」とあるように、『選択集』本文と『決疑鈔』とを割合している。

二、他の本との校異を各巻末に付している。

三、凡例にいうように、先行する諸本を対校して伝写訛謬の誤りを正している。

升蓮社、つまり忍澂が刊行したこの元禄十三年版以降『決疑鈔』の新版はない。このことは、この忍澂本が高い評価を得ている証左ともいえ、さらに近年においても、『淨土宗全書』所収本や、『仏教大系』所収本また『大正新修大藏經』所収本などいずれもこの忍澂本を用いていることからも裏づけられよう。

### 十四、十行本（無匡本）

この本は、『淨土宗大辭典』の「選択伝弘決疑鈔」の項に写真があるものである。卷一のはじめ、序文の部分であるが、それによつて、一行二十字、半面十行、天地無匡の刊本であることがわかる。しかし、その解説には、本書の刊行を、①慶長十四年木活版、②慶長十九年木活版、③寛永七年版、④寛永九年版、⑤明暦二年版、⑥天和三年版の六本があつたとしているが、そのいずれも十行本ではない。また焼失して伝わらない、②慶長十九年本は半面九行、一行十九字詰であるからこれも該当しない。この十行本の存在は藤堂祐範先生が『淨土教稀観書目』第四、のなか、第七に慶長十九年版を解説した後に注して、この外に寛永年間の刊行と見るべき無匡、半面十行、一行二十字詰の木活本を龍谷大学教授杉紫朗氏所蔵せらる。

と記していることによつて知られる。思うにこの十行本の系統を引く版、もしくはそのものが『淨土宗大辭典』に写真紹介されているのであろう。

## 十五、十行本（有匡本）

この他に、同じ十行本で、一行二十字の天地有匡の刊行本がある。

残念なことに刊記なく、卷一を欠いているが、その形態を示せばつぎのごとくである。

- ①四巻四冊（巻一欠）。②刊本。③句読点無。④返り点有。
- ⑤一行二十字、半面十行。⑥袋綴。⑦巻一、三六丁。巻三、三六丁。巻四、四十丁。巻五、三六丁。

刊行は、明暦頃であろうと思う。

## 十六、金沢文庫本

この本は、大橋俊雄先生がその著『三祖良忠上人』に断簡として写真を紹介していることによつて知つた写本である。巻第四のはじめ、「第十化仏讃歎篇事」の部分を載せてゐるが、零葉とのことで詳細は不明である。写真からは、一行十七字、半面七行で書かれているといふことしかわからない。

以上が、知ることのできた『決疑鈔』の各本である。刊行本だけに限つてもまだ見落とした本もあるであろう。しかし、各伝本の内容をみれば、良忠没後十二年しか隔つていない永仁七年（一二九九）写本、同じく没後三十三年の元亨元年（一三二一）に円智が刊行したもの、四祖良曉の手写本などの鎌倉期の刊写本をはじめとし、没後四二二年経た元禄十三年（一七〇〇）忍激刊行の会本までの主要な刊行本と写本は概観できたと思う。

## 三 諸本の校異・検討

諸本の校異・検討をするにあたり底本を元禄十三年刊忍激本にした。それは『淨土宗全書』所収本や『仏教大系』所収本の底本につかわれたように一番流布している刊本であり、各巻末には古本との校異を記載しているからである。もちろんそれらのものが忍激本を底本とした理由は『決疑鈔』諸本のなかで一番信頼における本として評価されたからであろう。その背景には忍激の行なつた高麗版大藏經と黄檗版大藏經との対校をはじめとする校讎の学をふまえた宗典研究への取り組み方が高く評価されたからであろう。このことは『決疑鈔』の凡例にもあらわれていて、いまそのなかの主要なものをあげるとつぎのごとくである。

一、此の鈔、翻刻數本有り。古書數本有り。今、見行の刻本を以つて古書に対校して乃ち知る。唯、伝写の誤り多きのみに非ず。

更に後人、妄に添削する所有ることを。今並に古本を尋討して義に依つて刪定し、且つ欠する所を補う。

一、此の鈔及び伝通記に俱に一種の疏文を釈するの処を対校するに字句全く同じき所有り、同じからざる所有り、其の同じからざる者に蓋し二の由有り。一つは或は鈔とこの記と具略相い譲るが故に然るあり。此の處全に旧文に仍る可し。長を裁ち短を補つて強て混同せしむべからず。二つは或は伝写訛謬の故に然るあり。今、異本の鈔記を以つて相照して義に依つて之れを正す。其の同じき者に亦二由有り。一つは或は俱に要義を釈す。同じ

からずんばべからず。一一つは或は鈔記の數本互に写誤有り。然るに先輩鈔記を刻む者、蓋し記の文に依つて卒かに鈔中の字を改む。又鈔の文に依つて卒かに記中の字を易う。此れ只強て鈔記の文字をして悉く同ぜしめんと欲して義の邪正を分曉すること能はず。故に輒く其の正文を削て卻て写誤の文に同ぜしむ。

今、竝古本を尋討して義に依つて之れを正す。

一、鈔中所引の藏中の經論は皆宋本及び高麗の本に依れり。今紫柏の冊本を以つて之れに較るに違する所無きに非ず。蓋し冊本は頗る写誤有り。彼を執り正として妄りに所引を改む可からず。今義に依つて文を定む。或は存し或は改む。古藏本を見んことを請う。人の為に之れを正せ。

一、鈔中多く藏外の諸書を引く。今、見行の鈔本を以つて諸書の印本に對校するに其の文或は同じきもの有り、或は稍異なるもの有り。更に其の同じきものを詳するに亦鈔に異本有つて未だ必ずしも悉く同じからず。或は異本の文、正しうして諸印正しからざるもの有り。因つて疑う。先輩、此の鈔を刻めるもの一に諸印を以つて正として妄りに鈔の所引を改めて、諸印写誤無きに非ず、鈔文還つて正有ることを察せず。今竝に古本を尋討して義に依つて之れを正す。又其の異なるものは若し誤る所有れば諸印に依つて之れを正す。或は諸印正しからずして鈔の文正しきものは存して改めず。蓋し記主の所覽は是れ古にして正し。今世の諸印は頗る写誤有るを故なり。請う、古本の諸書を見ん為に之れを正せ。

一、此の鈔諸本を對校するに或は其の義、全く同じくして文字頗る

増減ある者、今竝に記主の文体に依つて之れを正す。

一、鈔中の文字、倒置せるもの俗語の通じ難きもの一二あり。亦是れ伝写の錯誤、今古本に依り義に依つて之れを正す。

一、上来、異本に對校して義に依つて文を定むと謂うと雖ども私心を擧て各之れを巻後に付して更に後賢の其の邪正を決せんことを俟つ。其の余の正誤少なからずと雖ども義に違することなく、人疑うべからざるものは悉く擧るに違あらず。後賢、文に臨みて對閱して之れを知れ。若し誤る所あらば、賜うに教正を以てせよ。余、深く望む。

長くなつたが十四の凡例のうち七つを引用した。これらに共通するのは、古本をもとめ、そこから義によつて改めるという手続きを踏まえている、ということである。そして凡例最後の条には、論すべき箇所については巻末に校異をのせ、後人に問題点をあげて裁量を仰いでいる。この忍激の方法・手続きは今日の宗学研究の基礎ともいえるであろう。いまその校異を中心に、各伝本を比較検討してみよう。

#### 序文

#### 未諸押象、印本作階

この「諸」字は各本いづれも「階」に作る。忍激本のみ「諸」とする。淨全本には底本である忍激本にない「カナハ」という右訓を記す。『音訓篇立』(『古辞書音義集成』15卷二三〇頁五行)のなか「カナフ」訓のある漢字七八字をあげるなかに「階」「諸」の両字とともに

ある。「諸」字には「諸協」「諸調」「諸和」などの熟語があるよう

である。

に、字義に「カナフ」訓がある。「階」字の字義にはそれがないが、

「諸」字の通用字として「階」字が通用されていたことは、両字の部首のみが違うだけで字音が同一であることから容易に推定できよう。故に良忠の原本には「階」と記してあつたことは明らかで、忍

激本はそれを本来用いられている「諸」字に改めたといえる。これを忍激が行つた理由は、凡例にいう「義によつて改めた」のであるが、正保二年（一六四四）刊行の『決疑鈔裏書』に「諸」となつて

いることも参考とすべきであろう。

### 二、三心既具、印本作三心具備

忍激本校異には「三心既具」としているが、忍激本本文には「三心既備」とする。諸本みな「三心具備」とする。良忠の原本が「三心具備」と作つていたこと明らかである。天和本に「三心具備（以下）」を注して、

叙<sub>ス</sub>第八三心篇。經云具三心者必生彼國文釈云三心既具無行ト不<sub>ア</sub>成已上。

と記す。これを検すると、『觀無量壽經』（以下『觀經』と略す）上品上生に「具三心者必生彼國」の文があり、その注釈書である善導の

『觀經疏』散善義には、

三心既具無行不<sub>ア</sub>成。（淨全②61上）

という。忍激本はこれを承けて「三心既具」と改めたのであり、本文の「三心既備」は校異のように「具」とすべきを誤つて「備」としてしまつたものであろう。凡例にいう義によつて改めている箇所

### 三、抽<sub>テ</sub>乎衆文、印本作<sub>ニ</sub>抽于集文

にはいずれも後者となつていてこと明らかである。検討してみると、「乎」「于」「衆」「集」いずれも諸本は後者に作る。良忠の原本には「乎」「于」の両字はともに「於」に同じであるからこそではなぜ「集」を「衆」に改めたのかということである。この箇所は『選択伝弘決疑鈔』という書名の解説をしているなか「鈔」の字を述べたところで、

### 抽<sub>ニ</sub>于集文題<sub>ス</sub>之筆点

というのである。集文、つまり良忠が集めた文を引きだしたものであるから「鈔」という字を最後に付したというのが本意である。忍激本が改めた理由を考えると、「集」の字が法然の『選択集』を指していると考え、伝本を誤りとし義によつて「集」字を音が共通している「衆」に改めたものであろう。意味も「もろもろの文」ということで文義も通る。ちなみに、元亨二年本や寛永十九年系本では「集ノ文」といい、寛永七年系本では「集文」とあり熟語として記されている。このことは時代が隔るにしたがつて、この混乱をさける方向にあつたものといえよう。

以上、序文の部分のみであるが、忍激本の校異に基づいて検討してみた。いづれも忍激本のみが他本と異なつており、それは「義によつて改めた」という凡例の言の再考をせまるのである。良忠による再治がいくら度々及んでいたとしても、良忠の原本（定稿）以上に改変しては、それを定本として良忠そのものを研究することができなくなるの

である。

このような、忍激本による改変箇所は多数に及んでいるが、それらは挿入、引用經典の改竄などを中心に全巻に行なわれている。以下、それらの例をあげながらその改変の実情をのべ、さらにその理由を明らかにしたい。

〈本文〉

例一、卷三、第八の三心篇において忍激本はつぎのような『選択集』の本文をあげている。

觀無量壽經云若有衆生願生彼國者發三種心即使往生。何等為三。一者至誠心。二者深心。三者廻向發願心。具三心者必生彼國。

この部分の前文から『決疑鈔』を諸本対照するつぎのようである。

忍激本（四九丁オレウ）

諸本

二釈本文亦三一解經文二  
解三疏三心三釈禮讚三心

二釈禮讚三心

初解三經文中即便往生者若

具三心必得往生故云即便所言即者不離之義此語往生當果決定非是即時何

等下即是如来自問自答然此三心往生要術獨秀三諸文所以者何癡直之心速出生死他力之

信不問善惡一世廻願入無漏  
境濟凡絕倫豈非三要益唯仏  
自知非凡所測故疏云非仏  
自問自徵無由得解  
二解疏三心中二先釈次結釈中  
有三所謂三心也

（○一筆者付す）

右の比較において明らかなように、忍激本のみが、「本文を釈するには亦三あり」として經文を解す部分を挿入しているのである。校異には四十葉初解經文乃至無由得解印本

九葉初解經文乃至無由得解脫文

とあるように諸本いずれもこの文はない。このことは良忠の原本にはこの説明はなかつたと見るべきであろう。つまり忍激本のいう脱文ではない。では一体この文はどこから引いたものであろうか。私はこれを『觀經疏伝通記』（以下『伝通記』と略称）から引いたものであると確定するのである。いま忍激本『決疑鈔』刊行より前の慶安四年に刊行された本（以下『伝通記』はこの本による）によると、散善義の第一巻十丁ウに、

四明得生之益者指經即便往生句若具三心必得往生故云  
即便所言即者不離之義此語往生當果決定非是即時  
四明三心正因中二一總明如來徵答之義二經云下別釈三心  
義三三心既具下結初徵答中隨機難知者上說發心往生之益故  
名顯益未說三心名相一名為意密半顯半隱其義可知非  
自問自徵無由得解者余文之中雖有如来自問自答未釈此義

然三心是往生要術獨秀諸文。故至當文鄭重解之。此乃癡直之

心速出生死他力之信不問善惡。一世廻願入無漏境。豈非要益。唯仏自知。(一線筆者付す)

とある。この部分を改変して忍激本がつぶられ挿入されたのであろう。

例二、卷四、第八の三心篇において忍激本はつぎのような『選択集』

の文をあげている。

問曰凡夫智淺惑障處深若逢解行不同人多引經論來相妨難証云中一切罪障凡夫不得往生者云何對治彼難成就信心決定直進不生怯退也

(七丁ウ)

この文の後の『決疑鈔』本文につぎの一文がある。

多引經論者維摩瓔珞仁王等經地持瑜伽唯識等論皆明初地三地菩薩始見報仏不許凡夫亦生報土(印本)と記しているが、しかし

そして校異には「多引經論乃至亦生報土(印本)」と記しているが、しかし

この部分は諸本にない。この一文もやはり『伝通記』散善義卷一、三

### 諸本

#### 忍激本(二十二丁ウ—二十三丁オ)

<sup>A</sup> 合譬喻中有不合法。謂百千里及以水火置於南北。東西百步。二河各無底辺。白道四五十等也。若合法者百千里者譬十万億刹。水火置南北者准五行方也。又貪起順境。故在右方。嘵起違境。故在左方。右順左違故也。言無底者顯貪嗔有九品。言無边者明貪嗔遍五部。東

<sup>E</sup> 方知惑障故云忽然。水火置南北者準五

<sup>F</sup> 行方也。又貪起順境故在右方。嘵起違境

十丁オに同文を見出すことができる。

例三、卷四、第八の三心篇において忍激本はつぎのような『選択集』

の文をあげている。

### 三回向發願心

#### つづく『決疑鈔』本文には、

初牒經文一中回向發願者回一切善願生淨土即名回向發願

心矣夫引當果以願為最故用發願回向心也

という一文があり、校異に「初牒經文乃回向心也印本」と記している

が、これも諸本になく、やはり『伝通記』散善義卷一、四十丁ウに同文がある。ただこの『伝通記』では回向でなく廻向の字が使用されている違いだけである。

#### 伝通記散善義第一(五十三丁オ—ウ)

欲向西行者譬願生心百千里者譬十万億刹忽然見二河者若人不出離時不知煩惱在身若人求解脱時始悟惑障妨道今求往

見二河者若人不出離時不知煩惱在身若人求解脱時始悟惑障妨道今求往生方知惑障故云忽然如止觀云順流之時不覺水急逆流之時始知水疾已上南北者譬違順境謂嘵感行転從違境一起左象違故貪欲行転從順境一起右象順故各闊百步

故下合法文云善心微故喻如白道。已上

故在三左方二右順左違故也各深無底者顯  
貪嗔有二九品南北無辺者譬貪嗔福遍ニ五部一  
東西百步者一期百年也白道四五寸者正譬ニ  
少願心也其波浪交過濕道等者以成就貪  
即譬水体以現起貪妨ニ願心譬波浪濕道  
火焰燒道準之可知二岸雖近者譬去此不遠。

者譬一期百年各深無底者譬所起惑從  
至著各有二九品南北無辺者譬貪嗔遍ニ五  
部境其波浪交過濕道等者以成就貪即譬水  
脉以現起貪妨ニ願心譬波浪濕道火焰燒道  
准上可知二岸雖近者譬去此不遠。

不遠。

この箇所の忍激本の校異に「欲向西行者乃至去此不遠印本」にあるが、これは「印本有相違」と改めるべきであろう。いずれにせよ、この箇所においても忍激本は『伝通記』の文によつて挿入改変されたことがわかるであろう。

今まで、忍激本が『伝通記』をもつて本文を改えていた箇所ばかりを述べてきたが、本文の順序を訂正している所もある。

例五、卷四第十一約対雜善讚嘆念仏篇において、その校異に、「当坐道場生諸仏家者等此下印本牒」記している箇所である。他に元亨元年刊本のみが忍激本と同じで、諸本はこの「当坐道場……」の前に、つぎの一文が入っている。

此華相伝名蔡華者言蔡華者即是蓮華但蔡華名振古未決近  
有二儒者勸得此義謂論語公治長篇註云蔡國君之守亀出蔡地  
因以為名焉云此文蔡者靈龜之号史記龜策云龜千歲乃遊蓮華  
之上云此文蓮華者蔡所遊之華千歲亀即是靈龜故也以史記  
文思今解釈言蔡華者即當蓮華也

もちろん、この「此華相伝云」の一文は『選択集』本文において、「当坐道場云」の文より後にくるべき文であつて、明らかに諸本の誤りといわねばならない。

論旨が前後するが、このことをもつても元亨元年刊本はあまり諸本刊行の手本とはならなかつたようである。確かに天和三年刊本には卷五の最後に、元亨元年刊本を引いているが、それは先にも記したように字体を検しているだけで、それ以外の箇所にはそうしたことは行なわれていない。むしろそのような巻末の目立つ箇所に「檢元亨元年開板決疑鈔云」と記すことが、実質的に検したとは思われないのである。

つぎに、諸本にあって忍激本にのみ脱文している箇所がある。

例六、卷五第十二付属仏名篇のうち大小乘の三帰を説明している所で、校異に、

具戒三帰印本次之云俱舍等意具戒者羯磨受戒非受三帰更可思挾

と記すとおりである。

同様のこととは、校異に記されていない箇所にある。

例七、卷五第十二付属仏名篇のなか菩提心を説明している所で、  
三論法相菩提心相不<sub>レ</sub>違<sub>ニ</sub>廣述<sub>一</sub>

と、忍激本のみは終っているが、諸本にはつづいて、  
意氣転遠等者如三論玄云。大乘転奥不可具明。  
という十九字がある。この二例、いずれも諸本を良忠正本とすべきで  
ある。

以上、忍激本と諸本との相違が顕著な例をみたが伝本によつて多少  
の違いをみせている箇所もある。

例八、卷五第十三念佛多善根篇のなか、襄陽の石刻阿弥陀經を説明す

慶長十四年本・寛永十九年本

隋陳仁陵者靈芝云梁陳仁陵若此依經執持名号  
決定往生即知称名是多善根多福德也昔作此解  
人尚遲疑近得襄陽石碑經本文理冥符始懷<sub>レ</sub>深  
信<sub>レ</sub>彼云善男子善女人聞<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>阿弥陀仏一心不  
亂專稱<sub>ニ</sub>名号<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>称名故諸罪消滅即<sub>レ</sub>是多  
善根多福德因縁<sub>レ</sub>彼石經本梁陳人書至<sub>レ</sub>今  
百余歲<sub>カ</sub>竊疑今本相伝訛脱<sub>ナリ</sub>已上梁隋相並故非ニ  
相違。

底本寛永十九年本、校本慶長十四年本①ナシ②乱文  
ニシテ今一度「善根」ノ前ニ「此依經執持名号決定  
往生即知称名是」ヲクリ返ス。

この比較によつて明らかになつたことは、忍激本と寛永七年本系のも

る箇所で、校異には、

今世伝本乃<sub>レ</sub>靈芝疏云等印本  
至<sub>レ</sub>靈芝疏云等脱之

と記されている。確かに永仁本、元亨元年刊本、良曉本、十行本など  
の諸本はないが、他本には広略がある。系統に分けて対照すると、

襄陽石刻等者竜舒居士大智律師俱引<sub>ニ</sub>彼本<sub>一</sub>以為<sub>ニ</sub>規模<sub>一</sub>竜舒者王日  
休先生也形在<sub>レ</sub>家心出<sub>レ</sub>家志<sub>ニ</sub>求出離<sub>ニ</sub>作<sub>ニ</sub>淨土文<sub>一</sub>云隋陳仁陵者靈芝<sub>一</sub>  
云<sub>ニ</sub>梁陳仁陵<sub>一</sub>梁隋相竝故非<sub>ニ</sub>相違<sub>一</sub>

という文のあとがつぎのようである。

寛永七年本・同九年本・明暦本・慶安本

忍激本

隋陳仁陵<sub>ト</sub>靈芝<sub>ト</sub>云梁陳仁陵<sub>ト</sub>梁隋相並故非<sub>ニ</sub>相  
違今世伝本脱此二十一字等者問何由知ニ今  
本之脱<sub>レ</sub>答靈芝<sub>ト</sub>云若此依<sub>レ</sub>經執<sub>ニ</sub>持名号<sub>一</sub>決定  
往生即知称名是多善根多福德也昔作<sub>ニ</sub>此解<sub>一</sub>  
人尚遲疑近得襄陽石碑經本文理冥符始懷<sub>レ</sub>深  
信<sub>レ</sub>彼云善男子善女人聞<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>阿弥陀仏一心不  
亂專稱<sub>ニ</sub>名号<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>称名故諸罪消滅即<sub>レ</sub>是多  
善根多福德因縁<sub>レ</sub>彼石經本梁陳人書至<sub>レ</sub>今  
既經六百余載<sub>カ</sub>竊疑今本相伝訛脱<sub>スル</sub>已上

(三九丁ウ<sub>レ</sub>四十丁オ)

ある。これは首書に記してあるので参考としてあげておく。結局、この箇所は一系統に分かれるのであり、それは寛永七年本系にある「梁

の箇所は一系統に分かれるのであり、それは寛永七年本系にある「梁

陳仁陵者靈芝云

梁陳仁陵。隋相並故非相違。今世傳本脫此二十  
二字等者問何由知今本之脫答。灵芝云。若此  
依執持名号。决定往生。即知稱名是多善根多福  
德也。昔作此碑人尚遲疑。近得襄陽石碑經本文理冥  
符。始懷深信。彼云。善男子善女人。聞阿弥陀佛一心  
不亂。專精至心以稱名故。諸罪消滅。即是多善根多福  
德因緣。彼石碑經本。梁陳人書。至今六百餘歲。竊

今本相傳訛脫上

(慶安二年刊本)

梁陳仁陵。若此依經執持名號。决定往生。  
即知稱名是多善根多福德也。昔作此碑  
入尚遲疑。近得襄陽石碑經本文理冥符。  
始懷深信。彼云。善男子善女人。聞阿彌  
陀佛一心不亂。專精至心以稱名故。諸罪消滅。  
即是多善根多福德因緣。彼石碑經本。梁陳人書。  
至今六百餘歲。竊錄今本相傳訛脫上。梁隋相  
並故非相違。

(寛永十九年刊本)

陳仁陵……答靈芝云」までの三十六字の有無によつて分けられよう。

なお、寛永七年本・同九年本・同十九年本・慶安二年本・明暦一年本の五本は、いずれも無天界本をもとに模刻した版であることは先に述べたが、両系統ともにこの箇所は規定の一行十八字におさめられていない（写真参照）。このことは原本について比較すると、寛永十九年本については八字少なく、慶安二年本については十七字多い。推測が許されるならば、前者については最後の八字「梁隋相並故非相違」は慶安本と同じ「梁陳仁陵」の後にもあつたものを削つたものであろう。後者については、前者の八字と増えた十七字の合計二十五字が插入されたのである。すると「今世傳本」以下二十四文字と「上」という一文字分が二十五文字の挿入分と考えられる。

この同じ五本による密接な関係の箇所として、いま一つ例をあげると前述したように卷五のなか第十四と第十五の両篇のはじめに『通贊』を引く所がある。両者を比較すると、「贊」の字は明らかに「替」字を改刻したことがわかるであろう。ちなみにこの同じ箇所の誤りを

已道替云

(慶安二年本)

上通替云

(寛永十九年本)

慶長十四年刊本もしている。このことは元亨元年本のこの部分は欠落しているため確められないが、これら五本は慶長十四年刊本の流れをくむものといえよう。そしてこの慶長本の誤りが寛永七年本・同九年本・慶安二年本・明暦二年本へと無批判に受け継がれるのである。

以上、『決疑鈔』本文を中心に、諸本を比較した。その結果、忍澂

### 大正藏經本統高僧伝卷第六

#### 忍澂本

积曇鸞。或為讐。未詳其氏。雁門人。家近三五台山。神迹靈怪逸于民聽。時未志學。便往尋焉備觀遺蹤。心神歡悅便即出家。内外經籍具陶文理。而於四論仏性弥所窮研。詒大集經。恨其詞義深密難以開悟。因而注解。文言過半便感氣疾。權停筆功周行醫療。行至汾川秦陵故墟。入城東門。上望青宵。忽見天門洞開。六欲階位上下重複歷然齊覩。由斯疾愈。欲繼前作。顧而言曰。命惟危跪不定其常。本草諸經具明。長年神仙往往間出。心願所指修習斯法。果寔既已方崇仏教。為承江南陶隱居。大通中達梁朝。

居者方術所歸。廣博弘贍海內宗重。遂往從之。既達梁朝。時大通中也。(中略)帝先於殿隅却坐繩床。衣以袈裟。覆以納帽。鸞至殿前。願望無承對者。見有下施張高座上。上

帝請講仏性義。帝極歎明日引入大極殿降階礼接乃

本は『決疑鈔』のなかで特異な伝本であることがわかつた。このことを一層明確にするのが、引用經典における改変である。

例九、卷一聖道淨土二門篇には曇鸞の伝が引いてある。この箇所を忍澂本と諸本を代表して慶安二年本、さらに大正藏經本とを比較してみよう。

### 慶安二年本

統高僧伝七編義解云。积曇鸞未詳其氏。雁門人。家近三五台山。神迹靈怪逸于民聽。時未志學。便往尋焉備觀遺蹤。心神歡悅便即出家。内外經籍具陶文理。而於四論仏性弥所窮研。詒大集經。因而注解文言過半便感氣疾。權停筆功周行医疗。行至汾州秦陵故墟。入城東門。上望青霄。忽見天門開。六欲階位上下重複歷然齊覩。由斯疾愈。欲繼前作。顧而言曰。命惟危跪不定其常。本草諸經具明。長年神仙往往間出。心願所指修習斯法。果寔既已方崇仏教。為承江南陶隱居。大通中達梁朝。

帝請講仏性義。帝極歎明日引入大極殿降階礼接。至

安<sub>中</sub>几<sub>上</sub> 扱<sub>二</sub> 正<sub>一</sub> 在<sub>二</sub> 殿<sub>一</sub> 中<sub>二</sub> 傍<sub>三</sub> 無<sub>二</sub> 余<sub>一</sub> 座<sub>中</sub> 徑<sub>二</sub> 往<sub>三</sub> 升<sub>二</sub> 之<sub>一</sub>

堅弘性義。〔中略〕帝極嘆詬曰。此千迷道。從來旧侍往還疑阻。如何一度遂乃無迷。明

且引入太極殿。一〇  
帝降階禮接。問所由來。一〇

鬻。欲学三公去一限三年命足减。故来遠造三

周憲君。文者山奇。帝曰。比致。廿重憲者。

卷之三

此處不以爲得、乃以爲失。總其言之，則曰

陰刀答曰 去月耳聞二音戶一茲辰則受二音二

將由三頂禮歲積一故使三應真來儀一正爾整三批

藤蒲具陳花水。端襟斂思竚聆警錫也。

及留山所。妾对欣然。更以三仙经十卷。用酬。

遠意。口各用辛還鬼竟。次主名曰衣

卷之三

卷之三十一

鸞往啓曰：「仙法中頗有下長生不列法勝三此土仙」

留支睡レ地曰。是何言歟。非二相比一經者上乎。

也。此方何處有長生法。縱得長年少時不

死。終更論回三有耳。即以觀怪受之曰。

三才圖會

卷之三

丁巳  
月夜獨坐立久夢一

庶、勿主重レ之号、為ニ祀靈焉、下レ敕令レ住ニ并

州大寺。晚復移住<sub>二</sub>汾州北山石壁玄中寺<sub>一</sub>。時

往介山之陰。聚徒蒸業。今号鸞公巖。是

也。以魏興和四年。因疾卒于平遡山寺。

## 『選択伝弘決疑鈔』の研究(上) 忍激募刻述良忠撰述

及レ届ニ山所ニ接対欣然便以ニ仙方十巻用酬ニ遠意ニ至即辭還ニ魏境ニ逢ニ中国三藏菩提留支啓ノ曰仏法中頗有下長生不死法勝ニ此土仙經者上乎留支睡ニ地曰是何言歟非ニ相比也此方何処有ニ長生不死法縱得ニ長年少時不ア死終更輪ニ廻ニ三有一耳即以ニ觀經授レ之曰此大仙方也依テ之修行當レ得解脫ニ生死ニ也鑑尋頂受所レ齋仙方竝火燒ニ之自行化他流靡弘広魏主重之号為ニ神鑑焉下レ敕令レ住セ并一州大巖寺晚移住ニ汾州北山石壁玄中寺ニ時往ニ介山之陰ニ聚徒蒸業今号ニ鑑公巖ト是也以ニ魏興一和四年因レ疾卒ニ于平遙山寺ニ春秋六十有七終日旛華幢蓋高映ニ院宇ニ香氣蓬勃音声繁闊預ニ登寺者竝同觸之以ニ事上聞敕乃葬ニ于汾西秦陵文谷ニ建塔立碑対レ病識ニ及レ届ニ山所ニ接対欣然便以ニ仙方十巻用酬ニ遠意ニ至即辭還ニ魏境ニ逢ニ中国三藏菩提留支啓ノ曰仏法中頗有下長生不死法勝ニ此土仙經者上乎留支睡ニ地曰是何言歟非ニ相比也此方何処有ニ長生不死法縱得ニ長年少時不ア死終更輪ニ廻ニ三有一耳即以ニ觀經授レ之曰此大仙方也依テ之修行當レ得解脫ニ生死ニ也鑑尋頂受所レ齋仙方竝火燒ニ之自行化他流靡弘広魏主重之号為ニ神鑑焉下レ敕令レ住セ并一州大巖寺晚移住ニ汾州北山石壁玄中寺ニ時往ニ介山之陰ニ聚徒蒸業今号ニ鑑公巖ト是也以ニ魏興一和四年因レ疾卒ニ于平遙山寺ニ春秋六十有七終日旛華幢蓋高映ニ院宇ニ香氣蓬勃音声繁闊預ニ登寺者竝同觸之以ニ事上聞敕乃葬ニ于汾西秦陵文谷ニ建塔立碑対レ病識ニ

尋致書通問。陶答曰。去月耳聞音声。茲辰眼受文字。將ニ由頂礼。歲積故使ニ真応來儀。乃届レ山所接對欣然便以ニ仙一方十卷用酬遠意即辭還魏境逢ニ中國三藏菩提留支啓ノ曰。俗ノ法中頗有下長生不死法勝此王仙一經者上乎。留支睡地曰。是何言歟非相比例也。此方何處有長生法。縱得長年小時不死。終更輪迴三有耳。即以觀經授之曰。此大仙方也。依之修行。當得解脫生死。鸞尋頂受所齋仙方並火燒之。自行化他流靡弘廣。魏主重之。号為神鸞焉。下勒勅令住并洲大嚴寺。晚移住汾洲北山石壁玄忠寺。時往介山之陰聚徒蒸業。今号二鸞公嚴是也。魏興和四年因率弟子平遙山寺。春秋六十有一。乃葬于汾西秦陵之谷。建塔立碑。対病七。終日幡華幢蓋高映院宇。以事上聞。勅移住汾洲北山石壁玄忠寺。時往介山之陰聚徒蒸業。今号二鸞公嚴是也。魏興和四年因率弟子平遙山寺。春秋六十有一。乃葬于汾西秦陵之谷。建塔立碑。対病

春秋六十有七。臨至終日。幡花幢蓋高映院宇。香氣燐勃。音声繁闊。預登寺者並同矚之。以事上聞。勅乃葬于汾西泰陵文谷。嘗建塔并為立碑。今並存焉。然燭神宇高遠

機變無方。言晤不思動与事会。調心練氣對病識緣。名滿魏都。用為方軌。因出土十二偈。統三竜樹偈後。又撰安樂集兩卷等。

廣流於世。仍自号為有魏玄簡大士云。

この対照によつて、忍激本は大藏經本、つまり『統高僧伝』によつて挿入していることがわかる。ではどのような大藏經であろうか。大正藏經の校異によりみると、そのよく一致するのは明の万曆版であることがわかる。それを決定づけたのは曇鸞の伝のある『統高僧伝』の卷数である。『決疑鈔』諸本いすれも卷六に曇鸞伝があるが万曆版だけは卷七にあるのである。万曆版は大変貴重な大藏經であり、容易にみるることはできないが、忍激の時代にはそれを覆刻した黄壁版大藏經がある。天和元年に刊行され、当時の黄壁版大藏經の購入者リストによつても忍激の活動の拠点となつた法然院万無寺にも納入されていることが確

縁名満魏都又撰礼淨土十二偈統竜樹偈後又撰安樂集兩卷等已上略鈔

識縁。各満魏都又撰淨土十二偈統竜樹偈後又撰安樂集兩卷等已上略抄

められる。さらに、その黄壁版大藏經をもとに忍激が、建仁寺にある高麗版大藏經との対校を行なつたことは広く知られている所である。このような經緯から、忍激が『決疑鈔』の刊行にあたり購入してまもない黄壁版大藏經によつて祖師先学の引用經典類との対校作業をしたであろうことは想像に難くない。建仁寺本との対校作業については宝永三年（一七〇六）にはじまるから『決疑鈔』の刊行（一七〇〇年）から数えて六年後のことである。

右のように、黄壁版大藏經によつて經典の引用部分を改めた箇所をあげてみよう。

## 慶安本

我觀衆生不観老少中年貧富時節日月星宿工巧下賤童僕婢使唯觀衆生有善心者則便慈念

## 忍激本

涅槃十八云諸仏世尊於諸衆生不観種姓老少中年貧富時節日月星宿工巧下賤童僕婢使唯觀衆生有善心者若有善

## 南本『大般涅槃經』卷十八

諸仏世尊於諸衆生不観種姓老少中年貧富時節日月星宿工巧下賤童僕婢使唯觀衆生有善心者若有善

## 一心一則便慈念

(大正藏十二、七一四上～中)

らに忍激本の改変に言及したい。

諸本では、世尊自らが語つたことになるが、「大般涅槃經」本文をみると、耆婆と阿闍世王との対話部分で「諸仏世尊は……」と阿闍世に説明している部分である。

例十、卷四、第十一約対雜善讚嘆念佛篇には『大乘本生心地觀經』を引いている。

忍激本

為化地上諸菩薩一仏現於十種身乃  
十種身乃至前仏入滅後仏成不レ  
同ニ化仏經劫現一上

(六十八丁ウ)

為化十地諸菩薩一仏現於十種身乃至前仏入滅後仏成道不同化經劫現

諸本

この問題の箇所は卷五第十五六方諸仏護念篇に、

臨終要訣云常自思念我現在ノ身多有衆苦不淨惡業種種交  
纏放ニ下身心莫レ生ニ貪著總有病患莫レ論ニ輕重便念無常  
一心待死

(忍激本)

忍激本と大正藏經本は全同(大正藏三、三〇五中)である。

例十一、卷五第十六以弥陀名号付屬舍利弗篇には『文殊發願經』を引いている。諸本には、「文殊發願經云願我命終時此乃……」とするが、忍激本のみは「命終時」のあとに、

滅除諸障礙面見阿彌陀往生安樂刹

の一文を入れている。これは天和本の首書に『樂邦文類』卷一(淨全六、九四六上)とある指示により付加したものであろう。そこには「文殊發願經 文殊發願求生極樂」として同文を引いているからである。

例十二、右のように、『樂邦文類』本をもつて忍激本が引用部分を改めた例に『臨終要訣』の引用がある。藤堂恭俊博士がすでに良忠の引用した『臨終要訣』の判定をされているから、その一部を再録し、あ

『臨終要訣』には八種の伝本がある。それを良忠は『決疑鈔』・『決答授手印疑問鈔』・『法事讚私記』などの著書に引いているが、それらの引用文の検討の結果をつきのよう言われている。

このように良忠によって引用された本文は紹應版であると判定してもよいと思う。ただ『決疑鈔』の引用だけが該当しないが、「恋著」という表現を嫌つて「貪著」と改めたのではなかろうか。その改めは良忠によつてなされたか、あるいは開版者によつてなされたか、判定を下すことは容易ではない。

みると、「貪著」とするのは『樂邦文類』本と『淨土指帰集』本の二本である。しかし『淨土指帰集』本の撰述は良忠没後であるから、この忍激本の改変は『樂邦文類』所収の『臨終要訣』によつてなされた、といえるのである。

以上、引用經典を中心に諸本を比較検討したが、ここにおいても忍激本はその引用部分について、付加、挿入、改変などをしていることがわかつた。諸例のなかで指摘したように、忍激本は他の諸本が踏襲してきた誤りをよく訂正している。しかしその反面、勢いあまつて例十二のごとき誤りをしている。『決疑鈔』伝本のなかでも特異な存在であることが理解されるのである。

#### 四 おわりに

『決疑鈔』の諸本について比較検討を行なつた。諸本の伝本系統については細かく検討すればいくつか考えられるにしても、大差はなかつた。少い事例ではあつたが、忍激本の引用經典についてはその跋に澄隱上人が藏本を搜索して讎校して訛を正したというが、それは黄檗版大藏經により、他の教義的部分は『觀經疏』や『伝通記』等の本によって改められた忍激改訂本ともいうべき一本であることが明らかにできたと思う。

#### 付記

元亨元年刊行『選択伝弘決疑鈔』が藤井有隣館の所蔵になる経緯については、同書に付されている書付によつて知ることができる。墨書でつぎのようにある。  
楊守敬旧蔵 和古文書

元武漢特別市府主席医官

医学博士 青木静仁氏  
が漢口在住中楊守敬家蔵叢書籍の散逸せんとするを見、其の内特に我国古書籍の珍らし／きものを集輯したるもの、其の後青木氏帰朝に際して齋らしたるを一括譲り受けたり。

昭和十七年一月

ここにいう楊守敬は、明治十三年から十六年の足かけ四年間、清国公使館の館員として日本にいた人である。彼はその間に、古くから伝わる和漢の古書を蒐集し、それらのなか中国では失なわれている珍本をもとに、『古逸叢書』を行したり、その間の事情を記した『日本訪書志』という記録書なども作っている。これらのことについては神田喜一郎稿「中國の書物のことども」(敦煌学五十年)所収)に詳しい。参照されたい。

本稿をまとめにあたり、各本の所蔵者である諸機関の皆様には多繁のなか大変お世話をかけしました。内外の関係諸先生各位に対し深甚の謝意を表します。

# 中国浄土教祖師と仏性について

——とくに道縛を中心として——

新井俊夫

(一)

淨土教の思想は言うまでもなく、徹底した人間觀より出発しており、そこで説かれる衆生のすべては、罪惡生死の凡夫であり、とうてい成仏できる器ではないという立場でつらぬかれているといえる。これに對して如來藏とか仏性とかの思想は、一切の衆生すべては仏性を具えているから、だれでも成仏の可能性を持つていていると説かれるものである。

如來藏思想は、本来、淨土教や淨土の理論的背景を明確にするためには体系づけられていった思想ではないことはいうまでもない。それは釈尊の發心、そして成道という、いわば仏教の究極的な目標である成仏するというすじみちに、実踐的理念としての根拠を与えるものであつたということができる。<sup>(1)</sup>それは、般若空思想の歴史的な展開<sup>(2)</sup>として形成されてきたものというべく、大乗佛教諸思想の根底をなしているものである。日本の諸宗派においても、すべてこの思想を根底にもつて、なんらかの面で深いつながりをもつていてることが言われて

いる。しかし、淨土教の思想は、一見したところこの如來藏思想とはもつとも縁の遠いものであるよう思われる所以である。

しかし、淨土教の内面的理論構造ともいべき義理において如來藏思想と密接なつながりがあることは否定しえないところである。水谷幸正氏は「淨土教における如來藏思想の研究」<sup>(3)</sup>の中で、如來藏思想を説く最古の經典といわれる『如來藏經』の中に、「淨土教思想との関連を暗示する説相が読みとれる。たとえば、如來の光明に照らし出された國土の説明、法身常住および塔崇拜による仏徳の讚歎、文殊・觀音・勢至・金剛慧の四菩薩による大悲願の思想」などであると指摘されている。また平川彰氏は「如來藏としての法藏菩薩」<sup>(4)</sup>の中で「無量壽經は如來藏思想が他界觀念・極樂の思想と結合したところに成立したと考えることができる」とい、淨土經典の成立背景に如來藏思想を予想されている。このうち光明思想の視点から、如來藏思想と淨土教と関連している論文もいくつかみられるようである。<sup>(5)</sup>

淨土教經典という広い意味での関係を述べられるといったもので、曇鸞・道綽・善導・懷感といった、いわゆる淨土教祖師の著作をとりあげて、仏性・如來藏との具体的なかかわりについてとりあげた論文<sup>(6)</sup>は少ないようみうけられるのである。そこで本論では、今までの先学の研究の成果をふまえつつ、具体的に、淨土祖師と仏性とについて、とくに聖淨二門判の中で、淨土教と仏性との関連を示唆されている道綽を中心に述べてゆきたいと思う。

なお本研究は、筆者を代表とする共同研究であり、淨土教祖師と如來藏との関連につき、曇鸞については、鈴木靈俊、道綽については、新井俊夫、善導については、小林尚英、懷感については、坂上雅翁が担当した。

## (二)

道宣の『統高僧伝<sup>(8)</sup>』には、道綽が、『涅槃經』の講読を捨て、慧瓊に師事し、さらに石壁山玄中寺に往き、かつてこの寺で淨土行を専修し、盛んに化導につとめた曇鸞の宗教的靈感と事跡とをつぶさにのべている碑文をみて、淨土教に帰入したと記されている。この曇鸞は『往生論註』を著わしているが、道綽の淨土教は、この著書に負うところが多いことは明らかで、『安樂集』を読むとき、容易にそれどうかがうことができる。

そこで、この曇鸞が仏性についてどう考えていたのかをまずみておきたい。

曇鸞が淨土教に回心する以前、四論や仏性の研究を行なっていたこ

とは、『統高僧伝<sup>(9)</sup>』に「内外經籍具陶文理而於四論仏性弥所窮研」といっていることで知られる。また染の武帝と仏性義について談じたことも同伝にある。このことから曇鸞の思想には龍樹の中觀系の思想と共に如來藏の思想が浸透していることが予想されるのであるが、中觀思想の影響は多くみられるが、如來藏思想であるとみられるものは少ない。その中で曇鸞の仏性説をうかがわせる文は、

問曰上言レ知ニ生無生当ニ是上品生者若下下品人乘ニ十念レ往生豈

非レ取ニ実生ニ耶但取ニ実生ニ即墮ニ執ニ一恐不レ得ニ往生ニ二恐更生  
生レ惑答譬如ニ淨摩尼珠置ニ濁水ニ水即清淨ニ若人雖ニ有ニ無量生死  
之罪濁ニ聞ニ彼阿弥陀如來至極無生清淨寶珠名号ニ投ニ之濁心ニ念念  
之中罪滅心淨即得ニ往生ニ（中略）彼下品人雖ニ不レ知ニ法性無生ニ但  
以下称ニ仏名ニ力ニ作ニ往生意ニ願ニ生ニ彼土ニ彼土是無生界見生之火自  
然而滅<sup>(10)</sup>

とあるように、無量の罪濁があつても、かの阿彌陀の至極無生清淨寶珠の名号を聞き、これを衆生の濁心に投ずるならば、人々に罪濁は滅し、心は清淨となつて即得往生するのである。さらに下下品生の人は、法性無生の理を知らずとも、仏名を称える力によって往生の意を生じ、彼土に生まれたいと願うならば、彼の土は無生界であるから、実の見と、いう火もまた滅するというのである。この文の中に曇鸞の仏性思想を知る手がありがあるようと思われる。

また、平川彰氏は「曇鸞は西方淨土の成立の根拠を、『華嚴經』の「如來性起」の思想によって説明している」と指摘され、『往生論註』の、見ニ有國<sup>(11)</sup>ニ以ニ愛欲<sup>(12)</sup>故則有ニ欲界<sup>(13)</sup>ニ以ニ攀厭禪定<sup>(14)</sup>故則有ニ色無色界<sup>(15)</sup>」

此三界皆是有漏邪道所生<sup>(12)</sup>

という文を引いて三界は有漏邪道の所生であるという。これに對して淨土は、

此淨土隨順法性不乖法本事同華嚴經寶王如來性起義又言積習成性指法藏菩薩集諸波羅蜜積習所成亦言性者是聖種性序法藏菩薩於三世自在王仏所悟無生法忍爾時位名聖種性於是性中發四十八大願修起此土即曰安樂淨土是彼因所得果

中說因故名為性<sup>(13)</sup>

といふ。ここに於ける「華嚴經」の「寶王如來性起品」は、如來藏思想と密接な關係にあるもので、曇鸞はこの「性起」の思想で、法藏菩薩と淨土の關係を理解して、法性の性が法藏菩薩であるといふのである。そしてこの性から淨土が出現したと理解するのである。平川彰氏はこのように曇鸞の法藏菩薩の理解に如來藏思想のあることを注意している。さらに平川氏はこれと関連して、中國淨土教では、法藏菩薩の願心莊嚴といふことが重要視されているといふ。それは、西方極樂が淨土であるのは、法藏菩薩の清淨願行によつて、これが作られたからであり、しかもこの法藏菩薩の清淨願行は、諸仏如來淨土の行に基づいていると説かれるからであるとされる。この曇鸞の『往生論註』では、法藏菩薩の因行との關係において、その清淨性が示されている。即ち、三種二十九種の莊嚴を法藏の願心との関わりで解説し、これら三種の莊嚴成就は、四十八願等の「清淨願心」の莊嚴するところであり、因淨の故に果淨なりといふのである。しかしてこの『往生論註』でいう「因淨故、果淨」は、『華嚴經』の魔王如來性起の義にもどづいて説明

されており、きわめて如來藏的であるといわれる。またさらにはその願心が生起する根拠は『往生論註』によれば衆生本有の仏性によるともいわれるのである。

次に『往生論註』の衆生世間清淨を觀する段に、衆生を解するに、如以受衆多生死故名為衆生者此是小乘家积三界中衆生名義非大乘家衆生名義也大乘家所言衆生者如不增不減經言衆生者即見不生不滅<sup>(17)</sup>

と述べている。このように如來藏思想を説く『不增不減經』の文が引用され、曇鸞は衆生の語を理解するに大乗家の理解としてこの經を用いているところに如來藏的な一端をうかがうことができる。また、そのほかに如來藏思想を説く經典に『涅槃經』があげられるが、この經の引用は『往生論註』ではほとんどみられない。このことは横超慧日博士<sup>(18)</sup>も「仏性とは仏の本質であり、成仏のための根拠である。おおよそ成仏を求め願うものならば、この問題に対しても真剣にとりくまではおられぬはずであるが、如何に淨土願生の信者であろうとこれを看過することがあつてもいいのであらうか」といふ「不審にたえない」といわれている。そこではいくつかの問題点をあげ、「曇鸞の信仰は法華と維摩との二經あげ、涅槃經の影響を認めがたいようと思う」と結んでいるが、氏が指摘された点をもう少し詳細に検討することが、曇鸞の思想と仏性との關係について知るてがかりになるのではないかと思うのである。これらの点も含めて、曇鸞については今後さらに検討しなければならない問題が多くあるよう思うのである。

のにみることができる。

次に道綽（五六二—一六四五）と仮性についてみてゆきたい。

中国の仏教界において、「仮性」の問題が本格的に取り上げられることになったのは、いさまでなく『涅槃經』の伝来によってである。すなわち、東晋の法顯が中インドから梵本を将来し、仏駄跋陀羅と共に、『大般涅槃經』六卷を、義熙一四年（四一八）に漢訳せられた時をもって始まるといわれる。この經の訳出当時の多くの学者は、一闡提にも仮性があるとする道生の闡提成仮説に反対し、闡提不成仮説を主張した。その代表が于闐の沙門智勝等であったという。また慧観も「一闡提に仮性なし、故に成仮せず」と主張したことが伝えられている。<sup>(19)</sup>また北涼の曇無讖が『大般涅槃經』四〇卷（北本）を訳出し（玄始一〇年（四二二））、さらにこの二訳にもとづき、慧觀・慧嚴・謝靈運等により北本の改訂がなされ、四三六年に『涅槃經』三十六卷（南本）が完成した。これによつて道生の闡提成仮説の正しいことも認められたのである。さらによつた、「如來常往」として示された仏身に関する論義と、「一闡提成仮」を含めて「一切衆生悉有仮性」といわれる仮性の論義がにわかに活況を呈することになったのである。そして、仮の本性を問う意味での仮性と、衆生の成仮の可能性としての仮性について、種々の論究がなされてゆくのである。とくに南朝において義學の面での研究が栄え、なかでも仏教を奉じた梁武帝が多くの仏教学者とともに『涅槃經』を研究したことは知られているが、その成果が『大般涅槃經集解』七一卷（天監九年（五一〇））としてまとめられた

道生の一闡提成仮説の主張以来、『涅槃經』研究は益々盛んとなり、道綽誕生前後の北朝においても同様であった。北周の廢仮直前までは研究、講説等は盛んに行なわれていた。復仮の後も、仏教界を指導した人たちには涅槃の学者は少なくなく、道綽と同時代の著名な学者をみると、曇延（五一六—五八八）・慧遠（五二三—五九二）・法總（五四一六一〇）・曇遷（五四二—六〇七）等の人師をあげることができ、道綽もこのような復仮の流れの中で『涅槃經』の研究に傾倒していくたであらうことが推察されるのである。

また仮性と関係の深い如來藏思想を説く經典、『大方等如來藏經』が『大般涅槃經』訳出の前年元熙二年（四二〇）に仏駄跋陀羅により訳出され、さらに如來藏思想と深いかかわりをもつ『華嚴經』も彼によつて訳出された。『勝鬘經』（四三六）・『楞伽經』四卷（四四三）等が劉宋求那跋陀羅により訳出された。また『不增不減經』が（五一〇）五四（元魏菩提流支によつて、『無上依經』（五五七）が真諦により、『菩薩地持經』十卷（三八五—四三一）が曇無讖により訳出されている。さらに『究竟一乘宝性論』四卷（一五〇八一）が勒那摩提により、『十地經論』一三卷（五一二）が菩提流支により、『大乘起信論』（五五〇）、『仮性論』（五五〇—五六九）が真諦によりそれぞれ訳出されている。このように仮性・如來藏を説く諸經論が伝訳されることによつて仮性思想の展開があり、隋唐の時代には、淨影寺慧遠の「理心二仮性説」、天台智顥の「三因仮性説」、嘉祥大師吉藏の「五種仮性説」などの説を生むに至るのである。

『続高僧伝』に、

宗師遺誥大涅槃部偏弘伝講一十四遍晚事贊禪師修涉空理亟沾微績(21)とあり、『涅槃經』の研究につとめ、それを講ぜられること二十四回であつたというほどに涅槃の學問に造詣の深かつたことが知られる。その著『安樂集』において、『涅槃經』の宗旨を仏性にありと示し、引用すること十五回に及ぶこと等からも、それをうかがうことができるのである。

さて現在、如來藏・仏性に関する學說に焦点をあてて、組織的に論述した代表的文献は梵本、チベット訳、漢訳が残っている『究竟一乘宝性論』であるといわれている。如來藏思想の研究には欠くことのできない重要な書であることはいうまでもない。そこに説かれる如來藏・仏性の學說は、南北朝末から唐初の仏教學、特に攝論宗の學系において用いられていた形跡はみられるが、中國、日本の教學の表面にでるようなことはなかつたと言われる。その原因としては、世親作とされる『仏性論』が真諦によつて訳出され、『涅槃經』伝訳以来の中国における「一切衆生悉有仏性」をめぐる問題について、多く用いられていたこと、『大乘起信論』が盛行していたこと、さらに『宝性論』の漢訳文がそのままでは難解であったこと等の点が指摘されている。このようなことから中国において如來藏仏性の問題に関する、『涅槃經』『仏性論』『大乘起信論』が主にとりあげられていたことができる。しかし『仏性論』『大乘起信論』が主にとりあげられていたといふことができるといわれている。道綽にみられる仏性についても、その學問の系統を考慮するならば当然の流れとして、『涅槃經』を中心にして仏性がとりあげられていたとみることができるように思うのである。『安樂

集』には『涅槃經』のほかに、『無上依經』あるいは『宝性論』『大乗起信論』等の如來藏思想とかかわりのある經論が、引用されているが、その数はきわめて少ない。(22)

道綽と『涅槃經』との關係について、横超慧日博士は、「涅槃經は何人にも仏性ありと明かしているので道綽はまずそこから求道に出発して想をすすめた」こと、「無始劫以來の輪廻の無窮なことを言うのに涅槃經によるところが多い」こと、「末法の行法は念佛一門に限る」という信念は、修道の過程において道綽みずからが見出した破綻の結果であつたに相違ないけれども、それに着目させたものは涅槃經ではなかつたか」と三つの理由をあげ、「道綽の宗教的信条を高めさせたのは、また『涅槃經』の影響であるといえる」と指摘されている。(23)

すでに述べたように、曇鸞には、その思想の基底に如來藏あるいは仏性の學說を予想されるところはいくつか指摘されうるところであるが、明らかに仏性について直接に論じているところはみることができない。さらに『涅槃經』の影響についてもみることができないことをさきに指摘した。

かつて『涅槃經』の研究を事とし、それを講ぜられること二十四回に及んだという道綽が、曇鸞の思想を承けて淨土教に帰入するに及んどのようなことから中国において如來藏仏性の問題に関する、『涅槃經』『仏性論』『大乘起信論』が主にとりあげられていたといふことができる。しかし『涅槃經』の中では、具体的に仏性についての理論を展開しているというものではない。前に述べたように『安樂集』の中で仏性といふ語は四回ほどみえるにすぎない。その中で「一切衆生皆有仏性」「一切衆生既有仏性」という考え方には、道綽

の思想の基盤ともいえる『涅槃經』の中心思想であり、『安樂集』には十五回の『涅槃經』の引用を数えることができるところから、道綽の仮性論は『涅槃經』をもととして、でてくるものであることが予想されるのである。このことも前に述べた通りである。しかしてこの仮性というものが、道綽の思想にどのような影響を与えているのであらうか。これについて述べてゆきたい。

道綽は、『安樂集』の中で、聖道淨土の一門分別をするに、まずこの仮性を出発点としているということがうかがわれる。そこには

問曰一切衆生皆有「仮性」遠劫以來應值「多仏」何因至今仍自輪廻生死「不出三火宅」答曰依「大乘聖教」良由「不得二種勝法」以排生死是以「不出三火宅」何者為「一謂聖道」謂往生淨土其聖道一種今時難<sup>レ</sup>証「由去三火宅」遙遠「由三理深解微」是故大集月藏經云我末法時中億億衆生起行修道未有「一人得者」當今末法現是五濁惡世唯有淨土一門可通入路<sup>(26)</sup>

と述べられている。道綽によれば、一切衆生には皆仮性があるというのであるから、また遠劫以来多仏に值つてきたはずであるのに、今までに生死に輪廻しているのは何故であるのかという疑問を提出している。

この中でまずはじめに「一切衆生皆有仮性」とあるのは、いうまでもなく『涅槃經』に何人にも皆仮性があると明かしているところに依っていることは言うまでもないが、道綽にとっての求道の出発点がそこにあつたことを示していると受け取ることができる。

『涅槃經』の学習につとめ、その講説者として活躍していた道綽が、

晚事瓊禪師。修涉空理。亟沾徹續。瓊清約雅素。慧悟開天。道振  
朔方。升名晉士。<sup>(27)</sup>

といわれるよう、慧瓊禪師の教団に身を投ずることになる。慧瓊の教団は、「出家の僧は教祖釈尊の教団生活を範とし、釈尊教団の生活に復つて真剣に修道する」という自覚にたつものである。そして市街のさわがしさ、煩わしさの中に道場をもとめず、市街地へ頭陀行、即ち鉢を持って乞食に出てそれで自活することの可能な都市近接の静かな場所に修道生活の本拠地をおき、教団に参加する人々は、半月ごとに自からの罪過を反省し、小さな過も衆人の前で告白懺悔して、清淨なる生活を完うしようと努める(半月布薩の法)。このように布薩の制を守り、頭陀行乞し、坐禪を行ない、般若空慧の智慧を体得しようとする教団であり、その指導者が慧瓊であった。<sup>(28)</sup>

『涅槃經』卷七「如來性品」には、「一切衆生仮性ありと雖も、かならず持戒に因つて然る後に乃ち仮性を見る」とい、また「一切衆生悉く仮性あり、即ちこれ我の義、かくの如き我の義は本より以來常に無量煩惱のために覆わる、この故に衆生みることを得る能わざ」ともいっている。このように、仮性は悉有であるといつてもそれを覆つている煩惱を断つことが必須となつてるのである。そこで『涅槃經』の「聖行品」等にはそのための修行方法が説かれているが、それによつて智慧のみがいて仮性の開闢につとめることが望まれているのである。道綽においても『涅槃經』の講説とい、いわゆる慧學のみでなくそのうらづけとして慧瓊の教団に入り実践を通して、慧をして戒・定という三學の修道に進み、生死輪廻を解脱しようという方

向に行くことは、当然のなりゆきであったということができると思う。しかし慧瓈の下での実践では、ついに生死輪廻から解脱することはできなかつたのである。すなわち仏性を顯現することができなかつたのである。

しかれば、内因仏性も外縁値仏も、一往内外の因縁がそろい、発心修行へと進まねばならぬのに、なお生死に輪廻しているのはなぜか、この矛盾を発した問い合わせまさしく、

問曰一切衆生皆有「仏性」遠劫以来應值<sup>ニ</sup>多仏何因至<sup>レ</sup>今仍自輪<sup>ニ</sup>廻

生死<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>出<sup>ニ</sup>火宅<sup>(31)</sup>

ということであつた。このような問の中から、いわゆる聖道淨土の二門を分かち、淨土の一門によるべきことが明らかにされてくるのである。それは『涅槃經』を研究し、さらに慧瓈教團に入り実践につとめ、さらに曇鸞の『往生論註』と出会い、その淨土教思想を承け、曇鸞の時代にはまだ希薄であった末法思想を背景として、仏教による生死からの解脱を期するに聖道門と淨土門のあることを示し、その中から道綽は、時・機・教の三者の相応・一致という観点から、末法時における得脱の道を淨土往生の一門の中に見い出すべきことを示されたのである。

そのような答の中には、先の問い合わせに対する答として予想されるようない、一切衆生に仏性があるということ、また多仏に值遇しているといふことが、なぜ出離生死にかかわってこないのか、またそれらがどのようななかかわりをもつてくれば本来の働きが表われてくるのか等のことについては答えていないということである。そこでは、大乘の聖教

である一種の勝法すなわち、聖道門と淨土門をもつて生死を排わないから生死より解脱することが出来ないのであるという。しかしてその聖道門とは、今時においては証し難いといって、その理由として、「由去大聖遙遠」と「由理深解徵」の二つをあげる。一切衆生皆有仏性という、衆生に内蔵する仏性をもつて出離の業因にしようとはしないのである。

ここで聖道門とは、娑婆世界において断惑証理入聖得果を教える法門であるが、すでに仏がこの世を去ること遙遠であり、かつその説かれた法は甚深で、末法今時の鈍根の衆生にはとうてい理解することはできないものであるといふ。この聖道門には、大乗・小乗の行が含まれるが、大乗においては真如実相第一義空の理を説き、これを証悟すべきことを教えるが、今時の我等が分齊では、いまだかつて心を措かざる所のものである。また小乗においては、見諦修道に修入し、五下分結、五上分結を断じなければ、阿那含、阿羅漢の果を証することができる。一方淨土門とは、一生惡を造つてやまない衆生でも、名号を称すれば、仏の本願に乗じて淨土に往生することが出来るというのである。道綽は『安樂集』の中で『無量壽經』第十八願文と、『觀無量壽經』下下品の文により、

大經云若有<sup>ニ</sup>衆生<sup>ニ</sup>縱令<sup>ニ</sup>一生造<sup>ニ</sup>惡臨<sup>ニ</sup>命終時<sup>ニ</sup>十念相續稱<sup>ニ</sup>我名字<sup>ニ</sup>若不<sup>レ</sup>生者不<sup>レ</sup>取<sup>ニ</sup>正覺<sup>(32)</sup>

といって、本願による称名念佛を、往生淨土の行とされているのであ

る。このように二種の勝法のうち、淨土への往生を願うことによつて、ついには仮性の開発、成仏ということが成就されるとしているのである。しかしてそれは、阿弥陀仏の本願によつてこそ、末法時の衆生も、内なる仮性を開発できるということであろう。

次に、道綽のいう仮性と、聖道門でいう行業について述べてみたい。

『安樂集』第十大門の廻向義を釈するそこに、

第二釈「廻向義」者但以一切衆生既有仮性、人人皆有願成仏、心上然依所修行業未満一万劫已來猶未出火界不<sub>レ</sub>免輪廻、是故聖者感斯長苦勸廻向西為成<sub>レ</sub>大益<sup>(33)</sup>

とある。これによると一切衆生に仮性があるから、皆成仏したい心はあるが、一万劫の行業を積まない限りは輪廻を免がれることはできぬから、それを救うためには速疾成仏の道として廻向による淨土往生を勧めるのである。ここではたとえ、仮性があるというので成仏を願う心（菩提心）を發こしても、それは容易なものでないことを説いている。さらに『安樂集』第五大門「修道の延促」を明かす中で、

一明延促者但一切衆生莫不厭苦求樂畏縛求解皆欲早証無上菩提者先須發菩提心為首此心難識難起縱令發得此心依經須修十種行謂信進念戒定慧捨護法發願廻向進詣菩提然修道之身相続不絶逕一万劫始証不退位當今凡天現名<sub>ニ</sub>信想輕毛亦曰<sub>ニ</sub>仮名亦名<sub>ニ</sub>不定聚亦名<sub>ニ</sub>外凡夫未出火宅何以得<sub>レ</sub>知拋菩薩瓔珞經具弁入道行位法爾故名<sub>ニ</sub>難行道又但以一劫之中受身生死尚不可數知況一万劫中從受通燒<sup>(34)</sup>

とあって、無上菩提を得んと欲する者は、まず、菩提心を發すことを

先としなければならない、この菩提心もなかなか發こしにくいもので、たとえこの心を發すことができたとしても經（瓔珞經）で説く、十種の行（信、精進、念、戒、定、慧、捨、護法、發願、廻向）を修せなければならぬ。この行を相続して絶えざれば、一万劫を経てはじめて不退の位に住することができるというのである。道綽のこの一万劫を得て、不退を得るという解釈は、前の引文によれば、火界より出て、輪廻から離れることで、此土において不退を得るということを指すものと思われる。さらに信想輕毛、仮名、不定聚、外凡人等と名づけられる、いまだ火宅より出ることのできない当今の凡夫に、

若能明信<sub>ニ</sub>仏經願<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>淨土隨<sub>ニ</sub>壽長短<sub>ニ</sub>一形即至位階<sub>ニ</sub>不退<sub>ニ</sub>此修道一万劫<sub>ニ</sub>齊<sub>ニ</sub>功諸仏子等何不<sub>ニ</sub>思量不<sub>ニ</sub>捨<sub>ニ</sub>難求<sub>ニ</sub>易<sub>ニ</sub>也<sup>(35)</sup>

という。ただよく仏教を信じて、淨土に生ぜんことを願い、一形にして專念すれば不退の位にかなうことができる。しかもそれは前述した菩提心を發して一万劫の行業を修して不退の位を証するのと同じになるとしているのである。これによつて、淨土の一門によつてもそれに専念すれば生死輪廻から解脱して、不退に住むことができるとしている。ここでは不退につき、聖道門と淨土門における解釈に異なりのあることには注意しなければならない。

末法今時の衆生には唯淨土の一門の外には出離の道なきことをのべて、如來の大願業力を増上縁として淨土に往生し、不退を得て、出離得道すべきことを明かされているのである。このことはとりもなおさず、道綽が修道の出発点としていた、仮性の開顯ということをさすものであり、「一切衆生悉有仮性」をもつて、出離生死の業因とはして

いないのであるが、仮性を否定するところまではいっていらないといふことができる。

#### (四)

『涅槃經』には、

説<sub>ニ</sub>諸衆生悉有<sub>ニ</sub>仮性<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>一切不<sub>ニ</sub>放逸<sub>ニ</sub>故<sub>ニ</sub>。<sup>(36)</sup>

と説き、また、

言<sub>ニ</sub>一切衆生悉有<sub>ニ</sub>如來性<sub>ニ</sub>智臣當<sub>ニ</sub>知此是如來說<sub>ニ</sub>於常法<sub>ニ</sub>欲<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>比丘修<sub>ニ</sub>正常法<sub>ニ</sub>。<sup>(37)</sup>

と説かれ、一切衆生悉有仮性と説く理由が示されている。これをうけて、中国において、仮性を説く論疏としてよく用いられている一つに『仮性論』があるが、その中で「一切衆生悉有仮性」を説くについて、問曰、仏何因縁、説<sub>ニ</sub>於仮性、答曰、如來為<sub>レ</sub>除<sub>ニ</sub>五種過失、生<sub>ニ</sub>五功德<sub>ニ</sub>故、説<sub>ニ</sub>一切衆生悉有<sub>ニ</sub>仮性<sub>ニ</sub>。

といつてはいる。五種の過失とは、

一為<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>衆生離<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>劣心<sub>ニ</sub>故。二為<sub>レ</sub>離<sub>ニ</sub>慢下品人<sub>ニ</sub>故。三為<sub>レ</sub>離<sub>ニ</sub>虛妄執<sub>ニ</sub>。四為<sub>レ</sub>離<sub>ニ</sub>誹謗真實法<sub>ニ</sub>。五為<sub>レ</sub>離<sub>ニ</sub>我執<sub>ニ</sub>。

とある五つである。五功德として、

一起<sub>ニ</sub>正勤心<sub>ニ</sub>。二生<sub>ニ</sub>恭敬事<sub>ニ</sub>。三生<sub>ニ</sub>般若<sub>ニ</sub>。四生<sub>ニ</sub>闍那<sub>ニ</sub>。五生<sub>ニ</sub>大悲<sub>ニ</sub>。<sup>(40)</sup>をあげている。この五種の過失を除き、五種の功德を起こさせるために、「一切衆生悉有仮性」と説くという。坪井俊映博士は、「淨土教が現存の罪惡を説き、末法惡を説くのみにとどまるならば、それは暗い現実、陰うつな人生を説きあかすのみであつて、聞く者をして正勤

の心を失なわしめる恐れがある」とし人間悪、煩惱、罪惡のみを強調し、その説明に終始し、人間の愚痴無知を説くにとどまるならば、この五種の過失の不劣心の解明にとどまってしまう。『仮性論』では、

一為<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>衆生離<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>劣心<sub>ニ</sub>者、有<sub>ニ</sub>諸衆生、未<sub>レ</sub>聞<sub>ニ</sub>仏說<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>仮性<sub>ニ</sub>理<sub>ニ</sub>、不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>自身必當有<sub>ニ</sub>得<sub>ニ</sub>仮義<sub>ニ</sub>故於<sub>ニ</sub>此身<sub>ニ</sub>起<sub>ニ</sub>下劣想、不<sub>レ</sub>能<sub>ニ</sub>發<sub>ニ</sub>菩提心、今欲<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>其發心捨<sub>ニ</sub>下劣意<sub>ニ</sub>故、説<sub>ニ</sub>衆生悉有<sub>ニ</sub>仮性<sub>ニ</sub>。<sup>(41)</sup>

とあり、「悉有仮性」を説く理由について、菩提心を發さしめ、下劣の心を離れしめためであるというごとく、淨土教においても仮性の存在を説かなかつたならば淨土願生の心を発することが無くなるであろう。まして、凡夫が淨土に往生して菩提心を發し、菩薩道を成満して悟りに入ろうとするのであるから、菩提心をおこす根拠がなければならぬ<sup>(42)</sup>ともいわれている。淨土願生の心をおこす根拠に仮性の存在と/orいうものを予想していると思われるのである。

また、西川知雄先生は、淨土教と仮性について、

淨土教は「一切衆生悉有仮性」を説く性宗の立場をとる、一切衆生をしてその本有仮性を自覺せしめようとする大慈悲に基づく大乗菩薩行となつて己れを現わしたのが淨土教である。

といい、さらに、

人間に對して客観的立場に立ち、人間は本有仮性であると規定しうるのは、法辺(法邊)に於てである。すなわち、「人間は本有仮性である」といえるのは、仏の立場から人間を見た場合においてである。仏からみれば人間はすべて仮性をもつ存在であろう。しかし人間の立場に立つて人間をみて「人間は本有仮性である」と

いうことは、高慢に外ならない。(中略) 浄土教から云えば、人間が「自己に仮性あり」とする姿勢が「無仮性」的な在り方であり、これに反して「自己は凡夫のみ」とする姿勢が「仮性」的な在り方である。(中略) この点、浄土教においては人間は「自己の仮性」を自覚することにより仮(正覚)から遠ざかり、「自己の凡夫性」を自覚することにより仮(正覚)へと近づくのである。

ところで、自己の凡夫性の自覚は、その自覚が深められ徹底すれば、自己の仮性への絶望へと達する。人間の側において、人間

が自己の仮性に絶望したまさにそのとき、仮の側においては人間の仮性の真の開発が始まるのである。人間の仮性は人間の側から、人間の手によって開発されるのではない、それは仮の側から、仮の手によって行われるのである。仮の側から、仮の手によって行われるところの人間の仮性の開発は、「攝取」という仕方で行われる。従つて、浄土教において自己の仮性に絶望した人が、仮によつて攝取され、その仮性が開発されるのである。<sup>(45)</sup>

と説明している。少し長い引用になつたが、ここにのべられていることは、浄土教であつかう仮性についてよく説明されているものと思う。また『如來藏經』の中には、

我以<sub>二</sub>「仮眼」觀<sub>一</sub>一切衆生貪欲恚痴諸煩惱中有<sub>二</sub>「如來智」如來眼如來身<sub>一</sub>結伽趺坐儼然不動

と、仮の智慧の眼をもつて衆生をみたとき、悉有仮性といわれると示されているが、それはあくまでも、衆生に仮性があるとみるのは「我」れ仮眼をもつて一切衆生を観じて」とあることによつて言えることに

なる。そのことは、仮の側が、衆生(凡夫)の実体を知りつくして、衆生(凡夫)のために法を説き、仮果を得させようとする、仮の大慈悲の働きだすところに、仮性があるという教説となつてくるのであって、この故に衆生(凡夫)は、この仮の教をひとえに信築してゆくべきことが言われると思うのである。そのことが仮性を説く思想の基本的主張の中にあるのではないかと考えるのである。それが浄土教でいう罪惡生死に輪廻する凡夫の仮性開発につながつてゆくのではないであろうか。

そこで道緯の場合をこれにあてはめてみると、仮性があり多仮值遇という内外の因縁がそなわつてゐるのに出離できないという疑問をもつた状態は、人間の立場に立つて自己をみて、「自己に仮性あり」とする姿勢を示している。一方、末法の意識そして一生造惡・機解浮浅暗鈍なる衆生という自覚は、自己の仮性への絶望であり、「自己の凡夫性の自覚」ということになる。この後者の立場に立つて如來の大慈悲の本願力を縁として、仮願に託してその淨土に往生してゆこうとする立場は、まさに仮によつて攝取されて行くことである。

以上、道緯の仮性について先学の成果をふまえて論じてきたが、それらのあとをたどつたまでで、それらを出るものではない。仮性は、大乗仏教の基調をなすものであり、中国仏教での他の思想とのかかわりの中で論じられなければならないと思うのである。道緯の仏教のとらえ方もそのような立場からみることによつて、より明らかになるとと思うのである。おわりに、坪井、西川両先生の仮性に対する見方をあげたことは、浄土教と仮性を考えるのに、それぞれ立場は異なるが、

一つの方向を示しているように考えたので、引用させていただいた。特に西川先生の仏性のとらえ方の中には、道綽の仏性を考察してゆくのに参考となるものと考えた。

論をすすめていく上に、多くの先学の論文を参考とさせていたいた。しかし、それらを十分に理解し、消化したとは言いきれないものがある。また私自身の受け取り方等に対しの矛盾や論旨が十分に展開していない等のことが多々ある。多くの問題を残していることはいうまでもない。不十分な点は、これから私の課題として、あらためて考えていかねばと思います。不十分をかえりみず、教学院の研究助成の報告といたします。

## 註

- (1) 水谷幸正稿「浄土經典と如來藏思想」(『國訳一切經三藏集』1)、「淨土と如來藏」(『日本仏教學年報』四二)等参照。
- (2) 山口益著『般若思想史』八四頁以上。小川一乘著『仏性思想』等参照。
- (3) 『仏教論叢』一五。
- (4) 惠谷先生古稀記念「淨土教の思想と文化」一三〇三頁。
- (5) 神谷正義稿「如來藏思想形成における一・二について」(佛教大学大學院紀要)四、香川孝雄稿「仏教における光明思想の展開」(藤原弘道先生古稀記念「史學仏教學論集」坤所収)、藤堂俊英稿「光明思想と如來藏思想」(『仏教論叢』一八)。
- (6) 水谷幸正稿「淨土教における如來藏思想の研究」、「淨土經典と如來藏思想」「淨土と如來藏」「如來藏と信」(講座大乘仏教6・如來藏思想)等一連の論文、横超慧日稿「中國淨土教と涅槃經—曇鸞、道綽、善導を中心として」(惠谷先生古稀記念「淨土教の思想と文化」)、香川孝雄稿「淨土教と如來藏」(『仏教論叢』一七)、平川彰稿「如來藏としての法藏菩薩」、「淨土教の問題点」(『淨金月報』二五)等をあげることができる。

- (7) 中国淨土教祖師と仏性の関係についてとりあげたものとして前掲(注6)の中では、横超慧日氏、香川孝雄氏等の論文があげられるが、富貴原章信稿「念佛と仏性」(『同朋學報』一四、一五合併号)、藤原幸正稿「善導と涅槃經」(『大谷學報』五三一四)、小林尚英稿「道綽淨土教と仏性」(『大正大學大學院研究論集』六)、佐藤成順稿「道綽禪師の淨土教への帰入」(『仏教論叢』一二五)、稻岡了順稿「道綽・善導の宿善觀について」(大正大學給合仏教研究所年報『創刊号』)等に論じられている。なお本論においては共同研究者である小林尚英氏の論文によるところが多いことを付け加えさせていただきます。
- (8) 卷二〇習禪篇(『正藏』五〇一五九三)
- (9) 『正藏』五〇一四七〇。
- (10) 『淨全』一一一四五一一四六。
- (11) 前掲「如來藏としての法藏菩薩」。
- (12) 『淨全』一一一二三。
- (13) 『淨全』一一一二三。
- (14) 水谷幸正博士は「如來藏」の三義を用いて淨土を理解するとき『論註』で曇鸞が述べているように、法藏菩薩の因行による淨土建立を如來性起の義で理解するならば法藏菩薩の願心の淨土は、能攝藏の淨土といふことになる」と述べている(前掲「淨土と如來藏」)。
- (15) 前掲「淨土教の問題点」。
- (16) 『淨全』一一一二五〇。
- (17) 『淨全』一一一二三〇。
- (18) 前掲「中國淨土教と涅槃經—曇鸞、道綽、善導を中心として」。
- (19) 常盤大定『仏性の研究』一七八頁。
- (20) 塚本善隆「道綽の廻心」参照。また、布施浩岳著『涅槃宗の研究』後篇には涅槃宗史と教學史について詳細に論じられている。
- (21) 『正藏』五〇一五九三。
- (22) 柏木弘雄稿「如來藏思想」一五〇頁、この中で仏性は如來藏と同義語であり、中国・日本の仏教では「仏性」の言が一般的に親しまれてきているが、インド仏教の伝統では「如來藏の語のほうがこの思想・学説の

主流を代表しているので、現在の学会では一般に如来藏思想」という呼び方で統一されているといわれている。

(23) 『涅槃經』のほかはいづれも一回のみの引用である。

(24) 前掲「中国浄土教と涅槃經—曇鸞・道綽・善導を中心として」。

(25) 第一大門第四「宗旨不同」に「若依涅槃經仏性為宗」(『淨全』一六九一)。

第三大門第三いわゆる聖淨二門判をのべるところで、注26参照。

第八大門第三「釈往生意」「十信三賢攝受正法契会不二見性仏性、明曉実相觀照暉心有無三諦因果先後」(『淨全』一七〇五)。

第十大門第二「釈廻向義」「以一切衆生既有仏性人人皆有願成仏心」(『淨全』一七〇七)。

(26) 『淨全』一六九二—三。

(27) 『正藏』五〇一五九三。

(28) 塚本善隆稿「道綽の回心」、野上俊静著『中国浄土三祖伝』「道綽伝」等にくわしく論述されている。

(29) 『正藏』一二一四〇五。

(30) 『正藏』一二一四〇七。

(31) 『淨全』一六九一。

(32) 『淨全』一六九三。

(33) 『淨全』一七〇七。

(34) 『淨全』一六九九。

(35) 『淨全』一六九九。

(36) 「迦葉品」(『正藏』一二一五七四)。

(37) 「如來性品」(『正藏』一二一四一四)。

(38) 『正藏』三一一七八七。

(39) 『正藏』三一一七八七。

(40) 『正藏』三一一七八七。

(41) 『法然淨土教の研究—伝統と自証について—』四七九—四八一。

(42) 『正藏』三二一七八七。

(43) 前掲坪井俊映著『法然淨土教の研究』四八一。

(44) 『法然淨土教の哲学的解明』一〇四。  
(45) 同右一〇五一〇六。

# SENCHAKU HONGAN NEMBUTSU SHU

On the Nembutsu Chosen in the Original Vow

Compiled by Genku (Honen)

Translated by Tessho Kondo

and Morris J. Augustine

## CHAPTER SIXTEEN

[Shakyamuni Transmitted Amida's Name to Sariputra]

Passages Relating How the Tathagata Shakyamuni Kindly Entrusted the Name of Amida  
to Sariputra and Other Disciples.

The *Amida Sutra* says :

When the Buddha had finished teaching the sutra, Sariputra, the many monks, and the whole company of devas, men, and asuras from all over the world rejoiced greatly at having heard the Buddha's teaching. They accepted it, believed in it, and bowed down in reverence before him and departed.

Shan-tao, explaining this passage in his *Ceremonial Hymns*, says :

The world-Honored One was teaching the Dharma, and at the very end of his discourse, he kindly entrusted the Name of Amida to his disciples. But in an age when the five defilements are increasing, when doubts and slanders are many, and when both priests and laymen despise the Dharma, no one is ready to listen to this teaching. When they see anyone practicing, poisonous anger is aroused in them and they subvert it with every available means. They vie with one another in arousing animosity against it. In this way, these icchanticas and people born blind inflict damage on the sudden teaching and so remain submerged forever. Even after as many kalpas elapse as there are specks of dust in the whole universe, they will still not be able to extricate themselves from the three evil realms. All sentient beings with one mind should repent the karmic conditioning which cause them to possess the sin of destroying the Dharma.

In my opinion, when we consider the broad intent of the three sutras, we can conclude that it is to choose out the Nembutsu from among the many forms of practice and to make it the most fundamental of all. First, in the *Two volume Sutra* there are three kinds of choosing : 1) It was chosen as [Amida's] Original Vow, 2) It was chosen through the special praise [of Shakyamuni], and 3) It alone was chosen to remain [after all the other teachings had disappeared].

The first, "It was chosen as [Amida's] Original Vow," was the choice of the Nembutsu made by the monk Dharmakara from among all the practices in the twenty-one billion Buddha Lands as the practice for Rebirth. Above we have examined its nature in detail. Therefore, it is said to have been "chosen as the Original vow."

The second is, "It was chosen through special praise [of Shakyamuni]." Even though other practices such as the awakening of the bodhi mind were described above as being proper for the three classes of people, nevertheless, Shakyamuni did not praise any of these other practices, but praised only the Nembutsu which he declared to have unsurpassable merit. That is why it is said to have been "chosen through the special praise [of Shakyamuni]."

The third is "It alone was chosen to remain [after all the other teachings had disappeared]." Although the other practices and the various good practices were mentioned above, Shakyamuni chose only one method of the Nembutsu to remain. That is why it is said that, "It alone was chosen to remain [after all the other teachings had disappeared]."

Next, the *Meditation Sutra* also mentions three ways of choosing. The first is choosing [it] by embracing. The second is that of Amida choosing [it] by praising [it] in his transformation body. The third is choosing by entrusting [it].

First, "choosing by embracing" means that although the *Meditation Sutra* expounds the contemplative and distractive practices, nevertheless, Amida's light shines only on those who practice the Nembutsu, embracing them and never abandoning them. Hence, this is called "choosing by embracing."

Secondly, "choosing by praising [it] in his transformation body" means that although the highest level of the lowest class of beings have the two practices of listening to the sutras and calling on the Buddha, nevertheless, the transformation body of Amida chooses the Nembutsu by saying to the practitioner : "Because you have uttered the Buddha's Name, all of your sins have vanished away, and I have come to welcome you." Hence, this is called "choosing by praising [it] in his transformation body,"

Thirdly, “choosing by entrusting” means that even though the contemplative and distractive practices were expounded, nevertheless, only the one practice of the Nembutsu was specially entrusted [to Ananda by Shakyamuni]. That is why it is called “choosing by entrusting.”

Next, in the *Amida Sutra* there is another type of choosing. It is choosing by the act of witnessing to its authenticity. Although many sutras have expounded manifold practices for Rebirth, nevertheless, all the Buddhas of the six directions have not borne witness to the authenticity of these practices, but when the Nembutsu for Rebirth in the Pure Land is explained in this sutra, all the Buddhas of the six directions, as numerous as the sands of the Ganges, stretched forth their tongues throughout the great thousands [of worlds] and testified to the truth of this teaching. Hence, this is called “choosing by the act of witnessing to its authenticity.”

In addition there is, in the *Sutra of the Samadhi wherein All Buddhas are Present*, the act of choosing known as “choosing my Name.” Amida himself taught it when he said, “Those who wish to be Reborn in my Land should choose to continually think of my Name, without even stopping for breath”. That is why it is known as “choosing my Name.”

These four [ways of choosing], by the Original Vow, by embracing, by my Name, and by praising [it] in his transformation body, are all choosings of Amida.

Three [ways of choosing], by praise, by retention of the teaching [after other teachings disappear], and by entrusting were all Shakyamuni’s choosings.

It was all the Buddhas of the six directions, as numerous as the sands of the Ganges, who chose by the act of witnessing to its authenticity.

Therefore, both Shakyamuni and Amida, as well as all the Buddhas of the ten directions as numerous as the sands of the Ganges, have all with one mind chosen the single practice of the Nembutsu. This is not the case with the other practices. This is why one should clearly understand that all three of the sutras choose the Nembutsu and make it their principle teaching.

If anyone considers these matters carefully and wishes to quickly escape from the cycle of birth and death, then he should decide between the two types of the excellent Dharma, relinquish for awhile the Holy Path, and choose to enter through the Gateway of the Pure Land. If anyone desires to enter through the Gateway of the Pure Land, he should decide between the Right Practices and the Miscellaneous Practices, relinquish for awhile

the various Miscellaneous Practices, and choose to take refuge in the Right Practices. If anyone desires to exercise himself in the Right Practices, he should decide between the one Right Practice and the auxiliary Right Practices, set aside the auxiliary practices and should resolutely choose the one Right Established Practice and follow it exclusively. This one Right Established Practice is simply uttering the Name of Amida Buddha. Those who utter the Name will unquestionably attain Rebirth because they rely on Amida's Original Vow.

It may be asked : "The many masters of the Kegon, Tendai, Shingon, Zen, Sanron, and Hosso schools have each composed treatises and commentaries on the Dharma Gateway of the Pure Land. Why do you not rely on these masters, but use Shan-tao alone ? "

My answer is that these other various masters, even though they all have written treatises and commentaries on the Pure Land, did not treat it as the central principle of Buddhism. They treated only the Holy Path as the central principle. This is the reason why I have not relied on these masters. The Master Shan-tao has sincerely treated the Pure Land as the central principle of Buddhism and has not so treated the Holy Path. This is why we rely solely on Shan-tao as our master.

It may further be asked : "The number of Pure Land patriarchs and masters is great. For example, there are Chai-ts' ai of Hung-fa-ssu and Tripitaka Master Tz'u-min, and others. Why do you never refer to these masters but rely on Shan-tao alone ? " My reply is that although these teachers did indeed treat the Pure Land as the central principle, nevertheless, they were still not able to achieve samadhi. Master Shan-tao was a man who did indeed achieve samadhi. Precisely because he attained such a realization of the way, we rely on him.

It may also be asked : "If then you rely on those who have been able to achieve samadhi, the Dhyana Master Huai-kan was a man who did attain it. Why do you not also rely on him ? " My answer is that Shan-tao was the master, whereas Huai-kan was his disciple. One should rely on the master rather than on the disciple. Further, the master and his disciple differed in many points of doctrine. It is for these reasons that we do not rely on [the disciple].

Someone might further inquire : "If you rely on masters but not on their disciples, then since the Dhyana Master Tao-cho was not only Master Shan-tao's own master but was also one of the patriarchs of the Pure Land School, why is it that you do not rely on him ? "

I answer that although the Dhyana Master Tao-cho was indeed Shan-tao's master, still

he had not yet achieved samadhi. That is why, when he himself did not know whether or not he could attain Rebirth, he asked Shan-tao, "Will my Nembutsu enable me to achieve Rebirth or not?" Shan-tao replied that he should take a single lotus blossom and place it before the Buddha's image and then practice the Pure Land way for seven days. If the flower did not fade or wither, he would know clearly that his practice had assured him of Rebirth. Tao-cho acted in accord with these words and indeed, seven days later the flower had neither faded nor wilted.

In admiration of Shan-tao's deep realization, Tao-cho then asked him to enter into samadhi in order to see if he would indeed finally attain Rebirth or not. Thereupon, Shan-tao did enter into samadhi and in a very short time said in reply, "You, Master, must first repent your three sins. Then you will surely be Reborn. Firstly, you Master, long ago placed a precious statue of the Buddha under the eaves of the house in an outer room while you yourself occupied the main inner room. Secondly, you prodded your monks into a flurried pace of work. Thirdly, in the course of constructing a building, you killed and injured insects. Master, you must properly repent of the first of these sins in the presence of the Buddhas of the ten directions. You must repent of the second sin before all the monks of the four directions. The third sin must be repented before all sentient beings."

Tao-cho quietly reflected upon his past misdeeds and acknowledged that indeed all of the accusations were true. Thereupon he purified his heart, repenting and admitting his guilt and then he turned his gaze back to Shan-tao, who said to him, "Master, your sins have been obliterated. Hereafter, a ray of white light will surely envelop you. This, Master, will be the sign of your Rebirth." (This record is found in the *New Revised Record of Rebirth*.)

By these facts we know that Master Shan-tao achieved samadhi in his practice and that his spiritual power is equal to that of his master. He was extraordinary both in his insight and in his practice. This is a perfectly evident fact. That is why his contemporaries had passed on the following saying about him: "Since the Buddha's Dharma first came to the East, no one had equaled the great virtue of this Dhyana Master. Who then can adequately describe his peerless fame?"

Furthermore, when he was compiling his commentary on the *Meditation Sutra*, he had profound experiences of spiritual portents, often enjoyed the Holy One's manifestations, and received divine guidance from the Holy Ones. It was as a result of these wonders that

he was able to compose his commentary on each verse of the sutra. The whole world acclaimed it to be “the commentary confirmed,” and they held its teachings in equal esteem with those of the Buddha’s sutras.

Thus, at the end of the fourth volume of his *Commentary*, Shan-tao states :

I respectfully declare before all the spiritual leaders with whom I enjoy karmic affinity that I am nothing more than an ordinary weak being caught up in the the toils of birth and death, one who is shallow in and short of wisdom. The teachings of the Buddha are profound and subtle, and I would not dare to give rise to even a slight misunderstanding of them. Therefore, I expressed the deep desire of my heart and made a firm vow asking for a sign of approval in the following manner : “I honor and take refuge in the Three Treasures which fill all the whole space of the dharmadhatu, and also I take refuge in Shakyamuni, Amida, Avalokitesvara, Mahasthamaprapta, and in all the great sea of Bodhisattvas and in all of the ornamented aspects of the Pure Land. I now wish to set forth the essential meaning of the *Meditation Sutra* and to correct the misunderstandings of the masters from ancient former times to the present. If this wish is in accord with the compassionate Vows of the many Buddhas of the three worlds, Shakymuni, Amida, and the rest, then please permit me to see in a dream all of the above desired aspects of the Pure Land.”

After I had expressed this solemn wish before the image of the Buddha, I resolutely vowed to recite the *Amida Sutra* three times and the Nambutsu thirty thousand times each day. And indeed that very night, I saw manifested in the western sky all of the aspects of the Pure Land mentioned above : hundreds and thousands of mountains made of precious stones of many colors, brilliant lights of all kinds illuminating the earth below, making it assume a golden hue. In the midst of this sight were the Buddhas and Bodhisattvas, some sitting, some standing, some speaking, some silent, some moving their bodies and hands, some remaining motionless. During this time, I had been standing with folded hands watching the many aspects of the Pure Land. After watching this sight for a considerable period of time, I woke up.

After waking up I could not contain my joy, and thereupon I forthwith began to write down the meaning [of the *Meditation Sutra*] commenting on one section after another. Thereafter, every night, a monk unfailingly came to me in a dream and taught me the profound meanings of the sections of the text. After I had finished the work, I did not see him again.

After the book was finished, once again without fail I resolutely recited the *Amida Sutra* ten times and the Nembutsu thirty thousand times, every day for seven days. Each evening and again before dawn of these seven days, I contemplated the ornaments and other aspects of Amida’s Pure Land, and I, exactly as before, took refuge in them with deep sincerity. During the course of that night in a dream I saw three stone mortar wheels turning of their own accord by the side of the road. Then suddenly a man came riding up on a white camel. He seemed to persuade me saying, “Master, you must certainly exert yourself with great resolve to achieve Rebirth. Take care lest you slip backwards. This world is full of defilement, evil, and suffering. Do not struggle in the grip of lusts and desires.” To this I gave answer, “I humbly accept the compassionate instruction of a being so full of wisdom. Until I die, I shall never dare to give way to laziness and pride.”

On the second night I saw the body of Amida Buddha, its color of purest gold, seated on a golden lotus beneath the tree of seven jewels. Around him, each under his own jewel tree, sat ten monks. Over the Buddha's tree there was draped a heavenly robe. I sat gazing on the scene with composed countenance, hands joined in reverence, and facing the west.

On the third night I saw two exceedingly tall flag poles from which hung five-colored banners. There were roads leading off in all directions from which one could observe the banners without obstruction.

After having had these revelations I stopped practice although the seven days had not yet been completed. My real intention in writing about all of the above holy revelations was for the benefit of others : it was not meant to benefit myself. Therefore once these revelations were received, I dared not keep them hidden. I respectfully communicate the meaning [of what was revealed to me], and I hope that it will be listened to by the people of future generations. My hope is that sentient beings will hear them and so give birth to faith : that intelligent people will read them and so take refuge in the Pure Land of the West.

I hereby transfer the merits of this work to all sentient beings so that all might awaken the bodhi mind, deal with one another with compassionate hearts, and see one another with the eyes of the Buddha. May they as members of the household of Enlightenment become true spiritual friends. May they all together take refuge in the Pure Land and so together attain the Buddha's way. These teachings were, upon my request, attested to by the Buddhas : they are therefore determined. Not one phrase or one letter should be added or taken away from them. When anyone wishes to copy these words let him do so in exactly the same manner as he would copy the teachings of the sutras. This surely ought to be understood.

As I calmly reflect on these words, it becomes clear that Shan-tao's *Commentary on the Meditation Sutra* is a guide to the Western Land and is the eyes and feet of practitioners. Therefore whoever practices the way of the Western Land should certainly hold it in highest esteem. This is especially true in light of the fact that the monk who appeared nightly in a dream and instructed [Shan-tao] in the profound meanings of the sutra was most probably a transformation body of Amida himself. Hence it can be said that this *Commentary* is the teaching transmitted by Amida himself. Further, was it not commonly held during the great Tang Dynasty that Shan-tao is Amida himself in his transformation body ? And if such is the case, it may rightly be said that this book is the direct teaching of Amida himself. Then are not the above-cited words the very truth : "When anyone wishes to copy these words let him do so in exactly the same manner as he would copy the teachings of the sutra."

Should one wish to seek the original source for these teachings, therefore, it is none other than [Amida] the Dharma king of the forty-eight Vows himself. Solemnly pron-

unced over ten kalpas ago by the Supremely Enlightened One, these Vows constitute the strong pillar on which rests the never-failing power of the Nembutsu. Should one go on to inquire into the dependent source through which this gateway to salvation was transmitted, the answer is surely that it was the master of the single-minded practice of the Nembutsu: Shan-tao. The words which he accurately received in samadhi leave no question about Rebirth. Although this dependent source differs from the original source, nevertheless, they form a single way of salvation.

When long ago I, a monk of miserable accomplishment, chanced to read this book by Shan-tao and came to understand its meaning in a rough and general manner. Thereupon, I definitively abandoned the other practices and took refuge in the Nembutsu. From then on, up to the present day, both as my own practice and as my teaching to others, I have concentrated only on the Nembutsu. Since that time, whenever I was asked about a fitting haven, I have always told them of the harbor from which one crosses over to the Western Paradise. When occasionally I have been asked about religious practices, I have instructed the seekers in the special practice of the Nembutsu. Those who believed in my words have been many and those who refused them have been few. Hence one should know that it is because the Pure Land teaching corresponds to the human capacity of these degenerate times that it is now a very popular practice. The Nembutsu practice can be compared to reflective water and the moons' accommodation to each other: they are able to rise and fall together. Now, when I unexpectedly received a command to write this work, there were no grounds for refusing. Therefore, because of this command, I assembled this imperfect collection of essential passages on the Nembutsu and in addition, explained its basic meaning. In doing so, I have not considered my own lack of talent but only the command I received. This, I confess, is an extremely improper and shameless thing.

I request that once Your Honor has deigned to read this work you should hide it inside the bottom of a wallspace and certainly not leave it exposed in front of your window. I fear lest men who slander the Dharma be given the occasion whereby they may fall into evil ways.

Here concludes the *Collection of Passages on Choosing the Nembutsu of the Original Vow.*

# kuśalaについて

—初期偈經典の行方—

真柄和人

## 1

Sutta-nipāta（以下 Sn とする）の Aṭṭhakavagga 中の第4經 Suddhaṭṭhakasutta（清淨についての八詩句）において

na brāhmaṇo aññato suddhim āha diṭṭhe sute silavate mute vā,  
puññe ca pāpe ca anūpalitto attañjaho na-y-idha pakubbamāno. (Sn. 790)

(真の) バラモンは「(聖なる道に) よらなくとも見・聞・覚(知) または戒律によって清淨となることができる」などとは言わない。ブンニヤにもペーパにも染まらず、固執を捨て、この世の営みをしない。

と述べている。この偈の第2句に平行するものとして

tam vāpi gantham kusalā vadanti, yam nissito passati hīnam aññam,  
tasma hi diṭṭham va-sutam mutam vā silabbatam bhikkhu na nissayeyya. (Sn. 798)

もし何かを依りどころとして、その他のことはくだらないと考えるのならば、それは束縛である、と kusalā は説く。それゆえに、修行僧は、見・聞・覚(知) したことや、戒律などを依りどころとするな。

の偈をあげることができる。これらの偈から、kusala が、眞の修行者の呼称ともなり、puñña, pāpa というような「現世および来世に果報をもたらす行為」を離れ、清淨(√śudh) である人物を指していることがわかる。このことは、Sn. 523～527 において、khattajina, kusala, pandita muni を例挙していることからもうかがいしれる。しかも、kusala は bāla と対立的に説かれる。

diṭṭhe sute silavate mute vā ete ca nissāya vimānadassī  
vinicchaye ṭhatva pahassamāno ‘bālo paro akusalo’ ti cāha.  
yen’ eva ‘balo’ ti param dāhāti, tenātumānam ‘kusalo’ ti cāha :  
sayam attanā so kusalo vadāno aññam vimāneti, tath’ eva pāvā. (Sn. 887～888)

見・聞・覚(知) したことや、戒律修行などにもとづき、相手を軽蔑し、断定した立場によって感激し、「相手は bāla だ、akusala だ」と言うのである。

相手を「bāla だ」といい、自分こそ「kusala だ」という。自分で自分のことを kusala だと称し、相手を軽蔑して、そういう。

そして、

kāmesu nābhigijjheyya, manasānāvilo siyā, kusalo sabbadhammānam̄ sato bhikkhu paribbaje. (Sn. 1039)

愛欲にふけらず、心を清くし、あらゆる事柄に通じ (kusalo sabbadhammānam̄), 思念をこらし、出家修行僧となって遍歴するがよい。

と説く、こうした用例をみてみると、kusala は、他の經典で good, right ; clever, skilful ; a good thing, good things, good deeds, merit などと、様々に用例が示されるが、最初期の Sn では、理想の修行者、また、その状態を表わす場合にのみ用いられていることがわかる。そして、Sn では、puñña<sup>(4)</sup> と pāpa を対立的に説く用例はあっても、kusala<sup>(5)</sup> と pāpa を対立的に説くものはなく、むしろ、bāla<sup>(6)</sup> と kusala が対立的に説かれている。akusala の用例としては、前述の Sn. 887 のように bāla と akusala を同値で説いたり、

yassānusayā na santi keci, mūlā akusalā samūhatāse,  
so bhikkhu jahāti orapāram̄ urago jinñam iva tacām purāṇam̄. (Sn. 14)

迷いの習性〔隨眠〕がまったくなく、惡の根を抜きとった (mūlā akusalā samūhatāse) 出家修行者は、此岸をも彼岸をも捨て去る。蛇がもとの抜け殻を捨てさるように。

と言うように出家修行者が除去 (sañ-ud-✓han) すべき根 (mūla) としての akusala を説くのである。<sup>(7)</sup>

ところで、ペーリ四阿含には、善惡対立 (puñña, pāpa) の世間的な善とは異なり、出世間的な無漏の善として kusala<sup>(8)</sup> が用いられている、と言われている。このことは、眞の修行者を kusala で表現した Sn と本質を同じくするものであると言える。

そこで、この拙論では、Dhp より kusala の見出される偈 (v. 173, 183) をとりあげ、それが眞の修行者のるべき行為、状態を示していることを証明してみたい。ただ、偈の内容でそれと判断できる場合もあるが、他の經律論に引用され、それがどのように受取られているかという、偈の説かれる場に視点を置くことになるであろう。

## 2

Dhp. 173 yassa pāpām̄ kataṁ kammaṁ kusalena pithiyati,  
so imam̄ lokam̄ pabhāseti abbhā mutto va candimā.

以前には悪い行ないをした人でも、のちに kusala によっておおい閉じる (api-✓dhā)<sup>(9)</sup> なら、その人はこの世の中を照らす。あたかも雲を離れた月のように。

この Dhp. 173 のみでは出家修行者に対する教えであるのか、ないのか、不明である。しかし、最後の二句の用例は、次の偈にも見られる。

yo ca pubbe pamajjitvā, pacchā so nappamajjati,  
so imam̄ lokam̄ pabhāseti abbhā mutto va candimā. (Dhp. 172)

yo have daharo bhikkhu yuñjati buddhasāsane,  
so 'mañ lokam pabhāseti abbhā mutto va candimā. (Dhp. 382)

Dhp. 172, 173, 382 は, Thag. 871, 872, 873 と MN, No. 86 (Aṅgulimālasutta) G. に相当し, まとまって説かれたようである。また, 別訳雜阿含 (16) には<sup>(11)</sup>

⑧若人先造惡 後止不復作

是照於世間 如月雲翳消

⑨若人先放逸 後止不放逸

正念離棘毒 專心度彼岸  
と, あり, 雜阿含 (1077) には<sup>(12)</sup>

⑦人前行放逸 隨後能自斂

是則照世間 如雲解月現

⑧人前放逸行 隨後能自斂

於世恩愛流 正念而超出

⑨少壯年出家 精勤修佛教

是則照世間 如雲解月現

⑩少壯年出家 精勤修佛教

於世恩愛流 正念以超出

⑪若度諸惡業 正善能令滅

是則照世間 如雲解月現

⑫人前造惡業 正善能令滅

於世恩愛流 正念能超出

と, あり, これらに Udāna-varga. XVI を加えて, 関係を図表にすると, 次のようになる。<sup>(13)</sup>

別雜(16)	Udv. XVI	雜(1077)	Dhp	Thag
⑨ <sub>a-b</sub> ⑧ <sub>c-d</sub>	5	⑦	172	871
⑨	6	⑧	172 <sub>a-b</sub>	871 <sub>a-b</sub>
⑧ <sub>c-d</sub>	7	⑨	382	873
⑧ <sub>c-d</sub>	8	⑩	382 <sub>a-b</sub>	873 <sub>a-b</sub>
⑧	9	⑪	173	872
⑧ <sub>a-b</sub> ⑨ <sub>c-d</sub>	10	⑫	173 <sub>a-b</sub>	872 <sub>a-b</sub>

この図表で明らかなように、Udv. 雜阿含は、一見、偈の数が多くなっているが、基本的に以下の二句を組合せ、一偈としている。

(イ) *yas tu pūrvam̄ pramādyeha paścād vai na pramādyate* (Udv. XVI. 5<sub>a-b</sub>, 6<sub>a-b</sub>)

人前行放逸 隨後能自歛 (雜⑦<sub>a-b</sub>⑧<sub>a-b</sub>)

若人先放逸 後止不放逸 (別雜⑨<sub>a-b</sub>)

Dhp. 172<sub>a-b</sub>

(ロ) *sa imām̄ bhāsate lokam abhrāmuktaiva candramāḥ* (Udv. XVI. 5<sub>c-d</sub>, 7<sub>c-d</sub>, 9<sub>c-d</sub>)

是則照世間 如雲解月現 (雜⑦<sub>c-d</sub>, ⑨<sub>c-d</sub>, ⑪<sub>c-d</sub>)

是照於世間 如月雲翳消 (別雜⑧<sub>c-d</sub>)

Dhp. 172<sub>c-d</sub>, 173<sub>c-d</sub>, 382<sub>c-d</sub>

(ハ) *sa imām̄ viṣṭaktikām̄ loke smṛtah samativartate* (Udv. XVI. 6<sub>c-d</sub>, 8<sub>c-d</sub>, 10<sub>c-d</sub>)

於世恩愛流 正念而超出 (雜⑧<sub>c-d</sub>, ⑩<sub>c-d</sub>, \* = 以, ⑫<sub>c-d</sub>\* = 能)

正念離棘毒 專心度彼岸 (別雜⑨<sub>c-d</sub>)

(ニ) *daharo 'pi cet pravrajate yujate buddhaśāsane* (Udv. XVI. 7<sub>a-b</sub>, 8<sub>a-b</sub>)

少壯年出家 精勤修佛教 (雜⑨<sub>a-b</sub>, ⑩<sub>a-b</sub>)

Dhp. 382<sub>a-b</sub>

(ホ) *yasya pāpakṛtam̄ karma kuśalena pithiyate* (Udv. XVI. 9<sub>a-b</sub>, 10<sub>a-b</sub>)

若度諸惡業 正善能令滅 (雜⑪<sub>a-b</sub>)

人前造惡業 正善能令滅 (雜⑫<sub>a-b</sub>)

若人先造惡 後止不復作 (別雜⑧<sub>a-b</sub>)

Dhp. 173<sub>a-b</sub>

そして、図表からも明らかなように、Udv. XVI. 5~10. 雜阿含(1077)は、別訳雜阿含(16)  
⑨<sub>c-d</sub>とDhp. 382<sub>a-b</sub>系の句を取りこみ、それらをも組合せ、六偈に増幅しているようである。

こうした伝承の相違があるにもかかわらず、これらの偈群は、唯一、Dhp. 173 に相当する偈を共有していることがわかる。そして、別雜(16), 雜(1077); Thag. 871~873, MN. NO. 86  
は、出家したアングリマーラの言葉として説かれている。

しかも、Dhp. 172, 173, 382 は、上述の(ロ)の二句を共有しており、この三偈が「その人はこの世を照すのだ。雲をはなれた月のように」を共有する同価値の偈であることがわかる。このことから、Dhp. 173<sub>a-b</sub> (前述付)「以前に悪い行ないをした人でも、のちに kusala によっておおい閉じる (pithiyati) ならば」は、Dhp. 382<sub>a-b</sub> 「たとえ年の若い比丘でも、仏の教えにはげむなら」という比丘のあるべき姿と同価値であり、「kusalena pithiyati」は、出家者の立場であるといえる。

さて、問題は、kusalena pithiyati の内容である。アングリマーラは、出家し、無上なる梵行(brahmacariya)を成就し(upasampajja), 阿羅漢となる。ところが、乞食中に、土くれ、棒きれ、

石ころを投げられ、血に染まって世尊のもとに帰り、世尊は、前になした悪業の業果 (kammassa vipāka) (それは本来、地獄で受けるもの) を現在に受けているのであるから、忍受せよ (adhivāse) と、説く。そして、アングリマーラは、解脱の樂 (vimuttisukha) を受け、上記の偈を唱えている。したがって、ここでは、出家し、梵行を成就 (upa-sam-√pad) し、悪業の果を忍受 (adhi-√vas) することが kusalena pithiyati の内容ということになる。

ところが、Mūlasarvāstivādavinayavastu (pravrajyāvastu) になると、母親を殺害した男が  
so 'parena samayena jetavanam gataḥ, sa tatra paśyati bhikṣum svādhyāyam kurvantam,  
yasya pāpakṛtam karma kuśalena pidhiyate,

so 'sminnābhāsate loke mukto 'bhrādiva candramāḥ, iti.  
sa samlakṣayati, śakyam pāpakarma pidhātum no tu kṣapayitum, evam madyhe pravrajāmi kṣapayiṣyāmīti. sa bhikṣoh sakāśam upasamkrāntah. ārya pravrajitum icchāmī,

彼は、やがて、ジェータヴァナに行き、そこで、比丘が

以前に悪い行ないをした人でも、のちに kuśala によっておおい閉じれば、その人はこの世の中を照らす。あたかも雲を離れた月のように。

と、唱なえているのを見た。

彼は、(他の教えでは) 悪業をおおい閉じることができても(悪業を) 滅することができない、この(教団の) 中で出家して、(悪業を) 滅しよう、と考えた。彼は比丘の面前におもむいた。  
「聖者よ、私は出家したいのです。」

と、述べる。

この出家を志向した人物は、五逆罪の一つである殺母を犯し、その悪業を滅することを願ったのである。ところが、上述の MN. No86 でも明らかなように、出家の前の悪業は、阿羅漢になろうとも、業果があらわれ、それを忍受 (adhi-√vas) することによって解脱 (vimutti) の境地に入るのであり、その忍受がなければ、死後に、その果を受けることになる。事実、この人物は、死後、地獄に生まれることになる。また、「kuśalena pidhiyate」を、この人物は、「つぐなう」意味に理解し、それゆえに悪業を滅すると考えた、とも考えられるが、「śakyam pāpakarma pidhātum no tu kṣapayitum」の文における pidhātum (pi-√dhā) は「つぐなう、うめあわせる」の意味を取ることができない。すなわち「つぐなう」とは、悪業を帳消しにすることであり、次に続く「no tu kṣapaitum」と矛盾するからである。

諸の仏の教えである。

この偈は、Mahāpadāna-S<sup>(18)</sup>で「ビヴァシ仏が比丘僧伽に誦した波羅提木叉である。」とし、また、種々の戒本には、過去仏（戒本により仏名異なる）の prātimokṣa の一偈として説かれる。この七<sup>(19)</sup>仏偈は、戒本の本文成立以前より、修行者（pravrajita, śramana, muni, ṛsi, bhikṣu）のあるべき姿として説かれていたものである。そして、布薩に際して、戒本誦誦の後、比丘たちによって唱えられたものと思われる。このように、誦誦性を持ったものであると同時に出家者独占の偈であったことを示すものに次の資料がある。

- (A)『根本説一切有部毘奈耶』卷第26（大正23, p. 771c）
- (B)『同苾芻尼毘奈耶』卷第12（大正23, p. 972a～b）
- (C)『四分律』卷第11（大正22, p. 639a）
- (D)『善見律毘婆沙』卷第15（大正24, 779b）

これらは、同内容のものであるが、いま(C)の例をあげると、

若比丘與未受戒人共誦者波逸提。（中略）句義非句義。句味非句味。字義非字義。句義者。與人同誦不前不後。諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。  
というように、未受戒人と法を同誦すれば波逸提となるとする中で諸惡莫作を引いているのである。

そして、Bhikṣunī-vinaya (ārya-mahāsāṃghika-lokottaravādin) では、比丘、比丘尼のあるべき姿として、

kin ti dāni na dirghovādena ovaditāḥ, atha khu samkṣiptena ovaditavyāḥ,  
sarva-pāpasyākaraṇām kuśalasyopasampadā,  
svacitta-paryodavanam etad Buddhānuśāsanān <sup>(2)</sup> ti.

それでは、どうして、長たらしい教誡を、してはいけないのか。それは簡略をもって教誡さるべきであるから。

とし、教誡の例として、sarva-pāpasya 以下の偈をあげている。

そして

śrenū tvam itthan-nāme. ime tena Bhagavatā Tathāgatenārhatā Samyaksambuddhena  
evam pravrajitopasampannāye bhikṣuṇīye catvāraḥ śramaṇī-ka(kā)rakā dharmā ākhyātā.  
ākruṣṭāya na pratyākrośitavyam roṣitāya na pratirośitavyam,  
bhaṇḍitāya na pratibhaṇḍitavyam tāditāya na pratitāditavyam. (1)  
prāśādikāya pravrajyā pariśuddhāyopasampadā,  
ākhyātā satya-nāmena Sambuddhena prajānatā. (2)  
sarva-pāpasyākaraṇām kuśalasyopasampadā,  
sva-citta-paryādamanām etad Buddhānuśāsanām. (3)

あなたは、かかる名目を学ぶのです。これらは、世尊・如来・応具・正等覚者が、出家尼として受戒した比丘尼に対して説かれた四つの沙門尼の行為という教えである。

ののしられて、ののしりかえすべきでない、怒られて、怒りかえすべきでない、非難され  
て、非難をかえすべきでない、打たれて、打ちかえすべきでない。(1)

端正な出家と完全な清浄の成就が、名にふさわしい智ある正覚者により語られた。(2)

すべての悪しきことをなさず、kuśala を成就し、自己の心を淨めること、これが諸の仏の教えである。(3)

とする。この場のテーマは第一偈で具体的に示されるように、沙門(尼)の守るべき四つの行為、すなわち、ののしられ、いかられ、せめられ、打たれても、それを返してはならないと述べることにある。そこで、この第一より第三偈を同価値で説かれたものと考えるなら、第一偈の四法を守ることは「完全な清浄の成就」であり「kuśala の成就」でもあるということになる。

#### 4

以上述べた kusala の用例、すなわち、Dhp. 173 は、MN. No 80 においてアングリマーラの悪業と出家、そして解脱というテーマで展開されるが、根本有部においては、悪業と出家のみがクローズアップされ、殺母者は教団より追放(減擯)されることになる。また、Dhp. 183 は、過去仏の波羅提木叉(最初期は Sila と同義に用いられた)としての用例から、教誡(ovāda)が意識されるようになり、また、布薩に用いられる偈としても利用されるようになる。

こうした用例は、仏教々団の規定である戒律と密接に関係してくることになるのであり、律藏中に見出される ‘kusalassa upasampadā’ は、出家者が戒(sila)を保つことと同一の意味を持っていたのではないかとする予想も生まれてくる。しかし、表面的には戒を守ることであっても、その本質は何かとする問題が起ってくる。この Dhp. 173, 183 は、いずれも kusala の対として pāpa kamma をしめしている。言うまでもなく、ここには、業の問題がからんでいるのである。

すなわち、前述 1 で述べたように、石や棒きれを投げられたアングリマーラが、それを忍受(adhi- $\checkmark$ vas)し、‘phuṭṭho kammavipākena ananō’<sup>(4)</sup> と、自分のなした業が、忍受という業果により負債をなくしたことを謳いあげているのであるが、これは Bhiksuni-Vinaya の四法に通ずるものであり、ここに、kusalena pithiyati (kusala によって悪業の流入を閉じた) 人物は、kusalassa upasampadā (kusala を成就した) 人と言うことになる。

#### 5

このことを証明する補足として、戒本に見られる七仏偈をあげるならば、まず Dhp. 183 に相当する偈の次に身口意の samvara を述べることが注目される。身口意を守る(samvara)ことにより業を阻止できるのである。このことを明確にするために、さらに次の偈で

- ⑨ kāyena sam̄varah sādhuḥ sādhuḥ vācā ca sam̄varah,  
manasā sam̄varah sādhuḥ sādhuḥ sarvatra sam̄varah,  
sarvatra sam̄vṛto bhikṣuḥ sarvaduḥkhāt pramucyate.
- ⑩ vācānurakṣī manasā susam̄vṛtaḥ kāyena caivākuśalam na kuryāt,  
etat trikarmapathān viśodhyan ārāgayen mārgam ṛṣipraveditam (Mū)
- ⑨ 身を護るのは善く、ことばを護るのは善く、心を護るのは善い。すべてのことについて護るのは善いことである。すべてのことがらを護る比丘はすべての苦しみから脱れる。
- ⑩ 口をつつしみ、心をよく護り、身体で悪をなすな。この三つの行為の道を淨めて、仙人の示した道を得るべきである。

というように、「三つの行為」としている。<sup>註88</sup>

身口意の sam-√vr̥ が kuśala であり、身口意の sam-√vr̥ によって悪業の流入を閉じる (pi-√dhā) のである。こうした悪業流入の思想は、ジャイナ教と最初期仏教の共通したそれであることは言うまでもない。そして、Dhp と最も密接に関係している（注<sup>88</sup>の図表参照）Mā-L の戒本の七仏偈では、

- ⑩ cakṣuṣā sam̄varah sādhuḥ sādhuḥ srotreṇa sam̄varah,  
ghraṇena sam̄varaḥ sādhuḥ sādhuḥ jihvāya sam̄varah.
- ⑪ kāyena sam̄varah sādhuḥ manasā sādhu sam̄varah,  
sarvatra sam̄vṛto bhikṣuḥ sarvaduḥkhāt pramucyate.

と、眼、耳、鼻、舌、身、意の sam̄vara を述べる。この六根の sam̄vara の用例は、AN. III. 16に散文のかたちで存在し、āsrava の流入の用例として論じられている。<sup>註89</sup> しかも、こうした内容は、ジャイナ教の『イシィヴァージャーイム』(Isi) 第29章に、意をのぞいた五根に関して煩惱の流れを閉ざす (ni-√vr̥, pi-√dhā) 内容と平行しているのである。しかも、Sn.1034 では

savanti sabbadhī sotā, icc-āyasmā Ajito  
sotānam kim nivāraṇam,  
sotānam sam̄varam brūhi,  
kena sotā pithiyyare.

尊者アジタがたずねた。流れはあらゆる方向に流れる。流れをせきとめるものは何ですか。  
流れをさえぎるものは何か教えて下さい。流れは何によって閉ざされるのですか。

の質問に、

およそ世の中で流れをせきとめる (ni-√vr̥) ものは思念 (sati) である。流れをせきとめる (sam-√vr̥) ものはそれである、と私は説く、智慧 (pañña) によって流れを閉ざす(pi-√dhā)。とする。この Sn.1034 の質問と平行するのが今、述べた Isi 29.1 で

savanti savvato soaā,

kim ḥa soto-ṇivāraṇam? puṭṭhe muṇī āikkhe:  
kaham soto pihiati.

としている。

このようにみてくると、最初期仏教、ジャイナ教は、煩惱や業の流入を阻止 (sam-√vr, pi-√dhā) すべきであるとする基盤の上に成り立っていたわけで、そうした阻止が、kusala でなされたことがわかる。そして、kusala の具体的例として、Mā-L 戒本の七仏偈①②④をあげることができる。これは、Dhp.184, 185, 183, に相当し MAP には毘婆尸仏の偈として、善見律では教説波羅提木叉とされるもので、ペーリ上座部では、明らかに、この三偈を一組と考えていたようである。すなわち、

- ① kṣāntih paramam tapo titikṣā nirvāṇam paramam vadanti buddhāḥ,  
na hi pravrajitaḥ paropatāpi śravaṇo bhoti parān viheṭhayānah.
- ② anopavādī aparopaghātī prātimokṣe ca samvara,  
mātrajñatā ca bhaktasmiṁ prāntam ca śayanāsanam,  
adhicitte cāyogo etam buddhānuśāsanam.
- ④ sarvapāpasyākaraṇam kuśalasyopasampadā,  
svacittaparyodapanam etam buddhānuśāsanam.

としている。①では、忍耐 (kṣānti, titikṣā), 苦行 (tapas) を最上であるとし、それは、他人を恼まし (upa-tāpin) 寄する (viheṭhayāna) ことのない行為をいうのである。②では非謗 (upavādin), 犯殺 (upaghātin) することなく、prātimokṣa にのっとって業の流入を守り、食事の量を知り、ひとりで座臥し、より高い心 (増上心) を修めることを述べる。こうした後に、④で kuśalasyopasampadā を説くのは、①②で述べた内容が kuśala であることをしめしているのではないかと思われる。

業、煩惱の流入を阻止する出家者のるべき状態、それを kuśala と呼ぶのである。

## 註

- (1) 渡辺照宏訳「スッタニバータ」(『世界の大思想 II-2・仏典』)。以下も Sn については同訳を引用する。なお、適宜、中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫 33-301-I を参照した。
- (2) 抽論「puñña (功德)について」(浄土宗学研究第14号, pp.185~200) 参照。
- (3) 見聞覚知された偏見の否定は Sn. 793, 797, 802, 812~813, 901, 914, 1082~1083, 1086~1087 にも説かれる。
- (4) D. Andersen, Pali Reader, Part II, p. 79. P. Tedesco, Sanskrit kuśala 'skilful, welfare', JAOS. vol. 74, pp.131~142. ここには kuśala の語源が問題とされている。今は語源にふれる余裕がない。
- (5) Sn. 321, 536, 591, 712, 825, 830, 876, 878, 879, 881, 903, 909, 965, 1039, 1078。
- (6) Sn. 520, 547, 636, 790。
- (7) cf. Sn. 369。

- (8) 藤田宏達「原始仏教における善惡の問題」(印仏研22-2, pp.1~10), 舟橋一哉「阿含における福徳について」(『原始仏教思想の研究』p.229 以下), 真野龍海「初期仏教の倫理思想—善の位置について—」(壬生台舜編『仏教の倫理思想とその展開』p.52 以下)。
- (9) このことは, 文献的に Sn より出発する仏教が, 仏教としての思想を確立していく中で, kuśala を, どのように取られたかを検証することになるであろうし, 浄土教の場合, 無量寿經にみる kuśalamūla をどのようにとらえるか, 逆に言えば, 善導, 法然浄土教において, 念仏の行を正定業とする価値付けが, 仏教思想史上どのように理解されるかを考察する前段階の作業にあたる。なお, 浄土教における kuśala の位置付けは, 『浄土宗大事典』「善」の項目に, おおよそ, 説かれている。また, 善導の善惡觀については拙論「善導集記『觀經疏』における善惡について」浄土宗学研究第12号を参照されたい。
- (10) 中村元訳『真理のことば, 感興のことば』(岩波文庫) 参照。‘kusalena pithiyati’ の訳は異なる。
- (11) 大正2, 379 a, 各偈の最初の番号は, 筆者が出典順に付加したものである。以下も同じ。
- (12) 大正2, 287 b。
- (13) F. Bernhard, Uḍānavarga. 以下 Udv とする。
- (14) ただし, (A)鷲頭髻經(大正2, 512 a), (B)鷲掘魔經(大正2, 510 a), (C)增一阿含卷31力品(大正2, 721 b), (D)鷲掘魔羅經(大正2, 543 a) は, 以下のようになっている。(D)のみ釈尊の言葉。
- (A) 夫年少比丘 亦應佛成佛  
 此明照世間 如月雲霧消 (=Dhp. 382)  
 前爲姪逸行 後改不復犯  
 此明照世間 如月雲霧消 (=Dhp. 172)
- (1)佛=律(宋, 元, 明本) (2)消=銷(宋, 元, 明本), 大正藏のヴァリエントによる。以下も同。
- (B) 其前爲放逸 然後能自制  
 彼明炤於世 由日出於雲 (=Dhp. 172)  
 假使犯衆惡 不斷衆善德  
 彼明炤於世 由雲消日出 (=Dhp. 173)  
 若新學比丘 勤修於佛教  
 其明炤於世 如月盛滿時 (=Dhp. 382)
- (1)由=猶(宋, 元, 明本) (2)善德=菩提(宋, 元, 明本)
- (C) 人前爲過惡 後止不復犯  
 是照於世間 如雲消月現 (=Dhp. 173)  
 (1)人前爲過惡 後止不復犯  
 是照於世間 如雲消日現 (=Dhp. 173)  
 比丘老少壯 修行佛法行  
 是照於世間 如彼月雲消 (=Dhp. 382)  
 比丘老少壯 修行佛法者  
 是照此世間 如彼日雲消 (=Dhp. 382)
- (1)〔人前…現〕四句は宋, 元明本にナシ, 〔人前…消〕八句は聖本にナシ。(2)此=於(宋, 元, 明本)  
 (3)日=月(元, 明本)
- (D) 人前放逸 後止不犯  
 是照世間 如月雲消 (=Dhp. 172)
- (15) Buddhist Sanskrit Text. NO. 16. vol. II, p. 101.

- (16) ただし、漢訳では、「kuśalena pidhiyate」にあたる部分を「修善而能滅」とし、「能滅」の訳をあたえる（大正23, p.1039b）。また、これらの内容に類似した大天の物語中では「修善以滅除」と訳される（『阿毘達磨大毘婆沙論』大正27, p.511a），こうしたことから、「kuśalena pidhiyate」が、時代、地域により理解を異にしたか、もしくは原典を異にしたことがわかるが、詳細は今後の課題となるであろう。
- ただ、ここで言えることは、MN. No.86と、この pravrajyāvast の記述が、「kuśalena pidhiyate」に関して同一線上の理解にたっているということである。なお五分律（大正22, p.117b）四分律（大正22, p.813a）十誦律（大正23, p.153c）パーリ大品（val. I, p.88）には、この偈の引用はない。南伝5巻対照表参照。
- (17) 漢訳では、この upasampadā にあたる語が、修、具足（じゅうぶん備える）、奉行（うやうやしく行う）、とあてはめられている。ここでは、具足に通ずる意味を取ったが、それは、前出の MN. No. 86 中 ‘brahmacariyapariyosānam～upasampajja’ を意識したことである。
- (18) DN. vol. II, p.49.
- (19) 抽論「七仏偈波羅提木叉について」印仏研 26-2, pp.124～123, 「初期仏典にみる七仏観念の形成について」東山学園研究紀要25集, pp.6～12, 「七仏偈波羅提木叉の問題点(1)一資料篇一」同研究紀要30集, pp.1～18。
- (20) スタイン蒐集敦煌本戒本 (S.797), 出三蔵記集卷第11（大正55, p.81b）の中で「七仏偈」と呼ぶ。
- (21) 七仏偈に相当するカローシテー文書が存在する (Kharoṣṭhi Inscriptions ed. A. M. Boyer, E. J. Rapson, E. Senart. No.510) が、J. Brough によると illiterate の手になるものである (The Gāndhārī Dharmapada, p.259) という。おそらく、暗唱のために書写したのであろう。
- (22) パーリ第四波逸提 (Vinaya, vol. IV, pp.14～15) では、この偈の引用はない。
- (23) Tibetan Sanskrit Work Series. vol. XII, p.67. 摩訶僧祇律卷第30（大正22, p.475b～c）では  
長語說者。如尊者難陀長語。教誠尼。應作是說。諸惡莫作諸善奉行自淨其意是諸佛教。  
とし、比丘が比丘尼を教誡する場合の長語を説めている。
- (24) 善見律毘婆沙卷5（大正24, pp.707c～708a）で、この偈を過去諸仏の教授波羅提木叉 (ovādapātimokha) とする（平川彰『律藏の研究』, pp.370, 西本龍山『四分律比丘戒本講讀』, pp.309～3010 佐藤密雄『原始佛教教団の研究』p.496 参照）。Mā-L の Vinaya と同一線上にあると言つてよい。
- (25) 前掲、Bhikṣunī-Vinaya, pp.51～52. 第二偈は本書よりの孫引きであるが,  
prāśādikasya pravrajyā pariśuddhasyopasampadā, ākhyātāḥ satyanāmnā vai saṃbuddhena prajānatā.  
(H. Härtel, Karmavācanā § 42) となっている。
- (26) AN. VI. 54 (vol. III, p.371) では世尊が Dhammadika に  
idha brāhmaṇa Dhammadika samano akkosantam na paccakkosati, rosantam na patirosati, bhandantam na patibhandati : evam kho brāhmaṇa Dhammadika samaṇo samaṇadhamme thito hoti.  
と述べる。ここには三法しかない。これに相当する中阿含(130)（大正1, p.619b）では  
如是曇彌、若有比丘、罵者不罵、瞋者不瞋、破者不破、打者不打、如是曇彌、沙門住沙門法。  
とする。ここでは四法。榊亮三郎編『翻訳名義集』No.8708～8712も四法をあげる。その外、Mū の Bhikṣukarmavākyā (A. C. Banerjee ed, Two Bhuddhist Vinaya Texts in Sanskrit, p.72) Upasampadājñapti (TSWS. vol. VI. p.27. ただし、Tibetan Dulva Lh. ed. Folio 88a, Gms. vol III pt. 4, p.66 による校訂), 各戒本 (S.797, 十誦, 五分, 摩訶, Sa. 略号は注2参照のこと) に七仏偈を終った後に記す。本テーマのDhp. 183 にあたる偈とともに、十住毘婆沙論卷第十、四十不共法中難一切智人品第二十二（大正26, p.77）では  
佛先十二年中、說一偈爲布薩法。所謂、一切惡莫作、一切善當行、自淨其志意、是則諸佛教。是故當知

先已結戒。復次佛說諸小惡因緣皆應當離。如說

①離身諸惡行 亦離口諸惡 離意諸惡行 餘惡悉遠離

如是說者，當知先已結戒。復次佛先已說，諸守護法。如說

②護身爲善哉 能護口亦善 護意爲善哉 護一切亦善 比丘護一切 得遠離諸惡

如是說者，當知先已結戒。復次佛先說善相，如是。

③手足勿妄犯 節言慎所行 當樂守定意 是名眞比丘

如是說者，當知先已結戒。復次說沙門法故，當知先已結戒。沙門有四法，一於瞋不報，二於罵默然，三杖捶能受，四害者忍之。復次佛說四念處，（中略）作如是罪，應如是懲。不見擯減擯，不共住等。成如是事故，後乃結戒。

とし，ここでは明らかに戒の問題として取りあつかわれている。なお①は Udv. VII. 4, ②は Udv. VII. 11., Dhp. 361, ③は Udv. XXXII. 7., Dhp. 362 にあたる。一切惡莫作の偈および②を釈尊の説いた偈とする伝承は、有部系のものである。根本説一切有説毘奈耶卷第一（大正23, p.628），注<sup>28</sup>図表参照。また、こうした四沙門法の起源は parissaya に求めることができる。荒牧典俊「Pali parissaya について」足利惇氏博士喜寿記念オリエント学・インド学論集、本庄良文「pāli Udāna 研究(1)」仏大佛教文化研究所所報、創刊号, pp.22~24参照。

また、Sn 14. Dhammadikasutta では

もし他の弟子なり、修行僧なりと語る機会があれば、すぐれた法を説くがよい。誹謗 (pesuṇa) や、ひとの悪口 (parūpavāda) を言うな。（Sn.389）

Sn.389→AN. VI. 54→中阿含 (130) の加上的流れも考えられるが、Sn.389 は、むしろ、『經分別 (大分別)』波逸提 2 (omasavāda), 3 (bhikkhupesuñña) Vinaya. vol. IV, pp.6,12 に近い。cf. 波逸提74,76.

② 現存の戒本の中の七仏偈として。また、摩訶僧祇律卷第27（大正22, pp.446c~447a）では、この七仏偈を「是名偈布薩」とする。

② MN. vol. II, p.105.

② 七仏偈の関係図を示しておく。

#### 略字表

解脱 解脫戒經 (大正24, 659 a ~ c)

五分 五分戒本 (大正22, 206 a ~ b)

根本 根本説一切有部戒經 (大正24, 607 b ~ 608 a)

四分 四分僧戒本 (大正22, 1030 a ~ b)

出曜 出曜經 (大正4, 609~776)。各品の略字と偈番号は水野弘元『法句經の研究』昭和56年による。

十誦 十誦比丘波羅提木叉戒本 (大正23, 478 b ~ 479 a)

増一 増一阿含經卷第44 (大正2, 786 c ~ 787 b)

法句 法句經 (大正4, 553~575) 各品の略字と偈番号は水野博士前掲書による。

摩訶 摩訶僧祇律大比丘尼戒本 (大正22, 555 b ~ 556 a)

瑜伽師 瑜伽師地論卷第19 (大正30, 385 a) 偈番号は同頁 a の出典順。

S797 スタイン蒐集敦煌本797 (裏)，井ノロ泰淳「中央アジア出土の律典」(佐々木教悟編『戒律思想の研究』)

Dhp Dhammapada ed. SŪRIYAGODA SUMĀNGALA Thera. PTS.

GDhp Gāndhārī Dharmapada ed. J. BROUH.

Khar. I Kharoṣṭhī Inscriptions ed. A. M. BOYER, E. J. RAPSON, and E. SENART. (Document

		found at Ruin N. XXIV. v, 510)
Mā-L	Prātimokṣasūtram of The Lokottaravādimahāṅghika School ed. N. TATIA. TSWS No. 16., pp. 36~38.	
MAP	Mahāpadāna-suttanta. DN. vol. II, pp. 49~50.	
MAV	Mahāvadānasūtra ed. E. WALDSCHMIDT.	
Mū	Two Buddhist Vinaya Texts in Sanskrit ed. A. C. BANERJEE, pp. 54~56.	
Mv	Mahāvastu ed. SENART	
PDhp	Text of the Patna Dharmapada ed. G. ROTH (The Language of the Earliest Buddhist Tradition, pp. 93~135).	
Sa	Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins; L. FINOT (JA 11. Sér. Tome 2, pp. 539~543).	
Swāt	Buddhist Inscription in Swat by G. BÜHLER (Epigraphia Indica. vol. IV, pp. 133~135).	
Ud	Udāna ed. STEINTHAL. PTS.	
Udv	Udānavarga ed. F. BERNHARD	

		出曜	Udv	Mū	根本 十誦	Sa S797	増一	四分	解説	Mā-L		PDhp	Dhp		MAP	法句	GDP
瑜伽師① (Ud (5.3))	泥洹9 悪行13 心意39c ~d,40 華 9 放逸 6	26. 2		①	①—①—①—①—①—①—①—①					ビバシ	239	184	①	述仏9			
		28.13		②	②—②—②—②—②—②—②				②	シキ	185	4.6	③	述仏10			
		31.50		③	③—③—③—③—③—③—③				③	ビシャブ		4.7					
		18. 8		④	④—④—④—④—④—④—④				④	クルソン	358	183	Mv. III P.420	②	述仏11		
		18. 9		⑤	⑤—⑤—⑤—⑤—⑤—⑤—⑤				⑤	クナゴン	127	49		華香7	292		
		4. 7		⑥	⑥—⑥—⑥—⑥—⑥—⑥—⑥				⑥		310	50		華香8	271		
		28. 2		⑦	⑦—⑦				⑦		62	372		沙門12	58		
		28. 1		⑧	⑧—⑧—⑦—⑦—⑦—⑦—⑦				⑧	カショウ	63	375 a~d		沙門15~16ab	59		
									⑨		64	375 e~f 376		沙門16 c~d	60		
									⑩	シャカムニ		360		沙門1 a			
瑜伽師② (Ud (8.5))	Swat. TextB	11	7.11	⑨	⑨—⑧—⑧				⑪		51 a~c e~f	361 a, c e~f	Mv. III P.423	沙門1 b c d			
		12	7.12	⑩	⑩—⑨—⑨—⑧—⑧—⑧				⑫		279 a~c	281		道行8			
Swat. TextC																	

Kar.Iは②にシキ(sikhi)仏、⑥にクナゴン(konagamuni)仏の名がみえ⑦でbudhana śasamṇa とするので、S797、増一、四分に近い形であったと考えられる。

原訳、五分はSa、十誦と同形

①~⑪は偈の出典順。

(30) Mū, Sa, 摩訶, 五分系は、七仏偈に関するかぎり、身口意業の samvara に重点を置いたと思われる。

(31) 渡辺研二「ニガンタ・ナータプラッタ説再考」三康文化研究所年報13号、榎本文雄「āśvara(漏)の成立

について」仏教史研究22巻1号参照。

③ 櫻本文雄「初期仏典における āsrava (漏)」南都仏教第50号, p. 20。

④ 松濤誠廉「聖仙の語録—ジャイナ教聖典 Isibhāsiyāim 和訳—」九州大学文学部四十周年記念論文集, pp. 111~112., Isibhāsiyāim, L. D. Series 45, pp. 62~65。渡辺研二氏の御教示をえた。

⑤ 他の戒本では、すべて śramaṇo (khar. I は śramamno), 沙門とする。PDhp, Dhp も śamaṇo, samaṇo とする。

⑥ 注③と異なり, Mā-L では、七仏偈に関するかぎり、六根の samvara に重点を置いたようである。しかも、Mā-L ⑩～⑪は、Dhp. 360～361 より古い伝承のようである。なお、Mahāvastu (ed, E. Senart). vol. III, p. 420 では

te dāni bhikṣu bhagavantam āhansuh. kim asmābhīr bhagavam bhikṣāye labdhāye vaktavyam svastīti.  
bhagavān āha. na bhikṣavo yuṣmābhīr ādiśtavyam bhikṣāyām labdhāyām, sarvapāpasākaraṇam  
kuśalasyopasampadā, svacittaparyādāpanam etad buddhānuśāsanam.

そこで、比丘たちは世尊にたずねました。私たちは施物を得たとき（施主に）幸あれと言うべきでしょうか。世尊は答えられました、いや、比丘たちよ、あなたたちが施物を受取った時には返礼（功徳の移行）をしてはならない。

として、施を受ける態度（業の移行の禁止）を述べた時に Dhp. 183 に相当する偈をあげている。ā-√diś (廻施) については桜部建「功徳を廻施するという考え方」仏教学セミナー第 20 号、高原信一「廻施について」福岡大学人文論叢11-4参照。

(昭和60年10月)

## 編集後記

○聖光・良忠・源智の三上人遺忌を期して、各上人の研究が盛んなことは、喜ばしい。『佛教文化研究』は、聖光上人に統いて、本号と次号に良忠上人研究を特集する。

○仏教者に限らないことであるが、歴史上の人物の全貌が明らかにされるには、なんといっても、その人の生涯における思想と行動が詳らかにされる必要がある。それによつて、その人物は、歴史上に確固たる位置が与えられることになる。

○良忠上人の八十九歳の生涯は、いくつかの期が画される。誕生・出家・修学の期、二祖師事・中国・京都・信濃の教化期、下総・常陸・上総地方の教化期、鎌倉足立の教化期、そして上洛・下向から入寂に至る晩年期であろう。その生涯には、消息や行業に不明な点が多いし、また遺された厖大な著述とその思想内容の解説は、十全になされているとはいえない。本号の上人特集に寄せられた四篇は、その間のさまざまな重要な問題に取組まれた労作である。

○また他の三篇は教学院助成研究の成果報告である。この中、近藤徹称、モーリス・アウグステイン両氏による選択集の英訳は、初めての試みとして評価を受けるであろう。ただし表記に関しては、原文のままである。御繁忙のなかで、御執筆をいただいた諸先生に厚く御礼申し上げる次第である。

(R・O)

編集委員 戸松啓真 石上善応  
坪井俊映 高橋弘次

佛教文化研究 良忠上人特集

第31号

昭和61年3月1日 印刷

昭和61年3月15日 発行

編集者 浄土宗教学院研究所  
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内  
印刷所 共立社印刷所  
東京都千代田区神田神保町3-10

発行所 浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM  
AND  
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 31. March 1986

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES  
THE PURE LAND SECT  
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

*TOKYO, JAPAN*

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION  
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 31

---

CONTENTS

On the “Nenna-Shōnin-den” .....	Jogen Tamayama	1
On the “Tōjūyō” .....	Hakusho Maruyama	19
The study of Kangyosho-Kikigaki——be owned by Kanazawa Library .....	Shunei Tsuboi	35
On the Ryōchū’s <i>Senchaku-den-gu-ketsugi-shō</i> edited by Ninchō .....	Chikai Matsunaga	59
Chinese Masters of Pure Land Buddhism and “Buddha-nature” .....	Toshio Arai	79
◊      ◊      ◊      ◊      ◊		
On Kuśala, based on Dhp. 172, 183 as quoted in Buddhist textes .....	Kazuto Magara	9
On the Nembutsu Chosen in the Original Vow .....	Tessho Kondo	1