

記主禪師研究所紀要

第2号

大本山光明寺記主禪師研究所

記主禪師研究所紀要 第二号

目次

基調講演

光明寺文書について―中世文書を中心に…………… 宇高良哲 …… (一)

研究論文

良忠上人『領解末代念仏授手印抄』について…………… 柴田泰山 …… (三五)

良忠上人における回向について…………… 大橋雄人 …… (七)

大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』の研究

―慶安版『然阿上人伝』との比較を中心に…………… 吉川瑞之 …… (九)

研究史料

大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』影印・翻刻…………… 記主禪師研究所…………… (二五)

記主禪師研究所彙報…………… (一八)

記主禪師研究所規則…………… (一八)

平成30年度賛助会員名簿…………… (一八)

運営委員・研究員一覧、執筆者紹介…………… (一八)

編集後記

光明寺文書について

— 中世文書を中心に —

宇 高 良 哲

宇高 今、御案内がありましたように雪のため、もしかしたら多少、時間をコンパクトにさせていたかどうかがあるかもしれないことだけ、ご了解をいただきながら、今日のお話を進めさせていただきます。お手元に四種類の資料がわたっているかとおもいますが、よろしいでしょうか。

はじめに、光明寺の璽書の話が出ましたので、このたび、川越の蓮馨寺さまから、寄贈されました璽書について簡単にお話をさせていたどうかとおもいます。

資料としてお配りしました『関東浄土宗檀林古文書選』の五二頁をご覧ください。その頁の上段に四二番として、「光明寺歴代璽書（川越蓮馨寺所蔵）」として六五頁までにわたって掲載されているのが、光明寺の歴代璽書でございます。この写しが、今回、蓮馨寺さまから光明寺さまにご寄贈されました。

少し璽書について、伝法に触れないよう形式論でお話をさせていただきます。通常、関東の檀林は原則としてみな寺ごとに伽藍譜というのを持っております。檀林で伝法するときには、この伽藍譜の相承に従って、歴代を書き上げをしております。ですから、鎌倉の光明寺さまで伝法を行うときには、光明寺の伽藍譜の手次に従って歴代名を書き上げます。だから、増上寺には増上寺の歴代の手次を書き上げ、あるいは飯沼の弘経寺の場合には、飯沼の弘経寺の歴代の住職を書き上げて、伝授者を連ねます。

このように歴代を連ねる伽藍譜と、もうひとつ、住職が誰に授けたかを記した一代璽書の二通りがありました。今日、蓮馨寺さまから光明寺さまにご寄贈なさったのは、宝暦五年、六五世までの手次の証文がある伽藍譜です。これが宝暦五年までは間違いなく光明寺さまにあったようですが、いつ、どのような理由、事情か私はつまびらかに知り得ませんけれども、鎌倉の光明寺さまの歴代伽藍譜が蓮馨寺さまへ移っていたということになります。

また、本日はみなさまの後方に良忠上人の譲状などが展示されています。それらの極めて精巧な写しも川越の蓮馨寺さまに現存しています。通常、このような文書の写しを作るとき、文章の形はそっくりそのままですが、これが写しであることを明確にするために花押までは書かない、もしくは「在花押」と書いて原本ではないことを示します。それが文書の写しをつくるときのセオリーなのですが、蓮馨寺にある文書は、花押まで極めてそっくりにまねてある精巧な写しです。私は、浄土宗だけでなくさまざまな宗派の文書を拝見しておりますけれども、このように花押まで写している文書は珍しいなと思っております。

もう一点。その歴代璽書を見ていきますと、江戸時代の中ごろ、正徳から享保ぐらいの光明寺歴代住職である松誉詮察、通誉岸了、演誉白随、それから学誉罔鑑の名前のところに手次の印が入っています。このかたがたは、伝法に関する研究意欲の非常に高いご住職でいらっしゃいます。増上寺などに残っている資料を見ておきますと、光明寺のこれらの歴代住職から、伝法についてさまざまな意見が出された史料が多く残っておりますので、その時代、非常に伝法に対する意識が高まったようです。この伽藍譜の中でも、ある時代から、手次印が残されています。

十八檀林すべてで伽藍譜が残っているかという点、必ずしもそうでもありません。例えば、千葉・生実の大巖寺を例にとると、道誉、安誉、靈巖上人あたりまで伝書は見事に残っています。しかし、それ以降になると、伽藍譜しか残っていません。一方で瓜連の常福寺には、歴代伽藍譜がちゃんと残っている。このように、寺によってまったく残っていない所もあります。江戸の檀林は震災・戦災で焼けてしまったところもあるんだと思いますけれども、靈巖寺の伝書類が塔頭の雄松院にあります。靈巖寺自体には残っていないなど、さまざまな例があります。

つまり伽藍譜は、伝法を行っていた寺院の歴代住職の手次にしたがって、それぞれ五重伝書や璽書が発行されるもので、本来、必ずなければならぬものです。また光明寺の場合には、住職が次へ上がっていくお寺ですから、だよいのですが、増上寺などでは、住職が亡くなってから後継住職が決まることもあり。そのようなときに手次証文をどうやってつくるか、さまざま問題が出てくる場合があります。本日は、それが中心ではありませんので詳しくお話しはしませんが、今回、蓮馨寺さまから、こちらの光明寺さまに納められた歴代璽書、つまり伽藍譜は江戸時代の後半までの系図であって、現在までのものではないということをご承知おきください。

今度、光明寺で五重相伝をおやりになるようですが、蓮馨寺さまから納められた歴代璽書以後、宝暦以降の歴代住職をご整備なさらないと伝巻が完成されないということになります。たしか私の記憶に間違いなければ大野法道台下が非常によくお調べになられた資料があったなということは覚えております。

さて、今日の本題であります、鎌倉の光明寺さまの中世文書ですが、時間の限りもありますので極めて特色のある資料について絞ってお話をさせていただきます。先ほど、ごあいさつのなかで長谷川所長はご謙遜されていらっしやいましたけれども、少なくとも関東の浄土宗寺院で、鎌倉の光明寺さまが一番古い史料を持つていらっしやることは間違いありません。しかし、残念ながら典籍類に関しては光明寺さまよりも、名越派の円通寺に室町期のものが多数残っています。

少し宣伝にもなりますが、私は長いこと関東のお寺さんの史料調査をさせていただいております、昭和五七年に関東の浄土宗檀林の史料をまとめた『関東浄土宗檀林古文書選』という本を出版させていただいております。これは元禄年間より古い史料をまとめたものです。ただし、増上寺の史料に関しては、『増上寺史料集』として刊行される予定がありましたので『古文書選』には収録しておりません。したがって、近年新出の史料を除けば、浄土宗檀林の江戸前期までの古文書類は、私の『古文書選』と『増上寺史料集』第一巻古文書編にすべて活字にしてあります。

その整理のなかで中世初期の資料は圧倒的に光明寺に所蔵されるものが多いということがわかります。そのなかでもっとも古い史料である「良忠上人讓状」について本日の主要な部分としてお話をさせていただこうかと思えます。

まず、私がこの史料についての個人的なコメントをする前に、これまで浄土宗ならびに研究者がこの史料をどのように取り扱ってきたかという研究史をお話させていただきます。

最初に『古文書選』の「文永九年正月十六日付良忠上人讓状」(三一頁上)を、ご覧ください。

(原文)

讓与

悟真寺房地并同免田武州在鳩井

僧寂恵

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覚、殊抽追孝之御志、所令寄進給也、而今近八旬勞侵身心、追修未滿、告終欲逝、然時、縱雖令然阿他界、且任至孝之御願、且依愚老之遺誠、可致誦經称仏之勤行者也、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状如件、

文永九年正月十六日 然阿弥陀仏(花押)

(書き下し)

讓り与う

悟真寺房地、ならびに同免田、武州鳩井に在り

僧寂恵

右の人、父子た為るの間、永く以て讓り与え了んぬ。抑々此の田地は、故武州前の判史、聖靈御往生極樂成等正

覺^{えな}の奉為に、殊には追孝の御志を抽んで寄進せしめ給う所なり。而るに今、八旬に近く、勞、身心を侵し、追修未滿、終わりを告げ逝かんと欲す。然る時、縦い然阿他界せしむと雖も、且つは至孝の御願に任せ、且つは愚老の遺誡に依り、誦經称仏の勤行を致すべき者なり。然らば、然阿見存の時の如く、尼定阿を以て母と為し、舍弟等を以て子と思ひ、孝を尽くし哀を垂るべきなり。仍つて病中、右筆、讓る所、定め置くの状、件の如し、

文永九年正月十六日 然阿弥陀仏（花押）

史料を判断するとき問題となるのは最後の花押です。花押は現代でいうサイン・署名と同じで、花押の書き方の勢い、筆力が、判断の材料として非常に重要になってきます。自分で書くときには、書き慣れているため筆に勢いがあるわけです。ところが、他人が花押をまねると筆力がありません。花押というのは本人が一生変えずに使うものですから、その筆力は判断のうえで非常に問題になります。

さて、この史料で問題となるのは、最初の部分にある「右の人、父子為るの間」として、良忠上人と良暁上人が親子だといっており、また後半部分では「然阿見存の時の如く、尼定阿を以て母と為し、舍弟等を以て子と思ひ」とあって、自分・良忠が死んだときには、自分が生きてるときと同じように定阿を母とし、弟を子と思うようにといっています。文永九年（一二七二）という年代から、良忠上人晩年の時期にあたります。文面どおりに読めば、良暁上人の年齢から考えて、少なくとも良忠上人が五〇歳以降のときの子どもということになります。さらに良暁上人に「定阿を以て母と為し、舍弟等を以て子と思ひ」といっていることは、晩年、良忠上人に後妻やその子どもがいたということになります。浄土宗では、良忠上人の業績を考える場合、この史料に書かれていることを文面どおりに受け取ることが適切であるかどうか、一貫して問題になっていました。

この史料の内容としてはこのように書かれているのですが、では、この史料がこれまでの研究においてどのような扱われているかという研究史に入らせていただきます。

浄土宗の年表の最も明治期の代表的なものとして、越智専明先生の『浄土宗年譜』（二八九八年刊）があります。

その文永九年の条を見ていただきますと、先ほどご覧いただきました文永九年の讓状については全く触れられておりません。もちろんご存じだと思いますが、道光上人の『然阿上人伝』でも触れられていません。また『浄土宗年譜』よりも古いものでいえば、撰門の『檀林志』にも讓状は全く含まれておりません。

つまり、少なくとも江戸時代以前の史料の中で、この文永九年の讓状について研究しているものは全くないということですが、その史料の存在を知っていたか、知らなかったか、意識的に外したか、それは定かではありませんが、少なくとも、越智先生は『浄土宗年譜』では文永九年の讓状に触れていないということは事実です。一方で『浄土宗年譜』の弘安九年の条を見ても、

弘安九丙戌十月、三祖鎌倉ニ還リ玉フ、尋テ附法ノ状ヲ寂慧ニ賜フ（十六疑問答見聞一）とありまして、出典に『十六疑問答見聞』を挙げておりますが、越智先生は弘安九年の附法状の内容をお認めのようでございます。

次に『大日本史料』という大部な史料集があります。東大の史料編纂所が日本の歴史を研究するときに必要なと思われる史料をすべて所収したものです。私も歴史を研究する者にとって最も権威があつて信頼できるものであり、『大日本史料』には、問題のある史料は一切扱わないことになっています。『大日本史料』は一年に一冊ずつ刊行されていますが、いま問題としてある文永九年の部分は、まだ発刊されておられません。しかし、『大日本史料』の目次だけ集めた『史料綜覧』（一九二八年刊）という目録がありまして、その文永九年の箇所をみていただきますと、

鎌倉光明寺良忠、悟真寺ノ地及び免田ヲ弟子寂恵ニ讓與ス、光明寺文書（『史料綜覧』一七八頁下）とあり、日本史研究の根幹である『大日本史料』の編纂者は昭和三年（一九二八年）の段階で史料として『大日本史料』に採録することを『史料綜覧』で明示しております。

つまり、昭和三年、戦前の時点で史学の分野では文永九年の讓状が歴史的な史料として認められているというこ

とです。

次は藤本了泰先生が昭和一六年（一九四一年）に刊行されました『浄土宗大年表』があります。その文永九年の項を見ていただきますと、

正月十六日 然阿（良忠）、鎌倉悟眞寺（光明寺）房地並に武州鳩井在免田を附弟寂慧に譲與す。（鎌倉光明寺文書）

とあり、浄土宗の歴史研究の大家である藤本了泰先生が鎌倉光明寺文書を出典として文永九年の譲状を『浄土宗大年表』の史料としてお認めてございます。藤本先生は弘安九年の項においても附法状や譲状を出典として年表を整理されています。

次の資料、これは『鎌倉市史』といひまして、昭和三三年（一九五八年）に刊行された鎌倉市に関する史料を集めた史料集で、大正大学史学科の高柳光寿先生が中心になって行った仕事でございます。その『鎌倉市史』史料編三（四四〇頁）の光明寺文書史料No.四六五が文永九年の良忠譲状です。その上部には頭注があり、文永九年の譲状に対して次のような注釈を施しています。

良曉ハ良忠ノ子、

北條經時ノ子某、經時追孝菩提ノタメニ鳩井ノ免田ヲ悟眞寺ニ寄進ス、

某ノ祈願ニ任セ、良忠死ストモ誦經稱佛スベシ、

尼定阿ヲ母トシ、弟等ヲ子トシテ、良忠在生ノ時ノ如ク孝ヲ盡シ哀ヲ垂ルベシ、

このように高柳先生は、「良忠と良曉は親子である」「定阿という後妻がいて、さらに良曉の弟となる子どももいる」と解釈しています。

私は、この『鎌倉市史』で採録されたことによって、文永九年の譲状の記述が一般化されたと思っており、後の史料集もほぼ採録しています。

さらに昭和四八年（一九七三年）に刊行された『神奈川県史』中世編（七六二頁上）にも同様に文永九年の讓状は採録されています。この『神奈川県史』は真偽が疑わしい史料について「本文書は研究の余地がある」というように注を付しています。文永九年の讓状が記載されている『神奈川県史』の該当ページには、そのような注は一切付されておりません。つまり、『神奈川県史』においても文永九年の讓状は問題ない史料として認められているということになります。

また、鎌倉時代の古文書を専門に研究している竹内理三先生が整理した『鎌倉遺文』（昭和五三年刊）があります。これは、日本各地にある鎌倉時代の文書類をすべて集めて編年体にならべた史料集です。この史料集のなかにも文永九年の讓状がとくに何の問題もなく採録されています。

以上のように史料の取り扱われ方について整理をさせていただきましたが、つまりどうということかと申しますと、浄土宗の僧侶・研究者がこの史料、文永九年の讓状の記述内容を認めるか否かという以前に、『大日本史料』が採用し、『神奈川県史』が採用し、『鎌倉遺文』が採用している、対世間一般の史料集が文永九年の讓状の記述内容を認めている大勢があるということです。

この『鎌倉市史』の高柳先生の頭注を受けて、玉山成元先生が「良忠・良暁の父子論をめぐって」（『日本仏教史学』一九、一九八四年）という論文を書いていらっしゃいます。一方で、お名前は伏せておきますが、私たちが大衆で教わったころの浄土学の先生のなかには、文永九年の讓状の「父子の間」「定阿を母とし」「弟を子としい」云々の記述をその通りに解釈するものではないという方がいらっしゃいました。複雑でございました。道光上人がおまとめになられた『然阿上人伝』には全く触れてない話ですし、この文書以外にはどこにも出てこない話です。浄土宗僧侶として、また本山の研修会で、このようなことを公に言うことが是か非かという議論があることは重々承知しています。ですが、今、私が申し上げたように、この史料に関する世間一般の史料評価と研究史を見てくると、もしこの史料を否定なさるなら、その否定するだけの根拠、説明が必要な時代が来ているということです。

江戸時代、ないし明治時代の浄土宗の研究者は、この史料に触れてこなかった。触れてこなかったということは、その内容を認められなかったということだと思います。それが浄土宗の大勢であったことは否定しません。金澤文庫の資料を用いて、恵谷隆戒先生が『然阿上人伝の新研究』（一九三四年）を上梓されておりますが、これにも触れられております。『大日本史料』『鎌倉市史』『神奈川県史』『鎌倉遺文』という、対世間一般の史料集がこの史料を認めている大勢の中で、これから浄土宗僧侶が良忠上人の実績についてコメントをするときに、この史料を外して世間一般が承知をするかという問題も、考えるべきであるということだけ提示させていただきます。

こういう考え方を提示されたときに、良忠上人のことを研究する方々が、どのようにお考えになれるか、ご意見やご質問があれば、わかる範囲でお答えいたします。

Q. 「父子たるの間」という記述が実子なのか、養子なのかという議論はあるんですか。

宇高 「父子」という表記で養子と解釈することはほばないと思います。このころの用語でいうと、もう一つ「実子」を意味する言葉が「真弟」ですが、こちらの文書は「真弟」とは表記されていません。

文永九年、良暁上人は二一歳くらいだと思います。良忠上人が七三歳くらいですので、計算をしますと五二、三歳のときの子というようになりなります。

Q. 「尼定阿」について、何か史料はありますか。

宇高 良忠上人の兄弟のことなら史料がありますが、定阿や子どもたちについての史料はまったくありませんし、系譜類に出てきません。

Q. 今、「尼定阿」についての質問がありました。このころの史料の用例で、奥さんを「尼」と表現することは

よくありますよね。つまりは、たまたま良忠上人の近くにいた尼さんではなくて、はっきりと自分の配偶者であるといっていると解釈できるということでしょうか。

宇高 たしかにそのような用例があります。なので、「舍弟等を以て子と思い」という言葉も「おまえの兄弟なんだよ」と言っていると取るほうが考えやすいのではないかと先学の方はおっしゃっておられます。私も、史料を素直に読む限りはそのとおりではないかとおもいます。

Q. 僧侶の妻帯でいえば、例えば親鸞の場合は当時から公にしています。私が源智の願文を研究した際、そのなかに「秘妙」という人の名前がありました。浄土宗内ではこの人を源智の母親とする解釈が多いのですが、私は年代などから考えると母親には当たらないのではないかとおもい、源智の奥さんだと考えています。このほか、真観房感西などもそうですが、子どものことだとうかがえる記述が史料に見受けられます。先生は、このようなことは当時あまり特異なことではないとお考えでしょうか。

宇高 歴史の専門家はそれが特異なことではないと承知しているかとおもいます。一方で宗学者を含め、まったくその時代の一般常識について予備知識がないかたがたにとって、そのころの僧侶や人間関係にそういう例があることが例外ではないという知識は、ほとんどの人が持つてないとおもいます。断定はいたしません、おそらくそのようなかで史料が取り扱われているので、浄土宗ではこのことについて深入りしてこなかったのではないかと考えられます。

それを踏まえて今日、私が指摘しておきたいことは、このままでは今後、一般のかたから質問や意見があったときに浄土宗や本山として説明ができないのではないかということです。

Q. 今のお話をうかがいまして、光明寺では、現在この史料（文永九年讓状等）を宗宝として指定するかどうかと

いう議論があります。そのなかで、これを宗宝に指定すると、光明寺が良忠上人と良暁上人が親子であるということとを認めた、確定したということになるかとおもいます。そうするとやはりこれに触れるべきか、否かという指摘がありました。それについて、光明寺としてはどのように扱うべきか、宇高先生のご意見をおうかがいさせてください。

宇高 例えば、これと同じような形で金戒光明寺に所蔵されている法然上人の一枚起請文があります。あの一枚起請文を、法然上人のご真筆と認めている研究者と保留している研究者とどちらの研究者が多いかといえば、保留している研究者のほうが多いとおもいます。

そのようななかで、今いただいたご質問に対してですが、文永九年の良忠上人讓状を仮に宗宝委員会で浄土宗の宗宝であると承認したら、一宗としてその文書の内容を認めたということになります。金戒光明寺の一枚起請文も同様です。法然上人の真筆か、否か、良忠上人の讓状に書かれている内容が是か、非か、宗宝委員会の一存で決めることはありませんが、その内容などの真偽をどこが判断するのかという議論はあります。一宗の公的機関ですから最終的に一宗が責任を持つことにはなりますが、かなり複雑な問題です。

ただ、繰り返しになりますが、この古文書の歴史研究者の間での取り扱われ方を踏まえて、背景と内容の説明ができるように対策をおこななければならないということを問題提起として改めて申し上げておきます。

親鸞聖人が妻帯していたということは決して例外ではなく、当時の僧侶に妻帯、もしくはそれに近いことはありました。一方で浄土宗のなかでそのようなことはなかなか言いにくいことであるとおもいます。どこが公式見解を示すのかという問題も残るとおもいます。

Q. 今ここでこれらの問題が完全に尽くされるわけではありませんが、先生が先ほどおっしゃったように宗宝として指定されると、その史料のすべてを肯定することになるかとおもいます。しかしながら、物によっては「伝○

○」という形で、内容に若干の問題はあるけれども伝来している史料であって、浄土宗としても大切な史料であると位置づけることもできるのではないかとおもいますがいかがでしょうか。

宇高 それは宗宝委員会の問題となりますが、「伝○○」という形が非常にあいまいです。各地には「伝法然上人名号」、あるいは「伝恵心僧都作阿弥陀如来」など、数多くありますが、この「伝○○」という表記は、学問的には「そのように伝えられる」ということであって、対象を調査した人たちが「私たちはその判定を差し控えます」として逃げるときに用いられる言葉です。

しかし、今回のこの史料の場合、光明寺の関係者が末代まで触れずに通すことができるかということですが、ここで即答できる名案は出てこないでしょうし、私、宇高がどうするのかと問われても困りますが、個人的には研究者の立場を取りたいというのが本音です。歴史を研究している者として、現状のままでは良忠上人の生涯を語るなかで、文永九年讓状の記述に触れないというのは非常に難しいのではないかなとおもいます。

Q. 私も研究者として、先生と同じ立場でこの文永九年の讓状を捉えています。中世では法然上人の弟子である隆寛に子どもがいることが『尊卑分脈』に明確に出ていますし、安居院の聖寛は澄憲の実子です。そのようななか、良忠上人と良暁上人が親子であると示されている史料を、この讓状以外にご覧になったことはありますか。

また、同じくらいの時代の文献史料に、浄土宗関係の人物で親子関係が示されているものがありますか。

宇高 良忠上人に限って言えば、このように明確に「父子」と記されている史料はありません。また、良忠上人以外の僧侶についても、古文書類では見たことがありません。

ただ、この文永九年讓状の記述を認めた場合、良忠門下の六派の主導権争いにおいて何故に良暁の白旗派が優位に立つかということの一つのヒントにはなります。しかし、今まで浄土宗ではそのような見解が公式ではありません。当時の僧侶がすべて清廉潔白かといえそうですがそうではないことはご承知おきいただきたい。ただし、それを今、浄

土宗の僧侶にあてはめて、仮に良忠上人が妻子を持っていたからといって、少し後世の聖岡上人や聖聰上人も同様かというところは違います。そのような事例は認められませんし、ましてや江戸期になればさらにありません。

江戸の寛永（一六二四―四四）ぐらいに江戸幕府の干渉が非常に厳しいです。家康が特に妻帯を嫌いますから、妻帯している者は、浄土宗でももちろん、他の宗派でも僧侶としてはまったくの人数外です。

一方で、良忠上人当時は、江戸時代のように法的な規制があまり強くなかった時代です。それぞれのなかで自律的にやっていた時代には、今でいう「例外」ということがかなりあり、僧侶のあるべき姿が必ずしも規定されてなかったようにおもいます。そのようななかで、なかなか扱いにくいことではありますが、時代背景を踏まえて浄土宗の歴史のなかでも例外的なこととするのは難しい問題です。

Q. 先ほど先生は、讓状の記述を踏まえたうえで次のステップにいかなければならぬとご指摘されておりました。そうすると、研究の際この史料を基本として、良忠上人の門下が六派に分かれていくうえで白旗派が隆盛になっていく根拠とすることも可能ということでしょうか。

宇高 個人的に私は、六派のなかで良暁上人が優越性を持つ大きな要因の一つだと推察しています。しかし、それを明確に論文で検討している方はいらっしゃいません。玉山成元先生が多少指摘している程度です。

一宗がどれだけ許容するかという疑問もありますが、「学問」とはそうあるべきとおもっております。ただ、そのような説が提示されたとき、一宗のコンセンサスとなるには少し時間がかかるだろうとおもいます。

玉山先生は、高柳先生の見解を一〇〇パーセント受けてらっしゃいます。つまり玉山先生は文永九年讓状を信頼に足る史料として用いています。「良忠・良暁の父子論をめぐって」（『日本仏教史学』一九、一九八四年）という論稿です。『中世浄土宗教団の研究』（山喜房佛書林、一九八〇年）のなかでもこれに類することを指摘しており、

当時の浄土学の先生方から非常に反論も受けていらつしやいました。

それではここで一旦休憩を取りたいとおもいます。

―休憩―

宇高 それでは再開したいとおもいます。

先ほどは、光明寺さまにとつて多少耳の痛い話をさせていただきました。これからは、お配りした「関東浄土宗法度の成立過程」（宇高良哲『徳川家康と関東仏教教団』東洋文化出版、一九八七年）という資料（以下、「資料」と表記）をご覧いただきながら、鎌倉時代の話から江戸時代まで一気に飛んで申し訳ありませんが、鎌倉の光明寺さまが、いかに関東の浄土宗寺院の中で伝統的な中心寺院であったか、いかなる地位を占めていたかについて、理論的な根拠になる話を少しさせていただきます。

資料の三二―三三頁にかけて、慶長二年（一五九七）九月二五日に、知恩院の満誉尊照上人が関東の浄土宗寺院に出した「関東諸寺家掟之事」、通称「関東浄土宗法度」と呼ばれる法度を出しております。一方、増上寺には、元和元年（一六一六）に出された三五カ条からなる「浄土宗諸法度」というものがあり、通常これらを「関東浄土宗法度」と「浄土宗諸法度」に区別されています。

徳川家康が関東へ入ってくるのが天正一八年（一五九〇）で、江戸幕府を開くのは慶長八年（一六〇三）です。から、「関東浄土宗法度」が出された時点では、徳川家康は関東地方の支配者でありますけども、まだ江戸幕府を開いていない時期でございます。そのようなときに、知恩院の住職である満誉尊照が関東の支配者である徳川家康と相談して、関東の浄土宗寺院に対して「関東浄土宗法度」を出されました。これはまったく同一のものが光明寺と増上寺に文書が残っておりまして、この宛先の表記に問題があります。光明寺宛ての文書には「関東本山光明寺住

持」とあり、増上寺宛ての文書には「諸談林御住持」とされています。

現在、「だんりん」は「檀林」と書きますが、これらの史料では「談林」と表記されています。「談林」はもともと「談議所」「談所」の变化形です。僧侶が集まって学問や議論をする所を「談議所」「談所」「談場」と言われており、それが「談林・檀林」となりました。したがって、「談林」というのは浄土宗特有の用語ではなく、天台宗や日蓮宗などにもみられます。さらに浄土宗において関東十八檀林が成立するのも、靈巖上人が靈巖寺を造る寛永四年（一六二七）以降、三代將軍家光の時代になってからであって、家康のころには檀林は十八ありません。その点もご注意くださいとおもいます。

さて、賢明なかたはここからある程度推察されるとおもいますが、「関東浄土宗法度」が出された慶長二年（一五九七）ごろ、また江戸幕府ができて極早い時期までは、関東の浄土宗寺院の中で、中心的な寺院は鎌倉の光明寺さまであったということがいえます。光明寺さまを「関東総本山」と呼ぶ人もいらっしゃいますが、このようなことに基づけば、それは間違いないこととおもいます。そのほかの増上寺や飯沼の弘経寺、千葉の大巖寺などは「諸談林」として一緒にされています。

つまり「関東浄土宗法度」が出された慶長二年当時、増上寺は「関東本山」と称される光明寺の下に属する、関東にいくつもある談林の一つであったということです。

これらのことについて、資料を用いてもう少し丁寧の説明させていただきます。

繰り返しのようになりますが、慶長二年（一五九七）時点で徳川家康は江戸幕府を開く前であって、まだ関東の一大名、関八州の支配者です。京都知恩院の第二九世満譽尊照は、関東の浄土宗寺院に対して「関東諸寺家掟之事」、通称「関東浄土宗法度」を出しています。これは鎌倉の光明寺、芝の増上寺に宛名が異なるのみの全く同じ史料が残っております。

光明寺の史料には、まず、

一、従前々本末、以当位之意趣、不可背本寺之事、

(前々従りの本末、当位の意趣を以て、本寺に背くべからざるのこと)

一、諸談所之学徒帰当流已後、於成他門他流者、可被処嚴科之旨、入寺之時一紙可被申付之事、付、従古有由緒本末申、掠当院直末之望禁制之事、

(諸談所の学徒、当流に帰すの已後、他門・他流成るに於いては、嚴科に処せらるの旨、入寺の時一紙申し付けらるべきのこと、つけたり、古従り由緒有るの本末と申し、当院を掠め直末の望み禁制のこと、)とあります。

「流に帰すの已後、他門・他流成るに於いては、嚴科に処せらるの旨、入寺の時一紙申し付けらる」とはどういうことかといえますと、浄土宗白旗流の談所に入っても、さまざまな宗旨・流派に転じてしまう者がいるので、入寺のときには誓約書を取れということでした。続く「付(つけたり)」には、自分の寺がもともとは知恩院の末寺だったといつて、光明寺の了解をとらずに本末關係を変更することを禁じる旨が添えられています。

続いて、

一、同時出世之時、日之前後不可有相違之事、

(同時出世の時、日の前後相違有るべからざるのこと、)

一、去時分如 内府様仰出、致公事徒者、余談林江不可有許容之事、

(去る時分、内府様の仰せ出すの如く、公事致す徒者、余談林へ許容有るべからざるのこと、)

とあります。「同時出世の時、日の前後相違有るべからざる」とは、同じ時に出家したとしても日の前後によって序列をつけなさいということです。また次の条に出てくる「内府様」とは内大臣のことです、この時点では徳川家康を指します。「公事」とは訴訟・トラブルのことで、トラブルを起こした者は他の談林へ移ってはならないと戒めています。

次に最後の条目ですが、

一、不至年臘而致出世事、并其所之門中江不屈而、致法談之儀、禁制之事、

(年臘を至らずして出世致すのこと、ならびに其の所の門中へ届けずして、法談を致すの儀、禁制のこと、)としています。「門中へ届けずして、法談を致すの儀」を禁じていますが、これは、そのころ教義から外れ、人心を惑わすお説教をする僧侶が多かったようので、そのような点を禁じたものです。

関東の例ではありませんが典型的な例でいえば、京都の弾誓上人があげられます。神奈川にも阿弥陀寺がいくつあるかとおもいますが、箱根の塔ノ沢の阿弥陀寺は弾誓上人ゆかりの京都古知谷の阿弥陀寺の流れを引くところです。弾誓上人は生ものを食はず、五穀断ちをして即身成仏したという浄土宗では非常に変わった念仏行者です。その弾誓上人の遺骸がミイラとして古知谷の阿弥陀寺に安置されている伝承があります。その阿弥陀寺では、三字の名号といつて、非常に特殊な形の名号を唱えていたとされ、堺などの商人をはじめとして、非常に多くの信者を集めて、道場に招きいろいろなことを教えていたとされます。それに対して、江戸幕府は非常に厳しい統制を加えています。弾誓上人は念仏行者として非常に有名ですけれども、彼の説くお説教については、京都所司代の板倉勝重が江戸幕府の意向を受けて、非常に厳しく取り締まっています。このようにさまざまにお念仏を唱える者が多くいたようので、勝手なお説教をしてはいけないと戒めています。

そして最後の部分になります。

右条々、得 国主尊意相定処、諸談林被得其意、若於違背輩者、可被処罪科者也、仍如件、

(右の条々、国主の尊意を得、相定める処、諸談林其の意を得られ、若し違背せる輩に於ては、罪科に処せらるべきものなり、仍て件の如し、)

慶長二 九月廿五日

関東本山山光明寺住持

知恩院 満誓(花押)

この「国主」というのは、日本の国というより関東一円の国主という意味なので家康を指します。これまでにあげてきた条目は家康の意を得て定めたものであって、もしこれに背く者がいたならば罰せられるとして、知恩院の満誉尊照が関東の本山である光明寺宛てに出しています。つまり、この時点で尊照は、間違いなく関東の中心寺院は光明寺だと認めているわけです。

ちよつと話が脱線いたしますが、この知恩院の満誉尊照という方がどこで修学したかについて少しお話しさせていただきます。そのころの知恩院の歴代住職はほとんどが千葉の生実（おゆみ）の大巖寺で修学しており、尊照も大巖寺で修学されています。そもそも大巖寺は、道誉流伝法の祖・貞把が開山なっていて、このころ学問所として非常に隆盛しています。檀林で使用するテキスト類を慶長年間に諸宗に先駆けて木活字で刊行しており、それらのテキストは現在、生実版と呼ばれています。

関東の檀林に残っている伝法の系譜史料、とくに江戸初期までに成立した璽書や伽藍譜を見ていただきますと、今とはだいぶ異なることがうかがえます。江戸になってからできたものを見ると道誉さんの名前を外すものではなく、さらに半分くらいには感誉さんの名前が入っているものがあります。これはどこかの時代で道誉流、感誉流のさまざまな交流があつて、今の伝法の系譜ができたというのをうかがわせる史料であつて、世代が一致しないものもあります。それはつまり、当時まだ伽藍譜の整理ができていなかったということが言えます。

話が若干逸れましたが、資料の三二頁に戻っていただきまして、光明寺と増上寺に残る「関東浄土宗法度」の内容を踏まえて、次のように指摘しておきました。

増上寺文書はこれと全く同文であるが、宛所は諸談林御住持となつている。この二通の文書により、慶長二年ごろの関東浄土宗寺院の状態がわかる。すなわち関東の本山は鎌倉の光明寺であつたが、増上寺文書には諸談林御住持となつているので、このほかにいくつかの談林があつたことがわかる。当時の関東浄土宗の談林寺院としては、光明寺・増上寺以下、川越蓮馨寺・瓜連常福寺・小金東漸寺・生実大巖寺・岩槻浄国寺・鴻巣勝願

寺・飯沼弘経寺など九カ寺が考えられる。

繰り返しになりますが、鎌倉の光明寺と増上寺には法度が残っています。

川越の蓮馨寺には法度自体は残っていませんが、その添え状が残っています。

瓜連の常福寺は、聖岡・聖聰以来の由緒寺院です。

小金の東漸寺は、安誉虎角の弟子である団誉桂全というかたがいて、天正年間の質のいい五重の伝書が残っています。

生実の大巖寺は、恐らく増上寺が台頭する以前、鎌倉の光明寺とは別に最も多くの所化を養成したと思われる寺です。

岩槻の浄国寺は、総誉清巖という大変優秀な僧侶が開いた寺で、太田氏の保護の下に多くの所化の養成をしています。

鴻巣の勝願寺は、良忠上人の由緒寺院だということになっていますけれども、良忠上人当時のことは現在の史料からはもうわかりません。戦国時代に入ってから、勝願寺から総誉清巖や円誉不残などの大変な学僧が輩出されましたが、江戸時代の初めになってから勝願寺が所化の養成を行っていたことは認められますが、良忠上人当時から現在の勝願寺につながっていることは難しいです。

飯沼の弘経寺は、これも良肇という聖聰上人のお弟子さんが開山となった寺院で、ここも史料が多く残っています。

これら九カ寺は、優秀な僧侶が集まって研鑽していたところであって、さらにその下に多くの所化が集まってくる。そのようにして中世以降、談義所・談所が自然発生的に形成されていった。したがって早いころのいわゆる檀林というのは決まっています。それが江戸時代になってから地域的、組織的まとまりをもって、十八檀林を形成していきます。つまり、ここに挙げた九カ寺が江戸時代の檀林の発祥であることは認められますが、はじめ

からここが檀林であると決まっていたわけではありません。法系的な僧侶同士の交流はあるけれども、寺院それぞれはみんな別々で、まだ江戸時代のような有機的な教団としてのまとまりはなかった。

そこで、一宗を統制する必要上、「関東浄土宗法度」が出されたものです。家康は慶長八年（一六〇三）に江戸幕府を開いてから、さまざまな法度を制定して、本末の関係だとか、法流の統一を行います。慶長二年の「関東浄土宗法度」において、すでに寺院教団統制の原型が表れています。さらに「関東浄土宗法度」も突然出されたわけではありません。

浄土宗ではあまり安心論争はありませんが、そのころの浄土宗の教団内部で貪、瞋、痴の三毒が念仏を唱えることによって、滅するか、滅しないかという三毒滅不滅の安心論争が起こっています。その問題が解決した直後に出了たのが「関東浄土宗法度」です。このように、教団内部の教義上の争いがあったのちに、法度が出された必然性があります。

資料に戻ります。

すなわち、この法度には本末の統制、学侶の監督、出世、訴訟の禁止、法談の取締りなど、五カ条の規約を定めている。これを見ると、従来まとまりのなかった諸寺院を惣本山知恩院を中心に統制しようとする意志がわかる。しかし力だけで急にそれができるわけではない。そこで関東の首位に光明寺において本山とし、その下に由緒ある諸談林をおき、さらに一般寺院を何らかの形でこの下につけるといふ一つの本末関係を制定し、一元的な教団組織の確立をめざしたものであることがわかる。しかしこの法度で注目されることは、第四条に、「如内府様仰出」とあり、末尾に「得国主尊意」とあることである。関東浄土宗法度と同日付の九月二十五日付の増上寺文書には、

関東浄土宗法度之儀、従本寺知恩院被相定条々、各不可有違背儀尤候也、

（慶長二年）
九月廿五日 内大臣（家康）
（花押）

とあり、関東浄土宗法度という内府様、国主という語は徳川家康を指していることは明白である。つまりこの法度は必ずしも知恩院住持満誉尊照の力だけで制定されたものではなく、その背後には徳川家康の力があつたことを見落としてはならない。

「関東浄土宗法度」でいう「国主」とか「内大臣」というのは、慶長二年の段階での家康の役職です。つまりこれによつて、知恩院満誉尊照の力だけで制定されたものではなく、その背後には関東地方の実力者だつた徳川家康のバックアップがあつたうえで、知恩院が関東の寺院に出したものであることがわかります。この法度の添え状は川越の蓮馨寺さんにも残っています。繰り返しますけども、まだ家康が幕府を開いていない早い段階のことです。

資料の続きにまいります。

しかしこの法度が家康の意志を受けて出されたとなると、いくつかの問題が生じてくる。その第一点は「関東諸寺家掟之事」の第四条である。これによれば慶長二年九月二十五日以前に家康は関東浄土宗諸談林に公事つまり訴訟禁止の命令を出しているが、従来の研究では具体的にこれが何を指すのか明確ではなかった。また第二点は、慶長二年という早い時期になぜ家康がこの法度を出したかという疑問である。確かに家康は慶長十七年ころから元和初期にかけて多くの諸宗寺院法度を定め、諸寺院に統制を加え、巧みに自己の封建体制下に組み入れていったことは事実である。しかしそれは彼が幕府を開き、全権を握つてからである。しかも不受不施などの一部例外を除いては、原則的には諸宗を平等に扱っている。それなのになぜ慶長二年に関東浄土宗寺院にだけこのような法度を下しているのであろうか。これは後の家康の寺院政策を考える上でも大変興味ある問題である。

ここに出てくる「不受不施」とは、日蓮宗の中の特殊な一派・不受不施派のことで、国師であろうと、権力者であろうと、日蓮宗の信者でなければ、施しも受けないし、施しもしないという非常に強烈な法華主義者の集団です。

そういう不受不施派のように幕府の方針に従わなかった者を除いて、原則的に家康は、諸宗を平等に扱っていません。浄土宗では徳川家康が、浄土宗の特別な信者だとおっしゃる方が多く、優遇していたと思われがちですが、政治家としては非常に諸宗を平等に扱っています。伝統的に三河・松平家以来、徳川家康が浄土宗の信者であることは認められますが、家康は政権担当者として、宗教関係者を恣意的に別々に扱ってすることはありません。

もう一点。浄土宗の多くの方々が、徳川家康の念仏信仰のバロメーターとして、通常、口に唱えて日課念仏を誓約するところを、筆で書きとめて日課念仏を誓約したとお聞きになっている方がいると思います。ところが、現在の研究では、家康の日課誓約の自筆証文は、すべて偽物であると、徳川御三家の関係者である徳川義宣という研究者が、その著書『徳川家康文書の研究』（第一輯・徳川黎明会、一九八三、第二輯・徳川黎明会、二〇〇六）で証明されています。

法話のなかで家康の念仏信仰を物語るときに、通常、口に唱えて日課念仏を誓約するところを、筆で書きとめて日課誓約をするほど熱心だったとおっしゃる方がいることも承知しています。しかし、先ほど解説した史料の扱われ方と矛盾しますが、現在、その史料は『大日本史料』に家康の自筆ものとして写真版まで掲載され、一時は権威を与えられてたところ、徳川関係者によって後世の偽作だと証明されることとなりました。

ちなみに、もう何年か前になりますが、浄土宗文化局が『浄土宗新聞』に家康の日課誓約を紙面に掲載しようとして、所蔵されている上野の国立博物館に掲載許可を依頼したら、「これはもう家康のものではないんです」と念を押されて許可されませんでした。それぐらい、現在の研究では、家康の念仏信仰を物語るときの根拠として家康の日課誓約を用いることはできません。

このように、家康の個人的な信仰として念仏信仰があったことは間違ありません。しかし、家康は幕府の将軍、政権担当者としては、基本的に諸宗を平等に取り扱っているわけです。そういう人がなぜ、慶長二年に関東浄土宗寺院にだけ、このような法度を下しているか。「後の家康の寺院政策を考える上でも大変興味がある問題である」

ということ、資料の三四頁に進んでもらいますと、「一念仏三毒滅不滅諍論」とあります。

先ほども少し触れましたが、念仏三毒滅不滅諍論とは、念仏を唱えることによって、貪、瞋、痴の三毒が滅するか、滅しないかという議論で、浄土宗内で起こっています。一宗内にわたる大きな念仏の安心諍論、浄土宗の安心をめぐる争いが起こったわけです。この安心問答については、早くから荻野円戒先生が「文禄・慶長の宗論に就きて」(『浄土学』一三)、また玉山成元先生も「近世初期の浄土宗」(『仏教史研究』三三)において論述しています。

この諍論について、静岡県磐田の大見寺に「大見寺覚書」という文書が残っています。資料に引用した「大見寺覚書」を見てもらいますと、次のようにあります。

一、御朱印頂戴仕候由緒は、文禄二年二月之比、同国浜松城下浄土一宗於心送寺、蒲西伝寺・監町法林寺会合之節、一念以称名所具罪障滅不之諍論出来仕候付、一国之門中種々取扱候へ共、法林寺・西伝寺一円同心不仕、終二浜松之城主堀尾信濃守御奉行中迄申出、其後不得止事而駿府江罷越故、相国権現様御在城之御時寺社奉行中江申達之、段々御僉議之上、右両寺江御奉行中被仰付候は、遠州於浄土一流之門中に、今度両寺問答之次第能々相心得候之僧、駿府江罷出、御直可申旨被仰渡之間、(後略)

宝永三丙戌年十一月

増上寺御役者中

遠州見付町大見寺

「文禄」は慶長の前の年号です。要約いたしますと、文禄二年(一五九三)頃に浜松城下で浄土宗の心送寺で、蒲郡の西伝寺と監町の法林寺が会合した際に一念の称名をもって、三毒の罪障が消滅するかどうか論争になっており、これがなかなか解決しないので、法林寺や西伝寺が浜松城主へ訴えました。それでも解決しないので、結局、家康の所へ申し出た。それで、静岡の浜松城下での一問題から全国にわたる問題へと発展したものです。

これについてさらに、後に観智国師となった増上寺の源誉存応が関わることとなります。存応を中心とするグループは念仏によって三毒は滅するという滅尽の立場をとります。一方で、生実の大巖寺の雄誉靈巖などを中心とす

るグループは念仏で三毒全ては滅しないという不滅尽の立場をとります。このように論争が次第に拡大していくこととなります。

資料の先を読み進めます。

念仏を称えて煩惱罪障が減するか否かについて諍論が行われ、行公は滅罪を、南竜は不滅罪を主張して譲らず、取捨がつかないため、一同は浜松城主堀尾可晴の奉行まで申し出たとある。けれども問題は解決せず、その後、駿府に行き、家康在城の時、寺社奉行中へ訴え出ている。すると奉行は遠州の浄土宗の中で、今度の問答の次第をよく知っている僧を駿府にのぼらせ、家康に直接訴えるようにと両寺に伝達している。この大見寺覚書は問答発生約百年後の宝永三年に大見寺から増上寺に提出された覚書であり、全面的に信用することはできない。しかし大見寺と直接関係のない安心問答の経過や、家康がこの問答に関係していたという内容であり、大見寺に直接に利害関係がないので、ほぼこれに近いことが行われていたと見てよいであろう。

この大見寺覚書は、ずっと世に出ていなかった史料ですけれども、大見寺自身にはほぼ関係ない内容ですので、第三者の記録としてここに書かれている経緯は、まず認めてもよからう考えられます。

このように文禄二年に浜松で起こった諍論は、はじめ大見寺の門把が斡旋し解決を図りましたが調停には至らず、その論争が京都にまで及んだことが『念仏三毒滅不滅之諍論記』に所収される文書（文禄五年十一月一日付）に記されています、資料に引用していただきます。

就西伝寺・法林寺法戦之義、被致上都、至本寺、書物被備高覧、干今被相待候処、西伝寺遂依無上洛、於本山先々勝劣不分明候、（中略）猶以被疑滞者、有上洛可被遂談合、愚僧以文証、弁邪正者也、

文禄五年（慶長元年）十一月十五日

洛陽淨福寺 琴譽 判

堀尾六左衛門殿并御奉行

ここには、浜松での諍論が駿府で決着がつかなかった結果、知恩院の処置を仰ぐことになったが、「西伝寺、遂に

上洛無きに依りて」とあり、西伝寺の上洛がなかつたことよつて決着がつかなかつたと述べられています。

この『念仏三毒滅不滅諍論記』を書いたのは、安譽虎角の弟子であり、雄譽靈巖の兄弟弟子である琴譽盛林です。この方は後に金戒光明寺へあがられています。先ほども申しましたが、靈巖を中心とする学問グループは不滅尽の立場をとります。盛林も靈巖の兄弟弟子なので、『念仏三毒滅不滅諍論記』のなかでは不滅尽の立場をとっています。この盛林が京都においての論争の判者に任命されているのですが、西伝寺側が上洛しなかつたというのは、もしかしたら盛林の判断に不満をもつてのことかもしれません。

ここでも解決せず、次に増上寺の存応は慶長二年二月二十二日に京都大雲院の聖譽貞安へ三毒不滅の諍論について意見を申し入れています（大雲院文書）。この大雲院の貞安は安土宗論の際に浄土宗の代表として出た人物で、当時の浄土宗の代表的な字僧です。

その結果、慶長二年七月日付の大雲院文書には次のようになります。

一、去十日之使二三毒不滅トハ不申之儀、愚僧方江被仰越候、又十一日ニ愚僧為聞分之一札之使僧被越候事治定而候、

一、十悪之中七罪ハ滅シ、三罪不滅ト云者法林寺可為謬之由被仰越候、法林寺筆記ノ中在之、(中略)
是ゾ能々披見シ、三毒不滅之諍論可被相停候、他宗門之聞、誠連判之衆目害々彼不及是非候、

慶長貳年七月 日

聖譽貞安(花押)

このように法林寺南竜の主張する不滅論は誤りとされ、以後不滅論をたてることを禁じ、三毒滅不滅の安心諍論は慶長二年に至つて、貞安によつて京都で決着することになります。またその後、貞安は慶長二年八月二十三日付で、法然上人の一枚起請文を巧みに活用した三毒不滅禁止の一枚起請文を作つて不滅論をたてることを堅く戒めています。

この直後である、九月二五日に、このような安心論争に類するトラブルが起こらないように関東浄土宗法度が出

されます。したがって、偶然、関東浄土宗法度が出されたわけではなく、当時の宗内の論争を取めるために出されたものだと考えられます。

資料の四〇頁には安心論争の決着に際して、増上寺の存応が出した高札を引用いたしました。

今度就念仏三毒不滅之儀、申出候本人遠州南竜并京都同類之清林・祖天・道山・闍策・貞山・在竜・宗信・万絶、安心之趣あやまり申候付而、御本寺より六十余州擯出之儀被仰付候間、右之旨如件、

今月今日

増上寺 源誉（花押）

日付は書いておりませんが、九月二五日以前に、増上寺の源誉存応が知恩院にこのような書面を出して解決をみたということになっております。

このように関東浄土宗法度が出された背景には、たまたま宗内で起こった安心問答があり、その影響から関東の浄土宗寺院に対して教団内部の運営に努めるよう命令を出したという経緯があります。

その法度の宛所が慶長二年の段階では関東本山としての光明寺ですが、この十数年後の元和元年（一六一五）七月に江戸時代を通じてもっとも基本となる三五ヶ条の浄土宗法度が作られます。これが今度は増上寺と知恩院と伝通院の三ヶ寺に出されます。

ここで伝通院に法度が出されているのは、その草案を作ったのが当時伝通院の住職だった正誉廓山だったためです。各宗の法度は、幕府から一方的に押しつけられたものではなく、それぞれの宗派で規則の草案を作らせ、それを幕府に提出して承認して制定されています。だから伝通院に直接法度が出されたわけです。その浄土宗諸法度が写され、元和六年九月一日に増上寺の存応から光明寺の深誉伝察上人に宛てて送られています。このほか瓜連の常福寺などいくつかの檀林にも送られています。

これが何を物語るのか。繰り返しになりますが、慶長二年の段階では関東の本山は光明寺ですけれども、それから一七、八年後の元和元年になると、今度は増上寺に法度が出され、増上寺に出された浄土宗諸法度の写しが、増

上寺から光明寺さんに送られるという関東浄土宗寺院における立場が変わったということです。増上寺のほうが將軍家の菩提寺として、非常にしっかりした立場を確立した。そのことから、光明寺は増上寺から、規則を通達される立場に入れ替わってしまっただ。史料の上からいくと、そのような行政的变化がみられるということです。

天候のこともありますので、私の話は一応ここで区切りにさせていただきます。長時間ありがとうございました。

(丁)

【追記】 当日は降雪のため時間を短縮したので、中世文書全体のお話ができなかったことをお詫び申し上げます。

(宇高記)

良忠上人『領解末代念仏授手印抄』について

柴田泰山

はじめに

自らが「浄土宗第三祖」の立場にあることを自認し、かつ自称することで、自身が正統的な法然上人（以下、祖師としての敬称を省略）の教えの継承者であるとともに、伝承者であることを当時の浄土宗内外に広く告知した良忠上人が、自覚的にこのことを論じ、宣揚したテキストこそ、良忠上人（以下、祖師としての敬称を省略）が浄土教について最初に撰述し、また聖光上人（以下、祖師としての敬称を省略）がその内容に印可を与え認可したとされる『領解末代念仏授手印抄』である。本書は二十問答で構成されており、聖光の『末代念仏授手印』の最初の注釈書的存在であるとともに、周知の通り浄土宗伝書としての性格も有している。

そこで本稿ではこの『領解末代念仏授手印抄』を取り上げ、全文の現代語訳を提示しつつ、良忠が『末代念仏授手印』をどのように理解し、また聖光がどのような視座において『領解末代念仏授手印抄』に対して印可を出したのかということについて検討を試みたい。¹

一、題名

『末代念仏授手印』を「確かに」受けとめ、「そしてよくよくその内容を」理解し、その内容を注釈した一書。

これが『領解末代念仏授手印抄』の題名の意味するところである。さて浄土宗では本書は『領解抄』とも呼称し、この題名に違和感を感じることはあまりない。また聖岡が『領解授手印徹心抄』において、「領解」の第一義として

義意者、「領」是領納、即受心所也。「解」是解知、即勝解心所也。

言「領納解知末代念仏授手印」故、云「領解末代念仏授手印」也。

と説示し、「領解」の意味を「領納解知」をしていることから、「領解」を「確かに」拝領し、「そしてよくよくその内容を」理解した」と読み取ることができる。また『領解授手印徹心抄』では「領解」の第二義として

又「領解」者、所聞師説、直領知深義。是云「領解」。

とも説示し、師の所説を聞き、その深義を理解することとも解釈している。

しかし自らの師が印可を授けることを意図して伝授したテキストに対して、そもそも自らの理解を注釈書的なスタイルで撰述し、さらにあえて「領解」という題名を付け、自らの解釈の内容と位相を師に対して逆に提示するようないふかりがあることなのであるか。このことを念頭に置いて、再度、「領解」について考えてみよう。たとえば玄奘訳『称讚浄土仏撰受経』には「是故舍利子。汝等有情、一切皆應信受領解、我及十方佛世尊語、當勤精進如説修行。勿生疑慮。」^④とあり、仏語を信受し領解するように説示している。また善導の『観経疏』にも「行者領解發心」^⑤と言う用例を確認することができる。

あるいは良忠が精通していたであろう『解深密経』には「如是我今領解世尊所説義」^⑥とあり、また玄奘訳『撰大乘論無性釈』には

「種種諸佛衆會所顯」者、謂有佛土諸大菩薩衆所雲集。

由此了知故名所顯。即是西方極樂土等。

「清淨佛土大乘法樂爲所受故」者、謂於清淨佛國土中、

受用種種大乘法樂、領解レ義故。

とある。特に玄奘訳『撰大乘論無性釈』の用例は清浄仏国土中に於いて「種種大乘法樂」を以って「義」とし、これを受け止め、かつ領解することを説示している。

これらの用例から『領解末代念仏授手印抄』と言う題名を考えると、『末代念仏授手印』というまさしく仏語に相当し、かつ『末代念仏授手印』が説くところの「清浄仏国土への往生」と、さらには「種種大乘法樂」の究極であるところの「義」（『六重二十二件および結歸念仏一行説』をあますところなく「領解」したことを明示するものであり、自らの「領解」をあえて注釈という形式で論述したテキストであることを意味しているのである。⁸⁾

二、『末代念仏授手印』について

『末代念仏授手印』とは、あるいはこれこそが浄土宗にとって最重要なる（一書で）あろう。この（『末代念仏授手印』に）よるところの不可思議な夢のお告げはひとつではなく（「これまでも多々、聞いているところである」）。だからこそこの（『末代念仏授手印』を）信じる者は多数ある。（「この私」沙門然阿も、〔誠に〕幸いなることにこの文を相伝し、たちまちにその内容を受けとめた。〔そこでこの『末代念仏授手印』を確かに〕受けとめ、〔そしてよくよくその内容を〕理解したことについて、〔ここにその〕一端を多少なりとも記しておく。

これが『領解末代念仏授手印抄』の書き出しである。良忠は『末代念仏授手印』を聖光の単なる著作としてではなく、浄土宗に於いて最重要な一書として認識している。そして『末代念仏授手印』に起因する奇瑞が多々あったことを説示しているが、これは後に良忠が『決答授手印疑問抄』巻上において

近比彦山有住侶。心中思成念佛者、而慮可誰爲師、可西山爲師、可善導寺爲師。

如此令思惟之處夢感。高僧來示云、「善慧房義虛空面形様也。聖光房製作授手印、末代可放於光之書也。」云云。

依之件僧來詣善導寺、遂本意、而歸畢。

是故此手印、末代惡世指南、念佛往生目足也。尤以可珍重也。⁹⁾

と説くように、¹⁰⁾『末代念仏授手印』こそが「末代惡世指南、念佛往生目足」の一書であることをこの奇瑞において証明しているのである。

そして良忠も本書を相伝し、理解したことを説示しているが、聖光は何故に良忠に対してこの『末代念仏授手印』を最後に相伝したのであろうか。おそらく聖光は自身が法然から教えを受けた順序次第のままに、まず浄土三部経と善導の著作類を読み伝え、次に法然の著作類を相伝し、最後に自身の著作を、かつ自身が浄土宗の教えを法然の相伝のままに記した『末代念仏授手印』を良忠に相伝することで、浄土三部経と善導と法然の教えが『末代念仏授手印』において結実していることを示唆し、そして題名通りに自身の信仰と実践と決定往生の何よりの証拠として両手印を押し印した『末代念仏授手印』を良忠に相伝したのだ。この聖光の本意を『末代念仏授手印』の内容とともに即時に知ったからこそ、嘉禎三年八月一日に相伝を受けた良忠は翌々日にあたる嘉禎三年八月三日にはこの『領解末代念仏授手印抄』を撰述し終えて、聖光に提示したものと思われる。

三、第一問答、「末代」について

〔では、この『末代念仏授手印』について〕問う。〔それぞれの〕典籍や注釈書の〔題の〕名称に理由がないはずがなく、〔すべての〕典籍や注釈書の題名にはそれぞれに理由があるものだ。今、〔この『末代念仏授手印』の題名でこうして、あえて〕「末代」ということについて、どのような理由があるのか。

答える。〔我が師の師にあたる法然房〕源空上人が往生したのちに、〔幸西が説くところの阿弥陀仏の〕仏智〔と衆生の一念との一体化〕や、〔証空が『法華経』解釈を援用した上で説くところの阿弥陀仏の〕弘願〔の存在において衆生の往生はすでに決定している〕という解釈〔が流布したが、これらは法然上人の教えから〕大きく乖離

するものであり、「そのうちに法然上人の真の教えであるはずの」仏を念じ「その」名を称える実践行が次第に荒廢していった。「ただ我が師ひとりだけが」この「念仏一行が荒廢した状況を強く」憂慮し、この『末代念仏授手印』を撰述したのである。だからこそ「この『末代念仏授手印』を未來永劫に間違ひなく伝えようとする想いから、我が師は自らの『末代念仏授手印』に」「末代」という題名をつけたのである。

この第一問答で良忠は「末代」という題名についてその理由を問うている。確かに『末代念仏授手印』の他に「末代」という題名を掲げる仏教関連典籍は見当たらない。これは聖光が『末代念仏授手印』の序文において「仍爲決末代之疑、爲備未來之證^①」と説くように、阿弥陀仏が存在する限りに於いて未來世一切衆生に対してその疑念を払拭するとともに、往生の確証を明示することを意図した一語である。良忠は『末代念仏授手印』序文の内容、ひいては聖光の真意をよくよくに理解していたからこそ、この第一問答で「末代」の本義を確認しているのである。そしてこの部分を読んだ聖光は、ようやくにして自己の教えと真意をすべて理解した人物に出会えたと感じたのではなからうか。天台や西山義が存在する北部九州という地理的条件下に於いて、聖光はあまり弟子に恵まれていなかったものと推測できる。そして最晩年になって仏教学に関して天賦の才ともいべき博覧強記なる見識を有した良忠を弟子に持った聖光は、この良忠の言葉に心から歡喜したことであろう。だからこそ「然阿是辨阿之成盛年也^②」とまで言い、自身の若かりし日の姿を良忠に見て取ったと思われる。

この問答で良忠は一念義や西山義について聖光の教えのままこれを「法然上人の教えから大きく乖離するもの」と論じているが、この発言こそこの後の良忠の著作活動が常に法然門下との対論になっていくことを予言したかのような内容でもある。

そして良忠は聖光ひとりが法然の真意を相伝した存在であり、選択本願称名念仏一行の実践こそが法然の教えであると論じているが、まさにこれこそが法然とともに生きた時間を自身の全人生とした聖光の生き方であり、良忠

もまたこの聖光から選択本願称名念仏一行の実践こそが正しき浄土の教えであることを相伝されているのである。

ただし良忠が「末代」という一語に強く興味を持った理由は、おそらくこれだけではない。良忠が浄土宗の教えに強い関心を示した機縁が法照の『大聖竹林寺記』であることは伝記の記事⁽¹³⁾などから周知のことであろうが、この『大聖竹林寺記』に近似した内容を『宋高僧伝』所収の法照伝に見ることができる。『宋高僧伝』所収の法照伝に、

照入寺至講堂中。見文殊在西普賢在東。各據師子之座。說法之音歴歴可聽。

文殊左右菩薩萬餘。普賢亦無數菩薩圍繞。

照至二賢前作禮問言。「末代凡夫去聖時遙知識轉劣垢障尤深。佛性無田顯現佛法浩濶。未審修行於何法門最爲其要。唯願大聖斷我疑網」。

文殊報言。「汝今念佛。今正是時。諸修行門無過念佛。供養三寶福慧雙修。此之二門最爲徑要。所以者何。我於過去劫中因觀佛故。因念佛故。因供養故。今得一切種智。是故一切諸法般若波羅蜜甚深禪定。乃至諸佛。皆從念佛而生。故知念佛諸法之王。汝當常念無上法王令無休息」⁽¹⁴⁾。

とあり、おそらく良忠はこの一段を通じて「末代の凡夫が実践すべき行はただ念仏一行である」ということを聖光に出会う以前にすでに確信しており、その上でこの『末代念仏授手印』を相伝されたからこそ、この『末代念仏授手印』の題名に自身の確信と浄土の教えとが完全に一致していたことを知ったのであろう。だからこそ『末代念仏授手印』の題名に「末代」という一語は不可欠なるものとしてこの問答を設定し、また聖光も良忠が自身の真意を解釈したものと読み取ったと思われる。

四、第二問答、「手印」について

〔次に〕問う。「末代念仏授手印」の題名にある「手印」とは、(もともととは)真言宗から発生したものでないのか。〔それを何故に〕浄土宗において、恣意的にこの〔手印を〕使用するのか。

答える。世間〔一般〕の王法においても、同様なる齒印や手印があるではないか。〔浄土宗において手印を使用することに〕何の疑いがあるうか。〔いや何らの疑いもない。〕

この第二問答では手印の使用の是非について、もともとは真言宗で使用するものではないかと問うている。この質問は密教の修法における手印、および灌頂時の作法¹⁵、あるいは『不空絹索神變真言經』の「未授手印與授手印」といった記述を念頭に置いたものであろう。もつとも手印そのものが意味も作法も異なることから、良忠はこの問いに対して「世間一般でも齒印や手印があるから疑うに足らない」と返答している。この齒印とは『法苑珠林』にある『雜阿含經』を出典とした「念諸佛功德。心念口言。我今復以此闍浮提施與三寶。時王書紙上而封緘之。以齒印印之」¹⁷、あるいは『阿育王伝』¹⁸などに見られる記述によるものであろう。

『末代念仏授手印』の「手印」は、聖光自ら「以手印爲證、所筆記如左」¹⁹と説くように、どこまでも『末代念仏授手印』の説示内容の真实性の証明であり、真言宗での用途とはまったく別個の存在である。そして良忠はこの問答を通じて、浄土宗の相伝の真实性と、自身が受けたこの手印はあくまでも「浄土宗の手印」であることを説示しているであろう。またこの一問答を読んだ聖光も、自身が法然から受けた教えを、正しく良忠に継承できたことを確信したものと思われる。

五、第三問答、五種正行の出典について

〔次に〕五種正行〔について〕

問う。五種正行について〔その出典となる〕もともとの文章は、「一体」どのようになっているのか。
答える。〔五種正行の〕もともとの文章は〔善導の『観經疏』の次の箇所である。〕

「正行」とは、「ただ」専ら往生〔浄土のみを説示する〕經典のみに依拠して行を實踐することを「正行」と名付ける。それがどのようなものかと（いうと、具体的には以下の実践行である。）」

一心に専らこの『觀經』・『阿弥陀經』・『無量壽經』などを誦誦することである。

一心に彼の浄土の依正二報の莊嚴に、意識を集中し、思いを凝らし、觀察し、憶念することである。

礼拝を行なう際には、一心に専ら〔阿弥陀〕仏のみを礼拝する。

口に〔仏名を〕称する際には、一心に専ら〔阿弥陀〕仏の名のみを称する。

讚歎および供養する際には、一心に専ら〔阿弥陀仏のみを〕讚歎と供養をする。

このことを「正〔行〕」と名付ける。〔以上、引用〕文。

この第三問答で良忠はなぜか五種正行の出典について質問を提示している。確かに『末代念仏授手印』の五種正行の段で聖光は出典を提示していない。それにしても浄土宗の教義において生命線そのものであり、最重要なる箇所であるこの『觀經疏』の出典を何故に確認しなければならないのであろうか。おそらく浄土宗の教義において最も重要な箇所であるからこそ、良忠は意図的に全文を提示するとともに、ここが『選択集』第二章段の引文であり、浄土宗の教義と実践行の一切がこの部分を根拠としていることを明示するための論述であるものと思われる。換言すれば聖光が『末代念仏授手印』で要点のみを示した五種正行説の全文をこうして掲げること、この『領解末代念仏授手印抄』が『末代念仏授手印』にとって唯一の注釈書的存在であることを、そして善導と法然の教義の相伝上に存在していることを示唆しているものと思われる。

六、第四問答、「五種」について

〔では〕問う。〔觀經疏〕所説の五種正行の〕文中には、今、見たように「第一に」〔あるいは〕「第二に」などの

言葉は書かれていない。どうしてこの文章を「一々に」区分して五「種」とするのか。答える。「観経疏」の「文中には「第一に」「あるいは」「第二に」などの言葉は書かれてはないが、「本文中の」「一心」以下の五義「から、ここに五種の正行が説示されていることは」明らかである。

この第四問答では「五種正行」の「五種」について設問されている。これは明らかに法然の『選択集』第二章段を念頭においた議論であり、法然以前にこの箇所を「五種正行」と呼称した事例は存在せず、そしてこの『選択集』第二章段こそが法然の到達した仏教思想の極点であることを意図した問答と思われる。良忠は『領解末代念仏授手印抄』撰述の時点から『観経疏』が重要なテキストであり、後に自らが幾度も改訂を施すこととなる『観経疏伝通記』の存在を予見させる一問答であろう。

七、第五問答、「読誦正行」について

問う。「観経疏」に説く「読誦正行」と、「観経」の「上品上生」に説示されている「大乘經典を讀誦する」とは、何か相違があるのか。答える。「これは、いふなれば、『観経』の「上品上生」は「大乘經典を指示しており」、『観経疏』に説く「読誦正行」は「限定的〔に浄土三部經の讀誦を指示している〕という相違である」。

第五問答は「読誦正行」の内容に関する議論であり、一見すれば広義と狭義の区分に見えるが、おそらく良忠は『末代念仏授手印』の奥図を考慮した上で、まず浄土三部經の讀誦こそが「読誦大乘」であることを示唆するとともに、讀誦正行の究極は称名一行であることを認知した上で、一切の大乘經典は称名念仏一行において収斂されるべきことを意図しているものと考ええる。

八、第六問答、「觀察正行」について

問う。「『觀經疏』に説く」觀察正行は、「『觀經』所説の」十三觀「の實踐に」通じるのか。
 答える。「それは」通じる。「なぜならば『觀經疏』の」文中に「彼の淨土の依正二報の莊嚴」と説示しているからである。「(ここでいう)『二報』とは、「第」一には正「報」であり、「第」二には依「報」である。依「報」には『觀經』所説の十三觀の)先の七觀が含まれており、正「報」には『觀經』所説の十三觀の)後の六觀が含まれている。

この第六問答は觀察正行の内実が定善十三觀であることを示唆しつつ、かつ他の諸仏や諸菩薩を觀察対象としていないこと、および觀察正行が觀想念仏などでないことを指示しているものと考ええる。

九、第七問答、觀察対象について

〔次に〕問う。「『觀經』では依正二報の)十三觀を明かしている。ならばどうして『觀經疏』「玄義分」²⁰⁾の)解釈では、「真の正報」とは、『觀經』が説く第九真身觀のことである。これは前述の「仮の正報」の實踐を通じて、徐々に散漫し乱れた心を整え、心の眼が開くようになり、あらましながらも彼の極樂世界の清淨なる依正二報のさまざまな莊嚴を目の当たりにすることで、暗い煩惱を取り除く。こうして煩惱の障害を取り除くことで、彼の極樂世界の真実の境界の様相を目の当たりにできるようになるのであると説き、)仏のみを觀察する「ように説示して」いるのか。

答える。「極樂世界の依正二報を觀察する際の対象の)多少については、觀察行を實踐する者(自らの)の意図〔に任せ〕おくものである。だからこそ『觀經疏』「玄義分」では)仏のみを觀察するように〔説示はしつつも、

それは」結局は十三観（の実践を）」指示しているのである。

第七問答では『観経疏』「玄義分」では阿弥陀仏一仏の觀察を説示していることから、觀察正行の内実が阿弥陀仏一仏かそれとも十三観かという設問になっている。なお『五重本末講義²¹』ではこの問答を『観念法門』の前半部分、いわゆる原本『観念法門』で「依觀經明觀佛三昧法²²」において『観仏三昧海経』を典拠としつつ阿弥陀仏一仏の觀察を説示している箇所を比定しているが、『領解末代念仏授手印抄』が『観経疏』の内容のみで議論を進めているので、ここでは『観経疏』「玄義分」と『観経』の経文の比定として読んでおきたい。

一〇、第八問答、礼讚と供養について

問う。〔『観経疏』では讚歎と供養を正行として往生のための実践行としているが、『観経』には〕礼讚と供養について、「これらが」往生（のための実践行と）説示していないのではないか。

答える。「確かに『観経』の」経文には「礼讚と供養について」明示されていないが、『観経疏』において論じられている所説〔内容は〕いよいよ明らかに〔讚歎と供養を正行として往生のための実践行としている〕のである。

第八問答は讚歎供養正行の典拠に関するものであるが、良忠からすれば『観経』と『観経疏』はともに仏説の次元の存在であり、ここに齟齬があるはずもなく、また聖光も自ら「善導宗²³」と呼称するほど、法然の善導解釈を忠実に相伝している。その意味でもここを読んだ聖光は、良忠の善導解釈を見て、法然と自説を通底する浄土宗の教義の根幹が確かに相伝されたことを確信したと思われる。

一一、第九問答、正定之業と助業の出典について

〔次に〕 助業と正定之業の区別について問う。「この助業と正定之業の区別の」もともとの文章は、「一体」どのようになっているのか。

答える。「五種正行の」もともとの文章は「善導の『観経疏』の次の箇所である。」

「この「正「行」」の中にも二種ある。

〔第〕一には一心に専ら阿弥陀仏の名号のみを念じて、日常生活の中にあつて時間の長短を問うことなく、念々に「阿弥陀仏の名号から」離れないことを「正定の業」と名付ける。「なぜならば、このことのみが」阿弥陀仏の本願に順〔応〕するからである。

〔第二に〕 礼拝や読誦などを実践する際には、これを「助業」と名付ける。」「以上、引用」文。

これも浄土門および浄土宗の教義において根幹をなす最重要な箇所の出典の確認である。この確認は意味が深く、すでに聖光が『末代念仏授手印』において

一、正行について

「浄土宗における唯一の正しき実践行とは、自らの」心には三心を保持しつつ、口には「南無阿弥陀仏」と称えることである。この「浄土」宗の本意は、この「正」行を以って第一の実践行とすることである。

善導〔大師〕の御心は、釈尊と阿弥陀仏の御心をよくよくに思慮し、さまざまな往生を目的とした実践行の中から、この口「業において阿弥陀仏の仏名を」称えるという一行〔のみ〕を「選択し、唯一の」最高にして第一の実践行となされたのである。

〔だからこそ善導大師の『観経疏』の〕文に「一心にただひたすら阿弥陀仏の名号〔のみ〕を念じて、歩いているときも、立ち止まっているときも、座っているときも、横になっているときも、〔日常生活のすべてにお

いて」時間の長短を問うことなく、念々に「阿弥陀仏の名号から」離れないことを「正定の業」と名付ける。「なぜならば、このことのみが」阿弥陀仏の本願に順「正心」するからである」《以上、引用》文《と説示されているのである。》

「我が師、法然」上人は「比叡山黒谷において長年にわたる修行と修学の後に」この『観経疏』の「一」文を見出し、「そしてご自身のすべてで」受け止めた「その瞬間から」以後は、それまで「比叡山において」長年にわたって修行してきた阿弥陀仏と関わりがない「さまざま」実践行（雑行）を「すべて」捨て「去り」、ただひたすらに阿弥陀仏の名号のみを称え続ける（一向専修）の身となったのである。²³

と説示していることを確認した上で、再度、出典を明示しているのである。つまりこの確認は、決して単なる出典確認ではなく、法然がこの箇所を典拠として浄土宗を立教開宗したこと、聖光がそのことを法然から直接に相伝したこと、『末代念仏授手印』の中心内容がこの箇所であること、そして良忠も聖光自身から法然と聖光の信仰と実践のすべてを相伝したことを、こうして『観経疏』の文章を提示することを通じて、良忠自身も「ただひたすらに阿弥陀仏の名号のみを称え続ける（一向専修）の身となった」ことを、聖光に対して表明しているものと思われる。

一一、第十問答、称名念仏が正定之業となり得る理由について

〔では〕問う。観〔察行〕は定〔善〕であり、それ以外の〔実践行はすべて〕散〔善〕である。〔しかも〕散〔善は、定善の前〕方便〔的な実践行〕である。〔むしろ〕定〔善〕こそが『観経』で説くように〕「正〔しい〕観〔察行〕」である。では今、どうして〔この定善を正定之業とはせずに、〕むしろ「観察行の前方便的実践行である」散善〔に相応する〕称名〔念仏一行〕を「正定之業」と〔して規定し〕、「正しい実践行である」定善の観察〔行〕を「助業」と規定するのか。〔善導の『観経疏』に説くこの〕「正定之業」と「助業」とは、その〔実践行としての〕内実は〔二体〕どのようになっているのか。

答える。「ただ」口称「念仏の」一行「のみ」が、阿弥陀仏の本願に順「応」するからこそ「正」というのだ。その他の四種の実践行は阿弥陀仏の本願に「おいて誓われた実践行ではない。このように（阿弥陀仏の「本願」と「非本願」とにおいて、実践行の価値を峻別するから）こそ「正〔定之業〕」と「助〔業〕」の内実は、その他の実践行とは同じではないのだ。

さらにいえば念仏は定「善」にも通じるし、「また」散「善」にも通じるものである。どうして散「善」に限定された実践行であると非難されなければならないのか。「いや、そのような非難は適当ではない。」

あるいは定「善」の場合の念仏」であれ、あるいは散「善」の場合の念仏」であれ、「それは」ともに「同じく」「正〔定之業〕」（としての口称念仏一行）なのだ。

この問答は、法然所説にして、浄土宗の教義の根幹である「選択本願念仏」および「本願と非本願の峻別」に関して、良忠が聖光に確認を促す内容となっている。かつ良忠はこの「選択」の基準である「阿弥陀仏の本願と非本願」こそが浄土宗の実践行の論理が他の実践行との相違点であること、そして善導が説示する「定機」と「散機」⁽²⁴⁾、あるいは聖光が説示する「定心念仏」と「散心念仏」⁽²⁵⁾も、そのすべてが「正定之業」であることを指摘している。⁽²⁶⁾なおこの問題は、良忠自身⁽²⁷⁾も後に、様々に議論をしていくこととなる。

一三、三心の横と縦について

〔次に『末代念仏授手印』では〕三心について、「この三心について考えると、三心について、以下の二種の三心がある。第一には横の三心《これは一心に三心をそなえる信仰心である。これが横の三心である。》第二には縦の三心《これは三心がそれぞれ別個な信仰心であり、『観経』と『観経疏』では「第一には、第二には」と順序を

示す言葉が説かれている。これが縦の三心である。』と説くように、横（の三心）と縦（の三心）とがあるが、これについては『末代念仏授手印』の「説示内容をよくよく理解すべきである。

以下、三心の議論となる。これは短い一文ではあるが、ここで良忠はこの横縦三心説は聖光の独創的な所説であることを示唆している。この一文を見た聖光は、良忠が広く関連文献を精査していることを瞬時に見て取ったことであろう。

一四、至誠心に関する三種の四句分別

〔第〕一に至誠心とは〔偽装や欺瞞の〕虚仮心を退治する〔心である〕。

〔『末代念仏授手印』では〕この〔至誠心について〕三種の四句分別が〔説示されて〕いる。

〔第〕一に「虚仮の心」と「真実の心」に関する四句分別である。

〔第〕二に「自らの往生を信じない心の割合が」多い場合」と「自らの往生を信じない心の割合が」少ない場合」に関する四句分別である。

〔第〕三に「始め〔は自らの往生を信じることがない場合〕」と「終〔焉の時には自らの往生を信じること〕」に関する四句分別である。

最初に「虚仮の心」と「真実の心」に関する四句分別とは、〔以下の通りである〕。

①「自らの往生について」完全に〔偽装や欺瞞の〕虚仮の心〔しか抱いていない人〕（一向虚仮心）。

《内心では自らの往生を疑いつつも（虚）、外見では自らの往生を願うかのように振る舞う（実）人。この人が〔極楽世界に〕往生することは、完全に不可能なことである。（内虚外実。全不往生）》

② 「自らの往生を」完全に〔間違いないき事実とする〕真実の心〔を有する人〕（一向真実心）。

《外見も内面も共に〔心の底から〕自身の往生を願う（実）人。〔これこそが〕決定往生の人である。（内外俱実。決定往生）》

③ 「自らの往生を」疑い信じない心（虚）と、「自らの往生を」信じる心（実）とが、両方ともに心〔にある人〕（虚実俱具心）。

《「心の中の」半分は「自らの往生を」信じる心（実）〔でありながらも、もう〕半分は「自らの往生を」信じるこ
とができない（虚）人。この人は往生が「いまだ」確定していない。（半虚半実。不定往生）》

④ 「自らの往生を」信じないわけではないが（非虚）、〔だからといって自らの往生を〕信じるわけでもない心（非実）〔を抱く人〕（非虚非実心）。

《「いまだ浄土（の教えに）帰依していない人。この人が〔極楽世界に〕往生することは、完全に不可能なことである。（未帰浄土。全不往生）》

次に「自らの往生を信じない心の割合が」多い場合」と「自らの往生を信じない心の割合が」少ない場合」に
関する四句分別とは、「以下の通りである。」

① 「自らの往生を」信じない心〔の割合が〕多く、「自らの往生を」信じる心〔の割合が〕少ない〔人〕（多虚少実）。

《「このような人は」往生は不可能である。（不得往生）》

② 「自らの往生を」信じる心〔の割合が〕多く、「自らの往生を」信じない心〔の割合が〕少ない〔人〕（多実少虚）。

《「このような人であっても」場合によっては往生が可能である。（若可往生）》

- ③多い〔割合の〕心も、少ない〔割合の〕心も、ともに〔自らの往生を〕信じる心〔実〕〔である人〕（多少俱実）。
 《この人こそ》決定往生〔の人〕である。（決定往生）》
- ④多い〔割合の〕心も、少ない〔割合の〕心も、ともに〔自らの往生を〕信じない心〔虚〕〔である人〕（多少俱虚）。
 《この人が〔極楽世界に〕往生することは、完全に不可能なことである。（全不往生）》

最後に「始め〔は自らの往生を信じていることがない場合〕」と「終〔焉の時には自らの往生を信じている場合〕」に関する四句分別とは、「以下の通りである。」

- ①始めは〔自らの往生を〕信じていることがなくとも、終〔焉の時に〕は〔自らの往生を〕信じている〔人〕（始虚終実）。
 《この人は願往生心へと〕心をめぐらせば往生が可能となる。（廻心往生）》
- ②始めは〔自らの往生を〕信じつつも、終〔焉の時に〕は〔自らの往生を〕信じていない〔人〕（始実終虚）。
 《このように願往生心が〕退転する〔人は、〕悪しき世界に墮ちていく〔であらう〕。（退者不種）》
- ③始めも、終〔焉の時〕も、ともに〔自らの往生を〕信じている〔人〕（始終俱実）。
 《これこそ〕決定往生の人である。（決定往生）》
- ④始めも、終〔焉の時〕も、ともに〔自らの往生を〕信じていない〔人〕（始終不虚）。
 《これは〕絶対的に往生が不可能な人である。（全不往生）》

以上が『領解末代念仏授手印抄』が提示している『末代念仏授手印』所説の至誠心に関する三種の四句分別である。ただし完全に一致するわけではなく、

・『末代念仏授手印』所説の第一の四句分別の「非虚非實心」割注である「是世間常罪人也」が、『領解末代念仏授手印抄』では「未歸淨土全不往生」となっている。

・『末代念仏授手印』では「又入念佛之後四句」となっている第二の四句分別が、『領解末代念仏授手印抄』では「次」とのみ記されこの「入念佛之後」の前提条件が削除されている。

・『末代念仏授手印』所説の第三の四句分別の「始虚終實」割注の「往生人也」が、『領解末代念仏授手印抄』では「廻心往生」となっている。

・『末代念仏授手印』所説の第三の四句分別の「始實終虚」割注の「不得往生之人也」が、『領解末代念仏授手印抄』では「退者下種」となっている。

といった、割注記述などのさまざまな変更点に気がつくことができる。この改変はおそらく良忠が意図的に実施したものであり、もちろん聖光もこの良忠の意図的な改変に気が付いていたことであろう。聖光と比較すると、良忠の四句分別の方がより厳しい表現となっており、特に「始實終虚」割注の「不得往生之人也」を「退者下種」と改変したことなどは、一切衆生の決定往生こそを浄土教として理解する良忠にとって願往生心が退転することなど決して容認し得ないことであるとともに、抑止的にこのように表現したと考えられる。

一五、深心に関する四句分別

〔第〕二に深心とは、疑いの心を治退する〔心である〕。

〔『末代念仏授手印』では、この深心について二種の四句分別が説示されているが、ここでは〕上述の〔至誠心〕に準じて〔さらに一種の四句分別を加え〕、〔次の〕三種の四句分別を説示することができる。

最初に〔自身の往生を〕信じる〔人〕と〔自身の往生を〕疑う〔人〕に関する四句分別とは、〔以下の通りである。〕

① 「自身の往生について」完全に（一向）疑いの心「しか」ない「人」（一向疑心）。

《絶対的に往生が不可能「な人である。」（全不決定）》

② 「自身の往生について」完全に（一向）信じる心「しか」ない「人」（一向信心）。

《絶対的に往生する「ことが確定的な人である。」（決定往生）》

③ 「自身の往生について」信じる心と疑いの心がともにあり「半信半疑な人」（信疑俱具心）。

《「この人は」場合によっては往生が可能となるし、「また」場合によっては往生が不可能となる。（不定往生）》

④ 「自身の往生について」疑うわけでもないが、「しかし」信ずるわけでもない「人」（非疑非信心）。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。（全不往生）》

次に「自らの往生を信じる心と疑う心」の「多」と「少」に関する四句分別とは、「以下の通りである。」

① 「自らの往生を疑う心が」多く、「自らの往生を信じる心が」少ない「人」（多疑少信）。

《「このような人は」往生は不可能である。（不得往生）》

② 「自らの往生を信じる心が」多く、「自らの往生を疑う心が」少ない「人」（多信少疑）。

《「このような人であっても」場合によっては往生が可能である。（若可往生）》

③ 多い「割合の」心も、少ない「割合の」心も、ともに「ただ自らの往生を」信じる「だけの人」（多少俱信）。

《「この人こそ」決定往生「の人」である。（決定往生）》

④ 多い「割合の」心も、少ない「割合の」心も、ともに「自らの往生をまったく」信じない「人」（多少俱疑）。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。（全不往生）》

最後に「始め（は自らの往生を信じることがない場合）」と「終（焉の時には自らの往生を信じる場合）」に關す

る四句分別とは、「以下の通りである。」

① 始めは「自身の往生について」疑い「を抱きつつも」、終「焉の時」は「自身の往生について」信じる「人」(始信終信)。

《「この人は願往生心へと」心をめぐらせば往生が可能となる。(廻心往生)》

② 始めは「自身の往生について」信じ「つつも」、終「焉の時」は「自身の往生について」疑う「人」(始信終疑)。

《「このように願往生心が」退転する「人は、」悪しき世界に堕ちていく「であろう」。(退者下種)》

③ 始め「から、そして」終「焉の時」まで、「自身の往生について」信じ「続け」る「人」(始終俱信)。

《「これこそ」絶対的に往生する人である。(決定往生)》

④ 始め「から、そして」終「焉の時」まで、「自身の往生について」疑い「続け」る「人」(始終俱疑)。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。(全不往生)》

このように良忠は『末代念仏授手印』所説の二種の四句分別に、もう一種、自ら「多少」に関する四句分別を追加することで、至誠心の三種の四句分別と対応化させている。また内容も至誠心と同様に改変を行い、

・『末代念仏授手印』所説の第一の四句分別の「一向疑心」割注の「若又有一分之往生歟」を削除している。

・『末代念仏授手印』所説の第二の四句分別の「始信終疑」割注の「不得往生之人也。念佛退轉之人也」が、『領解末代念仏授手印抄』では「退者下種」となっている。

・『末代念仏授手印』所説の第二の四句分別の「始終俱疑」割注の「決定非往生之人」が、『領解末代念仏授手印抄』では「全不往生」となっている。

このような点を指摘することができる。これも至誠心の四句分別と同様の意味合いにおける改変であり、より深まっていく信仰心でもあるはずの深心において、願往生心が退転するようなことを良忠は容認できなかったものと思

われる。

一六、廻向発願心に関する四句分別

〔第〕三に廻向発願心とは、「廻向」とは〔実践してきた善〕行〔の功德〕を合わせ有するものであり、「発願」とは、ただ〔心の中だけで極楽世界に往生することを〕願うことである。〔これは往生のために〕廻向し願うことが定まらない心を治退する〔心である〕。

まず「願〔往生心〕」と「念仏」行」に関する四句分別とは、〔以下の通りである。〕

- ① 願〔往生心のみが〕あり、「念仏」行がない〔人〕。
- ② 「念仏」行〔のみ〕があり、願〔往生心〕がない〔人〕。
- ③ 願〔往生心が〕あり、「念仏」行もある〔人〕。
- ④ 願〔往生心も〕なく、「念仏」行もない〔人〕。

上述の〔二心に〕準じて、〔次の〕三種の四句分別を〔ここでさらに加えて、次のように〕説示することができる。

最初に「西方〔極楽世界への往生〕」と「それ以外のこと」に対して廻向し願うことに関する四句分別とは、〔以下の通りである。〕

- ① ただひたすら西方〔極楽世界への往生〕を〔目的として〕廻向し願う〔人〕。
- 《〔この人こそ〕決定往生〔の人〕である。〔決定往生〕》

②ただひたすら「西方極楽世界への往生」以外のことを「目的として」廻向し願う「人」。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。〔全不往生〕》

③西方「極楽世界への往生」とそれ以外のことを「目的として」廻向し願う「人」。

《往生できるかどうか定まっていな「人」。〔不定往生〕》

④西方「極楽世界への往生」についても、それ以外のことについても、廻向し願わない「人」。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。〔全不往生〕》

次に「西方「極楽世界への往生」と「それ以外のこと」に対して廻向し願うことについて」「多」と「少」に関する四句分別とは、「以下の通りである。」

①多くは西方「極楽世界への往生」を「目的として」、少なくそれ以外のことを「目的として」廻向し願う「人」。

《「この人は」場合によっては往生が可能となる。〔若可往生〕》

②多くは「西方極楽世界への往生」以外のことを「目的として」、少なく「西方「極楽世界への往生」を「目的として」廻向し願う「人」。

《「この人は」往生は不可能である。〔不得往生〕》

③多い場合であっても、少ない場合であっても西方「極楽世界への往生」を「目的として」廻向し願う「人」。

《「この人こそ」決定往生「の人」である。〔決定往生〕》

④多い場合であっても、少ない場合であっても「西方極楽世界への往生」以外のことを「目的として」廻向し願う「人」。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。〔全不往生〕》

最後に「〔西方〔極樂世界への往生〕と「それ以外のこと」に対して廻向し願うことについて」「始め」と「終焉の時」〕に関する四句分別とは、「以下の通りである。」

①始めは西方〔極樂世界への往生〕を「目的として」廻向し願いつつも、終〔焉の時〕には「西方極樂世界への往生」以外のことを「目的として」廻向し願う〔人〕。

《「このように願往生心が」退転する〔人は、〕悪しき世界に堕ちていく〔であろう〕》。〔退者下種〕》

②始めは「西方極樂世界への往生」以外のことを「目的として」廻向し願いつつも、終〔焉の時〕には西方〔極樂世界への往生〕を「目的として」廻向し願う〔人〕。

《「この人は願往生心へと」心をめぐらせば往生が可能となる。〔廻心往生〕》

③始めも「終〔焉の時〕も、〔ただ〕西方〔極樂世界への往生〕を「目的として」廻向し願う〔人〕。

《「この人こそ」決定往生〔の人〕である。〔決定往生〕》

④始めも「終〔焉の時〕も、〔ただ〕西方極樂世界への往生」以外のことを「目的として」廻向し願う〔人〕。

《「これは」絶対的に往生が不可能な人である。〔全不往生〕》

『末代念仏授手印』では「願・行」と「西方・余事」の二種の四句分別を提示しているが、『領解末代念仏授手印抄』では「西方・余事」について、さらに至誠心と深心に対応させて「一向」、「多少」、「始終」の四句分別を提示している。

このように良忠は一見すれば聖光の所説を相伝のままに踏襲しているように思われるが、実はその内容を自身の見解に応じて改変し、割注で「廻心往生」や「退者下種」や「不定往生」を追加するとともに、聖光の所説が「念仏者」あるいは「浄土宗」として説示した記述をすべて削除した上で、四句一々に関する往生の可否を論じようと

している。このことは良忠が聖光の所説中に「決定往生の教え」を求めたことに起因するものであり、この良忠の姿から「願往生人としてのあるべき姿」を聖光の人格中に必死に求めた良忠の心情を読み取ることができる。

一七、『末代念仏授手印』では七種の四句分別を説示することについて

この『末代念仏授手印』には「三心に関する四句分別が」概略的に説示されており、「その数も」わずかに「至誠心に三種、深心に二種、廻向発願心の願行と西方・余事の二種を合わせて」七種を提示して、「その趣旨は四句分別が説くところの」本意を理解させることである。「だから『末代念仏授手印』において詳細なる四句分別を説示することはあまりに内容が」煩瑣となることから、「あえて詳細には」説示されていないのだ。

ここで良忠は『末代念仏授手印』ではあまりに煩瑣になるから必要以上に四句分別を説示していないと説くが、このように三心解釈に四句分別を導入したことは、ある意味では聖光の卓見であり、良忠もそのことは分かっていたと思われる。ただし良忠自身の教学背景に南都の存在が色濃いことを考慮するならば、このような四句分別の叙述は聖光以上に良忠がもっとも得意とする議論であり、良忠は聖光の所説をさらに補強することで、より「決定往生のあり方」および「正しき信仰の姿」を追求しようとしたのである。またこの良忠の注釈をみた聖光は、自説をここまで深く受け止め、そして解釈し、さらに展開させていく良忠の姿に、自らの『末代念仏授手印』の未来を託す気持ちになったことであろう。

一八、『領解末代念仏授手印抄』では十種の四句分別を追加すること、および至誠心に関する四句分別の追加

〔そこで〕今〔この『領解末代念仏授手印抄』では〕十種の四句分別を作成するが、〔このことは〕また〔『末代念仏授手印』の〕至誠心〔で説示されている虚実と多少と始終に関する四句分別〕に準じるだけ〔のことである〕。もしまた詳細にこの〔四句分別について〕知りたいのであれば、三心それぞれに二種の四句〔分別〕を設けよ。つまり上述の「一向」と「多少」と「始終」とを併記して、相互に四句〔分別〕を作成することである。

〔第〕一には、「一向実」によって、「多少虚実」に対する四句〔の分別〕である。

〔第〕二には、「一向虚」によって、「多少虚実」に対する四句〔の分別〕である。

最初の四句〔分別〕とは、〔以下の通りである。〕

①第一には、始めは「一向に真〔実の心〕」であり〔つつも〕、終〔焉の時〕には多く〔の心が〕虚〔偽〕と〔なり〕、少ない〔心〕が〔真〕実となる〔人で〕ある。

②第二には、始めは多く〔の心が〕虚〔偽〕と〔なり〕、少ない〔心〕が〔真〕実であり〔つつも〕、終〔焉の時〕には「一向に真〔実の心〕」となる〔人で〕ある。

③第三には、始めは多く〔の心が〕〔真〕実であり、少ない〔心〕が虚〔偽〕であり〔つつも〕、終〔焉の時〕には「一向に真〔実の心〕」となる〔人で〕ある。

④第四には、始めは「一向に真〔実の心〕」であり〔つつも〕、終〔焉の時〕には多く〔の心が〕〔真〕実であり、少ない〔心〕が虚〔偽〕となる〔人で〕ある。

後の四句〔分別〕とは、〔以下の通りである。〕

①第一には、始めは「一向に虚〔偽の心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多く〔の心が〕虚〔偽〕と〔なり〕、少ない〔心〕が〔真〕実となる〔人で〕ある。

② 第二には、始めは多く〔の心が〕虚〔偽〕と〔なり〕、少ない〔心〕が〔真〕実でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に虚〔偽の心〕」となる〔人で〕ある。

③ 第三には、始めは「一向に虚〔偽の心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多く〔の心が〕〔真〕実であり、少ない〔心〕が虚〔偽〕となる〔人で〕ある。

④ 第四には、始めは多く〔の心が〕〔真〕実であり、少ない〔心〕が虚〔偽〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に虚〔偽の心〕」となる〔人で〕ある。

ここで良忠は至誠心について二種の四句分別を追加している。これは『末代念仏授手印』が現在の心的状況の把握を意図した内容であったことに対して、『領解末代念仏授手印抄』では心的状況の変化、つまり願往生心の形成と敗退の説示を意図したものであり、この二種の追加を通じて「廻心往生」や「退者下種」の具体的な様相を説示しているものと思われる。

一九、深心に関する四句分別の追加

〔次に〕深心について、最初の四句〔分別〕とは、〔以下の通りである。〕

① 第一には、始めは「一向に〔自らの往生を〕信〔じる心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多く〔の心が自らの往生を〕疑い、少ない〔心が自らの往生を〕信〔じる人で〕ある。

② 第二には、始めは多く〔の心が自らの往生を〕疑い、少ない〔心が自らの往生を〕信〔じる人〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に〔自らの往生を〕信〔じる心〕」となる〔人で〕ある。

③ 第三には、始めは「一向に〔自らの往生を〕信〔じる心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多く〔の心が自らの往生を〕信じ、少ない〔心が自らの往生を〕疑う〔人で〕ある。

④第四には、始めは多く「の心が自らの往生を」信じ、少ない「心が自らの往生を」疑う「人」でありつつも、終「焉の時」には「一向に「自らの往生を」信「じる心」となる「人で」ある。

後の四句「分別」とは、「以下の通りである。」

①第一には、始めは「一向に「自らの往生を」疑う「心」とありつつも、終「焉の時」には多く「の心が自らの往生を」疑い、少ない「心が自らの往生を」信「じる人で」ある。

②第二には、始めは多く「の心が自らの往生を」疑い、少ない「心が自らの往生を」信「じる人」でありつつも、終「焉の時」には「一向に「自らの往生を」疑う「心」となる「人で」ある。

③第三には、始めは「一向に「自らの往生を」疑う「心」とありつつも、終「焉の時」には多く「の心が自らの往生を」信じ、少ない「心が自らの往生を」疑う「人で」ある。

④第四には、始めは多く「の心が自らの往生を」信じ、少ない「心が自らの往生を」疑う「人」でありつつも、終「焉の時」には「一向に「自らの往生を」疑う「心」となる「人で」ある。

これは深心に関する追加の四句分別であるが、最初の「一向信」の場合は往生の可能性はあろうが、後の「一向疑」の場合、第三以外は絶対的に不可能といわざるを得ない。ただしこれは往生の不可能性を議論したものでなく、「こうならないように」あるいは「こうあってはならない」という意味の議論であるとともに、良忠の心中にはいわゆる疑惑往生の問題があったものと考えられる。

二〇、廻向發願心に関する四句分別の追加

〔次に〕廻向發願心について、最初の四句〔分別〕とは、〔以下の通りである。〕

①第一には、始めは「一向に西方〔極樂世界への往生を目的として廻向し願う心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多くは「西方極樂世界への往生」以外のことを〔目的として〕、少なく「西方〔極樂世界への往生〕を〔目的として〕廻向し願う」〔心となる人〕である。

②第二には、始めは多くは「西方極樂世界への往生」以外のことを〔目的として〕、少なく「西方〔極樂世界への往生〕を〔目的として〕廻向し願う」〔心となる人〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に西方〔極樂世界への往生を目的として廻向し願う心〕」〔心となる人〕である。

③第三には、始めは「一向に西方〔極樂世界への往生を目的として廻向し願う心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多くは西方〔極樂世界への往生〕を〔目的として〕、少なく〔往生〕以外のことを〔目的として〕廻向し願う〔心となる人〕である。

④第四には、始めは多くは西方〔極樂世界への往生〕を〔目的として〕、少なく〔往生〕以外のことを〔目的として〕廻向し願う〔心〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に西方〔極樂世界への往生を目的として廻向し願う心〕」〔心となる人〕である。

後の四句〔分別〕とは、〔以下の通りである。〕

①第一には、始めは「一向に〔西方極樂世界への往生〕以外のことを〔目的として廻向し願う心〕」でありつつも、終〔焉の時〕には多くは「西方極樂世界への往生」以外のことを〔目的として〕、少なく「西方〔極樂世界への往生〕を〔目的として〕廻向し願う」〔心となる人〕である。

②第二には、多くは「西方極楽世界への往生」以外のことを「目的として」、少なく「西方〔極楽世界への往生〕を〔目的として〕廻向し願う〔心となる人〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に〔西方極楽世界への往生〕以外のことを〔目的として〕廻向し願う心」〔心となる人〕である。

③第三には、始めは「一向に〔西方極楽世界への往生〕以外のことを〔目的として〕廻向し願う心」でありつつも、終〔焉の時〕には多くは西方〔極楽世界への往生〕を「目的として」、少なく「往生」以外のことを「目的として」廻向し願う〔心となる人〕である。

④第四には、始めは多くは西方〔極楽世界への往生〕を「目的として」、少なく「往生」以外のことを「目的として」廻向し願う〔心となる人〕でありつつも、終〔焉の時〕には「一向に〔西方極楽世界への往生〕以外のことを〔目的として〕廻向し願う心」〔心となる人〕である。

これは廻向発願心に関する追加の四句分別であるが、至誠心や深心の四句分別の追加同様に、願往生心の形成と廃退を目的とした内容であり、良忠にとつての願往生心のありようと、自身の生の目的が自らの極楽世界への往生を願う、そのために一切の善行の功德を廻向することでもあることを示唆しているものと思われる。

二一、六種の四句分別の追加について

以上が「三心それぞれに二種の四句分別を配当した」六種の四句〔分別〕である。

上述した「至誠心の三種、深心の三種、廻向発願心の四種、合わせて」十種〔の四句分別〕と、「この三心それぞれに二種の四句分別を配当した六種の四句分別を合計して」十六種の四句〔分別〕となるわけである。

このように『末代念仏授手印』が七種の四句分別を提示することに対して、『領解末代念仏授手印抄』では十六

種の四句分別を提示することを指示している。ここを見た聖光は自説が補完されたと感じたことであろうし、願往生心に形成と廢退に関する説示を通じて、良忠が行の実践に伴う信の深化を考慮していることを読み取ったものと思われる。

二二、第十一問答、上述した十六種の四句分別個々の関係について、および至誠心における三種の四句分別の関係について

〔では〕問う。ここまで説示してきた多種ある四句〔分別〕について、「それぞれの」関係は「一体」どのようになっているのか。

答える。「至誠心における」最初の「虚実に関する」四句において、「一向虚仮心・一向真実心・虚実俱具心」といふ。前三句によって、「至誠心における」次の「多少に関する」四句が成立しているのである。

〔また、最初の虚実に関する四句中の、一向虚仮心・一向真実心という〕前二句によって、「至誠心における」後の「始終に関する」四句が成立しているのである。

以下、三心に関する十一番の問答が展開していく。まずこの問答では至誠心における三種の四句分別の関係について言及しており、「多少に関する四句」は最初の「虚実に関する四句」の「一向虚仮心・一向真実心・虚実俱具心」という前三句から展開したものであり、「始終に関する四句」は最初の「虚実に関する四句」の「一向虚仮心・一向真実心」から展開したものであることを指摘している。

二三、第十二問答、至誠心における最初の「虚実に関する四句中の前三句」と次の「多少に関する四句」の関係について

〔では〕問う。〔今いう〕最初の「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心・一向真実心・虚実俱具心」という前の三句と、次の「多少に関する〔全〕四句」とは、どのような関係になっているのか。

答える。最初の「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心」という第一句は、次〔の〕「多少に関する四句」中の第一句「多少俱虚」に対応する。

最初の「虚実に関する四句」中の「一向真実心」という第二句は、次〔の〕「多少に関する四句」中の第二句「多少俱実」に対応する。

最初の「虚実に関する四句」中の「虚実俱具心」という第三句は、次〔の〕「多少に関する四句」中の第一句「多虚少実」と「第二句「多実少虚」」に対応する。〔これは〕多と少があることから、〔次の〕「多少に関する四句」においては、そのまま〔第一句と第二句〕の二種となるのである。

最初の「虚実に関する四句」中の「非虚非実心」という第四句は、〔次の〕「多少に関する四句」との対応はない。

この十一番中の第二問答では、至誠心における最初の「虚実に関する四句中の前三句」と次の「多少に関する四句」の関係について言及した上で、「虚実に関する四句」中の「非虚非実心」という第四句には対応が存在していないことを指摘している。つまり「非虚非実心」は割注において「いまだ浄土〔の教えに〕帰依していない人。この人が〔極楽世界に〕往生することは、完全に不可能なことである。」と解説し、また『決答抄』巻下では「第四句では往々にして前三句と無関係な内容を提示する場合がある」と述べている。²⁸つまり良忠は『末代念仏授手印』を自身の南都的教学背景から解釈を行いつつ、また『末代念仏授手印』で聖光が「是世間常罪人也」と説示した²⁹

「非虚非実心」割注を、自ら「未歸淨土全不往生³⁰」と改変することによって「浄土門とは無關係なる存在」と判断すること、「未代」の一切衆生においてはこのような「非虚非実心」的な衆生は存在せず、一切衆生が浄土門において救済されるべきことを示唆しているものと思われる。換言すれば良忠の往生の絶対的不可能性に関する記述は、そのような衆生は存在せず、またもしも存在しても自らが往生を求め願うことで救済の道が開けていることを意図していたものと思われる。ここにこそ五姓各別説をよく知りつつも、全衆生の往生の可能性を求めた良忠の存在があると考える。

二四、第十三問答、至誠心における最初の「虚実に関する四句中の前二句」と後の「始終に関する四句」の關係について

〔では〕問う。〔今いう〕最初の〔「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心・一向真実心」という前の〕二句と、後の「始終に関する〔全〕四句」とは、どのような關係になっているのか。

答える。最初の〔「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心」という第一句は、後〔の「始終に関する四句」中の第一〕四句〔「始終俱虚」〕に対応する。

最初の〔「虚実に関する四句」中の「一向真実心」という第二句は、後〔の「始終に関する四句」中の第一〕三句〔「始終俱実」〕に対応する。

もし後〔の「始終に関する四句」中の第一〕句〔「始虚終実」〕と〔第二〕二句〔「始実終虚」〕を、そのまま最初の〔「虚実に関する四句」中の「一向真実心」という第一〕二句に対応させれば、道理において相違がある。〔なぜならば〕最初の〔「虚実に関する四句」中の「一向真実心」という第二句〕は「一向」であり、後〔の「始終に関する四句」中の第一句〕「始虚終実」と第二句「始実終虚」は「虚」と「実」であって、〔その内容が一致しないから

である。」だからこそ最初の「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心・一向真实心」という二句を）合わせて、後（の「始終に関する四句」中の第）一句（「始虚終実」）が成立するのである。つまり（「始終に関する四句」中の第一句「始虚終実」の）「始虚」とは、これは（最初の「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心」の「一向虚仮」のことである。（そして「始終に関する四句」中の第一句「始虚終実」の）「終実」とは、これは（最初の「虚実に関する四句」中の「一向真实心」の）「一向真实」のことである。だからこそ最初の（「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心・一向真实心」という）二句が相互に成り立つことで、そのまま後（の「始終に関する四句」中の第）一句（「始虚終実」となるのである。

後の（第三句「始終俱実」と第四句「始終俱虚」の）二句も同様に、（最初の「虚実に関する四句」中の「一向虚仮心・一向真实心」という二句が相互に成り立つことで、この二句が成立して）いるのである。

また（この）始終（に関するすべての四句分別）を合わせ論じるのであれば、最初の（「虚実に関する四句」中の「虚実俱具心」という）第三句と対応するのである。

この十一番中の第三問答で、良忠は何を言おうとしているのであろうか。まず「始虚終実」の「終実」が「一向真实」であるとするとする発言から、割注でいう「廻心往生」とはいかなる心的状況であれ、最後の終焉の時点で願往生心があれば必ず往生できることを指示しているのであろう。また凡夫の内面は時として「一向虚仮心」であり、時として「一向真实心」でもあるからこそ、それは「始終」であり、また「始終」であるからこそ「虚実俱具心」であると論じている。これは『観経疏』の「衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心⁽³⁾」という説示のまま、凡夫の願往生心はさまざまな煩惱の中において存在する心情であり、この凡夫の願往生心こそがいかなる心的状況であれ「一向真实」であることを主張しているものと思われる。

二五、第十四問答、これら三種の四句分別それぞれの関係が混乱をきたしているのではないかという疑義への対応

〔では〕問う。もしこのように〔三種の四句分別がそれぞれ対応しているというのであれば〕、これらの四句分別は混乱をきたしている。どうして〔このように〕説明を繰り返すのか。〔このような議論は、もはや〕意味がないことに相似している〔のではないか〕。

答える。〔上述した三種の四句分別それぞれの関係は〕衆生に〔対して現実の〕さまざまな心〔のあり方〕を教示するために、詳細にそれぞれの相違を解説しているのである。〔決してここで〕言葉数が多いことを嫌ってはならない。ただし〔もしも〕何かしらの混乱が見られるようであるならば、〔それは〕四句〔分別〕を形成するためであり、それ以上に〔何か特別に〕道理を尽くすようなことはない。〔上述した内容は、〕「虚・実」と「多・少」と「始・終」の対応を〔説明して、至誠心のありようを説示する〕ためである。

この十一番中の第四問答は、おそらく師であり、そして最初の読者でもある聖光が、この『領解末代念仏授手印抄』では十六種の四句分別を読んだ際の率直なる感想と反応を念頭においたものであり、良忠はこの議論がやや煩瑣になっていることを自覚しつつも、こうして詳細かつ丁寧に議論を尽くすところが願往生心の形成と深化を個々が主体的に認識できるものと考えたのであろう。そして四句分別の議論においてのみ、後の念仏者が自身の願往生心の実情を把握できると考えたのであろう。この一段を読んだ聖光は、良忠の意図を読み取り、自著の内容がこのように展開していることに驚愕と歓喜の念を感じたのかもしれない。

二六、第十五問答、最初の四句分別中の「虚実俱具」と「始終に関する四句」中の第一句「始虚終実」および第二句「始実終虚」の区別について

〔では〕問う。〔最初の四句分別中の〕「虚実俱具」と、〔始終に関する四句〕中の第一句「始虚終実」および第二句「始実終虚」をひとつとして考えた〕「始虚終実」の二句には、どのような区別があるのか。

答える。〔最初の四句分別中の〕「虚実俱具」とは、〔心の中の〕半分は「虚」であり、〔もう〕半分は「実」〔なる状況〕であり、〔この心的状況においては〕「虚」と「実」は互いに〕定まることがなく、〔同時に〕「虚」と「実」が存在していることとなる。〕

〔しかし〕〔始終に関する四句〕中の第一句「始虚終実」および第二句「始実終虚」をひとつとして考えた〕「始虚終実」とは、〔心の中の状況が〕最初と後では変化しており、〔後の時点では〕「虚」と「実」が決定しており、〔「虚」と「実」に時間的な差異が存在しているのである。〕

この十一番中の第五問答は、最初の四句分別中の「虚実俱具」と、「始終に関する四句」中の第一句「始虚終実」および第二句「始実終虚」をひとつとした「始虚終実」の区別について設問し、両句の相違を時間論において答え、「虚実俱具」は「虚」と「実」が同時成立する状況であり、「始虚終実」は「虚」と「実」に時間的な差異が存在していることを指摘している。この場合の「時間」とは、いかなれば願往生人（≡念仏実践者）の心的状況を指し示るものであり、おそらく良忠は「虚実俱具」は「不定往生³²」であるからこそ、「始虚終実」の場合ならば「廻心往生³³」となり、「始実終虚」の場合ならば「退者下種³⁴」ともなることを示唆しているのであろう。この所説などは、やはり法相唯識を教理背景に有する良忠ならではの心的状況の構造的説明であり、すべての願往生人に対して今の時点における自身の心的状況を把握するとともに、もし「虚」であるならば、即時に「実」へと、自らの願往

生心を転換することを説示しているとも思われる。

二七、第十六問答、「多少に関する四句」中の第二句「多実少虚」の者の往生の可能性について

〔では〕問う。「多少に関する四句」中の第二句「多実少虚」の者は、まったく「極楽」浄土には往生できない〔のではないか〕。「その理由は」かりにわずかながらであっても「偽装や欺瞞の」虚仮〔の心〕をいただいているからである。

答える。人の心と認識は、これまで一度して「一点にとどまり、」定住する〔よいな〕ことはなかった〔ものである〕。たとえるならば「人の意識や認識というものは」まるで野を駆ける馬〔のよう]に暴れ、猿のよう]に「まったく落ち着きがない」ものである。

〔人という存在は〕一度は「偽装や欺瞞の」虚〔仮の心〕をおこしもすれば、〔また同様に〕一度は〔真〕実心をおこしもするものである。

〔人は、真〕実心が〔虚仮心よりも〕多いからこそ、〔自らの〕命終の時に臨んだ際に、至誠心を〔心に〕具して〔さえ〕いれば、次の世では「極楽浄土に」往生することができるのである。「偽装や欺瞞の」虚〔仮の心〕を〔心に〕具した〔まま〕で「極楽」浄土に往生すると言っているわけではないのだ。

この十一番中の第六問答は、「多少に関する四句」中の第二句「多実少虚」の者の往生の可能性について設問している。聖光は「多実少虚」について「往生心多、誑惑心少。若可往生³⁵。」と説明し、良忠は「若可往生³⁶。」と説明している。同じ「若可往生」ではあるが、聖光の場合は「往生心多」を理由とした「若可往生³⁷」であることに対し、良忠は凡夫の心情が定まることはなく、真実心が多いからこそ臨終時に至誠心が成立して、往生が可能になる

と説示している。つまり良忠は聖光の説示を前提とした上で、さらに聖光が言う「往生心多」⁽³⁸⁾を、自説の「実心多」⁽³⁹⁾として読み換え、聖光が言う「至誠心は虚仮心を治す」⁽⁴⁰⁾という説示のままに至誠心が成立した状況で虚仮心が存在することはないものと解釈し、聖光が言う「誑惑心少」⁽⁴¹⁾という記述を削除しているのである。

この問答において良忠が「實心多故臨命終時具至誠心即得往生（人は、真）実心が〔虚仮心よりも〕多いからこそ、〔自らの〕命終の時に臨んだ際に、至誠心を〔心に〕具して〔さえ〕いれば、次の世では〔極楽浄土に〕往生することができるのである。」⁽⁴²⁾と発言した根拠は、善導が『観経疏』「定善義」で、いわゆる三縁積を論じる中の増上縁の部分において「三明増上縁。衆生稱念即除多劫罪。命欲終時、佛與聖衆自來迎接、諸邪業繫無能礙者。故名増上縁也。」と説くことにあるとも考えられる。ここで善導は、「衆生が現生中において願往生心と宗教的行為が存在するが故に、阿弥陀仏の光明と名号の作用において滅罪が成立し、しかも阿弥陀仏の本願力において来迎を受け往生が成立する」ことを指摘している。おそらく良忠はこの箇所を通じて「阿弥陀仏の来迎においてすべての虚仮心が消滅した状態だからこそ、臨終時は至誠心のみ心的状況となり、この至誠心において虚仮心が治されている」と考えたのであろう。

二八、第十七問答、もし虚心をおこしたまま命終を迎えた場合の往生の可能性について

〔では〕問う。人の〔寿〕命は定まったものではなく、〔その短さはまるで、一瞬の〕稲妻の光や、草についた露のように〔儂いものである。〕どうして命が尽き果てる時まで待つことができようか。もし虚〔仮〕心をおこしたまま、そのまま命が絶え果ててしまったならば、この人は〔極楽世界に〕往生することができるのであろうか。答える。〔人の寿命が儂く、無常であることは〕本當にその通りである。だからこそ「不定往生（この人は往生が）いまだ確定していない」なのだ。〔この人は、自らの往生を〕完全に〔間違いない事実とする〕真実の心〔を有

する。」決定往生（の人）（一向真実決定往生）のようではないからである。

〔同様に〕後の二心についても、「若可往生」から考えれば、深心の「多少に関する四句分別」の第二句「多信少疑」、および廻向発願心の「多少に関する四句分別」の第一句「多西少余廻願」となることを、この至誠心の「多実少虚」に準じて理解せよ。

この十一番中の第七問答は、もし虚心をおこしたまま命終を迎えた場合の往生の可能性について「不定往生」と説き、その可能性が確定的ではないことを示唆している。『領解末代念仏授手印抄』中、至誠心では「虚実俱具心」、深心では「信疑俱具心」、廻向発願心では「二俱廻願」において割注で「不定往生」を説示している。そして上述のように時間論を考慮した場合に、この「不定往生」が「若可往生」へと展開していくことを念頭におき、良忠はここまでの問答を提示しているのであろう。良忠の理想はあくまでも「自らの往生を完全に間違いないき事実とする真実の心を有する決定往生の人」（一向真実決定往生）であり、これは善導や法然が説示する内外相應の状況を意図するものであり、凡夫が凡夫のままに願往生心のもと念仏一行を實踐することで、自らの意志と身体を阿弥陀仏の本願と目的論的に同一なる方向へと志向させることを示唆しているものと考ええる。

二九、第十八問答、『末代念仏授手印』所説の「一向疑心」の割注にある「一分往生」という記述について

問う。〔末代念仏授手印〕所説の深心の四句分別中、第一句「一向疑心」の下の〔割〕注に「若得一分往生」と説示されているが、この意図がいまだよく理解できない。

答える。衆生の宗教的な実践能力も、あるいは仏縁も、本当に不可思議なものである。〔同じように〕行為に対する結果や報いも、本当に不可思議なものである。

ただひたすらに「自らの往生を」疑いつつも、ただひたすらに「念仏を」実践すれば、「場合によっては極楽に」往生する者があるかもしれない。ただひとつのことだけに執着することはないのだ。《以上は先師の所説である。》ある人は「疑惑の〔思いの〕まま〔極楽に往生したとしても、往生以後に蓮の〕花は開くことがない。このことを〔經典と論書を〕合わせて会通せよ」と言う。

私の理解で言えば、「このような解釈は」善導大師の解釈と相違している。

この十一番中の第八問答は、いわゆる疑惑往生の問題であり、これは良忠が終生にわたり対応していくこととなる問題でもある。ここでは「『末代念仏授手印』所説の深心の四句分別中、第一句」「一向疑心」の下の〔割〕注で、聖光が「決定不得往生之人也。若又有一分往生歟⁽⁴⁴⁾」と説示したことを受け、良忠自身は「全不往生⁽⁴⁵⁾」と説明しつつも、この問答ではこの割注部分を「若得一分往生⁽⁴⁶⁾」として引用した上で、「一向行之⁽⁴⁷⁾」ならば行業の不可思議さの故に絶対に往生が不可能とは言いがたいと聖光から聞いたことがあると論じている。

そして疑惑往生説、ひいては辺地胎生説を主張する者もあるが、これらは善導の解釈ではないことを、つまり『往生礼讃』の「若少一心即不得生⁽⁴⁸⁾」を典拠として善導は疑惑往生説や辺地胎生説を説示せず、むしろ疑惑往生説や辺地胎生説には否定的であることを指摘している。⁽⁴⁹⁾なおこの問題は以下の問答へと展開していくこととなるが、ここは「一向疑心」の往生の可能性の可否を問い、聖光の所説では「一向疑心といえども何らかの往生の可能性があるかもしれない」という見解を通じて「一向疑心の往生の可能性」が皆無ではないことから「若得一分往生⁽⁵⁰⁾」と述べていることを前提としつつ、良忠はこのことに対して「一向疑心」は「どこまでも自身の往生に対して絶対的に否定し、自身の往生を拒絶している存在」であると理解して、その往生の可能性を否定するとともに、この「一向疑心」は疑惑往生説や辺地胎生とは関与していない問題であることを示唆しているのである。では、この箇所を読んだ聖光はどう感じたことであろうか。自らが「一向疑心」においてなおも救済の可能性を残そうとして説示

した「一分往生」という言葉が、今後、さまざまな問題を引き起こすことを予感したのかもしれない。また良忠はこの「一分往生」という言葉だけが先行して、さまざまな教義的問題が発生することを予見したからこそ、「一向疑心」は疑惑往生説や辺地胎生とは関与していない問題であることを指摘しようとしたのであろう。

三〇、第十九問答、『無量寿経』所説の胎生説は「一向疑心」ではないことについて

〔では〕問う。『無量寿経』〔卷下に説く〕胎生説について、このことはどのように〔上述の〕「一向疑心」における「一分往生」の可能性と整合させるのか。

答える。〔『無量寿経』卷下に説く疑惑往生説において〕この者は〔まだ〕罪や善行〔の因縁〕を信じている。〔だからこそ〕『無量寿経』卷下に説く疑惑往生説のことを〔「一向疑心」と決していうべきではないのだ〕。

この十一番中の第九問答は、前問答の延長において解釈すべき内容であり、良忠はここであえてこの問答を提示することで、『無量寿経』所説の疑惑往生説は「一向疑心」とは無関係の問題であって、同じ論旨内において議論すべき問題ではないことを強調しているのである。

三一、第二十問答、疑心往生説に関する『十住毘婆娑論』と『往生礼讃』の所説との矛盾について

〔では〕問う。『十住毘婆娑論』には〔「若人種善根、疑則華不開⁵¹」と説き、〔猜〕疑心のままで往生すること〔疑心往生〕を容認し、〔善導の〕『往生礼讃』の文章では〔「もし三心の中で、一心で欠如でもすれば、極楽世界に〕往生することはできない」〔若少一心〕即不得生⁵²〕と説き、〔疑心の往生を〕否定している。この二義に関して、どのように会通し説明するのか。

答える。「この『十住毘婆娑論』と『往生礼讃』に説く」二文は、「さながら」水と火のよう「なものであり、確かに矛盾している」。「それゆえ、この二文を」会通し説明することが、どうして容易なことであろうか。「いや、この二文の会通は解釈学的にも極めて困難である。」

「ある」一義では、「この人は」他の教えについては疑いつつも、まだ「念仏」一行に関しては信じていた「ものとする」。「だからこそこの一行を」信じることで往生することができたとしても、他の教えを疑っていたから、「疑えば〔極楽世界に往生した後も蓮の〕華が開かない」と説いているのではないか（と説明している）。

「また、ある」一義では、「この人は」実践行については疑いつつも、まだ信仰心は有していた「から」、「疑えば〔極楽世界に往生した後も蓮の〕華が開かない」と説いているのではない」か（と説明している）。

この十一番中の第十問答は、その後の良忠が『観経疏伝通記』⁽⁵³⁾や『東宗要』⁽⁵⁴⁾や『決答授手印疑問抄』⁽⁵⁵⁾などで議論を繰り返す問答でもあり、疑心往生説に関する『十住毘婆娑論』と『往生礼讃』の所説との矛盾について設問し、ここでは二義を提示している。これまでの浄土教関連典籍においてたとえば迦才『浄土論』⁽⁵⁶⁾にもこの『十住毘婆娑論』の引用を確認することができるが、このように『十住毘婆娑論』の所説に疑義を提示する見解はおそらく本書が初出であり、また良忠独自の問答でもある。この問答を読んだ聖光は、良忠の見識の広さを再認識するとともに、浄土教における信仰問題の深さをあらためて実感したことであろう。

三二、三心の退転について

問う。三心をすでに具備しているのであれば、仏はその者を護念される（はずである）。「では」どのような退転の縁があつて、「すでに三心を具備している者が、その信仰から」退転するのか。だからこそ「善導は『往生礼讃』で」「〔阿弥陀仏の〕光明を蒙り、「その光明に」触れた者は、心が退転するようなことはない」と説かれてい

るのではないか。どうして心の退転と不退転について「至誠心では「始実終虚」を、深心では「始信終疑」を、廻向発願心では「始西終余廻向願」を説き、」このように四句〔分別〕を立てているのか。

答える。「そもそも」凡夫である〔念仏〕行者は、〔念仏実践が〕進むことも退転することも〔すべては〕縁にしたがうものである。〔阿弥陀〕仏の〔護念の〕力も、〔その力を〕加えるべき〔行者に對して〕加えるものである。十信〔の位にある菩薩であつても〕なお退転するものである。〔それ〕ならばどうして〔十〕信の〔位の〕外にあり〔大乘菩薩道の実践階位上にさえ存在していない凡夫が退転し得ないような〕ことがあるか。〔いや、信外軽毛の凡夫はその信仰心が退転する存在なのだ。だからこそこの凡夫のことを〕たとえるに軽毛が風に吹かれて東に西に〔吹き飛ばされていく〕ようなものである〔というのである〕。

〔『往生礼讚』で説く〕「心が退転するようなことはない」とは、これは〔凡夫であつても、信仰心が〕退転することがない者について、この〔信仰心の退転がないことを〕説明したものである。

もし三心を具備したまま必ず〔心が〕退転するようなことはないといふのであれば、どうして〔『往生礼讚』において〕四修によつて三心を策励する必要があるといふのか。〔四修で信仰心を策励しなければならぬほど、凡夫の信仰心とは実は縁によつて退転してしまふようなものでもあるのだ。〕

この十一番中の第十一問答は、信外軽毛の凡夫の三心は実のところ縁次第では退転する可能性があるという現実の様相に関する問答である。良忠は至誠心の「始実終虚」、深心の「始信終疑」、廻向発願心の「始西終余廻向願」の割注において「退者下種」と厳しい説示をしているが、これはいわゆる抑止と摂取ではないが、退転することを容認し得ない姿勢を見せるとともに、この問答において凡夫だからこそ退転する可能性は決して否定できないものであるとともに、日々の実践の中で信仰心が退転することがないように策励することを指示している。つまり良忠は「凡夫が凡夫の身ままに往生すること」を説示し、かつ「凡夫の信仰心は退転する可能性があるからこそ、自

ら悪縁から離れ、信仰心が退転することがないように留意すべきこと」を示唆しているのである。これこそ「信外軽毛の凡夫」を説示する良忠が、聖光の導きを通じて善導と法然が説く無明的存在としての人間の本质を深く理解していたことを意味するものであり、ここで聖光は良忠が「凡人報土」を理解したことを見極めたことであろう。

三三三、五念門の出典について

「五念門」の出典は「世親の」『往生論』である。

次に五念門の出典が世親の『往生論』であることを指摘している。ただし『末代念仏授手印』では世親『往生論』所説の五念門と、善導『往生礼讃』所説の五念門が併在している。もちろん良忠はこのことに気が付いていたことであろうし、その上で本来の典拠が世親の『往生論』であることを説示しつつ、善導『往生礼讃』所説の五念門においてこの世親『往生論』所説の五念門を理解すべきことを示唆しているのである。

三四、四修の出典について

「四修」の出典は『往生礼讃』と『西方要決』であるが、もともとの典拠は真諦訳『撰大乘論世親釈』である。

次に四修の出典について『往生礼讃』と『西方要決』と真諦訳『撰大乘論世親釈』を提示している。『往生礼讃』と『西方要決』は『選択集』第九章段を念頭においた記述である。また真諦訳『撰大乘論世親釈』所説の

論曰。由無量無數百千俱胝大劫中。依數數修習

釋曰。此文顯三慧具四種修。不可以譬類得知爲無量。不可數知爲無數。百億爲一俱胝。非一俱胝故言千。亦非一千故言百。非小劫故言大。此即明長時修。數數修習。即顯無間恭敬無餘三修⁵⁷

を提示しているが、これは良忠が自ら探索した典拠であろう。ただし善導が別時意説の根拠でもある真諦訳『撰大乘論世親釈』から直接に四修説を採用したかどうかについては今後の検討を要するものかもしれない。

三五、三種行儀の出典について

「三種行儀」は「個々の」項目はほぼ『往生要集』に確認することができる。具体的な内容は『観念法門』が典拠である。

次に聖光自説の三種行儀の出典について、項目は『往生要集』に、内容は『観念法門』に確認することができることを指摘している。このように恣意的に解釈することなくまず出典を明示することが良忠の注釈形式であり、聖光はこのことを評価したことであろうし、良忠自身もこの注釈形式を以って自身の研究の方法論を提示したものである。

三六、結歸念仏一行について

〔以上の〕三心も五念門も四修も、すべては称名（念仏一行そのもの）である理由については、詳細は直接に面授の上で了解するべきである。（もし詳細に知ろうとするのであれば必ず面授の上、口伝にて相伝せよ。口伝ある以上、決してこの旨を筆記するようなことがあってはならない。³⁸）

最後に奥図の内容について「三心も五念門も四修も、すべては称名念仏一行である」と説示し、詳細は面授の上で了解するべきことであると論じている。この結歸念仏一行説は『末代念仏授手印』所説の五義引証とも対応する内容であり、いうなれば『末代念仏授手印』は「一心専念彌陀名號、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名

正定之業。順彼佛願故。」⁽⁹⁾という善導の言葉にして、法然が自らの全存在の救済の帰結を求めたこの一文の全構造の解釈を目的とした一書である。この一書を「詳細は直接に面授の上で了解するべきである」とした良忠の態度こそが浄土門の相伝を意味するものであり、この箇所を読んだ聖光は善導・法然・聖光を相伝された浄土門が良忠に相伝できたこと、そして良忠が浄土門を確かに相伝したことを確信したことと思われる。また良忠もその仏教学に對する天賦の才で以ってしても自らの才能のみでは見出し得なかつた浄土門を、聖光の全人格を通じてその存在を知り、そして聖光を通じて浄土門の歴史と本質を、つまり阿弥陀仏の存在と救済を確信し得たからこそ、結歸念仏一行説を直授相伝の教えとして表現したのである。

三七、尾題と奥書

『末代念仏授手印』を「確かに」受けとめ、「そしてよくよくその内容を」理解し、その内容を注釈した一書。

嘉禎三年八月三日。善導寺において〔本書の〕草稿を記す。

〔この拙著を聖光〕上人は親しくご覧になった上で、〔この内容をすべて〕承知していただいた。

〔上記の証明として〕沙門然阿の御手印が〔この一書の上に〕押されている。

この奥書で「〔この拙著を聖光〕上人は親しくご覧になった上で、〔この内容をすべて〕承知していただいた」という一文こそ、聖光が良忠に浄土門相伝の印可を与えた証しであり、また聖光が本書の内容を理解し、そして良忠に浄土門の未來を託した証しである。おそらく自著の『末代念仏授手印』を相伝した時点では、このような注釈書が数日のうちに目の前に提出されるとは思ひもしなかつたことであろう。聖光自身、これまで幾度か門下に対して自らの『末代念仏授手印』を相伝した経験があつたことと思われるが、こうして自著の内容を簡潔ながらも詳細に、かつ実証的な方法のもとで注釈したテキストは初見であろう。また、その内容は自身が想定することもなかつ

た記述もあれば、一見すれば煩瑣な四句分別とその解説にも見えたことであろうが、おそらく良忠が聖光に対して自説の意図するところを詳細に解説することで、聖光も良忠の問題意識や教学的な未来性と将来性を理解し、自身の教学と信仰と実践のすべてを相伝したのである。良忠はこのことを「合点⁽⁶¹⁾」と表記し、聖光が自身を信じ、自身に浄土門を相伝したことを公言したものとと思われる。

三八、十一番中の第十問答の追加について

〔なお〕この中の〔第二十問答、つまり十一番中の第十問答の「疑心往生説に関する『十住毘婆娑論』と『往生礼讚』の所説との矛盾について〕で「安心の疑心」と「起行の疑心」に関する説示は、後になって書き加えられたものである。

〔上述に〕重ね重ねに説いた四句〔分別〕については、「この内容を」よくよく心に留めおき、この〔内容を〕読んで理解すべきである。

この十一番中の第十問答は『決答授手印疑問抄』⁽⁶¹⁾の内容とほぼ同義であり、後日の加筆であると記載されている。ただしこの一文が良忠本人の記述によるものか、あるいは後世の加筆によるものかは今後、研究を要するものである。

小結

以上、良忠が浄土門に帰依し最初に撰述した『領解末代念仏授手印抄』の全文について、現代語訳とその内容の検討を進めてきた。『領解末代念仏授手印抄』に関しては、すでに

・林彦明『領解末代念仏授手印抄』解題⁽⁶²⁾

・阿川文正『領解末代念仏授手印抄』解題⁶³

・林田康順「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心——」⁶⁴

に検討が行われている。林彦明『領解末代念仏授手印抄』解題は内容と書誌情報の詳細が行われており、特に書誌情報に関してはこの林彦明以上の研究はいまだ存在していない。阿川文正『領解末代念仏授手印抄』解題は林彦明『領解末代念仏授手印抄』解題の内容を受けた上で、再度、十六種の四句分別の検討や出典の考証を行なっている。林田康順「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心——」は、『領解末代念仏授手印抄』に関するおそらく唯一のまとまった論考であり、良忠が十六種の四句分別を説示した理由を「機辺の三心」に求め、法然門下の様々な信仰論に関する見解に対して良忠が相伝のままの信仰論を提示したものであるという指摘を行なっている。

これら諸先学の指摘やここまでの整理を通じて、この『領解末代念仏授手印抄』とは良忠が『末代念仏授手印』の正しい理解を提示するとともに、『末代念仏授手印』を正しく理解することは、まさにこの『領解末代念仏授手印抄』の内容を理解することでもあることを意図したテクストであることが分かる。そして『領解末代念仏授手印抄』を通じて、良忠自身が法然門下に対して浄土門の正統な相伝が自身にあることを明示するとともに、正しい法然解釈の位相、正しい浄土教典籍の研究と注釈の方法を明示することをも意図した内容であるものと思われる。かつ十六種の四句分別とその解説が意図する内容、すなわち決定往生のありかた、そして凡夫であるからこそ信が揺らぎ、信が揺らぐからこそ実践行において信を深化させていかなければならないという主張こそ、「凡入報土」説を理解し相伝した良忠がなお思慮し求めた「凡夫の往生のありよう」であり、末代の衆生に対して決定往生の指針を明示しようとした『領解末代念仏授手印抄』の真意であると考ええる。そしてこの「信」のありようを問うことこそ、法相唯識の教理学を知り尽くした良忠が、浄土教において抱えた自らの教義的かつ実践的課題であり、以後の諸著作においても深く考察した問題であったと思われる。

註

- (1) 現代語訳に際して底本は林彦明が校訂した『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）を使用する。
- (2) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』二二頁
- (3) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』二二頁
- (4) 大正蔵二・三五一頁・上
- (5) 浄全二・六〇頁・上、六一頁・上
- (6) 大正蔵一六・六九六頁・下
- (7) 大正蔵三一・四三六頁・上
- (8) なお良忠は『決答授手印疑問抄』巻上「末代念仏授手印事」（『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』四一頁〜四三頁）において、『末代念仏授手印』の題名の由来について聖光に聞き、法然門下が提示した法然の教えとは異なつた諸義に対して、法然から相伝したままの正義を明示することを意図したものであるということを記している。
- (9) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』四三頁
- (10) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』二二頁
- (11) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『三卷書』一五頁
- (12) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『七書卷』四一頁
- (13) 浄全七・四四二頁・上など
- (14) 大正蔵五〇・八四四頁・下
- (15) 大正蔵七五・五五六頁・上
- (16) 大正蔵二〇・三八八頁・上
- (17) 大正蔵五三・五七九頁・下
- (18) 大正蔵五〇・一〇九頁・上
- (19) 『昭和新訂 三卷七書』（京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月）、『三卷書』一五頁
- (20) 浄全二・三頁・上
- (21) 『五重本末講義』（京都・土川勸学宗学興隆会、昭和六年六月）、九丁

- (22) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」三三頁
- (23) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」三三頁
- (24) 浄全二・二九頁・下
- (25) 浄全一〇・二二頁・上／三九頁・下
- (26) あるいは良忠の思考の中には「釈浄土群疑論」(たとえば浄全六・一八頁・上)の議論が念頭にあったのかもしれない。
- (27) 浄全二・一五五頁・下など
- (28) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「七書卷」九八頁
- (29) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二二頁
- (30) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (31) 浄全一・六〇頁・上、下
- (32) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (33) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (34) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (35) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二二頁
- (36) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (37) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁
- (38) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二二頁
- (39) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六一頁
- (40) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二二頁
- (41) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二二頁
- (42) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六一頁
- (43) 浄全一・四九頁・上
- (44) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」二六頁
- (45) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」五六頁

- (46) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六二頁
- (47) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六二頁
- (48) 浄全四・三五四頁・下
- (49) なおこの問題については稿を改めて整理を試みたい。
- (50) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六二頁
- (51) 大正蔵二六・四三頁・中
- (52) 浄全四・三五四頁・下
- (53) 浄全二・三二一頁・上
- (54) 浄全一・四七頁・下
- (55) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「七書卷」一〇八頁
- (56) 大正蔵四七・九五頁・中
- (57) 大正蔵三一・二〇九頁・上
- (58) この一文は後世の加筆の可能性が高いものと思われる。
- (59) 浄全二・五八頁・下
- (60) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷書」六四頁
- (61) 『昭和新訂 三卷七書』(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「七書卷」一〇八頁
- (62) 林彦明『領解末代念仏授手印抄』解題(京都・林勸学古稀記念会、昭和十三年三月)、「三卷七書解題」四三頁〜五〇頁
- (63) 阿川文正『領解末代念仏授手印抄』解題(『浄土宗聖典』第五卷、浄土宗、一九九八年三月)五六七頁〜五九六頁
- (64) 林田康順「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心——」(『印度学仏教学研究』第五三卷第一号、東京・日本印度学仏教学会、二〇〇四年十二月)七三頁〜七八頁／宮澤正順博士古稀記念論集『東洋』(東京・青史出版、二〇〇四年一月)所収。

良忠上人における回向について

大橋 雄 人

はじめに

浄土宗の宗旨は、いうまでもなく阿弥陀仏の本願に定められた称名念仏による極楽往生である。しかし、『無量寿経』には「其の名号を聞きて信心歡喜して、乃至一念、至心に迴向して彼の国に生ぜんと願すれば、即ち往生を得て不退転に住す」(『浄全』一、一九頁)とあり、往生のための回向が示され、『觀無量寿経』⁽¹⁾にも善根功德を迴向して往生を願ひ求める趣旨の説示が見受けられる。これらの説示が根拠となり、現在、浄土宗では仏事において念仏による回向が行われているものと推察される。⁽²⁾

浄土宗における所依経論の宗義解釈は、善導『觀経疏』、法然『選択集』、聖光『末代念仏授手印』、良忠『選択弘決疑鈔』に依ることが『浄土宗宗綱』(第六条二項)に定められているが、良忠上人はこのような問題についてのどのように解釈していたのだろうか。

本研究では、良忠上人における「回向」に関する説示を整理し、その解釈や対応している問題について考察を試みたい。なお、以降本文中においては諸師の敬称を略す。

一、「回向」に関する基礎的整理

そもそも「回向」とは、『望月仏教大辞典』⁽³⁾によると、廻転趣向の義であり、自己の善根功德を廻転して菩提等

に趣向し、また衆生に施与することであると述べている。その基本的な典拠として、『六十華嚴』『維摩經』『無量壽經』の説示を挙げ、さらに『大乘義章』『華嚴經疏』『往生論註』を引用し、回向に種々あることを紹介している。まず慧遠『大乘義章』には三種の回向が示されている。

迴向と言うは、己が善法を迴して趣向する所有り。故に迴向と名づく。迴向同じからず。一門に三を説く。一には菩提迴向、二には衆生迴向、三には實際迴向なり。

菩提迴向とは、是れ其の一切の智を趣求する心なり。己が所修の一切の善法を迴して菩提の一切の種徳を趣求するを菩提迴向と名づく。

衆生迴向とは、是れ其の深く衆生を念ずるの心なり。衆生を念ずるが故に己が所修の一切の善法を迴して、以て他に与えんと願ずるを衆生迴向と名づく。(中略)。

三に實際迴向とは、是れ有為を厭い、実を求むるの心なり。有為を滅して實際を趣求せんが為に己が善根を以て迴して、平等如実法性を求むるを實際迴向と名づく(『大正藏』四四、六三六頁下～六三七頁上)。

『大乘義章』では、自己の菩提を趣求する菩提回向、他に功徳を回施する衆生回向、因果を離れたありよう(無為)を求めめる實際回向が示されている。

次に澄観『華嚴經疏』には次のように述べられている。

迴とは転なり。向とは趣なり。自らの万行を転じて三処に趣向するが故に迴向と名づく。迴向は不同にして其の十種有り。然れば十の別名、本を分かちて当に積すべし。(中略)義を以て通收するに三処を出でず。謂わく、衆生と菩提と及び實際となり。上の二つ、皆、相に随う。實際は即ち相を離る。三を開して十と為す。

『華嚴經疏』では、おそらく『大乘義章』に示される三種の回向を踏まえたうえで、「三を開して十と為す」として次のように十種の回向を示している。

一に自を迴して他に向かう。(中略)二に少を迴して多に向かう。(中略)三に自の因行を迴して他の因行に向

かう。(中略) 四に因を廻して果に向かう。(中略) 五に劣を廻して勝に向かう。(中略) 六に比を廻して證に向かう。(中略) 七に事を廻して理に向かう。(中略) 八に差別の行を廻して圓融の行に向かう。(中略) 九に世を廻して出世に向かう。(中略) 十に理に順ずる事行を廻して理所成の事に向かう。

前の十義の中、初めの三は皆衆生に迴向し、次の三は皆菩提に迴向し、次の二は實際に迴向し、後の二義は果及及び實際に通ず(『大正藏』三五、六九四頁下〜六九五頁上)。

澄観は回向を十種に分け、はじめの一〜三を衆生回向、四〜六を菩提回向、七、八を實際回向に分類し、九、十は菩提回向と實際回向に通ずるものであるとしている。

以上のような『大乘義章』の三種の回向や澄観『華嚴經疏』の十種の回向は、いずれもほぼ菩提を目的としたものであるといえよう。

一方、浄土教的回向として、先に挙げた『無量壽經』の一節などのほか、世親『往生論』に五念門のなかに回向門が説示され、曇鸞『往生論註』にはその注釈がなされ、『觀經』には三心の一つとして回向発願心が示され、善導は『觀經疏』においてそれを注釈している。

世親は『往生論』において、

若し善男子、善女人、五念門を修して行成就すれば、畢竟じて安樂国土に生じて彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得(『浄金』一、一九三頁)。

と述べ、五念門の行が成就すれば往生し、阿弥陀仏を見たてまつることができるとしている。その回向門とはどのようなことであるか、以下のように述べている

云何が迴向する。一切の苦惱の衆生を捨てず、心に常に作願し、迴向するを首めと為て大悲心を成就することを得るが故に(『浄金』一、一九三頁)。

これによれば、回向とは一切の悩める衆生を捨てないと心に常に願うことであるとし、それが端緒となつて大悲心

の成就につながるとしている。

この『往生論』の説示に対して曇鸞は『往生論註』において注釈を行い、回向に二つの形があるとして、往相回向、還相回向を示している。

回向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。

往相とは、己が功德を以て一切の衆生に廻施して、共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那を得て方便力成就しぬれば、生死の稠林に迴入し、一切の衆生を教化して共に仏道に向かう。若しは往、若しは還、皆、衆生を抜きんで生死海を渡さんが為なり。是の故に「回向得成爲就大悲心故」と言う（『浄全』一、一三九頁下～二四〇頁上）。

往相回向とは、自身の功德を一切の衆生に振り向け、共に浄土に往生しようと願うこと、還相回向とは、往生して階位が進んだのちに娑婆に戻り、衆生を教化して仏道に向かわしめんとすることと解釈し、その目的は浄土往生が主眼に置かれていることはいうまでもない。

回向発願心は、『観経』上品上生において、

若し衆生有りて彼の国に生ぜん願せば三種の心を発すべし。即便ち往生す。

何等をか三と為す。一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心を具する者は必ず彼の国に生ず（『浄全』一、四六頁）。

と示され、往生を願う際に発すべき三つの心として至誠心、深心、回向発願心が説示されているが、經典のなかでは三心の実体は説かれていない。これを善導は『観経疏』においてそれぞれに綿密な解釈を示し、回向発願心については、

回向発願心と言うは、過去及び今生の身口意業に修する所の世出世の善根と及び他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世出世の善根とを随喜せると、此の自他の所修の善根を以て、悉く皆、眞実深信の心中に回向し

て、彼の国に生ぜんと願ず。故に廻向発願心と名づく（『浄全』二一、五八頁下）。

と述べ、その内実を示している。そのなかで「真実深信の心中に廻向して、彼の国に生ぜんと願ず」と述べ、善導においても廻向の目的は往生にあることはいうまでもない。さらに回向発願心の末尾には、

又回向と言うは、彼の国に生じ已つて還りて大悲を起こし、生死に回入して衆生を教化するを亦、回向と名づく（『浄全』二一、六〇頁）。

とも述べ、曇鸞『往生論註』にみられる還相回向の思想が見受けられる。

このように回向は元來菩提のために行われていたが、浄土教においては世親『往生論』以来、自他の浄土往生を願うことも含まれるようになったことがうかがわれる。

二、良忠における「回向」の解釈

では、良忠の著作中にみられる「回向」の解釈を確認してきたい。

「回向」の語義解釈がみられるものとして『往生要集義記』がある。『往生要集義記』では、五念門中の「回向門」の「回向」を注釈して、

第五廻向門に即ち標釈有り。「廻向」とは、廻は是れ運の義、転の義なり。向は是れ会の義、合の義なり。謂わく、善根を運びて無上道に会す（『浄全』一五、二七九頁上）。

として、善根を運び菩提に向かわせることであると述べており、『大乘義章』の定義に準じていることがうかがわれる。さらに回向門を分科して

釈の中に二有り。初めに廻向に五義有ることを明かし、二に問答を以て五義の相を顕わす。

初めに二つ。一に経論に依りて五種の義を列し、二に五義に依りて廻向の行を作す。

●「五義具足是真廻向」等とは、五義を具足する人は、往生、成仏の二因を円満して、華報、菓報の二果を成

熟す。故に「真廻」と云う（『浄全』一五、二七九頁上）。

と述べ、『往生要集』の回向の五義を具足する者は往生、成仏を円満するとしている。

また、『安樂集私記』には『安樂集』第十大門第二「回向の義を釈す」に示される六種の回向を次のように分類している。

「回向有六」とは、第一は総なり、余の五は是れ別なり。総の中に即ち往想、還想有り。（中略）
別の中に前の三は自利なり、後の一は利他なり。

自利の中に「回因向果」とは所修の因を迴して所求の果に向かう。「迴下向上」とは下品の行を迴して上品の行に向かう。謂わく、因を修する時、且らく念仏の如き一万、二万の行人、三万已上を行ずる等なり。（中略）
利他の中に「迴施衆生」等とは、己が修善を以て普く一切に施す。衆生を悲念して我が善に向かわんと欲す。

（中略）

又、後の五の中に二、三、四、五は往想、第六は還想なり。（『浄全』一、七四七頁上〜下）。

傍線部からもわかるように、良忠は曇鸞の往相、還相回向の理解をもって『安樂集』に示される六種の回向を解釈している。

続いて、回向発願心に関する解釈を確認しておきたい。まず良忠最初の著作である『領解鈔』には、

三に廻向発願心とは、廻向は行を兼ね、発願は直だ願なり。不定廻願の心を治す（『聖典』五、四六頁・二五

三頁／『浄全』一〇、一六頁上）。

とあり、語義解釈はされていないが、回向は行を兼ねたものであるとしている。

さらに著作活動の初期に分類される『浄土大意抄』には、何を何のために回向するのか具体的に示している。

三に回向発願心と云うは、念仏を先として、一切の善根を極楽に回向すべし。昔は何のためと思え、今は取り還りて往生のためと思ふべし。但だし、念仏の行者となりて後、殊更に雜行を修し加えて回向せよと云うに

はあらず。但だ無始より持ちたる善を回向するなり。是れを回向発願心と名づくるなり（『浄全』一〇、七八頁上〜下）。

この解釈は『選択伝弘決疑鈔』にも

後に回向発願心とは、一切の善根を迴して浄土に生ぜん願ずる心なり（『浄全』七、二七〇頁上）。

と述べ、一切の善根を回向して浄土に往生したいと願う心が回向発願心であると示しており、『観経疏伝通記』⁶にもほぼ同文がみられる。

いずれの説示においても回向をする目的は、当然、往生浄土のためであることがわかるが、良忠が『浄土大意抄』の波線部に「但だし、念仏行者となりて後、殊更に雑行を修し加えて回向せよと云うにはあらず」と述べていることは、往生行に対する良忠の端的な理解を示す言葉である。

一方で『伝通記』では、『観経疏』十四行偈の「願以此功德」等の一文を釈して、

「願以此功德」等とは、総じて此の説偈造疏の功德を以て、自他の発心往生に回向することを明かす（『浄全』二、一一二頁上）。

と述べ、良忠は善導が『観経疏』を執筆し、十四行偈を説いた功德を、自身と他者が発心し往生を願うようになるために回向したものであるととらえており、著者の意図を明らかにしている。また『往生礼讚』後夜礼讚中の一節にある

回向漸く功を為せば、西方路稍通ず（『浄全』四、三六八頁上）。

の「回向」を釈して、『往生礼讚私記』では、

「回向」等とは、『観経』の九品一の文に云わく「此の功德を以て極楽に回向して即ち往生を得」（已上）。

『大経』の三輩一の文に「此れを以て回向して彼の国に生ぜん願ずれば、其の国に往生す」（云云）と云う（『浄全』四、四一〇頁下）。

としており、良忠は善導の回向の解釈が『観経』『無量寿経』を典拠としたものであると示している。

以上、良忠著作中にみられる「回向」の語義解釈を確認した。浄土教諸師の著作の注釈書が中心であるため、当然それらのなかに示される「回向」の解釈も往生浄土を目的とした解釈であり、また曇鸞の往相、還相回向が通底している。

三、回向に関する諸問題

前項において良忠の「回向」に関する基本的な解釈をみてきた。それらを踏まえて、次に良忠が「回向」に関するどのような問題を取り上げているか概観してみたい。

先述のように良忠は「一切の善根を回向して浄土に往生したいと願う心」が回向発願心であると解釈しているが、他者への回向、いわば追善回向についてはどのような見解を示しているだろうか。

この点については先述した十四行偈の「願以此功德」等の一文の注釈が注目される。良忠は、善導が『観経疏』執筆と十四行偈説示の功德を、自身と他者の発心往生に回向したものであるととらえていたが、それに付随する問答の一つとして『伝通記』において次のような問いを設けている。

問、自らの修因を仮らず、偏に他の迴向に依りて直ちに出離の義有りや（『浄全』二、一一二頁下）。

この問いは、他人が修した功德を回向して出離することができるかというものである。これについて良忠は次のように答えている。

答、菩薩の慈悲、己が善根を以て他に施せば、自ら薰発の縁と成る。所謂る、衆生、無始より已来（この）かた、則ち結縁繫属有り。是の故に他善根を修して、用いて迴向するの時、互いに恩有るが故に、他修薰発の縁と成りて、更に善心を発して出離の行を修す。故に徒らに迴するに非ず。況んや、今積、亦、「同発菩提心」と云う。是れ偏に他人の迴向に依りて生死を出すべきに非ず。

先師、語りて云く「有る賢哲の云く、自他一如の理を悟らんの人、所修の善を以て他に廻向せん時、何ぞ他の善と成らざらんや、と。先師は爾らず。自他一如は悟前の事なり。迷情の衆生は、業感、各別なり。何ぞ自業自得の理に背きて、他人の所修、直ちに自の善と成らん。但だし世世流転に結縁有るが故に縁有る者は、薰発の縁と成る。縁無き者は、其の益無きなり」云云。予、少き時、此の義を聞くに、亦、後の説に同ず云云。

故に『大乘義章』九に云く「問、佛法には自作他受ある事無く、亦、他作自受も無し。何ぞ廻向を須いんや。設い他に与うとも、云何ぞ利を得んや。答、自業他受無しと雖も、彼此、互いに縁助すること無きに非ず。相助くるを以ての故に、己が善を以て、彼に廻施することを得。廻向を以ての故に未来世に於いて常に能く捨てず。衆生を利益して、助けて善を修せしむ。故に廻向を須うるなり。又復、廻向は即ち是れ己が家の能化の因なり。廻向力の故に、未来世の中に衆生見る者、敬順して法を受く。即ち是れ己の家の能化の果なり。良に佛法は自作自受なるを以ての故に、須らく廻向して、以て己が家の能化の因を成じ、未来世に己が家の能化の果を成就して、能く物を益するに堪えしむべし」云云。『浄全』二、一一二頁下―一一三頁上

この箇所は良忠が他者への追善廻向について言及した貴重な見解が示されている部分である。これによれば、他者の善根が廻向することによって、廻向された人はそれに触発され出離の行を修めるようになるとし、廻向された功德のみに依つて生死を出るものではないと述べ、他者から善行の功德を廻向されることによって被回向者の菩提が増進する構造が示されている。続けて聖光から伝え聞いた聖覺と証真の問答を紹介し、さらに『大乘義章』に同様の説示があるとして該箇所を引用している。

また、『伝通記』においては、回向発願心の回向と十一門義の回向とどのような相違があるかという問答を設けている。

問、第八門の廻向と三心の廻向と同異、如何。

答、三心の廻向は安心の中に於て広く万行を廻し、第八の廻向は唯だ受法に局りて生因を廻するなり（『浄全』二、三七四頁下）。

この問答も『観經疏略鈔』¹⁰『往生礼讚私記』¹¹に同様に設けられている。ここにいう「第八門の廻向」とは、善導が九品それぞれに十一門の義がある¹²とされるなかの第八門「八には所修の行を廻して弥陀仏国に生ぜんと願すること明かす」に当たる。つまり、回向發願心と十一門義の第八門とで回向する善根にどのような相違があるのかというものである。

良忠はこの問いに対し、回向發願心はあらゆる善根を往生に回向することであるととし、第八門の回向は九品それぞれに示される具体的な行を往生のために回向することであるとしている。

また、諸行の回向について類似する見解として、『観經疏略鈔』において次のような問答を設けている。

問、「定散等回向」の意、何。

答、定善も散善も皆往生行なるが故に、此れを回向して往生せんと願するなり（『浄全』二、四四六頁上）。

これらの説示から考えれば、良忠は定善、散善をはじめとする諸行による往生には回向が不可欠であると理解している¹³とみることができよう。

これまでみてきたように、良忠は、回向發願心の「回向」と十一門義の受法の「回向」に言及している。その一方で、五念門の回向門と作願門の相違については『往生礼讚私記』に問答を設けて言及している。

問、作願、廻向、何の別有りや。

答、自らの願生を以て作願と名づけ、兼濟の辺を以て廻向と名づく（『浄全』四、三八一頁下）。

また類似する問答として、『往生論註記』に往相回向と作願門の相違について次のように問答を設けている。

問、往相回向と作願門と何の差別有りや。

答、作願とは直ちに所求を願じ、回向とは善を挟みて所求の処に向かう（『浄全』一、三一五頁上）。

これらの説示によれば、直接的に自らの往生を願うことを作願、それに対して善行を積みそれを以て往生に振り向けることを回向としていっていると考えられる。

さらに良忠は修した善根の時節についても言及している。『決答授手印疑問鈔』には『華嚴經』に説示される回向するべき善根と回向発願心で回向すべきとする善根について相違があるとして次のような問答を設けている。

問、『華嚴經』に準ずるに三世の善根を聚集して菩提に廻向すべし。今の文、何ぞ未來の善根を除くや。

答、過現の善根を造業決定し、其の相、粗著にして感果の力強し。故に淨土の三經一論、皆、已造の善根を廻す。故に過現の善を廻するなり。彼の『經』の中には三世一念、円融の道理を説くが故に、未來の善根をして生長せしめんが為の故に三世の善を集めて三菩提に廻す（『淨全』一〇、五二頁下）。

この問いは、『華嚴經』には過去、現在、未來の三世にわたる善根を集めてそれを回向すべきことが説かれていることを指摘し、一方でなぜ『觀經疏』回向發願心釈では、未來の善根を除いているのかというものである。

これに対し良忠は、過去と現在、つまりは已に修めた善根は強力なものであるから、淨土三部經や『往生論』においては已造の善根を回向することが説かれているのであるとしている。一方で『華嚴經』では三世一念の道理を説いているため、未來、未造の善根をも回向するべきであると説かれていると釈している。

この問題は、『決疑鈔』においても同様の問答を設けている。

二つに第三の心相を釈する中に「過去今生」等とは、問、『華嚴經』に準ずるに三世一切善根を聚集して、菩提に回向す。今の文何ぞ未來の善根を除くや。

答、過現の善根は造業決定せり。其の相、麁著にして感果の力強きが故に。淨土の三經一論は皆、已造の善根を回するが故に。此の文理に由るが故に過現の善根を回す。彼の經の中には三世一念、円融の道理を説くが故に。未來の善根を生長せしめんが為の故に。三世の善を集めて三菩提に回す。各一義に據りて並びに相違せず（『淨全』七、二八三頁下～二八四頁上）。

また『伝通記』においても同様の点について触れているが、『華嚴経』の説示を指摘したうえで『刊定記』を用し、『華嚴経』において三世の善根が回向されることについて補足説明を行っている。

初めの中に亦二つあり。一つに自の所修の善、二つに随喜他善なり。自善の中に三門有り。一つに過現門、二つに三業門、三つに世出世門なり。

随喜善の中に三門有るべし。文には過現を缺せり。自善の過現門の中に「未来」と云わず。若し『華嚴』に準ぜば、三際の善根を廻す。

『刊定記』に云わく、「一つに未来の善根は未だ有らずと雖も、若し発願すれば、願、薰じて種を成ず。撰持力の故に。未来の所修、任運に衆生と菩提とに往向す。更に迴向を待たざるなり。二つに此の教の中に依るに、菩薩、乃至、一念の善を修するも法性の撰する故に九世に遍ず。故に彼の善根を用いて迴向するなり」(「已上」)。今、未を除くは、過現の善根は造業決定す。其の相、籠著にして感果の力、強きが故に。浄土の三経一論、皆、已造の善根を廻するが故に。此の文理に依りて過現の善根を廻す。故に彼此の両経、各一義に據りて並びに相違せず(『浄土』一、三九一頁上)。

以上、良忠著作中における「回向」に関する記述についてみてきた。良忠は『観経疏』に示される「回向」についての解釈に努めているが、とくに『華嚴経』の説示を根拠とした理解との相違から起こる議論について浄土教の回向の立場から解答を試みることがうかがわれる。

まとめ

以上、良忠の「回向」に関する説示を整理し、その解釈や対応している問題についてみてきた。

良忠は、その著作のなかで語義解釈上「回向」の内実を浄土三部経、善導をはじめとする浄土教諸師の説示に基づいて、浄土教的回向をその根幹として理解している。その理解を踏まえ、さまざまな問題に対応している。

そのなかで他者の菩提のための追善回向に関する説示は、今日多くの浄土宗寺院に行われている追善法要にその教義的根拠を示したものである。さらに回向発願心や十一門義の回向を、諸行による往生において不可欠なものとして理解していたと推察される。

また回向に関する『華嚴経』の説示を踏まえた問答などを設定していることから、南都系の諸師に対する論議ともうかがわれ、良忠と同時代の典籍の記述や議論との共通性を確認していくことにより、今後、良忠の対論者がより明確になっていくものと考えられる。

註

(1) 『観経』(『浄全』一、四七頁、四八頁など)。

(2) 浄土宗における回向については、先学によって見解が示されているが、東海林良昌氏、石川琢道氏、名和清隆氏の共同研究「浄土宗における廻向と供養の思想とその展開に関する研究」(平成二六年、二七年浄土宗教学院助成研究)における研究報告「近世念仏者の実践と回向について」(浄土宗における追善回向)「供養の力」関東大震災、東京大空襲罹災者への仏教団体による供養を通じて―(『仏教文化研究』六二、二〇一八)にそれまでの研究が整理されている。また、近年、安達俊英氏・林田康順氏を中心として展開されているペット往生の議論(『中外日報』平成二九年一〇月一日号)などは追善回向にも関連する問題である。

(3) 『望月仏教大辞典』一、二七〇頁上～下。

(4) 第五に回向門を明かさば五義具足す。是れ真の回向なり。一には三世一切の善根を聚集す、『華嚴経』の意。二には薩婆若心、相應す。三には此の善根を以て一切の衆生と共にす。四には無上菩提に回向す。五には能施、所施、施物、皆、不可得なりと能く諸法の実相と和合せしむ、『大論』の意。

此等の義に依りて心に念じ、口に言え、所修の功德及び三際一切善根 其二、自他法界一切衆生に回向して平等に利益し 其三、滅罪生善して共に極楽に生じ、普賢の行願、速疾に円満し、自他同じく無上菩提を証し未来際を尽くし、衆生を利益し 其四、法界に回施し 其五、大菩提に回向す 其五。(『浄全』一、八六頁下～八七頁上)

- (5) 一には所修の諸業を將て弥陀に迴向すれば、既に彼の国に至り還りて六通を得て衆生を濟運す。此れ即不住道なり。二には因を迴して果に向かう。三には下を迴して上に向かう。四には遲を迴して速に向かう。此れ即不住世間なり。五には衆生に迴施して悲念して善に向かわしむ。六には迴入して分別の心を去却す。迴向の功、只だ斯の六を成ず。(『浄全』一、七〇七頁下〜七〇八頁上)
- (6) 初めに『経』を牒する中に「迴向発願」とは、一切の善を迴して浄土に生ぜんと願ずるを即ち迴向発願心と名づく。夫れ当果を引くことは願を以て最と為す。故に迴向発願心を用う(『浄全』二、三九〇頁下)。
- (7) 同様の問いは『観経疏略鈔』にもみられる。「問、偏に他の回向に依りて生死を出づるの義、有るべきや」(『浄全』二、四四七頁上)。
- (8) 浄影寺慧遠『大乘義章』(『正藏』四四、六三六頁下〜六三七頁上)。取意。
- (9) この点については、石川琢道氏が「浄土宗における追善回向」(『仏教文化研究』六二、二〇一八年)において、「四、良忠上人の追善回向説―薰発・直出の二回向―」として詳細な検討がなされている。
- (10) 『浄全』二、五七六頁下。
- (11) 『浄全』四、三八二頁上。
- (12) 『浄全』二、五五頁上。

大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』の研究

―慶安版『然阿上人伝』との比較を中心に―

吉川 瑞之

一、はじめに

『然阿上人伝』は慈心房良空上人（一二九七、以下、祖師の敬称略）の要請によって弟子の望西樓了慧道光（一二四三―一三三〇）が記録した、浄土宗三祖然阿良忠（一一九九―一二八七）の伝記である。大橋俊雄氏は『然阿上人伝』の構成を大別しており、誕生期・修学期・聖光上人師事期・弘教期・在洛期・最晩年期の六期と茶毘時及び臨終時の奇瑞の七つに分けることができると示している¹。加えて大橋氏は本書の特徴として、誕生期から聖光上人師事期及び最晩年期から臨終時を中心に著されていると指摘している²。

近世の版本として刊行された然阿伝で確認されているものは、慶安四年（一六五二）京都二条通玉屋町村上平楽寺から開板された『然阿上人伝』一卷（以下、『慶安版』）と、貞享二年（一六八五）万屋新右衛門により開版された『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』一卷（以下、『貞享版』）と、天保七年（一八三六）京都嵯峨正定院の敬道が発願主となって刊行された『鎌倉記主禪師伝』一卷（内題『然阿上人伝』以下、『天保版』）の三書である。玉山成元氏は『慶安版』の内容を「今日の研究からすれば部分的に間違えもみられるが、浄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った点を認めなければならない」と評価している³。また三書の中で『慶安版』が最も古く、『慶安版』以前の版本及び写本は現存していないとされている⁴。『慶安版』成立以前の伝記に関して大橋氏

は、了誉聖阿（一三四一～一四二〇）の『決疑鈔直牒』に示される「三代上人伝并御臨終記及惣血脈図」の文に注目し、『直牒』の撰述された応永三年（一三九六）には三代上人の伝すなわち『良忠上人伝』（仮称）とは別に良忠の臨終時の勝相を記したであろう『御臨終記』、良忠を中心とした法脈を图示したと考えられる「惣血脈図」があったらしい⁶⁾と示しており、『慶安版』以前の然阿伝が存在していたことを指摘している。しかし『決疑鈔直牒』に示される三書は現存していないため、『慶安版』が最古の版本とされている。その他に、応永二年（一三九五）二月に撰述された聖阿の『伝通記糝鈔』第一巻に四〇〇字足らずで然阿伝が所収されているが、『伝通記糝鈔』に近い記載が部分的に『貞享版』で確認できるものの、『慶安版』とは相違していることが大橋氏によって指摘されている⁷⁾。このように『然阿上人伝』の記述内容に関して、惠谷隆戒氏⁸⁾、築田眞教氏⁹⁾、大橋氏¹⁰⁾、玉山氏等¹¹⁾によって『慶安版』と『貞享版』の比較を通じてどちらが史実に合致するかについて論究されている。

本論では大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』一卷（以下、『延宝写本』）を取り上げる。既に築田氏によって『延宝写本』の存在が確認されているもの¹²⁾、『慶安版』と『貞享版』の比較が研究目的とされており、『延宝写本』は比較対象として取り扱われておらず、未だ書誌学的研究は行われていない。そこで本論では先学が写本としてあまり研究されていなかった『延宝写本』を中心に、最古の版本とされている『慶安版』と、『延宝写本』とほぼ同時期に成立したとされている『貞享版』を比較して三書の特徴とその関係性を、対照表を付すことにより明らかにしていきたい。本研究では大正大学蔵『慶安版』、光明寺蔵『延宝写本』、大正大学蔵『貞享版』を参考にして考察していきたい。

二、『延宝写本』の性格

はじめに『延宝写本』の成立に関して、以下の奥書を確認することができる。

右此傳記當山正本者増上寺一代爲摸写有借用

延寶四^{丙辰}秋彼方丈回祿其時傳記焼失訖然則末山

玉繩村二傳寺什寶有正本之写速請求彼本更

摸書新本爲本山什物備退代龜鏡而已

豈延寶七^{未巳}年四月大吉祥日

天照山四十七世住木蓮社公譽靈圓（花押）

この奥書によると光明寺の写本を模写するため増上寺が借用したが、延宝四年（一六七七）秋に版本が火災により焼失したため、玉繩村（現在の神奈川県藤沢市渡内）の二伝寺に写本が現存していたので、速やかにその写本を求め、光明寺の什物として延宝七年（一六八〇）四月に靈圓が書写したと伝えられている。また、大正大学蔵『貞享版』には以下の奥書を確認することができる。

右此然阿傳久來雖有

板行文言甚誤焉方今

鎌倉前代不出求善本

以鏤于梓請見者識之

峇

貞享二乙丑年孟春吉旦

この奥書によると鎌倉前代不出の善本を求めたと記載されている。築田氏は「恐らく貞享板は光明寺延寶寫本を

求めて刊行せしものなるべし」と示しており、奥書に示されている前代不出の善本とは『延宝写本』であろうことが推測できる。

次に『延宝写本』の構成に関して、『貞享版』と比較すると若干の文字の異同を確認することができるが内容的にはほぼ同一である。また、『慶安版』と比較すると『延宝写本』には加筆された箇所を多く確認することができる。即ち『貞享版』に先行する『延宝写本』において初めて加筆されたことが推測できる。つまり現存している良忠の伝記問の關係性から『慶安版』が最古の版本であるが、『貞享版』に先行する『延宝写本』が最古の写本であるといえる。

三、『慶安版』『延宝写本』『貞享版』の内容比較

本節では『慶安版』『延宝写本』『貞享版』の内容の比較を行う。ほとんど差異がない段落を除き注目すべき主な箇所を大橋氏の研究を参考にして三書の内容を1誕生期、2修学期、3聖光上人師事期、4弘教期、5在関期、6在洛期、7最晩年期、8茶毘時及び臨終時の奇瑞の八つに大別して対照表を作成した。

これらを踏まえて対照表を一見して分かることは、『延宝写本』と『貞享版』の一致点が最も多く(五四箇所)確認できる。また、『慶安版』と『貞享版』の一致点はわずか(七箇所)であるのに対し、『慶安版』と『延宝写本』の一致点(三二箇所)は多く確認することができる。次に『慶安版』(九箇所)、『延宝写本』(五箇所)に比べて『貞享版』が独自の箇所については最も多く(二一箇所)確認することができる。

その中、注目すべき主な箇所を、表中に付した段落番号に沿って順次検討していきたい。なお段落ごとに多くの文節があるため、文節番号を付した。

〈1誕生期〉①では良忠の出生に関する説示が『慶安版』と『延宝写本』『貞享版』では大きく異なっている。『貞享版』のみ「人王六十八代」の文が付されているが『延宝写本』と『貞享版』の説示はほぼ同一である。三書

に記載されている良忠の生地は同一であるが、『慶安版』では父の名が「円尊」と示されており、『延宝写本』『貞享版』には父の名が「頼定」と示している。大橋氏は「多くを慶安版によりながら増大した貞享版が、出自については全く無視している」⁽¹⁶⁾と指摘している。惠谷氏は父の名が異なっている理由として、『貞享版』が徳川中期律風の復興した時代に改竄された伝記であるとして、『慶安版』に示される「円尊」、つまり山僧の子息であるとすれば良忠の品位を損じるといふ考え方によって、特に俗人の子息のように改竄したものであると推測しているが、「関白道長」、つまり藤原道長（九六六―一〇二八）の末葉であると示されている点から良忠の權威付けのために加筆されたことが推測できる。従って成立した時代背景によって『延宝写本』と『貞享版』の出生の説示が書き換えられたと推測できる。

〈2 修学期〉⁽¹⁰⁾では教えを受けた僧の説示が『慶安版』では渡宋の禪師、本宗の碩徳と示されているが、『延宝写本』『貞享版』では建仁栄西の門人栄朝（一一六五―一二四七）、道元（一二〇〇―一二五三）、俊苒（一一六六―一二二七）と具体的に僧の名を挙げている。『延宝写本』と『貞享版』の説示は同一である。惠谷氏は『貞享版』の説示に関して「貞享版の改竄者が『傳通記糅鈔』並に慶安版の説を取意し、勝手に想像して如此き人師を配當したものと⁽¹⁸⁾思ふ」と指摘している。もし『延宝写本』と『貞享版』の説示に見られる栄朝、道元、俊苒等を訪問して学んだとすれば、良忠が貞永元年（一一三二）に多陀寺で不断念仏を修する前と考えなければならぬ。しかしその頃に上京して俊苒等を訪問して教えを受けたとは考えられないため、良忠の修学の幅を權威付けるため『延宝写本』において教えを受けた僧に関する説示が書き換えられたと推測できる。ちなみに禪宗の研究では『貞享版』に見られる説示に注目して「禪師が栄西に参じられたことの史實を裏書するものである」⁽¹⁹⁾と示しており、資料的な検討をせずこの説示を歴史的事実であると捉えている。しかしこれらの説示は前述した通り誤りであると推測できる。

〈3 聖光上人師事期〉⁽²⁾では割注内の弟子の名が『慶安版』では「隆寛・聖光・善慧」と記載されており『延宝

写本』と『貞享版』では「聖光・善恵・勢観」と記載されている。これらの説示に関して大橋氏は生仏法師が嘉貞元年（一二三六）に鎮西に向した年代から「隆寛は安貞元年（一二二七）に没しているので、この誤謬に気付いた貞享版は隆寛の名を除き勢観房源智に改めたのであろう」と推測している。それに加えて隆寛（一一四八～一二二七）から勢観房源智（一一八三～一二三八）に改められた理由として、文永年間（一二六四～一二七五）に赤築地において源智の弟子である蓮寂房信慧（一二〇五～一二八一）と良忠が四八日間の談義を行い、鎮西義と紫野門徒の両流の相違を話し合ったところ、一として異なることがなかったで、鎮西義に合流したという良忠と紫野門徒との関係性から『延宝写本』と『貞享版』において「勢観」に改められたことが推測できる。

〈4 弘教期〉①では『延宝写本』と『貞享版』には「十」が「三」に書き換えられている。この点に関して築田氏は「禪師滅後三十七年の作に係る良心受決鈔卷一及び同滅後百九年に成る問師糶鈔には共に十年説を取れり」と示し、『貞享版』に見られる三年説は誤りであると指摘している。加えて年齢と年号の説示が『慶安版』と『延宝写本』『貞享版』では大きく異なっている。『延宝写本』と『貞享版』の説示は同一である。この点に関して築田氏は「四十三歳は延應元年に非ずして仁治二年なり。若し延應元年を生かすとすも、全文前後の文によりて、四十一歳と作るべきなり」と示し、『延宝写本』と『貞享版』に示される年齢と年号の矛盾が指摘されている。後述するが、『延宝写本』と『貞享版』では良忠が仁治元年（一二四〇）に鎌倉に入ったとされているので、仁治元年に合わせるために前述した年齢や年号等が意図的に書き換えられたと推測することができる。

〈5 在関期〉本段は『慶安版』ではわずかに数行で在関期が記載されているのに対して、『延宝写本』と『貞享版』では数十行に亘って記載されており、『慶安版』から『延宝写本』『貞享版』へ最も増広が施されている箇所である。①では『慶安版』は淨意入滅の後、鎌倉に入ったと記載されているが、入った年代については記載されていない。一方で『延宝写本』と『貞享版』では「仁治元年」と記載されている。次に『慶安版』では良忠は鎌倉に入った後、初めは大佛谷に住し、後に佐介谷の悟真寺に住したと記載されているが、『延宝写本』と『貞享版』では初めは住

吉谷の悟真寺で浄土宗を弘通したと記載されている。加えて悟真寺の開基に関して『慶安版』では「武藏前司」と記載されているが、『延宝写本』と『貞享版』では確認することができない。「武藏前司」は北条(大仏)朝直(一二〇六―一二六四)のことを指し、朝直が悟真寺の開基であることが恵谷氏によって立証されている。²⁴一方で『延宝写本』と『貞享版』では「平副師経時」、つまり北条経時(一二二四―一二四六)の名を確認することができる。経時は良忠を尊崇し、佐介谷に蓮華寺を建立したと示されている。玉山氏は年代に関して「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・石見等の布教に専念していた時期」と示している。また蓮華寺の開基に関して玉山氏は「北条経時とすることは誤りで、大仏朝直である」と示している。²⁶③では蓮華寺から光明寺に名を改めて額を掲げ、前の蓮華の二字を残して方丈に蓮華院と名付けたと示されている。これらの点から良忠在世中に光明寺と号していたことと光明寺の開基が北条経時であることを強調するために『延宝写本』において加筆されたことが推測できる。そのために〈4弘教期〉①に見られる年齢や年号等を『慶安版』から書き換えて、仁治元年に良忠が鎌倉に入ったと示したのではないだろうか。⑤では経時の位牌に「光明寺本願前武州太守平朝臣經時蓮花寺殿禪定門尊儀」と題されていると示されている。実際に光明寺に安置されている経時の位牌を確認したところ、「當山本願前武藏太守平朝臣經時禪定門尊儀」と示されていた。『延宝写本』と『貞享版』の記載と比較すると実際の位牌では「光明寺」が「當山」、「武州」が「武藏」と示されているが、意味は同義であるので⑤の説示と位牌の文字はほぼ同一である。⑥では後嵯峨帝(一二二〇―一二七二)が宮中に良忠を請じて『浄土三部経』の講説と授戒をしたと示されているが、恵谷氏は「貞享版には後嵯峨帝並に後宇多帝等の御授戒の師範となられたことが記されているが、これも慶安版にはない説で明らかに貞享版の誤りである」と示しており、その後法然(一一三三―一二二二)が後白河法皇に戒を授けたこと等を記すことよって良忠の徳を高めるために加筆されたと推測できる。⑦では武州藤田に浄国寺を建立したと示されているが、何故このような記載がされているのか大変興味深く、『延宝写本』の成立背景の一つとして考えられる。

〈6在洛期〉②は『延宝写本』と『貞享版』に示される説示である。ここでは良忠が後宇多天皇の請によって宮中に参内して浄土宗義を講じて一乗佛戒を授け、紫衣を賜り一條の法然寺、三條の十念寺、木幡山の高勝寺等三箇寺を建立したと示されている。惠谷氏はこの点に関して「恐らく後世の誰か、適宜に補筆した記事ではないかと思ふ」と示しており、〈5在関期〉⑥と同様に、良忠の高徳を示すために加筆されたと推測できる。

〈7最晩年期〉①では『延宝写本』と『貞享版』には「悟真寺」が「光明寺」に書き換えられている。この点に關して築田氏は寂恵の『迷關制文』の文に注目して「正中二年（一二三五）の當時すら尚ほ蓮華寺と號し光明寺とは稱せざりしを見る」と示している。つまり、〈5在関期〉③と同じく良忠在世中に光明寺と号していたことを強調するために『延宝写本』において書き換えられたと推測できる。次に『慶安版』のみ「群疑論記十四卷。門資道忠造之」の文が付されている。『群疑論記』は良忠自身の著作ではないため『延宝写本』と『貞享版』では文を除いたと推測できる。

〈8茶毘時及び臨終時の奇瑞〉①では『延宝写本』と『貞享版』には茶毘に付した場所の説明として「送住吉瓶子山麓」の文が付されている。②では『延宝写本』と『貞享版』には「九月十一日申。十四日辰。十月三日申也」の文が付されている。割注に注目すると良忠が亡くなった弘安一〇年（一二八七）七月六日から中陰の頃まで頻繁に奇瑞が訪れたと示されている。『延宝写本』と『貞享版』では中陰後も日にちが加えられているが、これは百箇日頃まで奇瑞が見られたことを示しているのではないだろうか。つまり良忠の往生後の奇瑞を強調するために文が付されたと推測できる。⑫では『延宝写本』と『貞享版』には伏見帝から記主禪師の諡を賜った旨の文が付されている。惠谷氏は「この賜諡は望西樓了慧が本傳を製作する時には、未だ下賜されてなかったものであるから、勿論貞享版の出版者が附加したものであることは明らかである」と示している。即ち良忠の權威付けのために『延宝写本』において意識的に文が付されたことが推測できる。

以上が『慶安版』『延宝写本』『貞享版』の内容比較の主な箇所である。

四、おわりに

『慶安版』『延宝写本』『貞享版』の比較を通して三書の特徴や関係について見てきたが、そこから明らかになったことを記して閣筆したい。

まず、その対照表から大きく次の点に気付く。

I、『慶安版』と『延宝写本』との一致点が三二箇所と多く、両者の関係性が察せられる。

II、独自箇所としては『貞享版』が二二箇所と非常に多く、三書の中で最も加筆が多い版本であることが理解できる。

III、『延宝写本』と『貞享版』の共通箇所が五四箇所と最も多く、その中には数十文字に及ぶ箇所も多く、その箇所を検討すると、『慶安版』↓『延宝写本』↓『貞享版』の成立順に加筆されていたと考えることが妥当であろう。

以上の三点である。こうしたことから『延宝写本』が『貞享版』に先行する『慶安版』を潤色した最古の写本であることが理解できる。先学が論究されている通り、『延宝写本』と『貞享版』は内容的にはほぼ同一であるが、『延宝写本』は三書の中で独自箇所が少なく（五箇所）、『慶安版』との一致点も多い（三二箇所）。換言するならば『慶安版』と比較すると『貞享版』は文字の書き換えが多く、加筆された箇所が三書の中で最も多いことが理解できる。先学の研究では『延宝写本』は研究対象外とされてきたが、『貞享版』よりも『慶安版』に類似している点、それに伴い『貞享版』に先行する『延宝写本』において初めて加筆されたことが推測できる点から、『延宝写本』は『然阿上人伝』の成立を検討する上で実に重要な写本であると結論づけられるのではないだろうか。とりわけ、現在の大本山光明寺及びその周辺に連なる記載を大幅に増広していることから、『延宝写本』が大本山光明寺の歴史的背景の宣揚を目指して作成された伝記であることが分かる。

註

- (1) 大橋俊雄『然阿上人伝』の成立を巡って―その構成と出典―(『佛教論叢』三三、一九八九) 六三頁
- (2) 大橋氏は七つの分類に関して個々に行数とパーセントを示している。大橋氏によると誕生期二行(五・五五パーセント)・修学期五六行(二五・九二パーセント)・聖光上人師事期五七行(二六・三九パーセント)・弘教期一六行(七・四一パーセント)・在洛期二行(〇・九三パーセント)・最晩年期三六行(一六・六七パーセント)・茶毘時及び臨終時の奇瑞三七行(一七・一三パーセント)に割り振ることができると示している。(大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七)二五五～二五六頁)
- (3) 玉山成元『然阿上人伝』について(『佛教文化研究』三一、一九八六) 二頁
- (4) 大橋俊雄『然阿上人伝』の成立を巡って―その構成と出典―(『佛教論叢』三三、一九八九) 六三頁
- (5) 『浄全』七、六一四下
- (6) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二四六頁
- (7) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二四六頁
- (8) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四) 一～八八頁
- (9) 築田眞教『三祖記主禪師傳記考』(『浄土学』一、一九三〇) 一六一～一八五頁
- (10) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二四五～二六一頁
- (11) 玉山成元『然阿上人伝』について(『佛教文化研究』三一、一九八六) 一～一八頁
- (12) 築田氏によると『慶安版』『貞享版』『天保版』の三書の他に鎌倉光明寺所蔵の写本が一本あることが確認されているが、その後は『慶安版』と『貞享版』の比較研究がなされており、『延宝写本』は研究対象として取り扱われていない。(築田眞教『三祖記主禪師傳記考』、『浄土学』一、一九三〇) 一七〇頁
- (13) 築田眞教『三祖記主禪師傳記考』(『浄土学』一、一九三〇) 一七〇頁
- (14) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二五五～二五六頁
- (15) 正字と異体字など、字体の異なりについては一々指摘していない。
- (16) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について一、二の問題』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二四八頁

頁

- (17) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四、四頁
- (18) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四、六頁
- (19) 大久保道舟『増補修訂道元禪師の研究』、名著普及会、一九八八年、一〇三頁
- (20) 大橋俊雄『道光撰『然阿上人伝』について―、二の問題―』(『戸松教授古稀記念浄土教論集』、大東出版社、一九八七) 二五七頁
- (21) 『四十八巻伝』四六、『聖典』六、七二七頁
- (22) 築田眞教『三祖記主禪師傳記考』(『浄土学』一、一九三〇) 一七二頁
- (23) 築田眞教『三祖記主禪師傳記考』(『浄土学』一、一九三〇) 一七二頁
- (24) 惠谷氏は聖問の『伝通記糅鈔』第四八巻の末尾の「悟眞寺後改蓮華寺檀那大」の文に注目し、北條(大仏)朝直であると立証されている。(惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四) 四六頁
- (25) 玉山成元『然阿上人伝』について(『佛教文化研究』三二、一九八六) 一〇頁
- (26) 玉山成元『然阿上人伝』について(『佛教文化研究』三二、一九八六) 一〇頁
- (27) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四、三頁
- (28) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四、七六頁
- (29) 上州時遠法類名行昭愚身可留置之由被仰之間不慮關東止佐介本悟眞寺今鑿蓮華寺(『浄全』一一、五二九上)
- (30) 築田眞教『三祖記主禪師傳記考』(『浄土学』一、一九三〇) 一七三頁
- (31) 旧暦の暦で良忠の命日である一二八七年七月六日を起点とすると、四九日が八月二六日に該当し、百箇日が一〇月一八日に該当する。
- (32) 惠谷隆戒『浄土宗第三祖然阿良忠上人傳の新研究―特に金澤文庫資料を中心として―』、国書刊行会、一九八四、二頁

『慶安版』『延宝写本』『貞享版』三書対照表

※対照表の見方

二重下線 〰 は、『延宝写本』では無い、または別の字であり『慶安版』と『貞享版』との一致箇所を示す。(七箇所、以下の数字は表中に筆者が傍線を付した単純な総計であって、それが一文字であろうと数文字に及んでいようと「1」と数えた。)

一重太傍線 〰 は、『慶安版』では無い、または別の字であり『延宝写本』と『貞享版』との一致箇所を示す。(五四箇所)

一重細点線 は、『貞享版』では無い、または別の字であり『慶安版』と『延宝写本』との一致箇所を示す。(三二箇所)

一重波線 ~~~~~ はそれぞれの独自の箇所を示す。(『慶安版』九箇所、『延宝写本』五箇所、『貞享版』二二箇所)

『慶安版』	『延宝写本』	『貞享版』
<p>① <1誕生期> 然阿上人。諱良忠。俗姓藤原氏。京極大殿<small>師</small>六世孫子。石州三隅庄人也。父諱圓尊<small>東塔南谷。大林房法印宣宗弟也。後住石州。通世号法阿。九十三歳往生。</small>即宰相頼定息。中納言經定孫也。母伴氏。</p>	<p>① 之号然阿上人。諱良忠。石州三隅庄人也。俗姓藤氏。迺是天津兒屋根之尊懸孫。一條院省録御堂閔白道長八代末葉也。父宰相頼定卿子也。母伴氏。</p>	<p>① 號然阿上人。諱良忠。石州三隅庄人也。俗姓藤氏。迺是天津兒屋根之尊懸孫。人王六十八代。一條院省録御堂閔白道長八代末葉也。父宰相頼定卿子也。母伴氏。</p>

<p>② 遂則本朝人王八十三代土御門院御宇 正治元年<small>未巳</small>七月二十七日酉始。不覺誕 生矣。</p>	<p>② 遂則本朝人王八十三代土御門院御宇 正治元年<small>未巳</small>七月二十七日酉始。不覺誕 生矣。</p>	<p>② 遂則本朝人王八十三代土御門御宇正 治元年<small>未巳</small>七月二十七日酉始。不覺 誕生矣。</p>
---	---	--

〈2修学期〉

<p>① 十三之歳二月之比。登雲州鰐淵寺。附 月珠房信暹。師初授書。聰敏俊異。所 聞之事。憶持不忘<small>一時之中</small> <small>略誦八十行</small></p>	<p>① 十二之歳二月之比。登雲州鰐淵寺。 附月珠房信暹。師初授書。聰敏俊 異。所聞之事。憶持不忘<small>一時之中</small> <small>略誦八十行</small></p>	<p>① 十二歳之二月之比。登雲州鰐淵寺。 附月珠房信暹。師始授書。聰敏俊 異。所聞之事。憶持不忘。一時之 中。誦誦八十行。</p>
---	---	--

<p>② 誦曰。生五濁憂世。恨旁々多。念佛 往生聞時。還慶成焉。</p>	<p>② 誦曰。生五濁憂世。恨旁多。念佛往 生聞時。還慶成焉。</p>	<p>② 誦曰。生五濁憂世。恨旁多。念佛往 生聞時。還慶成焉。</p>
--	---	---

<p>③ 專勤修法花之行。自余以降。常誦妙經。 專期覺悟。或時夢。被獄使引。到鉄 城裏。</p>	<p>③ 專勤修法花之行。自余以降。常誦妙 經。專期覺悟。或時夢。被獄使引。 到鉄城裏。</p>	<p>③ 專勤修法花行。自余以降。常妙經誦。 專期覺悟。或時夢。被獄使引。到鉄城 裡。</p>
--	--	---

<p>④ 本文聞法花經決定成菩提<small>先未知此文</small> <small>夢中始誦之</small>。誦已 出城。飛而踰鉄壁。如羽翼生也。寤</p>	<p>④ 本文聞法花經決定成菩提<small>先未知此文</small> <small>夢中始誦之</small>。誦已 出城。飛而踰鉄壁。如羽翼生也。寤</p>	<p>④ 本文聞法花經決定成菩提<small>先未知此文</small> <small>夢中始誦之</small>。誦已 出城。飛而踰鉄壁。既如羽翼生也。</p>
---	---	---

後有餘氣。身上流熱汗。既得勝利於夢中。

⑤ 亦有感夢。藏乘法師同山住僧

⑥ 火焰熾盛。忿怒相新。夢內迷悶。

⑦ 披閱大聖竹林寺記云。法照。問文殊

普賢二聖者言。

⑧ 得上品往生不。因此念佛。至命終時。

得証聖果。遠離輪回不。文殊答曰。

決定無疑。除為名利及不志心。

⑨ 兩流兼學。山門是寶地竹林之末。三井則北院龍淵之餘流也。

⑩ 教外別傳之旨。首經圓覺之法門者。

訪渡宋之禪師。法相三論華嚴律等之宗旨者。稟本宗之碩德。凡值諸方名

匠。

後有餘氣。身上流熱汗。既得勝利於夢中。

⑤ 亦有感夢。藏乘法師同山住僧

⑥ 火焰熾盛。忿怒相新。夢內迷悶。

⑦ 披閱大聖竹林寺記云。法照。問文殊

普賢二聖者言。

⑧ 得上品往生不。因此念佛。至命終時。

得証聖果。遠離輪回不。文殊答曰。

決定無疑。除為名利及不志。

⑨ 兩流兼學。山門是寶地竹林之末。三井則北院龍淵之餘流也。

⑩ 教外別傳之旨。首經圓覺之法門者。

訪建仁榮西之門人榮朝道元等。法相三論華嚴律等之宗旨者。稟渡宋之律

師泉涌俊苒。凡值諸方名匠。

寤後有餘氣。身上流熱汗。得勝利夢中。

⑤ 亦有感夢。藏乘法師同山住僧

⑥ 火焰熾盛。忿怒相新。夢中迷悶。

⑦ 披閱大聖竹林寺記云。法照。文殊普

賢二聖者問言。

⑧ 得上品往生否。因此念佛。至命終時。

得聖果證。遠離輪廻。文殊答曰。決定

無疑。除為名利及不至心。

⑨ 兩流兼學。山門是寶地竹林之末。三井則北院龍淵之餘流也。

⑩ 教外別傳之旨。首經圓覺之法門者。

訪建仁榮西之門人榮朝道元等。法相三論華嚴律等之宗旨。稟渡宋之律師

泉涌俊苒。凡值諸方名匠。

<p>⑪ 一向專修。時年三十四。貞永元年<small>壬辰三</small>月下句也。</p>	<p>① 智行兼備。道俗皆歸。就中有如來印可。所以者何。</p> <p>② 唯蒙弥陀證判。可知濁世導師。即書三人字<small>隆範・聖光・善慧</small></p> <p>③ 耆年多闌。髮如雪。</p> <p>④ 鎮西聖光房能々知往生道。</p> <p>⑤ 夢寤快然。任靈夢誥。捨二人名。但持聖光上人名字。</p> <p>⑥ 教示取重。須報靈夢恩。</p>
<p>⑪ 專修。時年三四。貞永元年<small>壬辰三</small>月下旬也。</p>	<p>① 智行兼備。道俗皆歸。就中有如來印可。所以者何。</p> <p>② 唯蒙弥陀證判。可知濁世導師。予書三人字<small>聖光・善惠・勢觀</small></p> <p>③ 耆年多闌。鬢髮如雪。</p> <p>④ 鎮西聖光房能々知往生道。</p> <p>⑤ 夢寤快然。任靈夢誥。捨二人名。但持聖光上人名字。</p> <p>⑥ 教示取重。須報靈夢恩。</p>
<p>⑪ 一向專修。時年三十四。貞永元年<small>壬辰三</small>月下旬也。</p>	<p>① 智行兼備。道俗皆歸。就中有如來印可。所以何。</p> <p>② 唯弥陀證判。可知濁世導師。予書三人字<small>聖光・善惠・勢觀</small></p> <p>③ 耆年多闌。鬢髮如雪。</p> <p>④ 鎮西聖光房能知往生道。</p> <p>⑤ 夢寤快然。任吳夢誥。捨二人名。唯持聖光上人名字。</p> <p>⑥ 教示取重。須報吳夢恩。</p>

<p>⑦ 聞斯之說。隨喜無量。即從彼僧<small>但生佛日行上</small>日出人次</p> <p>⑧ 大師九帖書論註。安樂集要集。選擇集。圓頓戒儀。布薩式等。</p> <p>⑨ 子門人亦可然。凡非學生者。</p> <p>⑩ 隨信之。行之可遂往生。仍錄秘法之帖。</p> <p>⑪ 清水<small>藥</small>花臺房<small>善惠坊弟子</small></p> <p>⑫ 心生希有。記自坊柱。</p> <p>⑬ 上人法嗣。宜衆印可。正顯此夢而已。</p>				<p>⑦ 聞斯之說。隨喜無量。即從彼僧<small>但生佛日行上</small>日出人次</p> <p>⑧ 大師九帖書論註。安樂集要集。選擇集。一乘戒儀。布薩式等。</p> <p>⑨ 子門人亦可然。凡非學生者。</p> <p>⑩ 隨信之。可遂往生。仍錄秘法之狀。</p> <p>⑪ 清水<small>藥</small>花臺房<small>善惠坊弟子</small></p> <p>⑫ 心生希有。記自坊柱。</p> <p>⑬ 上人法嗣。冥衆印可。正顯此夢而已。</p>
<p>⑦ 聞斯說。隨喜無量。即從彼僧<small>但生佛前日行上</small>日出人次</p> <p>⑧ 大師九帖書論註。安樂集要集。選擇集。一乘戒儀。布薩式等。</p> <p>⑨ 子門人亦可然。凡非學匠者。</p> <p>⑩ 隨信之。行之可遂往生。仍錄秘法之狀。</p> <p>⑪ 清水<small>藥</small>華臺房<small>善惠坊弟子</small></p> <p>⑫ 心生希有。記自房柱。</p> <p>⑬ 上人法嗣。冥衆印可。正顯此夢而已。</p>				<p>⑦ 聞斯說。隨喜無量。即從彼僧<small>但生佛前日行上</small>日出人次</p> <p>⑧ 大師九帖書論註。安樂集要集。選擇集。一乘戒儀。布薩式等。</p> <p>⑨ 子門人亦可然。凡非學匠者。</p> <p>⑩ 隨信之。行之可遂往生。仍錄秘法之狀。</p> <p>⑪ 清水<small>藥</small>華臺房<small>善惠坊弟子</small></p> <p>⑫ 心生希有。記自房柱。</p> <p>⑬ 上人法嗣。冥衆印可。正顯此夢而已。</p>

〔4 弘教期〕

① 斯頃往藝州。首尾經十年矣。行年滿五十。寶治二年戊子春。

② 由淨意淨意聖覺法印弟妹請。

③ 淨意殊傾頭。請坐洛中。

〔5 在関期〕

① 送多年間。尼淨意入滅。契約轉變。人命不定世。皆着之。何始驚矣。其後入鎌倉。初住大佛谷。後住悟真寺武藏前立。

② 悟真寺弘通淨土宗。干時平副帥經時信之館内奉請。聞法受戒。持十念傳血脉。歸宗門。三月中集材木。於佐介谷。建立一淨利。号蓮花寺。

③ 充行三寶衆僧供養。

於彼寺放光明。遍照干日本六十餘州。

① 斯頃往藝州。首尾經三年矣。年滿四十三。延應元年己巳春。

② 由淨意淨意聖覺法印弟妹請。

③ 淨意殊傾頭。請坐洛中。

① 仁治元年庚申春入干鎌倉。而初住吉谷。

② 而初住吉谷悟真寺弘通淨土宗。干時平副帥經時北條信之館内奉請。聞法受戒。持十念傳血脉。歸宗門。三月中集材木。於佐介谷。建立一淨利。号蓮華寺。

③ 充行三寶衆供供養。

於彼寺放光明。遍照干時日本六十餘州。

① 斯頃往藝州。首尾三年經矣。行年滿四十三。延應元年己巳春。

② 由淨意淨意聖覺法印弟妹請。

③ 淨意傾頭。請坐洛中。

① 仁治元年庚申春入干鎌倉。

② 而初住吉谷悟真寺弘通淨土宗。干時平副帥經時北條信之館内奉請。聞法受戒。持十念傳血脉。歸宗門。三月中集材木。於佐介谷。建立一淨利。号蓮華寺。

③ 充行三寶衆供供養。

於彼寺放光明。遍照干時日本六十餘州。

	<p>畢。覺後弥倍信敬重修行。准震旦西都本寺。任日本西山粟生淨利之例。此寺改額号光明寺。残前名蓮花二字。以掛額方丈。名蓮花院。</p> <p>④ 同四年^{丙春}。經時辭世務。副帥任讓干舍弟時頼。佐介谷隱居。</p> <p>⑤ 諡号蓮花寺殿安樂。故牌顯光明寺本願<small>前武州太守平朝臣經時蓮花寺殿安樂大禪定門尊儀。</small></p> <p>⑥ 後嵯峨帝於仙洞請師。叡聞淨土三部大乘經。受一乘佛戒。賜香衣号上人。昔後白河帝。於仙洞請法然上人。叡聞往生要集。受圓頓菩薩戒。</p> <p>⑦ 干時有檀那。於武州藤田。建淨國寺。</p>	<p>畢。覺後弥倍信敬重修行。准震旦西都本寺。任日本西山粟生淨利之例。此寺改額号光明寺。残前名蓮花二字。以掛額方丈。名蓮花院。</p> <p>④ 同四年^{丙春}。經時辭世務。副帥任讓干舍弟時頼<small>叡朝弟也</small>佐介谷隱居。</p> <p>⑤ 諡号蓮花寺殿安樂。故牌顯光明寺本願<small>前武州太守平朝臣經時蓮花寺殿安樂大禪定門尊儀。</small></p> <p>⑥ 後嵯峨帝<small>仁仁</small>於仙洞請師。叡聞淨土三部大乘經。受一乘佛戒。賜香衣号上人。昔後白河帝<small>仁仁</small>於仙洞請法然上人。叡聞往生要集。受圓菩薩戒。</p> <p>⑦ 干時有檀那。於武州藤田。建立淨國寺。</p>
--	--	---

〔6 在洛期〕

① 自建治二年_{丙子}九月。居于洛陽。於是衆人輻湊。

① 亦自建治二年_{丙子}九月。居于洛陽。於是衆人輻湊

① 亦自建治二年_{丙子}九月。居于洛陽。於是衆人輻湊。

② 後宇多帝請于宮中。叡聞淨土宗之義。受淨土宗本有眞實一乘佛戒。賜紫衣法具等。追是唐德宗皇帝請法照禪師先例也。加之洛陽貴賤。多歸宗門受戒。專修念佛者甚多。故一年中。建寺三所。一條法然寺。三條十念寺。木幡山高勝寺是也。

② 後多帝請于宮中。叡聞淨土宗之義。受淨土宗本有眞實一乘佛戒。賜紫衣法具等。追是唐德宗皇帝請法照禪師先例也。加之洛陽貴賤。多歸宗門受戒。專修念佛者甚多。故一年中。建寺三所。一條法然寺。三條十念寺。小幡山高勝寺是也。

〔7 最晩年期〕

① 弘安九年_{丙戌}九月十八日。出鳳城。還住鎌倉悟眞寺。諸檀珍敬。門弟嘉悅。越古新今。考夫交東閔霞兮二十九迴。攀地洛雲兮十一年。於花於夷。染翰分

① 弘安九年_{丙戌}十月十八日。出鳳城。還住鎌倉光明寺。諸檀珍敬。門弟喜悅。越古新今。考夫交東閔霞兮二十九迴。攀地洛雲兮十一年。於花於夷。染翰分

① 弘安九年_{丙戌}十月十八日。出鳳城。還住鎌倉光明寺。諸檀珍敬。門弟喜悅。越古新今。考夫交東閔霞兮二十九迴。攀地洛雲兮十一年。於花於夷。染翰分

卷。其數五十餘卷。註論記五卷。安樂集記二卷。九帖書記廿三卷。宗要抄五卷。要集抄八卷。選擇抄五卷。授手印頌解抄一卷。同決答二卷。三心私記一卷等也。群疑論記十四卷。門資通世說之

卷。其數五十餘卷。註論記五卷。安樂集記二卷。和開九帖書記廿三卷。宗要抄五卷。要集抄八卷。選擇集抄五卷。授手印頌解抄一卷。同決答一卷。三心私記一卷等也

卷。其數五十餘卷。註論記五卷。安樂集記二卷。和開九帖書記廿三卷。宗要抄五卷。要集記八卷。選擇集抄五卷。授手印頌解抄一卷。同決答二卷。三心私記一卷等也

<p>② 每日不闕。月々法事讚。節々別時念佛。</p> <p>③ 遂則西方業熟。素訶緣盡。</p> <p>④ 弘安十年_{丁未}六月十六日。痢病相乘。一向不食。老躰日衰。</p> <p>⑤ 同日酉尅。</p> <p>⑥ 同六日戌時。</p> <p>⑦ 拜聖衆。色形容而新也。</p> <p>⑧ 口唱名号。言塵殊鮮聲々相續。</p>	<p>② 每日不闕。日々法事讚。時々浄土三部經。節々別時念佛。</p> <p>③ 遂則西方業熟。素訶緣盡。</p> <p>④ 弘安十年_{丁未}六月十六日。痢病相乘。一向不食。老躰日衰。</p> <p>⑤ 同日酉尅。</p> <p>⑥ 同日戌時。</p> <p>⑦ 拜聖衆。色形容而新也。</p> <p>⑧ 口唱名号。轉珠動舌相續。</p>	<p>① 嗟呼哀哉。遺弟等哽絶。葬茶毘所。其灰紫色而透徹。</p> <p>〈8茶毘時及び臨終時の奇瑞〉</p>	<p>① 嗟呼哀哉傷哉。遺弟等哽絶。葬送住吉瓶子山麓茶毘所。其灰紫色而透徹也。</p>	<p>① 嗟呼哀哉傷哉。遺弟等哽絶。葬送住吉瓶子山麓茶毘所。其灰紫色而透徹也。</p>
---	--	---	---	---

<p>② 凡自臨終期。往生後。異香常薰<small>六日戌時。七日戌時。八日申戌。九日午未。十日巳。十一日酉。十二日亥。十三日辰。十七日丑。廿四日辰。廿六日丑。廿九日辰。八月五日亥。二十一辰。廿三戌寅時也。</small></p>	<p>③ 見南方有竹林。金光明。徹竹照庭。心中以爲。</p>	<p>④ 而有拜往生人之相。此若虛言者。漏二尊利益。三惡道爲棲<small>云云</small>。同年二月廿七日寅時夢。</p>	<p>⑤ 有女夢。金色光明從西方來照於室內</p>	<p>⑥ 有人<small>道</small>夢。阿彌陀佛<small>其長二尺許也</small>。真色照耀。向人立<small>七月三日寅時夢</small>。有人<small>道</small>夢。臨終時至。端坐靜住。爰鳴磬勸名号。上人高聲念佛。及六方遍。于時威儀具足僧之二人。在上人左右。各談云。念佛可誦來迎之讚<small>七月卯時夢</small></p>
<p>② 自臨終期。至往生後。異香常薰<small>六日戌時。七日戌時。八日申戌。九日午未。十日巳。十一日酉。十二日亥。十三日辰。十七日丑。廿四日辰。廿六日丑。廿九日辰。八月五日亥。二十一辰。廿三戌寅也。九月十一日申。十四日辰。十月三日甲也。</small></p>	<p>③ 見南方有竹林。金色光明。徹竹照庭。心中以爲。</p>	<p>④ 而有拜往生人之相。此若虛言。漏二尊利益。三惡道爲棲<small>云云</small>。同年二月廿七日寅時夢也。</p>	<p>⑤ 有女夢。金色光明從西方來照於室內</p>	<p>⑥ 有人<small>道</small>夢。阿彌陀佛<small>其長二尺許也</small>。真色照耀。向人立<small>七月三日寅時夢</small>。有人<small>道</small>夢。臨終時至。端坐靜住。爰鳴磬勸名号。上人高聲念佛。及五六遍。于時威儀具足之僧二人。在上人左右。各談云。念佛可誦來迎之讚<small>七月三卯</small></p>
<p>② 凡自臨終期。至往生後。異香常薰<small>六日戌時。七日戌時。八日申戌。九日午未。十日巳。十一日酉。十二日亥。十三日辰。十七日丑。二十四日辰。二十六日丑。二十九日辰。八月五日亥。二十一辰。二十三辰。寅也。九月十一日申。十四日辰。十月三日甲也。</small></p>	<p>③ 見南方有竹林。金色光明。徹竹照庭。心中以爲。</p>	<p>④ 而有拜往生人之相。此若虛言。漏二尊利益。三惡道爲棲<small>云云</small>。同年二月二十七日寅時夢也。</p>	<p>⑤ 有女夢。金色光明從西方來照於室內</p>	<p>⑥ 有人<small>道</small>夢。阿彌陀佛<small>其長二尺許也</small>。真色照耀。向人立<small>七月三日寅時夢</small>。有人<small>道</small>夢。臨終時至。端坐靜住。爰鳴磬勸名号。上人高聲念佛。及五六遍。于時威儀具足之僧二人。在上人左右。各談云。念佛可誦來迎之讚<small>七月三卯也</small></p>

<p>⑦ 又有貴女。花容透逸而侍立。</p> <p>⑧ 亦赤色。心中思念。上人已成觀音。願必助我焉。</p> <p>⑨ 見已夢覺。心生隨喜。即位馳參。斯事若虛言者。念佛功虛。忽墮地獄<small>云</small></p> <p>⑩ 有女夢。見上人臨終。之厨子瓔珞懸周。瓔珞之下。化佛充滿。</p> <p>⑪ 靜以。了惠牛泐之淺才。雖迨百筆。鵬溟之深德。僅舉一毛。蓋是以前輩之不差。</p> <p>⑫ 時也弘安第十天南呂下旬候謹疏。</p>	<p>⑦ 又有貴女。花容透迤而侍立。</p> <p>⑧ 亦赤色。心中祈念。上人已成觀音。願必助我焉。</p> <p>⑨ 見已夢覺。心生隨喜。即泣馳參。斯事若虛談者。念佛功虛。忽墮地獄<small>云</small></p> <p>⑩ 有女夢。見上人臨終。佛厨子瓔珞懸周。瓔珞之下。化佛充滿。</p> <p>⑪ 靜以。了惠牛泐之淺才。雖巨百筆。鵬溟之深德。僅舉一毛。蓋是以前輩之不忘。</p> <p>⑫ 時也弘安第十天南呂下旬候謹疏。伏見帝永仁元年<small>癸巳</small>七月。賜諡号記主禪師。</p>	<p>⑦ 又有貴女。花容透迤而侍立。</p> <p>⑧ 亦赤色。心中祈念。上人已成觀音。願必助我焉。</p> <p>⑨ 見已夢覺。心生隨喜。即泣馳參。斯事若虛談者。念佛功虛。忽墮地獄<small>云</small></p> <p>⑩ 有女夢。見上人臨終。佛厨子瓔珞懸周。瓔珞之下。化佛充滿。</p> <p>⑪ 靜以<small>了惠</small>牛泐之淺才。雖巨百筆。鵬溟之深德。僅拏一毛。蓋是以前輩之不忘。</p> <p>⑫ 時也弘安第十天<small>九代後字多</small>南呂下旬候謹疏。伏見帝<small>人正元</small>永仁元年<small>十一夜</small>癸巳七月。賜諡号記主禪師。</p>
--	---	--

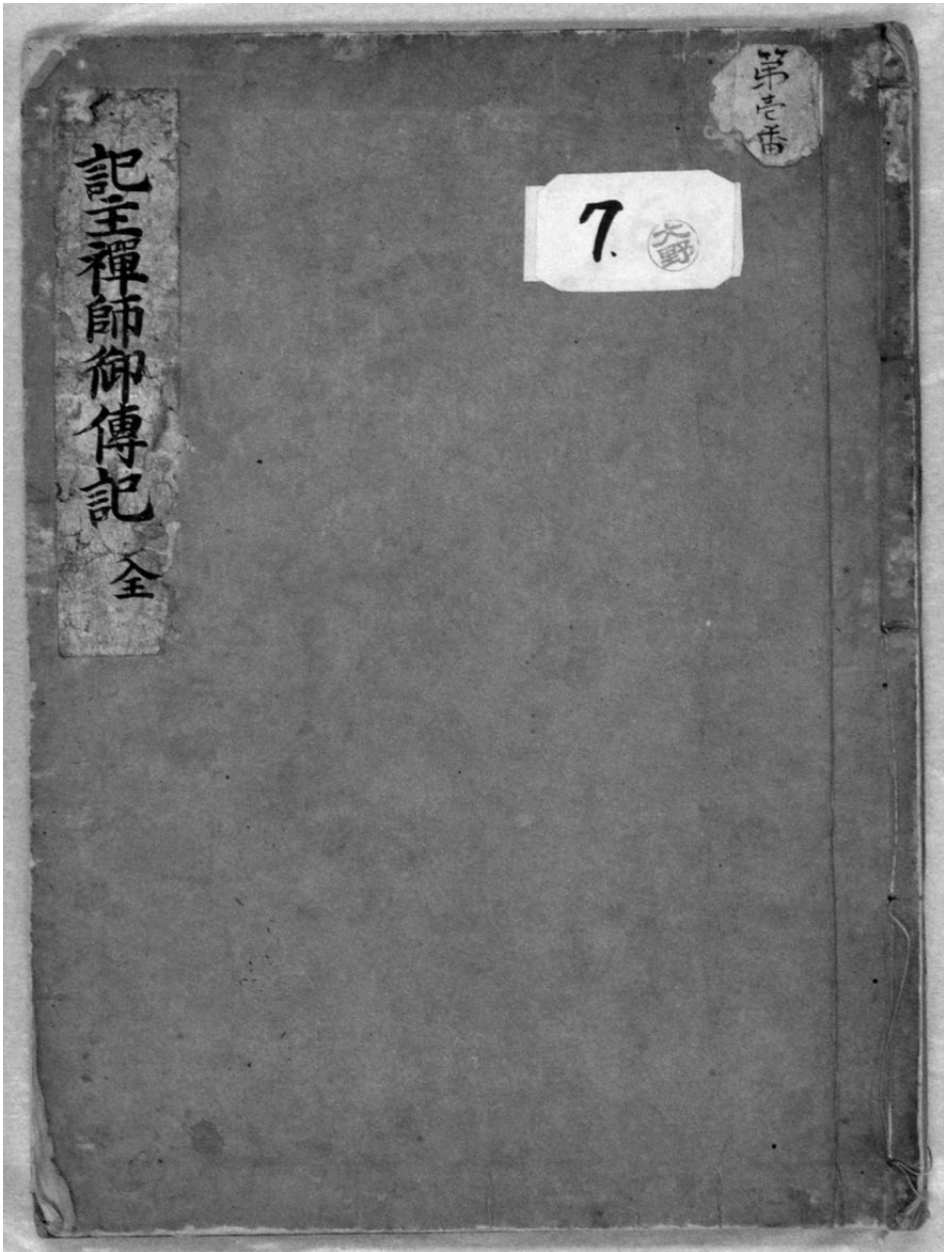
〔史料〕

大本山光明寺藏 『鎌倉佐介浄刹光明寺開山御伝』 影印・翻刻

記主禪師研究所編

〈凡例〉

- 一、本稿は、大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御伝』（『延宝写本』）の影印と翻刻を掲載したものである。
- 一、影印と翻刻のそれぞれには、『延宝写本』の丁付けをカッコに括って併記した。
- 一、翻刻における漢字の表記は、『延宝写本』に使用されている文字を尊重したが、古・略・異体字などについては、常用・人名用漢字に改めた。
- 一、翻刻において、『延宝写本』に元から記載されている文字は明朝体で表記し、後世による書き足しと思われる文字はゴシック体で表記した。
- 一、翻刻において、返り点、送り仮名、ルビ等については『延宝写本』の記載を尊重した。
- 一、本翻刻は杉浦尋徳と吉川瑞之が担当した。



〔史料〕 大本山光明寺藏『鎌倉佐介浄刹光明寺開山御伝』影印・翻刻

一一七

（表紙）

鎌倉

光明寺什物

鎌倉佐々浄刹光明寺開山御傳

厭欣沙門道光作

夫日本國相列鎌倉天照山光明寺

開山記主禪師之号(印字元)然阿上人諱良

忠石列三隅庄人也那賀郡ニ在リ明治十三年養鶴徹定師其遺跡ニ良忠幸ヲ建ツ俗姓藤氏迺是

天津兒屋根之尊懸孫全王六代印字一條院省録

御堂関白道長八代末葉也父宰相

父六人道ニ比叡山東港南谷大林房宣雲弟子より圖尊ト林入棟抄一三圖寶房トナリ

京極攝政師實公六世孫

頼定郷子也。母伴氏夜夢有一貴女。
天姿巍々、面容艷々、手持明鏡。詰曰：
欲與之。汝爰心懷恐敬。口陳荅言。見
是重寶不可輒賜。貴女重曰：吾故欲
與。取莫固辭。迺不及再辭。慎取鏡。納
懷。見已夢覺。夢心似寤。明鏡如在。感
斯。瑞夢忽以有孕。以夢語夫。夫曰：斯

夢想似^ハ惠^ニ心^ヲ表^ス事^ニ汝^カ所^レ孕^ミ子^ハ决^シ定^ス可^ク
 為^レ佛^ニ法^ヲ明^シ師^ト云^フ遂^ニ則^シ本^ニ朝^ニ人^ハ王^ト八^十
 三^代土^御門^院御^宇正^治元^年巳^未七^月
 二^十七^日酉^酉始^ニ不^レ覺^シ誕^ス生^ス矣^矣幼^稚
 性^識遠^シ躒^シ同^ニ黨^ト見^レ人^ハ歎^ス異^ス十^一歲^時
 聞^テ談^ヲ要^ヲ集^シ惡^ヲ趣^シ苦^ヲ患^シ淨^ヲ土^ヲ快^ク樂^ク
 談^ヲ屢^ク欣^ク淨^ヲ土^ヲ十^二之^下歲^ニ二^月之^上比^ト登^ル
 建^治元^年

〔史料〕 大本山光明寺藏『鎌倉佐介淨刹光明寺開山御伝』影印・翻刻

旗川郡鰐淵村ニ在リ

雲列鰐淵寺ニ附ツク月珠房信セシニ暹師初テ授ルニ

書ラ聰敏俊異所レ聞之事憶持不忘時一

之中暗誦
八十行忽ニ知テ法器テ殊ニ以愛玩不矣建曆二年十月明年ノ

正月朔朝誦曰レ生レ五濁憂世恨ニ旁多ク

念佛往生ト聞時還慶テ成リ焉ケル吟ノ此和讚ヲ

舉テ聲念佛ス於是ニ有定月法師ト大ニ諫メ曰

君之念佛不知レ時節不辨ニ機嫌ヲ云云聞

乏竊念無常迅速不待時節念佛
 要豈憚機嫌生者必死汝盍飯黃泉
 今制稱名愚癡極也心雖含哀口忍
 不言其後學向研性聖教曝眼所受
 法門括囊心藏所見文義諳憶意腑
 至十六歲出家十一月登壇便心
 思惟八萬法門皆被其機聞逗錄教

無^レ不^レ解^レ脫^一吾^レ目^ニ稱^ス名^ス何^ッ必^シ其^レ機^ト不^レ如^フ
 歸^レ即^レ身^ノ之^レ教^ニ專^ラ勤^中修^ニ法^ノ花^ノ之^レ行^上自^レ余
 以^コ降^カ常^ニ誦^シ妙^ノ經^ヲ專^ラ期^ス覺^ラ悟^ラ或^レ時^ニ夢^ニ被^テ
 獄^ニ使^ニ引^カ到^ニ鐵^ノ城^ヲ裏^ニ猛^ノ火^ヲ熾^ク然^ト身^ノ心^ノ幸
 苦^ス心^ニ恐^テ阿^ノ鼻^ノ口^ニ誦^フ文^ヲ曰^ク假^シ使^シ遍^ス法^ノ界
 斷^ス善^ヲ諸^ノ衆^ノ生^ヲ苦^ニ本^ニ文^ニ云^ク聞^ク法^ノ花^ノ經^ヲ央^ニ定^ス成
 菩^ト提^ト先^ニ未^ク知^シ此^ノ文^ニ夢^中始^テ誦^ク之^ヲ誦^ハ已^テ出^テ城^ヲ飛^テ而^テ踰^ル鐵^ノ壁^ヲ

印本既

若字恐若款

如_ニ羽_一翼_一生_一也_一寤_ニ後_一有_ニ餘_一氣_一身_一上_ニ流_ス熱_キ

汗_一既_ニ得_ス勝_リ利_一於_ニ夢_一中_ニ盍_一感_ニ解_一脫_ニ於_一身

後_一因_レ茲_ニ益_ス致_ス信_ニ心_一弥_一仰_ニ妙_一經_一或_レ時_一有

招_ニ障_一導_ニ疑_一是_レ魔_一事_一為_ニ降_一惡_一魔_一歸_レ不_レ動

尊_ニ憑_テ尊_一加_ニ護_一修_ニ供_一養_一法_一亦_レ有_レ感_一夢_一藏

乘_ニ法_一師_一持_ニ佛_一堂_一有_ニ明_一王_一三_ニ尊_一彼_一二

童子_一前_ニ告_テ曰_一汝_ニ明_一可_レ并_ス我_ニ本_一師_一也

〔史料〕 大本山光明寺藏『鎌倉佐介淨刹光明寺開山御伝』影印・翻刻

見^ル本師者發^ス菩提心告已^テ閑^ク厨子戶^ヲ
舉^テ目見^ル之^ヲ次^ニ火焰熾盛忿怒相新^{ナリ}夢^ノ內^ニ
迷^レ悶^シ覺^レ後歡喜^ス凡^ソ顯密兩宗俱得^ニ瑞^ニ
夢^ヲ感應道交利益何^ソ空^カ水澄^テ月浮^リ蓋^シ
斯^レ踰^ク欽^ニ然^ル生^年十八^ニ學^シ文餘暇披^キ閱^ス
大聖竹林寺記云^ク法照問^ニ文殊普賢^ニ
二聖者言^ク末法凡夫去^レ聖^ヲ時遙^ク智識

轉劣垢穢尤深未審大聖修何法門
易得成就唯願大聖爲我解說文殊
師利言汝已念佛今正是時諸修行
門無過念佛西方有阿彌陀佛彼佛
願力不可思議命終決定往生彼國
乃至又問余時及未來一切衆生同
志念佛比丘々々尼優婆塞優婆夷

至心虔誠勇猛精進不為名利稱念
 佛名臨終實感佛來迎接得上品往
 生不因此念佛至命終時得證聖果
 遠離輪回不不至心文殊答曰次定無疑除
 為名利及不中志已上看此記文感渡交
 流大智薩埵釋尊祖師指教豈誤哉
 我等盍敬哉是以文殊為發心祖忽

念仏入

捨_テ聖道_ヲ法照_ヲ為_ニ異代_ノ師_ト速_ニ歸_シ淨土_ニ即_テ

閣_ニ請_テ行_ハ日唱_ニ一萬_ヲ今發_ス道心_ヲ不動_ニ明

王_ノ加_シ被_シ力_ヲ欽_ミ自_レ余_ニ以_テ降_タ期_ニ也_ヲ離_リ於_テ往

生_ニ逢_ニ受_テ學_ブ於_テ顯密_ニ值_テ圓信_ニ
兩流兼學_ス山門_ノ是實地竹林_ノ之

未葉三井_ハ則北_ノ院_ノ瀧_ノ測_ノ之餘_ニ流_也信_ニ遷_シ之_ニ二_ニ哲_ニ窮_ス天台_ニ俱

舍_ノ之_ニ兩宗_ヲ又_ニ從_テ密藏_ニ法師_ト
諱尊觀_ノ鱒_ノ測_ノ住_ニ受_テ真

言_ハ大法_ヲ謁_シ源朝_ノ闍梨_ト
高野_ノ本寺_ノ學頭_也依_テ傳_ハ法院_ノ訖_テ訟_ニ被_シ尤_ニ遷_ス

安藝國之時致扶持學之傳密宗教相與學已歸去過
 一月路時聞梨遣使者送書籍而曰
 以我祕法悉付屬汝云加之佛心禪
 宗教外別傳之肯首經圓覺之法門
 者訪建仁榮西之門人榮朝道元等
 法相三論華嚴律等之宗旨者稟渡
 宋之律師稟誦俊苾凡值諸方名匠

詔_ニ諸宗_ヲ細目_ヲ聞_ニ一隅_ヲ識_ル三端_ヲ不_ニ再_ニ尋_ル

無_レ助_ト師_ヲ可_レ謂_フ生_ニ知_レ誰_カ淨_ク天機_ヲ矣_ト粵石

列_ニ有_レ寺号_ス多陀寺_ト有_レ便到_ニ彼勝地_ト巨

棄雲心永繫_リ即_ト居_ラ斯_ニ專_ラ修_ス時年三_十

四、貞永元年_{壬辰}三月下旬也於此始_テ

不斷念佛送_ニ一_四兩年_ヲ矣_ト于時有生佛

法師來語_テ云善導寺聖光上人者法

貞永元年
壬辰三月

生仙法師
三修名

然上人付弟律土一宗正統智行兼
 備道俗皆歸就中有如來印可所以
 者何予昔思念法然上人遺弟在世
 弘法聖光上人隆寬律師善惠上人
 勢觀上人是也然而龍虵雉辨水乳
 易迷繫蒙何師唯蒙弥陀澄判可知
 濁世導師予書三人字聖光善深納懷

隆寬律師遺弟止觀師與先師所立或不違
 聖光善深納懷
 惠勢觀

中_ニ趣_ス善_ク光_ノ寺_ニ念_フ々_ニ称_ス佛_ノ号_ヲ步_ク々_ニ致_ス祈_ル。
 請_フ忍_ミ步_ホ積_リ累_シ漸_シ到_ル柵_ノ宿_ニ。
在_ニ信_ニ列_ニ去_ニ善_ニ光_ニ
寺_ニ路_ニ次_ニ一_ニ日_ニ也當_ニ。
 夜_ノ夢_ヲ長_ク八_ノ尺_ヲ計_ル僧_ノ耆_年多_ク闌_テ鬢_ノ髮_ノ如_ク。
 雪_ノ法_ノ衣_ヲ纏_ヒ身_ニ威_ノ儀_ノ具_ノ足_ヲ祭_テ金_ノ杵_ヲ極_ク立_チ。
 枕_ニ告_テ曰_ク汝_ノ之_レ所_レ言_フ我_ノ今_ニ教_ス示_ス鎮_ノ西_ノ聖_ノ。
在_ニ印_ニ本_ニ有_ニ
〇印_ニ本_ニ有_ニ
 光_ノ房_ノ能_ク々_ニ知_ル往_ス生_ノ道_ヲ可_ク往_ス彼_ノ僧_ノ許_テ告_ス。
 訖_テ消_テ去_リ夢_ノ寤_テ快_ク然_ク任_テ靈_ノ夢_ノ誥_ニ捨_テ二_ノ人_ノ。

名_ヲ但持_ニ聖光_ノ上人_ノ名字_ノ我願_ニ既_ニ滿_ル錘
 可_レ趣_ニ鎮西_ニ教示_ニ寃_モ重_ク湏_ク報_ニ靈夢_ノ息_ラ是
 以_レ詣_ニ一光_ノ三尊_ノ靈場_ニ契_ル七日_ノ七夜_ノ光
 陰_ヲ參_リ籠_リ日_ニ盈_ニ漸_ク趣_ニ鎮西_ニ也_云聞_ニ斯_ノ之
 說_ヲ隨_テ喜_ニ無_ク量_ナ即_チ從_テ彼_ノ僧_ニ但_ニ生_ル佛_ノ前_ニ日_ノ行_ク
上人_ハ
 到_リ築_ル後_ニ國_ノ善導_ノ寺_ニ時_ニ年_ノ三十八_ニ嘉_ノ禎
 二年_申丙_申九月_ノ七日_也而_ニ聖光_ノ上人_ノ住_ニ

但_ニ生_ル佛_ノ前_ニ日_ノ行_ク
 次_ニ月_ノ也_云
 觀_ル阿_ノ彌_ノ陀_ノ佛_ノ上_ニ向_ニ道_ノ寺_ニ

同國上妻、庄、天福寺去善導寺及五里也翌日參
 彼初謁テス上人ハ同月上人示曰昔無學ス
 淨土法門法然上人以來有此宗學
 問云卽暢ノクテ求法志漸開キ談義延ラ晝夜
 卷舒刺股除ク眠爰聽聞雖涉日默然
 而不言上人潛曰默然領解難辨中
 不ラ云云時傳聞之獨參閑室初舉テ疑闕

天台淨土兩宗報土爲同爲異耶上人答云入門雖殊終是不別云自余以後難問不憚研覈往復惠解天縱不待師授上人含笑顯己證付屬催心ニ方闡ニ秘懷ヲ洪鐘待扣ヲ函谷應聲ニ蓋斯喻也傳於義勢如水寫器窮於奧義似石投淵遂則自去ニ年九月至テ

△嘉禎三年四月十日善導寺寺於テ任法任戒ニ其ニ十日淨土宗要八十卷ノ口決ヲ天福寺ニ筆授ス

次、年、七月、大師九帖書論注安樂集

古即本國願戒儀決疑鈔云三門戒儀是也

要集選擇集一乘戒儀布薩式等悉

傳受畢、夫認詢雖一遍解義超テ三覆ニ

春秋雖二回ト誓古均ニ万年ニ爰嘉禎三

年丁酉七月六日上人在塔善導寺塔以聖

護房ヲ召シ寄告テ曰、法然上人、門弟之中

有ニ愚昧ヲ輩ケラス贖ニ上人ヲ義ヲ弔カ門人モ亦可然ニ

凡非學生者，レ叵傳師說，然則以我義
付屬汝，レ且傳來世，レ曉悟中，レ愈徒上，レ果則
誓以傳燈，授以手印，自添紫毫手書，
血脉其詞曰：法然上人，以律土宗之
義傳辨阿，今又辨阿，以相承義，并私
勘文，徹選擇集，讓與沙門，然阿畢聞
之人，慥信之，レ可遂往生，仍錄テ秘法之

石印本作帖

狀以手次于時嘉禎第三歲八月一

日法然上人口決沙門辨阿已上同

三月造一卷書領解授手印上人印

可之又上人示衆曰我年闌齡頽在

世不久屢思將來稍催悲傷雖然我

法悉授然阿畢義道不可迷法灯寧

可消然阿是予成若也遺第對彼可

〔史料〕大本山光明寺藏『鎌倉佐介淨刹光明寺開山御伝』影印・翻刻

一三九

（十一丁表）

決不審云又每對諸人常告曰我入
 滅之後可問法門於然阿云爰築後
 國有要阿者ト云ヒト日中睡眠忽夢清水築紫
 花臺房善惠坊弟子來告曰善導寺上人
 有示言モラフ文見入ト諸佛之教意義談スル罪
 人之生ル樣也斯言殊貴云時上人有
 先臨要阿啓ス彼告上人曰此言實ニ余ナリ

但今度談義、辭委悉、故僻言自交、孰
 雖然發起衆、然阿爲器量、故後可書
 直^ス如^云斯見已、夢覺心生、希有記自
 坊柱、依此夢想、懃請略鈔、爰雖受請
 不遑酬^矣上人、法嗣冥衆、印可正顯
 此夢而已、行年三十九、嘉禎三年^{丁酉}
 八月下旬、欲歸故鄉、上人示曰、欲報

我恩都鄙遠近弘淨土教勸念佛行

云斯言鏤心銘肝何忘何默自厥以

還慨然酬憤弘教勸行其徒付者如

雲隨龍似霞圍山斯頌住藝列首尾

經三年行年滿四十三延應元年巳亥

春上在帝里由淨意聖覺法請談選

擇集淨意云我昔聞故法印聖之義

後嘉祐二年十月延應元年巳亥年

今之義勢不違先聞也彼則見浴吉
ラレヨクセ
 水之波此亦聞酌黑谷之流源既一
 澄也流豈清濁耶宜哉云云淨意殊頓
（印本並）
 頭請坐洛中即契以諸檀施主期以
一本住子
 淨土弘法雖然示歸洛由請善光寺
 矣時或人致屈默四十八日談四帖
 疏自其以後經歷諸國
上野下野武藏
上総下総常陸

廣談_ス真宗_ヲ貴賤如林_ノ皂_ノ自成_ス市_ヲ譬_ハ猶_シ
 鱗介宗_リ龍龜_ニ万流_ノ入_ル中_カ四海_ニ也_上歸真_ニ立_テ
 行_ハ不_レ可_シ勝計_ニ弘法_ノ致化_シ門第_亦多_シ就_テ
 勸化_シ廣忘_ス岐洛_ノ契_ラ仁治元年_{庚子}中春_ニ
 入_ル干_ニ鎌倉_ニ而初_ハ住_ル吉谷_ノ悟真寺_ニ弘通_ス
 淨土宗_ヲ干時平_ノ副帥_ノ經時_ノ信_シ之_ヲ館内_ニ
 奉_レ請_ヒ聞法_シ受戒_シ持_テ十念_ヲ傳_フ血脉_ヲ歸宗_ニ

三十九

門三月中集枝木於依介谷建立一
淨刹号蓮花寺安置金色阿弥陀三
尊像并善道大師真影及大辨才天
像等以然阿為開山祖寄附武列安
達郡内箕田郷以為寺領充行三寶
衆僧供養于時武列二十四郡為經
時私領故如斯平副帥每月請念佛

聞法施僧非軍陳不懈怠一日經時
念佛中睡眠而夢於彼寺放光明遍
照于日本六十餘列畢覺後弥倍信
敬重修行在震且西都本寺任日本
西山粟生淨刹之例此寺改額号光
明寺殘前名蓮花二字以掛額方丈
名蓮花院寬元元年癸卯五月三日吉

子布
三年

日故良忠為導師伸供糧同四年丙午
 春經時辭世務副帥任讓干舍弟時
 賴ニ依レ介谷隱居專修念佛三昧四月
 朔日往生ニ于時晴天而紫雲覆館上
 妙花散庭前殊勝奇寄レ瑞多之謚号蓮
 花寺殿安樂故牌題顯ス先明寺本願前細字
 武列太守平朝臣經時
 蓮花寺殿安樂大禪定門尊儀寶治二

年^{戊申}淨意法師於都入藏^ス契約轉^ス夏
 人命不定世皆若之何始^テ驚^シ矣仍^テ良
 忠上^レ浴^シ演^シ說^シ淨土三部經并布薩天
 真性本有實相一乘佛戒受之持之
 歸宗門願往生者不可勝計後^ス曉^ス峨
 帝^{上皇}於仙洞請師^ツ敷^ニ聞^ク淨土三部大乘
 經受一乘佛戒^ツ賜^テ香衣^ツ号^ス上人^ト昔後

後
前

白河帝於仙洞請法然上人ノ入レ敷ニ聞シ往
 主要集受圓頰菩薩戒ヲ賜番衣号上
 人ト在ル之ニ當時如斯建長元年巳酉六月
 歸于鎌倉住居于光明寺尊親性心
宣長元年三月五日御書
 良空道光礼阿寂惠等門人各伸テ說
 法弘通淨土宗ノ且ツ越レ增シ數ヲ門僧多ニ加ス
檀越等
 平副帥時頼與列由良鄉寄附而為

光明寺領外門掛額名依如淨刹于
 時有檀那於武列藤田建淨國寺於
 野列大沢造善導寺請師為開山祖
 余來處々弘法側膝諱席不遑羅縷
 東國經廻廿九年西方勸化一月不
 懈焉如是送多年間作阿弥陀佛及
 二菩薩像四十八躰圖西方變相三

十幅書寫^{スレ}淨土三部大乘經三千部
 寫^{スレ}一乘佛戒本^ヲ只十本調九帖疏等
 橫豎聖教數不知圓頌戒本三十本
 高祖傳五十餘卷皆以納^ヲ請淨刹安
 置亦自建治二年^{丙子}九月^ス居^ス于洛陽
 於是衆人輻湊問^ニ津濟^ヲ萬客誓首
 立^レ行^ヲ煌々^{スリ}後宇多帝請^ニ于宮中^ニ敷^ニ聞^ニ

後宇多

アキヲ

淨土宗之儀受淨土宗本有真實一
 乘佛戒賜紫衣法具等追是唐德宗
 皇帝請法照禪師先例也加之洛陽
 貴賤多歸宗門受戒專修念佛者甚
 多故一年中印本作示建寺三所一條法然寺
 三條十念寺木幡山高勝寺是也弘
 安九年丙戌十月十八日出鳳城還住

鎌倉光明寺諸檀珍敬門弟喜悅越

古新今考夫交東関霞兮二十九廻

攀地洛雲兮十一年於花於夷染翰

分卷其數五十餘卷論註記五卷安樂集記二卷和

尚九帖吉記廿三卷宗要抄五卷要集抄八卷選擇集抄五卷授手印領

解抄一卷同尺卷二卷三心私記一卷等也惣名報夢鈔

報要阿夢悉記師範素意兼寄經論

故名也

明證^ツ惠解^ツ壺奧^{ツカ}在^レ文^ニ不^レ棄焉^六觀夫^六內^ニ
 離^シ我想^ヲ外^ニ輕^ス人^ニ世^ニ蓋^シ則^ニ厭離^ニ穢土^ノ之^レ
 所^レ致^ク歟^六六萬^ノ称名^ヲ為^レ終日^ト勤^ト六卷^ノ小
 經^六六時^ノ禮讚^ヲ每日^ニ不^レ闕^月々^ノ法事^ヲ讚
 時々^ノ淨土^ノ三部^ノ經^ノ節々^ノ別時^ノ念佛^ヲ其
 事有^レ實哉^ハ是則^ニ欣求^ニ淨土^ノ之所^レ為^也
 遂^ニ則^ニ西方^ノ業^ヲ熟^シ素^シ訶^シ緣^ヲ盡^シ其^レ大^ニ漸^ニ為^{タラシ}

躰ヲ焉弘安十年丁亥六月十六日ヨリ痢病
 相棄リテ一向不食下痢雖頻敢無苦痛
以下四十字印本立
 同二十二日ヨリ以來赤痢得ケリ減ラ雖然不
 食猶侵レ充躰日ニ衰手爰ニ持テ念珠ヲ口ニ称シ
の日印本立
 名号不違平生恒奉テ觀ニ本尊ヲ双眼浮
 淚ヲ或門弟道問テ曰今度御往生ハ決定
 授答曰尔也又門弟等集テ微音ニ談ニ法ニ

門上人耳聰心明通文釋述義理不
異疇昔門第等羗人結番唱名守終
上人常向東左脇而卧或人問故答
曰爲寢後時右無床箆向西右脇也
云七月四日以還諸方道俗或見紫
雲發甃垂布或聞音樂妙調流響同
五月朝頭北面西右脇卧先言寘不

咸クハ哉至ニ同日ハ脯カク時トキ異香薰ス病室ニ其白ヒ
 異尋常ニ道證ニ啓シ曰往生期近マナリ異香漸シ
 薰ス輟ト之ヲ救上ニ人則願許ス共ニ同六月酉ニ
 尅ニ異香亦薰ス實道亦白シ言聞テ斯番輿ヲ
 荅曰余也云同日戌時上人有取テ或チ
 人ノ蓮手ヲ欲起シ氣色理真門問曰可起ヲ
 歟荅曰余也其聲劇高シ氣色急速カ也

〔史料〕 大本山光明寺藏『鎌倉佐介淨刹光明寺開山御伝』影印・翻刻

理真得意急相扶奉起之上人向西
端坐取五色糸瞻仰尊顏赤眼落淚
并聖衆色形容而新也爰蓮身門鳴
磬子道圓門弟勸念佛上人稱名三百
餘遍迫躄無間又實道奉勸念佛其
數百餘遍上人乍轉念珠口唱名号
轉珠勤舌相續至亥尅念珠與息同

時止三十五身軀柔軟三十一面容如笑カ矣時三十二春秋
八十九夏膳七十四弘安第十天夷
則初六日亥三十三尅三十四如入三十五禪定三十六端坐三十七而逝三十八
焉淨土三十九惠灯已四十消四十一苦海四十二法舟亦沒四十三嗟
呼哀哉傷哉遺弟等哽絕四十四葬送四十五住吉
毘コッ子ホ山ハ麓ノ茶毗ニ取ル其ノ灰ヲ紫色ニ而透徹ス
也見者感嘆ハ或ハ乞テ骨ヲ去リ或ハ裹テ灰ヲ還リ或ハ

女人所_レ裹_二灰_一中_二有_三形_レ如_レ佛舍利_一粒_六拾_七
 取_テ奉_レ持_レ不_レ久_一見_レ之_二二粒_一分_レ散_二生_レ奇_一特_二
 思_ラ送_二之_一遺_二跡_一門_二弟_一始_テ驚_レ見_レ所_レ拾_二骨_一之_二
 端_二灰_一中_二果_レ得_二舍_レ利_一數_二粒_一其_二色_一種_二之_一形_二
 大_二小_一也_二自_レ臨_二終_一期_二至_一往_二生_一後_二異_レ番_一常_二

薰_ス六_レ日_一戌_レ時_二七_一日_一戊_レ時_二八_一日_一申_レ戌_レ九_レ
 日_一午_レ未_レ十_レ日_一己_レ十_レ一_レ日_一酉_レ十_レ二_レ日_一
 亥_レ卯_レ十_レ三_レ日_一辰_レ十_レ七_レ日_一丑_レ亦_レ四_レ日_一辰_レ
 亦_レ六_レ日_一丑_レ亦_レ九_レ日_一辰_レ八_レ月_一五_レ月_一亥_レ二_レ

十一。辰(日卯未) 亦三。戌寅也。九月十一日申(日卯未) 十四日辰十月三日申也。入臨

終室無不輿也。仍向西建塔門弟各

群集勤修法事奉吊加之請人感夢

惟多有人教觀夢上人頭北面東左脇

而卧見南方有竹林金色光明徹竹

照庭心中以為上人往生之瑞相矣

爰上人曰我欲起坐即奉起之端坐

向^テ西^ニ時^ニ見^ル庭^上諸^ノ人^ヲ群^レ集^ル而^モ有^ル拜^ス往^ス

生^ル人^ノ之^ヲ相^シ此^ニ若^シ虚^ニ言^フ者^ハ漏^テ二^テ尊^ノ利^ヲ益^ス

三^ノ惡^ノ道^ヲ為^シ棲^ス云 同年二月廿七有^ル女

夢^ク金^ノ色^ノ先^ニ明^ク從^テ西^ノ方^ニ來^テ照^ル於^テ室^内六^月

中^旬有^ル人^道證^シ夢^ク阿^彌陀^佛其長二尺計也真^實

色^ノ照^ル耀^シ向^テ上^ニ人^立七月三日有^ル人^法導^ス

夢^ク上^ニ人^臨終^ノ時^ニ至^テ端^坐靜^ニ住^シ爰^ニ鳴^ク磬^ヲ

勸^{五六}名号^ラ上人高聲念佛及五六遍于
 時威儀具足之僧二人在上人左右
 各談云念佛可誦來迎之讚^{七月三日}
 有人^{沙弥性}來^テ幕送庭流淚語云今夜
 夢見^ル上人室^ヲ即有^リ貴人着^テ赤袈裟偏^ラ
 袒右肩又有^リ貴女花容^イ逶迤^ト而侍立^ス
 爰^ニ予問^テ曰聞^ク有^リ往生人在^ニ何處耶貴^ト

女以手_レ指授云在錦帳内_ニ即看帳中_ニ
 有_下觀世音菩薩着袈裟戴寶冠舉左
 膝_ラ祖_{ラス}右肩_ニ其膚如黃金亦赤色_上心中_ニ
 祈念上人已_ニ成_チ觀音願必助_下我_ラ焉爰_ニ
 上人向_ニ左方_ニ領_ウ許_チ而言_モ必可引道_ト見_レ
 已_テ夢覺心生_ニ隨喜_ラ即_テ法馳_テ參斯事若
 虛談_エ者念佛_ハ功虛_ニ忽_ニ墮_ニ地獄_ニ云_云往_ニ生_ニ
 夜_ニ夢_ニ

有_レ女_レ夢_ラ見_レ上_レ人_レ臨_レ終_ラ佛_レ厨_一子_二璿_レ珞_一懸_レ
周_レ璿_レ珞_一之_レ下_二化_レ佛_一充_レ滿_ス又_レ見_レ門_六前_三無_レ
數_レ化_レ佛_一飛_レ於_レ虛_レ空_一步_レ於_レ地_一上_レ入_レ厨_一子_レ
内_一八_レ月_一十_レ五_一此_レ人_一日_レ來_一恐_レ死_一忌_レ葬_一雖_レ
聞_レ此_一往_レ生_一敢_レ以_レ不_レ參_一拜_一忽_レ感_レ斯_一夢_一速_レ
改_レ邪_一見_レ自_レ余_一以_レ後_一常_レ請_レ忌_一中_一傾_レ聽_一聞_レ
耳_一動_レ稱_レ名_一古_一矣_一此_レ外_一感_レ夢_一恐_レ繁_一不_レ載_一

云靜以了惠牛泠之淺才雖百筆
鵬溟之深德僅舉一毛蓋是以前輩
之不忘後見之規範也然則平生德
行臨終勝相記錄先聞敢不臆撰披
閱者信勿疑焉時也弘安第十天南
呂下旬候謹疏伏見帝未仁元_癸年
七月賜謚号記主禪師

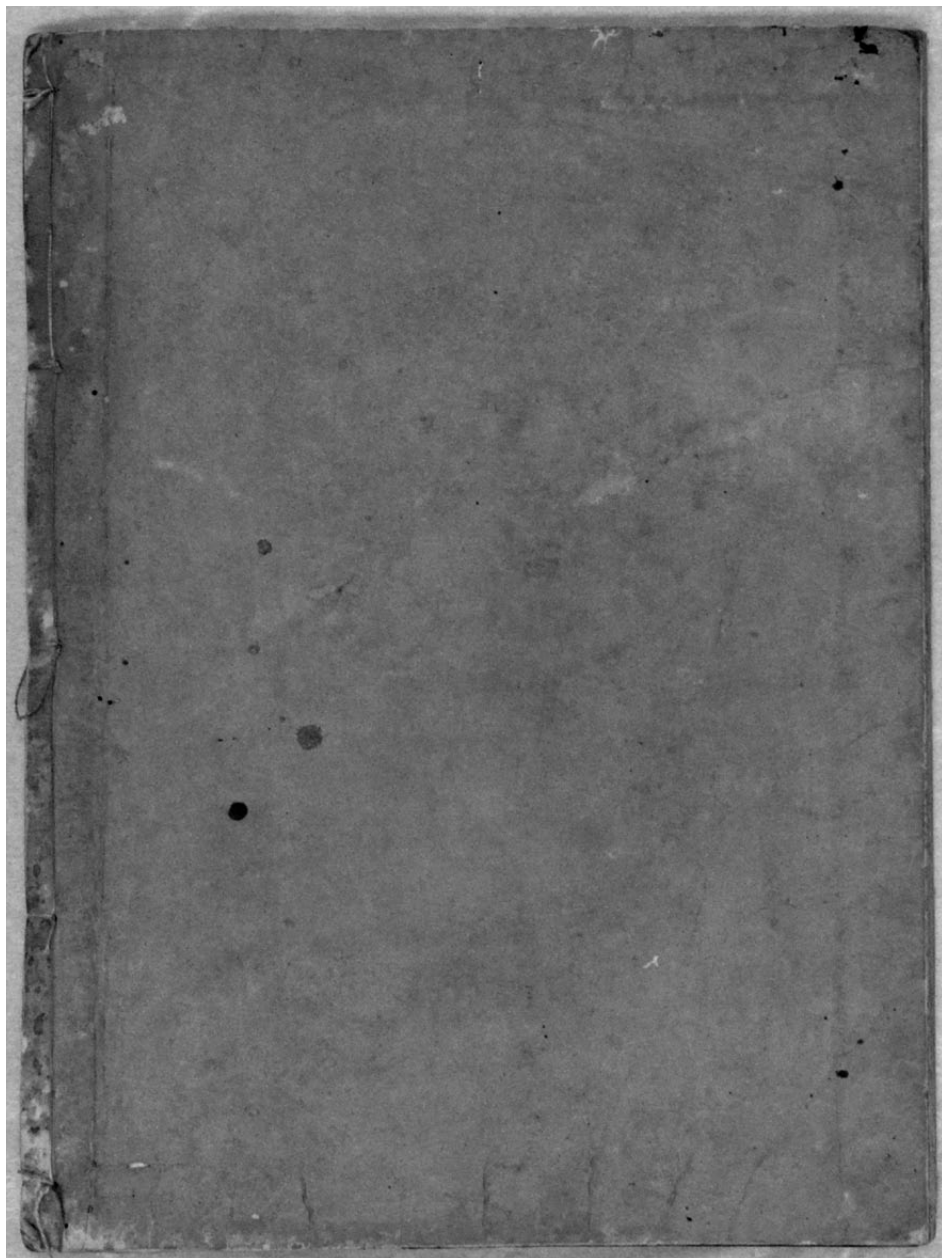
鎌倉佐々淨利光明寺開山御傳終

右此傳記當山正本者增上寺一代爲模写有借用
延寶四_{丙辰}秋彼方丈回祿其時傳記燒失訖然則末山
玉繩村二傳寺什寶有正本之写速請求彼本更
摸書新本爲本山什物備退代龜鏡而已

昔延寶七_{巳未}年四月大吉祥日

天照山四十七世住木蓮社公譽靈圓

印



(裏表紙)

《翻刻》

記主禪師御傳記 全

(外題)

鎌倉

光明寺什物

(表紙裏)

鎌倉佐介淨刹光明寺開山御傳

厭欣沙門道光作

夫日本國相州鎌倉天照山光明寺

(印本无)

開山記主禪師之号、然阿上人諱ハ良

那賀郡ニ在リ明治十二年養廉徹定師其遺跡ニ良忠寺ヲ建ツ

忠石州三隅ノ庄ノ人也俗姓ハ藤氏乃チ是

人王十六代印本

天津兒屋根之尊ノ懸孫一條院ノ省昌録

〔京極摂政師實公六世ノ孫乙〕

御堂ノ関白道長八代ノ末葉也父ハ宰相

父ハ入道シテ比叡山東塔南谷大林房宣雲ノ弟トナリ圓尊ト称ス糺抄二二八圓實房トアリ

(二丁表)

頼定卿ノ子也母ハ伴ノ氏夜夢ミラク有ニ一リノ貴女一

天姿巍々然トメ麗面容艶々麗手ニ持テ明鏡ヲ告曰

欲レ與ニ之ヲ汝ニ援ニ心ニ懷レテ恐レヲ敬テ口ニ陳答メ言ク見ニ

是重寶ナリ不レ可ニ輒ク賜一貴女重テ曰吾故ラニ欲

レ與ニシト敢莫ニ固辞スル一乃チ不レ及ニ再ヒ辞スルニ慎取テ鏡ヲ納ムト

レ懷ロニ見已テ夢覺夢心似レ寤ニ明鏡如シレ在カカ感メ

斯ノ瑞夢一忽ニ以有孕ハラミリメ以レ夢ヲ語レ夫ニ夫ノ曰斯ノ

(二丁裏)

夢想ハ似ニタリ恵心ノ表事ニ汝カ所ノ孕子ハ決定メ可

レ爲ニ佛法ノ明師ト云遂ニ則本朝ノ人王八十

三代土御門ノ院ノ御宇正治元年巳未七

月二十七日ノ酉ノ始ニ不レ覺誕生ス矣幼稚ニメ

性識遒躍タクレキ同黨一見人歎異ス十一歳ノ時

聞テ談ルヲ要集ノ惡趣ノ苦患淨土ノ快樂ヲ三智法師來テ父亭

レ之屢ク欣ニ淨土ニ之歳二月之比登テ

下上印本 三 建曆元年

(二丁表)

旗川郡鰐淵村ニ在リツク雲州鰐淵寺ニ附ニ月珠房信暹ニ師初テ授ルニ

(九字印本爲本文)

レ書ヲ聡敏俊異ニメ所レ聞之事憶持不レ忘時

之中ニ暗ニ忽ニ知テ法器ナルヲ殊ニ以愛玩ス矣明年建曆二年十四

正月朔朝誦メ曰「生レ憂世ニ恨ニ多ク多ク

念佛往生ト聞時ハ還慶成リニ焉ケル」吟ニ此ノ和讚

舉テ聲ヲ念佛於是ニ有ニ定月法師ト云ヒト大ニ諫曰

君之念佛不レ知ニ時節不レ辨ニ機嫌ヲ云

(二丁裏)

レ之竊ニ念ヲ無常迅速ニメ不レ待ニ時節ヲ念佛最

要ナリ豈ニ憚ニ機嫌ニ生ル者ハ必ス死ス汝盍ソツ歸ニ黄泉

今制ニ称名ニ愚癡ノ極也ト心ニ雖レ含ムト哀レ口ニ忍テ

不レ言其後學問ニ研性ヲ聖教ニ曝眼ヲ所レ受

法門ハ括ニ囊ニ心藏ニ所レ見文義ハ諳ニ憶ニ意附ニ

至ニ二十六歳ニ出家シ同キ十一月ニ登壇ス便チ心ニ

思惟スラク八萬ノ法門ハ皆被シム其機ニ聞クモ逗縁ノ教

(三丁表)

無レ不レ解脱ニ吾レ日称名ス何ニ必シモ其機不レ如下

歸ニ即身之教ニ專ラ勤中修ニハ法花之行ヲ自レ尔

以降常ニ誦ニ妙經ヲ專ラ期ニ覺悟ニ或時夢ニ被テ

獄使ニ引一ニ到ニ鐵城ノ裏ニ猛火熾然トメ身心辛

苦ス心ニ恐ニ阿鼻ノ口ト誦メ文ヲ曰假使遍法界

断善ノ諸衆生苦云レ聞法花經決定成

菩提先ニハ未レ知ニ此文ニ已出テ城飛テ而踰ニ鐵ノ壁

(三丁裏)

新
印本既ト云古印本ハ如ニ文

如ニ羽翼ニ生ニ也寤ニ後有ニ餘氣ニ身上ニ流ニ熱

汗一既ニ得ニ勝利ヲ於夢中ニ盍ソ感ニ解脱於身

後一因茲ニ益ス致ニ信心ニ弥ク仰ニ妙經ヲ或時有

レ招ニ障得一疑ニ是魔事ト爲レ降ニカ惡魔歸ニ不動

尊ニ憑ニ尊ノ加護ニ修ニ供養ノ法ニ亦有レ感レ夢

童子前ニ出テ告テ曰汝明ニ可レ拜ニ我本師ヲ也

(四丁表)

見ニ本師ヲ一者ハ發ニ善提心ニ告已ニ開ク厨子ノ戸

舉レ目見レニ之ヲ火燄熾盛ニ忿怒ノ相新ナリ夢

迷悶覺テ後歡喜凡ソ顯密兩宗具ニ得ニ瑞

夢一感應道交ノ利益何ソ空カラン 水澄テ月浮フ盡シ トハ

斯ノ喩歟然ルニ生年十八ニメ 學文ノ餘暇ニ披「閱

大聖竹林寺ノ記」云法照問ニ「文殊普賢」

二聖者一言ニサケテ末法ノ凡夫去レテ聖ヲ時遙ナリ智識 ル モモ

(四丁裏)

轉劣ニメ垢穢尤モ深シ未審シ大聖修テカノ法門ヲ

易ク得ニ成就「唯願ハ大聖爲レ我ノ解説シテ」ハ文殊

師利ノ言ハク汝已ニ念佛ス今正ク是時ナリ諸ノ修行

門無レ過ニ念佛ニ西方ニ有ニ阿弥陀佛」彼佛ノ

願力不可思議 命終ニハ決定 往ニ生ニ彼國ニ

乃至又問余時及ヒ未來ノ一切衆生同メ

志ヲ念佛ニ比丘々々尼優婆塞優婆夷

(五丁表)

至心虔誠シ勇猛精進ニメ不メ爲ニ名利ノ称ニ念セハ

佛名ニ臨終ニ實ニ感ニ佛來テ迎接ニ玉アラフヲ得ニ上品ノ往

生ニ因テ此念佛ニ至ニ命終ノ時ニ得レ證ニ「聖果」

遠ニ離ニ輪回ニ不ニ文殊答曰決定ニ無レ疑除

爲ニ名利ノ及不中志上ハ看ニ此記ノ文一感涙交 不至上入印本

流ス大智ノ薩埵釋尊祖師指教豈ニ誤哉 心中 古印本

我等益レ歸ニ哉是以文殊ヲ爲ニ發心ノ祖ト忽ニ

(五丁裏)

捨テ聖道一法照ヲ爲ニ異代ノ師ト速ニ歸ニ淨土ニ即 念仏入

閣ニ諸行一日ニ唱ニ一萬一今發「道心」不動明

王ノ加被力歟自レ余シ以降二期ニ出離於往

生ニ遠ニ受學ヲ於顯密ニ值テ圓信ニ出離於往 兩流兼學山門ハ 是實地竹林之

末葉三井ハ則北ノ院瀧 信暹之ニ哲ニ窮タリ天台俱 淵之餘流也

舍之兩宗一又從ニ密藏法師ニ諱尊觀 眞 高野ノ本寺ノ學頭也依

言ノ大法一謁ニ源朝闍梨ニ傳法院訴訟ニ被レ左遷 傳法院訴訟ニ被レ左遷

(六丁表)

一日路一時ニ闍梨遣ニ使者ヲ送テ書籍ニ而曰 安藝國ノ時 致ニ扶持ニ學レ之

以ニ我秘法ヲ悉ク付ニ屬ス汝ニ云 加之佛心禪

宗教外別傳之旨首經圓覺之法門 ヲハ

者訪ニ建仁榮西之門人榮朝道元等ニ

法相三論華嚴律等之宗旨ハ者稟二渡
宋之律師泉湧ノ俊苒凡ソソ諸方ノ名匠ニ

(六丁裏)

諸ニ諸宗ノ綱目一ヲ聞ニ一隅ヲ識ルニ三端ヲ不レハ再ヒ尋
フスラハスヲ
無シ助レ師一可レ謂ツツ生知任誰争ニ天機ヲ突粵ニ石

州ニ有レ寺号ニ多陀寺ト有テ便到ニ彼ノ勝地ニ巨メ

棄雲心永繫リ即卜テ居スニ專レ修メ時年三
貞永元 五百二十六年 辰 二月下旬也於レ此ニ始ニ

不断念佛ヲ送一兩年一矣于時有二生佛

生仏法師 三僧名善書ニシテ

法師ト云ヒト 來語テ云善導寺ノ聖光上人者法

(七丁表)

然上人ノ付弟淨土ニ宗ノ正統智行兼

備ニ道俗皆歸就レ中ニ有ニ如來ノ印可一所以

者何ハ予昔思念法然上人ノ遺弟在レ世ニ

弘レ法ヲ聖光上人隆寛律師善恵上人

勢觀上人是也然而龍蛇難レ辨水乳

易レ迷繫ニ蒙テ何ノ師一ニカ唯蒙ニ弥陀ニ證判一ヲ知ニ

濁世ノ導師ヲ予書テ三人ノ字ナラ聖光善深納ニ懷

古印本加ヘニ一ヲ除ク勢觀ヲ是為正觀師トシ光師所立ノ義不違故

(七丁裏)

中ニ趣ニ善光寺ニ念々ニ称ニ佛号ヲ歩々ニ致ス祈

請一ヲ只歩積リ累メ漸到ニ神ノ宿ニ在ニ信州ニ去ニ善光
當

夜夢ニ長八尺計ナル僧ノ昔年多鬪鬚髮如

レ雪ノ法衣ヲ纏レ身ニ威儀具足築ニ金又柅ヲ立テ

枕ニ告テ曰汝カ之所レ言我今教示スヘシ鎮西ノ聖

光房能々知ニ往生ノ道ニ可レ往ニ彼僧ノ許ニ告

訖消去ニ夢寤快然 任ニ靈夢ノ告ニ捨テ二人ノ

(八丁表)

名一但持ニ聖光上人ノ名字ノミラ我願既ニ滿セリ雖

レ可レ趣ニ鎮西ニ教示最モ重シ須レ報ニ靈夢ノ恩ヲ是

以詣ニ一光ニ尊ノ靈場ニ契ルニ七日七夜ノ光

陰一參籠日ニ盈チ趣ニ鎮西ニ也云聞ニ斯之

說ニ隨喜無量 即從ニ彼僧ニ但生佛ハ前日ニ行キ

到ニ築後ノ國善導寺ニ時年三十八嘉禎

二年 丙申 九月七日也而ニ聖光上人ハ住ニ

同國上妻ノ庄ノ天福寺ニ去善導寺及五里也翌日ニ參

レ彼ニ初テ謁ニ上人ニ同日上人示メ曰昔ハ無レ學スル

淨土ノ法門ニ法然上人ヨリ以來有リト此宗ノ學

問一云即暢テ志ヲ漸キ開キ談義ノ延ヲ晝夜ニ

卷舒シテ刺シテ股ヲ除ク眠ヲ援ニ聽聞雖レ涉レ日默然トメ

而不レ言モ上人潛カニ曰默然ノ領解ハ難レ辨ニ中

不一云時ニ傳ニ聞之獨リ參ニ閑室ニ初テ舉ク疑闕一

天台淨土兩宗ノ報土爲シ同ト爲シ異ト耶上（九丁表）

人答云入門ハ雖レ殊ナリト終ニ是不レ別ナラ云自レ余

以後難問不レ憚リ研核往復ス惠解天縱トメ

不レ待ニ師授ヲ上人含テ笑ヲ顯シ已ニ證ヲ付屬

催レ心ニ分闡秘懷ヲ洪鐘ハ待チ叩ヲ幽谷應ル聲ニ

盡シ斯ノ喻ヘ也傳ニ於レ義勢ヲ如ニ水ヲ寫レ器ニ窮ニ於

奧義一似ニ石ヲ投ロ淵ニ遂ニ則ニ自ニ去ニ年ニ九月ニ至ニ

（九丁裏）

（八丁裏）

△嘉禎三年四月十日善導寺ニ於テ法戒成シ其二十日淨土宗要八十題ノ口決ヲ天福寺ニ筆授ス
次ノ年ノ七月ニ大師九帖ノ書論註安樂集
古印本作「圓戒戒儀 決疑鈔云十二門戒儀」是也
要集選擇集一乘戒儀布薩式等悉ク

傳受シ畢夫夫諮詢雖ニ一遍一解義超ニ三覆ニ

春秋雖ニ二回一稽古均シ万年ニ援ニ嘉禎二

年丁西七月六日上人在レ塔ニ善導寺塔ニ聖

護房一召シ寄告テ曰法然上人門弟之中ニ

有ニ愚昧ノ輩一黷カ上人義ヲ予カ門人モ亦可レ然ル

（十丁表）

凡非ニ學生ニ者一巨シ傳ニ師說ヲ然則以ニ我義一

付ニ屬ニ汝ニ宜ク傳ニ來世ニ曉ト悟ス蠢徒上云果則

誓フ以ニ傳ヲ授ニ手印一自ラ紫毫一手カ書ス

血脈一其詞ニ曰法然上人ハ以ニ淨土宗一

義一傳ニ辨阿今又辨阿以ニ相承ノ義並ニ私

勸文徹選擇集一讓三與シ沙門然阿ニ畢又聞

レ之人ニ信シ之可遂ニ往生一仍テ錄ス秘法一之

（十丁裏）

古印本作「帖」
狀以ニ手次ヲ于テ時嘉禎第三歲八月一

日法然上人ノ口決沙門辨阿有レ上判同

三日造ニテ一卷ノ書ヲ授手印上上人印コ

可ス之又又上人示メ衆曰我レ年シ闌齡類テ在

世不レ久屢思ニ將來稍催ニ悲傷雖然リト我

法ハ悉ク授ニ然阿ニ畢ヌ義道不レ可レ迷法灯寧ンソ

可レ消然阿ハ是予成レレ若ク也遺弟對レ彼ニ可

(十一丁裏)

レ決ニ不審ヲ云云又每ニ對ニ諸人ニ常ニ告曰我入

滅之後ハ可レ問ニ法門ヲ於然阿ニ云援ニ築後

國ニ有ニ要阿ト者一日中ニ睡眠忽ニ夢ラク清水ノ築紫

花臺房善弟患坊來リテ告曰善導寺ノ上人ノ

有ニ示メ言一玉フコ文ヲハ見レ入ニト諸佛之教意ニ義ヲハ談ニ罪

人之生ル様一也斯言ハ殊ニ貴ト云時ニ上人有ニ

光臨一要阿啓ス彼ノ告一上人曰此言實ニ尔ナリ

(十一丁裏)

但シ今度ノ談義ハ緯コト委ニ悉ナルカ故ニ儼言自ラ交ン歎

雖レ然發起ノ衆ノ然阿爲ニ器量一故ニ後ニ可レ書

直一云云如レ斯見ハテ夢覺心ニ生ニシテ希有一ヲ記ス自

坊ノ柱一依ニ此夢想一勤請ス略鈔一援ニ雖レ受レ請ヲ

不レ違レ酬ニ矣上人ノ法嗣冥衆ノ印可正顯ニト

此夢ニ而已行年三十九嘉禎三年丁酉

八月下旬ニ欲ス歸ニ故郷ニ上人示メ曰欲レ報ニト

(十二丁表)

我恩一都鄙遠近弘淨土ノ教ヲ勸ニ念佛ノ行ヲ

云云斯言鏤心ニ銘ス肝ニ何ソ忘シ何ソ默セ自厭以

還タ慨然酬レ憤リ弘教勸レ行其徒付者ノ如ニ

雲ノ隨カ龍ニ似ニ霞ノ圍ム山ヲ斯頃タ往ニ藝州首尾

經ニ三年一癸年滿四十三延應元年巳亥

春上コ在シ帝里ニ由ニ淨意ノ聖覺法請ニ談ニ選

擇集一淨意ノ云我昔シ聞ニ故法印聖之義ヲ

(十二丁裏)

今之義勢不違ニ先聞ニ也彼則見レ浴ニ吉

水之波一此亦聞レ酌ニ黑谷之流ヲ源ト既ニ

澄也流豈清濁ナ耶宜哉云淨意殊傾テ

頭請座^ト洛中^ニ即契^ニ以^シ諸檀施主^一期^ニ以^ス
恐住乎

淨土弘法^一雖^レ然示^メ歸洛^ノ由^一詣^ス善光寺^ニ

矣時^一或人致^メ屈^ク默^ク四十八日^一談^セ四帖^ノ

疏^一自^レ其以後經^コ歷^メ諸國^ニ
上野下野武藏
上総下総常陸

(十三丁表)

達郡ノ内箕田ノ郷^一以爲^ニ寺領^ト充^コ掛^一三寶

衆僧ノ供養^ニ干時^一武州二十四郡爲^ニ經

時ノ私領^一故^ニ如^レ斯平副帥^一每日詣^テ念佛

(十四丁表)

聞法施僧非^ニ軍陳^ニ不^ニ懈怠^一一日經時

念佛ノ中^ニ睡眠^メ而夢^ラ於^ニ彼寺^ニ放^ク光明^一遍^ク

照^ニ干日本六十餘州^一畢覺^メ後弥^ク倍^シ信^ヲ

敬^一重^メ修行^ス准^シ震旦^一西都ノ本寺^ニ任^テ日本

西山粟生淨利^一之例^ニ此寺^ノ改^レ額^ヲ号^ス光

明寺^ト殘^テ前名^ノ蓮花^ノ二字^一以^テ掛^ニ額^ヲ方丈^一

名^ニ蓮花院^ト寬元元年^一癸卯五月三日吉

(十四丁裏)

日^カ故^ニ良忠^ヲ爲^ニ導師^ト仲^フ供養^ヲ同四年^一
丙午

春經時辭^ニ世務^ヲ副帥^ヲ任^コ讓^メ干舍^ノ弟^ノ時

頼^ニ佐介^ノ隱居^シ專^ラ修^シ念佛^三味^ヲ四月

朔日^ニ往生^シ干時晴天^ニ而紫雲覆^ニ館上^ニ

妙花散^ニ庭前^一殊勝^ノ寄瑞多^レ之證^メ号^ス蓮

五百^レ行不^レ可^ニ勝計^一弘法致化^ノ門弟亦多^シ就^ニ
三十年勸化^ノ廣^キ忘^レ歸洛^ノ契^一仁治元年^一庚子^一中春

入^ニ干鎌倉^ニ而初^ハ住^シ吉^カ谷^カ悟眞寺^ニ弘^コ通^シ下^フ

淨土宗^一干時平^一副帥經時^一信^レ之^一館内^ニ

奉^レ請^シ聞法受戒^メ持^ニ十念^一傳血脈^一歸^メ宗^一

(十三丁裏)

門^ニ三月^ノ中^ニ集^ニ材木^ヲ於^ニ佐介^カ谷^ニ建^コ立^シ一^ノ

淨利^一号^ス蓮花寺^ト安^コ置^シ金色^ノ阿弥陀^ノ三

尊^ノ像並^ニ善導大師^ノ眞影^及比^{大辨}才^天

像等^一以^ニ然阿^一爲^ニ開山^ノ祖^ト寄^コ附^メ武州安

花寺殿安樂ト故ニ牌ニ顯ス光明寺本願前(細字可)書

武州太守平朝臣經時
蓮花寺殿安樂大禪定門 尊儀ト寶治二
五百廿二年

(十五丁裏)

年戊申淨意法師於レ都ニ入滅ス契約ノ轉變

人命ノ不定世皆若レ之ノ何ソ始テ驚シ矣仍テ良

忠上洛シ演ト說シ淨土三部經並ニ布薩天

眞性本有實相一乘佛戒一受レ之ヲ持レ之ヲ

歸ニ宗門ニ願ニ往生ヲ者ノ不レ可ニ勝計ニ後嗟峨

帝於ニ仙洞ニ請レ師ヲ觀コ聞メ淨土ノ三部大乘

經一受ニ一乘佛戒一賜ニ香衣一号ニ上人ト昔シ後

(十五丁裏)

白河ノ帝於ニ仙洞ニ請ニ法然上人ヲ觀コ聞シ往

生要集一受ニ圓頓菩薩戒一賜ニ香衣一号ニ上

人ト准レ之當ニ時如レ斯建長元年巳西六月

歸ニ干鎌倉ニ住コ居シ下フ干光明寺ニ尊觀心性

良空道光礼阿寂惠等ノ門人各伸ヘテ說

法ヲ弘ニ通ス淨土宗ヲ且越増シ數ヲ門僧多シ加ニ

建長二年生ナリ誤?
寛元元年生 未安幼見ナリ
延應元年生ナレバ建長元年方十一才ナリ
之印本
檀ノ寫字平

平ノ副帥時頼奥州由良ノ郷ヲ寄附メ而爲ニ

光明寺領ト外門ニ掛レテ額ヲ名ニ佐介淨利ト干

時有ニ檀那於ニ武州藤田ニ建ニ淨國寺ヲ於ニ

野州大沢ニ造ニ善導寺ヲ請レ師ヲ爲ニ開山ノ祖ト

尔ヨリ來タ處々ノ弘法ニ側膝争ヒ席不レ遑ニ羅縷ニ

東國ノ經廻廿九年西方ノ勸化一日モ不

懈焉如レ是送ニ多年一ヲ問ニ作ニ阿弥陀佛及

二菩薩像ヲ四十八体圖ニ西方ノ變相ヲ三

十幅書コ寫スル淨土ノ三部大乘經ヲ三千部

寫ニ一乘佛戒ノ本一只十本調ニ九帖ノ疏等ヲ

横堅ノ聖教數不レ知圓頓戒ノ本三十本

高祖傳五十餘卷皆以納ニ諸ノ淨利ニ安

置ス亦自ニ建治二年丙子九月一居ス于洛陽ニ

於レ是衆人輻湊メ問フ津ヲ濟々萬客稽首メ

立レ行ヲ煌々タリ後宇多帝請ニ干宮中ニ觀コ聞

後宇多帝
アキラカ

(十六丁裏)

(十七丁裏)

淨土宗之儀一受ニ淨土宗ノ本有眞實一

乘佛戒ヲ賜ニ紫衣ノ法具等一追テ是唐ノ德宗

皇帝請ニ玉ヲノ法照禪師ヲ先例上也加之洛陽ノ

貴錢多歸ニ宗門一受レ戒ヲ專修ニ念佛一者甚

多シ故ニ一年ノ中ニ建ル寺一三所一一條法然寺

三條十念寺木幡山高勝寺是也弘小

鎌倉入ル安九年丙戌十月十八日出ニ鳳城一還テ住シト下

(十七丁裏)

鎌倉ノ光明寺ニ諸檀ノ珍敬門弟ノ喜悅越ヘ

レ古ニ新レ今ヲ考ルニ夫レ交ニ玉フ東関ノ霞ニ分ニ二十九廻

攀テ地洛ノ雲一分一十一年於レ花ニ於レ夷ニ染メ翰ヲ

分レ卷ヲ其數五十餘卷論註記五卷安樂集記二卷和

尚ノ九帖書記廿三卷宗要抄五卷要集抄八卷選擇集抄五卷授手印領

解抄一卷同決答二卷惣名報夢鈔一

三心私記一卷等也報要阿夢悉記ニ師範ノ素意一兼寄經論ノ故名也

(十八丁表)

明證一惠解ノ壺奧在レ文ニ不レ奪焉觀レ夫内ニハ

離ニ我想一外ニ輕ニ人世一盡シ則厭離穢土ノ之

所レ致歎六萬ノ称名ヲ爲ニ終日一勤ト六卷ノ小

經六時ノ禮讚毎日ニ不レ闕日々ノ法事讚

時々ノ淨土三部經節々ノ別時念佛其

事ヲ實哉是則欣求淨土之所爲也

遂ニ則西方ノ業熟素詞ノ縁盡其レ大漸ヲ爲ト

(十八丁裏)

レ体ヲ焉弘安十年丁亥六月十六日ヨリ痢病ニ

相乘リテ一向ニ不食一下痢雖レ頻ナリト敢テ無ニ苦痛一

同二十一日ヨリ以來赤痢得レ減ニ雖然リト不

食猶侵メ老体日ニ衰ヘ玉フ援ニ手ニ持テ念珠一口ニ称ニ

名号ニ不レ違ニ平生ニ恒ニ奉レ觀ニ本尊一双眼ニ浮

レ涙ヲ或ハ門弟道問テ日今度ノ御往生ハ決定

歎答曰尔也又門弟等集テ微音ニ談ニ法

(十九丁表)

門一上人耳聰心明通ニ文釋一述ニ義理一不

レ異ニ疇昔ニ門弟等差レ人ヲ結レ番唱レ名ヲ守レ終

上人常ニ向レ東ニ左脇ニメ而臥シ玉フ或人問ニ故答

曰爲レ最後ノ時ノ右ニ無ニ床笫ニ向レ西右脇ニ上レセシカ也

云云七月四日ヨリ以レ還レ諸方ノ道俗或ハ見紫

雲緩難メ垂シ布一或ハ聞ニ音樂妙ニ調レ流レ響ヲ同

五日ノ朝頭北面西右脇ニ臥シ玉ヘリ先言實ニ不

(十九丁裏)

レ忒哉至同日ノ晡時ニ異香薰ニ病室ニ其匂ヒ

異ニ尋常ニ道證啓メ曰往生ノ期近キ下ヘリ異香漸ク

薰嗅下フ之歟上人則頷許シ玉フ矣同六日ノ西

克ニ異香亦薰ス實道ト云モノ亦白メ言ク聞ニ斯香ヲ歟

答曰尔也云同日ノ戌ノ時上人有下取テ或

人ノ蓮手ニ欲シ玉フ起キテ氣色上レ眞門問曰可レ起

歟答曰尔也其聲劇シク高クメ氣色急ニ速カ也

(二十丁表)

理眞得レ意急キ相扶テ奉起之上人向レ西ニ

端座シメ取テ五色ノ糸一瞻ニ仰メ尊顔ヲ老眼ニ落レ涙シ

拜シ玉フ聖衆ヲ一色形シテ容ニ而新也援ニ蓮身門鳴ニ

磬子一ノ道圓門勸ニ念佛一上人称名シ玉フ三二百

餘遍ニ迫テ体ヲ無レ間又實道奉レ勸ニ念佛一其

數百餘遍ナリ上人手ニ轉ニ念珠一口ニ唱テ名号一

轉珠動舌相續メ至ニ亥克ニ念珠ト與レ息同

(二十丁裏)

時止ニミ玉フ身体柔軟ニメ面容如レ笑カ矣時ニ春秋

八十九夏臘七十四弘安第十ノ天夷

則ノ初ノ六日亥ノ克ニ如レ入ニ禪定ニ端座メ而逝玉フ

焉淨土ノ恵灯已ニ消シメ苦海ノ法舟亦没ニ差

呼哀哉傷哉遺弟等硬絶ニ葬ニ送テ住吉

瓶子山ノ麓ノ茶毘所ニ其灰紫色ニメ而透徹ル

也見者感嘆或ハ乞テ骨去リ或ハ裹テ灰ヲ還リ或ハ

(二十一丁表)

女人所レ裹ム灰ノ中ニ有三形如ニ佛舍利ノ六拾ヒ

取テ持不レ久見ルニ之ニ粒分散シ玉フ生ニ奇特ノ

思一ニ送ニ之ヲ遺跡ニ門弟始驚テ見ルニ所レ拾骨一々ノ

端灰ノ中ニ果メ得^二舍利數粒^一其色種々ニメ形

大小也自ニ臨終ノ期ニ至^テ往生ノ後ニ異香常ニ

薰^ス六日戌ノ時七日戌時八日ノ申^ト戌^ト九日午未十日巳十一日酉十二日

亥^ト卯^ト十三日ノ辰八月十七日丑廿四日辰^ト廿六日丑廿九日辰八月十五日ノ亥^ト

(二十二丁裏)

日印本^ニ日印本^ニ
十一辰廿三戌寅也九月十一^ニ入^テ臨
日申十四日辰十月三日申也^ニ

終ノ室ニ無^キ不^レ伝^ク嗅也仍向^レ西^ニ建^レ塔^ヲ門弟各

群集^メ勤修法事^ヲ奉^レ吊加之諸人ノ感夢

惟^レ多^シ有^ル人^ノ觀夢^ヲ上人頭北面東左脇^メ

而臥^玉見^レ南方^ニ有^ニ竹林^一金色ノ光明徹^シ竹^ヲ

照^レ庭心中^ニ以^テ爲^ラ上人往生之瑞相^{ナリ}矣

援^ニ上人曰我欲^レ起^レ座^ヲ即奉^レ起^レ之端座^メ

(二十二丁表)

向^玉西^ニ時^ニ見^レ庭上^ニ諸人群集^メ而有^下拜^ニ

生人^ノ之相^上此若^シ虚言^ヲ者漏^テ二尊ノ利益^一

三惡道^ヲ爲^レ棲^ト云^ニ同年二月廿七^日有^ル女

夢^{ラク}金色ノ光明從^ニ西方^一來^テ照^ニ於室内^一ラ^六月

之印本^ニ

中句^ニ有人^ノ證夢^ヲ阿弥陀佛^ノ其長^ニ二眞^一

色照耀^メ向^ニ上人^ニ立^ニ立^ニ玉^ヲ七月三日^日印本^ニ印本作道

夢^{ラク}上人臨終ノ時^ニ至^テ端座^メ靜^ニ住^シ下^テ援^ニ鳴^レ磬^ヲ

(二十二丁裏)

勸^ニ名号^一上人高聲^ニ念佛^メ及^ニ五六遍^ニ千

時威儀具足之僧^ニ二人在^ニ上人ノ左右^一

各談^メ云ク念佛^メ可^レ誦^ニ來迎之讚^一日夢^ニ

有人^ノ行性來^テ葬送ノ庭^ニ流^レ淚^ヲ語^テ云今^一夜^ノ也印本

夢^ニ見^レ上人ノ室^ニ即有^ニ貴人^一着^ニ赤袈裟^一偏

但右肩^ス又^一有^ニ貴女^一花容透^シ進^ト而侍立^ス

援^ニ予問^一曰聞^レ有^ニ往生ノ人^一在^ニ何處^一耶^ト貴

(二十三丁表)

女以^レ手^ヲ指授^メ云在^ニ錦帳ノ内^ニ即看^ニ帳ノ中^一

有^下觀世音菩薩着^ニ袈裟^ヲ戴^ニ寶冠^ヲ舉^テ左

膝^一但^ニ右肩^一其膚^ハ如^ニ黄金^一亦赤色^{ナル}心中^ニ

祈念^ス上人已^ニ成^ニ下^テ觀音^ト願^ハ必助^レ我^ヲ焉^ニ

上人向^ニ左方^一領^キ許^メ而言^玉必可^ト引導^一見^一

已^テ夢覺^メ心^ニ生^メ隨喜^ラ即泣^テ馳參^ス斯事若
虛談^ハ者念佛ノ功虛^ニ忽^ニ墮^シ地獄^ニ云^ハ往^ル生^ス
夜^ノ夢^ニ

(二十三丁裏)

有^レ女夢^{ラク}見^ル上^レ人^ノ臨終^ヲ佛^ノ厨^子環珞懸^リ

周^ク環珞^ノ下^ニ化佛充滿^ス又見^レ門前^ヲ無

數^ノ化佛飛^ヒ於^テ虛空^ニ步^ニ於^テ地上^ニ入^リ厨^子

内^ニ八月十五^ニ此人^ハ日^ニ來恐^レ死^ヲ忌^ム葬^ヲ雖

聞^ト此^ノ往^生敢^テ以^テ不^ニ參拜^セ忽^ニ感^ス斯^ノ夢^ヲ速^ニ

改^ム邪見^ヲ自^レ余^ヲ以後常^ニ詣^テ忌^中傾^テ聽聞^ノ

耳^ヲ動^シ称名^ノ舌^ヲ矣^ハ此外^ノ感夢^{アリ}恐^レ繁^ヲ不^レ載

(二十四丁表)

云^ハ靜^ニ以^レ了^シ惠牛^ヲ灣^シ之^シ淺才^雖巨^ト百筆^シ

鵬^ノ冥^之深德^僅舉^ニ一毛^ヲ盡^シ是以^ミ前輩

之^不忘^レ後昆^之規範^也然^レ則^ハ平生^ノ德

行^{臨終}勝相記^ノ錄^ヲ先^ニ聞^テ敢^テ不^ニ臆撰^一披

閱^セ者^ノ信^メ勿^レ疑^焉時^也弘安第十^ノ天南

呂^下旬^ノ候謹疏^ス伏見帝永仁元年^{癸巳}

七月賜^レ諡^ヲ号^ス記主禪師^ト

(二十四丁裏)

鎌倉佐介淨利光明寺開山御傳終

右此傳記當山正本者増上寺一代爲模写有借用

延寶四^{丙辰}秋彼方丈回祿其時傳記焼失訖然則末山

玉繩村二傳寺什寶有正本之寫速請求彼本更

模書新本爲本山什物備遺代龜鏡而已

嘗延寶七^{巳未}年四月大吉祥日

天照山四十七世住木蓮社公譽靈圓(花押)

(二十五丁表)

平成三〇年度彙報

○平成三〇年四月一〇日

第一回古文書講座（於光明寺）

『鎌倉法語集』輪読。（講師・野村恒道師）

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之

○平成三〇年五月二九日

研究会（於大正大学）

『記主禪師研究所紀要』第一号編集会議。

浄土宗総合学術大会における光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御傳』の研究内容を協議。

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三〇年六月一四日

国宝館寄託品調査（於鎌倉国宝館）
国宝館寄託品の管理方法の検討並びに整理。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之

第二回古文書講座（於光明寺）

『鎌倉佐介浄利光明寺開山御傳』輪読。（講師・野村恒道師）

〈出席〉野村恒道、成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之

○平成三〇年六月二六日

研究会（於大正大学）

浄土宗総合学術大会における光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御傳』の研究内容を検討。

〈出席〉林田康順、石川琢道、大橋雄人、吉川瑞之

○平成三〇年六月二八日

研究会（於光明寺）

『記主禪師研究所紀要』第一号發送作業。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之

○平成三〇年七月三日

研究会（於光明寺）

光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御傳』撮影。（前島信也師）

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘

○平成三〇年七月七日

研究会（於光明寺）

『記主禪師研究所紀要』第一号再版の対応方針を協議。

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、山澤眞弘

○平成三〇年七月二九日

研究会（於光明寺）

『記主禪師研究所紀要』第一号編集会議。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之

○平成三〇年七月三一日

研究会（於 大正大学）

『記主禪師研究所紀要』第一号編集会議。

浄土宗総合学術大会における発表原稿修正。

〈出席〉林田康順、成田善俊、石川琢道、大橋雄人、吉川瑞之

○平成三〇年八月二十九日

研究会（於 光明寺）

『記主禪師研究所紀要』第一号發送作業。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、吉川瑞之

○平成三〇年九月二二日

『当麻曼陀羅縁起』写本調査（於 浄土院）

平等院蔵『当麻曼陀羅縁起』の閲覧。
（神居文彰師）

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三〇年九月一四日

浄土宗総合学術大会（於 佛教大学）
浄土宗総合学術大会研究発表。

吉川瑞之「大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山御傳』の研究―慶安版『然阿上人傳』との比較を中心に―」

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三〇年一〇月三日

研究会（於 大正大学）

大本山光明寺什物一覽（一）「鎌倉 国宝館寄託古文書・典籍一覽中世編」

整理方法を検討。

『記主禪師研究所紀要』第二号内容を検討。

『記主禪師研究所紀要』第一号送付の賛助会員以外の取り扱いを検討。

第三回公開研修会内容を検討。

〈出席〉林田康順、成田善俊、石川琢道、大橋雄人、吉川瑞之

○平成三〇年一〇月二六日

研究会（於 大正大学）

大正大学浄土学閲覧室所蔵「光明寺史料」調査。

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳

○平成三〇年一〇月三一日

国宝館寄託品の調査（於 光明寺）

国宝館寄託品の宗宝調査。
〈出席〉大谷慈通、杉浦尋徳

第三回古文書講座（於 光明寺）

『鎌倉法語集』輪読。(講師・野村恒道師)

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、大谷慈通、杉浦尋徳

(講師・野村恒道師)

『蓮馨寺文書について』(講師・糸原恒久師)

特別展示

光明寺寺宝『三心私記』『徹選択鈔』

○平成三〇年一月一九日

第二回運営委員会(於光明寺)

平成三〇年度研究所規則の検討。

〈出席〉長谷川昌光、里見嘉嗣、林田康順、奥田昭應、成田善俊、瀬高順教

『安楽集私記』『観経疏伝通記』
公開什物の紹介。(大橋雄人研究員)

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳

研究会(於光明寺)

光明寺蔵『鎌倉佐介淨利光明寺開山御傳』翻刻作業方針を検討。

○平成三〇年二月一七日

研究会(於光明寺)

平成三一年度事業計画を検討。

〈出席〉長谷川昌光、林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳

『真如堂縁起』版本の調査。
〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之

第三回公開研修(於光明寺)

良忠上人掛軸撮影。

基調講演

「中世浄土宗教団における白旗派」

○平成三一年一月二三日

研究会(於蓮勝寺)

平成三一年度事業について検討。

『蓮勝上人について』(講師・柴田

哲彦台下)

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之

○平成三一年一月二四日

第四回古文書講座(於光明寺)

『鎌倉法語集』輪読。(講師・野村恒道師)

〈出席〉野村恒道、成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之

○平成三一年二月一五日

研究会(於光明寺)

公開講座案内状発送作業。

〈出席〉成田善俊、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三一年二月二〇日

研究会(於光明寺)

『真如堂縁起』諸本の調査。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三一年三月六日

研究会（於光明寺）

記主禪師研究所運営委員会資料の作成・確認。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、吉川瑞之

○平成三一年三月八日

第二回運営委員会（於光明寺）

平成三〇年度事業報告・決算、平成三一年度事業計画・予算の検討。

〈出席〉長谷川昌光、林田康順、奥田昭應、成田善俊、瀬高順教

研究会（於光明寺）

『記主禪師研究所紀要』第二号について検討。

〈出席〉長谷川昌光、林田康順、成田善俊、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之

第五回古文書講座（於光明寺）

『鎌倉法語集』輪読。（講師・野村恒道師）

〈出席〉長谷川昌光、野村恒道、林田康順、成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之

大本山光明寺記主禪師研究所 規則

【名称】

本研究所は大本山光明寺記主禪師研究所（略称…記主研究所）（以下、研究所という）と称し、大本山光明寺の所属団体とする。

【事務局】

研究所の事務局は大本山光明寺教務部に置く。

【目的】

研究所は浄土宗第三祖・大本山光明寺開山記主禪師然阿良忠上人を中心に二祖三代の顕彰と研究に励むことを目的とし、浄土宗及び大本山光明寺の興隆に努める。

【事業】

研究所は前条の目的を達成するために次の事業を行う。

【総裁】

研究所は大本山光明寺法主を総裁として推戴する。

【総裁】

総裁は研究所所長、主任研究員を任命する。

【総裁】

総裁は運営委員および監事を任命する。

【運営委員会】

研究所には運営委員会を置き、研究所の基本方針を決定する。

【監事】

運営委員は研究所所長、大本山光明寺執事長、教務部長、主任研究員、事務局長を以てこれに充て、研究所所長が委員長に就任し、委員会の議長を務める。

【監事】

監事は大本山光明寺財務部長を以てこれに充て、会計を監査する。

【所員】

本研究所の所員は次の通りとする。

【所員】

本研究所の所員は次の通りとする。

【所員】

本研究所の所員は次の通りとする。

【所員】

本研究所の所員は次の通りとする。

一 所長は研究所を代表し、所務を統理する。所長は、研究員・事務局長・事務局長を指名し、総裁が任命する。

二 主任研究員は研究所が行う研究活動を統括指揮する。研究員は若干名とする。研究員は研究所の研究に従事する。

三 事務局長は、研究所の事務・会計を掌握する。事務局長は研究員を兼ねることができる。

四 事務局長は、研究所の事務・会計を掌握する。事務局長は研究員を兼ねることができる。

五 事務局長は、研究所の事務・会計を掌握する。事務局長は研究員を兼ねることができる。

【任期】 所員の任期は4年とする。但し再任を妨げない。補欠により就任した者の任期は前任者の残任期間とする。

【退所】 所員による申し出ある時は研究所を退所することができる。

【講師】 研究所の事業を達成するため、所長は必要に応じて講師を指名し、総裁が委嘱する。

【嘱託研究員】 研究所の事業を達成するため、所長は必要に応じて嘱託研究員を指名し、総裁が委嘱する。嘱託研究員は所員と共に特定の研究活動に従事し、当該研究活動の終了を以て任期とする。

【会計】 研究所は大本山光明寺の助成金、その他収入により運営する。

第十四条 研究所の会計年度は毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わることとする。

第十五条 本規則の改廃は運営委員会の議を経なければならない。

第十六条 本規則を実施するについて必要な細則は別に定める。

【附則】 本規則は平成28年4月1日より施行する。

【附則】 本規則の一部改正規約は平成31年4月1日より適用する。

蓮勝寺	柴田 文彦	傳福寺	鈴木 顕雄	円通寺	曾根 宣雄
宗忠寺	夏見 裕貴	傳福寺	鈴木 顕祥	善導寺	吉水 里香
金臺寺	奥田 昭應	正業寺	渡部 良賢	法藏寺	三次 正並
阿弥陀寺	香川 隆順	東漸寺	小松崎 成淳	瑠璃光寺	關 恒明
来迎寺	安田 教純	光照寺	三浦 正英	實相寺	中村 康祐
宝心寺	丸地 裕信	光照寺	三浦 正順	宝台院	野上 智徳
中田寺	香川 隆真	圓福寺	村井 昭賢	大善寺	立松 真我
西立寺		三樹院	今井 正純	金龍院	静永 秀明
真源寺	瀬高 順教	三樹院	今井 玲苗	因性寺	武田 和清
西運寺	坂野 泰央	知足寺	相馬 宣正	安心院	本庄 良文
西光寺	三浦 康志	知足寺	相馬 正覚	浄土院	神居 文彰
浄見寺	菱科 俊雄	清岩寺	千葉 春光	圓通寺	安達 俊英
増全寺	香川 法雄	長善寺	一 眞光	正法寺	松島 良範
浄土寺	渋谷 聡明	長善寺	一 眞如	光明寺	村島 永俊
鶴林寺	曾我 高順	靈山寺	江島 尚俊	弘善寺	柴田 泰山
佛導寺	伊藤 俊一	大宝寺	佐々木 元洋	正覚寺	行正 明弘
高德院	佐藤 孝雄	易往寺	一 眞成	光明寺	早田 空善
二伝寺	當間 浩昭	道場院	都築 顕道	無量院	江島 俊雄
正覚寺	脇川 正暢	心光寺	柴田 幸博	生往寺	安永 宏史
光傳寺	平島 寿史	本誓寺	成田 昌弥		長澤 昌幸
西徳寺	玉木 弁生	陽雲寺	長谷川 光順	時宗宗務所	
宗円寺		浄蓮寺	宮嶋 由高	(以上、敬称略)	
浄林寺	佐藤 穰隆	光雲寺	慶野 匡文	(教区・寺院番号順)	
覚栄寺	影山 秋涛	称念寺	小関 恒夫		

平成30年度 記主禪師研究所 賛助会員名簿

平成31年3月31日現在

【30口】

光明寺 杉山 春雄

【10口】

報國寺 瀬戸 隆海

寶秀寺 森 泰彦

【5口】

宗円寺 杉山 弘信

慶岸寺 林田 康順

西蓮寺 吉水 智明

光安寺 長谷川 昌光

三佛寺

大蓮寺 里見 嘉嗣

専福寺 成田 光俊

専福寺 成田 善俊

聖徳寺 伊藤 浩信

了正寺 土橋 妙法

万福寺 大谷 正通

不断寺 杉浦 定徳

【3口】

蓮馨寺 糸原 恒久

常照院 野村 恒道

善照寺 今岡 達雄

極樂寺 伊藤 慶成

大徳寺 加藤 佑心

教安寺 野呂 幸裕

見光寺 林田 眞成

大蓮寺 大橋 雄人

正受院 朝倉 和信

願行寺 井上 俊道

信法寺 大谷 慈通

長安寺 玉木 弁立

阿弥陀寺 斎藤 匡念

大念寺 小山 英紹

西念寺 北邨 賢雄

春光院 石川 邦雄

瑞泉寺 糸原 勇慈

十念寺 袖山 榮眞

【2口】

西光寺 春本 秀雄

願行寺 (故)佐藤 成順

西方寺 渡邊 眞宏

浄興寺 西土 眞芳

法界寺 小林 尚英

極樂寺 伊藤 良成

良忠寺 森本 祐康

英勝寺 柳田 法導

良心寺 佐々木 佑倫

正観寺 宮澤 善清

正業寺 渡部 俊賢

常光寺 阿川 文叡

春光院 石川 琢道

桂林寺 永田 英司

【1口】

近龍寺 松濤 孝佳

西光寺 春本 龍彬

西方寺 野上 泰夫

十連寺 宇高 良哲

勝願寺 藤田 得三

勝願寺 藤田 茂正

清光寺 岡本 幸宗

慶元寺 山田 元鏡

妙定院 小林 正道

不断院 大蔵 健司

心法寺 布村 行雄

梅窓院 中島 眞成

傳通院 麻生 諦善

光円寺 佐藤 良純

仲台寺 ハシモトケンシ

本誓寺 福田 行慈

龍光院 熊井 康雄

大雲寺 西城 宗隆

清光寺 吉田 宏昭

祐天寺 巖谷 勝正

慶岸寺 佐藤 慈明

松翁院 吉田 淳雄

浄国寺 杉山 俊明

壽福寺 伊藤 光史

正蔵寺 専修 大志

三宝寺 樋口 芳宏

光明寺 石田 一由

大光院 宮林 雄彦

龍安寺 水谷 竜也

記主禪師研究所 運営委員

平成 31 年 3 月 31 日現在

総 裁	柴田 哲彦	台下
運営委員長	長谷川昌光	
運営委員	里見 嘉嗣	林田 康順
監 事	瀬高 順教	奥田 昭應 成田 善俊

記主禪師研究所 所 員

平成 31 年 3 月 31 日現在

所 長	長谷川昌光			
主任研究員	林田 康順			
研 究 員	成田 善俊	大谷 慈通	石川 琢道	大橋 雄人
	杉浦 尋徳	吉川 瑞之		

執筆 者 紹 介

掲載順・平成 31 年 3 月 31 日現在

宇 高 良 哲	大正大学名誉教授
柴 田 泰 山	大正大学非常勤講師
大 橋 雄 人	記主禪師研究所研究員
吉 川 瑞 之	記主禪師研究所研究員

編集後記

- ※『記主禪師研究所紀要』第2号をお届けします。
- ※第2回公開研修会の基調講演録として、宇高良哲先生「光明寺文書について—中世文書を中心に—」を収録しました。
- ※研究成果として論文と翻刻を掲載しました。
- ※今後、大本山光明寺および記主禪師研究所の発展のため、研究員一同、研鑽を積んで参ります。皆様のご支援・ご助力を賜りますよう、お願い申し上げます。
(編集部)

記主禪師研究所紀要 第二号

令和元年7月6日 発行

編集発行 記主禪師研究所

〒248-0013 神奈川県鎌倉市材木座 6-17-19
浄土宗大本山光明寺内
TEL 0467-22-0603 FAX 0467-22-0622

印刷 共立社印刷所 東京都千代田区神田神保町 3-10

JOURNAL
OF
KISHUZENJI RESEARCH INSTITUTE
NO.2

Published by
KISHUZENJI RESEARCH INSTITUTE
Komyoji, Main Temple of Jodo Shu
KAMAKURA, JAPAN