

現代語訳

【真宗大系第三十一卷所収】

後世物語聞書講義

一卷

妙音院了祥師述

目次

はじめに

一、『後世物語聞書』について 009P

二、『後世物語聞書』の構成について 005P

三、本書の研究について 009P

四、講説者の妙音院了祥師について 010P

凡例 011P

表題（目次） 013P

了祥師の講説の初志（講説の次第） 014P

第一、作者について（第一科作主） 015P

* 本物語の著者について 026P

第二、同意趣の文について（第二科弁同軌） 034P

* 隆寛師が多念義開山ということについて 042P

* 隆寛師の長楽寺義の相承について 046P

* 『捨子問答』と『閑亭後世物語』 049P

* 『閑亭後世物語』について 052P

第三、異本について（第三科辨異本） 056P

第四、来意（第四科辨来意） 061P

第五、大意（第五科大意） 073P

* 初めに十同について 073P

* 次に十異について 093P

* 次に正しくこの書の「大意」を述べる 105P

* 科段の略説
* 文による解釈

114P
115P

第六、本文

第一「前題」

115P

第二「本文」

120P

「序述」
「正説」

第一問答

129P

第二問答

141P

第三問答

158P

第四問答

175P

第五問答

191P

第六問答

217P

第七問答

233P

第八問答

244P

第九問答

253P

第三「後題」
第四「寫記」

257P

257P

はじめに

一、『後世物語聞書』について

本書は、親鸞聖人が、関東から京都にお帰りになられて後、御遷化（御往生）されるまでの間に、関東の門弟たちとの間に往復されたお手紙である「御消息」の中に、拝読の推奨の書として書写し渡され勧めておられる事が窺える。

① 「おほかたは唯信抄 自力他力の文 後世ものかたりのきゝかき 一念多念の証文 唯信鈔の文意 一念多念の文意 これらを御覧しなから 慈信か法文によりて：：」（「五月廿九日性信房御返事」）【原典版8通P840】と、

性信坊に宛てた慈信坊（善鸞）の義絶を知らせた文とともにも、「後世ものかたりのききかき」が、聖覚法印や隆寛師の著作とともに推奨されている。

② 「よくく 唯信鈔 後世物語なんとを 御覧あるへく さふらふ」（「正月九日 真浄御坊」原典版17通P857）真浄坊に宛てた、権力者の力をかりての念仏布教を誡めら

れた書簡の中にも本書が見受けられる。

③ 「京にも 一念多念なんと まふす あらそふことのおほくさふらふやうに あること さらく さふらふへからす たゝ詮するところは 唯信鈔 後世物語 自力他力 この御文とを よくく つねにみて その御こゝろに たかへす おはしますへし」（「二月三日」）原典版18通P857

④ 「また親鸞も 偏頗あるものと きゝさふらへは ちからを つくして 唯信鈔 後世物語 自力他力の文のこゝろとも 二河の譬喩なるとかきて かたくくひとぐに くだして さふらふも みな そらくことに なりて さふらふと きこえ さふらふは いかやうに すゝめられ たるやらん 不可思議のことく きゝさふらふこそ 不便にさふらへ よくきかせたまふへし あなかしこく」（「十一月九日 慈信御坊」）原典版33通P874

慈信坊へのお手紙。関東の門弟の動搖についての返信にも、本書を書き写し、推奨されている姿が、読み取れる。

その意味において、本『後世物語聞書』は、宗祖の関東門弟への伝道の一軸となつてゐる事が理解できる。

ここに真宗伝道（文章伝道）の最も原初的なあり方を示唆しているものと考える。しかし、その内容は、あくまで師法然聖人の「選択本願の念仏」の正しい実践を伝える、限られた伝道内容であることを見ることができる。そのため、親鸞聖人の生涯を通してみると、念仏伝道については、あくまで法義（内教・仏教内）に限定されたものとなつてゐる。そのため、出家仏法（教えの事ではなく伝道スタンス）となり、生活感がないものとなつてゐる事は否めない。本物語の了祥師の講説にもあげられてゐることであるが、法然門下での「一念邪義」に対する問答となつてゐる。すなわち、念仏者の入門的または、導入としての問答ではなく、表題にも有る通り、「後世者」（既存の念仏者）に対する、本師所説の真実の念仏への誘引の書であることと見ることができると類するものは、『歎異抄』がその性格上相似してゐる。

その限定の上に、本書のみならず他のご推奨の書も読むことが必要だと考えると、宗祖親鸞聖人のご誕生八百五十年。立

教改修開宗八百年を迎える今日、現代社会は、宗祖の時代にはなかつたネットワークなどの発達による激流の中に人も社会もある。また、一方高齢化も進み、従来の時代からの聴聞を重ねた念仏者も多く、その方々の法義についての疑問や悩みに対して、正しい浄土への道を説き示し伝えることは、大きな意義があるし、新たな課題となつてゐる。そのことは、先達の布教関係者の功績に頭の下がる思いがある。

また、今日では、生きた仏法に触れる機会も限られ、儀礼や宗派的指向の濃い、より限定的な環境に置かれてゐるのが現実である。そのため、現実の苦悩（現場）から遊離した伝道となつてしまつてゐる事は否めない。宗祖親鸞聖人のお示しにいただいた、師法然聖人直伝の念仏の教えが、単に個人の救いに止り、社会に息づく仏法が忘れ去られてゐる状況に置かれてゐることは、誠に心痛極まりないことである。

その意味で、念仏の正当な規範として、本物語や歎異抄が活用されると共に、その救済の安心の上から立つて、現代社会に苦悩する課題に対して、できうることから活動・実践されるべきだと考える。

そこで、念仏（師法然聖人直伝の念仏）の再確認の上に於いて、『唯心抄』『一念多念分別事』『自力他力の事』等と同

に、本『後世物語聞書』を解説された書を現代語化することは、大きな意義があると思われる。
次世代への、継承活用を念願するところである。

二、『後世物語聞書』の構成について

本書の構成は、最初の場面設定からはじまり、九つの問答からなっている。

場面設定は、洛陽東山の辺の禪坊に全国から後世者（浄土往生を願う念仏者）が十四乃至五人集まって、日頃の不審を出して、たちどころに明らかにした物語であると。

以下、本来念仏者で無ければ懐くことのない疑問が問いとして挙げられている。

(一) 「念仏すれども、目に見えるような効果も無く、疑うでは無いが、不安を持ってしまふ」との問い。

師は、破戒無知の為の念仏往生であるから、わが身の能力が諸行に能わないからこそ、念仏往生を願うべしと

示す

(二) 「能力が劣った者の為の念仏であるならば、聖道の諸教より劣った教えとならないだろうか」との問い。

師は、①諸教も念仏往生も釈迦一仏の教え。勝劣なく、入口が異なるのみ。優劣を論ずべからず。②いずれの法門にても生死解脱する故に、縁に従ってわが身の行をはからうべきだと示す。

(三) 「三心を知らなければ、念仏しても往生できないのでは」との問い。

師は、「たとい三心を知らずとも念仏申さば、自然に三心は具足する」との法然聖人の仰せを受けてその通りだと実感していること。各々の領解を聞いて、三心の意に叶っているかどうかを分別しよう。と示す。

(四) 「妄念の念仏は、眞實の念仏で無いことは理解できるが、心をととえ難く眞實の念仏にならないがどの様に心得うべき」との問い。

師は、凡夫が眞實に行ずる念仏は、本願の他力の意と異

なり、「至誠心」の欠けた念仏となる。また、妄念 妄想をとどめようとも、悪しき心を静めようとも、観念 観法を凝らそうともせず、ただ念仏の名願を念じ、この身このままで往生するとまかせ信ずる心こそ肝要と示す。

(五) 「念仏すれば生死の罪消え、心柔軟になる説かれています。が、いっこうに煩惱は少しも消えず、善心起ることもない。そんなときには、往生はできないのではと考えてしまうが」との問い。

師は、総て罪が滅するというのは、臨終の一念往生を言う。善導大師の機法二種の信心の釋によりて、弥陀の大悲大願故に頼もしく仰ぐべき。ひとへに願力の救い故に何の疑いも有らんと心得るのが、「深信」(信心)という

(六) 「今日まで、罪業深重・煩惱塗れで、善心の念仏は万が一の者が、それをなおさなければ往生できないと言われ、迷ってしまうが、どのように考えるべきか」との問い。師は、これは「信心」(深信)を心得ていないから往生を願う心が疎かになる(「廻向発願心」が欠ける)。どのよ

うな人がどのようなことを申しても少しも迷うことがないのを金剛心(信心)といい、弥陀の慈悲(本願力)の故に摂取が決定せしめられる。これを「廻向発願心」という。

(七) 「三心の本意」を問う。

師は、わが身の分をはかって、自力をすてて他力につく心の一心一向なるを「至誠心」(眞實心)という。次に、弥陀の本願はすべての罪惡の凡夫(我が身)のためと疑いのなき心を「信心(深信)」という。次に、本願他力の眞實の救いをたのむ上は、往生決定と定めて浄土を願う心を「廻向発願心」というと。

(八) 「念仏すれば、知らざれども三心は具足せらるるの肝要は」との問い。

師は、一心一向に弥陀をたのみたてまつりて疑わず、往生決定を願って称える念仏は、三心具足の行者とする。「しらねどもとなふれば自然に具足せらるる」(法然聖人)の仰せごと。

(九)「称名念仏するとき三心の意義を考えてすべき」か。
との問い。

師は、一度三心を心得た後は、ただ称名念仏するのみである。(自然法爾の)称名の聲となつた後には、ころに三心の義を求めてはならない。

との、問答にて、「称名念仏」と「三心」の関係を明らかにすると共に、一向専修の称名念仏を勧めて、一念邪義を破す構成となっている。

ここに、親鸞聖人在世の当事のみならず、今日の念仏者が当然懐く疑問(悩み)を整然と説き明かされている。ここに、聖人ご推奨の『後世物語聞書』の位置がある。

三、本書の研究について

本書は仮名聖教に属することと、法然門下の宗祖の兄弟子による指南書であるが故に、宗祖が推奨されているにもかかわらず、解説や研究書は希である。先達の講義録も二三見受

けられるが、全文を通して、解説講義したものは、大谷派の学匠である妙音院了祥師の『後世物語聞書講義』(「真宗大系第三十一所収」)のみである。

四、講説者の妙音院了祥師について

師は、一七八八年(天明八年)、愛知県岡崎市の萬徳寺の最親院義陶師の子として出生。幼少より学業に心酔し、後に宗学を香月院深勵に師事し学んだ。その学問は、歴史と教義に透徹した実証的手法が用いられ今日に於いても秀でていゝ。例えば、多くの著作の中、『歎異抄聞書』では、『歎異抄』の著者を河田の唯円撰述の説を打ち立て、今日でも重用されている。また、本書においても、隆寛師の講述説を実証的に論証し、諸説を一蹴している。

一八四二(天保十三)年五十五歳にて往生している。妙音院とも亀水とも号し、後に学階「嗣講」や「講師」が贈られている。

著作や講述録は数多く、先に挙げた他、『一枚起請文録』

三卷、『異義集』五卷、『異義考』一卷、『選択集昨非鈔』『唯心鈔記』三卷、『興御書批評』一卷、『雑行雑修耳飡』一卷等がある。

凡例

現代語訳に際し、以下のことに留意した。

- ・ 講説の構成上内容を明確化するために、標題・項目を付け、改行し見やすくした。
- ・ 『後世物語聞書』の本文の講説の各問答については、講説文の前に【元文】を付加し掲げ、講説を解り易くした。
- ・ 基本的な項目や語順の変更は、できる限り回避した。

- ・ 安心上明らかに異なっている（聞き間違い）と思われる用語については、推測して一部訂正した。
- ・ 方言などの独特の表現については、一般的な表現に変換した。
- ・ 表現上意味不明の場合のみ、語順を変更して現代語化した。
- ・ 安心の基本的な用語については、そのまま使用した。
- ・ 一部、現代語化による弊害や誤解等を生じる文面については、原本に沿って文語的表現を残した。

以上

【真宗大系第三十一卷所収】

後世物語聞書講義

一卷

妙音院了祥師述

目次

玄談

一、作主（作者）

二、同意趣の文について（辨同軌）

三、異本について（辨異本）

四、来意

五、大意

序述（ちかころ浄）

第一問答（あるひとと）

第二問答（二またある）

第三問答（三またある）

第四問答（四あるひと）

第五問答（五又あるひと）

第六問答（六またある）

第七問答（七またある）

第八問答（八又あるひと）

第九問答（九又あるひと）

後世物聞書講義 一卷

妙音院了祥師述

了祥師講説の初志（講説の次第）

この書は、親鸞聖人の「御消息」に度々「唯信鈔 後世物語などをよくよく御覧候へ」（真聖全巻一p828・840・843）とあり、『唯信鈔』に次いで尊重されているのがこの書である。よって、仮名聖教にも傍依の部類で、「唯信鈔」の次に挙げてある。しかし、古来この書の註釈と目されるもの、鈔というものは三巻あるのみで、講義解釈されたものは、無いのがこの書である。また、この巻書の鈔もあまり役に立たないことを検討しているだけで、この書の実意を解釈するには少しも役に立たない。

（例えば）終わりの「愚禿親鸞写之」とあるのを無理にこじつけて親鸞聖人の御釋と定めながら、何故に「写之」とあることさえ、何も述べていない。このようないから、この書については、昔より何があるかは知らないけれども、講説も知らないし、別に末書も見なかったことがない。

先ず私（了祥師）としては、初めてこの書を講義する心持ちであるので、甚だ恐れ多いことではあるが、学問のまねをしなから、親鸞聖人が「よくよく見よ」と仰ったこの書を解釈せずにはおれない。よってこの度この書を講説するものである。

この書を解釈するについて、五つの項目を挙げておく。

- 一に作者について
 - 二に同意趣の文について
 - 三に異本について
 - 四に来意について
 - 五に文意について
- その後、本文を解釈していくこととする。

第一、作者について（第一科作主）

作者については、古来の学者の説では、信空上人法蓮の作と言われている。亀陵師（大谷派の学僧慧琳師1715-1789）の「附録」もその説。私も先年、その古来の説に従ってこれ

を信空上人法蓮（法然聖人の常隨の弟子1146-1228）の作として無理に押し付けて一度講録を書いてみた。ところで、何を証拠に信空作と云うかといえば、『御伝鈔』（本願寺派第三代覚如師著）の「信行兩座」（真聖全卷四p85上）の御座において、信の座に就かれたのが聖覚法印と信空上人。その聖覚法印（天台僧安居院聖覚1167-1235）の著作が『唯信鈔』（聖覚の浄土信仰の書）であるから、「唯信鈔」に続く本書は、信空師の作であろうと言われているだけで、鳥の星を宛にするよりもまだ愚かな説である。

本書の校合より見ていくと、三本あるが、いずれも信空師の作とはならない。「唯信鈔」は、もちろん聖覚法印とあり、「一念多念分別事」（一卷・淨全續卷九）や「自力他力」（一卷・淨全續卷九）の文は、隆寛師とある。皆その著に、著者の名前が出ていないのに、この書に限り名がないはずがない。もし、この本に信空でなくとも信空に違いないければ、法然聖人の第一の弟子であるから、親鸞聖人は信空著と書いて、信じなさいとお示し下さるはずである。この不審は以前より気付いていたが、古来信空信空と云う事であったので、心持ちが悪いその説を伝えていた。そこで、この度この書を講義するに当たり、力の続く限り検討してみた結果、恐らくは、隆

寛師の説かれたところを、他の人が認知（聞書）したためではないかと考えられる。この証拠について、五義を検討していこうと考える。

第一に、『捨子問答』（淨全卷續九）という書について

この書の詳細は、つぎに説明するが、その内容から考えて、隆寛師の末流の多念義の書物であることは明らかである。「権律師隆寛記」とあるけれども、おそらくは、隆寛師の著作ではない。隆寛師の末弟の作である。そのようであるから、その「捨子問答」の文に（後世物語が）一致する所もあり、一致しない所もある。文の相違はあるが、内容は、問答の順まで下巻の初丁に至るところは、全くこの物語に一致している。これは多念義の者が、信空師の説示を書写して、「捨子問答」を著すことは考えられない。流祖隆寛律師の作であるからこそ、「後世物語」に潤色して「捨子問答」を作ったと考えられる。兎に角物事と学文は、広く書を見なければ誤りが多くなる。このことは、古来の者が「捨子問答」についての検討が疎かであること。また見ても多念義の書と決めつけて見落としていること。また「後世物語」と対照して、どうであるかを検討しないから気がつかずにいるのである。「捨子

問答」と校合してみれば、本書が多念義の系統のものであることは疑いない。但し、多念義の隆寛師の説とその末流との説は、かなり相違する。末弟の説とは異なるところが多いが、この間も内容を読んでみると、隆寛師の説はこれほどまでに親鸞聖人の説と合致するものかと不審に思う程に一致する。そのことも次に解説するものである。

そこで、材木の目利きの学者が多いので、当流の信の一念から一念義に合致するとは考えるけれど、多念義に合致するとは思ってもよらないことのように考えて、大きく親鸞聖人のお心を取り間違えてしまう。行も如来回向、信も如来回向。撰取の光益より、念仏も称え、信も得られるといい、往生の因果は全て他力とっている。実に隆寛師の説、親鸞聖人の真実の四法に合致して少しも違うところがない。

第二に、この物語の初めに「浄土宗の明師をたずねて洛陽東山の禅坊にいたる」とある。

しかし、信空師は白河の信空といわれるように、居所は白河。『一言芳談』巻二(九左)には、「浄土谷」とあり、また、知恩院近辺も総じて白河と呼ばれていたという。「洛陽東山のほとり」とは、信空にこじつけてみればみられないではない。

いが、信空師は先ず北白河である。だから「洛陽東山のほとり」とは云い難い。

さて、隆寛師は山では横川の戒心谷(比叡山横川の東の谷)に居られた。後に、東山長楽寺の総門の中の来迎房(現知恩院総門前駐車場当たり)に居られたという。このことは『黒谷伝』(『黒谷源空上人伝』淨全巻十七)をはじめ諸本に伝わっている。最もこの長楽寺の総門の中の来迎房の跡は、今の長楽寺とは少し方角が違っている。昔は至って大寺院で、知恩院の南・高臺寺との間にあった。そうであれば、全く「東山の辺に在す禅房」と書かれていることが、東山長楽寺の来迎房に符合している。

さて、「捨子問答」はこの初めのところが大きく書き換えられてたもので、捨子という遁世者が、或る僧坊へ尋ね行き、問答をした形にしてある。これも面白いことで、それを、後世物語の初めに後世者、念仏者として「ここはここ」とともにその身は世とともにすてたるとみゆるひとひと」とある。この世捨人、遁世者を捨子と書き改めたわけも知ることがができる。

また、次に「仏にすてられた」とあるのは、誤りと考えられる。さて、その捨子が尋ね至った所は、僧房に持仏堂があ

り、本尊は来迎の弥陀三尊と書かれている。この文がすなわち隆寛師の居られた長楽寺来迎房を書き取って「僧坊ありて本尊は来迎の阿弥陀の三尊」と云ったものである。このように本物語を「捨子問答」に作りかえたもので、その作りかえ様も隆寛師の来迎房に合致している。

第三に、本物語に顕されている「三心」中の「至誠心」を、行者の真実とせず、本願他力の仏の真実している。

「捨子問答」(十七左浄全巻續九・八上)には、「利他真実」と書かれ、名目までも親鸞聖人の説と一致している。ちなみに、「至誠心」を「利他真実」とする説は、良忠の『論註記』四・十四右(『無量寿経論註記』貞亨版・浄全巻一)、『要集記』巻中・五の四十三左(『往生要集義記』元治版・浄全巻十五)、『鎌倉宗要』(『浄土宗要集』『東宗要』弘安五年頃)四(六右以下)等、みな隆寛師として挙げてある。信空上人の著書は昔はちらちらとあって伝えられていたと考えられるが、今は一部も伝わっていない。よって、「語燈録」(『黒谷上人語燈録』浄全巻九の後半の『和語燈録』)中より、信空師の説を抜き出してはみたが、未だ至誠心を利他真実と仏にかけた文は見あたらない。ここでも、至誠心真実を仏の方

に約するのは、隆寛師の説に合致している。

第四に、『後世物語』(浄全巻續九)は、「三心」について説いた書物。『自力他力事』は、「二力」(自力他力)について説いた書物。三心と二力とは体が違うように見えるけれども、この「後世物語」の終わりに三心の体を云うところ、凡夫の誠を捨てて他力の誠に帰することが至誠心。自力を捨てて他力を信じたのが深信。間違いなく他力で往生すると心の定まったのが回向発願心である。三心の帰結は、自力を捨てて他力を信じて、往生が定まると心得ることである。従って、二力を説くことと、三心を説くことは、その心はすべて一致する。この「自力他力事」は、隆寛師の真作であるから、それと符合する本物語も隆寛師の作と考えるのが妥当である。

第五に、閑亭後世物語という書物がある。

これも、詳細を次に評価しようと思う。

「先師隆寛」との撰号があるけれども、隆寛師の直弟子の作と考えられるもの。しかし、良く読んでみると、「捨子問答」とこの「閑亭」は、共に多念義の書ではあるが、その内容は水火の違いがある。たとえば、「捨子問答」は、「臨終業成

の義」(浄全巻續九・20上)を説いて多念を募るが、「閑亭物語」は、「平生業成」(浄全巻續九・25下)を顕して多念を募らない。本物語及び「一念多念分別事」(浄全巻續九)と「自力他力の事」(浄全巻續九)の三部は、良く「閑亭物語」に合致している。

さて、次にこの閑亭物語の初めを読んでみると、これも「後世物語」を書き換えたもので、題号に「閑亭後世物語」とあることにて理解できる。先に「後世物語」というものがあつたので、それを簡んで「閑亭」の字を添えたものである。これから見てもこの物語は、隆寛師の作であると考えられる。

以上の五項目を検討したが、いずれも信空作ではない事は明らかで、隆寛師作と考えるのが明らかであると考えられる。さて、このように考えるとき、本物語が隆寛師作と言いきれるかという点、もし、隆寛師作ならば「一念多念分別事」・「二力事」と同じく隆寛律師作とあるべきであるが、それがないことよりすれば、隆寛師の説示を門弟が書き著したともの考えられる。しかしながら、親鸞聖人が依用されているこの物語は、ただ隆寛師の弟子の作とは考えられない。よつてこれは、隆寛師の教えを聞いて浄土門に入られた禅林寺の

静遍僧都であると考えられる。この人は『十六門記』(『黒谷源空上人伝』浄全巻十七・P17上「第十五没後順縁利益門」)にも別にこの師の帰入のことが記してあり、「閑亭後世物語」(浄全巻續九・P34上)にも浄土の先達に挙げてあり、これによつて、若しくは静遍僧都ではないかと考えられる。則ちこの書の最初に顕されているところによると、東山の禅坊にいたりて、念仏者の師と弟子との物語を聞いて書くというその文体に注目してみると、師というのは隆寛師、聞いて書いたのは静遍僧都でもあるかと考えられる。

然るに、「物語」というのは、最も古い「竹取物語」、それに続いて「源氏物語」「伊勢物語」。後には「今昔物語」などがある。その中で竹取・源氏・伊勢物語は、ないことを有つたように書いた架空の物語である。今昔やこの物語は、先ず真実のことであるけれども、それを少しずつ面白おかしく書き取つたものである。依つてこの物語という題は、みなく書いてある通りであると受け取つては間違ひになる。尤も蓮如上人の御物語などは、このようなものではない。

よつて本物語も法門については虚飾・架空はないけれども、東山の禅坊に至つたとか、一人一人このように問いを出して、師がこのように答えたというのをそのままに受け取つ

ては、心得違いになる。たとえば、一京九重五畿七道と広く挙げて居るが、この通りであれば、少なく見ても三十人、五十人は居るように考えられるが、記される人数は十四・五人である。

また、問いの次第が、最初は「一向専修」、次に「三心」、最後は、「一向専修」を記している。全く「一向専修すれば自然に三心は具足する」という九番の問答を書いている次第は、実に良く連続している。これも、十四五人の者が、思い思いに問うたのであれば、この様な次第になるはずがない。よってこのようなことから見れば、実際にはこの通りなのがある。有ったのではない。しかしながら、洛陽東山の明師に浄土の法門を問うて、浄土の法門に帰したということは事実で、その趣を禅坊を尋ねて、師弟の物語を聞いた姿のみを書いたものである。よって「捨子問答」では、捨子という遁世者が後世のことを問うた姿のみを書いてある。その時の東山の明師は、隆寛律師であると考えられることを先に説明しておいた。

* 本物語の著者について

本物語を書かれたことについて、確実な証拠はないが、法然聖人が依用されたことについて、「十疑論」(『浄土十疑論』伝智顛撰・浄全卷六)「西方要決」(『西方要決釋疑通規』伝慈恩作・浄全卷六)までも疑いが有れば捨てて依用されない親鸞聖人が、安易に書を依用される訳がない。よって如何にせよその頃の大徳であることに違いはない。その大徳を考察してみると、法然聖人滅後に浄土門に帰依されたのは、毘沙門堂の明禪師(天台僧1167-1242)。これは、信空上人に逢って論判して浄土門に帰依した人物である。また、他の一人は、禅林寺の静遍師(1166-1224東密の名匠)。師は、義山(禅連社信阿円観1048-1117)の「翼讚」(六十卷『四十八卷伝』の注解)に引かれている書物で検討してみると、隆寛師を請来して「選択集」の意義を論じて浄土門に帰依して、一向専修に入った人物。まず、法然聖人滅後に帰依した大徳は、この二人である。その中、隆寛師に依って一向専修に帰依したのが静遍師である。よって、この書が隆寛師に一致しているならば、これを書いた大徳は、静遍師であると考えられる。そこに注目したものである。

次に、また「唯信鈔」「後世物語」と聖覚法印の書に並べて親鸞聖人が書いておられるのがこの書である。その聖覚師の『十六門記』(二十七右)に法然聖人滅後の帰入の人を出している中に、他の者は一人も出さないで、この禅林寺の静遍師を出しておられるのだから、聖覚師の意にも叶う人に違いない。これから考えても「唯信鈔」に並ぶこの書は、静遍師であるという説が定まる。

次に、「閑亭後世物語」。この書は、「ことさらに、「分別事」、「二力事」及びこの書の内容に合致する。これは、隆寛師の直弟子の作であつて、その初めに浄土の先達を出すについて、法然聖人・隆寛律師・聖覚法印・静遍僧都・明遍僧都・明禅法印・乘願上人・教日上人等と書かれてゐる。ここで、この次第が法然聖人は祖師であるから第一に。隆寛師は師匠であるから第二。然るにその他の人は恐らく入滅の前後で連ねた者である。すなわち、その列名の前に「既に往生の素懐を遂げ給まへる浄土の先達」と書いて、その領解が間違わないからこそ、臨終にめでたく往生した人だと述べてあるので、ここに連ねてあるのも往生の前後である。ところがそこに細工がしてある。聖覚法印は文暦二年で入滅が遅い。静遍と明禅

は、同年で元仁元年の往生。然るにその聖覚師を師匠の隆寛師と並べて出したのは、ことさらに帰依の人であるからこそ師匠と並べた者である。その次へ静遍・明遍の二人を出している。これは、静遍は四月二十日。明遍は六月十六日。月日の前後で挙げたものである。然しながらこれも全く明遍は以前からの念仏者。静遍は後の帰入であるから、後へまわしても良いけれど、ことさらに思いがある人なので、先へ出したものと考えられる。何れこの隆寛師の直弟子の「閑亭物語」に師の隆寛に並べて聖覚・静遍と出した意図がある。是れ、また、静遍を殊に敬ったものである。これに倣つて考えてみて、隆寛師の書を用いられた親鸞聖人である、聖覚師の「唯信鈔」に続いて用いよというこの書は、静遍師ではなからうかと云うことが定まる。

次に、「捨子問答」(上七左)の問いに「事相の称名」(浄全續卷九)と云うことが述べてある。この「事相教相」というのが、真言の用語。然るに静遍師は真言の学者であることを考へるとき、これも一つの証拠であることが解る。この作者の解らない書であるからこそ、このように解釈していけないことではない。それが誰かを知ることができないならば、一

部始終を解釈しても、その人の意に叶なうか叶わないか解らないから、この書のこととは別に証拠はないけれども、このような道理でそれを推測していけば、静遍師が著者であると考えられる。

次にこの静遍師のことは、「黒谷聖人伝」八巻終り(二一左)、「九巻伝」八の下にその伝がある。法然聖人示寂の後、あまりに多くの人が「選擇集」に皈依するので、それを妬んでその教えを論破すべく努めたが、読み極めれば極めるほど却って皈依の考えに向かい、「統選擇」(『統選擇文義要鈔』)を著して「選擇集」を褒め称えた。「一期所案極永捨世道理唯称阿弥陀語点常持念」といわれ、また、法照禪師の「彼佛因中立弘誓」の文を常に口にし、浄土宗の肝心と言われたと記される。「永捨世道理」とは、義無きを義とすとの意味で、批判も理屈も言わないということである。すなわちこの書に顕す一向専修がその意趣である。また、この物語にも名号を念持するとも書かれている。

次に、伝には書かれていないが、静遍師は、「皇代曆」(洞院公賢著甘露寺親長増補・南北朝く室町の年代記・『歴代皇紀』と命名)によれば、後鳥羽上皇が殊更に皈依した人物で、承久の乱の時は上皇に従い、其の前後は高野山の明遍僧都と共に浄土の教えを歎び、五十九歳で往生したと記される。然れば明遍師とも心が合ったと見ることができる。

次に、諸説共に、この静遍師は平家の一門で、忠盛の第一子が清盛。第二が家盛。三人目が頼盛。これは、母を池の禪尼といい、池の大納言頼盛といわれて人である。

しかるに、彼の頼朝が最初に殺されなければならなかったところをこの池の禪尼が厳しく清盛に命乞いをして助けられ、伊豆の國の北条へ流されたものである。よって平家没落の時もその恩を思つて頼朝が頼盛を助けて昔の如く官禄を与えたものである。その頼盛の子が静遍で、関東の人々の皈依も深かった。そのことについて見てみると、『吾妻鏡』二十一(統国史大系本巻四の七七二)に建保元年三月二十三日(一二一三年)には、静遍僧都と浄蓮房が殿中で法華浄土の談義をしたと記される。また、同く(国史大系本四の七二二)同年四月十五日に、和田義盛の子新兵衛朝盛が静遍の僧庵にて出家したと記されている。この『吾妻鏡』の前後を読んでも、浄蓮房は出ているが、静遍についてはこれのみである。

このことより、鎌倉滞在は建保元年（一二一三）の前後暫くと考えられる。また、無住の『沙石集』（六の七左）に京嵯峨釈迦堂が焼け、その再建に静遍が説法しているのが有り、殊の外有り難かつたと書かれている。この釈迦堂が焼けたのが、承久元年（一二二一）である。その頃は在京していたと考えられる。このことより推測すると、法然聖人の示寂が、建暦二年（一二二二）である。その建暦が三年目に改元して建保。その元年の三月、関東に居た静遍であるから、建暦二年法然聖人が入滅された後で、直ちに浄土門に帰依し、それから関東に下られたものと考えられる。『黒谷聖人伝』八（二十一左）に記されていることも、法然聖人滅後の間もない時の帰依のことと見ることが出来る。何れもこのように鎌倉へも下り、朝盛等はこの静遍について出家したのである。そこからこの「後世物語」の初めを読んでみると、かねて関東の有縁の人であるので、「近頃浄土宗の明師を尋ねて、日頃の不審を明らかにして、それを即席に「書きとどめて田舎の在家無智の人々に書き下すなり」と記されてある文彰によく合致する。「浄土宗の明師」とわざわざ記しているのも、聖道から浄土門に帰した人であるからである。

先ずこれで隆寛師の説を静遍が書かれたのであろうということについては説き終わる。

然るに、鈔の説のように親鸞聖人の著作とすることは、本共に最後に「親鸞写之」と有ることに相違するので議論の余地はない。「写之」と云う人が、さすがに書いても意味がないので、「禪房にまいりてみれば」の下の鈔の釋のようなもの、雛の禽を踏んだようなものであるから論に値しないが、ここに一つの不審に気付いたのは、彼の「捨子問答」が文までこの書によく一致しているもので、若しや親鸞聖人が「捨子問答」の趣を取意して書かれたのではないかということである。

また、「牛なかの在家無智のひとひとのためにくだすなり」とあるのが、よく証文文意の奥書に合致しているので、親鸞聖人の御作ではないけれども、御取意の書ではないかと云う不審が起こつたのである。しかしながら、これは非である。その証拠は『一向帰西鈔』（存覚上人作『一心帰西鈔』真宗大全在家宝鑑 322頁）という書物がある。少し好まないことが書かれてあるが、いずれも親鸞聖人の直弟の作に違いない。それに、「親鸞聖人の解釈を見るに」と親鸞聖人を吹き挙げ、また「後世物語と申す文などにも」と云う文体を見れば、

この物語は他人の作にする解釈がある。

又、「捨子問答」と校合してみると、親鸞聖人が御取意されるならば、取つてよいところもあるのにそれが捨ててある。抜いてもよいところがあるのにそれが入れてある。一つ云えば、「捨子問答」に「名号願成就」を述べて、「利他真実の功德」といつているところがある。この利他真実は甚だ大事なこと。それがこの物語に抜けているので親鸞聖人の御取意ではない。

また、親鸞聖人は人の書いた書を取意するような気性ではない。さて「平なかの在家無智のひとひとへくたす」の文が、文意証文の奥書に似ているけれども、「分別事」の終わりに「このころのそこをばおもふようにまふしあらはしさふらはねともこれにてころえさせたまふべきなり」とあり、又『唯信鈔』の終わりに、「これをみんひとさためてあさけりをなさむか」とある。これ文意証文の奥書はこれらを取られたものである。然れば、此の「平なかのひとひとにくたすなり」の文も、親鸞聖人がかの奥書にのせられたままで、この物語が、親鸞聖人の御作であるという例にはならない。まず、このように吟味して、おそらくは、隆寛律師が作られたものを静遍僧都が記したものであると考えを決めてこの書について説明していく。

二、同意趣の文について（第二科辨同軌）

本物語を隆寛律師の説と見みるについて、その内容が合致するとはいえず、異なることも沢山あるので、今宗の意趣だとしても役に立たない。隆寛の説は、隆寛の書及びその門弟の書でなければ照合することができない。故に第二に同軌の一行を開くこととする。

法然聖人の「十卷伝」巻六で見れば隆寛師の書は百部に余るとある。しかし、この「十卷伝」は恐らく応永以後の作であるから誤りが沢山ある。よって、百部と言ったのは、隆寛師の書もあるであろうし、弟子の書でもあるであろうし、隆寛は、関係もないものが混ったものであるように、色々の物で百部に余ったのかもしれない。何れにしても多念義の書もその頃まであったのと同じに見えることができる。そこで今これを検討してみることとする。

第一には、「一念多念分別事」

親鸞聖人の写本に隆寛律師作とあるので間違いはない。その上に、「閑亭後世物語」下(二右)に隆寛律師として一念多念の説が出ているが、全くこの「分別事」に一致しているので、「閑亭」は、隆寛師の直弟子の作として疑いはない。

第二には、「自力他力事」

これは、仮名聖教には抜いてないが、「真宗遺文纂要」にこれを出している。この纂要は、全く見識のない人で、根拠もないものを親鸞聖人や蓮如上人の作などとして沢山の書を開版した人。しかしながらこの「自力他力の事」は義もよく文もよく、恐らく親鸞聖人の「唯信・後世」に並べてよくよく見よと仰っているその書に間違いないと考えられる。その終わりに「寛元四年歳丙午三月十五日書之愚禿親鸞」とあり、初めには「長樂寺隆寛律師作」とあり、これも閑亭後世物語上(十八左)隆寛律師の云として自力他力の念仏を述べる文が全くこの「自力他力事」に一致しているので、疑いなく隆寛師の作である。

第三には、「滅罪劫取の義」

これは、世間に知っている人もない書であるが、昔古本を買って求めておいた。その終わりに隆寛師の自記がある。また、「文明九年八月二十九日長樂寺流の沙門隆秀年二十五となる。」とある。これは三百五十年前の古い写本である。その文も義もよく隆寛師の教えに一致している。これも「閑亭後世物語」下(十四右)隆寛師の滅罪の説を挙げていることに一致していることより、疑いもなく隆寛師の作である。

第四には「尊号真像銘文」十一左

これは一部の書とすべきものではないが、親鸞聖人の「尊号真像銘文」本(十一左)に出された、隆寛師作の法然聖人の銘文が記されている。この銘文には、「劉官」作とあるを、亀陵師の「三餘隨筆」上(二十一左)に考察されている。これには、江戸時代に古い光明本を拝読された時に、法然聖人の御姿にこの銘文があるのを見られて、それには「隆寛に作る」と記されている。それは長樂寺の隆寛に違いない。なぜ「劉官」と文字を変えさせられたのかというのと、「千載集」に「さざなみや志賀の都は荒れにしを昔ながらの山桜花」と云う歌を「不知読人」と書かれてはいるが、これは薩摩の守忠度の名高い歌である。しかし、平家の人に勅勘を蒙ったのでそ

の名を隠して出さなかつたのである。このように隆寛師も終には流罪にあわれて、勅免なしになくなられたので、文字を変えられた考えられている。成る程良い考えである。

今、自身の考えを述べると、成る程隆寛師は流罪で「百鍊鈔」(第十三後堀河安貞元年七月七日の條)には、山遠里と俗名を付けられて流罪されたとある。しかれば、勅勘を恐れて字を書き変えられたというのも一往のその道理はある。しかしながら、隆寛師は、慈鎮和尚の門人で、「拾玉集」には、或いは安成、或いは時貞、又は北山樵客などと色々様々に慈鎮の名を書かれていた。親鸞聖人もこの慈鎮門下であるので、度々改名されている。そこで、隆寛師も同門の人であるので、色々自身の名を洒落て変えられないことでもない。しかれば、自ら「劉官」と書かれたと云うこともないとは云えない。また、この「劉」の字は、「殺也」と訓じて、「けずりさる」の意味がある。よって、権律師の官職を削り去られたと云う意味を同音の字に変えて書かれたということであるのかも知れない。また、この銘文は、本尊色紙文及び高田の本の終わりに「建曆壬申三月朔日」とある。時に黒谷伝等の法然聖人の御中陰を記す所に、法然聖人五七日の導師が隆寛師。「東鏡」を見ると。建曆二年の正月は大小何れもないけれども、

二月は大とある。若し正月が小ならば、二月の晦日が法然聖人の三十五日に当たる。その日に隆寛師が導師をされて、その翌日の三月一日にこの銘文を書かれたと考えられる。或いは、導師の時の風誦文であるのか。聖覚法印の法然聖人の銘文は、御中陰の六七日の導師が聖覚法印であるので、その時の風誦文に間違いはない。

時にこの隆寛師の銘文は、親鸞聖人が殊に好んで用いられているもので、「信珠在心 心照迷境 疑雲永晴 佛光圓頂」がそれである。「選択集」の三心章の「信疑迷悟」の文を取ったものである。実に選択の肝要は、疑いを除いて念仏を信ぜしめ、信心で仏の撰取に預かると、法然聖人の教えを受け取られた所が、親鸞聖人と一致する。よってこの銘文は短くても、法然聖人の正意を伝えた隆寛師の大切な御文である。さて、この外に「長西録」に「四十八願釈」「念仏同法要記」「顕選択」の三部が出してある。この中、「四十八願釈」は聖覚師であることは「唯信鈔」の講説の時に述べた通りである。「顕選択」と「法要記」とは、未見である。

さてまたこの外に、「閑亭物語」上(十九左)に自力他力の念仏のことを隆寛師が述べるその終わりに、「四句の抄と申

す文を見給うべし」とある。この「四句抄」と云うのは、「念
仏得失義」に「自力念仏往生不定」。「仮名念仏往生不定」。
「悪見念仏往生不定」。「慢心念仏往生不定」と四不定が立
ててある。今、自力他力の下が全く同意であるので、この「得
失義」の内容を「四句抄」と言い指すものであろうか。但し、
また、「閑亭後世物語」下(十八左)に「私に是を推するに」
として、この四種を挙げたところもある。それで見れば
隆寛師の作ではないように見える。然し確かに隆寛師が見よ
と云われる書であるから、隆寛師作に準じて之を見るべきで
ある。

また、「念仏安心大要抄」八左に法然聖人の消息として記
されたものが一通ある。(校訂者云く黒谷上人御法語として
流行するものもあり)。それが、文体道義共に隆寛師に同じ
であるから、隆寛師の作かと言える。

まず、以上の検討を元に隆寛作を定めた上で、対照すべき
書は、「分別事」と「二力事」と「滅罪義」と法然聖人の「銘」
のこの四部である。それに準じて対照すべきものは、「念仏
得失義」と「大要抄」の消息などである。

坊間氏の書籍目録に、「法然聖人秘伝鈔」三巻。「善導十

徳鈔」一巻。「捨子問答」二巻。「閑亭物語」二巻。これ等
を隆寛師の作と記している。

この中、「秘伝鈔」の事は、縷々検討した如く、隆寛師滅
後の記や文の拙義の誤り等が見え、検討するに足らない偽書
である。「善導十徳鈔」は、未見。

「閑亭後世物語」は、文中に「隆寛律師」や「先師隆寛」
とあったりして、弟子の敬日坊の名が見えたりで、隆寛師作
でないことは明らかである。おそらくは、書物屋が「沙門隆
寛述」と書いたものであろう。

さて、「捨子問答」は、別に隆寛師の作ではないという確
かな証拠はないが、「捨子問答」下(二十一左)に、「故上人
は七萬遍、その後の明匠達は八万四千遍、十萬遍、二十萬な
んど勤め給へり」とあり、法然聖人滅後しばらく十六年在世
の隆寛師が、法然聖人滅後の人をその後の明匠達と書くこと
はない。また、八万四千遍を称えたのは隆寛律師である。律
師の臨終の時に七言律詩を作られたその結句にも、八万四千
三字聲とある。この三字聲とは、「阿弥陀仏」と称える声を
指す。従って、隆寛師の門弟が師匠のことをその後の明匠達
と記し、八万四千遍と挙げたものと考えられる。そのことよ

り、「捨子問答」も隆寛師の作とは考えられない。まずはこれ、律師の同軌の文を選び終わる。

この書を検討するについて、西山鎮西ならばその流義が伝わっているもので、その書も定まっていることであるけれども、この多念義は流義が絶えているので、これが多念義の書であると定めることが出来ない。よって、先ずは私の考えで之を定めた。それは良く解釈できる書ではあるけれども、絶えた流義を穿議（穿って検討）して、先ず多念義の意はこの様なものであると大略を呑み込まなければ、この書を解釈することが出来ない、致し方ないことであるけれども骨が折れる。然るに、序であるので、「二力事」「分別事」も続けて検討したいと思うので、できる限り検討しておきたいと思う。

然るに、当流の法門は、西山に異なり、鎮西にも異なる。勿体ないことであるけれども、若しくは法然聖人の正意に違わないかと危ぶまれることがあるかもしれない。「唯心鈔」を検討して、聖覚師と一致することを知り、また、この隆寛師の説を検討して、隆寛師と一致することを知る。聖覚隆寛の歴々の同軌（同じわだち）を得て、いよいよ親鸞聖人の御言を尊信して、当流の法門が大丈夫になる。それが、一向専修

他力廻向の義は、切り替わったことにあるので、少しだけ疑いが残り、善導の文にまでも違っていないので、よくその根を吟味しないことには、心大丈夫とはならない。さて、前に因んで解釈しておくべき事は、「捨子問答」と「閑亭後世」との二書である。私の目では隆寛師の直弟子の作と見ることが出来る。これが、先ず隆寛師を理解する支柱である。然るにその二部の書の義理を見ると敵と味方になって、「閑亭後世物語」を破する相手が、「捨子問答」と見ることが出来る。この二部を良く心得ておかなければならない。

* 隆寛師が多念義の開山ということについて

それについて、まず、隆寛師が多念義の開山ということについて、古来言い伝えられている。行き届かない未熟なもの、他念と言えれば隆寛に限ると思ってしまう。これが第一の誤りである。

『黒谷伝』四十八に、法性寺の空阿弥陀仏の伝が記されている。この法性寺は、地名で居住の寺とは考えられない。また、その空阿弥陀仏の下に「多念念仏の根本なり」とある。従っ

て、多念義の中心は空阿弥陀仏と考えられる。また、『愚管抄』六（国史大系本第十四卷五百五十九）には、法然聖人を記す下に、「山の大衆おこりて空あみだ佛が念仏。追ちらさんとて逃まどはせなどすめり。大方東大寺の俊乗房は、阿弥陀の化身と云うこと出きて、わか身の名をば南無阿弥陀仏と名のつて、萬の人に紙に一字をきて「空あみだ佛」など云名を付けるを」とある。これは、空阿弥陀仏はことさら名高い人であつたとが理解することができる。また、日蓮の書（録内三十六の二十二念仏行者追放宣状事）に記されている山門の訴状に、多くの「空阿弥陀仏」の名が見える。『黒谷伝』四十八には、「上人のつねの仰せには源空は智徳をもて人を化するなを不足なり 法性寺の空阿弥陀仏は愚癡なれども念仏の大先達として あまねく化導 普くひろし」とある。

また、天王寺に西門と東門が有つて西門の念佛堂は空阿が勅許をうけて立てたもの、然るに東門の念仏聖人が魔道におちて告ぐる言にはく。「西門の空阿はおれが小指にも及ばぬと思つた橋慢で天狗になりた。空阿は往生して仏になりたれば 今は悔り果る」と告げた説が挙げてある。これは、この空阿は法然聖人の門下にあつて念仏弘通に優れた人。これを多念の根本としていることより、空阿が多念の根本とな

ることに疑いはない。「その人の常の言に。娑婆に念仏つとむれば、浄土に蓮ぞ生ずなる。一生つねに退せねば、この花かへりてむかふなり。一世の勤修は須臾の程、衆事をなげすてねがふべし。ねがはばかならずむまれなん。ゆめゆめおこたる事なかれ」と云い、「五会賛」の文を称えて処々の道場で別事をつとめて念仏の自行ひろし」とある。成る程その厚信はほめるべきである。その厚信については、一生常に退することがなければ、衆事を投げ捨てて欣こぶべきである。ゆめゆめ怠ることがないようにと多念には少しなじんだ姿相見える。これ実に大切な所で、下手にこれを謗ると東門の聖のように魔道に入ることになる。我が酒好きはよいけれども、人までも我がように強いては過つこととなる。

また、この空阿弥陀仏が病氣の中、法然聖人への質問の返事に、「正念の時、称名の功を積み候ぬれば、たとひ臨終に称名念仏せずというとも往生つかまつるよし『群疑論』に見へて候也」とある。これを見れば、空阿は、もしや臨終正念で念仏申し死なねば往生はできないという執心があつたので、この返答があつたと考えられる。それ故、空阿弥陀仏の厚信はすばらしいものがあるが、多念を執する過失がないこととはないとも考えられる。また、同じ「黒谷伝」（二十九）

の越中の光明坊の下にも「多念の行者なりけるが」とあり、これも多念義のもの。故に、根本の多念は空阿弥陀仏等のこととで、隆寛師ではない。従って、『分別事』等に記されるところの一念即多念・多念即一念は、平生も臨終の機になりて今をも知れない無常の命と思ひ疑なく称えれば、其の時死ねば往生なり。其の命延れば百聲になり千聲になり生涯称える。だから、一念の積み重なったのが多念、多念を碎いてみれば皆一念。一切萬法皆極微。小さなものが集まってできたもの、生涯の多念を碎いてみれば一念の集まり。このように考えるのが隆寛師である。「唯信鈔」の臨終念仏の下の文も同じ意趣である。

全く臨終の念仏には執せず、平生の一念多念との意趣であるならば、多念という名前はつくはずはない。しかし、一念多念の分別はしながら、「閑亭物語」下(三左)にある様に、ただ一聲も無上大利であるから、あら貴しと思ふ心があれば、ただ自然と念仏が口に出で、八萬四千遍称える事になるから、一念で充分という立場の邪義から、多念と云う名を立ててことになったのである。そこより、隆寛師の意志では多念は募らないけれども、他の処から付けた多念という名と考えられる。しかし、門弟にとっては、自ら多念を修する者もあつたと考えられる。これが「捨子問答」であると言える。それが正意に反するとして破したのが「閑亭物語」である。従って、隆寛師は多念を修したわけではないが、他から見えて名付けて多念といったものと言えり。よって、門弟には心より多念を修する者があつた。まず、これで多念と云う名の起りについてはここで述べた。

***隆寛師長樂寺義の相承について、**
さてこの、隆寛長樂寺義の相承に就いて心得ておくべきことがある。

先ず、浄土諸流の血脈を開版したものに『傳燈総系譜』がある。これは、鸞宿師が作ったというのは誤りで、古くから西山派にも鎮西派にも大血脈というものがあつた。(校訂者云く祥公の意西山派は「浄土宗派承継譜」一名大血脈と云い鎮西派は「浄土血脈論」を云う)。「黒谷伝」の翼賛に引いてあるところでは、各々の宗派宗派において少しづつその違いがみえる。まず、長樂寺の血脈は「総系譜」において見る必要がある。そこに注目すべきは、隆寛から智慶へと記され

ていて、敬日房は遙か後に記されている。また、「浄土源流章」を見ると、敬日房が前で、智慶が後に記されている。このことがどのような違いであるのかは、「傳通記糅鈔」四の二十九左に、「有るが曰く」として、敬日房は、学者であるけれども隆寛に背くことが有って、智慶をもって附嘱して弟子とするとある。次にまた、長樂寺流の玄祐の云うには、敬日が附嘱の弟子であるけれど隆寛より先に死んだので智慶が附嘱したとある。私の考えでは、この「糅鈔」は殊の外錯誤の多い書であり、鎮西でも引かれないことが多く書かれてある。「敬重繪詞」二の七右に、隆寛師が御若年の時、敬日の弟子慈信坊から教えを受けて、建治三年天台の「初心集」という書を慈信坊より附嘱されたことがあったという。この年代を見てみると、隆寛師が入滅された嘉禄三年から今の建治三年まで五十一年になる。もしこれによつて考えると、隆寛師入滅の年に生まれて入門したとしても、建治三年まで生存したならば、五十一歳になることとなる。もし、その敬日が隆寛師より先に死んだとすると、慈信坊が敬日房から法を伝えた年代に合わない。よつて、この「糅鈔」に挙げてある玄祐の説に依ることは出来ない。今の慈信坊の年代から推測すると、敬日房は隆寛滅後まで生存していたと考えられる。ま

た、「源流章」を見ると敬日房が前で、智慶房が後となつてゐる。従つて、敬日は高弟で、智慶は末弟と云うことになる。しかしながら直ちにその「源流章」にも、敬日房が、師の隆寛の教えに背いて「諸行も報土に生まる」と云い、「九品も上々品の一品は、真土に生まるといふ」。自身の学才によつて自説を立てたとある。従つて、入門の次第で相承を言うときは、敬日が前、智慶が後となる。また、正義相伝で言うときは、敬日は高弟であつたとしても異義を立てたことによつて後となり、智慶が前となる。「源流章」は入門の次第によつて、大血脈は正義相伝によつたものと言へる。

そうすると、多念義は、二流有ることになる。一つは、敬日流。二つは、智慶流。その時代から大いに争つたと考えられる。「源流章」科本二十二左に「隆寛師以後、長樂寺門流は別に血脈を作し、宗旨を乗(と)る。」と記されている。なるほど、西山派も四流に分かれ、鎮西も六派に分かれています。ことより、長樂寺流も分かれても不思議ではない。また、その他にも隆寛の弟子に願行聖という者があり、鎌倉の將軍家にも帰依を受け処々に寺院を建立し、戒律を守り、真言を伝えたと伝えられている。これも一流となりそうな人である。また、隆寛師が法然聖人から選擇集附嘱の時、代筆したのが

乗蓮房である。一本の大血脈には性蓮とあるのがこれではないかと考えられる。この乗蓮は、明遍にも、乗願にも師事した。これも皆一流の学者で、良忠の説にも性蓮・敬日の二義を併記したところもある。従って、この乗蓮も隆寛門下で一流となりそうな人である。多念義の分かれはこのようなことである。しかし、多念の流義を大別すると敬日流と智慶流といえる。そのうち敬日流は早く絶え、智慶流は後まで伝わったと考えられる。この様に長樂寺の流義を考察して、以後、『捨子問答』『閑亭後世物語』について述べていきたい。

* 『捨子問答』と『閑亭後世物語』

先ず初めに『捨子問答』について。この「捨子」というのは、前に説明している。又、『後世物語』に一致することは、前は、校合して見るべきである。しかしながら、この書は或いは多念を募り、或いは厭欣を厳しく勤め、或いは臨終の一念が百年の業に勝る説いている。これが、世間に云われている多念義の説に良く一致している書である。しかしながら、『後世物語』を理解するには、何分

隆寛直弟子の作と考えられるので、照らし合わせてみると大いに参考になる所もある。或いは多念を勧め、厭欣を強くし、臨終念仏が殊に勝れているというのは、隆寛師正統のこの物語を理解するには、敵とみて理解しなければならぬ。そこで、よくよく考えてみると、この『後世物語』が第一・最初にできたものである、それが自分の異義に合わないので、恐らく敬日などの弟子が作り替えたものが『捨子問答』である。それでは、隆寛師の正意が隠れてしまうので、『捨子問答』を敵として破して、先の隆寛師の正意に戻したものが『閑亭物語』である。この三部の書は、恐らくは一つのものであったと考えられる。よって、三部を校合するには骨が折れるが、多念の正義・異義を見るには甚だ有力である。時に、この『捨子問答』がいつ頃の作であるかという点、全体が作り物の様相で、捨子と僧坊の主との問答で、初めには僧坊の主のことを褒めきつてある。そうかと思えば、終わり下(二十九左)には、捨子と我とものを云わないようになつてしまい、即時に一座の問答を書き付けたという所から、僧坊の主の作に止めておき、それが作り物語の様相であるけれども、それが作り物語の様相である。

その中上(六左)に善導の『般舟讚』が引いてある。下(十八右)五部九卷とある。この『般舟讚』が五部九卷となつたのは、建保五年からのこと、健保五年の夏の虫干しに仁和寺の書物の中から西山上人が見出したと云われているので、『般舟讚』を引いてあると云うことである。建保五年以後のことであると解る。さて、穩と顛については、上(二右)に捨子が僧坊へ到つて、主の僧を見たところに「齢半ば過て」とある。然れば四十余りの僧の相。時に隆寛師は嘉禄三年八十で往生している。この年代から推測してみると、建保五年は隆寛師七十年ばかりになる。七十に成る老僧を齡半ば過ぎと書く道理はない。文章として書かれたものが過ぎた僧であるの、それが隆寛師に合わない。隆寛師よりよほど若い僧であるか、隆寛師の弟子の敬日当たりよりも後に違いないと考えられる。

* 『閑亭後世物語』について

この書も最初に「沙門隆寛述」とあるが、直下の文中には「先師隆寛・・」等とあり、弟子の敬日にさえ、敬日上人と書かれてある。その中の文さえ読まずに、「沙門隆寛述」と書いた理由は、よもや坊主ではないと考へ、名高い人を出して少しでも価値を付けて売りたいという書林の心と考えられる。その他、閑亭の二字を加えて後世物語などと題を付けた意図は、左記の通りである。

この閑亭物語に説かれている義の「一念多念の分別」の全く『一念多念分別事』に一致して、少しも多念を募っていない。殊に信空上人の説を出して、人に負けないと励み称える事は、憍慢の念仏と破している。その他、自力他力・臨終念仏等の義、全く『捨子問答』に該当する。隆寛師の正統の流義は、写し取って見てみる必要がある。ます、十の中七八は正義である。然し許されないことはあるけれども、そのことについては、順次に述べることにする。

さて、この書はいつ頃の作かと云えば、初左に淨土の先達を出してある所に、隆寛などの人が挙げてある。その出し方が、最初は往生の年代になっている。しかし、

隆寛は嘉禄三年(1222)で後であるけれども、先ずは師であるから最初に出してある。次に、聖覚法印は、文暦二年(1235)であるけれど殊に敬う人であるので、隆寛師の次に出されている。さて、静遍は元仁元年(1224)四月、明遍は同年六月。これは月の次第で挙げたものである。次に、明禅は仁治元年(1240)。乗願は、建長三年(1251)。次に、敬日は不明であるが、建長三年の乗願の次に出してあるから、後と云うことになる。このことよりこの書は、建長三年(1251)以後の作であることが定まる。

ところで、望西楼了恵が和語灯を集めたのが文永十二年(1275)で、その和語灯録に本閑亭物語が引用されているので、この年以前の書に違いない。従って、建長三年より、文永十二年までの二十年程の間に記されたものと考えられる。いづれも、これは年代がかなり遅いため、捨子問答の次に著され、捨子問答を多く批判したものと考えられる。

従って、最初に「師隆寛」と記していることより、隆寛律師の直弟。また明遍師のことなども記していることより、その場において聞いた様相がある。何れ法然聖人の在世にも会い、隆寛・明遍両師にも仕えた古い人物と考えられる。さて、この書はただの作かといえ、先師隆寛と云い、明遍に仕えた

ことも見え、乗願師のことも記されていることを考えると、隆寛明遍乗願に仕えたのは、性蓮房であるので、性蓮坊かと考えてはみたが、どうも弟子の敬日を敬っていることを考えると、性蓮とは確定しがたい。実に、鳥の星に当てにするような説ではあるが、この「沙門隆寛」と書いた名からすると、「隆寛・智慶・隆慶」の相承する隆慶の作であったものを、「隆寛」と記したのではないかと考えられる。この隆慶も初めは隆寛に師事し、次いで兄弟子の智慶に師事しているから、隆寛智慶隆慶と次第するけれども、実は、隆寛の直弟の人。このことからすればこの書は、智慶流であることも考えられる。

しかし、敬日を出しているのは意味のないことのように思われるが、異流ではあるが、一門の大徳であるので記したと考えられる。当流でも高田の眞仏や顕智が言ったことが、捨てることができないようなもの。さて、隆寛以後の先達を出す所を、下の文に合わせて見ると、他の説は皆出ているが、静遍に限り無い。先達には名を挙げて、文に言葉を引かないことが、私の一つの目のつけどころである。なぜ静遍の言葉を出さないかといえ、静遍は言葉どころではなく、この書の本となる「後世物語」の著者であるから、名前を挙げ

てかえつて言葉を略したのには、訳がある。ただ当流のことで見えれば良いと思つて、他流の書を見ないでいると、当流の書の意味が分からない。それは、何れこの「閑亭後世物語」は多念義に伝えられ、

またこれに対して書かれたものが、良忠の「用意問答」である。この書と比べてみると、同じことが多く論じてある。これによつて多念義と鎮西義の相違は、この二部を以て知るべきである。

一つ例を挙げておけば、「閑亭」上(十六)に、「今生の祈りに余の仏神につかふる事は雑行にて候やらん 往生の障りにて候べきか」と問うて、答うるに、「雑行になり候はず 往生の障りにあらずと云々」とある。良忠の「用意問答」では、これが第八問答(二十五右)に出ている。その決択が、法然聖人がおこり(45)に罹られた時、「念仏でおとし給へ」と申したれば、「往生ほどの大事を弥陀にたのみながら、わづかの病氣まではたのまれぬ」と仰せられたとある。然れば、「今生のことは余の仏神に祈れ」とある。これらは、多念義鎮西義皆同じく伝えられている。

そこで、古来「仏号むねと修すれども現世を祈る」を雑行雑修だという和讃がある。古来の学者が種々に説を立てているが、これは井戸の中ばかりで詮議するからその義が明らかにならない。この「閑亭」も「用意問答」も、宗祖親鸞聖人の御在世にできたものである。その意は多念鎮西で、余の仏神に現世を祈れ祈れと云っているものを、真宗の眼からは、それは雑行の類だと御誠められたものである。この様に他流の説を見ると、こちらから当たっておられる意義が良く分かつて議論をもちいらぬ。また、和讃の御文のことは論ずると難しくなるので、他流書ではあるけれども古いものは皆見ておくべきである。

先ずこれで玄談の第二科の同意趣の文について(辨同軌)の一門を解説し終わる。

三、異本について(第三科辨異本)

この後世物語は、真宗假名聖教に校合するとき、正しく挙げられている文である。だから、正本ということができる。

さて、校合本に一本と書かれている。また、一本あると書かれたものが二本ある。よって、正本である。一本又一本とあり、三本あることが分かる。そこで、先啓の目録には、この「後世物語」を、「建長四年」と年号を記している。真宗假名聖教校合の本には、「建長六年」とあるのみで、他の二本には年号が記されていない。されば、先啓が建長四年とあると言ったのは偽りかと思うに、「建長四年」について、御消息（末灯鈔四十二右以下の文を云う）の建長四年の文に、明法房往生のことが出してあつて、それに、「唯信鈔」「後世物語」「自力他力」をよく見よとある。そうであるならば、建長四年に早や「後世物語」を書き与えられたことが解る。又、明法房の往生が、建長三年十月十三日で、目出度く往生されたことによつて、いよいよ（宗祖が）お勧めになるように、念仏往生と信ずれば、如何なる者も目出度く往生できる。明法坊の目出度い往生が、常陸の国中の念仏者の良い手本となると示されている。それを仰しやつた「建長四年」のご文。だから、このご文の前に後世物語を書き与えられたことは間違いない。

また、念信房の開基になる常陸の毘沙門堂照願寺に二河白道の延べ書きがあつて、「親鸞は八十歳」ということが、「二十四輩記」五の六左（校訂者云奥に六字名号御自名齡八十歳とあり云々と）等に出ている。この宗祖の八十歳は「建長四年」であるから、これも一所に与えられたものと見ることが出来る。

この背景には、以前より関東の門弟の中に惑乱を生じ、それを取り鎮めるために書かれたと考えられる。善鸞様もその中で、邪義を誇張することとなり、ますます混乱した時であつたので、様々な聖教を書き与えられたものと考えられる。また、「略本」・「愚禿鈔」・「二門偈」なども皆、この時代からの続けている著作となつている。

このような異義惑乱の時期であつたからこそ、あるいは、聖覚師などの正義の書も書き与えられ、宗祖自身もご制作いただき、与えられた。いろいろのご苦勞の続く時節、このように詮議してみれば、建長四年とあるこの「後世物語」は、恐らくこの三本中の二本と考えられる。そうではあるが、次第次第に写し誤り不正の所も見える。

ところでこの三本の中どれを正本とするのかと言えば、これは、また他の一本と校合して、建長六年とある本が先ず文も整い、理も整っている。それは、十三右に「撰取決定なれば、また来迎決定なり」とある。他の二本は来迎という文は

ないが、これが前より検討してきた宗祖の制作であるならば、来迎とない方が正統と思われるが、聖覚師や隆寛師は、来迎を云うことが自然であるので、聖覚師や隆寛師の書には、「来迎」とある方が正しいと云える。

「唯信鈔」にも来迎を削った本もあり、それと同様に、後世物語も変えられたものと考えられる。

さて、他の一本という校合本を見ると、「サイハヒ」を「サイハイ」とし、「オホエテ」を「オホヘテ」と書き換えられている。また、「カカヘ」を「カカエ」等としている。諸処に仮名遣いが諸処に改めてある。これも「唯信鈔」にも同様の仮名遣いの変更があつて、悪く仮名遣いを変えたものである。十右や十二右等に、「信心」を「深心」と変えたところもある。これも、「至誠心」「深心」であるから「深心」が良いと思つて「信心」を「深心」と変えたものである。これはまた、要らぬお世話で、禮讚に、「深心」を真実の「信心」と示されているによつて、法然聖人も聖覚法印にも、「信心」を「深心」と通して示されていることが多くあり、殊に三心といえども「深心」に収まるから、「深心」を「信心」という訳もあり、これらのことを知らずに「信心」を「深心」と書き換えたもので正しいとは言えない。

また、三左に「アヤマリテ法華ノ諸教ニスケレタリトイフハ」とある。その「アヤマリテ」と言つてあるのを「マサニ」と変えてある。これは、「アヤマリテ」という言葉が理解できているため変えたものである。「アヤマリテ」ということは、新撰六帖に、「白ツユヲ、ツユトモ人ニコタフナヨ、ニタルタクヒヲ、アヤメモゾスル」とある。アヤメ、アヤマツは、皆同じことで、取り違えることをアヤマリテという。閑亭上十五に「誤テ」と言うことが書かれている。その次に「中々」という言葉がある。「中々」というのは、「カヘリテ」ということと同じこと。「アヤマリテ」と「カエリテ」とは同じこと。「アヤマリテ」と「カエリテ」と対して、実には念仏が勝れているので、それ一応は法華の勝れたことを言うことから、初めに「アヤマリテ」と書かれたもの。故に、次に念仏往生を出して「マコトニコレコソ諸教ニスグレタリトモイツヘケレ」とも書かれている。実は法華が勝るのではないけれど、まず法華の勝れている様子を述べているので、その意味を「アヤマリテ」と云つて知らせたものである。この「アヤマリテ」という言葉の意味が理解されていないので、「マサニ」と変えたものである。だから、その一本と出された本は誤りに違いない。

とところで、正本から作られた一本について、諸処の文に欠落したところがある。また、今の「アマリテ」を「アマリテ」とし、訳の分らない文になっていたりもある。更に、「来迎」の言葉を抜いてあるのもおかしい。また終わりに「南無阿弥陀仏」と書かれているのも不審である。このように、正本も一本も不審なところが沢山ある。従って、又一本とある文ばかりが注意を引くから、今読むところは、この本を正本とすべきである。

四、来意について（辯来意）

この来意について、初めの序述の文に、「東山ノ明師ヲ訪フテ浄土宗ノ安心ヲ決擇シテ、其趣ヲ即座ニ書イテ下ス」とある。その来意については、ここに書かれてあるので、述べる必要はない。しかし、他のところには、ただ往生には一向専修の念仏のみ。別に信心ありと考えることは誤り。心をしづめ悪を止め、信を得て称えろと考えるのは誤りであると云う法門についての来意を心得なければならぬ。

実に、多年にわたり御本典（教行信証）に骨を折り、ことさらに信巻に心を止め、信巻のみ二十遍程講録を書いてはみだが、その根本の決まりに疎かったことで、その決まりどころがぐらついてはいけなかった。であるから、「後世物語」を見かけて信巻の決まりもここだと思ふから、ますますこの書が面白くなつた。

さて、この法門の来意を考えるに、なるほど好ましくないこともあるにはあるが、古い人の言ったことはまた善いことが多い。

それは、鎮西の「三心要集」五以下にも述べてある「深心」について、四つの疑を挙げている。その四疑というのは、当時の異義を四つにまとめたものである。

なるほど異義は多くても大略この四疑に収まる。そこで初心の者はよくよく心得ておくことが大切。彼の儒書で論語などを見ると色々言っているが、ただ理を押さえるのが本体となる。また、春秋というものは、これは昔からあった。あるいは君、あるいは臣下などの善悪を文の上で知らせたもので、よって春秋は實論で大変大切だと言われる。正しいものでないが、云ってみるとは虚論。実にあることを云うのが實論である。

今宗祖の仰せられた隆寛師が仰つて、ただ一向専修の理を云い、三心の義を仰つていただけではない。実にその頃このような異義邪義があつたので、それを簡んだことは實論である。よつて宗祖や隆寛師が対象とされている向こうの相手を知らなければ、一人相撲を取るように虚論になつてしまふ。故に、対象とされる相手をみるには、聖光の挙げて四つの疑がよい。それが、「一者造罪の疑。二者無知の疑。三者破戒の疑。四者定心の疑。」これが四疑である。

また、「念仏得失義」という書物がある。古来明遍師の作あるかと云われているものであるけれども、「閑亭後世」上十九左に隆寛師の言葉に、「四句の抄」とあり、また後に「得失義」の通り文が記されている。そうであるならば、若しや隆寛師の作か、又は門弟の作であろうか。何れにしても閑亭に校合してみれば、隆寛師風のものである。それに、「四種不定」が立てられ、「一者自力念仏往生不定。二者仮名念仏往生不定。三者悪見念仏往生不定。四者慢心念仏往生不定。」である。この「四種不定」も、内容としては、鎮西の四疑と同じ内容と言える。さて又、「往生大要抄」八右以下に挙げてある法然聖人の

法話と云つてゐるのは、その文と理に依つてみると隆寛師のものと考えられる。それにも、妄念を止め心を澄まして念仏せよと勧める人もある。あるいは、身を清めこの境界を離れて念仏せよと勧める人もあつた。或いは、浄土は外になく、心が即ち仏であると観ぜよと勧める人もある。或いは、浄土も地獄もなく、迷いも證りもなく、厭うことも欣ぶことも無いと勧める人もある。と四つを挙げてゐる。これも内容からすれば、鎮西の四疑に収まる。また、宗祖の「信巻」の別序に「自性唯心に沈み、定散自心に迷ふ」と述べられているとは、この意味である。

このように、宗祖や隆寛師の考えでは、これらの邪義が盛んであつたから破義したものである。従つて、後世物語に書かれてゐることもこれらの異議を破して正義を顕す意図があつたと考えられる。さて、何れをとつても構わないが、鎮西の説が名目を立て良く分かるので、これによつて述べてみたい。

この四の中、

第一は、「無智の故に疑ふ」という項。

これは、もと訳がある名目で、もとこれ幸西や行空が立てた説で、「光に非ずんば闇は晴れ難く、智恵に非ずんば成仏も得難く、往生もなり難し。只称へるは、犬の鳴く如く、牛の吠える如く役に立たぬ。依って学問をして智恵を研き、三心の義を知って称えねば往生はならぬ」というものである。この一念邪義を「無智の故に疑ふ」という。

即ち、此の後世物語に、無智の者も称えれば往生し、無智の者も専修すれば三心あるとする。これが無智の故に疑うの邪義に当たると。このことはくだらないことで、一寸聞くと、「ただ称えてはならない」、「三心を心得ねばならない」ということで、はなはだ尤もに聞こえる。また、『直指念仏往生義』などに、「至誠とは仏心、心とは衆生。深とは仏心、心とは衆生。回向発願とは仏心、心とは衆生。三心ともに仏心によりて得る衆生の信心」とある。もとは『本願義疏』にもあつて、良く当流にも一致するように思える。ところがそれが、仏心とは、真如の理。衆生心と云うも真如の理。弥陀も真如。我も真如。同一仏性無差別と信じたのが、三心であり、実の念仏であると云つて、とんだことを信ぜさせられる。信心が大切だ。三心を知らねばならないと云つているの事など、無智ではならないのだと云つているのが、『金剛宝戒章』、

『浄土布薩式』『直指念仏往生義』等の書である。また、『念仏得失義』に云う「悪見念仏」もこれである。『大要抄』の消息に、「浄土外になし、心すなわち仏なりと云ひ、浄土もなく仏もなし」と云う。これすなわち、「無智の故の疑」で、宗祖親鸞聖人が自性唯心に沈むと説かれるのはこれである。さて、西山の意、「正因門の安心」と云うのが、彼の派の実義である。よつて、西山の秘伝書を書いた述誠に「西山の法門の極意は、念仏往生秘密義だ」とある。その秘密義が、三心という仏の真如に合することだとある。そこで、西山も「悪見念仏」「自性唯心に落ちる」と知るべきである。後の世にいたつて起る当流の邪義というのは皆これである。「十劫秘事」も同じく十劫の昔に、弥陀と一緒に成仏しているということも、弥陀の真如と一体と云うことも、「不拝秘事」も弥陀は自分の心にあるので、画像木像は拝まないというのもこのことにある。この意味は少しは言い方が違つても落ち込む処は、この悪見念仏の穴である。これが、後世物語の第一の破義するところである。宗祖の説と異なることを知るべきである。

第二は、「定心の故に疑う」。

これは、「諸行本願義」がもとで、この義を立てたのは出雲路派の住心房が最初。その次は、二種類あって、一つは九品寺の覚明。覚明は法然聖人の弟子であるので、法然聖人の義を会通して諸行本願義を立てたもの。また木幡の回心は、法然聖人を離れて諸行本願義を立てている。その他にも、生駒の良遍などは諸行本願を立てた人である。諸行本願義また非本願義といい東大寺の悟阿などは別に一流を立てている。これらは、少しづつ違いはあるが、皆「往生捨因」を珍重して、心を静めて浄土を想い、弥陀を想って称える念仏でなければ往生は出来ないと説くものである。この中、特に覚明は、法然聖人の下から出て、この邪義を立てたので、諸流ともにこれを破す。その覚明の説が具体的に出ているのは、良忠の『決答疑問鈔』上十六以下である。その意は、先ず第十八願に乃至十念と誓われたその念とは、心で想う觀念のことで、行者（機）の浅深に従って広略いろいろの觀の方法はあるけれども、何れも觀念を離れた称名ではない。西方浄土を觀じ弥陀を念じ、煩惱を止め余念を止め、想を凝らして称名するのとを十念とする。よって、善導の一心專念弥陀名号といふことも、心に念じて称える事とする。何れも、念と云えば、觀念を離れたものではない。唯称名と考えるのは誤りであって、

散心ではどうして往生が出来なのか。必ず定心を起こして浄土に生まれると説くのである。然れば、称名は要らないものと考えられるが、口に称え称える事で、心が静まるようになり、浄土や弥陀が想い詰めることが出来るので、口称を縁としなければ觀念が得られない。直ちに觀念成就すると考えるわけではないが、口稱念仏で助けて、觀念成就すると立てるものである。諸行本願義の意は、その根本は「群疑論」等から出たもので、この觀念の称名が法然聖人の一代の課題で、善導の称我名号の文を抛り所として、選擇本願の念仏は、ただ口に称えるばかりなりと説くのが、法然聖人の説かれるところである。臨末の遺訓まで觀念の念にあらずと御誠めされている。よって、西山鎮西多念皆諸行本願の定心念仏を破さない派はない。その「心を静めて称えなければ往生は出来ない」と云う説を、親鸞聖人は「定散の心に迷う」と示された。定心の自力にこだわる安心のことである。この後世物語にも、これを破する意図がしばしばあり、「口に称名を称えて心に妄念を起せば往生はならぬ」と挙げて破してあるのがこのことである。

第三、「破戒の故に疑う」とは、

これは、戒を持って念仏しなければ、往生が出来ないとする考え方。安心良忠の『用意問答』の第一がこの論で、良忠さえも厳しく破している。その序を鹿ヶ谷の忍激（にんちよう）が書いたものがある。それを見ると順西がこの異義を立てて「観經下品者の往生するというのは、今死する機（者）であるから、戒を持つなどと云う論に及ばないが、平生ならえて称える者は、持戒しなければ往生できない」と説いている。この順西という人は、法然聖人の臨終行儀（『西方指南抄』中本十九左）に、一寸名が記されているが、他では見当たらない人。忍激は、何に依っているか不明。但し、この忍激に限らず、元々戒行のこと、大乘戒は伝教大師最澄が伝え、小乗戒は鑑真和上が伝えたが、その後年月が経過してこの戒が衰えはてた。また、法然聖人の時代から中川の實範などが中興た。禅宗の榮西禅師も戒を盛んにし、俊苧律師もこれを弘めた。戒学中興の時代であることは、三国仏法傳通縁起（凝然著）等に著されている。よって、諸行本願義もこの律宗を兼ね、また、隆寛の弟子願行も律宗を兼ねている。良忠に浄土の法を聞いた忍性も律を盛んにして、これ等によって、持戒往生の対象（機）が説かれたと考えられる。

第四、「造罪の故に疑う」とは、

これは、持戒念仏と概ね同じ意で、煩惱を発しながら、罪造りながら念仏しては往生が出来ないという説である。この持戒の疑、造悪の疑が、すなわち親鸞聖人の定散の自力とある中、散善の自力にこだわる義疑である。これも、後世物語の中に処処に述べられている。時に明遍などは、非定非散の念仏を立て、定散の自力は良く離れているようであるが、この世を厭い浄土を欣う道心を盛んにするので、念仏道心義といわれている。余談だが、『西方発心集』などが、この意念仏の部類を離れない。また、鎮西は、このような四種の異義を破して良いように見えるが、やはり念仏を定散の中散だとして、廃悪修善を離れて往生は出来ないと言く。しかればこれも、散心念仏を出ないものである。また、多念義の中でも、「捨子問答」などは、一念義を破し過ぎて厭欣を強くしすぎ、同類異類の助業までも勸めている。これ等は、やはり散心念仏を離れない説である。また、『和語灯録』二の十一左に示されている『假名七箇条起請』という文がある。良く読んでみれば、七箇の条目には、それほど問題はないが、前に三心のことを解釈して、長々と述べてあるところについ

ては、恐らく、多念の意義の付属のことと考える。「三毒に二ありて、強い三毒と弱い三毒とがある。弱い三毒は往生の邪魔にならないが、強い三毒は往生の障りと云う。前念後念には煩惱を起こしても、名号の六字には、妄念を雑えるなど云う。」これは、念仏を称える間だけは煩惱を起こすなと云うことである。これなどは当に、散心の念仏である。

ときに、これについて『糶鈔』の四の二十九左を見ると、彼の「道俗時衆等」の偈文を解釈するについて、隆寛師は、「各発無上心」というは、聖道自力の菩提心。その自力の菩提心は発しても、生死厭い難く、仏法欣び難くして、自力の菩提心は成就せぬと払い、「共発金剛志」は、浄土の三心で、他力をもつて横に生死を渡り超える故に、「願入弥陀海帰依合掌禮」と浄土を金剛心に帰するといふ義に説いていると見える。また、敬日房は無上心も金剛心も菩提心で共に浄土の菩提心を勧めたものだと隆寛と異なつて義を立てているとある。そうならば、敬日の所立には菩提心を勧める僻があると考えられる。そのことから見ると、『假名七箇条起請』に、至誠心を菩提心だと云っているのは、恐らく、敬日の流れの異義を妄りに加えたものであるろうと考えられる。「和語灯録」は有り難いものであるが、宗眼がなくては理解できない書で

あるので、よいことも悪いこともある。だから、このようなことは、切り離して見なければならぬ。

まず、このように異義を掘り下げて考えてみると、一念義諸行本願義等の誤りのないものはない。隆寛師も十中八九は良いけれども、また、許されないことも見える。そのことについては、後に述べることにする。

先ず、この三心の説については、おお概ねこれ等の異義を簡んで、親鸞聖人と一致するから、この後世物語を書き与えられたのもである、短い仮名書きではあるが、実に大切に大切に理解すべきことで、このような諸流の異義はむしろん、多念の中でも、また、異義を簡んで、隆寛師の正意はこのようである。と確定して、この書を理解しなければならぬ。また、その定規になるのが、自力他力事や分別事。滅罪劫数義並びにこの後世物語と考えられる。外にも少々は隆寛師の作がある様であるが、滅罪義の奥に、「この義を考えて念仏のさわりになりそうになつた」と歎いてある。また、八萬四千遍づつも称えていては、長い書も書いてある。また、念仏する意、長い書を書く暇はないはずである。されば、隆寛師の意は、

ほぼこの三四部で分かるものと考えられる。

第五、大意

* 玄談五門分別の中、第五に大意を述べる

ここからは、殊更に大切なことを述べる。

先ず、隆寛師の立てるところは、鎮西・西山等と違い、当流と多く同じくするところがある。そのためにこの後世物語を写し与えられたのである。しかし、また、当流と違う事がない訳ではない。よってまず、そのことを大意の初めに、十同十異を立てて、十義当流と一致する事があり、十義当流と異なることがある。その同異について心得なければならぬ。

* 初めに 十同について

第一「一念多念分別同」

これは、一念多念分別事を別に書き与えられた事であるから、論ずるまでもなく、一念多念の分別は当流に一致するとは間違いない。これも約めて講じたいと思うので、具にはそのときを待つて知るべし。

略して云うと、一念即ち多念、多念即ち一念と立てて称えるところの念仏。風前の燈の如く、草上の露の如く、無常の命であるから平生と云つても油断できない。今が、臨終と考える。善導大師の「恒願一切臨終時」と述べられているのがこの意である。念々の称名みな臨終と思つて称える。聖覚師も臨終の念仏であるからといって、別に功德が深いわけではない。平生も今が臨終と思つて信を得て称えれば同じ事だと言われているのと同じ。たとえ別に臨終と思わなくとも、往生が大事と心掛けて称えれば臨終の称名となる。その一聲で死ねばそこが浄土。それが死なずに続いていけば、念々相續して多念の念仏になる。彼の「前念命終後念即生」と説かれ、その多念の意味である。即ち、一念即ち多念で、一連の積もつたものが多念であるから、一念多念の相違はない。一連の念珠をほどこしてみれば、只一粒一粒。一粒を取つて見れば、だた一粒ずつの続いたのが百人の念珠。続いたのが多念。離し、てみたのが一念。よつて乃至一念等と説いてある。念々不捨

というのは多念往生。一念と説くのも経釋の明文、多念と説くのも経釋の明文と云い、一念の文と多念の文を引き並べ、次に又、一念多念の内容は、このようなことではないと、一念と争い、多念と争う事はない。一念の積もつたのが多念。多念を碎いてみたのが一念。これによって、「上尽一形、下至一念」等と一念多念並べた文もあることより、引き連ねてある。短い書ではあるが、良く一念多念の理が尽くしてあり、閑亭後世物語下二右以下、隆寛律師云くとして、長々と約三枚の文が出してある。その文も全くこれと同じ意で、浄土宗に入つて専修の行者となりながら一念多念を裏合わせに論ずることは決して考えられない。一念を信ずる行者は、唯一聲で浄土に往生すると。よしんば願力を信じ、よしんば名号の功德をたのみ称えれば、往生は疑いはない。さりながら、一聲さえも無上の功德。一念さえ往生すると信じたならば、いよいよ有り難くなつて多念に称えられるというもの。然るに多念を無益というのは誤りである。隆寛師は、「一念の力に無窮の生死を尽くすと思えば、覚え知らずに多念の称名となる」と説く。この次に聖覺師の『唯信鈔』の「一念多念」我引いてある。これは、宗祖親鸞聖人が、『唯信鈔』に並べて、「一念多念」を与えておられるとあるのと同じ意である。

また、その次に、乗願上人の説を出して一念往生の願に遇つて一聲称えたときに死んだならば、いつか浄土の聖衆となるであろうと。命が延びたので多念の行者となつたと説くところがある。これ皆法然聖人の正統と見える。宗祖親鸞聖人もこれ等の方と異なるから「分別事」を書き与えられた。一念を以ては往生治定の時尅と定められ、その時の命が延びれば自然と多念に及ぶ道理と相承されているのはこの意味である。しかし、そこで注意すべきことは、この一念について、信の一念に往生が治定して、その後の一聲からは仏恩報謝の念仏となるのが当流の定めである。しかし、念仏は報謝ばかりと考えることは、心得違いである。臨終までが報謝で正定業である。火には明るいという徳もあり、物を焼く徳もある。念仏は正定業であり、しかも報謝ともなる。その念仏のひとつ、少ないのが一念であるから、一聲でも往生するとの意義を顕して、信の上に一聲称えて往生するという文もある。それを心得違いをして、一聲が正定業。二聲目からが報謝と決めて信を得ただけでは足らないとするのも、一聲称えた時往生が定まるとするのも誤りである。但し、この中、隆寛師などは、一聲の念仏を一念と取る。当流では、疑い霽れた一念を一念と取る。隆寛師に信の一念で往生を定めたという文も

あり、当流にも一聲まで及ぶとした文もあり、別に違いがあるわけではない。

第二「自力他力分別同」

これについても、親鸞聖人が「『自力他力』をよくよく御覽あるべく」と書き与えられたもので、論ずるまでもなく当流と一致する。但し、ここに訳のあることは『解深密経』の中に、「衆生は我慢なり。よつておのが我慢へ我慢へと引き込んで同じ仏法を違えて争う。」とある。これはよくよく心得ておくべき事である。そこで、この自力他力ということも、基親と成覚との問答にも、成覚は自力ではならぬと云っている。(校訂者曰く、漢語灯卷十を見るべし、但し、義山本は修訂あり信ずべからず。尚、指南鈔下本並べて見るべし)鎮西の名目問答にも、一念が兎角に自力と云う事を払い立て、多念を攻める様子がある。(校訂者云く、この書にその義、各所に亘つて出す。一端に非ず当知すべし)是の如く一念邪義が、何でも多念に称えるのをやたらに自力自力と誇るものであるから、法師悪ければ袈裟までと、自力他力と云う事さえ、一念を破するについて悪むようになる。故に鎮西などは、自力他力と云う事は先ず嫌う。これは、親鸞聖人の言

葉である。これを嫌うという訳はないけれども、一念邪義が一念は他力、多念は自力と自力他力をとんだことに云つてしまふので、それを悪んでまた、自力他力を嫌うことになるのである。よつて、この隆寛師などは、偏執を離れて、自力他力の名目をつかい、念仏にも自力他力があると立てて、自力念仏を簡んで他力念仏を勧める。この自力他力のことも次に講ずることとする。

略して云えば、自力念仏というのは、己の力で身にも口にも心にも煩惱悪業を押し伏せて、善き者になつて称える念仏こそ往生ができ、煩惱悪業の中で称えては、往生は出来ないといふと、自力で三業を浄くして称えなければならぬと思つて称えるのが自力念仏。

他力念仏とは、身にも口にも意にも三業共に悪業煩惱で汚れはて、とても未来には出離がかなわないからこそ、弥陀をよりのんで念仏する。我が方を浄めて念仏を称えるのではない。悪業煩惱の中から願力によりたのんで念仏をする。これが一向専修の念仏だという意味

『閑亭物語』(下八左以下)の自力他力の説、全く同じである。当流の意もまた同じ。『末灯鈔』(三四左以下)にある乗信房の御門弟への御消息に、念仏の自力他力について説かれ

ているところがあつた。年代を考えれば良忠が常陸下総で盛んに教化する時代に当たるもので、良忠の念仏の自力他力を破するについて遣わされた御消息と考えられる。すなわち、良忠の『浄土宗行者用意問答』には、正嘉元年九月二十一日とあつて、この中(十六左)に念仏の自力他力について破してある。それらに対して宗祖親鸞聖人は、私だけが言っているのではない、この『自力他力の事』を見よ。隆寛も同意だといやつで、彼の「決答疑問上」(初)を見ると、法然聖人が初めには法門の御談義をされたが、念仏七萬遍なされた後から節にお弟子になられたので委細の法門を聴聞している。しかし、西山上人は御談義の時は小僧であつたので知らない。隆寛師は、御談義が止んだから御弟子だから相伝に疎いと難癖が付けられていた。しかし、遠江の禪勝房が法然聖人のお弟子になつて法門を聴聞した趣を書いたものが、詳しく『九卷伝』(四下)に出ている。その禪勝房は、正嘉二年八十五歳で入滅された。年齢から比べてみると親鸞聖人より一つ弟で、これもまた、二十九歳で法然聖人のお弟子になられたもので、建仁二年に当たる。その時期に、或いは三心のこと、或いは

自力他力のことを具に授けられていたので、禪勝房が書いて残されたもの。隆寛師は、その時には既に御弟子になつて居られて、元久元年は既に『選擇集』を授かつて居られている。しかし、隆寛師などは、法門談義の止んだ後の御弟子なので相伝に疎いなどと云わせておけばとんだ嘘を書いているで承知できない。

また、その良忠の弟子の了恵が、『選擇大綱鈔』上四十右に、信空と聖覚が念仏に余行を混用するのを雑修と云われたのを、鎮西には合わないもので、また相伝に疎いなどと云っている。このように、信空、聖覚さえも相伝に疎いなどと諍っていることは問題外である。しかしながら、聖光は八年法然聖人に仕えていたと自慢されるが、それも偽りであることは『唯信鈔』の玄談に述べているところである。

さて、この『自力他力事』の説。実に貴くして、「さればつみのきえることも南無阿弥陀仏の願力也。めでたき位をうることも南無阿弥陀仏の弘誓の力也。ながくとおく三界を出でんことも阿弥陀仏の本願の力也。極樂へまいりてのりをきき、さとりをひらき、やがて仏にならんことも阿弥陀仏の御ちからなりければ、ひとあゆみも、わかちからにて極樂へまいることなし」とある。これがもと『論註下』三十二左

の他利利他の文に「凡是生彼浄土、及彼菩薩人天所起諸行、皆縁阿弥陀如来本願力」とある。これより、親鸞聖人が教行信証に往相の回向を立てられて、本典をご製作され、「若因若果、無有一事非阿弥陀如来清浄願心之所回向成就」自釋三十六右・略本五左文、と決擇されている。このことと今の文とは全く同じ事である。滅罪義には、罪の滅するは、一念十念の力かと問うて、仏智光明の力だと他力によつてゐる。また、『大要抄』の消息に、「念仏のまめやかになえられんときも、これも仏の攝取の力なりとおもうべし。」とある。これは、行も他力。また、この後世物語十三右に金剛心を出して「如来に攝取せられてまつればなり」とある。これ、信心も他力と云う事である。その證は、自力他力事の文に明らかである。よつて、この自力他力事など假名聖教だと思つて、浅い教えだと見捨ててはならない。親鸞聖人の御本典はこの義を明らかにされたもので、いわば御本典より奥深い教えであるとも見える。従来、『一念多念分別事』と『自力他力事』も共に、明らかに親鸞聖人の書き与えられた教えに同ずるのであるから第一第二に挙げてこれを述べた。

第三「報化二土分別同」

これは、帖外の『御文章』の第六の初通に、西山鎮西長樂寺等の事を仰せられて、「長樂寺には、報土辺地を立てて報土を本とするなり、こればかりは当流に同じきなり、これも雜行をばゆるすなり」とある。されば、報土化土を立て分ける説は、当流に同ずるといふのは、蓮如上人の御指南。但し、そのところに、これも雜行を許すと仰せられてゐるのは、分別の加わりと、先ず隆寛師は一向専修を厳しく立てて雜行は差し置いて、阿弥陀経を讀むことさえ止めて八万四千遍称えた方なので、雜行を許すという訳はないはず。よつて、隆寛師の書にはみな雜行を簡ぶばかりで、更に雜行を許した文はない。これは、彼の敬日房が異義を立てて、敬日房は、諸行も報土に往生することを許してゐる。その次の慈心房は更に諸行も本願だと立てた人である。よつて、この敬日房相承には、雜行をつとめることとあると考えられる。『捨子問答』下八左以下第十二問答にも、三経をよみ弥陀を觀念し弥陀を拝み弥陀を供養讚歎する前三後の助業は、同類助業とてこれを許し、又、出家したり戒を持つたり余行をつとめるのも、念仏の助けになる意味では、助業と云う。これは弥陀法に代わつたこととなるので異類と名づけている。同類異類の助業が許し

てあるので、『捨子問答』は、雑行を許す書である。尤も同類助業は善導の説である。異類助業は、恵心の説である。しかし、法然聖人は諸行往生、助念往生、但念往生の三を立てて、但念専修の所では異類助業は払われているので、『捨子問答』の様に説くのは法然聖人の正意ではない。この敬日家の説を以て、蓮如上人は、長楽寺も雑行を許すと述べられたものと考えられる。但し、『閑亭後世物語』上十六に、「この世の祈りに余の仏神につかえるは雑行にて往生の障りになるかと問うて、隆寛師の説を出して雑行にならず往生の障りにあらず」としている。これも、当流から見ると雑行雑修の中となる。然し、これには訳があり、いかに隆寛師において現世の祈りに仏神に仕えることを本意としているとは思われないが、今の隆寛師の説は、雅成親王への御返事だから、随方便の説でもあつたと考えられる。但し、それらのことは差し置き、報化二土の分別は、蓮如上人の御指南から、当流に同じくすることは間違いない。これが甚だ大切なことで、西山鎮西諸行等の他流に、このような分別をすることは全くない。当流だけがこのように分別すると考えると、親鸞聖人一人の説で、後のつじつま合わせのように考えられて疑問に思えるが、それと全

く一致するのが隆寛師であるので、当流一致だと考えると、愈々親鸞聖人の説が手丈夫だと言える。

さて、その分け方は先ず、『浄土源流章』科本二十に隆寛師の義を示して、観經九品の土はみな化土。『大経』に説くところが報土で、『浄土論』に二十九種莊嚴と分けているところが眞実報土の相である。これが本願成就の浄土と説くとあり、また、その報土化土の往生の因は本願によって成就したのが報土。本願に報いた土であるので、本願の念仏を称えるものが往生する。また、化土は、本願成就の土ではないので、本願にあらざる諸行のものが往生する。本願の土には、本願念仏の者が往生し、本願にあらざる化土には、非本願の諸行の者が往生すると説く。観經疏玄義分の行觀の鈔六の十三も、これと同じである。しかし、これでは自力念仏の者の生まれるところが判らなくなる。これについて、『自力他力事』に、「自力でころをしらずめ身をとのえて、念仏して往生するものは、正しき本願の極楽に生れず。其かた辺へ生まれて本願に背いた罪をあやまつて、それから本願の報土に生ずるとある。

また、行觀の『選擇集鈔』（四の二十六）、『鎌倉宗要』の見聞四の十三等に多念義の説を示して、下三品に念仏が説

いてあるが、散善の中の念仏であるから、他の称名でなく、我が力での滅罪生善の念仏をして往生するのであるから、辺地化土へ往生すると立ててある。然れば、これは自力念仏も定散の諸行へ追い込んで、一つにして辺地化土の往生としたものである。

また、「定善義」の行観の『選択集鈔』（二の十六）に、多念義の説を示して、「大経の胎生化生は、弥陀の五智を疑って罪福を信じ往生するものが胎生」と述べている。然れば、『大経』の胎生も『観経』の九品の土に同じ、諸行者の往生する化土と立てたものである。故に、多念の所立は『大経』の所説の浄土論に明らかにしている所の土が報土。そこへは、他力念仏の者ばかりが生まれるとする。

また、『観経』九品の土と『大経』の辺地胎生とは、これ同じ化土で、雑行自力の念仏の者が生まれるとする。この説は、一応当流と同じ。

しかし、このところを具に分けてみると、当流では、十九願は諸行往生、二十願は自力念仏往生。諸行も自力念仏も本願の中にある。また、化土と云うも本願に報いあらわれたいものである。故に、化土もやはり、本願に報いる面からすれば報土である。諸行自力の念仏も、弥陀の本意ではな

けれども、弥陀の本願にある方便の願力で出来ているのが化土である。方便の願力で往生するのが諸行自力念仏と立てている。然るに、長樂寺では、化土は本願から出来たものではない。諸行自力念仏は、本願ではないと説く。このことには当流との大きな違いがある。しかしながら、報土と化土を分けて、報土へは他力念仏、化土へは諸行及び自力念仏の者が生まれると説いた所だけは、一致する。よって、「報化二土分別同」という。このような相違はあるけれども、念仏の自力他力を分けて、自力念仏を化土に生まれると云う事などは、全く諸流に異なる当流との一致である。

第四「至誠心利他真實同」

これは、次の三心の大意にて述べていくことにする。至誠心の真實を諸流さまざまに解釋して、行者の真實にするものがあり、阿弥陀仏の真實にする者もある。先ず鎮西義と諸行本願義は、行者の心をまことにするを至誠心の真實とする。又、解釈は違うが、西山義・一念義・多念義及び禅勝房の相伝も、仏の方の真實を取っている。その中、多念義の意は、真實というのには仏の真實で、心というのには行者の心で、菩提を願う心であるので、菩提心という。仏の

眞實によりすが、意味で眞實心という。しかれば、眞實は
仏の方へつく。故に、行者の心は偽りかと云え、行者の
方では、余行を捨て、忠臣の如く、孝子の如く、脇目もふら
ない。心一向になつて、その時は、行者の方も又眞實になる。
まことの心がある。その時は、行者の方も又眞實になる。
物事を論ずる時に、抛實通論をいうときは、これはものを
歪めず、ありのままに説くのが、抛實通論である。抛勝為
論と言ふときは、これはそれを元に返して、それを勝れた
方へ引きつけて、一面ばかりを説くのが抛勝為論である。
何事にもこの二面があることを忘れてはならない。親と子
に例えれば、親と子は二つあるに違ひない。親は親、子
は子と引き分けて云うのが、抛實通論。その子の体は、毛
髪の子筋・皮の一枚でも親から貰わない者はないので、
子の体は親の体だと、親の方に引きつけるのが抛勝為論。
今、至誠心眞實について、抛實通論すれば、仏は眞如よ
りあらわれた眞實。眞實の全てが慈悲・名号。又、行者の
方も、一心一向になつたのはまことの心である。抛實通論
すれば、仏も眞實衆生も眞實。抛勝為論すれば、行者の一
心一向になつたまことの心も、行者ではなく仏の眞實のあ
らわれたものであるから、眞實は、仏にあるとする多念義

の説。この意味より抛勝為論すれば、仏の眞實による意味
となる。抛實通論すれば、仏も眞實・行者も眞實。等流
の意と先ず同じ。

しかしながら、この後世物語を最初に抛實通論して、行者
の心も眞實偽りのない一心一向が至誠心であると主に主張
するのが多念義。抛勝為論して、眞實は弥陀の眞實心であ
ると誠を仏に引き寄せることを表とするのが当流である。
このところは、誠に難しい論であるが、何れ等流において
も、至誠心の眞實は一応は、行者へ掛けなければならぬ。
よく心得なければならぬ。色々に広く言うと言ふ目が散つて
ならないが、第十八願に「至心に信樂して」と説く、その
至心は仏の眞實とするけれども、仏の眞實に限るなら「至
心に信樂して」との誓いでは理解できない。弥陀に今一度
出て貰つて、第十八願を誓い直して貰わないと仏の眞實に
はとれない。仮に何処に如何なることを説いても、「十方衆
生至心に信樂して」と誓つてあることよりすれば、衆生の
至心。よつて、当流でも一応は、至心とは行者のまこと。
したがつて、「信心まことにうる」とも、「まことの信心う
るひと」とも説かれることがある。しかし、その行者のま
ことはもと、阿弥陀佛のまことであるから、弥陀の眞實に

は間違いない。故に、宗祖は、仏の至心、仏の真実と説かれる。しかし、一応は行者のまこととした上の論と認識しておくべきである。

第五「浄土論註依憑同」

これからの六は、こさこさしたことであるので、略して述べていく。鎮西等にては、『浄土論註』を嫌って親鸞聖人ほど『浄土論註』好きはない。然るに隆寛師は、前述のように、真実報土を『浄土論』で建立し、自力他力を振り分けられていたのは、『論註』がその根本である。名号を真実清浄と云うことも、『論註』の意。聖覚法印も、『論註』好きであることは、『唯信鈔』講説の如し。法然聖人も偏に弘願をたのむと仰せられ、セコに追い詰められた鹿にたとえられていた。お心の至る所は、他力を見据えている。なるほど、往生の信を決定するには、『論註』の他力でなければおさまらない。この聖覚法印・隆寛師が常に用いられているのが無上宝珠の譬である。濁入れば水が澄むのが宝珠。名号は清浄真実の珠であるから、称えれば煩惱の濁水も清水となり、虚仮の妄念も真実となる。我が身の悪人を疑わないのは、名号他力の真実清浄心より疑いが晴

れて出るからである。よって、隆寛などの正義家の者は皆、『論註』を依憑とされている。

第六「信心念仏因縁同」

これは、滅罪義に出ていることで、「信心は因、念仏は縁」とある。三心正因、九品正行であるので、浄土に生ずる因は信心と立てている。『本典』行巻御自釋九左「光明名号因縁も信心を因、念仏を縁」とされている。これが大切なことで、信を念仏へ込めて信と念仏とを一つにして云うときは、念仏が往生の因とも業とも云われる。その中を信と称名とに分けると信が因、称名が縁となる。このように立っている人は少しも他にはない。当流の信心為本に一致している。

第七「信心行者無魔同」

これは『閑亭後世物語』下十六右に、三心具足の念仏者は、天魔の障り無いと説く。これは、『本典』信巻御自釋九右に、具に述べられている他力の念仏に魔事は無いと言うのと同じ意味。

第八「臨終行儀隨機同」

『閑亭後世物語』下十五に、臨終には心にかかると見せないのが良いと云うのはどうかと問うている。答に、信心決定の者は、臨終に如何なる心が起こっても、仏の慈悲働きに引かれて往生する。臨終には心にとらわれるものを見せてはいけないなどというのは、信心不定の自力の者のいうことだ。とある。これ、このことは『口伝鈔』下十左にもある。当流の相伝と同じことである。

第九「不執念仏遍数同」

これは『閑亭後世物語』上十五に、あながちに念仏の数に依らないとある。同下十にもまた同じことが述べてある。多念というのは、多く称えなければ往生は出来ないというのか。と思うと、隆寛の正義は、全くそうではない。これも当流に同じである。

第十「厭離欣求不必同」

『閑亭物語』上十六右に、厭離欣求の心がさほどに起こらないのはどうだろうかと問うている。念仏だけを忘れずに申すならば、そのようなことを問題にすることは無いという。

これは、『歎異抄』八左にあるのと同じことである。この第六から以下は皆、『閑亭後世物語』に出ていることなので、具体的には述べない。又、この他にも具体的に述べれば、当流と一致する事柄はなはだ多くあるけれども、不学の者の多念といえば、炭と雪ほどに当流と違うと思うので、まず、この十義を出して見せた訳である。『大系図』で見ると、隆寛も妻帯したと見えて、三人の子供がある。聖尊・聖増・慈胤と皆比叡山の僧都などになった人。これも親鸞聖人の妻帯と同じである。また、『阿弥陀経』をやめて念仏されたことも『口伝鈔』中十以下にある宗祖の意志に同じである。

また、隆寛師も宗祖親鸞聖人も、共に慈鎮和尚の御弟子である。だから往生の大事も談じ合われ、よくよくお心が合ったように見える。初めに十同十異を立てた中、十同は述べた。

*次に 十異について述べる

この異について具体的に述べていけば、十義くらいでは論じ尽くせない。また、隆寛の書も私の見るところでは、おおよそ『一念多念分別事』。『自力他力事』。『滅罪義』。それに、この『後世物語』も隆寛のものであるとしても、皆、小部の書であるので、広くその義を明らかにすることは出来ない。

また、その中の『一念多念分別事』。『自力他力事』及びこの『後世物語』は、親鸞聖人が書き与えられたもので、「よくよく見よ」とあるほどのものであるので、先ずは相違は立てられないものである。直弟子の作と見える『捨子問答』は、隆寛の義に相違しているので、それを以て我が宗との相違とも言いがたい。よって、先ず隆寛正統と思われる『閑亭物語』を大体として今相違を述べることにする。

今家の法門の大綱は、三願三経三機三往生で、これが親鸞聖人の御己證であるから、この判釋は合うはずのないことである。但し、その中第十八願大経の他力念仏については、行信證共に他力回向とし、他力念仏の機は眞実報土の往生とし

ている。これ等は、十に八九は一致している。

さて、正しく相違を立てるについて、第一には、三心通局の相違から述べる。

第一「三心通局の相違」

これは、第一この『後世物語』について入用なことであるのでこれを立てる。

それは、当流では、『大経』第十八願の三信は、他力回向の三信。その他に、第十九願の『観経』の機は、至心発願欲生の三心。第二十願の『小経』の機は、至心回向欲生の三心。三願三経でみな三心が違うと立てる。尤も、『観経』『小経』の隠の義からは一つであるけれども、表の頭の義では、三種の三心有りと立てる。第十八願の他力の機の三心は、共に如来回向。十九・二十願の機は、行者の心を以て三心を立てる。十九の願『観経』ならば、至心と我が心を誠にして、発願と諸善万行を努めて往生することを願ひ、欲生と我が心を励んで往生しようとするもの。二十の願『小経』の機ならば、至心と我が心を誠にして、回向と称えた念仏を、弥陀へ向けて欲生と往生を願うものである。三願三経に三信に違いがあるとするものである。

さて、多念義では、「散善義」行觀の鈔三初以下。また、良忠の『散善義略鈔』一の十八以下にも出ている。

上品上生の初めに、「若有衆生願生彼国者發三種心」と三心を説き、「復有三種衆生当得往生」等と散善が説いてある。これが機が二つだと見て「復有三種衆生」という衆生は、諸行で往生を願う自力の機。「若有衆生」という衆生はもと念仏の機で、念仏するについて、三心を發し、浄土を願う念仏の機とし、『觀經』の三心は、十八願の念仏の三信へ取ってしまつて、諸行へは入れない。よつて、善導の「三心釋」も念仏の行者の三心釋だとして、「回向發願心」などに、善根を回向するとあるのは、念仏者にならない前に努めた過去今生の善を回向することである。故に、『觀經』の三心・善導の三心釋は、念仏行者の三心と決めてしまふ。

当流では、『觀經』の三心の当面は、十九願の諸行の三心によりて善導の釋も他力に取るところもあり、自力に取るところもある。『化巻』や『愚禿鈔』にその御指南がある。

多念義では、『觀經』の三心を他力念仏に局まり、善導の三心釋も他力念仏に引きつける。当流では、『觀經』三心の当面は諸行の自力。善導の釋は、自力他力にまたがると見るべきである。他力念仏に局ると自力他力に亘るとの大いなる

相違がある。このような取り方は大きな相違であるけれども、その念仏の三心を立てるところは当流に一致する。自力の善悪を捨てて、他力の真実に取り付く心のまことであるのが、「至誠心」。他力をたのむ心が深くなつて、いよいよ願力で往生すると疑わないのが「深信」である。願生を決定した上で願つて暮らすことが「回向發願心」である。よつて、三心決定するところ自力を捨て他力を信じ弥陀にすがつて往生を願うことであるから、所謂「たすけたまえ」と「如来をたのむ信心」。ここで、これらは甚だ当流に近い。すべてものは一つ一つその癖を知ると皆分かる。

この隆寛の種種の書を読んでみると、他力の本願をたのみ願力に帰するをまことと言っているのが隆寛の癖。依つてこの『後世物語』の落ち着きも、「たのむ」と云う事が処処にあり、「たすけたまえ」と云う事も、処処にある。故に、「たすけたまえ」と「如来をたのんで」疑わず浄土を願うのが、三心の決まりとなつている。よくこれらは『御文章』などに一致している。よつて、この「たすけたまえ」と「たのむ」ということを、ただ如来へ往生を願うことだと思ふことによつて、義を誤るのである。我が手ではとても消すことが出来ないのが「悪業煩惱」。我が善ではとても參ることの出来る

往生ではないと我が機を見限つて、たすけたもう如来へたすけたまへと任せるのである。そこが如来のいやがられる御たすけへ、たすけたまへと重ねるなら、たのむに力もいるけれども、たすけたい故に五劫永劫の修行したまえる、たすけたさの撰取不捨の弥陀。俗的に言えば、たすけたがうずうずしておられる如来様に打ちまかせているのであるから、たのむことに力はいらぬ。よつて、隆寛の三心の決定は、自力を捨てて、他力に帰すること。よく、当流に似ている。三心通局の説は、天地程ちがうけれども、他力三心の決するところは相い似ている

第二「疑心往生の相違」

これは、閑亭上三右に出る。疑に二種類がある。本願を疑う疑と我が身を疑う疑とがある。この中で本願を疑う疑は誠められてゐる。我が身の悪さが苦になつて往生にまでに及ぶ。この疑は、往生の障りにならないと説かれてゐる。この説は、未だ隆寛の著書には見えない。定善義の略鈔一の十四に、敬日房の疑心往生の説が出てゐる。これを見れば、敬日房の説であると考えられる。この疑心往生は、浄土の大論で、一朝一夕には説くことが出来ない。しかしながら、蓮如上人も仰

せられてゐることがあるので、疑心往生を一概には破するとは出来ない。しかし、『閑亭物語』の如く説いてしまつては、当流には合わない。珍海の『決定往生集』を引いて、疑つても往生すると説いてゐる。『往生要集』を引いて、疑つても往生するといふのは、願力だからだといふ。

これを当流から見れば、『大無量寿経』の懈怠辺地の往生になる。当流に許す疑は、もとより往生の信心は定めて我が身の悪に付け、懈怠につけ、仏力の不思議を信じて危ぶむことは出来ない。しかし、歴縁対境の時、ふらふらとこのように云う事でも、往生が出来るか如何と疑い歎いて見る。しかしながら、焼けた火鉢が熱いのではないかと思つて、手を触れてはみるが直ちに引込める。疑つては見るが願力を思い出して、なんのそのと思ひ消してしまふ。よつて、疑歎往生を許しながらの『閑亭物語』とは大違いである。

また、初心の者は、よく心得るべきである。この『閑亭物語』にも疑つてゐるが、往生すると言へば、却つて疑いが晴れて信心へもどつていくとある。(閑亭上四左の意)

西山などもこの通り。当流においては、未だこの言葉を見ない。往生の大事にとつて御言葉にも無いことを言うはずがない。また、疑えども往生するといへば、疑いが晴れるとは

云えども、晴れはしない。疑いながら往生すると云えば、死ぬまで疑っている。全体これが、我が身の善悪に機が残るか、ら、こんなことが出てくるのである。本願を思えば乃至十念乃至一念。されば、念仏が少ないからと疑いも起らない。また、もとより諸邪業繋がりとならないのならば、弥陀の本弘誓願を増上縁となづけたりと。如何に置きたる夕べの霖（ながあめ）も、朝日に消えぬこと無い。光明摂取の増上縁、如何なる悪も往生の障りにはならない。されば、このように疑念が起る道理はない。その基は、本願力を信ぜられないが故に、疑念往生を立てることになるのである。

よしや、当流に疑念を立てても、俗語に云う「ボケル」という気持ち。文字では「恍惚」と書く。うっかりしてとトボケテ出で来る疑念のみである。起きた当初は西を東をとボケれども、たちまちに直る。一寸往生を疑って見れども忽ちに晴れるのと同じである。

第三「自力回向の相違」

閑亭上八左にある。死んだ者のために念仏して回向することがある。当流においては、父母の孝養のためにとて一遍の念仏も申さず。これ惨いようであるけれども『大経』他力の

説は勿論、『観経』『小経』自力の説まで、未だ念仏して亡者に回向せよという文はない。されば、死んだ者は捨て置くのかと云えば、末も通らないこの世の回向は用いない。瞬くうちに、往生して還相回向の時を待つべきである。然るに、自力回向を立てるのは、当流と相違するものである。

第四「日課念仏の相違」

これも『閑亭物語』上八左に、多念義では念仏の数を決めて称える。当流では、数を限ることはない。これらは、隆寛師自身が八万四千遍を称えたことによる。これには、考えがあつて、数を取ることが悪いことかというところ、善導大師や法然聖人教えに差し障る。よって、数を取るもよし、取らないくても良い。その中『三部経』に数を取れと説かれて無いので、取らない方を用いられたのが宗祖親鸞聖人の相承である。その数を取らない当流でいながら数を取る者はくせ者。これは、『密呪圓因往生集』という書が一切経の中にある真言の書。それで見ていくと、数を取る作法もあり、取らない作法もある。従ってどちらでも良いことになる。また、数を取る輩の癖に『教行信証』行卷三十六右に『安樂集』の「数を取らざるもよし、取るもよし。」とある文が引いてある。これ

を取つても良いという証拠にする。御本書（本典）を解したこともなく、目隠しした者が覗き見するようなもので、このような誤りが起きてくる。御本書に文が引いてあつても文の通りにはとれない。

また、『華嚴經』が引いてあつても『華嚴經』の意味では取れない。『涅槃經』が引いてあつても『涅槃經』の信心では役に立たない。よつて、曇鸞師の釋も道綽師の釋も心得て見なければならぬ。今、『安樂集』を引用されたのは、数を取らないことや取ることの義論ではない。業事成弁で平生に往生の業が定まるという証拠としてである。そこに出ているので、数を取つてもよし、取らないでもよし、という文が出ているといふ文を引きながら、宗祖親鸞聖人が取られた見方が良い。宗祖は、数を取らないから、『本典』行卷の『安樂集』をみると、取つても取らないでもないけれど、我が機は取らない方だと云う意味になる。また、数を取る迷いの者は、御影に数珠を御繰りなさるような御相を証拠にするなどは、実に迷いというのには仕方ないものである。御影にあつてもお言葉に何と説かれては仕方がないのか。宗祖からの相承の聖教に数を取れということはない。聖教にないものに御影を見て数を繰られていると迷つていゝものである。笑つて言うべきもの。

七祖の御影を見て、龍樹菩薩を見ては常に蓮華を持ちたがると。天親菩薩を見ては、如意を持ちたかがると。まねるにも事による。蓮華は、信心清淨ならば、花開き、疑えば華は開かないことの教化の意味。如意は、意の如くという字の形で、往生は一心だという教の相。御影に数珠を繰つておられる様な御相は法然聖人にもある。隆寛師にも見えて、数珠をよつてみるとお念仏する気になる。念仏の道具であるから、を繰られておられるとは見えない。ただ、数珠をさらさらと御手にまわしておられるような意味なり。このことは人の良く迷うところであるので、これを弁じておく。

第五「現世祈禱の相違」

これは、『閑亭物語』上十六の「念仏行者も現世の祈りに、余の仏神につかえても雑行にならない」ということ。当流とは相違あること前のようなことである。

第六、不期来迎の相違。

これも、『閑亭物語』に來迎を待つということが書かれている。「校訂者云く、祥公恐らくは、下九左以下の文を云うなるべし」当流では、來迎を待たず。この來迎の論は、『唯信文意』の講説の如し。

第七「三業念仏の相違」

『閑亭物語』上十三右に、「心に念ずるも念仏。口に称えるも念仏。身に礼するも念仏」ということがある。当流において、三業念仏の説なし。

第八「念仏散善の相違」

『閑亭物語』にあつて、定散のなかでは、又、念仏は散善の中にあるとする。「上十九左の文を云う」尤もこれは分別が要つて、具には、『唯信鈔』で説かれてあるように、一応定か散かと云えば、心をしずめないで称えるので、散心念仏と云える。再度念仏は散善であるかと問われれば、非定非散である。再度念仏は散善である。心をしずめる事が出来る機（氣）でもなく、悪を止め善を積む機（氣）でもない。しかして、隆寛師も自力他力の事等、専らこの定心散心を払つてあるので、散善にする思い（氣）はないが、散心念仏と云つているので、それだけが当流に相違する。宗祖に散心念仏の名目はない。

第九「念観不照の相違」

これは、『閑亭物語』にはなく、『捨子問答』（上二六の文を指す）にあつて、長樂寺の「引き込み光明」とも、「かたつぶり光明」ともいわれ、誹つて名高い。念仏を称える間は摂取の光明は照らす、称えないときは照らさないという。当流は、常張りの光明で、「摂取心光常照護」。称える時も、称えないときも、常に照らし護るといふのである。自力他力事等で見ると、隆寛師は、蝸牛の角のように光明の差し引きは云われぬようだ。しかし、これが一念義に当たり、一念義では一声称えた後は称えずとも往生摂取の光は、一念から照らし詰めであるという。それに対して、念仏が続かなければ、摂取にあずかることはできないという訳から言われたものであるものか。その訳は判然としない。

第十「臨終善悪の相違」

これは『閑亭物語』下八にある。臨終の善きは往生なり。悪しきは往生できないとある。当流には、臨終の善悪は云わないことに相違する。これも、能くただしてみたらば、ど

うなるか判らない。凡夫の目は役に立たない。正念に死んだようであつても、往生し損なう者がある。妙覚寺の淨心房かが目出度く死んで往生と云つていたところが、天狗になつたと云う事が、『黒谷傳』三十にある。当流には、善悪を云わない。よつて、多念も愚僧ではないので一概に臨終の善きことをとらえて往生ということとは云えない。

また、経論にては、臨終の相で未来を分けることが多い。よつて、当流も一応は臨終の善悪を立てる。そうであるから、多念義が臨終善悪を云うも、一応の論。よつて今は、多念義は、臨終の善悪を根本とし、当流は、本としない場で相違を立てる。

以上、十種の相違を説きおわる。

*次に 正しくこの書の「大意」を述べる

まず、この書の科文を述べると、この書を大きく分けると四つになる。

一、前題。二、本文。三、後題。四、寫記。である。この大科の四段については、述べるまでもなく理解できる。

第二本文

さて、その第二の本文の中、文は十段に分かれているが、初の一段は、この書を書く因縁について述べ、法門には関わりがない。次の九段の九種の問答が正しく法門。これによつて、本文を二つに分ける。初めが序述。次が正説である。その正説九段の中、これについていろいろと考えられるが、三分するのが適切と考える。その三段とは、第一・第二の二番の問答は、「一向専修」。第三から七段の五番の問答は、「必具三心」。第八・九段の二番の問答は、「重帰専修」という。この様に三段に分けたのは甚だ意義のあることである。

まず初段は、法然聖人の開宗説で述べた如く、法然聖人は、善導の本意を得て、一代教化の究極は「一向専修」。源空聖人の目には、三心も南無阿弥陀仏五念も、南無阿弥陀仏四修も南無阿弥陀仏で、何もかも念仏に追い込んでしまひ、この本願の名号で往生すると思つて一筋に称えて暮らせという意外に無い。近くは、『選擇集』の一部に極まるところは、「往生之業念仏為本」で、一筋に念仏せよと言ふことを書いた書物。よつて、三心と云ふことも、「念仏すれば、自然に具足する」云うのが、法然聖人の決まりである。

時に、そこで一念義という邪義が出て、口に称える念仏は役に立たない、信心で往生するから三心の理を学問して知らなければならぬ、信心で往生するから三心の理を学問して知らなければならぬ、お弟子方もそれを破され、いよいよ念仏すればその中に三心があると立てきるようになる。この意味をよく弁えないと、当流について不審が生じる。なるほど、一向専修であると見れば、三心が具足するには違いはないが、それを下手に取り扱おうと、ただ称えればよい、信心は要らないという義になる。又、一念義は悪人正機の本願を推し立てて、悪が往生の因とまで言い立てる。その邪義を破するについて、また悪は恐れなければならぬ、煩惱は止めなければならぬ、云う自力も起さぬ。この種々の異議が出るのは、一念を立てるとこととそれを破すとの間の間から起さぬ。よって、宗祖の御教化なども一寸見ると、皆法然聖人の御意に裏返つて見える。法然聖人は念仏。宗祖は信心。法然聖人は悪をたしなめ、宗祖は悪にとらわれなくてよいと。このように皆裏返しに見える。宗祖はそれがその時代を知らなければ、法然聖人の正意も誤り、宗祖の御意も誤る。法然聖人は、一念義の邪を打つために、信を軽くして念仏を募り、悪をおさえ善に引かせる。然るに、その教を誤って、念仏を募って信心を忘れ、

悪を恐れすぎて自力になる。宗祖は、その一念義を破し過ぎて念仏を募り信心をつぶし、悪を恐れすぎて自力になる。その者が対する御教化であるから、信が強くなり悪を恐れない方が強くなる。依って、他流からは、宗祖を成覚の弟子だとか、一念義等と云う。当流を心得ない者は、宗祖も信を募り悪を恐れるなど仰せられているので、一念義に近いようなお考えと見られる。しかしながら、一念義のように悪をお構いなしと云うことではないことは、『御消息集』『末灯鈔』にある。念仏の厳しいことは、諸文に顯れている。一念義に近いところではない語呂合わせ。

仏も、有に沈めば空を説き、空に沈めば有を説く。宗祖は一念に迷う者に対し、法然聖人は一念邪義に対しておられることがあるので、御教化が表裏になつてしまふ。よって、当流も回り回ると法然聖人に一致する。善は名号に成就し、悪は光明で消滅する。善悪共に如来にまかせて一筋に念仏して、念(情)難思法海」と仰せられた。そこで、この『後世物語』も法然聖人の一向専修を相承して、一念邪義にも対応し、一念を破し過ぎて自力に落ちる者にも対応している。実に能く

宗祖の御意に叶い、これを御賞翫（ほめたたえる）されている。

この問答が、三段に分かれている。初めが、「一向専修」。
第三が、「重帰専修」。中に、三心を述べているが、初めと
終わりを専修で締めくくって、「一向専修」の中に三心があ
ると書かかれています。よって、科に、「重帰専修」
と重ねて専修に帰するという眼目で決まりであるというの
が、私が深く心を用いたところである。

よって、この書の大意は、何に有るのかと云えば、「一向
専修」にあると云える。しかし、これから本文に入って常に
出てくることであるが、この念仏に信が具足する具足すると
云う。その念仏ということ、必ず必ず唯数多く称える事と
は見てはいけない。ただ、念仏というのが「一向専修」とい
うこと。「一向専修」と云っているのは、念仏ばかり称える
専修ではない。自力を捨てて、他力に帰し、本願を信じて称
える他力の念仏のことである。願力を信じて称える念仏であ
るから、三心は自然に具足すると云う。まことにこれ、聞き
慣れたようなことであるけれども、真宗の大事はただここに
ある。「信心為本」「一念帰命」ということはいくけれども、
罪の深きことは願力で滅し、広大の善根は名号に収め成就し、

我が身に善があったとしても、往生の助けにはならないし、
悪からんとしても障りにはならない。願力の不思議にて往生
すると思つて称えて暮らすほかに、「信心為本」も無く、「一
念帰命」もない。善悪共に願力に任せて往生すると思つたほ
かにない。それでは足りない。「助けたまえ」をせよというの
が、意業募り。身にも口にも意にも「助けたまえ」をせよと
いうのが、三業を募り。信心が大事、頼むが大事として、そ
の上に重ねたら皆異安心になる。

まず、この大科の三段を述べおわる。

第一問答く第二問答：：。「一向専修」

さて、初めに、一向専修が二つに分かれて、

第一問答が「正顕専修」

知恵もいらぬ、戒行も要らない。念仏を独り立ちを
させて、助けを必要とさせないのが専修である。

第二「兼廢聖道」

これは、浄土の念仏に帰依しているからとして、聖道門に
凝っている者は、大象が窓を出る時に尾が引つかかかって出ら
れない様なもので、後ろ髪を引かれては、専修に帰入し難い。

よって、聖道自力の意を捨てさせたもの。故に、第一・第二の問答は、帰する処は一向専修である。

第三問答く第七問答……「必具三心」

次は、第三より第七までが、「必具三心」で、その一向専修には、必ず三心が備わっていないなければならないことを顕す。その顕し方について、先ず、第三の問答に、「念仏すとも三心をしらでは往生すべからずとさふるふ」とあるのは、これは一念義の考えである。それを分けて問いを立てたものがある。この「三心をしらでは」と云う「しるし」というのが字眼である。「しる」とは知の字。知とは智解学文して、三心を解知しなければならぬ。「光に非らずんば闇を照らさず、智解に非らずんば生死を出でず」と説いて、一念義が学文を勧め、智恵を研げと云う。このことは、聖光房の鎮西の名目等に出ている。「元祖（法然聖人）の学問して念仏のころをさとる」とあるのはこのことを云う。

而して、第三の答えに、「元祖（法然聖人）の念仏だにもうさばそらに三心は具足する」という御語を出して、これを答えの根本とする。

そこで、この第八問答に至って、「しらざれども三心はそらに具足せらるるとさうろうは、そのようはいかに」と問いかけて、「聖人（法然）の仰せ事ありしは、このいわれありけるなり」と答えて、この第三問答の答えの言を第八問答に出して、それでことを決めてあるので、三から八までの間の問答は、念仏すれば、そらに三心を具足すると云うその義を顕したものである。そのそらに具足する様子は、つづめて云えば、一向にたのむのが至心。疑われないのが深心。往生を願うのが回向。よって、この願力不思議の名号で助かると一筋に思つて称えれば、一向に我を捨てて願力をたのむ意義がある。疑われないからこそ一筋に称えられる。願えばこそ念仏する。故に、一向専修する時は、一向にたのむ至誠心も、疑われない深信も、願う回向発願も、居ながらあると立てて、一念義を打破したものである。

さて、その至誠心・深心等、我が身の悪を苦にせず、罪の消える消えないを云わない。一筋に願力不思議へすがる。そこに又、一念義を打破し過ぎて、悪を止めなければならぬ、妄念があつてはならないという自力を破したものである。よって、すらすらと書いた問答である様だが、よくよく見てみれば、恐ろしい牙があつて一念義を劈き、自力を潰してある。

第八問答く第九問答……「重帰専修」

さて、第八・九の二番の問答が「重帰専修」である。

第八問答は、自然に三心具足するので唯一向専修するのみと第一問答に還つたものである。

次に、第九問答は、「念々故起」。称える度毎に殊更に如来をたのみ、殊更に疑いを払い、殊更に浄土を願うものかと問を起こして、三心即ち称名の声に顕ると答えて、一度信心を得た上は、ただ声にまかせて称えるのみだと答えたもの。法然門下の古い書に、「往生することをおうたがふ」と書いてあるところがある。また、法然聖人自身においても、皆称えよというときは、唱の字が多い。これが唱歌で、ただ覚えてある歌が、ようようと口へ出てくるように、念仏して暮らす気持ちである。宗祖は「念(情)を難思の法海に流す」と仰せられてゐる。川の水の流れるように称えよとあるのもこの意である。

*科段の略説

一部の科段を略説すれば、このようである。

よつて、一部をまとめてみれば、一向専修。一向専修には、自ずから三心具足と立てて、一念義の様な、別に信心学問すること破し、その一念を又破し過ぎて心をしずめ悪を止めて称えなければならぬという自力を破し、我が善悪を忘れて仏願をたのみ、疑わず念仏するところへ落ち着く。まことに短い書ではあるけれども、能く書かれてゐる。これが元、善導の「三心釋」であるが、三心のきまり(要)は深心。深心のきまりは「機法二種」。法の深信のきまりは、「一心専念弥陀名号」。よつて、三心釋が機の深信と我が身の善悪を忘れて、法の深信と願力をたのんで一心に念仏するところに極まっている。よつて、この『後世物語』を心得ると善導の三心釋の極まりを抜いたものである。『選擇集』では、「二行章三心章」で、浄土の法門はここに尽くされてゐると理解できる。

『後世物語聞書』以下、文によつて解釈する。

*文による解釈

大きく分けると四項。

初は「前題」

第二は「本文」

第三は「後題」

第四は「寫記」になる。

第五、本文

第一「前題」(淨全卷續九・P57)

【元文】

後世物語聞書

この題号の意は、直ちに次の序述の文に頭に表されている

ので別に述べる必要はない。これを敢えて道理を付けて説くといろいろと謂えるが、それは余計なこととなる。但し、この物語文の色々な書き方があることは、『伊勢物語』の「古意」という書には具体的に考査してあるので、それによって見てみるとよい。

物語の一番初めは、『竹取物語』。その次は、『源氏物語』。『伊勢物語』。その次は『今昔物語』。『大和物語』など。

その中には、作り物語もあり、また、事実であることもある。但し、「物語」という名は、何れも少しは、嘘を入れて味能く編集したものだ。今のこの物語も、法門においては、真実了義であるけれども、東山の禅坊を訪れて、十四五人の後世者が、師に問うて書いたと云うことは虚実。それは、『捨子問答』、『閑亭後世物語』に合わせて理解すべきことは、先に述べた通りである。

○「後世」とは、

色々の物語がある中で、伊勢や源氏ではなく、「後世」の物語であることを簡んだものである。しかし、そこには少々理由がある。序述の文に、「念仏者」と云い、「後世者」と云い、「いかにしてかこのたび往生ののぞみをとぐべき」

と書かれていた。これがこの物語の中心で、後世の助かるにも色々法があるので、「後世者」「念仏者」と掲げて、念仏で後世の助かるところの物語。また、その念仏も遠生の結縁（遠い未来の縁）となる位の聖道の意味ではない。また、化土へ回り道をする自力念仏でもない。この度、順次の生に眞実報土の往生の本意を遂げる、他力の本願の念仏の後世物語。このところを深く理解しておかなければ、作者の意図には合わない。

ただ、「後世物語」といえば、後生の話とは理解されない。この書の中に書かれている「後世の物語」が、自力を捨てて他力をたのみ、他力本願の念仏の眞実報土の後世話であるから、この題号の上では、ただ「後世」とあるけれども、総即別の理解で、この後世の題を深く理解すべきである。

さて、又この「後世物語」と云うことについて心得ておくべき事は、『一言芳談鈔』三の七左の敬佛房の話に、「後世の学問は後世者にあいてすべき也。非後世者の学生は、人を損ずるがおそろしき也」と書かれている。「すべて仏法は後世助かる法であるけれども、名利の学生は、これをこそまこ

とに道と申しに、世渡る橋となるぞかなしき」で、名聞利を飲んで乳とし、蛇は水を飲んで毒とする」と経にある如く、仏法の水を毒とする事になるから、未来に悪道に落ちる故に、名利の学生を非後世者として、実の道心ある者を後世者と云っている。

また、同じく『一言芳談鈔』三の十二左に、「諸宗の学生、公請に随而、御仏事。いまだはじまらざるほど、自他要事を相談す。一條院の御時などまでは、一向後世門の事也。顕密の法門、しかしながら出離のためには、学之故歟。白川院御時よりは、法門の沙汰也。鳥羽院御時にいたるまではひとへに世間のさたなり。則我等出仕の時なり。然而其時までは、論議の日記ばかりをばせし也。当世は其程の事もなき歟。」とある。これがだんだん仏法の衰える相。これで見ても、後世話とは、実に生死を離れようと思う道心物語のことである。是等の説によつて見ると、この「後世物語」という「後世」も、ただの後の世という義ではない。実に後世を大事に思う道心の話が「後世物語」である。但し、法然聖人も「念仏に助けを為す者は、極楽の辺地に生まれる。助けというのは、道心などを助けにするなり」と仰せられて、「道心」がなけ

れば往生は出来ないと思得るのは自力念仏。しかしながら其「道心」にも品々あって、実に後世を大事と思うのも道心。其「道心」まで無くしてもいいとはいってはいい。これは、なんでもないことのようにだけけれども大事なことである。不孝な子に親が何を言っても背くので、死んだ後で川に流せと云ったならばよく葬るだろうと思つて、川へ流せと遺言したものを、こればかりは背いてはいけないと考へ用いて、親の死骸を川へ捨てたと云うことがある。道心が無くては助からないと思ふのは自力であるとの御意を取り損なつて、一概に道心無くてもよいというのは間違いである。一日話をしても、本願とも念仏とも云わずに暮らしているものは、往生は出来ない。よつて、この「後世物語」という題号も、道心無くしてはならないと深く見過ぎても誤りとなる。まんざら「後世」「道心」無くてもよいと取つても誤りとなる。このことについて、すでに詳しく述べている。

第二「本文」

【序述】（浄全巻續九・P57上）

【元文】

ちかごろ浄土宗の明師をたづねて、洛陽東山のほとりにまします禅坊にまひりてみれば、一京九重の念佛者、五畿七道の後世者たち、をのまめやかに、ころもはみゆるひとびとのかぎり、身は世とともならず、いかにしてか、このたび往生のぞみをとぐべきと、これをわれもわれもと、おもひおもひにたづねまふし、ときしも、まひりあひて、さひはひに、ひごろの不審ことごとくあきらめたり、そのおもむきを、たちどころに、しるして、中なかの在家無智のひとびとのため、くだすなり、よくよくこのころをしづめて、御覽すべし。

「ちかごろ浄土宗」等

* 「初序述」(初めに序述する)

○ 「ちかごろ」とは、

私の考えでは、この書に師と指すのは隆寛師。問いを出して書いたのが静遍かと考えられるので、法然聖人御入滅後程なく、もと真言に居られたのが浄土門に帰入されたその因縁を書き取られた言葉だと思われ。よって、この「ちかごろ」とは、建暦二年正月より程遠くない時と見るべきである。

○ 「浄土宗ノ明師」という名は、

どの経論にも出ているが、浄土門で云えば、『観念法門』五左に出ている『般舟三昧経』にもある。『往生要集』六の三十六左の「助道人法」にもある。「明」とは、分明のこと。明らかである事。それを早く知れば、『佛祖統記』に「宗師」と云う名目を解釈して、一に道眼。実に仏道に

心掛ける道心の深い眼を備えなければならぬ。二に「宗眼」。宗旨の意を明らかにわきまえる。三に「擇法眼」。書を見て善悪邪正を分別出来なければならぬ。この三眼を具足する者を宗師と云う。今ここに例を出して解説すれば、実に後世の往生の大事を心にかけて、一向専修の浄土の宗意をよく明らかにし、自力他力三心等の法門を明らかに知った人であるから明師と云う。人を指し示すと隆寛師である。宗祖の「御消息」に唯信・後世等の書を送って、この人々は法然聖人の仰せに違ふことなく、往生も目出度くせし人である。これが、「明師」の義である。その明師は、聖道浄土に通ずるので、聖道の明師に簡んで、能別の言葉置いて浄土宗の明師と云う。

○ 「洛陽東山のほとりにまします禅坊」。

「まします」とは、在の字。東山の辺に在る禅坊と云うこと。時にこれは要らないことのようにあるが、ふらふらと思ひ出したので述べてみる。それは、宗祖を御火葬に申して一度お骨を収めて、二度目に御廟が出来たのが大谷。この時の文永九年から蓮如上人の時代まで、大谷の御本廟が続き、大谷御本廟の跡が、比叡山の悪徒の為に退去せられた。その大谷御本廟の跡が、今の知恩院の西門前の崇泰院とい

うところ。その裏に御廟の石が残っている。時に、『敬重絵詞』五又は、『一期記』等で見るとその御本廟の南向かいに、隆寛・敬日・慈心と続いた多念義の寺があった。その寺の後を継ぐ者がなかったので、ついにその寺の土地を買い取って、大谷の本廟を拵げたと書かれている。そのことから見ると、隆寛師から伝わった寺の地が大谷の御本廟の土地となつて、その時の御廟の石が今残っていると見ると、この隆寛師の住まわれた長楽寺の来迎坊も即ち、宗祖の御本廟の土地となつた土地と見る事ができる。されば、この東山のほとりの禅坊とは、今は、知恩院の西門前崇泰院の土地ではないか。しかしながら、今の長楽寺は、大きく東に移り、また、古書に長楽寺は知恩院の南三町程もあるとある。何れにしても義山師の『翼賛』五十二。『山州名跡志』二の十四に、「長楽寺の地面分別ならず」とあるので、確かとは言い難いが、当流の『敬重絵詞』『一期記』よつて考察するとこのようになる。また、古書に「小坂の隆寛」「小坂の親鸞」等と宗祖を「小坂」というのは、御廟から云つたものである。これで見ても宗祖隆寛師共に「小坂」であるから、今の崇泰院の地に当たる。全体「八坂」と云われるが、あの辺りに坂が八つあつたことから「八

坂」と云うのである。則ち、「小坂」もその一つ。なるほど、今でも知恩院西門前は坂になつてゐる。然れば小坂でいいと云える。このように吟味してみると、よくこの「東山のほとりにまします禅坊」という土地が思い得られる。

○「一京九重五畿七道」等。
「一京九重五畿七道」は、具体的に見ようとすれば、『拾芥鈔』中の末にある。一条から九条まで九つに区切るので一京九重。五畿の畿は、近しという事で、都に近い国が五つあるので五畿。日本の全国の大通りの道が、東海・東山・山陰・山陽等、七筋に分かれていますので七道。これも恐らくは一京九重五畿七道の人が集まっていたのではなく、これ物語の常套句である。

○「念仏者後世者」とは。
後世の念仏者という心で、即ち法然聖人門下・一向専修の人。

○「たち」とは等の字。
又、「たち」という字も達と書くのは、音を借りたもので義は通達する人という解釈にこじつけるのは、和語の解釈を知らない者の理解である。

○「おのおのまめやかに」等。

これは、後世念仏者をほめた言い方。時に、この出家という義を解釈すると、孤山師の『顕性録』などに、四句分別してある。一には、心は出家して体は出家せず。これは、維摩居士など在家で居ながら大菩薩である。大経の十六正士もこれである。二には、身は出家して心は出家せず。即ち我々のような姿。頭は剃り袈裟は掛けても心は在家同然。三に、身心共に出家。これは、文殊・普賢・舍利弗・目連蓮のごとし。四に、身心共に在家。述べるまでもなく理解すべし。この四句で尽きている。さて、このことについて、親鸞聖人も慈鎮和尚の弟子。隆寛師もそうである。よって、慈鎮和尚の説について見てみると、興味深いことがある。即ち、慈鎮和尚の『拾玉集』五の五十五。ここは歌ではなく文になつてゐる。その上に、家を出ながらみな俗塵に交わつて心を染めないことは良いことであらうか。法師の出る道にさらに二途の道を示して、「遁世の聖と云うもの出来て、しばしばとうとききしかども、今は又、聖というものはざまあしきものなり。かかるままにかえりて、道もなきこちしはんべる」と。実に世は様々なるもの。これらに合せて見れば、今此処に云うところ、その人柄を

ほめるのであるから、身も心も共に出家の相に示してほめたてである。「まめやか」とは、真の字。忠の字。相ばかり出家ではない。相も心も共に真実に出家と云うことである。

○「衣はころとともそめ」等。

衣はここでは袈裟のこと。しかし、ここでは袈裟衣と見ても良い。その袈裟の色、もと仏制は人の気のかからぬ色にせよと云う事で、青黄赤白等の人の好む色等を止め。或いは、セセナゲの泥色にしたり、或いは、スツボの蓋の青泥のようにしたり、人の心のかかる色は汚いので、心のかからぬ色にせよと云う事である。ただし此処等は、ただ黒と思うべきである。或いは、僧正。或いは僧都等、世にある名聞の僧は色々の衣を着れど、僧位も僧官も捨て、世にただ後世の道を思い、心も衣も無位無官の實の後世者というところである。全体当流も蓮師まで無位無官。

○「身は世ともすてたるよとみゆる」とは。

○「ひとびとのかぎり」とは。

○「十四五人ばかりならびいて」とは。

これも大凡の人数を挙げたもの。但し、隆寛門人のすぐれた人は、十六人と思われる。それらになぞらえる意味もあるのかも知れない。

○「いかにしてかこのたび往生」等。

聖覚師の説、処処に順次往生の義を盛んに云い立ててある。即ち、『唯信鈔』初等のある如し。「いかにしてか」とは、どのようなにしてと云う事。即ち、下の問いに、或いは、無智又は妄念、又は滅罪等を出して、これでは往生はどうか、これでは成仏どうかと問う相をここに、「いかにして」と云う。「このたび」とは順次往生の意味。成る程、聖覚師の云われた如く、漫漫たる流転此の身を以て最後となし、過去遠遠の昔より、三界六道に迷い来たつて、その多生曠劫の苦が今生限りとなるかと思えば嬉しい。しかるに糞虫の糞の臭いので何ともないけれども、この世にうかうかと暮らしているのので何ともないけれども、爪の上の土のような人身を得、盲亀浮木にあうように仏法に遇い、優曇華のような他力本願を聞けば、この度こそは外してはならないと踏み込んだ心持ちで書いたもの。

○「のぞみ」とは。
本望こと。

○「われもわれもおもいおもいに」とは。

九種問答の問いの相。しかしこれも実は嘘（仮想）で、一向専修に始まって、一向専修に結び、中に三心を挙げて一向専修に具足するという次第は、思い思いに狗の吠えつくように問うていった次第ではない。

○「たづねもうしとき」とは。

明師に尋ねている相。「もうし」とは、言うの字。但し、助語とみてもよい。「しも」とは、助語。ただ「尋ねもうし」とき」と云う意味。花にしも月にしもと云う言葉、歌にも文章にもあつて、みな月花にそえたのみの言葉。

○「ひごろの不審ことごとく」等。

若しこれが静遍であったならば、実は選擇を破さんとして却して選擇に帰し、法然聖人の大谷の御墓へ参つて改悔懺悔して、隆寛師を招待して、選擇を問答決擇するところである、そのことをこのように此処につくつたものであるか。さて、これまでは、後世物語云う題号の意味。

○「そのおもむき」等。

「たちどころにして」とは、細かく記しての意味。これが聞書の字の意味。

○「いなかの在家無智」等。

静遍ならば、鎌倉に有縁の人。『沙石集』十の下の十二右に、上野国山上と云う処に、行仙坊という静遍僧都の弟子があつて目出度く往生したと記されている。されば、在家にも有縁の人が多いことがわかる。

○「よくよくこころをしずめて」等。

往生の道には善悪を忘却して、自力を離れて本願をたのみ、一向専修で往生する旨をとくことで、明らかにせよと云うこと。

【正説】

【第一問答】

(浄全巻續九・P57上〜同下)

【元文】

あるひととふていはく、かかるあさましき無智のものも、念佛すれば、極樂に生ずとうけたまはりて、そののち、ひとすぢに念佛すれども、まことしくさもあらぬべしとも、おもひさだめたることもさふらはぬをば、いかがつかまつるべきと。

師こたへていはく、念佛往生は、もとより、破戒無智のもののためなり、もし智慧もひろく、戒をもまたくたもつ身ならば、いづれの教法なりとも、修行して、生死をはなれ、菩提をうべきなり、それがわか身にあらねばこそ、いま念佛して往生をばねがへ。

「あるひととふていはく」等

「初頭一向専修」(初めに一向専修を顕す)

* 「正顕専修」(正に専修を顕す)

科文の意は、前に述べたとおり。

先ずこの第一第二の問答は、「一向専修」を立てきつたもので、この「一向専修」について様々な問いを挙げることに始まり、また、「一向専修」におさまってしまうと心得るべきである。

さて、それに就いて先ずこの書に大体論じているところは、「一向専修の念仏には覚え知らず三心具足する」と顕すのがこの書の大意である。それについて、全体は、善導大師・法然聖人・親鸞聖人のこの三心の御取り扱いをよく理解しておかなければ、この書の意も理解しがたい。それは、文を讀んで後に、これを述べていこうと思う。ただし、法然聖人の三心の御取り扱いは、『和語灯録』から諸伝につたわって、色々に出ているので、その類を分けて法然聖人の「三心釋分類」についての書を集めてみた。斯くの如くして考えてみると、法然聖人の三心の釋意は大体三通りに見える。

一者、「別説三心」(別して三心を説く)

それは、至誠心は斯くの如く、深心は斯くの如く、回願心は斯くの如しと三心別々に釋し分けて、先ず至誠心の大意は内に無くて外を飾るのを虚仮。内も外も共に真実であるのが、真実至上。深心の大意は、我が機を見限って願力にすぎり、雑行雑修を捨てて専修の念仏を信ずる。回願心の大意は、過去・今生の善根を弥陀に回向して、疑いなく浄土に生まれんと願うと説く。

まず、概要は斯くの如くで三心別々に御解釋される。此の説は、大變に寛容である。

二者、「総歸深心」(総じて深心に歸す)

此の説は、疑いなく信じた深心に、至誠心も回向發願心も込められ、三心は深心に結歸するという意味で説かれてある。これは、『三部經釋』等「和語灯録一の五左」に述べてある。

三者、「歸結専修」(専修に歸結す)

此の説は、念仏を一向専修すれば、三心の訳を知らず名も知らなくても、念仏に三心具足するという。これは、『念仏往生義』「和語灯録七の四右」に、「三心と云る名は格別なる

に似たれども、詮ずる所は、只一向専念と云える事なり。」と。この外「源空は三心も南無阿弥陀仏」等「和語灯録五の二十五右」と仰せられている。その文は甚だ多い。

法然聖人の説は、この三義に決着すると目を開かなければとても知ることは出来ない。別して云えば三心有り、総じて云えば深心に込められる。詰まるところには、ただ一向専修の事であると、このように見なければならぬ。時にその三心は、直に善導大師の教えを受けたもので、彼の『散善義』の「三心釋」のようなものはこれ三心別説で、三心を三つに離して、別々に解釋する。

また、『禮讚』（四左）に「以光明名号攝化十方但使信心求念」。この時は、但信心の一に歸結する。信心即深心だから、法然聖人の総歸深心の釋が此等によつたものである。

さて又、弥陀の本願を述べて、「若我成仏十方衆生称我名号」と。ただ称名一つを本願と出してある。これ等は、法然聖人の結歸念仏の據で、ただ一向専修すれば、その中に三心具足すると顕すところである。よつて、法然聖人の三説は、もと善導大師を相承されたものである。法然聖人にこの三義がある中、根本とされるのは結歸念仏で、ただ一向専修の念仏せよ、その中に三心具足するぞと仰せられているのが、法

然聖人一代の勧め方である。それを、一念邪義が打ち砕いて、口称念仏は役に立たない、三心で往生するという。よつて、一念義は、実に法然聖人の敵。故に、法然聖人の諸弟にこれを破さない人はいない。

今この後世物語も、その法然聖人の一向専修すれば、三心その中にあるというお伝えを成立して、学問し智恵を鑽いて三心で往生するという一念邪義を其の敵とする。また、その一念を破し過ぎて機の善悪にこだわる自力念仏をも破したものである。

○あるひととうていはくとは。

『日本書紀』などに「一書」と書いて「あるふみ」と読ませたところが多い。「あるひと」も、「一人」と書いて「或人」とよむ意味で、序述に「十四五人ならび居て、われもわれもと問う」と云う。その中の「一人」を「あるひと」と挙げる意味である。

○かかるあさましき無智のものとは。

「如是」と書いて、「かかる」と読む。「かく有る」と云う意で、即ち深心の我が身は現に是と云う気持ちあり。「あさましき」とは、「浅猿」と書くこととはつねに云う

こと。このような説には信ぜられないことも多いが、日本の言に梵語の混じっていることも多くあって、「白」の字を「しろ」と読むならば清浄の色。らりるれろと通って、「しろ」と知るならば同じ事。これも梵語で戒律のことを「尸羅」という。戒を持って悪を止めれば清浄になるので、「尸羅」という。これ、和語の「しら」と梵語の「尸羅」と同じ事。又、梵語で「愚癡」を「慕何」あるいは、「摩訶羅」という。これも、日本で愚かなことを「馬鹿」というと同じ事である。これから思えば、あさましも猿の梵語が日本語にうつったとみてもよい。ただし、その「あさかな猿」という義が転じて、悪いことを「あさまし」と云うと見ても良い。今も、答えの文から見ると「破戒無智」とある。戒を破る悪い者を「あさましき」と云う。もと、此処の文が「あさましき無智のもの為の念仏」と出ているも、これが九品の中で中下品までは仏法・世間の善根。次に、下品上生の十悪。下品中生の破戒。下品下生の如此愚人。この十悪破戒愚人のたすかるのが念仏だと説いた下品の意を形作るから、「あさましき」とは、「十悪破戒」、「無智」とは「愚人」に当たると見るべきである。ただし又そこに意味をもたせるのは、かの一念義は智恵で無けれ

ば迷いは出られない。学問して智恵をみがけと云うこと。それに応じての「無智」と示す説もある。又、天台で十八願に逆謗を除いたのは、ただ散心の念仏だからで、逆謗は消えない。観經下品に五逆を攝取したのは、「若聞深法」と真如を聞いて、観じて、称えた念仏だから、逆謗が滅するといふのである。これからして、天台に「無観念仏往生」の出来るか出来ないかという大論がある。其の「観念」は、「観智」であるから、今は「観念智恵」の念仏で無いことを願して、「無智」という義もある。假名聖教だと思つて表だけを解釈しては、何の役にも立たない。あさましき無智の身が念仏して往生するといふのが、一部の大要である。

○念仏だに等。

○この「念仏」といふのは、一向専修ということ。「だに」とは、「これだにあれば」といつたときは、そのものに限ると言う意味になる。「月だに」、「花だに」と歌や文章に常に使われる。よつて、「だに」とは添えの言葉で、そのものを厳しく云うときに付ける言葉。念仏の外に何もいらないと云うこと。念仏をひどく(強く)立てる意味において、「だに」と云う。

○まうせばとは。

○「稱」の字で、口稱念仏を顕す。

○『往生要集』の初めの言葉を取ったもの。全体ここが『往生要集』の序を底意として撰めて書く意図がある。

○うけたまわりてとは。

法然聖人のご教化を聞いてと言う意味。
時に、ここまでが、一寸した問いのようであるが、これが一部を通して貫く実に大事な言葉である。「あさましき無智のものも念仏すれば往生すると信ずる」ことが、即ち「三心即一向専修」の教え。これを疑う心を問いに挙げてそれを拂い拂って、また、収まるところがところだが、「あさましき者の念仏往生」になつてしまふ。

○そののちひとすじに等とは。

○すなわち一向専修のこと。

○まことしくさもありぬべし等とは。

この仮名文の書というものは、軽々しいく安易なものと考えて大雑把に見ていくとその意義を知ることが出来ない。「まことしく」とは、そのようにあるべきであると「至誠心」であると考え定めるのは「深心即三心」。「さもありぬべし」とは、「そうもあるであろう」ということで、ひ

とすじに念仏すれば往生するということを「そうと思う」ことは「信心」。「そうと思はない」のは「疑心」である。ここに「三心」があることを知っておく必要がある。よつて、このこの問いの文が、あさましい無智のことが気にかかり、念仏往生が間違いないと決定することが出来ないことに陥る。そのあさましき無智が邪魔にならないで、念仏すれば往生すると書いているのがこの書である。そのあさましい無智の者も往生すると思ひ至ったところが「三心」となる。

○師こたえていわく念仏往生は等。

「念仏往生は」とは、即ち「一向専修念仏往生即浄土門」。よつて、聖道に対して、諸行に対して、念仏往生はと簡んでいる。

○もとよりとは、

『捨子問答』上八左には「事新しく」とある。今更言うに及ばずという事。根本の弥陀の本願が十悪破戒無智の為であるから、「もとより」それが邪魔にならないことを顕す意味。

○破戒とは、

（『観無量寿経』説示の九品の中）下中品。無智は、下々品

の愚人。

○もし智恵もひろく戒をも等。

「持戒」、即ち戒定恵の三学に形作っている。「またく」とは、完・全の字。「破戒」についていえば、全の字もい。破れ鍋では飯は炊けない。戒を破れば法水が漏れ満たすことが出来ない。火(灯)を点さなければ、闇は無くならない。智恵が無ければ仏果を証することは出来ない。したがって智と戒とが具わった身ならば大乘・小乗・頓教・漸教何れの教えであつても修行して仏果を得ることが出来る。

○生死をはなれ菩提をうべきなりとは。

○聖道のことで浄土の往生に対して示したものの。

○それがわが身にあたはねば等。

「それが」とは、聖道の戒定慧のこと。「わが身にあたわぬ」とは、三学が無分(分にあわないこと)であること。即ち下品の無善増悪のこと。

○いまとは。

○念仏をすてて浄土に帰入した今のこと。

○念仏とは。

○一向専修のこと。

○往生とは。
聖道の成仏に対する。

さて、この答えの意の突き詰まる所は、あさましい無智の身を苦にするということは、聖道の心の絶えないこと。浄土はもともと、その聖道の三学の勤まらない悪機の為の念仏であるから苦にすることではない。しかし、それを念仏しながら苦にして心が定まらないのは、聖道の機心が無くならなからであるとの意に至る。一般的には、聖浄二門で見ることが大體で、浄土門中の自力念仏を指す。これは、俗人が僧侶になつても、俗人の癖が出てしまうように、余の万行をすてて念仏一行にはなつたが、聖道の時の定善散善の癖が念仏に出してしまうのである。よつて、この書の書き方は、聖浄二門の違いを主として書き取つたものである。

さて、この第一問答は、『捨子問答』では、はなはだ丁寧に述べ、第一第二の問いに一念義が破してある。『閑亭物語』では、第一の問いはおなじことで、答えが異なる。また、この次に「疑心往生」が述べてある。これ等が前に述べたよう

に、この『後世物語』が本来の書で、『捨子問答』『閑亭物語』は技が先となつて、尾が生える形となっている。

【第二問答】（浄全巻續九・P57下～58下）

【元文】

またあるひととふていはく、いみじきひとのためには、餘教をとき、聖道門の諸教はひとのためをすすめたらば、聖道門の諸教はめでたく、浄土門の一教はおとれるかとまふせは。

師こたへていはく、たとひかれはふかく、これはあさく、かれはいみじく、これはいやく、これわかつたがひて、流轉の苦をまぬがれて、不退のくから

をえなば、さてこそあらめ、ふかきあさきを論じて、なにかはせん、いはんや、かのみじきひとびとの、めとき教法をさとて、仏になるといふも、いはく、このあさましき身の念仏して往生すと、いふも、いはく、このいりかとは、善導のたまはく、おちつくところは、いとつなり、また別なるにあらず、別々の門、門々不同にして、また別なるにあらず、別々の門、門々不同におなじといへり、説なれば、いづれをまさり、これおなじく、おとれりといふべからず、あやまり、法華の諸教に、おとれたりといふは、五逆の達多、八歳の龍女が佛になるのとくゆへなり、この念佛もまたしかなり、諸教にきられ、諸佛にすてらるる悪人女人、すみやか

まさりて、智慧もふかく、戒行もいみじからんひとは、
いづれの法門にいりても、生死を解脱せよかし、みな縁
にしたがひて、こころのひくかたなれば、よしあしと、
ひとのことをば、さたすべからず、ただわか身の行を
はからふべきなりと。

二、「またあるひととうていわく」等

*「兼廃聖道」(兼ねて聖道を廃す)

書の中には因論生論という事がある。大体の論ではないが、
前に因んで論じていく。

今この第二の問答が因論生論で、大体においては「一向専
修」を説き、それほど聖道浄土の論には及んでいない。しか
しながら、前に聖道は戒定慧の三学の可能な人のために、浄
土はそれが出来ない破戒無智の者のためと説いているので、
そこより因論生論して、愚痴の者の為なら、愚痴のくらの
程度の者、劣機の者の為ならば、浄土の念仏の教えも、劣つ
ているのではと問いを起こしている。帰結するところは、無

上・甚深の法(教え)であると確定して、聖道自力の執心を離
れさせたものである。

○いみじきひとのため等に等。

「いみじき」とは、忌み憚ること。忌み憚るとは、怖れ慎
む相である。「しき」というのは、甚だしいということ。
よって、「いみじき」とは、言葉上は、大いに怖れ慎む
こと。怖れ慎むは、向こうが勝れているので、「いみじく」
が勝れたという言葉となる。よって、多くは優の字を書く。
優は優超の義。勝れること。さすれば「いみじきひと」と
は、上根上智の人のこと。

○餘教とは。

○聖道の教えのこと。

○いやしきとは。

○下根下智のこと。

○聖道門の諸教はめでたくとは。

「めで」ということは、天照大神の岩戸に隠れたのが、神
樂が見たさに細く岩戸を開けたのが目が出た。そこで、日
の光が世界へ満ちたので人々が喜んだ。よって「目出度い」
などというのは鑿説である。「めで」は、「愛」の字。愛

し好むから転じて、よいという意味となる。

「師こたえていわくたとひ」等

此の答えの下、科を分けたならば三段ある。

初めは、まず、念仏をば劣ったものにして、劣ろうが勝れようがそれは関係ない。苦をのがれ樂を得れば事が済むことではないかと示し。

「いわんや」以下は、第二段で、聖道も浄土も得る処は共に無生忍(さとり)。得るものが同じならば勝劣は云わなくてもいいこと。

「あやまりて」以下は、第三段で、実は浄土の念仏のすぐれていめことを次第次第に三段に答えて、その執心を解く相である。

○たとひというのは。

○仮に設けて云うこと。実ではないこと。

○かれとは。

○聖道のこと。

○これとは。

○浄土のこと。

○ふかくあさくとは。

○浅深勝劣の義である。

○わか身の分にしたがいて等とは。

○「したがう」とは、随順相応の義。即ち契うということ。

○「末法悪世の我らの分に契つて」ということである。

○流転のくをまぬがれとは。

○三界流転の娑婆を出でること。

○不退のくらいをえてとは。

○往生して無生忍(さとり)を得ること。

○さてこそあらめとは。

この様な言葉が理解できないというもの。これは、早く心得れば、御文章の五帖十六通に「さてしもあるべきことならねばとて」とある。その「しも」は助詞。さてあるべきことならねばとてと云う意味。可愛と名残おしいとしても、死んだ者をそのままにしては置けないということ。今ここに「さてこそある」というのはその裏(反対)で、「さてあらめ」ということで、そのままにして置けということ。勝れようが、劣ろうが我が機に契い、三界を離れて仏果を得

たならば、それで済むのではないか。勝劣は論ずることなくそのままにしておくということ。『閑亭物語』下三右にある。

○ふかきあさきを論じて等とは。

不退転を得たならば論は要らないと云うこと。不退の位を得る為にのみいろいろのことを云うべきで、不退を得てからは何を云うことがあるのだろうかということ。

○いわんやかのみじき等とは。

第二問答の中、答えが下三段に分かれて、其の第一段は前に示し終わっている。二に「いわんや」の下、これは聖道も浄土も入門は違っている。不退無生忍を得て成仏すれば同じ事となる。所期（目指す所）に就いて同じであることを顯す。「いわんや」とは、花や月や我や人やと云うような「や」の字は、ものの隔てに置く「や」字。また、「これやこの」という云うような「や」の字は、ものを呼び出すときに置く「や」字である。又、「せざらんや」など云うよう「や」字は、あとへかえる意の「や」字である。この「いわんや」の「や」の字も、あとへかえるの意味の「や」字。いわんや言うに及ばずという意味である。

○かのいみじきひとびとは。

○聖道門の利智精進の人。

○めでたき教法をさとりてとは。

通じては聖道の教であるが、次に『法華経』が出されているので、別しては、法華天台を指すと承知すべきである。○佛になるといふとは。

もとは、成仏のことで、これは、法華の教えで喧しくいうことでもとは、『法華経』の「提婆達多品」に、法華一乗の勝れた相を顯すについて、龍女が即身成仏したことを挙げて、これが、法華圓頓の勝れた証拠だと説いてある。伝教大師の『法華秀句』という書に、法華の教えの勝れていることを十種挙げている。その中に「即身成仏化導勝」といって、この龍女成仏が第八に挙げてある。時にこの龍女成仏は天台一家の大論であって、成仏と言っても真実の佛になるのも成仏。また、天台では、十住の位の初め初住にいたると、真如の理を証して十方世界へ顯れて、八相示現して佛の相となる。これが他の経では、初地の位に当たっている。『大無量寿経』の初めの一時来会までの列衆嘆徳とあって、大経の会座に集まった聖衆が、皆十方世界へ顯れては八相示現する程の菩薩であるが、それが、大経演説の時に、一時に來会したまうたとの意味。これが、天台では初

住、別教では初地となる。よってこの龍女の成仏も初住の成仏だという説がある。したがって、『念仏名義集』中十右に、法然聖人の聖光房へのお話を見ると、法然聖人の御意などは、初住成仏を正義とする御意と見える。成る程初住成仏の方が文も理も強い。これ等から見ると、この佛に成るといふもとは、初住成仏のことであると見ることが出来る。

○このあさましき身の念仏して等とは。

「あさましき」とは、破戒無智のこと。「念仏」とは、一向専修の念仏。「往生」とは、宗祖においては、往生即成仏で、この世が不退で、浄土は直ちに成仏となる。しかしながら、隆寛師の意などでは、往生して一分の真如を證ることとなる。そこが無生忍の不退転である。今は、その意味である。法華の教えの龍女成仏というの無生忍不退のことである。浄土門で往生と云っているのも無生忍不退。法華と念仏と入り門が違ったとしても、得るところは共に無生忍不退である。

○しばらくいりかど等。

「まぢまぢ」とは、色々に横豎に分かれています。まぢまぢというのと、所のように考え、在所を町というの

は愚かなことで、千町田という言葉があるように、田がいろいろに分かれています。千町田を千町田言う。よって、豎横の筋が様々になっているところを町という。

○おちつくところとは。

○落居するところの意味である。

○ひとつなりとは。

○共に無生忍不退を得ること。

○善導のたまはく八万四千の門等とは。

ここは証拠を引かれたものである。『法事讃』下初の長い文章で、即ち「有流見解心非一故有八万四千門。門門不同亦非別。別々之門還是同」とある。この文をここに挙げたものである。時に、この「かえりて」と云う字について、『法事讃』には、「還」の字が書いてある。これを「かえりて」と読んでも良いけれども、「とた」という読み方もある。「また」と読む方も良く聞く。八万四千の門門と別けた時は別であるけれども、得るところの不退転へ立ち戻つてみれば、また同事であるので、外の「また」を書かず、「還」の字を書いたものである。向こうへ行つたものが、又、もとへかえるのが「還」。もと仏は不退無生忍を得さ

せる為。そこは、もとただ一であるのを得るよう開いて、衆生の機が様々であるので、八万四千と分けたもの。得るところは、もとより不退無生忍のためであるから、そこへ還ってくるのである。この意味を知らないと、かえってと言う意義が理解出来なくなる。

○しかればすなはちみなこれ等とは。

聖道浄土共に釈迦の説である。それを是非することは、一仏を別意とするようなことだということである。求那拔摩三蔵の偈(梁『高僧伝』三の十七左)に、「諸論各異端修行無二偏執有是非達者無違諍」といつているのは、この意味である。

○いつれをまされり等は。

○説明を待たずして知るべし。

○あやまりて法華の諸等とは。

これは答の第三段で、またあえて云うて見たならば「念仏が最も勝っている」と言っても良い。ここは、実義を顕すところ、全体として法然聖人の御教化は、「聖道は難しく浄土は易しい」と述べられ、難易が主となって、早く言えば仰せが手ぬるいように見える。また、宗祖は実に聖道門を打ち伏せて浄土門を想像以上に高くされている。この

事が昔から気にかかっていたところが、良忠の『決疑鈔』等所々に法然聖人からのお伝えに、「聖道門を引き込むには、難易を以て引き込め。其の実義は勝劣だ」と仰せられたと云うことがある。「校訂者云く『決疑鈔』一の十五、『徹選擇鈔』初等の文を云う」これは、偽りではない真伝とみえる。これから思えば、宗祖はひとかすり無しに直ちに勝劣の実義によつての御判釋と思はれる。時に西の法霖、或いは東の公嚴法幢は、今家の法門を取り誤っている。それが聖道の一乗に張り合つて、浄土の法を高々と説いているので、どうみても我も真如・仏も真如。同一法性と云うほど高いことはないの、念仏往生はどうしても低くなる。よつて法性真如を引っ張り出して、法性真如から聖道に立ち合うのである。それでは、どれ程立ち合つても、同じことより外には角力はとれない。初心の者は良く心得るべきである。法然聖人の法門は極上・低い。宗祖の法門は極上・高い。天地の相違に見えるけれども宗祖の極上・高い法門は、法然聖人の極上・低い法門を其のままに置いておいて、推し上げたものである。弥陀は西方にあり、我等は東方にある。弥陀は仏であり、我らは凡夫である。弥陀と衆生とをすつぱりと分けて、その弥陀にすがつて衆生が念仏

すれば、今死んでも仏なのである。一念信じ一念称えて、そのままで目をつぶっても成仏。それを自慢げな聖道に對すると、どれ程の自慢をしても、我即仏であると見開いて、直ちに成仏とは云わせない。成る程、大地から一步上がつても空。天まで上つても空。空は同じであつても高下は万里の差がある。我即仏だと見開いて、一分仏の部に入つても、修行せずに仏果を得るといふ教えはない。煩惱を消さずに成仏するという法はない。其処を押さえて末法の今時の機根はなかなかそのようにはいかない。やつたところが、手間がかかる。修行の道を取つて押さえて、浄土の法を見よ。ずる賢いようであるが、一念信じて一声称えても、往生すれば「不断煩惱得涅槃」である。ずる賢い念仏往生を、深い勝れたという天台真言を取つて押さえたのが宗祖である。よつて何か真如法性から云うと勝れるというに思うのは却つて劣ることとなる。劣りはたるとるような念仏をつかまえて、劣ろうが下ろうが爺や婆々も一念で往生成仏すると、これから法を立てなければならぬ。

○あやまりてとは。

この言葉に、具体的に述べていくこととする。今この文に當つて明らかにしよう。答の初めの「たとい」にかかつて、これは、実際にはそうではないけれども、今仮に設けて、「彼は深くこれは浅し」と言つてのことより、「たとい」とかかつているものである。また、次には、「まことにこれこそ諸教にすぐれたり」とある。ここには「まことに」とある。そうであるから、実際には念仏が勝れている。それを仮に設けて言つてるのであるから、上に「たとい」といつて、今はまた一往というのであるから「あやまりて」といつている。上の「たとい」とかみあわせる意味で、よく意味が分かる。身近に言うと、取り違えてという意味。すべて昔の文章は、「さてこそあらめ」などという言葉を使つて、長い言葉を一口で早く知らせたものである。

○法華の諸教にすぐれたりとは。

○『法華秀句』の「十勝」の如し。

○五逆の達多とは。

これは『法華経』の「提婆達多品」に出ている。五逆罪の提婆も法華一乗の法では、天王如来となるという意味。

○八歳の龍女とは。

『法華秀句』に云われているところの身は畜生で、女性。（時代を反映した差別的表現）年齢を云えばわずかに八歳。

それが成仏したというので、勝れているというのである。時に『涅槃經』等について、天台宗で戒定緩急の四句分別が説かれる。全て戒は各身分に生まれる因となるもの。定慧というものは、證りの因になるもので、その中に、「一者戒急定緩」とは、戒は緩くして定慧を善く努めたものである。これは天人などには生まれるが（智慧なく）鈍な者で鈍である。」「二者定急戒緩」。これは、戒は緩く畜生などであり、定慧の因で利根となる。「三者定戒共急」。これは仏や菩薩等は、ご身分も良く、御智慧も勝れている。「四者戒定俱緩」。今日の我々のように悪しくして智慧もない。この四句ではかると、この龍女等は、經文（科註五十三）にも、智慧利根とある。したがって、よくて戒緩定急であり、智慧が利根であるから成仏したものと見える。今、この念仏は身分が劣っていたとしても、悪かろうが智慧がなかったとしても、ただ本願を信ずれば皆成仏する。なるほど、実に最勝の法であることには違いはない。

○この念仏もまたしかなり等。

○この書き方は、表では法華の教えと同格にしているが、内裏では、なお法華の教えに勝れることを顕している。

○諸教にきらはれ諸教にすてられたる悪人女人。

これを浄土門から云えば、成るほど五逆や女人を救う法華の教えではあるが、今日の悪人・女人が洩れることとなる。それを救う念仏の教えであるから、一番勝れたということになる。

○すみやかにとは。

○順次の往生のことである。

○まよひをひるがへしさとるとは。

○往生・無生忍。

○いはばまことにこれこそ等。

「これこそ」とは、念仏。「いはば」とは、漢文では、可謂の意味。

○まさにするべし震旦等。

以下三重に答え終わって、結勸することの意。伝教大師の『無量義經註』の下（二右）に「言當知者勸知之辞也」とあって、此「まさにするべし」も「當知」と書く。これは勸誠の言葉である。

○曇鸞道綽のことは、

和讃等の如くである。

○顕密の法をなげすてて等。

時に曇鸞大師・道綽禪師の時代に、密教はまだ伝わってい

ない。従って「顕密を捨てて」というのは、元は『往生要集』によって、総て聖道を捨てる意を顕したものである。又、「真言一教貞元中興」と云われ、唐の貞元年中に伝わったが、しかし真言密教は昔から有ったと云う事も考えられる。

○日本の惠心永観等とは。

これは、『往生要集』や『往生拾因』等に記されて有ることである。

○このころの意図は、

末法・衰末の今の世のこと。

○かのひとびとにまさりてとは。

曇鸞大師・道綽禪師・惠心僧都・永観律師よりも勝れてという事。

○智慧もふかく戒行も等とは。

此處等は、もてあそんだ言葉。曇鸞大師・道綽禪師・惠心僧都・永観律師にすぐれたる者のあるべき筈は無いけれども、未だ聖道が勝れていると頑張るならば、此れらの人々にも勝れた人であるはずという意味がある。

○いづれの法門に等とは。

不退転・無生忍を得るべきだと云うこと。

○みな縁にしたがひて等。

これは、三心の文にあることである。過去の因縁因縁で其法に帰依すれば、自分が好きこのむからとて、人の好きこのむことを嫌ってはならないという事。

○ただわが身の行をはからへとは。

自分の能力を考えよという事で、法の勝劣の詮議はいらないということ。自分が出来る行か、出来ない行かを考えよということ。

【第三問答】（淨全卷續九・P58下）

【元文】

また、あるひととふていはく、念佛すとも、三心をし
らでは、往生すべからずと、さふらふなるは、いかがし

さふらふべきと。

師のいはく、まことにしかなり、ただし、故法然聖人のおほせごとありしは、三心をしれりとも、念佛たすは、その詮なし、たとひ、三心をしらずとも、念佛たにまふさは、そらに三心は具足して、極樂には生ずべしと、おほせられしを、まさしくうけたまはりしこと、このごろ、こゝろえあはすれば、まことにさもと、おぼへたるなり、ただし、をのゝ存ぜられんところのこゝちをあらはしたまへ、それをきゝて、三心にあたりあたらぬよしを分別せんと

三、「またあるひととふていはく念仏す」等

「必具三心」を顕すに二有り

*「明必具」(必具を明かす意義)

此科文の意。前の大意の下で述べ終わっている。

「一向専修」の念仏には、自ずから三心が具足するというの
は法然聖人の説。それを伝えて今、専修念仏には、必ず三心を具足すると云う義理を明らかにする。

それについて先ず、専修の念仏に必ず三心を具するという
こと明らかにして、次に三心を述べ、又第八問答で元の一向
専修へかえって、三心は自ずから専修にこもることに帰結す
る。依つて、『後世物語』為語(以後か)一部をつづめると、
一向専修の念仏には自ずから三心具足すると云う義理を顕し
たものである。それがもとは善導大師の「三心釋」の解釈は
おおよそ紙は八枚程有つて、実に廣い解釈であるけれども、
其の見込みが大事で、『大無量壽經』でも「至心信樂欲生」
と説いているだけで、別に「至心」は斯くの如く発し、「信
樂」「欲生」は斯くの如き信相と別に説いているところはない。
『觀無量壽經』でも、「一者至誠心・二者深心・三者回
向發願心」と出しているだけで、別に其の信相の説示はない。
是が深く經説に目を着けるべき處で、此の三心というものは、
必ずしも難しい心ではない。「至心」というのは、俗語で「ほ
んまに」と言う程の心のもので、本願を信じ念仏するに嘘で
良いはずがない。よつて、「至心」はただ「まこと」という
心。「信樂」「深心」は、疑い晴れた心の動かないこと。「欲
生」は、浄土へまいりたいという心のことである。それが三

心であるから、『大無量寿経』にも『観無量寿経』にも説く必要もないことだから、別に説かれぬ。よって善導大師は、八紙に余る解釋をしていられるけれども、早く云えば、解義門（解釈のため）の釋ではなく、勸進門（勸めるため）の釋である。訳意を理解させるために釋されたのではない。実に疑い晴れて、浄土を願う事を勧めるために長い法談になって、紙八丁（八枚）にも広がっているけれども、其の義は、「至とは眞」であり、「誠とは実」なり。「至誠心」は、「眞実」の義である。「深心」とは、「深信の心」なりで、「深く信ずる」の義。「回向発願」とは、浄土へまいりたいということ（願生心）で、解義の釋はこれですべてである。他は、勸進の說のみである。又、宗祖は、「信心為本」で三心を信巻二巻に解釈されているおられるけれども驚くことではない。「三信（三心）はただ「疑わぬ」という一心。「信心」はもと仏の回向と此の義を成り立たせるために、本末二巻になされたものであって、実は何でもないことである。よってこれは法然聖人相承の說である。「別説三心」。「総歸深心」。「結歸專修」と此の三義に止まることを見開いて、「三心」の決定は「專修」。「一向專修すれば覚えざらず具足する」という義に落ち着く。これは自然に具し。「知らねどもそなわる」と云う意味。『論

語』や『孝経』を読み明かしても、親に不幸では読んだ甲斐（意味）はない。どんな愚か者でも親に孝行すれば『孝経』の義は具わる。三心の名さえ知らないけれども、実際に「浄土へ参りたい」と念仏すれば往生する」と思って称えれば、知らなくても三心は具足する。これが法然聖人相承の說である。時に、其処にあるのは、法然聖人は「称える行者の心に三心は具足する」と言っているのが表で、親鸞聖人は、「称えられる名号に仏の三心が具足する」と言うのが表である。これは大事なこと、法然聖人は三心の歸結は「專修」。親鸞聖人は、三心の歸結は「專修」ではあるけれども、其の「專修する念仏の心に三心が具足する」ことは後に置き、「称えられる名号に具足する」と云うのである。これ左右の意味がある。そこで、親鸞聖人の御釋では「欲生の体は信樂」。「信樂の体は至心」。「至心の体は尊号」と歸結する。これをひっくり返すと、「名号が至心」となり、「至心が信樂」となるのである。さらに「信樂が欲生」となる。この様にもとへ戻すと「名号」になってしまふ。よって「一流の安心の体と通」のこれが、我が宗の相承である。

さて、そうであるならば法然聖人は、ただ行者の心に三心

が具足すると仰せられたのみかと考えるに、行者の信や行では往生は出来ないと示されている。いかに行者が信力を出しても、それで往生は出来ないと示されている。又、行者の強弱で往生の可否は定められないと示されている。これは「三心」を勧められていないのかと思えば、行者の信心では往生は出来ない。なぜなのか。「本願名号」と示されている。そのことより、法然聖人の御意も決着するところは本願の他力の信である。また、親鸞聖人の「他力回向の三心」と強く押し示されるのかと云えば、又、「まことの信心うるひとは」「信樂まことにうるひとは」等とあつて、論ずるには及ばない。嘘で浄土へ参れる訳はない。信ぜず・願わずに往ける訳もない。行者の心に三心を勧めると謂われはない。だから三心の落ち着く處は、実に「本願を信じ浄土を願うところの行者の心にある。子どもが泣いたからといって腹はふくれない。腹をふくらせるには親の乳。「三心」はもと仏が成就されているからこそ往生できる。其れを「仏力」というも「他力」と云うも、突き詰めればただ「名号」である。よつて兔によらず角によらず、往生の願行はただ「名号」に成就されていると信じて称える外はない。

さて、この第三問答は、先ず文面の上は「必具三心の義」

ではあるけれども、そこに謂われのあるのは、この三心と云いながら邪義が破されており、よつて、先ずこの問答は、一念義を破したものである。

これは、暇があつて病気がよければ続いて読むが、当流の学問は詳細になつてはいるが、この昔の異義を知らないで述べるので、文の正しい義が分からなくなる。よつて、この一念・多念・諸行の三異義について、能く弁えなければならぬ。先ずはこの第三問答は、一念義を破し、第四問答は諸行を破すると捉えて見るべきである。今、そ一念義について、成覺師と法本師では少し相違がある。成覺師は、真如の理に契つて一声称えて往生すると説く。行空師は真如の理を諦めたならば、一声もいらないと説く。この外、臨終の一声でたすかるといふ一念もある。具体的には『一多分別事』で述べられていることである。その中今は、成覺師を本とし、行空師を兼ねていると見るべきである。即ち「真実」とは仏の真如。「深心」とは、真如の甚深で廣大であること。この真如の真実・甚深である義に契つて我も真如・仏も真如と證することを「三心」とする。この三心を知つて見れば、仏もなく・衆生もなく、弥陀もなく・我も無し。共に同一法性の仏。この一念に成仏し終わるといふ意味であるから、念仏はいらないも

のになる。この様に證ると云うのには、文を曲げ・義を曲げなければならぬので、そのように曲げさせるために学問をすすめるのである。そこでこれを「学問念仏」と云う。この立てるところは、他の人は知らないが、『直指念仏往生義』という書があり、これには大変具体的に説かれている。

○あるひととふていはく等。

これは、早く見れば一念邪義をある人にして、問いを挙げたものである。

○念仏すともとは。

牛の吠える様な、狗（いぬ）の啼く様な念仏は役に立たないものとすると言う意味。

○三心をしらは等とは。

学問して三心の義を知り、真如の理に適わないならばという意味。これをしらないではというが、学問念仏の目印である。

「師いはくまことにしか」等とは

○「まことにしかなり」とは、

一念義の者が学問をして、三心をしらなければ往生はできないといっている。その三心の立て方。念仏を捨てる義は、実に恐ろしい邪義であるけれども、信が無くてはならない。というのには、本願にも三信を誓い、觀經にも三心を説き、善導も「若少一心即不得生」と判釈して、捨てられないことだから、三心が無くっては叶わないという言葉の上は、実に然りと許したものだ。

○ただし法然上人の仰せとは。

『和語燈録』等、諸処にでている仰せであるけれども、今この師とさすのは、隆寛師のことで、常に法然聖人に面授して御言葉を聞いた人たち。この書にある、あの書にあると言ふのは疎い。法然聖人直伝の言葉。また、『止観義例随釋』という書に、外道と問答するときには、道理で推せ。出家と問答するときには、仏教を引け。同宗の中で論ずるなら祖師の言葉を引けとかかれています。これは尤もなこと、仏を尊ばない者ならば、仏説であつたとしても受け入れはしない。よつて道理で詰めなければならぬ。また、仏教徒であつたならば、仏説と聞いたならば一言もないはずなので、仏教を引いてその義を立てる。同宗のなかならばそ

の祖師の言葉ほど成り立つものは無い。今一念の邪義でも法然聖人の門下のことであるから、祖師の言葉を引いて推し伏せたものである。

○故法然上人とは。

故は、物故などをいう故の字である。死んだ人を故という。今法然聖人滅後であるから、「故法然上人」と言うのである。さて、この御言葉、西山鎮西等共にこれを言わない流儀はない。それが前に述べた様に、法然聖人の骨目は一心専念の正定業。また、本願の称我名号。この一向専修に止まって三心・四修・五念を念仏の中に包含されているという御すわりから出たものである。親鸞聖人の『末灯鈔』十六に、「学匠沙汰せさせたまひさふらはで、往生をとげさせたまひ候べし、故法然聖人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候しことをたしかにうけたまはり候しうえに、ものをもおほえぬあさましき人々のまいりたるを御覽しては往生必定すべしとてえませたまひしを、みまいらせさふらひき。文沙汰してさかさかしきひとのまいりたるをば、往生いかんがあらんすらんとたしかにうけたまはりき」とある。これが今と同じ事で、三心を知つたとしても念仏せずば其れ詮なしと。彼のさかさかしき人のこと。「念仏

だだに申せば」とは、彼のものをも覚えなない（何も知らない）あさましき人々のことである。されば、法然聖人が常に申された事に違いない。ところで、親鸞聖人の御教化は、今ここでの法然聖人の御言葉の裏返しで、信心を得れば自ずから念仏は出来ると、信に念仏を込めてが常々の仰せであつた。それでは法然聖人と表裏になるかと言えば、先程来述べている通り、法然聖人は一念義が信心さえ得れば、念仏しなくてもいいと言っているが、それに当たっておられるので、「一向専修には、三心自ずから有り」と仰っている。親鸞聖人はまた、その法然聖人のお言葉に関わって、ただ称えればやたらに信があると一念義を打破しすぎて信心がなくなる。その誤りを払おうとされているので、裏返しに「信に念仏が具わる」と仰っているのである。しかし、当流のものはその親鸞聖人のお心に慣れてしまつて、念仏に信心の具足するということを言わず、念仏に信心が具足すると云えば、何か他の浄土宗の様に理解してしまう。これは、誤りである。実を言えば、行に信を具足する義があり、信に行が具する義もある。各々の示す処は、一義（同義）である。互いに相違しない。これ、三十五の願には、信はあつても行がない。その仏の本願力の文もまた同じで

ある。これは、名号に願行成就。称えればたすかると信じ
たものだから、称えるのは当たり前。信心に念仏を入れて
説いたもの。また、「念佛衆生攝取不捨」などは、行に信
を入れたもので、一向専修して、脇見をせずに称えれば、
疑われない信もあり、誠に浄土を願う心もあり、念仏に信の
具足する義もあるので、行に信を入れて説いたものである。
しかし、信と行とは車の両輪。鳥の双翼の様なものである
から、十八願にも信行を並べ、親鸞聖人も(『末灯鈔』二
十七左)「信心有りとも名号を称へざらんは詮なく候。ま
た、一向名号を称うとも信心あさくば往生しがたく候」と
ある。この意味を極めて辨えていないと宗意を乱すことにな
る。

○三心をしれりともとは。

「しれり」とは、知解学問して三心の理を知つてもと云う
こと。これに目を着くべし。三心を知るとはいえども、次
に念仏せずばとある。念仏せずともよいと落ち着いた三心、
これは実の信心ではない。まことの信心の謂われを知つた
ことにもならない。「念仏往生」と信じ知したことこそ知る
と言うことになる。されば、この「知れり」とは、真実に
知るということではないけれども、一往に許容して知れり

ともと言つたものである。

○念仏せずばとは。

行空師の一念は、無行の一念である。これは、『漢語燈録』
卷十の「北趣起請」にある。幸西師の「一念」は一声の一
念である。これは、『黒谷伝』二十九の基親の問答に見え
る。ただし、この幸西師は、一声でもと念仏は立てるが、
実は言い訳の念仏で、真実の理にかなえば念仏はいらない
と言う考えである。よって、この「無行」と「一声」共に
押さえて「念仏せず」と示してある。

○その詮なしとは。

往生が出来ないという事。念仏往生こそ本願である。念仏
しない者の往生するというのは謂われがないということ。
たとひ三心をしらずとも等。

「たとい」とは、他力念仏の行者の中に理を知つたものも
いるから、それをあえて簡んで述べたものである。

○三心をしらぬともとは。

義を知らないと云うことではない。名さえ知らない者とい
うこと。

○念仏だにもうさばとは。

これは、一向専修の他力念仏のことである。前より話して

きた様に、だだ念仏ただ念仏とあるのを、称えるのみと思つてはならない。一向専修の他力念仏のことであらう。故に一筋に念仏するところに三心が具足する。これ、法然聖人のお示しいただいた三心。この度具体的に調べてみたところ、前に述べた三義である。「別説三心」。「総帰深心」。「結帰専修」である。その「結帰専修」は、「結帰他力」というところもある。これは面白いことで、三心釋が深心に落ち着くことはよく知られている。その深心が機の深信は善通寺を捨てること。法の深信は他力の願力に乗ずること。そこで三心が深心になり、深心が他力に帰すること。決まるから、三心の落ち入る所は他力にすぎることとなる。三心とは言うけれども、念仏の行者が弥陀によりたのむ帰命の一心である。これで良く分かる。時に、「結帰専修」と「結帰他力」とはこれと同じである。それは先ず、「専修」とは何か。「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」とは何か。「阿弥陀仏たすけたまえ」ということ。されば「専修」とは我が自力を捨てて弥陀にたすけたまへだからこれは他力である。この理から推すと実に一向専修に三心具足するということとなる。よつて「念仏だにもうさば」とは、自力を捨てて他力にすがつた一向専修のこととなる。ここを押さえ

て、「そらに三心は具足」してと云っているのである。

○そらとは。

或いは「自然」とある処もあり、この「そら」という字、色々の字もあるが、「闇」の字をそらという。これが良くなう。披読闇誦といつて、御經を見て読むのが読ノ字の意味。經文を見ずに読むのが、誦の字の意味。常に「そらよみ」と言うのが誦の字に当たる。よつて、そらよみは、だらだらとよむ。その声が知らず知らずに經文になう。これを「闇」というのである。三心の釋も知らず名も知らない。称えるところにそらに具わる。四つ五つの小僧が、御經を見せても如の字一字も読めない。しかし、口拍子（口伝て）に覚えて読ませると小經を読む事が出来る。そのように在家愚鈍の者、三心の名も知らないけれども、其の義にかなう事が出来る意。

○まさしくうけたまはりしこととは。

隆寛師が目の当たり法然聖人より聞いたということ。

○このころころえあわすれば等。

文を解釈しなくても理解できるように、この法然上人の仰せは、実にその通りだと考えることができる。この法然上人の仰るところで、そのことがどうして知ることが出来るかという

と、この事については所々にあって、学問して三心の意義を知るといふ考えの一念義の人々は、多くが臨終が悪い・一向無我に念仏する者は、臨終が善い。この臨終の善悪で往生の得否を推し進めていくと、三心を知らなくても目出度く臨終する故に、念仏だけ申せば三心具足と言うことのも道理。現在臨終が善いということでもわかるということについて、これを『捨て子問答』（上十六右）には、「神妙に往生する」とある。ところで、このことは尽きない事であるけれども、臨終の善悪を以て未来をはかるといふことである。『樂邦文類』（四十一）に『守護國界陀羅尼經』が引いてある文。『諸經要集』（十七の十五左）には、『阿育王太子經』を引いて具に出ている。但し、これは一往の説であり、はつきりと論じているのは『念仏往生決心記』（十六）である。詰まるところ、我が子さえ見損なう凡夫人の往生を見るはずはない。また、天魔が死体へ入って悪相を現して、往生しないように見せることもある。また、往生したように見せることもある。また、親や師匠のことは良く言いたいのが常で、子や弟子が善き臨終だと言いつらすこともある。よって、一往臨終の善悪を以てはいつらすのではない。然し、そこに留意すべき事があるのは、一念義が平

○ 生の一声で往生すると強調し、臨終が善いと思うことまで、自力だと誇る事によつて、經の論説、一往は臨終の善悪を以て言わざるを得なかつたといえる。故にこれをいうこともあり、また、多念方の義では、ほとんど臨終の善悪で定めるとの説もある。今はその中一往の説と見るべきである。

○ ただしをのをの等。
これは以後の問答の發起で、その三心の具・不具を質問者に言わせてみて分別する形式。これは、興味ある書き方で、「をのをの」とは、以前にあつた十四・五人のこと。

○ 存せられんところのここちをあらわしたまえとは。ここちのうちを言つてみなさいと云う意である。

○ それをききて等。
「あたり」とは、当の字。契当の意味。かなうか・かなわないかを、あたり・あたらずと云っている。

○ よしとは。
義の字。

○ 分別せんとは、
隆寛師に『一念多念分別事』という書がある。それらに習つて「分別」と云つたものであろうか。

【第四問答】（淨全卷續九・P59上〜160上）

【元文】

あるひといはく、念佛すれども、こゝろに妄念をおこせば、外相はたうとくみえ、内心はわろきゆへに、虚假の念佛となりて、真実の念佛にあらすとまふすこと、まことにとおぼへて、おもひしづめて、こゝろをすまして、まふさんとすれども、おほかたわがこゝろのつやゝゝとゝのへがたくさふらふをは、いかがつかまつるへきと。

師のいはく、そのこゝち、すなはち自力にかなへられて、他力をしらず、すでに至誠心のかけたりけるなり、くだんの、口に念佛をとなふれども、こゝろに妄念の

とどまらねば、虚假の念佛といひて、こゝろをすましてまふすべしとありけりとも、やかて至誠心かけたるに妄念をとめて、口に名號をとへて、内外相応するを虚假はなれたる至誠心の念佛なりと、まふすらんは、この至誠心をしらぬものなり、凡夫が眞實にして行する念佛は、ひとへに自力にみづから、彌陀の本願にたがへるころなり、すてに、このころなり、易行道のころにあらす、これを難行道のころに、うべきや、妄念の凡夫みづから、煩惱を断ずること、かたければ、妄念またかたし、衆生のための他力本願をたて、名號の不思議に衆生のつみを、なぞかんと、このこと、はり、こゝろえ

の名願を念すれば、本願かきりあるゆへに、貪瞋癡の煩悩をたまたえたる身なれども、かならず、往生すと信じたればこそ、こゝろやすけれ、さればこそ易行道とはなづけられ、もし身をいましめ、こゝろをととのへ、このころをすましおほせてつとめば、かならずしも佛力をたのまずとも、生死をはなれなんと。

四、あるひといはく、くちに念仏等

* 「明三心義」(三心の義を明かす)

三心の義を明かすに、初別明三(初めに別して三を明かす)

* 「初至誠心」

さて、この第四問答。「至誠心」であることは、文の上で明らかである。

この問いに挙げて破するところは、先ず、その体を確認し

ておく必要がある。この第四問答は、定心念仏即ち諸行本願の邪偽である。もとはこれ『往生拾因』によって、出雲路の住心が述べたところである。それを受けたのが九品寺の覚明である。この立て方は粗ぼ法然聖人開宗説に述べた通りである。この住心の旧跡は、今の京都の廬山寺。九品寺は跡が絶えてない。鎌倉には淨光明寺という寺を建て、昔は盛んであった。その寺の流義は、天台・真言・律・浄土の四宗兼学で、持戒を根本としている。念仏も心を乱しながら称えたのでは往生できない。妄念を静めて定心になつて称えて往生するといふものである。その立て前は『決答疑問鈔』上一六に詳しく説かれている。

○ くちに念仏すれども等。

○ 口とは、外相。こころとは内心である。

○ 外相はたふとくみえ内心はわるきとは、

口の外相は念仏して貴いように見えて、心の内心は三毒の煩惱のまま。これでは外善内悪で虚仮雑毒の念仏だというのである。

○ 真実の念仏にあらずとまふすこととは。

至誠心の真実の念仏者は、内心は清浄で外相は念仏で、心

に妄念無くして口に称えねば、至誠心の念仏ではないとい
う。即ち『捨子問答』一六右には、「至誠心欠けたり」と
ある。

○おもひしつめてとは、

息慮（息を凝らすとして考える）のこと。

○こころをすましてとは、

凝心（心を一身に凝らすこと）。心のおもい即ち煩惱がなく
なつて、心の内を清浄真実にしてと心掛かること。

○おほかたわかこころ等。

○わが心とは、散乱妄念の心こと。

○つやつやとは、

都（すべて）の字。すべてさっぱりとと云う意味。

○ととのへとは、

調の字。調は調利の義である。腹の悪いのを不調利とい
う。如く、煩惱妄念の腹を調利するということ。余他のことは
推して知るべし。これは定心念仏であつて、兼ねては散善
心があることを知っておくべきである。

「師いはくそのこころ」等

今この第四問答に挙げてあるのは、定心念仏がもとである。
答に示したのは、「至誠心」の意。時に、この三心積が難
しいといわれるのは、この至誠心積のこと。まず、善導の積
の表面は、外相に賢善精進の相を現じて、心が五惡懈怠では
内外不相応の不至誠心。よつて、三毒煩惱を押し伏せて、真
実清浄になれ。弥陀因位の修行も真実清浄であるから、不
不浄では往生ができるはずがない。それについて、自利真実、
利他真実があつて、先ず自利の我が身の上にも煩惱悪業を
し伏せて、この世を厭い浄土参りをしきりに願えと、文の上
はこの様に見なければどうにもならない。よつて、善導の至
誠心の文の上では、この問に挙げたところが正義で、答に
に挙げたところは善導の意に合致しているところが見ることが
る。今それを逆にしようというのだから実に疑問が残る。こ
の事は、大きな問題なので別に述べなければ、詳らかに分
からない。それを略して言うならば、まず、善導の積する三
心は、定散二善に亘り、正行雑行に通じ、自力他力兼持の積
と、弘願他力真実に受け取るには無理を言わなければなら
ない。よつてただ
心を据える必要がある。

さて、その善導の勧め方は、成るほど弘願他力ではあるけれども、開宗説で述べた通り、第一には玄奘三蔵が天竺より帰り、法相を弘めて草木のなびくごとき時代であった。その玄奘・慈恩は、瑜伽論を根本とする。その論は、弥勒菩薩が毎夜天から天竺へ下って、無著菩薩の為に説かれた論であるから、弥勒菩薩の居られる切利天への往生を願って上生を前に立てるのが当たり前。それについて、極楽往生の念仏が邪魔になるので、西方往生を敵にして破するので、なかなか極楽は凡夫の往生とはならない。菩薩でなくては往生できないのに、念仏して往生するというのは後々の世のことになる。これは別時意だといって破して立てたのが善導の時代である。その外、三階仏法(教)といわれるものもあり、念仏は時に合わないとは破する。又、禅仏教(宗)も弘まりかけていて、本来東西がないものを西方を願うのは迷い愚か者だと破す。法相・三論・禅(宗)・三階(教)仏法など、実に敵の只中にある。その中で勧めるので、ただ煩惱もおこせ、悪業もかまうな。死んでから浄土へ参るなどと説いてみては、鼻であしらって受け付けもしない。よって、般舟三昧の念仏によつて、身も惜しまず、命も惜しむな。煩惱を押し伏せて念仏せよ。ここで浄土を見、ここで弥陀を見ると念仏の行を厳しく勧め。

現在の三昧発得で勧められるのである。故に、懐感はもと法相宗の人で、善導を言い込めに行かれたところが、もし、仏教を信ずるならば念仏も仏教だから、信じて称えてみなさい。ここで、弥陀を見るぞと詰めよつて、取つたか見たかの理詰めにあつて、善導の弟子になつたのが懐感師である。この様な時代を考えてみると、善導の勧めの厳しいことが理解できる。早い証拠は、伝記の中で見ると、善導の勧めで、木から落ち水へ身を投げ往生を急いだ者が、百人に余るとある。実に不惜身命の行。これから見ても至誠真心の積が難しいに違いない。それを弘願他力の意と見るにはそのままでは取ることができないという道理を理解しなければならぬ。また、法然聖人の御釈を見ると、深心の下へ至誠心の文を出されてある。至誠心の御釈の下へ深心の文が出されている。間違つた文が出ている。今この後世物語もその傾向がある。これが何かといえ、これが大切な目の付け所で、この善導の三心積は何処へ決まるかといえ、深心へ決まる。その深心は、順彼仏願故で、第十八願に決まるのである。その十八願は、十方衆生・諸有衆生と挙げて、殊更には悪人の為である。よつて、機の深心に罪惡の凡夫と説いている。その如何なる悪人も、称えれば助かるといふのが第十八願である。その第十八願

願が三心の決まり。それをそのまま放置しておく、それ自体が悪玉であるので、念仏すれば往生する。よくよく好きな十悪は、勝手次第だからと思ってしまう易いので、それはいけないと唯除五逆と逆謗の二つを出して、実は悪いことはたしなめよと抑止されたものである。その第十八願が三心の決まりと見ると、その罪悪の凡夫の乗彼願力で往生するといふ。深心は第十八願の攝取門の意。よって至誠心の積は抑止門に当たると。抑止に当たると煩悩悪業をたしなめよと厳しくなるのである。この深心は攝取。至誠心は抑止と見る。即ち深心積に「摂受衆生」とある。その「摂受」が攝取門の事である。

さて、「至誠心積」に「制捨制捨」とある。この「制」が抑制で抑止門の意であるから、法然聖人は深心の攝取の文のところへ、至誠心の抑止の文を引き付けられたのである。もとの第十八願の文は不取正覚で本願は済み、唯除は、釈迦の添言。よって成丈にたしなむこととなる。故に、至誠心の積は、馴れ合いにすることが、この至誠心の積となる。年来苦になつて、どの様にみても宗祖の御意が善導師に合わない。至誠心の文點などは無理の無理。どの様に祖師でも無理を言つては承知ができない。然し、これには訳ありと思つて考え

たところ、今述べた如くこの至誠心の積では無理を言わなければならぬという道理に思い当たつた。されば、宗祖のご無理はごもつともなごこと。そのご無理ご尤もの御積、これを名月の句に「ひととせの月をこもらす今宵かな」ということ。又、仲秋無月の句に同じく「ひととせの月をこもらす今宵かな」とある。これが名月で、名月は一年中の月がこもつていと褒める意味がある。又、無月の歌は、一年中の月さえも曇らすも同然ということ。これ一文の両義。今この至誠心の積取り方次第で、自力にも他力にもなる。他力への仕方は、深心の積をこの至誠心へ持ち込んで来て、深心の意で至誠心を見てしまふ。これが根本。そこで、この後世物語なども、まず、そのところで一心一向に弥陀をたのむを至誠心とする。それ弥陀をたのむとはどのようなものか。凡夫の我は、不実不浄煩惱妄念が有り余つて眞実清浄ではない。眞実清浄ではないので仏の眞実清浄で助けたもうと、眞実清浄を弥陀にする。その弥陀の眞実清浄とは、即ち名号の眞実清浄。よつて、曇鸞大師は至極無上清浄眞実の名号といつておられる。これで譬えると無上宝珠が出て濁水を清くするのが宝珠。煩惱を消すのが名号と譬える。その清浄眞実宝珠の名号が衆生の煩惱妄念を消したもう故に、不実不浄であるけ

れども、弥陀の名号の清淨功德によって消滅すると。弥陀のたのむ心を偽らないのが一心一向。これが至誠心。その疑いがなくたのむのが無心。それより深いのが廻願心となる。このことは迷うことであるので、確かなことを見手奥必要がある。

「名号」とは何かといえ、無上功德。無上功德ならば、凡夫の不実不淨を消す功德が無くて、大利無上（無上大利）と云うことはできない。されば、万徳の名号ということさえはつきりすれば、清淨真實の弥陀の徳ということは明らかである。そこで、この法然聖人の御釈の所々をみてみると、真實至誠心の義は、なお幽靈の如くである。

『選択集』などでは、先ず、疏の文の様に、外も賢善精進、内も賢善精進とある。それかと思えば、『和語灯』（三ノ二九右大湖消息の文等を云）に念仏の信を得て実に願うが三心ともある。それかと思えば、『往生大要鈔』（和語灯一ノ二一右）には至誠心はとてかなわぬ抜いてある。又、『念仏大意』（和語灯二ノ二一右）には、如何に凡夫が信力を出してもそれで往生はできないとある。実に法然聖人の舌、三枚も四枚もある。そのように嘘を言う御人ではないが、そこで確かなところは、至誠心の積は、抑止であるから、できるとこ

ろまではせよということ。至誠心の大意を略して述べればこの様になる。これを知らないと、問いに挙げてある異義が正義となり、答えに挙げてある正義が邪偽になつてしまふ。

○そのこちとは。

その心持ちということ。心に忘妄をしずめ、口に念仏をするのが至誠心と云う、その安心を標榜している。

○すなはち自力にかかへられて。

「かかへ」とは、抱の字。抱は懷である。後ろからむんずりと抱きかかえられたという意味。淨土門へ入りながら、妄念をやめて仏に成ろうと思つて居た聖道門の時の心に抱きかかえられてということ。

○他力をしらすとは。

本願他力の利他真實を知らないと云うこと。時に、ここが答えへの第一歩で、終始これで突き通すこととなる。我が力で妄念煩惱を消すというのが自力聖道、仏の力で妄念煩惱を消してもらうというのが淨土他力である。門違いの至誠心だと云う意味で破している。

○至誠心の欠けたるなりとは。

そちらの言い分は聖道の至誠心を立てようと思うからで、

こちらから見ると浄土の至誠心は欠けているということになる。一向に弥陀をたのむのが至誠心。故に煩惱妄念を仏に消してもらうと思わず、我が方で止めようと思うのはそれ至誠心の欠けたということになる。

○くたんの口に等とは。

○これが前の問いの意と符合する。

○やかて至誠心等とは。やがてとは、即の字。そちらが精出して口に称えても、心に悪があつては虚仮になるので、心も澄まして、内外清浄になつて、至誠心の念仏せよと考えられるが、本願他力かなら見ると直ちに至誠心が欠けているのだという意。この意などはよく古書にあることで、『論註』などにこの体が多い。正智は無智なりと、智慧をつかまえて無智という。それが智というものが諸法皆空と何もないと知ること、無智を以て智を顕している。今邪義の至誠眞実心をこちらからは不至誠不眞実心なりと主張するので、今も次に「そのころに等」と云つている。

○そのころに妄念等とは。

○これのその解釈述べると、この至誠心とは、浄土他力の至誠心である。聖道の至誠心を知つて浄土の至誠心を知らな

○凡夫心地にして等とは。

一本に「凡夫眞実にして」となつている。これは凡夫の心を眞実にしてと云うこと。今、「凡夫の心地」と有るも意は違わない。成るほど眞実清浄になつても鉛は鉛。凡夫自力の手こしらえの眞実でというのと、弥陀本願他力で参れるという利他の眞実とは大いに違ふと云うこと。まったく報身の報土へは無明煩惱があつては行けるところではない。無明煩惱があつてこそ凡夫と云われるので、凡夫の心の信心では、とても行くことはできない。弥陀の利他眞実をもらはなければならぬ。

○すてにみつかからそのころをきよむ等とは。

総て仮名文は、意向さえ得れば解説は必要ない。これは諸処にある「七仏通誠偈」の「諸悪莫作衆善奉行自浄其意是諸仏教」。成るほど諸仏聖道の教はこの外はない。その自浄其意をここへ挙げて聖道の心とし、浄土門は、自ら心を浄めるのではない。弥陀に浄めてもらう。難行道易行道自力修行他力修行みなこの筋で推し進めたものである。

○これをころうべきやうとは。

○その二門の違いの心得様を云う。

- 今の凡夫等とは。
- 以下は本願の正機（目当て）。この下は『捨子問答』（上一七右）に具体的であるので合わせて見るといい。今の凡夫とは、濁世末代の凡夫である。
- 煩惱を断する事のかたければとは。
- 具足煩惱（煩惱具足）の意。
- 妄念またとめかたしとは。
- 芽があれば葉が出る、煩惱が胸にあれば妄念は止まらない。
- しかるを弥陀仏これをかかみてとは。
- これは所謂五劫思惟のこと。
- かねてとは。
- 十劫以前。
- かかる衆生とは。
- 煩惱具足の者。
- ために他力本願をたてとは。
- 仏の力で煩惱を消さんと云う願い。
- 名号の力にてとは。
- これは所謂、無上宝珠 清浄真実の名号のこと。
- 衆生のつみとは。
- 妄念煩惱より起こる罪業のこと。
- されはこそ他力ともなつてたりとは。
- 経には本願力と説き。龍樹菩薩・天親菩薩これを受けて、曇鸞大師初めて他力と示された。
- このことはりをこころえつればとは。
- 本願他力名号の清浄真実力で妄念が消滅するという道理を得ればということ。
- わがこころにて等とは。
- 知るべし、これは定心念仏を払う意である。
- たた仏の名号をくちにとなふれば本願かきりある等とは。
- これ、名号奢摩他の力。名号に煩惱を滅する徳があるので、ただ口に称えれば自然にこれを滅することができる。法然聖人は、これを「法爾の道理」云われた。宗祖はこれを「自然法爾」と云われ、梅干しを食べて酸っぱくなるのは、我が力ではない。柿の甘く、柚の酸っぱいのは、食べた者が添えたものではないように、名号を称えれば妄念が滅するのは行者の力ではない。
- もし身をいましめ等は。
- これは『十六門記』（十九右）の大原談義の言にこの行住坐臥、時処諸縁を以て散心念仏の証拠にしてある。成るほど、何事かしながらも、何があっても称えよというのは、息慮

凝心ではできない。大工がガドン・ガドンやりながら観念はできない。飛脚が駆け出しながら定は勤まらない。これは、明らかに散心念仏の証拠であるから、これを出して定心念仏を打ち出したものである。『末灯鈔』（七右）にもこの文がある。

○また、もしみずから等とは。この仏力をたのむのが至誠心なので、定善観念ができるなら、弥陀をたのむ必要はないということ。また、定心念仏の至誠心が欠けていることを顕したものの。

【第五問答】（淨全卷續九・P60上～61上）

【元文】

又あるひとのいはく、念佛すれば、こえゞゞに無量生

死のつみきえて、ひかりに、てらされ、こころも柔軟にならんと、とかれたるとかや、しかるに念佛して、としひさしくなりゆけども、三毒煩惱もすこしもきえず、こころも、いよゝゝわろくなる、善心日々に、すゝむこともなし、さるときには、佛をうたがふには、あらねども、わか身の、わろきこころねにては、たやすく往生ほどの大事はをば、とげがたくこそ、さふらへと。

師のいはく、このこと、ひとことに、なげくこころねなり、まことに、まよへるこころなり、我身の罪によりて往生を疑ふは、佛の本願をかるしむるにあらずや、是れ即信心のかげたる心なり、これをいへば、前の至誠心をいまだ心得ざる故なり、こころをしづめて、能きくべし、この身において、罪消へて、心よく成るべしといふことは、ゆめゆめ有るまじきことなり、さあらんに取ては、即身成仏にこそあらんなれ、何條穢土をいとひ、淨土に生ぜんといふみぢならんや、すへて、つみ滅すといふは、最後の一念にこそ、身をすてて、かの土に、往生するをいふなれ、さればこそ、淨土宗とは、なづけられたれ、もし、この身において、つみきえば、さとりひらけなん、

さとひらけなばいはゆる聖道門の真言 仏心 天台 華嚴等の断惑証理門のころなるべし、善導の御釋によりて、これを ころうるに、信心にふたつの釋あり、ひとつには かく自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、煩惱具足し善根薄少にして、つねに三界に流轉して、曠劫よりこのかた、出離の縁なしと信知すべしと すすめて、つぎに彌陀の誓願の深重なるをもて、かゝる衆生をみちびきたまふと信知して、一念もうたがふころなかれと、すゝめたまへり、このころをえつれば、わかころの わろきにつけても、彌陀の大悲のちかひこそ、あはれに めてたく たのもしけれと あふぐべきなり、もとより わかちからにて まひらばこそ、わがころの わろからんによりて、うたがふおもひを おこさめ、ひとへに 佛の御力にて濟ひたまへば、なんのうたがひか あらんと、ころうるを 深心といふなりよく、ころふべし。

五、「またあるひとのいはく、念佛」等とは

* 「深心」

この一問答は念仏すれども煩惱も起こり、我が身の悪しきによつて往生を疑うのは、機の深心で我を見限り、法の深心で仏力を仰ぎ、自力を捨てて他力に帰するとする深心が欠けているものだという。深心の体になるのがこの一問答である。よつて、ここでは深心を心得なければならぬ。長いのは長いけれども、深心については、さほど異論はない。長いのは長いけれども、心得易いのが深心積である。さて、さて今この答えに、ただ「信心の欠けた」のだと有ればよいのであるけれども、前の「至誠心をいまた心得ざる故なり」と門違いに至誠心まで持ち出してこの答えがしてある。「捨て子問答」には、この「至誠心の欠けた」ということを抜いてしまっている。しかし、ここは至誠心を入れなければならぬ理由がある。それは先ず深心の積の体は、心得易けれども、三義の大義がある。一者、「三心為本」の義。

これは、至誠心も廻向発願心もこの深信を根本とする。たとえて云えば、人は頭に冠をかぶり、足に草履を履かなければならない。今この三心、至誠心は冠。廻向発願心は靴である。深心という信心の人に至誠心の冠と廻向発願心の草履を履かせて深心を大体にしたものである。

二者、「転観至上」の義。
これは、「前の至誠心の積は、深心の積から振り返って見抜かなければならない。よって転じて至誠心を観るの義」というのである。

三者、「順観廻願」の義。
これは、「次の廻向発願心の積は、この深心に順じて見抜かなければならないから、順じて廻願を観るの義」という。

外賢は、先ず、この三義が「深心」の大切なところである。それ外賢は、前の至誠心積には、内も賢善、外も賢善なり。内賢善に相応して煩惱を押し伏せて、悪業を作らない。よ

の真つ只中となる。よってこの深心積の我が身は、罪悪の凡夫。善というものは少しもないと見限って、ただ本の願名号で助かるぞという深心積でもって至誠心を打ち破らなければならぬ。また、次の廻向発願心の積にも、過去の今生の善根を廻向せよとある。それでは善根を積んで廻向しなければならぬ。念仏して往生を願うのが、廻向の深心から見抜いて、ただ念仏して往生を願うのが、廻向の善導の見抜かなければならない。このように前後二心の善導の積をこの深心の積から見抜いて、時にその義は上の時宣に依ると。『般舟三昧経』に依ると。定散総通と、これらの義を以て弁じている。その上にまた、一義を思いついたのは、「善導大師證をこひ、定散二心をひるかえし、貪瞋二河の譬喩をとき、弘願の信心守護せしむ」とこの讚。前に殊更に二河の譬喩にかけて仰せられたのは、「善導大師證をこひ」『觀經四帖疏』をつらつと證を請うたところの諸仏證誠。殊更に二河の譬喩にかけて證を請うたところの諸仏證誠。『善導古今楷定』。昔も今も弘願の信心を押し立てる第一は二河の譬喩。取り分けを別して二河譬喩にかけたものと気がついた。その上ま

た、昨夕ふらふらと考え出したことは、なかなかそればかりでは無い。「一定散二心をひるかへし」と定散自力の三心を弘願の信心で打ち破るのが二河の譬喩である。これが大事で定散心を破る弘願の信を二河の譬喩に顕すと、いうのは、何処の定散心をもひっくり返してみるなら、至誠心にも自力の雑ざったところを後にこの二河の譬喩を挙げてひっくり返して、弘願心を顕すと思し召す和讃に違いない。それは宗祖真実他力の文は信巻に挙げる。方便自力の文は化巻に挙げておられる。然るにこの善導もある。自力他力とごちやまぜの三心積なので引き分けたものである。また、信巻にご引用なされた至誠・廻願の文を宗祖のお示しを通りに見れば無理に違いない。本文の意が取りかえてある。宗祖が善導の三心積をこのように自力他力に引き分けておられる。文の意味をかえてみた。自由自在の我儘をなさる。その宗祖の我儘を今の和讃からみると、善導は既に二枚の舌を出して、至誠・廻願の二河の譬喩で見破つていく。舌を出して見せたのは、この善導大師が既に二河の譬喩で突き破っておられるぞと

云う意を、定散の心をひるがえして、弘願真実の二河を説いたということの意を顕す讚文に違いない。すべての和讃は、文は浅くして義は深いものである。法然聖人の讚に「真の知識」と吹き挙げて深心の私積を出している。この深心の私積が至誠・廻願の積を払ったものである。すると、法然聖人の顕す私積とあるのを讚嘆しておられる。ただ、深心の私積を挙げてあるのは、ただ定散二心をひつくり返したと、胡椒丸呑みのように見たのでは役に立たない。このように見ると宗祖の据わりは二河の譬喩から三心積を見破ったものもある。されば、二河の譬喩が根本の拠である。いかにもいかに罪悪生死の凡夫の相を六根・六識・六境界・群賊悪獸身に満ち満ちて、南北無辺であつて、底を極め難い百歩の水火の二河。貪瞋煩惱具足して、この様な心に満ちている。我が身の事ながら鳥肌の立つ悪機の相を挙げている。この悪機の内も賢善なれ、外も賢善なれ。三毒煩惱を押し伏せて、自利他真実なれと勧めている。至誠心の積を当ててみる必要がある。鳥に驚になれ、鷺に鳥になれと云うよりも、尚無理なことである。四五寸の白道の信心より他に無い者にとつて、善根功德廻向せよと廻向発願心を積するのは、

これは戲れの言葉に過ぎない。このように三心積と二河浄土参りに正意かと云うと、阿弥陀如来の攝受衆生の願は、罪惡生死の凡夫の為と云えば二河真実である。至誠・廻向發願の積は、方便である。そこで見て取って定散の心の至誠・廻向發願の積をひっくり返して、弘願真実の二河の譬喩を説くという意の讚文であるので、宗祖の無理は、二河譬喩が根拠となつてゐる。法然聖人・隆寛の律師等もまた同意である。まず、深心の積意の大体はこのようである。その機はかまわず仏の願力へ思い至つた相になる。故に、その義、深心と通じるが故に、この深心の下へまた至誠心を心得ないのだと云つたものである。

○また、あるひとのいはくとは。

上の第四の問いは、定心念仏がその中心。この第五の問いは、散心の念仏が中心である。その散心に二つあつて他力本願の念仏も定心に対すれば散心といわれ

○念仏すればこえこえに無量生死つみきえとは。

○念仏すればこえこえに無量生死つみきえとは。此の例にして出したものである。順西又は多念の異計など歎喜踊躍善心生焉の意である。又は、「觀無量壽經」の「十念に八下品」の意などの取り違ひをここへ出したものである。十億劫の罪を滅する」と云つてゐるのを、十念合わせ億劫づつの罪を滅するといふのと、二義がある。今は、後の義の意である。「無量生死のつみきへて」とは、これ「滅罪義」に詳細があつて、八十億劫の罪に局するのでは、それが十集めて、八十億劫と云う。一番が非想天の八万劫それを十集めて、八十億劫と云う。しかしなが

○ ひかりにてらされてとは。
○ 攝取心のこと。

○ 柔軟とは。
三毒の煩惱が滅して和らいだ相をいう。腹が立っていないと心がこわばったようになる。静まってみると和らいだようになる。よって煩惱が消えるのを柔軟という。時に、ここが取り違いで、この問いの難の意図は、念仏して撰取にあづかれれば、煩惱が消えてしまうと思える。その筋から問いを出したものである。答えは、消えるのは消えるが、この世では消えない。未来で滅することだという意味。さりながらここには異論があつて、「滅罪義」などでは、念仏して滅罪することは称えたからではない。称えられる仏力で仏智をもつて滅して下さるとある。それではこの世で滅することなり、ここについて種々の説があるが、これは亀陵師の説に、「捨離断」と云われたのが、一番に早い。子が借金をこしらえて、親が受け取ってくれば、済んで済まなくても親に託したことになる。これは、借金

の捨離断である。今、仏に任せて仏に消してもらおう煩惱の借金済みとなる。この借金済みより云うときは、この世で滅する謂われがある。
○ しかし、この体のある局は、悪業煩惱が止むものでない。その正しく止んでしまうのは、未来であるので、その訳から云うと臨終という。又、「多念義」に臨終で来迎を見たときに無明煩惱を断ずるという義がある。これは、多念の異義と見ることが出来る。

○ しかるに念仏して等。
この文は分かり易い。今現在に念仏すれば、撰取の力で煩惱が消えて善心が生ずるといふが、念仏はすれども煩惱も起こり、善心も進まない。法(教え)と現在と相違すると云う疑い。

○ さるときには等。
「さるときには」とは、「さある」という意味。法と現在とが相違して、念仏すれば「転悪成善」とあるのに、そうならぬときとは、念仏すれどもとは。

○ 大經觀經等に、念仏すれば、悪が滅して善が生ずるとある、その仏説を疑わないがという意味。

○わか身のわるきき等。

これ未だ機の深心を知らず、我が身の悪しきことに恐れて往生を疑っている。所詮念仏しても念仏の仕方が悪いことが、経に説く様に煩惱は消えず善心に進まないが故に、この機の様相ではと疑う意味。

「師のいはく、このこと」等

以下は答え。文は承知の通り。念仏すれども煩惱は止まず、これでは往生は如何ならんと疑うのは、尤もな様ではあるけれども、まだまだ自力の狐に化かされて、他力信に惑うていることであるということ。

○我身の罪によりて等。

機法の深心が本願の意であるので、如何なる悪機でも助けるといふのが本願であるものを、この悪心では往生は如何であろうか思ふのは、どのような悪でも助けるといふ仏願に合点がいかないと思う道理に当たるので、弥陀の本願を軽しめると責めたものである。ところでここに一寸した言

葉だが、『和語灯録』の七箇条(二の十三左)に「罪を造らじと身を慎でよからんとするは、阿弥陀仏の願をかろしむるにてこれあれ」として御破しておられるところがある。全くこの仮名七箇条は疑わしいもの。しかしながらそうはいっても、其れで見ると、罪を恐れるのは仏願を軽しめるという考えは、一念義の口癖だと見ることができる。然るに、今この文がその一念義の言葉と一致している。一寸見ると不審なところが見えてくるが、まったく隆寛律師の正意は「一念多念分別事」などで見ると、一念と云つてもそれほど排除してはいない。よつて、本願を軽しめるといっていることが一念義の言い分でも、道理に添つて考えていけば、この様に理解するのに別段問題はない。宗祖の「邪見憍慢悪衆生」とあるこの「憍慢」と云うのも、この罪では御助けも如何という仏願を疑う者を「憍慢」と仰せられたものである。但し、ここで『唯心鈔』(十八左)に「本願を疑う事」であると示されてある。『自力他力の事』には、「本願を知らない」のだと示されている。その道理は、皆一致している。

○是即信心のかけたる心なり。

我が身の悪罪を恐れて御助けを疑うのは、信機信法の本願

の深心を知らず、欠けているのだと云うこと。永観の『往生拾因』(五十四右)に引いた「占察經」等では、深心というのが悪を止める義にもなる。今の疑では、其れ等(止悪)の意である。今はそれは聖道の深心のこととこそで、浄土の他力の深心とは異なる。そのようなことを考えるのは、却って他力本願の深心の欠けていることだという意。

○これをいへは前の等。
これは前に述べたところで、善導大師の釈の上では、この様には見えないけれど、「深心釈」の二河譬から見ると、我が身は虚仮不実ではらわないので、仏の清浄真実で助かろうと他力によりかかると、至誠心だから、我が身の悪を恐れて、本願を疑うのは、至誠心をも知らないのだという意味。

○心をしつめて能々等。
「此土入聖得果」は聖道門。「彼土入聖得果」が浄土門。この世で罪が消えて善くなると言うのが、聖道門である。浄土門では、未来でこそ滅罪して証を開くという。今、浄土の意では、この世で罪消えて善心になるとは云わないと云うこと。
○さあらんに取りてとは。

この世で罪が消えて善くなると言う、そのようにあるのならばという意味。

○即身成仏にこそあらんなれ。
それは門違いの聖道門の即身成仏だということ。

○何条穢土を等。
何条とは、どうしてと云うこと。この世で罪が消えて善心になつて即身成仏したら、何の為に穢土を厭つて浄土に生まれることがあるのか。仏や菩薩は六道に還つて衆生を済度するのは楽しみである。依つて煩惱の林に遊ぶといっている。

○すへてつみ滅すといふは等。
すべてとは、皆と云うこと。

○最後一念にこそとは。
臨終までは、罪は造り詰め。悪は止まないと云うのが浄土門の意なり。とここでここに『捨子問答』(二十右)に、「臨終の一念百年の業にも勝る最後の念仏の功」とある。これが多念の異義の相である。今は、臨終の念仏といつても別の功德とは云わない。ただ臨終まで罪は滅せぬと云うのみである。『自利他力の事』にもこれと同じ文がある。
○身をすてて等。

これは、「捨身他世必生淨國」の文。ところで、今の意は、「東大寺十問答」(和語灯録七の八左)に法然聖人の御譬えに、「己が衣を焼き捨てたればこそ無くなる。命のある間は着ておる。そのように我が身のある間は罪を造るとある。今のこれがその意で、この身体のある間は罪は止まないと言ふことである。これは、果縛の穢体であるので、仮令証を開いてはみても、体のある間は叶わない。舍利弗や目連も外道に叩き殺された。家越の相談はできて、其処に居る間は其処の役を務めなければならぬ。浄土参りの身になつても、娑婆に体のある間は、身体についた罪は消えないと言ふこと。

○ されはこそ浄土宗とはなつてたれ。

この世にあるうちは、罪を造り、浄土で滅すると云えばこそ浄土宗である。その浄土門に入つて念仏しながら、念仏すれども罪が消えないとは何の真似事だとなる。後世で罪の消えるのをこの世で消えると思ふから間違ひという意味である。これ「捨離断」でいえば、この世でできる道理があるが、正しく消えるのは未来である。それに特化して責めたものである。

○ もしこの身において等。

これは聖道の煩惱を断じて証を開くというその義に立つてしまつて、浄土の「不断煩惱得涅槃」を知らない誤りを指して云う。この世では罪消えて証を開くというのなら、「即身成仏」の一乗(大乘)の意だということ。

○ 善導の御釈によりて等。

上は、「此土入聖得果」、「彼土入聖得果」、これは、聖道・浄土の差別によつて、この世で罪が無くなるのが聖道門。浄土で罪が無くなるのが浄土門。しかしながら、ここで罪が消えると云えば、浄土門では無く聖道門である。道理を挙げて推し進め、これからは、善導大師の釈を引いて浄土門の意を顕す。

○ これをこころうるとは。

○ 滅罪の義である。

○ 信心とは、

○ 深心の義である。

○ ふたつの釈ありとは。

機法二種の意である。この機の深信(心)、法の深信(心)は、詳細に述べていけば、種々の異論があるけれども、先ず、法然聖人から相承されたお教えは、法の深信ばかり挙げておくと、法を信じて念仏しても、機の昔ながらの罪悪

造りとなるので、我が身の罪悪が止まない事について、法の深信が砕けてしまうことになる。よって、初めに機の深信をおいて、この世は死ぬまで悪を造り、本願を信じて、念仏を称えても、機の悪は止まらないと先に呑み込ませたのが機の深信だというところが『和語灯録』のどこにでも出ている。今もその意に依っておくことが大切。

○ひとつには等。

これは、「散善義」と「礼讚」と「機法の深信の文」に少しづつ違いがある。それを彼此取り合わせて聞こえやすいようにして、今はここに合うように挙げたものである。

○自身とは。

この言は深く着目すべきである。自身は他身に対する言葉。他身とは、ただ外の人を指してえらんではない。法の深信の弥陀に睨み合わせて、自身を弥陀に対して自身と云ったもの。往生の因果みな仏力で、我が身の方にはいささかも成仏の縁の無いのを顕している。即ち、これが、今念仏すれども罪があるの無いのと苦にするけれども、浄土への深信は全く仏力を信じて、身の善悪は見ないのだという意を顕す大切な言葉である。

○現にとは。

過去でもなく、未来でもない。どら猫を前に、今の身がという意味。

○罪悪生死の凡夫とは。

身業の三悪・口業の四悪・意業の三悪の三業十悪の身のこと。即ち、『観無量寿経』の下品の機根で、大乘小乗世間の善まで尽き果てたもののこと。

○煩惱具足し善根薄少にして。

これは『礼讚』の形を取り込んで云ったものである。八万四千の煩惱一つをも消さず、皆持っていることが、具足煩惱である。

○善根薄少とは。

無有出離之縁と謂いながら。少々は善が無いのではない。如何なる貧しい人であつても、五文か十文のお金は有るけれども、身に過ぎ世に過ぎることの足しになるほどはない。今、罪悪生死の凡夫でも実を言えば、少々は善根があるの善根薄少といっている。この具足煩惱の問の「三毒煩惱すこしもきへす」にあたり、善根薄少が「善心日々にすすます」に当たる。機の深信の文で問いを答える意図がある。○つねに三界に流転してとは。

「散善義」（観経四帖疏）の「常没常流転」と『礼讚』の「流

「轉三界」とを合わせたもの。この譬は、『涅槃經』（卷三十五の十二）に出ている。「常没常流」は海中へ潜つていゝる魚を、法では闡提にたとえる。仏性に信もないのが闡提。これを断善根として、善根と謂つても、後のことばを削つて、少しもない者。我が身がそれだと、謝り果てよと云う事。また、この闡提を無信ということがある。今はこの深信の釈であるから、我が身には信心さえ無い、常没常流の闡提の如く、浅ましい者ということ。宗祖の他力廻向の信心の考え方に良く契う。

○ 弥陀の誓願の深重なるをもて。

これは『礼讚』に、「弥陀の本弘誓願」と示してある。その法の深信の言葉を取つて、またこの前に深重誓願とも示してある。その言葉をもここへ持ち込んで、「誓願深重」と云つたものである。これは、一寸見られない言葉遣いで、「散善義」の法の深信には、「阿弥陀仏四十八願攝受衆生」と有るが、今この『礼讚』の言葉を取つているのは、この前に、仏々平等にして仏に変わりはないことを、なぜひとり弥陀を信ずるのかと問いを立てて、成るほど果上の仏に差別はないけれども、因位の時の願行に差別がある。弥陀は、我が願行を衆生に与えて、衆生の力はいらすに、他力

で助けようと誓われた弥陀であるから、因位の願行からは差別があるという。そこに、「深重誓願」という言葉が出ている。その他力廻向を顕すためにわざわざ『礼讚』の文を切り入れて、前の「他力願行深重」の言葉をも入れたものである。そこで、これ機の方は、出離之縁が尽きていゝる者。法の方から皆与えて助けるのが弥陀であると云つて、他力本願を顕す言葉となつていゝる。

○ かかる衆生をみちひきたまふと信知して。
これは又「散善義」の「攝受衆生」へ戻つて引いていゝる。みちびきとは、引導。引導とは、来迎。来迎とは、攝取して助けるのがみちびきの意味。これが『自力他力の事』にも出でている。隆寛律師の意は「攝取来迎」。かの『唯心鈔文意』の「攝取来迎」はこの隆寛律師と同義である。

○ 一念もうたかふころなかれとは。

これは、『礼讚』から取つたものである。

○ このころをえつれば等。

このころとは機法二種の深信のころ。機の方は善根のない罪惡の凡夫で、往生は皆仏力だというのが深心の釈である。そのころを得てみればと云う意味である。
○ わかころのわるきにつけてもとは。

○ 機の深信のこと。

○ 弥陀の大悲のちかひとは。

○ こそとは。

限る言。機の方は全く悪で、一つも善き事はない。みな仏力他力だとえらぶところである。

○ あはれにめてたくたのもしけれ等。

この言葉遣いは、「たのもし」とは、頼の字。「あふく」とは、仰の字。これを合わせると仰頼となる。時に、『観經疏』に天台の源清の『顕要記』という書物がある。それに観經下品の往生を論じて、「観念定心はなくとも、弥陀の仏力を仰頼して往生する」とある。これがもとで、天台の釈は、十八願で逆謗を除いてあるのは、真如実相を聞いて定心に観ずる機ではなく、ただ散心念仏する者に要約して唯除と云うと。観經では臨終の悪人ではあるが、実相の法を聞いて定心に称えたので往生をしたと解釈するのが天台。そこを天台でありながら、観經下品の機も散心の念仏で往生するという説を立て、弥陀を仰頼するので往生するというのである。もともと源清は、山外(天台宗外)の邪義であるので、天台の正統からは喝破される。しかし、この

下品の釈には理があるので、良忠の記などには専ら引いてある。それから見れば、今この『後世物語』も「タノモシケレトアフクト」と云っているのは、源清の記の仰頼を取ったのではないかと思われる。当流の弥陀をたのむというのも、直ちにこの仰頼の相である。しかし、そこに訳があるのは、西の三業募が「願生歸命辨」(上の初)を書いて、「タノム」と云うのは願うことで、頼憑恃怙の憑の字ではないと言っている。それから論が賑やかになって、頼憑恃怙の字が当たると云う。それから論じられ、或いは信の字だと云いつて、「タノム」という文字の詮議が大賑わいと成った。よって、先ず、難癖はつけないのがいいので、どの字だとは定めないのが良い。善導大師の「タノム」という所にはみな「憑」の字が書いてある。したがって『和語灯』の古本には、みな憑の字が用いてある。宗祖も憑の字を用いられた。先ず、当たる当たらないは別として、善導大師から相承の憑の字である。善いか悪いかは知らないが、憑の字を使えば善導大師相承の文字となる。全く文字で義を定めることは、疎いことで、文字はどれでも良い。義は本願の信心一念の歸命で据わらなければならぬ。よってこの仰頼の字も文字を当てるとは疎い場合もあるが、我を

謝つて向こう側を突き上げるので仰。我を捨てて向こう側へよるので頼。一往は仰頼の字がよく当たっている。全く梵語では、南無と云い、南摩と云うのは同じ言葉。それが一義では名と云うことになる。これは帰命とは大きく違ふようではあるが、成るほど人の名で物の名でも、松という名は松について離れない。竹という名は、竹について離れない。されば、帰命と云うも向つて離れないのであるから、良く道理にかなう。今我が身の方を見限つて、如来の他力にしがみついて離れないというところが仰頼である。そうであるから「アハレニメテタク」言っている。この「アハレニ」とは、色々に義が転じて、元は「ものを愛する」とを愛われむといっている。その愛することによつて、子が病めば親は可愛く、花が散れば見るものが悲しい。依つて、あわれが「悲しむ」の義に転ずる。また、子を愛し花を愛する。愛するに依つてほめる。依つて「慈しみほめる」義になる。また、転じて「願う」ことにもなる。その中、今は「ほめる」どころである。俗語に「あつ晴れ」という言葉があるが、同じ意味である。文字に書くと「天晴」の字を良く当てる。曇天がかりと晴れた、そのような気持ちをあわれとほめる。それ故に、今「メテタク」の言葉を

添えて、めでたくは、すぐれていること。「あつばれすぐれた弥陀の願」。実に尊やと頼むところ。即ち、上に云う「誓願深重で諸仏に超えすぐれ、願も行も与えて助ける弥陀の願」であるので、諸仏にも菩薩にもあつばれ、すぐれて、めでたい弥陀の願だと云うている。

○もとよりわかちから等。
もとよりとは本来。わか力にてまいらばこそとは、自力で往生するのではない。乗彼願力で他力往生すると云うことの意味。

○わかこころのあしからんによりて等とは。
歩いて行く道ならば、足の弱いことが障害になる。駕籠にて行くならば障害にはならない。自力で参ろうとすれば、己のこころの悪さことをも疑えということ。

○ひとへに仏の御力にて等。
この「ひとえに」の字をよくよく見ることが大切。半自力半他力義のこと、甲斐の空寂などが立てた邪義がある。鎮西なども謂わば半自力半他力。信じて称えるのは行者の力だという。然るに法然聖人も偏に只弘願をたのむと説くかれ正意は全分他力。隆寛律師の義は、「自力他力の事に審らかである。往生の因果はみな他力であると立ててい

○ するのは、当流に同じ。

○ なんのうたかいかあらんとは。罪が消えなければとて、悪が有ればとて、足が折れても舟では行けないとは思う事はない。仏力・他力で助かるので機の善悪には係わる事はない。しかれば、「何の疑いがあるらん」という事である。

○ こころうるを深心というとは。これを浄土の深心と云うと云う意味である。

【第六問答】（浄全巻續九・P61上〜同下）

【元文】

まで、十悪五逆 四重謗法等の、もろもろのつみを 今つ

く、ゆるかに、三界に流転して、念、佛、いまに生死の愛、すもなり
り、と、かかる身に、おこりて、善、心、を、け、が、し、瞋、の、ほ、む、ら
念、佛、は、萬、か、一、なり、功、徳、を、や、く、善、心、を、け、が、し、瞋、の、ほ、む、ら
なり、佛、は、萬、か、一、なり、功、徳、を、や、く、善、心、を、け、が、し、瞋、の、ほ、む、ら
なるべしと、おぼへず、と、いふとも、この念、佛、の、ほ、む、ら
を、おぼえて、まよひ、さふらふを、ば、い、か、が、し、ま、こ、ろ
に、おぼえて、まよひ、さふらふを、ば、い、か、が、し、ま、こ、ろ
ふ、べきと。

え、師、の、いはく、これ、は、お、さ、き、の、信、心、を、い、ま、た、こ、ろ
ろ、も、善、導、の、御、願、力、を、た、の、み、な、ば、愛、欲、の、ほ、む、ら
か、ひ、は、彌、陀、の、願、力、を、た、の、み、な、ば、愛、欲、の、ほ、む、ら
ま、じ、は、り、と、い、ふ、と、も、本、願、の、白、道、か、へ、り、み、る、こ、ろ、な、か
れ、と、い、へ、り、と、い、ふ、と、も、本、願、の、白、道、か、へ、り、み、る、こ、ろ、な、か
け、が、さ、い、へ、り、と、い、ふ、と、も、本、願、の、白、道、か、へ、り、み、る、こ、ろ、な、か
や、く、べ、け、ん、や、、他、の、功、徳、お、こ、り、し、は、ら、も、た、つ、と、も、に、か

づめがたくしのびがたくば、ただ佛たすけたまへとおもへば、かならず彌陀の大慈悲にてたすけたまふこと、本願力なるゆへに、攝取決定なり、攝取決定なるがゆへに、往生決定なりとおもひさだめて、いかなるひときたりて、いひさまたぐとも、すこしもかわらざる、こころを金剛心といふ、しかるゆへは、如来に攝取せられ、たてまつればなり、これを廻向発願心といふなり、これをよくよくこころふべし。

六、「またあるひとのいはく曠劫」等

*「廻願心」(廻向発願心)

この第六問答の据わりは、上の四・五の問答は、突き詰まるところは、定心の疑いと、散心の疑いである。今は定・散心を一つにして、定心・散心に気をかけ往生を疑い、往生はできると思うけれども、不安に思うのが廻願心の欠けたもの

である。と願している。さて又、文の相は、二河白道に就いて問答がある。即ち二河の譬えが廻向発願心だという意。さて、又ここへ先の深心得ないのだと廻願心へ先の深心が混じっている。これはもと善導大師の釈に真実心中に廻向発願してとあるのがその意である。ただ往生できると思うのが廻願ではない。往生に疑いない事が金剛のようになって、疑い晴れてしかも往生を願っているという事である。

この第六問答は先ず分かりやすい。ところでこの問いと答えの詰まるところは、二河の譬喩に水の川から波が打ちかけて白道をけがす。火の河から炎が燃えかけて百道を焼くという。それを信心念仏の白道も貪瞋煩惱の水火に焼きけがされて、往生はできないと思ひ疑う。答えは、念仏の白道は金剛のようであつて、水はけがし、火は焼くけれども、念仏信心の白道は障りがないというところ。よつて焼きけがすという文は、水火の勢いになつて、実際に焼き實際にけがすのではないというところである。これがこの問答の大意である。而してこの問答の大方は二河白道の譬喩が三心にも通うけれども、当たり前は廻願心に出でた譬喩である。尤もこの譬喩は信巻(『教行信証』)に引ておられた譬喩に他力弘願の譬喩には違くない。しかしながら、善導大師の勧め方向は、先ず般舟三昧

であつたので、定散の自力がまんざら抜け落ちたのではない。よつて香月院などは自力他力の二つに見られている。これによつて水火二河の中間の白道を清淨願往生心と法に顕したところ、煩惱の中にある義に見えながら煩惱を推し伏せて清らかな浄土を願う心と云う義に見えぬ事はない。よつて、今問いの意の落ち着きは、欲を発しなから浄土を願ひ、腹を立てながら念仏を称えたのでは、貪瞋三毒にけがれた心の念仏であるから、清淨願往生心とは云われぬ。しかし、その煩惱を押し伏せて清い心で称える事は出来にくいので、浄土を願ひながら念仏しながら浄土参りが危うく(不安)思われるので、思い込みによつて廻向発願心が起こらないと云う事。答えの意は、それを弘願他力の浄水に取つて、念仏はもと弥陀の無漏清淨の名号である。から、泥に生まれても蓮華は泥の穢れを受けない。水に入つても油は水の影響を受けない。名号念仏の眞実は貪瞋にけがされる訳は無い。然るを汚れると思ふ事によつて、浄土を願う心も緩やかになつて、廻向発願心の欠けていると云う意味である。これは、清淨願往生心を柱として心得ると良い。

宗祖に於いては、廻向発願は弥陀の事で、弥陀の廻向発願心だとされている。これはたわいもない御釈のようであるが、

回り回ると、今と同義と落ち着いて、弥陀の廻向というのも、名号を下さる事。発願というのも名号で助ける願の事である。弥陀の廻向も発願も名号であるから、弥陀の無漏清淨の名号が煩惱にけがれることになるので、回り回ると同義に落ち着く。前より述べている通り、三心は深心。深心は専修と押し詰まつて、三信も回り回ると名号になつてしまふ。これが法然聖人の釈である。よつて宗祖の三心の如来廻向は、法然聖人の釈と違ふようであるが、その法然聖人の三心の名号に落ち込んだ名号の袋を拵けて見せて、三心具足だと言つておられるのが宗祖の御釈。法然聖人は名号の袋で云ひ、宗祖は中のもの柄を云う。これ違いがあるようではない。これを理解すると五帖一部の御文が皆理解できる。これを知らない」と、ご文は残らず解らない事となる。

○曠劫よりこのかた等。

この問いの文の見方。「されば切にねがうというとも、この念仏ものになるべしとおぼえず」と云うところが、正しく廻願の義に当たる。それより前は、皆その道行きを顕すと理解すべきである。念仏が貪瞋にけがれる道行きとし、て、貪瞋にけがれる念仏であるから、如何ほど願つても往

生の合点がいかなない。願いながら危ないという意味。その中この曠劫より等とは、即ち廻願心の下に二別三異の念仏を妨げる言葉に出ていたものを取ったものである。又、機の深心も直ちにこの意味。文を解釈せずに理解すべきである。曠劫よりの貪瞋であるので、油の久しく染みこんだように、いくら嗜んでも伏せ通すことができないう意である。その中、四重とは、殺盜婬妄を云う。これを四重禁という。

○ すもりとは。

源順の和名鈔(卷十八の三十)には、鰻の字。これをすもりと読んでいる。すもりという事『源氏物語』(橘姫の巻七左)にも出でて、註に「鳥の巢にかひこのかへらではつるを、すもりと云」とあつて、卵の孵り出でないので、巢で腐つてしまふようなことをいう。大漁の常に大海の底に沈んで浮かぶ事のないような事を、常没流転という。それを卵の孵らないで腐るの意味にとつて、すもりと云つてゐる。

○ かかる身のわづかに等。

これからは二河白道の文で云つてゐる。わづかにとは、一念十念の念仏こと。

○ 愛欲のなみとこしなへに等の文。

水火の白道を湿し焼くように、貪瞋が、念仏の信を常にけがすという意味。とこしなへとは、常の事。

○ 善心とは信心の事。

波は打ちかけ、火は燃えさかるように、欲が起こり腹が立つて念仏の心を打ち消すようにすること。これ聖道門では如何に善根を積んでも煩惱を起こせば消えると説く。その意で、浄土の念仏も煩惱の為に消えてしまふと思ふ意。

○ しきりとは。

間のない事。俗に「ひっきりも無い」と云うのがこのことである。

○ 功德とは。

念仏のこと。

○ よきこころにてまふすとは。

欲も起こさず腹も立てずに浄土を願ひ、弥陀を思つて清浄心でもうすことをいう。

○ 萬か一とは。

水火の二河は無辺であつて、清浄の願心は、四五寸の道である様相。

○ されは切にねかふといふともとは。

これ前に述べたように、これから前は序辯で、それをここ

に受けて、このような身なのでどのよう願っても役に立たないと思えば、願う心も懶(うとい)と云うが、答えから見ると、廻向発願心が欠けているとなる。切にとは、廻向懇重真実の心である。

○この念仏ものになるへしともおほえず。

ものになるとは、往生の役に立つと云うこと。穢れ念仏であるので往生はできないと思うということ。

○ひとひと等。

上は自身の思いぶり。ここは人の言い分のこと。即ち諸行義などが第一にこれで、又その外多念の異義なども同じである。西行の『選集鈔』、長明の『発心集』が又これである。約していえば、定散心のことで煩惱を押し伏せて、心を静めて称える念仏の信に立つので、かなわないといっている。悪を止め善になって称えなければならぬと説く。みな定散心に囚われて他力念仏を疑うものである。

「師のいはくこれは」等

この問答の大意は、前の如く二河譬の清浄願心は仏心願力

の名号なので、衆生の貪欲瞋恚に穢れるとか消えるなど云うべきことは無いという据わりである。「これは」とは、貪欲瞋恚の煩惱に穢れて念仏しても往生はどうかと不安に思ひ、廻向発願心のももの憂くなるということ。

○さきのは。

第五の問答のこと。

○信心をいまたこころえすとは。

機を捨てて法に帰する深心を知らないことによつて、第五の答えを未だ胸に入れていないと云うことを云う。即ち、前の問いがこの相に当たる。全く三心は一体であつて、具体的には、『捨て子問答』(下初)に出してある。「一の信心まことであるから至誠と名付け、浄土の願われるによつて廻願と名付く。三心離れたものではない。又直ちに、善導の釈にも、「真実深心の中に廻向発願す」とあつて、信じた心が体になつて願うのであるから、それ故に、先の信心を心得ないから廻向発願心にもまた契わないと云う文の写しである。

○おもひわつらいて等とは。

ここは問いの「されば切にねがふ」とも「の意を挙げ

たものである。貪欲瞋恚水火に焼き穢されて念仏しても、往生はどうだろうかと思ひ煩うこと。

○ねかうころとは、廻向発願心。

○ゆるになるとは。

緩の字で、ゆるやかになるという事。切の裏返しが緩で、取り仕切って往生を願う心がないことをゆるという。彼に「廻願懇重真実」とあつて、浄土を願う心が偽り飾り無く、深く思い、切に願わなければならぬ。それが無いので、

○善導の御ころによるに等。

○これは二河白道を以て顕すの意。

○釈迦のをしへにしたかひとは。

即ちこれ、「仰蒙釈迦發遣指向西方。又藉弥陀悲心招喚。今信順二尊之意。不顧水火二河。念々無遺乘彼力之道」という文の意。釈迦の教えに随うことは、煩惱が起こつたとしても、必ず弥陀の願力が助けて下さると云う『觀經』下々品の教えに随うことを言う。

○弥陀の願力をたのむとは。

願力に乗託して、煩惱悪業を皆、弥陀にまかせることであ

る。○愛欲瞋恚のをこりましはるといふもとは。

もと弥陀招喚の声に「我能護汝衆不畏墮於水火杼難」と呼んでくださっている。その招喚の勅を聞き得たので貪欲の波は立ち、瞋恚の炎は燃えているけれども、往生はどうであらうかと恐れ振り返ることはしない。但し、このところが大切で、『論註』（上初右）にも「無願の悪人」とあつて、悪い事をして、それを悪いと思ふ心の無い者が無願の悪人である。『論語』には、「日に三度我が身を顧みる」とあつて、日々に気をつけて我が身に落ち度はないかと思ふ心。これが無い者は、まさに悪人である。しかしながら、今は往生については、弥陀の光明攝取してくださいさるのだから、我が貪欲瞋恚を顧みて、往生を危ぶまないようにと云うこと。それを一念義では、貪欲瞋恚を顧みるなど示している。念の異義や鎮西は、しっかりと貪欲瞋恚を顧みて嗜まなければ往生はままならないと説いている。法然聖人門下の異義は、皆これより生じている。正見よりすれば共に過不及（過ぎたるは及ばず）である。一念義のようには、これは過であ

る。多念義が説く様に、往生にさえ貪欲瞋恚は障りになると云うのは、不及である。往生に障りはないけれども、しつかり嗜めという、これが正見である。

○まことに本願の白道等。
ここは願力をたのんで貪欲瞋恚を顧みない、その意義を述べたものである。本願の白道とは、白道を信心にも譬え、願力にも譬える。今願力を取り上げて、仏の本願成就の白道と云うこと。その体の無漏清淨真実の名号は、無上宝珠の如く、濁水に入れば濁りを除去し、火焰に入れば火を消す名号は、貪欲を滅し、瞋恚を滅する願力の名号で、手強いことを示す。

○あに愛欲のなみにけかされんや。
その名号を称えるのであるから、愛欲は起こるけれども、名号の力で消し滅するということ。

○他力の功德等。
念仏は本来、我が自力の功德ではない。仏の名号・他力功德であるから、仏の名号他力の功德であるから、腹が立つても功德が消えると云うことはないということ。

○むしろとは。
寧の字。なんぞ（どうして）ということと同じ。

○たとひ欲もおこり等。

ここは、念仏の時の用心を示している。たといとは、若しやということで、念仏の行者の嗜み。欲は起こさないように、腹は立てないようと思つてい。しかしながら、煩惱成就の凡夫であるから、その嗜みが嗜まないで起こつて出る意味を、たとえ腹を立てても良い、欲を起こしても差し支えないと思ふことは、邪見になる。宗祖親鸞聖人は、薬があるからといって、毒を好まないようにと譬えて示されている。

○しづめがたくしのびがたくとは。

その貪欲瞋恚は静め難く、忍び難くして堪忍出来なくなるときは云う意味。

○たた仏たすけたまへとおもへとは。

ただとは、往生はどうだろうかと思つて、この貪欲瞋恚を静めなければと思う、そのような心を持つてはいけないという、このような機までも、洩らすことのない仏の願力。手に乗らない貪欲瞋恚をよろしく消して助けたまえとすが、初の一念にたのんで、後念にはたのむことではない。今は、貪欲瞋恚の仕方のない時々たのめと云うことを示す。

○かならず弥陀の大悲にてたすけたまふこととは。

○仏の大悲大願はもとこの機のためであるので、必ず見捨てられることなくお助けくださること。

○本願かきりあるゆえに摂取等とは。

○かぎりとは、制限の意味。十方諸有のいかなる者も助けようと誓われた仏願であるが故に、摂取とすくい取られることが決定したということ。摂取とは親縁・近縁・増上縁のこと。その増上縁に滅罪増上の縁があるとのこと。

○摂取決定なれば、また来迎決定なりとは。

○『自力他力事』に「平生に摂取の仏。臨終につれて浄土へかへらせたまふ」とある。これは摂取来迎の義。されば摂取に難（あづか）れない来迎である。ここを以て、摂取が決定するが故に、また来迎決定とも云う。

○おもひさためとは。

○これは決定深信のこと。

○いかなるひときたりて等。

○これは『観経疏』の文に、「必須決定真実深心中廻向願作得生想此心深信由若金剛」とある。今、その意味で云っている。廻願心と云うからと云って、ただ浄土へ参りたいとおもうことではない。最早、浄土へ参った程に決定してい

る意味。

○然るゆへは如来に摂取せられたてまつればなりとは。

○一本にはこれだけの文は無い。時に、ここに金剛堅固と揺らせて落ち着かせたのは、摂取不捨の光明の力だという文が、あまりに当流に合いすぎるので、もしや後人の加筆ではないかと一度は疑ってみたけれど、しかしながら、『自力他力事』に「往生の因果は皆他力」の意味に述べてあり、また『消息』には、「念仏のまめやかにとなえられん時も、これもほとけの摂取のちからなりとおもうへし」とある。そうであるから、隆寛律師も「摂取の故に金剛」といつている。又『十六門記』（十九右）には、善導大師の「蒙光觸者心不退」の文を引いて、「摂取不捨の光益は念々称名の徳をさづく」とある。これも信心不退金剛であるのは、光明の徳だということ。そうであるからこそ、宗祖親鸞聖人のみならず正義相統の人は皆、この様であるとみることが出来る。

○これを廻向発願心という也とは。

○貪欲・瞋恚に穢されないのが、清浄願往生心の廻向発願であるというのではない。貪欲・瞋恚の水火は間断なければ、仏の清浄真実は不穢不失であつて、お助けて下さる本

願の名号であると信じて、疑わないう浄土往生を待つのが廻向発願というのである。
○これをよくよくこのころうへしとは。
つまるところは、自力他力の差別をよく知るべきであると云うことである。

【第七問答】（淨全卷續九・P61下～62上）

【元文】

またあるひと いはく、肝要をとりて三心の本意をうけたまはり さふらはんと。

師のいはく、まことに しかるべし、まづ一心一向なるこれ至誠心の大意なり、わが身の分をはからひて、自

力をすてて他力につくこのころの、ただ ひとすぢなるを眞實心といふなり、他力をたのまぬこのころを、虚假のころといふなり、つぎに、他力をたのみたるこのころの、ふかくなりて、うたがひなきを、深心の本意とす、いはゆる彌陀の本願は、すべて もとより、罪惡の凡夫のためにして、聖人賢人のためにあらずと ころえつれば、わか身のわろきにつけても、さらに うたがふおもひのなきを、信心といふなり、つぎに本願他力の眞實なるにいらぬる身なれば、往生決定なりと おもひさだめてねがひ申たるこのころを、廻向発願心といふなりと。

七、「またあるひと いはく肝要」等

*「総明」（総じて明かす）

前は三心の別を明かす。

今は、「三心」の総明。別々に明かしたのでは、三心の締めくくりが解らないので、三心の意義をここで締めくくって

明らかかすものである。それというのも一向専修の念仏には、自ら三心が具する」という、その義を大まかに明らかにするのであるから、この第七問答で三心を締めくくり、第八問答で専修の念仏には、いよいよ三心を具足するという道理を締めくくるものである。ところで、時勢（時代状況）が変わると色々に当流の法門も移り変わるようになる。昔の講釈は法然聖人の「念仏為本」と親鸞聖人の「信心為本」とは違うようであるが、違わないという。その道理を第一に吟味して、法然・親鸞両祖師が違っているようで相違はないと。この法然親鸞両祖師の同異が殊の外議論があつた。今はそれを法然・親鸞両師の相違を考えずに、法然聖人を捨てて親鸞聖人ばかりでものを成り立たせるようになってる。甚だこれが良くないことで、たとえ善くても先祖に違つてしまつては申し訳ない。今、この三心などは、殊に当流の法門の大事である。しかしながらこの隆寛律師の説は、大体は当流に合致するが、又、少々は合致しないところもある。すべてこの三心の異論は、第一の至誠心にあつて、良忠の『論註記』（四の十四右）『要集記』（中の五の四十三左）に隆寛律師の説を挙げて、至誠心は真实心。その真实は弥陀なり。心の一字が衆生にかかつて、弥陀の真实による心であるので、真实心だといふので

ある。菩提を求め心菩提心といふのと同じである。『論註』に、「とても凡夫は虚仮なり。真实は無きものなり。仏や菩薩の真如を證つた心でなければ真实とは言えない」とある事によつて、至誠真实の心が凡夫に出来るはずはない。弥陀の名号の真实を抛り所にする事によつて、真实心といわれると、隆寛律師は立てられたといわれている。これに依つて見れば、「所依真实」。抛り所の名号が真实といふこと。しかしながら、今ここでは、「自力をすてて他力につくころのただとすじなるを真实心といふ」とあつて、忠臣が主人に帰し、孝子が父母に帰するようになり、弥陀他力に帰する一心一向を真实心としている。これでは「能依真实」になる。このように「所依真实」と「能依真实」と説が違つて見えてくるが、今の文も深く読んでみると、廻向発願心の所に至つて、「本願他力の真实なるに依りぬる身なれば」とあるのは、これは至誠心深心のことである。そうであるならば、至誠深心は、仏の他力真实をたのむことと違くない。これは、「所依真实」に当たる。又、「他力をたのまぬころを虚仮のころといふ」とある。そうであるならば、他力を離れてみれば、凡夫の心は虚仮心と云う意みとなる。そうなれば、いよいよ真实は抛になる。（その真实は）弥陀の方の名号にあ

つて、衆生の心はいつまでも虚仮とする意味となる。このように見れば、良忠の云っていることは隆寛師の所依真実の義に契っている。但し、そこにあるのは、今の文に「自力をすてて他力につく」とある。ここに「つく」と云っているのが、帰属の義で、『念仏三昧寶王論』下(四十六左)に、「御の字を帶す」ということが書いてあり、唐では、「御の字は天子に限るなり。御は令して引きまわすことなり」。天下を引きまわす人であるから御という。そこで天子の御家来になり、天子の役目を務めるので、御の字をつけているものを粗末にする。と咎められる。それが又天子の御役を止めて私に御役をするようにして、御の字を冠って人を脅すと、又咎められるということがある。「帰属」は天子の御家来にでもなつた意である。それを自力を捨てて他力につき、弥陀に帰属するときに、天子の役目の如くであるから、天子の威光を帯びて、御者と云われる。今、弥陀に帰属すると帰した心は虚仮ではあるけれども、帰せられた弥陀の真実を帯びて真実心と云われるようになる。よって一心一向にたのんでも、たのんだ心は、やはり虚仮である。たのまれた弥陀の真実に引かれて真実心というのである。これは、義の微妙なところで、一向一心ならば行者の心で、直ちに真実と云いそうなものであるけ

れども、水が凝まって氷になつても、やはり氷は水。一心一向になるにはなつても、行者の心は、やはり虚仮である。行者のころは虚仮ではあるけれども、所依の弥陀の真実から真実至誠心の名がつくと云う意味である。当流では、真実心と云う心の字まで弥陀の仏心。そうであるからこそ、行者がたのんだ心は別かと云えば、水の中の月影は、やはり空の月である。谷のこだまの響きはやはり人の声である。行者のたのんだ心が、真に如来廻向の真実となるのである。これは昔、公巖が、「富士山天子からもらつても、懷中には入れられぬ。駿河に置いて我が物になる。真実は弥陀廻向でも、凡夫の心中へはもらうことは出来ない。仏の方に置いて、行者の真実になる」と云つたのは、この隆寛律師の「所依真実」に似ている。「武蔵野のちりちり草の露までも、影を潜めて月は宿れり」仏の真実であつても、行者に貰えないものではない。須弥山を芥子粒に入れられるのが如来。四十由旬の月輪も草木の露に宿るように、行者の心中へ弥陀の真実が入つて、行者の心が亦真実となる。よつて微妙に論ずると、隆寛律師の「所依真実」は、真実を弥陀に置いて行者のものにする。当流は、行者の方へ受け取つて、行者の真実にする。これだけの違いがある。然し、弥陀の他力から真実を押し立てると

ころは一分同じである。

さて、又一つ心得なければならぬことは、これは、『捨て子問答』下初にも出ていることであるが、三心は三度起す心ではない。三心一度に起ころ。一度に起こつた中で、まことなる所が「至誠心」。疑わなところ「深心」。願うところが「廻願心」とある。子が生まれて、生まれた子に、頭も腹も足もある。疑い晴れた心に至心の頭。廻願の足がある。と知るべきである。このような所を、今は三心の相を別して大意を述べたものである。先ず、如来をたのむ所が「至誠心」。そのたのむ心が深くなつて疑わな所が「深心」。願う所が「廻願心」と次第をつけてはあるけれども、それは、三心別相の立て前で云つたもので、実は三心が一体であるとするべきである。

「師のいはくまことに」等

* 「三心の大意」

○しのいはくまことに等。

締めくくりを聞きたいという事。そのようなことがあると

印可（認める）したことばである。

○まつとは。

先の字。第一が至誠心であるので、まずといったもの。それここが今述べている場で、実は三心は一体であるので、先ずも次もあるはずはない。今、別相を説く故に、先（まづ）といったものである。

○一心一向なる等。

これは一心専念について云えば一心という。一向専称について云えば一向という。弥陀真実の名号に帰して脇目も振らないのが、至誠心と云うこと。雑行雑修の自力に脇目も振らず、ただ本願の名号一筋に思いを尽きる、これが至誠真実心。『閑亭物語』上（二右）などには、この一心一向にして脇目も振らず、偽りがないとところを至上真実心として説いてある。なるほど、一往はその義がある。しかしながら、それを今、一往の義を詰めていくと、たとえ、一心一向の真実になつたとしても、凡夫の水のような心の誠（真実）である。誠（真実）になつても氷の体は、やはり水であるように、凡夫心の虚仮は虚仮である。よつて、真実を極め極めると仏の真実になつてしまふ。これを深く理解しておかないと、他力をたのまない心を虚仮というのだから、

たのんだ心も、その体は虚仮になつてしまふので、そこへ
当たつてしまふことになる。

○わか身の分を等。
これは至誠心のことを述べたものである。即ち、この体は
機法二種の深心である。深心を以て至誠心を云うのは間違
いであるようであるが、前に述べたように、三心は深心を
体として見るのであるから、深心に至誠心を入れたもので
ある。「わか身の分をはからひて自力をすて」とは、機の
深心、即ちどうあつても凡夫であるので、虚仮不実であつ
て清淨真実にならないと我が方を見限つた相である。

○他力につくころのとは。
これは、法の真実。他力とは本願他力の真実である。「つ
く」とは、私ではかなわないので、その弥陀に帰属帰
入する心である。時に、『鎌倉宗要』（四の二十六を指す）
に、この多念義を破して、自力をすてて他力につくは深心
の事で至誠心ではない。至誠心で自力を捨てて他力につ
いたら早速深信（心）はいらないと破してある。今、隆寛師に
代わつて会通していうと、至誠心はもと体は無い。深信を
体とするちとは、法然聖人の説である。されば、至心の体
は、即ち深心である。また、至誠心で自力を捨てて他力に

つくというなら深心はいらないという難。そのような子ど
もの立てるような難を知らない隆寛師ではない。もと、三
心一体の上に於いて、しばらく三心の別相を論ずるので、
今、至心は第一であるが故に、「ただ他力につくるころ
ひとすじ」と云つて、深心は第二であるが故に、そのこ
ろの深くなつて信ずるところにとしている。もとより、三
心別相の論であるから、次第は一往と理解すべきである。
○ひとすぢなるとは。
一心一向である。

○他力をのまぬとは。

他力につかないころである。これ、前に述べたように、
他力真実をたのまないのでは、もたれるものがないので虚
仮心という。雲助が公儀の御状箱を持つて、時間迫つて行
くときは、大名でも除けて通す。ただ何も持たない時は、
ただの雲助。如來の他力をたのまないときは、凡夫の雲助。
凡夫の雲助であるからこそ、虚仮雜毒の心である。その凡
夫心の雲助が、他力真実の弥陀の御状箱を持つと、持つた
御状箱の故に真実心となる。ただし、これを以て知るべき
である。御状箱を持つたときも、どこの帳面にもない雲助。
御状箱持たないときも雲助。これを持つた時も雲助。持た

ないときも雲助。真実をたのんだ時も凡夫。たのまないときも凡夫。凡夫ならば皆虚仮。よつてたのんだ一向一心を真実至誠と受け取るのが、一往の義である。再往は所依真実。持った所の名号の真実であることにある。

○ つぎに他力等。

他力をたのでいる心は至誠心。その他力にもたれた心根が嵩じてきて、他力真実を疑わないのが深心だという。これは、三心一体の時はこの様ではないけれども、三心を別説するのでこのように次第を顕している。

○ いはゆる弥陀の本願等。

これは、「深心を述す」。「述す」とは、既に述べてあることを二度述べる事。「本為凡夫兼為聖人」は、善導大師の言葉。悪人正機の本願であると聞いて、疑わないのが深心の言葉。「弥陀の本願は」とは、法の深信の言葉。「すへて等」とは、機の深信のことと理解すべきである。

○ つぎに本願他力等。

ここは、廻向発願心。「本願他力の真実なるにいりぬる」とは、即ち真実至誠心深心。我が身は、虚仮不実罪惡の凡夫と見限つて、本願名号の真実に帰命する心をいう。

○ 往生決定なりとおもひさためとは。

深信のこと。

○ ねかひ申たるとは。

廻向発願心のこと。この廻向発願というものが、臨終まで続いて念仏して願うので、その意味を「申たるところ」と云つたものである。ここで「願う」と云うけれども、唯願うのではない。至誠心深心から受けて、疑わないで願うのであるから、初めに「本願他力等」と云つたものである。

【第八問答】（淨全卷續九・Pg2 上く同下）

【元文】

またあるひと まふさく、念佛すれば しらざれども
三心は そらに具足せらるると さふらふは、そのや
うは いかにかに さふらふやらんと。

師こたへていはく、餘行をすてて念佛をするは、阿彌陀仏をたのむころのひとすぢなるゆへなり、これ至誠心なり、名號を唱(稱)なふるは、往生をねがふころのおこるゆへなり、これ廻向發願心なり、これらほどのころおぼえは、いかなるものも念佛して極樂に往生せんとおもふほどのひとは、具したるゆへに、無智のものも念佛だにすれば、三心具足して往生するなり、ただ詮するところは、わが身はもとより煩惱具足の凡夫なれば、はじめ、ひとすぢに彌陀をたのみたまつりて、うたがはず、往生を決定とねがふて、またす念佛は、すなはち三心具足の行者とするなり、しらねども、となふれば自然に具せらるると、聖人のおほせごとありしは、このいはれのありけるゆへなりと。

八 またあるひとまふさく念等

* 「重帰專修」二

初自然具足。科文の割方は、初めに述べたように、正說九番の問答が三つになつて、初めが「一向專修」。次が「必具三心」。最後が「重帰專修」となる。

それは、もと一念の邪義が學問して三心の理を知り、信を以て往生は定まると言い立て、或いは諸行本願の異義が、三心は一心、一心は定心觀念して彌陀を思い詰めて念仏しなればならないと言ひ立てる。また、多念の異義が、煩惱を押し伏せて称えなければならぬと言ひ立て、兎角に三心を難しくして、疑いなく念仏するときは、自ずから三心を具すということを知らない。これによつて、一向專修を根本として、三心はその專修(念仏)に具足することを述べ、遂には、一向專修に歸して念仏すれば、三心は具足すると説く。第一問答へ戻つて纏めたのがこの第八問答である。よつて、一部の根本とする要所にあたる。

それについて、念仏に三心が具足すと云うその念仏というのは、ただの称名のことだと大まかに心得てしまつては理解できない。この念仏というのは、一向專修の他力の念仏と云うことで、ただむやみに称える念仏に三心が具足するという

ことではない。よつて、法然聖人も自力の念仏は往生できず、他力の念仏は往生すると仰せられてゐる。「三心不具足の称名は往生せず、三心具足の念仏は往生する」と仰せられてゐる。一向専修の他力念仏には自ずから三心が具足するということである。これによつて、当流では、信に念仏(称名)が具足して、念仏(称名)には信が具足しないと一概に心得てしまふと誤りになつてしまふ。親鸞聖人は何事も、法然聖人の教えを誤つて迷う者の迷いを解くのがご本意である。よつて、法然聖人が念仏に三心が具足すると仰せられたのであるから、むやみに念仏(称名)には三心があると心得て、自力の念仏(称名)にも三心があると誤る者をさとされて、信心にこそ念仏(称名)が具足しているのであつて、念仏(称名)には三心が具足しないものもあると示されたのである。それを誤つて、又、当流のものが一概に、念仏(称名)には信心を具足しないといつてしまふのも亦誤りである。親鸞聖人は雑行雑修と専修とを分け、その専修を又二つに分けて自力の専修と他力の専修があるとする。本願を臆念して、自力の心を離れたところ、他力横超の専修と立てられておられる。その他力横超の専修の念仏に、信心が具わらないはずはない。自力を捨てて他力をたのみ、疑わず念仏すれば、すなわち三信(三心)は具足するものである。法然聖人が「念仏に三心具足する」といわれるのは、この事である。

○又あるひとまふさくとは。

これは第三問答の答えに法然聖人のお言葉を出して、故法然聖人「たとひ三心をしらすとも念仏たにまふさはそらに三心は具足する」と仰せられた言葉をとらえて、その訳は如何でしょうかと或人が、質問したものである。

○念仏すれは等。

一向専修の「念仏すれば、三心の訳は知らなくても暗に具足する」ということを指す。蓮如上人が「聖教読みの聖教知らず。聖教読まずの聖教知らず」と仰せられてゐる。具体的には四句分別。一者、聖教読まずの聖教知り。在家の女性(尼嬪)。三部経は一字も読めないが、本願の名を信じて称えれば、本願を宗とし名を体としたお経であるので、三部経をすべて知つたのも同じこととなる。二者、聖教読みの聖教知らず。下手な僧侶(所化坊主)が、三部経の講義解釈を聞いて、訳は理解しても本願をも信じないし、名をも称えない。それは、聖教読みの聖教知らずとなる。三者、聖教読みの聖教知り。三部経も講義解釈し、しかも

本願の念仏する学者のこと。四者、聖教読まずの聖教知らず。説明しなくても理解することができ。今、三心を知らなくてもそこに具足するといふのは、聖教読まずの聖教知りに同じである。なるほど、念仏(称名)して本願を信ずることは、裏も表もなく、やがてやがて往生すると思つて暮らしていれば、それが三心であるので、暗に具足することとは間違いない。まったくこのお言葉の根本は、善導大師の願解釈に、三信をやめて、「ただ称我名号」と説いておられる。これは、称名に信心を具足するので、三信(三心)を略されたものである。時にそれがこの間、名古屋の所化(同行)と談話して気がついたところ。彼の『成実論』(七の八右 信の解釈)に、「随賢聖語 心得清淨 是名為信」と書かれている。この事は、以前に具体的に述べた通りである。そこで、信(心)というものは、ただ善き人の言葉に随うより他はないということになる。故に、善導大師も信者のことを「三佛随願」と仰せられた。『唯信鈔』などにも同じ意味で述べられている。そうであるので、信(心)というものは、尊き人の言葉をその通りと思うだけである。だから、「称我名号」を「称我名号」と聞いたならば、もはや三信(三心)である。『解深密教経』に「衆生は

曲がり根性であるので、真直な法を曲げて聞く」と説かれている。「称我名号」とあつても、心を静めて善を学ばなければならぬとか、いや疑わしいものだとか曲げて理解するので、信じることはできないのである。『涅槃経』(巻二十の十八右以下)には、菩薩を子どもに譬えてある。これを「嬰兒品」という。幼な子が親の言葉を真受け(鵜呑み)にする様なものであるので、菩薩を子どもに譬えてある。今も、願力の不思議で称えればたすけるとある御言葉を、その通りに聞いて疑いのないのは「信(深心)」である。表裏が無いのは「至誠心」である。往生しようと思つたのは、「廻向発願心」である。すなわち三心を具足しているのである。「信は唯仏説に随う」と『成実論』の法相で確定してみれば、善導大師の三信(三心)を省略された願解釈は甚だ尊いものである。それを抛として法然聖人の「念仏にはそらに三心具足する」と言われていることは、実にその通りである。

「師のこたへていはく餘行を」等

餘行をすててとは、念仏（称名）の行に対する餘行とはいっても、行体ばかりでは無く、称える心の定散まで捨てる意味である。『法華經』を読むことの必要も無く、戒を持つことも必要も無く、餘行はもちろん心を静めることも必要では無い。悪をやめることをも必要ないと、能修（行ずる側）の心の色までも剥がしてしまいう意味。

○念仏するとは。

一向專修のこと。

○阿弥陀仏たのむところのとすちとは。

常住不断にして、ただ南無阿弥陀仏と称えて暮らすのは、脇目も振らずに彌陀をたのむより他の心は無い。よって餘行を捨てて一筋に念仏（称名）する。これを「至誠心」と云ったものである。これを具体的にすれば、以前に説明した通り、当流に少々違いはあるけれども、何れ餘行を捨てて一筋に念仏（称名）することに変わりはない。

○名号を唱るは等。

往生ができるかできないかは知りもしないで、一向專修でできるものではない。明けても暮れても南無阿弥陀仏、立っているも座っているも南無阿弥陀仏と名号を称えるのは、

この名号で往生できると疑わないからこそ称えるのである。だからここ（称名）に信心が具足するのである。

○名号をとらふる等とは。

一向專修して称えるのは、往生できるからである。しかれば、「廻向発願心」である。

○これらほとこのころえは等。

ここは説明を待たない。我を捨てて彌陀をたのみ、疑いなく往生できると思う心は、どんな愚かな者でも念仏者には（三心は）具足している。よって、三心の訳を知らない無知愚者にも具足するというのである。是をよく心得て在家の安心などを聞いてみると、何か一つ示してやらなければ手柄（手応え）も得られないように思われて、無性に同行を叱りつける僧侶がある。まことに無慚無愧の典型である。我が力では往けない後生と思ひ、願力の不思議で往生すると心得て、ほれぼれと喜ぶ思いが三心であり、帰命である。それをいただく、このように叱りつけることは全く無い。

○たた詮するところは等。

此処は三心具足の相を重ねて知らせる段である。時にそれが我自身を煩惱具足と懺悔して疑わない思ひは「深心」。一筋にたのんでいるところは「至誠心」。やがて往生する

思うのは、「廻向発願心」である。これは、深心を体として至誠心廻向発願心を結びつけたものである。これが、『唯信鈔』にもある法然聖人の正義の直伝、深心を体として前後の二心を見破ることの見識である。

○しらねともとなふれは自然に具せらる等。

此処は、正しく第三の答えにかえって、法然聖人のお言葉を出して成り立たせたものである。

【第九問答】（淨全卷續九・P62下〜63上）

【元文】

又あるひとはいはく、名號をとなふるときに、念念ごとにこの三心義を存じてまふすべくさふらふやらんと。

師のいはく、その義まったくあるべからず、ひとたびこころえつるのちには、ただ南無阿彌陀佛となふるばかりなり、三心すなはち称名のこえにあらはれぬるのちには、三心の義をこころのそこにあらはむべからずと。

九、「又あるひとのいはく名号」等

*「念々故起」（念々の故起）

これもやはり、「重帰専修」の中で、念仏（称名）に三心が具足すると云うときは、称えるたびに三心を思い浮かべて心を誠にし、疑いなく願ひ願って念仏申すことなのかと、質問したものである。

「師のいはくその義」等とは

○師のいはくその義等とは。

○その義とは、称える度ごとに、三心を思うことである。

○まつたくあるへからすとほ。

○堅くそのようにするには及ばないと云うこと。ここでは、堅の字をまつたくと読む義がそれによく該当する。

○ひとたひ等。

○いつかは知らないけれども、一度まこと心になって如来にすがり、疑わないで願うようになったならば、その上はどの様なことであれ、称えるばかりだと云う意味。この考えは、当流と全く同じことである。

○三心すなはち称名のこえにあらはれ等。

此処の言葉は少し理解し難い。良忠師の『散善義略鈔』（二の二十九）に、隆寛師の弟子の昇蓮房の説を出して、「ただ称えるが乃至十念では無い、仏に帰命して信を得た上に称えるが乃至十念」だとある。又、『閑亭物語』にも、所々に往生の正因は信心。その信を相続させるための称名だとある。又、「滅罪義」にも、信心は因、称名は縁とある。しかれば隆寛師の据わりは、成るほど多念の称名は勧めるけれども、信心が大切であると云うことは決定と考えられる。法然聖人の「尊号真像銘文」（本十三右以下）にも「信

珠在心 疑雲永晴 佛光圓頂」という言葉がある。今この据わりでこの文を見ていくと、「三心すなはち称名の声にあらはる」とは、往生の信心を得て、その信心が念仏と顕れる。信は根なり、称名は葉である。また、法然聖人のお言葉『黒谷伝』（二十一常の御詞）に、「南無阿弥陀仏といふは別したる事に思ふべからず、阿弥陀ほとけ我をたすけ給へといふことは」とある。然れば信心も要約して云えば、如来をたのむ心。そのたのむ心の信が口へ出たのが称名。「南無はたすけたまへ」であるから、すなわち「たのむ」という言葉。これは、帰命三心が全てそのまま称名に顕れている。その後には、三心を己れの心に探り求めて、称えるには及ばないということである。決着するところ、信を得ていないなら得て称えなければならぬが、信の上には称えるならば、信心を問題にするには及ばないということである。『十六門記』（十七右）の文である。法然聖人のお話にもこの意である。『閑亭物語』（下四）の隆寛師の言葉に、「強ちに義を云ひ理を論して無益也。根の賢愚をも論ぜず、機の善悪を云はず、一念多念の沙汰をもせず、目もなく鼻もなく、ひらに称名すれば往生する事也」とある。又、靜遍師の、「一期所案 永捨世道理 唯称南無阿弥陀語 默

常持念」これ亦其の意である。親鸞聖人の「義なきを義とす」は、またこれである。

【後題・写記】（浄全巻續九・P63上）

【元文】

後世物語聞書終

南無阿彌陀佛

愚禿釋親鸞寫之

建長六歲甲寅九月十六日書寫之

「後世物語聞書」等とは

* 「二三 後題」（後の書題）

これは第三、後題である。

* 「四 寫記」（書写の記録）

「南無阿彌陀仏」以下 第四の写記である。
これらは具体的には、玄談に示した通りである。
先ずは終わる。

同 山上正尊校訂
再校