

往生伝と語り

——「聖なる伝記」(Sacred Biography)としての『日本往生極楽記』——

ロバート F. ローズ

一、はじめに

ハーバード大学の心理学者であるジェローム・ブルーナー(Jerome Bruner)は、その著書『可能世界の心理』(Actual Minds, Possible Worlds, 一九八六)のなかで、パラダイム・モード(paradigmatic mode)とナラティブ・モード(narrative mode)という二つの思考様式(あるいは認知作用)を区別している。前者はものをことを抽象化して捉え、それを理論的に、且つ組織的に提示する様式である。ブルーナーはそれを「論理的・科学的」(logico-scientific)思考様式とも呼び、その代表的な例として論理学、数学や近代科学の方法を挙げている。たとえば学術論文などを書くときなどは、研究対象を抽象化・概念化して把握し、細かい分析を施したうえで、それを理論的に再構築する手順をとるが、この方法こそパラダイム・モードに基づいているといえよう。

それに対してナラティブ・モードは、物語を通して経験を整序し把握する思考様式である。ブルーナーによると、物語の様式の想像力に富む適用は(中略)みごとにストーリー、人の心をひきつけるドラマ、信ずるに足る(かならずしも「真実」ではないとしても)歴史的説明などをもたらす。それは人間の、ないしは人間風の意図及び

行為、そしてそれらの成りゆきを示す変転や帰結を問題にする。それは時間を超越した奇跡を経験の個別例へと翻訳し、その経験を時間と場所のなかに位置づけようと骨を折る。^②

つまりナラティヴ・モードでは具体的な出来事や個人の経験などを首尾一貫したストーリー（物語）として提示することによって、ものごとを理解し把握する思考様式といえよう。一般的に近代以降、パラダイム・モードの思考様式が重視され、物語を中心にしたナラティヴ・モードは客観性と普遍性を欠き、曖昧な思考様式として退けてきたが、ブルーナーはこれらの思考法は互いに補い合うものであり、両方とも世界を構築してゆくうえで重要な役割を果たしている」と主張しているのである。

このようにブルーナーは、論理的・科学的思考様式（つまりパラダイム・モードの思考様式）は、近代以降支配的な位置にあったが、ナラティヴ・モードの思考様式もそれと同等の価値を持つと論じている。本論文は、このような見解の是非を論じることを目的とするものではない。ここでは、ブルーナーの見解を踏まえて、日本で浄土教が定着してゆく過程のなかで、パラダイム・モードとナラティヴ・モードの両方の形式で書かれた書物が重要な役割を果たしている点について考察するものである。

浄土教はすでに飛鳥時代に伝えられたが、それが日本で確実に定着したのは平安時代に入ってから、特に平安中期からのことであるといえよう。この時代には、阿弥陀信仰に帰依した人々によって和讃^③や講式^④などをはじめとして、様々なジャンルのテキストが著されたが、そのなかでも、浄土教の確立に決定的な役割を果たしたのが、源信（九四二—一〇一七）によって著された『往生要集』である。この論書は論理的に、且つ体系的に浄土教の宇宙論（cosmology）や修道論などを説くことによって、阿弥陀仏への信仰の正当性を主張し、念仏を修して浄土往生を求めることを促すことが主な目的である。そのため、『往生要集』は先に挙げたパラダイム・モードの形式で著された論書であるといえるであろう。

しかし『往生要集』とほぼ同時期に、ナラティヴ・モードで書かれた浄土教関係の書物があることを忘れてはならないであろう。それは慶滋保胤（九三一―九九七）によって著された『日本往生極楽記』（以下『極楽記』と略称）である。この『極楽記』は、日本で最初に著された往生伝として名高いものであるが、その中には浄土に往生したと見なされた僧侶・尼僧や在家信者など四十二人の伝記が収められている。そして、『往生要集』が理論的に浄土教的言説を展開するのに対して、『極楽記』は実際に往生した人々が存在したことを「実証」することによって、阿弥陀仏とその浄土が現にあり、そこへ往生することができると主張するものである。さらに『極楽記』は、往生人の生きざま・死にざまを描写することによって、浄土往生を遂げるための「模範」をも説き示すという側面も持っているといえよう。以下、この論文では『往生要集』と『極楽記』に展開される言説を比較しながら、浄土教が確立してゆくうえで、この二つの著作がいかなる形で貢献したかについての考察を試みてみたい。

二、「語り」と「聖なる伝記」

人間にはパラダイム・モードとナラティヴ・モードという二つの思考法があるというブルーナーの学説の背景には、近年「語り」（英語の narrative の訳語、最近は単に「ナラティヴ」と訳されることも多い）への関心が学問分野の垣根を超え、さまざまな研究領域で高まっていることを指摘することができる。一九八八年に出版されたドナルド・ボルキングホルンの『ナラティヴの知と人文学』（Donald Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*）の中では、この研究が出版された一九八八年の時点で語りは歴史、文学、心理学、哲学の研究者のあいだで注目を集めていることが報告されているし、今年（二〇〇九年）の四月に出版された『ナラティヴ・アプローチ』では、語りが文化人類学、システム論理、医療、看護学、家族療法、社会福祉、生命倫理、司法、組織経営学などの研究にも応用されていることが紹介されている。^⑥なかでも哲学の分野では、ポール・リクール（Paul Ricoeur）は、一九八〇年代以降、

多くの著作で語りを取り上げてきたが、特に「時間」についての優れた考察である『時間と物語』(Temps et Récit、一九八三年―一九八五年)の中で、歴史と文学を語りの視点から論じており、また『他者のような自己自身』(Soi-même comme un autre、一九九〇年)では自己のアイデンティティーについて語りを手がかりに論じている。^⑦

また倫理学者のアラスデア・マッキンタイアー(Alasdair MacIntyre)は『美徳なき時代』(After Virtue、一九八一年)のなかで、語りの概念を用いて倫理学を再構築しようと試み注目されている。そのなかでマッキンタイアーは次のように述べている。

そうすると、一つの中心的なテーゼがここで姿を現じ始める。(人間はその行為と実践において(中略)本質的に物語を語る動物(story-telling animal)である)とのテーゼである。ただし人間は、本質的に真理に就こうとする物語の語り手であるのではなく、自分の歴史を通してそうした語り手になっていくのである。しかし、人々にとって鍵となる問いは、かれらが自分で創作したかどうかではない。「私はなにを行うべきか」との問いに答えられるのは、「どんな(諸)物語の中で私は自分の役を見つけるのか」という先立つ問いに答えを出せる場合だけである。^⑧

ここでマッキンタイアーは、人間は本質的に物語を語る動物であると捉えたうえで、いかなる社会や文化でも物語は人間形成(あるいは人格形成)のために不可欠な役割を担っていることを強調している。つまりマッキンタイアーによると、人はそれぞれの社会や文化が伝承してきた物語を通じて、人間として相應しい生き方を模索し、それを身に付けてゆくのであると主張しているのである。身近な具体例を一つ挙げると、従来日本では教育を重視し、勉強に励むことを美徳としてきたが、以前はそれを伝えるために二宮金次郎の石造を校庭に立て、彼が勉強をする時間を惜しんで、薪を背負っているときでも本を読んだという逸話を広く語りつづけていた。そして二宮の石像を見て、その背景にある話を親や教師から聞いた子供は、二宮の話を模範として「自己成型」(self-fashioning)して、勉強に勤め

るようになったのである。^⑨（もちろんこの場合、二宮の「物語」でなく、その石像という視覚的イメージによって勉強の重要性を認識したとも解釈することはできるが、しかしこの石像が持つ意味は二宮の物語を聞いて初めて理解できるものである。やはりこの石像の裏にある物語が重要であるように思える。）つまりマツキンタイアーによると、どの社会や文化でも、その基本的道徳規範や理想的人間像を説き示す様々な物語を持ち、それらの物語のなかに自己を見出すことによつて（先の引用文の言葉を用いるなら、「どんな（諸）物語の中で私は自分の役を見つけるのか」によつて）自己形成が行われてゆくのである。このようにマツキンタイアーは個人の人格形成の上で、伝統や伝承の重要性を再評価した点で学会に一石を投じたのである。

ちなみに、キリスト教神学や宗教学の分野でも語りへの関心が拡大している。そもそも、福音書などは、キリストの生涯を叙述した物語であるため、語りの手法をもつてそれを分析し、理解しようとする研究が多くなされていても不思議ではない。（もちろん、聖書のなかには詩や手紙など、物語り以外のジャンルの文学作品が多く含まれており、福音書のなかにも、イエスが説いた比喻などが含まれている。このように聖書のなかには物語以外にも様々なジャンルの文書が含まれているが、キリストの物語こそが、聖書の中核であることは間違いないであろう。）この傾向は特に一九七〇年代に入つて顕著になったようであるが、そのなかでも重要なのがハンス・フレイ(Hans Frei)の『聖書のナラティブの失墜』(*The Eclipse of Biblical Narrative*, 一九七四)である。そのなかでフレイは近代以降、聖書の物語（具体的には新約聖書のキリストの物語）の重要性は見失われてきたが、キリスト教の中核をなすのは体系化された神学ではなく、キリストがその復活によつて人類を救ったという福音書に説かれている救済の物語であることを指摘し、その物語を現代の人々のために回復することが必要であると訴えた。^⑩ またほぼ同時代には、構造主義の影響のもと、聖書に見られる様々な物語を構造的に分析する研究も現れ、今も盛んに行われている。^⑪

さて、このような学界の状況のなか、日本浄土教の確立に関連して特に注目すべきことは、近年宗教学の分野で

「聖なる伝記」(sacred biography)が再び脚光を浴びるようになってきたことである。ここで言う聖なる伝記とは宗教者の伝記のことであるが、特に「聖なるもの」(sacred)を、身を以って証した人々の伝記のことであり、いわば「宗教者の物語」のことである。この聖なる伝記の例として、次のような文献が挙げられる。

一、諸宗教の開祖の伝記

二、ある宗教を代表する人々の伝記。このなかには、古代からキリスト教で頻繁に作成された「聖人伝」(hagiography)も含むのであるが、仏教の往生伝もこの部類に含まれるであろう。

三、現代になって書かれた宗教者の伝記や自伝。このなかには、学術的見地から著された諸宗教の開祖の伝記研究や、諸宗教者を題材とした小説なども含めることができる。¹²⁾

これらの聖なる伝記についての先駆的な研究として、主としてキリスト教やヒンドゥー教における伝記作成の過程を取り上げた論文集『伝記作成のプロセス—宗教史・宗教心理学の研究』(*The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, 一九七六年)を挙げる¹³⁾ことができる。さらに一九八〇年代に入ると、このような研究は盛んになり、一九八二年には、『伝記作成のプロセス』を踏まえて、諸宗教で作成される宗教者の伝記と宗教的カリスマとの関連について考察した『カリスマと聖なる伝記』(*Charisma and Sacred Biography*, 一九八二年)がアメリカ宗教協会より出版されている¹⁴⁾。また従来低俗的な物語として学会から無視されてきたキリスト教の聖人伝にも注目が集まり、『聖なる伝記—中世における聖者とその伝記作者』(*Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, 一九八八年)など、多数の研究が世に出ている¹⁵⁾。

これらの聖なる伝記には、次のような二つの重要な側面があることが指摘されている。それらは

- 一、聖なるもの(宗教的真理)がどのように特定の歴史的人間の上に顕現されているかを説き示すという側面
- 二、これらの伝記を通じて、理想の宗教的生き方を説き示すという側面

である。

まず第一の点については、『伝記作成のプロセス』の編者フランク・レイノルズ (Frank Reynolds) とドナルド・キヤップ (Donald Capp) の「イントロダクション」によると、これら聖なる伝記は「神話の要素と歴史的要素が複雑に絡み合つて」構成されている物語である。^⑮ レイノルズとキヤップが指摘しているように、ここで言う「神話」の用語はミルチア・エリアーデの宗教学に由来するものであるが、要するに、これらの「聖なる伝記」とは「聖なるもの」がどのような形で、特定の歴史的人物の上に顕現したかを解き明かすために書かれた伝記を指すものである。つまり、聖なるものが、現にこの世のなかでどのように働き、それに触れた人々が、どのように変革され信仰の道を歩んでいったかを描写することが、これらの伝記の大きな役割のひとつである。(いうまでもなく「聖なるもの」も、エリアーデ宗教学の基本概念のひとつであるが、それは宗教的真理とも言い換えることができるであろう。また往生伝の場合、ここでいう「聖なるもの」は、具体的には阿弥陀仏の本願力を示すといえよう。)

しかし同時に聖なる伝記にはもうひとつ重要な役割を持つとエリアーデは指摘している。「物語を語り聞く際に、自らの世界を想像し、そのなかで意味ある行動をとるための解釈の準拠枠組みを構築する」と述べられているように、これらの伝記は、それを読む人々に理想とされる宗教生活のあり方を提示する、いわば「模範的パターン」(exemplary pattern) としての役割も持っているのである。これは正に先に挙げたマキンタイアーの見解に通じる視点であるといえよう。要約すると、聖なる伝記は、聖なるもの(宗教的真理)を体现した人物が「現に存在した」ことを説くことによって、聖なるものが現にこの世で働いていることを立証するとともに、聖なるものに触れて人々がどのような生涯を送ったかを記録することによって、後代の人々が自ら信仰の道を歩んで行くためのモデルを提示する役割をも担っているのである。

三、『往生要集』と浄土教言説の構築

先に日本で浄土教が確立して行く上で、パラダイム・モードで書かれた『往生要集』とナラティブ・モードで書かれた『極楽記』が重要な役割を果たしたのではないかと述べたが、ここではまず『往生要集』のなかで源信がどのように浄土教の言説を展開しているかについて見たうえで、次に『極楽記』に焦点をあて、このテキストがナラティブ——つまり往生者の伝記——をどのように用いて浄土教の思想と実践を構築しているかについて考察する。

前述のごとく、浄土教は飛鳥時代に日本に伝えられた。『日本書紀』には舒明天皇十二年（六四〇年）に、中国大陸で留学僧として三十年以上過ごした慧隱が『無量寿経』を宮中で講義したと記されている。これが文献上、日本で最初に確認できる浄土教に関する記述であろう。^⑮さらに奈良時代には、智光が『無量寿経論釈』を著すなど、浄土教関係の經典論書が盛んに研究されるようになった。

しかし浄土信仰が一般社会に普及するようになったのは、十世紀に入ってからのことである。この時代、浄土教を広めるうえで大きな功績を残したのが「市の聖」、または「阿弥陀聖」と呼ばれた空也（九〇三―九七二）である。^⑯初め空也は五畿七道を遊行する生活を送っていたが、天慶元年（九三八）に京都に入り、念仏を「自ら唱え、他をして唱えせしめ」^⑰て、一般庶民から貴族までに浄土信仰を幅広く浸透させた。このような空也の布教活動と相まって、延暦寺では多くの天台僧によって浄土教関係の論書が著され、浄土信仰が天台宗の立場から受容された。たとえば良源（九二二―九八五）は『極楽浄土九品往生義』を、禅瑜（九一三―九九〇）は『阿弥陀新十疑』を、そして千観（九一八―九八三）は『十願発心記』を、それぞれ相次いで著作し、様々な角度から浄土教について論じたのであった。^⑱このような状況のなか、良源の弟子であった源信は、寛和元年（九八五年）に『往生要集』を著したが、この書物が日本における浄土教の発展に決定的な役割を果たしたことは周知の通りである。

『往生要集』の奥書によると、源信は永観二年（九八四年）の十一月にその選集に取り掛かり、翌年の寛和元年（九八五年）の四月にそれを完成させた。²² この論のほとんどは經典論書からの引用から構成されているが、花山信勝博士の研究によると、その数は百六十以上のテキストから千件近くの引用文にのぼるという。このような膨大な数の文献を緻密に調べるためにはかなりの時間が必要のため、花山博士は序文にあるようにたった六ヶ月で『往生要集』は完成し難いと指摘している。²³ しかし速水侑博士は、源信はすでに天元四年（九八一年）に『阿弥陀仏白毫観』一卷を著しており、その後も浄土教に関する研究を継続していたはずなので、実際の撰述は六ヶ月であったにしても、『往生要集』を完成するまでには数年間の研究を要したのであろうと論じている。²⁴

『往生要集』の冒頭には、次のような有名な言葉が見られる。

それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰が帰せざる者あらん。ただし顕密の教法は、その文、一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと為さざらんも、予が如き頑魯の者、²⁵あに敢てせんや。²⁶

ここでまず重要なことは、源信がこの世を濁世末代であるという認識を示していることである。この認識の背景には、仏教の歴史観のひとつである末法史観が存在する。周知のように、この末法史観によると、釈尊の入滅後、世界は正法から像法へ、そしてさらに末法へと移ってゆくが、それに従い衆生の仏道を修行し仏果を得る能力が衰えるとされている。唐代の法相宗の学僧である基（窺基、六三一―六八二）の『大乘法苑義林章』の説によると、正法の時代には、仏教の教・行・証（釈尊の教え、その実践、そしてその実践によつて仏果を証すること）がすべて存在するが、像法になると、教と行は存在するが証はなくなり、さらに末法になると、教のみ存在して行も証もなくなるとされている。²⁸ 石母田正博士が『中世的世界の形成』で指摘しているように、延喜（九〇一―九三三）から天曆（九四七―九五七）時代の日本は、政治的にも、また社会的にも経済的にも、大きな変革期であった。²⁷ 事実、律令制度の崩壊、荘園の増加、

藤原氏の勢力拡大、地方での武士の台頭、平安京の拡大とそれに伴う様々な問題の発生は、日本の社会を大きく変えていったのである。そのため、この世は正に濁世末代であると実感し、浄土往生の教えに共感する人々が、源信も含めて数多くいたのである。

このように衆生の機根が衰退した濁世末代では、どうすれば迷いの世界を超え仏果に到ることができるのだろうか。この問いに対して、源信は先に挙げた序文のなかで浄土往生の道こそ、この時代のすべての人々が仏果に到る道であると明言する。つまり濁世末代に生きる我々凡夫が仏果を得るためには、阿弥陀仏の本願を信じて念仏を修し、浄土に往生してそこで成仏を期するほかないと示められているのである。そしてさらに、浄土往生の道は、道俗貴賤がみなその能力や素質に関わらず、容易に実践できるため、濁世末代の人々に最も適切な行であると論じている。

このような視点に立つて、源信は『往生要集』のなかで、浄土教に関する包括的な考察を行っているのであるが、その前半部分では浄土教的宇宙論を提示し、その後半では念仏について体系的に論じている。『往生要集』は十文（十章）に分けられているが、その第一章は「大文第一厭離穢土」と名づけられている。その冒頭に源信は「それ三界は安きことなし、最も厭離すべし」^②と説き、迷いの世界である三界は苦に満ち安住することのできるどころではなく、速やかに厭離すべきであると強調している。そして、三界の苦の姿を具体的に示すため、三界を構成する地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天の六道を順次取り上げ、それらのなかで衆生が受ける苦について詳しく説き示してゆくのである。特に最初の有名な地獄の描写のなかでは八大地獄が一々取り上げられ、そこで罪人が受ける苦悩を経文を引用しながら克明に描写している。ただ、ここで注意しなければならないことは、獄卒（地獄の鬼）が容赦を請う罪人に対して、偈頌を説いて「已^{おのれ}、愛^{あひ}に誑^{あざむ}られて、悪・不善の業を作り、今悪業の報いを受く。何が故ぞ我を瞋恨す」^③、あるいは「汝、本悪業を作りて、欲痴の為に誑らる、かの時なんぞ悔いざる、今悔ゆとも何の及ぶ所ぞ」^④などと説いていることである。この言葉からも知られるように、罪人が地獄で受ける苦は生前に犯した悪の報いであり、

ここで獄卒はこのことを罪人に自覚するよう促しているのである。

しかし源信は地獄のみが苦の世界ではなく、六道のすべてが苦悩に満ちていると理解する。たとえば人道について語られる場合にも、それを不浄・苦・無常と押さえ、この身は執着するに値しないものであると強調されている。さらに、快樂極まりない天界に生まれたとしても、苦から免れることはない。それは天人は極めて長寿であるが、命終に望むときには五衰の相が現れ、周囲の天女や眷属から見放され、独り大苦悩のうちに死に向かわざるをえないからであるとされている。

このように六道の苦を詳説した後、源信は「当に知るべし、苦海を離れて浄土に往生すべきは、ただ今生のみにあることを」^⑪と述べ、六道の苦悩を知った今こそ、六道を越えた阿弥陀仏の浄土に往生するべきであると説いている。そこで第二章に当たる「大文第二欣求浄土」のなかで、源信は阿弥陀仏の浄土について十種の樂を挙げて、さらに浄土こそ往生するにふさわしい世界であることを強調する。この十樂のなかには、四十八願によって莊嚴された浄土は「美を窮め妙を極めたり」^⑫と説く「五妙境界の樂」や、「西方世界は、樂を受くること窮まりなし」^⑬と説く「快樂無退の樂」などが含まれているが、同時に浄土は成仏するための修行を行う最適の場所であることが強調されている。たとえば「聖衆俱会の樂」では、浄土に往生すれば普賢や文殊、弥勒や観音などの大菩薩に出会い、法を聞くことができるとし、また「見仏聞法の樂」では、常に阿弥陀仏より深妙の法を直接聞きくことができることも述べられている。つまり浄土は感覺的にすばらしい世界であると共に、仏法を修するための理想の境涯であることが強調されている。

このように源信は『往生要集』の最初の二章で、苦悩に満ちた六道と十樂を備えた浄土を対比する形で、浄土教的宇宙論を構築しているのであるが、このような宇宙論を提示するのは、読者に迷いの世界（六道）を厭離し、浄土を欣求するよう促すためである。では、どうすれば往生を遂げることができるのであろうか。源信は念仏を修することによって、それが可能になると答えている。特に「大文第四正修念仏」では、世親の『浄土論』に見られる五念門

(礼拝門・賛歎門・作願門・觀察門・廻向門)を用いて、念仏について詳説している。この念仏についての考察の中心は觀察門にあると思われるが、ここでは念仏を基本的には三昧中に阿弥陀仏の三十二相(実際には四十二相が挙げられている)を觀察する「觀想念仏」として理解している。しかし、このような高度な念仏を修することのできない者のために、様々な簡略化した念仏を説き、ついには「もし相好を觀念するに堪えざるものあらば、或は歸命の想に依り、或は引攝の想に依り、或は往生の想に依り、応に一心に称念すべし」と述べ、觀想念仏を修することに堪えない者でも、南無阿弥陀仏と称えることによって、往生することができることを論じている。

以上のように源信は『往生要集』のなかで、浄土教の教理と実践を整然と論理的に説いている。この論書では、まず序文のなかで、この世は濁世末代であるという浄土教全体の基礎的立場を示し、その上でこのような惡世には自分を含めて微力な衆生は、到底迷いから解脱し仏果を得ることは不可能であると説き、阿弥陀仏の浄土へ往生することが、正にこの時代のすべての人々の救いを実現する道であると論じている。さらに最初の二章では、迷いの世界である六道と、迷いを超えた世界である阿弥陀仏の浄土を対比する浄土教的宇宙論を示し、六道輪廻の苦と浄土の樂を具体的に詳しく説き、読者に六道を厭離し浄土を欣求するよう訴えている。そのうえで、念仏を往生の行と位置づけ、念仏を実践するよう勧めているのである。さらに念仏に関しても系統的に分類し、包括的に把握するよう努めていることも、『往生要集』の大きな特徴のひとつである。このように『往生要集』では浄土教の思想と実践を、濁世末代に最もふさわしい教えとして、見事に体系化して提示しているのである。そのため当初からこの論書は道俗の区別なく広く読まれ、この時代は正に惡世であると強く実感した人々の宗教的指南として受け入れられたのである。

四、『極樂記』と浄土往生の物語的言説

『往生要集』に比べるとあまり重視されてはこなかったが、先にも述べたように『極樂記』も日本における浄土教

の確立に大きく貢献したと考えられる。その著者である慶滋保胤は、花山天皇の時代に大内記を勤めた文人で、天元五年（九八二年）に完成された『池亭記』の作者としても有名である。また康保元年（九六四年）に結成された勤学会の主導的役割を担っていたことも広く知られている。しかし寛和二年（九八六）に出家し寂心と号した。^⑤『極楽記』が完成されたのは永観元年（九八三）から寛和元年（九八五）の間と考えられている。^⑥

『極楽記』の序文のなかで保胤は「予、少き日より弥陀仏を念じ、行年四十より以降、この志いよいよ劇し^⑦」と述べ、幼いときから念仏を修していたが、四十才になったころから熱心に行うようになったと語っている。そしてさらに続づいて、

口に名号を唱へ、心に相好を觀ぜり。行住坐臥暫くも忘れず、造次顛沛必ずこれにおいてせり。それ堂舎塔廟に、弥陀の像あり、淨土の図あるをば、敬礼せざることなし。道俗男女の、極楽に志あり、往生を願ふことあるものには、結縁せざることなし。經論疏記に、その功德を説き、その因縁を述ぶるものをば、披閱せざることなし。^⑧と述べ、常に念仏を行い、淨土の教を学ぶことに励んだことを記している。

さらに序文のなかで、保胤は『極楽記』撰述の動機について、次のような興味深い一文を記している。

大唐弘法寺の釈の迦才、淨土論を撰しけり。その中に往生の者を載すること二十人。迦才の曰く、上には經論二教を引きて、往生のことを証せり。実に良驗とす。ただし、衆生智淺くして、聖旨を達せず。もし現に往生の者を記せずば、その心を勧進することを得じという。誠かなこの言。^⑨

ここで保胤は、中国の念仏者であった迦才が著した『淨土論』に往生人二十名の伝記が掲載されていることを引きつつ、衆生は智慧が浅いため、多くの經典が阿弥陀仏とその淨土について語っているにもかかわらず、現に淨土に往生した人々が存在することを示されない限り、淨土教に帰依することはないであろうと述べている。そして、そのような往生人の実例を記録することによって、人々に淨土の教えを信受させ、念仏に励むよう促すのが、『極楽記』を

著した理由であると語っているのである。つまり往生者の生きざま・死にざまを説き示すことによって、読者に浄土の教えを信受させ、念仏を修すように勤めるのが『極楽記』撰述の目的なのである。浄土教の教理と実践を理論的に構築することによって、浄土教の正当性をアピールすることを目的とした『往生要集』とは明らかに異なり、保胤は往生人の物語を通じて浄土教を人々の間に広めようとしたのである。

さて、『極楽記』は聖徳太子の伝記から始まるが、それに続いて僧侶二十八人（沙弥二人を含む）、尼三人、優婆塞四人、優婆夷六人の計四十二の伝記が含まれている。しかし、いくつかの伝記には複数の人物が登場するため、『極楽記』のなかで言及されている人物はこれより少し多い。また、この僧・尼・優婆塞・優婆夷の順番は、保胤が序文の中で触れている迦才の『浄土論』や『往生西方浄土瑞応伝』と共通しているものである。僧侶はほぼ時代順に配列されているが、在家信者（優婆塞・優婆夷）は身分の高いものから記されているようである。また京から離れていればいるほど、後に記載される傾向にあるようである。さらに『極楽記』の中には聖徳太子、行基菩薩、第三代天台座主の円仁や空也などの著名な人々の伝記を収めているが、ほとんどはあまり知られていない一般の僧侶や在家信者である。特に興味深いことは、女性はいくつかの個人名が記されておらず、尼の場合は出身の氏族や著名な男兄弟が挙げられ、優婆夷の場合は夫、出身の氏族や住んでいるところなどによって示されていることである。^⑩

五、『極楽記』に見られる異相往生の諸相

ここで『極楽記』に見られる典型的な伝記をひとつ引用する。それは延暦寺楞嚴院の尋静（年代は不明であるが、九世紀後半から十世紀前半と思われる）の伝記である。

延暦寺楞嚴院の十禅師尋静は、本性憍惜するところなかりき。人の来ることあるごとに、先ず飲食を勧めたり。十余箇年山門を出ず。昼は金剛般若を読み、夜は阿弥陀仏を念じたり。修するところの種々の善根は、ただ極楽

を期せり。行年七十余歳の正月に病に臥せり。弟子に命じて三時に念仏三昧を修せしむ。二月上旬、弟子等に語りて曰く、我夢みらく。大きな光の中に、数十の禅僧、宝輿をもて音楽を唱へ、西方より来りて虚空の中に住す。自ら謂へらく、これ極楽の迎なりといへり。五、六日を歴て、更に沐浴を加へ、三ヶ日夜、永く喰飯を絶ちて、一心に念仏せり。また弟子の僧に命ぜらく、汝僧、水漿を勧め問訊を致すべからず。観念を妨ぐる事あるが故なりといへり。即ち西面合掌して終りぬ。^④

この記述にも見られるように、『極楽記』の伝記は臨終の描写に重点を置いて著されている。これは先に述べたように、保胤が『極楽記』を撰述した主たる理由は、浄土往生を遂げた人々の実例を記録することによって、阿弥陀仏の浄土は現に存在し、そこに往生することが可能であることを実証するためであった。さらに、これら往生人の臨終を記述する際に保胤が特に関心を注いだのは「異相往生」である。異相往生とは、臨終のときに奇瑞が現れて往生を遂げることであるが、この当時、臨終に奇瑞が現れることは往生の証とされていたので、保胤は特にこのような異相往生者の伝記を選んで『極楽記』に掲載したのであろう。

多くの伝記には、臨終に際して紫雲が現れたり、音楽が聞こえたりしたことが語られている。第三代天台座主となつた円仁の臨終のとき、円仁の住む唐院の近くを通つた僧侶が、院中より微細の音楽を聞いたことが述べられている。^⑫ また高階真人が入滅したとき、「家に香氣あり、空に音楽あり」と記され、同様に延暦寺の座主増命（八四四～九二七）の臨終の夜には「金光忽ちに照らし、紫雲自ずから聳けり。音楽空に遍く、香氣室に満てり」と示されている。^⑭ また近江国坂田郡の女性は「毎年に筑摩の江の蓮華を採りて、弥陀仏に供養したてまつり、偏に極楽を期」した功德によつて、命終のとき紫雲が身に纏つたと語られている。^⑮ さらにある藤原氏の女性について、次のような記述がみられる。

女弟子藤原氏は、心意柔軟にして、慈悲甚だ深し。常に極楽を慕ひて、念仏を廃めず。漸くに暮年に及びて、相

語りて曰く、音楽はるかに聞ゆ。これ往生の瑞かという。明くる年また曰く、音楽漸くに近しといふ。明る年また曰く、樂の声年に追いて已に近し。就中に近き日寢屋の上に聞ゆ。今正に往生の時なりといふ。言訖りて即世せり。身に苦痛なし。^⑭

また僧平珍や光孝天皇の孫の尼某甲の死に際しても、空中に音楽が聞こえたと述べられている。^⑮

紫雲や音楽以外にも、『極樂記』は往生を証する臨終の奇瑞として、いくつかのややグロテスクともいえる話が掲載されている。たとえば先に挙げた高階真人が夏に入滅したにも関わらず「数日を歴たりといえども、身は爛壞せず」^⑯とあり、また隆海が入滅したとき、その手は無量寿如来の印を結び、茶毘の間もその印は爛れなかったと語られているが、これらも臨終の奇瑞として記されているのである。^⑰

またこれらの奇瑞と共に、往生のしるしとされたのは、往生人が自ら語った予言や夢である。例えば『極樂記』には、大僧都寛忠の姉の尼某甲が、臨終に寛忠へ語った言葉として次のようなものが記されている。

僧都に語りて曰く、明後日に極樂に詣るべし。この間不断念仏を修せむと欲ふといえり。僧都衆僧をして三ヶ日夜、念仏三昧を修せしむ。重ねて僧都に語りて曰く、西方より宝の輿飛び来たりて眼前にあり。ただ仏、菩薩は濁穢あるをもつて帰り去りぬといへり。言、涙と俱にする。僧都をして諷誦を修せしむこと兩度なり。明くる日尼の曰く、聖衆重ねて来りぬ。往生の時いたるといえり。凡に隠りて坐し、念仏して入滅せり。^⑱

また延暦寺定心院の十禪師春素も、臨終のとき、阿弥陀仏の使者として禪僧一人と童子一人が来迎のために眼前したことを弟子の温蓮に語ったとされているし、延暦寺の沙門真覺も臨終のとき同法の人々に、尾の長い白い鳥が現れ、「去来々々」と鳴きながら、西に向かつて飛び去ったと語り、さらに「目を閉ざれば即ち極樂の相髣髴として現前す」と述べたとされている。これらは皆、浄土に生まれるであろうことを暗示する予言として挙げられている。

また少し趣を異にするのは藤原氏出身の天台僧明靖の話である。晩年に病を患ったとき、弟子の静真に「地獄の

火遠く病の眼に現ぜり。念仏の外誰か敢へて救はむ者ぞ。須く自他共に念仏三昧を修すべし」と語り、地獄の火が眼前に現れたことを告白し、念仏を共に行うよう懇願した。そこで静真が枕元で仏号と唱えたところ、明靖は「眼前の火、漸くに滅し、西方の月、微しく照す。誠にこれ弥陀引摂の相なり」と述べ、命終の日には沐浴して西に向かい氣絶えたと記されている。⁵³⁾

さらにこれに類似した例として、往生者自身ではなく、周囲の人々が見た夢もいくつか『極楽寺』に収録されている。例えば石山寺の真頼が入滅したとき、同寺の真珠は数十の禅僧や童子に迎えられて去っていった夢を見たと言われている。⁵⁴⁾明確には述べていないが、真頼は浄土に迎えられていったのであろう。また千観に關しては次のような話が記載されている。藤原敦忠の第一女子は千観を師と仰いでいたが、千観に命終の後、夢の中に必ず生まれるところを示すよう依頼していた。⁵⁵⁾そして入寂してまもなく、千観が蓮華の舟に乗って千観自身が著した阿弥陀和讃を唱えながら西に行く夢をみた。これは明らかに千観が浄土へと往生したことを示す夢である。

六、『極楽記』に見られる往生の行

以上のように往生を証する様々な奇瑞が『極楽記』に記されているが、次に保胤はどのような行為（行）によって往生を得ることができると考えていたのであろうか。残念なことに、保胤はこの点について明確な形で答えてはいない。『極楽記』は往生人の生きざま・死にざまなどを描写することが主たる目的であり、浄土往生の行について体系的に論じるものでないため、これは当然なことかもしれない。また当時、後の専修念仏の考えとは違い、念仏以外にも様々な行が浄土往生を得るために有効であると考えられていたため、浄土往生の行について『極楽記』のなかでは、あまり細かく規定されていないのではないかと考えられる。

往生浄土のためには、臨終の行儀が特に重要な意味を持つていると考えられていたため、『極楽記』所収の伝記の

多くは、臨終の姿に重点を置いて著されている。そして、これも当然なことであるが、多くの場合、臨終の行として修されたのは念仏である。円仁は「仏を念じて入滅せり」とあり、また増命も「和尚、西方を礼拝して、阿弥陀仏を念ず。香を焼きて几に倚りて、眠れるごとくして気止みぬ」と語られている。また延昌や寛忠大僧都の姉の尼某甲の臨終に際しては不断念仏が行われている。しかし臨終に行われたのは念仏に限らない。東大寺の戒壇院和尚律師明祐の臨終の時には、弟子たちが阿弥陀経を誦したと記されているし、南都の律師隆海は臨終が近づいたとき「毎日に沐浴して念仏し、兼ねて無量寿経の要文および竜樹菩薩・羅什三蔵の弥陀讃を誦」したと述べられている。

また『極楽記』には、しばしば往生人の日常の行についても語られている。多くの場合、その日常の行として修されていたのは念仏であった。真言宗の無空律師、三論宗の済源僧都、寛忠大僧都の姉の尼某甲、伊勢国飯高郡上平郷の尼某甲などはみな、念仏をその日々の行としていた。しかし念仏と共に他の行も兼修されている場合も多く見受けられる。梵釈寺の十禅師兼算は「少年の時より弥陀仏を念じ、不動尊に帰せり」とあり、先に挙げた尋静は「昼は金剛般若を読み、夜は阿弥陀仏を念じ」、延暦寺定心院の十禅師春素は「一生摩訶止観を披見し、また常に阿弥陀仏を念じ」、明靖は「素より密教を嗜み、かねて弥陀を念じ」、葉蓮は「一生の間阿弥陀経を誦誦し、兼ねて仏の号を唱えたり」と説かれている。

このように『極楽記』のなかには様々な行が説かれているが、そこに収録されている人々に共通している点は、すでに指摘されているように、みな真摯な求道者であるということである。時に保胤は人物的評価を各伝記に織り込んでいるが、そのような場合みな道徳的に模範的な人物として描かれている。たとえば先に挙げた尋静に関しては「本性惻愍するところなかりき。人の来ることあるごとに、先ず飲食を勧めたり」と評されている。また兼算は「性、布施を好みて、心にいか瞋恚少なかりき」とされ、尋祐は「性に慈悲多く、布施尤も深し」と記され、光孝天皇の孫の尼某甲については「尼自ら性柔和にして、慈悲を心となす」と説かれている。また善謝は天武天皇によって律師に任

命されたが、ついに「梵福寺の中にして閑に余念を送りぬ」⁷²とされている。これらとやや対照的なのは延暦寺定心院の十禪師成意であるが、彼は「素性潔白にして染着するところなき。本より持斎を好まず、朝夕これを食せり」という人物で、正午を過ぎても食することをためらわなかった。これによると成意は非時に食事をして、戒律を犯していることになるが、保胤は成意を非難するためではなく、むしろその無執着の心を賛美する目的でこの逸話を『極楽記』に引いているようである。

このように『極楽記』に収められている往生者はみな模範的求道者である。このことは、後の往生伝には罪惡深重の人でも阿弥陀仏を信じ念仏を行えば、往生することができるという悪人往生思想を反映する物語が含まれているが、『極楽記』にはそのような形跡は見られない。保胤は、浄土往生には善業を積むことが不可欠であると理解していたようである。これは『極楽記』の序文のなかで、保胤は『往生西方浄土瑞応伝』に収められている四十余人の往生人のなかには「牛を屠り、鶏を販ぐ者」も「善智識に逢ひて十念に往生」したことを知って、いよいよ往生浄土の志を堅固にしたことを語っている⁷³ので、『極楽記』のなかに悪人往生の逸話が収録されていないことは興味深い。

七、結 論

本論では人間にはパラダイム・モードとナラティヴ・モードという二つの思考様式があるというブルーナーの指摘に導かれて、日本で浄土教が確立してゆく課程のなかで、この両様式の文獻がどのような役割を果たしたことを考察してきた。前者の代表例として挙げられるのは源信の『往生要集』であるが、それは浄土の教に関して論理的に、且つ組織的に説示することのよって、浄土教言説を体系的に論じ普及させようと試みた論書であった。それに対して後者の代表例として慶滋保胤の『極楽記』を挙げたが、これは往生を遂げたとされる人々の伝記を物語ることによって、浄土の教を「実証」し、それを確立しようと試みたものであった。しかし、その叙述の形式は異なるけれども、『極

楽記』は『往生要集』と並んで、浄土教の確立に大きな役割を果たしたといえよう。従来、日本における浄土教の定着を論じる場合、日本最初の包括的な浄土教教義書である『往生要集』に焦点を当てて研究を進める傾向が強かったように思えるが、『極楽記』のように往生者の物語を主題とする、語り中心の書物も重要な役割を果たしたと考えられる。先にも述べたように、近年には語りの大切さが様々な分野で再認識されているが、仏教の思想研究の分野でも説話に注目する研究が増えてきている。今後もこのような研究はさらに重要になってゆくのではないかと思われる。

注

① 「二つの認知作用、つまり二つの思考様式が存在し、それぞれは、経験を整理し現実を構築する特徴的な仕方をもたらしている。その二つは（相補的ではあるけれども）、おたがいに還元されえない」ジェローム・ブルーナー著、田中一彦訳『可能世界の心理』みすず書房、一九九八年、一六頁。"There are two modes of cognitive functioning, two modes of thought, each providing distinctive ways of ordering experience, of constructing reality. The two (though complementary) are irreducible to one another...." Jerome Bruner, *Actual Minds Possible Worlds*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1986, p. 11.

② ブルーナー『可能世界の心理』一九一二十頁。"The imaginative application of the narrative mode leads instead to good stories, gripping drama, believable (though not necessarily "true") historical accounts. It deals in human or human-like intention and action and the vicissitudes and consequences that mark their course. It strives to put its timeless miracles into the particulars of experience, and to locate the experience in time and place." Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, 13.

③ 例えば、源信よりほぼ一世代前に活躍した千観は『阿弥陀倭讀』廿余行」を著したと『日本往生極楽記』に述べている。井上光貞・大曾根章介編『往生伝・法華験記』岩波思想体系七、岩波書店、一九七四、二九頁参照。

④ 源信より少し後の時代になるが、南都の永観（一〇三三—一一一一）は日本初の講式とされる『往生講式』を著したとされる。

⑤ Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1986.

⑥ 野口裕二編『ナラティヴ・アプローチ』勁草書房、二〇〇九。

- ⑦ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, 3 vols. Paris: Editions de Seuil, 1983-1985. (ポール・リクール著、久米博訳『時間と物語』三巻、新曜社、一九八七―一九九〇。) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions de Seuil, 1990. (ポール・リクール著、久米博訳『他者のような自己自身』法政大学出版局、一九九六。)
- ⑧ アラスデア・マッキンタイアー著、柴崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、一九九三、二六四―五頁。"A central thesis then begins to emerge: man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. The key question for men is not about their own authorship. I can only answer the question 'What am I to do' if I can answer the prior question 'Of what story or stories do I find myself a part.'" Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981, p. 216.
- ⑨ いづまひさなく『「自己成型」(self-fashioning)の語は、ステイヴン・グリーンブラットが『ルネサンスの自己成型』のなかで用いた用語である。ティーン・グリーンブラット著、高田茂樹訳『ルネサンスの自己成型―モアからシェイクスピアまで』みすず書房、一九九一。(Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980) 参照。
- ⑩ フォーの著者は Michael Goldberg, *Theology and Narrative: A Critical Introduction*, Philadelphia: Trinity Press, 1991, pp. 156-62 に語られている。
- ⑪ Mark Alan Powell, *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990. 参照。
- ⑫ Frank Reynolds and Donald Capps eds., *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. The Hague: Mouton, 1976, pp. 3-5.
- ⑬ Reynolds and Capps eds., *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. The Hague: Mouton, 1976.
- ⑭ Michael A. Williams ed., *Charisma and Sacred Biography*. Journal of the American Academy of Religion, JAAR Thematic Studies XLVII/3 and 4, 1982.
- ⑮ Thomas Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- ⑯ "(Sacred biographies) involve an intricate interweaving of 'mythic' and 'historical' elements." Reynolds and Capps eds., *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, p. 1.

①7 デイヴィッド・ケイヴ著、吉永進一・奥山倫明訳『エリアーデ宗教学の世界―新しいヒューマニズムへの希望』せりか書店、一九九六、九八頁。"For in the telling and hearing of stories humans construct interpretive frames of reference for imagining their world and for acting within it in a meaningful way." David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 67.

①8 坂本太郎他編『日本書紀』下、日本古典文学大系六八、岩波書店、一九六五、一三四頁。

①9 空也についての研究は多数あるが、ここでは最近のものとして伊藤唯真編『浄土の聖者空也』日本の名僧⑤、吉川弘文館、二〇〇五と石井義長著『空也―わが国の念仏の祖師と申すべし』ミネルヴァ日本評伝選、ミネルヴァ書房、二〇〇九を挙げておく。

②0 この表現は『極楽記』の空也伝に見られるものである。井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二九頁参照。

②1 良源の『九品往生義』は浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局編『浄土宗全書』山喜房仏書林、一九七一、十五卷、一―三六に収められている。また禅瑜の『阿弥陀新十疑』と千観『十願発心記』は、それぞれ佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』百華苑、一九七九、二二二―二五八と一六〇―二二〇に収録されている。

②2 高楠順次郎・渡辺海旭編『大正新修大蔵蔵』大正一切教経刊行会、一九二四―一九三三、八四卷、八九中。(『大正新修大蔵蔵』は以下『大正蔵』と略称する。

②3 花山信勝『原本校訂漢和对照往生要集』山喜房仏書林、一九七六、注記五―六頁。

②4 速水侑『源信』吉川弘文館、一九八八、九五―六頁。

②5 『大正蔵』八四卷、三三三上。

②6 『大正蔵』四五卷、三四四中。

②7 石母田正『中世的世界の形成』岩波書店、一九八五、三四〇頁。

②8 『大正蔵』八四卷、三三三上。

②9 『大正蔵』八四卷、三四中。

③0 『大正蔵』八四卷、三四中―下。

③1 『大正蔵』八四卷、三九下。

- ③2 『大正蔵』八四卷、四二中。
- ③3 『大正蔵』八四卷、四三中。
- ③4 『大正蔵』八四卷、五六中。
- ③5 保胤の生涯については、後藤昭雄「慶滋保胤」、水野弘元他編『岩波講座日本文学と仏教』一卷、岩波書店、一九九三、一九五―二二三頁が詳しい。
- ③6 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』七二二頁。また『極楽記』は段階的に成立したことが知られている。この点については井上・大曾根編『往生伝・法華験記』七二四頁参照。
- ③7 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』十一頁。
- ③8 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』十一頁。
- ③9 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』十一頁。
- ④0 『極楽記』の構成については井上・大曾根編『往生伝・法華験記』七一五―七一六頁が詳しい。
- ④1 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二六―二七頁。
- ④2 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二十頁。
- ④3 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三七頁。
- ④4 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二二頁。
- ④5 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』四〇頁。
- ④6 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』四〇頁。
- ④7 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三三、三六頁。
- ④8 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三七頁。
- ④9 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二〇―二二頁。
- ⑤0 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三六頁。
- ⑤1 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二七頁。
- ⑤2 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三四頁。

- 53 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三〇頁。
- 54 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三〇頁。
- 55 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二九―三〇頁。
- 56 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二〇頁。
- 57 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二二頁。
- 58 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二七、三六頁。
- 59 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』一二頁。
- 60 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二〇頁。
- 61 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二〇、二一、二二、三六頁。
- 62 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二六頁。
- 63 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二六頁。
- 64 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二七頁。
- 65 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三〇頁。
- 66 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三四―五頁。
- 67 関口忠男「日本往生極楽記の浄土往生思想をめぐって」、古典遺産の会編『往生伝の研究』新読書社、一九六八、八九―九〇頁参照。
- 68 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二六頁。
- 69 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二六頁。
- 70 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三五頁。
- 71 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』三六頁。
- 72 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』一九頁。
- 73 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』二三頁。
- 74 井上・大曾根編『往生伝・法華験記』十一頁。