

親鸞と常行三昧

田中 和夫

要旨：横川の堂僧として常行三昧を行っていた親鸞は、二十九歳の時山を下りて法然の門下となった。これを現在では常行三昧に行き詰まった結果とし、その常行三昧を捨てて他力の念仏を行じたと考えられている。ところが今回、法然門下として吉水で唱えた親鸞の念仏が、その捨てたとされる常行三昧の念仏であることが明らかになった。さらに、それ以後の関東時代、そして帰洛後においても門弟と常行三昧を行っていたと考えられる事例を見ることができた。つまり、現在の定説に反して、親鸞は生涯において常行三昧を行じ続けたことが明らかになったのである。

はじめに

親鸞（1173-1262）が叡山で何を行っていたかは永らく不明であったが、西本願寺より発見された「恵信尼文書」により、堂僧として常行三昧を行っていたことが確認された。山田文昭（1877-1933）は、「『比叡の山に堂僧つとめおはしましけるが』の一句が在叡山時代の聖人を知るべき唯一の材料として与えられた。これを考察することによって求道時代の聖人を知ることができる¹」と喜びを述べているが、この予測に反して、求道時代の親鸞についてはあまり論じられていないのが現状である。松野純考（1919-2014）は、その理由を「『やまをいで』で、源空の吉水草庵へ入ったことを親鸞が叡山の伝燈と全く訣別したことと解し、そのことからもはや親鸞を見る上には一顧の価値もないもののように考えられたためではなかったろうか²」と、想定している。

確かに、親鸞は山を下りて法然（1133-1212）の門下となった時をもって、「棄_レ雑行_一 兮歸_レ本願_一。（雑行を棄てて本願に帰す）³」と記している。これを「法然上人の導きによって、従来修していた一切の行をすてて、本願念仏の教えに帰入した⁴」と解釈し、その捨てられた常行三昧はもはや「一顧の価値もないもの」として、触れられることすらないのが現状である。そして、吉水時代の親鸞がどのような念仏を唱えていたかは明確にされないまま、漠然と他力の念仏と考えられている。しかし、もし仮に、山を下りて法然門下として唱えた念仏が、その捨てたとされる常行三昧の念仏であったならば、それは現在において是とされている他力思想の概念を揺るがす問題となる。この観点から、山を下りた時に常行三昧を捨てたとする現在の定説の是非を問うものが本論である。

¹ 山田文昭「在叡山時代」（柏原祐泉・他監修『親鸞大系』法藏館、1988年）227頁。

² 松野純考『親鸞』三省堂、1973年、1頁。

³ 『教行信証』（大正蔵83巻）642頁c。

⁴ 石田慶和『親鸞教行信証を読む』筑摩書房、1985年、435頁。

二種の常行三昧

常行三昧には、山口光圓（1891-1972）が「宗祖（最澄）の常行三昧と、慈覚の常行三昧とは、その名は同じであっても、その内容は全然別異のものである⁵⁾」と述べているように、二種の異なるものがある。

最澄の説いた常行三昧は、『摩訶止観』に説かれる四種三昧の一つで、「九十日身常行無_レ休息_一。九十日口常唱_レ阿彌陀佛名_一無_レ休息。九十日心常念_レ阿彌陀佛_一無_レ休息（九十日、身にはつねに行じて休息することなく、九十日、口にはつねに阿彌陀佛の名を唱へて休息することなく、九十日、心にはつねに阿彌陀佛を念じたてまつりて休息することなかれ⁶⁾）」と説かれるように、一人で常行堂に九十日間籠もり、その間常に心に阿彌陀仏を念じ続け、また無節譜の念仏を唱えながら、不眠不休で歩き続ける行である。この行は「常行」といわれるように、行道が中心となったものである。

これと別系統のものが、円仁（794-864）が新たに将来した常行三昧である。弟子安然（841-915）は、その事情を「法順和上自彼往_レ彼國_一、聞_レ念佛聲_一、則轉_レ漢土_一。吾師往訪乃轉_レ維山_一。今常行三昧所行聲是也。（法順和上自ら彼の國に往きて念佛の聲を聞き、則ち漢土に転ず。吾が師往訪してすなわち維の山に轉ず。今の常行三昧所行の聲これなり）⁷⁾」と記している。これは、法照（747?-821?）が「南岳の弥陀台で般舟三昧を修していた際、その三昧中に現身で極樂にゆき、浄土の水鳥樹林の五音声の念仏を阿彌陀如来から親しく伝えたもので、（中略）その行法は『観経』または『阿彌陀経』を読誦した後、五会の音曲念仏を唱え、各讃文を誦す⁸⁾」もので、五会念仏と呼び慣わされているものである。これを円仁が常行三昧の行として叡山に伝えたのである。つまり、この常行三昧は、「円仁入唐当時五台山で行なわれていた音曲的念仏三昧法を中心と⁹⁾」したもので、それまでの行道中心の行に音曲念仏を追加したものと見える。

また、『摩訶止観』に説かれる常行三昧の目的は、「阿彌陀佛を見、また十方諸佛が眼前に立つを見て¹⁰⁾」、「現在に於いて一念三千の妙理に体達¹¹⁾」することで、此土入証を求めるものである。これに対して、円仁が将来したものも同じく見仏を求めるのであるが、それは彼土得証（浄土往生）を求めるもので、行の目的がこの世界での悟りを求めるものから浄土往生を願うものへと大きく変貌している。この両者の相違を、佐藤哲英（1902-1984）も「最澄伝承の止観念仏と、円仁伝承の五台山念仏とを比べると、九十日

⁵⁾ 山口光圓『天台浄土教史』法藏館、1977年、313頁。

⁶⁾ 『摩訶止観』（大正蔵46巻）12頁b。

⁷⁾ 『即身成仏義私記』（『仏教全書』第24巻）209頁。

⁸⁾ 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、1979年、33頁。

⁹⁾ 中西和夫『仏教音楽論集』東方出版、1998年、96頁。

¹⁰⁾ 塚本善隆『塚本善隆著作集』第7巻、大東出版、1975年、473頁。

¹¹⁾ 同上、404頁。

の常行三昧の行法が七日の不断念仏に短縮されたという外形的相違だけではなく、止観念仏は阿弥陀仏を本尊とし、口に仏名を唱えつつも、此土入証を立前とする理観中心の聖道門の行であったのに対し、五台山念仏は西方往生を立前とする口称中心の浄土門の行であったところに両者の差違が見られる¹²⁾と述べている。

このように、常行三昧には目的も行法も違う二種のものがあり、両者を明確に区別して論じなければ大きく間違ふことになる。そこで、円仁の将来した常行三昧が法照の五会念仏に基づくものであることから、便宜上、これを五会念仏系の常行三昧と名づけておく。

親鸞が叡山で行じた常行三昧

常行三昧と呼ばれるものに、『摩訶止観』に説かれるものと五会念仏系のものがあることが分かったが、親鸞が叡山で行じた常行三昧はどちらのものであろうか。

武内義範(1913-2002)は「恵信尼は、親鸞が叡山で修行していたころは、堂僧であったとするしている。天台大師の『摩訶止観』には、四種三昧という禅定の方法が説かれている。そのうちの 하나가常行三昧で、堂僧は叡山の常行三昧堂の念仏僧であって、もっぱらこの常行三昧を修学していたと考えられる¹³⁾」と、摩訶止観の常行三昧としている。ところが、『叡岳要記』に「大師承和五年入唐。同十五年帰山、新建_一立常行三昧堂_一。仁寿元年、移_一五台山念仏三昧之法_一、傳_一授諸弟子等_一。永期_一未来際_一、始_一修彌陀念佛_一。

(大師承和五年入唐。同十五年帰山して、新しく常行三昧堂を建立。仁寿元年、五台山念仏三昧之法を移し、諸弟子等に傳授す。永く未来際を期して、彌陀念佛を始修¹⁴⁾)」という記述がある。そこには、円仁は帰国と同時に東塔に常行三昧堂を建立し、「五台山念仏三昧之法」、つまり、法照の五会念仏を常行三昧の行と定めたとある。浅井成海(1930-2010)も「(円仁は)すでに最澄の主張した四種三昧を熟知した上で、入唐し、五台山の念仏を受容していくのである。(中略)すでに(摩訶止観の)常行三昧の修行をした後に、五台山の念仏を受容したのである¹⁵⁾」(括弧内、筆者注)と述べている。とすると、旧来の摩訶止観の常行三昧よりも、五会念仏系の方が行としては勝れていると円仁は判断したことになる。そのためであろう、山田文昭が「慈覚以後といえども、中には伝教の規定の如く、九十日の常行三昧を修したものがあつたらうけれどもそれは極めて特殊なもので、漸次に山内に波及し、延いて一般社会へ及ぼしたものは、この(五会念仏系の)口称を主とした不断念仏で、通常、常行堂の念仏とは正しくはこの不断念仏をいうようになった¹⁶⁾」(括弧内、筆者注)と述べている。

¹²⁾ 佐藤哲英「叡山浄土教の展開と親鸞聖人」(『親鸞体系』第二巻、1988年)266頁。

¹³⁾ 武内義範『親鸞と現代』中公新書、1974年、4頁。

¹⁴⁾ 『叡岳要記』上(『群書類従』第24巻、平凡社、1932年)525頁。

¹⁵⁾ 浅井成海「慈覚大師円仁の浄土教」(『龍谷大学論集』第455号)6頁。

¹⁶⁾ 山田文昭、233頁。

このように、親鸞在世の時においては、円仁が将来した法照の五会念仏系の常行三昧が中心となっていたと考えるのが素直である。その五会念仏系の常行三昧の詳細が、青蓮院門跡の尊円親王（1298-1356）が編纂した『門葉記』に記されている。「『門葉記』は十二世紀前半から十五世紀前半に至る約三百年間の延暦寺、青蓮院の記録を集大成したもので、「資料が乏しい中世の延暦寺を知る上で『華頂要略』と並ぶ重要資料¹⁷」であるが、その第九十巻の「勤行一」の項に、比叡山常行堂で行じられた三種の常行三昧が記されている。

堂僧十四人。①毎日例時。②毎月十五日衆集。毎年勤事（中略）③大念仏、始_レ自_二八月十一日_一至_二十七日_一七箇日夜修_レ之。引声不断念仏也。此外種々行法多_レ之。

（堂僧十四人。毎日例時す。毎月十五日に衆集る。毎年の勤事に（中略）大念仏あり。八月十一日より始め十七日に至る七箇日夜これを修す。引声不断念仏なり。この外に種々の行法これ多し¹⁸。）

この『門葉記』によると、親鸞在世に行じられた常行三昧の一つが、①の「毎日例時」であることが分かる。叡山の日常の勤行を表す言葉に「朝題目、夕念仏」というものがあり、朝には法華懺法を行じ、夕は例時作法が勤められている。これを重ねると、「毎日例時」は毎日例時作法を行うと読むことができる。

この常行三昧として行じられた例時作法は、五会念仏を基にして作られたものである。法照の考案した五会念仏の次第と常行三昧行としての例時作法を比較すると、次のようになる¹⁹。（後に触れることになる引声阿弥陀経も付しておく。）

五会念仏	例時作法	引声阿弥陀経（大山流・鈴山流）
散華樂文	四奉請 ²⁰	四奉請
五会念仏	甲念仏	甲念仏
宝鳴讃（阿弥陀経）等	阿弥陀経	甲念仏
五会念仏	乙念仏	引声阿弥陀経
回向発願	合殺	合殺
	回向	回向

中西和夫はこの二者を比較し、「五会念仏作法の散華文より回向発願までの次第と、例時作法の四奉請以下回向までの次第が全く同一或いは類似していることがみとめられる

¹⁷ 『世界大百科事典』第28巻、平凡社、1988年、346頁。

¹⁸ 『門葉記』（大正蔵12巻）3頁a。

¹⁹ 中西和夫、113頁。

²⁰ 例時作法の四奉請は、五会念仏の散華樂文の「第一、第二の順次を変更し、且つ各句前の散華樂の語、ならびに後段二句を省略したもの」（中西和夫、114頁）で、同一のものとして扱って良いと思われる。

²¹」と、この例時作法は五会念仏を基として作られた「音曲的念仏三昧法」であることが分かる。

次に、③の「大念仏」は八月十一日より七昼夜にわたる不断念仏であり、「引声不断念仏」と註がされている。中村元（1912-1999）はこの引声念仏を解説して、「ゆるやかな曲調で阿弥陀仏の名号を唱誦すること。曲節に和して念仏を唱えること。円仁がシナ五台山で流布していたものを伝来し、仁寿元年（851）比叡山に常行堂を建てて、ここで行ったのが初めとされる²²」と述べ、例時作法と同じく、円仁が将来した五会念仏が基になったものと考えている。藺田香融（1929-2016）も「『今昔物語』には不断念仏を引声念仏というが、これは五会念仏流の曲調を付した念仏を意味する²³」と、同様のことを述べている。確かに、この「引声不断念仏」の構成を見ると、法照の五会念仏の影響下にある例時作法と同一である。ただ違うところは、例時作法が『阿弥陀経』を一字一拍で読むのに対して、「引声不断念仏」は一字十二拍の節譜を付して唱誦するといった、より音楽性を高めたところにあるといえる。このように『阿弥陀経』に節譜を付けて読むところから、これを「引声阿弥陀経」とも呼び習わしている²⁴。『梁塵秘抄』に「山寺行ふ聖こそ、あはれに尊きものはあれ、行道引声阿弥陀経、曉懺法釈迦牟尼仏²⁵」と詠われていることから分かるように、この書のできた治承年間（1180）には、「引声阿弥陀経（引声不断念仏）」という行は一般化されていたと考えられる。

この八月の引声不断念仏の具体的な行じ方が、『三宝絵詞』に記されている。

（引声不断）念仏は慈覚大師のもろこしより伝えて貞観七年（865）に始め行へるなり。四種三昧の中には常行三昧と名づく。中秋の風すずしき時、中旬の月明らかなるほど、十一日の暁より十七日の夜にいたるまで不断に行はしむるなり。身には常に佛を廻る。身の罪ことごとくうせぬらむ。口には常に經を唱ふ。口のとか皆きえぬらむ。心は常に佛を念ず。心のあやまちすべてつきぬらむ²⁶。（括弧内、筆者注）

この、身は常に佛を廻り、口は常に經を唱え、心は常に佛を念ずる行じ方は、摩訶止観の常行三昧が「九十日、身にはつねに行じて休息することなく、九十日、口にはつねに阿弥陀仏の名を唱へて休息することなく、九十日、心にはつねに阿弥陀仏を念じたてまつり

²¹ 中西和夫、114 頁。

²² 中村元『仏教語大辞典（縮尺版）』東京書籍株式会社、1983 年、67 頁。

²³ 藺田香融「山の念仏」（藤島達郎・宮崎圓遵編『日本浄土教史の研究』平楽寺書店、1969 年）117 頁。

²⁴ 「引声とは引声念仏のことで、引声阿弥陀経もしくは引声作法の名で呼ばれている念仏作法の一つである。」天納傳中「引声阿弥陀経作法」（『天台声明』法藏館、2000 年）47 頁。

²⁵ 『梁塵秘抄』（『日本古典文学大系』73 巻、岩波書店、1965 年）378 頁。

²⁶ 『三宝絵詞』（『大日本仏教全書』第 111 巻）467 頁。

て休息すること」なく行じると共通するものである。

ただ、摩訶止観の常行三昧では無節譜で念仏を唱えるだけであるのに対して、ここには「口には常に經を唱ふ」とある。この表現を藺田香融は、「引声阿弥陀經の読誦を示すものにほかならないであろう。そしてそれは、五会念仏の阿弥陀經読誦の作法にもとづいて²⁷⁾ 唱えられたと理解しているが、その「五会念仏の阿弥陀經読誦の作法にもとづいて」唱えられた様子が、『今昔物語』の慈覚大師の項に「常行堂ヲ起テ不断念仏ヲ修スル事七日七夜也。八月ノ十一日ヨリ十七日ノ夜ニ至マデ、是極樂ノ聖衆ノ阿弥陀如来ヲ讃奉ル音也。引声ト云フ是也²⁸⁾」と説かれてある。「石清水不断念仏縁起」では、その「阿弥陀如来ヲ讃奉る」様が「法音沸レ天、秋風混而肅颯。以驚ニ神聴ニ（法音天に沸き、秋風混りて肅颯たり。以って神聴を驚かす）²⁹⁾」と、堂僧の唱える音曲豊かな法音が神聴を驚かせたとある。このように、この八月の引声不断念仏も行道と「音曲的念仏三昧法」を併用した五会念仏系の行といえる。

また、②の「毎月十五日」に行じられた常行三昧であるが、これに関して『門葉記』には何の説明もされていない。しかし、それがどのようなものであるかを知る手がかりが、『門葉記』に記されている。

親鸞の得道の師である慈円（1155-1225）が東山吉水の地に営んだ大懺法院での「長日勤行事」の条を見ると、「朝修法華三昧。爲讀誦一乘妙典也。爲讀慈覺末弟。夕勤西方懺法。爲唱念彌陀名号也。（朝には法華三昧を修して、一乘妙典を讀誦すとなすなり。慈覺の末弟たるが爲に、夕には西方懺法を勤め、彌陀の名号を唱念するなり）³⁰⁾」とある。先に述べたように、本来、天台宗では朝に法華懺法を行じ夕には例時作法を修するのが常とされているが、その例時作法に代えて西方懺法が行じられている。これは、西方懺法が例時作法と同一の常行三昧と考えられていたことを示す事例である。

その西方懺法には、「建首の日は六斎日を取るを要となす³¹⁾」と規定されているが、その六斎日の一つである十五日が、阿弥陀仏の斎日³²⁾である。ということは、叡山常行堂で行じられた「毎月十五日」の常行三昧とは、例時作法の代わりに行じられた、この西方懺法であると想定することができる。このことは当時においては自明であったが故に「毎月十五日」とのみ表記し、西方懺法とはあえて明記しなかったのであろう。

²⁷⁾ 藺田香融、117 頁。

²⁸⁾ 『今昔物語』（『日本古典文學大系』24 卷）110 頁。

²⁹⁾ 「石清水不断念仏縁起」（『群書類聚』24 卷）61 頁。

³⁰⁾ 『門葉記』（大正蔵 図像部 12 卷）8 頁 a。

³¹⁾ 『西方懺悔法』（佐藤哲英『叡山浄土教の研究（資料編）』百華苑、1979 年）30 頁。

³²⁾ 『中右記』天仁元年六月十五日の条に、五斎日講として、五日弥勒・十五日弥陀・十八日観音・二十四日地藏・晦日釈迦の講とある。（笹川種郎編『史料通覧』日本史籍保存会、1915 年、357 頁。）

西方懺法は「口常唱_二阿弥陀仏名_一、心常念_二阿弥陀仏身相光明_一。七日之中、唯坐唯立不得_二散乱睡眠_一。（口に常に阿弥陀仏名を唱え、心に常に阿弥陀仏の身相光明を念ぜよ。七日の中、ただ坐し、ただ立して散乱睡眠することを得ざれ）³³」とあるように、七昼夜にわたる、阿弥陀仏を対象とする行である。その次第は、行法前方便、行者初入道場三業供養法、請三宝方法、讃歎三宝方法、礼仏方法、懺悔・勸請・随喜・発願、正観方法、初夜懺悔方法である³⁴。この次第には、例時作法・引声阿弥陀経にあった『阿弥陀経』が省略されているが、基本的性格は同じである。西方懺法は、「行法前方便」から「懺悔・勸請・随喜・発願」までの偈文を誦した後、念仏を唱え続けるものであるが、この中の「請三宝方法」には、「美しき音声の者をして、次第に名字を口称せしむべし。余人は、後について、声を同じくして奉請し、まさに声々に念いをかけ、涙臉に流れ、死地を行くに垂んとして、大勢力の者を求めんとするが如くならしむべし³⁵」との唱え方が注されているように、引声阿弥陀経と同じく音曲豊かな行儀であることが分かる³⁶。

また、この行は唯坐唯立で行道が廃止されている。その理由が「もし多く行道せばその心を妨乱するが故に通ぜず。許さば必ず情慮散動するがごとし³⁷」と、行道が三昧の障げになるとの考えが記されている。とすると、この西方懺法は、声に出して唱えることに特化した「音曲的念仏三昧法」で、行道を中心とする『摩訶止観』から完全に独立したものとなっている。

以上論じたように、この例時作法・引声阿弥陀経、そして西方懺法の三種が親鸞在世において行じられた常行三昧で、五会念仏系の音楽性豊かな点を特徴とするものである。

法然のもとで行じた他力念仏とはどのような行か。

現在の定説を見ると、親鸞は叡山で行じた常行三昧を捨てて法然のもとで他力の念仏に励んだとするに留まり、法然のもとで励んだ他力の念仏がどのような念仏であったのかについては論じられていない。しかし、親鸞の思想はここを基点として展開されていることを考える時、法然のもとで励んだ念仏を明確にすることをなくしては、親鸞の説く他力の念仏を正しく理解することは出来ないであろう。

ただ、親鸞が吉水で励んだ念仏を考える時、それを記した一次史料が残されていないの

³³ 『西方懺悔法』、58 頁。

³⁴ 同、30 頁。

³⁵ 同、36 頁。

³⁶ 中西和夫は「仏教音楽、特に浄土教音楽（中略）の曲調の流麗にして、浄土教義と結びついた詠嘆的、感性的な旋律は、音楽曲としてみても、最高の叙情性と宗教性を具備した組曲であって、キリスト教におけるグレゴリアンチャントに比すべきものであろう」と、五会念仏系の行儀のもつ音楽性の豊かさを述べている。中西和夫、91 頁。

³⁷ 『西方懺悔法』、58 頁。

も事実である。明治時代には「親鸞非実在説」が論じられたほど、親鸞の行実に関する史料は極端に少ない。しかし、手がかりがないわけではない。それは、親鸞が偏依法然を標榜していることである。「たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ³⁸」とまでいいきる親鸞にとって、師である法然の唱える念仏に合わせて行じることは当然であり、また救いを求める者にとって、それ以外の道はないからである。

では、法然はどのような念仏を行じていたのであろうか。『私聚百因縁集³⁹』には次のように記されている。

上人御在生間、常御別時あり。毎_レ別時_レ必有_二靈山三七日如法念仏_一。時衆十二人。室蓮房・心観房・定蓮房・蔵人入道・住蓮房・安樂房・蓮光房・西仙房・清浄房・念仏房・阿勝房・蓮乗房。其先達法然上人。

（上人御在生間、常に御別時あり。別時ごとに必ず靈山三七日の如法念仏あり。時衆十二人なり。室蓮房・心観房・定蓮房・蔵人入道・住蓮房・安樂房・蓮光房・西仙房・清浄房・念仏房・阿勝房・蓮乗房なり。其の先達は法然上人なり⁴⁰。）

ここに、法然は「常」に別時念仏を行じたことが記されているが、その形態は別時念仏と如法念仏を合わせたものであることが分かる。中村元は、「（別時念仏は）如法念仏に同じ。（中略）常行三昧、あるいは引声念仏から出たもの⁴¹」と、別時念仏と如法念仏は同じ常行三昧の流れを汲むものだという。そして、その常行三昧が何であることを説いたものが、『華頂要略門主傳⁴²』に残されている。そこに、「於_二雙輪寺_一如法念仏。以_二大師御私記_一為_レ本（雙輪寺において如法念仏をす。大師御私記をもって本と為す）⁴³」とあり、如法念仏の原型が「大師御私記」であるという。佐藤哲英は、この「大師御私記」とは「慈覚大師の西方懺悔法を指している⁴⁴」と述べている。

³⁸ 『歎異抄』（『浄土真宗聖典（註釈版第二版）』本願寺出版社、2004年）832頁。

³⁹ 「本書（『私聚百因縁集』）が他の法然上人諸伝と特に異なった点は、その一々がむしろ他の諸伝よりも正確であるとさえいえるものがある。」梶村昇「『私聚百因縁集』研究」（知恩院浄土宗学研究所編『法然仏教の研究』山喜房佛書林、1975年）504頁。

⁴⁰ 『私聚百因縁集』、986頁。

⁴¹ 中村元『仏教語大辞典（縮尺版）』東京書籍株式会社、1983年、1208頁。重松明久も法然の正統的後継者として自他ともに認める弁長の念仏観が、「結局は見仏を志す常行三昧系のものであったことは、遡って法然の思想をそのようなものとして推測する場合の一つの有力な拠所となろう」と述べている。重松明久、『日本浄土教成立過程の研究』平楽寺書店、1964年、420頁。

⁴² この書は中世の延暦寺を知る上で『門葉記』と並ぶ重要史料とされている。『世界大百科事典』第28巻、平凡社、1988年、346頁。

⁴³ 『華頂要略門主傳』（『大日本佛教全書』第128、佛書刊行会、1913年）23頁。

⁴⁴ 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』、484頁。

とすると、如法念仏は常行三昧として行じられた西方懺法から派生した行法となり、法然が行じた別時念仏は、西方懺法に繋がる五会念仏系の常行三昧となる。確かに、西方懺法は偈文を誦した後、別時の不断念仏を行じるものであり、法然の別時念仏も音曲豊かな如法念仏⁴⁵を誦した後、別時の不断念仏を行じるもので、その構成は同じである。

このことは重要である。現在、法然が行じた別時念仏は叡山の常行三昧とまったく異質の行で、浄土教独自のものであると考えられているが、法然が吉水で行じた専修念仏はその叡山の常行三昧であった。伊藤真徹も、法然が行じた「別時念仏は、少なくとも弟子及びその末流の目には形態的には不断念仏（常行三昧）と映じ、実質的には天台流の音楽的要素の上に成りたったものであるべき筈である⁴⁶」（括弧内、筆者注）と、法然の別時念仏は叡山の常行三昧と同一の行であると述べている。

親鸞が山を下りて入門した吉水は、法然が「常」に別時念仏を行じているところであった。そのような場に、親鸞は身を置いたことになる。このことを押さえると、「偏依法然」を標榜する親鸞が行じた念仏は、法然の修した別時念仏以外にないことになる。そして、その別時念仏は常行三昧と同一の行であった。とすると、親鸞は新たに専修念仏を唱えたのではなく、法然の門下となった後においても、山で行じた常行三昧を続けたことになる。

この指摘は初出となるもので、山を下りた時に常行三昧は捨てたとする現在の定説に反することになる。はたしてこのような説が許されるものかどうか、正確を期すためにもう少し論じてみたい。

法然の説法の内容

法然は文治二年（1186）に、天台宗顕真法印（1131-1192）の発案により、大原勝林院で浄土宗義について問答を行なったことがある。そこで凡夫往生の道として念仏を語り、弥陀の本願を説いたところ、その教えに感動した法印ら一同は、「香爐をとり高聲念佛をはじめ行導したまふに、大衆みな同音に、念佛を修する事、三日三夜、こゑ山谷にみち、ひびき林野をうごかす⁴⁷」とあるように、三昼夜の常行三昧を修したという。また同四年の記述にも、「清水寺にて上人説戒の時、念佛をすすめ給ひければ、寺家の大勧進沙彌印藏、瀧山寺を道場として不断常行念佛三昧を初ける。能信といへる僧、香爐をとりて開白

⁴⁵ 如法念仏の次第は【入道場繞仏一匝】、①召請讃（甲三偈）、②三宝礼＜五体投地＞、③三奉請＜散華＞、④誦讃行道其偈＜③④で七匝・散華→着座＞、⑤表白、⑥広懺悔、⑦八句念仏、⑧略懺悔、⑨散華讃＜三匝＞、⑩三礼文＜散華＞、【繞仏一匝而出堂】となっている。「如法念仏」出版者・負野小左衛門、明治17年。

⁴⁶ 伊藤真徹「法然伝にあらわれた別時念仏について」（『印度学仏教学研究』14（2））486頁。

⁴⁷ 『法然上人行状絵図』（井川定慶編『法然上人伝全集』1978年）63頁。

發願して行道をはじめ⁴⁸」とあるように、法然の念仏の話聞いた印藏も、「不斷常行念佛三昧」を行じたという。

このことから読み取れることは、法然の説法は常行三昧を否定するものではなく、むしろ逆で、常行三昧と密接な関係があることを明らかにするものである。事実、法然には「ときとき別時の念佛を修して、心をも身をもはげましとのへすすむへき也⁴⁹」との仰せが残っている。先に触れたように、法然の勧める別時念仏は常行三昧の一種であった。だからこそ、法然の話聞いた者は、その勧めに応じて常行三昧を行じたのである。

では、法然はなぜ別時念仏を勧めたのであろうか。法然教学の正統な後継者として認められる弁長（1162-1238）は、「念佛者は見佛三昧爲_レ期。而遅見給故、疾見奉爲別時念佛用也。（念佛はこれ見佛三昧を期となす。しかるに遅く見へ給ふが故に、疾く見奉らんがために別時の念佛を用るなり⁵⁰）」と説き、別時念仏の目的は見仏にあるという。確かに、大原問答で法然の教えに感動した法印は、その翌年にも常行三昧を行じたという。そこで、「十二人皆參じ行道して、同音の念佛を修するに、毘沙門天王列にたち給へりけるを、法印まのあたり拜し⁵¹」たという。また法然を導師として行われた靈山での別時念仏でも、「東山靈山にて如法念佛三七日ありけり。其間の種種の不思議おほし。先第三日丑の時異香薫じ、第五日の夜勢至菩薩同く行道し給。第二七日の夜光明來てらし、同丑の時燈明きえたるに光明ことにあきらかなり。又音楽きこへけり⁵²」とあり、法印の常行三昧の時と同じく、勢至菩薩が行道の列にいるのを見たという。そして、その見仏体験をもって、法印は「いよいよ信心をましたうとおぼへ⁵³」たと記している。この言葉は顕真の心理変化を巧みに表現したもので、常行三昧によって得た見仏が、往生への確信を増すと同時に、法然の説く教えが尊く思えたと言っている。

岡崎市の妙源寺に「選択相伝の御影」という、法然の肖像画が伝わっている。そこに書かれた銘文は、「既に法然の自筆と認定せられている他の筆跡と比較してみると、ほとんど一致する⁵⁴」ことから法然自筆と考えられるもので、次のような文である。

①若我成仏、十方衆生、稱_レ我名號_レ下至_レ十聲_レ、若不生者不_レ取_レ正覺_レ、②彼仏今現在成仏、③當知、本誓重願不_レ虚、④衆生稱念必得_レ往生_レ。

（①もしわれ成仏せんに、十方の衆生、わが名號を稱せん、下十聲に至るまで、もし生れずは正覺を取らじと。②かの仏いま現にましまして成仏したまへり。③まさ

⁴⁸ 『法然上人伝記』（『法然上人伝全集』）353 頁。

⁴⁹ 『和語灯録』（『浄土宗全書』第9巻）508 頁

⁵⁰ 「別時念仏事」（『浄土宗全書』10巻）210 頁。

⁵¹ 『法然上人行状絵図』、64 頁。

⁵² 『法然聖人絵』（弘願本）（『法然上人伝全集』）530 頁。

⁵³ 『法然上人行状絵図』（『法然上人伝全集』）64 頁。

⁵⁴ 平松令三「親鸞の生涯」（真宗教団連合編『親鸞』朝日新聞出版、2009 年）58 頁。

に知るべし、本誓重願虚しからず、④衆生称念すればかならず往生を得⁵⁵。)(以下【I】と称す。)

法然はこの文を「信ヲススル事ハ、コノ文ニ有リ⁵⁶」と述べている。とすると、往生を求めて道を尋ね来る者に対して、法然はこの文を説いたことが想像できる。「恵信尼文書」によると、親鸞は後世の助かる道を求めて百ヶ日の聞法を続けたとあるが、その折りの法然の説法も、この【I】の「信ヲススル」文であった。それは、『教行信証』「後序」において、回心を述懐する中で、法然からこの文を与えられたことを記していることから窺うことができる。

法然はこの文を、「浄土ノ法門ノ至極詮要⁵⁷」とも述べているが、この「詮要」は重要なものとの意味であるが、「詮」には「なすべき手段⁵⁸」という意味もあり、「浄土ノ法門」を理解するための手段が示されていると読むこともできる。その手段とは、①本願を聞く→別時念仏⁵⁹→②見仏体験＝③本誓重願不虛→④衆生稱念必得往生の確信となる。つまり、別時念仏を唱えることで得る②見仏体験が、③本願の真实性を実感させ、④往生の確信へと繋がっていくというものである。星野元豊も、「願が成就しなければ成仏しないと誓った仏が今現に成仏しているということは、願が成就した証拠であり、願が成就したということは、その願がいま、私たちの上にはたらいいて、現に私が必ず往生をうることの確実な証拠といわねばならない⁶⁰」と、見仏が往生の確信を与えるという。

つまり、法然の教えは見仏が要となるものであった。そして、その見仏を得るために、常行三昧の一種である別時念仏を唱えることが求められるのである。そのために、法然は門弟に別時念仏を勧め、その教えを聞いた者は常行三昧を修しているのである。

「三昧発得記」

親鸞が山を下りて法然の吉水の草庵に入室したのが、建仁元年(1201)である。この時に法然が行じていた念仏が「三昧発得記」に記されている。この書の「史料的信憑性は、旧来の研究では懐疑的評価であったが、ここ十数年の書誌・歴史・文献的な研究成果によって学的に良質な史料的価値が定着した⁶¹」ことからいえば、ここに記されている法然の

⁵⁵ 『往生礼讃』(大正蔵47巻)447頁。

⁵⁶ 『明義進行集』(『法然上人伝全集』)1002頁。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 『新版漢字源』学習研究社、1994年、1232頁。

⁵⁹ 法然は「名號をさくといふとも、信ぜずば聞ざるが如し。たとへ信ずと云とも、唱へずば信ぜざるが如し⁵⁹」と述べ、本願を聞くということは、念仏を唱えることであると教えている。『九卷伝』(『浄土宗全書』第17巻)111頁。

⁶⁰ 星野元豊『講解教行信証 教の巻・行の巻』法蔵館、1994年、239頁。

⁶¹ 藤本浄彦『法然浄土宗論究』平楽寺書店、2009年、61頁。

念仏行を親鸞は間違いなく目にしたことになる。その書き出しは、建久九年（1198）正月の別時念仏から始まっている。

一日桜梅の法橋教慶のもとよりかへりたまひてのち、未申の時はかり、恒例正月七日念仏始行せしめたまふ。（中略）始正月一日より、二月七日にいたるまで、三十七箇日のあひた、毎日七万念仏。不退にこれをつとめたまふ⁶²。

奈良弘元は、この正月七日の別時念仏は『多武峰略記』に「毎年正月一日七ヶ日、准_二天台例_一可_レ修_二三時_一（毎年正月一日より七ヶ日、天台の例に准じて三時に修すべし）⁶³」と記される常行三昧と同一で、「『西方懺悔法』に説かれている行法に通ずる⁶⁴」と推測している。とすると、この「三昧発得記」の正月の別時念仏は、法然が「常」に行じた別時念仏と同一のもので、常行三昧から派生したものとなる。つまり、親鸞が入室した時点においても、吉水では叡山と同じ五会念仏系の常行三昧が行われていたことになる。

大橋俊雄はこの「恒例正月七日、念仏始行せしめたまふ」の「恒例」の語に注目し、「正月の別時念仏は恒例となっていた。恒例なればこそ、前々から予定をたて、門弟たちにも通知し、参集をうながしていたらしい⁶⁵」と推測している。このように、法然が門弟と共に別時念仏を行じたとすると、この年に入室した親鸞は、それ以降に行われた「恒例」の別時念仏を、法然と共にこれを行じたことが想定できる。そして、その席で法然は親鸞の見仏体験を確認し、『選択集』の書写を許したと考えるのである⁶⁶。とすると、吉水で他力の念仏に励む親鸞の姿とは、定説に反して、叡山時代と変わることなく常行三昧に励む姿となる。

これを証明する親鸞自らの言葉が、「後序」に残されている。

涉_レ年涉_レ日、蒙_二其教誨_一之人、雖_二千萬_一、云_レ親云_レ疎、獲_二此見寫_一之徒、甚以難。爾既書_二寫製作_一、圖_二畫眞影_一。是專念正業之徳也。是決定往生之徴也。

（年を涉り日を涉りて、その教誨を蒙るの人、千万といえども、親と云い疎と云い、この見写を獲るの徒、はなはだもって難し。しかるに既に製作を書寫し、眞影を圖畫せり。これ専念正業の徳なり。これ決定往生の徴なり⁶⁷。）

これは『選択集』の書写を許されたときの感激を述べた文であるが、そこに『選択集』を書写することができた理由が「これ専念正業の徳なり」と記されている。この言葉こそが、吉水で常行三昧を行じたことを示すものである。

⁶² 「三昧発得記」（『西方指南抄』法藏館、1976年）113頁。

⁶³ 奈良弘元「『多武峰略記』にみられる「常行三昧」をめぐって」（『印度学仏教学研究』26—2）、514頁所収。

⁶⁴ 奈良弘元、517頁。

⁶⁵ 大橋俊雄『法然と浄土教団』教育社、1980年、76頁。

⁶⁶ 拙著「『選択集』書写の条件としての見仏」（『宗教研究』91巻1号）参照。

⁶⁷ 『教行信証』（大正蔵83巻）643頁a。

「正業」とは「②一心にもっぱら『南無阿弥陀仏』と阿弥陀仏の名号を唱えること⁶⁸」であり、また、「徳」とは「功德」の意である。「⑪念仏行に徳として備わっているところのすぐれた結果を招くはたらき⁶⁹」を意味する。とすると、往生を求める者にとっての「すぐれた結果」とは、往生を確信することであり、それを「招くはたらき」とは、その往生を確信させる働きとしての見仏となる。つまり、【I】の「彼佛今現在」が、「専念正業」の果として恵まれた「徳」の具体的内容となる。

ということは、法然の教えに従って専念に念仏を唱えた結果、言葉を換えれば、吉水で「常」に行われる別時念仏（常行三昧）を行じた結果、見仏が生起したことによって信を得ることができ、『選択集』の書写が許されたと解釈することができる。つまり、これは『選択集』書写の年に法然と共に常行三昧を行じたことを述懐したものである。

以上のことから、「親鸞は（山を下りた）そのときに、今まで信奉していた天台の念仏（常行三昧）を捨てた⁷⁰」（括弧内、筆者注）とする定説に反して、法然の門下に入った後も、叡山で行じ続けた常行三昧を別時念仏として行じていたのである。

吉水以後の親鸞と常行三昧

法然が生涯常行三昧を繰り返し行じたように、親鸞もそれ以後の人生において常行三昧を行じたと考えられる。しかし、それを伝えるわずかな伝承もその史料価値が否定されている中において、わずかではあるが史実として認められているものがある。それは高田派に伝わる『親鸞聖人正明伝』の「二十五日の御念仏」である。

御還洛の始より、毎月二十五日、源空上人の忌をむかへ、人人集会し、声明の宗匠を屈請して、念仏勤行ありて、ねむごろに師恩を謝したまへり。御消息の中に、二十五日の御念仏と云へるは是ことなり⁷¹。

これは関東から京都に帰って後、親鸞六十三歳以後のことであるが、師恩を謝すために叡山より声明の師を招いて、毎月二十五日に念仏勤行したという記録である。宮崎圓遵（1906-1983）も「親鸞の書状に、『聖人（源空）の二十五日の御念仏』とある⁷²」ことから、これが事実であることを認めている。

残念ながら、この記述では「二十五日の御念仏」がどのようなものかを知ることはできない。ところが、幸いなことに、親鸞の曾孫である覚如（1270-1351）の著した「捨遺古徳伝絵」に、これと同内容の記述が残されている。

五條西洞院わたりに、一の勝地を占てすみたまふ。このとき先師聖人没後、中陰の

⁶⁸ 中村元『仏教語大辞典（縮尺版）』、699頁。

⁶⁹ 同、260頁。

⁷⁰ 武内義範、7頁。

⁷¹ 『親鸞聖人正明伝』（『新編真宗全書』史伝編5、思文閣、1976年）321頁。

⁷² 宮崎円遵『初期真宗の研究』永田文昌堂、1971年、85頁。

追善にもれたること恨也とてその聖忌をむかふるごとに、聲明の宗匠を屈し、緇徒の禪襟をととのへて、月月四日四夜禮讃念佛とりをこなはれけり。是併先師報恩謝徳のためなりと⁷³。

この中から二十五日の念仏に関するものを拾うと、四昼夜かけて、不眠不休で行じる念仏行であることが分かる。そして、「聲明の宗匠」を招いて「禮讃念佛」したとある。当時、「阿弥陀堂で不断念仏会がいとなまれるときは、叡山から声明に堪能な式衆が山の堂僧として招⁷⁴」かれたという。とすると、この「二十五日の御念仏」も、難しい節譜の礼讃を誦した後に別時念仏を唱える不断念仏（常行三昧）と理解することができる。法然が「常」に行じた如法念仏も、節譜が付けられた偈文を誦した後に、別時念仏を唱える常行三昧であることからいえば、この二十五日の念仏は、法然の別時念仏に順じたものと考えることができる。だからこそ、この行を修することが法然を偲ぶと同時に、「先師報恩謝徳」となると考えたのであろう。この二十五日の記述から分かることは、京都に帰った後においても、親鸞は弟子とともに五会念仏系の常行三昧を行じていたということである。

このように、親鸞は叡山で常行三昧を行じ、法然の門下となった後も常行三昧を行じ、さらに帰洛後においても行じているのである。つまり、出家から晩年に至るまで常行三昧を行じているのである。とするならば、その間に位置する関東においても、常行三昧を行じたと考えるのが自然であろう。

現に、法然が門弟に「信ヲススル」ために常行三昧を勧めていたように、親鸞も関東在中において、弟子に常行三昧を勧めたと想定できるものが、専修寺に伝わる「勢州一身田阿弥陀堂証拠如来縁起⁷⁵」の「如来堂の毎晨朝」に記されている。そこに「引声（小経・称名）当山於如来堂テ毎晨朝ニ是ヲ唱フ。但シ是ヲ唱ルコトハ流祖ノ時ヨリコレ有テ今始メタルニハアラズ。ソノコト下ニ見ユ⁷⁶」とあり、それについて以下のように記されている。

常行三昧所修ノ行事ハ引声ノ念仏・引声ノ弥陀経ナリ。比時、慈鎮和尚ヨリ（親鸞ハ）御相伝マシマシキ。故ニ當流法事ノ規式トシテ、（親鸞）聖人ヨリ真仏・顕智・専空（中略）代々御相承有リ⁷⁷。（括弧内、筆者注）

⁷³ 『捨遺古徳伝絵』（『法然上人伝全集』）644頁。

⁷⁴ 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』、591頁。

⁷⁵ この「縁起」の評価は未定であるが、松尾剛次は、こうした未評価の史料の扱いについて次のように述べている。「『絵伝』にしても、極端な言い方をすれば本願派の伝承にもつづく編纂物に過ぎない。いわば史料的な価値は、仏光寺派や高田派のそれと、ある意味では同じレベルなのである。（中略）ほかの明白な史料や第一次史料などによってその事実が否定されるのであれば、史料として使えない。だが、そうでない場合は、こういった史料を生かしていくべきだと考える」と述べているが、この考えに賛同する。松尾剛次、22～26頁。

⁷⁶ 惠輪「勢州一身田阿弥陀堂証拠如来縁起」（和本）延享5年跋。

⁷⁷ 同上。

これは、専修寺で行じられている「引声ノ阿弥陀経」・「引声念仏」を、親鸞が真仏（1209-1258）に伝えたという記述であるが、これは当然のこととして受け取ることができる内容である。なぜならば、親鸞が信を求める門弟に説いた教えは、自ら「後序」に書き留めた、信を得る手順が示された【1】の文であると考えることが出来るからである。この文は、法然の教えを聞いた法印が常行三昧を行じたように、見仏を得るための常行三昧と一対となった教えである。つまり、【1】の文を説くということは、常行三昧を伝授することでもある。とすると、この「（親鸞）聖人ヨリ真仏」に引声阿弥陀経を伝授したという記述は納得できるものである。

また仏光寺に伝わる「算頭録」にも、親鸞と引声阿弥陀経に関する記述が残されている。岩田宗一はこの書について、「たんに仏光寺派の資料であるとして看過することはできない。初期真宗教団の法要儀式の状況を語る重要な資料と見なさなければならない⁷⁸」と述べ、その史料価値を評価しているが、そこに次のような文が記されている。

慈覚大師ノ引聲ハ、極樂世界ノ七寶ノ池ノ波ノ響キヲウツセリトモ、迦陵頻伽ノ妙音ヲナシ、六調十二律ニモオノツカラ協ヘリトモイヘリ。シカレハ、宮商角徴羽ノ五音七聲六調十二律ニ協ヒテ、稱ヘヤスキヤウニ、和讃ヲツクリタマヘルヲ殊勝ナリト、聲明ノ達者モホメラレケリ⁷⁹。

これは親鸞の作った和讃について述べた所で、慈覚大師円仁の将来した引声阿弥陀経は「六調十二律」に則ったものであるが、親鸞が作った和讃もそれに従ったものであるという内容である。佐藤哲英は、親鸞が「叡山の常行堂に奉仕する以上、引声阿弥陀経や例時作法を修するための音楽的素養を必要とし⁸⁰」たと述べているが、まさにその引声阿弥陀経の「音楽的素養」の上に成るものが和讃である。つまり、それは引声阿弥陀経の持つ宗教的効果を、在家信者に与えるために考え出されたものといえる。

親鸞は多くの和讃を作ったが、現在それらは帰洛後になされたと考えられている。その中にあって石田瑞麿（1917-1999）は、『浄土和讃』が「『教行信証』の成立過程と平行し、とくにその執筆の比較的早い段階に平行しているのではないか⁸¹」という。つまり、関東時代に和讃の製作を始めていたと想定している。これに触れて平松令三（1919-2013）も、「（和讃は）民衆とともに仏堂に集まって、民衆を指導して経文を読誦し、声

⁷⁸ 岩田宗一『声明の研究』法蔵館、1999年、156頁。

⁷⁹ 「算頭録」（佛教史學會編『仏光寺小部集』佛教史學會、1923年）51頁。

⁸⁰ 佐藤哲英、『叡山浄土教の研究』、362頁。親鸞が引声阿弥陀経を行じたことを伝えるものが、京都真如堂に残っている。それは「引聲念仏入衆師資相承血詠之譜」と題する卷子本である。これは常行堂で行じる引声阿弥陀経の継承者名を記したもので、そこに「本邦蓮社始祖法然上人源空」と共に「本願寺開山親鸞上人善信、引聲念仏入衆」と親鸞の名が記されている。ただこれは奥書を欠くもので、この真偽については未定である。

⁸¹ 石田瑞麿『親鸞とその弟子』法蔵館、1981年、177頁。

明とともに詠唱するという実践的な教化生活の中から芽生えてくるものであって、観念的思索的な京都の筆硯生活からは生まれにくいと思う⁸²」（括弧内、筆者注）と、関東説に賛同を示している。

この説を前提にすると、在家信者に念仏の教えを広めるために、関東時代に引声阿弥陀経の一般化を計っていたことになる。ということは、その前段階として、関東の弟子に引声阿弥陀経を勧めたと考えることは、十分に可能である。この想定は、引声阿弥陀経を伝授された専修寺の真仏が、関東時代の直弟子であることと合致する。また、この「算頭録」を伝える仏光寺の第二祖は、その専修寺の真仏自身である。同じ真仏を第二祖と崇める仏光寺と専修寺に、親鸞と引声阿弥陀経に関する記録が残っていることは、単なる偶然ではないであろう。

このように、親鸞は横川で常行三昧を行じ、吉水でもその常行三昧行じ、その後の関東でも門弟と共に常行三昧を行じたと考えられるのである。そして晩年に帰洛した後においても常行三昧を行じているのである。

終わりに

現在、親鸞に関する書物が多く出版されているが、叡山で行じた常行三昧を捨てて法然門下として他力の念仏に励んだということは、もはや何の疑いもないものとして扱われている。しかし、親鸞の師となる法然が「常」に唱えた別時念仏は、常行三昧として行じられた西方懺法から派生したものであった。また、親鸞入室の年に行じられていた念仏も、その常行三昧であった。つまり、親鸞が山を下りて他力の念仏に励んだ吉水では、「常」に常行三昧が行じられていたのである。

「偏依法然」を標榜する親鸞は、その中で、当然の如く法然に従って常行三昧を行じたと考えられる。とすると、法然門下として他力の念仏に励む親鸞の姿とは、この常行三昧に専念する姿となる。そればかりではなく、吉水以後においても、この常行三昧を捨てることなく行じ続け、門弟に勧めたと想定できる事例を確認することができたのである。

今回、紙数の関係で親鸞が山を下りた理由について触れることはできなかったが、このような結果を前にして、常行三昧への挫折を因として説かれる山を下りた理由は、再考を要するものとなろう。また、この結論は第二十願をどう扱うのかという、親鸞の念仏観の問い直しを求めるものとなりそうである。

（元・広島大学 研究員）

⁸² 平松令三『親鸞』吉川弘文館、1998年、203頁。

<キーワード>

常行三昧、引声阿弥陀経、西方懺法、如法念仏

<参考文献>

(一次資料)

『門葉記』

『西方懺悔法』

「勢州一身田阿弥陀堂証拠如来縁起」

「算頭録」

「三昧発得記」

(二次資料)

天納傳中『天台声明』法藏館、2000 年。

石田瑞麿『日本仏教思想』第 3・4 卷、法藏館、1986 年。

佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、1979 年。

中西和夫『仏教音楽論集』東方出版、1998 年。