

『方丈記』終章試論——「不請阿弥陀仏」と三諦説において——

芝波田 好 弘

はじめに

『方丈記』の終章を「抑、一期ノ月影傾キテ、余算ノ山ノ端ニ近シ。」以降とすることは、ほぼ定説と言ってよからう。⁽²⁾ 本稿もこの区分を採用し、便宜上終章を四つの段落に分けることとする。第一段落「抑、一期ノ月影傾キテ、（）何ノ業ヲカ託タムトスル。」、第二段落「仏ノ教へ給フ趣ハ、（）アタラ時ヲ過グサム。」、第三段落「静カナルアカ月、（）妄心ノ至リテ狂セルカ。」、第四段落「其時、心更ニ答フル事ナシ。（）不請阿弥陀仏両三遍申テ止ミヌ。」である。⁽³⁾

終章の内容について『長明方丈記抄』は、「これより終りまでハ。閑寂に着する非をのべて。修行をはげます心をいへり。是さんげをいへりと見えたり。」⁽⁴⁾と、懺悔を述べたものと指摘する。稿者も、終章は作者の懺悔が記されたものと考える。更に言うならば、終章は、天台の懺法に基づいた仏道

修行を記したものと推察する。本稿は、この懺法の問題を中心に、その結果として導かれた「不請阿弥陀仏」の意義を少しく考察するものである。

なお、終章が『方丈記』の構想に最初から含まれていたか否かで、意見が分かれている。⁽⁵⁾ 稿者は、終章は作品の結論として最初から構想に含まれていたと推察する。

一

第三段落冒頭の「静カナルアカ月、コノ事ハリヲ思ヒ続ケテ」以下を、暁に山の端に入る月を眺めていた作者が、その光景に触発されて自己の現状を反省したものと読むことは出来ない。暁方の山の端に入る月が反省の契機となったとする根拠は、終章冒頭文の「一期ノ月影傾キテ、余算ノ山ノ端ニ近シ。」を、実景と見るからであろう。佐々木八郎氏は、建暦二年（一一二二）三月末日頃の月の入りを中央氣象台に照

会し、『方丈記』擱筆時には山の端に入る位置に月はなかったと結論づけた。⁶⁾ 佐々木氏の考察により、「アカ月」とは、暁という時間帯のみを表わしたこととなり、終章冒頭文は余命の少なきことを述べた譬喩であったこととなる。

暁という時間帯から推察するならば、終章は天台の暁懺法⁷⁾を記したものとと言えるのではなからうか。山田昭全氏は、『二十五三昧式』(人道)の

頭戴_レ霜雪_一。心染_レ俗塵_一。一生雖_レ尽。希望不_レ尽。我等適_レ剃_レ頭不_レ剃_レ心。染_レ衣不_レ染_レ心。常念_レ世俗事_一。仮_レ名阿練若_一。破戒咎。還越_レ白衣_一。可_レ恥可_レ恥。可_レ悲可_レ悲。雖_レ然。万徳破備_レ一心_一。志求可_レ得。三字収_レ諸法_一十念自成就。仍発_レ猛利之心_一。可_レ唱_レ弥陀宝号_一。

念仏百八返⁸⁾

や『地藏講式』(第二)の

願_レ本有臨終之利益_一者。凡臨終昇沈者。可_レ酬_レ一生加行_一也。而弟子念々思惟。皆是_レ三途之業。四儀動作。莫_レ不_レ生死之因_一。形雖_レ似_レ沙門_一。身無_レ戒行_一。口雖_レ讀_レ正教_一。心求_レ名利_一。況昼夜所_レ結者。互用_レ三宝物之業。出入所_レ招者。虚受信施之罪也。哀哉。影漸傾_レ西山_一。魂既近_レ東岱_一。逐懸_レ何獄卒之手_一。見_レ何様目_一。将入_レ何地獄之底_一。受_レ何様苦_一。清風朗月之暮。静思_レ此事_一。

などの表現が『方丈記』終章の表現に類似していることを指

摘し、『二十五三昧式』の式文がそのまま『六道講式』及び

大谷大学図書館蔵『誓願講式』に踏襲されていることを述べ、

禅寂に『月請式』の作成を依頼していること、『発心集』に永観の『往生講式』を取り込んでいることなどから長明の講式好きが浮かび上がってくるし、また五年の歳月を過した大原が地藏講、往生講など種々の講式を演ずる中心地であったことなどを考えると、長明はどうやらそうした講式類になじんでいたと考えるほうが自然である。とするならば、あの短い文章の中で、無常の認識、老齡の自覚、来世への畏怖、そして持戒不徹底についての自己反省など、少なからぬ共通性を有するのは、これを偶然の一致とみるよりも、既に講式類に定着していた自己反省のスタイルを十分に承知していて、それを『方丈記』の末尾に応用したとみることも決して不可能ではないのである。⁹⁾

とされている。また青山克彌氏は、『観心略要集』(第一、举娑婆界過失)の

貴賤貧富。共罪障器也。日夜專憶_レ飛_レ名譽於四遠_一。朝暮唯營_レ貪_レ利養於一身_一先_レ人。後_レ我。是成仏之要。益_レ己忘_レ他。非_レ濟度之道_一。然則漁夫之濟_レ江河鱗_一。更背_レ大士之慮懷_一。獵者之從_レ山野蹄_一。永違_レ菩薩之悲願_一。又棄_レ恩愛家_一。而其身入_レ深山絕域_一。猶染_レ俗塵境_一。而其心在_レ聚落田里_一。無始妄染有執未_レ蕩_一。¹⁰⁾

の「又棄^二恩愛之家^一。」以下の文を挙げ、「発想を共通させてはいまいか」と述べている。¹²⁾これ等の表現より考えるならば、終章における死への自覚、反省、外見と内面との乖離、念仏という一連の流れは、天台の暁懺法を踏まえた表現と言つてよいのではあるまいか。

外見と内面との乖離ということでは、『摩訶止観』(巻第四上)に「大経云。汝等比丘雖^レ服^二袈裟^一。心猶未^レ染^二大乘法服^一。」という表現を見出すことが出来る。これは、外見は大乗の徒であるが、内面は小乗の徒の域を出ないことを述べたものである。今成元昭氏は、『方丈記』の構成を『維摩經』に倣つたものとし、

「小乗の徒」の姿こそ、『方丈記』で、「おのづから、都に出でて、身の乞匄となれる事を恥づといへども、帰りてこゝに居る時は、他の俗塵に馳する事をあはれむ。若し、人このいへる事を疑はば、魚と鳥とのありさまを見よ。(中略)閑居の気味もまたおなじ。住まらずして誰かさとらむ」などと「要なき楽しみを述べて、あたら時を過」¹³⁾としているところの閑居を楽しむ男、つまり利他慈悲の心を忘れた自利憍慢の二乗の姿に他ならないのである(後略)

として、方丈の庵の生活に二乗の姿を見ている。今成氏の説は、肯首すべきものと思われる。第二段落の「今草庵ヲ愛スルモ、閑寂ニ著スルモ、障リナルベシ。」とは、庵とその環

境とに愛着している自己を、二乗の徒と認識したものと読めるのではないだろうか。このような懺法の流れの中で、外見と内面、栖と行との乖離を認識した作者は、「若シコレ貧賤ノ報ノ自ラ悩マスカ、将又、妄心ノ至リテ狂セルカ。」と、その原因を追求した末、「不請阿弥陀仏」を唱えるに至るのである。

二

『方丈記』の解釈において「不請阿弥陀仏」という語は、古来難解とされ、その解釈は『方丈記』の読解の要諦を握るとも言える。そのため、従来、種々の説が提示されてきた。¹⁴⁾これについては、山田昭全氏が菩薩、如来、教法を表わすものとして「不請之友」「不請之法」という語が仏典に見出されることを指摘し、「不請阿弥陀仏」は「愚か者(≡長明)が乞わずとも慈悲力をもって救ってくださる弥陀仏の名」の意とした。¹⁵⁾稿者もこの山田説に従いたい。このように解すると、この語の使用には、仏者としての強い意識が込められていることとなる。更に、この「不請」という語は、『摩訶止観』¹⁶⁾や源信の『阿弥陀経略記』¹⁷⁾にも見出される。作者が終章において天台の暁懺法を修していたとするならば、「不請阿弥陀仏」とは、源信も使用している「不請之友」の「友」を、「阿弥陀仏」に特定した表現と見るべきであろう。

『方丈記』の本文に従うならば、終章の構成は次のごとく

となろう。懺法は、第一段落の「抑、一期ノ月影傾キテ、余算ノ山ノ端ニ近シ。忽チ二三途ノ闇ニ向カハントス。」という残り少なき余命の自覚と「何ノ業ヲカ託タムトスル。」という反省の言葉によって始まる。続く第二段落で「仏ノ教へ給フ趣ハ、事ニ触レテ執心ナカレトナリ。」と、仏教の根本に照らし、自己の現状認識を試みる。それは「今草庵ヲ愛スルモ、閑寂ニ著スルモ、障リナルベシ。」という、方丈の庵と閑寂なる環境とに執着している二乗の徒の姿であるという認識である。『方丈記』後半部（「我が身、父方ノ祖母ノ家ヲ伝ヘテ、久シク彼ノ所ニ住ム。（）閑居ノ気味モ又同ジ。住マズシテ、誰カ悟ラム。」）は、都に対する庵と環境との優位性が繰り返し述べられていた。故に「イカゞ要ナキ楽シミヲ述ベテ、アタラ時ヲ過グサム。」とは、後半部において述べて来たことに対する反省でもある。この現状認識を受け、第三段落で「静カナルアカ月、」に自問が発せられる。山林閑居を選択した理由は、定心を得、仏道を成就するための環境を確保することにあつた。環境は確保したが、仏道成就という目的に対して、その達成度は余りにも低い。これは、現状分析より導き出されたものである。結果として、外見と内面との乖離という現状認識が行なわれる。「姿ハ聖人」ではあるが、「心ハ濁リニ染」っている。「栖ハ」「浄名居士」の住んだと言われる方丈の住居にならってはいいるが、成果は「周利槃特ガ行ニダニ及」んでいない。ここで「貧賤ノ報ノ自ラ悩マスカ、將

又、妄心ノ至リテ狂セルカ。」と、この乖離の原因が追求される。前者は過去世に後者は現世に、その原因を求めたものである。この追求の末、「其時、心更ニ答フル事ナシ。」と記されるわけだが、これは、厳密には無答なる状態を述べたものである。心は現状を認識し、その原因として二つの要素を推量するところまでたどりついたが、最終的な原因を導き出すことが出来ない。このような状況の中で行なわれたものが、「傍ラニ舌根ヲ雇ヒテ、不請阿弥陀仏」を「両三遍」唱えることなのである。

「不請の阿弥陀仏」は、以上のごとき構成の中で最終的な解答として配置されている。この解答は、作者の現状分析により導かれたものではない。「心更ニ答フル事ナシ。」とあることより、作者の現状分析は、直前の「若シコレ貧賤ノ報ノ自ラ悩マスカ、將又、妄心ノ至リテ狂セルカ。」という部分で終了していることとなる。作者の現状分析という思慮の働きを越えたところにある解答が、「不請阿弥陀仏」なのである。

思慮の働きを越えた念仏を以て作品を締め括ったからといって、作者が念仏を軽視したことにはならない。『往生要集』（巻中 大文第五、助念方法。第二、修行相貌）には、『方丈記』の内容に類似した話が収められている。「行者常途、計念往生、其相似何、」という問いに対して「前所引要決、欲帰本国之譬、是其相也、」と答え、更に

又安樂集云、譬如有入於空曠迴処、値遇怨賊抜劍奪勇直来欲煞、此人徑走觀渡一河、未及到河即作此念、我至河岸為脱衣渡、為著衣浮、若脱衣渡唯恐無暇、若著衣浮復畏首領難全、尔時但有一心作渡河方便、無余心想間雜、行者亦尔、念阿弥陀仏時、亦如彼人念渡、念念相次無余心想間雜、或念仏法身、或念仏神力、或念仏智慧、或念仏毫相、或念仏相好、或念仏本願、称名亦尔、但能專至相續不斷、定生仏前（已上）

と道綽の『安樂集』を引用する。これは、怨賊に襲われた人物の譬喩である。この人は怨賊から逃れるために渡河せねばならぬ状況に追い込まれ、逃走のさなか、脱衣するか否かで迷っている。脱衣しようとすれば怨賊に切り殺され、着衣のままならば溺れる。ここで成すべきことは、渡河のみを考えることである。この念いの前では、重要であると思われた脱衣するか否かという問題も、雑念であると言えよう。念仏を唱えるということは、この譬喩と同様に雑念を排除し、一心に仏を念い、仏の願力を頼って行うものなのである。

怨賊に追いつかれれば、死が待っている。逃走路は眼前の河にしか求められない。脱衣をするか否かという判断は、怨賊と河の流れと自己の服装という現状認識から導き出されたものである。脱衣のための時間はなく、着衣のまま渡河すれば溺死するという状況分析は、雑念でしかない。何故なら唯一の救済法は、助かることを信じて一心不乱に渡河するこ

とだからである。解答は、状況分析を越えたところにあった。終章における自問と「不請阿弥陀仏」という解答の関係も、この譬喩と同じ形式を採っているのではなからうか。終章冒頭に「抑、一期ノ月影傾キテ、余算ノ山ノ端ニ近シ。忽チニ三途ノ闇ニ向カハントス。」とあるごとく、作者は余命の少ないことは自覚している。仏道修行の成果が上がりぬことも認識しており、その原因が庵とその環境への執着にあることも理解している。執着を排除する時間は残されていない。執着を排除せねば、悪道に墮ちることとなる。この状況下において執着を排除できぬ原因を追求することは、雑念以外の何ものでもない。原因追求を行なう自己の思慮を越えたところにあるものが、「不請阿弥陀仏」なのである。「こちらから請い求めなくとも、慈悲心をもって進んで救って下さる阿弥陀仏の名号を唱える」ことが、唯一の救済法であった。

三

執着の問題は、『方丈記』における大きな問題であった。作者は、序章において三諦の問題を提示した。20天台宗の説く悟りの境地とは、空諦、假諦、中諦の三つの視点より実相を捉えることだからである。凡夫は種々の執着により、この境地を得ることが出来ない。空諦の境地を得ることさえも難しい。21諸法無我の教理は理解出来ても、それを実践することは出来ないのである。四大種の本質は空なるものであり、四大

種から構成される総てのものも、また空なるものである。しかし、現実の事象に対した時、種々の執着によって実相を観取することが出来ない。作者は執着が生ずる原因を、環境と行為とに求めた。庵という環境と仏道修行という行為とは、執着を捨棄するために選択されたものであった。栖は方丈の広さを有する住居であり、修行は五縁を具足した三昧行である。この庵の生活においても、結局、作者は諸法の実相を観取することが出来なかった。何故なら、庵の生活自体に執着しているからである。執着から脱しなければ、悪道に墮ちることとなる。作者がたどり着いた救済方法は、阿弥陀仏の名号を唱えることであった。それでは、この念仏によって、執着の問題は解決されたのであろうか。

先に考察したように、作者は、執着心を残したまま救済を請うて阿弥陀仏の名号を唱えている。源信の『二十五三昧式』には「可_レ唱_三弥陀宝号_一。」とあり、『阿弥陀経略記』にも「不請之友」という語が見えた。このことにより、「不請阿弥陀仏」とは、天台浄土教の観心を重視した口唱念仏であったと考えられはしまいか。作者は、天台浄土教の止観行の一環として念仏を修したのである。これは、『二十五三昧式』に「三字収_三諸法_一十念自成就。」とあるごとく、空諦、仮諦、中諦の三諦の円融たる境地に至るものとしての、観心の念仏である。

念仏と観心の関係について、『観心略要集』（第二、寄念仏

明観心）は

念_三仏名_一者。其意云何。謂於_三阿弥陀三字_一可_レ観_三空
仮中三諦_一。彼阿者。即空。弥者。即仮。陀者。即中也。
其自性清浄心。凡聖無_レ隔。因果不_レ改。三世常住。二辺
不_レ動。是中道也。百界千如三千世間諸法。森然而幻有
者。是仮諦也。四句推檢。不_レ存_三一法_一。亡_三泯三千_一。
是即空也。弘決云。心性不_レ動。仮立_三中名_一。亡_三泯三
千_一。仮立_三空称_一。雖_レ亡而存。仮立_三仮号_一。云云法門
幽玄。非_レ喩不_レ知。而三諦一諦之旨。諸喩皆分。非_三非
一之談。鏡喩最親。

と説き、鏡の譬喩を似って詳細に説明する。阿弥陀の三文字には空・仮・中が配されており、更に一文字一文字に三諦が円融に包摂されている。故に、阿弥陀の名号を唱えることにより、三諦が円融されることとなる。『方丈記』の作者の唱えた念仏も、この『観心略要集』に説かれる思想の影響を受けたものなのではあるまいか。庵の生活も作者も更に執着心も、仮なるものとして厳然として存在している。この三つの本質は、空なるものでもある。中諦とは、両者を包摂したものと云える。仮なる観取も空なる観取も、共に正しいものである。共に正しいものである以上、一方を否定すれば、実相を正しく捉えたことにはならない。一方を否定することは、残りの一方に執着することを意味する。この三諦を円融するものとして、阿弥陀の名号は唱えられたのではあるまいか。

作者が最後に「舌根ヲ雇ヒテ、」阿弥陀の名号を唱えた時、執着を認識する自己と執着心と、その対象たる庵の生活とは、三にして一、一にして三なるものとなり、執着心は執着心のまま菩提心に転換したのである。終章における念仏は、序章で説かれた三諦説の天台浄土教実践と言えようか。

阿弥陀の名号を唱え、執着心そのまま菩提心に転換したということとは、修行の階梯を飛び越え、空・仮・中の三諦を念仏という一点で融合したものと言えよう。このような修行方法は、階梯を順序立てて行う漸次止観や、順序を問わずに行う不定止観ではなく、一気に実相に至る円頓止観に当て嵌まるものと言えるのではあるまいか。

おわりに

本稿は、『方丈記』の終章が天台浄土教の暁懺法を記したものと、いう前提の下に論を展開した。終章における死への自覚、反省、外見と内面との乖離、念仏という構成が、源信の『二十五三昧式』や『観心略要集』等に見られる内容と類似するが故である。更に、作者が源信の流れを汲むと考えられることより、「不請阿弥陀仏」は「愚か者が乞わずとも慈悲力をもって救ってくださる弥陀仏の名」の意であると解した。終章における懺法の末に、作者は「不請阿弥陀仏」を唱えた。庵の生活に執着する作者は、諸法の実相を観取することが出来ない。その原因を過去世と現世とに求めた時点で、作

者の原因追求は終了する。とすれば、「不請阿弥陀仏」という解答は、原因追求から導き出されたものではない。原因追求という思慮の働きを越えたところにあるものが、「不請阿弥陀仏」なのである。源信流の観心の念仏の思想から言えば、阿弥陀の名号を唱えることは、空・仮・中の三つの境地を円融させることとなる。作者は、念仏を唱えることにより、修行の階梯を一点に集約し、執着心を菩提心に転換させ、一気に諸法の実相を観取しようとしたのではなからうか。

『方丈記』序章では、天台の三諦説と執着心との問題が説かれていた。執着心は、良い環境（山林閑居）と良い行為（仏道修行）を手に入れても捨棄できぬものであった。環境と生活とに執着した作者は、『法華経』の化城喩品に描かれた旅人達（二乗の徒²⁴）のごとく、本来の目的を忘れ、庵の生活に満足していたのだらう。本来の目的に目覚め、自己の執着心に気づいた作者は、阿弥陀の名号を唱えることにより、執着心即菩提心の境地を手に入れることを試みたのである。

以上のことが言えるならば、終章における念仏は、序章に提示された問題の解答であったこととなる。序章と終章は、設問と解答の関係にあることとなる。このことは、終章が『方丈記』の結論として当初の構想に含まれていたことを意味しよう。終章の構想なくして、『方丈記』の執筆は有り得なかつたものと考ええる。

注

(1) 『方丈記』の引用は、大福光寺本『方丈記』（昭和三十四年 校異・鈴木知太郎 武蔵野書院）に拠り、適宜、句読点、濁点を付し、仮名を漢字に改めた。

(2) 但し、手崎政男氏は「方丈記の序章と終章の論」（昭和五十九年二月「鶴見大学紀要」・『方丈記論』（平成六年 笠間書院）に収載）において、「夫、人ノ友トアル者ハ、富メルヲ尊ミ、懇ロナルヲ先トス。」より終章が始まるとし、「抑、一期ノ月影傾キテ、」以下を「終章段落後半部の付属的段落であるにすぎない。」とする。また、鈴木佐内氏は、『方丈記』における散心念仏（平成十年三月「和洋国文研究」・『中世仏教文学研究 今様と随筆』（平成十五年 おうふう）に収載）において、「夫、三界ハ只心一ツナリ。」以下を終章とする。

(3) この後「于時建曆ノ二年弥生ノ晦頃、桑門ノ蓮胤、外山ノ庵ニシテ是ヲ記ス。」という跋文が記されているが、今回の考察には含まない。

(4) 『長明方丈記抄』（万治三年（一六六〇）八月以前に成立・加藤整斎）の引用は、『長明方丈記抄・徒然草抄』（昭和六十年 編修・有吉保新典社）に拠る。

(5) 当初の構想に終章はなかったとする代表的な説には、佐々木八郎氏（昭和三十七年三月「方丈記私論——構造と意味」「叙実と叙情——」「国文学研究」・『方丈記・徒然草』（昭和四十六年 有精堂）・『中世文学の構想』（昭和五十六年 明治書院）に収載）の、

たぶん長明は、第一段・第二段を書き終えた後の、ある暁方に、老のねざめに、ゆくりなくも彼の眼に映じた残月に心を強く打たれたのであろう。西に傾くあの月、山の端に落ちる間もないあの月、それが一期いくばくの余算もない、老齡

のわが身そのままのものとして眺められ、「たちまち三途のやみにむかはむとす」る自分というものが凝視され、「なにのわざをかゝこたむとする」という反省が生じ、自分は仏道修行者であるという自覚に立ちかえった結果、草庵生活の楽しさというものが「要なきたのしみ」であることを悟ったわけである。従ってこの悟に到達した時機はある日の「しづかなるあか月」であって、第二段を書き綴った時点と、この時点とは、時間的に接続するものではなく、時間的にずれのあったことが推測される。

(6) 「続・方丈記試論（二）」（昭和五十一年一月「日本文学研究」・『中世文学の構想』（5参照）に収載）。

(7) 『岩波仏教辞典』（平成元年 編者・中村元・福永光司・田村芳朗・今野達 岩波書店）の「朝題目夕念仏」の項には、

天台宗では、朝課（朝の勤め）に〈法華懺法〉を修し、晩課に〈例時作法〉を修する。法華懺法は普賢菩薩の法華経護持の誓願にならった行儀であり、例時作法は阿弥陀経を誦し念仏する往生の行儀として、一対になっている。また平安時代を風靡した信仰は、法華経を読み、念仏を唱えることを例とした。（後略）

とある。ここでいう「法華懺法」が懺懺法に当たる。

なお、『方丈記』終章が懺懺法（又は懺懺）であることを指摘したものは、「不請の阿弥陀仏考」（昭和三十八年三月 瓜生等勝「解釈」・『複製校異 肥前島原文庫方丈記——付・方丈記研究——』（昭和四十六年 教育出版センター）に収載）、「貧賤の報」「妄心」について」（昭和四十年五月 瓜生等勝「解釈」・『複製校異 肥前島原文庫方丈記——付・方丈記研究——』に収載）、『日本の隠者』（昭和四十四年 著者・桜井好朗

- 塙書房)、「隱遁と文学——『方丈記』の略本および広本と関連して——」(昭和四十五年九月 桜井好朗 「日本文学」)、「方丈記密勘(1)」(昭和四十六年十一月 鈴木久 「福島大学教育学部論集」)、「妄念の文学——鴨長明私論——」(昭和四十七年四月 伊藤博之 「成城国文学論集」)、「隱遁の文学——妄念と覚醒——」(昭和五十年 笠間書院 に収載)、「『方丈記』密勘(Ⅱ)」(昭和四十八年十月 鈴木久 「福島大学教育学部論集」)、「長明の音楽と信仰」(昭和五十年四月 榊泰純 『方丈記・徒然草』 角川書店)、「方丈記と発心集の間」(昭和五十年九月 山田昭全 「中世文学」)、「鴨長明晩年の思想と信仰——宝物集とのかかわりあいから——」(昭和五十二年三月 山田昭全 「大正大学大学院研究論集」)、「大福光寺本方丈記奥書考」(昭和五十三年九月 翁蘇倩卿 「学苑」)、「『狂言綺語』と長明の文芸観(教寄)——方丈記『満沙弥ガ風情云々』と関わって——」(昭和五十八年三月 堀川善正 「池坊短期大学紀要」)、「方丈記をめぐっての論考」(平成九年 和泉書院) に収載)、「方丈記付 発心集(抄)」(昭和六十三年 訳注者・今成元昭 旺文社)、「仏教文学の構想——『方丈記』論によせて——」(平成八年 『仏教文学の構想』 今成元昭 新典社) などがある。
- (8) 『二十五三昧式』の引用は、『恵心僧都全集』第一卷(昭和二年 比叡山図書刊行所) に拠る。
- (9) 『地藏講式』の引用は、『恵心僧都全集』第五卷(昭和二年 比叡山図書刊行所) に拠る。
- (10) 「不請阿弥陀仏」再論——『方丈記』結章部の解釈——(昭和十五年三月 「大正大学研究紀要」)。
- (11) 『観心略要集』の引用は、『恵心僧都全集』第一卷(8参照) に拠る。『観心略要集』は源信作ではないが、平安末期には、源信作と信じられていたようである。
- (12) 『発心集』と源信の叙述——『観心略要集』の受容を中心に——

- (昭和五十三年五月 「説話・物語論集」)。
- (13) 『摩訶止観』の引用は、『摩訶止観』(昭和三十七年 『大正新脩大藏経』第四十六卷 大正新脩大藏経刊行会) に拠る。
- (14) 『方丈記』の思想的基盤——『維摩経』・『発心集』との関わりにふれて——(昭和五十年三月 「説話・物語論集」)。
- (15) 瓜生等勝氏は、「不請の阿弥陀仏考」(昭和三十八年三月 「解釈」・複製校異 肥前島原松平文庫本方丈記——付・方丈記研究——(7参照) に収載) において諸説の分類を試み、次の七つにまとめた。
- ① 「他より請はれざるに自らすゝみてなす念仏」 ② 「こちからから請い願わずとも救って下さる仏への念仏」 ③ 「仏に対して何の願うところもない、心に請い求めることのない念仏」 ④ 「己が心にさほど請い望まず、但口ずさみに念仏すること。」 ⑤ 「迷いの心を離れずに唱えるので仏に請けてもらえないと思われる念仏。」 ⑥ 「奉請」を「不請」と書きあやまったとする説。 ⑦ 「法会などで仏の現前を祈るのが奉請、儀をととのえないのが不請である。すなわち儀をととのえない念仏。」
- 瓜生氏は作者の思想、信仰、作品の構成などから以上の説の妥当性を考察し、⑦説を採用した。この分類は築瀬一雄氏の『方丈記全注釈』(昭和四十六年 角川書店) にも引用されているためか、しばしば活用されている。
- (16) 「不請の阿弥陀仏」私見——方丈記跋文の解釈をめぐって——(『方丈記・徒然草』(5参照))。山田氏はこの論考において、「不請」「不請之友」「不請之法」の用例を『維摩経』(仏国品第一)、『勝鬘経』(撰受章第四)、『無量寿経』(卷上)、『大宝積経』、『仏吉祥徳讚』(卷中)、『聖善任意天子所問経翻訳之記』に求め、分析を試みている。なお、山田説に反論を加えた貴志正造氏の「方丈記「不請」の解」(昭和五十二年二月 「国学院雑誌」)、貴志説に反論を

した山田氏の「不請阿弥陀仏」再論——『方丈記』結章部の解釈——」(10参照)も参照されたい。

(17) 『摩訶止観』(13参照)には、「九念十方仏者。昔親狎悪友信受其言。今念十方仏念無礙慈作不請友。」(巻第四上)、「我無力救請十方仏。仏愍衆生不簡巨細。必冀從願。大論明請不請云云。」(巻第七下)の用例がある。

(18) 『阿弥陀経略記』(『恵心僧都全集』第一巻(8参照)には、「常為衆生不請之友。乃至聞名無空過者。」「是諸仏長子。当來導師。乃至常精進。為一切衆生不請之友。」とある。前者は諸菩薩を、後者は弥勒を指す。

(19) 「貧賤ノ報」は他に用例を見ないが、類似の表現としては、『明月記』(昭和四十五年 国書刊行会) 建暦二年十二月廿日条に

行向東宅示合此由、高陽院殿翠簾苛責、旁仰天之間、一事難叶、無為方者、貧賤之果報、悲而有余、と、「貧賤之果報」の語が見出される。

(20) 『往生要集』の引用は、『往生要集』(昭和四十五年 『源信』校注者・石田瑞麿 岩波書店)に拠る。『方丈記』には「和哥・管絃・往生要集如キノ抄物ヲ入レタリ。」と、作者が方丈の庵に『往生要集』を持ち込んだことが明記されており、熟読していたものと思われる。作者が編纂した『発心集』においても、序、巻第四、第五、第六を中心に『往生要集』の引用が多々見受けられる。

(21) 拙稿、「『方丈記』序章試論——天台の三諦説との関連において——」(平成十五年三月 『仏教文学』)を参照されたい。

(22) 拙稿、「『方丈記』前半部試論——「世ノ不思議」を中心として——」(平成十六年二月 『日本文学研究』)を参照されたい。

(23) 拙稿、「『方丈記』にみる修行環境に関する一考察——「五縁具足」との関連から——」(平成十年三月 『仏教文学』)を参照されたい。

(24) 『法華経』(昭和三十五年 『妙法蓮華経』・『大正新脩大蔵経』第九卷 大正新脩大蔵経刊行会) 巻第三、化城品第七に拠る。