

法然の「三昧発得記」の臨床心理学的研究

名島 潤慈

Hōnen's "Sanmai Hottokuki" from a Viewpoint of Clinical Psychology

NAJIMA Junji

(Received February 10, 2005)

キーワード：浄土宗、法然、三昧発得記

I 本稿の目的

法然房源空 (1133-1212) には「三昧発得記」がある。「三昧」とは、精神をある特定の対象に集中した状態・瞑想状態のことである。インド仏教のSamādhiは中国で「三昧」「三摩地」「三摩提」などと音写され、「等持」「定」「正定」などと意識されている (齋藤, 1998)。一方「発得」とは修行によって三昧に入り、仏や浄土などの聖境を観想することである。

「三昧発得記」は、法然の自筆記は見つかっていない。梶村 (1969) によれば、通称「醍醐本」と呼ばれている『法然上人伝記』所収の「三昧発得記」には、その記の前文に「又上人在世の時、口称三昧を発得し、常に浄土の依正を見る。以て自ら之を筆す。勢観房之を伝う」とあり、記の奥には「この三昧発得の記は年来の間、勢観房秘藏して披露せず。没後において図らずも之を伝え得て書き畢おわぬ」とある。これに従えば、法然は自分が書いた「三昧発得記」を門弟の勢観房源智 (1183-1238) に与え、源智はそれを秘藏していたが、源智の死後源智の弟子がそれを書写して「醍醐本」のなかに組み入れたことになる。ちなみに源智は始終法然の給仕役を務め、後に法然が讃岐国に流されるときも摂津 (神戸市) まで同行を許された。また、法然が赦免されて入洛を許されてからも大谷の禅房で法然に仕えた。そして、法然の死の直前に法然から「三昧発得記」や「一枚起請文」を授かり、さらに、仏具・僧坊・仏典釈書などを法然から相承したという (藤堂, 1987)。

「三昧発得記」には、①弟子の親鸞 (1173-1262) が康元元年 (1256, 親鸞85歳) から康元2年にかけて編集ないし書写した『西方指南抄』 (親鸞聖人全集刊行会編, 1980) のなかの中本 (中巻の本) に収録されている「建久九年正月一日記」、②醍醐三宝院所蔵の醍醐寺第80代座主の義演 (1558-1626) が書写した『法然上人伝記 (醍醐本)』のなかに収録されているもの、③浄土宗鎮西流三条派を開いた道光 (字は了恵) (1243-1330) の集録した『拾遺語灯録』の漢語篇である『拾遺漢語灯録』のなかに収録されたもの、④王法林寺に所蔵されている袋中良定 (1552-1639) 筆写の「三昧発得記分別抄」 (報恩院本) などがあり、他に、⑤『二尊院縁起』のなかに「三昧発得記」の一部 (前四半分) が転載されている (嵐, 1973; 中野, 1994)。これらのうち、「三昧発得記」という表題が付されている

のは③の『拾遺漢語灯録』と④の「三昧発得記分別抄」である。また、現存する書写本のうちで最も古いのは①の親鸞の『西方指南抄』である（嵐，1973）。『西方指南抄』のなかで「三昧発得記」の置かれている場所は「法然聖人御夢想記 善導御事」の直前である。中本の末尾には、「康元元丁巳正月二日 親鸞八十五歳校了」と書かれている。丁巳という干支は合っているが、「康元元」というのは親鸞の書き間違いで、実際には「康元二年」である。ちなみに中野（1994）は精密な考証に基づいて、『西方指南抄』は親鸞が編集したものではなくて、『西方指南抄』の底本を親鸞がそのまま筆写したという「転写説」を唱え、『西方指南抄』の原型は仁治2年（1241）から宝治2年（1248）ころまでの間に成立したとしている。

ところで、法然の「三昧発得記」は大変論議の盛んな記録である。そこには、法然が念仏三昧のうちに感得したさまさまの聖なるイメージ、それも阿弥陀如来・勢至菩薩・観音菩薩などを含んだ聖なるイメージが頻出している。このようなイメージの頻出があったということになれば、この三昧は見仏三昧であり、法然が行ったのはいわゆる天台浄土教の観想念仏であったということになりかねない。これは、称名念仏（「南無阿弥陀仏」を口に称える念仏：口称念仏）のみを勝行と定めて他をすべて劣行とみなした法然の主旨からすれば大変奇異なことである。そのため、「三昧発得記」の偽作説がかつて主張されたほどである。例えば田村（1951, 1952）は、「『三昧発得記』の内容は、教義上からいって非法然的といわれなくてはならない。無観称名—もっともこの言葉は法然自身のものではなく、信空が用い始めたとされている—が法然の立場だからである」「『三昧発得記』『夢感聖相記』はいずれも聖道門からの批判・非難に対応して作られたものであるが、それを法然自身の述作としたのは、いうまでもなく血脈相承者としての位置に法然を置くためであった。（中略）そして、寛喜二年（1230）以前に成立した『源空私日記』は、すでに流布している『三昧発得記』および『夢感聖相記』—あるいはそれらの伝説—の一部分を、本文の内容として取り入れたのであろう。しかし『源空私日記』の作者は、『三昧発得記』の方は、「勢至菩薩化身」としての法然の、神秘的奇瑞を附加するために採用し、善導との夢中対面は法然をして、専修念仏興行の決断を促す一要因として、巧みに利用したのである」と述べている。

しかしながら本稿では、「三昧発得記」は法然自身が体験したものであるという前提に立ちたい。前述のように「三昧発得記」は源智が法然から授かったものである。また、例えば、親鸞が書写した『西方指南抄』の中本には「法然聖人臨終行儀」が収録されているが、そこには法然の臨終に立ち会った門弟の言葉として、「またある時、弟子どもにかたりてのたまはく、観音・勢至菩薩聖衆まへに現じたまふおば、なむだち（＝なんじたち）おがみたてまつるやとのたまふに、弟子等えみたてまつらずと申けり。またそののち臨終のれうにて、三尺の弥陀の像をすゑたてまつりて、弟子等申やう、この御仏をおがみまいらせたまふべしと申侍ければ、聖人のたまはく、この仏のほかにもまた仏おはしますかとて、ゆびをもてむなしきところをさしたまひけり」「凡この十余年より、念仏の功つもりて、極樂のありさまをみたてまつり、仏・菩薩の御すがたをつねにみまいらせたまひけり。しかりといふども、御意ばかりに^{おこころ}しりて、人にかたりたまはず侍あひだ、いきたまへるほどは、よの人ゆめゆめしり侍ず。おほかた真身の仏をみたてまつりたまひけること、つねにぞ侍ける」とある。このように、晩年の法然にとって菩薩や仏の幻像は大変身近なものであった。（極樂の有様・仏や菩薩の姿を常に見ていたとすれば、法然にとってそれらは虚

像ではなく、実像であったろう。)

もちろんこの場合、「法然聖人臨終行儀」そのものが偽作であるという可能性はあるが、しかし、「法然聖人臨終行儀」全体の記述内容からみて偽作の可能性は低いように思われる。しかも、「三昧発得記」では、三昧中に生じたさまざまな現象が淡々と客観的に記されており、そこには情緒的な脚色や理想化は見られない。もしも法然以外の人、誰か法然の門弟が偽作したとしたら、いくつかの法然伝に見られるように法然を神秘的な存在とみなすような脚色・粉飾がなされたのではないかと思われる。以下、本稿では、法然の宗教体験を臨床心理学的に吟味してみたい。

Ⅱ 三昧発得記の紹介

『西方指南抄』のなかの「建久九年正月一日記」の前書きには、「聖人御在生之時記註之外見におよばざれ秘蔵すべしと 御年六十有六^{うしのとし}丑年也」とある。以下、『西方指南抄』収録の本文を記す。ただし、読みにくいので旧漢字は現行漢字に直した。また、漢字の送りがなも現行に直した。平仮名ばかりの羅列も読みにくいので、例えば「ことのおとをきく、ふえのおとらをきく」は「ことのおとをきく（琴の音を聞く）、ふえのおとらをきく（笛の音を聞く）」といった具合に括弧のなかに注記しておいた。「るり」の漢字は瑠璃と琉璃とが入り交じっているが、原文通りにした。改行は、親鸞が書写した原文のままにした。

建久九年正月一日記

一日^{やまもも}桜梅の法橋教慶のもとよりかへりたまひてのち、未^{ひつじさる}申の時ばかり、恒例正月七日、念仏始行せしめたまふ。一日明相少しこれを現じたまふ、自然にあきらかなりと。云々
二日水想観自然にこれを成就したまふ。云々 総じて念仏七箇日の内に、地想観の中に琉璃の相少分これをみたまふと。二月四日の朝、瑠璃地分明に現じたまふと云。六日後夜に琉璃の宮殿の相これを現ずと云。七日朝にまたかさねてこれを現ず。すなわちこの宮殿をもて、その相^{そうよう}影現じたまふ。総じて水想・地想・宝樹・宝池・宝殿の五つの観、始め正月一日より二月七日にいたるまで、三十七箇日のあひだ、毎日七万念仏不退にこれをつとめたまふ。これによてこれらの相を現ずとのたまへり。

始め二月廿五日より、あかきところ（明き処）にして目をひらく。眼根より、赤き袋琉璃の壺を出生す、これをみる。そのまへにして、目を閉じてこれをみる。目を開けばすなわち失すと云へり。二月廿八日病によて、念仏これを退す。一万返あるいは二万、右の眼にそののち光明あり、はなだ（縹）なり。また光あり、はしあかし（端赤し）。また眼に琉璃あり、その形琉璃の壺のごとし。瑠璃に赤き花あり、宝形のごとし。また日入りてのちいでてみれば、四方みな方ごとに赤く・青き宝樹あり。その高ささだまりなし、高下こころにしたがふて、あるいは四五丈、あるいは二三丈と云。

八月一日、本のごとく六万返これをはじめ。九月廿二日の朝に、地想分明に現ず。周囲七八段ばかり、そののち廿三日の後夜ならびに朝にまた分明にこれを現ずと。云々

正治二年二月のころ、地想等の五の観、行住座臥こころにしたがふて、任運にこれを現ずと。云々

建仁元年二月八日の後夜に、鳥のこゑ（声）をきく、またことのおとをきく（琴の音を

聞く)、ふえのおとらをきく(笛の音を聞く)。そののち日にしたがふて、自在にこれを聞く、しやう(笙)の音をきく。さまざまの音。正月五日三度勢至菩薩の御うしろに、丈六ばかりの勢至の御面像現ぜり。これをもてこれを推する。西の持仏堂にて勢至菩薩、形像より丈六の面を出現せり。これすなわちこれを推するに、この菩薩すでもて、念仏法門の所証のためのゆへに、いま念仏者のために、そのかたちを示現したまへり。これをうたがふべからず。同じき六日はじめて、座所より四方一段ばかり、青琉璃の地なりと。云々 今においては、経釈によて、往生うたがひなしと。地観の文にこころうに、うたがひなしといへるがゆへにといへり。これをおもふべし。

建仁二年十二月廿八日、高島の少将きたれり。持仏堂にして、これに謁す。そのあひだ例のごとく念仏を修したまふ。阿弥陀仏をみまいらせてのち、障子よりすきとほりて仏の面像を現じたまふ。大きき丈六のごとし。仏面すなわち隠れたまひりぬ。廿八日午時の事也。

元久三年正月四日、念仏のあひだ、三尊大身を現じたまふ。また五日三尊大身を現じたまふ。

聖人のみづからの御記文なり。

以上が親鸞の書写した原文のすべてである。以下、これについて解説的に述べる。原文の敬語表現は省略した。なお、各節の後には、『法然 ひとすじの道』(藤井, 1986)や「鎌倉仏教の創始者とその批判者」(塚本, 1971)などを参照して、法然に関する心理・社会的な出来事を[]のなかに入れておいた。

(1) (法然は) 建久9年(1198, 法然66歳)の1月1日、桜梅の僧の教慶のもとから帰った後、午後3時ころから恒例の正月7日間の念仏行を開始した。すると、初日の1日に「明相」が少し現れて、自然にあたりが明るくなった。これは、日想観によるものであった。

〔「明相」については、『拾遺漢語灯録』のみ「明相」を「光明」としている。なお、法然が建久9年4月26日に武蔵国在住の、源頼朝(1147-1199)の御家人である津戸三郎つのとのかぶらう(当時36歳、後に81歳で自殺)に宛てた手紙からすれば(大橋校注, 1971)、この正月から2月20日までの50日間、法然は別時念仏(特別に時期を限って行う念仏)をする予定であった。〕

翌日の1月2日には自然に水想観を成就した。総じて念仏行を行った7日間において、地想観のみでなくて瑠璃観も少し体験し、瑠璃色の大地を見た。そして、2月4日の朝には、瑠璃色の大地がはっきりと現れた。6日の夜には瑠璃色の宮殿の姿が現れた。翌日の7日の朝にも再びそれが現れた。

結局のところ、1月1日から2月7日までの37日間、毎日7万遍の念仏を称え続けながら水想観・地想観・宝樹観・宝池観・宝殿観の5つの観想を行ったことによってこれらの姿が現れた。

その後2月25日から明るい所で目を開くようにしたら、眼底から赤い袋や瑠璃色の壺が出てくるのを見た。前にも目を閉じてこれらを見ていたが、目を開いたら消えていた。

2月28日に病によって念仏を中断した。その後、1万遍あるいは2万遍の念仏を称えると、右の目に光が見えたが、はなだ色(空色)であった。別の光も見えて、端のほうに赤かった。また、眼中に瑠璃色の壺のような形のものが現れ、そこには赤い花が差されていた。

て、宝物のような形であった。さらに、日が暮れてから外に出てみると、四方ごとに赤や青の宝樹が見えた。宝樹の高さはまちまちで、法然の心に従って4、5丈になったり2、30丈になったりした。

8月1日からまた元のように1日に6万遍念仏を称えはじめた。すると9月22日の朝、地想観をはっきりと体験した。大地の周囲が7、8段ばかり高くなっていた。その後、23日の夜半と朝にもこれを体験した。

[法然は2月28日に「病」によって念仏を中断し、その後8月1日から6万遍念仏を始めている。前述の津戸三郎に宛てた手紙からすれば、法然は年来風邪をよくひいていたが50日間の別時念仏の間に風邪をこじらせていった。そして、医師から大事をとるようにと忠告され、お灸・湯・唐の薬などによって、津戸三郎に手紙を出した4月26日には「ちりばかり（ほんの少しばかり）」回復していたという。詳細は不明であるが、結局法然は50日間の別時念仏を何とか終えた後再び念仏三昧行を始めたが、風邪がひどくて2月28日に念仏を中断した。その後も風邪は続いた。症状はひどかったようである。風邪をこじらせて肺炎を併発させたのかもしれない（中村，1988）。ともかく法然は4月8日、遺言の「没後遺誡文」を認めた。ちなみに、この建久9年3月、法然は九条兼実（1149-1207）の要請によって主著の『^{せんぢやく}選択本願念仏集』（大橋校注，1971）を撰述している。執筆役は第3章の半ばまでは安楽房遵西（?-1207）で、後は真観房感西（1153-1200）であった。要請者の兼実はもともと真言宗の密教僧の実巖（?-1185）などを護持僧として重用していたが（吉井，1991）、1188年に長男の良通（内大臣）に急死されてからは無常を感じ、翌年初めて法然を自宅に招いて法然の話聞いた。その後法然は何度も兼実に招かれて、兼実や兼実の妻・娘に受戒した。そして、「建久の政変」（1196年）で源通親（1149-1202）によって兼実が閔白の地位を追われてからは、兼実はますます法然への心理的依存を深めていった。]

(2) 正治2年（1200，法然68歳）の2月のころには、地想観などの5つの観想をいつでも心に従って自在に体験できるようになった。

[この年の5月11日、鎌倉幕府の将軍源頼家が専修念仏の禁止令を出した。専修念仏に対して許容的であった源頼朝は前年の正月に急死していた。]

(3) 建仁元年（1201，法然69歳）の2月8日の夜半、鳥の声や琴・笛の音などを聞いた。その後日が経つにつれて自由自在にこれらの音を聞いたり、笙の音、さまざまの音を聞けるようになった。ちなみに、ここでは「建仁元年」となっているが、建仁に改元されたのは2月13日なので、正しくは「正治三年」である。

[この年の春、親鸞（29歳）が法然の門下となる。10月17日、九条兼実の娘の宜秋門院（九条任子）（1173-1238）が法然を戒師として出家する。]

(4) （建仁2年の）1月5日に3回、勢至菩薩像の背後に、勢至菩薩の1丈6尺ばかり（約5メートル）の顔が出現した。西の持仏堂においても、勢至菩薩の1丈6尺の顔が出現した。この訳を推察するに、念仏法門の正しさを証明するために勢至菩薩が念仏者のために1丈6尺の大きさの顔を示現してくださったものであり、これを疑ってはならない。

1月6日、自分が座っている場所の周囲が一段ばかり高くなった。青色の大地であった。このようなことが生じた現在、教文・釈文に書かれてある通り、往生することに疑いはない。地想観のことを解説した文章のところに「往生疑いなし」とあったことが思われる。忘れないでおくことだ。

『観無量寿経』（中村ら訳註，1964）によれば、第3観（地想観）の記述の箇所では仏が阿難に対して、「汝よ、仏語を持ち、未来世の一切大衆の、苦を脱れんと欲する者のために、この観地の法を説け。もしこの地を観ぜば、八十億劫の生死の罪を除き、身を捨てて（のち）他世に必ず浄国に生まれん。心、疑いなきをえよ」云々と告げている。]

建仁2年（1202，法然70歳）の12月28日、高叡の少将がやってきたので持仏堂で会った。そうしているうちにも例のように念仏を称えていた。すると、阿弥陀仏の姿を見た後で障子が透き通って、そこに仏の顔が出現した。その大きさは1丈6尺くらいであった。仏の顔はすぐに消えた。これは28日のお昼時のことであった。

[建仁2年の2月27日、九条兼実が法然を戒師として出家。法名は円証。]

[2年後の元久元年（1204）の10月、延暦寺の衆徒が専修念仏の停止を天台座主の真性に訴える。これに対して法然は11月7日、「七箇条制誡」を作って門弟たちを戒めるとともに、「七箇条制誡」を真性に送る。兼実も法然を弁護する手紙を真性に送る。翌年の元久2年（1205）10月、今度は興福寺の衆徒が「興福寺奏状」を掲げて念仏禁止を後鳥羽院（1180-1239）に訴える。この奏状は浄土宗に関する9か条の過失を列挙したもので、執筆者は、法相宗の解脱上人貞慶であった。]

(5) 元久3年（1206，法然74歳）の1月4日、念仏の間に阿弥陀如来と勢至菩薩と観音菩薩の三尊が現れた。また、翌日の5日にもこの三尊が現れた。

[この三尊が現れた年の翌年の承元元年（1207）、後鳥羽上皇の院宣によって2月9日、京都の鹿ヶ谷における「六時礼讃」（昼夜六時に阿弥陀仏を讃える偈を歌うもの）の念仏興行で人気を博していた安楽房遵西が六条河原で死刑となり、住蓮（?-1207）は近江の蒲生郡馬淵にて斬罪となった。（「六時礼讃」とはもともと唐の善導が作った「願往生礼讃偈」のこと。法然も愛読していた。安楽房や住蓮は当時あった天台声明の影響を受けないで、この「六時礼讃」の音曲・声明を新しく創作したという。中西，1970を参照。）そして、2月13日にはやはり法然門下の親鸞が越後に配流となり、法然自身は2月27日、院宣によって土佐国（高知県）に配流されることとなった。ただし、パトロンであった貴族の九条兼実の尽力によってか、実際には讃岐国（香川県）に流された。讃岐国塩飽の地頭の高階保遠の館に到着したのは3月26日。法然が流罪となってしまったショックか、九条兼実は4月5日に死去。なお、専修念仏を弾圧した後鳥羽上皇は後の承久3年（1221）に承久の乱を起こして隠岐島に流罪となり、結局隠岐島で死亡した。遠島19年の孤独な生活のなかで、後鳥羽上皇は浄土信仰者になったという（伊藤，1974）。]

以上は法然聖人ご自身が記された文章である。

以上のように、法然が三昧発得した時期は建久9年の1198年から元久3年の1206年まで、つまり法然が66歳から74歳に至るまでの9年間にわたっている。

Ⅲ 三昧発得記についての考察

1. 内容の検討

法然が三昧発得した内容は、『観無量寿経』に記載されているさまざまな観法に関するものである。言うまでもなく『観無量寿経』は唐の善導（Shan-tao）（613-681）が書いた『観無量寿経疏』（観無量寿経についての注釈書）を通して法然にはおなじみのもので

あった。法然の主著である『選択本願念仏集』にも『観無量寿経』のことが頻出している。実際、『選択本願念仏集』においては『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の3つが浄土宗の根本経典とみなされている。

ここで簡単にまとめておくと、『観無量寿経』に詳述されている観法、つまり心を統一して浄土を観想する13の方法とは次のようなものである。なお、各観法の呼び方は法然が『選択本願念仏集』に記載している呼び方に従う。①第1観は、西に向いて正座して、沈む太陽を観る「日想観」。②第2観は、清らかな水を観る「水想観」。ここには氷想や瑠璃想（青玉の観想）も含まれる。③第3観は、極楽の国地を観る「地想観」。④第4観は、7種の宝石の花や葉をそなえた宝の木々を観る「宝樹観」。⑤第5観は、7種の宝石の色の池水・黄金の溝を流れる支流・60億の七宝の蓮華（蓮花）などを観る「宝池観」。⑥第6観は、500億の宝石の楼閣・天上の音楽を奏でる無数の天人などを観る「宝楼閣観」（「三昧発得記」では「宝殿観」）。⑦第7観は、葉に100の宝石の彩りのある蓮華を観る「華座観」。⑧第8観は、華の上に坐した仏の像・極楽国の七宝の莊嚴・宝地・宝池・宝樹などを観る「像想観」。⑨第9観は、無量寿仏（阿弥陀仏）の身相と光明を観る「阿弥陀仏観」。⑩第10観は、観世音菩薩を観る「観音観」。⑪第11観は、大勢至菩薩を観る「勢至観」。⑫第12観は、蓮華が開くときに500色の光がわが身を照らすといった、無量寿仏の極楽世界を観る「普往生観」。⑬第13観は、池の水の上にいる阿弥陀仏を観る「雑想観」。

ところで、三昧発得の内容を今、建仁2年を境にして前半部・後半部と分けてみると、まず建久9年から建仁1年までの前半部は、法然の言い方によれば「水想・地想・宝樹・宝池・宝殿の五つの観」である。ただし、建久9年1月1日の「一日明相少しこれを現じたまふ」とあるのは、法蔵館発行の『定本 親鸞聖人全集第5巻 西方指南抄』の脚注に記されているように日想観のことなので、結局念仏三昧の間に合計6つの観が出てきたことになる。これらは、浄土の光景にまつわるものである。

一方、建仁2年から元久3年までの後半部では、勢至菩薩の顔・阿弥陀仏・仏の顔といったものが出現し、最後の元久3年には、阿弥陀仏とその脇士である勢至菩薩・観音菩薩の三尊の姿が出現している。ここでは、第9・10・11観の内容が現れている。なお、第7・8ならびに第12・13観は出ていない。また、内容的に見て、「蓮華」「華座」「宝華」といったものは出現していない。これはもともと、イメージ化がむずかしいことによるのではないと思われる。例えば、蓮華の一つ一つの花びらに百宝の色があり、その花びらに8万4千の脈があり、その脈に8万4千の光がある（第7観）とか、蓮華が開くときに500色の光があつてわが身を照らす（第12観）などといったものはあまりに微細すぎて、特殊な薬物でも使用しないかぎりイメージ化がきわめて困難であろう。

2. 夢定中見仏の問題

定中見仏とは覚醒時の瞑想状態のうちに仏や浄土を見ることである。一方、夢定中見仏（夢中見仏）は、藤田（1985）によれば、「定善の観想中の行者の見る夢」のなかに仏や浄土が出現することである。ここで「定善」（心を統一して行う善行）とは、善導が『観無量寿経疏』のなかの「玄義分」において説いているもので、『観無量寿経』の計16観のうち第1観（日想観）から第13観（雑想観）までを指す。第14観（上輩観）から第16観（下輩観）までが「散善」（平常の、散乱した心のままで行う善行）である。「定善」は凡夫である韋提希夫人の要請によって仏が説いたもの、「散善」は未来世のすべての凡夫の

ために仏が自ら進んで説いたものである。

ところで、仏教学者の藤吉（1981）は当初、『三昧発得記』に記されているような体験は夢の中の体験とは異なるものである。『三昧発得記』に記されているような体験は別時念仏中のいろいろな体験である。（中略）これは夢の中ではなく、実際に肉眼で見られたと解せられる。しかし、これは科学的に見ると幻覚とか錯覚の一種と見られるが、念仏三昧に入るとそのような現象がおこるので、肉眼で見たといっても幻覚に近い現象であると思われる」と述べたが、その後藤吉（1985）は、「実際問題として念仏三昧中に三昧発得記に書かれているような見仏の体験が得られるかどうかの問題である。おそらく法然上人の場合も善導大師と同様、夢定中の体験と見るべきではないか。実際は見仏せんとして称名念仏していらっしゃるうちに夢を見てそのような光景が夢の中にあらわれたと見るべきであろう。現代の人は見仏の思いもなく修行もしないから霊夢を見ることもないが、見仏したいと願い称名念仏すれば三昧に入り、いわゆる定中に見仏すると言われるが、それは夢の中の体験と見るべきであろう」と述べている。

藤吉はこのように法然の体験を最初は「幻覚に近い現象」とし、後に「夢のなかの体験と見るべき」というふうに変更している。また、梅原（2004）も「夢の体験」「夢幻の体験」とみなしている。ただし、町田（1997）は「幻視体験」「集中的な念仏によって生じた特異な心理現象」とし、法然が実践したような観仏の方法はJungのいう「能動的想像」（active imagination）の概念に非常に似ていると述べている。

筆者個人としてはなぜ法然の体験が「夢のなかの体験」とみなされるのかよく分からない。「三昧発得記」には夢という言葉はまったく出てこない。それに、臨床場面において言葉によるカウンセリングではなくてイメージ面接や、水のイメージを利用したリラクゼーションを行っている、どのクライアントも容易にイメージを思い浮かべることができる。中には目を開けていても、そこに存在しないものをありありと幻視できるクライアントもいる。このように覚醒時において種々のイメージ現象が生ずることはもちろん、筆者だけの体験ではなく多くの臨床心理士が経験しているところである。アメリカのEpstein（1981）のように「覚醒夢療法（Waking Dream Therapy）」という言葉を使っている人もいる。人間にとって覚醒時のイメージ現象が容易に生ずることはよく知られたところである。

もともと法然は43歳のころに、夢のなかで唐の善導と対話するという夢を見ている（名島、1997を参照）。「三昧発得記」での体験がこれも夢のなかでのことであったとしたら大変興味深いことであると思われるが、以上のことからすれば、法然の体験はやはり、夢ではない覚醒した状態における見仏であったと言えよう。

3. 定中見仏の問題

ところで、夢定中見仏でないとしたら、法然の体験は定中見仏なのであろうか。夢定中見仏と定中見仏とは、仏や極楽浄土の有様に注意を集中するという点では共通している。

「三昧発得記」の最初の部分には、明相や水想観は「じねんに」生じたとある。この点からすれば、法然自身が最初から「能動的想像」を用いて積極的に仏国土や仏をイメージ化しようとして別時念仏を行ったようには思えない。そうではなくて、称名念仏行を行っているうちに法然が日頃慣れ親しんでいた『観無量寿経』所載の浄土のもろもろの光景がごく自然な形で現出してきたとみるほうが妥当であるように思われる。この点について石

田 (1978) は、「これら諸想はみずから観念に入ってえられたものではなく、『自然に』現じた」と述べている。藤堂 (1987) もまた観察による観仏と口称三昧によって不求自得に見仏することとの違いを強調し、「お浄土に往生を期することを目的とするお念仏を申し続けている間に求めずして三昧の境界に入り、聖相を見たてまつるということは、あたかも、東京に行くために新幹線に乗車しますと、列車が東に向かって進行するのに伴って琵琶湖の風景、富士山の雄姿を車窓の外にながめることができるのと同じです。窓外の風景を見るため乗車しているのではありませんが、おのずからながめることができます」と述べている。

しかしながら、「三昧発得記」には「正治二年二月のころ、地想等の五の観、行住座臥ここにしたがふて、任運にこれを現すと。云々」「建仁元年二月八日の後夜に、鳥のこゑをきく、またことのおとをきく、ふえのおとらをきく。そののち日にしたがふて、自在にこれを聞く」といった記述もある。法然は正治2年の2月のころになると地想観などの5つの観想が目指すものをいつでも心に從って自在に体験できるようになり、建仁元年2月8日より以後は鳥の声や琴の音などを自由自在に聞くことができるようになったわけであるが、このような記述からすれば、法然は積極的なイメージ化を行ったようにも思える。いったいこれをどのように考えたらよいものか。

可能性としては次のことが考えられる。法然は最初、建久9年(1198)の正月7日間の、毎日7万遍の別時念仏を行いはじめたとき、ごく自然な形で浄土の世界のもろもろの構成物がイメージとして出現した。法然は最初は驚いたものの、すぐにイメージ耽溺の状態となり、やがてイメージ操作ができるようになった。

ところで、大橋 (1971) によれば、法然教団に対する危機が身近に迫ってきたのは建久5年(1194)ころからであったが、いまだ念仏の禁圧という形にはなっていなかった。それが正治2年(1200)になると、その年の5月12日に鎌倉幕府が専修念仏の禁止令を出したのである。おそらくそのころから法然の危機意識は急激に高まり、そしてそのなかで、建仁2年(1202)の1月5日に初めて勢至菩薩の顔が出現する。法然はこのことを、法然の唱えている念仏法門の正しさを証明するために勢至菩薩が念仏者のために1丈6尺の大きさの顔を示現したというふうに述べている。心理的な側面からすれば、これは勢至菩薩に対する法然の依存心の発露であろう。

勢至菩薩の顔は最初勢至菩薩像の背後に3回出現しているもので、勢至菩薩の顔が出現したのは法然の身近に勢至菩薩像があったことがきっかけであろう。しかしそれ以上に、『観無量寿経』の第11観に説かれているように、勢至菩薩(『観無量寿経』では「大勢至菩薩」)はそれを観想する者に「無上力」を得させるものである。詳細に言えば、「(このぼさつは)智慧の光であまねく一切のものを照らし、かれらを地獄界の火に焼かれる火の途、畜生界の互いに相食む血の途、餓鬼界の刀剣に斬られる刀の途という三つの世界から離れさせ、無上の力を得させる」(中村ら訳註, 1964)ものである。専修念仏に対する圧迫が次第に高まるなかであって、法然は我知らず「無上力」を希求したのではないかと推測される。

4. 法然の病との関係

既述のように法然は建久9年の2月25日から明るい所で目を開くようにしたら、眼底から赤い袋や瑠璃色の壺が出てくるのを見た。前にも目を閉じてこれらを見ていたが、目を

開いたら消えていた。そして、2月28日には病によって念仏をいったん中断した。その後再開して1万遍あるいは2万遍の念仏を称え、右の目に光が見えたが、はなだ色（空色）であった。別の光も見えて、端のほうがかかった。また、眼中に瑠璃色の壺のような形のものがあり、そこには赤い花が差されていて、宝物のような形であった。さらに、日が暮れてから外に出てみると、四方ごとに赤や青の宝樹が見えた。宝樹の高さはまちまちで、法然の心に従って4、5丈になったり2、30丈になったりしたという。

このことについて中村（1988）は、「たとえば瑠璃の壺の形像が日ましに巨大になったり、色とりどりの宝樹がいろいろに大きさを変えて見えるなどというのは、明らかに、熟達した瞑想者が到達する安定したヴィジョンではなく、発熱の持続による意識の混濁状態に由来しているはずである」「このとき法然の視界を駆けめぐった形像は、法然自身の不安定な心身状態にちょうど対応するかのよう、絶え間ない変容を示し」云々と述べている。

眼底からの赤い袋や瑠璃色の壺、目の光、眼中の瑠璃色の壺、高さの変わる赤や青の宝樹といったものは、2月7日までの5つの観に続くものとしては確かに異様なイメージである。あの法然が念仏を中断せざるをえないほどのひどい病気によって生じたものであろう。もっとも、この折りの法然の病気の正体は今一つははっきりしない。中野（1994）の言うように以前から法然が患っていた瘧病（今のマラリア）が再発したものか、あるいは中村（1988）が言うように「ありふれた風邪をこじらせて肺炎を併発させた」のかもしれない。どちらにせよ、ひどい高熱に襲われたものと思われる。ただし、一般人が風邪による発熱時に見る夢は例えば「大きな渦巻きのなかに呑み込まれそうになる」といったものであるが、瑠璃色・宝形の壺・宝樹といった『観無量寿経』的なニュアンスの強いイメージであったのはやはり、法然独自のイメージであつたらう。

5. 法然における三昧発得の位置づけ

ところで、これまで見てきた「三昧発得記」は法然の浄土教学のなかにどのように位置づけられたらよいものだろうか。

法然は『選択本願念仏集』のなかにおいて、「華嚴・天台・真言・禪門・三論・法相の諸師がおのおの浄土の法門の章疏を造っているのに、なぜ善導一師だけを用いるのか」という問いに答えて、「彼等の諸師、おのおの皆、浄土の章疏を造るといへども、しかも浄土をもって宗とせず、ただ聖道をもつてその宗とす。故に彼等の諸師によらざるなり。善導和尚は偏に浄土をもつて宗とし、しかも聖道をもつて宗とせず。故に偏に善導一師によるなり」と述べている。そして、「浄土の祖師は多いのになぜ善導一師だけを用いるのか」という問いに対しては「善導和尚はこれ三昧発得の人なり」と答え、「道綽禪師は善導の師であり浄土の祖師なのに、なぜ善導だけを用いるのか」という問いに対しては、「道綽禪師は師なりといへども、いまだ三昧を發さず」と答えている。このように法然は、善導が浄土宗の僧で、かつ三昧発得の人であるからと述べている。

法然は『選択本願念仏集』の末尾あたりで、善導が三昧発得の人である証拠として、善導の『観無量寿経疏』の最後の奥書に善導自身が書いているあるエピソードを挙げている。それは夢定中見仏である。具体的には、善導が『観無量寿経疏』の執筆に取りかかる前に宝山と光明のなかにいろいろな仏や菩薩がいる夢を見たり、『観無量寿経疏』を書いているときに毎夜夢のなかに一人の僧が出てきてあれこれアドバイスしてくれたり、『観無量

『寿経疏』を書き上げた直後に三夜にわたって夢のなかに阿弥陀仏などが出現したというものである（善導が三夜にわたって見た夢の意義については、名島、1999を参照）。法然はこのエピソードを紹介した後、「善導の観経の疏は、これ西方の指南、行者の目足なり。しかれば則ち西方の行人、必ずすべからく珍敬すべし。なかんづくに、毎夜に夢の中に僧あって、玄義を指授す。僧とはおそらくはこれ弥陀の応現なり。しかれば謂ふべし、この疏は弥陀の伝説なりと。いかにいはんや、大唐に相ひ伝へて云く、『善導はこれ弥陀の化身なり』と」と述べている。

法然は、「偏依善導一師」「善導は三昧発得の人」「善導は弥陀の化身」といった文句を法語や手紙のなかで頻繁に述べている。また、善導の『観無量寿経疏』を読んだことによって43歳で専修念仏に帰したことも再三強調している。これらからすれば、法然には善導に対する強烈な感情結合があったことが推測される。

しかしながら、教学面においては既に指摘されているように、法然は善導と完全に一体化していたわけではない。例えば「念仏三昧」という言葉を例にとると、法然と善導では意味が少し異ってくる。小林（2002）が的確にまとめているように、法然の念仏三昧はあくまでも称名念仏だけの意味であるが、善導の言う念仏三昧には、観仏・憶念・称念などが包括されている。逆に言えば、唐の善導が称名念仏をも含めて広い意味で使った念仏三昧を、善導の約500年後に生まれた法然は称名念仏だけに焦点化させたと言えよう。それに、もともと善導の主著である『観無量寿経疏』は『観無量寿経』についての善導なりの注釈書であるから、善導にあっては「観仏三昧」「見仏三昧」を目標としていたと言える。ちなみに善導は『観念法門』においては、称名（口称）によって見仏が得られることを強調している（藤田、1985）。

繰り返しになるが、法然による称名念仏の強調はあきらかである。親鸞の書写した『西方指南抄』の下本に収録されている法然の手紙に、「念仏といふは、仏の法身を憶念するにもあらず、仏の相好を観念するにもあらず、ただこころをひとつにして、もはら阿弥陀仏の名号を称念する、これを念仏とは申也。かるがゆへに、称我名号といふなり。念仏のほかの一切の行は、これ弥陀の本願にあらざるがゆへに、たとひめでたき行なりといふとも、念仏にはおよばず」と述べられている通りである。

以上をまとめれば、善導は称名念仏も重視したが、法然は諸行のなかから称名念仏のみを選択したのであり、そこに法然の独自性があった。ただひたすら、毎日絶え間なく「南無阿弥陀仏」を声に出して称えていけば往生できると、法然は人にそう説きつづけたのであった。このような法然の信念構造からすれば、「三昧発得記」に記されているようなイメージを法然自身が体験したことは、たとえそれが最初は自然のうちに生じたとしても、法然にとっては自己矛盾であったかもしれない。しかし、善導に対して強烈な感情結合をしている法然にとって、善導と似たような三昧発得が自分自身にも生じたことは大変喜ばしいことであったと推測される。

6. 信念の法然と情念の法然

法然は皆から、「智慧の法然房」と讃えられたという。確かに法然の論の進め方は知的である。大変な博識でもある。しかし、読誦・観察・礼拝・称名・讚歎供養といったもろもろの行のなかから称名念仏だけを選び取るのは信念である。『法然上人絵伝』（小松、1990）によれば、四国に流刑が決まったとき、世間の機嫌をおもんばかりる門弟の西阿に対

して法然は、私はたとえ死刑になろうとも専修念仏の教えを言わないわけにはいかないのだと述べたというが、これはまさに信念である。信念とはアイデンティティの中核である。

このような法然の信念をしっかりと支えていたのは情念、つまりは善導に対する強烈な感情結合ではなかったかと思われる。この感情結合の象徴が「三昧発得記」に記されたイメージ体験であろう。このイメージ体験があることによって法然は、自分が善導としっかりとつながっていることを確信できたのではないかと思われる。しかし、イメージ体験の内容は、法然自身が記しているように、『観無量寿経』に記載されているさまざまな観法の対象物（極楽界や仏菩薩）であった。このことは、もしも世間に流布されたら大変な誤解を生ずるものであったろう。法然が自己のイメージ体験を死去の寸前まで門弟に語らなかったのは、それが理由であったろう。

7. 戒の問題

法然の法語集などを読むと、念仏をしていて眠くなるようなら目が覚めてから念仏したらよい、妻をめとって念仏生活が進むなら妻をめとって念仏したらよいなど、念仏唯一主義とでも言えるような決然とした法然の姿勢がうかがえる。しかし、法然自身は善導と同様不淫戒を守って、一生を不犯の清僧として過ごした。

外的に言えば、法然は天台宗の正式の僧侶であった。つまり、法然は久安3年（1147）、15歳のときに比叡山の東塔の西谷の功德院にいた皇円（?-1169）のもとに入室し、その年の11月8日に東塔の大乗戒壇院で剃髪受戒して天台宗の僧侶となった。より詳しく言えば、もともと最澄（767-822）が日本に導入した大乘菩薩戒を受けて天台宗の僧侶となったのである。（菩薩戒にはいろいろなものがあるが、ここでは『梵網経』に説く10重48軽戒の梵網戒のこと。）

この天台宗の正式の僧侶という位置づけは、法然においては生涯変わらなかったように思える。実際、法然の臨終の様子は「法然上人臨終行事」によれば、「聖人、ひごろつたへもちたまひたりける慈覚大師の九条の御袈裟をかけて、ねふるがごとくして、正月廿五日午時のなからばかりに往生したまひけり」というものであった。文中の慈覚大師とは、比叡山延暦寺の第3代座主の円仁（794-864）のことである。もともと円仁は天台宗を開いた最澄に師事し、その最澄から受戒した人である。後に約10年間在唐し、最澄には欠けていた本格的な真言密教を比叡山に導入した人である。

専修念仏行者としての法然は、念仏できるように生活したらよい、念仏ができる環境を整えるためには戒にこだわる必要はないなどと人に説いたが、天台僧としての法然自身はこのようにあくまでも戒を踏みはずさない生涯を送ったのである。僧侶としての厳しい内的掟に従って生活していたからこそ、豊穰かつ聖的なイメージが産出されたと言ってよいかもしれない。この点は華嚴宗の明恵と似ているところがある。

余談ながら、臨終のさいの法然が慈覚大師円仁の袈裟をその体にかけていたことは、円仁に対する法然なりの愛着があったのかもしれない。常行三昧をも含む四種三昧を日本に輸入して天台止観業となしたのは最澄であるが、『今昔物語』『三宝絵詞』『栄華物語』にあるように、「山の念仏」を開始したのが円仁とみなされていたからである。ここで「山の念仏」とは比叡の山で行われた唐の五臺山の「法照流五会念仏」（音楽的な引声念仏）であり、「比叡不断念仏」（『三宝絵詞』）とも言う。円仁が唐から日本に移入したとされ、そのため円仁は天台声明の祖とみなされている。たしかに、承和14年（847）に唐から日

本に帰った円仁の荷物のなかには、夥しい密教関係の本に混じって法照の「浄土五会念仏略法事儀讃」も含まれていた（奈良，2002）。五会念仏の目的は、種々の煩惱や苦を払い除いて悟りを得、仏の持つ5種の能力を完成することである（大野，1972を参照）。

もともと常行三昧は中国の天台智顛（538-597）による、実践と修行の立場から法華経を解説した『摩訶止観』（関口校注，1966）の巻第二の上に紹介されているもので、90日間常に歩きながら心に阿弥陀仏を念じ、口に阿弥陀仏の名を唱えるという過酷な修行法である。一方「山の念仏」は8月11日から1週間、阿弥陀仏の周りを不断に廻りつつ、口には常に阿弥陀経を5種の音階で唱え、心には仏を念ずるものである。円仁がわざわざ五会念仏を取り入れた理由として、大野（1972）は、声明には大日如来の本体が含まれているという思想が当時大きな権威を持っていたので、「円仁は声明成仏論に引きずられて五臺山念仏三昧法を取り入れ、音楽的な念仏を唱えることによって即身成仏を予想し、期待した」のではないかと推測している。

ただし、さまざまな資料を精査した奈良（2002）によれば、①比叡山の浄土教の源流としての常行三昧は最澄の生前かもしくは円仁の入唐以前に既実践されていた、②円仁自身が唐の五臺山で行われていた法照流五会念仏を日本に実質的に導入したという明確な証拠は見いだせない、③「山の念仏」の始修はおそらく寛平5年（893）に西塔常行堂が建てられてから以降のことではないか、とのことである。奈良の主張、それも特に②が正しいとすれば、「山の念仏」を始めたのは円仁ではなかったということになるが、法然がこのことを知っていたかどうかははっきりしない。おそらく法然は当時流布されていた円仁始修説にそのまま従って、叡山浄土教の親とも言うべき円仁に対して格別な親愛感を抱いていたのではないかと思われる。

8. 法然との距離

聖道門は難行道、浄土門は易行道と言うが（『選択本願念仏集』）、はたして本当にそうであろうか。学問のあるなしにかかわらず、罪の軽重を問わず、毎日ただ一向に称名念仏すれば往生できるという教えは、確かに入りやすいし分かりやすい。しかし、いわゆる娑婆世界で日々の生活に追われている人が法然のように毎日6万遍とか7万遍の称名念仏を行おうとすると、これはなかなか大変である。まして、ほとんどの人は法然のように聖なるイメージを体験することはないので、往生できるという確信を維持することすらむずかしくなろう。浄土教的思考様式で言えば、西方の極楽世界に住んでいる阿弥陀仏が人の心に感応して仏国土や仏菩薩をイメージ化させるということになるが、そのようなイメージがまったく現出されなければ、阿弥陀仏の存在すら確信できないことになろう。これは、阿弥陀仏を宇宙的な救済意志というふう置き換えてみても同じことである。

法然が初めて比叡山に入ったのは13歳のときである。それ以後法然は43歳で下山するまで、比叡山において修学の傍ら天台止観業や「山の念仏」を行ったと推測される。そのみでなく、源信（942-1017）の流れを汲む有観の助念仏も行っている（菊池，1958）。法然が後年幻視者となったのも、比叡山におけるこのような厳しい修行がその素地を形成したのかもしれない。もしもそうであれば、法然のような修行体験を有しない一般の人々にとって、つまりは法然と同質の追体験を持たない（持てない）人々にとっては、阿弥陀仏による救済といったものはなかなか納得のいかないものであるように思える。そして、法然が易行を強調すればするほど、法然と人々との距離は逆に遠くなるようにも思える。

Ⅳ おわりに

本稿では法然の「三昧発得記」の意義について論じた。「三昧発得記」は法然の死後初めて世に知られた。生前の法然は著作や手紙・法語のなかで彼の三昧発得の経験についてまったく語っていない。ただし、『選択本願念仏集』の末尾近くに、「ここにおいて貧道（＝法然）、昔この典（筆者注：善導の『観無量寿経疏』のこと）を披閲して、ほぼ素意を識る。たちどころに余行を^{とど}捨て、ここに念仏に帰す。それより^{このかた}已来、今日に至るまで、自行化他ただ念仏を^{かて}締とす。（中略）浄土の教、時機を叩いて、行運に^{ぎょううん}当れり。念仏の行、水月を感じて、昇降を得たり」という文章がある。この最後の「念仏の行、水月を感じて、昇降を得たり」という文章の意味は、校注者の大橋によれば、「念仏の行はあたかも月が水面に映ったとき、水が昇らずして昇るが如く月を感じ、月が降らずして降れるが如く水に^お応ずる」という意味である。ここには、念仏の行によって仏（月）と人（水）とがお互いに感応しあうという主張が見られ、これは、法然自身の経験に基づいた主張のように思える。「月と水」という隠喩を用いたところに法然なりの遠慮が感じ取れるが、しかしそれでも表現せざるをえないほど、それほど法然にとって三昧発得の経験は大切なものであったものと思われる。三昧発得の経験はおそらく、法然にとっては「魂の治療者」と言えるほどの機能を果たしたのではないだろうか。

引用文献

- 嵐 瑞徴 1973 法然上人の「三昧発得記」の研究—醍醐・報恩院本を中心として 藤原先生古稀記念 史学仏教学論集 坤（伊藤唯真・玉山成元編，1982，日本名僧論集第6巻 法然，吉川弘文堂，398-418に所収）
- 藤井正雄 1986 法然—ひとすじの道 集英社
- 藤田宏達 1985 人類の知的遺産18 善導 講談社
- 藤吉慈海 1981 善導大師の霊夢について 仏教論叢，25，44-47.
- 藤吉慈海 1985 見仏と三昧 印度学仏教学研究，34:1，1-11.
- 石田瑞麿 1978 法然と親鸞 秋山書店
- 伊藤哲雄 1974 承久の太上法皇 日本歴史，318，34-36.
- 梶村 昇 1969 醍醐本法然上人伝記について 亜細亜大学教養部紀要，4，25-42.
- 菊池勇次郎 1958 黒谷別所と法然 日本仏教，第1号（伊藤唯真・玉山成元編，1982，日本名僧論集 第6巻 法然，吉川弘文堂，2-27に所収）
- 小林尚英 2002 法然・明恵の善導観（一）—その相違点を中心として 大正大学研究紀要，人間学部・文学部，87，171-190.
- 小松茂美 1990 法然上人絵伝 上・中・下 中央公論社
- 名島潤慈 1997 法然の夢—二祖対面の夢の検討 心理臨床学研究，15:1，66-76.
- 名島潤慈 1999 善導の夢—三夜の夢における数字の意味についての検討 心理臨床学研究，17:2，113-123.
- 中西和夫 1970 六時礼讃の研究—起源についての一考察 華頂短期大学研究紀要，14，55-86.
- 中村 元・早島鏡正・紀野一義（訳註） 1964 浄土三部経（下） 観無量寿経・阿弥陀

経 岩波文庫

- 中村生雄 1988 カミとヒトの精神史—日本仏教の精神史 人文書院
- 中野正明 1994 法然遺文の基礎的研究 法蔵館
- 奈良弘元 2002 初期叡山浄土教の研究 春秋社
- 町田宗鳳 1997 法然—世紀末の革命者 法蔵館
- 大橋俊雄 1971 法然における専修念仏の形成 (大橋俊雄校注, 日本思想大系10 法然
一遍, 岩波書店, 389-453)
- 大橋俊雄 (校注) 1971 日本思想大系10 法然 一遍 岩波書店
- 大野達之助 1972 上代の浄土教 吉川弘文館
- 齋藤隆信 1998 中国述作經典における三昧の語義 仏教大学総合研究所紀要, 5, 15-37.
- 関口真大 (校注) 1966 摩訶止観 上・下 岩波文庫
- 親鸞聖人全集刊行会 (編) 1980 定本 親鸞聖人全集第5巻 西方指南抄 法蔵館
- 田村圓澄 1951・1952 法然伝の諸問題 仏教文化研究, 第1号・2号 (伊藤唯真・玉山
成元編, 1982, 日本名僧論集 第6巻 法然, 吉川弘文堂, 268-301に所収)
- 藤堂恭俊 1987 一枚起請文のこころ 東方出版
- 塚本善隆 1971 鎌倉仏教の創始者とその批判者 (塚本善隆責任編集, 日本の名著5 法
然, 中央公論社, 5-104)
- 梅原 猛 2004 法然の哀しみ 上 小学館文庫
- 吉井克信 1991 九条兼実の仏教信仰—護持僧実巖と尊勝念誦・愛染王供養 大谷大学大
学院研究紀要, 8, 189-215.