

叡山浄土教における生死観について

柳 澤 正 志

(早稲田大学)

一 問題の所在

叡山浄土教の生死観を一言にて述べれば、源信が『往生要集』で示した「厭離穢土、欣求浄土」に収斂されよう。浄土教におけるこうした一对の構造は、中国天台浄土教においても重視されていた。例えば『浄土十疑論』第十疑の中では、「欲^ニ決定生^ニ西方^ニ者、具有^ニ三種行^一、定得^レ生^レ彼^一。一者厭離行、二者欣願行⁽¹⁾」と、厭離と欣求の二行をもつて、往生決定の行としている。

従来、源信以降の叡山浄土教には二つの流れがあるとされている。一つは『往生要集』に代表される観想・有相の念仏であり、これは極楽の依正を観想することを往生の正行とする事観念仏である。もう一つは『観心略要集』などに説かれた観心念仏である。これは真如実相の理を観じ、己心に仏・浄土の理を観る念仏である。この観心念仏は天台本覚法門の興隆と密接に関連しながら展開してゆく。

両者の違いは、阿弥陀仏の在所に対する認識の違いに表れる。事観念仏は自身の外側に阿弥陀仏や極楽浄土の相を観る。一方、観心念仏は自分の心の内側に阿弥陀仏・極楽浄土の理を観ることを主眼とする。しかし、観心念仏の行

者が己心に浄土を觀ても、その身は凡夫身のままであり、現生の苦から逃れられず、死は必ず迎えなければならない。そこで本稿では、事象としての臨終に着目し、臨終における衆生の心のあり方について考察を行う。また、死の苦を超克し往生を遂げるために、尋常の念仏が重視されている。その中では娑婆世界と極樂浄土とを密接に結びつけて、欣求の想いを養う試みがなされたと思われる。叡山浄土教において、求めるべき極樂浄土をどのように描き出していたのかということを通して、欣求浄土ということについて考察してみたい。

二 臨終における心の問題

臨終における心のあり方が問題となるのは、極樂往生を遂げるために最後の正念が必要不可欠であると考えられたからである。『往生要集』では、無常・苦・空等の觀が小乗の自調自度の法とは異なり、菩薩の法であることを説いた後、これらの觀念の利益について次のように問答をしている。

問。如是觀念有何利益。

答。若常如是調伏心者、五欲心微薄、乃至臨終正念不亂、不墮惡處。如大莊嚴論勸進繫念偈云、盛年無患時、怠不精進、貪營衆事務、不修施・戒・禪。臨為死所、吞方悔求修善。智者應觀察斷除五欲想。精勤習心者、終時無悔恨。心意既專至、無有錯亂念。智者勤捉心、臨終意不散。不習心專至、臨終必散亂。ここで源信が引用する『大莊嚴論』は、道綽撰『安樂集』の孫引きであり、引文中、「智者應觀察」以降が道綽の解釈である。これによれば、『大莊嚴論』では、健康な時に布施・持戒・禪定といった修行をせずに、臨終において始めて後悔を生じて、善業を修しようとするのとある。これについて道綽は、智者は五欲の想を觀察して断除し、精

勤習心して心を專至の状態にすると説く。ここでの精勤習心とは単に臨終時に求められるだけではなく、尋常の修行をも含むと思われるのであり、源信もそれを踏襲する。すなわち、無常・苦・空等の観により心を調べると、五欲が微薄になり、心が「專至」の状態になり、それによって臨終に意識が散乱せず、正念を得られるとしている。

道緯同様、源信も心を調えることを重視する。ではその心はいかなるものであると考えていたのであろう。『往生要集』では心と生死の關係について次のように説く。

一先応_下発_二大乘実智_一知_中生死由来_上。如_二大円覚経偈云_一、一切諸衆生、無始幻無明、皆從_二諸如来円覚心_一建立。当_レ知、生死即涅槃、煩惱即菩提、円融無礙、無_二無別_一。而由_二一念妄心_一入_二生死界_一来、無明病所_レ盲、久忘_二本覚道_一。但諸法從_レ本来常自寂滅相。如_レ幻無_二定性_一、随_レ心而轉變。⁽⁴⁾

源信は『円覚経』⁽⁵⁾を援用し、衆生の無始以来の無明は、諸々の如来の円覚心によって建立されるので、生死即涅槃、煩惱即菩提であると論ずる。また、衆生の現在の心は妄心であるため、本覚の道、諸法の「常自寂滅相」を忘れている状態にある。そして、衆生はこの妄心に随って轉變するとしている。輪廻の因由を衆生の一念の妄心に求めている。観心念仏においても心を輪廻の因と捉える。『観心略要集』では、心について、「依_二煩惱所_一使造_二十惡・五逆_一。六情根所_レ犯罪、遍滿二十五有_一。三途・八難、無_レ不_レ經_レ中。輪廻無量業、皆從_二自心_一生。故心生死根本、衆苦之源也⁽⁶⁾」と、輪廻の根本に心を置き、苦の源と断じている。また、「翻_二一念妄心_一而思_二法性理_一、己心見_二仏身_一、己心見_二淨土_一」⁽⁷⁾と心と法性の理について述べている。前の引用では心を生死の根本とし、また、次の引用では妄心を翻して法性の理を思えば、己心の仏身・己心の淨土を見るとある。これらを鑑みるに、衆生の自心の現状は妄心であるから生死輪廻するのであり、妄心を本来の翻すことで生死輪廻を脱却できると考えると思われる。このように見ると、事

觀念仏、理觀念仏の両門において、心が本来清浄であることは認識されている。しかしながら、衆生の現在の心は無明に覆われた妄心でもある。観心門ではそこからさらに踏み込んで、この妄心を転じ、翻すことが生死輪廻を抜け出すために必要と考えたのである。

では、臨終正念が重視される理由はどこにあるのであろうか。これについては、『往生要集』臨終行儀に最後心に関する記述がある。

十、正臨終時。応レ云、仏子知不。但今即是最後心也。臨終一念勝ニ百年業。若過ニ此刹那、生処応レ定。今正是其時。当ニ一心念仏決定往ニ生西方極楽微妙浄土八功德池中七宝蓮台上。⁽⁸⁾

源信は、臨終の一念は百年の業に勝るとして、最後心、すなわち臨終の心を重視し、臨終の一念の刹那に次の生が定まるとする。この臨終の一念が百年の業に勝るとする理解は『大智度論』によるものである。『大智度論』では、現世の善・悪の業よりも宿世の善・悪の業の已熟が次生を決定し、また、宿世の善業が熟せば臨終に善心が生じ、悪業が熟せば不善心が生ずるとある。⁽⁹⁾ すなわち、宿世の業の已熟が次生と臨終の心を決定するということである。『大智度論』ではこれについて以下のように問答している。

問曰、熟・不熟義可レ爾。臨レ死時少許時心、云何能勝ニ終身行力。

答曰、是心雖ニ時頃少ニ而心力猛利。如レ火如レ毒、雖少能成ニ大事。是垂レ死時心、決定猛健故、勝ニ百歳行力。是後心名為ニ大心。⁽¹⁰⁾

ここでは、衆生の業の已熟・未熟については理解できるとする一方、臨終時の僅かな時間の心が一生に積んだ修行の力より勝ることについて疑問が提起される。これに対して、臨終の心の力は猛利であり、百年の行に勝ると

いい、これを大心と答える。当時の人間の寿命を考慮するに、百年の行に勝るとは、一生の積業の力に勝ると解釈できよう。単純に宿業の已熟によって次生が決定するとなると、運命論的色彩が強調される。しかし、ここに臨終の心の働きという現業を入れることによって、修道の側面を入れてるように思われる。この『大智度論』の説については観心門の著作である『菩提要集』でも言及されている。ここでは宿業の已熟・未熟についての議論はなく、「況生^{ヨリ}善作、終^ニ弥善念^{ハム}人、疑^ク无浄土^{ニテナム}詣^{ヨリヲテニ}生、惡作終^ヲ弥善念^ハ人、无^レ疑惡道^{ニナム}墮^{（11）}」と、臨終の正念によって惡を爲した者も往生を遂げるという従前の『大智度論』の説を承け、日頃より善業を積んだ者の往生は間違いないとして、尋常の念仏、読經の重要性を説いている。こうした、尋常の修行を大切にする姿勢は源信にも見られる。例えば『往生要集』では尋常別行、尋常念相^{（12）}として常行三昧などの様々な行を詳細に説いている。源信も『菩提要集』も、宿業の問題よりも、臨終の心力に次生を決定する力があることに着目する。そして、臨終正念を大前提に、日常の修道により往生を確実なものにしようとする態度が見られるのである。

三 最後心と三愛

臨終の心のあり方、つまり、臨終正念で極楽往生が決定するとなると、何がその妨げになるのかということが問題として残る。先の『菩提要集』でいう惡念などはそれに相当しよう。千観は『十願発心記』で臨終正念を妨げるものとして三愛を挙げる。

臨終之時、身心安樂者。人生未^レ断^ニ愛欲^一、命終之時、心起^ニ三愛^一。一者境界愛。謂必死之兆現前之時、於^ニ其所^レ愛妻子眷屬屋宅等^一、生^ニ深重愛^一也。二者自体愛。謂身心弥羸、命將^レ終時、捨^ニ先所^レ愛妻子眷屬^一、但愛^ニ自体^一惜^ニ

己身命^一也。三者当生愛。謂正命終時、見^二中有身迎來、即愛其当有生^二也。此三種愛流^三動其心^二故、心生愁惱、命將^レ尽時、風力解^レ脈、千苦相迫故身生^三極苦^二、身心遇^レ苦不^レ能念仏^一。故發^三此願^二要其安適^一。⁽¹³⁾

千観は命終の時、三愛が起こり心を動揺させ、身心を苦に遇わせて念仏する時間を奪うとする。三愛とは、第一は境界愛。これは妻子や財産等に対する愛着のこと。第二は自体愛。現在の自己に対する愛着のこと。境界愛の後に来る。第三は当生愛。自体愛の後に、中有の身を見て、その身に執着することという。この中、境界愛と自体愛は現世に対する愛であるので執着を生ずるというのは理解できよう。では当生愛とはいかなるものなのであろう。これを理解する上で、静照撰『極楽遊意』の中有に関する記述は参考となる。

中有之身、唯趣^レ所^レ欲。若於^二娑婆^一留^二於一念^一、最可^レ悲哉。最可^レ悲哉。⁽¹⁴⁾ 誤彼如来因^二本願^一而來迎引接、汝之中有思^二娑婆^一而背^二大悲^一。⁽¹⁵⁾

中有の身にあるとき、衆生はその欲するところに生ずるとする。もし娑婆世界に未練が残っていれば、せっかく阿弥陀如来の本願により来迎にあずかっても、娑婆にとどまってしまうという。すなわち、中有での思念は弥陀の来迎よりも強い力を持つと考えられた。そうであれば、現世への愛着を含む三愛は臨終における最大の障害となると考えられるのである。『往生要集』でも三愛について、「願弥陀仏放^二清浄光^一、遙照^二我心^一、実覺^二悟我心^一、転^二境界・自体・当生三種愛^一、令^レ得^二念仏三昧成就^一、往^二生極樂^一」⁽¹⁵⁾とあり、阿弥陀仏の光明によって、衆生の心に起きた三愛を転じて念仏三昧を成就させることが記されている。また、源信の『二十五三昧式』「往生院移^二置病者^一」には、「尚可^レ疎^二必死之人^一。仍今結衆合^レ力建^二立一字草菴^一、安置弥陀如来、将^レ為^二一結終焉之處^一、可^レ成^二三愛不起之謀^一」⁽¹⁶⁾と、臨終を迎えようとする病人を草庵に移す目的を三愛不起の謀をなすためであるとしている。このように、初期叡山浄土教にお

いては境界・自体・当生の三愛が臨終の障害となると考えられていた。故に、臨終に際して心を平静に保ち、三愛を起させないことを目指した。また、たとえ三愛が起きたとしても、仏の加護によってそれを転じて念仏三昧を成就することで往生を遂げようとも願っていた。

ところでこの三愛の思想は、中国天台にも中国浄土教祖師にも見られない。叡山浄土教で独自に用いられた愛着の分類であると考えてよい。では、この三愛の思想的源流はどこに求められようか。良忠撰『往生要集義記』巻六の三愛についての註釈では、『釈氏要覧』の命終心に関する論考を挙げている。その『釈氏要覧』には次のようにある。

命終心 唯識鈔云、命終心起四種愛。即一切有情善惡、受身之根本也。一者、於其自身、起現有愛。二者、於現眷屬、起貪喜俱行愛。三者、於現田宅資生業、起彼彼喜樂愛。四者、於當來生、起後有愛。且四愛中、前三是助潤生、後一是正潤生。謂於當來生地起故、亦名受生心。此心位、若得人善巧策發、聞仏名聲、令專繫聖境、以不顛倒故、必隨願往生善趣。⁽¹⁸⁾

命終心では四種の愛が起るとされる。一は現有愛で自身への愛着。二は貪喜俱行愛で眷屬への愛着。三は彼彼喜樂愛でこれは財産への愛着。四は後有愛で當來生にて起る愛とあり、これを『唯識鈔』からの引用とする。『唯識鈔』の典拠については判然としない。唯識関係の典籍の中には基撰『成唯識論別抄』⁽¹⁹⁾の断簡が残っているものであり、散佚箇所からの引用の可能性もある。基については『法華玄贊』に、「貪愛有四。一現有愛。二後有愛。三貪喜俱行愛。四彼彼喜樂愛」⁽²⁰⁾とあり、貪愛の分類に四愛説を用いていたと理解できよう。この四種愛は、玄奘訳『分別緣起初勝法門經』⁽²¹⁾や、『瑜伽師地論』⁽²²⁾に見られ、唯識思想の系統で論じられていたと推測されるのである。

ここで四愛と三愛について簡単に相対させてみる。四愛の内、現有愛は三愛の自体愛に相当する。貪喜俱行愛と彼

彼喜楽愛は眷属・財産などへの愛着であるから、境界愛にまとめられる⁽²³⁾。後有愛は当生愛に相当する。また、恵沼の『成唯識論了義灯』では臨終の心における起愛の問題を論ずる中、自体愛・境界愛という語を用いて臨終起愛の問題を論じている⁽²⁴⁾。こうした記述を検討すると、千観の三愛説には唯識系統の著作からの影響があったと推測される。しかしながら、猶検討の余地の残るところではある。

では、臨終に起こる三愛はいかにして押さえることができるかと考えられたのであろうか。『十願発心記』では三愛を起こさない方法を次のように説く。

尋常深着^三五欲、愛^三惜身命之人、臨^三命終時、必起^三三愛。若常觀^三諸法無常、常猷^三自身過患、深生^三厭離、不^三恋着^三者、此人臨終不^三必起^三此三愛。⁽²⁵⁾

千観は身命を愛惜する者は三愛を起こし、常に諸法無常を観じ、厭離の思いを生じて恋着しないものは三愛を起こさないとする。『観心略要集』には、「尋常之時、不^レ修^三習空觀^二者、瞋目之尅、三種愛難^レ治歟。遣^三穢土執^二、受^三淨国生^二、偏可^レ依^三空觀之力^二也。是觀無生懺悔。是法華三昧行法也⁽²⁶⁾」とある。尋常より空觀を修習しなかった者は、命尽きる時三愛を治めることが困難になるといい、三愛を断ずるためには尋常より空觀としての法華三昧の行法を要するとしている。つまり、千観も『観心略要集』も空觀・無常觀の修習を三愛克服のためには必要不可欠であると考えていたのである。

四 尋常の観法としての事観——極楽浄土と娑婆世界の様相——

臨終正念を妨げる三愛を起こさないためには尋常の修習を要する。それと共に、臨終に際し環境を整えることも説

かれている。例えば『臨終行儀』では病人を別所に移し、金色の阿弥陀仏像を安置し、手には五色の旗をかけてそれを病人に握らせ、来迎の相を思わせることを説く。²⁷⁾特に、「所モシ常ノ所ナラハ心モ亦常ノ心ナルヘシ。スミカヲヒコロニカヘテ、心ヲウツシアラタムヘシ。目ニタチ心ニトマリヌランモノヲハ、ユメユメ病者ノアタリニハラクヘカラス」と、場所を移すのは臨終を迎えるに当たって心をあらためるためと説く。これは日常より心にかけていたものの、執着の対象からの別離であり、三愛の発起を押さえる意味もあることは、先の『二十五三昧式』に見た通りである。

ところで源信は、衆生は尋常より念仏行を志すことさえ困難であった、と考えていたようである。『往生要集』で説く五念門の内、作願門では、衆生の心の弱さとそれを克服し念仏の心を起こすための方法について、次のように説いている。

問。凡夫行人逐_レ物意移。何常得_レ起_ニ念仏之心_一。

答。彼若不_レ能_ニ直爾念仏_一、応_下寄_ニ事事_一勸_中発其心_上。謂遊戯談笑時、願於_ニ極樂界宝池宝林中_一、与_ニ天人聖衆_一、如是得_ニ娛樂_一。若憂苦時、願共_ニ諸衆生_一、離_レ苦生_ニ極樂_一。若対_ニ尊徳_一、当_レ願生_ニ極樂_一。如是奉_ニ世尊_一……若飲食時、当_レ願受_ニ極樂自然微妙食_一。衣服臥具、行住坐臥、遑縁順縁、一切準知。⁽²⁸⁾

凡夫の心とは周囲の事象によって移ろうものであるから、常に念仏の心を起こすことができない。故に様々な事象に寄せて念仏の心を勧発すべきであると説く。それは談笑している時であり、尊徳の人に会う時であり、また、飲食・衣服・臥具、行住坐臥など、日常に関わる全ての娑婆世界の現象を機縁として、極樂浄土の姿に思いをいたすことを説いている。すなわち、心が移ろう対象をそのまま念仏の対象とするのである。

娑婆の事象から極楽の様相に思いを馳せるといふ思考方法は、自然をそのまま浄土の情景として観じる思想に通じていくと思われる。源信と同時代の天台の学僧である静照の『極楽遊意』は『観無量寿経』（以下『観経』）の註釈書であり、經典で説かれる極楽浄土の姿を娑婆世界の姿に擬えて論じている。例えば、宝樹観を次のように説く。

七重行樹高八千由旬。七宝花菓无_レ不_レ具足。七宝樹林、人間未_レ見。応_下寄_二浅近_一明_中其相状_上。観想方便法、応爾。故聖教之中非_レ无_下如来面如_二秋月_一之説_上。今経又有_二見_レ氷作_二瑠璃地之観_一。故今明_二其相状_一。猶如_二桜杏桃李開敷散乱_一、又如_二翠柳間_二紅桜_一、又如_二紫藤繞_二緑松_一。瑠璃色中出_二金色光_一、如_二晚景暎_二素梅_一。頗梨_{法花玄義云珠往似真}色中出_二玉色光_一、如_二朝霞籠_二雜花_一。馬瑙色中出_二車渠光_一、如_二槐花帶_二朝陽_一。車渠_{俗典云玄黄多纖理光如電有綢文}色中出_二緑真珠光_一、如_二款冬聳_二草煙_一。珊瑚_{俗典云初白一年而黄三年而赤}虎魄・一切衆宝、以為_二嬰珞_一、猶如_二朝露垂_二花枝_一。⁽²⁹⁾

静照は『観経』で説く宝樹の姿を衆生はまだ見ることができないのであるから、浅近な事象に寄せて観想の方便の法を説くという。ここでは宝地観も合わせて説かれていて、氷を見て瑠璃地の観をなすとする。そして、宝樹の様相は桜杏桃李の花弁が咲き乱れる姿とも、翠柳の中に紅桜が交ざるようであるとも、紫の藤が松を繞うようだと説く。いずれも様々な色が交ざり合った華やかな姿を自然の光景の中に見いだし、宝樹の様相として説示する。また、『観経』では宝樹の花葉の色を「瑠璃色中出_二金色光_一。頗梨色中出_二紅色光_一。馬瑙色中出_二車渠光_一。車渠色中出_二緑真珠光_一」⁽³⁰⁾と説くのに対して、瑠璃色とは白梅が夕日に映えるような色、車渠色とは冬の靄の向こうに見える草の緑色であるとするなど、四季折々に見られる色彩に擬える。また、宝池観においては、「其摩尼水流_二注花間_一、超_二蓮生_一波。……其声微妙演_二説苦・空・无常・我_一。猶如_二流泉咽_レ石而韻_二管絃_一」⁽³¹⁾と、宝池の中を流れる摩尼水の音を、管絃が響くようであるとも説く。また、『正修観記』は浄土三部経の記述などを基に、観すべき極楽の情景を詳細に述べている。本

書では、十六観では説かれない娑婆世界と共通の光景、風・雲・音楽・家・服・食について詳細に説かれている。例えば、極楽の音楽と仏の関係について次のように説いている。

七宝階下、奏_二簫笛琴箏篳篥_一。三尊庭前、調_二琵琶鐃銅鉢曲_一。……一越調拍子、始_二一実中道舞_一。盤渉調調子、詠_二万徳空仮歌_一。大平楽笛声、彰_二極楽浄土名称_一、万歳楽鼓音、讚_二無量寿仏功德_一。

ここでは、簫笛琴箏篳・琵琶鐃銅鉢と、『法華經』方便品にある仏像供養の記述を連想させる形で、極楽浄土に流れる音楽について説く。そして、ここに流れる音楽は、一越調拍子・盤渉調調子・大平楽・万歳楽など、当時宮廷で演奏されていたであろう雅楽をもって表現されている。つまり、単に美しいという抽象的記述ではなく、現実世界の事象から具体的に極楽浄土を観想できるように意図されていると思われるのである。

では、極楽を娑婆世界に擬えて観する理論的根拠はどこにあるのであろう。静照は『極楽遊意』で、「此之観法有_レ事有_レ理。経雖_レ説_レ事而不_レ失_レ理。如_二彼樹之音声、仏之慈悲_一」⁽³⁴⁾と、『観經』は国土・仏身など事観を説くと同時に理をも観するものであるとする。宝樹から出る音(事)はそのまま仏の慈悲(理)であるということは、極楽浄土の姿を想う時、それは同時に阿弥陀如来の覚りそのものを観想することに他ならない。すなわち、方便の観法として浅近の事象に寄せて極楽の事象を観想することは、理と乖離するものではないとする。また、真源は『順次往生講式』において、「当時律呂調_レ音、暫_二静_一散心於_二一境_一、来世絲竹翫_レ曲、遍施_二供養於十方_一。声為_二仏事_一。簫笛箏篳、自順_二法音方便_一。楽即法界。管絃歌舞何隔_二中道一実_一」⁽³⁵⁾と、律・呂の調べが仏事をなすと説き、その簫笛箏篳の調べは法音の方便に順じ、管絃歌舞は中道一実と隔てるところがないとする。この『順次往生講式』では各段の最後に必ず音曲を入れる。このように設えることにより、法会の場合にいる者は現世にいながら極楽浄土の姿を具体的に思い描き、音楽を聴

くことで仏の教えを体感することになる。また、『順次往生講式』では、念仏行者の心について以下のように論じている。

抑欲念仏者、須知自心。諸仏如来は法界身。入一切衆生心相中。心想仏時は心是仏。……一切衆生一念中。本来具足三身方便。我心月輪内備弥陀相海。

極楽依正、不出自心。迷謂内外、悟唯一心。⁽³⁶⁾

ここでは、観心門で説かれる「己心即仏、己心即浄土」に通ずる思想が見られる。事観と理観が全く別のものとして説かれていたのではなく、一つの文脈の中で事理双修的に説かれていたと思われるのである。

五 小 結

以上、叡山浄土教における生死に関する問題について若干の考察を試みた。臨終の正念は極楽往生の絶対条件である。ところが、正念を妨げるものとして、三愛という具体的な貪愛の問題が初期の叡山浄土教で見いだされた。臨終の正念を遂げるためには、臨終の瞬間のみではなく、尋常からの修行により心を調えることが重要であり、尋常の念仏によって三愛は起こらなくなると説かれる。その尋常の念仏について見てみると、日常の中にみられる素晴らしい出来事などを機縁に欣求浄土の想いを高めることが説かれた。特に観想行については、極楽浄土を抽象的に捉えるのではなく、娑婆世界の美しい様相に擬えて、より具体的に観想することが方便として説かれた。そして、娑婆世界の事象を通して極楽浄土を観想することは、現生の穢相の中にありながら、同時に死後の生をも観ることにもなる。延いてはそうした観想の修法が法会の場に導入され、欣求浄土の想いを高める役割を果たしていくようになったと考え

るのである。

註

- (1) 大正四七・八〇頁下。
(2) 大正八四・四一頁上。
(3) 大正四七・一三頁中。『大莊嚴論』の引用は大正四・二七一頁下。また、この引用文は、『觀心略要集』大文十「問答料簡」(仏全三一・一八二頁上)でも、事觀往生の証拠として引用されている。
(4) 大正八四・六九頁下。
(5) 大正一七・九一四頁上。
(6) 仏全三一・一七一頁上。この文は『法華三昧』(大正四六・九五三頁上)六根段中の意根段における教説の取意である。『法華三昧』では意根が貪瞋癡の三毒を起こし、無量無辺の不善の報を生み、それ故、生死の根本となると説かれている。『觀心略要集』では意根の問題を心全体の問題と捉え直していると考えられる。
(7) 仏全三一・六一頁下～一六二頁上。
(8) 大正八四・七〇頁下。
(9) 大正二五・二三八頁中。「復次如分別業經中。仏告阿難、行惡人好処生、行善人惡処生。阿難言、是事云何。仏言、惡人今世罪業未熟、宿世善業已熟。以是因緣故、今雖為惡而生好処、或臨死時善心・心数法生。是因緣故亦生好処。行善人生惡処者、今世善業未熟、過世惡已熟。以是因緣故、今雖為善而生惡処、或臨死時不善心・心数法生。是因緣故亦生惡処。」ここでは現世の業、宿世の業の已熟と未熟が問題となる。現世の善業が未熟で宿世の惡業が已熟ならば惡処に生じ、現世の惡業が未熟で宿世の善業が已熟ならば善処に生ずるということが説かれている。
(10) 大正二五・二三八頁中。
(11) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・二八二頁。原文には「智度論云、生善作、終臨惡念、便惡道落。生惡作、終臨善念、天上生。況生善作、終弥善念人、疑无浄土詣。生惡作終弥惡念人、无疑惡道墮。……是等妻子・財宝

并恨人愛心怨心惜心不レ生、只一向仏念奉、経読、一生間作功德念、他念无死人、必浄土生。」とある。

- (12) 尋常別行については大正八四・六七頁上〜六九頁上。尋常念相については大正八四・八二頁上〜八三頁上に尋常の念仏についての問答が展開される。

- (13) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一六九頁〜一七〇頁。この三愛が後の浄土教研究でも取り上げられたことは、神居文彰「臨終における三愛の問題」（印仏四一〜二）で論じられている。

- (14) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一〇六頁。

- (15) 大正八四・七〇頁中下。

- (16) 大正八四・八七七頁下。

- (17) 浄全一五・三一九頁下〜三二〇頁下。ここでは三愛説は『大集経』、『顯揚論』にもあるとされるが、詳らかではない。

- (18) 大正五四・三〇七頁上。

- (19) 続蔵一・七七〜四。

- (20) 大正三四・七七七頁下。

- (21) 大正一六・八四二頁下〜八四三頁上。

- (22) 大正三〇・四三五頁中。

- (23) 『分別縁起初勝法門経』、『瑜伽師地論』によれば、貪喜俱行愛は現在所有する資財など已得の境界への愛着、彼彼喜楽愛は未だ得ていない資財など未得の境界への愛着とされる。註（21）、（22）参照。

- (24) 大正四三・七五九頁下。原文には、「問。於潤生位中有生殊、又起愛縁自身・境別。為於二位俱起二愛、為不爾耶。答。潤中有起自体愛。潤中生有起境界愛」とある。

- (25) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一七〇頁。

- (26) 仏全三一・一七〇頁下。

- (27) 恵全一・五九〇頁〜五九一頁。

- (28) 大正八四・六三頁上。

- (29) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・八二頁。

- (30) 大正一二・三四二頁中。
- (31) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・八六頁。
- (32) 仏全二四・三一〇頁下。
- (33) 大正九・九頁上。
- (34) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一〇八頁。
- (35) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一一五頁。
- (36) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編・一三二頁。この中「迷謂内外、悟唯一心」とあるのは『止観輔行伝弘決』卷五之二（大正四六・二八九頁上）による。

