

# 延寿の華嚴浄土義

中 村 薫

## はじめに

永明延寿（九〇四〜九七五）の仏教観は、もともと禪と浄土とを融合的に見る禪浄一致の立場にあったといつてよい。故に延寿は、一方では法眼宗の天台山徳韶国師に師事し、その第三組とされており、他方、宋の志磐の『仏祖統紀』によって初めて蓮宗六祖に定められて以来、近世まで浄土教祖師として仰がれている。<sup>註</sup>何れにしても、延寿自身の教学の中心が「唯心浄土」の思想によることに間違いはないであろう。<sup>註</sup>延寿自身は、「唯心浄土」の思想家として、永明寺在住十五年間で弟子千七百人を教え、時の人からは上品往生人といわれ、明代には「其れ下生の慈氏か、其れ再生の善導か（其下生之慈氏歟、其再生之善導歟）」（『往生集』巻第一、大正五一・一三三中）と、弥勒菩薩の下生として尊敬されていることから明らかであろう。また、「善導の再生」といわれていることよりすれば、延寿は善導の主唱した指方立相の法門と対立した「唯心浄土」の法門を説いたのではないと考えられる。

いうまでもなく、「指方立相」の浄土とは『阿弥陀経』に説かれているが如く、西方十万億土の仏土を過ぎた彼方に実在し、阿弥陀仏が教主として現にましまして説法されている事相の莊嚴浄土をいうのである。故に一応、「指方立相」の浄土に対立するものとして、「自性弥陀」「唯心浄土」の説が立てられたことに違いはない。それを延寿は、「唯心浄土」を第一義の真谛門とし、「指方立相」を第二義の俗諦門として、それらを統合して念仏往生を捉えているのである。

そこでさらに禅的立場にあった延寿の「唯心浄土」とは何か。そうした課題をもって延寿の仏教教義を鑑みたと、天台徳韶国師の教学に深い影響を受けていることを認めざるを得ない。しかし、なお著者にはその唯心思想自体、『華嚴経』に由来するものであることを確信している。今、服部英淳氏も指摘しておられるが、延寿註三の教学の基礎の中に、華嚴宗第六祖宗密の影響を多く受けていることから明らかである。

そのほか延寿の著作を『慧日永明寺智覚禪師自行録』によってみると、総じて六十一本の書がある。註四その中に、『華嚴宝印頌』三卷、『華嚴論要略』一卷、『唯心頌』一卷、『華嚴十玄門』一卷、『華嚴六相義』一卷、『文殊礼讚文』一卷、『華嚴礼讚文』一卷、『普賢礼讚文』一卷、『十大願文』一卷、『華嚴感通賦』一道の華嚴関係の書が十本ほど見受けられる。

しかし、これらの著書は残念ながら現存していないので、その具体的内容についてみることはできない。ただ、これほどの華嚴関係の著書があるということは、延寿自身、華嚴の法界一心などにより、如来感唯心の義を統攝して、なおかつ華嚴教学の一端を自由自在に駆使して一心為宗の組織を打ち立てていったと考えられる。たとえば、

今『万善同帰集』を見てみると、百十四の問答のうち二十八ヶ所以上にわたって「華嚴経に云く」として『華嚴経』文を引用しており、また、「経に説く」として引用している文の中には明らかに『華嚴経』文に間違いのないものもあり、さらに取意文も加えれば、延寿がいかにかに『華嚴経』を深く読誦していたかが十分理解できると思う。そして賢首大師法蔵、清涼大師澄観の教学により、六相円融、一乘十玄門、四種法界などの重要な教学に深い理解を示している。そのような意味よりすれば、延寿は禅と念仏との通路を華嚴により切り開いているといってもよいであろう。こころみに、後述する楊仁山は、延寿が「禅宗を提唱し浄土に指帰したのは、ことに古今に類を見ない（提唱禅宗、指帰浄土。尤為古今所未有也）」と頻りに讃えている。そうした課題をもって本稿では延寿の生涯と思想を尋ね、華嚴唯心浄土義について明らかにしていきたいと思う。

## 第一節 延寿の生涯

延寿は、唐景宗天祐元年（九〇四）、杭州（浙江省）錢塘に生まれた。彼の伝記については数多くの書で紹介されている。今それらを年代順に列挙すれば次の如くである。

- 一 『宋高僧伝』卷第二八・宋贊寧等撰（九九八）（大正五〇・八八七中）
- 二 『景德伝灯録』卷第二六・宋道原纂（二〇〇四）（大正五一・四二二下）
- 三 『伝法正宗記』卷第八・宋契嵩編（二〇六二）（大正五一・七六二下）但し名のみで記述は無し。

- 四 『龍舒増広浄土文』巻第五・宋王日休撰（一一六〇）（大正四七・二六八中）
- 五 『楽邦文類』巻第三・宋宗晬編（一一二〇〇）（大正四七・一九八下）
- 六 『仏祖統紀』巻第二六・宋志磐撰（一二六九）（大正四九・二六四中）
- 七 『廬山蓮宗宝鑑』巻第四・元普度編（一三〇五）（中統蔵一〇八・〇〇五三上）
- 八 『神僧伝』巻第九・元来明初作者不詳（大正五〇・一〇二一七）
- 九 『五燈嚴統』巻第十・明通容集（一六五〇）（中統蔵一三九・〇四四〇下）
- 一〇 『浄土聖賢録』巻第三・清彭際清撰述（一七八三）（中統蔵一三五・〇二四二下）
- 一一 『蓮宗十祖伝略』・清悟開述（一八六五、了因により改訂編纂）（民国十六年（一九二七）江北法蔵寺刻経處刊）
- 一二 『蓮宗十三祖師伝略』（一九九九）（金陵刻経処發行）

この内、『楽邦文類』は、延寿の『万善同帰集』の六種の問答を引用したものである。従って、延寿の伝記に関しては、一番新しい『蓮宗十三祖師伝略』を中心に、そして『宋高僧伝』等の他の伝記を参考にしながら明らかにしていくこととする。

重複するが、延寿は、杭州慧日永明寺智覚禪師、字は中元（沖玄・沖元）姓は王氏、錢塘の出身である。『蓮宗十祖伝略』には、「妙円正修智覚禪師杭州永明延寿和尚」とあり、一般的には永明延寿と称している。

『蓮宗十三祖師伝略』の「蓮宗第六祖永明延寿禪師伝略」に、

自ら少くして法華経を誦す。錢の文穆王の時稅務を知る。多く官錢を用いて放生の命をかう罪は死に当たる。

市曹に引赴す。王は人を使わして之を問るに色変わらず。之を釈すを命じ、師は四明翠巖禪師に投じ出家す。  
(白少誦法華經。錢文穆王時知稅務。多用官錢買放生命。罪当死。引赴市曹。王使人問之。色不變。命釈之。  
師遂投四明翠巖禪師出家)  
(四三頁)

とある。

延寿は幼少のときから、仏教に帰依し、特に『法華經』の行者であったことが窺われる。性格は純直であったが、錢氏の文穆王のとき、稅務の仕事に携わり專知するようになる、自ら公金を使用して魚鳥類を購入して放生するようになった。そのことが事件になり市井で刑に臨むに当たり、王は、家來の者にすっかり凝視させ「顔色が少しでも変われば死刑、変じなければ棄捨しろ」と命令したが、顔色に全く変化が無かったので命を赦して、四明の翠巖禪師の室に投じて遂に出家して僧となったのである。しかし、それは単なる出家ではなく、むしろ赦免による入寺とみた方が適當であろう。つまり、前述した如く仏教側では、文穆王が延寿の不動の信念に感激して赦免を行なつたと見ているが、ことはそんなに単純なことではなかったのである。今、畑中淨園氏の指摘によれば、長攻三年武蕭王が八十一歳でなくなり、延寿の赦免された長興四年は未だ亡父王の喪中であつたわけである。仏教信仰の篤かつた父王に対して、たとえ官錢を盗んだ重罪であっても死刑には出来なかつたはずである。

いづれにしても、延寿の長い間の念願は達成されたわけである。それ以来、朝夕天台山にある天桂峰において、九旬の定を習學し、いよいよ仏道への精進が始まつたのである。延寿の修行の厳しさを彷彿させる事柄として、鳥が衣の袖に巢を作つたとさえいわれている。

『蓮宗十三祖師伝略』に、

師は並びに浄土の教を宏めんと欲す。智者禪院に登りて二鬪を作り、一日一心禪定。一日に万善の浄土を莊嚴し、冥心精禱し、七拈して浄土の鬪を得る。是に於いて一意に兼ねて浄業を修す。

(師欲並宏浄土之教。登智者禪院作二鬪、一日一心禪定。一日万善莊嚴浄土、冥心精禱、七拈得浄土鬪。於是  
一意兼修浄業)

とある。

延寿は、浄土の教を広めようとして、智者禪院に登って一心禪定と誦経万善の浄土の二つの鬪を作って、莊嚴浄土を七度に至って得たという。それは但だ称名念仏することだけではなく、具体的に生類を放ったり、食を鬼神に施したりする浄業を精修するものであった。そして、自ら一百八事を課して、弥陀の名号を称すること十萬聲にも及んだといわれている。そのことを端的に示す言葉として、『仏祖統紀』巻第二六に出ずる、呉越の忠懿王の次の言葉が挙げられるであろう。

古より西方を求むる者、未だ此の如きの専切なること有らざるなり。

(自古求西方者、未有如此之専切也)。

(大正四九・二六四下)

ここに延寿は、禪定における厳しい戒律と、但だひたすら西方浄土を求めて称名念仏するひたむきな志を持っていたことが理解できる。『仏祖統紀』巻第二六に、

高麗国王は書を致し物を献じて弟子の礼を叙ぶ。師は天台賢首慈恩の三宗に互いに同異有るを以て乃ち其の知

法者を館し、博く義海を閲し、更に相い質難す。師は心を以て之を宗し、衡準を以て之を平す。

(高麗国王。致書献物叙弟子礼。師以天台賢首慈恩三宗互有同異。乃館其徒之知法者、博閱義海、更相質難。師以心宗之以衡準平之)

(大正四九・二六四下)

とあり、遠く異国の高麗より三十六人の僧が訪れ、法眼の教えが海東に伝播されたのである。

今、『蓮宗十三祖師伝略』によれば、開寶八年二月二十六日朝起き、焼香して大衆に告げて跏坐したまま遷化したという。時に七十二歳であったとある。

更に『蓮宗十三祖師伝略』では、延寿の亡くなった後、一人の僧が臨川より来て塔を巡り礼拝していたという。そのときの問答を、

人その故を問う。曰く我病に冥に入り、殿を見るに左に一僧の像を供す。王礼拝して勤む。之を詢して因り曰く、杭州永明寿禪師なり。已に西方の上上品に往生す。王其の徳を重ねるが故に礼敬するのみ。

(人問故。曰我病入冥、見殿左供一僧像。王勤礼拝。因詢之。曰杭州永明寿禪師也。已往生西方上品。王重其徳故礼敬耳)

(四六頁)

と紹介している。

臨川より来た僧が塔内の塑像を礼拝していると、閻羅王が自ら来て礼拝していた。そこでこの像の人はどなたであるかと問うたならば、使いの者が永明延寿禪師であると答えた。ここに西方の上上品に往生したとされる延寿が、如何に後々の多くの人々に欽仰されていたかということが察知でき、蓮宗六祖に数えられたことがよく理解できる

であろう。

## 第二節 唯心浄土

著書は六十余部有るとされているが、今我々の手に入れることの出来るものを列挙すると次の如くである。

『宗鏡録』 一百卷（大正四八・四一五）

『萬善同歸集』 六卷（正統蔵一一〇・〇八八三）

『神棲安養賦』 一卷（『浄土依憑経論章疏目錄』所収）

『唯心訣』 一卷（正統蔵一一〇・〇九五七）

『観心玄樞』 一卷（正統蔵一一四・〇八四七）

『定慧相資歌』 一卷（正統蔵一一〇・〇九六四）

『警世』 一卷（正統蔵一一〇・〇九六五）

『心賦注』 四卷（正統蔵一一一・〇〇〇一）

『三時繫念仏事』 一卷（正統蔵二二八・〇一一一）

『三時繫念儀範』 一卷（正統蔵二二八・〇一二二）

『慧日永明寺智覚禅師自行録』（宋文冲重校編集）（正統蔵一一一・〇一五三）



『受菩薩戒儀』一卷（卍統藏經一〇五・〇〇一六）

『三支比量義鈔』一卷（卍統藏經八七・〇一七一）

『心性罪福因縁集』三卷（卍統藏經一四九・〇四三五）

『安養賦』一卷（樂邦文類卷五所収）

その他現存しているものを挙げると、

『金剛證驗賦一道』

『觀人念仏』一卷

『念仏正因説』一卷

『智覚禪師垂誡文』一卷

がある。

今『蓮宗宝鑑』巻第四の「永明寿禪師」の項を見ると、

宗鏡録一百卷萬善同歸集神棲安養賦等九七巻を製す。

（製宗鏡録一百卷萬善同歸集神棲安養賦等九七巻）

（卍統藏一〇八・〇〇五三下）

とある。

これによれば、『宗鏡録』百巻の他に総じて九七巻あるという。前に掲載した以外に八六巻の著書があることになる。

たとえば、『施食文』一卷、『放生文』一卷などは、放生に関する延寿の生活そのものの規範をよく表している。前述した如く、延寿は若い頃より、魚類の放生を繰り返し、それが出家の動機となったほどである。彼は生涯に渡って常に放生を行い、西湖をもって放生池としようと願ったほどである。これらとともに、生物の死の苦しみを救うことはもとより、生きとし生ける全ての生き物に対する哀愍の現れでもある。それと同じく、じつは人間の肉食の罪への深い反省でもあった。そのような意味からすれば、『施食文』『放生文』などは、今閲覧は出来ないが、恐らく延寿が一生を通じて行った放生についての考え方やその実際の方法などが記載された文であったであろうことが想像できる。それはやがて、後の株宏に受け継がれることになるのである。株宏は浄慈寺の前に万工池を作って蓮を植えて魚などの放生を行い、『戒殺放生文』を製作して殺生を戒めていることからよく窺われるであろう。

ただ今は、延寿の「唯心浄土」を明らかにすることが目的であるので、現存の資料によって検討を加えていくことにする。

前述した如く、現存はしていないけれども多くの華嚴関係の著書を著している延寿は、『華嚴経』と禪と浄土とを融合した教学をうち立てているとみて差し支えないであろう。そこでこれより暫く、彼の「唯心浄土」について見ていきたいと思う。

周知の如く、彼が法眼宗三祖といわれる以上、まさしく禅系の人に間違いはないであろう。ただ彼の師である徳韶は天台に造詣の深い学者であったので、彼は天台浄土教にも詳しく、教禅一致、禅浄一致の思想を確立したのである。具体的には称名念仏を重要視し、特に懐感や飛錫に大きく影響を受けている。

福島光哉博士は、延寿が、懷感と飛錫の影響を多く受けていることを、彼らの著『釈浄土群疑論』『念仏三昧宝王論』などにより論証され、「延寿は称名念仏の思想を主として懷感や飛錫から受け継いでいると考えられ、道綽や善導の念仏三昧からの直接的な影響は見られないところに一つの特徴がある」（一九頁）と指摘され、なおかつ、「彼の唯心浄土説は自心・他仏への固執を超え、それ故に自力・他力の法門をともに包容する唯心観であることを強調したのである。したがって彼は善導の主唱した指方立相の法門まで、念仏三昧として積極的に承認し」（二二頁）ていったと結論付けている。<sup>註六</sup>

何れにしても、延寿は禅の人に違いない。当然延寿は「不立文字」を立場としていたが、その「不立文字」をさらに超える教義として称名念仏を提唱し、「唯心浄土」説を主張するに至るのである。そして、延寿はその称名念仏を強調しながらも、「再生の善導」といわれるが如く、それに相反する善導の指方立相の教判までも見事に取り込んで浄土教を明らかにしているのである。

### 第三節 『万善同帰集』における浄土義

宋代以後の仏教の風潮は、三教調和の思想であり、諸宗融合、禅教兼修、禅浄一致の仏教であった。それは唐代以後の宗派仏教の形骸化による、教団の混乱と僧侶の墮落からすれば歴史的社会的必然性があったともいえる。まさにそんな時代状況を踏まえ、延寿の思想は、万法唯心という一つの仏教真理の中に全仏教を包括せんとしたもの

である。当然そこには、すでに中国社会の中に存在する儒教・道教の二教が同時に包摂されなければならなかった。それは後の株宏にも受け継がれていくわけであるが、たとえば華嚴の本来主義の仏教も、やがて格義的融合的な仏教へと展開していくのである。そのような状況を鑑みながら、今は延寿の『万善同帰集』の問答を中心に延寿の淨土義を確認していくこととする。

そこで少し『万善同帰集』について見ておきたいと思う。この書は、大正新脩大藏經四八卷に三巻本として、又、卍統藏經一一〇卷には六巻本として、それぞれ収められているが經文そのものにはほとんど差はない。内容的に見てみると、諸經論を引用して、前述した如く、全部で百十四の問答をもって「衆善の帰するところは、皆な実相を宗とする（衆善所帰、皆宗実相）」（卍統藏經一一〇・〇八八四下）ことを明らかにしている。本書の内容的名目については、第一百十二問で十義を明らかにしている。

一には理事無碍と名づけ、二には權実雙行と名づけ、三には二諦並陳と名づけ、四には性相融即と名づけ、五には体用自在と名づけ、六には空有相成と名づけ、七には正助兼修と名づけ、八には同異一際と名づけ、九には修性不二と名づけ、十には因果無差と名づく。

（一名理事無碍、二名權実雙行、三名二諦並陳、四名性相融即、五名体用自在、六名空有相成、七名正助兼修、八名同異一際、九名修性不二、十名因果無差）  
（卍統藏一〇〇・〇九五四上・下）

これらの教学的要語を見る限り、当時の天台・華嚴・性宗の教学を駆使して、滯寂沈空の風潮に対して、本来の嚴肅な修行生活をするように勧めていることは明らかである。つまり、理と事、權と実、真諦と俗諦、性と相、体

と用、空と有、正と助、同と異、修と性、因と果というそれぞれ対立した概念を、無礙、雙行、並陳、融即、自在、相成、兼修、一際、不二、無差という相即相入円融無礙の働きによって超えようとしているのである。

そこで『蓮宗十三祖師伝略』の四問と、『楽邦文類』の六問答により、『万善同帰集』の問答における「唯心浄土」について考察していくことにする。

先ず『蓮宗十三祖師伝略』の第一問に、

一に問う、論に云く、行道して念仏すると、坐して念佛すると、功德如何。答う、譬えば、逆水に帆を張るが如し、猶往くことを得と云う。更に若し帆を順水に張らば、速疾知りぬべし。坐念の一日、なお八十億劫の罪を消す、行念の功德、豈にその量を知らんや。故に、偈に云く、行道五百遍、念仏一千声、事業常に此くの如くなれば、西方仏、自ら成ずと。

(一問論云、行道念仏、與坐念佛功德如何。答、譬如逆水張帆、猶云得往。更若張帆順水、速疾可知。坐念一日、尚乃八十億劫罪消、行念功德、豈知其量。故偈云、行道五百遍、念仏一千声、事業常如此、西方仏自成)

(四四頁)

とある。

この文は『万善同帰集』の第二十一文の前半部分をそのまま引用したものである。

延寿は念仏について、行道の念仏と座禅の念仏と功德はどのように異なるのか自問するのである。その答えとして、舟が帆を揚げるとき、逆水と順水と異なるという譬え話を用いて説明を加えている。つまり、逆水に帆を張っ

て舟が進むのには大変な労力が要り難儀なことである。反対に順水の場合は、速疾が自由に調節できるようなものであるというのである。即ち、坐念の一日は八十億劫の罪を滅すということは、古来より当然のこととしていわれているが、行念の功德の量は計り知れないというのである。何れにしても、行道五百遍、念仏一千聲ということからすれば、仏も西方浄土に自ら成就するというのである。故に延寿はその後、礼仏礼拜における十種の功德を得ることの大切さを説き、くれぐれも仏意に反することのないように注意を促すのである。

同じく第二問として、

二に問う、即心是仏。何ぞ須く外に求むるや、若し他塵を認めば、自法即ち隠れん。答う、諸仏の法門、亦一向ならず、皆な自力他力、自相共相あり、十玄門の該撰、六相義も融通、隨縁して分るるに似たり、性に約すれば常に合す、心より境を現ずれば、境即ち是心なり。所を撰して能に歸すれば、他即ち是れ自なり。

(二問、即心是仏。何須外求、若認他塵、自法即隱。答、諸仏法門、亦不一向、皆有 自力他力、自相共相、十玄門之該撰、六相義融通、隨縁似分、約性常合、從心現境、境即是心、撰所歸能、他即是自) (四四頁) とある。

これは『万善同歸集』第十二文の問いと同じである。

もし心そのものがそのまま仏となるならば、どうして外に仏道を求める必要があるのか。もし外の他の境塵を認めるならば、自法は隠れてしまうのではないかと問うているのである。

答えとしては、特に華嚴教学の中心思想である六相円融、真如隨縁、十玄縁起、一即一切・一切即一の論理で、

境と心、自と他、能と所、自力と他力などが、それぞれ相即相入の関係にあるというのである。そして、自在心に住して念仏門を開き、自身が本来所有している欲楽に随って、一切の諸仏がその像を現するということである。それは一声を唱えて塵沙の罪を滅し、十念を具して形として浄土を具現するということである。それらの事柄は全て因縁に託し、覚海に身を投ずるようなものである。そこで延寿はさらに、飛錫の『念仏三昧宝王論』の文（一帖右註左）を引用して、

宝王論に云く、大海に浴する者は、已に百川を用ゆ。仏名を念ずる者は、必ず三昧を成ず。亦、猶清珠を濁水に下せども、濁水、清らかならざることを得ざるがごとし。仏を念じて乱心に投ぜば、乱心、仏とならざるを得ず。既に之れに契つて後は、心も仏も雙べ亡び雙べ照らす。雙べ亡ぶはこれ定なり、雙べ照らすは慧なり、定と慧と既に均し、亦、何れの心か仏ならざらん、何れの仏か心ならざらん、心と仏と既に然り、則ち万境万縁、三昧にあらざることなきなり。誰か復た之を患えん。起心動念、高声称仏に於いてをや。

（宝王論云、浴大海者、已用於百川。念仏名者、必成於三昧。亦猶清珠下於濁水、濁水不得不清、念仏投於乱心、乱心不得不仏。既契之後、心仏雙亡雙照。雙亡定也、雙照慧也、定慧既均、亦何心而不仏、何仏而不心、心仏既然、則万境万縁、無非三昧也。誰復患之於起心動念、高声称仏哉）（四四頁〜四五頁）と述べている。

延寿は、仏と心の不即不離の関係について述べている。それは大海の水に浴することが、百川の水を用いるように、念仏するところには必ず三昧を成ずることができるといっているのである。たとえば、清らかな珠を濁水に投げ入れ

たならば、清らかなにならないはずがないように、乱れた心に念仏を投げ入れたならば、仏にならないはずはないというのである。そこで重要なことは、定と慧ということである。心も仏もすべて無自性空として滅することが定である。また、心と仏共々光り輝き照らすことを慧というのである。つまり、延寿は即心是仏について、定と慧により、仏心森羅万象すべて三昧でないものはないと結論付けているのである。

続いて第三問として、

三に問う触目菩提、举足皆道ならば、何ぞ須く別に事相の道場を立つるや。念を役し形を勞す、豈に皆な妙旨ならんや。答う、道場に二あり、一には理道場二には事道場。理道場とは、剎塵に周遍す。事道場とは、淨地嚴飾す。事に即して理を明かす。須く莊嚴を仮り、俗に従り真に入る。唯だ建立に憑り、帰敬の本と為し、策発の門と作す。相を覩て心を嚴にして、自他を兼ねて利す。

(三問。觸目菩提、举足皆道、何須別立事相道場。役念役勞形、豈皆妙旨。答、道場有二、一理道場二事道場。理道場者、周遍剎塵。事道場者、淨地嚴飾。即事明理。須仮莊嚴從俗入真。唯憑建立、為歸敬之本、作策発之門。覩相嚴心、自他兼利)

(四五頁)

と述べている。これも『万善同歸集』の第十問とほぼ同じである。

延寿は、目と足、水と波との関係によって念仏のあり方について説明を加えている。延寿の考える念仏は、理と事、真と俗などの無涯兼修の上に成り立つ念仏であり、二元論的立場に立つ念仏ではあり得ないのである。故に目に触れるところどこにでも菩提があり、足を挙げるところどこにでも道があるのに、どうして仏道を求めるのに改



めて別に事相の道場を建てなければならないのか。それは精神的にも肉体的にも疲労を重ねるだけで、良い事といえるのかと問うのである。

延寿はその答えとして、道場に理と事の二つの道場のあることを述べるのである。事は事のみで存在できず、必ず理を必要とする。逆も然りである。延寿は、事に即することは理を明らかにすることであり、必ず俗により真に入り、それは自他を兼ねて利益するものであるというのである。さらに述べれば、もともと理の世界は一切の微塵数の世界に周遍し、一方、事の世界は一切の浄土を莊嚴し、そうした事に即応して理を明らかにするのである。延寿によれば、まず俗諦の仮の世界を莊嚴して真諦の世界を明らかにするというのである。そうした事の相と理の心の世界が相即相入することにおいて初めて、自利利他円満の菩薩の精神が具現するというのである。そして、さらに相と心について、『上都儀』<sup>註</sup>を引用して、

上都儀に云わく、夫れ三宝に帰敬すとは、方を指し相を立て、心を住し境を取らんことを要す。無相離念を明かさざるなり。仏、懸に知りたまう、凡夫の繫心すら尚お不得ず、況や離相をやと。術通なき人、空に居して舍を造るが如し。

(上都儀云、夫帰敬三宝者、要指方立相、住心取境。不明無相離念也。仏懸知凡夫、繫心尚乃不得、況離相耶。如無術通人、居空造舍也)

(四五頁)

と述べている。

ここでは三宝に帰依することの実体が説かれている。延寿によれば、念仏の世界はたんに「唯心浄土」を願うの

ではなく、具体的に指方立相を立てて対境を明かすことが必要であるというのである。従って凡夫の世界は、無念無相であってはならないのである。それは仏の精神に反するもので、まるで術もなく空に房舎を建てるようなものであるというのである。

そして、さらに延寿は『金剛三昧経』の「入實際品」巻第五の文（大正九・三六九下）を取意して、

二入有り。一には理入、二には行入なり。理を以て行を導き、行を以て理を円にす。又、菩提とは、行を以て無行に入る。行者を以て一切善法に縁じ、無行者は、一切善法を得ず。豈に理を滞し行を虧し、行に執し理に違ふべけんや。

（有二入。一理入、二行入。以理導行、以行円理。又、菩提者、以行入無行。以行者縁一切善法、無行者不得一切善法。豈可滞理虧行、執行達理）  
（四五頁）

と述べている。

『金剛三昧経』では、理と行の二入を立て、理をもって行を導き、行をもって理を円満にするというのである。その中で、理入については、衆生が深信することは、眞実の性に異ならないという。つまり、凡夫と聖人が共に不二にして、分別もないことを理入といっているのである。また、行入については、心が傾倚せず、風鼓も不動にして、静寂に念を求めないことは大地の如くであるという。そしてさらに自我の執われを離れて、衆生を濟度する菩薩道そのものを行入というのである。

以上、延寿は『金剛三昧経』により、理と行が、双修不二の關係にあることを明らかにするのである。

そして最後に『大乘起信論』の信成就発心の文を引用している。

一には直心なり、正しく真如の法を念ずるが故なり。二には深心なり、樂うて一切の諸の善行を集めるが故なり。三には大悲心なり、一切の衆生の、苦を抜かんと欲するが故なり。

(一者直心、正念真如法故。二者深心、樂集一切諸善行故。三者大悲心、欲抜一切衆生苦故)

(大正三二・五八〇下)

そもそも直心とは、理に向かう心であって、別に岐徑があるわけではないので正念真如というのである。言葉を換えていえば、一切智を願求することであり信仏そのものをいうといつてよいであろう。次に深心とは、常に万徳を具備し廻向心の根源に歸す意味で樂集云々というのである。これも諸波羅蜜を修行することであり信法そのものをいうといつてよいであろう。最後に大悲心とは、広く衆生の物事の苦を抜き菩提心を得るように働きかける意味で欲抜云々というのである。これも如実の根本行を学ぶことを求めることであり信相そのものをいうのである。ここに三心について、歸依三宝、自利利他円滿、智斷恩、法報応の成就することを明らかにしているのである。

以上延寿は、『上都儀』『金剛三昧經』『大乘起信論』などの文を引用して、菩提心を説きながら、また敢えてなぜ事相の道場を建てなければならないのかという理由を明かすのである。

第四問として、『蓮宗十三祖師伝略』に、

問う、人有りて久しく修すれども証せざるは何ぞや。答う、經に云わく、衆生の心は鏡の如し、鏡に垢あらば像は現ぜずと。又四料揀を作して云わく。禪有りて浄土無しとは、十人の九は路を錯し、陰境に若し現前せば、

警爾に他に随つて去る。禪無く淨土有るとは、万修万人去り、但だ弥陀を見るを得て、何ら開悟せざるを愁うや。禪有り淨土有るとは、猶角を帶す虎の如く、世に現して人師と為し、当に來して仏祖と作す。禪無く淨土無しとは、鐵牀並びに銅柱に、万劫に干として生じ、個人の依怙に没す。

(問、有人久修不証者何耶。答、經云、衆生心如鏡、鏡垢像不現。又作四料揀云、有禪無淨土、十人九錯路、陰境若現前、警爾隨他去。無禪有淨土、万修万人去、但得見弥陀、何愁不開悟。有禪有淨土、猶如帶角虎、現世為人師、當來作仏祖。無禪無淨土無、鐵牀並銅柱、万劫與干生、沒個人依怙) (四六頁) とある。

この問答は『万善同歸集』の第二十文の問答である。

ある者は、長く修行してもなかなか証を得ることができないのはなぜかと問うのである。

その答として、衆生の心は鏡と同じようなもので、もし鏡が汚れていれば像を映すことができないであろう。そして、特に參禪と念仏淨土の二門に関して、延寿は四料簡を作成している。この四料簡は、『淨土聖賢録』と同じであるが、『淨土指歸集』の「永明料揀」(中統藏一〇八・〇一三四下〜〇一三五上)にも詳しく述べられている。今それらを統合して見ると、延寿は禪と念仏との雙修の立場を選択していることがよく窺われる。

第一の有禪無淨土では、十人中九人に当たるほとんどの人が路を間違えてしまって、禪定中に於いて陰境に現前するとしても、警としていよいよ他に随つて淨土へ行くのである。これは単に理性を明かすのであって、往生を願わず娑婆に流転するようなものである。退墮の患が有るにも拘わらず、まるで自ら無上涅槃を得るといって、むし

る迷惑しても知らないで無間地獄へ墮ちるようなものであるというのである。

第二の無禪有淨土では、万人が修行すれば万人が淨土へ行き、ただ阿弥陀を得たとしてもなぜ開悟しないことを愁い心配する必要があるのかというのである。これは未だ理性が明らかにならず、ただ往生を願うのみであり、仏願力の加被に乗じて速やかに生死を離れ、見仏して不退に登ることであるというのである。

第三の有禪有淨土では、まるで角を携帯している虎のように、現世に於いて人天師となり、来世に仏祖と作るというのである。これは既に深く仏法に了達しているため人天師と作すというのである。また、発願往生して速やかに不退に登るともいうのである。

第四の無禪無淨土では、鉄の床と銅の柱のように、万劫の間に人が千回も生じたとしても、個人的な抛り所は埋没してしまうというのである。これは、どこまでも仏の道理が明らかにならず、而も往生を願わず、そのために永劫に生死沈淪の苦に陥り、どうして出離生死の道としたらよいか明らかにならないことである。

延寿は、生死を超越して速やかに不退に登らんとするならば、当にこの四種の料簡の善を選んで行ずることが肝要であるというのである。

以上の如く、延寿は、たとえ万善万修といってもこの四料簡の中より選択して修行すべきであって、而も參禪と念仏淨土とは決して懸け離れたものではないとし、見性悟道と繫念彼仏とを会通して、雙修するものであることを主張しているのである。

次に宋宗曉の『樂邦文類』卷第四の「万善同帰集に揀んで西方を示す」における、六種の西方淨土についてみて

いくこととする。

第一問として、『樂邦文類』に、

問う、唯心の浄土は十方に周遍す、何んぞ質を蓮台に托し、形を安養に寄することを得ん。而も取捨の念を興さば、豈に無生の門に達せんや。欣厭の情生ず、何んぞ平等を成ぜん。

(問唯心浄土、十方周遍、何得托質蓮台寄形安養。而興取捨之念、豈達無生之門。欣厭情生、何成平等)

(大正四七・一九八下)

とある。この問答は『万善同帰集』の第二八文に当たる。

延寿は、第一に「自性弥陀」「唯心浄土」は十方に遍満しているはずなのに、なぜ本質的に阿弥陀は西方浄土の蓮台に座し、またなぜ安養浄土の形態に寄顕するのであるのか問うのである。そして第二として、もし取捨の念を興したならば、如何に無生の門に了達するのか。また厭離穢土欣求浄土の情を生ずるならば、どうして平等ということが成り立つのかと問うのである。

前者について考察するに、もともと浄土教は、仏が西方極樂浄土を説いて、普く娑婆の衆生の往生浄土を勧めるものである。つまり、阿弥陀如来は、「当に発願して彼の国に生ずべし」と誓うのである。ところが、頓教を学ぶ者は、往生浄土の道を嫌って、それはどこまでも真実ではなく権説であるというのである。

後者については、もし穢を捨てて浄を取り、此を厭い彼を欣うといえ、取捨の情はどこまでも衆生の妄想そのものであるといわれている。もし浄土は無いというならば、それはむしろ仏語に背くといってもよいであろうとい

うのである。

故に延寿はこれらの問いに対して、「唯心の仏土とは心の方に生ずるを了す」（唯心仏土者、了心方生）（大正四七・一九八下）と答えるのである。そして延寿はさらに、それを論証するために『如来不思議境界経』『大乘起信論』『浄土論』『浄土十疑論』などを引用して考察を加えるのである。

延寿は、先ず『如来不思議境界経』巻第一の、

乃至三世一切の諸仏、亦復た是の如く、皆所有無し。唯だ自心に依る。菩薩若し能く諸佛及び一切の法皆な唯だ心の量なることを了知せば、随順忍を得る。或いは初地に入り、身を捨てて速やかに妙喜世界に生じ、或いは極樂浄仏土に生ぜん。

（乃至三世一切諸仏、亦復如是、皆無所有。唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法皆唯心量、得隨順忍。或入初地、捨身速生妙喜世界、或生極樂浄仏土中）（大正一〇・九二一下）

の文を引用して、一切諸仏は所有無く、身を捨てて諸仏極樂浄土に生ずるのは、唯自身の心によることを論証するのである。そして延寿は自身の説示として、

故に知りぬ、識心方に唯心の浄土に生ず。境に著せば祇だ、所縁の境中に墮す。既に因果無差を明らかにせば、乃ち心外に法無きことを知る。

（故知、識心方生唯心浄土。著境祇墮所縁境中。既明因果無差、乃知心外無法）（大正四七・一九八下）  
と述べるのである。

じつはこうした「唯心淨土」説は、当時の淨土教の一般的な考え方であったといつてよい。たとえば圓照禪師の弟子である姑蘇禪師守訥の「唯心淨土の文」に、<sup>其</sup>

吾嘗て唯識を學んで唯外境を遮す。識は自心を表す。心外に境なし。境は全く是れ心なり。心法遍周す。

(吾嘗學唯識遮唯外境。識表自心。心外無境。境全是心。心法遍周) (大正四七・二〇七下)  
とある。

守訥によれば、唯識では唯だ外境を遮し、識は自心そのものを表示しているという。つまり、心の外に境はないし、境は全く心そのものであるというのである。今、延寿は、衆生の識心の中に唯心の淨土を生ずるというのである。もし対境に執着したならば、ただ所縁の境中に墮ちるのみであるという。これまでに因果無差別を明らかにしたので、心外に法は無いことを知るであろうというのである。故に心と法はどこまでも遍周し、淨土は当念を離れては無いことになる。そして、阿彌陀如来の働きは、全く自心において、衆生を総攝し、凡夫も聖人も異なることなく法界に融通して、遠近の隔たりはないというのである。さらに述べれば、淨土に生まれるとは、必ず間違ひなく決定して生じることである。その一点が明らかになれば、唯心の淨土は昭然として疑うことはないというのである。

そして延寿は、仏国土に生まれて仏の最勝の縁を得たならば、無生法忍の力を成じやすいから、向後速やかに菩薩道を求めることを促すのである。その理由は、平等の門にしても、無生の旨にしても、たとえ仏の教えを仰いで聴聞して心に信を生じたとしても、淨土往生の力量は凡夫の身では未だ満たしているとはいえないからである。た



とえば、觀法にしても浅く、心も海水に浮かぶ浮木の如くであり、境に執着することが強硬になり、修習の重きこともどうしようもないようなものである。

そこでさらに延寿は『大乘起信論』の文を引用するのである。『大乘起信論』に、

衆生初めて是の法を学び、正信を求めんと欲するに、其の心怯弱にして此の娑婆世界に住するを以て、自ら常に諸仏に値つて親承し供養すること能わざることを畏れ、懼れて信心成就すべきこと難しと謂いて意に退かんと欲する者は、当に知るべし、如来に勝方便有りて、信心を撰護したまうことを。謂く專意念仏の因縁を以て願に随つて他方の仏土に生まれることを得て、常に仏を見て永く惡道を離る。修多羅に説くが如し、若し人専ら西方極樂世界の阿弥陀仏を念じ、修する所の善根回向して彼の世界に生まれんと願求すれば、即ち往生を得る。常に仏を見るが故に終に退すること有ること無し。

(衆生初學是法、欲求正信、其心怯弱以住於此娑婆世界、自畏不能常值諸佛親承供養、懼謂信心難可成就意欲退者、當知、如來有勝方便、撰護信心。謂以專意念佛因緣隨願得生他方佛土、常見於佛、永離惡道。如修多羅說、若人專念西方極樂世界阿彌陀佛、所修善根回向願求生彼世界、即得往生。常見佛故終無有退)

(大正三二・五八三上)

とある。ここは信心成就の方便として易行念仏の法を明かす箇所である。

『大乘起信論』では、先ず「可退の人」と「防退の法」とを分けて明らかにしているのである。前者に於いては、衆生が初めて大乘の法を学んで、四信五行をなし、正信の初住不退位を得んとしても、娑婆世界は退縁が多くて、

自ら進んで常住の諸仏にあって親しく教えを承け供養することはなかなかできないというのである。だから折角の法身も意弱くして退失してしまいがちである。『大乘起信論』では「防退の法」について、第一に聖意を挙げて、如来は特に勝れた無上の方便をもって衆生の信心を摂取し護念し給うというのである。つまり、意志の弱い衆生は、専ら如来の勝方便に帰命して、意識の中に仏を念じ、口に名号を称えれば、必ず仏の願力に乗じてそのまま他方の仏土に往生するを得て、常に仏を見て三悪道を離れるというのである。そして、第二に經文（淨土三部經）を引いて、「若し人有りて、専ら西方極樂世界の阿弥陀仏を念じて、修する所の善根を悉く回向して彼の世界に往生しよう」と願ひ求めれば、即ち必ず往生することができる」と論証している。ここをもって、往生人は常に彼の国において仏を見たてまつるので終に退転することがないというのである。以上延寿は、『大乘起信論』の「防退の方便」をもって淨土往生の意義について明らかにするのである。そしてさらに『淨土論』（詳しくは『無量壽經優婆提舍願生偈』という）の「大慈悲をもって一切の苦惱の衆生を觀察して、応化身を示して生死の園、煩惱の林の中に回入し、神通に遊戯し教化地に至る、本願力の廻向をもっての故に」（大正二六・二三三上）の文を取意して、遊戯地獄門とは、彼の国土に生じ、無生忍を得已わって、還って生死の国に入り、地獄を教化して苦の衆生を救うなり。此の因縁を以て淨土に生ぜんことを求む。

（遊戯地獄門者、生彼国土、得無生忍已、還入生死國、教化地獄救苦衆生。以此因縁求生淨土）

（大正四七・一九九上）

と述べている。

もともと『浄土論』では、「利行満足」の章で、一近門、二大会衆門、三宅門、四屋門、五園林遊戯地門の五門が説かれている。今の遊戯地獄門は、修行成就し終われば当に教化地に至る。その教化地は菩薩の自娛樂地であることによりそう名付けているのである。この門は利他廻向の門である。一切苦悩の衆生界に対する大慈悲心は自ずから応化身を示して神通遊化する園林遊戯地門となるのである。今延寿は、自利利他圓滿の菩薩は、その因縁をもって浄土に生まれるのであるとするのである。そして最後に天台の『浄土十疑論』を引用して浄土往生を願う中道の浄土義を示すのである。『浄土十疑論』<sup>中</sup>に、

智者熾燃として浄土に生ぜんことを求めて、生体不可得に達す。即ち是れ真の無生なり。此れを心淨きが故に即ち仏土淨しと謂う。愚者は生の爲めに縛せられ、生を聞いて即ち生の解を作し。無生を聞いて即ち無生の解を作す。生即是れ無生、無生即是れ生なることを知らず。此の理に達せざるが故に、横に相是非して嘖なり。

浄土に生ぜんことを求めて幾つかの誤りを許すや。此れ則ち是れ謗法罪人邪見外道なり。

(智者熾燃求生浄土、達生体不可得。即是真無生。此謂心淨故即仏土淨。愚者為生所縛聞生即作生解。聞無生即作無生解。不知生即是無生、無生即是生。不達此理、横相是非嘖也。求生浄土幾許誤哉。此則是謗法罪人邪見外道也)

とある。

ここでは、浄土往生について智者と愚者とに分けて説いている。智者の場合は、中道の立場に立って真実の無生の生を体得して、仏土の淨いことも理解できるので問題はない。ところが愚者は、生即無生、無生即生の中道の理

に立てないので、互いに是非の嚙りを衡り、そこでは浄土に生まれんことを求めて幾多の誤りを許してしまふことにはならないのか。故にこれらの衆生は、誹謗の罪人であり邪見の外道の人であるというのが天台大師の主張である。

延寿は『万善同帰集』ではさらに、誹謗邪見の人は、中道の理を体得して速やかに浄土往生を願うことが大切であるとして、以下懐感の『釈浄土群疑論』や、唯識の三性説や、華嚴の一即一切一切即一の論理を駆使して「唯心浄土」について明らかにするのである。

以上が延寿の浄土に関する第一の「唯心浄土」の問答である。

次に第二問として『楽邦文類』巻第四に、

問う、一生の習悪、積累の因深し。如何が臨終の十念に頓に遣らんや。

(問、一生習悪、積累因深。如何臨終十念頓遣)

(大正四七・一九八上)

とある。この問答は『万善同帰集』の第二十九の問答に当たる。

延寿は、衆生が一生涯掛けて作る悪業煩惱について、よく考えてみればその因は深いはずである。なのにどうして臨終のとき十念の念仏で頓時に浄土へ往生できるのかと問うのである。

その答えとして『那先比丘經』<sup>十一</sup>の、

王又問う。那先卿が曹の沙門に言わく、人、世間に在りて悪を作ること百歳に至るも、死せんと欲する時に臨みて念仏せば、死後は皆天上に生ずると。我れ是の語を信ぜず。

(王又問。那先卿曹沙門言、人在世間作惡至百歲、臨欲死時念仏、死後者皆生天上。我不信是語)

(大正三三・七〇二下)

を引用して、臨終往生について明らかにしている。

先ず王は、人間が生きている百年の間に作った悪も、死ぬ瞬間に念仏すれば、死後仏国土に生まれるといつてもそのようなことは信じられないというのである。これは全く最初の延寿の問いと同じである。『那先比丘經』ではその答えとして、

如し人小石を持ちて水上に置かば、石浮かぶや没するやと。王言わく、其の石没すと。那先言わく、如し百枚の大石を持ちて船上に置かしめば、其の船寧ろ没するや不や。王言わく、没せず。那先言わく、船中の百枚の大石は、船に因るが故に没するを得ず。人本悪有りと雖も、一時に念仏すれば、是れを用つて泥裂中に入らず、便わち天上に生ず。其の小石を没するは、人悪を作して仏經を知らずして、死して後便わち泥裂に入るが如しと。

(如人持小石を持置水上、石浮耶没耶。王言其石没。那先言、如令持百枚大石置船上、其船寧没不。王言不没、那先言船中百枚大石、因船故不得没。人雖有本惡、一時念仏、用是不入泥裂中、便生天上。其小石没者、如人作惡不知仏經、死後便入泥裂)

(大正三三・七〇二下)

と述べている。

これはよく理解できる譬えである。小石一つでも海に投げれば沈んでしまう。反対に大きな石百個でも船に積み

ば沈まないことは、我々の常識でもよく認識できるであろう。この場合、船こそが念仏であり、石が罪業である。たとえ本来的に人間の罪が深いといっても、一時に念仏すれば地獄に墮すことなく仏国土に生まれるというのである。逆にどんなに軽い罪であったとしても、念仏がなければ救われることなく地獄に墮すというのである。そして延寿は、臨終の勧めの要点が説かれている『大智度論』の文を引用して、さらに自説として、

故に知んぬ、善悪は定まることなし。因縁の体空にして、跡に升沈あり。事に優劣を分つ。真金の一両は百兩の疊華に勝る。燭火の微光は萬仞の積草を熱す。

(故知、善悪無定。因縁体空、跡有升沈。事分優劣。真金一両勝百兩之疊華。燭火微光熱萬仞之積草)

と述べている。(『楽邦文類』大正四七・一九九上〜中)

『大智度論』では、臨終の一念に火の如く心力勇猛にして大事をなすと説く。それを承けて延寿は、善とか悪とかは不定であると押さえている。つまり、人生の昇沈、あるいは事柄の優劣は、すべて因縁によって生じるのであるという。そして、本物の純金の一両は、重なれる華の百兩に勝るといっているのである。また、小さなたいまつのも、萬仞の草むらを焼き尽くしてしまうようなものであるというのである。

以上で延寿は、臨終の一念の念仏の重要性を説き終るのである。

次に第三問として『楽邦文類』に、

問う。心外に法無く、佛去来せずんば、何ぞ見仏及び来迎の事あらんやと。

（問心外無法、佛不去來、何有見仏及來迎之事）

（大正四七・一九九中）

とある。これは『万善同歸集』の第三十問答と同じである。

延寿によれば、心の外に法はなく、しかも仏には来るとか去るといふことはないのに、どうして見仏とか來迎といふことがあるのか。つまり、仏が衆生の心中に存在するならば、見仏という対象としての仏はないはずである。又、仏の來迎といふことは仏自身の去來といふ動作を顯すのであるから、何れにしても心と仏の關係に矛盾が生じるのではないかと疑問を發するのである。

延寿はその答へとして、

答う、唯だ心に仏を念ずれば、唯心觀を以て遍く萬法を該ねる。既に境の唯心なるを了せば、心即ち仏なるを了す。故に所念に隨つて仏に非ざるは無し。

（答唯心念仏、以唯心觀遍該萬法。既了境唯心、了心即仏。故隨所念無非仏矣）

（『樂邦文類』大正四七・一九九中）

と述べている。

延寿によれば、心中に仏を念ずれば唯心觀をもって森羅万象を該ね備えるという。つまり、外境の唯心なることを知了すれば、心がそのまま仏となることを了悟するのである。故に心に隨つて念仏すれば仏でないものは何もないというのである。そしてその教証として『般舟三昧經』卷上の、

譬えば、人の臥出して、夢中に於いてあらゆる金銀珍宝、父母兄弟妻子親屬知識と相與に娛樂し喜樂輩くこと

なきを見る。其の覚め以て人の爲に之を説く、後に自ら涙出でて夢中の所見を念ずるが如し。

(譬如人臥出於夢中見所有金銀珍宝、父母兄弟妻子親屬知識相與娛樂喜樂無羣、其覺以爲人説之、後自淚出念夢中所見)

(大正一三・九〇五上)

の文を取意して説明するのである。つまり、夢は夢であって現実ではないというのである。そして夢は覚めて初めて夢であったと気づくのである。どれだけ金銀等の宝の夢を見ても、目が覚めればそこに実体として宝物はないのは当然である。延寿は『般舟三昧經』を承けて自ら、

是の如く念佛は此れを唯心の所作に喩う。有に即して空なるが故に、来去なし。又幻の如く実に非ざれば、則ち心仏両つながら亡う。而れども幻相なきにあらず。則ち心仏を壊さず。空有無礙にして即ち去来なく、普見を妨げず。見即ち無見なり。常に中道に契う。是を以て仏実に来らず。心亦去らず。感應道交し、唯だ心に自ら見るごと、造罪の衆生の地獄の相を感ずるが如し。

(如是念佛此喩唯心所作。即有而空、故無来去。又如幻非実、則心仏両亡。而不無幻相。則不壞心仏。空有無礙即無去来、不妨普見。見即無見。常契中道。是以仏実不来。心亦不去。感應道交、唯心自見、如造罪衆生感地獄相)

(『樂邦文類』大正四七・一九九中)

と述べるのである。

延寿は、念仏を唯心の所作に喩え、有即空、見即無見、不来即不去を説くのである。また、心即仏とは、心と仏が二つあるけれども二つでない中道を顯すというのである。故に仏と仏が、衆生と衆生が、衆生と仏が、相互に魂



の深いところで響き合う感応道交の世界であり、唯一そのことが同時に自らの造罪性を自覚し、衆生自身の地獄の相貌を感得することである。仏の浄土へ往生することは、同時に心中に地獄そのものの相を自覚することである。かかる地獄の相について、延寿は『唯識二十論』の、

一切は地獄の如し。獄卒等の能く逼害の事を為すことを見ればなり。故に四義は皆成ず。論曰、応に知るべし、此中の一の地獄の喩は、処の定等の一切の皆成ずることを顕す。獄の如しという言葉は、地獄に在りて逼害の苦を受ける諸の有情の類を顕し、地獄の中には、真実の有情数に摂せらるる獄卒等の事無しと雖も、而も彼有情の同じき業の異熟の増上力の故に、同処に同時にある衆多の相続が、皆共に、獄卒・狗・鳥・鐵山等の物の其所に來至して逼害の事を為すこと有るを見るを謂う。此に由つて、識を離れたる実境無しと雖も而も処の定等の四義は皆成ずるなり。

(一切如地獄、同見獄卒等、能為逼害事、故四義皆成。論曰、応知此中一地獄喩、顯処定等一切皆成。如地獄言、顯在地獄受逼害苦諸有情類、謂地獄中雖無真実有情數攝獄卒等事、而彼有情同業異熟増上力故、同処同時衆多相続、皆共見有獄卒狗鳥鐵山物等來至其所為逼害事。由此雖無離識実境而処定等四義皆成)

(大正三一・七五上)

の文を取意して明らかにしている。

延寿は『唯識二十論』により、心識を離れて実境はないけれども、時定、処定、身不定、作用不定の四義の中に地獄の相があるというのである。それはじつは唯識、罪人、悪業の心より顕現するというのである。だから心の外

に銅狗鐵蛇などの事実はないことになる。

以上の如く、延寿は心外に法なく、而も仏に去来という作用のないことを述べながら、見仏来迎の事の成り立つことを明らかにするのである。

次に第四問として『案邦文類』に、

問う、龐居士の云く、事上に仏國を説く。此を去ること十萬里、大海渺として辺りなし。動けば即ち黒風起り、往く者千萬なりと雖も、達する者一二も無し。忽ち本来の人に遇う。因縁の裏に在らずと。如何んが通会して往生を証せんやと。

(問龐居士云、事上説仏國。此去十萬里、大海渺無辺。動即黒風起、往者雖千萬、達者無一二。忽遇本来人。不在因縁裏。如何通会而証往生)

とある。この問答も『万善同帰集』三十一問答とほぼ同じである。

延寿は、龐註十一居士の仏國の説示を紹介している。龐居士によれば、仏國とはここを去ること十万里というけれど、暴風に荒れ狂う大海の如く果てしなく、海を渡ろうとする人が幾千万人いようと、向こう岸にたどり着く人は一人二人にも満たないであろうというのである。つまり、人間の本来のものに遇うことが大切であり、衆生は因縁の中に執られたり影響されてはならないというのである。それを受けて延寿は、どうしてこの矛盾を会通して淨土往生を証することができるのかと問うのである。

その答えとして、

答う、若し宗を提げて本を考えれば、尚お有仏有土を説かず。豈に達と不達とを言わんや。所以に天真自ら具わって因縁に涉らず。絲毫を動かさずして、常に真体に冥し。若し事に約して論ずるが故に一等に非ず。九品の往生上俱に達す。

〔答若提宗考本、尚不説有仏有土。豈言達之不達乎。所以天真自具不涉因縁。匪動絲毫、常冥真體。若約事論故非一等。九品往生上俱達〕  
(大正四七・一九九中)  
と述べている。

延寿によれば、もし衆生が根本的なものをもって、本来の往生人を考えるならば、有仏有土を説かないはずである。なのにどうしてなおさら達不達の分別をいうのであろうか。その所以をいえば、天地自然は因縁に影響されないし、わずかなことも動かさずに、常に真実の本体に深く入りしみ込んでいくのである。故にもし事に約せば上品上生ではなく、九品の上下俱に了達するというのである。そして、①遊化国見仏応身、②生報土觀仏真體、③一夕而便登上地、④経劫而方証小乘、⑤利根鈍根、⑥定意散意、⑦悟遲速根機不同、⑧華開早晚時限有異、という古今の説を述べて、凡夫も聖人も俱に浄土に往生する道を明らかにしていくのである。そこでは行相もはっきり目の当たりに証明されるのである。だから、仏の梵音の声も人間を欺くものではないと結論付けて、教証として『称讚浄土仏撰受経』(大正一一・三五〇上)の取意文を引用して、

称讚浄土教に云わく、十方恒沙の諸仏廣長の舌相を出して、遍く大千を覆い、往生を得んことを証すと。

(称讚浄土教云、十方恒沙諸仏出廣長舌相、遍覆大千、証得往生)  
(大正四七・一九九中)

と述べるのである。

延寿は『称讚淨土仏撰受経』の「仏の自ら淨土を示現して広長の舌相を出して、遍く三千大千世界を覆って往生を得ること」は全く虚言ではないというのである。

以上で、延寿の西方淨土の仏国土建立についての問答は終わるのである。

続いて第五問として『楽邦文類』に、

問う、維摩經に云く、八法を成就せば、此の世界に於いて、行に瘡疣なくして淨土に生ず。何等をか八と為す。  
 (一) 衆生を饒益して報を望まず。(二) 一切の衆生に代つて諸々の苦惱を受く。(三) 所作の功德尽く以て之に施す。(四) 心を衆生に等しくしては謙下にして礙てなし。(五) 諸々の菩薩に於て之を視ること仏の如くす。未だ聞かざる所の經は、之を聞いて疑はず。声聞とともに相違背せず。(六) (此に何を於いて学處となすや、悲闕を起こさず。第六句と為す)(七) 彼の供を嫉まず、己の利を高くせず。而して、其の中に於て其の心を調伏し、(八) 常に己の過を省み、彼の短を説かず。恒に一心を以て諸々の功德を求むと。如何んが劣行微善のものにして往生を得んやと。(文中( )は筆者が付加、( )内は吉藏の『維摩經義疏』卷第六・大正三八・九八二上より補足)

(問維摩經云、成就八法、於此世界、行無瘡疣生于淨土。何等為八。饒益衆生而不望報。代一切衆生受諸苦惱。所作功德尽以施之。等心衆生謙下無礙。於諸菩薩視之如仏。所未聞經、聞之不疑。不與声聞而相違背。(此於何学處、不起悲闕。為第六句) 不嫉彼供、不高己利。而於其中調伏其心、常省己過、不説彼短。恒以一心求諸

功德。如何劣行微善而得往生)

(大正四七・一九九下)

とある。

延寿は『維摩詰所説經』卷下の「香積仏品第十」(大正一四・五五三中)より引用して、『維摩經』では八法を成就すれば浄土往生が可能であるというのに、今なぜそんなに良くない行と、少しの善だけでも往生できるのかと問うているのである。

此の八法については、たとえば吉蔵は、『維摩經義疏』卷第六(大正三八・九八一下)において詳しく解釈している。<sup>註三</sup> 先ず吉蔵は、この八法を前四は化他、後四は自行という具合に分けている。そしてさらに前四は慈悲喜捨を顯すものであるとしている。

(一) 菩薩は、たとえ衆生に饒益を与えても、果報を期待してはならないという。真実の慈しみの心は、それこそ衆生に樂を与えるものであるからである。

(二) 同じく菩薩は、一切の衆生に代わってすべての苦を受けるといのである。本当の悲しみの心は、衆生に対して善を起し悪を滅することであり、同時に苦を離れ樂を得るものであるからである。

(三) 同じく菩薩は、あらゆる功德の用きを示して、布施の施しをするのである。真実の喜の心こそ衆生の嫉妬を限りなく滅除するからである。

(四) 最後に菩薩は、ここを衆生と平等の立場に立て、決して分け隔てをしないといのである。真実の捨の心こそ、愛憎を治し、人を尊び己を卑下したり、怨親の間で苦しむ衆生に対して、どこまでも平等の心を説くので

ある。

以上が、菩薩の慈悲喜捨の衆生教化の精神的内容である。そして、さらに四つの自行について述べるのである。

(五) 菩薩は、四生三宝によって衆生を觀察するのであるが、これはまったく仏と等同である。たとえ未だ聞いたことのない経であっても、これを聞いたなら心に疑いを持たないのである。故に仏等同に人を敬い、声聞した法を疑わないというのである。所謂、ここでは聞即信受を強調するのである。

(六) 吉蔵によれば、声聞をする場合、大事なことは悲を闔めて起こさないことであるというのである。たとえ三乗が特殊であったとしても、帰する宗は一つであり違なることはないというのである。

(七) 菩薩は、誰彼の供養を嫉むことなく、また自分だけの利益を求めず、その中に心を調伏するのであるという。煩惱を起こさず、嫉妬を生じないのが菩薩の精神である。

(八) 菩薩は、常に自分の過失を反省し、誰彼の短所をいわず、恒に一心をもって諸々の功德を求めるといっている。

以上吉蔵の『維摩経義疏』を参考にして八法の成就についてみてきたわけであるが、延寿はこの八法を成就すれば浄土往生できるというのに、既設した如く、どうして良くない行為をし、少しの善を積んだだけで往生できるというのかと問うのである。

もともと、中国蓮宗の浄土教諸師は『維摩経』により、「自性弥陀」「唯心浄土」の浄土教を確立している。そこで延寿は、その『維摩経』の説を述べた後、さらに答えて、

答う、理須く具足すべし。此れ大根に属す。八法瑕なくんば上品を成就す。其の中下の如きは、但だ一法を具へて、志を決して移ること無くんば、亦下品を得んと。

(答理須具足。此属大根。八法無瑕成就上品。如其中下、但具一法、決志無移、亦得下品)

(大正四七・一九九下)

と述べるのである。

延寿は、今は衆生が浄土へ往生できるという道理が具足されていることを述べたのであって、これは根でいえば大根に属するといふのである。あくまでも八法のすべてが満たされ、一点のきず汚れもなければ上品上生の往生が可能である。もしたとえばその中の下根の場合でも、一法でも具足してなおかつ志願を決定したならば、下品下生の往生は可能であるといふのである。ここに『観無量寿経』で説かれる九品九生の説によってさらに浄土往生を明らかにしようとするのである。

そこで最後の第六問答が提起されるのである。『楽邦文類』に、

問う、観経に十六の観門を明す。皆な是れ心を撰して定を修め。仏の相好を観じ、諦かに円明を了し、方に淨域に階す。如何んが散心にして能く化往せんやと。

(問観経明十六観門。皆是撰心修定。観仏相好、了諦円明、方階淨域。如何散心而能化往)

(大正四七・一九九下)

とある。これも『万善同帰集』の第三十三問答と同じである。

周知の如く、『観無量寿経』では十六の観門を明かしている。十六観門とはもとより『観無量寿経』に説かれる西方浄土に往生する門戸をいう。延寿は、『観無量寿経』では、十六観門をもって心を撰して定を修め、仏の相好を観じてしかも円明なる真理を体得して浄土に往生するというけれども、どうして散心にしても能く化身の土に往生するというのかと問うのである。

延寿はその答えとして、

答う、九品の経文自ら升降有り。上下該撰するに、二心を出でず。一には定心。如し定を修して観を習らわば上品往生す。二には専心。但だ名号を念じて衆善資薫し、廻向発願せば、末品を成ずることを得。

(答九品経文自有升降。上下該撰出二心。一定心。如修定習観上品往生。二専心。但念名号衆善資薫、廻向発願、得成末品)

と述べるのである。

延寿は、『観無量寿経』の九品九生は、自ら昇降することがあるというのである。しかし何れも二心を出ることがないという。その二心とは、第一に定心である。定んで善行を修めれば必ず上品上生に往生するというのである。たとえば、『観無量寿経』の注釈書を著わしている善導は、その書『観経疏』(大正三七・二五八下)で、定(十六観門中前三観)散(後三観)二善を説く。定善とは、心を集中してありとあらゆる極楽世界と阿弥陀仏を十三観でもって想念することである。それに対して散善とは、世俗的なあらゆる善を積むことである。次に第二の専心である。これは専ら阿弥陀の名号を念じて善行を積み、廻向発願して下品下生を成ずることを得るというのである。



以上の如く、『観無量寿経』の十六観によって西方浄土を説いた延寿は、さらに実際の臨終の一念について説き、三宝・四恩・三業・四縁・六因・五果・六波羅蜜などの語句を説明している。そして、地獄などの六道の業、声聞・縁覚・菩薩・仏のそれぞれの業について明らかにしている。そして自らの心源を離れて、さらに別の体のないことを明かすその教証として、『維摩経』の、

もし菩薩浄土を得んと欲わば、当に其の心を浄むべし。其の心浄きに随つて則ち仏土浄し

(若菩薩欲得浄土、当浄其心。随其心浄則仏土浄) (大正一四・五三八下)

の文と、

心垢るるが故に衆生垢る。心浄きが故に衆生浄し。

(心垢故衆生垢。心浄故衆生浄) (大正一四・五四一中)

の文を引用して、そして『華嚴経』『大集経』などを取意して、最後に自説として、

故に知んぬ、一切は心に帰し、萬法は我に由ることを。浄果を得んと欲わば、但だ浄因を行ぜよ。

(故知、一切帰心、萬法由我。欲得浄果、但行浄因) (大正四八・二〇〇上)

と述べ、心清浄、仏土清浄、衆生清浄の一体化を説くのである。そして、どこまでも一心帰命に我の心を浄化することを勧めるのである。つまり、結果として浄土に生まれたいと思うなら、果に至る因としての浄行を尽くすべきであるというのが延寿の考えである。そこでは他力の念仏ではなく、自力作善の念仏を重要視していることが窺われる。故に延寿の浄土往生を簡潔に表現すれば、一切の法を了知することと、諸仏の甚深の法を悟ることが、必須

条件となっていることである。

以上延寿は、西方淨土への往生について六問答を設けて、「自性弥陀」「唯心淨土」の教説を明らかにしているのである。

そして『万善同帰集』の最後の仏恩を報ずる偈頌では、

菩提は発すこと無く発し、仏道は求むこと無くして求む。妙用は行じること無く行じ、眞の智は作すこと無く作す。……略……誓って無染の塵勞を断ち、願って唯心の淨土に生ず。實際の理地履踐し、無礙の觀門に入りし、鏡像魔軍を降伏し、大に夢中に仏事を作し、廣く如化の含識を度し、同じく寂滅菩提を證せん。

(菩提無発而発、仏道無求而求。妙用無行而行、眞智無作而作。……略……誓断無染塵勞、願生唯心淨土。履踐實際理地、出入無礙觀門、降伏鏡像魔軍、大作夢中仏事、廣度如化含識、同證寂滅菩提)

(正統藏一一〇・〇九五下〜〇九五六下)

と、自らの正道を弘め仏恩に報ずべき仏心の見知より述べ終わるのである。まさしく「菩提は発すこと無く発し」とか、「仏道は求むこと無くして求む」という表現は、自力聖道の世界を踏まえながらも、淨土他力の教えに生きようとしている延寿の立場がありありと觀ぜられる。つまり、どこまでが自力でどこまでが他力であるということよりも、ただ自らはどこまでも「誓って無染の塵勞を断ち、願って唯心の淨土に生ず」という仏心の立場に立って淨土往生を願っているのである。それは同じく『樂邦文類』卷五の「神棲安養賦」に、

禪師一に西方を志し、極めて洪誓を言うこと此の如し。万善同帰に至って、亦力めて修治を勧む。乃ち知る、

通人は各なること無し。恵利、方多し。之を滯寂沈空の者に校するに遠し。

（禪師一志西方、極言洪贊也如此。至於万善同歸、亦力勸修治。乃知、通人無各。恵利、多方。校之滯寂沈空者遠矣）  
（大正四七・二一五上）

とあるように、それはたとえ延寿が禪の人であったとしても、当時の悟りすまして何もしない、所謂「滯寂沈空の者」とは、質を異にしたものである。ただし延寿は、禪の人を批判しても、禪そのものの教義を批判していない。むしろ禪と浄土とを混合融会したといえる。

### おわりに

以上延寿の浄土教は、禪浄融合を主張した点に特徴がある。故に延寿の求道生活は、心を浄土に止め、禪定を兼ねていたといつてよい。そうした禪浄雙修を受け継いで実践した人が、外でもなく明代の株宏である。株宏は禪浄同帰説といつても、禪浄二宗はその帰着点が一つであることを主張しているのである。こうして蓮宗六祖の延寿の華嚴浄土義は、八祖の明代株宏へと受け継がれ、やがて、清代の二大居士の彭際清、楊仁山において生きた華嚴浄土義として顕現していくのである。特に楊仁山は、延寿について『等不等觀雜錄』巻一で、

宋朝に至りて復興す。出だす所の人才は永明を以て巨擘と為す。禪宗を提唱し、浄土に指帰す。尤も古今未だ有らざる所なり。

(至宋朝而復興。所出人才以永明為巨擘。提唱禪宗、指歸淨土。尤為古今所未有也)

(般若波羅蜜多會演說一)二四帖左)

と述べている。つまり、ここに楊仁山の淨土教義が延寿の禪淨融合説を依り拠とすることが明らかとなるであろう。また、延寿の『宗鏡録』については『等不等觀雜錄』卷二で、

一心を以て宗と為す。万法を照らすことは鏡の如し。凡そ各家の互相の是非は、皆深理を以て之に通ず。誠に  
円融無礙法門なり。

(以一心為宗。照万法如鏡。凡各家互相是非者、皆以深理通之。誠円融無礙法門也) (仏學目表)一六帖左)  
と述べ、また『万善同歸集』については同巻一で、

一心は万善を具し、万善は一心に歸す。有為を滯せず、無為に住せず。行は菩薩道の正軌なり。

(一心具万善、万善歸一心。不滯有為、不住無為。行菩薩道正軌也) (前同一六帖左)  
と述べている。

楊仁山は、延寿の淨土義について「一心宗」とし、鏡のように森羅万象を照らすものであるとしている。そして、一心に万善を具し、万善は一心に歸すとして、華嚴教でいわれる円融無礙の法門を明らかにしているというのである。故に延寿の淨土教も「自性弥陀」「唯心淨土」の域を一步も出ていないことに変わりはない。それは同時に、禪にも徹底せず、また淨土教にも徹底しない混合的立場にあるといつてよい。辛十四

註

註一 高雄義堅博士は「雲棲大師殊宏に就て」（『内藤湖南頌寿記念』所収）（十四頁）、あるいは『中国仏教史論』（一八六頁・二五六頁）において、それぞれ「一方浄土教側からは、宋の宗暁が蓮宗第六祖と定めて以来」と述べている。しかし、宗暁は『樂邦文類』卷三（大正四七・一九二中〜一九三下）で第六祖を宗暁とし、それを受けて志磐は『仏祖統紀』卷二六（大正四九・二六〇下〜二六五上）で六祖を延寿としている。従って蓮宗六祖を初めて延寿と定めたのは、宗暁ではなく志磐である。

註二 柴田泰氏は「指方立相論と唯心浄土論の典拠」（前掲『藤田宏達博士還暦記念論集』）で、「心を中心にした壮大な総合哲学を集成した永明延寿に至って、初めて唯心浄土論が提唱された。しかし、彼の主張は十方浄土の唯心であって、弥陀浄土の唯心ではなかった点は重要である」と指摘している。

註三 服部（池田）英淳氏「永明延寿の思想」（浄土学第四卷第十四輯所収）七五頁以後参照。

註四 『慧日永明寺智覚禪師自行録』（正統蔵一一・〇一六五下〜〇一六六下）参照。

註五 畑中浄園氏「呉越の仏教」（大谷大学研究年報第七輯・一九五四年刊）三二七頁参照。

註六 福島光哉博士著『宋代天台浄土教』（一九九五年文栄堂）一八頁〜二二頁参照。尚、延寿の浄土教に関する研究論文としては、前述の服部英淳氏「永明延寿の思想」（浄土学）第四卷第十四輯所収、同「永明延寿の浄土思想」（『印仏研究』第十四卷第二号所収）、柴田泰氏「宋代浄土教の一断面——永明延寿について」（『印仏研究』第十三号第二号所収）、同「永明延寿の唯心浄土説」（『印仏研究』第三十二卷第二号所収）、中山正晃氏「永明延寿の教学とその実践」（『龍谷史壇』五三号所収）、畑中浄園氏「呉越の仏教——特に天台徳詔とその嗣永明延寿について」（『大谷大学研究年報』第七輯）、福島光哉博士「永明延寿の浄土思想」（『仏教学セミナー』第50号）などが挙げられる。

註七 特に飛錫の『念仏三昧宝王論』についていえば、明の成時の評点節略した『靈峰藕益大師選定浄土十要総目』所収の『念仏三昧宝王論』三卷（正統蔵一〇八・〇七二下〜〇七四七下）がある。しかし『万善同帰集』などに引用されている『念仏三昧宝王論』の文は正統蔵の文とは少し異なっている。そこで今回は比較的『万善同帰集』と内容の似通った中華民國一九年・北京刻経処刊の『念仏三昧宝王論』を用いることにした。

註八 この『上都儀』の上都は、人名か書名か不明。

註九 『楽邦文類』巻第四(大正四七・二〇七下)参照。

註十 この天台大師説といわれている『淨土十疑論』は、天台宗の立場より阿弥陀仏の淨土往生について問答形式により十の疑難を挙げ、諸経論を証拠として解答している書である。

註十一 『那先比丘経』とは、ギリシヤの王であるミリングダ王と那先比丘との間に交わされた問答集である。東洋(インド)と西洋(ギリシヤ)の思想の触れ合った貴重な文献である。『那先比丘経』は、パリー文の『ミリングダ王の問い』として有名である。

註十二 龐羅居士に関しては、襄陽出身の人で、字を道元といい禪宗に了達していた人物である。なお詳しくは、『居士伝』巻一七(卍統蔵一四九・〇八五九下〜〇八六〇上)の「龐居士」を参照されたし。

註十三 八法については、經典と吉蔵の義疏とはうまく整合できていないように思う。今は『楽邦文類』引用の『維摩経』文に『維摩経義疏』の文を若干補足して述べた。従って八法の分け方は吉蔵の説によっている。

註十四 荒木見悟博士は、「中国仏教と親鸞」(『中国心学の鼓動と仏教』中国書店・一九九五年)の中で、延寿の『万善同帰集』を禪淨混合の著述とし、「純粹淨土教の立場から本書を眺めた場合、次の八箇条が問題とならうかと思う。第一に念仏についての宗教的構造の説明が乏しいこと、第二に人間悪の追及が希薄なこと、第三に華嚴・天台・禪・淨土を合糅した傾向が強いこと、第四に善悪の定義が不明確なこと、第五に教柏仏教的説明が多くて体験のほとぼしりが少ないこと、第六に思いつくままに資料を並べるだけで論旨の統一性がないこと、第七に通仏教的原理論をわずらわしく導入していること、第八に社会矛盾に対する考え方が不徹底であることである」(三〇九)と八つの問題点を指摘している。こうした禪淨混合の延寿が、その後歴代に亘って尊敬されていることは注意しなければならないと指摘している。これは特に蓮宗六祖としての延寿を考察する上において重要な指摘であると思う。