

中国浄土教における唯心浄土思想の研究 (一)

柴 田 泰

はじめに

第一章 従来の見解と問題の所在	3
第二章 経論に説かれる弥陀浄土思想と唯心浄土思想	8
第一節 浄土三部経に説かれる弥陀浄土の諸相	8
第二節 主要な経論に説かれる弥陀浄土の諸相	15
第三節 唯心浄土思想の典拠	21
要 結	25
第三章 唯心浄土思想成立以前の先行思想	26
第一節 〈唯心浄土〉の先行思想	27
第二節 〈本性弥陀〉の先行思想	34
要 結	42
第四章 唯心浄土思想の成立——永明延寿の浄土思想——	44
第一節 従来の見解と問題の所在	44
第二節 永明延寿の唯心浄土思想	48
第三節 永明延寿の弥陀浄土思想	62
第四節 中国浄土思想史における永明延寿	89
要 結	95
第五章 唯心浄土思想の確立	以下次号
第六章 唯心浄土思想の継承	
結 論	

本稿は、

「中国浄土教における唯心浄土説」『宗教研究』第 259 号（昭和 59 年 3 月）

「永明延寿の唯心浄土説」『印仏研』第 32 巻第 2 号（昭和 59 年 3 月）

「中国浄土教と心の問題」『仏教思想 9 心』（昭和 59 年 10 月）

「『楽邦文類』の浄土思想史的意義」『印仏研』第 37 巻第 1 号（昭和 63 年 12 月）

「指方立相論と唯心浄土論の典拠」『藤田宏達博士
還暦記念論集 インド哲学と仏教』（平成元年 11 月）

を補訂加筆し、以って中国浄土教における唯心浄土思想の総合的成果を意図する。

は じ め に

浄土とは何か。西方にあるのか、心にあるのか。

この問題は、今日でも一般に論議される。従来の浄土宗学・真宗学の立場では、“極楽浄土は西方に報土として存在する”という立場であり、その他の宗派では、“浄土は心の表われ、あるいは自己の心である”とする立場が多い。また、宗学に係わりなく論ずる人々では後者を支持する方が多い。いずれにせよ、浄土についての見解は極めて今日的課題である。

中国仏教においても、浄土については様々な見解が考えられていた。とりわけ、独立した宗派(学派)にならなかった中国浄土教では、浄土思想家に限らず、多くの諸宗の思想家を含めて様々な解釈された。その中でも、代表的見解が指方立相論と唯心浄土思想⁽¹⁾である。“極楽浄土は西方を指し、報土という相を立てて存在する”(「今此観門等、唯指方立相、住心而取境」『観經正宗分定善義』卷三)という指方立相論は、初唐代の善導(613-681)が主張し、彼の思想を継承し発展した日本浄土教[浄土宗・真宗]の主要な思想である。一方、“浄土はただ心のみであり、十方に周遍する”(「唯心浄土、周遍十方」『万善同帰集』卷上)という唯心浄土思想は、一般に〈唯心の浄土、己心の弥陀〉と連句され、その最初の提唱者永明延寿(904-975)以降の中国浄土教の主流の思想である。

このように日本・中国と袂を分った代表的浄土観について、指方立相論は善導並びに善導に関係する諸師(たとえば、曇鸞・道綽・迦才・懷感など)の浄土観など、多くの論考がなされている。それに較べて、唯心浄土思想については、後にも触れるが望月信享・服部英淳・藤吉慈海博士など、主に永明延寿の思想を中心に論述されることがあっても、その起源から成立に至るまで、更に宋代以降の主な見解について論及した総合的成果は未だ認められないようである。それには理由があって、一つはすでに述べた日本浄土教、とくに浄土宗・真宗への影響が少ないことによるが、もう一つの大きな理由は、中国の主流の宗派、天台・華嚴・禪宗などでは唯心浄土思想は当然の立場であり、何ら問題にならないことにもよる。従って、これまでの研究では、浄土教の立場からは善導の指方立相論に対して、それとは異なる唯心浄土思想を如何に会通し、あるいは批判するかで論議される程度であり、その他の立場からは大きな課題には成りえなかったのである。

しかしながら、善導の指方立相論に日本浄土教が如何に多大な恩恵を受けたとしても、中国浄土教十数世紀の展開において、唯心浄土思想が主流であったことは、少し諸資料に当れば誰れしも首肯く史実である。本稿では、中国浄土教における主要な唯心浄土思想について、その淵源から成立へと辿り、その主な見解を探究することを意図したい。それによって、中国浄土教の特徴が明らかになるであろうし、善導の指方立相論の独創性もより客観的に評価されるであろう。

(1) 唯心浄土思想という用語は、従来、唯心浄土説・唯心浄土論・唯心浄土観などと定っていない。本稿では、今日よく使われる「思想」の語を用いるが、厳密な規定でない。

第一章 従来の見解と問題の所在

唯心浄土思想に限らず、指方立相論を含めた中国浄土教における浄土観はこれまでどのように考えられていたのであろうか。われわれは、中国浄土思想史の上で唯心浄土思想の重要性を正しく確認するために、まず中国浄土教における代表的浄土観を先学の総合的成果から学び、そこに認められる問題点を探ろう。次いで、われわれは唯心浄土思想に関する主な研究成果を検討し、従来の見解の難点と具体的な問題の所在を見出すことにしよう。それによって、中国浄土思想史における唯心浄土思想研究の意義が客観的に位置づけられるし、本稿の方法論・なすべき分野が定まるであろう。

まず、中国浄土教における代表的浄土観を鳥瞰しよう。

中国浄土教の研究は、今日の浄土宗・真宗の盛行と相俟って、とりわけ善導とそれに関係する研究成果は数多く認められる。しかし、中国浄土教全体を網羅した総合的成果となると、今日でも望月信亨『中国浄土教理史』を除いて殆んど認められない⁽¹⁾。そこで、本書の中から代表的浄土観を辿ると概ね次のようになるであろう。

中国における最初期の浄土観は羅什とその門弟（道生・僧叡など）によって言及されたが、その嚆矢は浄影寺慧遠(523-592)の三種浄土[事浄土・相浄土・真浄土]であり、その後、天台の智顗(538-597)、三論の吉蔵(549-623)、華嚴の智儼(602-668)、法相の窺基(632-682)などによって、三種・四種の浄土観が主張された。中でも善導以前の諸師の弥陀浄土観は、細かな相違はあるが、いずれも応土（あるいは凡聖同居土）と低い評価であるのに対して、曇鸞(476-542)……道綽(562-645)——善導(613-681)と相承し大成した弥陀浄土観は指方立相の報土説である。とくに浄影寺慧遠を徹底的に批判し、その他の諸点を含めて、“古今を指定”した善導の凡入報土説は極めて独創的な見解とされている。

その他、浄土についての見解は、摂論系の道基・法常、律系の道宣・道世、法相系の玄奘・惠景・神泰・遁倫、さらには、円測・元曉・懷感・憬興、華嚴系では法蔵・李通玄・澄観・宗密など多くの思想家によって考究されたが、その多くは一般的浄土観であって、その中で僅かに弥陀浄土に言及しているにすぎない。

やがて、唐末五代の永明延寿(904-975)によって唯心浄土思想が提唱されると、宋代に入って知礼(960-1028)・遵式(964-1032)をはじめとして、道琛・智円・宗印・義懷・宗本・守納・宗蹟・楊傑・王古・江公望・王日休・子元・道因・宗曉などが主張した。その中でも宗曉の『楽邦文類』には十数部の資料に唯心浄土思想が論述されている。さらには元代の維則・懷則、明代では大佑・妙叶・李贄・伝燈・徳清・元賢・円澄・嚴敏卿・袁宏道・株宏(1535-1615)とその門弟・智旭、そして清代以降も続々と〈唯心浄土・本性弥陀〉の主張が継承される。

この僅かな紹介だけでも、とくに宋代以降、唯心浄土思想が中国浄土教の主流の流れであったことは容易に納得されよう。しかも、これら諸師の具体的思想内容は従来殆んど考究されていないように思われる。

ところで、上記の見解は中国浄土教の総合的成果からの抄出であるから、当然のことながら、浄

土観に限定した研究ではない。従って、われわれはこれらの一々の資料に当って検討し、本稿の考察を進めていかねばならない。それでは、この巨視的な見解から、どのような課題・問題の所在が提示されているであろうか。

まず第一は、浄土思想あるいは浄土教と言っても、厳密には浄土全般にわたる思想、あるいは諸仏浄土思想と弥陀浄土思想を峻別しなければならない点がある。その代表的事例の二、三を挙げると、第一例は諸經典に説かれる諸仏浄土である。『法華経』の靈山浄土や『観普賢菩薩経』の常寂光土、『華嚴経』の蓮華蔵世界や南方補陀落山観音浄土、『大乘密厳経』の密厳浄土、『阿閼仏国経』阿閼仏の妙喜世界、『薬師本願経』薬師如来の浄瑠璃世界などなど、最終的には六方・十方・無数の浄土が説かれている。これらは諸仏浄土の諸例である。第二例は、これを中国仏教に当てはめると、すでに少し知った唐代までの善導系以外の諸師が考えた一般的浄土観とその中で弥陀浄土を低く評価した諸例で明らかであろう。第三例は、中国浄土教史の上で、初期浄土教の単純莫然たる浄土信仰が、やがて弥勒・弥陀信仰が盛んとなり、隋より唐代にわたって両浄土教の対立・論難が行われ、やがて阿弥陀浄土教の著しい勃興流布となったことをわれわれは学んでいる⁽²⁾。それを継承して宋代に入ると、一般的浄土の分類は少なく、弥陀浄土教の見解が多くなる。これらの諸例は、浄土と言っても、諸仏浄土と弥陀浄土は異なることを教えている。ところが、唯心浄土思想の最初の提唱者とされる永明延寿などの思想を注意して調べると、従来の見解ではその辺りが極めて曖昧である。浄土と言えば弥陀浄土・極楽と考えてそう誤りでない日本浄土教や〈唯心の浄土・己心の弥陀〉と連句される場合には問題ないが、永明延寿の著作の中には、「己心弥陀」の用語はない。われわれはまず浄土に関する諸師の見解を諸仏（あるいは他仏）浄土を意味しているのか、弥陀浄土を指しているのかを絶えず注意しなければならない。そして唯心浄土思想は最終的には〈唯心浄土・本性弥陀〉を標榜するのであるから、本稿ではあくまでも弥陀浄土⁽³⁾を意味する唯心浄土思想を主眼とし、諸仏浄土の唯心浄土思想はそれ以前の先行思想と規定しよう。

第二に、唯心浄土思想が主流になるのは宋代以降であることを知ったが、従来、〈唯心の浄土・己心の弥陀〉と連句される〈己心の弥陀〉という用語が中国の諸資料には全く認められない点がある。中国で連句される用例はいずれも〈唯心の浄土・本性の弥陀（あるいは自性の弥陀）〉である。〈己心の弥陀〉という用語はどうも源信（942-1017）から始まる日本浄土教の用語らしいのである⁽⁴⁾。そしてこの点はわれわれに次のことを予想させる。唯心浄土思想は当然のことながら弥陀も唯心であるが、その先行資料を探るとき、唯心浄土と本性弥陀とはその淵源・変遷には二系統があったのではないかという点である。このことは、従来の伝統的解釈「依正二報」の理解がわれわれを強力に支持してくれる。周知のように、浄土教学では弥陀を正報、浄土を依報と説くが⁽⁵⁾、この場合、主[正]たる立場は弥陀であって、浄土は従[依]にすぎない。これを唯心浄土思想に適用すれば、本性弥陀（あるいは自性弥陀）の立場が主流であって、唯心浄土は従的系統ということになる。また、この点は今日の一般的常識、あるいは仏教全体の立場からも納得できるものである。われわれが「唯心」を考える場合、まず思うことはわれわれの心が仏になるかならぬか、すなわち、衆生の心がそのまま仏になりえるのか、なりえないのかが問題であって、その次の段階ではじめて浄土が問題になるはずである⁽⁶⁾。事実、仏教全体での大きな課題の一つは「心」を中心とした衆生と仏の関係であっ

たことは華嚴の「唯心偈」、唯識の「阿頼耶識」、天台の「一心三観」・禅の「即心即仏」などなど、枚挙にいとまがない。心を浄土との関係で考察する思想はそれに較べてはるかに少ないのである。本稿では、その考察を本性弥陀の系譜と唯心浄土の二つの系譜に分けて探ることにしよう。

従って、この二つの指摘から、本稿の問題の所在は、1. 唯心の諸仏、2. 唯心の諸仏浄土、3. 唯心の弥陀、4. 唯心の弥陀浄土、の四つの分野を考えることを示唆している。事実、唯心浄土思想の淵源は最初から唯心の弥陀浄土にあったのではなく、唯心の諸仏・唯心の諸仏浄土にあり、それが後に唯心の弥陀・唯心の弥陀浄土に転用され成立し発展する。そのことは後に立証しよう。

以上、中国浄土教についての総合的成果から、代表的浄土観と問題の所在を知った。

次に、それでは唯心浄土思想に限定した従来の研究成果はどうであろうか。

はじめに述べたように、唯心浄土思想の研究については永明延寿の思想を主として個々の成果は認められるが、その総合的成果は殆んど認められないようである。そうした中で、比較的多くの資料を提示しているのが実は論文ではなく、服部英淳博士が草稿され、望月信亨博士が閲読された『望月仏教大辞典』（昭和8年初版）の「唯心浄土」と「己心弥陀」の項目と思われる⁽⁷⁾

まず「唯心浄土」の項目では、

浄土は唯心の所変又は衆生心内のものとなすを云ふ。蓋し唯心浄土を説くに多義あり。

と初めに説明し、『釈浄土群疑論』第一・六（懷感）、『往生浄土決疑行願二門』（遵式）、『観無量寿仏経疏妙宗鈔』第一（知礼）、『観無量寿仏経義疏』卷上（元照）、『六祖大師法宝壇経』、『万善同帰集』第二（延寿）、「唯心浄土文」（守訥、『楽邦文類』第四所載）の例文を挙げ、更に参考資料として「楽邦文類第五、廬山蓮宗宝鑑第一、三、浄土或門、観心往生論、観心念仏、即心念仏談義本、禅祖念仏集等に出づ」と結んでいる。

次に「己心弥陀」の項目では、

自己心内の弥陀の意。又唯心弥陀、或は自性弥陀とも称す。即ち即心即仏にして、弥陀は衆生心内のものなりと説くを云ふ。

と説明し、『観無量寿経』、『観無量寿仏経疏妙宗鈔』第一、『六祖大師法宝壇経』、『大原談義聞書鈔』の例文を挙げ、「宗鏡録第二十九、観無量寿仏経疏妙宗鈔第四、観無量寿仏経融心解、浄土境観要門、楞伽经文句第五、廬山蓮宗宝鑑第十、浄土或問、発起宿善鈔、観心往生論、金剛宝戒秘決章、大原談義聞書鈔見聞、大原談義纂述鈔卷下、台宗二百題第十一等に出づ」と結んでいる。

とりわけ、「唯心浄土」の解説は400字詰原稿用紙約八枚に相当し、唯識・天台・禅系の代表的見解を要を得て説明し、中国・日本の参考資料十数部が挙げられているから、今日、われわれが唯心浄土思想を考究する場合でも好個の典拠になる。この解説は、後に服部博士が「永明延寿の浄土思想」等で再説補促されたように⁽⁸⁾ 今日でも学的価値を持つものである。しかし、何分にも辞典という性格上、その出典の一々を調べると、以下の点に更に検討の余地があるように思われる。

第一に、「唯心浄土」「己心弥陀」の用語が認められない出典が非常に多い。このことは唯心浄土思想をはっきりと主張した資料と唯心浄土的な思想、あるいはそのルーツに当る先行資料との区別を曖昧にしている。第二に、一々の出典の内容に当たってみると、唯心浄土と唯心弥陀の説明が混在している。このことは前にも述べたが、唯心浄土思想を探求する場合に唯心浄土の資料だけでなく、

唯心弥陀の系譜も探らねばならないことを教えている。第三に、各出典、各宗派の解説は全く説明通りであるが、相互の影響関係や関連性が説明されていない。第四に、最も古い典拠として、『釈浄土群疑論』から始まっているが、若し、唯心浄土的思想が認められるなら、われわれはやはり經典から探るべきと思われる。第五に、後に指摘するが、唯心浄土思想に最も重要な華嚴系の出典が含まれていない。唯心浄土思想の最初の提唱者が若し永明延寿であるならば、彼に最も係わりの深い華嚴系の見解を無視できないであろう。

『望月仏教大辞典』の解説には上記の課題が認められるが、しかし、この解説の評価は現在でもいささかも損なわれていない。辞典という制約上、そこまで論及する必要のない課題もあり、すでに50年以上を過ぎた今日でも、その後の関係論文をみてもこれだけ要を得て資料を提示し、巾広く唯心浄土思想に論及した成果は見当らない。

次に、唯心浄土思想を多少とも総合的に扱った論文としては、

柏原祐義「唯心浄土説の考察」『宗学研究』第20・21合併号、昭和15年。（『真宗大系』思想篇第1巻、法蔵館、昭和63年収録）。

がある。その要旨を上げると、

「沈自性唯心、貶浄土真証」（親鸞「信巻」別序）の人々として、浄影・天台・嘉祥・慧能・懷感・守納・知礼・道琛・延寿を挙げ、「古来の正当浄土願生者の、右に挙ぐる唯心浄土説に対して、如何なる批判を下せるかを一瞥してみよう」と問題提起し、唯心浄土説と他土往生説の難易の見解（延寿・王日休・智円・慧能・易行院など）を批判し、二諦配当説（道琛・遵式・智旭・香月院・明教院・守納）を考察する。さらに、唯心思想の典拠として、『六十華嚴經』〈唯心偈〉『維摩經』〈心性説〉（智礼・遵式を引用）と法相唯識（『唯識二十論』『成唯識論』『起信論』『攝大乘論釈』）を挙げ、「この教旨によりて、弥陀仏の浄土建設を領会せられたるものに、我が曇鸞大師の『浄土論註』二巻がある」として、曇鸞の浄土観を考察し高く評価する。そして「かくて謂ゆる唯心浄土説の偏見なることを知り得るのであるが、更にまた後世この謬想に沈迷するものが輩出したのである。」

と結ぶ。この論文には、代表的思想が考証されていることの外に、唯心浄土思想主張の理由が二点（難易判釈・二諦配当説）指摘されていること、二、三の典拠が經論に求められていることなど、われわれが参考とすべき点が多い。しかしながら、先の『望月仏教大辞典』の解説で認められた課題がなお残されていること、教義的立場（曇鸞の浄土観）で唯心浄土思想を「偏見」「謬想」とすることは問題であろう。中国諸師もやはり命を賭けて自らの思想を形成したのであり、史実は唯心浄土思想が主流となったからである。われわれは、まず諸師の思想が何であったかを客観的に知らねばならない。ここでは、われわれが先学の成果に学んで、どこまで唯心浄土思想について知られているか、そして今日、何を新たに解明しなければならないかを明らかにするために取上げた。

以上の従来の見解によって、われわれは唯心浄土思想研究の方法論と問題の所在として、次のことを確認した。

第一に、唯心浄土思想の有力な引証となった經論が何であったかを先ず探らねばならない。このことはインド浄土教を考える上でも重要と思われる。

第二に、従来の成果のすべての資料を今一度検討し、その具体的内容が唯心の諸仏・弥陀であるのか、唯心の諸仏浄土・弥陀浄土であるのかを峻別し、諸資料相互の関連性などを整理しなければならない。

第三に、従来指摘されていない資料を渉猟しなければならない。

第四に、これらの作業が唯心浄土思想の先行資料とするなら、その最初の提唱者とされる永明延寿の思想を先行資料との関係でより正確に解明しなければならない。本稿の最大の意図は実はこちらにある。

そして、第五に、唯心浄土思想は延寿以降の中国浄土教主流の中心思想になるが、従来、殆んど言及されていない宋代以降の諸資料を指摘し考証しなければならない。

こうした幾つかの考察を経て、初めて中国浄土教における唯心浄土思想の総合的成果が可能となるであろう。

- (1) 望月信亨『支那浄土教理史』法蔵館 昭和 17 年初版。のちに『中国浄土教理史』と改題（昭和 39 年第 2 刷）。なお、望月信亨『浄土教の起源及発達』761-762 頁参照。

中国浄土教を総合的に扱った研究書としては、今日でも僅かに本書と佐々木月樵『支那浄土教史』無我山房 大正 2 年（のちに『佐々木月樵全集(二)』収録）の二書であり、その他、中国浄土教の概説書（たとえば、塚本善隆『中国浄土教史研究』[『塚本善隆著作集』第 4 巻] 1-208 頁、石田充之『浄土教教理史』[サーラ叢書 15], 41-94 頁、石田瑞磨「中国の浄土思想」『講座東洋思想』第 6 巻、36-69 頁など）には近代までの論及が殆んど認められない。従って唯心浄土思想には言及していない。

また、阿弥陀仏の仏身仏土に限った秀れた研究としては、神子上恵龍『弥陀身土思想展開史論』永田文昌堂 昭和 25 年（のちに『弥陀身土思想の展開』と改題）があるが、中国の諸師では曇鸞・聖道諸師（浄影・天台・嘉祥・華嚴系・法相系）・道綽・善導の浄土観であり、従って唯心浄土思想の論及はない。

- (2) 塚本善隆『唐中期の浄土教』（法蔵館刊）71-72 頁、同「竜門石窟に現れたる北魏仏教」『塚本善隆著作集』第 2 巻、260-262, 421-448 頁。
- (3) 弥陀浄土は、周知のとおり、阿弥陀仏〔無量寿仏・無量光仏〕の浄土、すなわち、漢訳で須摩提・安樂・安養・極樂などと訳されるから、弥陀浄土という用語は訳語的にも内容的にも正しい用語でない（藤田宏達『原始浄土思想の研究』431-438, 507-516 頁）。しかし、唯心浄土思想を考究する本稿では、常に諸仏浄土・十方浄土との関係で論述するので、本稿では「弥陀浄土」の用語を用いる。
- (4) 田村芳朗「本覚思想と浄土念仏」『印仏研』第 22 巻第 2 号、448 頁、同「三種の浄土観」『日本仏教学会年報』第 42 号、28 頁、同「来世浄土と阿弥陀仏」『印仏研』第 30 巻第 1 号、13 頁。

なお、古田紹欽博士より「<己心の弥陀>の用語は明代の雲棲株宏(1535-1615)あたりにあるかも知れない」（『北海道印度哲学仏教学会』第 2 回学術大会、駒大岩見沢北海道教養部、昭 61.11.15）との御示教をうけたが、未だ認めていない。

- (5) たとえば、『観無量寿経義疏』慧遠（大正 37・178 下）、『観無量寿仏経疏』善導（大正 37・246 下-247 上）、柏原祐義『浄土三部経講義』（改訂新版）479-481, 610-623 頁、坪井俊映『浄土三部経概説』347-353, 363-370, 515, 523-525 頁など。
- (6) 田村芳朗博士は、「浄土念仏の思想史の起点においては、念仏すなわち阿弥陀仏が主軸であり、来世浄土は副次的、付随的なものであった」とされる（「来世浄土と阿弥陀仏」『印仏研』第 30 巻第 1 号、10-11 頁）。
- (7) 『望月仏教大辞典』第 2, 5 巻、1204, 4904-4906 頁。服部英淳「永明延寿の浄土思想」『印仏研』第 14 巻第 2 号、117 頁、同「禅浄融合思想における浄土の解明」『仏教大学研究紀要』第 50 号 84 頁。

因みに、他の仏教辞典類（『織田仏教辞典』『宇井仏教辞典』『仏教学辞典』『仏教語大辞典』『新・浄土宗辞典』『浄土宗大辞典』『真宗大辞典』など）では「唯心浄土」「唯心弥陀」「己心弥陀」「己身弥陀」「己身弥陀、唯心浄土」「唯心弥陀、己心浄土」など不統一で、中には相当する項目がない辞典もある。このことは、唯心浄土思想についての

評価が極めて低いことを物語っている。

後の服部博士の言及によれば、“これは三十数年前にたまたま私が執筆に当たった六十余枚の原稿で、望月博士が閲読されたものである。”(服部英淳「禅淨融合思想における浄土の解明」『仏教大学研究紀要』第50号84頁)。

(8) 服部英淳, 前掲論文。

第二章 経論に説かれる弥陀浄土思想と唯心浄土思想

弥陀浄土に限った唯心浄土思想の探究を意図するわれわれが最初になさねばならない作業は、経論には弥陀浄土がどのように説かれているか、そこに唯心浄土思想の源流になりうる経文が認められるかどうかを探ることであろう。経論に唯心浄土思想が明瞭に説かれ、後の中国浄土教の諸師が有力な典拠として引証していれば、われわれはそれを唯心浄土思想の源流として後の変遷を辿ればよいわけである。しかしながら、すでに知ったように従来の研究では唯心浄土思想を説く経論は指摘されていない。それでは、弥陀の唯心浄土思想は従来経論に指摘されていない、従って、経論に説かれていない、それゆえ中国人が勝手に考えたものである、と短絡に規定してよいのであろうか。

中国諸師は自らの教義を主張するとき、その正当性を必ず経論に求め、絶対的証拠とした。仏説や論書の教えは絶対の真理という大前提のもとに自らの教義を形成した。そこに中国仏教の、更には日本仏教の特徴があった。われわれも諸師に倣って、まず唯心浄土思想の源流を経論に求めることから始めよう。

そこでまず、唯心浄土思想の直接の対象となる弥陀浄土が経論にはどのように説かれているか、そして、その弥陀浄土が唯心浄土思想になりうるかどうかを調べよう。このことは、インド浄土教の正当な弥陀浄土観が何であったかを知るだけでなく、後の中国・日本の浄土思想史をそれによって照射する上でも極めて重要な作業である。そこで、もし経論に説かれる弥陀浄土の描写が唯心浄土思想の源流になりえないことが確認されれば、そのとき初めて、われわれは従来の研究が何ゆえ唯心浄土思想を経論で指摘していなかったかを理解するであろうし、唯心浄土思想が中国独自の思想であることも自信をもって主張できよう。

阿弥陀仏・極楽に言及する漢訳経論については、すでに藤田宏達博士によって290部が指摘されている⁽¹⁾。その中、弥陀の経説を除いた弥陀浄土に限った経論は約150部ほどであるが、その中には後の中国浄土教で全く用いられた痕跡ない経論も多いのであり、ここではそのすべてを取上げる必要はないであろう。そこで、これら多くの経論の中でも、主要な浄土経論、あるいは中国仏教で重視された代表的経論に限定して、弥陀浄土がどのように説かれているかを調べよう。

第一節 浄土三部経に説かれる弥陀浄土の諸相

日本浄土教のように浄土三部経、あるいは三経一論という査定⁽²⁾はなかったが、中国浄土教においても主要な浄土経論は浄土三部経であった。そこには、阿弥陀仏とその浄土、そこに往生する衆生とその行業などが実に詳細に説かれている。ここでは浄土三部経の構成[分科]を伝統的解釈から借

用し、⁽³⁾ とくに浄土の主な諸相を学ぶことにする。

『無量寿経』康僧鎧訳⁽⁴⁾

浄土の諸相

序 分

(巻上)

如来浄土の因	発願	：(48 願中 第 31 国土清浄願，第 32 宝香合成)。
	修行	：彼比丘……莊嚴妙土。所修仏国，恢廓広大，超勝独妙。
如来浄土の果	略説	：法蔵菩薩，今已成仏，現在西方。去此十万億刹。其 仏世界，名曰安樂。 其仏国土，自然七宝……合成為地。恢廓眩蕩，不可 限極。……清浄莊嚴，超踰十方一切世界。
	広説	仏身の光明 仏身の寿命 大衆の功德 宝樹の莊嚴：又其国土，七宝諸樹，周満世界。 道樹の霊徳：又無量寿仏其道場樹，……一切衆宝，自然合成。 音楽の殊妙：第六天上，万種楽音，不如無量寿国諸七宝樹一種音 声，千億倍也。亦有自然万種伎楽。又其音声，無非法 音。 堂舎の偉観：又講堂精舎宮殿楼観，皆七宝莊嚴。 宝池の奇徳：内外左右有諸浴池……，八功德水，湛然盈満……。 黄金池者，底白銀沙……。 其池岸上有栴檀樹……香氣普熏。 聖者の果報：所処宮殿衣服飲食衆妙華香莊嚴之具，猶第六天自然 之物。 彼仏国土，清浄安穩，微妙快樂。……無量寿国，其 諸天人，衣服飲食華香瓔珞繒蓋幢幡，微妙音声，所 居舎宅宮殿楼阁，称其形色……。自然徳風……。衆 宝蓮華……。
衆生往生の因・衆生往生の果・釈尊の勧誡		(巻下)

流通分

『観無量寿経』 曇良那舍訳

序 分

：阿弥陀仏，去此不遠。

正宗分

定善十三観

日想観

水想観：此想成已，見瑠璃地内外映徹。下有金剛七宝金幢，擎瑠璃地。……百宝所成。一一宝珠，有千光明，一一光明，八万四千色……不可具見。

地想観

宝樹観：次宝樹観。……其諸宝樹，七宝華葉……一切衆宝，以為映飾。
宝池観：一一池水，七宝所成。……一一支作七宝色。黄金為渠。……一水中，有六十億七宝蓮華。……其光化為百宝色鳥，和鳴哀雅。

宝楼観：衆宝国土，一一界上，有五百億宝楼閣。

華座観：此蓮華台，八万金剛・甄叔迦宝・梵摩尼宝・妙真珠網，以為交飾。

像想観：次当想仏。所以者何。諸仏如来，是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等，心想仏時，是心即是三十二相八十随形好，是心作仏，是心是仏。諸仏正徧知海，從心想生。……了了分明，見極樂国七宝莊嚴，宝地宝池宝樹行列，諸天宝幔弥覆其上，衆宝羅網満虚空中。

眞身観：無量寿仏身，如百千万億夜摩天閻浮檀金色。

観音観：此菩薩……身紫金色。……頂上毗楞伽摩尼宝，以為天冠。……面如閻浮檀金色。

勢至観：此菩薩……亦如観世音。……此菩薩天冠，有五百宝華。

普観・雜想観

散善三観

得益分・流通分・耆闍分

『阿弥陀経』 鳩摩羅什訳

序 分

正宗分

流通分

讃極樂浄土

略讃

：從是西方，過十万億仏土，有世界，名曰極樂。其土有仏，号阿弥陀。

広讃

依報：極樂国土，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四宝……。極樂国土，有七宝池……，地底純以金沙布地。四辺階道，金銀瑠璃玻瓈合成。上有楼閣，亦以金銀瑠璃玻瓈碑磬赤珠碼瑙，而嚴飾之。

：彼仏国土，常作天樂，黄金為地。……。彼国常有種種奇妙雜色之鳥……出和雅音。……

正報

勸念仏往生

以上の浄土三部經の浄土に限った主な諸相、さらに浄土三部經全体を通読して、われわれが知る弥陀浄土は、大地・池水・樹木・宮殿樓閣・台座から、衆鳥・清風・音楽・衣服飲食に至るまで、さらには阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩・無数の眷属の描写まで、すべてがすべて、七宝・百宝・五百億宝・無量の衆宝に莊嚴された絢爛豪華な有形的感覺的具体的な仏国土である⁽⁵⁾

その中でも、われわれが弥陀浄土で直ちに思いつく有名な一節は、

◦法蔵菩薩、いますでに成仏して、現に西方にまします。ここを去ること十万億刹なり。その仏の世界を名づけて、安樂という（『無量寿經』卷上）。

◦これより西方・十万億の仏土を過ぎて、世界あり、名づけて極樂という（『阿弥陀經』）。の經文である⁽⁶⁾。従って、浄土三部經に説かれる弥陀浄土の諸相は、極く一、二の例外を除いて、すべて西方の有形的感覺的具体的な浄土であり、中でも上記の經文が西方有形的浄土の代表的典拠である。

なお、ここで“有形的感覺的具体的な浄土”という用語は現代の表現であるが、中国浄土教を扱う本稿では、中国諸師が用いる「西方有相浄土」の用語に統一し、現代文では“有形”を用いよう。

ところで後の伝統的解釈では、浄土三部經について細かな一字一句まで精緻に考究され、西方有相浄土と矛盾する極く一、二の例外まで論議された。次に、その一、二の例外について考証しよう。

一つは、『無量寿經』卷上に説かれる弥陀浄土の西方有形的な莊嚴の極く細部に、

◦（浄土）は、恢廓・広大にして、（他のいかなるものにも）超え勝れ独妙なり。

◦その仏の国土は……恢廓眩蕩にして、限極すべからず。……（かかる）清浄なる莊嚴は、十方の一切の世界に超踰す。

と説く一節である⁽⁷⁾。弥陀浄土は“恢廓・広大（おおきく広やか）”とか、“恢廓眩蕩・不可限極（おおきく広やかで、限りがない）”、しかも“十方の一切の世界を超踰す（超えてすぐれている）”のであるから、それは西方有相浄土を否定する表現でないかという論議である⁽⁸⁾。

一字一句も疎かにしない伝統的解釈をわれわれも充分留意しなければならないが、この一節が本来西方有相浄土を否定する内容であったかどうかを、ひとまず梵本に当たって知ることになろう。梵本では、

◦かれは、このような仏国土の清浄と仏国土の威勢と仏国土の広大さとを達成して、……⁽⁹⁾

◦かの世尊アミターバの極樂と名づける世界は、富裕であり、繁栄しており、平穩であり、豊饒であり、好ましく、……⁽¹⁰⁾

と説くにすぎないから、殊更、西方有相浄土を否定し、無方無相の絶対的浄土（たとえば法身土）を表わしているわけではない。従って、「恢廓広大、超勝独妙」「恢廓眩蕩、不可限極、……超踰十方一切世界」という難解な漢訳語は中国的変容であって⁽¹¹⁾、明確に無方無相浄土を意味して用いられたと考えなくてよいであろう。

『無量寿經』で多少気にかかる經文はこの個所だけであり⁽¹²⁾、また『阿弥陀經』には西方有相浄土と矛盾する經文は認められないから、インド浄土教の原始的形態をとどめる主要な浄土經典『無量寿經』『阿弥陀經』の弥陀浄土の諸相は、細かな部分を穿鑿しても、すべてが西方有相浄土だけと結論してよいであろう。言葉を代えて言えば、弥陀浄土の源流は西方有相浄土であって、無方無相浄土

の表現や考え方はなかったということになる。

このことは、後の弥陀浄土観の展開を考える上で極めて重要である。すなわち、中国浄土教において弥陀浄土観が論じられる場合にも、『無量寿経』『阿弥陀経』を絶対の経証とする見解は西方有相浄土を支持する指方立相論（浄土は西方を指し〔指方〕、相を有している〔立相〕という見解）でなければならないことを示唆する。従って、善導によって大成され、その影響を強く受けた日本浄土教の指方立相論は『無量寿経』『阿弥陀経』に源流をもつインド浄土教からの正統な見解を継承し発展させたものということである。指方立相論は単に善導から始まり、日本浄土教に至るという流れに限られたものではなく、広くインド・中国・日本を貫ぬいた正統な弥陀浄土観であったという点で、浄土思想史の上で極めて重要なのである¹³⁾

ところで、浄土教の源流に当る『無量寿経』『阿弥陀経』の弥陀浄土の諸相がことごとく西方有相浄土であることは、本稿の主題である唯心浄土思想にとっては極めて都合の悪いことになる。唯心浄土思想は、“浄土はただ心であり、あるいは心の現われにすぎない”と説くから、西方の具体的有形の浄土であってはいけないのである。唯心浄土思想は心が主体である以上、方位もなければ、具体的形を持つことは許されない。

それでは、唯心浄土思想は主要な浄土経典の中にはないのであろうか。

暫らく性急な断定は避けて、ここでは、インド浄土教の源流・原始形態を示す『無量寿経』『阿弥陀経』はすべて西方有相浄土を説き、従って、指方立相論の源流であり、唯心浄土的思想は全く認められない、それゆえ唯心浄土思想の源流にはなりえない、という『無量寿経』『阿弥陀経』に限った結論にとどめよう。

唯心浄土思想の源流・典拠を探究するわれわれは最も重要な『無量寿経』『阿弥陀経』を調べて、源流になりえないことに到達した。

従来の伝統的解釈から知られる浄土三部経に説かれる西方有相浄土と矛盾する経文の二つは、『観無量寿経』に認められる次の二個所で、中国浄土教では実に大きな問題となった。その経文は、

- 阿弥陀仏、ここを去ること遠からず。
- もろもろの仏・如来は、これ、法界身にして、一切衆生の心想に入りたもう。このゆえに、汝らよ、心に仏を想う時、この心は、すなわち、これ、(仏)の三十二相・八十随形好なれば、この心、仏を作り、この心、これ仏なり。諸仏の正遍知海は、心想より生ず。

である。¹⁴⁾すでに考証した『無量寿経』「恢廓広大」「恢廓眩蕩」は絢爛たる浄土莊嚴の極く細かな一句で、経典全体を左右する大きな比重と内容を持つものではない。しかし、ここでの経文は西方有相浄土と真向から対立する大きな比重と思想を持つものである。しかも、『観無量寿経』は梵蔵本・漢訳異本もなく、従って、その撰述・構成など今も問題が残る。¹⁵⁾更に加えて、中国浄土教の立場では、とくに隋唐代の仏教全盛期に圧倒的支持を集めた経典である。¹⁶⁾こうした『観無量寿経』そのものに関する諸問題は暫らく措いて、ここでは、まず当該経文の正しい意味と本稿のテーマ、唯心浄土思想との関係に限って考えることにしよう。

“ここを去ること遠からず”〔去此不遠〕の経説が論議されるのは、『無量寿経』『阿弥陀経』の“弥陀浄土がこれより西方、十万億の仏土を過ぎた世界”と説かれることとの関係で、弥陀浄土は遠い

のか、近いのかが問題になる。もとより、浄土教を信仰する者にとって、弥陀浄土が近いか遠いかは大きな問題であり、種々の見解が認められるが¹⁷⁾、弥陀浄土が遠いか近いかが争点である限り、唯心浄土思想との直接の係わりはない。しかし、その理由として、十万億の仏土を過ぎた遠い弥陀浄土が、実は“心の現われ”[唯心浄土]であるから、距離的遠近に係わりなく近い[不遠]と解釈されると、この経説は唯心浄土思想の有力な傍証になる。実際、後の中国では唯心浄土思想に関する諸資料でしばしば経証とされた¹⁸⁾。しかし、それは後の解釈であるから、そこで再び考証することにしよう。当面、この経文は弥陀浄土の具体的遠近を説くにすぎないから、ここでは唯心浄土思想を前提に説いたものでない。従って、唯心浄土思想の成立後に傍証となったが、その源流・典拠にはなりえないと規定しておこう。

次の“もろもろの仏・如来は、これ、法界身にして……。この心、仏を作り、この心、これ仏なり。”[諸仏如来、是法界身。……、是心作仏、是心是仏]の経文は、これまでのすべての経文が西方有相浄土を説くのに比べて、とくに“この心、仏を作り、この心、これ仏なり”の一句がこれまでの経文と内容的に全く違う、すなわち、唯心浄土思想と全く同一趣旨と一読して気づくであろう。この直観的判断は正しい。結論を先取して述べると、唯心浄土思想の最大の典拠は実はこの「是心作仏、是心是仏」である。しかし、此の経文が中国諸師に解釈され、唯心浄土思想の成立に関与するまでの過程には三、四百年に及ぶ紆余曲折があったことを忘れてはならない。

当面、この経文に限って注意すべきは、ここでの仏は「諸仏如来、是法界身」であって、阿弥陀仏が法界身と言っていない点である。内容的には、阿弥陀仏も諸仏の一仏であるから、阿弥陀仏も法界身と考えてよいことになるし、とくに阿弥陀仏を主人公とする『観無量寿経』の経文であるから、ここでの諸仏も阿弥陀仏と見做すことも解釈としては可能である。しかし、それでは『観無量寿経』のその他の描写、さらには西方有相の弥陀浄土を説く『無量寿経』『阿弥陀経』、その他すべての経論と全く矛盾する。実際、中国の観経注釈書や諸師の見解では、この経文の理解に非常に苦心し、阿弥陀仏を法界身とみて「この心」とするか、阿弥陀仏を応身・報身として「この心」と別とするかで、大きく弥陀仏身観・弥陀浄土観は分かれた。善導が指方立相論を主張したのは、弥陀浄土の経説でなく、実はこの経文の注釈であった。しかし、中国諸師の大勢は阿弥陀仏も「この心」とみた。すなわち、〈唯心の弥陀〉の系統であった。この過程は本稿の主題の一つであるので、後に一々を挙げて詳論しよう。

ここで、多少神経質なまでに諸仏の混同を何ゆえ問題にするのかと言えば、従来の見解がその辺りが極めて曖昧のまま論述[会通]されているためだけでなく、本来、唯心の諸仏と説かれていた経説がやがて中国諸師によって唯心の弥陀と会通され、唯心浄土思想(正確には、「本性弥陀」「自性弥陀」)が成立するからである。従って、諸仏と弥陀の峻別は、本稿の論旨の可否を左右する方法論の一つである。このことは問題の所在でも少し触れたし、後にも再三確認するであろう。

以上、浄土教にとって最も重要な浄土三部経の弥陀浄土の諸相を細部にわたって穿鑿した。ここでの結論は、浄土教の原初形態を示す『無量寿経』『阿弥陀経』はすべて、『観無量寿経』も「是心作仏、是心是仏」の経文を除いて、すべて弥陀浄土は西方有相浄土であり、従って、唯心浄土思想の源流・典拠になりえないという点である。

- (1) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』136－161頁。そこには、梵本31部も指摘されているが、中国で確立する唯心浄土思想の典拠を探る本稿では漢訳経論に限定する。

なお、中国浄土教に限って言えば、藤田博士の指摘された290部の経論以外に、中国で創作された浄土教に関する疑経55部（拙稿「浄土教関係疑経典の研究(一)(二)」『札幌大谷短期大学紀要』第8,9号）の内容も考証の対象になろう。しかし、これら中国で創作された疑経は真経あるいは夫々の時代・社会の要請を背景として成立したものであり、唯心浄土思想の源流となりえないので、ここでは取上げない。ただ、その一、二部には唯心浄土思想と共通する思想が認められるので、後に述べる。

- (2) 「浄土三部経」「三経一論」の査定は法然による。『選択集』（『浄土宗全書』巻七,5－6頁）。
- (3) 柏原祐義『浄土三部経講義』（改訂新版）64－66,440－442,604頁による。なお、坪井俊映『浄土三部経概説』（復刻）51－54,339－341,514－516頁参照。
- (4) 文献学的言語学的経典研究では、梵漢蔵諸本の比較対照が要求されるが、本稿は中国浄土教に限った論述であるので、ここでも康僧鎧訳（実は仏駄跋陀羅・宝雲共訳。藤田宏達、前掲書,62－96頁）の描写にとどめる。なお、梵本を主とした諸異本の浄土の描写については、藤田宏達、前掲書,442－457頁、香川孝雄「無量寿経類における浄土観の展開」『印仏研』第23巻第1号に要をえてまとめて考証されている。

以降の引用経論についても、中国仏教に直接係わる経論に限定し、諸異本については必要に応じて註記するにとどめる。

- (5) 藤田宏達、前掲書,515頁。
- (6) 大正12・270上,346下。なお、『観無量寿経』にも「西方極樂世界」「生西方」（大正12・341下,344中下,345中下）と説かれる。
- (7) 「所修仏国、恢廓广大、超勝独妙」、「其仏国土、自然七宝……合成為地、恢廓眩蕩、不可限極。……超踰十方一切世界」『無量寿経』巻上（大正12・269下,270上）。
- (8) 柏原祐義、前掲書,210頁。岡邦俊「浄土の實在」『印仏研』第24巻第1号。そこでは当該経文の外に、『浄土論』「観彼世界相、勝過三界道、究竟如虚空、广大无边際」（大正26・230下）が論議の対象となっている。
- (9) "sa imāṃ evaṃrūpāṃ buddhakṣetrapariśuddhiṃ buddhakṣetramāhātmyaṃ buddhakṣetrodāratāṃ samudānayan," Sukhāvātīvyūha (Ashikaga本) p. 23, ll. 23－24. 藤田宏達『梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』77頁。
- 『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』相応文無し。
- 「具足莊嚴、威徳广大、清浄仏土」『無量寿如来会』（大正11・95上）。
- 「勇猛精進、修習無量功德、莊嚴仏刹入三摩地」『大乘無量寿莊嚴経』（大正12・321上中）。
- 以上のように、梵漢諸異本に異同があるが、相応文でも単に仏国土の广大さを説くにすぎない。
- (10) "bhagavato 'mitābhasya Sukhāvātī nāma lokadhātur, rddhā ca, sphītā ca, kṣemā ca, subhikṣā ca, ramaṇīyā ca..." ibid. p. 30, ll. 2－4. 藤田宏達、前掲書,89頁（ただし、康僧鎧訳相応文は無いとする）。
- 「其国地皆自然七宝、……皆以自共為地。眩蕩甚大無極、……甚殊無比」『大阿弥陀経』（大正12・303中）。
- 「其国地皆自然七宝、……皆以自共為地。眩蕩甚大無極、……殊好無比」『無量清浄平等覚経』（大正12・283上）。
- 「彼極樂界、無量功德、具足莊嚴、国土豊稔」『無量寿如来会』（大正11・96上）。
- 「彼仏国土、大富無量」『大乘無量寿莊嚴経』（大正12・322上）。
- 以上のように、当該相応文は〈初期無量寿経〉『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』『無量寿経』と〈後期無量寿経〉『無量寿如来会』『大乘無量寿莊嚴経』・梵（蔵）本とで異なっている。しかし、その内容は〈後期無量寿経〉はもとより、〈初期無量寿経〉の経文でも七宝合成の仏国土の广大さを説いているのであるから、「恢廓广大」「恢廓眩蕩」の字句だけを取上げて、無方無形の浄土と考えるのは誤りである。七宝合成（有形）である以上、無方無形の浄土でありえない。また、『無量寿経』『恢廓眩蕩』の訳語は梵本からの訳語でなく、『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』の影響であることも明らかであろう。
- (11) 〈無量寿経〉の中国的変容については、藤田宏達『原始浄土思想の研究』194－205頁参照。
- (12) さらに細かな記述としては、

「彼仏如来、来無所来、去無所去、無生無滅、非過現未来。但以酬願度衆生、現在西方」『大乘無量寿莊嚴経』（大

正 12・321 下)。

などは、「無生無滅」の阿弥陀仏であるから、その浄土も無方無形ということになる。しかし、当該経典は〈無量寿経〉の中でも最後年に訳出された特有の思想性を帯びた経典(望月信亨『仏教経典成立史論』206-219 頁、拙稿「無量寿莊嚴経について」『印仏研』第 12 巻第 1 号)であるから、後の展開とすべきであり、これを以って〈無量寿経〉の源流とすべきでない。

- (13) 善導教学の研究については夥しい成果があるが(たとえば、仏教大学善導教学研究会編『善導教学の研究』附録「善導大師に関する研究論文目録」参照)、これまでの研究は教学的立場からの中国諸師の思想との対比、あるいは法然・親鸞教学との影響関係で考察されたものが非常に多い。

そうした中で、藤田宏達博士はインド浄土教との影響関係で初めて善導を評価された。

藤田宏達『善導』(『人類の知的遺産』第 18 巻)

同書には、インド浄土教からみた博士独自の幾つかの見解が認められるが、その中でも、善導の称名念仏がインド浄土教に源流があり、彼はそれを正統に継承し大成したと評価された(同書、110 頁以下)。従来、善導と同時代、あるいは後の日本浄土教(法然・親鸞など)から照射し考究されるのに対して、インド浄土教の源流から照射し評価された点は善導研究の新しい分野を拓いたものである。本稿の、とくに本章は博士の成果に示唆されるところが大きい。

- (14) 大正 12・341 下, 343 上。

- (15) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』121-136 頁, 山田明爾「観経攷」『竜谷大学論集』第 408 号。

- (16) たとえば、小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』133-141 頁, 恵谷隆戒「隋唐時代の観経研究史観」『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』(『浄土教の新研究』所収) など。

- (17) 柏原祐泉, 前掲書, 471-472 頁, 坪井俊映, 前掲書, 528-529 頁。

- (18) たとえば、『釈浄土群疑論』巻六(大正 47・65 下-66 上), 『六祖壇経』(『慧能研究』323-324 頁) など。

第二節 主要な経論に説かれる弥陀浄土の諸相

前節では、阿弥陀仏・極樂を詳細に説く浄土三部経の弥陀浄土の諸相が、『観無量寿経』「是心是仏」の一句を除いて、ことごとく西方有相浄土であり、従って、唯心浄土思想の源流・典拠になりえないことを知った。さらにわれわれはその源流・典拠をその他の経論に求めなければならないようである。

それでは浄土三部経以外の経論に説かれる弥陀浄土の諸相はどうであろうか。そこに唯心浄土思想と共通する経文は認められるであろうか。

中国浄土教が日本浄土教と決定的に異なる点の一つは、所依の経論が浄土三部経だけでなく、十数部あるいは数十部であったという点がある。このことは、中国で浄土経論を査定した『浄土論』「十二経七論」や『楽邦文類』「専談浄土経論目録」(経 46 处・呪 10 道・論 6 处)などを読めば明らかである⁽¹⁾。そこでは、弥陀や極樂に言及しない経典や疑経・古佚経までも重要な浄土経典とされている⁽²⁾。これらの経論で後に唯心浄土思想と共通する数部は本節の最後に附説しよう。

それよりも、われわれにとって重要な作業は、中国仏教に大きな影響を与えた各宗所依の経論などに弥陀浄土がどのように説かれているかであろう。それによって、浄土教だけに限らず、中国仏教全体の中での弥陀浄土の評価がある程度予想できるからである。とくに唯心浄土思想の成立する五代宋代の浄土教は独立した宗派ではなく、各宗の中で存在(たとえば、天台浄土教・禅浄融合思想など)しており、それゆえ浄土教と深い係わりを持つからである。そこで、中国仏教における主

要な経論に説かれる弥陀浄土の諸相を挙げると以下のとおりである⁽³⁾

『法華経』鳩摩羅什訳（大正 9・25 下, 54 下）

- 西方二仏、一名阿弥陀、二名度一切世間苦惱。
- 若有女人、聞是經典、如説修行、於此命終、即往安樂世界阿弥陀仏大菩薩衆圍繞住处。

『大智度論』鳩摩羅什訳（大正 25・115 下, 134 中, 221 中, 302 下, 343 上）

- 亦如仏説阿弥陀仏世界種々嚴浄。
- 問曰。更有十方諸清浄世界、如阿弥陀仏安樂世界等。何以故、但以普華世界、為喩。
答曰。阿弥陀仏世界、不如華積世界。
- 果報得者、如無量寿仏国人、生便自然、能念仏。
- 以是故、当知。釈迦文仏更有清浄世界、如阿弥陀国。阿弥陀仏亦有嚴浄不嚴浄世界、如釈迦文仏国。
- 如阿弥陀仏、先世時、作法藏比丘、仏將導遍至十方示清浄国、令選択浄妙之国、以自莊嚴其国。

『涅槃経』曇無讖訳（大正 12・371 中, 424 上, 508 下）

- 衆宝莊嚴、猶如西方無量寿仏極樂世界。
- 爾時、三千大千世界莊嚴微妙、猶如西方安樂国土。
- 西方去此娑婆世界、度三十二恒河沙等諸仏国土、彼有世界、名曰無勝……猶如西方安樂世界。

『金光明経』曇無讖訳（大正 16・336 上, その他 335 中, 345 下）

- 於蓮華上、有四如来。東方名阿閼、南方名宝相、西方名無量寿、北方名微妙声。

『華嚴経』仏駄跋陀羅訳（大正 9・589 下, 694 下-695 上）

- 如此娑婆世界釈迦牟尼仏刹一劫、於安樂世界阿弥陀仏刹、為一日一夜。安樂世界一劫……。
- 我若欲見安樂世界無量寿仏、随意即見。……当知、菩薩皆由己心。

『大乘起信論』真諦訳（大正 32・583 上）

- 若人專念西方極樂世界阿弥陀仏、所修善根廻向、願求生彼世界、即得往生。

『大般若経』玄奘訳（大正 5・2 下, その他 7・2 下, 428 下）

- 猶如西方極樂世界。

『大日経』善無畏・一行訳（大正 18・36 下）。

- 於彼東方宝幢如来、南方開敷華王如来、北方鼓音如来、西方無量寿如来、……。

以上が、中国仏教に大きな影響を与えた各宗所依の経論の、とくに方位〔西方〕と弥陀浄土に限った諸相である。

これらの諸相、並びに弥陀浄土に言及するその他多くの経論⁽⁴⁾を精査すると、われわれは、すでに問題の所在及び浄土三部経の弥陀浄土について知った諸点がここでも共通して認められることに気づくであろう。

第一は、弥陀浄土の記述に限ってはいずれも素朴な表現であって⁽⁵⁾、とても唯心浄土思想に発展する余地は全くありえないという点である。このことは浄土三部経において確認した結論と同じである。

第二は、上記を含めて約 70 部ほどの経論には、弥陀浄土の方位を「西方」と説くが、それ以外の

東方・南方・北方、あるいは無方と説く経論は一つもないという点である。この点も『無量寿経』『阿弥陀経』に代表される“弥陀浄土は西方十万億土の彼方にある”の経説と同じである。弥陀浄土が西方であることは、論ずるまでもなく、われわれの常識であるが、では何ゆえ西方でなければならないかとなると未だ判っていない⁽⁶⁾。

そして、弥陀浄土が西方にあり、素朴な有相浄土であることが、唯心浄土思想の源流・典拠として考えようとする、極めて厄介な問題になることも、前節の浄土三部経の諸相で結論したとおりである。唯心浄土思想は方位は無方、あるいは“十方に周遍”(延寿)でなければならないし、無相無形でなければならないからである。従って、浄土三部経以外の弥陀浄土を説く経論でも、すべて唯心浄土思想の源流・典拠になりえないことが知られよう。

以上の二点は浄土三部経での結論と共通する特徴であるが、浄土三部経以外の経論で知られる第三の特徴は、各宗所依の経論、天台宗の『法華経』、三論宗・四論系の『大智度論』、涅槃宗の『涅槃経』、華嚴宗の『華嚴経』、禅宗の『般若経』、密教の『大日経』とことごとく西方有相浄土を支持している点である。このことは、所依の経論に絶対の権威をおいた中国各宗の諸師が方位を超越した浄土〔法身土・常寂光土など〕を最高とし、西方有相の弥陀浄土〔応土・凡聖同居土など〕を低く考えていたことと深く係わる。所依の経論による限り、弥陀浄土は低くならざるをえないのである。ここで、前章「従来の見解」で知った中国諸師の弥陀浄土観が何ゆえ低く評価されたかを明瞭に理解できよう。中国仏教思想史を巨視的展開として眺めることによって、中国諸師の低い弥陀浄土観からそれを高めた善導の報土説、さらに本稿のテーマである唯心浄土思想が報土説をより高めて成立する、その形成過程がようやくある太い線として浮び上って見えてきそうである。

第四に、これらの当該経文を少し細かく注意すると、次の二点に気づく。その一つは、弥陀浄土がしばしば他方浄土、あるいは諸仏浄土の譬え〔猶如西方極樂世界など〕と説かれている点である⁽⁷⁾。しかも、

◦阿弥陀仏の世界は、華積世界に如かず（『大智度論』巻一〇）。

◦此の娑婆世界釈迦牟尼仏刹の一劫の如きは、安樂世界阿弥陀仏刹に於る一日一夜と為す。安樂世界の一劫は、聖服幢世界金剛仏刹に於る一日一夜と為す。（『華嚴経』巻二九）。

と⁽⁸⁾、諸仏世界より低く〔不如〕、あるいは娑婆世界に最も近い仏土と説かれている。この点は、弥陀浄土が西方有相浄土と低く考えられたことを更に傍証することであり、後の中国諸師が低く評価する以前の、インド仏教そのものが諸経論で弥陀浄土を低く考えていたことを示している。二つには、

◦我れ、若し安樂世界無量寿仏を見たてまつらんと欲せば、意に随って即ち見たてまつる。妙樂世界阿閼如来……。是の如き等の一切諸仏を意に随って即ち見たてまつる。……善男子、当に知るべし。菩薩は皆、己心に由る（『華嚴経』巻四六）

である⁽⁹⁾。この経文の「由己心」の一句は唯心浄土思想と極めて共通する内容である。この理解は正しい。事実、この個所の異本相当文は後に華嚴諸師の註解を経て、宗曉『樂邦文類』で「唯心念仏門」の典拠とされる⁽¹⁰⁾。ただ、ここで注意すべきは、ここでの安樂世界無量寿仏が己心に由るのはあくまでも妙樂世界阿閼如来などの一切諸仏の一仏として挙げられているにすぎないのであって、弥陀浄土に限った唯心でない。すなわち、後の弥陀浄土に限った唯心浄土思想ではない点である。こ

のことは、すでに問題の所在や『観無量寿経』「是心作仏、是心是仏」で注意した。

以上、中国仏教に大きな影響を与えた主要な経論に説かれる弥陀浄土の諸相を調べた。そこでは、浄土三部経の弥陀浄土の諸相で知った結論がより強力に立証されただけでなく、また、新たな特徴も知られた。

それでは、弥陀浄土に言及する漢訳経論はすべて西方有相浄土であって、それ以外の経論は全くと結論してよいのであろうか。すでに本章冒頭で紹介したように、浄土思想に言及する漢訳経論 290 部が藤田宏達博士によって指摘されている。また、浄土教に関係する疑経典も 50 部を超える。結論を急がずに、唯心浄土思想と共通する数部を挙げておこう。

まず、注意される数部は密教経典の以下の経文である⁽¹¹⁾

『不空罽索神変真言経』菩提流志訳（大正 20・290 上）

応知、即是阿弥陀仏法身。

『金剛頂経観自在王如来修行法』不空訳（大正 19・73 下）

其引蓮華中放無量光、随光流出無量無辺際極楽世界。

『大楽金剛不空真実三昧耶経般若波羅蜜多理趣釈』不空訳（大正 19・612 上）

得自性清浄法性如来者、是観自在王如来異名、則此仏名無量寿如来。

『大乘瑜伽金剛性海曼珠室利千臂千鉢大教王経』不空訳（大正 20・742 中）

性如虚空、同彼弥陀法身浄土。

『瑜伽集要焰口施食儀』（大正 21・474 下）

南無法界蔵身阿弥陀仏。

これら数部の密教経典に説かれる「法身」「無辺際極楽世界」「法性如来」「法界蔵身」の弥陀と浄土は、法身・法性身であるがゆえに当然無方無形であるから、唯心浄土思想と近い立場にある。しかし、弥陀と浄土を「唯心」と説いているわけではないし、後の唯心浄土思想でも引証していないようである。ここでは、インド浄土教の最も発達した後期の密教経典特有の弥陀法身観・法身浄土観として注意するにとどめる。

しかし、これら弥陀法身観が無方無形ゆえに、後の唯心浄土思想に転写されると、それは明らかに典拠となる。その先例は『観無量寿経』「去此不遠」の経文で知ったとおりである。事実、次の一例が認められる。

『瑜伽集要焰口施食儀』後文（大正 21・484 上）

一切衆生、自此而獲安獲楽、修習道友、随喜檀那、悟本性之弥陀、了唯心之浄土……。

本経(?)は、現代中国仏教園で盛んに行われる施餓鬼儀礼〔瑜伽焰口〕の極めて重要な資料である⁽¹²⁾。おそらく不空訳『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀経』を踏襲して撰述されたと思われるが、しかし、その撰述者は不明で、中国撰述とも後には査定された⁽¹³⁾。しかも、その後文であるから、唯心浄土思想成立以降の資料であろう。従って、唯心浄土思想の典拠というよりは、唯心浄土思想が中国で主流となった後代（宋代、あるいは明代）以降に密教特有の弥陀法身観が唯心浄土思想に取込まれていった事例として留意すべき資料である。

次に、中国撰述の疑經典では、

『灌頂隨願往生十方淨土經』（『灌頂經』卷十一）帛尸梨蜜多羅訳（大正 21・529 下）

普広菩薩摩訶薩、又白仏言。世尊、十方仏刹淨妙国土、有差別不。

仏言普広。無差別也。

普広、又白仏言。世尊、何故經中讚歎阿弥陀刹、七宝諸樹宮殿樓閣。諸願生者、皆悉隨彼心中所欲応念而至。

仏告普広菩薩摩訶薩。汝不解我意。娑婆世界人、多貪濁。信向者少、習邪者多。不信正法、不能專一、心乱無志実無差別。令諸衆生專心有在。是故、讚歎彼国土耳。諸往生者、悉隨彼願、無不獲果。

がある。經意は“十方淨土は無差別であって、心中の欲するところに随って至るべきなのに、何ゆえ諸經典では七宝合成の（有形の）阿弥陀淨土を讚歎するのか”という論難に対して、“娑婆の人は多く貪濁で、信に向う人は少なく、邪を習う人が多いから、心を専ら一処にとどめさせるために弥陀淨土を讚歎するのである”と答えている。就中、“娑婆の人は多く貪濁で、信に向う人は少なく、邪を習う人は多い”という經文は信仰の重要性和凡夫往生を説くゆえに、中国淨土教（たとえば、『安樂集』卷上、『淨土論』卷中、『樂邦文類』卷一など）では有力な經証とされた⁽⁴⁾。唯心淨土思想との関係で言えば、その前の論難“十方淨土は無差別で、心中の欲するところに随って至るべきなのに、何ゆえ七宝合成の弥陀淨土を讚歎するのか”という点が重要である。極めて早い時期に疑經とされた本經で⁽⁴⁵⁾、差別の無い十方淨土と七宝合成の弥陀淨土との優劣が論議されていることは、結果的には七宝合成の弥陀淨土が支持されていても、また一方では差別を超えた、従って、無方無形の十方淨土を良しとする見解があったことを意味しているからである。後の中国諸師は、唯心淨土思想につながる「十方淨土」と指方立相の「弥陀淨土」の関係について、非常な苦心をして夫々の見解を述べるが、それ以前に、それが疑經で論議されていたという点が重要である。ただ、後の唯心淨土思想ではこの經文も引証されていないようである。

なお、論書としては『大乘起信論』〈不退方便〉「若觀彼（＝阿弥陀）仏真如法身」が注意されるが、永明延寿が論及しており、後に考証する⁽⁴⁶⁾。

以上、主要な經論に説かれる弥陀淨土の諸相と唯心淨土思想に多少とも関係する数例を考証した⁽⁴⁷⁾。ここで、淨土三部經並びに主要な經論に説かれる弥陀淨土の諸相、従って、弥陀淨土に言及するすべての經論の特徴を結論としてまとめておこう。

第一に、弥陀淨土の表現はいずれも素朴な有形の描写であって、後の唯心淨土思想に係わる高度な無形（たとえば法身土・唯心土など）の描写は、成立後期の密教經典、あるいは極く一部分の經文を例外として、全くないという点である。

ここで、極く一部分の經文として注意すべきは、

『觀無量壽經』「去此不遠」「是心作仏、是心是仏」

『大乘無量壽莊嚴經』「彼仏如来、来無所来、去無所去、無生無滅」

密教經典数部の弥陀法身説・弥陀淨土法身土説

『灌頂隨願往生十方淨土經』の十方淨土無差別と弥陀淨土七宝合成の論難

などである。就中、『観無量寿経』『是心是仏』を除いて、唯心浄土思想の源流・典拠になりえないことは夫々考証したとおりである。

第二に、弥陀浄土の方位を説く経典はいずれも西方であり、それ以外の東方・南方・北方、あるいは方位を超えた無方や十方と説く経典は一つもないという点である。

この二点は、浄土三部経に限らず、弥陀浄土に言及する経論はすべて西方有相浄土を説く、すなわち「指方立相論」の典拠ばかりということになり、ここでも、善導並びに日本浄土教の浄土観がインド浄土教の正統な展開という、浄土三部経で知った結果が支持されている。

これまで、煩を厭わず、指方立相論のあまりにも有名な典拠『無量寿経』『阿弥陀経』、そして弥陀浄土に言及する多くの経論を列記したのは、善導の指方立相論がインド浄土教以来の正当な展開上に位置づけられることを確認するためであったようである。この点で善導は単に中国浄土教の大成者であるばかりでなく、インド・中国・日本を含めた浄土教史の上で偉大な思想家であることを改めて認識すべきである。

更に、主要な大乘経論から新たに知られた第三は、弥陀浄土がしばしば十方浄土、あるいは諸仏浄土の譬えとして説かれ、しかも経論によっては娑婆世界に近い、従って、低い浄土と見做されている点である。それによって、経典を絶対の真理とする中国諸師がそれを正しく理解し、弥陀浄土を多く低い浄土（たとえば、凡聖同居土・応化土）と考えたことも納得できる。経論による限り、西方有形の弥陀浄土は、無方無形の諸仏浄土に較べて低くせざるを得ないのは正しい經典解釈である。

第四に、それでも僅かな経文には「己れの心に由る」（『華嚴経』）記述も認められ、それが後に唯心浄土思想に引証されたことも知られた。ただ、その場合にも、弥陀浄土に限った心ではなく、あくまでも諸仏、その中の一仏としての阿弥陀仏の唯思想であった。

以上のことから、浄土三部経並びに弥陀浄土に言及する経論はすべて指方立相論ばかりで、唯心浄土思想の源流・典拠にはなりえないことが知られた。

われわれは、「本性弥陀・唯心浄土」を標榜する唯心浄土思想は、当然のことながら、弥陀浄土を説く経文にその源流・典拠があるに違いないという前提で、弥陀浄土に言及するすべての経論を調べた。その結果、極めて僅かな例外を除いて、ことごとく指方立相論ばかりであって、唯心浄土思想の源流・典拠はないという皮肉な結論に達した。しかし、このことは後の中国浄土教を考える場合には重要なことと思われる。われわれはさらに唯心浄土思想の源流・典拠を求めて、別な角度から再び経論に当りなおさねばならないようである。

(1) 「十二経七論」（『浄土論』巻中、大正 47・91 下-97 上）。

無量寿経、観経、小弥陀経、鼓音声王経、称揚諸仏功德経、発覚浄心経、大集経、十方往生経、薬師経、般舟経、大阿弥陀経、無量清浄覚経、

往生論、起信論、十住毘婆娑論、弥陀偈、宝性論、龍樹十二礼、摂大乘論。

「専談浄土経論目録」（『楽邦文類』巻一、大正 47・149 下-164 下）。

無量寿経（10 处）、観無量寿経（6 处）、阿弥陀経（3 处）、華嚴経（3 处）、法華経（2 处）、首楞嚴経（2 处）、悲華経、出生菩薩経、弥陀偈経、鼓音王経、菩薩処胎経、平等覚経、文殊説般若経、般舟経、方等大集経、大宝積経、随願往生経、大集日藏経、目連所問経、十往生経、観仏三昧経、文殊発願経、入楞伽経、善信摩親経、守

護国界主経、

無量寿修観行供養儀軌、無量寿如来拳印真言、無量寿如来根本印真言、無量寿如来心真言、烏瑟膩沙最勝総持経、無量寿如来総持法門、不空羼索神変真言経、溥遍解脱心真言、不空大灌頂光真言、拔一切業障根本得生浄土呪、無量寿論、毘婆娑論、大智度論（2 处）、大乘起信論、思惟要略法。

その他、浄土経論を集録する資料としては、『龍舒浄土文』、『蓮宗宝鑑』、『浄土指帰集』、『西方合論』、『浄土聖賢録』など参照。

- (2) 拙稿「中国における浄土教の発展」『講座・大乘仏教 5 浄土思想』219－233 頁。
- (3) ここでは、中国各宗の所依の経論、しばしば引証された代表的論書の方位〔西方〕と弥陀浄土に限った主な記述を挙げる。従って、思想的に重要な経説でも、阿弥陀仏の記述は省く。
- (4) その他、弥陀浄土にしばしば言及する経典としては、
『月燈三昧経』那連提耶舍訳、『陀羅尼集経』阿地瞿多訳、『大宝積経』菩提流志等訳、『不空羼索神変真言経』菩提流志訳
などがあり、それらを抄出すると弥陀浄土の諸相がより明らかに知られるが、本稿ではそこまでの必要はないであろう。
- (5) とくに、『無量寿経』『阿弥陀経』の弥陀浄土の諸相と類似する主な経典の描写については、藤田宏達『原始浄土思想の研究』474－486 頁。
- (6) 弥陀浄土が何ゆえ西方に限られるかは、経論には説明されていない。そこで、極楽起源説が種々論議されてくる。藤田宏達、前掲書、502－505 頁。定方晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』第 209 号。
中国以降では、道綽「以閻浮提、云日出処名生、没処名死」『安樂集』卷下（大正 47・18 上）が有名である。
- (7) 他に『太子刷護経』（大正 12・154 下）、『大宝積経・功德宝花敷菩薩会』（大正 11・565 下）、『灌頂経』（大正 21・533 上）など。
- (8) 大正 25・134 中、大正 9・589 下。他に『文殊師利仏土厳浄経』（大正 11・899 下、901 中）、『観世音菩薩授記経』（大正 12・355 下）、『大乘同性経』（大正 16・645 上）など。
- (9) 大正 9・694 下－695 上。
- (10) 異本『四十華嚴経』卷 6、般若訳（大正 10・687 下）、『樂邦文類』卷 1、宗曉撰（大正 47・159 上）。
- (11) この中、3 部はすでに矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』271 頁で指摘されている。なお、矢吹博士は“理仏の阿弥陀仏”を説くその他の経典として『無量寿荘嚴経』『観経』『大乘入楞伽経』『華嚴経』の経文を挙げる。この中、前二経は前節で考証したが、後二経は唯心思想（唯心浄土思想でない）に特色を有する経典であるから、次節で述べよう。
- (12) 吉岡義豊『道教と仏教』第一、412－432 頁、鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』117－122、214－221 頁。
- (13) 瑜伽集要頌口施食儀起教阿難陀縁由
瑜伽集要頌口施食儀軌
二種同卷。総不出撰集及訳人名。恐是土人所集、非西土本也（『閻蔵知津』卷一五、智旭編）。
- (14) 大正 47・9 下、94 上中、160 上。その他『浄土十疑論』（大正 47・78 中）『阿弥陀経疏』基撰（大正 37・318 下）など。
- (15) すでに、『出三蔵記集』卷四、「新集失訳雑経録」（518 年、大正 55・31 中）に認められ、さらに『法経録』卷二、「衆経疑惑」（594 年、大正 55・126 中）とされた。なお、『歴代三宝紀』卷七、『仁寿録』卷四、『内典録』卷三、『開元録』卷一六、二〇など参照。
- (16) 『大乘起信論』（大正 32・583 上）、第四章第二節参照。
- (17) なお、ここで取上げた弥陀法身説の数例はその他を含めて別に論考した（「弥陀法身説について」『印度哲学仏教学』第五号、平成 2 年 11 月予定）

第三節 唯心浄土思想の典拠

前節までに知ったように、弥陀浄土に言及する経説は、『観無量寿経』『是心是仏』の経文を唯一

の例外として、いずれも西方有相浄土を説く指方立相論の源流・典拠ばかりで、唯心浄土思想の源流・典拠になりえなかった。このことは、中国浄土教のもう一方の主要な浄土観、唯心浄土思想の源流・典拠を探るわれわれに弥陀浄土に言及する経説以外の、全く新たな経文の探索を要求している。

唯心浄土思想の源流はインド仏教に求められないのであろうか。また、その典拠は何の経文にあるのであろうか。

そこでまず、膨大な経論の中から「唯心浄土」の語を渉獵してみると、いまのところ、見出し難いようである⁽¹⁾。このことは、インド浄土教はもとより、インド仏教全体でも唯心浄土思想は明瞭に説かれていなかったことをわれわれに教える。弥陀浄土の経説になく、また「唯心浄土」の語も経論に認められない。ここでわれわれは唯心浄土思想の源流・典拠の手がかりを全く失う。

それでは、経論を自らの教義形成の絶対的証拠とした中国諸師は何を経証として唯心浄土思想の正当性を主張したであろうか。

そこで逆に、中国諸師が唯心浄土思想の経証とした主な経論を取上げてみよう。そして、それらの経説が何ゆえ経証とされたかを考えることによって、唯心浄土思想の源流・典拠の状況が判るし、その後の成立過程の道程がある程度見えてきそうである。

唯心浄土思想の経証とされた主なものは、次の経文である。

『般舟三昧経』(三卷本) 支婁迦識訳 (大正 13・906 上)⁽²⁾

わが念ずるところすなわち見、心が仏となり、心みずから見、心はこれ仏なり……。

『維摩経』鳩摩羅什訳 (大正 14・538 下)⁽³⁾

もし菩薩、浄土をえんと欲せば、まさにその心を浄むべし。その心浄きに随って、すなわち仏土浄し。

『華嚴経』仏駄跋陀羅訳 (大正 9・465 下)⁽⁴⁾

心は工画師の如く、種々の五陰を画く。

一切世界の中、法としてしかも造ざるものなし。

心の如く仏もまたしかり、仏の如く衆生もしかり。

心と仏とおよび衆生と、この三は差別なし。

『大方広如来不思議境界経』実叉難陀訳 (大正 10・911 下)⁽⁵⁾

自らの心が仏となり、心を離れて仏なし。乃至三世一切の諸仏も、またまたかくの如く、みな所有なく、ただ自らの心による。菩薩、もしよく諸仏および一切の法、みな唯心の量なりと了知すれば、随順忍を得……、あるいは、極楽浄仏土の中に生じ……。

『四十華嚴経』般若訳 (大正 10・687 下)⁽⁶⁾

善男子、我れ若し安楽世界の無量寿如来を見たてまつらんと欲せば、意に随って即ち見たてまつる。……是くの如く、十方一切世界の所有る如来をも、我れ若し見たてまつらんと欲せば、意に随って即ち見たてまつる。……、所見の諸仏はみな自心に由るなり。

『大乘起信論』真谛訳 (大正 32・577 中)

一切法はみな心より起こり、妄念よりしてしかも生ずるを以って、一切の分別は即ち自心を分

別するなり。

『観無量寿経』 晋良耶舍訳（大正12・343上、既述）

もろもろの仏・如来は、これ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたもう。……この心、
仏を作り、この心、これ仏なり。

などである。⁽⁷⁾ これらの経文を中国諸師の誰が絶対の経証としたかは後に再び取上げることにしよう。

これらの経説を知るとき、われわれは、すでに問題の所在で指摘した唯心浄土思想探求に係わる幾つかの問題点がすでに経論の段階で明瞭に表われていること、前節までに残された疑問点の解答がすでに認められていることに気づくであろう。

まず第一は、これらの諸経論は、浄土教に限らず、いずれも中国仏教諸宗の重要な經典という点である。『般舟三昧経』は中国仏教最初期に訳出され、中国浄土教〔蓮宗〕初祖・廬山慧遠（334-416）の所依の經典として重要であるばかりでなく、その後天台智顗（538-597）の「常行三昧」の典拠となり、常行三昧行法〔般舟三昧行法〕が盛行する基となった經典である。さらに天台宗では『観無量寿経』が重視され、智顗に仮託された『天台観経疏』を経て知礼『同妙宗鈔』へと至る、いわゆる天台浄土教の根本經典である。『維摩経』は禪宗の、『華嚴経』は華嚴宗の正依の經典であることは説明の必要もあるまい。また、如来蔵思想・「阿梨耶識」で有名な『大乘起信論』も法相宗だけでなく、天台・華嚴宗などで重視されたこともよく知られている。このように、註で示した経説を含めて、これらの経論は浄土教というよりは、それ以外の諸宗の主要な経論なのである。そしてこのことは、唯心浄土思想の形成は中国仏教全体の中で発酵し成立したのであり、それを浄土教の枠内で探っては辿れないことをわれわれに示唆している。われわれは「浄土」という用語に拘泥して、前節まで弥陀とその浄土に言及する経論を探索したが、その結果、唯心浄土思想の源流・典拠を見出せなかったのは、そのためである。この示唆は中国では浄土教が最後まで独立した宗派（学派）になりえず、諸宗派の中で存続した史実ともよく相応する。この点で、源流（『無量寿経』『阿弥陀経』に代表されるすべての経論）から中国諸師の弥陀浄土観、さらに善導が確立し日本浄土教に継承されたインド以来一貫して辿れる指方立相論とは、唯心浄土思想の形成過程は全く異なる源流と経緯を辿るものであることをわれわれに教えている。

第二は、問題の所在で気づいた唯心浄土思想の形成には、後に〈本性弥陀〉と呼ぶ系統と〈唯心浄土〉の系統の二つの流れがあることがここで明瞭に認められる点である。これらの経説を読むと、浄土に言及する經典は『維摩経』だけで、他はすべて「心」を中心とした衆生・仏・法についての経説である。浄土に言及する経説よりも、圧倒的に「心」を衆生・仏・法の関係で説く経論が多い。ここでも、第一のときと同様に、われわれが唯心浄土という用語から無前提に「浄土」に言及する経説のみを探る誤りを注意している。唯心浄土思想の源流・典拠は唯心の「浄土」に言及する経説にあるのではなく、むしろ「唯心」に言及する経説にあることを教えている。すなわち、後の〈本性弥陀・唯心浄土〉の定型句に当てて言えば、唯心浄土思想の源流・典拠は、字義どおり、唯心浄土を説く経論と本性弥陀を説く経論と二系統があり、しかも、本性弥陀の系統が主流であるという点である。この点を傍証する事項として、第1に伝統的解釈の「依正二報」、第2に中国仏教全体の

唯思想などはすでに問題の所在で指摘したとおりである。以降では、この二系統を前提に考察を進めよう。

第三は、前節までに知ったように、指方立相論の源流はすべて弥陀とその浄土に言及する經典にあったが、それと全く反対に、唯心浄土思想の経証はいずれも諸仏とその浄土の経説であって、弥陀とその浄土の経説ではないという点である。すなわち、唯心の諸仏・唯心の諸仏浄土、あるいは唯心の衆生・法を説いている点である。このことは、前節までの考証から気づいていなければならなかったことである。この点から次の二つのことを注意しなければならないであろう。

一つは、唯心浄土思想の形成を探求する場合、中国での諸仏の見解（一般的仏身観）と弥陀の見解（弥陀仏身観）、諸仏浄土の見解（一般的浄土観）と弥陀浄土の見解（弥陀浄土観）を峻別し整理し、その相互関係を考証して初めて明瞭に辿れるという点である。元来、弥陀とその浄土に言及する経論に唯心浄土思想の源流がない以上、われわれはまず弥陀と諸仏、弥陀浄土と諸仏浄土を冷静に見極めることから始めなければならない。二つには、唯心浄土思想は、〈本性弥陀・唯心浄土〉を標榜する以上、あくまでも唯心の弥陀とその浄土でなければならない。それでは何時、誰が、どのような理由で、唯心の諸仏から唯心の弥陀へ、唯心の諸仏浄土から唯心の弥陀浄土へと会通し、変容させ提唱したのかという点である。この点は唯心浄土思想形成の重要なポイントであるが、従来の研究の中には諸仏と弥陀、諸仏浄土と弥陀浄土が極めて曖昧のまま、浄土といえば弥陀浄土と会通する論述がある。その典型的事例は第四章「唯心浄土思想の成立—永明延寿の浄土思想—」で立証しよう。

第四に、それではこれらの経論の中で、中国浄土教に限った場合、どの経論が最も重視されねばならないかという点がある。この点是指方立相論の源流・典拠として弥陀とその浄土に言及するすべての経論かそうであっても、とくに『無量寿経』『阿弥陀経』の経説が最も重視されたことと同じである。この場合、『観無量寿経』『是心作仏、是心是仏』の経説であるところで結論しても過言ではないであろう。浄影寺慧遠、吉蔵などの註釈書、天台智顗に仮託された『天台観経疏』からそれを更に註釈した四明知礼『同妙宗鈔』へと至る天台浄土教の根本經典であり、更には禅宗・華嚴宗での言及など、そして、こうした中国諸師の唯心浄土思想に係わる見解を“古今を指定”した善導の指方立相論も極楽についての註釈ではなく、この「是心作仏、是心是仏」の解釈で主張されたことはすでに述べた。その後、唯心浄土思想が成立し、主流となった中での諸資料でも最も多く経証とされたことは後に立証しよう。すでに知ったように、唯心浄土思想の経証となったのは数部の経論であり、われわれは夫々の系統を辿らねばならないが、強いて唯一つを挙げるとすれば『観無量寿経』『是心作仏、是心是仏』の経説と思われる。

第五に、本章の冒頭で従来の研究では唯心浄土思想の源流・典拠が経論で指摘されていないという疑問にこれらの経説がすでに解答を示している点である。

これらの経説は唯心浄土思想の源流・典拠としてよいであろうか。

残念ながら、これらの経説は唯心浄土思想の有力な経証となった点で典拠ではあるが、しかし、源流とは言えないようである。「問題の所在」で規定し、すでに再三注意したように、唯心浄土思想の概念は〈本性弥陀・唯心浄土〉と連句される唯心の弥陀、唯心の弥陀浄土の思想であり、主張で

ある。しかし、これらの経説は弥陀とその浄土を説いたものではない。これらは唯心の諸仏、諸仏浄土、あるいは衆生・法を説いたものである。まして「唯心浄土」という用語すらも見出せない以上、〈本性弥陀・唯心浄土〉を意味する源流と言えないであろう。従って、強いて唯心浄土思想の源流を言うときには、唯心浄土思想の源流はインド仏教の主要な唯心思想にあるが、しかし、それは唯心の弥陀とその浄土を意味していなかったと言うことになる。このことに気づけば、何ゆえ従来の見解で唯心浄土思想の源流が経論で指摘されていなかったかの疑問も氷解する。唯心浄土思想の源流はインド仏教には無かったのである。これらの経説は後に唯心の弥陀・弥陀浄土と会通された典拠ではあったが、正確には弥陀とその浄土を意味したものではなかった。従って、唯心浄土思想は中国浄土教において成立した思想・中国独自の思想ということもここで初めて言うことができよう。

- (1) 膨大な漢訳大蔵經のすべてを精査することは至難であり、『大蔵經索引』の並びに主要な経論などを調べた現時点では見出し難い。
- (2) なお、異本『般舟三昧經』（一卷本）支婁迦讖訳、『大方等大集經賢護分』闍那崛多訳（大正 13・877 中、899 中）もしばしば経証とされた。また、当該経文「心作仏、心自見、心是仏」は『觀無量壽經』「是心作仏、是心是仏」の先行思想とすでに指摘されている。桜部建「唯心思想を盛った般舟三昧經の一節について」『大谷学報』第 61 巻第 3 号、藤田宏達「浄土教における神秘思想の一断面」『インド古典研究』第 6 巻。
- (3) また、「心垢衆生垢、心淨故衆生淨」（大正 14・541 中、古来、心淨説の典拠として有名）もしばしば引証された。異本『維摩詰經』支謙訳、『說無垢稱經』玄奘訳（大正 14・520 中、559 下、563 中）。
- (4) のちに〈唯心偈〉と名づけられる。異本『八十華嚴』実叉難陀訳（大正 10・102 上）。
- (5) 〈華嚴經〉の一異本。とくに唯心浄土思想の最初の提唱者とされた永明延寿が「唯心浄土」解釈の唯一の経証とした（『万善同歸集』大正 48・966 中下）。異本『華嚴經不思議仏境界分』提雲般若訳（大正 10・908 中）。
- (6) 異本『六十華嚴』仏駄跋陀羅訳（大正 10・694 下－695 上）は前節既述。後に華嚴諸師の註解を経て、『樂邦文類』卷一「唯心念仏門」（大正 47・159 上）の典拠となる。
- (7) その他、『楞伽經』「諸仏心第一」求那跋陀羅訳（大正 16・481 下）、『中論』「衆因縁生法、我說即是無、亦為是假名、亦是中道義」〈三諦偈〉龍樹造・羅什訳（大正 30・33 中）なども引証される。

要 結

本章では、中国浄土教で成立した唯心浄土思想の源流・典拠を探るため、まず直接の対象となる弥陀浄土に言及する経論の諸相を浄土三部經並びに主要な経論に当たって調べた。中国浄土教の基礎的資料としては、浄土思想に言及する 290 部すべてに当らなくてもよいと判断したからである。

その結果、浄土三部經に説かれる弥陀浄土の諸相は、『觀無量壽經』「是心作仏、是心是仏」を除いて、すべて西方有形の浄土であった。その中でも『無量壽經』『阿弥陀經』の「極樂はここより西方十万億土を超えたところにある」と説く経文が代表的典拠である。これは後の指方立相論の源流であり、従って、善導に代表される指方立相論はインド・中国・日本を貫ぬく正統な浄土観であることを知った。

次に、主要な経論に説かれる弥陀浄土の諸相でも、浄土三部經と同様に、すべて西方有形の浄土であったが、更に新たな特徴として、弥陀浄土が他の諸仏浄土の譬えとされ、しかも、比較的低い浄土と説かれていることが知られた。

以上の弥陀浄土を説くすべての経論から知られたことは、弥陀浄土は諸仏浄土に較べて低い西方有形の浄土という点である。そして、この点は、後の中国浄土教を考える上でも極めて示唆に富むことも教えられた。すなわち、中国諸師の多くが弥陀浄土を低く査定し、それを善導が報土説と高めたこと、そうした唐代までの弥陀浄土観が浄土教の盛行と相俟って、更に遅れた五代・宋代に浄土教に限らない中国仏教全体の中で高められ、唯心浄土思想が成立したという予測である。

このように、経論に説かれる弥陀浄土の考証はインド・中国・日本の浄土教全体を鳥瞰する上で、また唯心浄土思想の成立を示唆した点で無駄ではなかったが、しかし、唯心浄土思想の源流・典拠を探るためには徒勞であった。西方有形の浄土は無方無形を立場とする唯心浄土思想とは真向から対立し、源流・典拠にはなりえないからである。

弥陀浄土を説く経文が唯心浄土思想の源流・典拠になりえない以上、われわれは別な角度から経論を当り直さねばならなかった。しかし、膨大な漢訳経論のいずれにも「唯心浄土」の用語は認められない。そこで逆に、後の唯心浄土思想で中国諸師が絶対の経証とした経論を取上げた。その結果、それらの内容は弥陀や弥陀浄土ではなく、一般的な諸仏・諸仏浄土、衆生・法などの心を説いたもの、すなわち仏教全体の中で説かれた唯心思想であった。そして、この場合にも唯心の諸仏・衆生の系統と諸仏浄土の系統があり、前者が主流であることも教えられた。従って、これらの経説は唯心浄土思想の典拠〔経証〕にはなりえても、源流にはなりえない。それによって弥陀と弥陀浄土の唯心浄土思想は中国浄土教で成立した独自の思想であることが立証された。

第三章 唯心浄土思想成立以前の先行思想

前章では経論に説かれる弥陀浄土の諸相と唯心浄土的思想を調査し、唯心浄土思想の源流・典拠の可能性を検討した。その結果、弥陀浄土に言及する経論は、『観経』「是心是仏」を除いて、ことごとく唯心浄土思想の源流になりえないこと、また唯心浄土思想そのものは経論に認められないことを知った。従って、唯心浄土思想の源流はインドではなく、中国において初めて成立した思想であることが立証された。そこで、われわれは後に唯心浄土思想の典拠となる経論の諸相を調査した。その結果、それらは中国仏教諸宗の重要な経論で、内容は弥陀浄土ではなく、諸仏・衆生・諸法・諸仏浄土の唯心思想であり、〈唯心浄土〉系と〈本性弥陀〉系に分けられた。

論述の経過に従えば、唯心浄土思想成立以前の先行思想を探究する本章では、われわれは中国浄土教に限定せず、天台・華嚴・法相・禪系などの大きな流れの中で典拠とされた諸経論の解釈を克明に辿っていかなければならない。しかも、唯心浄土思想の成立、永明延寿(904—975)に至るまでの数世紀の変遷である。もとより、それは意図されねばならないが、しかし、とても力の及ぶことではない。

そこで、本章では浄土観〈唯心浄土〉に限定して、まず主な浄土観(一般的浄土と弥陀浄土)を学ぶことから始めよう。このことは中国浄土思想史における唯心浄土思想を正確に位置づけるために重要である。そしてそこに、弥陀浄土が応化土から報土、更には唯心浄土と高められていく過程、あるいは何系統の浄土観が唯心浄土思想に近いかが認められれば幸いである。次に、従来の見解で

指摘された関係資料を今一度検討し、その内容を学ぼう。それによって、次章以降の成立へと至る形成要因が教えられれば、従来の見解も再評価できよう。以上によって、〈唯心浄土〉系の幾つかの先行思想は見出せると思われる。

しかし、唯心浄土思想の先行思想探究はそれだけでは許されない。前章までに知り、要求されたことは、唯心浄土思想成立には二系統あり、〈唯心浄土〉以上に〈本性弥陀〉の探究が重要であった。われわれは浄土観以上に仏身観（諸仏観と弥陀観）あるいは唯心思想の変遷も辿らねばならない。しかし、それも不可能に近い。そこで前節で要求された中国浄土思想に大きな影響を与えた『観無量寿経』の唯心浄土思想「是心是仏」解釈の変遷に限って辿り、その他の典拠は関説するにとどめよう。この経文が後の唯心浄土思想家たちの最大の経証となるからである。そのことは次章以降で立証されよう。

本章は、充分ではないが、唯心浄土思想の主な先行思想の探究を意図する。

第一節 〈唯心浄土〉の先行思想

第一項 中国仏教における主な浄土観と唯心浄土思想

唯心浄土思想の源流はインドになく、後に典拠とされた経論であるにすぎない以上、われわれは中国仏教そのものの中から、先行思想を探らねばならない。前章と同じく、依然として手掛りは見出せない。われわれは再び原点に立たされた。そこで初めに、中国仏教における主な浄土観を一般的浄土観とその中に位置づけられた弥陀浄土観に分けて学ぶことにしよう。そこに唯心浄土思想が認められれば、十世紀の最初の提唱者永明延寿を俟つまでもなく、その思想家に最大の評価を与えよう。若しそれが無ければ、何ゆえ無かったのか、主な共通思想は何かを吟味し、先行思想と位置づけよう。

浄土観の研究は個々には精緻に考究されているが、唯心浄土思想との関係のみを主眼とする本稿ではその大要を先学の研究成果から抄出するにとどめよう⁽¹⁾

唯心浄土思想成立、永明延寿に至るまでの主な浄土観を挙げれば、次のとおりである。

中国仏教における主な浄土観（永明延寿以前）

	一般的浄土観	弥陀浄土観
羅什（350—409）	諸仏果報土	
道生（355—434）	仏無浄土	
僧叡（不詳）	五種国土（浄土・穢土・不浄浄土・ 浄不浄土・雑土）	
曇鸞（476—542）		報土 ※二種法身〔法性法身・ 方便法身〕
浄影寺慧遠（523—592）	眞浄土・相浄土・事浄土	事浄土（応土）

智顗 (538—597)	常寂光土・実報無障礙土・ 方便有余土・凡聖同居土	凡聖同居土 (応土)
吉蔵 (549—623)	諸仏独居土・独菩薩所住土・ 大小同住土・凡聖同居土	凡聖同居土, 通別本迹二門 (報土・応現土)
慧影 (—600 ごろ)	眞応二土	応土
道基 (—637)	報化二土	報土
道綽 (562—645)	報 (無相・有相) 化二土	実報土 (通四土)
法常・智儼 (602—668)	法性土・実報土・事浄土・化浄土	通法報化土
迦才 (不詳)	法報 (実報土・事用土) 化三土	報土
道宣 (596—667)・道世 (—668—)	開合二門 (開～法性土・実報土・ 事浄土・化浄土, 合～報化二土)	報土 (他受用土)
玄奘 (602—664)		唯報土, 通報化土
窺基 (632—682)	法性土・自受用土・他受用土・変化土	唯報土
玄奘門下等 (惠景・神泰・遁 倫…)		通報化土
〃 (円測・憬興・智周…)		凡入報土 (指方立相)
善導 (613—681)	法性土・自受用土・他受用土・変化土	唯報, 唯化, 唯報化, ※心所変 (次項)
懷感 (不詳)		一乗義 (摂華藏世界海)・ 三乗義 (通四土)
元曉 (617—686)	法性土・実報土・受用土・変化土	華嚴別教一乗 (摂華藏世界海)
※『遊心安楽道』		「去此不遠」 (迷人念仏生彼国, 悟人自浄心)
義湘 (625—702)		化身土
慧能 (638—713)	自住処 (法性土・自受用土・実徳土)・ 摂化処 (他受用土・変染土・化身土)	第一阿弥陀経浄土, 第二無量 寿観経浄土 [化浄土]
※『壇経』		二摂境唯心念仏門 (「是心是 仏」) ※弥陀本師
法蔵 (643—712)	十種浄土 (…第九唯心浄土・第十毘盧 遮那仏所居土)	変化土 ※弥陀本師
李通玄 (635—730)	五念仏門	
澄観 (738—839)		
宗密 (780—841)	常寂光土・常受用土・常変化土	

以上が唯心浄土思想成立以前の主な浄土観である。仔細に読めば、これらの見解は浄土観相互の関
係だけでなく、仏身観・機根論・行業論あるいは他思想と複雑に絡み合い、諸師夫々独自の浄土思
想を形成する。従って、短絡に論ずることは許されないが、強いて大要を辿るだけでも幾つかの先
行思想が見えている。

まず、大きな潮流を簡単に辿り、主な諸相と唯心浄土思想との関係を指摘する。

中国仏教最初期の羅什とその門下には道生の仏無浄土説が有名であるが、浄土の見解はない。ほ
ぼ同時代の中国浄土教始祖、廬山慧遠 (334—416) にも「浄仏国土」の言及はあるが「仏国土を浄め
る」の意味で弥陀浄土を分析した解釈ではない⁽²⁾。曇鸞 (476—542) の報土説も「方便法身」に由来す
る見解で弥陀浄土を「報土」と明言していない。なお、曇鸞に「是心是仏」の解釈があることは次

節で取上げよう。

浄土観の嚆矢は浄影寺慧遠（523—592）の三種浄土とその中の弥陀応土説である⁽³⁾。また智顗（538—597）、吉蔵（549—623）の四種浄土と弥陀凡聖同居土説も偉大な思想家であるだけに重要である。就中、慧遠の浄土思想を批判し、善導（613—681）が凡入報土説を主張したことはあまりにも有名である。なお、彼の指方立相論は報土説でなく、「是心是仏」釈で主張されたことも次節で取上げよう。

一方、摂論系の法常（567—645）・華嚴系の智儼（602—668）は四種浄土を立て、弥陀浄土を報土としながらも、また「通四土」とした。この流れは華嚴系で継承・発展し、新たに別教一乗の立場で解釈され、澄観（738—839）・宗密（780—841）に至っては弥陀は毘盧遮那仏と同体と考えられた。永明延寿の唯心浄土思想がこの流れにあることは充分予測できよう。また、摂論系の浄土観は法相系へと移行し、四種浄土と弥陀浄土の唯報・唯化土説が主張された。

以上の諸潮流を一言で表わすとすれば、慧遠・智顗・吉蔵の浄土観、それに対向した善導流の浄土観、ほぼ並行して後に展開された摂論法相系・華嚴系の浄土観と大別できよう⁽⁴⁾。

それでは、これら浄土観で唯心浄土思想に係わる見解はどれであろうか。先行思想は何であろうか。また、全く対立する浄土観は何か。

第一に、全体を覽て気付くことは弥陀浄土を法性土とする見解は一つも無い。経論を絶対とする限り、弥陀浄土が西方有相であることは前節で知ったが、中国諸師はそれを正確に解釈している。少し細かに言えば、慧遠・智顗・吉蔵（あるいはその後の諸師でも）などは弥陀浄土を応土・凡聖同居土・化身土と最低に査定し、善導が報土に高めたことは正に“古今を楷定”である。しかし、この大勢は唯心浄土思想にとっては極めて不利である。唯心浄土は〈心〉であるから、無方無相を条件とする。従って、弥陀浄土は西方有相、それゆえ法性土でありえず、報土・化土を超えることは出来ないと考えた中国諸師の弥陀浄土観は正解であるが、しかし、唯心浄土の先行思想になりえない。このことは前章で予測できたし、また、その通りの大勢であった。そしてこの点は、唯心浄土の先行思想は弥陀浄土観でなく、一般的浄土観あるいは諸仏浄土観にあることを示唆している。

第二に、ここでの諸師には、智顗を除いて、天台系の思想家は独りも登場してこない。しかし、このことは天台系思想家たちが浄土思想に無関心であったことではない。智顗・灌頂（561—632）の後、湛然（711—782）に至るまで稍や衰勢であったことは史実であるが、湛然の“諸教の讃ずるところ、多く弥陀に有り”⁽⁵⁾は有名であるし、法照・飛錫は天台系の浄土思想家であり、七～八世紀には智顗に仮託された浄土典籍が成立している⁽⁶⁾。これらは天台浄土教の証左である。そこに認められる唯心浄土思想との関係はおそらく次節で知られるであろう。以上が全体から気付いた浄土観の特徴である。

第三に、唯心浄土思想の関係を大別した諸系統に照らせば、華嚴系・摂論法相系にあることが予測される。唯心浄土思想の成立を永明延寿とすれば、それに最も近い年代となるから、その内容を問わなくても、華嚴系あるいはそれ以前の摂論法相系と予測できよう。すでにわれわれは華嚴系と唯心浄土思想の関係が従来の見解で指摘されていないことを第一章で知っている。また、華嚴經典の唯思想が唯心浄土思想の典拠であったことも前章第三節で検討したばかりである。この示唆は

極めて重要である。

それゆえ暫らく華嚴系の浄土観が唯心浄土思想であるかどうか、先行思想になりうるかどうかの可能性を吟味しよう。

華嚴系諸師（智儼・元曉・義湘・法蔵・李通玄・澄観・宗密など）の浄土観と言っても、その一人を考えても膨大な思想大系であるから、一概には論じられない。その中、唯心浄土思想に係わる細かな思想は後の唯心浄土思想家、とくに永明延寿の考証にゆずり、ここでは唯心浄土思想に限った主な諸点に言及するにとどめる。

第1は五教十宗で有名な華嚴別教一乗思想である。華嚴諸師は四種浄土から十種浄土まで様々な浄土を分類するが、最終的には蓮華蔵世界に摂まる〔摂化〕と主張する。弥陀浄土はあくまでも西方有相の報化土であるが〔三乗義〕、究極的には蓮華蔵世界に摂められる〔一乗義〕。従って、澄観・宗密の弥陀本師説も華嚴別教一乗の解釈である。この解釈が唯心浄土思想と共通することは明らかであろう。

第2に所謂〈華嚴性起説〉は正依の華嚴経だけでなく、摂大乘論や大乘起信論などを重視する。これら唯識・如来蔵系論書の唯心思想が唯心浄土思想へと転釈される可能性は極めて強いし、事実、その一部が唯心浄土思想の典拠であったことは前章で知ったとおりである。

第3は李通玄（635—730）の十種浄土の分類に「唯心浄土」が初めて使われる。彼は諸経によって異なる浄土を次のように査定する（『新華嚴経論』巻六、大正36・759中—760上）⁽⁷⁾

第一阿弥陀経浄土……是権非実

第二無量寿観経浄土……此権非実

第三維摩経浄土……是実未広

第四梵網経浄土……是権未実

第五摩訶首羅天浄土……此為権教、未為実説

第六涅槃経中所指浄土……此権非実

第七法華経三变浄土……非実は権

第八靈山会所指浄土……是実非権

第九唯心浄土……是実浄土。…是故維摩経云、唯其心浄即仏国浄、欲生浄土当浄其心。

第十毘盧遮那所居浄土……此為実報、非是権収。

それによると、唯心浄土は維摩経の心浄土浄説の浄土で最高位の毘盧遮那所居浄土に次ぎ、弥陀浄土（阿弥陀経・無量寿観経）は最下位の「化浄土」である。弥陀浄土を下位におき、「非是権収」の毘盧遮那所居浄土を最高位とする解釈は華嚴系浄土観を逸脱するものではないが、ここで「唯心浄土」の用語を使い、高位とする査定は注意してよい。しかし、その唯心浄土は未だ弥陀浄土ではない。この点で彼の浄土観は重要な先行思想であるが、唯心の弥陀浄土思想にはならない。

更に澄観（738—839）には『観経』「是心是仏」を経証とする「摂境唯心念仏門」の思想が唯心浄土思想と共通するが、それは次節で論及しよう。

このように華嚴系の浄土観に唯心浄土思想との関係が濃いように思われる。ただし、その唯心浄土は華嚴経・維摩経の浄土で、弥陀浄土は下位である。

次に、摂論法相系の浄土観についても唯心浄土思想と共通する点が多い。二、三の事例を挙げると、前の第2がそれに充当しよう⁽⁸⁾ また、善導が指方立相論の主張で、「或は行者あり。此の一門の義を將って、唯識法身之観と作し、或は自性清浄仏性観と作すはその意甚だ錯り。絶って少分も相似たることなし⁽⁹⁾」と手厳しく非難したことは有名である。これは善導の立場からは否定されても、唯心浄土思想の立場からは肯定される見解であり、こうした主張があったことが重要である。更に、唯心浄土思想の先行思想としては善導の弟子懷感の浄土観が注意される。すでに先学の指摘もあり、次項で取上げよう。このように摂論法相系の浄土観も唯心浄土思想との繋がり強い。

以上、中国における主な浄土観と唯心浄土思想との関係を考えて。その結果、唯心浄土思想に深く係わる系統としては、まず華嚴系、次いで摂論法相系である。また、善導の指方立相論をはじめ、慧遠・智顗・吉蔵などの浄土観、とくに弥陀浄土観からは唯心浄土思想は形成されないことも知られた。唯心浄土思想は弥陀浄土観からではなく、諸仏浄土観から後に転用されたようである。

- (1) 総合的成果として、望月信亨『中国浄土教理史』37頁以下の関係箇所、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』293—376頁参照。
- (2) 木村英一編『慧遠研究』遺文篇、8, 9, 11, 33, 55頁。
- (3) 本稿では強いて要点を挙げるにとどめるが、各師の浄土観がそう単純でないことは前に注意した。慧遠の浄土観も同様である。深貝慈孝「諸師浄土教の研究—浄影寺慧遠の身土観—」『仏教大学研究紀要』第66号。
- (4) 神子上恵龍、前掲書は名著であるが、弥陀仏身観については、
(第二章)天親・曇鸞、(第三章)浄影・天台・嘉祥、(第四章)道綽・善導と論述するのに対して、弥陀仏土観については、
(第三章)天親・曇鸞、(第四章)浄影・天台・嘉祥、華嚴系諸師、法相系諸師、(第五章)道綽・善導と論述する。弥陀浄土観の概要を辿るには、弥陀仏身観と異なること、この大別が妥当であることを示している。
- (5) 湛然『止観輔行弘決』巻二、大正46・182下。
- (6) 塚本善隆『唐中期の浄土教』(法蔵館刊)98頁以下、256—268頁、佐藤哲英『天台大師の研究』556頁以下。
- (7) 他に「是化浄土……如阿弥陀経是也。…則無量寿観経是也」(大正36・741中)。
- (8) 摂論法相系教学と唯心浄土思想の関係については、柏原祐義「唯心浄土説の考察」(『宗学研究』第20・21合併号)『親鸞大系』思想篇第一巻、281—283頁。
- (9) 『観経正宗分定善義』巻三、大正37・267中。

第二項 従来の見解で指摘された先行思想

前項では中国諸師の主な浄土観を学び、唯心浄土思想との関係を考えて。その結果、年代的にも思想的にも華嚴系次いで摂論法相系が深く係わることが知られた。それでは、従来の見解で指摘された先行思想は何であろうか。

第一章で知ったように、唯心浄土思想の総合的成果は未だ認められず、服部英淳博士が草稿された「唯心浄土」「已心弥陀」(『望月仏教大辞典』)と柏原祐義師の論文(「唯心浄土説の考察」)に関係資料が提示されているだけであった⁽¹⁾ 本項ではそこで指摘された関係資料の中、永明延寿以前の資料を一先ず先行思想として、その内容と先行思想になりうるかどうかの妥当性を吟味しよう。

まず「唯心浄土」では、例文として『釈浄土群疑論』第一・六(懷感)、『往生浄土決疑行願二門』(遵式)、『観無量寿仏経疏妙宗鈔』第一(知礼)、『観無量寿仏経義疏』巻上(元照)、『六祖大師法宝壇経』、『万善同帰集』第二(延寿)、「唯心浄土文」(守訥、『樂邦文類』第四所載)を挙げ、更に参考資料

として「楽邦文類第五、廬山蓮宗宝鑑第一・三、浄土或門、観心往生論、観心念仏、即心念仏談義本、禅祖念仏当等」を指摘する。

この中、永明延寿(904—975)以前の資料となると『釈浄土群疑論』懷感撰(生没不詳、善導の弟子)と『六祖壇経』慧能(638—713)述、法海集の二点にすぎない⁽²⁾。

僅かであるので、その引文を抄出しよう。

『釈浄土群疑論』第一、懷感撰(大正47・32上中)

(問うて曰はく、極楽世界は既に凡夫の生ずることを得ると許す。未だ知らず、是れ有漏の土とやせん、是れ無漏の土とやせん。釈して曰はく、)

如来所変の土は仏心無漏なれば土も還た無漏なり。凡夫の心は無漏を得ず、彼の如来の無漏の土の上に依りて自心変現して有漏の土を作し、而も其の中に生ず。若し如来の本土に約して説かば則ち亦無漏の土に生ずと名づくるを得ん。若し自心所変の土にして而も受用するに約せば、亦説いて有漏の土に生ずと名づくるを得るなり……。

同、第六(66上中)、

問うて曰はく、観経に言はく、是の心仏と作り、是の心是れ仏なり、諸仏正遍知海は心想より生ずと。云何ぞ是の心即ち能く仏を作るや。

釈して曰はく、唯識の理を案ずに心外に別法なく、万法万相皆是れ自心なり……。

この中、後者は『観経』「是心是仏」の解釈であるので、次節で再考することにして、前者の内容に限れば、服部博士の説明「是れ蓋し唯識の説に基き、浄土を以て仏凡各各の心の所変となせるもの」の通り、唯心浄土思想である。しかも、その問いでは「極楽世界」を前提とするから、唯心の弥陀浄土思想を最初に主張した資料である。この点で服部博士の草稿された「唯心浄土」(『望月仏教大辞典』)の解説は当を得たものである。

それでは、これまで何ゆえ懷感が最初の唯心浄土思想家とされなかったのか。当該文は極楽浄土を「心の所変」と明記した最初の資料であるにもかかわらず、何ゆえそれ程評価されていないのか。

主な理由は、第一に懷感は当該文では確かに唯心の弥陀浄土思想を主張するが、彼の弥陀浄土観はむしろ別なところにあったからである。当該文は「総標身土章」(一般的浄土観、法性土・受用土[自受用・他受用]・変化土)、「別明極楽浄土章」(他受用土・変化土・通二土)の解釈⁽³⁾に続く「漏無漏土章」にあり、当該文でも極楽世界を「有漏土」と考えている。すなわち、弥陀浄土観の本意は「別明極楽浄土章」にあり、唯心浄土思想は浄土観全体の更に根底に位置する心所変の浄土として、附記されているにすぎない。摂論法相系の思想が唯心浄土思想に係わりが深いことはすでに前項で予測されたが、それは一切を心の所変とする浄土一般の立場であって、極楽世界を有漏土とする弥陀浄土観の立場ではない。当該文は、如来所変の土は無漏の唯心浄土、凡夫所変の土は有漏の西方有相浄土、そして懷感の弥陀浄土観は凡入報土説にあったと理解されるからである。彼は唯心の弥陀浄土思想を第一義としたわけではなかった。第二に後世の唯心浄土思想に与えた影響である。『釈浄土群疑論』が永明延寿の浄土思想に大きな影響を与えたことは次章で詳述するが⁽⁴⁾、宋代以降の影響は永明延寿に遙かに及ばない。

従って、当該文は弥陀浄土を心の所変とする点で唯心浄土思想であるが、しかし、弥陀浄土観の

中心思想（「別明極樂浄土章」）でない点で重要な先行思想にとどまる。

『六祖壇経』慧能述，法海集（大正48・352上）⁽⁵⁾

（刺史また問うて曰く、弟子常に僧俗の阿弥陀仏を念じて、西方に生ぜんことを願うを見る。請う和尚説きたまえ、彼に生ずることを得るや否や……。師言く……）

迷人は仏を念じて彼に生ぜんことを求め、悟人は自ら其の心を浄む。所以に仏言はく、其の心浄きに随って即ち仏土浄しと。……凡愚は自性を了せざれば身中の浄土を識らず、東を願ひ西を願ふ。悟人は在処一般なり……。使君、心地に但だ不善なくば西方に此を去ること遠からず、若し不善の心を懷かば念仏往生も到り難し。……

この内容も服部博士の説明「又禪家に於いては主として維摩経の心浄土浄の説に基き、直に心性を了すれば即心即仏なりとし、自心を明むるの処即ち是れ浄土なりとなせり」の通り、唯心浄土思想である。また、『観経』「去此不遠」が経証とされていることは前章第一節で注意した。ただ、前の『釈浄土群疑論』の立場と異なることは、この文は西方浄土往生に批判的見解⁽⁶⁾という点である。中国禪宗史における六祖慧能（638—713）の影響は最大であり、従って『六祖壇経』は絶対的権威を持つから、この引文は西方浄土往生批判の有力な根拠になった。逆に浄土教の立場で言えば、空埋に執し事相を疎かにし、おそらくこの見解のように浄土往生を否定した禪徒に対して、痛烈に非難した反論が慈愍慧日（680—748）・永明延寿（904—975）などに認められる⁽⁷⁾更に唯心浄土思想が確立し、禪浄双修が主流となる宋代以降ではこの引文の浄土批判説をどう解釈するかで評価が別れる⁽⁸⁾このように当該文は後の唯心浄土思想に大きな影響を与えた点で極めて重要である。その事例は第五章以降で明らかにしよう。

当該文は、唯心浄土系の唯一つの典拠『維摩経』〈心浄土浄説〉を経証とした唯心浄土思想であるが、しかし、弥陀浄土はむしろ否定的という点で先行思想にとどまる。

次に、柏原祐義「唯心浄土説の考察」では、

浄影『観経義疏』、天台『同疏』、嘉祥『同疏』、慧能『六祖壇経』、懷感『釈浄土群疑論』、守訥（『楽邦文類』巻四）、知礼『妙宗鈔』、道琛（『楽邦文類』巻四）、延寿『宗鏡録』、（王日休）『龍舒浄土文』、智円『西資鈔』、易行院（法海）『本典指授鈔』、遵式『往生浄土決疑行願二門』、智旭『阿弥陀経要解』、香月院（深励）『広文類会読記』、明教院僧鎔『本典一諦録』、『六十華嚴経』、無性『摂大乘論釈』、『唯識二十論』、『成唯識論』、『起信論』、天親『摂大乘論釈』、曇鸞『浄土論註』

などを挙げて考察されている。就中、永明延寿以前の中国資料となると、浄影・天台・嘉祥の観経註釈書、『六祖壇経』・『釈浄土群疑論』である。この中、一連の観経註釈書は是心是仏釈であるから、次節で検討しよう。また『六祖壇経』『釈浄土群疑論』はすでに知ったとおりである。

このように唯心浄土思想についての従来の先行資料は『釈浄土群疑論』『六祖壇経』の二書だけである。しかも、両書とも唯心の弥陀浄土思想でない点で先行思想であっても、最初の唯心浄土思想という評価は与えられない。ただ、ここでは従来の見解に限ったが、その他の中国浄土教典籍を当たると、たとえば『浄土十疑論』『智者……無生。此謂心浄故即仏土浄』、『五方便念仏門』『諸境唯心門。心境俱離門』など唯心浄土思想の先行資料が散見する。これらは智顗偽撰の天台系に属するの

で次節で検討しよう。

以上、中国における主な浄土観と従来の見解から唯心浄土思想の先行思想を検討した。その結果、永明延寿以前の資料には唯心の弥陀浄土思想を主張するものはない。大勢としては華嚴系次いで撰論法相系に強く、善導流からは形成されない。主な先行思想としては『釈浄土群疑論』の心所変説、『六祖壇経』、李通玄の心浄土浄説、澄観・宗密の毘盧遮那弥陀同体説などに認められた。この中、華嚴系の先行思想は新たに知られたものである。総じて唯心浄土思想は永明延寿以前までは明確な系譜を持たず、中国仏教全体の中で徐々に発酵し、五代宋代に至って一気に開花した思想と言える。

それでは、〈本性弥陀〉の流れ、『観経』是心是仏釈の変遷、とりわけ天台系の先行思想はどうであろうか。

- (1) 第一章5—6頁。
- (2) なお、「己心弥陀」では、例文として『観無量寿経』（「是心是仏」）、『観無量寿仏経疏妙宗鈔』第一、『六祖壇経』、『大原談義聞書鈔』、参考資料として「宗鏡録第二十九、観無量寿仏経疏妙宗鈔第四、観無量寿仏経疏融心解、浄土境観要門、楞伽經文句第五、廬山蓮宗宝鑑第十、浄土或門……等」を挙げるが、『六祖壇経』の例文は「唯心浄土」と同一個所で、他は永明延寿以降であるから、対象としない。
- (3) 大正47・30下—32上、神子上恵龍、前掲書、346—350頁、金子寛哉「懐感の浄土観」『浄土宗学研究』第4号、村上真瑞「『釈浄土群疑論』における阿弥陀仏の仏身仏土」『印仏研』第34巻第1号。
- (4) 第四章第二節第一項、51、53頁、第三節第三項、75—76頁。
- (5) 『六祖壇経』は異本によって出沒が多く、厳正な考証を必要とする（柳田聖山『初期禅宗史書の研究』148—212、253—278頁、駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究』250頁以下）。当該例文は敦煌本に認められるから（『慧能研究』323—324頁）、八世紀後半頃の唯心浄土思想の先行資料として扱い（柳田聖山、前掲書253—254頁）、慧能直説の真偽は問わない。
- (6) 例文中には「世尊在舎衛城中、説西方引化 経文分明 去此不遠。……説遠為其下根、説近為其上智」とあり、下根・迷人は西方浄土往生、上（根）・悟人は心浄土浄〔唯心浄土〕と解釈される。そこには「人有兩種、法無兩般。迷悟有殊、見有遲疾」とも説くから、人は夫々に上根・下根あってよいという意味であるが、しかし、上根・悟人を支持する禅徒からは下根・迷人の西方浄土往生は批判・否定されるようになる。
- (7) 『浄土慈悲集』巻上、大正85・1236上—1239下、『万善同歸集』巻中、大正48・973中下。
- (8) たとえば、『樂邦文類』巻四、大正47・201上、208中など。

第二節 〈本性弥陀〉の先行思想—とくに『観経』是心是仏釈の展開—

前節では浄土観〈唯心浄土〉に限った主な先行思想について学んだ。従って、唯心浄土思想のもう一方の系統〈本性弥陀〉の先行思想は意図的に留保した。またそこでは天台系の先行思想も探究しなかった。論述の経過に従えば、前節と同様の手続きで主な仏身観の変遷ととくに天台系の先行思想を辿らねばならない。しかし、それも膨大な資料が要求され、とても力の及ぶことではない。そこで主な仏身観については前節の浄土観を以って代えることにする。仏身観と仏土観は多く表裏一体に解釈されるからである。次に天台系の先行思想についてはすべての資料を精査する余裕はないので、とくに『観経』是心是仏釈を中心に主な見解を学ぶことにする。唯心浄土思想が確立する時代は所謂趙宋天台の全盛期であり、その特徴の一つが天台系浄土教であった。このことは唯心浄

土思想の確立が天台浄土教にあることをわれわれに暗示する。しかも、その先行思想は智顗仮託の『天台観経疏』『浄土十疑論』などであったことをわれわれはすでに先学の成果から教えられている。

本節では、隋唐代の浄土教に最も大きな影響を与え、かつ、後の唯心浄土思想で恐らく最大の経証とされた『観経』是心是仏の展開とそれに関係する諸見解を探究しよう。それによって〈本性弥陀〉の主な先行思想の幾つかは把握できるであろうし、また前章で知ったその他の典拠もその中で関説されよう。そこで再び当該経文を確認すれば、次の通りである。

『観経』第八像想観（大正12・343上）

もろもろの仏・如来は、これ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたもう。このゆえに、汝らよ、心に仏を想う時、この心は、すなわち、これ三十二相八十随形好なれば、この心、仏と作り、この心、これ仏なり〔是心作仏、是心是仏〕。諸仏の正遍知海は、心想より生ず。

※『般舟三昧経』（三卷本大正13・906上）⁽¹⁾

わが念ずるところすなわち見、心が仏と作り〔心作仏〕、心みずから見、心これ仏なり〔心是仏〕。『観経』「是心是仏」の経文がすべて西方有相浄土を説く浄土三部経の中で極めて異質な内容であることはすでに第二章第一節で注意した。また『般舟三昧経』の経文が『観経』の先行思想であり、唯心浄土思想の典拠とされたことも第三節で指摘した⁽²⁾。

第一項 善導流諸師の見解

それでは、この経文は中国ではどのように解釈されたのであろうか。

後に知られるように、中国仏教における『観経』受容の形態とその展開は浄土教に限定されたものではない。従って、われわれは天台・華嚴・法相・禅系など仏教全体の中で『観経』受容の形態を辿らねばならないが、後の唯心浄土思想へと繋がる諸師の解釈を学ぶ前に、まずそれと対称的な善導流三祖（曇鸞・道綽・善導）の見解を簡単に確認し、唯心浄土思想との関係を検討しよう。このことは今のわれわれにとって必要なことであろう。また三祖の著述を引用する後の唯心浄土思想家たちを考証する際に有益になる。そのことは次章第三節「永明延寿の弥陀浄土思想」ですぐに納得されよう。

善導流の中国始祖、曇鸞（476—542?）は主著『往生論註』巻上ですでに『観経』第八像想観前半の経文を引用し解釈する。おそらく『観経』解釈の最初であろう。

『往生論註』巻上（大正40・832上）

言諸仏如来是法界身者、法界は衆生心法也。以心能生世間出世間一切諸法、故名心為法界。法界能生諸如来相好身……。是故仏身名法界身。……。是心作仏者、言心能作仏也。是心是仏者、心外無仏也。譬如火從木出、火不得離木也。以不離木故、則能燒木。木為火燒、木即為火也。この個所に限れば、木が火に焼かれて火になるように、衆生心は法界であり、法界は仏身を生じるから、従って、衆生心は法界の仏と作り、衆生心の外に仏は無いという見解である。

また、曇鸞の有名な二種法身説や無生之生説も注意される。

『往生論註』巻下（同・841中）

諸仏菩薩有二種法身。一者法性法身、二者方便法身。由法性法身、生方便法身。由方便法身、

出法性法身。此二法身異而不可分，一而不可同。

同，卷下（同・838下）

明彼浄土是阿弥陀如来清浄本願無生之生。非如三有虚妄生也。何以言之，夫法性清浄畢竟無生，言生者是得生者之情耳。

これらの見解の⁽³⁾ 曇鸞の真意が凡夫の報土説〔方便法身〕あるいは凡夫往生説にあるとする後の宗学は問わない。ただ，当該文にも認められる中観思想〔真俗二諦・不一不異・生即無生〕で解釈する曇鸞の浄土思想には心即仏・法性法身・無生之生を肯定する解釈が十分に可能なのであり，事実その事例が永明延寿に僅か一点であるが認められる⁽⁴⁾ この点で曇鸞の見解と唯心浄土思想とはなお考証の余地は残されている。しかし，時代が早過ぎたこともあり，後の唯心浄土思想家たちへの影響は左程ないようである。

曇鸞より遅れること60余年後，48歳で浄土教に帰依をした道綽（562—645）は『安楽集』を著わして浄土教を弘めた。本書は『観経』の綱要書とも言われ⁽⁵⁾ それゆえ道綽の浄土思想は『観経』正依の見解である。しかし，本節で扱う是心是仏釈は具体的に言及されていない。ただ，曇鸞の「無生之生」「信仏因縁，求生浄土」を継承して，当時「心外無法」を主張する人々を破折する見解がそれと共通する。

『安楽集』卷上（大正47・8下—9上）

第三，破繫心外無法者……。問曰，或有人言，所觀浄境約就内心，浄土融通，心浄即是，心外無法，何須西入。

答曰，但法性浄土，理処虚融，体無偏局，此乃無生之生，上士堪入。……自有中下之輩，未能破相，要依信仏因縁，求生浄土。雖至彼国，還居相土。

又云，若摂縁従本，即是心外無法。若分二諦明義，浄土無妨是心外法也。

この見解は，真俗二諦の立場から，心外無法・法性浄土の無生之生は聖者〔上士〕が可能であるが，中下輩は信仏因縁によって報土〔相土〕往生を求めることを主張する。われわれは僅かなこの引文からだけでも，曇鸞教学の継承と凡入報土説の善導教学への展開を知ることができる。そして唯心浄土思想との関係で言えば，道綽の真意とは係わりなく，心外無法・法性浄土の無生之生を主張し，おそらく厳修した人々の存在が重要である。このことは道綽とほぼ同時代の道信（580—651）の『観経』解釈を知るとより明らかに納得できる。それは少し後で指摘しよう。また唯心浄土思想の最初の提唱者，永明延寿（904—975）の弥陀浄土思想が誰よりも道綽に依っていることも予告しておこう⁽⁶⁾。

日本浄土教の立場で中国浄土教の大成者とされる善導（613—681）の思想は自ら“古今（の諸師の異説）を楷定した”〔楷定古今〕⁽⁷⁾ と述べる『観経疏』四巻で展開する。彼はその中で第八像想観を次のように解釈する。

『観経正宗分定善義』卷三（大正37・267上—下）

言法界者，是所化之境即衆生界也。言身者，是能化之身即諸仏身也。言入衆生心想中者，乃由衆生起念願見諸仏，仏即以無礙智知，即能入彼想心中現……。

言是心作仏，依自信心，縁相如作也。言是心是仏者，心能想仏，依想仏身而現，即是心仏也。

離此心，外更無異仏者也。……

或有行者，將此一門義，作唯識法身之觀，或作自性清淨仏性觀者，其意甚錯，絶無少分相似也。善導のこの解釈は明快である。凡入報土説に立つ彼には凡夫の心〔衆生心〕が仏となることはありえない。凡夫心と仏身を峻別し，凡夫の心に仏身が現われると考える。この文に続けて彼は強く主張する。

又今此觀門等，唯指方立相，住心而取境。総不明無相離念也。如来懸知末代罪濁凡夫，立相住心尚不能得，何況離相而求事者……。

古来，有名な指方立相論の典拠である。しかし，指方立相論から無方無相の唯心浄土思想は決して生まれない。

中觀思想〔二種法身・無生之生〕で解釈した曇鸞，それを継承し，上士の法性浄土への無生之生を認めつつも，中下輩の是心外法・有相浄土を勧めた道綽，そして凡夫（心）と仏を峻別し，罪濁の凡夫には有相浄土しかありえないと主張した善導。われわれは日本浄土教を決定づけた善導流の展開の一つを鮮やかに学ぶことができる。

しかしながら，善導の指方立相論が日本浄土教にとって如何に絶対的權威を持つとしても，唯心浄土思想にとっては対極に位置するものであり，中国浄土教の史実は唯心浄土思想を主流として発展した。ただ，そのことは中国浄土教において善導が非難され無視されたとのいうのではない。善導は中国浄土教〔蓮社〕第二祖の高僧として崇拝されている。しかし，それは凡入報土・指方立相論の高僧としてではなく，般舟三昧行者としての善導像であった⁽⁸⁾

それでは，善導によって鋭く批判された諸師の見解はどうであったか。指方立相論が唯心浄土思想の対極に位置する以上，われわれは批判された諸師の見解から先行思想を探らねばならない。

そこで最初に想起されるのは，前節第二項で留保した懷感の是心是仏釈である。それはすでに先学によって指摘された有力な先行思想であった。

『釈浄土群疑論』卷六（大正 47・66 上中）

問うて曰く，觀經に言く，是心作仏，是心是仏，諸仏正遍知海，從心想生。云何ぞ是の心即ち能く仏と作るや。

釈して曰く，唯識の理を案ずるに心外に別法なく，万法万相皆これ自心なり。故に起信論に言く，心生諸法生，心滅諸法滅。維摩經に言く，隨其心淨，即仏土淨。又言く，心垢故，衆生垢。故に知る，万法は皆心の変現なることを。此の心を用いて彼の仏を觀する時に当り，……心外に仏の真相を見ること能はざれば，當に觀心は影像の相を変作すべし。是の影像の相を名づけて相分と曰ふ，能觀の心は是れ見分なり。見相の両分は皆自証分を離れず，見分の力能く相分を現するが故に是心作仏と名づくるなり。此の相分は即ち是れ自証分の心なり，別に体あることなきが故に是心是仏と名づく……，故に賢護經第二の初めに言く，……今我從心見仏，我心作仏，我心是仏……，華嚴經に亦言く，心如工畫師……心仏及衆生 此三無差別……。

われわれはここに善導によって非難された摂論法相系〔唯識法身觀〕の典型的な解釈〔見分・相分・自証分〕⁽⁹⁾を知ることができ，また，前章の唯心浄土思想の典拠の多くを経証として認める。当該文は心変現の弥陀と説くから正しく唯心弥陀思想である。永明延寿以前の先行思想としてはおそらく

最大の資料と思われる。

しかし、何ゆえ懷感が最初の唯心浄土思想家と評価されなかったのかは前項でその理由を述べた。ただ、ここで改めて問い直さねばならないことは、若し当該文を唯心弥陀思想とすることが正しければ、懷感の浄土思想そのものの評価が大きく変わってくる点である。われわれはすでにその一例を善導の日中両浄土教の評価から教えられている。従来、日本浄土教では懷感は善導の弟子として評価は高いが、⁽¹⁰⁾ 法相系の思想家として再検討すべきように思われる。ここでは彼に唯識の立場での唯心浄土思想家という評価を与えておこう。しかし、弥陀浄土觀（他受用土・變化土・通二土）を説く以上、最初の唯心浄土思想家という評価はできない。

- (1) 異訳『般舟三昧經』（一卷本、大正 13・899 中）、『大方等大集經賢護分』（同・877 中）。
- (2) 第二章第一節 12—13 頁、第三節 22, 23 頁参照。
- (3) 他に「説衆生無生如虚空、有二種。一者、如凡夫所謂実衆生、如凡夫所見実生死。此所見事畢竟無所有……。二者、謂諸法因縁生故即是不生……」（大正 40・827 中）、「問曰、上言知生無生、当上品生者。若下下品人、乘十念往生、豈非取実生那……。答、……又如氷上燃火、火猛則氷解、氷解則火滅。彼下品人、雖不知法性無性、但以称仏名力、作往生意、願生彼土、彼土は無生界、見生之火、自然而滅」（839 上中）など参照。
- (4) 『宗鏡録』卷 22（大正 48・535 中）、第四章第三節 64, 76 頁。
- (5) 山本仏骨『道綽教学の研究』205—212 頁。
- (6) 第四章第三節 66—67, 75—76 頁。
- (7) 『觀經正宗分散善義』卷四、大正 37・278 中。
- (8) 拙稿「中国浄土教の系譜」『印度哲学仏教学』第 1 号。
- (9) たとえば、『成唯識論』卷二（大正 31・10 中）。
- (10) 『選択集』（『浄土宗全書』卷七、8 頁）、「類聚浄土五祖伝」『漢語燈録』卷九（『浄土宗全書』卷九、428—429 頁）など。

第二項 各宗諸師の見解

前項では善導流三祖の見解を辿り、善導の指方立相論から唯心浄土思想は決して生れないこと、すでに善導の弟子、懷感には典型的な唯心浄土思想が認められることを知った。しかし、『觀經』の受容はこうした善導流の人々に限られたものではなく、各宗諸師に尊重され、むしろその流れが中国浄土教の主流となった。

現存する最古の註釈書は浄影寺慧遠（523—592）『觀經義疏』であるが、同疏は後の註釈書、とくに善導の批判の対象となり、また智顗偽撰『天台觀經疏』に大きな影響を与えた。彼は「是心是仏」を次のように解釈した。

『觀經義疏』卷下（大正 37・180 上）

云何名「作」、云何名「是」。両義分別。一就仏觀始終分別、始学名作、終成即是。二現当分別、諸仏法身与己同体、現觀仏時、心中現者即是諸仏法身之体、名心是仏。望己当果、由觀生彼、名心作仏。

ここでは二つの意味で説明する。一つは始めと終りで考えると始めて学ぶときは仏と成るから「作る」といい、終に仏と成れば、「是れ」である。次に現在と未来で考えると諸仏の法身と自己の心は同体であり、心中に現われるのは諸仏の法身であるから「(是) 心是仏」といい、未来の結果を望む

と観に由って彼の仏を生ずるから「(是) 心作仏」という解釈である。

次に吉蔵(549—623)も『観經義疏』を著わしたが、そこでは次のように述べる。

『観經義疏』(大正 37・243 下—244 上)⁽¹⁾

次云、是心即是三十二相八十種好，是心作仏，是心是仏。凡有三是。所以明三是者……三十二相即是応身，是心是仏即是法身，是心作仏即明二身因也。……故華嚴經云，心仏及衆生，是三無異相。中論云，生死及涅槃，無毫釐差別。淨名云，観身実相，観仏亦然。今亦爾，只心即是心，只仏即是心……。

この解釈(応身 [三十二相]，二身因 [是心作仏]，法身 [是心是仏])は慧遠とは異なるが，両師とも心と仏を同体とする点では同じである。また，吉蔵の華嚴經などを経証とする点は唯心浄土思想の典拠という意味で注意される。

やがて，これらの註釈書，善導流の浄土教など隋唐代の『観經』流行を背景として七世紀後半から八世紀の前半頃に天台系の学徒によって，智顗に仮託した『天台観經疏(観無量寿仏經疏)』が作られた。その前に智顗その人と唯心浄土思想との係わりに少し触れておこう。

天台智顗(538—597)の中心思想は一般に一心三観・一念三千などの名称で呼ばれているように，いずれも心を中心としている点で唯心浄土思想と結びつき易いことは容易に理解できよう。実際，唯心浄土思想が確立する趙宋天台でその立場で解釈されたことは第五章で明らかにしよう。

智顗の浄土思想に限って言えば，⁽²⁾ 常行三昧があまりにも有名である。彼は代表的な実践行の一つに四種三昧を説くが，その中の一つが常行三昧である。

『摩訶止観』卷二上(大正 46・12 上一下)

常行三昧者……此法出般舟三昧經。……身開常行……唯専行旋，九十日為一期……。口説默者，九十日身常行，無休息。九十日口常唱阿弥陀仏名，無休息。九十日心常念阿弥陀仏，無休息……。意論止観者，……我所念即見，心作仏，心自見心，見仏心。是仏心，是我心見仏……其三。

『般舟三昧經』は中国浄土教の始祖，廬山の慧遠(334—416)の定中見仏・見仏三昧の正依であったが，智顗の代表的実践行となることにより善導を初め多くの般舟三昧行者(たとえば慧日・法照・遵式など)が現われ，その流れが中国浄土教の系譜となった。このことは前に触れた。また叡山の常行三昧堂から日本浄土教が展開したこともよく知られている。その基点が智顗の常行三昧であり，中国・日本浄土教はそこから発展したと言っても過言ではない。

当面，唯心浄土思想の立場に限ると，経証「我所念即見。心作仏，心自見心，見仏心。是仏心，是我心見仏」は『観經』「是心作仏，是心是仏」と同一内容であるが故に，『天台観經疏』の是心是仏釈に発展したと考えることは容易である。後の天台教徒は観經の流行を背景に『般舟三昧經』より『観經』を重視し，とりわけ「是心是仏」の経文を最大の経証とした。

『天台観經疏』 智顗偽撰(大正 37・192 中)⁽³⁾

是心作仏者，仏本は無，心浄故有。亦因此三昧，心終成作仏也。是心是仏者，向聞仏本無，心浄故有。便謂條然有異。故言即是，心外無仏，亦無仏之因也。(以下，慧遠の註解を転用)

この解釈は明らかに慧遠『観經義疏』の踏襲であり，展開である。こうして，天台浄土教では『観經』が最重視されるが，やがて四明知礼(960—1028)が『天台観經疏』を註釈した『同妙宗鈔』六

巻を著わすことによって天台浄土教は頂点に達する。知礼は、とりわけ第八仏菩薩像観を詳細に註釈し、「この「是心作仏、是心是仏」こそは〈一心三観〉であり、『観経』の妙宗である」⁽⁴⁾とまで主張する。知礼に至って『観経』「是心作仏、是心是仏」は天台浄土教の中心思想に位置づけられた。その知礼こそ「唯心之浄土、本性之弥陀」を最初に主張した真の唯心浄土思想家である。その詳細はおそらく第五章で論及されよう。ここでは唯心浄土思想の最大の経証が天台系の『観経』是心是仏釈にあることを指摘するにとどめる。

八世紀に入って浄土教の流行を背景として天台学徒が智顗に仮託し撰述したのは『天台観経疏』だけではなかった⁽⁵⁾。

その一つに『浄土十疑論』がある。本書は天台思想によって浄土教を解釈したものでなく、『安樂集』に最も強い影響を受けた浄土教系の学徒によって八世紀前半に成立したとされるが⁽⁶⁾、その顕著な事例が第二疑に認められる。

『浄土十疑論』(大正 47・78 上中)⁽⁷⁾

問、諸法体空、本来無生、平等寂滅。今乃捨此、求彼生西方弥陀浄土、豈不乖理哉。又経云、若求浄土、先浄其心、心浄故即仏土浄。此云何通。

答、……智者、熾然求生浄土、達生体不可得、即是真無生。此謂心浄故即仏土浄。愚者、為生所縛、聞生即作生解、聞無生即作無生解。不知、生者即是無生、無生即是生。不達此理……。

此則是謗法罪人、邪見外道也。

この「生即無生」はすでに曇鸞によって解釈され、道綽によって凡夫の立場で否定された見解であるが、ここでは智者の立場として積極的に支持され、それを知らない愚者は「謗法罪人、邪見外道也」とまで徹底的に非難されている。われわれはここに曇鸞…道綽一善導と流れる凡入報土説(有相往生)と正反対の、従って、唯心浄土思想へと繋がる大きな流れを読み取ることができよう。とくに『浄土十疑論』は趙宋天台に大きな影響を与えた。そのことは第五章で明らかにしよう。

また、『五方便念仏門』(広本)は華嚴思想との交流が認められる智顗偽撰書である⁽⁸⁾。そこでの関係事項を挙げよう。

『五方便念仏門』(大正 47・82 上中)

(一) ……即是称名往生門。(二) …… 即是観相滅罪門。

(三) 又観此仏、從自心起、無別境界、即是諸境唯心門。

(四) 又観此心、亦無自相可得、即是心境俱離門。

(五) ……即是性起円通門。

『華嚴経疏』卷五六 澄観撰(大正 35・924 中)⁽⁹⁾
然約能念心、不出五種。一、縁境念仏門……。

二、摂境唯心念仏門。即十八十九門。十八即総相唯心、是心是仏・是心作仏故……。

三、心境俱泯門。即前遠離念仏門、及不可見門之一分、及如虚空門。

四、心境無礙門。即如初門、双照事理、存泯無礙。故云普照。

五、重重無盡門。

われわれは、各種念仏門の中で、(三)諸境唯心門、(四)心境俱離門(『五方便念仏門』)、二摂境唯心念仏門、三心境俱泯門、四心境無礙門(『華嚴経疏』)に唯心浄土思想と同一の内容を見ることができ、

かつ、その経証に『観経』「是心作仏、是心是仏」が使われていることを知る。

『天台観経疏』をはじめとする一連の智顗偽撰書のこのような諸見解は天台系に後に唯心浄土思想に展開する要因が極めて強いことをわれわれに教えている。⁽¹⁰⁾

ところで、『観経』の受容はすでに知った法相・天台・華嚴系だけではなく、禅宗においても認められる。

最初に注目されるのは前に道綽の見解で注意したほぼ同時代の四祖道信(580—651)である。道信の中心思想は「要依楞伽經，諸仏心第一。又依文殊般若經，一行三昧。即念仏心是仏，妄念是凡夫」，「離心無別有仏，離仏無別有心。念仏即是念心，求心即是求仏」「(心)凡有五種。一者知心体……。二者知心用……。三者常覺不停，覺心在前……。四者常觀身空寂……。五者守一不移……」とあるように、すでに唯心浄土思想と共通する言及が多いが⁽¹¹⁾、その中に次の見解が認められる。

『楞伽師資記』(大正 85・1287 下，1288 上)

○又曰，用向西方不。

信曰，若知心本来不生不滅，究竟清浄，即是浄仏国土。更不須向西方。……仏為鈍根衆生，今向西方。不為利根人説也。

○(観)無量寿経云，諸仏法身，入一切衆生心想。是心〔是仏，是心〕作仏。当知仏即是心，心外更無別仏也。

この見解は前に知った道綽と異なっているわけではない。ただ、両師の決定的な違いは自らを鈍根の衆生の立場で西方往生を主張するか、利根の人の立場で悟りを主張するかである。また、「是心是仏」を経証とした点も、すでに知った法相・天台・華嚴系の見解がそれよりも遅れて現われることから考えれば、最も早い時代に重視されていたことになる。

次いで、五祖弘忍(601—674)には、

『修心要論』⁽¹²⁾

若初心学坐禅者，依無量寿観経，端坐正身，閉目合口，心前平視，随意近遠，作一日想，守之。の言及があり、その門下の念仏禅もよく知られている。⁽¹³⁾

やがて、六祖慧能(638—713)によって『観経』「去此不遠」の解釈による西方浄土往生が批判され、『維摩経』の心浄土浄説を経証とする唯心浄土思想が主張された。このことは前節第二項で論及したとおりである。

このように、禅宗においても『観経』並びに「是心是仏」の経文は坐禅観心の経証として重視された。こうした流れの中から、やがて唯心浄土思想が発酵し成立することは十分に予測されよう。

(1) 他に「若得此心，只此則西方浄土。何者，浄穢皆在此心。若心浄見此土則浄。又若得第一義浄心則第一義土。

然第一義土則是法身，法身第一義土，更無有異也」(大正 37・242 上)。

(2) 安藤俊雄「天台智顗の浄土教」『天台思想史』。

(3) 佐藤哲英『天台大師の研究』567—601 頁参照。

(4) 大正 37・220 下。なお、安藤俊雄『観無量寿経疏妙宗鈔概論』19—23，94—99 頁参照。

(5) 佐藤哲英，前掲書，556 頁以下。

(6) 同上書，619—643 頁。

(7) 石田瑞磨『往生の思想』96—97 頁参照。

- (8) 佐藤哲英, 前掲書, 644—658 頁。
- (9) なお「然古人已有五門云, 一称名往生念仏門。二觀像滅罪念仏門。三攝境唯心念仏門。四心境無礙念仏門。五緣起円通念仏門」『華嚴經隨疏演義鈔』卷八五 (大正 36・667 中下), 佐藤哲英, 前掲書, 648—650 頁参照。
- (10) その他,
「新無量觀經讚」法照述 (『浄土五会法事讃』大正 47・487 中)
念仏之人須至誠 弥陀決定自親迎 到彼華開蒙授記 登時間法悟無生
十惡五逆至愚人 永劫沈輪在久塵 一念称得弥陀号 至彼還同法性身
「是心是仏是心作仏門第十」『念仏三昧宝王論』卷中 飛錫撰 (大正 47・139 上一中)
など論及すべき見解は多いが, ここでは趙宋天台・唯心浄土思想に大きな影響を与えた智顗偽撰書にとどめる。
- (11) 『楞伽師資記』(大正 85・1286 下, 1287 上, 1288 上), 鈴木大拙「道信の禪思想」『禪思想史研究第二』(『鈴木大拙全集』第二卷), 関口真大『禪宗思想史』75—79 頁, 近藤良一「中国初期禪者の生死観」(藤田宏達編『仏教における生死観の総合的研究』)。
- (12) 鈴木大拙, 前掲書, 306 頁。なお, 同書 268—309 頁, 近藤良一, 前掲論文参照。
- (13) 宇井伯寿「五祖門下の念仏禪」『禪宗史研究』, 関口真大, 前掲書, 134—139, 189—199 頁。

要 結

本章では唯心浄土思想成立以前の主な先行思想を考察した。前章で知ったように唯心浄土思想はインドにはなく, 中国で初めて成立した思想である。しかも, その内容は弥陀浄土思想に限られたものではなく, 諸仏・衆生・諸法・諸仏浄土の唯思想から成立したもので, 大きく〈唯心浄土〉系と〈本性弥陀〉系に分けられた。従って, 本章の探究は浄土教に限られたものではなく, 中国仏教すべてを対象とすることが要求された。それは至難なことである。

そこで, 第一節では〈唯心浄土〉系の主な先行思想を探った。初めに全体的判断を誤らしめないために, 第一項では中国仏教における主要な浄土観を概観し, 唯心浄土思想との関係考えた。その結果, 全体的流れから, 第一に弥陀浄土を法性土とする見解は一つもなく, すべて報・応・化土と考えられていた。このことは経論では西方有相浄土しか説かれないという前章から充分予測されたことである。また, 報・応・化土説から唯心浄土思想が生れないことも確認された。第二に主な浄土観には智顗を除いて天台系諸師は登場してこない。これは次節まで留保された。第三に年代的にも内容的にも八, 九世紀の唯思想を説く華嚴系, 次いで七, 八世紀の唯識思想を説く(摂論)法相系の見解に唯心浄土思想との関係が当然濃いことが予想された。

そこゆえ華嚴系の浄土観から主な見解を取上げた。第 1 は華嚴別教一乗思想からの弥陀浄土の解釈である。そこでは諸仏浄土は蓮華蔵世界に摂まり, 澄観・宗密には弥陀本師説が認められた。第 2 に華嚴宗は華嚴経だけでなく, 唯識・如来蔵系論書(摂大乘論・大乘起信論)を重視して唯思想を精緻に論証する。当然, 万法唯心から唯心浄土思想に転釈される可能性は極めて強いことが予想された。第 3 に李通玄の思想に初めて「唯心浄土」の用語が使われた。しかし, その浄土は『維摩経』の心浄土浄説による唯心浄土であり, 『阿弥陀経』『観経』の説く弥陀浄土は最下位の化浄土であった。次いで, 摂論法相系では前の第 2 が相応しよう。また, 善導の指方立相論で手厳しく非難された「唯識法身之観」「自性清浄仏性観」がそれに当ろう。更に法相系の浄土思想家懷感の見解

が注意されるが、それは次項で論及した。

次いで、第二項では従来の見解で指摘された先行思想を考証した。従来の見解は「唯心浄土」について十数種の関係資料で説明されているが、唯心浄土思想の最初の思想家永明延寿以前の資料となると『釈浄土群疑論』、『六祖壇経』の二点にすぎない。

就中、『釈浄土群疑論』第一は浄土を“心の所変”とする点で唯心浄土思想であるが、しかし、弥陀浄土を「他受用土・変化土・通二土」と考えた点で唯心の弥陀浄土思想ではない。また、『六祖壇経』は『維摩経』心浄土浄説から唯心浄土思想を主張するが、『観経』「去此不遠」の解釈から西方浄土往生を批判する点で唯心の弥陀浄土思想にはなりえない。この点で両者は法相系・禅宗系の代表的典拠であるが、あくまでも先行思想であって、本稿で意図する唯心の弥陀浄土思想でない。

第二節では〈本性弥陀〉系の主な先行思想をとくに『観経』是心是仏釈の展開に限って辿った。まず第一項では所謂善導流三祖の見解を確認したが、曇鸞の中観思想の解釈から道綽の中下輩の西方有相往生説、そして善導の指方立相論へと鮮やかな展開が知られた。しかし、そこからは唯心浄土思想が生れないことも確められた。そして、そこには善導流の浄土思想と対極に位置する、従って、唯心浄土思想へと展開する大きな流れがあることもすでに認められた。

その典型的な事例が善導の弟子懷感の是心是仏釈である。彼は『大乘起信論』『維摩経』『賢護経』『華嚴経』と唯心浄土思想の代表的典拠を経証・論証として唯識法相系の論理〔見分・相分・自証分〕で「是心是仏」を解釈する。唯心浄土思想の最大の先行思想と言って良い。しかし、この見解があくまで先行思想にとどまるのは前項で理由を述べた。懷感の思想にはなお検討の余地が残されている。

第二項では各宗諸師の主な『観経』受容の形態を辿った。代表的な浄影寺慧遠・吉蔵の註解から智顗の常行三昧と論及し、とくに『天台観経疏』などの一連の智顗偽撰書に唯心浄土思想と同一の見解が認められることを知った。またそこでは澄観の「是心是仏」を経証とした唯心念仏門の見解も見出された。これら『天台観経疏』『浄土十疑論』は趙宋天台の母胎となるものであり、また唯心浄土思想の有力な先行思想でもある。このように唯心浄土思想の成立には天台系の学徒が深く関わっている。そのことは第五章で明かになろう。

最後に、禅宗においても四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能と一貫して『観経』受容の見解が認められた。そこには『観経』を是とするにせよ否とするにせよ深く係わり、やがてそうした流れの中から、宋代には禅浄双修・禅浄融合思想が起こる。唯心浄土思想家永明延寿・長蘆宗謁などは禅系に属する。それらは『観経』による見解であることも予測できよう。

以上、第二項ではとくに『観経』是心是仏釈の展開を辿ったが、この僅かな論述だけでも当該経文が善導流三祖に限らず、中国仏教全体の中で如何に重視されたかが納得できよう。そして、それは唯心浄土思想の最大の経証であり、彼らの見解はすべてその先行思想であった。

一言でいうと、唯心浄土思想の先行思想は中国仏教全体の中にあり、中国仏教思想全体の中で発酵し続けていたということになろう。

やがて、こうした諸宗、諸思想すべてを総合して荘大な心の哲学を展開したのが永明延寿である。彼に至って初めて「唯心浄土」の主張がなされた。その具体的内容はどうかであったか。

第四章 唯心浄土思想の成立 —— 永明延寿の浄土思想 ——

前章で知ったように、唯心浄土思想に係わる先行思想は中国仏教諸宗のすべてに認められた。しかし、それらは唯心浄土をはっきりと意識し主張した見解ではなかった。やがて、会昌の廃仏(845年)を経て、争乱の五代(905-960年)から宋代に入ると、浄土教は非常に大きな力を持つに至った。この時代、宋代浄土教の特徴は天台浄土教や禅浄双修思想と呼ばれるような諸宗融合の形態と言われている。そうした風潮の中で、前章までの諸思想を継承して、諸宗と融合しているがゆえに明確に唯心浄土を主張する思想家が初めて現われた。唯心浄土思想の成立である。

唯心浄土思想の最初の提唱者は永明延寿(904-975)とされている。唯心浄土の用語はすでに李通玄の十種浄土に認められたが、それが『維摩経』の心浄土浄説で弥陀浄土でなかったことはすでに述べた。延寿は『万善同帰集』で明確に「唯心浄土」の用語を用い、その思想を主張したから、最初の提唱者と言われている。

しかしながら、『万善同帰集』の当該箇所をはじめ、彼の膨大な著述『宗鏡録』百卷などの浄土思想を調査すると、彼の唯心浄土思想は弥陀浄土を対象として主張したものではないように思われる。その辺りが従来の見解は極めて曖昧なのである。

本章では、まず従来の見解から問題の所在を明らかにし、彼の主張する唯心浄土思想の実態が具体的に弥陀浄土を対象としていたかどうかを考証しよう。そして次に、その対象が弥陀浄土に限らないとすれば、彼は弥陀浄土思想をどのように考えていたかを解明しよう。それによって、延寿の唯心浄土思想と弥陀浄土思想の具体的な内容が明確に知られるであろう。そして、そこに従来の見解で指摘されなかった問題点、あるいは疑義が認められれば、われわれは更にその課題を解明しなければならない。第一章「従来の見解と問題の所在」で触れたが、本章は最も重要な課題の探求になりそうである。

第一節 従来の見解と問題の所在

〈心〉を中心とした永明延寿の思想は諸宗融合・教禅一致・禅浄双修・教禅浄戒思想などと呼ばれるような総合哲学であった。それゆえ、天台・華嚴・禅系の夫々の立場から、すでに多くの研究成果が認められる⁽¹⁾。ただ、それがあくまでも夫々の立場からの成果にとどまるのは、彼の思想体系が当時の全仏教思想を網羅したあまりにも壮大すぎる総合哲学であったからである。このことは、『宗鏡録』百卷の夥しい引用典籍が今日でも夫々の立場からしか指摘されていないことでも知られよう。本稿でも、もとより延寿思想の全貌を解明することは不可能であり、浄土教の立場に限ってその一端を解明するにすぎない。

彼の唯心浄土思想に関する研究成果は当然のことながら主に浄土教系の立場が多い⁽²⁾。これには理由があって、天台・華嚴・禅系の立場では唯心浄土思想は教理的には自明のことで、殊更問題にならない。それに較べて、浄土教の立場ではとくに日本浄土教が指方立相論を主張した善導を継承し発展したこともあって、どうしても指方立相論と対立する唯心浄土思想を如何に会通し評価する

か、あるいは批判するかで論議されるからである。このことは本稿冒頭で述べた。

そこでまず、従来の見解から彼の唯心浄土思想を確認し、その問題点を見出すことから始めよう。

彼が唯心浄土思想を主張する最も端的な言及は 114 項の問答形式で、諸行諸善〔万善〕が同じく「一心」に帰すること〔同帰〕を主張した『万善同帰集』巻上の第 28 問答である⁽³⁾

問う。唯心浄土は周く十方に遍す。何ぞ質を蓮台に託し、形を安養に寄することを得んや。…

答う。唯心仏土とは、心まさに生ずと了す。『如來不思議境界經』に云く、……。故に知んぬ。

心を識るはまさに唯心浄土に生ずと。……既に因果の無差を明さば、乃ち心の外に法の無きことを知る。又、平等の門、無生の旨、即ち教えを仰いで信を生ずと雖も、其れ力量未だ充たず、観浅く心浮き、境強く習重きをいかんせん。須らく仏国に生じ、以って勝縁に仗り、忍力成り易く、速かに菩薩の道を行ずべし。……。

この見解が、彼の根本思想である「心外無法」「万法唯心」の唯思想を援用して、唯心浄土思想とされるのである。また、西方有相の弥陀浄土思想（たとえば善導の指方立相論）については、とくに『万善同帰集』の中心思想「理事無礙」⁽⁴⁾の立場から何ら唯心浄土思想と矛盾するものではないと従来の見解では会通されている⁽⁵⁾

このような延寿の唯心浄土思想並びに弥陀浄土思想についての従来の見解は正しいのであろうか。そこに問題点はないのであろうか。

そこで、従来の見解を再吟味してみよう。

延寿の根本思想が唯思想であり、当時の仏教諸宗を〈心〉を中心にまとめ上げた壮大な総合哲学であることは、『宗鏡録』百巻を読めば誰しも認めるところであり⁽⁶⁾、誤りではない。従って、唯思想である以上、浄土に関しても「唯心浄土」を主張するのは当然のことで、前の当該箇所の見解を含めて、これも誤りでない。また、『万善同帰集』の「理事無礙」の立場から見れば、西方有相浄土の肯定されることも理論的には誤りでない。このように、延寿は唯心浄土に言及した最初思想家で、かつ、万善同帰の一つとして浄土教も認めていた。それゆえ、教禅浄戒一致・禅浄双修の秀れた高僧であり、それを端的に示すのが〈四料揀〉（有禅有浄土を最高とする偈）である、と従来の見解で高く評価されている。従って、従来の見解には一見何の誤りもないように思われる。

しかしながら、今一度精査すると従来の見解には幾つかの疑問が認められる。

第一は、意外なことに従来の見解には延寿の唯心浄土思想だけを取上げて、精緻に考察した論文はないのである。その理由は、彼の膨大な著作の中に「唯心浄土」の見解が極めて僅かしか認められないからである。

第二は、それにもかかわらず、何ゆえ延寿の唯心浄土思想が浄土教系の立場から喧伝されるのかと言えば、僅かではあるが「唯心浄土」の見解が認められ、しかも、彼の根本思想が唯思想であるから、当然、弥陀浄土も唯心であると会通されたのである。ところが、前の当該箇所の「唯心浄土」は「周く十方に遍する」浄土であって、「質を蓮台に託し、形を安養に寄する」弥陀浄土はむしろ批判されている。従来の見解では本稿でしばしば注意する諸仏浄土と弥陀浄土が峻別されず、浄土と言えば、無前提に弥陀浄土と考える傾向が強い。ある論文には、「本性の弥陀・唯心の浄土」の用語があると明記している。しかし、延寿には「本性の弥陀」の用語は今のところ見出し難い。

第三は、唯心浄土思想を端的に示す当該箇所では、心の外に法の無いこと、従って、浄土も心であることを主張し、更に続けて、“力量未だ充たず、観浅く心浮きた者は仏国に生じ……速かに菩薩の道を行ずべし”と説く。こうした者たちの教えは何であろうか。前の文面から“質を蓮台に託し、形を安養に寄する”教え、すなわち弥陀浄土思想ということになろう。従来の見解では、そこまで注意深く吟味されていないようである。

第四は、唯心浄土思想並びに弥陀浄土思想は主に『万善同帰集』で論じられることが多い。しかし、延寿の代表的著作という点、やはり『宗鏡録』百巻を無視できないであろう。従来の見解では、彼の唯心思想が『宗鏡録』で語られることがあっても、弥陀浄土思想に関しては語られることは少ない。万法唯心であるから当然唯心弥陀浄土と会通するに過ぎない。従って、『宗鏡録』に認められる弥陀浄土思想をあまり正確に理解していないように思われる。

以上、延寿の唯心浄土思想に関する浄土教系の従来の見解について、主な問題点を指摘した。誤解のないように申し添えるが、彼は唯心浄土思想についておそらく最初に提唱した思想家であることは誤りではない。また、西方有相の弥陀浄土思想を認めていたことも正しい。ただ、従来の見解ではその両思想を会通し、唯心浄土思想家であるから唯心の弥陀浄土も主張した、あるいは、天台・華嚴・禅思想と同等に弥陀浄土思想を考えて、教禅浄戒思想・禅浄双修と主張したとする多少過大な弥陀浄土思想家としての評価に本稿は否定的なのである。延寿が偉大な浄土思想家とされたのは後の浄土思想家たちによってである。本章では、唯心浄土思想を端的に示す『万善同帰集』と彼の中心思想を示す『宗鏡録』百巻を主な対象として、延寿の浄土思想全体を考察しよう。⁽⁷⁾

(1) 主な研究成果

畑中浄円「呉越の仏教」『大谷大学研究年報』第7号。

石井修道「永明延寿伝」『駒沢大学大学院仏教学研究年報』第3号。

同「『宗鏡録』におよぼした澄観の著作の影響について」『印仏研』第17巻第2号。

森江俊孝「延寿教学の基礎的研究序説(上)(下)」『駒沢大学大学院仏教学研究年報』第8,9号。

同「永明延寿の人間観」『駒沢大学仏教学部論集』第6号。

同「延寿と天台徳詔の相見について」『印仏研』第23巻第2号。

同「『宗鏡録』と『観心玄枢』について」『印仏研』第27巻第2号。

同「観心玄枢について」『宗教研究』第226号。

同「台禅交渉史研究序説」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第7号。

同「宋代における台禅交渉史研究序説」同、第8号。

同「新出資料・逸文『観心玄枢』の研究」同、第9号。

同「『心賦』と『註心賦』について」同、第11号。

同「『宗鏡録』と『註心賦』について」同、第12号。

同「『観心玄枢』の研究(二)」同、第13号。

同「日本の禅と浄土教に及ぼせる永明延寿の影響」『日本仏教学会年報』第42号。

池田魯参「趙宋天台学の背景—延寿教学の再評価—」『駒沢大学仏教学部論集』第14号。なお、当論文註記にはそれまでの延寿研究論文がまとめて紹介されている。

同「永明延寿の天台学」『印仏研』第32巻第1号。

同「永明延寿の教学と起信論」同、第33巻第2号。

同「永明延寿の起信論研究」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第43号。

光地英学「永明延寿の禅浄観」『宗教研究』第210号。

日置孝彦「永明延寿の禅と念仏」『印仏研』第23巻第2号。

韓泰植「延寿門下の高麗修学僧について」『印仏研』第32巻第1号。

仙台景章「『宗鏡録』の引用諸文献—『楞伽經』について—」『印度哲学仏教学』第3号。

同「『宗鏡録』の引用諸文献—『肇論』とその注釈書類について—」『印仏研』第37巻第1号。

韓京洙「永明延寿の思想」『大正大学大学院研究論集』第13号。

孔維勤『永明延寿宗教論』（民国72年，新文豊出版公司）。

本書は、延寿の生涯と思想に論及した後に、とくに認識論・唯識思想を詳細に解明する。なお、本書恵贈をうけた近藤良一駒大教授に深謝申し上げる。

(2) 浄土教に関する主な研究成果

望月信亨「永明延寿の禅浄双修論」（『中国浄土教理史』）。

小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教（下之二）」『現代仏教』第22号。

高雄義堅『中国仏教史論』186—188頁。

藤吉慈海『禅浄双修の展開』198—203頁（『禅と浄土教』再録）

服部英淳「永明延寿の思想」『浄土学』第14輯（『浄土教思想論』再録）

同「永明延寿の浄土思想」『印仏研』第14巻第2号。

同「禅浄融合思想における浄土の解明」『仏教大学研究紀要』第50号。

同「唯心浄土説について」『仏教論叢』第11号。

中山正晃「永明延寿の教学とその実践」『竜谷史壇』第53号。

同「祖師禅と浄土教」『印仏研』第25巻第2号。

日置孝彦「永明延寿の浄土願生と念仏について」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第11号。

同「『万善同帰集』にあらわされた浄土教説」同 第12号。

韓 京洙「永明延寿の禅浄融合思想」『印仏研』第37巻第1号。

拙稿「宋代浄土教の一面」『印仏研』第13巻第2号。

同「永明延寿の唯心浄土説」同 第32巻第2号。

なお、拙稿二点に関して言えば、旧稿（昭和39年）は『万善同帰集』の理解にとどまり、『宗鏡録』の考察までは力が及ばなかったし、唯心浄土思想についての明確な問題意識も抱いていなかった。しかし、従来の見解が教禅浄戒一致・禅浄融合の言葉で天台・華嚴・禅・律などの思想と浄土思想を同等に扱っていることには懷疑的で、延寿の思想には弥陀浄土思想の占める比重が極めて小さいのではないかと感じていた。その一端は「浄土教の立場のみを提示する比重は決して大きいとは云えない。」「禅定を上品・念仏を末品と見做していた。」「（四料簡は）彼の根本思想から見て矛盾」「その所依の浄土經典は……実は明らかでない。」などの言及に認められる。以来20年が過ぎ、新稿（昭和59年）になった。本章はその詳論である。

- (3) 大正48・966中—967上。なお、『観心玄枢』（続蔵2.19.5, 425）にも、同じ見解が認められる。『観心玄枢』については、森江俊孝、前掲論文（『宗鏡録』と『観心玄枢』について）、「新出資料・逸文『観心玄枢』の研究」、『観心玄枢』の研究(二)）参照。

- (4) 唯心浄土思想、弥陀浄土思想に深く関係する『万善同帰集』の中心思想であるので、代表的十義を確認しておく。

今略而言之、総名万善同帰、別開十義。

一名理事無間、二名權實双行、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（『万善同帰集』第112問答，大正48・992上。なお、次の第113問答に十義の解釈，第98問答以下に理事無間等の解釈がある）。

われわれは、以上の用語をみただけで、華嚴〔理事無間〕だけでなく、三論・法相・起信・天台・禅など、諸思想・諸宗を包括した万善同帰の総合哲学であることに気づくであろう。しかし、ここには浄土思想を予想する用語も解釈も無いことに注意すべきである。

- (5) とくに、唯心浄土思想と指方立相論の関係については、服部英淳、前掲論文（「永明延寿の浄土思想」「禅浄融合思想における浄土の解明—永明延寿の唯心浄土説と善導の指方立相説との対比—」）参照。

- (6) 延寿自らも「序」で本書述作の主旨を「一心為宗」(大正 48・417 上)と述べる。また、「一心為宗」「立心為宗」「万法唯心」「心外無仏」「心外無法」等の用語が頻出することは本書を読めば明らかであるし、次節以降で取上げる僅かな個所からだけでも納得できよう。
- (7) 延寿の著述は『智覚禪師自行録』(続蔵 2. 16. 1)によれば 61 部(現存 10 部)、その後 11 部が知られている(池田魯参, 前掲論文「趙宋天台学の背景」参照)。当然、各著述の厳密な文献考証を必要とするが、本稿では彼の代表的著述『宗鏡録』百卷、『万善同帰集』三卷を主にし、他は参考とするにとどめる。それによって、彼の浄土思想は充分に把握できると考えるからである。

なお、後世延寿に帰せられる『三時繫念仏事』『三時繫念儀範、附勸人念仏、念仏正因説』(続蔵 2 乙. 1. 1)には「自性弥陀仏」「阿弥陀仏即是我心、我心即是阿弥陀仏」「唯心浄土、本性弥陀」(58 右, 59 左, 63 左)など明らかに唯心浄土思想を示す用語と『阿弥陀経』『往生呪』(阿弥陀仏真金色偈)の読誦などが認められ、極めて浄土思想が濃厚な仏事・儀軌である。しかし、その多くは現代中国仏教儀礼(たとえば「朝暮課誦」、鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』13-18, 443-463 頁など)に共通し、その成立は株宏(1535-1615)の頃とされるから(鎌田茂雄, 前掲書, 113-115 頁)、後世延寿仮託の可能性が濃厚である。この二書が延寿の浄土思想と全く異質であることは、次節以降で納得されよう。

第二節 永明延寿の唯心浄土思想

前節では、従来の見解とその問題点を指摘した。そこでの最大の難点は唯心浄土を主張したから、唯心の弥陀浄土思想家と安易に考えられているのではないか、唯心浄土思想と弥陀浄土思想とは違うのではないか、という点にあった。

ここでは、従来の見解に煩わされず、彼の唯心浄土の言及を取上げ、その内容を考証しよう。

第一項 「唯心浄土」の見解

前節でも触れたが、延寿は唯心浄土思想家として浄土教系の人々から高く評価されているにもかかわらず、彼の膨大な著作の中には極めて僅かしか「唯心浄土」の言及は認められない。その端的な言及はすでに抄出の『万善同帰集』第 28 問答である。今一度、その全文を挙げ、その意味を理解しよう。

問う。唯心浄土は周く十方に遍す。何ぞ質を蓮台に託し、形を安養に寄することを得んや。而も取捨の念を興すは、豈に無生の門に達せんや。欣厭の情を生ずるは、何ぞ平等を成ぜんや。答う。唯心仏土とは、心まさに生ずと了す。『如來不思議境界經』に云く、「三世一切諸仏、皆無所有、唯依自心……」。故に知んぬ。心を識るはまさに唯心浄土に生ずと。境に著せば、ただ所縁の境中に墮す。既に因果の無差を明さば、乃ち心の外に法の無きことを知る。

又、平等の門、無生の旨、即ち教えを仰いで信を生ずと雖も、其れ力量未だ充たず、観浅く心浮き、境強く習重きをいかんせん。須らく仏国に生じ、以って勝縁に仗り、忍力成り易く、速かに菩薩の道を行ずべし。『起信論』云く、「衆生初学是法、欲求正信、其心怯弱……」。『往生論』に云く、「遊戲地獄門者……」。『十疑論』に云く、「智者識然求生浄土、達生体不可得、即真無生……。愚者為生所縛……此是謗法邪見人也」。『群疑論』に云く、「問云、諸仏国土亦復皆空……何得取著有相捨此生彼。答云、諸仏説法不離二諦……」。『摩訶衍』に云く、「菩薩不離諸仏者……」。故に『華嚴偈』に云く、「寧於無量劫……」。

以上の全文を注意して読むと、そこには二つの見解が主張されている。第一は前半の唯心浄土に

ついでの見解であり、第二は後半の“力量のない、観法の浅い、心浮いた”人々は仏国に生れて、菩薩道を行うべきという見解である。つまり、内容の異なる二つの浄土が語られている。

まず前半の唯心浄土については、問いの“何ゆえ蓮台や安養国に生れようとするのか”という疑難に答えて、“心が生ずる”として、『如來不思議境界經』の“諸仏や一切法はすべて心である”⁽¹⁾を経証とする。次いで境(対象)に執著すべきでないことに注意し、“心の外に法は無い”と主張する。唯心浄土についての極めて僅かな言及であるが、ここには、さらに三つの見解が注意される。一つは唯心浄土という、その具体的浄土は“十方に周遍する”のであって、特定の浄土を指していない。従って、弥陀浄土を意味していないという点である。このことは容易に理解できよう。二つは、それでは具体的な諸仏浄土はどうかと云えば、“質を蓮台に託し、形を安養に寄する”あるいは『如來不思議境界經』の經証に「捨身速生妙喜世界、或生極樂淨土中」とあるから、具体的な弥陀浄土などを予測していたと考えてよいであろう。しかも、“心が生ずる”浄土として、弥陀浄土を否定しているわけではない。この場合、彼は主要な浄土經論ではなく、華嚴經の一異本『如來不思議境界經』を経証としている点も注意されてよい。しかし、三つには、弥陀浄土を含めた諸仏浄土を具体的な有相浄土と考えて“境に執着すれば、所縁の境中に墮して”しまうことには否定的で、“心の外に法の無いこと”を最終的には主張する。すなわち、彼の浄土思想には弥陀浄土は主張するが、しかし、西方有相の弥陀浄土に著することは否定するという、弥陀浄土に関する二つの立場を異にする見解が認められる。ここでわれわれは、唯心浄土思想と西方有相の弥陀浄土思想について、延寿の見解が明らかに違っていることに注意すべきである。前節に提起した問題点、唯心浄土・諸仏浄土・弥陀浄土を安易に会通するのではなく、注意深く峻別してその内容を考証すべきという、その一端をわれわれはすでに認めざるをえないであろう。

それでは、具体的な諸仏浄土、とくに西方有相の弥陀浄土について延寿は否定的であるが、完全に否定したのであろうか。それが顕著に認められるのは後半の見解である。

前半で唯心浄土思想について簡略に答えた後で、彼は続けて詳しく述べる。

平等・無生の教を信じようとしても、“力量未だ充たず、観浅く心浮き、境強く習重き”者は“仏国に生じ、以って勝縁に仗り、忍力成り易く、速かに菩薩の道を行ずべし”と。ここでも、さらに三つの見解が認められる。一つは、力量のない、観法の浅い者……という機根論である。彼は観法などの修業の劣った人々を前提として、こうした人々の生き方を説く。二つには、そうした修業の劣る人々は仏国に生れて、そこでの勝れた縁(条件・環境)によって速かに菩薩の道を行えば、悟りに到ると考えている。この点で、彼は西方有相の浄土を条件つきで認めている。この二つの見解は“凡夫の往生成仏”を説く中国浄土教諸師と共通のものであるから、殊更、新しい見解ではない。この見解を唯心浄土思想との関係で言えば、低い劣った人々は仏国に生れるべきとするのであるから、それと違う人々、高い勝れた人々は唯心浄土を了解すべきと論理的にはならざるをえない。後の中国諸師に多く認められる上根は唯心浄土、下根は弥陀浄土往生の主張と共通する見解である。

ところで、彼が浄土往生を厳しい修業のできない低い劣った人々と考えていたことが認められれば、われわれは今日彼を禪淨双修の高僧と評価している点に重大な矛盾があることに気づかねばならない。前節で述べたように、従来の見解では『万善同歸集』の中心思想「理事無礙」の立場で、

理としての空無を説く禪・事としての有相浄土を説く浄(土教)の両者の「無礙」から、禪浄双修あるいは「四料揀」が肯定されている。しかし、当該個所で知る限り、浄土往生を認めていても、それは力量のない観法の浅い人々である。しかも、前半でそれは否定的であった。それゆえ、それ以外の人々、たとえば禪や天台・華嚴などを厳しく修する人々は自らを含めて、力量のある観法の深い人々と論理的にはならざるをえない。この場合、肯定的な禪と否定的な浄土を対等に双修することとはありうるであろうか。ありえない筈である。また、事実として延寿は禪と浄土を双修していたのであろうか。結論を急がず、今暫く、彼の見解を知ることになろう。

後半の論旨から知られる三つめは、そこに引証とする経論からの彼の主張の正当性である。彼の著述はいずれも膨大な経論・中国典籍の引証に特徴があり、それによって彼の思想形成がある程度理解できるが、当該個所も例外ではない。ここでは『起信論』『往生論』『十疑論』『群疑論』『摩訶衍』『華嚴偈』が自らの言葉の4、5倍の量で引証とされている。これらの引用経論を比較対照すると次のとおりである。

引用経論

『大乘起信論』真諦訳(大正32・583上)

復次衆生初学是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸仏親承供養。懼謂信心難可成就意欲退者，当知，如来有勝方便攝護信心。謂以專意念仏因縁，隨願得生他方仏土，常見於仏永離惡道。如修多羅説。若人專念西方極樂世界阿彌陀仏，所修善根廻向，願求生彼世界，即得往生。常見仏故終無有退。若觀彼仏真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。

『往生論』婆薮槃豆造，菩提流支訳(大正26・233上)⁽²⁾

(五者園林遊戲地門。……入第一門者……得生安樂世界……。入第四門者……受用種種法味樂……。出第五門者，以大慈悲，觀察一切苦惱衆生。示応化身，廻入生死園煩惱林中，遊戲神通，至教化地。以本願力廻向故。……菩薩出第五門，利益他廻向行成就。

『万善同歸集』延寿述

起信論云，

衆生初学是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸仏親承供養。懼謂信心難可成就意欲退者，当知，如来有勝方便攝護信心。謂以專意念仏因縁，隨願得生他方仏土，常見於仏永離惡道。如修多羅説。若人專念西方極樂世界阿彌陀仏，所修善根回向，願求生彼世界，即得往生。常見仏故終無有退。若觀彼仏真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。

往生論云，

遊戲地獄門者，生彼国土，得無生忍已，

還入生死国，教化地獄，救苦衆生。

以此因縁，求生浄土。

『浄土十疑論』智顗説（大正 47・78 上中）⁽³⁾

智者熾然求生浄土，達生体不可得，即是真無生。
此謂心淨故，即浄土淨。

愚者為生所縛，聞生即作生解，聞無生即作無生解。不知，生者即是無生，無生即是生。不達此理，橫相是非，瞋他求生浄土，幾許誤哉。此則是謗法罪人，邪見外道也。

『釈浄土群疑論』卷一，懷感撰（大正 47・35 中－36 上）

問曰。……又維摩經言，諸仏国土亦復皆空。……又云，菩薩云何觀於衆生。維摩詰言，如第五大第六陰第七情十三入十九界等。……

咸言，諸法空寂。何因今日説有西方浄土，為所生之土，衆生為能生之人，勸人著相起行，依不了義經。此乃不得諸仏深義，取著有相，不名習学大乘法也。

釈曰。……然仏説法不離二諦。一俗諦，二第一義諦……然其二諦非一非異。以真統俗，無俗不真，即一切諸法皆歸寂滅。若不以真攝俗，……万法宛然，不可言無也。……

又（維摩經）云，雖諸仏国永寂皆空，而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行。

雖成就一切諸法，而離諸法相，成就一切諸法者，世諦法也。而離諸法相者，第一義諦無相也。

又言，雖知諸仏国及与衆生空，而常修浄土，教化於群生。……下两句世諦。

大品經等，雖説内外空等第一義諦也。……

解深密，楞伽經及瑜伽論・摂大乘論・唯識論等，三性三無性義……。

今説浄土等教，約依他起性。從因縁生法，非有似有，因果之義万法宛然。而子但見説円成実性無相之教，破遍計所執，畢竟空無之文，遂不信説依他起性因縁之教法也。即是不信因果之人。説於諸法断滅相者。

十疑論云，

智者熾然求生浄土，達生体不可得，即真無生。
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，生即無生，無生即生。不達此理，橫相是非。
此是謗法邪見人也。

群疑論

問云。諸仏国土亦復皆空。

觀衆生如第五大，

何得取著有相，捨此生彼。

答。諸仏説法不離二諦。

以真統俗，無俗不真。

以俗会真，万法宛爾。

經云，

成就一切法，而離諸法相。成就一切法者，世諦諸法也。而離諸法者，第一義諦無相也。

又經云，雖知諸仏国及与衆生空，常修浄土行，教化諸群生。

汝但見説円成実性無相之教，破遍計所執，畢竟空無之文，不信説依他起性，因縁之教，即是不信因果之人，説於諸法断滅相者。

以上の対照表⁽⁴⁾を見れば、延寿が自己の見解を如何に経論・中国典籍によって立証しようとしたかの一端が知られよう。われわれもこれらの経論を考証することによって、とくに彼の浄土思想についての具体的考えを明らかにしよう。

まず、『大乘起信論』の引用は〈修行信心分・不退方便〉の正確な全文である。この箇所は『大乘起信論』にただ一個所認められる重要な浄土思想の言及で、従って、中国浄土教でもしばしば取上げられた有名な一節である。その内容は、

初学者の心弱くて、この娑婆世界で信心を成就できない人は、如来の勝れた方便によって念仏して他方仏土に生まれるとよい。その経証が修多羅(『無量寿経』『阿弥陀経』)に説かれる西方極楽世界の阿弥陀仏を念じ、往生を願えば、往生できて不退の位に住するという経文である。もし、彼の仏の真如法身を觀じて修業すれば、遂には往生できて正定聚に住する。

という意味である。従って、延寿が⁽⁵⁾「信心をおこそうとしても、未だ力量のない人は仏国に生れて、その勝縁によって菩薩道を行ふべき」と主張することを、この引用はそれ以上に詳しく強調する適切なものである⁽⁶⁾。ただ、ここで多少気にかかるのは、「彼仏真如法身」が阿弥陀仏を指すのかどうか、延寿も阿弥陀仏を真如法身と考えていたかどうかである。文脈に沿って読めば、修多羅(経典)の引用「西方極楽世界阿弥陀仏」に続く「彼仏」であるから、「彼の阿弥陀仏の真如法身」ということになる。延寿も阿弥陀仏を真如法身と読んでいたとすれば、『起信論』の根本思想は「是の心[衆生心]の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示す」⁽⁷⁾であり、仏身論も別に解釈されているから⁽⁸⁾、阿弥陀仏は真如法身、ゆえに弥陀浄土も真如法身土で、しかも衆生心は真如の相(ただし、凡夫・二乗・菩薩の心で見るのは応身・報身)ということになり、延寿は明らかに唯心の弥陀浄土思想を考えていたことになる。このことは延寿の唯心浄土思想を模索する本稿では極めて有力な事例である。しかし、独断を避けるために『起信論』に関する従来の見解を学ぶと、この解釈は少し無理なようである。伝統的な論疏では多く彼の仏を阿弥陀仏の真如法身と考える。この阿弥陀真如法身説は第二章第二節で論じたように唯心浄土思想にとっては重要である。しかし、論疏では「十解以上の菩薩が僅かに真如法身に似たものを見ることが可能で、初地以上の菩薩が真如法身を証見する」⁽⁹⁾と注釈する。今日の注釈でも「あるいはまた、それ(念仏によって浄土往生する人)より機根の勝れた人は、ただちに阿弥陀仏の真如法身を觀じて……、ついには極楽に往生することができて、正定聚に住することができ」⁽¹⁰⁾と説明する。以上のように、従来の見解では、「彼仏真如法身」は阿弥陀仏であるが、衆生[十信位の凡夫]は真如法身の阿弥陀仏を觀れないと解釈する。それでは、延寿自身はどう考えていたかという、この箇所だけでは明らかでない。延寿の思想に占める『起信論』の比重は極めて大きく⁽¹¹⁾、また、華嚴学には精通していたから⁽¹²⁾、伝統的な注疏と同じと考えるのが穏当であろう。しかし、前に確認したように、彼が力量のない觀法の浅い人々の生き方に否定的で、それと逆に厳しい修行の勝れた人々の生き方を主張し実践したとなると、伝統的解釈とは別に「彼の阿弥陀仏の真如法身を觀ずること」を究極的に意図していたと理解する余地は残されている⁽¹³⁾。いずれにせよ、『起信論』での阿弥陀真如法身説は、圧倒的に多い弥陀報身・応身説の中で、解釈によっては極めて重要な意味をもつ言及である⁽¹⁴⁾。いささか『起信論』の浄土思想に片寄ったが、この引用文の大事な点は力のない凡夫の念仏による浄土往生の思想であり、それは中国浄土教にとっても重要な思想である。そ

して、延寿は力量のない観法の浅い人の浄土往生の論証として引用したのである。逆に、この論証は厳しい修行をする人を前提とする唯心浄土思想にとっては積極的に肯定されるものではない。

次に『往生論』の引用は最後に説かれた〈利行満足章〉の極く一部を抄出改変し、往生後の利他行を示したものである。『往生論』では、有名な〈五念門〉による浄土往生を説いた後に、〈五果門〉として「近門・大会衆門・宅門・屋門」で往生後の自利行、そして「五者園林遊戯地門」で応化身を示しての利他行（「廻向利益他行成就」）⁽¹⁴⁾を説くが、延寿は「かの浄土に生れて、無生忍を得たのち、地獄に苦しむ衆生を教化し救う」と改変し、「この因縁によって、浄土往生を求める」と主張する。従って、『往生論』は生死の園林を遊戯し教化する内容であるが、延寿は浄土往生を求めるための引用文に変えている。あくまでも、力量のない人の浄土往生という自説の引証である。

次の『十疑論』の引用文については、唯心浄土思想に係わる先行思想として、前章ですでに述べた⁽¹⁵⁾内容は、「智者は浄土往生を求めても、往生の生は無生であると理解できるが、愚者は往生の生を有生と思い、「生即無生」と理解できない謗法邪見の人である」という文のほぼ忠実な引用である。従って、『十疑論』の主張はよしんば有相浄土への有生を認めても、そこに留めることは邪見と否定され、「心淨故、仏土淨」ゆえに無生を支持するものである。この点で、浄土往生を積極的に主張する引用文ではなく、むしろ、唯心浄土思想の有力な典拠である。延寿がこの文を引用した意図は力量のない人の浄土往生を認めるという点にあったと思うが、そこに留っては「謗法邪見の人」とまで手厳しく非難するから、必ずしも浄土往生を積極的に主張したことにはならない。この点は『起信論』の引用と共通する態度である。

『群疑論』の引用は比較的長い問釈（問いと解釈）の、『維摩経』に限った経証と（唯識三性三無性の）後の釈文からの抄出である。『群疑論』も唯心浄土思想に深く係る先行資料であることは、前章で述べた⁽¹⁶⁾ここでの問釈は、問いでは『般若経』『維摩経』を経証とする空の立場で西方浄土の有相の立場を疑問とする。（解）釈は二つの立場で答える。一つは主に『維摩経』を経証として、真俗二諦の立場から、「空等を説くは第一義諦なり。而も淨仏国土教化衆生と言うは世諦なり」と答える。二つは唯識の立場から、「今浄土等を説く教えは、依他起性に約す」と答えて、問者を「……畢竟空無之文のみ見て、遂に依他起性によりて因縁の教法を説くを信ぜず。即ち是れ因果を信ぜざる人、諸法断滅の相を説く者なり」と批判する。延寿はこの中『維摩経』の経証だけを抄出し、唯識三性三無性を略して、「空無之文」で有相浄土を疑問とする問者を批判する部分だけを引用する。ここでの延寿の意図も単なる有相浄土の往生だけではなく、真俗二諦・唯識三性の立場での有相浄土でなければいけないことを主張するところにある⁽¹⁸⁾。

以上、唯心浄土に言及する僅かな個所の引用経論と延寿の意図を考えた。これらの引用経論を知って気づく点はいずれも中国浄土教における代表的な経論であり、しかも、その中の極めて重要な一節ということである。これらはいずれも弥陀浄土思想を説いたものである。従って、延寿も浄土往生については、当然弥陀浄土思想を前提に考えていたと理解してよいであろう。そして、弥陀浄土の往生はあくまでも信心の弱い者の教え（『起信論』）であり、かつ、「生即無生」「円成実性無相之教」を前提とした「（有）生」・「世諦、依他起性」の浄土往生（『十疑論』『群疑論』）という内容で引用している。この点で、引用経論と延寿の意図はいずれも弥陀浄土の往生は認めるが、信仰の弱い者に限

られるのであり、そこに留まることは否定される一思想ということになる。

いささか細部にわたったが、ここで唯心浄土思想について唯一つ端的に言及する当該箇所をまとめよう。当該箇所の命題は大きく前半の唯心浄土思想と後半の浄土往生思想に分けられる。前半の唯心浄土思想についての見解は極めて短く、唯心浄土とは“十方に周遍する浄土で、心が生ずる”と了解すべきものとする。従って、身体〔質・形〕が生ずる弥陀浄土などの具体的な有相浄土ではない。主題はむしろ後半の浄土往生の見解で、力量のない観法の浅い者は浄土往生して菩薩の道を行うのがよいとして、明らかに弥陀浄土を意味する代表的浄土経論を引証とする。しかし、彼の意図するところは、弥陀浄土を含めた有相浄土の往生はあくまでも力量のない劣った人々の生き方であって、最終的には勝れた人々は唯心浄土を理解する（悟る）ことにあったようである。従って、当該箇所の（勝れた人の）唯心浄土の了解と劣った人の弥陀浄土の往生とは全く異なる立場と内容であることに注意すべきである。以上の僅かな当該箇所の考察で、延寿の唯心浄土思想と弥陀浄土思想は分けて考えるべきという問題点は納得されよう。

ところで、ここでまた新たな課題が提起される。以上の要結は膨大な著述で展開する延寿の全思想体系にも適用される妥当性を有しているものであろうかという課題である。より具体的に言えば、彼は他の箇所でもしばしば唯心浄土思想に言及し主張しているのであろうか、あるいはまた、弥陀浄土思想についても劣った人々に限定して言及しているのであろうか。本節では、延寿の唯心浄土思想に限定して考察を続け、次節で弥陀浄土思想の見解を探求しよう。

そこで、延寿の著述の中から「唯心浄土」の用語をさらに探すと、従来、彼は唯心浄土思想の代表的思想家と喧伝されているにもかかわらず、膨大な著述の中に「唯心浄土」という用語は極めて僅かしか認められない。

すでに考証した前述の箇所の外を挙げると、
『万善同帰集』巻下〔結頌〕（大正 48. 993 上）⁽¹⁹⁾

誓って無染の塵勞を断ち、願って惟心の浄土に生ぜん。

『智覚禅師自行録』（続蔵 2・16・1, 79 左）

第三十七、初夜、礼慈悲導師安樂世界大勢至菩薩摩訶薩及一切清浄大海衆。普願一切法界衆生、
引導利濟衆生、同了唯心浄土。

である。この中、前者は『万善同帰集』114 問答の最後に誓われる発菩提心偈の一句であるが、これだけでその内容が何か判るものではない。後者は延寿が日夜嚴修した百八仏事の一つであるが、安樂世界大勢至菩薩等への礼拝行であるから、ここでの唯心浄土は弥陀浄土を予想させるが、唯心浄土を“了す”であって、“生ず”ではない。従って、この兩個所の言及からは「唯心浄土」の具体的内容は何も見出せない。彼の唯心浄土思想に関して最もその内容が理解できるのは前に考証した個所以外にはないのである。とくに不思議なことは、あの膨大な『宗鏡録』百巻には「唯心浄土」の言及は今のところ見出し難いことである。若し、彼が唯心浄土思想を明確に意識していたとするなら、彼以前の全仏教思想を総合した『宗鏡録』の何処かに当然詳論していなければならない筈である。しかし、それは見出されない。

(1) 『大方広如来不思議境界経』実叉難陀訳（大正 10・911 下）。延寿は唯心浄土思想あるいは弥陀浄土思想に関係

する個所（たとえば『観心玄枢』続蔵 2.19. 5.425 左、『宗鏡録』巻 30, 大正 48・592 中下など）でも経証とするから、華嚴系の本経を唯心浄土思想についての有力な経典と考えていたことが知られる。

- (2) なお、『往生論註』曇鸞註解（大正 40・843 上一下）参照。
- (3) 本書は智顗に仮託した 8 世紀前半ころの浄土典籍である（佐藤哲英『天台大師の研究』619-643 頁）。
- (4) その他の引用として、「摩訶衍云。菩薩不離諸仏者……。故華嚴偈云、寧於無量劫、具受一切苦……」とあるが、比定できなかった。内容は諸仏・善知識との出逢いの大益を説くから、「勝縁に仗る」の引用である。
- (5) ただし、『起信論』では如来の勝方便による浄土往生を説くのに、延寿は往生後の勝縁を説く点は異なる。
- (6) 『起信論』（大正 32・575 下）。
- (7) 同（大正 32・579 中下）。
- (8) 『海東疏』巻下（大正 44・225 下）、『起信論義記』巻下（大正 44・286 下）。なお、『起信論』の注釈書については、柏木弘雄『大乘起信論の研究』23-48 頁参照。
- (9) 平川彰『大乘起信論』374-377 頁。なお、竹村牧男『大乘起信論読釈』501-511 頁参照。
- (10) 池田魯参「永明延寿の教学と起信論」『印仏研』第 33 巻第 2 号、同「永明延寿の起信論研究」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第 43 号。
- (11) 石井修道「『宗鏡録』におよぼした澄観の著作の影響について」『印仏研』第 17 巻第 2 号、鎌田茂雄『禅典籍内華嚴資料集成』94-260 頁。
- (12) 平川彰博士の「機根の勝れた人は、ただちに阿弥陀仏の真如法身を観じて……」という説明（前掲書、377 頁）は、もとより延寿を想定したものではないが、阿弥陀真如法身を肯定する表現である。
- (13) 唯心浄土思想が主流となる明代では、「阿弥陀仏法界藏身。極樂世界即蓮華藏海」『起信論裂網疏』巻 6, 智旭述（大正 44・463 中）の解釈が認められる。
- (14) この個所は異同があり、『真宗聖教全書』巻一、三経七祖部（277 頁）による。
- (15) 山口益『世親の浄土論』179-184 頁。そこでは「第十法雲地の徳」（183 頁）と解釈する。
- (16) 第二章第二節 40 頁参照。
- (17) 第二章第一、二節 32-33, 37-38 参照。
- (18) 期せずして、同じ見解を柏原祐義「唯心浄土説の考察」（『宗学研究』第 20, 21 合併号）は指摘する。
- (19) なお、『智覚禅師自行録』（続蔵 2.16. 1.84 右）に再録。

第二項 唯心浄土思想に関係する主な見解

『宗鏡録』に「唯心浄土」の言及が認められないのは何故であろうか。

具体的言及が認められないなら、われわれはそれ以上の判断は控えねばならない。しかし、敢えて推測が許されるなら、延寿は浄土思想（それは諸仏浄土であっても弥陀浄土であっても）に深い関心と理解を示さなかったのではなかろうか。『宗鏡録』所引の諸宗・諸思想に関する夥しい引用典籍に較べて、浄土思想の言及と引用典籍は極めて少ないからである。しかし、そうであるからと言って、延寿は唯心浄土思想家でなかったと言うのではない。彼はやはり最初の唯心浄土思想家である。ただ、後世喧伝され、従来の見解で強調される程、唯心浄土思想だけでなく、弥陀浄土思想を含めた浄土思想あるいは浄土教に多大な関心と理解を持っていなかったのではなかろうか。

本項では、浄土思想に深い関心を示していなかった事例と唯心浄土思想に関する主な見解を取上げて考証しよう。

まず、浄土思想に深い関心を示していない事例を一つだけ取上げよう。

『宗鏡録』巻 2（大正 47・427 上一下）⁽¹⁾

問。一心為宗、可称綱要者、教中何故、広説諸道、各立経宗。

答。種々諸法，雖多，但是一心所作。……

若上根直入者，終不立余門。為中下未入者，則權分諸道。是以祖仏同指賢聖冥歸。雖名異而体同，乃緣分而性合。般若唯言無二。法華但說一乘。浄名無非道場。涅槃咸歸秘藏。天台專勸三觀。江西拳体全真。馬祖即仏是心。荷沢直指知見。

又教有二種說。一顯了說。二秘密說。顯了說者，如楞伽密嚴等經，起信唯識等論。秘密說者，各執經宗立其異号。如維摩經以不思議為宗。金剛經以無住為宗。華嚴經以法界為宗。涅槃經以仏性為宗。任立千途，皆是一心之別義。

この言及は延寿が考えた当時の代表的な諸經論・諸宗派・諸思想を端的に示すと思われる。しかし，ここには浄土教・浄土經論を予想する「經宗」は全く認められない。これを以って，当時，浄土教が信仰されていなかった，あるいは浄土經論が学習されていなかったと考えるのは当らない。延寿が浄土教あるいは浄土經論の存在を十分に認めていたことは本章の全体を通して明らかに知られる。しかし，ここにはその痕跡すらない。このことは浄土思想の言及と引用典籍が少ないことと共通する。膨大な『宗鏡録』を通読して，延寿は浄土思想に大きな関心を抱いていなかったと思わざるをえない⁽²⁾

次に，延寿の著述に散見する浄土思想並びにそれを予想させる主な見解を挙げよう。

『宗鏡録』卷 17 (大正 48・505 下－506 下)。

問。既心外無仏，見仏是心。云何教中，有說化仏來迎，生諸淨刹。

答。法身如來，本無生滅。從真起化，接引迷根……。

問。如上所說，真体則湛然不動。化則不來而來。正是心外有仏來迎。云何証自心是仏。

答。一是如來慈悲，本願功德，種子增上緣力。……則仏身湛然常寂，無有去來。衆生識心，託仏本願功德勝力，自心變化，有來有去……。

問。如前剖析，理事分明。仏外無心，心外無仏。云何教中，更立念仏法門。

答。只為不信自心是仏，向外馳求。若中下根，權令觀仏色身，繫緣龜念，以外顯内，漸悟自心。若是上機，只令觀身実相。觀仏亦然。……

又止觀明，……自念一切所有法皆如夢。当如是念仏数々念，莫得休息。用是念当生阿弥陀仏国。是名如相念。……

同，卷 21 (532 上中)。

問。浄土以何為体。

答。准攝論云……。皆不離仏浄心，即此浄心能顯仮実之色故。經云，青色青光，黄色黄光等是也。

天台無量寿疏云，……，此經心觀為宗，実相為体。……

同 卷 22 (534 下－535 中)。

夫真心無形，妙体絶相。云何有報化莊嚴等事。

答。諸仏法身如真金。相好似金莊嚴具。以金作具，体用全同。從心現色，性相無二。……

所以天親云，広略相入者，諸仏有二種身。一法性法身，二方便法身……

同，卷 23 (540 上)。

問。有念即衆生，無念即仏。如何言凡聖一等。

答。衆生雖起念，不覺念本無念，与仏無念等。妄墮有念中。……

同，卷 24（547 下－548 下。なお，卷 91，911 上。『註心賦』卷 1，3，続蔵 2・16・1 も同趣旨）。

夫成仏本理但是一心者。云何更立文殊普賢行位之因，釈迦弥勒名号之果，乃至十方諸仏国土……。

答。此は無名位之名位，無因果之因果。是心作因，是心成果。是心標名，是心立位。……

阿弥陀者，此云無量寿。即如理為命，以一心真如性無盡故，乃曰無量寿。……

又法華經明，十方諸仏皆是釈迦分身，則阿閼弥陀悉本師矣。本師即我心矣。

釈云，非独弥陀阿閼，十方諸仏皆我本師。海印頓現。且法華分身有多淨土。如來何不指己淨土，而令別往弥陀妙喜。思之，故知賢首弥陀等，皆本師矣。復何怪哉。……

且如總持教中……流出西方無量寿如來……。

同，卷 81（866 上）。

問。欲淨其土，当淨其心。則心外有土。何成自淨。

答。至極法身，常寂光土。離身無土，離土無身。依報是心之相，正報是心之体。体相無礙……。

『万善同帰集』第 10 問答（大正 48・961 上中）。

問。觸目菩提，拳足皆道。何須別立事相道場，役念劳形，豈諧妙旨。

答。道場有二。一理道場，二事道場。理道場者，周遍刹塵。事道場者，淨地嚴飾。……

上都儀云。夫帰命三宝者，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。如無術通人居空造舎也⁽³⁾……

同，第 13 問答（962 上－下）。

問。經云，觀身実相，觀仏亦然。一念不生，天真頓朗。何得唱他仏号，広誦余經。……

答。夫声為衆義之府，言皆解脫之門，一切趣声，声為法界。……故飛錫和尚高声念仏三昧宝王論云……，群疑論云……。論〔安樂集〕云……。

同，第 21 問答（964 中下）

問。論云，行道念仏与坐念，功德如何。

答。譬如逆水張帆，猶云得往。更若帳帆順水，速疾可知。坐念一口，尚乃八十億劫罪消。行念功德，豈知其量。

同，第 28 問答（966 中－967 上，第一項既出）。

問。唯心淨土，周遍十方……。

答。唯心仏土者，了心方生……。

同，第 30 問答（967 上－968 中）。

問。心外無法，仏不去來。何有見仏及來迎之事。

答。唯心念仏，以唯心觀，遍該万法。既了境唯心，了心即仏。故隨所念無非仏矣。……

同，第 31 問答（968 中）。

問。龐居士云，事上說仏国，此去十万里。……往者雖千万，達者無一二……。如何通會而証往生。

答。若提宗考本，尚不說有仏有土。豈言達之不達乎。……若約事論，故非一等。九品往生上下俱達，或遊化国見仏応身，或生報土觀仏真体……，今古具載凡聖俱生。……

同，第 32 問答（968 中下）。

問。維摩經云、成就八法於此世界……。如何劣行微善而得往生。

答。理須具足、此屬大根。八法無瑕、成就上品。如其中下、但具一法、決志無移、亦得下品。

同、第 33 問答 (968 下-969 上)。

問。觀經明十六觀門、皆是攝心修定、觀仏相好、諦了円明方階浄域。如何散心而能化往生。

答。九品經文、自有昇降。上下該攝不出二心。一定心、如修定習觀、上品往生。二專心、但念名号……得成末品。……

以上の一々の見解についての考証は煩を避けて省略するが、その要点を延寿自身の用語から挙げると、「化仏来迎、生諸浄刹」「有仏来迎」「念仏法門」「浄土以何為体」「報化莊嚴」「有念・無念」「云何更立……諸仏国土」「心外有土」「別立事相」「唱他仏号」「行道念仏」「唯心浄土」「見仏及来迎」「証往生」「得往生」「觀經明十六觀」の論難(問)と解釈(答)であるから、いずれも浄土思想に関する延寿の見解と規定してよいであろう。これらは龐大な著述の中から摘出したに過ぎないのであり、更に精査すればまだ多くの関係事項も見出せよう。しかし、これだけに限っても、われわれは延寿の浄土思想の見解を或る程度知ることができる。

その第一は、関係資料は極めて少なく、しかもこれらのことごとくが「心」に帰せられ、「心」の現われと説かれる。すなわち唯心思想で解釈されている点である。ここでは、浄土を「唯心」と明言しているわけではなく、その論法は具体的には「法身と化仏」「不去不来と有去有来」「実相と色身」「体と用」「無念と有念」……と異なっているが、いずれも「理事無礙十義」を逸脱した解釈はない。しかも、そのすべてが「心」とされている。とくに浄土の様相を規定した問答(「浄土以何為体」『宗鏡録』巻 21)、代表的な浄土經典である觀經十六觀の解釈(『万善同帰集』第 33 問答)はいずれも「心」とする。更に加えて、僅か一個所とは言え、「唯心浄土」の見解があることは第一項で考証したとおりである。延寿はまぎれもなく、唯心浄土思想家である。

しかし、この点は従来の研究で指摘されていた評価の延長線上にあり、新しい成果ではない。偶々、浄土思想に関係する諸問答を摘出して、唯心浄土思想家と評価したに過ぎないのであり、この論法は彼は唯心思想家であるから、浄土も唯心であり、従って、唯心浄土思想家であるとする従来の研究ととくに異なる成果ではない。

ただ、本稿でとくに強調したいのは、延寿は最初の唯心浄土思想家であるが、しかし、唯心浄土に関しては極めて僅かしか明記し言及していない、従って、後世過大に評価されるほど、浄土思想に大きな関心と深い理解を示していなかったという点である。

第二は、これらの見解は浄土思想を予想させるものであるが、しかし、具体的に弥陀浄土思想を論じたものではないという点である。これらの問答の中には、『阿弥陀經』『天台(觀)無量寿疏』(『宗鏡録』巻 21)『天親云』(『論註』の引用。同、巻 22)『念仏三昧宝王論』『群疑論』『安樂集』(『万善同帰集』第 13 問答)『起信論』『往生論』『十疑論』『群疑論』(同、第 28 問答後半、第一項既出)『安国鈔』(古佚書)『群疑論』『目連所問經』(古佚經)『大集月藏經』(『安樂集』の引用)(以上、同、第 30 問答)『智者大師(別伝)』『称護浄土經』(同、第 31 問答)『觀經』(同、第 33 問答)があり、その他の引証にも「阿弥陀」「無量寿」「西方仏」(『宗鏡録』巻 17, 24, 『万善同帰集』第 21 問答)の用語があるから、明らかに弥陀浄土思想は認められる。しかし、夫々の問答の本旨が弥陀浄土思想を論ずることにな

いことは、その問いを読むだけで納得できよう。弥陀はあくまでも諸仏の中の一仏として記されるに過ぎない。明らかに弥陀浄土思想を論じたのは、第一項で考証した『万善同帰集』第28問答の後半だけである。この点である個所は延寿の弥陀浄土思想を知る上で極めて重要なのである。従って、その他の浄土思想に関係する見解は弥陀浄土思想に特定されたものではない。別な言い方をすれば、これらの問答は不特定な浄土あるいは諸仏浄土に関する延寿の見解という点である。しかも、不特定な浄土の唯心を主張する。

しかし、この点は延寿が全く弥陀浄土思想を知らなかった、あるいは無視していたということではない。弥陀浄土の用語あるいは浄土経論・浄土教典籍の引証があることは今挙げたとおりであり、その他の事例は次節で詳論しよう。ただ、ここで指摘したいことは、延寿は弥陀浄土思想を充分知ってはいたが、しかし、彼の主旨とする主張は浄土一般の不特定な浄土あるいは諸仏浄土の唯心であり、弥陀浄土は諸仏浄土の中の一浄土としか考えていなかったのではないかという点である。すなわち、彼の唯心浄土思想は初めから弥陀浄土を唯心としたのではなく、不特定な浄土あるいは諸仏浄土の唯心を主張したものという点である。論理的には、弥陀浄土も諸仏浄土の一つであるから、どちらでも唯心浄土という点では同じであるが、弥陀浄土を思考し信仰して唯心浄土思想を形成する立場と諸仏浄土を思考して唯心浄土思想を形成し、それゆえ弥陀浄土も唯心浄土と主張する立場は全く異なる。本稿冒頭の第一章「従来の見解と問題の所在」で厳しく自らに注意したのは、この点である。結果的に同じ唯心浄土思想であっても、唯心の諸仏浄土と唯心の弥陀浄土は峻別されねばならない。

そこで若し、延寿は唯心の諸仏浄土思想家である、従って、その一浄土としての唯心弥陀浄土思想家に過ぎないという点が認められるとすれば、第一で指摘した唯心浄土に関しては極めて僅かしか明記し言及していないという点に加えて、更に次の重要な評価が導出される。延寿は唯心の弥陀浄土思想に関して明記し言及していないという点である。第一の指摘からは唯心浄土の言及は少ない、第二の指摘からはその中でも弥陀浄土の言及は少ないのであるから、唯心の弥陀浄土思想については極々少ないと論理的にはならざるをえない。大胆な表現をすれば、彼は唯心の弥陀浄土思想については考えていなかったという推定である。このことは次節で具体的な弥陀浄土の見解を考証した後に再び考えよう。

第三は、彼の中心思想「理事無礙」で理解すべき浄土に関する二つの見解と、それによって訂正すべき従来の見解である。

延寿には、唯心浄土思想と西方有相の弥陀浄土思想の二つの見解があることをすでに知った。それを「理事無礙」の論理に当てはめると、事として浄土は西方有相の弥陀浄土ということになる。一方、理としての浄土は“十方に周遍”するから、無方無相の唯心浄土ということになろう。厳密に言うと、延寿は唯心浄土を理浄土と明言しているわけではないし、「理事無礙」の正確な理解は「一切理事、以心為本」⁽⁴⁾であるから、理浄土と事浄土の根元として唯心浄土とすべきであるが、ここでは西方有相の弥陀浄土が事浄土であることは確かであるから、便宜的に唯心浄土を対比的に理浄土の側において考察を進めよう。そうすると、延寿は唯心浄土を認めつつも、事浄土としての西方有相の弥陀浄土も認めたことになる。ここで、われわれは第一項で考察した『万善同帰集』第28問答

後半、事相浄土（西方弥陀浄土）の見解がより明確に理解できる。そこで、従来の見解について多少補註すべきことがでてくる。従来の見解の中には、延寿の唯心浄土思想と善導の指方立相論を対比し考証して、延寿は西方弥陀浄土も認めていたから、善導へ指方立相論と矛盾するものでないと会通するものもある。それは部分的に誤りでないにしても、十分な説明になっていない。この説明は浄土に関する延寿の一つの立場、事浄土としての西方弥陀浄土の思想だけを採って会通しているにすぎないのであって、彼は西方弥陀浄土を消極的に認めてはいたが、もう一方の唯心浄土を積極的に主張したと補註すべきである。それよりも、（聖者の）唯心浄土思想を主張する延寿と凡夫の指方立相論を主張する善導とは機根論（凡夫と聖者）・行業論（念仏と諸行）・信仰論（弥陀と諸仏）、その他に決定的な違いがあることの方が重要である。両師を対比し考証するならば、その全体像から研究すべきであり、延寿思想の極く一部に認められる西方弥陀浄土思想を取上げて安易に会通すべきではない。

第四は、このことより、従来の見解について更に重要な疑義が生じる。従来の見解では西方弥陀浄土は明らかに事相浄土であるから、それと対称的な空無を説く禅徒を理と解して、〈禅浄双修〉の思想家とする評価である。論考の中には“当時の禅宗失意の徒が唯だ理に執して事に迷い、また教家の人が唯だ事に執して理に迷っているのを見て、両者とも偏見に墮するものとなし、理事合行・禅浄双修を力説したものである。茲において延寿はこの中で最も重要な理と事との関係を禅と浄土の関係に結びつけ、禅と念仏の双修を勧めたのが参禅念仏四料揀偈であった”⁽⁵⁾と説明される。ここで禅宗・教家の偏見を諫め、理事双修・禅浄双修を力説したという論文前半の典拠は、『万善同帰集』第42問答（大正48・973中）

古徳釈云。禅宗失意之徒、執理迷事云、性本具足、何仮修求。但要亡情、即真仏自現。学法之輩、執事迷理、何須孜孜修習理法、合之双美、離之両傷。理事双修、以彰円妙……。

である。この本旨は、かつて（あるいは当時）空理に執し事行を疎かにする禅徒、事行に執し理行を疎かにする教家の一方に偏することを非難し、理事双修を勧めたものである。従って、禅徒には禅宗の「理事」があり、教家には教宗の「理事」があると理解すべきである。問題は論文後半の説明で、前半の理事双修を「理」としての禅、「事」としての浄とするのは誤りである。前半の延寿自らの見解による限り、禅には禅の「理事」であることは明白であり、それを「理」としての禅とするのは延寿が非難する“禅宗の意を失った徒”になる。また、弥陀浄土にも唯心の弥陀浄土と西方有相の弥陀浄土があることはすでに知った。それを「事」に限るのは論理的に成り立たない。以上のように、前半の典拠、延寿自らの見解による限り、「理」としての禅・「事」としての浄土という説明はありえない。しかも「学法之輩」が浄土教家を指すということは何処にも書かれていない。従って、“理と事との関係を禅と浄土の関係に結びつけ”という解釈は、この典拠そのものからはありえない。彼は禅には禅の、教家には教家の理事双修を主張する。この意味では〈教禅双修〉と理解すべきで、〈禅浄双修〉と理解するのは行き過ぎである。

ここで更に疑義が残るのは、それでは延寿は〈禅浄双修〉を本当に明示し主張したのであろうかという点である。この典拠で確実に知られることは、とくに禅徒の理事双修を明記していることで、「学法之輩」が確実に浄土教家を指すかどうかは判らない。法眼宗の法脈を継ぐ延寿には⁽⁶⁾ 禅宗の影

響が極めて大きいけれども、浄土思想、とくに弥陀浄土思想の言及が極めて少ないことはすでに知ったとおりである。従って、禅と浄土を対等に考えて〈禅浄双修〉を主張したとする従来の見解には疑問が残る。ただ、ここでも誤解を避けるために補註するが、延寿は〈禅浄双修〉を否定したというのではない。「万善同帰」は彼の中心思想であるから、禅も浄土も、華嚴も天台も、同帰であるという意味では〈禅浄同帰〉であるが、「理」としての禅、「事」としての浄土の双修は誤りであるし、禅と浄土のみ対等に考えて双修したという評価に否定的なのである。「禅浄双修」という用語も言及も彼の著述の中からは今のところ見出していない。〈禅浄双修〉が主張されるのは、浄土教が大きな勢力を持つ宋代以降の思想家たちのように思われる。われわれは延寿自身の思想と後の浄土思想家たちの評価を混同してはならない。

- (1) また冒頭の問答に認められる「達磨大師」「杜順和尚」「(天台) 涅槃疏」(大正 47・417 中－418 上)、『万善同帰集』第 1 問答「禅宗」「華嚴」「法華」(958 下)の見解も同様である。
- (2) 安藤俊雄博士は、“とくに注意すべきは彼(延寿)が禅の立場において、天台・華嚴・法相の三宗を教学的に統合しようとした点である。”(『天台性具思想論』167 頁)と言われる。その中にも浄土思想は指摘されていない。しかし、博士は後に“延寿は宗鏡録百巻のなかに浄土教を論ずるのみならず……”(『天台学論集』20 頁)と浄土教を認めておられる。その浄土教の比重がどうか、具体的内容が一般的な浄土思想か弥陀浄土思想か。それは以降で明らかになるであろう。
- (3) この引証は、古来有名な善導の指方立相論の主張と驚くほど似ている。

『観経疏』卷三、善導(大正 37・267 中)

又今此観門等、唯指方立相、住心而取境。
 総不明無相離念也。如来懸知末代罪濁凡夫。
 立相住心、尚不能得。何況離相而求事者。
 如似無術通人、居空立舍也。

『万善同帰集』第 10 問答

上都儀云、夫帰命三宝者、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。

しかし、善導は“末代罪濁の凡夫”ゆえ、指方立相論を主張し、「唯識法身之観」「自性清浄仏性観」とする聖道諸師を批判し、延寿は「理事無礙」[無不理之事、無閑事之理]の立場から、唯心浄土思想を主張する。両師の決定的な違いは機根論にある。『上都儀』あるいは両師の影響関係は明らかでない。

- (4) 『万善同帰集』第 98 問答、大正 48・991 上。
- (5) 中山正晃「祖師禅と浄土教」『印仏研』第 25 巻第 2 号。なお、従来の見解(望月信亨「永明延寿の禅浄双修論」『中国浄土教理史』、藤吉慈海『禅修双修の展開』198－203 頁など)でも「理事双修」と「禅浄双修」を同一趣旨と考えているようである。
- (6) 『景德伝灯録』卷 26、大正 51・421 下－422 上。

本節では、延寿の浄土思想の中でも唯心浄土思想に限定して取上げ、その典拠・内容・問題点などを検討した。その結果、従来知られている幾つかの内容が詳しく確認されたし、従来指摘されていなかった新たな様相も浮び上った。しかしまた、そこには弥陀浄土思想との関係でなお解明しなければならない大きな課題・疑問も残された。

まず第一項では、延寿の唯心浄土思想の典拠の中、「唯心浄土」の用語を使い言及する唯一の箇所『万善同帰集』第 28 問答を分析し検討した。その内容は“唯心浄土とは十方に周遍する浄土で、心まさに生ずと了し”、“心を識る”ことを知った。この問答の主題はむしろ後半の浄土往生についての見解にある。そこで彼は西方有相の弥陀浄土を前提として、力量未だ充たず観浅く心浮くような劣った人は仏国に生じて菩薩の道を行うべきと主張し、代表的浄土経論の有名な一節を引証とした。

それらを仔細に調べると、延寿は劣った人の浄土往生を認めてはいるが、真意は唯心浄土を志向したように思われる。その結果、劣った人の浄土往生と勝れた人の禅宗との〈禅浄双修〉は論理的に矛盾するのではないかという疑問が生じた。

第二項では「唯心浄土」の見解は前項だけであるので、唯心浄土思想に関係する典拠を渉獵した。その結果、第一に関係事項は十数個所に散見されるだけで、極めて少ないことを知った。その内容はことごとく彼の中心思想、唯心思想あるいは理事無礙で解釈されている。われわれは唯心浄土思想の言及が極めて少ないにもかかわらず、彼の中心思想が〈唯心〉であるから、当然唯心浄土思想家と考えていた。もとより、延寿が唯心浄土思想家であることは誤りでないが、著述には唯心浄土思想の詳細な具体的言及はない。

第二に、数少ない唯心浄土思想を予想させる典拠の、その浄土は不特定な浄土あるいは浄土全般と解すべきで、弥陀浄土と特定すべきものではなかった。彼の主張する唯心浄土は諸仏浄土が対象であって、弥陀浄土はその中の一浄土にすぎない。この点で、後世〈唯心浄土・本性弥陀〉に代表される弥陀の唯心浄土思想に至っていない。以上のことより、延寿は浄土思想については強い関心と深い理解を示していなかったように思われる。とくに唯心の弥陀浄土思想については殆ど顧慮されていない。

彼は唯心思想家である→従って、浄土についても唯心浄土思想家である→従って、更に唯心の弥陀浄土思想家である。

われわれは資料的に立証しないまま、三段論法で演繹し考えていたようである。この意味での彼は正しく唯心浄土思想家であり、最初の提唱者という評価はゆるがない。

第三に、すでに弥陀浄土思想についても、唯心の弥陀浄土思想と西方有相の弥陀浄土思想の二つの見解が認められた。その中の西方浄土往生を劣った人の行業としているが、それだけを取上げて善導の指方立相論と矛盾しないと会通すべきでない。延寿は勝れた人の唯心浄土を志向する。善導は深い内省の機根論から指方立相論に立たざるを得なかった。両師の思想は、その他を含めて、根本的な違いの方が重要である。

第四に、従来の見解の「理」としての禅・「事」としての浄土の双修、すなわち、禅浄双修の思想家という解釈は誤りである。禅宗には禅宗の理事双修であることは延寿自ら明言する。浄土は浄土の理事双修も同様であろう。「理」のみの禅・「事」のみの浄土の双修は延寿の非難する主張である。まして、延寿思想に占める禅宗の大きな比重と浄土の僅かな言及は対等に扱えない。従って、延寿には思想的にも資料的にも禅浄双修はありえない。禅浄双修思想は後代の成立であろう。

以上が延寿の唯心浄土思想の要結である。

それでは、延寿の弥陀浄土思想は具体的にどうであろうか。

第三節 永明延寿の弥陀浄土思想

前節では、延寿の荘大な総合哲学の中から、とくに後世高く評価される唯心浄土思想の内容について、弥陀浄土思想との関係に注意しながら考証した。そこでの最大の要点は、彼の唯心浄土思想は弥陀浄土と特定し、弥陀浄土を前提として主張されたのではない、という点にあった。その結果、

従来の見解の幾つかは訂正されたが、また、重要な疑義、あるいは弥陀浄土思想そのものの検討は残された。本節では、延寿の弥陀浄土思想の具体的な内容について今少し深く切込み、あわせて、前節で留保した課題、その他の事項について考証しよう。

第一項 弥陀浄土思想関係資料と全体的特徴

延寿の思想体系が唯心思想を根元において、それまでの様々な諸宗・諸思想をすべて収斂した荘大な〈心〉の総合哲学であるがゆえに、未だ夫々の立場でしか研究されていないことは第一節の研究成果で知ったとおりである。その場合、彼の思想の夫々の立場を正確に知るためには、これも彼の著述の特徴の一つである夥しい引用経論を調査することが最初の基礎的作業として重要である。すでに禅・天台・華嚴等の立場では、その試みがなされ、夫々膨大な数量の関係資料が指摘されている⁽¹⁾しかし、意外なことに浄土教の立場では関係資料の調査は殆ど認められない⁽²⁾

われわれも、まず延寿の弥陀浄土思想を正確に知るために延寿著述に認められる弥陀浄土思想関係資料の調査から始めよう。

そこで、この場合の基準であるが、まず第一に延寿著述に認められる「弥陀」「極楽」並びにそれと同義の用語（たとえば、「無量寿仏」「安楽」「安養」など）、及びそれを述べる引用経論・中国典籍が該当しよう。これは浄土教関係資料を査定する場合の最初の作業である⁽³⁾しかし、それだけでは充分と言えない。「弥陀」「極楽」の用語があっても、単なる引用の一部に過ぎず、そこでの論旨・主張と関係ないことがあるからである。従って、第二に「弥陀」「極楽」の用語がなくても、明らかに弥陀浄土思想を予想させる記述、たとえば、浄土三部経など阿弥陀仏を主要とする引用経論の調査も重要である⁽⁴⁾ただ、この場合、何の経論に限定するかとなると容易ではない。ここでは第二章第一節で精査した浄土三部経にとくに注意し、その他の経論についてはその論旨との関係で考慮するにとどめよう。それによって、延寿が如何なる経論を典拠〔所依〕として弥陀浄土思想を考えていたかが知られよう。そして第三に延寿が引用する中国浄土教典籍の調査である。これらは延寿の弥陀浄土思想に及ぼした先行思想として極めて重要な資料である。ただ、この場合にも何が重要な中国浄土教典籍かとなると基準は難しい。ここでも従来指摘されている典籍を参考とするにとどめたい⁽⁵⁾それによって、延寿の弥陀浄土思想が如何なる系統を継承しているかが資料的に立証されよう。本稿では、以上の諸条件に該当する言及を弥陀浄土思想関係資料と査定することにしよう。

そこで、弥陀浄土思想に関係する資料を前節既出の個所を含めて抄出すると以下のとおりである。

弥陀浄土思想関係資料一覧

巻数（頁数・段、○関係個所）

引 用 文

（備考）

『宗鏡録』100 巻（大正蔵第 48 巻）

① 巻 1（418 中、③、⑪）

経云。三十二相八十種好、皆從心想生。

（『観無量寿経』）

② 卷 11 (477 中)

杜順和尚偈云。遊子謾波波，巡山礼土坡，文殊只者是，何處覓弥陀。

③ 卷 16 (501 下，①，⑱)

無量壽經云。諸仏如来是法界身，入一切衆生心想中。是故，汝等心想仏時，是心即具三十二相八十随形好。是心作仏，是心是仏。諸仏正遍知海，從心想生。

此無量壽經，為中下之機，作十六觀想。令韋提夫人等，暫現仏身，恐生外解。故有此說。是心是仏之文，令生実見。 (『觀無量壽經』)

④ 卷 17 (506 上一下，前節第二項既出)

問。……云何教中更立念仏法門。

答。只為不信自心是仏，向外馳求。若中下根，權令觀仏色身，繫緣龜念，以外顯内，漸悟自心。若是上機，只令觀身実相。觀仏亦然。……

又止觀明……自念一切所有法皆如夢。当如是念仏数々念，莫得休息。用是念当生阿弥陀仏国。是名如相念。 (『摩訶止観』「常行三昧」)

⑤ 卷 21 (532 上中，前節第二項既出)

問。浄土以何為体。

答。……經云，青色青光，黄色黄光等是也。 (『阿弥陀經』)

天台無量壽疏云，……此經，心觀為宗，実相為体。 (『天台觀經疏』)

⑥ 卷 22 (534 下—535 中，前節第二項既出)

夫真心無形，妙体絶相。云何有報化莊嚴等事。

答。諸仏法身如真金。相好似金莊嚴具。以金作具，体用全同。從心現色，性相無二。……。

所以天親云。広略相入者，諸仏有二種身。一法性法身，二方便法身。由法性法身故，生方便法身。由方便法身故，顯出法性法身。此二種身，異而不可分，一而不可同。是故，広略相入。

(『往生論註』)

⑦ 卷 24 (547 下—548 下，前節第二項既出，一部⑳，㉔，㉖)

夫成仏本理但是一心者。云何更立文殊普賢行位之因，釈迦弥勒名号之果，乃至十方諸仏国土……。

答。此は無名位之名位，無因果之因果。是心作因，是心成果。是心標名，是心立位。……。

阿弥陀者，此云無量壽。即如理為命，以一心眞如性無盡故，乃曰無量壽。……

又諸仏徳用既齊，名号亦等。随称何名，名無不盡。如称一阿弥陀仏名，礼召一切諸仏，無不周備。西天云阿弥陀仏，此云無量壽。豈有一仏非長壽也。……

又法華經明，十方諸仏皆是釈迦分身，則阿閼弥陀悉本師矣。本師即我心矣。釈云，非独弥陀阿閼，十方諸仏皆我本師。海印頓現。且法華分身有多浄土。如来何不指己浄土，而令別往弥陀妙喜。思之，故知賢首弥陀等，皆本師矣。復何怪哉。……。且如總持教中……流出西方無量壽如来，成所作智，……西方無量壽如来，亦名觀自在王如来……。 (『演義鈔』卷 90)

⑧ 卷 25 (559 中下)

如般舟三昧經云。何因致現在諸仏悉在前立三昧。如是，跋陀和……持戒完具，独一处，心(念)西方阿弥陀仏，今現在随所聞当念。……一切常念阿弥陀仏。……。若沙門白衣，所聞西方阿弥陀仏，

当念彼方仏……，若七日七夜。過七日已後，見阿弥陀仏……。爾乃見便於此間坐，見阿弥陀仏……
為人說之。 (『般舟三昧經』三卷本)

如上所說，皆是頓入之門。以備上根，非為權漸。

⑨ 卷 28 (580 上中，⑮，⑳)

……說無生之妙偈。安養国内水鳥，皆談苦空。……

阿弥陀經云。復次舍利弗，彼国常有種々奇妙雜色之鳥……，皆悉念仏念法念僧。

斯則皆是頓悟，自心更無余法……。

⑩ 卷 29 (589 上中)

傳大士三諫歌云。…… 若欲求念弥陀仏 東西南北是西方 西方弥陀觸處是 面前背後七重行
或黃或赤或紅白 或大或小或短長 天蓋正是弥陀屋 木孔木穿弥陀房 天上空中弥陀路
草木正是弥陀鄉 日夜前後嘈々鬧 正是弥陀口放光 若欲礼拝弥陀仏 ……

⑪ 卷 30 (592 上一下。一部㉗，㉘)

問。八万四千法門，門門解脫。云何偏取一心門，以為真趣。

答。此一心門，是真性解脫。……只令於衆生心行中求，不於余處求。……

故攝論云，……乃至欲託質蓮台，永拋胎藏，生極樂等諸仏国土遊戲神通者，皆能了達自心，無不化往。又復，豈止一行一願，凡有一切希求，無不從意。故如來不思議境界經云，三世一切諸仏，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸仏及一切法，皆唯心量。得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨仏土中。

⑫ 卷 32 (603 中下，㉒，㉓)

如華嚴經。解脫長者告善財言，我若欲見安樂世界阿弥陀如來，隨意即見。……我如是知，如是憶念。所見諸仏皆由自心。…… (後に『樂邦文類』卷一に淨土經典と査定)

⑬ 卷 36 (623 中下)

夫觀門略有二種。一依禪宗及円教。上上根人，直觀心性，不立能所，不作想念。定散俱觀，内外咸等。即無觀之觀。靈知寂照。

二依觀門。觀心似現前境。雖權立仮相，悉從心變。如觀經中，立日觀水觀等十六觀門。

⑭ 卷 78 (848 上)

又昔人偈云。寧神泯是非 現身安樂国。

(「臥輪禪師偈」S.6631 v., 『究竟大悲經』卷二，『景德伝灯録』卷五)

⑮ 卷 82 (870 上，⑨，㉔)

是故，西方国土水鳥樹林，悉皆說法。 (『阿弥陀經』)

說法之處，即如如心。所以如來一一根門，遍塵刹土乃至毛端，而說妙法。……

⑯ 卷 91 (911 上，㉗後半，㉘)

古德云。十方諸仏皆我本師，海印頓現。……而令別往弥陀妙喜。思之，故知賢首弥陀等，皆本師矣。……流出西方無量壽如來，成所作智。…… (『演義鈔』卷 90)

⑰ 卷 97 (940 中，①，③)

經云。三十二相八十種好，皆從心想生。 (『觀無量壽經』)

⑮ 卷 97 (941 中)

問。何者は法界。云辺表不可得名為法界。

法照禪師云。經云，三阿僧祇百千名号，皆是如来異名，即真心之別称也。又經云，万法不出一心。此義是也。 (『浄土五会念仏觀行儀』 広略二本には無し)

⑯ 卷 99 (951 中下)

天台無量寿仏疏云。……仏即是法身。觀即般若。無量寿即解脫。…… (『天台觀經疏』)

⑰ 卷 99 (951 下, ⑳)

安樂集云。問，何因一念仏之力，能断一切諸障。答，如經〔華嚴經〕云，譬如有人用師子筋以為琴絃，音声一奏，一切余絃悉皆断壞。……若人但能菩提心中，行念仏三昧者，一切惡魔諸障，直過無難。 (『安樂集』 卷上)

㉑ 卷 100 (956 中)

能以一念將此法門，於末劫中，開示未學。是人罪障，應念消滅，變其所受地獄苦因，成安樂國。『万善同歸集』 (大正藏第 48 卷)

㉒ 卷頭文 (958 中, ㉓, ㉔)

華嚴經云。解脫長者告善財言，我若欲見安樂世界阿彌陀仏，隨意即見。乃至所見十方諸仏，皆由自心。……

㉓ 第 10 問答 (961 中, 前節第二項既出)

上都儀云。夫歸命三宝者，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。如無術通人居空造舎也。 (「指方立相論」『觀經疏』 善導と同趣旨)

㉔ 第 13 問答 (962 上一下, 前節第二項既出, 一部㉕)

問。經云，觀身実相，觀仏亦然。一念不生，天真頓朗。何得唱他仏号，広誦余經。……

答。夫声為衆義之府，言皆解脫之門，一切趣声，声為法界。……故飛錫和尚高声念仏三昧宝王論云，浴大海者，……心仏既然。則万境万縁，無非三昧也。…… (『念仏三昧宝王論』 卷上)

群疑論云。問，名字性空，不能詮說諸法。教人専称仏号，何異說食充飢乎。答，若言名字無用，不能詮諸法体，亦應喚火，水来。……，聽聞誦誦，利益弘深，称念仏名，往生浄土。亦不得唯言名字虚仮，不有詮說者乎。 (『釈浄土群疑論』 卷二)

論云。問，何因一念仏之力……。答，……一切煩惱一切諸障，皆悉断滅。 (『安樂集』 卷上)

㉕ 第 16 問答 (963 下)

慈愍三藏云。聖教所說正禪定者，制心一处，念々相續，離於昏掉，平等持心。若睡眠覆障，即須策動念仏・誦經・礼拝・行道・講經・說法，教化衆生，万行無廢，所修行業廻向，往生西方浄土。若能如是修習禪定者，是仏禪定与聖教合。是衆生眼目，諸仏印可。一切仏法等無差別……。

㉖ 第 21 問答 (964 中, 前說第二項既出)

問。論云，行道念仏与坐念，功德如何。

答。……，故偈云，行道五百遍，念仏一千声，事業常如此，西方仏自成……。

㉗ 第 28 問答 (966 中-967 上, 前節第一項既出。一部㉘, ㉙)

問。唯心浄土，周遍十方……。

答。唯心仏土者，了心方生。如來不思議境界經云，……捨身速生妙喜世界，或生極樂淨仏土中……。又平等之門，無生之旨，雖即仰教生信，其乃力量未充，觀淺心浮……。起信論云。……如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀仏……。往生論云……。十疑論云……。群疑論云……。

㉘ 第 30 問答 (967 上—968 中，前節第二項既出)

問。心外無法，仏不去來。何有見仏及來迎之事。

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。般舟三昧經云……。……。又按諸經云，生安養者……。安國鈔云，所言極樂者，有二十四種樂……。

群疑論云，西方淨土，有三十種益……。 (『釈淨土群疑論』卷五)

目連所問經云，……是故我說無量壽國土，易往易取……。 (古佚經，『安樂集』卷上)

大集月藏經云，我末法時中，億々衆生，起行修道，未有一得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。 (『安樂集』卷下)

當知，自行難円，他力易就……。

㉙ 第 31 問答 (968 中，前節第二項既出)

問。龐居士云，事上說仏國，此去十萬里……。如何通會而証往生。

答。……若約事論，故非一等。九品往生上下俱達，或遊化國見仏応身，或生報土觀仏眞體，……今古具載凡聖俱生……。故釈迦世尊親記文殊，當生阿彌陀仏土，位登初地。……

智者大師，一生修西方業……。臨終令門人唱起十六觀名。乃合掌讚云，四十八願莊嚴淨土，香台寶樹，易到無人……。 (『智者大師別伝』)

稱讚淨土經云，十方恒河沙諸仏，出広長舌相，遍覆大千，証得往生。

㉚ 第 33 問答 (968 下，前節第二項既出)

問。觀經明十六觀門，皆是摂心修定，觀仏相好，諦了円明方階淨域。如何散心而能化往。

答。九品經文，自有昇降。上下該摂不出二心。一定心，如修定習觀，上品往生。二專心，但念名号，衆善資熏，廻向発願，得成末品。……

㉛ 第 42 問答 (973 下)

慈愍三藏録云。若言世尊說，諸有為定如空華……無有解脫。 (『淨土慈悲集』卷上殘存)

又云。若三世仏行，執為妄想，憑何修學而得解脫。不依仏行，別有所宗，皆外道行。

㉜ 第 60 問答 (980 上)

作仏形像經云。……後皆得生無量壽國，作大菩薩，畢當成仏入泥洹道。

『觀心玄枢』(統藏 2・19・5, 425 左。⑪, ⑳)

㉝ 若不觀心，何生淨土。故云，三世一切諸仏，皆無所有，唯依自心。……或生極樂淨仏土中……。 (『如來不思議境界經』)

『受菩薩戒法』(統藏 2・10・1, 10 左)

㉞ 問。於諸仏誘進門中，方便極多，省要提携。何不勸生安養，豈須破戒翻障淨方。

答。若生安養，教受九品之文。上根受戒習禪，中下行道念仏。衆生根器，不等，不可守一疑諸。大乘起信論明諸仏本意，為摂大乘，初入信之人……廻向往生，免得退轉，若見仏法身，易成就法忍。此是明文。証上品往生……。如下第九品，聞大乘，不信仏戒，或只念仏，乃至臨終廻向，亦

得往生……。

『心賦注』四卷（続蔵2・16・1）

③⑤ 卷1（6左－7右，⑦後半，⑩）

是以經中所説西方阿弥陀等諸仏，皆是釈迦。如古釈云，……，故知，賢首弥陀等仏皆本師矣。……
流出西方無量寿如来……。 （『演義鈔』卷90）

③⑥ 卷2（28左，⑨，⑮）

阿弥陀經云，水鳥樹林，皆悉念仏念法念僧。
是知，境是即心之境。心是即境之心……。

③⑦ 卷3（55右－左，⑦後半）

問。……。何更立文殊普賢……乃至十方諸仏国土……。
答。……。阿弥陀者，此云無量寿。即如理為命……。

③⑧ 卷4（70右，⑫，⑳）

華嚴經云。解脫長者言，……我若欲見安樂世界阿弥陀仏，随意即見。……所見諸仏，皆由自心。

「神栖安養賦」（『樂邦文類』卷5，大正47・214下－215上）

③⑨ 弥陀宝刹，安養嘉名，処報土而極樂，於十方而最清。……

以上が、延寿著述に認められる弥陀浄土思想関係の主な資料と思われる。もとより、彼の全著述、とりわけ『宗鏡録』百卷は膨大な量であり、筆者の見落としもあろう。また、識者によっては弥陀浄土思想と見做す資料もあろう⁽⁶⁾。それらは更に精査・補訂を続けることにして、ひとまず、本稿では以上の諸資料を整理して、夫々の思想内容と延寿の引用意図、見解を学ぶことにする。それによって、延寿の弥陀浄土思想が具体的客観的に明らかになるであろう。

そこでまず、関係資料を眼前に置いて、全体から知られる主な特徴を指摘しよう。

第一に気づく点は、総数は39個所であるが、これは極端に少ない数である。因みに他宗・他思想の関係資料は、禅系の牛頭禅61項・洪州宗約60項、華嚴系の澄観81回、天台系24典籍・240項以上との研究成果が報告されている⁽⁷⁾。それに較べて、弥陀浄土思想関係個所すべてを摘出しても40個所前後というのはあまりにも少ない。これによって、延寿は弥陀浄土思想に深い関心と理解を示さなかったことが資料的に納得できよう。

第二に、出典別では『宗鏡録』21個所、『万善同帰集』11個所、その他7ヵ所、総数39個所である。しかし、これをもって『宗鏡録』に一番多く弥陀浄土思想が認められると考えるのは当たらない。『宗鏡録』百卷は大正蔵經の頁数にして543頁（415～957頁）の膨大な著述であり、『万善同帰集』三卷は36頁（958～993頁）にすぎないからである。単純に換算して総頁数での比率では、『万善同帰集』の方が7～8倍多く弥陀浄土思想に言及していることになる。『宗鏡録』では100頁の中で2～3個所しか言及していないから、如何に少ないかが知られよう。ここで、われわれは弥陀浄土思想に関する従来の見解が何ゆえ『万善同帰集』で語られても、『宗鏡録』で言及されなかったかを資料的に納得することができる。おそらく、先学者たちも『宗鏡録』を精査したであろうけれど、延寿の弥陀浄土思想に関する言及があまりにも少なすぎるからである。後に指摘するように、極めて重要な

見解が一、二点認められるが、大正蔵経 543 頁の中では殆ど無いに等しい。むしろ、われわれは『宗鏡録』には具体的な弥陀浄土思想の見解は、極く一、二点の例外を除いて、無いと考える方が妥当である。延寿の『宗鏡録』撰述の意図は具体的には天台・華嚴・法相（唯識）・禅思想などを〈心〉で総合することにあり、唯心の弥陀浄土思想を主張する意図はなかったことをわれわれは資料的に認めざるをえない。ところで、この特徴はまた、われわれに彼の弥陀浄土思想について、次の示唆を与えてくれる。彼は弥陀浄土思想を述べるつもりはなかったのだとしたら、何ゆえ、僅少とは言え、弥陀浄土思想の言及が認められるのかと言う点である。彼は弥陀浄土思想を除いた諸宗・諸思想を総合哲学にまとめあげることが意図した。その諸宗・諸思想の中に、偶々、弥陀浄土思想の資料が入っていたにすぎないという示唆である。それによって、延寿は如何なる宗派・思想から弥陀浄土思想を理解していたかが資料的に立証できる。ここで、引用された経典・浄土教典籍が延寿の弥陀浄土思想を考える上で重要な意味を持つてくる。膨大な『宗鏡録』からの調査は無駄でなかったようである。

第三に、少し細かく内容を整理すると、総数は 39 個所であるが、その中には同一の趣旨・引用文などが何個所か認められる。たとえば『（観）無量寿経』①・③・⑪、『阿弥陀経』⑨・⑮・⑳、『如來不思議境界経』⑪・㉑・㉓、『華嚴経』（入法界品）⑫・㉒・㉔、『古徳釈』⑦・⑯・㉕などがそうである。また逆に、1 個所に複数の言及・資料も認められる。たとえば、『万善同帰集』第 13 問答㉔に『念仏三昧宝王論』『群疑論』『安樂集』、第 28 問答㉗に『如來不思議境界経』『起信論』『往生論』『十疑論』『群疑論』、第 30 問答㉙に『般舟三昧経』〈諸経〉『安国鈔』『群疑論』『安樂集』（『目連所問経』『大集月蔵経』）などである。これら同一の資料を重出ゆえ減じ、複数の資料を別出して増すと、総数は約 40 点ほどになる。結果的には、弥陀浄土思想に関係する個所と内容を異にする言及数とはほぼ同じであるから、延寿著述に認められる弥陀浄土思想の言及は約 40 点（ただし、後に指摘する引用経論・中国典籍数とは異なる）と規定してよいであろう。それにしても、膨大な著述の中で、すでに報告されている諸宗・諸思想の夥しい関係資料に較べて、殆ど無いに等しい少なさである。そして、この場合、弥陀浄土思想を顕著に示す資料が『万善同帰集』第 13・28・30 問答の三項に限られている点は注意される。その内容については後に再び考えよう。ここでも、われわれは延寿の弥陀浄土思想は『万善同帰集』から学ばねばならないことに気づく。それは前の第二の出典別特徴からの示唆と同じである。

第四に、前に規定した第一の基準「弥陀」「極楽」並びにそれと同義の用語の頻度数であるが、23 個所に約 60 語ほど認められる。これも決して多い数ではない。しかも、その殆どは経論・典籍の引用の中にあり、かつ、同じ引用文が何点もある。延寿自ら言及するのは『宗鏡録』巻 24 ⑦、巻 100㉑、『万善同帰集』第 31 問答㉙、『受菩薩戒法』③④、「神栖安養賦」③⑨などに僅かに認められるにすぎない。その見解は後に考証しよう。彼の主張の特徴は膨大な引用経論によって語らせることにあることは充分に知っていても、これでは彼には弥陀浄土思想を語る意志はなかったと考えても無理はないであろう。彼の著述に「弥陀」「極楽」の用語は極めて少なく、その殆どは引用経論・典籍に認められる。当然、弥陀浄土思想に限った言及や解釈は更に少ない。

以上が、39 個所の関係資料から知られた全体的特徴である。

それでは、僅かではあるが、彼が引用した弥陀・極楽に言及する経論・浄土教典籍の状況はどうであろうか。それら諸資料の内容と延寿の引用意図・解釈を知ることによって、また新たな諸相と課題が見えてきそうである。

(1) 引用資料の主な研究成果として、禅宗系では、

柳田聖山「牛頭禅の思想」『印仏研』第16巻第1号。

柳田聖山「馬祖禅の諸問題」『印仏研』第17巻第1号。

仙石景章「『宗鏡録』の引用諸文献——『楞伽經』について——」『印度哲学仏教学』第3号。

天台系では、

池田魯参「趙宋天台学の背景——延寿教学の再評価——」『駒沢大学仏教学部論集』第14号。

池田魯参「永明延寿の教学と起信論」『印仏研』第33巻第2号。

華嚴系では、

石井修道「『宗鏡録』におよぼした澄観の著作の影響について」『印仏研』第17巻第2号。

鎌田茂雄『禅典籍内華嚴資料集成』94—260頁。

などがある。

(2) 僅かに日置孝彦『万善同帰集』にあらわされた浄土教説『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第12号に認められるだけで、『宗鏡録』を調査した成果はない。

(3) 日本浄土教、とくに浄土宗学・真宗学では浄土三部経が正依とされているから、それ以外の経論を重視しなくても大過はないが、多様な様相と展開を遂げるインド・中国浄土教では浄土三部経に限定することは許されない。その好例が延寿の弥陀浄土思想であることは後に知られよう。なお、この基準は藤田宏達『原始浄土思想の研究』(136—164頁)の方法論を延寿著述に適用したものである。

(4) この基準は拙稿「浄土教関係疑經典の研究(一)」『札幌大谷短期大学紀要』第8号(とくに102—114頁)の方法論を適用したものであ。しかし、本稿ではそこまで厳密に査定していない。

(5) たとえば、佐々木月樵『支那浄土教史』「支那歴代浄土教籍略表」、望月信亨『中国浄土教理史』「索引」参照。

(6) たとえば、「十四科浄土義云、……」(『宗鏡録』巻21, 大正48・533中)、「今我從心見仏、我心作仏、我心是仏……」(『大集經賢護分』大正13・877中, 『宗鏡録』巻85, 大正48・882上)、「又云、一念知一切法是道場、皆是念仏法門。即常行三昧諸仏停立、現前觀法界仏也」(『宗鏡録』巻88, 896下—897上)あるいは「業報差別經云、高声念仏誦經、有十種功德、……十生浄土」、「……九命終往生」、「大集經云、……志心念仏、小念見小、大念見大」「又般若經云、……一行三昧者……繫念一仏、専称名字」(『万善同帰集』巻上, 大正48・962中, 964中下)などは、中国浄土教史の上では弥陀浄土思想と見做されうる見解である(拙稿「浄土教関係疑經典の研究(一)」103—104, 118—119頁)。しかし、ここでは延寿が弥陀浄土思想と明示しているわけではないので、対象としない。

(7) 前註(1)。

第二項 弥陀浄土思想関係引用経論と延寿の見解

そこで、延寿が引用する弥陀浄土思想関係経論と中国浄土教典籍を分けて整理し、その内容を検討することにしよう。まず、弥陀浄土思想関係経論を整理すると以下のとおりである。

弥陀浄土思想関係経論		引用数
『(観)無量寿經』璽良耶舍訳(大正12・343上①③⑪, 延寿の観經解釈⑬⑳㉑)		6
『阿弥陀經』羅什訳(大正12・347上⑤⑨⑮⑳)		4
『称讃浄土經』玄奘訳(大正12・350上—下㉑)		1
『般舟三昧經』支婁迦讖訳(大正13・905上⑧㉑)		2

『如來不思議境界經』実叉難陀訳（大正 10・911 下①②③）	3
『華嚴經』（入法界品）実叉難陀訳（大正 10・339 下－340 上①②③）	3
『作仏形像經』失訳（大正 16・788 下，あるいは造立形像福報經 790 上③）	1
『大集月藏經』（『安樂集』所収，大正 47・13 下②）	1
『目連所問經』（古佚經，『安樂集』所収，大正 47・14 上②）	1
* 「按諸經」	1
『往生論』天親造，菩提流支訳（大正 26・233 上②）	1
『起信論』真諦訳（大正 32・583 上②④）	2

以上が、延寿が引用する弥陀浄土思想関係経論とその具体的な引用数である。われわれはこれまで漠然と弥陀浄土思想に関して、延寿には極めて言及が少ないと感じていたが、これによって、そのことが資料的に立証されよう。すでに研究されている諸経論・諸宗の調査に較べると殆ど無いに等しい。

しかしまた、僅かではあるが、これらの経論の説相並びに延寿の引用意図・見解を知ると、延寿の弥陀浄土思想が何であったか、何を所依と考えていたか、西方有相の弥陀浄土と唯心浄土の関係はどうであったか、前節までに確認し課題とした疑義はどうか、などの幾つかはより資料的具体的に立証できそうである。

そこで、一々の引用経論の説相を確認し、延寿の引用意図・見解を考証しよう。

まず、関係経論の中では最も引用数の多い(と言っても僅か 6 個所であるが)『観無量寿経』について、これは延寿の弥陀浄土思想を知るための最も重要な解釈が認められるので煩を恐れず再出する。

① 『宗鏡録』巻 1（大正 48・418 中）

経云、三十二相八十種好，皆從心想生。

③ 同，巻 16（501 下）

無量寿経云，諸仏如來是法界身……，是心作仏，是心是仏，……從心想生。

此無量寿経，為中下之機，作十六觀想。令韋提夫人等，暫現仏身，恐生外解。故有此説，是心是仏之文，令生実見。

⑬ 同，巻 36（623 中下）

夫觀門略有二種。一依禪宗及円教。上上根人，直觀心性，不立能所，不作想念，定散俱觀，内外咸等。即無觀之觀，靈知寂照。

二依觀門。觀心似現前境。雖權立仮相，悉從心變。如觀経中，立日觀水觀等十六觀門。

⑰ 同，巻 97（940 中）

経云，三十二相八十種好，皆從心想生。

⑳ 『万善同帰集』第 33 問答（968 下）

問。觀経明十六觀門，皆是摂心修定，觀仏相好，諦了円明方階浄域。如何散心而能化往。

答。九品経文，自有昇降。上下該摂不出二心。一定心，如修定習觀，上品往生。二専心，但念名号，衆善資熏，廻向発願，得成末品。……

③④ 『受菩薩戒法』(続蔵2・10・1, 10 左)

問。於諸仏誘進門中、方便極多、省要提携。何不勸生安養、豈須破戒翻障浄方。

答。若生安養、教受九品之文。上根受戒習禪、中下行道念仏。衆生根器不等、不可守一疑諸。

以上の観經の引用經文並びに延寿の言及を読むと、われわれはそこに彼の観經解釈、ひいては弥陀浄土思想について、実に明快に重要な見解を知ることができる。

第一に、彼の經題の用い方は略称としては『観經』、正式な經題としては『無量寿經』と呼んでいる。とくに、『観無量寿經』あるいは『無量寿観經』⁽¹⁾の「観」を略すのは、智顗に仮託された『観無量寿仏經疏』(略称『天台観經疏』)を引用する際にも『天台無量寿(仏)疏』(⑤⑨)と書くことと共通する。彼は『観無量寿經』をすべて『無量寿經』と書く。ところで、われわれは弥陀浄土思想を詳細に説く康僧鎧訳『無量寿經』が別にあることを知っている。彼は『無量寿經』を知らなかったのであろうか。驚異的博学強覧の延寿が『無量寿經』を知らなかったとは考えられないが、しかし資料的に探す限り、彼の著述には『無量寿經』の引用は今のところ見出し難い。ここでは彼は観經を『無量寿經』と書き、実際の『無量寿經』は引用していないということから、彼の弥陀浄土思想には『無量寿經』の影響は無いとしておく。

第二に、観經の引用經文(①③⑩)はすべて第八像想観「是心是仏」に係わる個所で、その他の經文は一つも引用されていない点である。この「是心是仏」の經文が唯心浄土思想形成過程の主流であったことは前章で述べたとおりである。それまでの全仏教思想を〈唯心〉で総合した延寿にとって、この經文を重視するのは当然予想されたことである。しかし、彼の場合は天台系唯心浄土思想家が最重視したのとは異なり、他の經論・典籍も依りどころとしていた。それは後に指摘しよう。

第三に、これらの言及に彼の観經理解、ひいては代表的弥陀浄土思想が二点認められる点である。それらは、延寿の浄土思想について最も重要な、かつ中心思想と思われる。

第1点は、観經それ自体の教説についての九品と十六観法の二つの解釈である。

一つは、『万善同帰集』第33問答③⑩で“九品の經文は定心の上品往生から専心〔但念名号〕の末品の得成”まで段階があり、『受菩薩戒法』③④では“上根は受戒習禪し、中下(根)は行道念仏するが、衆生の根器は同じではないから、一つに限ってはいけな”と説く。この見解は観經九品の教説をそのまゝ理解したものであり、中国諸師の見解に多く認められるから、延寿独自の解釈ではない。

二つは、『宗鏡録』巻16③で観經第八像想観「是心是仏」の經文を引証した後で、“この観經は中下(根)の人のために十六観想を説いたのであり、韋提夫人などに暫く仏身を見せるのである……”と言う。ここで、観經十六観法を中下品の人のためとするのは延寿独自の解釈である。

第2点は、全仏教思想における延寿の考える観經、ひいては弥陀浄土思想の評価・位置づけである。この点が延寿の浄土思想の最も肝要な、従って、本章の最大の要点である。

『宗鏡録』巻36(大正48・623中下⑬)

夫れ、観門は略して二種あり。一は禪宗及び円教に依る。上上根の人は直に心性を觀じ、能所を立てず、想念を作さず。定散俱に觀ずるも、内外咸な等し。即ち無觀之觀にして、靈知寂照なり。

二に観門に依る。觀心は現前の境に似たり。権に仮相を立てると雖も、悉く心の変ずるに従る。

観経の中に、日観水観等十六観門を立つるが如し。

彼は禅宗及び円教（天台・華嚴・法相など円教を主張する人々）を上上根の人々と考える。それとは別に、観経の観法に依る人々を認める。そこに機根は明示されていないが、禅宗及び円教の人々とは別であるから、中下根の人々であろう。このことは前の観経十六観法を「中下之機」③としたことが傍証となる。彼は、禅宗及び円教を上上根の人、観経十六観法を中下根の人と考えていることが明らかに知られる。それでは、十六観法の人はい具体的にどんな人かとなるとその指摘はない。しかし、観経そのものが弥陀浄土思想を説く經典であるから、彼らは何宗の人であろうと、弥陀浄土思想の実践者であることには変りはない。延寿は観経ひいては弥陀浄土思想を中下の人、従って、低く考えていたのである。この解釈は、延寿が主張する唯心浄土思想には『観経』自体全く典拠とされていないと云う点で極めて重要である。すなわち、彼の唯心浄土思想は唯心の弥陀浄土思想ではなかったことを意味する。

観経に関する以上の諸見解を要約すると、延寿は唯思想の経証として「是心是仏」の経文を重視した。観経そのものについては九品の経説では上品から下品まですべてを認め、人は夫々根器が違うとした。しかし、十六観法は中下根の人であって上上根の人の教えではないと考えていた。それゆえ、彼は弥陀浄土を前提として唯思想を主張したのではなかった。先にこの見解が延寿の観経解釈、ひいては弥陀浄土思想についての最も重要な見解と言ったが、そうであるかどうか、その正否はすべての引用経論・浄土教典籍を考証した後に更に明らかにしよう。

次に『阿弥陀経』については4個所認められる。その中、3個所は弥陀浄土の種々の鳥や樹林が妙法を説くという経文で、他の1個所は弥陀浄土の七宝蓮華が「青色青光、黄色黄光」に光り輝くという経文である。従って、経文はいずれも西方有相浄土を説いたものであり、唯心浄土ではない。しかし、その前後を読むと、⑤「仮実之色、皆不離仏浄心、即此浄心、能顯仮実之色故」、⑨「自心更無余法」⑮「説法之处、即如如心」、⑳「境是即心之境、心是即境之心」とあるから、いずれも心の表われとして有相の弥陀浄土を説明する。すなわち、唯心浄土を説明するための仮りの有相浄土という見解である。

『称讃浄土経』は十方諸仏の證誠護念、所謂、羅什訳の六方段であり、とくに注意すべき内容ではない。

『般舟三昧経』（三卷本）の2個所は有名な般舟三昧の経文である。この経文が唯心浄土思想と共通する内容であること、廬山慧遠の定中見仏から天台智顗の常行三昧、そして、その後の中国浄土教主流の思想であったことは前章までに述べた。延寿は⑧「如上所説、皆是頓入之門。以備上根、非為権漸」と高く評価する。これは『観経』を「中下之機」としたことと異っている。

『如来不思議境界経』『華嚴経』（入法界品）の夫々3個所はいずれも同じ経文の引用である。ここには、これまでの諸師には見られない延寿独自の特徴が何点か認められる。その第一は、彼は僅かとは言え、華嚴經典を所依として弥陀浄土思想を考えている点である。華嚴系の浄土思想家としてはすでに第三章で智儼・李通玄・澄観などに言及したが、華嚴系の浄土思想そのものは必ずしも特筆すべきものでは無なかった。延寿の場合にも、莊大な総合哲学の中で浄土思想は決して大きな比重を占めたものでないことには変りはない。しかし、僅かな引用の中で6個所あることは『観経』

『阿弥陀経』に次ぐ比重を占める。第一章「問題の所在」で指摘したが、唯心浄土思想の成立について、従来、華嚴系の流れが研究されていない。その一端がここに認められる。延寿は弥陀浄土思想を華嚴經典を所依として考えていた。この点はこれまでの諸師と異なる延寿独自の第一の特徴である。第二は引用經文の内容である。すでに第二章第三節「唯心浄土思想の典拠」で取上げ、とくに『如來不思議境界經』は更に第四章第二節第一項「唯心浄土」の見解で論述したとおりであるが、両經文とも諸仏・浄土はいずれも“自らの心による”と説く点である。そして第三は、両經文には、弥陀・極樂（安樂世界）が明示されているが、しかし、それは弥陀・極樂に限った唯心ではなくて、妙喜世界や十方諸仏浄土の一仏一浄土として挙げられているにすぎないという点である。すなわち、延寿の両經文引用の意図は唯心の諸仏・浄土の主張で、唯心の弥陀浄土を特定したものではなかった。それゆえ、弥陀とその浄土を説く『觀經』を「中下の機」と差別した考えと矛盾したことにはならない。この点で、華嚴經二部の引用は延寿の唯心浄土思想の根幹をなすものである。

次の『作仏形像經』の引用は 60 經論を超す引用で万行功德を説く、その中の造像功德の引用に偶々認められる「得生無量寿国」であるから、大きな意味を持つものでない。

『大集月藏經』『目連所問經』は現存の經典に認められず、『安樂集』にのみ認められる古佚經という点で注目に値する。『安樂集』の引用は他にもあり、後に再び取上げよう。

『往生論』は前節第一項で論及した。

最後に『大乘起信論』の引用は弥陀浄土思想に限っては 2 個所である。⁽²⁾ この中、『万善同歸集』第 28 問答⁽²⁷⁾は第二節で詳述した。有名な〈不退方便〉の一節で、その内容も延寿の引用意図も劣った人々の浄土往生成仏を説く弥陀浄土思想である。もう一個所⁽³⁴⁾も同趣旨で、前に挙げた『觀經』九品の解釈に続けて、「初入信之人」の往生を勧める主張である。この点で延寿の弥陀浄土往生は劣った人々としていることに変りはない。

以上が、延寿の引用する弥陀浄土思想関係經論の一々の内容と彼の引用意図・解釈である。それによって、われわれは延寿の弥陀浄土思想、あるいは広く唯心浄土思想の幾つかの諸相が資料的に見えてきたようである。

まず、弥陀浄土思想についての引用經論は『觀經』『阿弥陀経』『般舟三昧經』『大乘起信論』などであり、『無量寿経』は認められない。そこに共通して認められる思想は夫々に説かれる具体的な西方有相浄土の經文であっても、彼はそれを心の表われ、唯心と主張する。

弥陀浄土思想が顕著に認められるのは『觀經』であるが、その經文は「是心是仏」であり、また彼の『觀經』解釈は十六觀法・九品の教えとも經説どおり、上根から下根と夫々根機に応じて行うがよいとする。しかし、仏教全体の中では『觀經』は「中下之機」と考えている。この点は『大乘起信論』の引用でも同様である。彼は弥陀浄土を前提として唯心浄土思想を主張したわけではない。

一方、弥陀浄土を含めた唯心浄土思想の引用經典は華嚴經典の二部である。そこでは、諸仏・浄土は“自らの心による”と説かれている。ここでも、彼の唯心浄土思想は弥陀浄土を前提として主張されたものではない。このことは西方有相の弥陀浄土を説く『阿弥陀経』などの引用經文においても同様で、彼はそれらの經文をすべて心の表われとして中下根の人のための、仮りの有相浄土と説明する。

ここで、とくに注意しなければならないことは、弥陀とその浄土を説く経論に限って考証したが、延寿は殊更弥陀浄土思想だけを意図して取上げ、自らの見解を述べていない点である。われわれは、『観経』は弥陀浄土思想であるから、また華嚴經典二部には弥陀と極楽に言及しているからという前提で彼の思想を考証したが、全体を読んでどうしても認めざるをえないのは、彼には弥陀浄土思想についての深い関心と理解がなかったのではないかという点である。彼の意図するところは全仏教思想を唯心で総合することであり、『観経』や華嚴經典などの引用も唯心思想に相応する経文は引証とし、有相浄土や行道念仏など相応しない経文は心の仮相と説く。その結果として以上の見解になった。そこに、後に〈本性弥陀・唯心浄土〉を主張する思想家たちとの大きな違いが感じられてならない。

それでは、中国浄土教関係典籍の引用はどうであろうか。

- (1) 経題については、野上俊静「『観経』の名称について」『中国浄土教史論』参照。
- (2) 延寿教学における『起信論』の影響が極めて大きいことは、池田魯参「永明延寿の教学と起信論」『印仏研』第33巻第2号、同「永明延寿の起信論研究」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第43号。

第三項 中国浄土教関係典籍の内容と延寿の見解

中国浄土教関係典籍

	引用数
「天親云」(『往生論註』曇鸞註解, 大正 40, 841 中⑥)	1
『安樂集』道綽撰(大正 47・5 中下②④, 13 下②⑧, 14 上②⑧)	4
* 「上都儀云」(『観経疏』善導撰, 大正 37・267 中②③)	1
『群疑論』懷感撰(大正 47・35 中—36 上②⑦, 38 中下②④, 61 上②⑧)	3
『安国鈔』(古佚の鈔②⑧)	1
「慈愍三藏云」(『浄土慈悲集』残存, 慈愍三藏慧日集, 大正 85・1241 上中③①, ②⑤不明)	3
「法照禪師云」(①⑨不明)	1
『摩訶止観』智顗説(大正 46・12 中下④)	1
『智者大師別伝』灌頂撰(大正 50・196 上②⑨)	1
『天台無量寿(仏)疏』智顗偽撰(大正 37・186 中下⑤①⑨)	2
『十疑論』智顗偽撰(大正 47・78 上中②⑦)	1
『念仏三昧宝王論』飛錫撰(大正 47・134 上中②④)	1
「古徳云」「(古) 釈云」(『華嚴演義鈔』澄観述, 大正 36・698 下—699 上⑦①⑥③⑤)	3
その他	
「杜順和尚云」②, 「傳大士三諫歌云」⑩, 「昔人偈云」(「臥輪禪師偈」⑭), 「偈云」②⑥, 「神栖安養賦」(『樂邦文類』巻 5 所収, 大正 47・214 下—215 上③⑨)。	各 1

以上が、初めに規定した「弥陀」「極楽」に言及する中国典籍、並びに中国浄土教典籍の主なもの

とその引用数である。

そこで、前項に倣って、引用典籍の内容と延寿の引用意図・見解を考え、その特徴を学ぼう。

まず最初の「天親云」は『往生論註』曇鸞註解の孫引であり、『往生論』世親造の引用でない。内容は有名な二種法身〔法性法身・方便法身〕の見解で、本来は中観思想の真俗二諦で解釈すべきものである。それゆえ、曇鸞は「此二法身、異而不可分、一而不可同」と説明する。しかし、後の浄土教学では、凡夫ゆえの西方有相浄土（指方立相論）の立場で解釈するから、曇鸞の真意は方便法身にあると理解する⁽¹⁾。一方、延寿は「問、夫真心無形、妙体絶相、云何有報化莊嚴等事」の答えに引用するから、法性法身の立場にあり、それゆえ「法身無相故、則観無不相、是故相好莊嚴、即是法身也」と説明する。ここに、延寿と日本浄土教学の解釈の違いがある。

次に、『安楽集』道綽撰の引用 4 箇所は典籍の中では一番多いことになる。この中、2 箇所は“念仏の力は一切の諸障を断滅する”という内容で、他の 2 箇所は古佚経『目連所問経』『大集月藏経』を『安楽集』から孫引したものである。内容は『目連所問経』が“無量寿国の易往易取”，『大集月藏経』は“末法五濁悪世の時代こそ、たゞ浄土一門のみ入り易い教え”を説く、『安楽集』の最も重要な思想を示す古佚経である。延寿は『安楽集』と明記しないで、しかも、彼の弥陀浄土思想が顕著に認められる『万善同帰集』第 13^④、30^⑧問答で引用する。このことは、延寿は『安楽集』を通して弥陀浄土思想を十分に理解していたことを意味する。しかし、この引用と延寿の意図は唯心浄土思想の立場からすると積極的に支持されるものではない。この点で、延寿は弥陀浄土思想を充分知ってはいたが、しかし、それに深い関心を寄せていたかとなると、それは別である。このことはすべての経論・典籍の引用を吟味したのちに再考しよう。なお、『安楽集』の後世に与えた影響として、われわれは『浄土論』迦才撰、『浄土十疑論』智顗仮託などを知っているが⁽²⁾、延寿も引用典籍の中では僅か 4 箇所とは言え、一番多く、かつ、弥陀浄土思想が顕著に認められる問答での引証という点で注意される。

「上都儀云」の引用が『観経疏』善導撰の指方立相論の一節と酷似していることはすでに述べた。しかし、延寿が善導著述を読んでいたかどうかとなると、いまのところ引用は見出し難い。すでに宋代には『観経疏玄義分』『往生礼讃』しか残っていなかったのであるから⁽³⁾、指方立相論を主張した『観経疏定善義』を読んでいた可能性は薄い。また、延寿が劣った人々に西方有相浄土の往生を認めただけからと言って、善導の指方立相論と矛盾しないと安易に会通する誤りはすでに第二節第二項で注意した。

『群疑論』の 3 箇所は『万善同帰集』第 13^④、28^⑦、30^⑧問答で引用される。『群疑論』が唯心浄土思想の有力な先行資料であることは第三章で指摘したし、延寿の唯心浄土思想の端的な言及『万善同帰集』第 28 問答^⑦も第二節第一項で詳述した。その他の 2 箇所の中、第 13 問答^④は称名功德、第 30 問答^⑧は“極楽には三十種の利益があること”を説く。従って、称名と西方有相浄土を肯定する引用である。この場合も『安楽集』の引用と同様に理解すべきであろう。

『安国鈔』は前の『群疑論』^⑧の直前に“極楽には二十四種の楽があること”を列記する引用であるが、本鈔は今日伝わらない古佚書である。しかし、後に『往生要集』に一部引用されたことにより浄土宗学で言及されるが、それ以上は明らかでない⁽⁴⁾。

次の「慈愍三蔵云」の3個所の中、1個所は『浄土慈愍集』巻上残存にある。他の2個所は残存部には認められないが、慧日の思想を良く示すとされている。内容は弥陀浄土思想を意味するものでないが、所謂〈浄土三流〉の慈愍流の展開、すなわち、慈愍三蔵慧日を祖とし、永明延寿に継承され、宋代の諸行兼修の浄土教に至る具体的証拠として極めて重要な引用文とされる⁽⁵⁾。『万善同帰集』第16問答⑤は“正しい禅定とは心を一处に制して行う。若し睡眠などに襲われたら、念仏・誦經・礼拝・行道・講經・説法など万行などを修め、その働きで西方浄土へ往生すべきである。このように禅定と聖教を合行するのが仏法である”という慧日の教禅合行・諸行兼修を端的に示す一文である。この見解はまた延寿も強調し実践する特徴でもある。同第42問答⑪の二文も、“禅宗失意之徒が執理迷事し、学法之輩が執事迷事す”（前節第二項、既述）の後に引用されるもので、空理に執し、六度万行を疎かにする禅徒を激しく非難する内容で、その中の一文は『浄土慈悲集』巻上に認められる。いずれも諸行兼修を主張する見解であり、両師に共通する特徴である。これらの教禅一致・諸行兼修思想がとくに注目されるのは、その後宋代以降の中国浄土教が両師の主張したとおりに諸宗融合の形で展開されたことにもよるが、また一方、時期を同じくする鎌倉以降の日本仏教が、たとえば専修念仏、祇管只坐などのように、たゞ一行一修のみに単一化されていった形態と際立った違いを示すからである。従って慧日→延寿の諸行兼修思想は単に両師を結ぶ共通点のみにとどまらず、宋代そして鎌倉以降の対蹠的な中国・日本仏教の違いを端的に示す代表的な見解である。たゞ、中国仏教思想史全体の立場で言うと、天台にせよ華嚴にせよ、夫々の思想は五時八教や五教十宗と言われる総合仏教・融合仏教であり、その意味では慧日・延寿に限った特徴ではない。慧日→延寿の諸行兼修思想が殊の外評価されるのは、慧日は中国浄土教慈愍流の祖、延寿は法眼宗第三祖であり、それが日本の専修念仏、祇管只坐と著しい違いを端的に示すからにすぎない。更にもう一点留意すべきは、このように教禅一致・諸行兼修思想の共通点から“延寿は慈愍三蔵の宗旨の大成者”⁽⁶⁾とされているが、むしろ、両師の違いも忘れてはならない。このことはかつて述べたが⁽⁷⁾、慧日は諸行兼修による熱烈な願生浄土者であり、延寿は万法唯心を主張した天台・華嚴などの思想家、正禅定を眼目とした禅師である。延寿が願生浄土者でなかったことはこれまで考証したとおりである。共通点のみを取出して評価することは注意すべきである。慧日、延寿ともに諸行兼修思想を主張し実践したが、夫々の意図した究極の目的は違っていたと理解すべきである。この点からも、慧日はともかく、延寿が禅と浄土を対等に〈禅浄双修〉したことは疑問である。

「法照禅師云」は現存『浄土五会念仏観行儀』広略二本には見当たらないが、法照禅師は浄土三流を名実ともに継承し、後の浄土教へと発展された唐中期最大の高僧であり、すでに融合的形態は認められるから⁽⁸⁾、慧日→法照→延寿の流れを実証する点では貴重である。

以上が、延寿の引用する浄土教典籍の内容とそれに係わる延寿の引用意図・解釈、その他の問題である。それによって、われわれには前節までに漠然と気づいていた延寿の弥陀浄土思想の実態がより資料的に具体的に確認されただけでなく、またそれと異なる新たな見解も認められた。

第一に、浄土教関係典籍の引用は他宗・他思想の典籍に較べて遥かに少ないことには変りない。しかし、第二に曇鸞・道綽・懷感・慈愍・法照など中国浄土教を代表する著述を読んでいるという点である。これは驚くべきことである。今日のわれわれが中国浄土教を学ぶ場合にも、これらは必

読の書とされるもので、他には善導・迦才など極めて少ない。しかも、ここに洩れた善導などの著述の一部がすでに佚書であったとすれば、延寿は主な浄土教典籍は殆んど読んでいたと考えても過言ではない。博学強覧は正に延寿にこそ相応しい言葉である。この点と関連して、第三に延寿はとくに『安樂集』『群疑論』を通して、弥陀浄土思想を正確に理解していたという点である。これまでの考察では、弥陀浄土思想は資料的にも彼自身の言及もあまりにも少ないがゆえに、延寿には深い関心と理解が無かったと再三判断したが、代表的浄土教典籍の重要な個所、とくに『安樂集』の引用を知る限り、彼は西方有相の弥陀浄土思想について正確に理解していたことを認めざるを得ない。しかし、だからと言って、彼は弥陀浄土思想に深い関心を寄せ、強調したということにはならない。以後の考察では、延寿は西方有相の弥陀浄土思想を正確に理解していた、しかし、それを積極的に主張とたかどうかは疑わしいと訂正して論を進めることにしよう。

次の五書はいずれも天台宗の典籍に認められる弥陀浄土思想である。中国仏教最大の思想家、天台智顗（538－597）の著述には智顗の真撰・灌頂の筆録と後に天台系浄土思想家による偽撰書とで注意を要するが、⁽⁹⁾ここではその内容と延寿の見解を知るにとどめよう。

初めの『摩訶止観』④は有名な「常行三昧」からの引用である。ここで注意されることは、延寿は

問。……仏外無心、心外無仏。云何教中、更立念仏法門。

答。只為不信自心是仏、向外馳求、若中下根、權令觀仏色身、繫縁麁念、以外顯内、漸悟自心。

若是上機、只令觀身実相、觀仏亦然。

の引証としている点である。ここでの「若中下根、觀令觀仏色身」「上機、只令觀身実相」の機根論は前述の『観経』引証で知った見解と同一である。『観経』理解と同様の見解は次の『智者大師別伝』②⑨の引用でも

問、……如何通会而證往生。

答、……。若約事論、故非一等。九品往生上下俱達、或遊化国、見仏応身、或生報土……。

に認められる。ここでは夫々の機根によって九品往生を修すべきであり、上品下品の一行のみを是とすることを諫め、智顗臨終の『観経』唱誦を引証とする。

天台偽撰の中、『天台(観)無量寿疏』の引用は有名な「心観為宗、実相為体」⑤と「釈経五義」⑩で、⁽¹⁰⁾『十疑論』②⑦の“智者は無生の生、愚者は生即無生を知らない邪見人”は前節第一項で詳述した。

天台僧飛錫『念仏三昧宝王論』②④の引用は高声念仏を主張する内容である。本書はとくに法華・浄土の合一思想を説く点で有名であり、⁽¹¹⁾従って、延寿の諸行兼修とくに台浄兼修を示す一例である。

以上が天台系典籍に認められる弥陀浄土思想の内容と延寿の見解であるが、そこには前の浄土教典籍での理解とはまた異った見解があることが知られる。

第一に、少数とは言え、諸宗の中では最も多い比重を占める点である。延寿教学における天台思想の影響はすでに秀れた成果があるが、⁽¹²⁾弥陀浄土思想に限ってもそのことは当てはまる。従って、

延寿の弥陀浄土思想の理解は、前に知った代表的浄土教典籍とくに『安楽集』『群疑論』から学んだ西方有相の浄土思想とは別に、と言うよりは、それ以上に天台浄土教から学んだことが知られる。天台系典籍の引証が極めて多いからである。第二に、その内容となれば、当然のことながら西方有相の浄土思想を認める立場でも一心三觀、心觀為宗・実相為体で理解すべきであって、唯心浄土思想が強調されている。『念仏三昧宝王論』の高声念仏の引証を除いて、⁽¹³⁾ 他はすべて唯心浄土思想の立場の引証であり、延寿の言及である。ここに、前の浄土教典籍の引証で知った西方有相の弥陀浄土思想と異なる唯心の弥陀浄土思想の見解が強く表われている。延寿はそのどちらの思想を是とし否としたか。それは総てを考証した後に判断すべきであり、ここでは延寿の弥陀浄土思想は天台浄土教の影響が極めて強いということにとどめる。

次の「古徳云」「(古) 釈云」⑦⑩③⑤(『華嚴演義鈔』澄觀述)の3箇所は同じ引用文である。⁽¹⁴⁾ 延寿思想に華嚴思想の占める割合が極めて大きいことは良く知られているが、浄土思想に限っては資料的に指摘されていない。それを実証する点でこの引証は重要である。この引用文は、
『八十華嚴』卷八〇、実叉難陀訳(大正10・442下—443上)⁽¹⁵⁾

或見此界妙無比 仏無量劫所嚴淨 毘盧遮那最勝尊 於中覺悟成菩提
或見蓮華勝妙刹 賢首如来住在中 無量菩薩衆困遶 皆悉勤修普賢行
或有見仏無量壽 觀自在等所困遶 悉已住於灌頂地 充滿十方諸世界
或有見此三千界 種々莊嚴如妙喜 阿閼如来住在中 及如香象諸菩薩

の經文に弥陀・妙喜など諸仏が説かれることに対する澄觀の註釈で

十方諸仏皆我本師、海印頓現。……賢首弥陀等仏、皆本師矣。……

と諸仏みな本師と解釈する。延寿がこれを引証とする意図は“成仏はただ心のみであるのに何ゆえ十方諸仏や国土を立てるのか”⑦③⑤, “凡聖の道は同一法身であるのに何ゆえ応化身を起すのか”⑩⑥という疑問の答えとしてで、澄觀の「(諸仏は) 皆是釈迦分身之仏」「十方諸仏皆我本師矣」に続けて「本師即我心矣」を主張せんがためである。これによって、延寿の主張が唯心の諸仏にあり、弥陀も諸仏の一仏として挙げられているにすぎないことが明らかに知られる。この点は前項で考証した華嚴經二部の場合と同じである。

その他の引用(「杜順和尚云」②, 「傳大士三諫歌云」⑩, 「昔人偈云」⑭, 「偈云」⑳, 延寿の言及㉑, 「神栖安養賦」⑳)についても出典考証と内容・延寿の見解などの作業を必要とするが、⁽¹⁶⁾ 延寿の弥陀浄土思想を左右するほどではないので省略する。

以上、弥陀浄土思想に関係する中国典籍の引用文について、その内容・延寿の引用意図・解釈について考証した。その結果、また幾つかのことが資料的に具体的に知られたであろう。

まず、第一は、少ないとは云え、延寿は主な浄土教典籍を読んでおり、西方有相の弥陀浄土思想は正確に理解していたという点である。これは本項において初めて知った事実である。その内容は西方有相の弥陀浄土は“往き易く、取り易く”, “末法五濁の教え”であり、極楽は“三十種の利益”, “二十四種の楽”あるところで、高声念仏・称名念仏で往生できるという教えである。これだけを読

めば、われわれは延寿が弥陀浄土往生を熱心に説き願った人と錯覚するであろう。しかし、この部分だけを取上げて、延寿が熱烈な願生浄土思想家と断定するのは早計である。

しかし、第二に、延寿はそれ以上に天台・華嚴系典籍の引証で唯心の諸仏・諸仏浄土を強調し、弥陀とその浄土は十方諸仏の一仏一浄土にすぎないとする。そして、西方有相の弥陀色身を観ずる行は中下根の人と考える。ここでも、弥陀浄土思想は中下根の劣った人々のための教えという考えに変わっていない。

第三に、こうした弥陀浄土思想に限った考証の過程で気づく点は、前項の引用経論を含めて『万善同帰集』第13問答②(称名念仏)、第30問答②(見仏と来迎)に西方有相の弥陀浄土思想とその引証が集中し、『宗鏡録』巻16③、巻17④、巻24⑦、巻36⑬、『受菩薩戒法』③④などに唯心の諸仏(従って、その一仏としての唯心の弥陀浄土思想)並びに中下根の人の観経、劣った人の西方有相の弥陀浄土思想と片寄りがあることである。西方有相の弥陀浄土思想を含めた万善諸行を悟りへの同帰と考えた『万善同帰集』と全仏教思想を唯心で総合した『宗鏡録』などとの延寿の撰述意図の違いがこうした引用典籍に反映したのであろう。そして、唯心浄土思想と劣った人のための弥陀浄土思想を端的に示したのが『万善同帰集』第28問答⑦であることはすでに知ったとおりである(第二節第一項)。ところで、延寿の弥陀浄土思想が『万善同帰集』第13問答、第28問答以降に集中して説かれることに早くに気づいた思想家がいた。宗暁である。彼はそれらの問答を『楽邦文類』巻四に収録した。厳密に言えば、その中には弥陀浄土思想でない問答のあることはいま知ったとおりであるが、宗暁はことごとく弥陀浄土思想と会通した。『楽邦文類』の影響は後世極めて大きく、延寿は唯心の弥陀浄土思想家としての評価が定着し、今日に及んでいる。この経緯は次節で述べよう。

- (1) 神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』70-85、とくに81-82頁。福原亮巖『往生論註の研究』404-411頁。
- (2) 名畑応順『迦才浄土論の研究』論攷篇、25-34頁。佐藤哲英『天台大師の研究』625-631頁。『安楽集』の後世の影響については、山本仏骨『道綽教学の研究』142-173頁、とくに延寿の引用については169-170頁。
- (3) 道端良秀『中国浄土教史の研究』142-162頁。
- (4) 『往生要集』巻上(『浄土宗全書』巻一五、54頁)。作者について、後の浄土宗学では「安国寺利涉法師造」『往生要集義記』巻三、良忠述(『浄土宗全書』巻一五、215頁)、『二藏義見聞』巻七、聖岡述(『浄土宗全書』巻一二、495頁)と査定され、また「安国寺僧徹」『宋高僧伝』巻六(大正50・744下)説もあるが、確定できない。なお、利涉法師については牧田諦亮「唐長安大安国寺利涉とその勧善文」『中国仏教史研究第一』参照。
- (5) 小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教」『現代仏教』第17-23号、道端良秀「真宗より見たる慈愍三蔵」『中国浄土教史の研究』とくに189-194頁。
- (6) 小野玄妙、前掲論文、第22号、51頁。
- (7) 拙稿「慈愍三蔵慧日に関する二、三の問題」『印仏研』第17巻第2号。
- (8) 塚本善隆『唐中期の浄土教』(法蔵館)、とくに271-288頁。
- (9) 佐藤哲英、前掲書、73頁以下。
- (10) 他にもう一個所「台教云、仏者覚義。如宝篋经云……」(大正48・519中、『天台観経疏』大正37・187上)とあるが、弥陀浄土の言及でないので対象としない。
- (11) 塚本善隆、前掲書、256-268頁。なお、『念仏三昧宝王論』巻中には、「広如安楽集、天台十疑論、咸法師釈群疑論、往生伝……」(大正47・141上)とある。以上の三書はとくに延寿が引用する浄土典籍であるから、延寿には天台系飛錫の影響が大きいと言えよう。
- (12) 池田魯参「趙宋天台学の背景」『駒沢大学仏教学部論集』第14号など、第一節註(1)参照。
- (13) ここでの引用は高声念仏に限られるが、本書全体は「(一)法華・念仏双行融和、(二)三階教と浄土教の融合、(三)念

仏と禅との融合、(四)その他、戒、真言を初め一切仏教の融合調和の傾向である”(塚本善隆, 前掲書, 260 頁)。従って、唯心浄土思想に近い立場にある。

(14) 他に『心賦注』⑦も同趣旨である。

(15) なお、『華嚴經疏』卷六〇、澄觀撰(大正 35・962 中)参照。

(16) この中、「昔人偈云、寧神泯是非 現身安樂国」『宗鏡錄』卷七八⑭(大正 48・848 上、他に卷九八「臥輪禪師云」942 下)は敦煌文献(S. 6631 v., P. 116 など)、疑經『究竟大悲經』卷二(敦煌スタイン本 S. 2224, 大正 85・1372 上)に認められ、『景德伝燈録』卷五(大正 51・245 中)にその一部が「臥輪・慧能の偈」として挙げられたことから、すでに禅宗系敦煌学の立場での研究がある(柳田聖山『初期禅宗史書の研究』68, 72 頁, 上山大峻「敦煌出土チベット文禅資料の研究」『仏教文化研究所紀要』第 13 集, 吳其昱「臥輪禪師逸語燉煌吐蕃文(伯希和一一六号)訳本考釈」『敦煌学』第 4 輯, 田中良昭『講座敦煌 8 敦煌仏典と禅』256-259 頁など)。筆者もかつて考察したことがあるが(『『究竟大悲經』と「臥輪禪師偈」』『札幌大谷短期大学紀要』第 14・15 合併号), 浄土教関係疑經典に関心が集中し、また、地域的な情報不足から当時最新の禅宗系敦煌学の成果に気づけなかった。早速、牧田諦亮博士・上山大峻龍谷大教授より叱正を賜り、上山教授から最新の関係論文を送っていただいた。両先生に謝意を申し上げ、旧稿は後日補訂を期したい。

第四項 『自行録』に認められる浄土の行業

これまで、延寿の浄土思想について彼の著述に認められる唯心浄土思想と弥陀浄土思想の関係資料を摘出し整理し、その具体的な諸相を学んだ。ところで、彼はこうした著述とともに日々百八事の行業を厳しく修めたことでも有名である。その具体的内容は宋文冲編『智覚禪師自行録』として今日に伝えられている。彼が日課として百八事を厳修した記録は比較的早い『宋高僧伝』卷二八、『景德伝燈録』卷二六などの史伝には述べられず、主に浄土教典籍(『竜舒浄土文』卷五、『楽邦文類』卷三、『仏祖統紀』卷二六「浄土立教志」など)に限られ、また『自行録』の成立年時も定かではない。従って、本録の百八行業が延寿の正確な実践行であるかどうかは尚疑問の余地はあるにしても、一読して万善万行が語られていることは確かであるから、延寿の万善同帰の主張と矛盾するものではない。とくに後の浄土教典籍に限って記録されていることは浄土の行業が多少誇張されている可能性もあるが、それゆえ、延寿の著述に認められた浄土思想、すなわち、理論としての浄土思想が実践行にどれ程相応しているかを知るために、『自行録』の考証は無駄なことではないであろう。

そこで、『自行録』に認められる浄土の行業について、これまでの基準(「弥陀」「極楽」の行業、主要な浄土経論による行業など)に照らして摘出してみよう。

『自行録』に認められる浄土の行業

第三 常修安養浄業、所有毫善、悉皆念念普為一切法界有情、同回向往生。

第一五 晨朝礼妙法蓮華經眞浄妙法、普願一切法界衆生、同証法華三昧、咸生弥陀浄方。

第一七 晨朝普為一切法界衆生、頂戴阿弥陀仏行道、承広大之願力、慕極樂之円修。

第二一 午時礼皈依主安樂世界阿弥陀仏、普願一切法界衆生、頓悟自心、成妙浄土。

第三七 初夜礼慈悲導師安樂世界大勢至菩薩摩訶薩及一切清浄大海衆、普願一切法界衆生、引導利濟衆生、同了唯心浄土。

第四〇 初夜普為一切法界衆生、旋繞念大勢至菩薩摩訶薩、願攝諸根、浄念相繼、託質蓮台。

第五三 後夜普為一切法界衆生，旋繞念阿弥陀仏，願成無上慧，摂化有情。

第五八 晝夜六時普為一切法界衆生，念七如来名号。……念阿弥陀如来，願一切衆生，離惡趣形，神栖浄土。

第六九 黄昏時普為盡十方面衆生，擎爐焚香，念阿弥陀仏心眞言。悉願証悟仏心，同生安養。……

第七七 晝夜六時同与法界一切衆生回向，……三業所作，一念善根，盡用施一切法界衆生……同生西方浄土。

第七八 晝夜六時同与一切法界衆生發願，……親証法華三昧，頓悟円満一乘，臨命終時，神識不乱，濁業消滅，正念現前，隨願往生西方浄土，皈命弥陀仏，成就大忍心……一時成仏道。

第九二 受持往生眞言，願臨終命時，与一切法界衆生，同生浄土，念往生呪一遍。

第九七 常勸一切人，念阿弥陀仏，因修浄業及修福智二嚴，習戒定慧六度万行熏修等……恒有導首。

第九九 常印施天下弥陀仏塔般若宝幢楞嚴法華等經及諸神呪，勸十種受持三業供養。

第一〇七 每受粥飯之時，恒發願先供養法界一体三宝……，修西方浄業，成無上菩提。……。

以上の記述には「阿弥陀仏」「極楽」「安養」など明示するから、弥陀浄土に係わる行業と考えてよいであろう。⁽¹⁾これらの行業を前項までの考証と較べて、共通点あるいは相違点は何であろうか。

その一々を細かく考証するゆとりはないので、ここでは『自行録』全体の特徴を配慮しつつ、主な諸点を考えることにしよう。

まず、弥陀浄土思想に限った行業は十五事である。これは百八事の約 14%に当り、著述に認められる割合に較べて多いことになる。この点は延寿の著述と行業の相違点の一つである。

次に、その具体的内容を簡単にまとめてみると、実践行としては、

修行・礼拝・頂戴・行道・帰依・旋繞・念仏・焚香・發願・受持（誦經）・印施・供養などが、

浄業・妙法蓮華經・（安樂世界）阿弥陀仏・大勢至菩薩・七如来・阿弥陀眞言・往言眞言などを対象に行われている。更に、その行果としては

往生・慕極楽之円修・成妙浄土・了唯心浄土・願成無上慧・摂化有情・成仏道・恒有導首・成無上菩提などが誓われている。

これらの行業の中でも、阿弥陀仏への念仏（頂戴・礼拝・帰依・旋繞）による浄土往生が十一事と非常に多いが、しかし、それだけでなく、その他の行業による行果も結構認められる。すなわち、念仏往生だけでなく、諸行成仏も誓われ行われている。

因みに『自行録』の全体の主な実践行の用語を挙げれば、

建堂・修懺・修行・坐禅・説法・念經・誦經・読經・帰命・礼拝・製願文・頂戴・行道・旋繞念・看読・念仏・受持・焚香・讀歎・發願・散花・供養・受戒・念施・勸請・回向・發願・施食・打鐘・振錫・印施・財施・施薬・製作宗鏡録等・法施

とあるから、自利利他あらゆる行業が認められる。その中でも念仏の対象としては、

釈迦・文殊・阿弥陀・普賢・多宝・弥勒・觀世音・大勢至・地藏・薬師・薬王・七如来・十方

諸仏など、

また、読誦・受持の經典としては、

妙法蓮華經・般若心經・大方廣仏華嚴淨行品・千手千眼大悲陀羅尼・仏頂尊勝陀羅尼・一字王心陀羅尼・觀世音本身陀羅尼・大般若經・文殊心陀羅尼・大宝積經・觀音蓮華部心・大般涅槃經・仏頂金輪陀羅尼・金剛經心中心陀羅尼・大乘經典・七仏滅罪陀羅尼・施戒陀羅尼・阿弥陀仏心眞言・大悲心陀羅尼・準提大明陀羅尼・阿字一切仏心智門陀羅尼・天王心眞言・天王護身眞言・穢跡陀羅尼・五供養陀羅尼・往生呪・灌頂陀羅尼・破地獄眞言・大仏頂・大隨求等
が認められる。

これら実に様々な行業は、諸宗・諸思想を総合した『宗鏡録』、万善万行はことごとく同帰することを主張した『万善同帰集』と共通する。従って、延寿の諸行兼修の主張は日々の実践の上でも見事に現われていることになる。この点は従来の浄土教系の研究で高く評価されている。

この見解は正しいであろうか。

延寿の主張が諸行兼修にあり、また、『自行録』にはあらゆる行業が認められる。従って、延寿の理論と実践は諸行兼修という点において、共通することは誤りでない。しかし、その内容を知ると、むしろ、重要な矛盾があるように思われる。もとより、本稿は延寿の弥陀浄土思想に限った論述であって、延寿教学全体の解明には及ばない。ここでは、弥陀浄土思想研究の過程で気づいた疑問を提起するにとどめよう。

第一に、『自行録』を通読して気にかかる点は彼の中心思想〈唯心〉に関する言及が少ないことである。全く無いというのではなく、すでに挙げた第二一事「頓悟自心、成妙浄土」、第三七事「同了唯心浄土」、第六九事「証悟仏心」をはじめ、第四三事「明自性心」、第五〇事「冥合眞心」、第七〇事「諦了自心」など散見するが、『宗鏡録』の圧倒的な質量で迫まる唯心思想の主張ほど強い印象を受けない。弥陀浄土思想について言えば、彼は著述では唯心浄土を積極的に主張し、西方有相浄土は中下根の人のためと消極的でありながら、『自行録』ではその西方有相浄土往生の行業が多い。彼の強調してやまない唯心思想と彼自らが実践したとされる行業は何故か相応しない。

第二に、彼は様々な經典を読誦・受持するが、その中に浄土經典が「阿弥陀仏眞言」(第六九事)、『往生呪』(第九二事)の二部の外は全く認められない点がある。何故であろうか。彼の著述に浄土經論の引用が少ないことはすでに知ったが、それでも『觀經』『阿弥陀經』『般舟三昧經』など数部は認められた。しかし、百八事には陀羅尼系二部を除いて、読誦に最も相応しい『阿弥陀經』などの浄土經典は一部も認められない。しかも、陀羅尼系二部は著述では引用されていないようである。ただ、ここに陀羅尼系二部が読誦されていることはそれほど奇異なことではない。すでに延寿以前の法照・飛錫などに密教と浄土教との融合的形態は認められるのであり⁽²⁾ 延寿の特徴が諸宗総合にある以上、『往生呪』などの読誦は充分予想されるからである。ただ、『自行録』に様々な經典が挙げられているにもかかわらず、浄土經典が一部も認められない点が説明つかない。延寿は弥陀浄土思想に強い関心がなかったことはこれまで力説したとおりであるから、その何よりの証拠とすれば問題はないが、『自行録』自体では浄土往生が実践されており、しかも、主要な浄土經典が認められないのは矛盾する。

第三に、浄土經典は陀羅尼系二部であることに関連して、読誦・受持の經典に陀羅尼・真言が極めて多いという特徴がある。読誦の中には、法華經・般若心經・華嚴經・大般若經・大宝積經・大般涅槃經・大乘經典もあるから、延寿の諸行兼行が顕著に認められることは確かである。しかし、陀羅尼・真言は20部以上とこれらの經典をはるかに超える。試みに百八事に認められる陀羅尼関係の行業は25事（第9・10・24・31・38・45・63～65・67～73・80・81・87・89～94事）である。延寿の著述に認められる密教思想は明らかでないから断定は控えるが、『自行録』に関する限り、密教思想は極めて強い。

第四に、『自行録』に密教思想が強く認められる点と関連して、密教系の施餓鬼関係項目（第55・58・85～88・94事）が現代中国仏教儀礼の先駆的功績と評価されている⁽³⁾。この点はこれまでの思想史とは異なる延寿の別な顔であり、その高い評価である。ところが、われわれは現代中国仏教儀礼の定型化はほぼ明代の雲棲株宏（1535～1615）頃と学んでいる⁽⁴⁾。もとより、儀礼の各部分の原型は古くからあったのであるから、延寿が施餓鬼会の先駆者であることも不思議ではないが、それには延寿以降から現代の施餓鬼会に至るまでの厳密な資料的考証が必要であろう。ここではその調査と考証の余裕はないが、ただ一例、阿弥陀如来の念仏を含む第五八事「念七如来名号」を取上げ、簡単に辿ってみよう。

第五十八。晝夜六時、普為一切法界衆生、念七如来名号。念宝勝如来……。念離怖畏如来……。念広博身如来……。念甘露王如来……。念妙色身……。念多宝如来……。念阿弥陀如来、願一切衆生、離惡趣形、神栖浄土。

この行業は外にも頻出する諸仏菩薩の念仏の一事であるから、特に他と変った行業ではない。しかし、ここでの七如来の関係資料を結ぶとその成立と変遷には興味ある問題が見えてくる。先学の成果から⁽⁵⁾、主な関係資料を整理し挙げる次のとおりである。

七如来関係資料

	(七如来)						
『自行録』第五八事	宝 勝	離怖畏	広博身	甘露王	妙色身	多宝	阿弥陀
『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』不空(705-774年)訳(大正21・465上)	(四如来) 多 宝	妙色身	広博身	離怖畏			
『施食法式』遵式(964-1030年)(『施食通覽』宗曉、続蔵2・6・3)	"	"	"	"			
『施諸餓鬼飲食及水法并手印』不空訳(大正21・467下-468上) [乳海真言]	(五如来) 宝 勝	妙色身	甘露王	広博身	離怖畏		
『焰羅王供行法次第』阿謨伽三蔵撰(大正21・375下-376上)	"	"	"	"	"		
(日本) 真言宗・天台宗・浄土宗・時宗(藤井正雄編『仏教行事儀礼大事典』204-220頁)	"	"	"	"	"		
(") 曹洞宗	多 宝	"	"	"	"		

「蒙山施食儀」『諸経日誦集要』株宏訂輯(1600年、 『雲棲法彙』第12集)	(七如来) [乳海真言]	多	宝	宝	勝	妙色身	〃	〃	甘露王	阿弥陀
「蒙山施食儀」『禪門日誦』『禪門日誦誦經』(以上、 駒大図書館蔵)、『朝暮課誦』『仏教儀式須知』『念誦儀規』『靈巖山寺儀規』など (鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』451・561・598・631頁)[〃]		〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
「蒙山施食文」『禪林課誦』(黄檗宗)	[〃]	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
(日本)臨済宗(藤井、前掲書、218頁)		宝	勝	多	宝	〃	〃	〃	〃	〃
(〃)時宗(〃, 〃, 213頁)		〃	〃	〃	〃	甘露王	広博身	離怖畏	〃	〃
『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經』不空訳(大正 21・471上)	(七如来) [結開咽喉印]	宝	勝	離怖畏	広博身	妙色身	多	宝	阿弥陀	世間広大威 徳自在光明
『瑜伽集要焰口施食儀』(?) (大正21・476上-479上) [〃]		〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
『瑜伽集要施食儀』株宏重訂(1606年、続蔵2・9・5) [〃]		〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
『瑜伽焰口施食儀要集』(1693年、鎌田、前掲書、 857-859頁)	[〃]	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃

ここで、七如来の成立と変遷に関して確実に分かる諸点と問題点を指摘しよう。

まず、その原型は『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』不空訳の四如来「多宝・妙色身・広博身・離怖畏」で、遵式「施食法式」もそれを引用している。不空訳出經典には眞偽不詳も多いが、⁽⁶⁾ この經典は『開元録』卷一九(730年)、『続開元録』卷上、卷下(794年)、『貞元録』卷一、一五(800年)等に記録されるから、⁽⁷⁾ 眞撰と考えてよいであろう。

次に、『施諸餓鬼飲食及水法并手印』不空訳の五如来「宝勝・妙色身・甘露王・広博身・離怖畏」は前の四如来を「多宝→宝勝」と替え、「甘露王」を増広した。この經典は中国の経録に記録されないが、『御請来目録』空海撰(806年)、『入唐新求聖教目録』円仁撰(840年)等に認められるから、⁽⁸⁾ 不空訳の眞偽はともかく、延寿以前には存在していた。また、日本の諸宗に多く継承されるが、元は眞言系であろう。この五如来はやがて株宏の「蒙山施食儀」⁽⁹⁾ で「多宝」と「阿弥陀」が増広され、七如来となった。ただし、「甘露王」の順番は異なるから、株宏がこの經典の五如来に増広したというより、『餓鬼陀羅尼經』四如来と『餓鬼飲食及水法』五如来を参考として七如来を定めたとする方が穏当であろう。そして、この「蒙山施食儀(文)」は今日の中国仏教圏の代表的仏教儀礼になっている。

最後の、延寿と非常に近い七如来(「甘露王」と「世間広大威徳自在光明」のみ異なる)は『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經』不空訳、『瑜伽集要焰口施食儀』(?)に認められる。しかし、両經は経録には記録されていない。遙か後の『閱蔵知津』智旭撰(1654年)卷一三、一五に前経「今時施食決、宣依此行持」、後経「総不出撰集及訳人名。恐是此土所集、非西土本也」と録される。しかも、現存両經の原本は明本だけで宋元本は欠く。従って、両經とも不空訳とすることはもとより、延寿の頃の存在は大いに疑問が残る。しかし、両經に由来する瑜伽焰口、従って、七如来の念仏は株宏によって定められ、後にも継続している。

このように、七如来の成立と変遷を辿ると、

『餓鬼陀羅尼經』不空訳の四如来→五如来→二系統の七如来

と資料的に認められるが、問題は『自行録』の七如来を延寿が本当に念じていたかどうかである。

若し、『自行録』の百八事を延寿が実践していたことが事実であるなら、七如来の念仏行は正に先駆者として高く評価されるべきである。しかし、その典拠である二部の儀軌経は経録に記録されず、株宏重訂の『瑜伽集要施食儀』(1600年)に至って存在が確認される。それまでには600年以上が過ぎている。しかも、その一部は「恐是此土所集、非西土本也」と後に査定される。二部の儀軌経は延寿の時代に存在していたのであろうか。存在していなかったのなら、七如来は延寿の創作であらうか。更に加えて、訳出の確かな『餓鬼陀羅尼經』不空訳の四如来を引用した「施食法式」遵式すら、“なお若干の懸念もないではない”という厳正な指摘がある⁽¹⁾。それ以前の延寿にはそれ以上の疑念を持つ。これは阿弥陀仏に關係する一例・一儀礼にすぎないが、その他一々を厳密に当ればなお幾つかの課題がありそうである。

以上、延寿が日々厳修したと伝えられる『自行録』の浄土行とそれから派生した問題点を考証した。

浄土の行業は十五事ほどに認められ、内容的には念仏による浄土往生が多いが、また諸行成仏も認められた。これは浄土思想の極端に少ない著述と異なる点であり、また、内容的にも著述の唯心思想と実践の往生思想も相応しない。更に読誦の經典は「阿弥陀真言」・『往生呪』の二部のみで、浄土三部經などの代表的浄土經典は一部も認められない。このように『自行録』の浄土の行業には延寿の著述に認められる浄土思想と相応しない点がある。そして若し、この相違点が容認されれば、前に『自行録』には様々な行業が認められ、著述には諸行兼修が主張されているから、著述も行業も諸行兼修という点で延寿の浄土思想という従来の見解も再考を余儀なくされよう。諸行兼修と言っても内容が異なるからである。浄土教に限ってみても、すでに法照以降は融合的形態を帯いたのであり、五代宋代は多く融合的浄土教の風潮であった。従って、延寿の著述に認められなかった密教思想の強い『自行録』の浄土行は別人の見解と考えうる可能性が残されている。

更に浄土の行業に陀羅尼系二部の読誦しかないことと関連して、『自行録』全体でも密教思想(陀羅尼關係・施餓鬼關係)が濃厚で、延寿は今日の中国仏教儀礼の先駆者との評価がある。しかし、阿弥陀仏を含む七如来の成立と変遷を辿ってみると、延寿がそれを実践していたかどうかは断定できない⁽²⁾。

『自行録』の浄土行を延寿の浄土思想とするにはなお再考の余地がありそうである。

- (1) この中、第四〇事「託質蓮台」は『万善同帰集』第28問答⑦にあるから弥陀浄土とする。他に第一事「莊嚴浄土」、第一一事「宝刹浄土」、第四六事「往生宝刹」、第九一事「同生浄土」とあるが、弥陀浄土を示すとは限らないので省く。
- (2) 塚本善隆『唐中期の浄土教』53-56、260頁。
- (3) 吉岡義豊『道教と仏教』第一、400-401頁。
- (4) たとえば、鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』序、113-115頁。
- (5) 吉岡義豊、前掲書、412-431頁、鎌田茂雄、前掲書、451、561、598、631、857-859頁。
- (6) 小野玄妙『仏教經典総論』(『仏書解説大辞典』別巻)、169-170、175-179頁、牧田諦亮『疑經研究』407、415-

416 頁。

(7) 大正 55・700 上, 767 中, 879 下など。

(8) 大正 55・1062 中, 1080 下など。

(9) 「蒙山施食伝言外国甘露法師住錫四川蒙山集」『禪門日誦諸經』40 丁, 「蒙山者是利濟孤魂之意, 蒙山之名由甘露法師駐錫四川蒙山集之因縁而起」『仏教儀式須知』(鎌田茂雄, 前掲書, 561 頁)。

(10) 牧田諦亮「水陸会小考」『中国仏教史研究』第二, 216 頁。

(11) 中国仏教儀礼の研究は鎌田茂雄博士によって豊富な資料が提供された(『中国の仏教儀礼』)。本稿とは別な課題であり, 他日に期したい。

本節では延寿の弥陀浄土思想について関係資料を調査・整理し, その内容を穿鑿して彼の見解を知った。それによって, 延寿の弥陀浄土思想と言っても単一ではなく, 立場によって, 引用経論・典籍によって, 内容を異にすることが資料的に立証され訂正され, また, 問題点も提示された。ここで, 前節で知った唯心浄土思想の要点・疑義との関係を勘案しながら, これまであまりにも細部に及んだ論述の偏重を補うために要旨を整理し, 併せて触れえなかった問題に言及しよう。

まず, 弥陀浄土思想に関する資料は約 40 点ほどである。これは諸宗・諸思想の資料に較べて極めて少なく, 主に『万善同帰集』に認められた。その結果, われわれは従来の見解が何ゆえ浄土思想について『宗鏡録』でなく, 『万善同帰集』で語られるかを資料的に納得することが出来た。しかし, 『宗鏡録』にも少ないとは言え, 重要な見解(とくに『観経』解釈)があることを知った。資料から知られる第二は, これらの多くは経論と中国典籍の引用の中に認められ, 延寿自らは弥陀浄土思想について語っていない。このことは延寿は弥陀浄土思想について深い関心と理解を持っていなかったことを意味している。

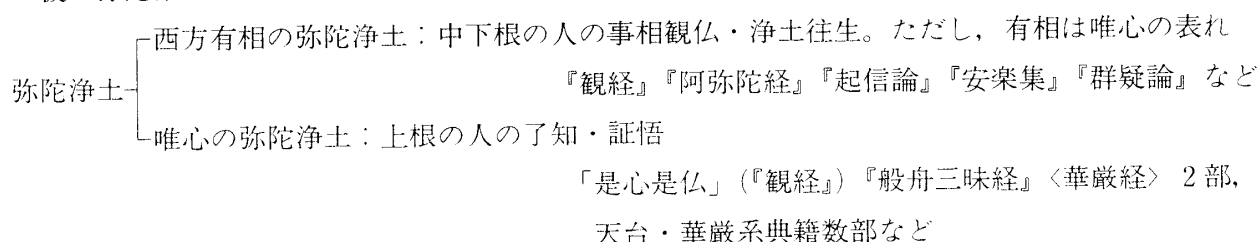
次に, 資料に説かれる具体的内容と延寿の見解については, 弥陀浄土思想と言っても資料的に二つの立場が認められた。

一つは西方有相の弥陀浄土思想である。彼は『観経』『阿弥陀経』『起信論』『安楽集』『群疑論』などを引証として, 西方有相の弥陀浄土思想を認める。少ないとは言え, 代表的な浄土典籍を読んでいることは驚ろくべきことである。この点で, これまで延寿は弥陀浄土思想について深い関心と理解を示していなかったと判断した一部は訂正された。彼は深い関心はともかく, 正確に理解していた。しかし, 西方有相の弥陀浄土思想についての彼の見解となると, 彼は正しく理解し認めてはいるが, 必ずしも積極的に支持し強調したわけではない。その代表的事例が『観経』解釈で, 彼はそれを「依禅宗及円教」の上上根人と異なる中下根の劣った人の事相の観仏とする。この見解は『万善同帰集』第 28 問答(前節第一項)の唯心浄土を支持し, 劣った人の浄土往生を消極的に認める見解と同じである。また, 西方有相の弥陀浄土の引証も彼はその前後の文で必ず唯心の表われとしての有相と説明する。この点で西方有相の弥陀浄土は延寿にとって積極的に肯定されるものでなかった。

他の一つは唯心の弥陀浄土思想である。その引用経論・典籍は「是心是仏」(『観経』), 『般舟三昧経』, 『華嚴経』2 部, 天台・華嚴系典籍数部で, 前の浄土経論・浄土典籍とは明らかに違っている。ここで具体的な経典・典籍が知られたことは収穫であった。彼はこれら唯心思想, あるいはそれに近い経典・典籍を引証として唯心の弥陀浄土を認める。しかし, これらの引証は弥陀浄土に限った

資料でない。それゆえ、彼の唯心浄土思想は弥陀浄土に限定した主張ではなく、十方浄土・諸仏浄土の一仏一浄土としての唯心の弥陀浄土思想であった。このことは前節の考証結果と変わっていない。

彼の弥陀浄土思想を図示すれば、次のようになろう。



彼はあくまでも唯心浄土を志向し、西方有相の弥陀浄土を認めてはいるが、積極的に主張していない。延寿の浄土思想、より正確に唯心と西方有相の弥陀浄土思想は以上のとおりである。

次に、彼の具体的実践を伝える『自行録』については著述に認められる浄土思想と相応せず、なお検討の余地が残された。

ところで、われわれは彼のこうした浄土思想が彼以前の如何なる先行思想を継承して形成されたかに論及していなかった。彼の著述には前章で取扱った典籍も多く認められるから、彼に及ぼした先行思想の一部をすでに知ったことになるが、ここでまとめておこう。

延寿の弥陀浄土を含めた唯心浄土思想の先行資料を実証するには、前章までの諸資料と彼の引証資料との関係を調べる必要がある。この作業はすでになし終えたのであるから、われわれは改めてそれらの資料を取上げなくてよいであろう。そこには浄土系のみならず、天台系・華嚴系などの先行思想が認められた。延寿の思想全体はそれ以前の諸宗・諸思想を総合したのであるから、浄土思想についても彼以前の思想すべてというのが最も正しい解答であろう。

ただ、本稿冒頭の「問題の所在」で指摘した従来の見解で触れられていない、かつ、重要な先行思想としては華嚴系の諸資料が欠けていた。その主なものとしては經典では華嚴経の一異本『如来不思議境界経』である。延寿は唯心浄土思想に端的に言及する『万善同帰集』第28問答でこの經典だけを引証とし、また、他の個所も浄土に関する言及での引証である。従って、彼は唯心浄土に限って言えば、第二章で取扱った唯思想の有名な経論ではなく、この經典を重視していた。次に、彼の浄土思想によく相応する先行資料を探せば、李通玄『新華嚴経論』第六、「十種浄土」の見解である。彼は諸仏浄土を下位から上位へ、

第一阿弥陀経浄土。第二無量寿経浄土。……第九唯心浄土（大正36・759中下）。

と査定した。このことは前章で学んだ。「唯心浄土」の用語は李通玄が最初に用いた。しかし、彼が最初の唯心浄土思想家とされないのは、彼の唯心浄土は『維摩経』心浄土浄説によるもので、弥陀浄土は最下位と査定したからである。延寿も『阿弥陀経』『観経』に説く西方有相の弥陀浄土を低く考えていたが、唯心浄土は弥陀浄土を含む十方浄土と考えた。そこに微妙な違いがある。ただ、両師とも西方有相の弥陀浄土を低く、唯心浄土を高く考えた点は全く同じである。延寿の著述に当該個所の引証はなく、また、微妙な違いはあるが、李通玄『新華嚴経論』の引用は多いから、⁽¹⁾ 延寿は十種浄土の分類を知っていたと考えてよい。従って、最も有力な先行思想の一つと思われる。他に、延寿の思想には澄観の影響が極めて大きいという研究成果があり、⁽²⁾ 第三項でその一端（『華嚴演義

鈔』を扱った。そうすると『華嚴經疏』巻五六、「五門念仏門」の、

二。攝境唯心念仏門。……即總相唯心。是心是仏、是心作仏故（大正 35・924 中、第三章第二節）。も先行思想の一つと考えられる。延寿は「是心是仏」の經文を引証とし、事相は唯心の仮相と主張するからである。延寿の唯心浄土思想の主張には、『如来不思議境界經』を引証する以外、李通玄・澄觀の当該箇所は引用していない。しかし、『觀經』『阿弥陀經』との関係を勘案し、華嚴思想の影響の大きなことを総合的に考えると、これら華嚴系先行思想は無視できないように思われる。ここでは、従来指摘されていないゆえに附説しておこう。

延寿の浄土思想の解明は以上ではぼなし終えたと思われる。しかしながら、論述の経過で気づいた疑問、とりわけ浄土系の研究成果で延寿最大の思想と評価される禪と浄土を対等に考え修める禪浄融合・禪浄双修思想を延寿が本当に主張したかどうかの疑義は残された。

(1) 鎌田茂雄『禪典籍内華嚴資料集成』103 頁以下参照。

(2) 石井修道「『宗鏡録』に及ぼした澄觀の著作の影響について」『印仏研』第 17 巻第 2 号。

第四節 中国浄土思想史における永明延寿

—— とくに禪浄双修の思想家としての永明延寿 ——

延寿の浄土思想を解明している本章ではすでに細かな点まで穿鑿し考証したから、最早、なすべき作業は果し終えたことになろう。しかし、これまでに幾つかの疑義が提起されたまま、その解明は保留された。

彼の浄土思想についての最大の要点は、彼は唯心浄土思想の最初の提唱者であるが、しかし、その浄土は十方周遍の浄土一般・諸仏浄土全般であって、弥陀浄土を特定したものでなかったという点である。ここに「唯心浄土・本性弥陀」を標榜する後の唯心浄土思想家たちとの違いがある。それでは、明確に弥陀浄土を前提として唯心浄土思想を主張した最初の思想家は誰かが大きな問題となる。われわれが中国浄土思想史を学び、また、これまでの考証から教えられたことは、天台系の思想家に唯心浄土思想との係わりが多いという点がある。このことは唯心の弥陀浄土思想は天台浄土教の中で発酵し成立したことを示唆する。実際、「唯心之浄土、本性之弥陀」の用語は四明知礼（960－1028）に初めて現われる⁽¹⁾。唯心の弥陀浄土思想の確立については次章で探求しよう。

それ以前に本章で解明しなければならない大きな課題は延寿が後世〈禪浄双修〉〈禪浄融合〉の思想家とされることの疑義である。

これまで知った延寿の浄土思想は、唯心浄土にせよ弥陀浄土にせよ、資料的に極めて言及が少なかった。また、弥陀浄土の内容は勝れた人の唯心浄土の了解と劣った人の西方有相浄土の往生の立場があった。この場合、極めて顕著な禪思想と言及の少ない浄土思想との対等な禪浄双修は釣合わない、あるいは、上根の人の禪宗と中下根の人の浄土往生の禪浄双修は機根論の点で成り立たない、という疑義である。更に、延寿自ら「禪には禪の理事があり、教家には教家の理事がある」と明言する。従って、「理としての禪・事としての浄の双修」という従来の見解は誤りであった。ましてや、教家〔学法之輩〕を浄土教とする解釈も成り立たない。それゆえ、彼の著述には禪浄双修の根拠は

全く認められないし、その用語もない。このように延寿には禅と浄土を対等に扱い、双修する主張は資料的にも内容的にも論理的に無かった、という疑義である。

若し、この疑義が容認されれば、われわれは禅浄双修の延寿像を後世の資料から探らねばならない。本節では、延寿が何ゆえ浄土思想家として高く評価されるに至ったか、禅浄双修の延寿像は何時頃成立したかを後の資料から探り、明らかにしよう。そのことがこれまでの考証の正否にあるいは傍証となるかも知れない。

延寿伝の最初の、従って、最も確かな史料は『宋高僧伝』巻二八（賛寧編、988年）であり、稍や遅れて『景德伝燈録』巻二六（道原編、1004年）である⁽²⁾。延寿伝の考証は先学の成果にゆずるが⁽³⁾、ここでは後に成立する浄土思想家としての延寿像を際立たせるために、両史料から延寿の生涯を略出し確認しておこう。

永明延寿(904-975年)。銭塘の人。若くして仏教に帰し、『法華経』を誦す。28歳、華亭の鎮将となるも、翠巖令参の元で出家し、天台山天柱峯で厳しい修行〔九旬習定、有鳥……巢棲于衣襟中〕をする。次いで天台徳韶に謁し、嗣法する。初め雪竇山に住し、57歳霊隠山、翌年58歳永明寺に住して十五年、弟子一千七百人を度した。夜は施食し昼に放生すること数知れず、六時に散華行道し、法華を誦すること計一万三千部に及んだ。著わすところ万善同帰集・宗鏡録など数千万言、高麗国王その録を覽て袈裟等を贈った。開宝八年(975年)七十二歳で寂。

ここには凄じい修行と天台徳韶法嗣〔法眼宗第三祖〕としての活躍が伝えられる。しかし、浄土思想家、禅浄双修の延寿像は全く伝えられない。ただ、その一部に施食・放生などの利他行が認められた。この点が厳しい修行のできない人を救う、利他行としての浄土往生へと転化する可能性はある。従って、延寿の中下根の人の浄土往生という主張と利他行の伝記が伏線となって、後の浄土思想家としての延寿像が成立したことは充分予想される。

それでは、浄土思想家としての延寿伝は何であり、それは何時頃に現われ確立したのであろうか。その他の新しい延寿像はともかく、ここでは浄土思想家、禅浄双修の延寿像に大きな役割を果たした主な浄土資料を取上げ、初出の事項に注意しながら簡単に辿ってみよう。

延寿に言及する主な浄土関係資料⁽⁴⁾

『新修往生伝』巻下、王古撰(1084年、『続浄土宗全書』巻一六、124-125頁)

朝暮演法、夜則念阿弥陀仏、行道発願。日課一百八事、未嘗廢輟。……忠懿王歎曰、自古求西方者、未有如此之專功也。……夜施鬼神食、晝放生命、不計其数、皆廻向浄土……。 (ある僧の陰府での話) ……是杭州永明寿禅師也。今已西方九品上生矣。

『楽邦文類』巻三、宗曉編(1200年、大正47・195上中)

遂上智者禅院、作二闕。一曰、一心禅定闕。二曰、誦経万善莊嚴浄土闕。……拈之乃至七度、並得誦経万善生浄土闕。由此一意、專意浄業。……日課一百八事…日暮往別峯、行道念仏……。忠懿王嘆曰、自古求西方者、未有如此之切也。

同、巻四(198下-200上)

「万善同帰集揀示西方浄土」(『万善同帰集』第28-33問答)

同, 卷五(214下-215上)

「神棲安養賦」

(宗暁の解説, 「禅師一志西方, 極言洪贊也如此。至於万善同帰, 亦力勸修治。……是賦師自有注本, 事広文長, 此不暇録」)

『仏祖統紀』卷二六, 志磐撰(1269年, 大正49・260下, 264中-265上)

蓮社七祖(慧遠・善導・承遠・法照・少康・)六祖永明智覚法師延寿(・省常)。

遂上智者岩, 作二闢……。日課一百八事……。忠懿王歎曰, ……。夜施鬼神食, 晝放生命, 皆悉回向莊嚴浄土。時人号為慈氏下生。……

又述万善同帰集, 指帰浄土, 最得其要。…(ある僧の話)杭州寿禅師也。聞已於西方上品受生。

『浄土或問』天如則著(14世紀前半, 大正47・292上中。他に293中下)

永明寿和尚……及作四料揀偈。其略曰, 有禅無浄土, 十人九蹉路。無禅有浄土, 万修万人去。

『浄土指帰集』大佑集(1393年, 続蔵2・13・1, 67-68。他に「別峰行道」「臨終業相」78, 84)

「永明料揀」

永明智覚禅師……其示参禅念仏, 四料揀偈,

一曰有禅無浄土 十人九蹉路 陰境若現前 瞥爾随他去 ……

二曰無禅有浄土 万修万人去 但得見弥陀 何愁不開悟 ……

三曰有禅有浄土 猶如戴角虎 現世為人師 来生作仏祖 ……

四曰無禅無浄土 鉄床並銅柱 万劫与千生 没個人依怙 ……

『往生集』卷一, 株宏輯(1584年, 大正51・133中)

永明延寿……。

贊曰, 永明佩西来直指心印, 而刻意浄土。自利利他広大行願, 光昭於万世。其下生之慈氏歟, 其再生之善導歟。

『浄土聖賢録』卷三, 彭希涑述(1783年, 『浄土宗全書』卷一八, 650-652頁)

延寿……作二闢, ……。又著万善同帰集。集中指帰浄土處, 最為切要。其略曰(第28, 30, 33問答)。又嘗作四料簡伝, ……。(ある僧の話)……。樂邦文類
万善同帰

浄土思想家, 往生人としての延寿像は『新修往生伝』卷下, 王古撰(1084年)に初めて現われる。⁽⁵⁾そこでは,

① 雪竇山では, 朝暮に法を演べ, 夜は阿弥陀仏を念じ, 日課の一百八事を欠かすことなく勤めた。

② 忠懿王が古へよりこれ程西方を求むるに切なる人がいたろうかと歎じた。

③ 永明道場の十五年間, 夜は施食し昼は放生すること数知れず。それは皆浄土への廻向であった。

④ 没後数年して, ある僧が疾に因り陰府に至ったとき, 西方九品上生の延寿像が掛っていた。という伝記・逸話である。本伝ですでに浄土思想家, 往生人としての延寿像の大半が認められるが,

次いで、『龍舒浄土文』巻五、王日休撰（1161年頃）に①「日課一百八事，精進以修西方」④ある僧の逸話が継承される⁽⁶⁾。

浄土思想家としての延寿像に決定的な役割を果たしたのは『楽邦文類』とそれを受継いだ『仏祖統紀』である。

『楽邦文類』五巻 宗曉編（1200年）は、題名どおり、浄土〔楽邦〕に関する資料〔文類〕を意図的に集めた中国浄土教唯一の類聚で、後の中国浄土典籍に大きな影響を与えただけでなく、それ以前の浄土思想を学ぶ上でも非常に参考となる⁽⁷⁾。本書には唯心浄土思想の資料も豊富に認められ、われわれは様々な系統・内容・批判などを知ることが出来る。このことは次章「唯心浄土思想の確立」で詳論しよう。

当面、延寿に限った言及は前の資料①②を伝える外に、浄土行専修の理由を初めて載せる。

⑤ 天台で修行のとき、法華行に進むか広く群品を利するか迷った。そこで二圖を作り、一つは一心禅定の圖、二つは誦經万善莊嚴浄土の圖であった。七度び拈じて盡く誦經万善生浄土の圖を得た。それに由って専ら浄業を修した。

この逸話は延寿の浄業専修の理由を語る有名な逸話であるが、延寿の著述と史伝から見て矛盾していることは明らかであろう。まず、著述では天台・華嚴・唯識・禅思想が顕著に認められ、諸宗・諸思想〔万善〕の同帰を主張する。史伝では天台徳詔の法嗣・法眼宗第三祖の高僧である。この場合、「一心禅定」が否定されることはあり得ない。しかし、宗曉は浄業専修の延寿像を劇的な圖によって鮮かに描き出した。他宗はともかく、浄土教徒はそれに感動し納得する。

更に、宗曉は『万善同帰集』第28－33問答を楽邦の文類として収録する。当該問答に弥陀浄土思想は濃厚に現われているが、厳密に読めば弥陀浄土に限らない問答のあることはすでに考証したとおりである。しかも、六問答は『万善同帰集』114問答の極く一部にすぎない。本書の主題は万善万行の同帰にあり、弥陀浄土思想を殊更強調しているわけではない。しかし、『楽邦文類』の影響は極めて大きく、前の劇的な逸話と相俟って、『万善同帰集』はとくに弥陀浄土思想を説いた書とされ、その著者延寿の浄土思想家としての地位は確立する。

『楽邦文類』の延寿像をそのまま受継いだ『仏祖統紀』で浄土思想家としての延寿像は決定的となる。撰者志磐（『仏祖統紀』巻26、1269年）は①～④を載せ、「時人号為慈氏下生」と伝え、「万善同帰集、指帰浄土、最得其要」と最大級の賛辞を与える。

更に加えて、志磐は宗曉の蓮社始祖・継祖伝（「慧遠・善導・法照・少康・省常・宗蹟」）⁽⁸⁾の一人「宗蹟」を入替え、「六祖永明智覚法師延寿、（七祖昭慶円浄法師省常）」とする。その後、蓮社（浄土教）の系譜は八祖株宏・九祖智旭・十祖行策・十一祖実賢・十二祖際醒・十三祖聖量（印光）と加えられ、現代中国の仏教儀礼に至っている⁽⁹⁾。浄土思想家としての延寿像は今日に至るまで不動である。

十三世紀に入って、禅浄双修思想を端的に示す「四料揀」が延寿作として現われる。

⑥ 有禅無浄土は十人中九人が道に蹉く 陰境が現前し 瞬時に他に行ってしまう

無禅有浄土は万修万人が浄土へ行き弥陀を見ることが出来る どうして悟れないと愁うのか

有禅有浄土は角のある虎の如きで 現世に人師となり 来世に仏祖となる

無禪有浄土は鉄床銅柱の如く 万劫千生変らない 誰れも依るべきなし

これは有名な参禅念仏四料揀の偈として伝えられ、従来の見解でも多く延寿の思想を端的に示す偈と考えられている。しかし、この偈が延寿の著述・史伝と矛盾することはすでに提起した¹⁰⁹

好意的に延寿の思想と共通する解釈を強いて考えるとすれば、「有禪無浄土」は彼も当時徒らに空理に執する禪宗失意の徒を非難しているし、「無禪有浄土」は中下根の人に浄土往生を説くことと共通する。「有禪有浄土」は正禪定を強調し、唯心浄土の了悟を説くから最善であるし、「無禪無浄土」は当然最低となる。このように、四料揀は一見すべて延寿の思想と矛盾しないかのように思われる。しかし、この解釈は延寿思想の一部分だけを取上げた会通にすぎず、延寿思想の中心思想・思想全体から解釈していない。この論法は延寿は中下根の人の浄土往生を説くから善導の指方立相論と矛盾しないという解釈と同じで、すでに第二節第二項で批判した。

主な反論を述べよう。

まず、この四料揀は禪と浄土を対等に扱い、その双修を最善としている点である。それは四料揀を支持する禪浄双修論者たちの立場であって、延寿の主張する立場でない。彼の思想は諸宗・諸思想を唯心とした総合哲学であり、万善万行を同帰と主張する。四料揀は禪浄以外の思想、とくに天台・華嚴・唯識などを全く無視している。それでは延寿の思想は崩壊する。従って、彼は教禪双修論者で¹¹¹、禪浄双修は延寿思想全体を把握していない。この点で「有禪無浄土」を延寿が説くとすれば、「無浄土」でなく、「無教家（天台・華嚴など）」でなければならない。

浄土思想に限ってはこれまでの再三提起した要点に照らして確認するにとどめよう。

第一に、延寿の膨大な著述の中に浄土思想の言及は極めて少なかった。従って、言及の多い禪思想と少ない浄土思想の双修は資料的に不均等である。第二に、禪宗は上根の人・西方浄土往生は中下根の人で機根が違う。従って、「有禪有浄土」は同じ機根では成立たない。この点で「有禪有浄土」を延寿が説くとすれば、上根の人の正禪定と唯心浄土でなければならない。しかし、ここで意味する「有浄土」は「万修万人去」の西方浄土往生であるから、唯心浄土でない¹¹²。延寿は唯心思想家として唯心浄土を主張したが、西方浄土往生は中下根の人と限定して認めた。それゆえ、正禪定と浄土往生の双修は内容的にも矛盾する。更に、禪（理）と浄土（事）の双修を意味する「有禪有浄土」も成立たない。四料揀で延寿の思想と一致する偈は正禪定を行えない中下根の人の浄土往生を説く「無禪有浄土」である。しかし、それも延寿のもう一つの唯心浄土思想を無視した部分的見解に過ぎない。

次に、最初期の史伝（『宋高僧伝』巻二八、『景德伝燈録』巻二六）に照らして言えば、禪浄双修の思想家としての延寿像は全く認められなかった。浄土思想家としての延寿像は『楽邦文類』巻三、四、『仏祖統紀』巻二六で確立したことを知ったばかりである。従って、禪と浄土のみを取上げる四料揀が史実と矛盾することは説明の要もあるまい。

以上のように、禪浄双修を端的に示す四料揀は延寿の思想・史実と矛盾するし、当然、彼の著述にその用語もない。

延寿の評価は明代に入って益々高くなる¹¹³。明代最大の思想家、雲棲株宏は“弥勒の下生か、善導の再来か”とまで最高級の賛示を与える。

更に、浄土往生人を集大成した清代『浄土聖賢録』では「楽邦文類・万善同帰集」を典拠に浄土思想家としての延寿伝を伝える。

偉大な思想家にとって、実像に虚像は付きものである。ここで虚像を非難し否定しているのでは決してない。虚像は夫々の時代社会の要請・願望のもとに形成される。従って、虚像は夫々の時代社会にとっての実像とも言える。むしろ、虚像の方が実像以上に信仰人に大きな影響を与えることすらある。浄土思想家としての延寿像は後の浄土教徒にとってそうであった。しかし、それをもって実像とすることは許されない。われわれは実像と虚像を正確に理解し、夫々から学ばねばならない。浄土思想を学ぶ者にとっては、浄土思想家としての延寿像そのものから得るものは大きい。

- (1) 『四明尊者教行録』巻五（大正 46・899 中）。
- (2) 大正 50・887 中，大正 51・421 下－422 中上。
- (3) 畑中淨円「呉越の仏教」『大谷大学研究年報』第 7 号，石井修道「永明延寿伝」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第 3 号，森江俊孝「延寿教学の基礎的研究序説（上）」同，第 8 号など。就中，浄土思想の言及は畑中論文に多いが，新旧すべての資料を史実として扱っている。
- (4) その他の延寿に言及する浄土関係資料（大正蔵・続蔵所収，年代順）
 - 『龍舒浄土文』巻五，王日休撰（大正 47・268 中下）。
 - 『蓮宗宝鑑』巻四，普度編（大正 47・325 上中）。
 - 『諸上善人詠』道衍撰（『続浄土宗全書』巻一六，304－305 頁）。
 - 『浄土簡要録』同（続蔵 2・13・2）。
 - 『宝王三昧念仏直指』巻上，下，妙叶集（大正 47・364 上，371 中，378 中）。
 - 『帰元直指集』宗本集（続蔵 2・13・2）。
 - 『浄土決』李贄集（同上）。
 - 『浄土資糧全集』巻一，二，六，株宏校正・莊広還輯（続蔵 2・13・3）。
 - 『蓮邦詩選』広貴輯（続蔵 2・15・4）。
 - 『西方合論』巻一，五，七，九，袁宏道撰（大正 47・402 上，403 上，407 下，414 中）。
 - 『西方直指』巻上，中，一念編（続蔵 2・13・4）。
 - 『雲棲浄土彙語』虞執西・嚴培西録（続蔵 2・14・1）。
 - 『浄土晨鐘』巻八，一〇，周克復纂（続蔵 2・14・2）。
 - 『浄土全書』巻上，下，俞行敏重輯（続蔵 2・14・3）。
 - 『浄土旨訣』道需撰（続蔵 2・14・1）。
 - 『西帰直指』巻二，四，周夢顔彙集（続蔵 2・14・2）。
 - 『角虎集』巻下，済能纂輯（続蔵 2・14・3）。
 - 『西方公扱』巻下，彭際清集（続蔵 2・14・4）。
 - 『念仏警策』巻上，同纂（同上）。
 - 『径中径又径』巻二，三，張師誠著（続蔵 2・14・5）。
 - 『蓮宗必読』古崑集（続蔵 2・15・2）。
 - 『浄土神珠』同（同上）。
 - 『清珠集』治兆輯（続蔵 2・15・1）。
 - 『浄土證心集』巻上，卮蓮述（同上）。
 - 『浄土紺珠』徳真輯（続蔵 2・15・2）。
 - 『蓮修必読』觀如輯（続蔵 2・15・4）。
 - 『善能嵩禪師浄土詩』後序，清玉（同上）。

など。本来なら，すべての資料考証・内容・延寿著述との関係等に論及し，中国浄土思想史における延寿の評価を明らかにせねばならないが，そのゆとりはない。浄土思想家としての延寿像に新たな面も認められ，別に発表

を予定している。

- (5) 『新修往生伝』三卷、王古撰（1084 年）は二人の善導伝（善導・善道）を初出し、また『浄土宝珠集』の撰者・完本でないことなど、取扱いには注意を要する。岩井大慧「善導伝の一考察」「浄土宝珠集」の撰者について」（『日支仏教史論攷』）、小笠原宜秀『中国浄土教家の研究』112－114 頁。
なお、それ以前の『浄土往生伝』三卷、戒珠叙（1064 年）には未だ延寿伝は載せられていない。
- (6) 撰述年代は岩井大慧、前掲書、337 頁。なお、『龍舒浄土文』には“延寿が官吏のとき官銭を使って放生し、斬首されそうになったが、顔色も変らなかったのが免かれ、遂に僧となった”という逸話が載せられている。これは『宋高僧伝』『景德伝燈録』の放生行から発展したのであろう。
- (7) 林五邦「楽邦文類解題」『国訳一切経』諸宗部七。拙稿「『楽邦文類』の浄土思想史的意義」『印仏研』第 37 巻第 1 号。また、親鸞『教行信証』はじめ日本浄土教にも影響を与えた（林五邦、前掲解題）。
- (8) 『楽邦文類』巻三（大正 47・192 下－193 下）。拙稿「中国浄土教の系譜」『印度哲学仏教学』第 1 号。
- (9) 鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』460, 481, 634, 638－640 頁など。
- (10) 本章第二節。

「四料揀」が延寿の浄土思想と矛盾すると批判する論考は僅かに孔維勤『永明延寿宗教論』（124～125 頁）

永明延寿此四料簡、為後世浄土宗人附会。其未見録於宗鏡録・万善同歸・観心玄枢等永明論集中。然其義与永明「唯心浄土」相背、終非永明唯心浄土之説。

に認められるだけである。

- (11) 禅・天台・華嚴系の延寿研究は多くこの立場である。
- (12) ここでは、四料揀の「有浄土」が西方浄土の往生という意味であって、四料揀に言及する撰者たちが指方立相論を主張したという意味ではない。彼等の多くが唯心浄土思想家であることは次章以降で明らかになるであろう。
- (13) 畑中浄円、前掲論文、石井修道、前掲論文。

要 結

本章では、唯心浄土思想の最初の提唱者とされる永明延寿の浄土思想について、関係資料を調査・整理・解明し、関連分野まで論及し検討した。

第一節 「従来の見解と問題の所在」では、主に浄土教系の研究成果から延寿の唯心浄土思想を学んだ。その結果、意外なことに唯心浄土思想だけを主題とした研究がないこと、延寿には「唯心浄土」の用語が二、三しか無いこと、唯心浄土と弥陀浄土の関係が曖昧なこと、『宗鏡録』は参考とされるに過ぎないことなどが知られた。これらの諸点に注意し、延寿の浄土思想を解明することが問題の所在である。

第二節 「延寿の唯心浄土思想」では、それに関するすべての個所を摘出し、その内容を分析し検証した。

まず、第一項「唯心浄土」の見解では、「唯心浄土」の用語を使い、唯心浄土思想を端的に示す『万善同歸集』第 28 問答を検討した。この問答は前半と後半で内容を異にし、前半では『如来不思議境界経』を経証とし、“唯心浄土とは十方に周遍し、心を識ること”と説き、“境（有相浄土）に著すこと”は否定された。主題は後半にあり、そこでは“力量のない観浅い者は仏国に生じ、菩薩の道を行うがよい”と説き、『起信論』『往生論』『十疑論』『群疑論』など代表的な浄土典籍を引証とした。この個所は僅かな一問答に過ぎないが、われわれはそれを検討したことによって、延寿の浄土思想全体にも係わる重要な諸点と疑問をすでに知ることが出来た。第一に、延寿の考えた唯心浄土とは十方に周遍にする浄土で、弥陀浄土を前提としたものではない。第二に、弥陀浄土は劣った人

の往生するところである。従って第三に、延寿の浄土観は劣った人の弥陀浄土観と（勝れた人の）唯心浄土観があり、真意は唯心浄土を支持している。それゆえ第四に、後世、理としての禪・事としての浄土の双修を説く「四料揀」は矛盾する。

なお、「唯心浄土」の用語は他に二箇所しか無く、そこでは内容は窺えない。

第二項 唯心浄土思想に関係する主な見解では、「唯心浄土」の見解は前項の一問答に認められるだけであるから、浄土思想特有の「来迎」「念仏」「浄土」「報化」「唱仏号」「往生」などの用語を抄出し、延寿の見解を検討した。その結果、第一項で知った諸点がそれ以上に立証できた。第一に、関係資料は極めて少なく、しかも、ことごとく「心」に帰せられ、「心」の現われと説かれる。延寿はまぎれもなく唯心浄土思想家である。第二に、その唯心浄土は弥陀浄土を含めた不特定の浄土で、弥陀浄土を前提とした唯心浄土ではない。以上のことより、延寿は弥陀浄土思想に深い関心と理解を示さなかったのではないかという疑念が生まれた。その疑念が延寿の弥陀浄土思想（第三節）の解明へと展開する。第三に、延寿には唯心浄土と弥陀浄土の二つの見解があることにより、従来の見解の一部補正が生じた。延寿の西方弥陀浄土観のみを採って、善導の指方立相論と矛盾しないと解釈するのは十分な説明でないという補正である。唯心浄土観その他を含めて善導と立場が違うと考える方が妥当である。第四に、更に重要な疑義は延寿は禪浄双修の思想家と高く評価されている点である。延寿の著述にこの用語も言及もない。延寿自らの主張は“禪宗には禪宗の理事があり、学法には学法の理事があり、その理事双修”を明言する。それを西方弥陀浄土観のみを採って事相とし、禪宗を理とし、禪浄双修と解釈するのは誤りである。それゆえ、禪浄双修の思想家と考えるのも疑問である。この解明は後の浄土思想家たちの延寿の評価（第四節）まで持越された。

第三節 「延寿の弥陀浄土思想」（結果的には大部になったが）では、弥陀浄土に言及する資料を可能な限り調査・整理し、その内容を一々確認しただけでなく、その関連分野に至るまで検討した。

第一項では、著述に認められる関係資料を摘出したが、総数 40 点ほどであった。これは諸宗・諸思想に較べて極めて少なく、延寿が弥陀浄土思想に大きな関心を持っていることを資料が立証している。

第二項では、引用経論の諸相と延寿の見解を解明した。その中、最も重要なのは『観無量経』である。その要点は、1. 延寿は観無量寿経を無量寿経と呼ぶ。従って、無量寿経は引用していない。2. 「是心是仏」の経文を唯心の引証とする。3 (i). 観経九品は上品から下品まで機根に応じて行方が良いと説く。(ii). しかし、観経十六観法は中下品の人のためとする。4. 観門は二種あって、上上根の人は禪宗及び円教に依る。(中下根の人は)観経に依るが、仮相は心の表われと説く。以上の観経理解は延寿の弥陀浄土思想の根幹をなす。引用経論のもう一つの特徴は華嚴経二部（『入法界品』『如来不思議境界経』）にある。その要点は、1. 弥陀浄土思想で華嚴経を重視するのは諸師には少ない。2. 経文は諸仏浄土は心に由ると説くから、唯心浄土思想の典拠（第二章）である。弥陀浄土はその中の一仏一浄土にすぎない。その他、『阿弥陀経』『般舟三昧経』『起信論』などを引用するが、事相浄土の経文でもいずれも心の表われと説明する。引用経論全体として気づく点は、延寿は殊更弥陀浄土思想だけを取上げ、自らの見解を述べていないことである。彼には弥陀浄土思想について深い関心と理解がなかったと思えてならない。

第三項 引用典籍の諸相と延寿の見解では、大きく弥陀浄土典籍と天台・華嚴系などの典籍に分けられる。浄土典籍では曇鸞・道綽・懷感・慈愍・法照などの著述、とくに『安楽集』『群疑論』『浄土慈悲集』を引用する。これまで、延寿は弥陀浄土思想について深い関心と理解を示していないと判断していたが、その一部が訂正された。彼は弥陀浄土思想を正確に理解していた。また、慈愍→法照→延寿の系譜も資料で実証された。これらは新しい知見である。天台・華嚴系などの典籍は智顗（仮託を含む）・飛錫・澄観等の著述である。そこでは唯心浄土の一仏一浄土として弥陀浄土が引用されている。また、西方弥陀浄土思想は『万善同帰集』、唯心弥陀浄土思想は『宗鏡録』その他に多いという著述の特徴も知った。

第四項『自行録』に認められる浄土の行業では、延寿の日課百八事から浄土の行業を調べた。その結果、著述の浄土思想と内容的に異なっていた。浄土の行業は十五事と多い上に、読誦は「阿弥陀真言」『往生呪』の二部のみで、他に浄土経典は認められない。密教思想（陀羅尼・施餓鬼など）の濃厚な『自行録』全体もその中の浄土行も尚再考の余地がある。

以上が、第三節 延寿の弥陀浄土思想の要結であるが、いささか細部・多岐にわたったために最後にまとめ、華嚴系先行思想（李通玄・澄観）に附言した。

ここで二つの課題が残された。一つは禅浄双修の思想家という疑義、他の一つは弥陀浄土に限った唯心浄土思想の成立は誰れかという課題である。

第四節「中国浄土思想史における永明延寿」では、延寿を評価する主な浄土関係資料を簡単に辿り、浄土思想家としての延寿像を検討した。その結果、それは『楽邦文類』『仏祖統紀』で確立し、明代以降益々鑽仰されたことを学んだ。また、参禅念仏四料揀が延寿の浄土思想と矛盾することも指摘した。しかし、それによって延寿の評価は低くなるものではない。浄土思想家としての延寿像が夫々の時代社会の劣った人々に厳しくも慈愛溢れる高僧として鑽仰されたことの方が重要である。

中国仏教史上、永明延寿は偉大な思想家である。本章はその一端、浄土思想の解明を試みたにすぎない。膨大な著述の唯心思想体系に迷い込み、僅かな浄土思想を拾い集めたというのが実感である。彼は勝れた唯心浄土思想家である。また、悩める人々に西方弥陀浄土往生を説いた。しかし、〈唯心浄土・本性の弥陀〉を説いたわけではなかった。

唯心の弥陀浄土思想は誰れが何時主張したのであろうか、その諸相は何であらうか、批判者は居なかったのか。……残された課題は多い。

〔補註〕はじめに述べたように、本稿は中国浄土教における唯心浄土思想について、その淵源から変遷そして成立と辿り、更に確立の諸相、その後の展開へと解明し、以って唯心浄土思想の総合的成果を意図した。しかしながら、なすべき課題は各章とも多く、とくに第四章「唯心浄土思想の成立—永明延寿の浄土思想—」では延寿の唯心浄土思想の解明だけでなく、それに係わる弥陀浄土思想・『自行録』・その後の評価など、思いの外、紙数と時間を費した。当初、完結予定で起稿したが、すでに予定枚数もはるかに超えた。唯心浄土思想の確立、その後の展開などについては、次号で論述しよう。