

# 永明延寿の浄土思想

福 島 光 哉

## 一

唐末五代から宋初にかけて活躍した永明延寿(904—975)は、法眼禅の第三祖といわれ、ことに彼の禅風が教禅一致にあることは、著しい特色として広く知られている。そして彼の教学は当時の諸宗の教学を融合して受け入れるところに著しい發揮があると見られ、中でも浄土教に関しては、彼自ら西方浄土を思慕して浄業に励み、衆生利他のためにも衆善を廻向して浄土への往生を強く進めるなど、実践活動を通して特色ある唯心浄土説を展開したのである。ただ彼は浄土思想を主として『万善同帰集』に論述しているが、浄土教の理論を体系的にまとめ取りあげた研究を残してはいない。もともとこの『万善同帰集』は『般若経』に「一心具万行」と端的に説かれるように、一切の善行が唯心に帰することをいろいろな角度から論じたものであり、その万善諸行の一つの典型として西方浄土への往生を目的とする念仏行をとりあげているのである。したがって彼の浄土思想といっても、いわゆる仏身論や仏土論を克明に論ずるのではなく、自ら念仏行の実践を通してその理由・根拠や念仏の諸功德を明らかにすることを主眼としているのである。

そして本来禅師であつた延寿が浄土思想に強い関心を抱き、いわゆる禅浄融合の方向を明確に打ち出したことから

も推察されるように、彼の浄土学説は仏教の一宗派としてではなく、大乘仏教の全体と必然的に関わる浄土観、阿弥陀仏觀を求めたのである。そのことは、彼が浄土を弁証するに当って依用した諸經典が、いわゆる浄土經典よりも、多く大乘一般の代表的な經典群であり、また諸師の思想學説についても、浄土諸論のみならず、広く天台、華嚴、唯識、律などの諸祖師にわたってその教學を吸収していることから充分了解できることである。

さて延寿の浄土思想に関する研究は、すでに服部英淳氏をはじめ、多くの諸先輩によって進められて来ている。<sup>①</sup>この小論においては、これらのすぐれた諸研究に基きながら、延寿の念仏行の内容とその位置づけ、そしてそれを基礎づける彼の唯心浄土の理念について言及し、彼の浄土思想を解明したいと思う。

## 二

延寿には『三時繫念仏事』一巻の撰述がある。これは西方往生を求める行者の規範とすべき行儀・行法を、懺悔と発願を中心にとめたものである。天台山において熱心に法華懺法を修した延寿は、智顗の定めた諸懺法の行儀、あるいは善導や法照などの念仏讃類の修法をモデルにして、自ら工夫したものと思われる。またこの書は『宗鏡録』や『万善同帰集』とは異なり、浄土三部經を中心に淨業を規定していることは大きな特色といえるであろう。

さて延寿は第一時の繫念仏事を説く中に、『阿弥陀經』の読誦や百声念仏などを規定し、主としてわが六根罪性の懺悔と西方浄土の往生を求める発願の行規を整備している。ただ注意しなければならないのは、西方往生への発願の内容として信と行と願の三法を具足すべきであるとしている点である。

まず「信」とは、(一)西方浄土ありと信ず、(二)阿弥陀仏の衆生を攝取する本願力を信ず、(三)われわれに往生の分ありと信ず、という三種の信である。そして阿弥陀仏が衆生を攝取して往生を得るといっても、この信は行者自身の心に随って自ら現じ、感応道交によるのであって、決して心外の仏に対する信ではない。このように信が成就するのを真

信というのである。第二に「行」とは、(一)六根を摂めて淨念相い継げば方便を仮りることなく自ら心が開けてくる、(二)『阿弥陀經』の教説にしたがい、阿弥陀仏の名号を執持する、の二法を行ずることでありこれを正行という。こゝに「淨念相い継ぐ」とは淨土を専念し続けることであり、「名号を執持する」とは阿弥陀仏の称名を持続することであつて、「行」の内容は称名と繫念とを兼修することである。第三に「願」とは、阿弥陀仏の四十八願と願々相応すること、これを大願という。これは弥陀の四十八願が行者自身の願となるべきことをいうのである。以上の信と行と願は鼎の三足のごとくいずれの一つが欠けても成り立たない。そしてこの信と行と願とは行者自身に本来具するもので、この性徳が今は但だ顕発するに過ぎないのだ、という。このように阿弥陀仏の本願はもともと自己の本願であり、その自己の本願が繫念・称名の行によって蘇ってくるというのである。

以上『三時繫念仏事』には、行法として淨念の持続とともに称名念仏が規定されているのを見たのであるが、つぎにこの称名念仏が禪定修行といかに関わるのか、について『万善同帰集』を中心に検討してみよう。

『万善同帰集』には、仏号を唱え諸經を誦することは禪定を妨げる音声ではないか、との問い対して、延寿はつぎのように答えている。「声」は衆義の府であり「言」は解脱の門である。一切が声に趣き、声は法界となる。さらに、言音中にすべてを包み尽くし、いわゆる十界具足であつて円融三諦の理にかなう。どうして音声を排斥して禪のみを重んじ、相を離れて真を求めることができるのか。動と淨(静?)の源を窮めないなら、ついに語と黙の一方を偏執する失に陥るであらう。<sup>③</sup>

延寿は以上のように、音声は即法界であることを天台の円融三諦や十界互具の原理に寄せて述べ、音声の法が絶待性をもつと主張する。と共に後に詳述するように、彼の理事無圓、唯心万法の大原則に基いて、禪定を妨げるどころか、習禪を推進するものであると考えて、称名念仏を高く評価するのである。

つぎに彼はこのような称名念仏の思想上の根拠を、『法華經』方便品の「若人散乱心、入於塔廟中、一称南無仏、

皆已成仏道」や、『宝積經』の「高声念仏、魔軍退散」の文、さらに『文殊説般若經』の「欲入一行三昧、(中略)繫念一仏、専称名字、随仏方所端正向、能於一念、念念相統」の文をあげて、称名念仏の正当性を主張している。けれども彼の称名念仏への確信は、浄土教諸師、中でも懷感と飛錫に負うところが大であると考えられるのである。懷感の『釈浄土群疑論』には大要つぎのような問答がある。もともと名字はその本性が空であるから、諸法を説き明かせるものではない。しかるに専ら仏の名号を称えることによって重障の罪を消させ、西方浄土に往生せよと人に教えるなら、食の名字を説くのみで満腹し、漿の名を聞くだけで渴えを癒すことができるというのと同じではないか、との問に対して、懷感はずぎのように答えている。

大乘經典には、名字は虚仮にして定実はないと説かれる。けれども無言のまゝ宴坐するのみでは、拘隣のように得道の望みが断たれてしまう。食の名を聞いて飽腹することはないけれども、結局名字は諸法を詮表するところがあるから、言によって理に会することができるのである。言によって理に会するから、月をさす指の譬が語られ、一方名字の本性が空であるから、岸に着けば(筏を)捨てよとの喩が説かれるのである。愚者は名字に執着して惑を生じ、悪業を起して三塗に墜ちるのを、仏は彼の感情を破せんがために文字は虚仮なりと教えるのである。したがって筈や蹄を空じないから魚や兎を得るのであり、だからこそ梵王の勸請により大聖は機に応じて妙旨を弘宣するのである。人天凡聖の衆生はみな仏の至言を稟受し、五道四生も仏の遺訓に遵い、聴聞・読誦していよいよ深く利益を蒙るのである。だから仏の名号を称念して浄土に往生せよ、と教えるのであって、これを名字虚仮なりといって否定するのは誤りも甚だし。<sup>⑥</sup>

以上のように『釈浄土群疑論』には言説文字のもつ方便の意義を積極的に見直し、称名念仏もその本性は空でありながら、往生浄土のための単なる助行ではなく必須の行因として位置づけているのである。そして懷感 は 仏陀の衆生への教言と、それに応える衆生の称名念仏とが深く関わる内容をもつと考えたのである。

延寿は禪家伝統の「不立文字」を克服する重要な行法として、称名念仏を積極的に提唱するために、懷感のかかる念仏思想に多大の示唆を受けたに違いない。懷感のもとと善導のもとにあって浄土教を学んだがやがて袂を分かち、あらためて独自の浄土学説を確立しようとした。その特色は唯識による往生浄土の解釈を試み、唯心浄土説の先駆的役割を果たしたところにある。延寿はこのような懷感に多くの影響を受けつゝ、禪と浄土の融合をはかることになったのである。

つぎに飛錫については、彼の『念仏三昧宝王論』の冒頭に「仏名を念ぜば必ず三昧を成ず」といふ、清珠を濁水の中に入れば濁水も不清なるを得ざるごとく、「仏想を乱心に投ぜば乱心も不仏なるを得ず。既に之れに契いて後、心仏雙亡す。雙亡は定なり、雙照は慧なり。即ち定慧齊均なれば亦た何れの心か仏ならざる、何れの仏か心ならざる。心仏既に然れば万境万縁も三昧に非ざる無し」と言つて、称名念仏が乱心を定心にし、遂に定慧均等を得るすぐれた三昧に至るべきことを説いている。延寿は高声念仏が三昧を成ずるすぐれた行法である一つの論拠として、この文を引用している<sup>⑤</sup>。飛錫は天台の一心三觀を学んだ学匠であつて、この『念仏三昧宝王論』はあらゆる三昧の中で念仏三昧は法華三昧とともに至上であることを力説している。彼はこの書の中で、過去現在未来にわたる念仏を具さに論じ、中でも現在仏については専ら西方の阿弥陀一仏に注目している。そしてその中で、高声念仏は禪定を促進させるのに大きな効果があるとしてつぎのように云う<sup>⑥</sup>。

音声を發せずただ沈黙するならば心は散乱して定まらぬ。しかし高声に念仏すれば、(一)拔茅連茹のごとく臨終の一念だけでも今までの百憂は消滅する。(二)声光の及ぶところは万禍も氷消しその功德は叢林のごとくである。(三)重い木石を牽くのに洪声を發せば軽く動かすことができる、など多くの功德がある。かの廬山慧遠も「功高く進め易きは念仏を先と為す」という<sup>⑦</sup>。したがって「かの女音の心を扣くを察するに、聴けば塵累もつねに銷し滯情も融朗ならん」といって高声念仏を絶讃するのである。その意図するところは、高声念仏が心の沈滞、馳散するのを防ぎ、禪定を確

保する有益な手段であることを明確にしようとしたのであろう。そして延寿は以上のような飛錫の念仏三昧觀に傾倒し、称名念仏、高声念仏が三昧を成ずるために有力であると評価するのである。ところで飛錫の念仏三昧思想の特色は、空無想の三昧と称名念仏とが決して矛盾するものでないと主張するところに見受けられる。たとえば『般舟三昧經』の「心起想則癡、無想是泥洹<sup>⑪</sup>」という文に対しては、所想の仏、能想の心を存せば、或いは想・仏を避けることであろう。しかし惡取空をもって無想なりとするのは癡の甚だしきなり、といふ、仏は心想中より生ずという經文を了解すれば、無仏というも無想というも何の癡かあらん、という。そしてこれこそが觀空三昧であると主張し、このような有相の念仏として具体的には高声念仏を取り入れたのである。<sup>⑫</sup>

さて以上述べたごとく、延寿は称名念仏の思想を主として懷感や飛錫を受け継いでいると考えられ、道綽や善導の念仏三昧からの直接的な影響は見られない。かくして延寿は称名念仏についてつぎのように結論する。<sup>⑬</sup>「晝夜に常に説くも、智慧弁才は終に断絶せず。是に知る、仏力の思い難く、玄通にして測り罕きを。(磁)石が鉄を吸うごとく、水が河に投ずるに似て、仏慈善根力は是の如きの事を見せしむ。志心に帰せん者、靈感昭然たり」と。このように延寿は、専心に称念することにより不思議な仏の応同に接し、神秘的な禪定體驗に至ることを期待したのである。

### 三

さてつぎに、称名念仏を自ら実修し人々にもすすめた延寿は、念仏三昧をどのように位置づけたのであろうか。既述のように飛錫は「仏名を念ずれば必ず三昧を成ず」「念仏を乱心に投ずれば乱心も不仏を得ず」と言っており、称名念仏が三昧を得る重要な行法であることを説いた。延寿もこの飛錫の説を受けて、念仏三昧及びその意義について述べている。多くの三昧經典には、禪定修行中に昏昧に陥ったり睡魔におそわれたりして覆障するときには、行道、念仏、誦經などを勧めている。この場合の称名念仏は禪定を一層効果あらしめるための助行としての行法であって、称名そ

のものが三昧の中心ではない。延寿はこのような念仏について、さらに慈愍三藏慧日の学説にならい、わかり易く説明している。慧日によれば、聖教所説の正禪定とは心を一处に制することである。そしてこの制心一处を念念相続し、昏、掉の諸障を離れ、平等に心を持つのである。ところが睡眠・覆障がおそうときには策勵して念仏、誦經、行道、講經・説法に専心すべきである。そして衆生を教化してこれらの諸行業を廻向し、西方淨土に往生せしめるべきである。このように禪定を修習すれば、仏の禪定と聖教の意とが合致し、衆生の眼目となり諸仏の印可するところとなつて、皆一如に乗じて最正覺を成ず、というのである。<sup>⑭</sup>慧日の淨土学説には、とくに禪定に対する鋭い批判を行なっている点に関して、延寿の志向したところと著しい類似性をもっている。慧日の當時にあっては、中国仏教に漸く本格的な淨土教が根づいて来た反面、禪宗側から指方立相の淨土や称名有相の念仏に対して、これを大乘仏教本来のあり方を曲解するものとして、厳しく批判する傾向も強かった。慧日はこのような淨土教批判の風潮に対して強く反撥したのである。けれども彼の淨土教思想は善導系のそれとは異なり、延寿の唯心淨土説の先駆といふべき性格をもつものであった。後述するように延寿の事理双修の思想に一つの根拠を慧日は提供していることを思えば、慧日の学説は延寿にとって極めて大切なものであったのである。

さて延寿は慧日の念仏三昧を自らの念仏三昧確立の基本として受けとめる。そして更に念仏三昧のこのような彼の把握は天台智顗の般舟三昧や法華三昧にも共通するもので、これらはいずれも坐禪のみに限定した三昧ではなく、称名や誦經をその行法にとり入れたものであることを強調している。ことに天台の場合、慧思の法華三昧に無相行の深妙禪定のみでなく、散心に法華經を誦する有相行も採用し、必ずしも禪三昧に入らないし、又智顗の法華懺法にない、經典誦誦を重視すべきであることを述べている。慧思と智顗は靈山同聴法華の宿縁により、上記のような二師の禪定修行は「重昏の巨障を制し積劫の深病を滅して、不測の神通を現じ難思の感応を示す」<sup>⑮</sup>ものであるといて絶讃し、これを延寿の念仏三昧を組織する基本として考えていたようである。かくて延寿は「念仏に因つて三昧を証し、

坐禪に従って慧門を発す」と言って、念仏と坐禪を仏道修行の二本柱に位置づけたのである。

けれども延寿は飛錫のように念仏三昧を最高の三昧（宝王）という位置づけを行ったかどうかはわからない。今一つ注意すべきことは念仏を初学者或いは初心の菩薩にとって勝縁となることを述べている点である。延寿の教学に重要な影響を与えた『大乘起信論』にはつぎのように説かれている。即ちその修行信心分において、初学の者は信心が怯弱であるため、娑婆世界にあっては常に仏に値い供養することの不可能を恐れ、信心を成就し難く退墮せんと懼れる。しかしこのような者には如来の勝方便があつて信心を摂護されることを知るべきである。それは専心に念仏する因縁をもってその誓願に応じて他方仏土に生まれ、常に仏に遭見し惡道を離れることができる、ということである。とくに經説のごとく、専ら西方世界阿弥陀仏を念じ、所修の善根を廻向して彼の国に生れんと願求すれば、即ち往生を得、常に見仏する故に退墮あることはない。若し彼の仏の真如法身を觀じて常に修習せば、畢竟して正定に住するのである。<sup>⑮</sup>

以上のような『大乘起信論』の所説を延寿は詳しく引用し、「平等・無生の」教えを仰いで信を生ずと雖も、力量が充たず、觀淺く心浮であり境強く習の重き者は、須らく仏国に生れて以て勝縁によるべし。忍力成じ易く速かに菩薩道を得ん<sup>⑯</sup>」と言って、本来無生・平等の唯心淨土の教えを信ずることはあつても、なお觀心の淺薄なる者は仏の勝縁によって仏国に往生すべきであるという。こゝに延寿は、念仏三昧を修するのは『起信論』のすゝめによって、初心の觀淺き者に対する方便行として位置づけている側面を見るのである。

#### 四

最後に彼の往生淨土への実践を支えている唯心淨土の理念について考察することにする。『万善同歸集』の冒頭に「夫れ衆善の歸するところ皆実相を宗とす」るけれども、その実相について「真際を動ぜずして万行興り、縁生を壞



せずして法界恒に現じ、寂は用を闕せず俗は真と違わず、有無斉観にして一切平等なり」という。<sup>⑮</sup>これは真際と万行、法界と縁生、真と俗の關係が互いに相即する実相をまず明らかにしたものであるが、文章の勢いは真際、法界、真諦よりも万行、縁生、俗諦の意義をより一層強調するところにあると考えられる。このような俗諦重視の姿勢は本書述作の第一の意図を示したもので言うことができる。

続いて延寿は「是を以て万法は唯心なれば、須らく広く諸度を行ずべし。愚を守って空しく坐し、以て真修を滞すべからず」といって万法唯心という彼の根本的な立場に立つて、万行を拒否する偏禪の徒を警めている。これは本書述作の第二の意図と見て差支えなからう。

さてこのような原則を根拠づけるべく、彼は理事無関の論理を展開していく。性・実なる理と相・虚なる事とは、互いに独立しているのではなく、理は事によって始めて理であり、事もまた理を離れて事であることはない。この事理相即の關係を延寿は水と波の關係にたとえ、その上で「非理非事なれば真俗俱に亡じ、而理而事なれば二諦恒に立つ。双照なれば即ち仮、宛爾として幻存し、双遮なれば即ち空、泯然として夢寂す。非空非仮にして中道常に明らかなり」と天台の三諦説を適用してその論理構造を説示している。そしてこの原理に沿って彼の唯心説は組み立てられていくのである。『三時繫念仏事』によると、『華嚴經』夜摩天宮菩薩説偈品の「心仏及衆生、是三無差別」<sup>⑯</sup>というのは、唯心を主張する根拠である。唯心のもとに仏と衆生ありということである。この場合「心」とは肉団心や縁慮心ではなく、靈知心のことである。靈知心とは「千差を混じて而も乱れず、三際を歴して而も遷ること無く、炳然として独照し、卓爾として群がらざる」唯一心のことである。しかも聖に在って増さず、凡に在って減じない。諸仏はこの心を悟って仮りに唯心と名づけ、衆生はこれに迷って妄識を成ずるのである。したがって仏即衆生、衆生即仏であり、心の外に仏なく、心の外に衆生もない。ただ迷悟、凡聖の異なりあるのみである、と説明する。<sup>⑰</sup>このように靈知心とは、いうまでもなく禪宗伝統の靈知不昧の一心を受け継ぐものであり、延寿にあってそれは同時に華嚴のいわゆる唯心で

もあった。

以上のような唯心説に立脚すれば、称名念仏や念仏三昧の行業が心外に他仏・他土を求めることは大きな誤りである。この点について延寿は、多くの経論や先駆者達の思想を援用して検討をすゝめているのであるが、今はその要点を述べてみるにとどめる。

まず彼は『如來不思議境界經』(『華嚴經』普光法堂会の別訳)に「三世一切諸仏、亦復如是。皆無所有唯依自心。菩薩若能了知諸仏及一切法、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」とあり、この經文によって延寿は「心を識りてまさに生ずれば、唯心淨土なり」といって、唯心の真理を知ってはじめて淨土に生ずるのであるから、唯心こそ淨土である、と説く。そしてこのとき若し境(即ち阿彌陀仏と西方淨土)に執着すれば所縁の境中に墮するのみであって、唯心の因と淨土の果とが無差であることを明かせば、心外無法なりと知る、というのである。

このような唯心淨土の理念からすれば、延寿が強くすゝめる往生淨土はいかなる内容と意味をもつのであろうか。その点について彼は智顗説と伝えられて来た『淨土十疑論』や懷感の『釈淨土群疑論』の二諦論に依って説明する。

『淨土十疑論』の第二疑によると、諸法はその体が空であり本来無生であるのに、今此の世界を捨てて彼の阿彌陀淨土に生れんと願うのは理に乖くではないか。心淨即土淨という經説とも矛盾するではないか、との問に対してつぎのように答えている。即ち、生縁中において諸法和合するもその自性を固守せず、生の体は不可得であるからこの生は「不生」と名づける。同様に諸法が散滅するときも、自性の固守すべきはないからこの滅は「不滅」というのである。したがって因縁生の外に別して「不生不滅」とありと謂うのではない。また淨土に願生しないのを無生とするのではない。このために『中論』の「因縁所生法、我說即是空、亦名為假名、亦是中道義」という円融三諦が説かれるのであり、また諸法は自・他・共・無因の四生のいずれでもない。是の故に無生と説く、というのである。更に『維摩

経』には「仏国と衆生は空と雖も、常に浄土を修し衆生を教化す」といい、『中論』に「諸仏は二諦に依って法を説く」といい、また「仮名を壊せずして実相を説く」と説かれるのである。

智者は浄土に生れることを求めてこの「生」の体は不可得なりと了達し、これこそ真の「無生」であり、心淨即土淨ということである。ところが愚者は浄土に生れると聞いて「生」の解をなし、「無生」を聞いて浄土往生もなしと解して、互いにその是非を争うのである。このようにして他人の「求生浄土」を非難するのは謗法の罪業であり、邪見、外道というべきであると述べている。さて延寿はこの『浄土十疑論』に見られる二諦相即論が、とくに俗諦を重視すべき理由を求めている点に注目し、これを唯心と往生浄土の原理としたのである。同様に『釈群疑論』には、俗諦である依他起性と第一義諦である円成実性の二諦相即を論じて、空無生の第一義諦と浄土因果の俗諦とは矛盾するものでなく、これを仏説に非ずというのは謗法・不信の者であるという。延寿はこゝにも唯心浄土の根拠を見出しているのである。

延寿はこの二諦の道理に依って、更に俗諦としての万行を悉く唯心の所現とする見解を展開していく。『万善同歸集』に即心是仏であるのに、どうして仏を心外に求めようとするのか、もし他塵を認めれば自法は隠れてしまうのではないか、との問に対して彼は大要つぎのように答えている。

諸仏の法門は唯一法に限定されない。自力も他力もあり、自相も共相もある。これらは随縁の諸法門であるから多種に分かたれるが、性に約せば常に合一する。心より境を現するのであるから境は即ち心であり、所観を摂して能観に帰すれば他は即ち自である。したがって自・他あるいは心・境の分別に固執するのは大きな誤りであると彼は指摘する。このことはある古徳が言うように、もし心と境とは二であると執着すれば、心外に別塵なしという不二を否定することになり、もし心と境とが一であると固執すれば、衆縁無きに非ずという不一を否定することになるのである。また「非内非外、而内而外」という経説において、「而内」というのは諸仏の解脱は衆生心行中に求めることであり、

「而外」とは諸仏の護念をいうのである。自ら修習する力が充分に備わっている者には、縁も仮らずに即心是仏の自覺を得られようが、自力では堪えざる者は他の力勢に頼るべきである。智顗も、一向に無生觀の人は但だ心益のみを信じて外仏の威加の益を信ぜざる者だといって、心のみを絶対視し、外仏の威神力を否定する者を誡しめているように、念仏法門を単なる自心の淨土であることに固執するのは、いまだ円成に入らずと言わなければならない。真に唯心を解するならば、それはまさしく無所住なのである。<sup>25</sup>

このように延寿は弁明して、彼の唯心淨土説は、自心・他仏への固執を越え、それ故に自力・他力の法門をもに包含する唯心觀であることを強調したのである。したがって彼は善導の主唱した指方立相の法門まで、念仏三昧として積極的に承認し、多様な事相の念仏修行を悉く重要な意義をもつ法門と見なすことができたのである。

## 註

① 服部英淳氏には「永明延寿の思想」(淨土学第四卷第十四輯所収)をはじめ、数編の論文がある。中でも「永明延寿の淨土思想」(印仏研究第十四卷第二号所収)には中国淨土教思想の系列に関して新しい問題提起がなされ、注目すべき論文である。その他、柴田泰氏「宋代淨土教の一断面―永明延寿について―」(印仏研究第十三卷第二号)、中正晃氏「永明延寿の教学とその実践」(龍谷史壇五三号)など参照。

② 三時繫念仏事、続藏2―1―58左下

③ 万善同歸集卷上、大正48―962 a

④ 大宝積經卷九十八に、「菩薩成就四法、能離諸魔。云以為四。……三者常勤念仏……」と説かれている文を指すのであろうか。

⑤ 文殊説般若經卷下、大正8―731 a・b

⑥ 釈淨土群疑論卷二、大正47―38 b

⑦ 念仏三昧宝王論卷上、大正47―134 a

⑧ 万善同歸集卷上、大正48―962 b

⑨ 念仏三昧宝王論卷中、大正47―139 c

- ⑩ 念仏三昧詩集序、広弘明集卷三十、大正52—351 b
- ⑪ 般舟三昧経卷上、大正13—906 a
- ⑫ 念仏三昧宝王論卷中、大正47—139 b
- ⑬ 万善同帰集卷上、大正48—962 c
- ⑭ 万善同帰集卷上、大正48—963 cに「慈愍三藏云……」として紹介している。
- ⑮ 万善同帰集卷上、大正48—964 a
- ⑯ 大乘起信論、大正32—583 a
- ⑰ 万善同帰集卷上、大正48—966 c
- ⑱ 万善同帰集卷上、大正48—958 a
- ⑲ 華嚴経卷十、大正9—465 c
- ⑳ 三時繫念仏事、続藏2乙—1—59 右下
- ㉑ 大方広如来不思議境界経、大正10—911 c
- ㉒ 万善同帰集卷上、大正48—966 c
- ㉓ 浄土十疑論、大正47—78 a
- ㉔ 釈浄土群疑論、大正47—36 a
- ㉕ 万善同帰集、大正48—961 c