

永観撰『往生拾因』第十因随順本願と 臨終行儀の関わり

舎 奈 田 智 宏

1、問題の所在

今回考察するのは、永観（一〇三三～一一一一）撰『往生拾因』第十因随順本願（以下、第十因随順本願）に説かれる臨終行儀である。臨終の際に阿弥陀如来を始めとする諸仏菩薩の来迎を得て浄土へ往生する為に、死に臨んでいかなる作法を行うべきなのか、いかなる作法を行えばよいのか、永観も臨終における行儀には大きな関心を持っていたと考えられる。その永観の臨終行儀の内容が最も多く説かれているのが、『往生拾因』第十因随順本願である。第十因随順本願は、これまでに多くの先学によって善導（六一三～六八一）の『観無量寿経疏』散善義¹を法然（一一三三～一二一二）に先駆けて引用したことについて考察と言及が行われてきた。しかし、同時に第十因の内容において大きな割合を占めているのが、臨終行儀である。そこで今回の考察は、この臨終行儀を中心にして取り上げることとする。筆者自身はこれまでに永観の臨終行儀について考察を加えた事があるが²、今回はさらに思想的な背景を中心に検証を行いたいと考えている。具体的には、臨終行儀が説かれたその背景、特に『往生拾因』第十因随順本願に引用される經典の内容と臨終行儀、そして本願との関連について検証を加えた。

2、永観に見られる臨終行儀

まずは、これまで明らかにされている永観の臨終行儀に関してその概要をまとめておきたい。永観について記した最古の伝記である『拾遺往生伝』³では、永観が薬王寺に弥陀の仏像を安置し、そこには祇園精舎の無常院をもとに建てられたお堂があり、温室（病人用の浴室）を設けていたという記述があることから、薬王寺で実際に臨終行儀が行われていたと考え

られている⁴。また永観はその晩年に迎講（阿弥陀仏をはじめ聖衆が来迎し、臨終の衆生を極楽浄土に導く様を演ずる法会）を修したことが知られており、『中右記』天仁元年（一一〇八）九月四日の条には、東山で迎講を行い、多くの人々が参加したことが記されている⁵。

著作である『往生拾因』では、第十随順本願を中心に臨終行儀が見られる。第十因随順本願の中、前半途中から臨終時の念仏に関連する内容が記される。弥陀の本願に関する記述の後半から、行住座臥常に忘れずに念仏することや、毎晩眠りにつく際に臨終を思い、十念を行うように説いている。病床の折には顔を西に向けて十念するべきこと⁶、臨終時の十念が滅罪の功德を得ることを説き⁷、『大智度論』を引用して臨終時の行の功德の優れる事と⁸、臨終の際には仏前を花や香で莊厳し念仏を称えることを説く⁹。

さらに具体的な臨終の作法としては、まず病人を看病する者への戒めとして酒や肉、そして大蒜や葱、菰といった五辛（五葷）を食することを戒めると共に、病人の排泄物を厭うことのないように述べている。また看病人が、病人の周りで世間話をせず往生に関する話をするよう説かれる¹⁰。病人に対して善智識が勧進を行うべきことを説くが、その内容は、行者の本意、さらに病人の気力に随って行うべきであるとする¹¹。

これらの内容は、道宣（五九六～六六七）『四分律刪繁補闕行事鈔』¹²、善導（六一三～六八一）『観念法門』¹³、源信（九四二～一〇一七）『往生要集』¹⁴などの内容に沿ったものと考えられ、永観も臨終行儀についてそれまでに記された書物を参照し、自らの臨終行儀に取り入れたものといえる¹⁵。

一方で永観の『往生拾因』には源信の『往生要集』などには書かれていない、臨終行儀について特徴的な記述がある。

第一に永観は、音楽や歌頌を用いることや、合殺などの声明を誦することと礼拝行などを勧め、それによって病人に勇猛心を発さしめることを説いている¹⁶ことが挙げられる。『日本往生極楽記』にも往生に備えて音楽を演奏する記述¹⁷があり、当時の行われていた行儀の様式を永観が取り入れたものであると思われる。

第二に永観は、病者それぞれにあった行を行うべきことを説いている。観想行を行うことができる者には観想行を、出来ない者には南無阿弥陀仏

と称える称名念仏を勧めている¹⁸。そしてその根拠を『日本往生極楽記』延暦寺楞嚴院十禅師尋静¹⁹の項目に説かれる、観念を修する者には観念を妨げるのでその他の行を勧めてはならないとしている箇所にある。

第三に永観は、臨終時に行者が称名念仏行を行うことが不可能になった場合、「往生の思い」を一心に作すだけでも往生できると説いている²⁰。その典拠として『安楽集』に引用される『法鼓経』の一節を挙げている²¹。ただしこの「往生の思い」が具体的に何を指すのかについては、永観は明記していない。

3、本願と臨終行儀の関わり

このように、永観が臨終行儀を重視しており、臨終時における作法によって往生が可能であるということを永観が記述していることがわかる。

まず論を進める前に確認しておかななくてはならないことは、『往生拾因』第十の章題が、「第十一心稱念阿彌陀佛随順本願故必得往生²²。」と記されていることから、永観の念仏行は、念仏が弥陀の本願に沿うものであるということを基盤としているということである。いわゆる称名念仏行にせよ、そこから獲得される一心三昧の境地、そして展開される法身同体観の念仏行であっても、それは皆、弥陀の本願に随順する行であるということである。つまり第一から第九因まで説かれる念仏行が弥陀の本願に適う行であるということである。

しかしながら、『往生拾因』第十因随順本願は、その章題と裏腹に単に本願の重要性のみが説かれているわけではない。この第十因は、その内容の前半は章題にあるように阿彌陀如来の本願、それも四十八願の中の第十八願が中心となって説かれ、後半に向かうに従い、臨終行儀、臨終時の念仏について主に説かれるという構成になっている。最後に、第十因、さらには『往生拾因』全体の総括的なものとして、念仏行の易行なることを述べ、そして最後に、「臨終の暮には各十念の悲願を待み。浄土の朝には窓に九品の栄花を開かん²³。」という一文で締めくくっている。

もちろんこの随順本願においては、本願の重要性を説いている事を指摘するまでもないのだが、前半途中から臨終時についての記述が始まり、後半の内容の多くが臨終行儀関連についての記述である。このことから永観

が、単に弥陀の本願の重要性を説いているというだけではないことがわかる。むしろ内容から永観にとって弥陀の本願とはそれ単体で重要であるだけでなく、臨終行儀と切り離すことができないものであったということができる。つまりこの第十因随順本願を読み解くには、弥陀の本願と臨終行儀が如何なる関連を持っているのかを考慮しなくてはならない。そこで引用されている幾つかの経典や記述に注目してみたい。

まず一つ目に、『往生拾因』第十因随順本願に引用されている『無量寿経』に説かれる弥陀の四十八願の内、第十八願に注目したい。

故本願云。十方衆生至心信樂欲生我國。乃至十念若不生者不取正覺云云²⁴。

『往生拾因』の第十因は「随順本願」と名付けられてはいるものの、永観が随順本願で取り上げている本願は、この第十八願のみである。

二つ目に注目したいのは、『往生拾因』第十因随順本願において引用された『観無量寿経』下品下生段である。

観經説下品下生云。或有衆生作五逆十惡。臨命終時遇善知識。彼人苦逼不遑念佛。但稱無量壽佛。如是至心令聲不絕具足十念。命終之後見金蓮華。如一念頃即得往生 略抄²⁵。

ここでは五逆十惡の凡夫であっても臨終時に善知識に会って十念すれば極楽往生できることが説かれる。

三つ目には五逆十惡を犯した者の極楽往生に關しての永観の記述である。

若爾 何故本願中云唯除五逆誹謗正法。釋有十五家。互爲是非恐文繁雜略而不述。今試釋云。彼本願中除十念後造五逆者。由一念惡滅諸善故。觀經不爾。故不相違。具如要記。我等若持戒精進者何唯恃彌陀。何偏欣極樂。爲破戒懈怠身。貴十念往生願之故也²⁶。

これは『無量寿経』では、五逆誹謗正法の者は、極楽往生出来ないと言われているのに対して、『観無量寿経』の下品下生では、五逆十惡を犯した者でも極楽往生することが出来ると言われているという、二つの経典に矛盾が生じている問題に対して、永観の見解を述べた記述である。これについて永観は、『無量寿経』にある五逆誹謗正法の者は、極楽往生出来ないというのは、十念を行った後に五逆誹謗正法を犯したものを除くことであると述べて、その整合性を図っている。この内容から、条件付きながら、たとえ五逆十惡を犯した者であっても往生することが出来るとの立場を永

観が取っていると読み取ることができる。

これらの内容はそれ単体でも重要性が高いが、これらは臨終時の行儀、そして念仏という観点から見た場合、三点合わせて考えるべきものであらうと考える。すなわち上記三つの引用されている経典と記述の内容から最も肝要な点は、弥陀の本願に随順する行である称名念仏行を行えば、極楽往生することが可能であり、さらに『観無量寿経』下品下生段に説かれるように、その念仏は平時から念仏行を努めている者にのみ功德が及ぶのではなく、それまで念仏行などしたこともなくさらに五逆十悪を犯した凡夫でさえ、臨終時に善智識の教えに従い十念すれば、極楽へ往生することができるという点にある。

これは永観が、日常からの念仏行に励み三昧を得るべき事を述べる一方で²⁷、臨終時の称名念仏行のみであっても極楽浄土に往生することができると考えていたからではないだろうか。

永観は『往生拾因』以前に記されたとされている『往生講式』においても、弥陀の本願、そして『観無量寿経』の下品下生段への注目が見て取れる。『往生講式』では、第一発菩提心において弥陀の本願を引用している。

十方衆生 發菩提心 修諸功德 至心發願 欲生我國 臨壽終時 假令不與
大衆圍繞 現其人前者 不取正覺²⁸。

ここで取り上げられているのは『往生拾因』引用された十八願ではなく、第十九願であるが、その内容には「臨壽終時」と、臨終が絡んでいることは注目すべきであろう。またここには「欲生我國」の一語があるが、まさにその内容は、『往生拾因』において説かれた、臨終時に行者が称名念仏行を行うことが不可能になった場合、「往生の思い」を一心に作すだけでも往生できると説く²⁹こととの関連も考えられる。

さらに『往生講式』第二懺悔業障では滅罪を説く中に、事理の念仏行の他に、それに堪えられない者の為の行として、一心に弥陀を念ずれば一念の間に八十億劫の生死の罪を滅するという、『観無量寿経』の下品下生段を念頭に置いたと思われる一文がある。

但事理懺悔不堪者一心念弥陀仏一念之間能滅八十億劫生死之罪³⁰。

また『往生講式』第四念仏往生の項目では、極楽に九品の差別があり、『観無量寿経』下品を引用し、十悪五逆を成したものでも臨終時に善知識に遇って十念すれば往生する事が出来ることが説かれる。

下品云或人具作十惡臨命時遇善知識具足十念即得往生³¹。

このように永観自身『往生拾因』の執筆以前かなり早い段階から³²、この『観無量寿経』の下品下生段に説かれる弥陀の本願による衆生の救済、そして往生というものに着目していたのではないかと考えられる。この『観無量寿経』の下品下生段における、臨命終時善知識に会い至心十念すれば、極楽に往生することができるという内容が説かれることに注目しているからこそ、永観は「臨命時」の作法である臨終行儀に必然的に大きな関心を持ったのであろう。

『往生拾因』第十随順本願において直接的に記される本願とは、第十八願のみである。『往生拾因』全体を見ても、他に弥陀の本願を引用する箇所は無い。ではこれらの内容から、永観が臨終行儀において、弥陀の本願によって如何なる考えを持っていたということが言えるのであろうか。

永観にとって本願とは、まず經典に説かれる念仏行が最も弥陀の教え、本願に適うものであるという点を指摘することができる。同時に『無量寿経』、『観無量寿経』が、永観の臨終行儀の最も重要な典拠となっているということも指摘することができる。

次に永観の臨終行儀とは、『無量寿経』と『観無量寿経』あつての臨終行儀である。即ち単に臨終行儀が存在するのではなく、あくまでも阿弥陀如来の教えとその本願に基づいたものあり、逆に言えば經典に説かれる弥陀の教えと本願が、臨終行儀そして臨終時の念仏行を行うべき理由とその功德を永観に書かせた大きな要因なのではないかと考えられる。

さらに『往生拾因』全体の構成から以下のような点も指摘できる。『往生拾因』は第一因から第六因まで念仏行の功德が説かれている。三昧発得が出来る、出来ないに関係なく、『往生拾因』は第一因から第六因では単に称名念仏行を行うことによる功德や行うべき理由が説かれる³³。そして第七因で三業相応、第八因以降で三昧発得が出来る者を対象とした称名念仏を契機とした観想の念仏行が説かれ、第八因では三昧の発得、さらに第九因にいたって単なる三昧ではなく法身との同体を観ずるという、永観自身も述べるように非常に至るのが困難な境地まで説かれるのである。いわばここまで念仏行の行う事の功德、行うべき理由、三昧・法身団体という流れがあり、どちらかといえば自力的な内容がここまで説かれるにもかかわらず、それらが説かれて後、最後の第十因にて随順本願という一転して

他力的ともとれる章題になっているのである。

このように第十因は『往生拾因』全体の中で、非常に特徴的な位置づけであるといえる。単に永観が本願を重要視するならば、それを説く場所がこの第十因である必要はない。最初の第一因であってもよいはずである。にもかかわらずこの本願に最も関連する内容が最後に説かれているということは、永観にとって弥陀の本願は、臨終時の念仏、そして臨終行儀と強い結び付きがあるということが、その背景にあると考えられる。

4、本願に基づく臨終行儀の背景～凡夫救済と勝縁力～

このような永観が説く、本願に基づいた臨終行儀の対象となる人々は、主に三つの分類に分ける事ができると筆者は推測する。

第一に、普段から念仏行を行い、『往生拾因』第八因三昧発得や第九因法身同体に説かれるような三昧や観想の境地に至ることが出来、極楽往生の安心を得ている者。いわゆる永観自身や一部の弟子など。

第二に、往生講に参加するなど日頃から念仏行をしていながらも、三昧の境地に到る事が出来ず、極楽往生の安心が得られない者。永観の弟子や永観が開催する往生講などに常に参加しているような在家の信者など。

第三に、往生講などに参加することもできず、さらには仏道の修行や普段の念仏行も十分に行うことが出来ない者である。

さらに上記の人々にとって、永観が示す臨終行儀は、それぞれ以下のような対応がされると考えられる。

第一の普段から念仏行を行い極楽往生の安心を得ている者に対して、臨終時の念仏行の重要な事を説き、さらにいかなる行儀をするべきなのかを示すことが挙げられる。

第二の往生講に参加するなど、念仏行をしていながら三昧の発得の境地に到る事が出来ず、極楽往生の安心が得られない者に対して、臨終の念仏によって弥陀の本願によってそれまで得られなかった安心を得て、そして極楽往生することができることを示すということを挙げる事ができる。

第三の往生講などに参加することもできず、さらには仏道の修行や普段の念仏行も満足に出来ない者に対して、例えそのような者であっても、臨終間際に念仏行を行う事により弥陀の本願によって極楽往生することがで

きることを示すということを挙げる事ができる。

永観は、日々の念仏行や別地の百万遍の念仏行などを幾度も修した僧侶であり³⁴、常日頃からの念仏行を行うべきことを説く立場である。よって第十因における基本的な立場も、その内容から平時から念仏行を修している者に対して、臨終の正念を得られるように念仏するべきことを説くものであるといえるだろう。永観の『往生拾因』自体、そもそも一心三昧の境地の獲得や法身同体観を念仏行における一つの到達目標とするわけであるから、第十因においても基本的には平時から念仏行を修している者を読者と想定していると思われる。

たとえ普段から念仏行を行い、三昧の境地を得て極楽往生の安心を得ているような者であったとしても、まさに死の間際、臨終の行儀が重要であることに変わりはない。その臨終に際しての具体的な方法を示す必要は当然あったであろう。つまり念仏行を行い三昧の境地を得ることが出来るような行者に対しては、たとえ往生の確信を得ていてもより確かな往生にするために、臨終時の念仏を怠ることなく行うべきと考えていたのであろう。だからこそ永観も『往生拾因』の最後にあたる随順本願で臨終行儀に触れているといえる。しかし永観は、臨終行儀が念仏行をある程度修めているものにのみ必要だと考えていたのではなく、念仏行を行っていないながらも往生の三昧の境地を得ることができない者や、それまで仏道の修行や普段の念仏行を行っていなかった者、そのような者にこそ、臨終時の念仏や行儀が必要であると考えていたのではなかっただろうか。念仏行をしていながら三昧の発得の境地に到る事が出来ず、極楽往生の安心が得られない者にとっては臨終行儀と臨終時の念仏行こそが往生の確信を得る最後の機会となる。またそれまで仏道の修行や普段の念仏行も十分に行うことが出来なかった者にとっては、臨終時の念仏行が極楽往生するための唯一の機会である³⁵。

実際、随順本願においては、第二・第三のような人々を想定していると思われる内容が記される。

例えば永観は、臨終時の念仏によって往生した人物の例として、雄俊という人物をあげている。ここでは僧侶であったのに還俗して軍隊に入ったような雄俊³⁶でさえ往生できたのだから、行業が疎かとはいえ常に念仏している我々は、往生は間違いなし、仰信して往生できるように心を整える

べきことが説かれている。

彼法智者不拘律儀之人也。金光來迎。雄俊者還俗入軍之輩也。乘臺而去。此等皆是心不怯弱之力也。而今弟子戒行雖闕。猶未還俗入軍。行業雖疎不退三時念誦。何況深特彌陀之願鎮唱十念。偏修極樂之業。無背四儀。具注別紙。可讀之彼雄俊尚生。我等何疑。設日月輪落地實彌陀願不虛。只取仰信作往生意矣³⁷。

この内容は、普段から念仏行を行い極楽往生の安心を得ている者に対してのみならず、往生講に参加するなどして、日頃から念仏行を行っていないながらも極楽往生の安心が得られない者などに対して、臨終の念仏によって、弥陀の本願によって極楽往生することができることを示すために、永観がその意図を記していると考えられる。

さらに往生講などに参加することもできず、さらには普段の生活で様々な罪を犯し、仏道の修行や普段の念仏行も満足に出来ない者であっても、臨終の念仏によって、弥陀の本願によって極楽往生することができることを示すということに関しては、以下のような文章からそれを読み取る事が出来る。

又造罪之心多有間斷。臨終之心極猛利故。十念能滅多劫之罪。如千年積柴以大豈火焚少時即盡。故大論云。画像問。將命終時少許勝心云何能勝終身行力。答。是雖小時而心力猛利能成大事如火如毒。是垂死時心猛利故勝百年行。以捨身及諸根事急故。已上³⁸。

千歳の積柴であっても、大豆ほどの火で、少時に忽ち燃え尽きてしまうように、臨終の時の心は猛利であるが故に、臨終時における十念が多くを罪を滅することが出来るとし、その典拠として、死に垂んとする時は、心猛利の故に百年の行に勝るといふ、『大智度論』の一文を挙げている。さらに、

彼帳鍾馗販鶏爲業異香滿室。又分洲人殺牛爲事。祥雲遶家。皆是依臨終之念佛除一生之殺罪也³⁹。

と鶏を売り買いしたり、牛を殺すようなことを生業としていても、臨終時の念仏で、一生の罪障が消滅したこと引用している。

加えて随順本願では、永観の以下のような文も見受けられる。

若非十念願彼何得往生。逆者尚爾。何況餘人⁴⁰。

我等若持戒精進者何唯恃彌陀。何偏欣極樂。爲破戒懈怠身。貴十念往

生願之故也⁴¹。

永観は、十念の念仏行でなければどうして往生することができるのか、逆罪の者でも往生することができるのであるから、我々がどうして往生出来ないことがあるだろうかと述べている。我々が戒を保ち仏道修行を精進することが出来る者ならば、ただ阿弥陀如来に救いを求めるという事は必要ない。我々は戒を守る事もできず満足に仏道修行も出来ないものである。だからこそ弥陀の本願にすがるのであるということを永観は述べている。

永観は往生講を開いているが、永観の往生講は二十五三昧会のような結社的な色合いの強い一部の限られた者のみ実践することができるものと異なり、そこには身分の差別なく人々が集っていたであろうことが指摘されており⁴²、筆者もその意見に異論はない。

しかしこれとて、あくまでも往生講という枠が必然的に発生してしまう。また永観と共に念仏行に励む僧侶であっても、必ずしも全ての僧が念仏行の末に三昧を発得することができたとは限らない⁴³。そのような状況を考えれば、永観は必ずしも日頃から往生講に参加して念仏行を行っている人々や、さらには念仏行によって三昧の境地に到る人々にのみ弥陀の救いがあるのではなく、三昧の境地に到らない者、また日頃念仏の教えに触れる事が出来ず様々な罪を犯した者であっても、何らかの方法で往生することができるのではないかと考えていたのではないか。

その答えとなるのが、随順本願と臨終行儀、そして念仏行なのではないかと推測することができる。言い換えれば臨終行儀の内容が記されたことを重視して随順本願を見た場合、永観にとってこの第十因に説かれる念仏行と臨終行儀は、末法の世における輪廻生死の凡夫を救済する、凡夫救済手段としての念仏行、という位置づけがここに垣間見えるのである。

それは、これまで筆者が考えてきた永観の念仏行が一心三昧の境地に至った者だけのものではなく、より多くの人々が念仏行によって往生できるのではないかという視点とも一致する⁴⁴。

この点筆者は、永観研究に多大な功績を残された大谷旭雄氏と⁴⁵見解を異にする部分がある。大谷氏は、永観の念仏行は、末代における輪廻生死の凡夫の救済を主眼とした法然の本願念仏とは異なるとの見解を示されている。しかし筆者は、永観の往生思想には、末代における輪廻生死の凡夫

を救済しようとする一面があったのではないかと考える。この第十因に説かれる念仏行と臨終行儀は、永観にとっては、凡夫救済の手段の一つとして位置づけられていたと考えている。

『往生拾因』第十因随順本願の冒頭に、

第十一心稱念阿彌陀佛随順本願故必得往生⁴⁶。

とあるように、永観にとって称名念仏行を本願に随順する行であると捉えていた。だからこそ永観は、様々な往生行を修しながらその中でも称名念仏行を最も重要視したのである。だがその最もその念仏行の基本と為るであろう随順本願という点を最後に持ってきたのは、それだけが理由ではない。臨終時の行とは、人がまさに人生の最後に行う行である。さらにそれまで弥陀の教えに触れることができずに念仏行を行えなかった者たちであっても、人生の最後、臨終時の念仏行を行うことによって、彼らに対する救済の手段を造るためであったといえる。いわば永観のこの第十因からは、常の念仏行をおこなっていない者であっても、臨終時に本願に随順する念仏行を行う事ができれば、極楽往生が可能であるという視点が見いだせる。

さらに注目したいのは第十因随順本願にある以下の文章である。

又如善惡法遇勝緣力即非常途。謂肉眼不見障外。依法華功能見大千界。眼識唯緣色塵。依威德定亦緣法處色。此等非自力。是勝緣力也。准之應知。行業雖疎乘彌陀願十念得往。易往無人斯之謂焉。若不生淨土不遇十念願。今者已得值。知往生時至⁴⁷。

ここでは善惡の法に遇うか否かは、勝緣力が要因であるとしている。例えば、肉眼では物事の真実を見る事は出来ないが、『法華経』の功德によって三千大千世界を見る事ができる。六識の眼識であれば、六塵（境）の色塵を正しく認識することができるし、高い禪定の境地に至れば、ありとあらゆる存在を認識することができるようになる。これらは自力ではなく勝緣の力であるという。それと同じように行業が疎かであると言っても、弥陀の願に乗じて念仏行を行えば、同じく勝緣力によって極楽往生することができる」と述べている。

そして『無量寿経』には「往きやすくして人無し」、即ち弥陀の本願によって極楽往生するのは簡単であるが、実際には極楽往生を遂げる人は非常に稀であるというが、もし往生出来ないのであれば、どうして十念に

よって救われるという弥陀の本願に出遇う事があるだろうか。今すでに我々はその教えに出遇う事ができたのであるから、まさに極楽往生することができるのであるという。

ここで永観は、弥陀の本願を法華の功德や威徳定と同じように、自力ではなく、勝縁力によるものであるとしている。このことから、弥陀の本願に乗ずる念仏行とは、純粋な自力の行ではなく、そこに弥陀の本願における勝縁力・勝れた縁の力があるからこそ極楽往生することができる行ということになる。

勝縁力という言葉自体は、永観が使い始めた言葉ではなく⁴⁸、また『往生拾因』においてもここ以外では使用されてはいないので、詳細な部分に関しては不明な部分もある。弥陀の本願における勝縁力によって、凡夫が往生することができるということを認識していたことは、先の一文から読み取ることができるのであり、後の法然（一一三三～一二一二）・親鸞（一一七三～一二六二）の浄土思想において重視された、他力の概念との比較検討も、含めこの点は今後の課題としたい。

5、結論

以上のような今回の考察から、以下のような点を指摘する事が出来る。

第一に、永観の『往生拾因』随順本願に永観が引用した浄土系經典等を中心に読み解く中で、臨終時の称名念仏行によって、満足に修行ができない凡夫であっても極楽往生できると永観が考えていたのではないか、という点を指摘する。

引用經典と永観の記述内容から、第十因随順本願においては、本願と臨終行儀・念仏の重要なことを述べるにとどまらず、臨終時に弥陀の本願に随順する称名念仏行を行えば、未得定の一心であっても、悲願を心に専注して弥陀の名号を称すれば、たとえそれまで仏道に接する機会も無く、念仏行を行っていなかった五逆十惡の罪を重ねてしまった凡夫ですら、極楽浄土に往生できると読み取れる。

次に、本願が説かれている随順本願において臨終行儀の内容が深く関わっている背景には、臨終時の念仏行、行儀作法が単に重要であるという点に留まらず、臨終時の念仏が、十分な仏道修行を行えない凡夫でも往生

することができる手段、即ち凡夫救済のための行として位置づけられているということを指摘することができる。

さらに、このような思想的な背景には、「勝縁力」という概念を永観が持っていた事が大きな要因となっている。弥陀の本願に随順する称名念仏行とは、純粹な自力の行ではなく、そこに弥陀の本願という勝縁力があるからこそ極楽往生することができると永観は考えていた。

称名念仏行を修行の中心に位置づけた背景、さらに自身も熱心な念仏行に専念し、その著作の中において、三昧の発得や法身同体を観ずるべき事を説いていた永観が、多くの人々が参加できる往生講などを開催し得たその教理的・思想的背景の一つには、この教えと、そして本願による阿弥陀如来からの救いの働きかけがあるという勝縁力という概念の存在を指摘する事ができる。

『無量寿経』や『観無量寿経』等經典に説かれる内容から、日頃弥陀の教えに会う事が無かった凡夫でも本願に随順する称名念仏行によって救われることができるとの確信を得たのではないかと考えられる。

それが結果的には往生講や迎講を開き、様々な社会事業による人々の救済を行い、弥陀の教えを広めた念仏行者として、今に名前が残る大きな要因になったのではないか。

今後の課題としては、特に本考察の後半で指摘した勝縁力をさらに深く考察したいと考えている。勝縁力という言葉や概念を用いるにあたり、永観がどのような経論から影響を受けたのか。また勝縁力と後の法然・親鸞の浄土思想において重要視された他力との間に、思想的にどのような違いを見出す事ができるのかなどを検証したいと考えている。

(大正大学非常勤講師)

¹ 『浄土宗全書』十五卷三九一頁下

² 拙稿「永観の著作から見た臨終行儀」印度学仏教学研究五九（二） 二〇一一
拙稿「永観における臨終行儀」仏教文化学会紀要二十号 二〇一二

³ 『大日本仏教全書』一〇七卷八五頁下～八七頁下

⁴ 大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』乾三二五、三二六頁。二〇〇七。山喜房仏書林

- 5 『増補史料大成』第十一卷『中右記』三 三八八頁。一九六五
- 6 『浄土宗全書』十五卷三九二頁上
- 7 『浄土宗全書』十五卷三九二頁下
- 8 『浄土宗全書』十五卷三九二頁下～三九三頁上
- 9 『浄土宗全書』十五卷三九三頁上
- 10 『浄土宗全書』十五卷三九三頁下
- 11 『浄土宗全書』十五卷三九三頁下
- 12 『大正蔵』四十卷一四三頁上～一四五頁下
- 13 『大正蔵』四七卷二四頁中下
- 14 『大正蔵』八四卷六九頁上～七一頁中
- 15 大谷氏によれば、永観の往生思想には、源信の『往生要集』の影響が強いことが指摘されている。(大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』乾一四〇～一四三頁。山喜房仏書林。二〇〇七。) 善導の著作も直接ではなく、『往生要集』を通しての引用が幾つかの点で見られるという。この点から考えれば、臨終行儀においてもその影響の強さを推測することができる。
- 16 『浄土宗全書』十五卷三九三頁下
- 17 『大日本仏教全書』一〇七卷七頁上
- 18 『浄土宗全書』十五卷三九三頁下
- 19 『大日本仏教全書』一〇七卷九頁下
- 20 「若不堪稱名者只作往生之思。心是作業之主受生之本也。心王若西逝業從亦隨之。如雲隨龍。如民順王。」(『浄土宗全書』十五卷三九三頁下)
- 21 「故安樂集引法鼓經云。若人臨終時不能觀念。但知彼方有佛作往生意亦得往生。已上。」(『浄土宗全書』十五卷三九三頁下)
この一文は後に湛秀(一〇八八?～一一四四)も『臨終行儀注記』において用いており、永観の影響が指摘されている。湛秀は、一説に永観の弟子といわれる法相宗の僧侶である。近年では斎藤雅恵氏が湛秀の臨終行儀について考察を加えられている。『密教における臨終行儀の展開。』ノンブル社。二〇〇八。その他には、石井教道「首楞嚴院二十五昧起請について」(仏書研究四八)。大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』乾二三五～二三八頁。山喜房仏書林。二〇〇七。などの研究が挙げられる。
- 22 『浄土宗全書』十五卷三九一頁上
- 23 『浄土宗全書』十五卷三九四頁下
- 24 『浄土宗全書』十五卷三九一頁上
- 25 『浄土宗全書』十五卷三九二頁上下
- 26 『浄土宗全書』十五卷三九二頁下
- 27 『往生拾因』第八因三昧発得。第九因法身同体。『浄土宗全書』十五卷四八四頁上～三九一頁上。
- 28 『浄土宗全書』十五卷四六八頁上

²⁹ 『浄土宗全書』十五卷三九三頁下

³⁰ 『浄土宗全書』十五卷四六八頁下

³¹ 『浄土宗全書』十五卷四七〇頁上

³² 『往生拾因』と『往生講式』の成立年代にはそれぞれ諸説あるが、『往生講式』の方が、『往生拾因』よりも先に出来ていたとする見方が一般的である。『往生講式』の成立は、『往生拾因新鈔』、『往生講式啓蒙』などに見られる承暦三年（一〇七九）（四七歳）説と『往生拾因見聞』にある永長元年（一〇九六）（六四歳）説の二説が有力である。

一方『往生拾因』の成立年代は、『往生拾因見聞』「康和五年癸未七十一年造往生拾因」（大正大学所蔵一五三三、一六、一。『往生拾因見聞』四丁裏）から東大寺別当退任（一一〇二年）後康和五年（一一〇三年）永観七十一歳の作であるとする説と、『往生拾因』巻末の「南都東大寺、沙門永観、願共結縁者、往生安楽国」の一文から永観東大寺別当在職中六十八・九歳のものとする二説がある。

³³ 「第一一心稱念阿彌陀佛廣大善根故必得往生。」（『浄土宗全書』十五卷三七二頁上）とあり、以下それぞれ一心に阿彌陀仏を称念すれば第二因では衆罪消滅、第三因では宿縁深厚、第四因では光明攝取。第五因では聖衆護持、第六因では極樂化主の故に往生を得ると説かれる。

³⁴ 『大日本仏教全書』一〇七卷八六頁下八七頁上

³⁵ またそれぞれの立場の行者に対する行であるが、これに関しては、違いはなかったと推測される。法身同体観を行うことが出来る者にはこの行儀を、それまで念仏を称えたことが無かった者にはこの行儀を行え、といったようなことは『往生拾因』には書かれていない。いかなる者であっても、行うべき行儀は、基本的に同じものであったと推測され善知識が病人の周りに座し、称名念仏行を行うことが基本となっていたであろうと考えられる。

随順本願には、臨終の際に仏前を花や香で荘厳し、病人を看病する者への戒めとして酒や肉、そして大蒜や葱、韭といった五辛（五葷）を食することを戒める。病人の排泄物を厭わない。看病人が、病人の周りで世間話をせずに往生に関する話をする。などの内容が説かれるが、これらは、その環境が整えばどのような者であっても行うべき行儀であったであろうと考えられる。

³⁶ 雄俊は、僧侶であり、講説をよくするものの、戒行を実践せず、布施は非法に用い、やがて還俗し、軍に入りその後再び難を逃れて僧中に入ったとされている。死後地獄へと輪廻したが、観經下品下生には五逆罪を造れるもの臨終に十念して往生を得ると説かれる、自分は罪を造ったが五逆罪は犯しておらず、また念仏は数えきれないほど唱えた、と述べてこれにより西方に往生したと記されている。この雄俊の往生の伝については、『往生西方浄土瑞応伝』に依ると考えられる。永観はこの『往生西方浄土瑞応伝』を所覧したとされ、雄俊の伝も、この書に依ったものと考えられる。永観における『往生西方浄土瑞応伝』使用については、大谷雄雄「永観における善導観の確

立一『瑞応伝』の流伝を中心に」(大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』乾八一～一〇一頁)参照

³⁷ 『浄土宗全書』十五卷三九三頁上・下

³⁸ 『浄土宗全書』十五卷三九二頁上、三九三頁上

³⁹ 『浄土宗全書』十五卷三九三頁上

⁴⁰ 『浄土宗全書』十五卷三九二頁下

⁴¹ 『浄土宗全書』十五卷三九二頁下

⁴² 「禅林寺永観の本願思想」『法然浄土教とその周縁』乾三八三頁 二〇〇七

⁴³ 永観は、「恨及末代頼機者希。」(『浄土宗全書』十五卷三九〇頁上)といい、この法身同体を覚知する者は、末法の世においては稀であるとの見解を示している。

⁴⁴ 拙稿「永観の往生思想における念仏行 一心を中心に」仏教文化学会紀要一七号 二〇〇八

拙稿「永観の往生思想における機根観」豊山教学大会紀要四〇号 二〇一二

⁴⁵ 永観の『往生拾因』内における随順本願については、大谷旭雄氏が考察を加えられている。「(「禅林寺永観の本願思想」『法然浄土教とその周縁』乾一〇二～一二三頁 二〇〇七)

その中で大谷氏は、第一に永観が引用している『占察経』に注目をされ、そこに説かれる至心から、本願と第九因における法身自体、その関係について論じられている。

第二に「心不怯弱」と信楽観、第三に十念論と造逆除取について論じられている。

その中で大谷氏は、永観が第十八願に注目するに至る過程に『占察経』が基盤としてあったとされ、結論として永観が力説した本願随順の念仏は、得定を求め口称三昧を求めるものであり、究極においては三論宗のめざす無得正観をうるための前方便的手段としての本願念仏であるとされ、法然のような末代における輪廻生死の凡夫の救済を主眼とした本願念仏とは異なるとの見解を示されている。

大谷氏の研究は、多くの永観研究にみられるような単に法然に先駆して十八願に永観が注目したという点に留まらず、『占察経』に注目し、法身自体と随順本願との関係に言及している。

⁴⁶ 『浄土宗全書』十五卷三九一頁上

⁴⁷ 『浄土宗全書』十五卷三九二頁上

⁴⁸ 勝縁力という言葉自体は、例えば、『釋摩訶衍論』(大正蔵三二卷五九八頁下)。法蔵『華嚴經探玄記』(大正蔵三五卷二四六頁上)。元曉『起信論疏』(大正蔵四四卷二二五頁下)などがあり、中でも『起信論疏』には「三者九品往生皆名正定。依勝縁力得不退故。」と、極楽往生との関連が説かれている。