

中国仏教における臨終行儀の検討

顧 希 珍

一 はじめに

唐代には道宣（五九六～六六七）の『行事鈔』『瞻病篇』や玄奘（？～六八六）の『毘尼討要』『瞻病篇』に戒律系の臨終行儀が、さらに善導（六一三～六八二）の『観念法門』や善導の著作とされる『臨終正念訣』には浄土教系の臨終行儀が、宋代には宗鑑（？～一〇九二）の『禪苑清規』、また元代には徳輝編の『勅修百丈清規』などに禅系臨終行儀が見られるようになる。佐藤成順氏稿「中国仏教における臨終にまつわる行儀」によれば、北宋の元照（？～一一一六）の『資持記』には両系統の臨終行儀の結びつきがみられるが、同じく北宋の道誠（生没年不詳）の『釈氏要覧』『瞻病』は、基本的には『法苑珠林』を踏襲しており「新しい思想的展開はない」と述べておられる。

本稿では中国仏教における臨終行儀の文献を検討し、特に長安弘法寺で成立した玄奘の『毘尼討要』と、北宋時代に浙

江錢塘で撰述された『釈氏要覧』所説の臨終行儀にも浄土教的要素がみられることを指摘してみたい。

二 文献引用と踏襲について

まず、玄奘の臨終行儀については、『法苑珠林』巻九五「病苦篇」に説く以外、『毘尼討要』巻下末「瞻病送終章」と『諸経要集』巻第十九「送終部」においても述べられている。本稿では玄奘の臨終行儀を見ていくには『毘尼討要』をも参照すべきであることを指摘してみたい。

はじめに、『毘尼討要』は『四分律』の註釈書であって、その巻下においても『行事鈔』『瞻病送終篇』と同様に「瞻病送終章」を設けている。『毘尼討要』の撰号には「長安弘法寺釈玄奘纂」とあるが、『法苑珠林』と『諸経要集』の撰号はともに「西明寺沙門釈道世集」と示されていることから、『毘尼討要』（六五八年以前成立）は『法苑珠林』（六六八年成立）より早く成立している。

次に、『釈氏要覧』は全三巻全二十七項からなる出家者向けの仏教便覧であるが、佐藤氏によれば、『釈氏要覧』「瞻病」は『法苑珠林』を踏襲していると述べておられる。臨終行儀に関する限り、内容的には『釈氏要覧』は、『法苑珠林』或いは『毘尼討要』を踏襲する痕跡は稀薄であって、『行事鈔』を継承した証左が明確にみえる。すなわち『釈氏要覧』「瞻病」において「南山鈔云、鈔有廣文、鈔有問答、南山鈔有文」とあるように、数箇所「南山鈔」に触れているからである。

又、篇名からみると、『法苑珠林』の篇名は「病苦篇」と題し、『釈氏要覧』は『行事鈔』と『毘尼討要』と同じく「瞻病」と題する。無常院と仏像の位置に関しては、『釈氏要覧』では「祇桓西北角」とし、『行事鈔』と一致する。一方、『毘尼討要』と『法苑珠林』はともに「寺西北角」とする。仏像の向きからみれば、『行事鈔』は「面向西方」とし、『釈氏要覧』も道宣の説を受けて西方とする。『毘尼討要』も『行事鈔』と同様であるが、『法苑珠林』は道宣の説とは逆向きとなっており東方とする。さらに「示導」や「勿伝世事」等の用語も『行事鈔』と一致する。

以上によると、『釈氏要覧』の構成は『法苑珠林』に倣ったが、内容的には『行事鈔』を踏襲したことが確認できるのである。

中国仏教における臨終行儀の検討（顧）

三 臨終行儀にみた念仏往生思想について

臨終行儀の中に現れる念仏往生思想に関して、『華嚴經』「賢首菩薩品」の引用と自説及び浄土經典の引用において、諸師が如何なる念仏往生思想を敷衍したかを明らかにしたい。「賢首菩薩品」の偈の引用についてみると、道宣の引用文では仏陀跋陀羅訳六十卷本『華嚴經』の原文を少しく改文して、とりわけ原文の「勸念仏」を「勸念善」に変えている。『毘尼討要』「説法斂念」には、『行事鈔』と同じく原文の「勸念仏」を「勸念善」とする。それに対し、『釈氏要覧』の「為病人念誦」の項目では、実叉難陀訳の八十卷本『華嚴經』に従い、その原文通りである。元照の『資持記』「示経像」には、『行事鈔』の引用文を「経文両偈伝写訛脱」と指摘し、八十卷本の偈を援用している。

次に、「賢首菩薩品」の偈を引用した後の自説と浄土經典の引用についてみると、『行事鈔』では、「又請大徳行人智者、数来示導」と述べているように浄土往生思想は見られず、浄土經典の引用もない。それに対して、『毘尼討要』では、浄土教系仏典である『往生論』と『随願往生經』と『弥勒菩薩発問經』の所説を引いている。特に『弥勒菩薩発問經』の引用は『大宝積經』卷第九十二「発勝志樂会第二十五之二」に説かれる弥勒菩薩が仏に極楽世界の功德を問う一文である。

中国仏教における臨終行儀の検討（顧）

すなわち、

如佛所説阿彌陀佛極樂世界功德利益、若有眾生發十種心、隨一心、專念向於阿彌陀佛、是人命終當得往生彼佛世界。

とあるが、『毘尼討要』には、

如佛所説阿彌陀佛功德利益、若能十念相續不斷念佛者即得往生。

と述べている。つまり原文にはみえない「十念相續、不斷念仏」を増補し、さらに自説として「是故瞻病人時、特須方便善巧誘諷、使心心相續利那不駐。乘此福力、作往生淨土之意」と述べ、臨終念仏をすれば浄土往生を得ることを明示している。

また、『釈氏要覽』では、華嚴偈を引用した後に次のように述べている。

稱十念者、即是念十聲阿彌陀佛。觀經云、臨終遇知識、教稱十聲阿彌陀佛、得生第九品。十疑論問云、衆生造惡無量、云何臨終十念成就即得往生、出過三界結業。答、衆生造惡是有間心、臨終念佛是無間心。善心猛力故、承佛願力故。

つまり『觀經』下品下生の所説により臨終時に善知識の勧めに遇って、十声阿彌陀仏を念ずれば、仏願力に乗じて往生できる、と臨終念仏の功德に言及している。さらに智顗撰と伝える『浄土十疑論』の第八疑を引いて、仏願力による臨終十念往生を立証している。

道誠より少し後の元照は、道宣の『行事鈔』を注釈した『資

持記』を著した。『資持記』卷下四に「釈瞻病篇」を設け、その中の「明設像」では、

其堂中下次明設像、立彌陀一者、歸心有處也。然十方淨土而偏指西方者、繫心一境、想念易成、故西方諸佛而歸彌陀者、誓願弘深、結緣成就故。…（中略）…請尋大小彌陀經十六觀經往生論十疑論等諸文、詳究聖言、必生深信矣。像面向西、病者在後、謂將終之時、已前常須瞻像、令其繫心。

と述べている。『行事鈔』、『毘尼討要』、『釈氏要覽』には仏像を「立像」とするだけであるが、元照は明白に阿彌陀仏としている。元照の浄土教は天台智者・善導・遵式の影響を受けているから、浄土教要素が見られるのは当然であるが、十方浄土の中に偏に西方浄土を指す理由を説明する際には、命終に臨んだ者が、心を西方の一境に懸ければ、想念が成就しやすいことを挙げている。元照の『觀經疏』と『阿彌陀經義疏』には称名念仏思想が顕著にみられるが、『資持記』では臨終行儀の仏像を阿彌陀仏とし、浄土經典を挙げているが、『毘尼討要』と『釈氏要覽』のような称名念仏や乗仏願力往生については説いていない。

元照は、はじめ恵鑑律師に師事し、専ら戒律を学んだ。そして友人で『浄土修證義』を著わし、自力による豎出、他力による横出を提唱した沢瑛（一〇四五―一〇九九）と共に神悟処謙に師事し天台を学んでいる。元照の浄土教帰入は、元豊

四年（一〇八〇）頃、重病を得て後のことである。元照は『浄業礼懺儀』序において、

仍覽天台十疑論、…〈中略〉…又引智度論云、…〈中略〉…自是盡棄平生所學、專尋淨土教門二十餘年、未嘗暫捨。…〈中略〉…復見善導和尚專修二修、若專修者、百即百生。若雜修者、萬千一二。心識散亂、觀行難成。一志專持四字名號、幾生逃逝、今始知歸。

と、善導の專修二修の文によって称名念仏に帰したことを述べている。これによって『資持記』執筆前にすでに浄土に帰依していたことが考えられる。恐らく元照は『資持記』が律疏であるため、そこでは称名念仏を特記しなかったであろう。

四 臨終行儀にみた浄土教要素の背景

このように玄暉等の三人が「瞻病」に関して説く臨終行儀には、浄土教的要素が濃くみられる。ことに玄暉と道誠の十念相続、臨終称名念仏に注目すべきであろう。『毘尼討要』の撰号には「長安弘法寺釈玄暉纂」と示されるように、『毘尼討要』は六五八年に成立する前に、長安には浄土教家である迦才と善導が既に称名念仏を広めていたのである。したがって玄暉は二人の影響を受けたであろうことが推察される。

中国仏教における臨終行儀の検討（顧）

一方、道誠の生歿年について知ることはできないが、『釈氏要覽』が一〇一九年に成立したことによって、大体、省常（九五九〜一〇二〇）と遵式（九六四〜一〇三二）と同時期的人物であると考えられる。浄土教は宋代に至ると最盛期を迎え、江・浙両省には多くの念仏結社が作られた。杭州に近い銭塘の月輪山に居住した道誠が、当時浙江地方に活躍した省常・遵式による浄土教思想の風潮を受けるのは時代の趨勢であろう。

五 おわりに

如上の考察によると、道宣が説いた戒律系の臨終行儀は、元照に見られるような律浄を融合したものではない。道宣が臨終行儀を説いた後、まもなく玄暉『毘尼討要』の臨終行儀に浄土教的要素が付け加えられたのである。さらに道誠の『釈氏要覽』にも浄土教要素が十分にみられる。とりわけ二人の臨終行儀では、ともに臨終の十念念仏を説いていることが注目される。

（紙面の都合上、註省略。詳しくは発表当日のレジメに掲載。）

〈キーワード〉 臨終行儀、道宣、玄暉、道誠

（佛教大学大学院）