

吉蔵の死不怖論

三 桐 慈 海

一 死 不 怖 論

唐の道宣は続高僧伝において、三論宗の教義を体系づけた吉蔵の伝記を記しているが、その末尾に吉蔵が臨終に際して「死不怖論」を製したことを述べ、その一部を載せている。それは

ほぼ十門を挙げて以て自らの慰めとなす。それ舍齒戴髪の、生を愛して死を畏れざるなきは、体せざるの故なり。それ死は生に由て来る、宜しく生を畏るべし。吾もし生ぜすんば、何に由てか死あらん。その初めに生ずるを見れば、即ち終りに死するを知る。宜しく生を泣くべし、死を怖るべからず。

というのであるが、ここで「十門を挙げ」とあり、道宣も「文多く載せず」と述べているから、これは「死不怖

論」の初めの部分と思われる。衆生は生を愛して死を怖れるが、死があるのは生によるのであるから、むしろ生を悲しむべきであるという。しかしこの文だけでは、生まれながらには死ぬのは当然であり、あきらめるしかないという範囲を出ないのであって、「自らを慰める」ことにはとてもならないように思われる。たとえこの極く限られた部分にすぎず、肝心な吉蔵の主張は載せられていないとしても、はたして道宣がわざわざ「死不怖論」の名を挙げて、文章を引用紹介するのに、全く不十分なままに無意味にすませておれるものであろうか。かねてこの文を見るたびに、何か大切なものが欠けているのではないかと感じていた。そこで再度この文を眺めてみるに、末の句「宜応泣生不応怖死」を、「宜しく生を泣くべし無明を悲しむべし、死を怖るべからず」とでも補っ

てみたらどうであろうかと考えてみた。すなわち十二因縁観において生死が語られているのではないかと見るのである。

われわれ衆生は、一瞬一瞬のうちに生住異滅を繰返えして生きている。しかし生きているという意識は持っている、滅していくことからは逃げ出そうとする。まさに死に臨まんとしている時でも、生きている限りはなお死を認めがたいものである。しかし一方では死を知っており、あるいは死を予感しているのであるから、どのようにすればその死の不安から抜け出せるかを考えることになる。死の苦の依ってくることを老病に見て、老病の起因するもとを生に求める。生ずるとか生きるということが成り立つのは、存在する（有）というはたらしきによるのであり、存在を成り立たせ維持させようとする執著（取）が確かめられ、無明へと突き詰めて観察される。また無明が無明のままにはたらきだして（行）、識として作用し、生より死に至る。無明の滅こそが生の苦の滅であり、死の苦の滅となる。「宜しく生を泣くべし」の句には、無明と無明の滅が意図されていると考えざるを得ないのである。

吉蔵が十二因縁を課題にするのは、中観論疏の観因縁

品の釈や仏性義においてである。三論宗では大般涅槃經獅子吼菩薩品の文によって五種仏性義を立てるが、その經文には「十二因縁、不出生滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果」とある。これが龍樹の中論偈に示される八不と共通するところから、三論宗において十二因縁が、境界仏性や実相般若として取りあげられている。したがってここで課題とされるのは、単に十二因縁ということではなくて、「十二因縁、不生不滅」をいうのである。五種仏性とは、十二因縁不生不滅を境界仏性とし、それによって正觀を發生するのを觀智仏性とし、觀智が明了になったのを菩提果仏性、正觀が明らかになること

によって、生死の患累が畢竟空となり永滅すれば大涅槃果果仏性であるとする。そして仏性の正性は、十二因縁において本性寂滅であり因果を越えた、五種の仏性の根源となるものとする。この五種仏性義において、正性を体得することが目的であることを示している。また吉蔵は中観論疏の卷第一に、凡夫は十二因縁に順じて生死に流転し、二乗は十二因縁に逆って涅槃に沈み、菩薩は十二因縁の不生不滅を体すると述べている。これらのことから考えてみると、ここには十二因縁による仏道体系が構成されていると思われる。それは凡夫は生死に流転

する輪廻の中にいながら、それに気付かないで生きていく。そこで輪廻に気付き、仏陀の教えである十二因縁を観察することにより、迷いの根源が無明にあることを見出し、その流転門と還滅門の観察によって死の苦を減していく。苦を滅したと思う時には、涅槃の境地を得たとする常見、あるいは滅後に何もなしとする断見に陥ることがあるので、十二因縁不生不滅を観察して観智仏性（あるいは観照般若）を得て、菩提果仏性を明了にし、大涅槃果果仏性を感じていく。そのような過程において正性を体得した時、真の生死流転を越えた境地が得られるということになる。もっとも吉蔵は、正性の境地を体得したと思ったならば、それは於諦であって否定されるべきだといひ、禪定においての体験に滞っている者を中心師と批判するから、境地は仏果においてのみ言い得ることになる。

二 僧肇は猛浪の説か

凡夫は自らが生死に輪廻していることを知らず、輪廻に気付きそれを十二因縁において確かめた時、凡より聖に転ずる。吉蔵は輪廻を十二因縁という仏の教説によって受け止めている。鳩摩羅什の弟子僧叡は像法の末と時

代を捉え、それより百年を経て曇鸞は無仏の時と浄土論註に著わしたが、そこにも輪廻の片鱗が示されている。しかし「無始劫よりこのかた、此にありて輪廻無窮にして身を受くること無数」と、正面より輪廻の現実を受けとめたのは、安樂集を著わした道綽であった。中国の仏教徒の諸著述において、輪廻についての見解を求めることは、なかなか困難のように思われる。むしろ多くは仏陀の説かれた教義を理解しようとする過程で、仏陀とは何かを求め、理想像としての聖人像を画こうとすることに関心を示した。若くより鳩摩羅什に師事して般若義を学んだ僧肇は、自らの領解を物不遷論などの四論（肇論）に著わしたが、そこには莊子に用いられていることが多く使われている。肇論の注疏を著わした陳の慧達はその序文に、世間では僧肇が著わしたものは成実論の真諦や十地経論の通宗にあたるもので、莊子や老子を利する猛浪の説にすぎないと言っているが、大いに誤りであると述べている。そのような老莊の語の一例として般若無知論に次の文がある。

それ知る所あれば則ち知らざる所あり。聖心は知るなきをもつての故に知らざる所なし。不知の知は乃ち一切知という。

ここにいう聖心とは聖人の心のことで、聖人は老子や莊子に多く用いられており、すぐれた為政者や超越的な人格をさしている。僧肇は仏菩薩を念頭においてこの語を使用していると思われる。「無知故無所不知」は老子の第四十八章に依っている。この章は勝れた為政者のあり方を述べたもので、

学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。之を損し又た損して、以て無為に至る。無為にして為さざる無し。天下を取るは常に事無きを以てす。それの事あるに及んでは、以て天下を取るに足らず。

とある。この「無為而無不為」とは、何らかの意図をもって行うというのではなく、はからいを捨てて行為しないことが、自ら行われていくということである。この句を言い換えて、知ることがないから知らないことがない一切知である、聖人の知のはたらきを示したものと思われる。これは老子のことばの領域で考えるならば、そのような意味にすぎないが、果してそうであろうか。僧肇は般若を「無知」と表わした。その般若とは、縁起であるから実体として把える何ものもないと、無執著のはたらきを観る智慧である。したがって「知るなし」とは、単に知らないことを表わすのではなくて、どこまでも執

著しないという「知」の否定を示す語とも考えるべきであろう。われわれには「知るなし」ということをも知ろうとする執著心がある。それを徹底して否定していこうとする意味が「無知」にあると思われる。このような「知るなし」というはたらきが「知る」という作用をする「不知之知」は、知る対象を把握しようとするのではなくて、照し出すはたらきを持つ。照すということは全てが照し出されるということであり、照し出された事物は縁起所生と明らかにされることである。「無所不知」とは、縁起であることが明らかにされているということ
でなければならない。僧肇は維摩詰經序に

何となれば、それ聖智は無知にして万品俱に照し、法身は無像にして殊形並びに応ず。至韻は無言にして玄籀弥布し、冥権は無謀にして動じて事と会す。

と述べている。維摩經が不思議經といわれる所以は、微妙を窮め変化を尽した妙絶を言い表わしているからであるという。これは維摩の一黙の境地が、理想像として目差されているように見える。しかしこの一黙の境地が言葉がなくなつたというのではなく、言葉が否定されている相を示しているのである。究極の言葉というものは言い表わさないで、しかも奥深いことを記したものは余す

ところなく広く伝えられるというのは、「無所不知」と照らされた状況を示している。僧肇が老子の句を言い換えたのは、ただ言葉を換えたのではなく、老子の表現を用いながらも、そこに般若の意義を表わそうとする意図があったからである。肇論の中で体と用を用いず、寂と用、動と静の語を使用するのも、寂静の境地を明かそうとするのではなく、寂や静がつねに用や動との関りにおいてはたらいっていることを示そうとしたに外ならない。肇論を読むにあたって、般若無知論の「無知故無所不知」の句を如何に領解するかによって、全体の文についての理解が異ってくるように思われる。僧肇は般若無知論において般若の意義を、不真空論には真俗二諦を、物不遷論では世俗諦についてを論じ、この三論において般若義を論じようとしているのではないかと考えるのである。但しここでは涅槃無名論については、別に考えてみたいと思っている。

三 仏教の中国化の意味

中国仏教を教義の上で眺める場合に、注意しなければならぬ視点が二つあるように思う。それは如何に仏教であるかということと、如何に仏教でないかということ

である。今更いうまでもないが中国仏教は中国の思想文化の上に受容し成立している。加えて言語の特性もあって、古典の語句を如何に巧みに使いこなしながら、他人に理解されるような文章を作るかに苦心する。經典に附した序文や注疏の序文などは、文章を飾るために殊にそれが顕著であり、その文をもって仏教理解の不足を批判することはできない。そこでそれらの著作の全体から、どのように仏教が理解されているかを明らかにしなければならぬ。かつて釈道安の弟子であり、鳩摩羅什に学び翻訳事業に従事した僧叡は、大品經序に「亡師安和上、荒途を鑿して以て轍を開き、玄指を性空に標す。」と述べている。また毘摩羅詰提經義疏序には、玄指を先匠に受けたにもかかわらず、生死を越えた世界を十分に理解できていなかったが、鳩摩羅什に会うことによって「講肆を曰うといえども、義を格するに迂にして本に乖ぎ、六家偏して即せず。性空の宗、今を以てこれを驗するに、最もその実を得と」という。師である道安は般若經の比較研究の結果として、般若を性空と理解し標榜していた。その領解の是非について明瞭でなかったが、羅什に学んだことによって、諸家の般若義は根本義に逆らっていたり、その解釈が片寄っていたりするのに対して、性空の

説は最も正しい理解に近づいていたと称えている。その僧叡の維摩經に対する注釈は、古典の用語を用いることがあまりなく、僧肇や竺道生のような独自の解釈は少ない。また道安の道行序や合放光讚随略解序などを検討すると、僧叡の道安に対する評価が誤りでないことが分かるのである。格義とは中国在来の思想や言語によって準えて解釈することであるが、既に塚本博士の中国仏教通史などにも指摘されているように、広く考えるならば漢訳仏典によって仏教を理解する限り、格義の域を出ないことになる。しかし道安は格義を排したといわれ、僧叡は「最もその実を得」と称えるように、仏教を如何に理解しているかによって、格義ではないと言うことができる。諸註疏のそれぞれにおいて、中国の思想や語句を基盤としながらも、その上にどのように仏教が表現されているかを検討することが、中国仏教の研究であると思うのである。

如何に仏教であるかを明らかにするためには、釈尊の説法がどのようなものであったのか、説法が何を説示しようとしているのかを、よく理解しておかなければならないのは云うまでもない。それに加えて中国思想の用語をもちいながらも、その語によって何が言いたいのかを

考えなければならぬ。その場合にその語の意味だけではなくして、その周辺の語義や文脈も注意する必要がある。僧肇の「無知」が般若のはたらいっている相を示していることを理解すると共に、その著作に一貫して流れている思想が、教法に乗託して仏道を歩むことにあったことを認めなければならない。また竺道生は維摩經・法華經と涅槃經の註疏を著わす中で、「理」の語を多く使用しているが、維摩經の注解において僧肇の註を踏まえて著わしていることと、それぞれの大乗經典の主張の相違を「理」の語義によって統括させようとしたことを考慮しなければならぬであろう。中国仏教を眺めると、それぞれの時代背景を伴いながら格義的な性格をもたざるを得ない中で、如何に仏教であるかを模索していった歴史を見ることができるのである。もともとこのような視点からのみ検討を加えていくと、中国仏教を肯定的に把えて、護教的な結論を導き出すにすぎない結果となる恐れがある。肇論にしても浄土論註にしても、莊子の思想をもってすれば、十分に理解できると発言した中国思想の研究者がいると聞き、果してそのようなことであろうかという思いから、今迄にささやかな数篇の論究を發表してきたが、いささか護教的であったかと反省している。

しかし如何に仏教でないかは、如何に仏教であるかを通した上で論じられなければならない。私にはなかなか困難な作業のように思える。そのような思いの中で一つ気付いたのが、中国仏教における輪廻観の稀薄さである。輪廻ということに対する受け止めの濃淡によって、仏教理解も違ってくるのではないであろうか。道安が兜率天往生を期し、僧叡が西方往生を願ったということも、輪廻観と関りないとは言えないであろう。

四 輪廻と吉蔵

インドにおいて輪廻という考え方が定着してきたのは、梶山雄一博士の「輪廻の思想」によると、ウパニシャットの成立期頃からであるといわれているようである。だがどうして輪廻すると考えられるようになったのであろうか。勝手な想像ではあるが、禪定の実修と深い関りがあるように思われる。われわれが普通に考えると、生れてから現在へ、現在より未来へ、そして死へと時間の流れを見るのであるが、禪定においては今現在が時間の基点になる。禪定の中において今現在の存在を確かめ、その依ってくることを過去に遡って観察し、未来を見つめていく。輪廻無窮と受けとめられるのは、そのような

観察においてであろうと思うのである。業の輪廻や自業自得という考え方も、そのようではなければならないであろう。また道綽の「無始劫よりこのかた」も、禪定体験の中でしか確認できないはずである。その禪定で観られる輪廻観が一般化されると、前世より来世への時間の流れとして説明されていくのであろう。仏教はそのようなインドの世界に成立し、輪廻の苦からの解脱を目差しているのであるから、輪廻を明確に把握することから始めなければならないはずである。中国には古来よりそのような三世観はなかったのであるから、ことさらに輪廻観を明らかに受容しなければならなかった。しかしそれが十分になされなかったことにより、聖人像を求めたり理の追究に片寄ったりすることになったのである。あるいは大乘經典そのものにも、輪廻についての濃淡がうかがえるのかも知れない。

凡夫の生死輪廻を述べる吉蔵は、二諦によって凡より聖への転換を説明し、菩薩の十二因縁を明らかにするのであるから、自らの立場を菩薩行を修する法師であると位置づけていたと思われる。吉蔵が二諦を教諦であると強調したのは、中論偈の「如来は二諦によって法を説きたまう」の文によったことは明らかであるが、羅什のも

とでやはり中論を学んだ僧肇の、「無知故無所不知」あるいは「無言而玄籍弥布」の文に影響されたことは否定できない。吉蔵もまた如来の教法に乗託することが、仏道を歩むことであると考えていたであろう。三論宗に伝灯の禅定の実修も勿論行なわれたであろうことは、普賢菩薩像の前に対座して実相の理を観じたと伝えられることからいえるが、やはり主となるものは、経論を繰返

し読誦し、講義を重ね、經典を書写することであった。浄名玄論に脚疾を歎き望郷の念を卒直に記した吉蔵が、臨終にあつては沐浴し焼香して侍者に仏名を称えさせ、自らは「死不怖論」を著わしつつ、筆を落して卒したと道宣は伝えている。吉蔵は菩薩としての生死を見つめていたのではないかと思うのである。