

『続高僧伝』に記される「往生」

清 田 寂 天

(叡 山 学 院)

はじめに

インド初期仏教（或いは原始仏教、釈尊の初転法輪から根本分裂までと設定して）の根本教説の一つに「無我」(anātman, P. anattan 靈魂は存在しない)が有った。インドの諸宗教に於けるアートマン説の種々相に関して説くことは、筆者の能くするところでなく、また本稿の中心課題でもないので略する。

アナートマンの訳語としては、近年「無我」よりも「非我、アートマンではない」の語が適切だとの意見も提出されている。⁽¹⁾ともあれ、所謂の死後の靈魂の存在を認めない立場であったことは明らかである。初期仏教のこの立場はしかし、インド通説の「死後の輪廻転生」を否定しなかった。出家者には、究極目標として阿羅漢の灰身滅智を、在家者には布施・持戒による生天（現世よりも遙かにすぐれた仏教世界への転生）の道が説かれたのである。

部派仏教（或いはアビダルマ仏教、或いは小乗仏教）もこの立場をほぼ忠実に踏襲した。ただ、「輪廻の主体」に対する分析追求に関してはあまり熱心だったとは言えなかった。⁽²⁾「生前の業が輪廻して新しい生を得る」と明言するならば必ずしも大きな矛盾はなかったであろうに、（中国に伝えられた部派仏教は主として説一説有部の論師・論書であ

ったのだが）いずれも深く踏み込まなかった。やがてこうした「靈魂觀」は中国に広まることとなった。

ところで、一方でインド大乘仏教に於いては約二千年前から大乘仏典の編集が始まり、それらは部派仏教の典籍と共に大量に中国に流入、漢訳、流通することとなった。これら大乘仏典の記述では、しばしば仏陀・菩薩の「仏国土」或いは「浄土」への「滅後往生」が説かれ、そこに仏教徒在家・出家たちの死後の靈魂救済の道すじが明示されているのである。この点は、それまでのインド伝統仏教から大きな一步を踏み出した教説として扱えられよう。

それでは、中国仏教史上でこうした大乘の「往生」がいかに受容されたのか、或いはいかに受容されなかったのか？ ここでは中国の「靈魂觀」に関する中国仏教史上の様々な伝承を、南山道宣『続高僧伝』に記される幾つかの出家者入寂時の記述から検証しようとする。

続高僧伝について

今さら説明の必要も有るまいが念のためこの書の概要に触れよう。

続高僧伝は唐・南山道宣（396～661）の編集に成り、現在に伝えられた形式と内容とは三〇卷一〇科、正伝四八五人、附見二一九人で合計七〇四人の伝記を綴ったもので、大正藏經の卷五〇に収められる。梁・僧祐（450～518）の『名僧伝』（佚書）の跡を継ぐべく編まれたものである。⁽³⁾

続高僧伝に記される往生

この書は大正藏經で約二八〇頁、ざっと四二万字の分量である。それらのうち筆者の検索では「入滅時往生」ない

し「滅後往生」に関わる記述は合計で下記の三五例と数えられる。それら三五例はおおよそ次の三分類で把握分析するのが適切と筆者は考えている。以下、三分野にて各の僧名・生卒年・⁽⁴⁾往生の内容・大正蔵卷五五の記述箇所順に羅列し多少の検討を加えることとしよう。

① 弥勒菩薩の兜卒天浄土へ往生 一〇列

釈経篇	釈彦琮	(557-610)	臨終時に弥勒画像を祭る	437c
釈文装	釈文装	(602-664)	生前の願生、臨終時の称念弥勒	453a
義解篇	釈僧旻	(467-527)	生前の願生、晩年夢中に弥勒佛出現	463b
釈慧韶	釈慧韶	(455-508)	臨終時に数十僧の来迎、弥勒天宮殿講堂に	471b
釈曇衍	釈曇衍	(503-581)	臨終時に誦念弥勒佛	487b
釈靈幹	釈靈幹	(535-612)	生前の夢に兜卒往生、滅時に弥勒天宮觀	518c
釈智晞	釈智晞	(556-627)	臨終時に告弟子、兜卒往生に天台智者の臨席を得た	582c
釈灌頂	釈灌頂	(561-632)	臨終時に弥勒経を説き称彌陀佛名	兜卒往生浄土 585a
釈慧仙	釈慧仙	(581-655)	の弟子 亘禪師 (?-?) 行弥勒願、正在四天 (兜卒天)	600b
読誦篇	釈法誠	(563-640)	臨終時に願生兜卒、童子来迎す	689c

これら諸師のうち特に強烈な印象を受けるのは玄奘法師の臨終時の記述である。曰く

a 奘、生常以来願生弥勒。及遊西域、又聞無著兄弟皆生彼天、又頻祈誓咸有顯証。懷此專至益增翹勵。後至玉華、

但有隙次、無不発願生觀史多天見弥勒仏。458a

b 総召門人、有縁並集、云「無常將及、急来相見」。於嘉寿殿、以香木樹菩提像骨、对寺僧門人辭訣、并遣（遣）

表訖。便默念弥勒、令傍人称曰「南謨弥勒如来応正等覚。願与含識、速奉慈顔。南無弥勒如来所居内衆。願捨命己必生其中」。至二月四日、右脇累足右手支頭、左手脾上鏗然不動。有問「何相？」、報曰「勿問、妨吾正念」。

至五月中夜、弟子問曰「和上定生弥勒前不？」。答曰「決定得生」。言已氣絶。458b

a は大般若経六〇〇卷の漢訳終了（六六三年一〇月末）までの生前願生を、b は終了後の玉華宮に於ける入滅時の描写である。

もとより既に中国に於いて大乘唯識の教義を学び、その奥義を求めて十七年間のインド仏教留学を果して帰国した三蔵にとって、滅後に唯識の祖とされる弥勒の浄土への往生は極めて当然の願望であつたろう。唯識教学研究の学的熱意が滅後の兜卒往生への願として見事に昇華されていた様が、ここに記されているのである。

道宣が続けて曰く

余以闇昧、濫霑斯席。458b

自らも三蔵の葬送儀の場に立ち合いその臨終の相を三蔵の親近者より伝聞し、その埋葬までの始終を見届けたのだ、というのはいかにも誇らしげな状況説明の域を出ないが、統高僧伝の記述の信憑性をより高めようとした文章とも受け止められる。⁽⁵⁾

② 阿弥陀仏の西方安養極楽浄土に往生 一九例

義解篇 釈明徹 (7-552) 生前に往来浄土、居留安養を願う 473c

- 积道憑 (488-559) 生前の願生安養、臨終時に異相あり 448c
 积慧海 (541-609) 生前の願生、無量壽の画像を模写 515c
 积善胃 (550-620) 入滅時に彌陀来迎す 519c
 积慧覺 (531-620) 生前に往生浄土の功を積む 521a
 积功迥 (?) 66歳 臨終前の瑞相あり、往来楽土を願う 528c
 积道傑 (573-627) 先師の来迎にて往生 530a
 积神素 (572-643) 生前の願生、滅時に念仏 530b
 积智淡 (564-634) 生前の願生、造彌陀像、修十六妙觀 532a
 积慧璿 (571-649) 生前に山神告曰、不久当生西方 539a
 积玄會 (582-640) 生前の夢に無量壽佛出現、造彌陀像、542c-543a
 習禪篇
 积道珍 (?) 生前恒作彌陀業觀、誦阿彌陀經、往生 550c-551a
 积智顓 (538-597) 臨終時に告弟子曰く、諸師友、觀音勢至と共に来迎す 567b
 积智通 (548-611) 生前称彌陀佛名、願生西方浄土、臨終時に彌陀・觀音・勢至来迎 577b-
 积道昂 (565-633) 生前願生安養、臨終時に兜卒・西方より来迎 588b
 积道綽 (562-645) 生前願生浄土 594a
 积普明 (-618 以後88歳) 生前六時礼讃、願生浄土 598c
 积慧覺 (584-653) 臨終前一ヶ月に西方より来迎 601b

護法篇 釈明瞻 (559-628) 臨終時に彌陀・二菩薩来迎 633a

③ その他 五例

義解篇 釈眞玉 (?) 生前に読誦願生 滅後に東方淨蓮華佛国土に往生 475c

(敢えて西方安養土を求めず)

釈慧持 (574-612) 滅時遺言に他方に教化すと 538a

釈慧稜 (576-610) 生前の夢に閻魔王出現す、臨終に閻魔王の使に至る 537a

釈法常 (567-635) 晩年に觀音菩薩、普賢菩薩 夢に来訪 541b

釈道洪 (貞觀末 650 頃 79 歳) 臨終時に三衣の冠者数次来訪 大徳羅睺羅の来訪 547b

この中にもまた強烈な往生が記される。最初の釈眞玉の伝に

生来結誓願終安養、常令侍者読経。玉、必跪坐合掌而聽。忽聞東方有淨蓮華仏国莊嚴世界、与彼不殊。乃深惟曰

「諸仏淨土、豈限方隅。人並西奔、一無東慕。用此執心、難成廻向」。便願生蓮華仏国、曉夕勤到、誓不久留。

誠に強烈である。敢えて西方極楽浄を求めず自ら「東方淨蓮華仏国土」（筆者はその説明の出処および中国に於ける信仰を確認できないのだが）を求めるといふ様は、明らかに浄土教（西方極楽浄土往生を求める）に対する反対の立場である。彼は北斉代に鄴都に於いて盛名をはせた北地僧であり「常徒の学士幾百千人」とその影響力も大きかった人師であった。

続高僧伝に記される往生否定・拒絶

上記の如く生前の願生ないし滅後の往生を伝えられる出家者の他に、これと全く別の入滅の相を記される例もある。どこまでをこの分類に加えるかは諸論あるところであらうが、しばらく次の六例を挙げておこう。

義解篇 釈慧布 (558年 70余) 或見諸人樂生西方者、告云「方土乃淨、非吾願也。如今所願、化度衆生。

如何在蓮華中十劫受樂。未若三途處苦救濟也」……年七十與衆別曰「布命至三五年在、但老困不能行道、住世何益。常願生辺地無三寶處、故為作佛事去也」……初、將逝告衆前云「昨夜二菩薩見迎、一是生身、一是法身。吾已許之。尋有諸天、又来迎接、以不願生、故不許耳」 481a-b

義解篇 釈曇延 (516-588) 初、延康之日告門人曰、死後の遺体は且施禽獸、殘骨を留めるなかれ 489b

義解篇 釈僧倫 (565-649) 以貞觀二十三年五月十三日四更、忽告門人、吾夜中於諸法得解脫、謂成無學、不謂天帝等迎。言曰而絶。 601c

明律篇 釈慧旻 (貞觀末年 77歳) 以貞觀末年八月十一日旦、終於所遁。春秋七十有七。未終三日、異香滿寺。衆怪問、曰「吾後日当去矣、生死、人之常也、寄世本若行雲、慎無哭泣。各念無常、早求自度。喪事資葬、律有恒義。碑誌飾詞、一不須作。能依此決、吾何言哉」 620a

護法篇 釈曇選 (531-620) 武德八年淹病遘積……吾命將尽、何処生乎。名行僧道綽曰「阿闍黎、西方樂土、名為安養。可願生彼」選曰「咄、為身求樂、吾非爾儔」綽曰「若爾、可無生耶？」答曰「須見我者而為生乎」乃潜息久之、不覺已逝。 641c

『続高僧伝』に記される「往生」(清田寂天)

感通篇 釈法聡 (586-636) 顯慶元年冬、謂弟子曰「吾不久捨報。可施諸禽鳥」 664c

むすび

以上、まことに大雑把に統高僧伝中から記事を集めてみたのだが、筆者の力不足によりここに追求しきれなかったいくつかの点も有る。

1 道宣がこの書を編むに当って用いた第一次資料とその取材旅行の範囲について。またそれら資料内容の取捨選択について。⁽⁶⁾

2 入滅時および滅後の異相を記すさいに、所謂の神仙道に沿った記述が余りにも多い。しかしこれでは思考順序が逆かもしれない。中国に「長生不死、最後に昇仙」という理想を掲げる神仙道(あるいは神仙思想)が四・五世紀に既に広く根づいており、それが大乘經典の説く「滅後往生」を受容する強い土壌となった、と解釈すべきであろう。この立場からすれば、統高僧伝がカバーする六・七世紀約百五十年の中国仏教は「神仙思想的大乗仏教」として把握することも、ある面では可能ではないか。

非常にまとまりのない論であったが、大方の博雅の士にご叱正を乞う。

注

(1) 近年この立場を取る論者は多い。中村元『仏教語大辞典』(昭和五〇年)「無我」の項参照。なおこの点は、現今の「臓器移植・ドナーカード登録」問題にも必ずや関わるであろう。「私が私の意志で私の体の私の臓器を」という場

合の「私」という概念設定が、初期仏教の立場（部派仏教を含めて）からはうまく説明できないからである。なお脳死・臓器移植「問題」に関する日本国内の各宗教、各教派のこれまでの公式見解は、近くは読売新聞二〇〇五年二月一九日付に簡略かつ要を得た解説を附した一覧表として掲載された。

- (2) 例えば早島鏡正「ミリンダパンハ」における我と無我の論点」参照。中村元編『自我と無我』所収、一九九六年 平楽寺書店

- (3) これが現在のごく一般的な理解であると言えよう。鎌田茂雄他編『大蔵經全解説大事典』平成一〇年 雄山閣出版。ただし、一旦成立以後も道宣による加筆増広有りとされ、現行形態の最終的成立までには複雑な経緯をたどったとの意見も提出されている。藤善真澄『統高僧伝』玄奘伝の成立」参照。『道宣伝の研究』所収、二〇〇二年 京都大学学術出版会

- (4) 各僧侶の生卒年はすべて陳垣『釈氏疑年録』に依った。民国27、一九三八年、北京。（後に台北市鼎文書局、民国66、一九七七年）

- (5) 玄奘の生前の願生兜卒に関しては、前掲藤善論文参照。また近くは吉村誠「玄奘の弥勒信仰について」に於いて深い論究がなされており、拙論も大いに参考とさせて頂いた。『日本仏教学年報』七〇号所収、平成一七年

- (6) 道宣自身は長安に活動の場を置いた人物であり、南地僧の僧伝に関してはいくつかの南方資料が必要とされ参照されたことであろう。拙筆「章安灌頂研究序説」で指摘した「常州弘善（業）寺沙門法宣」の『別集』もその一つに違いない。『天台学論集1』所収 昭和五九年。

