

仏教の靈魂観

——縁起・輪廻の主体・往生の主体をめぐる——

村 石 恵 照

(武蔵野大学)

問題の所在

「靈魂」とは「身体の中にあり、そこから遊離すると信じられる不可視の存在。(靈)(魂)(たましい)(たま」といわれ、命や心の別名ともされる」(『岩波仏教辞典』第二版)ということを大方の人々に受け入れられている穏当な定義と一応認めることとして、この日本語の用語にはさらに歴史的・社会的な様々な場面で使用され定着している他の類似語として、ミタマ・御霊・霊・祖霊・幽霊・亡霊・精霊・聖霊・英霊・怨霊などがあり、さらに靈魂に相当する概念を持つ多数の外国語がある。

また日本語の靈魂と密接に関連した語として「カミ」があり、「タマシイ」と「カミ」は同一とみなされる場合もあると同時に、「タマシイ」は死後の個生命としての死者をも意味するし、上記の定義に示されているような「命・心」にも密接している。さらに

「死者を「ホトケ」と称するのは、仏教本来の教えというよりも、仏教以前の日本の「自然宗教」の考え

方が深くかわつているといえよう。結論をいってしまえば、「ホトケ」とは、伝統的な「カミ」の一種なのである」（阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』）

とすれば、日本人が一般的にいう「ホトケ」とは実は、仏教的な安らぎを得たとみなされる「カミ」の観念であるといつてよい。そこで靈魂（タマシイ）＝「カミ」＝「ホトケ」の等式が、実際には日本人一般の常識的宗教認識として成立している面がある。

毎年八月になると、靖国問題・原爆投下にかかわる追悼が恒例として世間の耳目を集め、お盆の全国規模の帰省とあいまって、八月前半の日本は一種の躁状態になるが、これらの宗教現象の中核にあるのは、実は靈魂の問題である。仏教の立場から靈魂について論じるにあたつて、仏教の無我の教理を持ち出して、靈魂など実体はなく慰霊祭など意味のないことだ、などと公然と決断的に主張する仏教徒・仏教学者はいないといつてよい。さらに葬儀、法事、神仏習合という宗教現象、神社、天皇制ともかわつて靈魂の問題は、実は巨大な歴史問題でもあり社会現象の様相を呈しているのが実情である。そこで仏教の無我の教理は日本人一般の、否、他の仏教国においてさえ大衆的な宗教情念においては、実に希薄な意味しかもっていないと思えるほどである。

さらにカミとタマシイには日本のマツリ（祭り）が関わつていて、マツリは氏子制度を介して、地域によっては檀家制度と重複しながら、伝統的な日本社会の人間関係にまで深く複雑に関わっている。

本居宣長の「カミ」の定義を引用するまでもなく、日本語の「カミ」はユダヤ・キリスト教の God とは全然異なる概念であるにもかかわらず、God の訳語として長年使用されてきたことも、日本における靈魂観念を複雑なものにしている。

本論は、「人間の身体の中に機能してあり、可視的身体の消失の後にも、ある種の精神的機能を保持しつつ存在しうる個生命体」を「(人間の)いのち・我・人間の個生命」を意味する概念と読み替えて、はじめに個生命とその身体的死を考えるに当たって、二つの思考の枠組みを設定し、仏教の示す基本的教理を確認しつつ、死を介在とした仏教における個生命・我の永遠性の問題を考えて、それらの思惟の枠組みの内的な延長上に意義を有する往生成仏の仏教把握について確認し、結果として「身体の中にあり、そこから遊離すると信じられる不可視の存在」である靈魂について一定の見解を示すことが主意である。

I 死を考察するについての二つの思考の枠組み

「死を論じること」と「死後を論じること」との基本的思惟の区別をはっきり認識せずして「個生命」について論じることには問題があると考えられる。言葉と視覚を主要な外界認識手段として、三次元(時間を含めて四次元)的客観化の思考にもとづいて「一定の身体を持つ人間が、一回の人生を如何に生きるか、死に対して、どのように対処するか」などの倫理的な考察や法律的・医学的立場で死の定義を決定しなければならない立場を「死の問題の思惟」とし、人間の個生命が、一回的完結ではない自己の生の連続性を認める思惟の立場を「死後の問題の思惟」として、個生命(の死)の問題を扱う場合の二つの立場を立て、後者が宗教的立場であり、死を論じる思惟より包括的かつ根源的な個生命の、仏教的認識である意義を以下指摘したい。

II 「死の問題の思惟」と「死後の問題の思惟」

死後の世界に関心を持つ人は多いのだが、それを論じる知識人は少ないのはなぜか。知識人にとって死後の世界や輪廻転生を論じることとは何か胡散臭いことのように考えられていて、宗教民俗学の調査研究は別として、哲学的には高尚な論文にならないと知識人は考えているのも一つの理由のようである。

『死ぬ瞬間』の著書で有名なE・キューブラーロス（精神科医）がなくなった時、『死ぬ瞬間』の改訂版を訳者（鈴木晶）は、

「[E・キューブラーロス]はのちに死後の生を説くようになり、はなれていく人もいた」という。（『朝日新聞』、二〇〇四年十月十八日夕刊・「安らかな死 世界に伝える」の記事）

やはり、死後の問題に関わってくるのは知識人としては胡散臭い世界に関わることで、精神科医は死とその癒しを論じ実践していればよかったわけであろう。

後ろを振り返りながら前に進むためには、多分、御逮夜に類する場の力によって生まれる叡智のようなものが必要だと思います。その意味で、近しい者がいなくなったことを時間をかけて納得するためにも、あるいは故人との関係の変化を支えたり組み替えたりするためにも、御逮夜はとてもよくできた制度だと思ったわけです。

（鷲田清一『教養として「死」を考える』）

本書のこの部分は「死後の問題」を論じているのではなく、「死の問題の思惟」をもって「いかに生きるか」の問題の領域で法事の効用を評価しているようだ。もちろん「死の問題の思惟」が意味のないことであるはずはないが、

ただ「死の問題の思惟」は、死が内包する——それは同時に個生命が内包する——意味の可能性を限定しており、仏教は、その用語の基本からして一貫して「生死するいのち」の立場をとっていることが忘れられてはならない。脳死に関わる臓器移植や死刑制度については、法律上、死の定義が重要な問題である。しかし脳死を認め、臓器移植を是認する立場は基本的に「死の問題の思惟」である。実際的に、脳死判定にもとづく法律に関わる立場に「死後の問題の思惟」を導入することはできないからである。

仏教学者や僧侶は、個生命の死について「死後の問題の思惟」を取るのが当然である、と一般の人々は考え勝ちであるが、現代の一部の仏教学者も個生命の永続性の問題を考えるに当たっては「死の問題の思惟」に傾いていて、「死後の問題の思惟」をとらない傾向が見られるようである。

「私」自身は母と父の結婚を契機にして誕生し、それぞれの遺伝子を受け継いで、人として生まれた生き物にすぎないのである。……無数の母と父の遺伝子を受け継いで、人として生まれた「私」自身はまさに遺伝子の合成物にすぎない。この「私」自身の前世を想定するなら、すでに死んだ無数の母と父たちが前世になる。……

人の心には来世の再生を期待している部分があると同時に、ないと言いついて聞かせている部分とがある。そのような微妙な人の心理をくすぐる思想が、いわゆる極楽浄土の思想である。

……筆者自身も仏教の文献をこれまで数多く読んできたが、いまだに死後の「私」自身はどうなるのかについてなにも解答を出していない。仏教初期の文献を読むかぎり、釈尊は死後の世界について詳しいことをなにも説いていないということである。（田上太秀「釈尊が説いた浄土観」『大法輪（特集…浄土とあの世）』）

「死後の問題の思惟」をとらない立場が、前世や来世・死後の個生命の生存にかかわる問題について、常識的、い

わゆる客観的に許容できる見解を示すのは当然のことである。しかし、上記の文は「釈尊が説いた浄土觀」についての所論ではあるが、個生命の永続性にかかわる立場は、明らかに「死の問題の思惟」に立って「我」なるいのち論じているようである。

インド学・仏教学者の間でも、個生命の死の問題、特にその永続性の問題については、様々に見解が分かれているようだ。「死後の問題の思惟」は、様々な誤解・俗説・学説を含みながらも、まさに「死後の問題の思惟」の範疇にある生命觀が輪廻転生説である。

インド仏教史ですが、わたくしはそれをできるだけインド思想、インド哲学全体の流れのなかで捉えようと努力しました。多くの仏教学者は、インド仏教をそれから完全に孤立したかたちで語ろうとしますが、それはおかしいと思うのです。インド仏教も、インド思想、インド哲学の内にあるものだからです。……この観点からすれば、たとえば、ゴータマ・ブッダ（釈尊）は輪廻思想を否定したと論ずるなど、言語道断、論外中の論外です。

（宮元啓一『わかる仏教史』）

『インド仏教史』の著者 Das Gupta もゴータマ・ブッダは事実として輪廻転生を認めていたという立場をとっているが、ゴータマ・ブッダは、死後の世界や輪廻転生を「仏説」として説いたのではなく生命界の、限定的には人間存在に関わる事実的現象として認していたと理解すべきであるように思われる。

次に科学者の立場からの靈魂觀を紹介しよう。筆者（安斎育郎・立命館大学教授・国際平和ミュージアム館長）はかつてオウム真理教発行の『ヴァジラヤーナ・サッチャ』誌上で「超能力批判の急先鋒」として一時は脅迫行為も受けた学者であるが、岡部金治郎『人間は死んだらどうなるか』（共立出版）の死後の世界觀を批判しつつ、「心霊手術、霊

感詐欺、足裏診断、シャクティ・バット治療、血液型による人種差別、丙午迷信による「子殺し」……等々、私は、科学を無視するところから人権侵害が始まった事例を数知れず見聞しているだけに、科学を蔑ろにする思考方法への警戒感が人一倍強いのもしれない」と述べつつ、自らの「科学的輪廻転生観」を紹介している。

人間、死んで火葬に付されると、体を構成していた炭素原子は酸素と結びついて二酸化炭素（炭酸ガス）になり、大気中に放出されていく。体重の約十八％が炭素だから、体重が七十五キロの私の体には、約十三・五キログラムの炭素が含まれている。……私の体から出る二酸化炭素の数は実に「六百七十五の一兆倍の一兆倍」ほどになる。火葬場から放出されたいわば「安斎ブランド」の二酸化炭素は野を越え山を越えて世界中の大気中に拡散していく……これらの二酸化炭素は世界中で野菜や穀物や牧草に利用され、やがてそれらは、牧草や果実を食べた動物の体の一部となり、さらにはそれを食べた人間の体に利用され、血となり肉となる。「安斎ブランド」の二酸化炭素は植物や動物や人間の体の一部となって再利用されていくのだ。これを「生まれ変わり」と言わなくて、何と言おう！（安斎育郎「死後に不滅の霊はあるか」『寺門興隆』）

しかし、このような科学的輪廻観も「いのち・我・個生命」についての考え方に関しては「死の問題の思惟」にもとづいている。また、「我の身体は父母の合作であり、両親のそれぞれが、それぞれ両親をもって誕生したということとで、十代遡ると1024人の父母たちと関係しており、二十台では約百万人、三十台では約十億人の父母たちと関係していたことになる」とか、「人間の男性は一日に約3億個の精子を作り女性が作る卵子は生涯で約30万個であり、精子や卵子に入っている遺伝情報は一つ一つすべて異なっている」とかいうことは生命の驚くべき事実ではあるが、これも「死の問題の思惟」の範疇である。

仏教の見地からすれば、「死の問題の思惟」は、縁起論的には断見であり、「死後の問題の思惟」は、いかがわしい心霊現象と関連づけられる危険を孕みつつ、常見の立場を一見とりながらも個生命にかかわる問題を限りなく深めてゆくことができる宗教的立場であると考えられる。

III 仏教の基本的立場と永続する個生命

ゴータマ・ブッダがその生涯中に語られた言説は、特に「四阿含経・五ニカーヤ」において、その一部が記録されているわけであるが、彼による人間の個生命観は「生老病死なるいのち」である。生老病死は一個人の一サイクルの「いのち」が経験する四種類の典型的な変相であつて、「パーリ語仏教においては中有は認められないが、欲界・色界・無色界のそれぞれに結生と死が包含されている」（水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』）とされ、アビダルマ論書などでは四有（生有・本有・死有・中有）として個生命の永続的性が捉えられている。またアートマンと比較した仏教の個生命観については、

「世尊が化生の有情（意識あるもの）の存在を説いたのは、自我の存在を否定し、因果応報、輪廻をも否定する快樂主義者に、心の流れは一瞬一瞬に消滅しながらも未来にまで続くことを教えるためであつた、というのが著者「世親」の意味するところである。仏教のいう「刹那滅の心の流れ」は、同一性をもった永遠の実在である「我」（アートマン）とはまったく異なった概念である。」（梶山雄一『二十詩篇の唯識論』）

との見解を示せば十分であろう。「生死するいのち」は、仏教においては、縁起における常見・断見の誤った見解ではないあり方において、結果的には死後も持続する縁起的「いのち」であると有相的言説として提示されざるを得な

いのである。縁起的に生死する「いのち」が、「生(Sin)」を契機として持続する「いのち」であることは、それがゴータマであろうと仏弟子であろうと「阿含経」に頻出する次の文言において示されていることである。

「生まれることは尽きた。清らかな行いはずでに完成した。なすべきことをなしおえた。もはや再びこのような生存を受けることはない。」とさとした。そうしてバーラドゥヴァージャさんは聖者の一人となった。(『ブッダの言葉』中村元訳)

我が生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に作し、自ら後有を受けざるを知る(『雜阿含経』)

「我が生已に盡く」の語句について論書は次のように解説している。

契経に説くが如し「諸の阿羅漢は、如実に自ら我が生已に盡き、梵行已に立し、所作已に辨じて、後有を受けずと知る」と。此の中、我が生已に盡くといふにつきては、然も諸の生の名は多種の義を顯す。謂く、或は有る生の名は、母胎に入ることを顯し、或は有る生の名は母胎を出ることを顯し、或は有る生の名は分位の五蘊を顯し、或は有る生の名は不相応行蘊の少分を顯し、或は有る生の名は、非想非非想処の四蘊を顯す。……後有を受けずとは、無生智を顯す。(『阿毘達磨大毘婆沙論・卷百二』)

すなわち、個生命は、成仏道を達成しない限り「生」は生起し続け、人間の肉体が火葬によって焼却されれば無に帰する、という見方を仏教ではとらないことは「阿含経」の処々に記すところである。

是の如く我れ聞きぬ。一時、佛、舍衛國 祇樹給孤獨園に住まりたまへり。爾の時、世尊、諸の比丘に告げたまはく、『衆生は無始の生死に長夜に輪転して、苦の本際を知らず。諸比丘、汝等諸の衆生而も恐怖を生じて衣毛為に堅つを見なば当に是の念を作すべし、「我等も過去には必ずや曾て殺生し、障害者と為り、悪知識と為り

しならん。無始より生死、長夜の輪転に於て 苦の本際を知らず」と。諸比丘、是の学を作し、諸有を断除して増長せしむることなかるべし」と。（『恐怖経』）

佛、摩訶男に告げたまはく、『……若し命終の時惡趣に生ぜず、終に亦惡無けん。所以は何ん。汝は已に長夜に念仏念法念僧を修習せり。若し命終の時、此の身は若しくは火焼せられ、若しくは塚間に棄てられ、風に颺され日に曝さるること久しくして塵末と成るも、而も心意識は久遠長夜に正信に薰ぜられ、戒施聞慧に薰ぜらる。神識上昇して安樂処に向ひ、未來は天に生ぜん』と。

「個生命とはなにか？ その死・死後とは何か？」の問題については様々な吟味の余地があるが、その総括的な説明は、蛋白質科学の専門家であり長年に亘り故井上哲也老師（永平寺贈監院）師の下に俱舎、唯識を学んだとされる科学者による以下の文において平易にまとめられているだろう。

仏教教理が許す範圍のなかで輪廻転生や因果応報を考えるには、三世を貫いて自分が「あると思う」ことを前提にする以外に道はありません。したがって、仏教の輪廻、因果応報、業は、それぞれが心のなかで考える（主體的にある）もので、「自律的な輪廻、自律的な因果応報、自律的な業」であるということです。表現を変えますと、他人のことについて語ることが許されない因果応報であり、業だということです。（泉美治『科学者が問う来世はあるか』）

IV 往生の主体ということ——生成する自覚体としての我なる個生命

大乘經典の言説においては「阿含經」に記述されている死後の個生命の存続は前提とされていて、

この身今生に向かつて度せずんば、さらにいずれの生に向かつてかこの身を度せん（三帰依文）

三界の狂人は狂せることを知らず、四生の盲者は盲者なることを識らず。生まれ生まれ生まれ生まれて生の始めに暗く、死に死に死に死んで死の終わりに冥し（空海『秘藏宝鑰』）

などの文言に示されるごとく、永遠の立場における「我」の永続的な存続の是認は、宗教的自覚の前提であろう。今後いかなる精密な望遠鏡や顕微鏡が製作されても、宇宙の極限や物質の究極を観察する努力がなされても、「いのち」そのものを確認することはできないだろう。これは科学的観察の精密さの問題ではなく、顕微鏡による観察は、「いのち」に関わると一応想定した客観化された対象の一部の過程の、しかも人間の視覚能力と推理能力（言葉）に反映するだけの表面を表すだけである、という「死の問題の思惟構造」の限界に関わっているからである。顕微鏡を覗く「我」を他人が観察することによって「我なるいのち」が明らかにになるわけではない。さらに「いのち・我・個生命」の内包する意味に一定の境界を設けて音声と文字記号によってその内容を伝達すると同時に、その内容の全相を限定する「定義する」という行為自体に矛盾がある。「いのち」のように客観化でき得ない現象に対して、「ことば」はあまりに無力であることから、大乘經典は物語・逆説・象徴・儀式・隠喩を使って無生智・無上菩提を表現してきたのであるが、特に浄土經典においては輪廻の苦の意識体である「我」が、同時に成仏道としての菩薩道に転化し、さらに三界なる「生存欲・形態にもとづく思考・様々な錯綜した観念」からなる輪廻の苦の生態系に介入してゆく点で、個生命・我の仏道的なあり方が提示されている。

『無量寿経』の論書『浄土論』（世親）においては永続性の個生命としての「我」が往生成仏し、さらに輪廻の三界に転入して一切衆生を成仏へと転換させてゆく生成的なあり方が説かれ、さらに『浄土論』の注釈である『浄土論

註』（曇鸞）においては、

問ひていはく、なんの義によりてか 往生と説く。答へていはく、この間の仮名人のなかにおいて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心後心またかくのごとし。なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相續にあらざればなり。

として徹底して縁起の法に則して往生が解説されている。さらに過去の輪廻転生的な生存状況と説くのみならず将来の菩薩道としての「個生命・仮名人としての我」の存続を説くのは、もちろん三世一貫の縁起を説く仏教として当然のことである。

前に生れんものは後を導き、後に生れんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽さんがためのゆゑなり（道綽『安樂集』）

深心といふは、すなはちこれ深信の心なり。……一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。（善導『観経疏』）

などと示されてあるごとく、仏道においては「我」なる輪廻する主体（仮名人）が、往生成仏する主体へと転成する自覚体としての「個生命・意識体・我」である。

V 結 語

「死後の問題の思惟」において、靈魂（の觀念）はいかに理解されるべきであらうか。仏教においては、以上の所論から、個生命の永続性について考えた場合、「死の問題の思惟」は、縁起の立場から断見として批判されるべきであり、「死後の問題の思惟」は、肉体の可視的消失の後にも個生命の存続を何らかの意味で認める立場であるから常見に偏り、ここに「身体の中にあり、そこから遊離すると信じられる不可視の存在」としての靈魂觀が関わってくる。しかし仏教における人間の「個生命・意識体・我」の理解に基づけば、靈魂をめぐる多様な類似の言葉に示される觀念に共通していることは、一般的に、その内容に固定性があり、それ自身何らの解決を求めている様子と見なされ、怨靈のごとく他の生命に危害を加える心靈現象のごとくみなされ、時には鎮魂の儀式と一体になった觀念として、また時に運命論的靈魂論に傾き、靈能者が加わって心靈現象が介入してくると偏見と迷信が付加されやすいなどの觀念であるといわなければならない。

また靈魂は歴史的に集團心理的に醸造されている面があり、集團的に支えられた一定の靈魂・たましいの信仰は、「カミ」觀念に歴史的に転化する可能性をもっていて仏教的な自己生命への自覚の深まりを蔑ろにしがちの宗教觀念であらう。極端なナショナリズムも靈魂觀念が集合心理的に肥大化したものと見なすことも可能である。強力な精神的な指導者に盲目的に従うことも一種のイデオロギー的な靈魂支配である。

今日インターネットを開いてみると驚くべき数の靈魂関係の情報が頒布されているが、改めて經典を開いてみれば梵天・阿修羅・夜叉その他魑魅魍魎が多く描かれている。しかしながら、これら一般的には不可視の靈魂的な現象に

対しても「死の問題の思惟」で一顧だにしないのではなく「死後の問題の思惟」を許容して、自覚の宗教としての仏教的な「個生命・意識体・我」の立場から、迷いの諸生命としての靈魂として、むしろその意味と現象の本質について不断に謙虚に考察すべきと考える。

山鳥のほろほろと鳴く声聞けば父かとぞ思う母かとぞ思う

未だ尽きざる「我が生」の死後のあり方については永遠の問いであろう。

* 参考文献および引用文献については省略。