

漢訳仏典における靈魂不滅説

——『那先比丘經』との対比において——

伊 藤 隆 壽

(駒 澤 大 学)

一 問題の所在

仏教の靈魂觀について、仏教の立場から正面切って論じた仏典に『那先比丘經』(Mūlīndapañha)⁽¹⁾がある。筆者がこの仏典を取り上げる理由は二つある。第一は、初期の漢訳仏典であることと、仏教の無我説及び縁起説を述べて明確に靈魂を否定しているからである。釈尊当時において、すでに輪廻説が普及し人々の信仰となっていたことは明らかで、原始仏典においても輪廻説を容認している。本生經が作られ、特に大乘仏教になって積極的に取り入れられた状況にあって、『那先比丘經』の存在は注目される。しかし、本經が中国で多くの人々に読まれた形跡はほとんどない。

一方、同時期に漢訳された『修行本起經』や『普曜經』などの本生經類・仏伝には、明らかに靈魂不滅説が見られ、これらの經典は中国に流布し多くの人々に読まれて大きな影響を与えた。すなわち、これらの仏典を根拠として「神滅不滅の論争」⁽³⁾が展開する。この論争には中国固有の問題が当然ながら含まれるとは言え、『那先比丘經』における

那先比丘（Nāgaseṇa 以下ナーガセーナと表記）と弥蘭王（Milinda, Menandros 以下ミリンダ王と表記）との対論のテーマそのものである。それは仏教に限定されるものでもなく地域・民族に限定されるものでもない。しかし、中国の仏教者達の取った立場とナーガセーナとは正反対であった。中国の仏教者は、ほとんどが神不滅論者である。

第二に、従来の仏教学においては、専門領域を区切り地域的にもインド仏教・中国仏教というように研究領域を限定しているところがあり、中国仏教の研究であれば中国の領域において、漢訳された仏典に依拠して行うのが一般である。それはそれで研究が充分成り立つのであるが、中国とインドとは遠隔の地であり民族・言語などが相違するとは言え、絶えず経済・文化の交流が行なわれ、人々の往来があつたのであるから、両地域を截然と切り離すことはできない。むしろ交流の実態に配慮し、漢訳仏典に潜むインド乃至西域の情報を注意深く読み解くことは、両地域の仏教を明らかにする上で重要ではなからうか。⁽⁴⁾ その意味において、筆者自身には成し得ないがインドと中国を結び東西交流の中継地である東西トルキスタンの仏教の解明が不可欠であろう。西紀前二世紀頃の大夏（バクトリア）での対論の記録と考えられる本仏典を取り上げるのは、一つの試みである。

はじめにナーガセーナの学説を確認し、対比する形で古訳の仏伝・本生経類にみられる靈魂不滅説の一端を示すことにしたい。

二 『那先比丘経』の靈魂否定説

本経（正確には論）⁽⁵⁾は、中村元博士の推定では、その原型は西紀前一世紀乃至後一世紀、漢訳原本は西紀二五〇年以前の成立とされる。そして漢訳年代は、水野弘元博士の推定⁽⁶⁾に従い、後漢代に置かるべきであり、おそくとも三国

時代を下るものではないという。推定の根拠には訳語の古さ、偈頌が散文の形に訳されていることに加え、「大秦」の訳語にも注目されている。大秦は『後漢書』西域伝に、西紀九七七年に西域都護の班超が部下の甘英を大秦に派遣したとあり、この大秦は（東）ローマ帝国を指すと考えられている。本経でミリンダ王の出身地を大秦国としているのは、ローマ帝国で生れたということではなく、ギリシヤ人であることを示そうとしたか、大夏をローマの植民地か属国と認識していたのではないか。ミリンダ王がアフガニスタンのカブル地方を支配したのは西紀前一六〇―一四五年ころであり、前一四五年ころには南下した大月氏に滅ぼされたと推定されている⁽⁸⁾。

他方、対論者のナーガセーナは、漢訳テキストB本では天竺罽賓県の生れとされるが、中国側で天竺という呼称は厳密ではなく、むしろ罽賓に注目すべきである。罽賓はパーリ語テキストにカシュミールとあることから、従来の研究ではそのように置換えられるが、中国側で言う罽賓が何処を指すかは時代によつて相違し、漢代から東晋代まではガンダーラ地方を指すことが歴史書及び僧伝の分析により確認されている⁽⁹⁾。つまりナーガセーナはガンダーラ地方で活躍していた僧と考えられる。しかも、ミリンダ王の生地・阿荔散 (P. Arasanda カブル近郊のギリシヤ人の町アレクサンドリア) は、都とされる舍(沙)竭 (P. Sāgala バキスタン北西のシャールコート) の西八百里にあり、ガンダーラは舍竭の東七百二十里と記されていて位置関係はほぼ実際と合致している。それに舍竭の街の状況描写は、当時のシルクロードの要衝として栄えていたことを物語り、本経の翻訳者もナーガセーナと同じガンダーラ地方の人(月氏国の人)か、この地方の事情を知る人物ではなからうか。

さて本題に入ると、まずナーガセーナの思想的立場を示す記述から確認しておきたい。ナーガセーナとミリンダ王との対論の第一問答は、王が名前を尋ねることから始まるが、それは次のようである。

王、便ち那先に問う「卿の字は何等とせんや」。那先言く「父母我に字して那先と為す。人我を呼んで那先と為す。時に父母我を呼んで首那先と為し、時に父母我を呼んで維迦先と為す。是を用つての故に人皆我を識知す。世間の人皆是の字有るのみ」と。（A本、大正三二、六九六下。B本、七〇六上により校訂）

ここに実体としての那先なる個人存在は認められず、名称のみということが述べられ、これに続く対論においてそのことが確認されて、いわゆる「無我説」が説かれている。輪廻の主体についての対論が展開される本経の冒頭において仏教の立場が明示されていることは注目される。

次に、輪廻の主体に関する記述の要点を示せば以下の通りである。

A、沾弥利望群は、且に入城せんとする時、道中に於て並に那先に問う「昨日、王に對して那先有ること無しと言う、何を以てするや」と。那先、沾弥利望群に問う「卿の意にては何れの所を那先なる者と為すや」と。沾弥利

望群言く「我、以為らく喘息出入命氣を那先と為す」と。（中略）那先言く「喘息の氣は皆身中の事なり。もし

人心に念う所有りて、舌之が為に言わば是れを舌事と為し、意に疑う所有りて、心之を念えば是れを心事と為す。各主とする所有り。之を視るに皆空にして那先有ること無し」と。（大正三二、六九六下。傍点の字はB本による）

これは先に示したように、対論の冒頭でナーガセーナが無我説を述べたことに對して、ミリンダ王の側近の沾弥利望群が、第二日目の対論のためにナーガセーナを城に案内する途次、その理由を尋ねたが、逆にナーガセーナが彼の考えを質したもので、彼は「喘息出入命氣」を人間の本质とする考えを述べた。漢訳語「喘息」に對應するパーリ語は *vāyo* で、中村書では「風〈呼吸〉」として出入する生命（靈魂）と訳され、注記ではギリシア人は古來、人間の生命としての息を靈魂（漢訳の命氣）であると考える傾向が有力であったとされ、インドでも同様の考えがアーリア人

のうちに存したことが指摘されている。⁽¹²⁾ それに対してナーガセーナは、当時一般的であったと思われる呼吸・息を靈魂とする考えを否定して、それらは単に身体作用の一つに過ぎないとし、仏教の無我説を再確認している。

B、王、復た那先に問うて言く「人死して善惡道に趣くに、故身の神を統持して行き生ずるか、更に他神に質りて行き生ずるや」と。那先言く「亦故身神に非ず、亦故身神を離れず」と。(灯火灯炷の喩説省略) 那先言く「人の精神展転相統することは是の如し。一者去りて二者來たる、精神従り老死に至り、後の精神更に生ずる所に趣く。

展展相統するも故精神に非ず、亦故精神を離れず。人死して以後、精神は乃ち趣向する所有りて生ず」と。(喩説省略) 那先言く「人神は乳湮の如し、乳湮より酪を成じ、酪より肥を成じ、肥より醍醐を成ず。人も是の如く精沫より生に至り中年に至り、中年より老に至り死に至る。死後の精神は更に身を受けて生じ、人身死して當に復た更生して一身を受くべし。譬えば両炷更に相然ゆるが若し」と。(同、六九八上中。傍点の字はB本による)

ここでのミリンダ王の問は、輪廻の主体が靈魂であることを前提として、転生前の神(靈魂)と転生後の神が同一か否かを質している。それに対してナーガセーナは、輪廻転生・個体の相統を灯火灯炷の相統、乳から醍醐への相統変化などに喩えて説明し、人の神・精神も展転相統するが前後際断し、同ならず異ならざるものとして結局「精神」に摂せられると説いている。右の文中において「神」「精神」に該当するバーリ語は、vināna であるが、パーリテキストでこの語が使用されているのは二度だけで、それに対応するのは付線をした二箇所(精神)である。したがって神・精神を多用している漢訳のみを見ると、ナーガセーナがあたかも神不滅論を述べているごとくである。恐らく漢訳者は後に見るような本生経類における神不滅論を認識し、かつその影響を受けたものではなからうか。

C、王、復た那先に問う、「人死後を以て誰か後世に於て生ずる者ならんや」と。那先言く「名と身と後世に於て^①

生ず」と。王、那先に問う、「故人の名身行きて生ずるや」と。那先言く「不なり。故名に非ず、亦た故身に非ず、是の名身を持ちて今世に於て善惡を作し、乃ち後世に於て生ずるのみ」と。（喩説省略）那先言く「人の生も亦た譬うるに是の如し。人今世に是の名身を以て善惡を作し、乃ち後世に生ず。今世に善惡を作すは是れ其の本なり」と。（同、七一〇中下。全文B本による）

この一段は、正に輪廻の主体は何かということについての対論であり、ナーガセーナの正統的仏教思想を述べた核部分である。右において付線①の「名・身」は、*nāmarūpa* である。これについてナーガセーナ自身、「今見在するを身と為し、心に念う所を名と為す」（同、七一一中）と正確に説明している。つまり輪廻の主体としての恒常不變的な靈魂は認めず、ただ名身のみという仏教の立場を明示したのである。右の引用文では省略したが、この一段は譬喩をもって丁寧の説明し、特に付線②の文は六度も繰返されて善惡業の不亡を強調する。しかし、ミリンダ王は中々納得せず、再度輪廻を問い、名身の意味を問い、輪廻の時間を問う。そして王が過去と現在の時間の根本は何であるのかを尋ねたのに対して、「愚痴」（無明）を根本とすると答え、以下に十二支縁起を説き、生死（時間）の始源は知られず無始無終であることを五穀（種子）や（車）輪に譬えて説明している。⁽¹³⁾

D、王、復た那先に問う、「世間に人寧ぞ有りと為んや、人無しとせんや」と。那先言く、「世間に密に人有りとする能わず。適当誰をか呼んで人と為さん」と。王、言く、「身中の命を即ち人と為んや不や」と。那先、王に問う、「人身中の命は、眼を用って色を視る能うや不や、耳を用って音声を聴き能うや不や。……」と。（中略）那先言く、「人は眼に従りて色を見て神動く。神動けば即ち苦樂を生じ意念合す。耳鼻舌身意も皆同じ。合して意の為に念ずる所有りて神動く。（中略）展転して相成じ、適に常主無し」と。（同、七一二中—七二三上。B本）

文中の付線の語はパーリ語でそれぞれ、人—vedagu、命—jiva、神—vinhana、常主—vedagu（推定）である。人・命・常主は、人 (pudgala)・我 (atman)・有情 (sattva) などと共に、すべて靈魂の同義語である。そして漢語の「神」はここでは「意識」を意味することに注意を要する。漢字の意味に靈魂があり、中国において神滅不滅という場合の神は、靈魂だからである。右引用のDは、靈魂は認められないのであり、あらゆることを認識するはたらかきは意識のみとする考えを述べたものであるが、この文を含む一段（大正蔵三二卷、七二中—七二三下。中村書一、一五〇—一六五頁）は、説一切有部の正統説を述べていることが明らかである。⁽¹⁴⁾

E、王、復た那先に問う、「審に有智無しと為んや」と。那先言く、「有智無し」と。（同、七〇〇上、A本。七一五下、B本）

右の「有智」のパーリ語は vedagu で、Dの人・常主と同じく靈魂を意味する。したがって、ここは王が再度靈魂の有無を問うたのに対し、ナーガセーナは「有智（靈魂）なし」と明言した一文である。

三 古訳仏伝・本生経類の靈魂不滅説

次に古訳の仏伝・本生経類の関連する記述を見ることにしたい。便宜上、翻訳された年代順に文章をまとめて提示する。

① 慈・大力・康孟詳訳『修行本起経』（一九七訳出）

A、仏言く、宿命の無数劫なる時、本より凡人たり。初めて仏道を求めて以来、精神は形を受けて五道を周遍す。一身死壞して復た一身を受け生死無量なり。（大正蔵三卷、四六一中）

B、西の城門を出ずるに、天死人を作す。輿に扶りて城を出で、室家は車に随い、啼哭して天を呼ぶ。奈何ぞ我を捨てて、永く別離せん。太子問うて曰く「此れは何等とせんや」と。僕言く「死人なり」と。（太子問う）「何如が死となす」と。答て言く「死とは尽るなり、精神の去ることなり」と。四大の散せんと欲するや、魂神は安らかならず。風の去るに息は絶え、火の滅すれば身は冷かなり。風は先に火は次ぎ、魂靈の去くなり。（同、四六七上）

②呉支謙訳『太子瑞應本起経』（二二八訳出）

A、仏言く、吾れ自らの宿命の無数劫なる時を念うに、本より凡夫たり。初めて仏道を求めて已来、精神は形を受けて五道を周遍す。一身死壞して復た一身を受け生死無量なり。（大正藏三卷、四七二下）

B、太子は駕乗して西の城門を出ずるに、天帝復た死人を化作す。室家の男女は、幡を持ち車に随い、啼哭して之を送る。太子また問う「此れは何人とせんや」と。其の僕曰く「死人なり」と。（太子問う）「何如が死となす」と。曰く「死とは尽るなり。寿に長短あり。福尽き命終り、氣絶え神逝く。形骸の消索せる故に、之を死と謂う。人と物と一統にして生ずれば終らざること無し」と。太子曰く「夫れ死は痛からんか、精神は劇しからんか。

（中略）吾れ死者を見るに、形は壞し体は化するも、而も神は滅せず。行の善惡に随い、禍福自ら追ひ、富貴無常にして身は危城たり。（後略）」と。（同、四七四下—四七五上）

③呉康僧会訳『六度集経』（二五二—二八〇訳出）

A、衆生の魂靈の天と為り人と為り、太山餓鬼畜生道中に入る。福尽きて罪を受け、殃訖りて福を受く。遠ざけて如かざる無ければ、夫れ四禪を得。（同、三九中）

B、夫れ生るれば必ず老死の患い有り。魂靈は滅せずして、即ち更に身を受く。生れざれば即ち老い無く、老いざれば即ち死すること無し。(同、四〇下)

④竺法護訳『普曜経』(二〇八訳出)

A、太子乗駕して西の城門を出で、一の死人を見る。(中略)菩薩之を知り、而して復た問うて曰く「此れは何人たるや」と。御者答て曰く「此れは是れ死人なり。人生るれば死あり、猶し春あらば冬有るがごとし。身死して神逝ぎ、宗家別離す。人と物と一統にして生じて終らざること無し。」と。菩薩答えて曰く「夫れ死は痛からんか、精神は劇くしからんか。(中略)吾れ死者を見るに、形は壊し体は化するも、而も神は滅せず。是の故に聖人は、身を以て患と為し、而も愚者は之を保ち、死に至るも厭うこと無し。吾れは復た死を以て生を受け、五道に往来し、我が精神を勞することあたわず」と。(同、五〇三上中)

B、衆生を度さんと欲して、生死の本を思惟するに十二因縁に従る。縁は法に従りて起り、便ち生死有り。法滅すれば生死の乃ち尽く。自らはれを作るを以ての故に自らはれを得、若し是れを作らざれば、是れ便ち休息す。一切衆生の意を精神と為す。精神は窃冥恍惚として形無し。自ら識想を起して行に随つて身を受く。身に常主無く神に常形無し。(同、五二七上中)

①『修行本起経』と②『瑞応本起経』は同本異訳と考えられているもので、④『普曜経』は周知のごとく説一切有部系の『ラリタヴィスタラ』(Lalitavistara)及び唐・地婆訶羅訳『方广大莊嚴経』の異訳で、いずれも仏伝に属し、しかも大乘仏典である。③『六度集経』は、多くの菩薩の本生譚を集録したもので、釈尊の前世に限定されていた菩薩が解放されてから、つまり大乘仏教が隆盛になってからの作品と考えられる。

右の文例に共通する点を指摘すれば、いずれも五道輪廻を説くことであり、『那先比丘經』には見えない（パース本も同じ）。また①Aと②Aはほぼ同文であり、①Bと②Bと④Aは、釈尊の四門出遊の物語中、死者との出会いを述べる場面である。これらの文章における「精神受形」（①A、②A）「精神去」（①B）⁽¹⁵⁾「神逝」（②B、④A）の精神・神は「意識」の意味に解されるが、「魂神不安」「魂靈去」（①B）「神不滅」（②B・④A）「衆生魂靈為天為人」（③A）「魂靈不滅」（③B）という表現（訳語）となると、はたして意識の意味と理解できるであろうか。五道輪廻の考えが受容されていることからすれば、恐らく訳者自身に輪廻の主体として靈魂を認める考え方があったのではないか。それが魂神・魂靈という訳語に反映したのではあるまいか。従ってこれらの仏典を学んだ中国の人々は、輪廻の主体は靈魂であると考え、形（肉体）は滅ぶけれども靈魂（神）は不滅との理解をしたものと思われる。

次に④Bは、生死の根本を明らかにするには十二因縁に依るべきことを述べたもので、しかも「一切衆生の意を精神となす」と説明するように、この文中の「精神・神」は意識の意味である。すなわち『那先比丘經』のBに共通し、説一切有部の解釈に依った記述であろう。

以上のように、古訳の仏伝・本生經類には、アビダルマの伝統的解釈も見られるが、五道輪廻説の流布・常識化、つまり仏教の基本的立場＝正統説は無我説であるにもかかわらず、それに反する輪廻の主体としての靈魂の容認という状況が反映していることが明らかであろう。インド・中央アジアにおける状況は、大乘仏教の隆盛と共にあったと考えられる。いずれにせよ右の諸經典において、輪廻転生のあり方と苦の根源と、そこからの脱却＝解脱が、釈尊の出家成道の過程や菩薩の修行過程との関連において、しかも仏説として説示されていることは、中国の人々の仏教観を決定づける大きな要素であったと思われる。

四 結 び

『那先比丘經』は、大乘仏教が表面化する以前の北西インド（中国からみて広義の西域）で、ミリンダ王の没後あまり時を経ない時代に成立した文献と考えられ、しかも仏教の思想的立場を保持している点で、インド・中国双方の仏教研究にとって重要な仏典である。漢訳本に関しては、干潟龍祥博士や水野弘元博士の研究があるが、今後、原始仏典やアビダルマ文献との関係などナーガセーナの仏教学の背景の分析、不明な音写語の原語などが判明すれば、漢訳原典の成立地も推察され、仏教思想史上の位置も明らかになると思われる。中国では訳者名も伝えられず、あまり重視されなかったようであるが、A本とB本の存在、特にB本の伝承はこの仏典に関心を寄せた人もあったといえる。

古訳の仏伝・本生経類は、中国での神滅神不滅の論争の切っ掛けになった。その論争の発端は明らかに輪廻の主体と考えられた靈魂の滅不滅の問題であったが、単純にそのことのみで論争が続いたのではないことは、神の意味の多様性及び原語と訳語の多様性からも、また右に見た否定説と容認説の並存からも予想される。北西インドにおいてミリンダ王とナーガセーナとの対論があり、その後大乘の仏伝・本生経類において靈魂不滅説が説かれ、中国の人々もミリンダ王と同様にこの問題に興味を抱き、中国でも対論が始まる。中国の靈魂觀・来世觀、倫理道德觀、それに漢訳仏典の説を正確に理解することの困難さも加わって問題はより複雑化するが、右の流れにおいて神滅不滅の論争を見直す必要がある。

さらに近年、袴谷憲昭氏は菩薩について「覚りを目指す靈魂を意味するほかないというのが私の解釈である⁽¹⁶⁾」と述べているが、ここで取り上げた大乘の本生経類を見ると、その見解に首肯できる。このことは神滅不滅の論争と無関

係ではなく、輪廻転生説は深く成仏論と結びついているからである。梁武帝の『神明成仏義』はそれを象徴している。すなわち、中国における「成仏論」についても以上のような視点から考察を加える必要がある。今後の課題を述べて結びとしたい。

注

- (1) ここで主として参考としたのは次の通り。中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』1—3、一九六三—一九六四年、平凡社。（中村書と略称）干潟龍祥訳『那先比丘経』（国訳一切経、論集部二）一九三四年、大東出版社。
- 水野弘元「ミリンダ問経類について」（『駒澤大学研究紀要』通巻第十七号、一九五九年）
- (2) この名称は、干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』（一九五四年初刊、東洋文庫。一九七八年改訂増補、山喜房仏書林）に従ったものである。
- (3) 論争並びに思想的意義の一端については、拙著『中国仏教の批判的研究』本論第四章梁武帝『神明成仏義』の考察（一九九二年、大蔵出版）参照。
- (4) 筆者の仏教学の方法論については、「中国仏教の批判的研究について—方法論と可能性—」（『駒澤大学仏教学部論集』第三十二号、二〇〇一年）を参照されたい。
- (5) 前注（1）の中村・早島書1の解題、三一九頁参照。
- (6) 前注（1）の所掲の水野論文、三〇頁以下参照。
- (7) 『那先比丘経』A本巻下に「那先問王、王本生何国。王言我本生大秦国、国名阿荔散。」（大正三二、七〇二上。B本同文）とある。
- (8) 小谷仲男『大月氏 中央アジアに謎の民族を尋ねて』（一九九九年、東方書店）八四頁参照。
- (9) 桑山正進『カーピシーガンダーラ史研究』（一九九〇年、京都大学人文科学研究所）参照。
- (10) 『那先比丘経』A本巻上（大正三二、六九五中）及びB本巻上（同、七〇五上—中）参照。
- (11) パーリ本では、Devanāṭṭya (Demetrios) と Mankura (Menckles) の二人に相当すると考えられるが、漢訳では

一人の名として訳したであろうか。

(12) 前注(1)中村書1、一〇二頁注二三参照。

(13) 生死輪廻の無始無終なることは、たとえば『雜阿含經』卷十(大正二、六九中)などに説かれる。

(14) 袴谷憲昭『仏教入門』(二〇〇四年、大蔵出版)一四七頁参照。

(15) 『普曜經』(④Aの文の「神逝」)の異訳である『ラリタヴィスタラ』の該当箇所では、単に「命終せり」(mitte)である。

外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究』上巻(一九九四年、大東出版社)六八〇頁及び九七八頁参照。なお本書に

ついては、二〇〇五年九月十五日に袴谷憲昭氏より、コメントと共に御教示賜った。ここに記して感謝したい。また、

『方广大莊嚴經』卷五の該当箇所(大正三、五七〇下)では「神識」である。

(16) 袴谷憲昭『仏教教団史論』(二〇〇二年、大蔵出版)六六頁参照。

(二〇〇五年九月三日発表。十二月八日修訂)

