

3

無我と靈魂—臨終時の記述及び 葬送儀礼を一つの手がかりに—

菱輪 顕量

東京大学大学院教授
日蓮宗現代宗教研究所顧問
千葉県龍蔵寺修徒

はじめに

仏教における無我という概念について一般的には「我が無い」と理解されると思いますが、この表現は輪廻の主体になっている靈魂を否定する意味になるのでしょうか。無我を靈魂がないと取れば、輪廻の主体としての何かを想定することを否定してしまうというのは当然だと思います。実際に仏教者たちが無我を輪廻の主体となる何かは存在しないと考えていたのかどうか、少し考察してみたいと思います。

一 無我説の歴史

一般に無我というのは「我が無い」と理解されますが、原語であるanattāという言葉の意味は「我ではない」とも訳されます。また初期仏典の中で使われるanattāは「自分の思い通りにならない」というニュアンスに受け止められています。

例えば「四念処」に関連しても無我が出てきます。「念処」とは今の一瞬一瞬に注意を振り向けてしっかりと把握することと定義されるようになってきました。パリ仏教研究者である、こども教育宝仙大学の林 隆嗣先生と科研費の共同研究をさせてもらってしまして、その中で念処satipaṭṭhānāの意味が検討されました。どんな風に現代語訳すると一番いいのかというと、林先生は「注意を振り向けてしっかりと把握すること」と定義をされました。確かにわかりやすい定義ではないかと思えます。

注意を振り向けてしっかりと把握するという念処、そして注意を振り向けられる対象は、身、受、心、法に分類されます。その中でも、法は、誰もが起こす心の働きとされて、五蓋や五蘊が上げられます。それらの身、受、心、法を観察していると、自然に智慧が生じてくると言われます。そこに出てくるのが無常・苦・無我の三相です。このときの無我はanattāで表され、それは、自分の思い通りにはならないという、そういうニュアンスが強いといわれています。

ですから、もともと仏教者たちが使っていた無我というのは、自分の思い通りにならないという意味合いであったようです。「我」というのも、所謂インドの伝統思想であるブラフマンとアートマンの関係の中で言われる「個人の内在的原理」としてのアートマンの意味ではなかったと思われそうですが、しかし実際に、それと対比して理解されるという事が起きてきますので、無関係であったとも言えないと思

ます。

では、個人の内在的原理としての我というものを仏教者はどのように考えていたのでしょうか。このような視点から見ていくと、おそらく仏教はヴェーダの人たちが作り上げた伝統的なアートマンという考え方を受け入れなかったことは確かなようです。実際の経典の中では具体的なものを挙げて、それがアートマンであるとはいえないという言い方で記述されていることが多いことが明らかにされています。つまり思弁的な抽象的な我というものに対抗するための無我説ではなくて、具体的な経験に立脚した無我説を考えていたのではないかと思われるところがあります。

一例として『雑阿含経』の中に出てくる一節を挙げさせていただきます。ここでは無我でなく非我という言葉も出てきますが、『雑阿含経』では三相を説明する時に「非我」を用いることが多いようです。下線部の所のみ翻訳します。

『雑阿含経』 卷第一（8 経）

如是我聞。一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。色無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。如是觀者、名眞實正觀。如是受想行識無常、無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。如是觀者、名眞實觀。聖弟子。如是觀者、厭於色、厭受想行識。厭故不樂。不樂故得解脫。解脫者眞實智生。我生已盡。梵行已立。所作已作。自知不受後有。時諸比丘聞佛所說。歡喜奉行。

(大正2,2a2-11)

(……色は無常である。無常なるものは苦である。苦なるものは非我である。我ではないものは、またわたくしのものではない。このように観察することを、眞実の正しい観であると名づける。……)

上記したように初期の無我は三相（無常・苦・無我）中で出てくるのが最初であって、これは「自由にはならない、思い通りにはならない」という意味ですね。それを理解するところから始まって、やがて個別に色々なものをさして、これはアートマンではない、あれはアートマンではないとなります。髪の毛はアートマンではないとか、爪はアートマンではないなど、これは鈴木隆泰先生の研究発表でも言われたことですが、中村元先生の研究等で明らかになっているところです。

二 仏教者の考えた我

では輪廻の主体としての何かについて仏教者たちはどのように考えていたのかという視点に立って考えてみましょう。釈尊は、基本的には無記の態度を取った、すなわち回答や言及を避けるという立場をとったと考えられています。中部経典の中の第63章『小マールンキヤ経』の中に十無記というのが出てきます。

世界は永遠であるのか・世界は永遠でないのか・世界は有限であるのか・世界は無限であるのか・生命と身体は同一か・生命と身体は別個か・修行完成者（如来）は死後存在するのか・修行完成者（如来）は死後存在しないのか・修行完成者（如来）は死後存在しながらしかも存在しないのか・修行完成者（如来）は死後存在するのでもなく存在しないのでもないのか。

最後の所は四句分別という名称で呼ばれるAとかBとか、AでありかつBである、AでなくかつBでもないという言い方が出されています。こういう質問に対しては、釈尊は無記として答えないという態度をとりました。輪廻の主体となる我や靈魂については判断しないという態度を取るというのが釈尊のあり方であったと考えられます。

ところで、パーリ仏典の中で古いと言われている『ダンマパダ』や『スッタニパータ』であっても、その中でもおそらく釈尊の言説にまで辿り得る可能性を持っているのは、『スッタニパータ』の中の二つの章、「アッタカヴァッガ」と「パーラヤナヴァッガ」だけではないかと言われています。私の学生時代に、科研費で「古典学の再構築」という大きな研究がありましたが、それを主導された中谷英明先生という京大出身の先生がパーリ仏教に関する研究をされていて、語学的観点と様々な周辺事情から釈尊の言説に遡り得る部分があるとしたら、それは『スッタニパータ』の中の二つの章、「アッタカヴァッガ」と「パーラヤナヴァッガ」ぐらいではないかと明らかにされました。

「アッタカヴァッガ」の成立が古いと判断される理由は、中谷先生によれば、一つは言語学的な観点、もう一つはヴェーダの中に流れている伝承として大事なことは八つの詩節で表現するものであり、その形式を取っているという二つです。言語学的観点とインドの文化史的な観点の双方から、釈尊の言説に遡り得る可能性を持

っているのは、この『スッタニパータ』の二つの章だけではないかと推定されました。それ以外のものに関しては、弟子達の時代になって編纂されたもので、その弟子達の時代も二つぐらいの層があると述べています。

今、私たちが見ることのできるパーリ聖典の中から本当に釈尊が言っていた部分というのは、どういう内容だったのか、そしてまた輪廻の主体に関するような事を何か言及したのか、あるいは言及していなかったのか、中々分からないというのが真相ではないかと思えます。ただ実際に伝えられているパーリ聖典等から考えていくと、おそらく無記として言及されなかった、それよりもっと大事なことがあるのではないかという方向で考えていたのだらうと思われれます。

しかし実際に修行を積んだ結果、もう二度とこの世に再生することはないということも記されておりますので、それは逆に考えれば、人間は生まれて死に、死んでまた生まれるという再生を前提にしていたということは出来るのかもしれませんが。そういう形で死後のことについて直接には言及していないけれども、言外には認められていたのではないかという立場に立つこともできるかと思えます。

三 部派仏教時代の捉え方

部派仏教時代の仏典になりますと、輪廻の主体となるような我とか靈魂に関する問題が論点となり、言及されるようになってきました。この辺りも鈴木隆泰先生がブドガラ等を取り上げて色々明らかにされました。

しかし、それを考えてみると、輪廻の主体となる何かが、我々にはきちんとあるのだという立場に立って言及をしているということだと思えます。例えばインドの部派の中では、正量部が輪廻の主体となるようなものを説いていたという研究があります。

これも東大の博士課程の学生さんですけれども、韓国からの留学生がブドガラに関する研究で学位をとりました。その中で当時のインドに存在した部派、どういう部派がブドガラに相当するようなものを立てていたかをかなり細かく追いかけて下さりました。そういう「輪廻の主体」があると主張する人たちが、ある時代には相当数いたということが分かります。そこで当時の仏教者たちが人の臨終をどのよう考えていたのかという視点を設けまして、この問題を考えてみたいと思います。

アビダルマ文献の中には人が死ぬと、輪廻の主体ともいふべき何かが身体から抜けていくのだと解釈している例が沢山出てきます。三有（本有 当有 中有）とか

四有（生有 本有 死有 中有）、あるいは中陰（antarbhāva）という言い方で登場する何か中間的な存在をたてて考えていたことが見えてまいります。

そういう本有・当有・中有、ここで一番焦点が当たるのが中有なのですから、死有から中有にかけて、人間の身体から認識の識、これが抜け出て行くという考え方が行われていました。『毘婆沙論』といわれる資料の中に興味深い記述があります。

如是本有中有。若有色者、見已便知有如此中陰。是故謂、有色者便有中陰。或曰、謂有來往、便有中陰。無色界中無有來往。是故無色中無有中陰。問曰、於此身終即生此身、彼云何有來往。答曰、謂、此衆生或有識、從足指滅者、或從頂滅、或從臍滅、或從心滅。謂從足指滅者、當知生惡趣中。謂從頂滅者、當知必生天上。謂從臍滅者、當知必生諸方。謂從心滅者、當知必般涅槃。謂此衆生多愛著面。謂識從足指滅者、還來趣面是彼往來。復次從足指滅即趣足指。無色界中亦無有此。以是故。無色界無有中陰。（大正28,518c27-519a9）

（……この衆生には識があり、足の指から滅する、あるいは頭の頂から滅する、あるいは臍から滅する、あるいは心より滅する。足指から滅するというのは、悪趣の中に赴くと知るのが良い。頭の頂より滅する者は必ず天上に生じると知るのが良い。臍より滅するものは、必ず様々な場所に生じると知るのが良い。心より滅するものは、必ず般涅槃すると知るのが良い。……）

人間が死ぬ時に識という名前では呼ばれている何かが自分の身体の足指、頭頂、臍、心から抜けていく。足指から抜けていく場合は悪趣に生まれ変わる。頭頂から抜けていく時には必ず天上世界、天部の存在に生まれる。臍から抜けていくものは諸方に生じる。心から抜け出るものは必ず般涅槃するという言い方をしています。人間が亡くなる時には、人間の体の中にある識、これが抜けていくのだという考え方がある時から行われていたようです。つまり識が輪廻の主体であり抜け出たものは中間的な存在として中有と呼ばれるようになっていくようです。抜け出て行く場所が足指、頭頂、臍、心の四つと考えられています。

世親の『阿毘達磨俱舍論』巻第十「分別世品第三之三」の中にも同じような記述があります。

何故唯無記得入涅槃。無記勢力微順心斷故。於命終位、何身分中識最後滅。頓命終者、意識身根、欻然總滅。若漸死者、往下人天。於足齊心、如次識滅、謂墮惡趣、説名往下。彼識最後、於足處滅。若往人趣、識滅於臍、若往生天、識滅心處。諸阿羅漢説名不生。彼最後心、亦心處滅。有餘師説。彼滅在頂。正命終時、於足等處、身根滅故、意識隨滅。臨命終時、身根漸滅、至足等處 \square 然都滅。如以少水置炎石上、漸滅漸消、一處都盡。又漸命終者、臨命終時、多爲斷末摩苦受所逼。無有別物名爲末摩。然於身中有異支節觸、便致死、是謂末摩。若水火風隨一增盛、如利刀刃觸彼末摩。因此便生增上苦受。從斯不久、遂致命終。非如斬薪説名爲斷、如斷無覺故得斷名。地界何縁、無斯斷用。以無第四内災患故。」(大正29,56b11-27)

(……命終の位に於いて、どの身分のなかで識が最後に滅するのか。頓に命が終わるものは意識も心根も急激にすべてが滅する。もしだんだんと死ぬ者ならば、人間や天部に往下する。足や臍や心において、その順番で識が滅するならば、悪趣に落ちるので、往下すると名づける。かの識は最後に足のところに滅する。もし人趣にゆくならば、識は臍のところに滅する。若し天に往生するならば、識は心処に滅する。もろもろの阿羅漢は「生まれない」と名づける。彼の最後の心もまた心処に滅する。……)

ここでも人の身体から抜け出ていくものは「識」と認識されていて、身体の中のどの部位から抜け出ていくかで後生の場所が決まるとされています。このようにアビダルマ文献では人間が亡くなる時には、識というものが身体の中から抜け出て、身体の外側にある状態の時、中間的な存在として中有というものになって、また再生をしていくと考えていた事が分かります。

つまりインドの世界観の中で人間が輪廻をしていく存在と捉えられている以上、やはり仏教側も、輪廻の主体となるものが何かということについて言及せざるを得ない状況になったのだと思います。そのような中で、アビダルマの論者たちは、我々の意識というものが輪廻をしていく主体だと捉えました。そして、それが、意外にも、東アジア世界の中でも受け入れられていくものになったと思われます。

ちなみに人の身体から抜け出ていくものが識と認識されて、識がどの部位から抜け出て行くかで後生が決まるというのはなかなか面白いところだなと思います。これは現在のチベットでもそのまま受け止められていて、きちんと踏襲されている

ようです。

四 抜け出ていく場所の特徴は何か

やがて、抜け出た場所がいつまでも温かいとする理解が生じていたようです。これが、中国の僧伝資料の中に存在する、臨終に頭頂が暖かったとする記述につながっていくのではないかと推定されています。これは誰が推定しているのかといえますと、現在、京都大学の船山徹先生が明らかにされておられます（船山徹『六朝隋唐仏教展開史』）。僧伝資料の中に、亡くなった時に最後まで頭が暖かったという記述は、人間の識が抜け出て行く場所が頭の所であったことを象徴的に示しているのではないかと推定をなされています。但し、このような記述は梁代の慧皎の『高僧伝』には見えなく、唐代の道宣の『続高僧伝』に見えるのが興味深い点であるということも述べておられます。例として浄影寺慧遠の入滅の記事を挙げます。

即在外宿至曉入房。食粥倚床而臥。問曰早晚。答云今可卯時。乃曰。吾今覺冷氣至臍。去死可二三寸在。可除倚床。自跣其足。正身斂目不許扶侍。未言其卒、驗方知化。香若栴檀、久而歇滅。後乃臥之。手足柔軟身分並冷。唯頂上暖焉。

（大正50,492a22-27）

（……手足は柔らかく身体の部分は皆、詰めたかったが、唯だ頭の頂きだけが暖かった。）

また後の『仏祖歴代通載』巻第十「台宗三祖惠果」には

咸聞異香。師更攝心諦坐。至盡、頂煖身軟、顔色如生。春秋六十有四。師奉菩薩三聚淨戒。至如繪纈皮革。多由損生故。（大正49,555c27-556a1）

（……亡くなるに至って、頭の頂は暖かく身体は柔らかで、顔色は生きているかのようであった。……）

ここでも亡くなった時に頂が暖かったという記述が出てきていて、彼ら高僧が亡くなる時にその意識が抜け出て行く場所が頭である。そういう理解が多くの僧侶に意識されていた、と考えていいのだらうと思います。

アビダルマ文献が翻訳されて、人の臨終の際に意識が身体から抜け出て行き、中

間的な存在になって漂いながら次の生存を見つけ出していくという理解が広まり、さらにはその抜け出た身体の一部が最後まで温かいと考えていたのです。これは、ただ単に思念的、すなわち頭の中で考えてこういう見方が生まれたわけではなく、何か体験的なものが背景にあると考えて良いかもしれません。これは文献だけではやはりよく分からないので、実際に亡くなっていく人達の例を調査していけば、何か特徴が出てくるかもしれません。いずれにしろ、アビダルマ論典の中に、この様な考え方が登場してきて、これが受け入れられていったという経緯を考えて良いと思います。

五 中国における展開―伝統思想との関係―

東アジア世界（中国）に仏教が入ってきた時、実は輪廻の主体となるものがあるのか無いのかという点で大きな論争が起きています。これが一般に神滅不滅論争といわれるものです。神というのは中々に分かりにくい言葉でもありまして、精神や靈魂のことだと説明する場合もあります。または神経の神であるとか精神の神であるとか、そういうものは靈と同じだとか、あるいは神仙であるとか、あるいは人智では及ばない何か、というようなものも、この言葉で示されるようになります。ですから神というのはかなり多義語です。

中国の古い時代の資料の中では、精神の意味で使われることが多く見られます。私たちが普段意識するような所謂、神さまみたいな感じのものもありますけれども、用例から見ていくと、精神とか靈魂とかといったニュアンスで受け止めた方が良い例が多いと思います。では河野先生の研究（河野訓『中国の仏教 受容とその展開』皇學館大学出版部）を参考にしながら見ていきたいと思います。

この神滅不滅論争の背景になったものは何かと言うと、精神（神）と形体（形）の関係です。この神と形とが統一体を造ったもの、これが人間であるとの理解が、中国古代には存在していました。「神」と「形」を精神と形体と訳させていただきましたが、精神と形体というのは、互いに依存する関係にあって、それによって人間ができ上がっているというのが中国の伝統的な考え方でした。范縝（450?-515）の『神滅論』に次のような一節があります。

神即形也、形即神也。形存則神存、形謝則神滅。

（神（神靈）はそのまま形（すがたかたち）であり、形はそのまま神である。
形が存在すれば神は存在し、形がなくなってしまうと神も滅する。）

つまり相互に依存する関係になっていることが分かります。片方が滅してしまえばその相手も無くなってしまいます。ですから中国の伝統思想の最初のところでは、神と形という言葉で表現されていますが、これが両方存在している時が活着している状態、片方が無くなれば片方も存在し得ない、亡くなってしまったら両方とも無いという考え方が基本であったようです。それを説明する言葉として、同じく范縝の『神滅論』に次のような記述が見えます。

形者神之質、神者形之用。

(形というのは精神の本質であり、神というのは形の働きである。)

また次のような記述もあります。

神之于質、猶利之于刀、形之于用、犹刀之于利。未聞刀没而利存、豈容形亡而神在。

(神の本質というのは刀に於いて鋭さがあるのと同じようなものである、刀と鋭さという働きは常に一つのものの中に収まっていて、互いに独立して存在し得ない。刀が無くなって鋭さだけ残っているということは聞いたことが無い、どうして形が滅んで神が存在することを容認することがあろうか。)

両者が単独では存在し得ないことをこのような言葉で表そうとしていたようです。死ねば無くなってしまわずの神が残るか残らないかが問題にされ、残らないとするものが神滅論といわれるもので、中国の伝統思想だと考えて良いと思います。

なお、范縝の『神滅論』については東洋文化研究所にいらっしゃった蜂谷邦夫先生が興味深い研究を残しておられます(蜂谷邦夫「范縝の『神滅論』について」『東洋文化研究所紀要』61)。

中国の伝統思想の中では、人は神と形が合して存在するもので、死ねばそのどちらともなくなってしまうと考えていました(神滅の立場)。つまり継続するような輪廻の主体になるようなものはない、神が輪廻の主体となり得るものだとしても、古い時代においては、実はそういう理解ではないというのが明らかにされています。

このような考え方が既に在ったので、インドから入ってきた仏教の三世応報説、輪廻説に対する中国思想側の反論が起きてきます。有名どころでは東漢(=後漢)

末頃に『牟子理惑論』が顕れ、本書にこの「神滅不滅論争」に関する記事が登場します。『牟子理惑論』というのは、唐の道宣が集めた『弘明集』巻第1并序に収録されています。牟子による問答形式になっています。そこに当時の人たちの伝統的な考え方が現れているところがあります。

問曰、佛道言、人死當復更生。僕不信此之審也。牟子曰、人臨死、其家上屋呼之。死已復呼。誰或曰呼其魂魄。牟子曰、神還則生。不還神何之呼。曰成鬼神。牟子曰、是也。魂神固不滅矣。但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉、魂神如五穀之種實。根葉生必當死。種實豈有終已。得道身滅耳。」(大正52,3b10-16)
 (……人は死に臨んで、その家のものたちは屋根に上り、このもの(の名)を呼ぶ。死んでしまってもまた呼ぶ。誰かがその魂魄を呼ぶのだという。……魂神はもとより滅することはないのだ。ただ身体が自ら朽ちて腐敗するのみだ。身体は五穀の根や葉のようなものであり、魂神は五穀の種や実のようなものだ。根や葉には必ず死ぬということがある、種や実にはどうして終わることがあろうか。悟りを得て身体が滅ぶだけなのだ。)

牟子は無くなった後に残る何かを認めています。一番初期の神と形で対比されて人が死んだら両方とも無くなってしまおうと言っていた段階と少し異なった段階を表していると思われる。伝統的な立場だとは言われたりしますが、魂神に関しては不滅なのだと考えていることが分かります。

牟子の考えでは神は不滅であり、ただ身体が朽ちるのみだとする、伝統的な神と形との関係からは少しずれてきて不滅の方向に進んでいるようです。おそらくは仏教の影響かとは思いますが、まだ私自身、はっきりと『牟子理惑論』を位置付けることが出来ていませんので、このぐらいで止めておきたいと思います。

六 慧遠の神不滅論

その後におきまして、神不滅を主張した代表的な人物とされるのが東晋の慧遠(334-416)です。慧遠は羅什と書簡のやり取りをしたことでも有名です。廬山に拠点をもって初めて念仏による白蓮社という結社を作られた方でもありました。

慧遠は南朝の王である桓玄(369-404)と書簡のやり取りをしていました。桓玄が亡くなった後、慧遠と桓玄の往復書簡が一つの書として纏められたものが『沙

門不敬王者論』です。これは中国の仏教において画期となる資料の一つだといわれています。インドに於いては宗教権の方が王権より上にありますから、書名の通り王様が僧侶に頭を下げるというのが普通であるとされていました。ところが中国は王権と宗教権の関係は、王権の方が強大でありまして、上にあります。ですから、国王に宗教者が頭を下げるのが普通だという考えがありました。そのような価値観の中で慧遠は、南アジアの伝統に則って、沙門は王様を礼拝する必要はないのだと懇々と説きます。

その往復書簡の最後の所に「形尽神不滅第五」があります。

「問曰……何者夫稟氣極於一生。生盡則消液而同無神。雖妙物故是陰陽之化耳。既化而爲生。又化而爲死。既聚而爲始、又散而爲終。因此而推、故知、神形俱化原無異統。精麁一氣始終同宅。宅全則氣聚而有靈、宅毀則氣散而照滅。散則反所受於大本。滅則復歸於無物。反覆終窮皆自然之數耳。孰爲之哉。若令本則異氣數合則同化。亦爲神之處形。猶火之在木。其生必並其毀必滅。形離則神散而罔寄。木朽則火寂而靡託。理之然矣。(大正52,31b10-24)

(なんとなればそもそも気を受けて一生を極める、生が尽きれば液を亡くして神がないのに同じだ。不思議な生き物といってももとは陰と陽とが変化しただけのもの、すでに変化して生となり、また変化して死となるのだ。集まったので始まりとなり、また散じたので終わりとなる。……) (背景に老荘の理解「気聚生、気散死」があります。)

ここに出てくる気というのは今の言葉に翻訳するならば何らかの目に見えないエネルギー体みたいなものと説明されることが多いものです。気というのは人間の身体の中を上下に動いたり、人間の身体と外界を自由に行き来したりしているものだと捉えられていました。この気は、春秋・戦国時代に既に登場しているといわれています。気に関する研究というのは石田秀美さんという中国思想の研究者の方がおられますが、その方が『中国医学思想史』の中で実証的に気に関する起源を明らかにしています。戦国時代に存在した「行気玉佩銘」という銘文がありまして、玉佩という玉石で出来たものに彫られていた文章ですが、ここに出てくる銘文の中に「身体の中を上下する呼吸」と解釈される記述が登場します。これが資料の中に表れる初めての気の原型であると石田秀美さんは明らかにしています(石田秀美『中

国医学思想史』東京大学出版会)。

「妙物」の「物」という字は人間を指す事もあります。地上に存在するものが全て物であると説明され、実際に地上に存在している物には動く物、植わっている物、石のような物。それぞれ動物、植物、鉱物という風に分類され、その総体が「物」だという言い方をします。そういう意味で生きているものも指します。

気があつまると生きた状態になり、気が散ずると死んでしまうという考え方が正面に出ていることが分かります。形尽神不滅という形で論争が行われている時に慧遠の対論者である伝統的な中国の思想家、ここでは桓玄ですが、桓玄は気が聚ってきて人間の生存が始まり、気が散ずれば死んでしまうということを主張します。ですから、亡くなった後には何も残らないというような考え方が普通であることが分かります。

それに対して慧遠は何と答えたのかというと、

答曰、夫神者何耶。精極而爲靈者也。精極則非卦象之所圖。故聖人以妙物而爲言。雖有上智猶不能定其體狀。窮其幽致而談者、以常識生疑、多同自亂、其爲誣也。亦已深矣。將欲言之、是乃言夫不可言。今於不可言之中、復相與而依悌。神也者圓應無主妙盡無名、感物而動、假數而行。感物而非物、故物化而不滅。假數而非數、故數盡而不窮。有情則可以物感、有識則可以數求。數有精麁、故其性各異。智有明闇、故其照不同。推此而論、則知化以情、感神以化。傳、情爲化之母、神爲情之根。情有會初之道、神有冥移之功。但悟徹者反本、惑理者逐物耳。」 (大正52,31c3-14)

(……そもそも神とは何か。精の極まったもので靈であるものである。精が極まることは〔易の〕卦象の図るところではない。だから聖人は不思議なものをもって言おうとする。優れた上智があるけれどもやはりその本体の様を定めることはできない。その奥深いところを窮めて話をすれば、常識をもって疑いを生じて、多くはみずから乱れるのに同じであり、それは欺かれたのである。またすでに深いのである。もし強いて言おうとすれば、これはつまり「言うことができない」と言う。……)

慧遠は靈という言葉を使っていますが、亡くなってからも何か残っていく物があるという立場に立っており、それをきちんと見ることはできるけれども、その本体

やその様を定めることはできない。つまり言語的に表現することはできないのだ、という立場に立っているようです。参考文献として、鶴飼光昌「廬山慧遠の『沙門不敬王者論』について」(『吉田富夫先生退休記念中國學論集』吉田富夫先生退休記念中国学論集編集委員会編)があります。全体の翻訳はなく部分訳ですが、しかし廬山の慧遠が神不滅の立場に立っていた事が分かると思います。

七 仏典に見る神・靈魂・魂魄の例

次に実際に経論の上ではどのように出てくるかを少し見ていきたいと思います。

【後漢・南北朝時代の経論に見る神・靈魂・魂魄の例】

西晋 竺法護 (?-226-?) 訳『普曜経』

「寿終身散、魂神墮惡地獄之中」(大正3,533a25-26)

(寿命が終わり身体が散じ、魂神は惡地獄の中に落ちる)

魂神という漢字で輪廻の主体となる何かを表しているような所があります。

「外学異術、計死断然、神無所生」(大正3,511a15-16)

(そとに異なった術を学び、死を図れば断ち切られたようなもの、神の生まれるところはない。)

これらの記述から、何らかの輪廻していく主体となるものを「神」という名前で呼んでいる事が分かります。

康僧鎧 (?-280) 訳『無量寿経』

「処兜率天、弘宣正法、捨彼天宮、降神母体、從右脇生、現行七歩……」

(兜率天に居て正法を弘宣し、かの天宮を捨てて、神を母体に降ろし、右脇より生まれ、歩みを現すこと七歩……)

南北朝期の翻訳経典に用いられる「神」という言葉は輪廻の主体となる何かを指して使われていたと大まかに捉えて良いのではないかと思います。時代は少し逆転しますが、後漢時代に、釈尊の入胎に関わる記事があります。

後漢 竺大力（生没年不詳）・康孟詳（生没年不詳）訳『修行本起経』

「此夢者は王福慶。聖神降胎、故有是夢。」(463b)

(この夢とは王の福と慶びである。聖なる神が胎に降りたのだ、だからこの夢がある。)

ここでは、聖なる神が胎内に降りてきたのだという言い方がされます。

劉宋 求那跋陀羅 (?-435-?) 訳『過去現在因果経』(広州に入るのが435年)

「菩薩觀降胎時至、即乘六牙白象、発兜率宮……以四月八日明星出時、降神母体。」

(菩薩は母胎に降りる時が至ったことを観て、すぐさま六牙の白象に乗って兜率天を発し、……四月八日の明星が出るときに、神を母体に降ろした。)

釈尊の誕生日が四月八日という言い方は南北朝の頃から見えてきます。またこの頃から釈迦の伝記で「降神母体」の表現が慣用になったのではと考えられています。

劉宋 宝雲 (375?-449) 訳『仏本行経』

「菩薩乘象王、降神下生時、現瑞甚微妙」

(菩薩は象の王に乗り、神を降ろして下方に生まれた時、奇瑞を現すこととても奥深いものであった。)

ここでも神を降ろすという言い方が出てきます。

西晋 竺法護『修行道地経』(284年に訳出)

「目不見色、耳不聞声、鼻不別香、口不知味、身冷氣絶無所復識、心下尚煖。魂神続在。(大正15,185c17-19)

(目は色を見ず、耳は音を聞かず、鼻は香を分かつたず、口は味を知らず、身体は冷たく気は無くなり、再び識るところはなくなるも、心はなお暖かい。魂神が続いている。)

この記述は亡くなっていく時に目が見えなく音も聞こえなくなってしまうと、鼻

も匂いが嗅げなくなり、口も味が味わえない。身体も冷たくなってしまったけれども、心（胸の所）はまだ暖かい。この時にはまだ魂神が続いてあるのだという言い方をしていますので、やはり最後まで残っている何かが存在するという立場に立っているようです。

（同経典）

「其人命已尽者、身根識滅、便受中止。・・神離人身、住於中止、五陰悉具、無所乏少。（大正15,186a30-b2）（中止＝中陰）

（命が終わって、身体の身根、識も滅してしまったら、すなわち中止を受ける。……精神は人身を離れて中止に住し、五陰（五蘊のこと）はことごとく具わり、欠け足りないところはない。）

ここでは、神、輪廻の主体となる何かは人身を離れて中陰の中に止まる、そこには「五陰悉具」と言っているのだから何か不思議な感じはしますが、中陰というものと神との関係が、この文章から考えますと、身体の中にあるものが外に出て行って、その時に中陰といわれる何かになって、そこに精神は存在しているのだという位置付けでしょう。

同経典

「如是人死、精神魂魄、不齊五陰、亦不離本也。」（大正15,186b5-6）

（このように人は死に、精神魂魄は五陰とは等しくなく、また本を離れないのである。）

精神魂魄は五陰と等しいわけではない。でも本を離れないのであるというような言い方ですから、少し曖昧ですが、精神は五陰とは少し異なるということなのでしょう。

しかし、精神と五陰が同じだとする見解も見えます。

同経典

「中止五陰精神、自然上忉利天。」（大正15,186c12-13）

中止の五陰の精神が、自然に忉利天に上がる。

中陰の五陰の精神が自然に忉利天に上っていくのだ。神がほぼ中陰（=中有=中止）と同じ意味で使われています。また、少し時代が下がると、現在の私たちに馴染みの深い「中陰」という言葉がよく使われるようになっていくようです。

菩提流志（?-527）訳『仏為阿難説処胎会第十三』

「若父母尊貴有大福德、中陰卑賤、或中陰尊貴有大福德、父母卑賤……若如是者、亦不受胎。」（大正11,322b7-9）

（もし父母が貴くして大きな福德があっても中陰が卑賤ならば、あるいは中陰は貴くして大きな福德があっても父母が卑賤ならば……もしこのようであるならば、受胎をしない。）

中陰の性質と父母の尊貴・卑賤を結びつけて場合分けをし、受胎との関係を述べている箇所があります。また父母の欲望の心と結びつく場合もあります。

「父母起愛染心、月期順調、中陰現前。……如是中陰欲入胎時、復有二種。」

（大正11,322c15-18）

（父母が愛染の心を起こし、月の期が順調であれば、中陰が現前する。……このように中陰が母体に入ろうと欲したときに、また二種類がある。）

今まで見てきた経論の記述から考えますと、輪廻の主体として中陰が説かれていますし、それは神、心魂という名称でも登場していて、仏教者たちもインド的な伝統を受けながら、輪廻の主体になるものが実はあるという立場に立っていたことが分かります。

八 臨終の業との関わり

最後に「臨終時の業という視点で記述されたものから」という話をしたいと思います。これは、生きている時に行った業と臨終時に行った業と、どちらを優先するかという問題です。結構面白い議論がありまして、次の生存を決めるのは生きている間で行った業が決定的な要因になるのか、あるいは亡くなる時に行った業が決定的な要因になるのか、という議論が古代から存在しました。死の直前の意志や願い

が再生に大きく影響するという考え方もあれば、いやそうではなく生きている時に
行っていた平静の良い行いが次の生存を決定するという立場を重視する考え方もあ
りました。

これも、興味深いことに社会が混乱している時には、亡くなる直前、臨終に際し
た業（行い）の方が大事である、習慣化した業（行い）よりも臨終時の方が大事で
あると強調される傾向があったという研究が存在しています。これはとても面白い
ところです。

日蓮聖人も臨終正念という言葉を抑っていますが、やはり鎌倉時代という社会的
に大きな混乱の時代に、平静の善業が積めないという状況の時には臨終の方を重視
するという事にならざるを得なかったのではないかと思います。その臨終時の業と
いうので興味深い内容を伝えているのは、スリランカに伝わった『清浄道論』や
『大史』です。

『清浄道論』

死の床に集まった息子や親族が僧を呼び、臨終者の目の前で布施や供養を代行
し、それを死につつある者が認識すれば、彼の心は清まり、良い相を思い浮か
べたまま死ぬことができる。

スリランカ『大史』

僧院への寄進などの記録である福德帳を読み上げて、生善に行った善行を思い
起こさせる。

古代のスリランカにおいて仏教を信じていた人たちが、こういう事を亡くなる時
にしていたことが分かります。『清浄道論』は、成立した時期が大体紀元後の5世
紀ぐらいというのが分かっていますので、その頃には、こういうことが間違いなく
行われていたと考えて良いと思います。

そのような南アジア世界の葬儀、人が亡くなった時にどうしているかという
かということが仏教教団の伝統の中に流れていました。それらが伝わり、纏められ
た資料として考えられるものが、中国の道宣（596-667）の『四分律行事鈔』卷
下之四「瞻病送終篇」第二十六です。ここには臨終に関する行儀が言及されていま
す。

その基本的構造は、『清浄道論』や『大史』等にも記録されているように、亡く

なる時には、その人が生前に行った良いことを数え上げていくというものでした。道宣は、臨終の行儀として次のように述べています。

臨終之行儀。初瞻病中略為四位。一制意、二簡人是非并供養法、三安置處所、四說法斂念。(大正40, 143a~145c)

臨終の行儀。はじめに病を見るの中に、要約すれば4つの位がある。一には制定の意図、二には人の是非および供養の法を選ぶ。三には安置をする場所、四には法を説いて心を引き締める。(以下、書き下しで引用します)

四に說法勸善とは、十誦に、応に時に隨いて病者の所に至り、為に深き法の是道非道を説き、其の智恵を發さしむべし。先に修学する所の或いは阿練若、誦經、持律、法師、阿毘曇、佐助衆事ならんに、其の解行に隨いて之を讚歎すべし。若し阿練若ならんには、當に軟語もて汎く話しおわりて告げて言うべし。

阿練若というのは人里離れた所を指します。阿練若と対照されるものは何かというと村です。村は安全な所で、家畜もいたり、人もいたりします。それに対して阿練若というのは人里離れた所で、北インドでしたら、おそらく森林地帯でしょうから森林に相当します。インドの真ん中から下ぐらいにいけば、デカン高原辺りは荒れた野原でしょう。阿練若というのは初期の僧侶が修行、念処を修していた場所でもあります。誦經は經典を誦んじている人、持律は律をしっかりとたもっている人、法師は法を説く人dharma-bhānaka、dhamma-kathikaと言われたりしますが、阿毘曇は教理を解説する人でしょうね。佐助衆事といのは色々と下働きをして下さるような方々です。

そういう人達に対して、亡くなっていく時に、どういう言葉をかけてあげるのかが良いかという事が記述されていました。「若し阿練若ならんには」というのは、人里離れた処において修行実践することに長けていた人という意味だと思いますが、「當に軟語もて汎く話しおわりて告げて言うべし、云々」とあります。この軟語は、例えば「大徳は行は聖蹤を紹げり。必ず善処に生まるべし」(あなたはきっと良いところに生まれますよというように言ってあげなさい) という感じです。これは明らかに生まれ変わっていくことを当然として考えています。

大徳、今者病篤きこと此の如し。唯當に善念なるべく、惡道を恐れざれ。何と

なれば病より以前に頭陀の不行を行ぜり。仏弟子の中には唯、迦葉ありて世尊は衆にありて当に之を讃歎したまひ、乃至、座を捨し衣を捨すること、仏は親り為したまへり。勝行を行ずるをもつて聖人ともに遵へり。大徳は行は聖蹤を紹介げり。必ず善処に生まるべし。何ぞ死の至るを憂へん。但だ恐る、念を失して妄に俗有を縁ぜんことを。此は是れ幻法なり。更に之を思うこと勿れ。

若し誦經の者ならば、告げて云うべし。

大徳は常に某經を誦して以て正業と為せり。実に勝行たり。凡聖同じく欽ぐ。鸚鵡は四諦を聞いて尚お七反天に生じ後に道迹を得たり。大品には經耳品あり。涅槃には常住の二字、尚ほ聞かんに惡道に生ぜず、と。況復んや教えに依りて広く誦し謬濫の過りなし。何ぞ良く墜陥せん。必ず善処に生ずべし、等と。

ここでは必ず善処に生まれると謂っています。次に持律者、法師、禪師等には、臨終の際にはこういう様に言いなさいというのが出てきます。

若し持律の者ならば云うべし。大徳は禁戒を護持して仏の正言に順じ、能く像末に於いて三宝を載隆す。正法久住せんこと、大徳一人に依るに、今、疾患綿久にして恐らくは將に後世、死なんとす。人誰か死なざらん。但だ恐る、善無きを。大徳は善法を以て自ら持し、兼ねて他人を摂すること、諸仏自ら讃じたまへり。豈に唯だ言をもつて議するのみならんや。但だ、当に専ら仏法に志して余は妄りに妄縁することなかれ。

若し法師ならば云うべし。大徳の説法教化に由りて諸の衆生をして三宝四諦を識知せしめ、其の妄眼を開きて其の心病を破り、仏法を光顯して道俗をして信を生ぜしめ、能く作仏せしめ、又正法をして久しく流れしむ。実に大徳の力なり。

若し禪師ならば云うべし。仏法は如説を貴びて多説多誦を貴ばず。又云わく、口の所言を以てして清淨を得るには非ず、如説の行こそ、乃ち是れ仏法なり。……と。

是の如き等、其の学処に隨いて後に於いて之を誉めよ。

若し佐助衆事ならんには、告げて云うべし。大徳は僧事を經營して聖と同儔な

り。故に沓婆の央主たりしは羅漢心を捨てて僧の知事となりて堅固の法を求め、(中略) 伝に曰く、中国(文脈からインドのこと)には臨終せんには道俗を問わず、親縁は辺に在りて看守り、その根識の未だ壊せざるに及んで、便ち為に一生已来の所修の善行を唱読す。意、病者をして内心に歡喜して前途を憂えず、便ち正念乱れざるを得るが故に好き処に生ぜしめんとなり。

『智論』に「経の中に云わく、生まれしより善を作すとも臨終に悪念あらば、便ち悪道に生じ、生まれしより悪を造るとも、臨終に善念あれば、而して天上に生ず」と。問うて曰わく、臨終は少時なり、何を以てか一生の行業に勝るぞや。答ふ、決徹するを以ての故に。諸根を遮するの事念なるが故に、便ち能く苦楽を感ずるなり、と。必ず須らく別処に安置すべし。五百問に云わく、昔、比丘あり、念、銅鉢に著して死して餓鬼と作れり。……

亡くなる直前のまだ意識がはっきりしている時にその人が一生涯の間にやってきた良いことを唱読しましょう、その生前の良い行いを唱読して正念は乱れないように、良い処に生じていただけるようにしようという内容です。

臨終の業と生前の業とどちらを重視するかという立場にたった時に道宣もどちらかということ、どうも臨終の方に重きを置いているような感じがいたします。しかし、亡くなったらまたどこかに生まれてくる、輪廻の主体になるものが何かあるという立場を持っていた事は間違いないと思われます。

九 日本での展開

最後に日本における展開ですけど、これは少し端折りますが、臨終の行儀でお話しします。日本でも、平安末期から中世にかけて臨終の行儀が作られていきます。一番、理論的なことを言っているのは、解脱貞慶(1155-1213)、南都に現れた有名な法相宗僧侶の方が作成されたものです。亡くなったのが1213年でしたので、日蓮聖人の誕生よりも、少し前にお亡くなりになっている方です。『命終心事』という短文を著しています。

命終心においては総じて三重有り。初に麁相現行の位なり。明瞭なる意識にして三性は定まらず。(若し方便を論ぜばまた五識に通ず)次に細相現行の位な

り。不明瞭なる意識にて微細は現起して、我愛と相応す。其の性は決定して染汚なり。(有覆無記なり) 三には悶絶の位なり。(悶絶とは狂乱に非ず) 唯だ七八の二識あり。以前の六識は悉く皆滅尽す。之を無心悶絶と摂す。七八は有ると雖も、麁なる心は滅するが故に、無心と名づく。

一切の凡夫、或いは設し内院を詣で若しは浄土に生ずるも、後の二位は其の相、必然なり。今、欣う所の正念は、第一の麁想の現行にして、三性不定の中に、不善無記を離れて明瞭なる善心に住せんと欲するなり。(中略) 今、只だ本有の麁想現行の位に於いて、善業成就の故に、三宝加被するが故に、正念に安住するが故に、願の如く、終わりを取らん。彼の麁想の位においては亦た三重有り。六識皆起こる時、其の心、殊に明了にして眼に仏像を見、耳に法音を聞き、自他和合して互いに覚悟有らん。(日蔵64, 24-25頁)

どこが大事かと言いますと、一つは麁相現行の位です。この時に明瞭なる意識が存在しているので、ここの所で生前の行い等をきちんと聞かせてあげる、あるいは本人に、どこに生まれたいかをきちんと決めてもらうというのをやっています。二番目の細相現行の位は不明瞭なる意識なので、意識が蒙昧としてくると結局どこに生まれたいというのも本人が思い取ることができないと考えています。三番目の悶絶の位になると、これは阿頼耶識だけ残っていて、心はあるけれどもここの段階だと如何ともしがたいということを言っています。ですから麁相現行の位すなわち明瞭なる意識が残っている段階で、どこに生まれたいかをきちんと決めなさいと言っていることになります。

もう一つの『臨終の用意』はとても平易な内容ですので、一般の信者の方に使っていたものではないかと思われます。

『臨終の用意』

「人の命不定なり。平静なをたのみがたし。況んや病中をや。よりより油断無く臨終正念をねがふべきなり。最後の妄念は悪道の業、一切世間の事、殊更に病人の執心すべきこと、腹立つこと、貪愛すべき事等、語るべからず。看病人互いに語るべからず。総じて家内に声をたかふすべからず。但し病人の問うことあらば、心にさはらざるように語るべし。語りおわらば何事も皆皆夢なり。神呪忘れ給うなとすすむべきなり。又、病人の心とどむべき資材など、近づく

べからず。魚鳥を食し、酒に酔い、葱菹など食したらん人をばいかにしたしき人也とも、門の内にも入るべからず。天魔頼りを得て心乱れて悪道に落つるゆへなり。(中略) まさしく唯今と見ゆる時は、本尊を病人の目の前にむかへ、耳の傍らによりて、臨終唯今也。来迎の聖衆、光明かくやくとして、ここに来たり給へり。神呪唱え給へとて、病人の息に合わせて、早からず遅からず神授をとなふべきなり。既に終わりにて後に、一時ばかりも耳に唱えいるべきなり。表は死する様なれども、そこには心有り。あるいは魂さりやらずして、死人のほとりにありて、称名を聞きぬれば、彼悪道に入りぬべきものなれども、中有より改めて浄土に生まるるなり。死して後、五時、六時も動かすべからず。是古人のふるき戒めなり。死して後なお暫くしばりかかむべからず。況んや未だ心ある時は、看病人のあらくあたり、あるいはかかめなどすること、かへすがえす有るべからざることなり。」(日本大蔵経(鈴木学術財団版) 64, 25-26頁)

これはターミナルを迎えつつある人達に対して、このようなことを言うてはいけませんという現代にも通用するところがあります。解脱貞慶は法相宗の僧侶ですが、ここでは魂という言葉を使っていますが、亡くなっていく人のほとりにあって称名を聞いていますよ、中有よりあらためて浄土に生まれ変わるんですよ、ということを行っています。

臨終行儀としては幾つかのものが知られていますので、それを少し挙げておきました。中国では善導(613-681)『観念法門』『臨終正念訣』も有名。日本の臨終行儀の書物には、恵心僧都の『往生要集』(985)のなかの「臨終行儀」が最も有名。またそれを解説した湛秀の『臨終行儀注記』(年代不詳、写本記録は1650年)、及び真言宗の覚鑿(1095~1143)『孝養集』3巻及び『一期大要秘密集』、院政期南都の貞慶(1155-1213)の『臨終の用意』、鎌倉期の浄土宗、良忠(1199-1287)の『看病用心鈔』、中世の東密の道範が著した『臨終用心事』(1233)、そして近世の時代の浄土宗の法州(1765-1839)の『臨終用心』、心性院日遠(1572-1642)の作と伝えられる『千代見草』などが有名です。この辺りは以前お話したこともある部分で重なっているのではないかと思います。

結語

仏教には、基本的に輪廻する主体としての何かを認める伝統がありました（プドガラ、中陰、識など）。やがてそれは東アジアに入り、中国の伝統に変化をもたらし、精神、魂魄が輪廻する主体として認められるようになりました。この変化した後の中国の伝統を受け止め、日本人も、そのような輪廻する主体を「魂」として認知するようになっていったのではないのでしょうか。

最初のテーマの無我という言葉に戻りますが、仏教者たちは、ヴェーダの伝統で述べていたアートマンというようなものはおそらく認めていないと考えられます。具体的な形で、何々はアートマンではない、何々はアートマンではない、という言い方で否定はしていますが、といて輪廻の主体となるような何かを否定していたというわけではありませんでした。このような理解ができると推定されます。

そのように考えて、実際の例を経論に追いかけていきますと、輪廻の主体となるものを実は継続的にずっと説かれてきていたことが分かるのではないかと思います。それは、結局、仏教者たちも、輪廻の主体となる何かが存在するという考え方に立脚していたということではないかと思います。ご静聴有り難うございました。