

霊といのち

— 現代日本仏教における霊魂観と生命主義

堀江宗正

はじめに——死後観を避けて通れるか

日本人の死生観を考える際に、「死後の靈魂の存在」を信じるかどうかはどの程度の重みを持つだろうか。日本人は相当古くから靈魂観念を持つている。当然、日本人の死生観を考える際に死後観、靈魂観は重要になるはずだが、死生学者はこうした問題には踏み込もうとしない。研究者としては「あるかないかは分からない」という不可知論を押し通せばよいし、この不可知論が靈魂を信じる人への寛容さに結びつくなら問題は無い。現在の死生学——とくにケア実践において——では、死後観を押しつけてはならないことになっている。だが、死後観を迂回することが、死後観を突き詰めて考えるのを暗に妨げることにつながる可能性もある。

他方、靈魂観と複雑な関係を保ちつつ、それとは一線を画して、「いのち」を軸とする生命主義的な死生観が構築されつつある。ここでの「いのち」とはおおむね、個別の生命体を超えてそれらを成り立たせている

関係性、あるいは自然や宇宙を総体として指す抽象的な言葉である。それは今日では仏教のみならず、神道そして靈魂を信じない人にもアピールし、死生学において大きな影響力を持つている。にもかかわらず、この「いのち」という言葉が何を指し、どのような背景を持つているのか十分に考察されているとは言えない。

本稿では、とくに現代仏教に焦点を当てて、靈といのち、靈魂觀と生命主義の関係を明らかにする。仏教が靈魂をどうとらえるのかは論争的なテーマであるが、その一方で多くの信徒が何らかの靈魂觀を前提として葬儀や供養に参加している。ところが、宗派によつては僧侶の間で靈魂觀を明確に否定しているところもある。そのような宗派では、「いのちのつながり」などという言葉によつて、葬儀や供養を意味づけている。「いのち」を大事にするという思想は、靈魂を信じる者にも信じない者にも受け入れやすいだろう。この「いのち」思想、生命主義を仏教教団はどのようにとらえているのだろうか。それを明らかにすることで、現代日本人にとつての靈といのちの意味や価値をよりよく理解することができるだろう。

なお、「靈魂」に当たる言葉としては、歴史上、「死魂」「亡魂」「御靈」「物の怪」「もの」「精靈しょうりょう」「幽靈」など、さまざまなものがある。ここでは、これらの歴史的概念に相当する包括的概念として「靈魂」という言葉を用いて、それを「生きているときは身体のなかにあり、死ぬとそこから遊離する、通常は目に見えない存在」と定義しておく。実際、このような定義であれば、これから紹介するさまざまな見解における用法とも合致するからである。

現代仏教教団の諸見解

葬式仏教を通して、仏教は日本人の死生觀に大きな影響を及ぼしたと考えるのは自然なことだし、一般的に

はそう異論もないだろう。だが、実際にはそう簡単に結論づけることはできない。現在、仏教学者のかなり多くが、死後の「靈魂」の存続を否定していると言われる。そして、このことは一般の日本人によく知られているとは言えない。仏教書をとくに読んだりせず、葬儀を通して仏教用語に触れる程度の人々であれば、仏教は「輪廻」「往生」「成仏」などを認めているのだから、当然、死後の生命、靈魂の存在を前提として考えると考えるだろう。だからこそ、多くの人が高いお布施を積んで、僧侶に法要を依頼しているのである。

森章司「死後・輪廻はあるか」を参照すると、今日の仏教学者が仏教は「靈魂」を否定していると考え根拠は、大まかに見ると「無記」と「無我」の教えにあると言えそうだ（森は十二縁起も挙げているが、根拠としては無我で代表させられるだろう）。「無記」とは、釈尊が他の思想家から死後の生存や靈魂と身体の異同をたずねられたとき、答えなかつたことを指す。そして、そのような形而上学的な問いにこだわるよりも、もつと差し迫つた問題を考えよというのが仏教の基本的態度だという。したがつて、死後の靈魂の有無のような問題は重要ではない。また靈魂否定論者によれば、「無我」とはインドのヴェーダ宗教において靈魂に当たる「我」（アートマン）を否定したものであり、仏教は明確に実体としての靈魂を否定したという（一方で森は今日の仏教学者であればさすがにアートマンと靈魂を同一視しないだろうと述べている）。そうなると、輪廻の主体は何かという疑問が生じる。この疑問に対して、現代の靈魂否定論者らは、輪廻は世俗にとつての真理であり、第一義の真理ではないと説明するという。森は、日本の主な仏教学者が上述のような輪廻・死後を否定する方向に傾いたのは一九二〇年代からだと跡づけている。

その上で、森は、文献学的な仏教学の立場から批判を加えている。まず、無記の態度が示されたのは「如来の死後」についてであり、「衆生の死後」についてではないとする。また「無我」における「我」とは文脈にさかのぼるならば靈魂ではないとする。「肉体は無我だから病氣をする」というように、いつまでも変わら

ずに健康でいられるわけではないという特定の文脈で「無我」が用いられていることを指摘する。この不変ではないということ、無常であるということが、「無我」の意味内容だということになるだろう。そして、森によれば、この意味での「無我」がむしろ輪廻し続けることの基礎になっていると指摘する。しかし森によれば、このように輪廻・死後否定論を明確に退ける仏教学者は少数であるという（ほかに中村元など）。

一方、多くの仏教教団は葬式仏教に関与している。「靈魂」否定論を信徒にはつきりと説く教団は少ない。今回、筆者は日本の主な仏教教団・宗派が公式見解を出しているかどうかを調べた。対象とする教団は、『宗教学年鑑平成二四年版』³、および最近の独自調査である『週刊ダイヤモンド』（二〇〇九年九月一二日号）の「初調査！全宗教法人信者数ランキング」のいずれかで、信者数が一五〇万人以上の仏教系団体である（団体の回答による）。創価学会、浄土真宗本願寺派、浄土宗、日蓮宗、高野山真言宗、真宗大谷派、立正佼成会、曹洞宗、天台宗、霊友会となる。この基準では、幸福の科学も入ることになるが、内容的には仏教以外の要素の方が多く、スピリチュアリズムを基盤とする教団であるため、除外した。さらに、伝統仏教教団としてよく言及されるがこの基準だとこぼれてしまふ、臨済宗妙心寺派を入れた。結論を先に言うと、ほとんどの教団はこの問題に対する態度を公にはしていなかった。仏教学で見解が分かれている問題であり、個々の僧侶に任せるといふ方針をとっているところが大部分である。

しかしながら、書籍、出版物や教団内部向けの文書などで、明確に「靈魂」を否定していることが確認される教団もあつた。浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、曹洞宗、臨済宗妙心寺派、創価学会などである。だが、いずれも単純な靈魂否定ではなく、「肉体から離れた「実体」としての靈魂は認めない」という立場である。これは無我説（固有の実体性はない）を嚴格に適用しようとしたものだと思われる。そして、その代わりに「生命」や「いのち」という概念に依拠する傾向がはつきりと見られた。他の教団は、葬式仏教に通じる素朴な靈

魂観を前提としながら、生命主義的な説明も採用するという形態が多い。以下、宗派別に、ほぼ成立年代順に見てゆこう。

対象資料としては、一般向けの説明的文書（ホームページ、パンフレット、リーフレット）、檀信徒向けの教育的文書（各教団の出している『檀信徒必携』など）、教団内部で葬送や死生観について教学上の立場を確認する研究活動の報告書などである。教団の動向を探るのが目的なので、研究者個人の責任で書かれている仏教学の専門的な著書・論文は対象外としている。基本的には靈魂観を確認し、加えて「生命」「いのち」などの言葉の用法について確認するという順番で見えてゆく。

天台宗

天台宗は公式ホームページで供養について解説している。そこには「通夜の儀式は、新霊の浄土への引入を祈ることが中心」「新霊の往生（浄土に生まれなおす）をお迎えの阿弥陀如来にお願いし」、などという言葉があり、とくに「霊」という言葉を忌避しているように見えない。また二〇〇六年の『檀信徒必携 信仰の手引き』では、葬儀を「死者の魂を慰め、生き残った近親者の悲しみを共にすることによる、慰めの儀礼」、「死者の冥福を祈ると共に、死者が成仏するための助法」と説明している（四三〜四頁）。これらの文言から、一般向け、信者向けの公式見解においては、靈魂は前提とされていると言える。しかし、これは近年の傾向であるようだ。塩入亮乗によれば、平成一七年「二〇〇五年」以前の『天台布教師手帳』では「無記」の態度をとっていたという。だが、かえって民衆を惑わせることになったので、最澄も「魂魄」という言葉を用いているということ根拠として、平成一七年以降の『手帳』では「靈魂」という言葉を用いるようになったという（二一〇頁）。

また、『檀信徒必携』は、葬儀が社会的なものとなることに懸念を表明し、「信仰に基づく死者儀礼に戻る必要がある」という(四四頁)。ここで強調されている「信仰」は、死者の靈魂の實在を前提とするものだろう。しかし、単なる死霊の有無にこだわるのではなく、あくまで葬儀に関わる仏、先祖を対象とする信仰だろう。そして、それはある種の生命主義とも関係してくる。

生きとし生けるものは皆、み仏様、ご先祖様の命を受けて、この世に存在していることに感謝して、日々の生活を送りましょう(五〇頁)。

朝題目に夕念仏とは、朝に法華經を読み、夕に阿弥陀經を読むことであり、朝起きて法華經の生命觀を感じ、夕べに西方淨土に往生することへのあこがれを持つて念仏を唱え生活することです(一一頁)。

生きていくものすべてが仏(非先祖)の生命から生まれてきて、やがて肉体は滅んでも霊としてそこ(淨土)に帰って行くことが念頭に置かれている。しかし、これと輪廻の關係は明確ではない。柳田国男などが記述している、民間レベルの輪廻觀——死後しばらくたつと個性を失つて先祖の靈と一体となり、そこから新たな子どもがその家に生まれ変わる——を想定しているのかもしれない。

塩入亮乗によれば、最澄は『伝教大師臨終遺言』において、何度でもこの国に生まれ変わつて修行と布教をしようと言及しており、大悲の菩薩はあえて成仏しないという考えを示している(一生補処の菩薩)。しかし、そこにいくたびも生まれ変わることを宣言している背景には、仏教的輪廻より、日本人の民俗信仰としての生まれ変わりがあるのではないかと塩入は指摘する(九七頁)。また、これと関連して、日本仏教の「靈場」は、「地上にある他界」であり、淨土は自他の心を淨めて、自ら築いていく世界として考えられているとも示

唆する。

靈魂を前提とすることは間違いないが、来世における救済を志向するのではなく、死後も残るこの現実世界を基盤として生命が循環するという思想が見えてくる。靈魂觀を否定せず、さりとて靈魂否定論とも対峙せず、いずれをも包摂するような生命主義的な葬儀・供養の説明を強調するというのが、天台宗のスタンスだとまとめられる。

真言宗

高野山真言宗の総本山金剛峯寺のホームページでは靈魂觀についての情報は得られない。本山関係者の談では、基本的に口伝であるため、この辺の微妙な見解は統制しがたく、公式見解のようなものはもうけられないという。他方、『高野山真言宗檀信徒必携』¹⁰では明快に「人は無に帰してしまうのではなく、その魂は永遠に生きているのです」とある(二二三頁)。また、墓の石塔については「先祖の靈が永遠に成仏し、安住する塔」とする(二三〇頁)。さらに「寺院は、檀信徒各家の祖先の靈魂の安住所」だとする(二〇三頁)。これらの記述を見る限り、「靈魂」については肯定的と見られる。一方、「いのち」「生命」も重要な言葉として登場する。

私たちの生命は仏さまからいただき、この世に生まれ出ているのです。諸行無常の定理によつて肉体は滅びますが、生命は本の仏の世界に帰つて永遠の生命を保ちます。これが真言宗の考え方であり(二二七頁)。

真言宗は宇宙全体に生きる仏さまの大いなる生命を知り、それを自分のいのちと一体三昧にすることを悟り、そのための修行を教えることを教理といたします(三五頁)。

右の引用から分かるように。この『檀信徒必携』では、仏の「生命」と個々人の「いのち」あるいはルビを付した「生命」とを一貫して区別している。第二の引用は、この二つの言葉を用いて、空海の「即身成仏義」の六大縁起と三密加持と即身成仏を翻案したものである。すべてのものが六大という仏の性質（地水火風空識で『檀信徒必携』ではそれぞれ「地のいのち」、「水のいのち」などと記されている）を有して生まれ、仏と一体無二であり、身口意における修行を通じて成仏する、すなわち永遠の生命として生きることが説かれている。この教説が、仏の生命から個々の「いのち」として生まれ、やがてもとの仏の「生命」に帰るといふ生死観として展開される（四八頁）。ここで、仏の生命に帰ったあと生前の個性を保つのか失うのかは曖昧であり、靈魂の否定と肯定の分かれ道となる。記述によれば、亡者は四十九日で成仏するが、「仏さまは、そのお姿は見えなくとも残された家族を加護し、その幸せを念じて」いるという。そして、そのことへの報恩と感謝の心が、追善供養だという（二二三頁）。素直に読むならば、生前の個性を保ったまま見守っていると解釈できるが、先祖霊に溶融した状態で加護しているという解釈も可能である。先祖を「仏さま」と呼ぶ一般的な用法と、即身成仏という宗祖の教えとを両立させながら、靈魂の否定・肯定をともに包摂し、より大きな生命と一体になるといふ生命主義的な死後観をも許容する記述である。とはいえ、最初に見たように、「霊」「魂」は「永遠に生きていく」のであり、それが安住するのが墓であり、寺院であると言われている。この矛盾と見えるものは、おそらく靈魂に、仏の生命から分かれつつも一体であるもの、という定義を付するならば解決するだろう。赤塚祐道によれば、真言密教の祈祷は靈なしでは成り立たない。だが、靈単体を取り出してその有無を議論するような靈のとらえ方は限定的だとする。靈は自然を含む万物に媒介される形で存在し、儀礼をおこなうかで存在するとしか言えないようなものだといふ（二五二〜三頁）¹²。このような靈概念は「いのち」概念と通じるものだと言える。

山田一眞¹³によれば、空海は高野山の神々に導かれ、迎え入れられ、守護されて居住したと伝えられていることからアニミズム的な自然観と靈魂観に立っていた(二〇七頁)。しかし、「生きているとか、死んでいるというのとは、その「いのち」の中のひとつの過程であつて、その「いのち」そのものは変わらないというのが、真言宗の教義の核心にある考え方」(二九一―二頁)だという。つまり、靈魂観は前提にあるが、そもそも生と死の区別を絶対視せず、連続する「いのち」の過程ととらえるので、生とかけはなれた特別な靈が実体化されることはないということである。そうであるならば、生命主義のなかに空海の靈魂観も包摂されることになる。山田によれば、宇宙の原因をたどつても分からず、根本は自性がないという、そのような世界の象徴が「阿字」で、その法身は「大日如来」だとする。真言宗では「いのち」をこのような宇宙世界の連続性のなかでとらえる。そのようないのちから出て、いのちへ帰ることが、永遠の生命に生きることだという(一一三―七頁)。

結論として、真言宗においても天台宗と同様で、一般向けの説明のなかで靈魂は用いられているが、生命主義的な用語法も見られると言える。真言宗では、「いのち」の用語がより強く教義と関係づけられている。ここでは、靈を生から切り離して実体視するような見方は退けられる。靈は「いのち」のひとつの姿として包摂されるのである。

浄土宗

浄土宗のホームページ上では、念仏を唱えれば誰でも西方浄土に往生できるということが強調されている(「浄土宗とは極楽浄土とは何」)。また施餓鬼会の説明のなかで、「新亡の靈や先祖代々の諸靈」「広く無縁の諸精靈」など「靈」という言葉が用いられている(浄土宗の法要―施餓鬼会)。同時に、自然などとの共生

と區別して、過去（先祖）から未来（子孫）へとつながっている「いのち」の共生を重視している。その教義上の根拠は善導大師の「願わくは、もろもろの衆生とともに、安樂国（極樂）に往生せん」という言葉にある（「法然共生（ともいき）」とは「きょうせい」と「ともいき」）¹⁴。

『浄土宗檀信徒宝典』¹⁵によれば、浄土への往生という信仰と、中国から伝わった祖先を大切にすることを受入れた結果、追善供養、追善回向によって、浄土で阿弥陀さまの光明のなかで守り、導いていただけるようにしているという（二七六〜九頁）。これらの記述から、浄土宗では靈魂観をとくに否定していないと見ることができると同時に教義の生命主義的な読み替えも見られる。

法蔵比丘が阿弥陀仏（無量寿・無量光）という仏になったのは、「略」すべての人の限りあるいのちを、限らない無量寿むりょうじゆに転（転生・往生）じさせたいという利他、度生を達成実現するにあつた（八一頁）。

宗祖法然上人は称名念仏をとおして、「いけらば念仏の功つもり、しなば浄土にまいりなん。とてもかくても、此身には思ひわつらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわつらひなし」と述懐された「略」。このように念仏者はこの世にありながら何のわずらいもなく、無量寿むりょうじゆという限らない大生命に生かされるから、生きている喜びを味わう「略」。今までの日常生活とは一変して、大生命に生きていく力のみなぎった真実の世界の人となることができる。しかし最後終焉を迎えても憂いなく、心霊の親・阿弥陀仏の身元に帰りゆくという晴ればれとした心地をもって来迎を待つばかりである。ひとたび浄土の人に迎えられた暁には、大悲願行を満足してこの世に立ち戻り、家族や友人といった縁者はもとより、すべての人を導いて浄土につれもどす偉大な使命を果たそうとする（一二五頁）。

このように阿弥陀仏を指す「無量寿」という言葉に「とわのみのち」というルビを振り、単に「寿命がはかりしれない」という意味を超えて、阿弥陀仏を生命の源泉、生命の場所である「大生命」、「心靈の親」とするような教えを説いている。日常生活、信仰生活、往生、往生後の四段階を経て、(一)永遠のいのちである阿弥陀仏によつて生かされているものが、(二)生かされていることに気づき、(三)死後は浄土に生かされ、(四)やがて生者を浄土に導くというプロセスが記述され、一貫して「死生ともにわつらひなし」とされる。このような段階的な死生観は一般檀信徒にも分かりやすいだろう。これらの記述から、浄土宗では靈魂観と生命主義が両立していると見ることができるといえる。

浄土真宗本願寺派

それに対して、浄土真宗本願寺派では、靈魂の否定がはつきりしてくる。とはいえ、ホームページなどでは一般的に分かりやすい形での否定は見られない。『浄土真宗必携 み教えと歩む』¹⁶では、浄土に往生して仏になった人はそこにとどまるだけでなく、迷いの世界に還り来て、煩惱に迷い苦しむすべての人々を救いたいと働き続けるといふ。しかし、「幽霊」などとは根本的に違い、悟りを開いた仏の働きは、固定的・実体的にはとらえられないという(一一六頁)。『人生の問い』¹⁷という問答集では、信心の人はこの迷いのいのちが終わると浄土に生まれてただちに仏になるが、無信の人は生死の世界、六道の迷いの境界を流転するという(二六頁)。あたかも死後の靈魂の存続を前提にしているように読めるが、実はそうでない。別の箇所では、現世でも来世でも実体としての魂はないとした上で、因果や縁起の考えによつて、死んだら無になるのではなく、何かが未来に影響を及ぼしていくとする(二七頁)。また、『今、浄土を考える』¹⁸という書籍では、仏教は無我を説くので霊とか魂とかは言わないとする一方(二四二頁)、浄土とは迷いの世界を超えた悟りの世界であるから、ど

ここにあるようなものではない、通常の認識を超えた世界であるとする。しかし、浄土ニ阿弥陀如来は、それを悟らせようと働きかけている(三四〜五頁)。「南無阿弥陀仏」という念仏はすべてを阿弥陀仏にまかせるということであるが、これを唱えるのも呼びかけがあるからである。念仏によつて、死後、浄土に往生すること、悟りの世界に入ることには間違いないが、それは生きていたときの念仏でも起こることである(五九頁)。それというのも浄土は無限の光明で広がっているので、我々が生きていたこの世界にも働きかけているからである(二六〇頁)。結局、死んだらどうなるのだろうか。肉体も滅び、靈魂も残らないのなら、往生しないのではなにか。だが、往生は死後確実に起こるのだという姿勢を崩さない。しかし、何が往生するのかというと、それは固定的ではない「変わりゆく私」だという(一四二頁)。

右の説明から、浄土は物理的実体ではなく、念仏によつて生じる一種の心理状態、あるいは可能世界としてとらえられているように思われる。肉体は死ねば終わり、靈魂なるものはそもそも最初からないと考えられていることは明白である。死によつて「迷いのいのち」は終わり、仏の願いによつて念仏を唱えるような人はその時点で通常の認識の世界を超えた仏の世界にいる、あるいはそのような心理状態にある。だが、死後もその人の行いは未来に影響を及ぼしていくという意味で、死んだら終わりだとは言わない。

今回対象とした資料では、平仮名の「いのち」という言葉は、教義上明確に意味づけられていないようだが、本願寺出版社から刊行されている書籍のタイトルを見る限り、「いのち」という言葉はよく登場する。前門主の大谷光真も、「一切衆生」という言葉の意味を、人間以外のありとあらゆる「いのち」にまで拡張し、すべてのいのちのつながりを説くと同時に、そのつながりの結び目として自分をとらえ、自らの有限性を自覚するよう説いている(四三〜五三頁、その他)。

したがって、浄土真宗本願寺派は、靈魂否定、心理的な浄土、往生の思想、やや不明確だが生命主義的な世

界観を想定していると言える。

真宗大谷派

真宗大谷派は仏教諸宗派のなかでも靈魂否定論がもつとも強いように思われる。また、浄土への往生をある種の心理状態としてとらえる傾向も強い。靈魂も人の心が作り出したものだという見方がある。だが、このような厳しい見方は、一般向けでは弱く、内部向けの文書になると強くなる。ホームページ上に掲載されている教化リーフレットにおいては、「現在」を問わないで「人は死んだらどうなるのか」と考えることは、私たちを出口のない路（みち）に迷わせる（「人は死んだらどうなるの？」）、亡くなった人は喜怒哀楽などなく、人生の有限さを教えてくれる存在である（「亡き人を縁として」、浄土とは死後の世界、「あの世」ではなく、「俱会一処」¹⁹、「ともに一つ世界に生きる」と言われるような場所、人間らしさを回復させる仏の世界であるという（「いま浄土とは」²⁰）。死んだ人がこの仏の世界に向かうというのであれば、結局は靈魂を認めていることになりそうである。しかし、死んだ人間に感情はなく人間は有限であるということがすでに示されている。したがって、この場合の浄土とは、共生（ともいき）という人間にとつて理想的な状態を導く心理的表象のようなものである。結局の所、人は死んだら終わりであり、何も残らないのであり、浄土とは共に生きるという心理的狀態であり、それを達成することが重要だという教えが示唆されているようだ。だが、一般信徒が読んだら、死後否定論だとは気づかないかもしれない。

『仏教をめぐる対話』²¹によれば、靈魂とは「私があるような気がする」という「有私の情」から考え出されたものであり、そのような魂は浄土に生まれえない。自我によつて汚染され、我執にとらわれている主体には、必然的に穢土という環境しか見いだされない（八五〜六頁）。釈迦が「不死の法を得た」とか親鸞が「大信心

は長生不死の神法」というのはどういふことかという問いに答えるなかで、不死の法とは、輪廻の連続性を支えているような迷いを見抜くことであり、「靈魂不滅などと言うのは迷いのなかの迷い」だとする（八七〜八頁）。池田勇諭は「真宗生活入門講座」の一つ『法事をつとめる』のなかで、靈魂は「生に対する執着を實體化したもの」、「死んでも生き続けていくのだという」、「情念の投影」だとする。死者を生きている人間の物差しで見ると「靈魂」となり、また死者との「おつきあい」の仕方でも生きているときの人間関係の延長で慰霊や鎮魂になる（七〇〜三頁）。このように、内部向けの文書では靈魂否定論が明確であり、同時に靈魂觀を心理的な構築物だとする説明が目立つ。

池田は、釈迦の「靈魂不説」は、「靈の呪縛」からの人間の解放、独立であり、「靈」の信仰としての民族宗教「わが先祖のみを思う差別的感情」に汚染されきっている私たち日本人の体質が問われて」いるという（九二〜三頁）。このような靈信仰からの解放は、生命主義につながる。親鸞が父母のために念仏をしたことがないのは、一切の有情が父母兄弟だからだという言葉をも、池田は『歎異抄』から引く。それに対して、私たちの感情は「いのちの私有化」に基づいているという。この「いのちの私有化」が我や自他の区別を實體化し、靈魂を作り出し、わが先祖のみの幸福を考え、ひいてはわが国家、わが民族の幸福のみを考える。これが先に紹介した靈信仰としての「民族宗教」が指すものだろう。そのような「いのちの私有化」を超えた「同一のいのち」、「ともに生き合っている同胞としてのいのち」の真実「浄土」に帰って行かれた仏さま、亡き人、先祖、諸仏が、真実のいのちに気づかせてくださるという（八一〜五頁）。しかし、この場合も仏が実体として働きかけるといふよりも、私が学ばせていただいたときにはじめて「仏さままでございました」と拝めるといふ（三八頁）。

教師養成のための教科書として位置づけられている『浄土の真宗——真宗概要』²²によると、すべてのいのち

ちあるもの（もろもろの衆生）とともに、「帰るべきいのちの本国」である浄土に往生しようという願生浄土を、「苦悩に同感する、広くやわらかな心」とし、自分の利益しか考えられない「暗く狭く自我の心」と対比する（二七二〜三頁）。親鸞は社会の下層に生きている、さまざまな職業と「そくばくの業」を持つ「いなかのひとびと」を「群萌」（雑草）と呼ぶ。念仏者は、そうした人たちとの深いいのちの連帯を感じるなかで、「一切苦悩の群生海」を凝視し、大悲の心、願生心と呼び覚まされる（二八〇〜一頁）。そして、「一切苦悩の群生海」の救いを願い、迷いに満ちた「無辺の生死海を尽くさんがため」、互いに師となり、弟子となり、学び合うとする（二七二〜五頁）。こうした衆生の信心の上に「如来のいのちである真実」、「如来の証^{まこと}」が生き生きと働き出て、絶え間ない煩惱は無上大涅槃への歩みとして転じる。こうした人々は、往生することが定まった正定聚と呼ばれる（二六六〜八頁）。

「いのち」という語は衆生を指すこともあるが、「如来の真実」を指すこともある。ホームページで見た、浄土を「共生」とする説明と合わせるならば、「深いいのちの連帯」「苦悩への同感」がすでに浄土だということになるだろう。苦悩する衆生Ⅱいのちに共感し、連帯を感じ、ともに浄土（いのちが連帯し、ともに生かし合う場所）に生まれようとするならば、そこにすべての衆生を救おうと願う如来の働きかけがあり、苦悩のなかでも涅槃への道を着実に歩むことができる。すべてのいのちの共生という理想的状态が心のなかに起こること、すでにその状態は達成されている。あるいは成就されることが定まっている。それを心のなかに保持することで、持続的にそれからの影響を受けることが可能となる。このようにまとめられるだろう。

これらの説明から、浄土真宗本願寺派と同様、真宗大谷派でも靈魂否定、心理主義的な浄土の説明が顕著である。だが、浄土をいのちが連帯する、いのちが帰るべき共生の場所ととらえる生命主義は、大谷派の方が本願寺派よりも強いと言える。浄土宗は素朴な靈魂観を保持すると同時に、無量寿である阿弥陀如来を無限のい

のちとする生命主義も採用していた。それに対し、浄土真宗は本願寺派も大谷派も靈魂を明確に否定し、従来はあの世のこととされていたことを、生きている間の心理状態に還元し、一切の衆生にいのちの共生という理想的状態を浄土とする。それでも、教学に詳しくない一般信徒は、僧侶の生命主義的な用語法に違和感を持たず、死んで肉体を持たなくなった「いのち」とは、結局は靈魂のようなものだとして理解する可能性がある。

臨濟宗妙心寺派

臨濟宗妙心寺派の場合、ホームページでは座禪の説明がメインで、靈魂觀や死後觀に関する公式見解は出されていない。教団とは別に転法舎から檀信徒向けしおりとして販売されている足立宣了『檀信徒必携 臨濟宗のしおり』では、供養とは「如在」の心、つまり亡き人が「在ますが如く」勤めるものであり、私自身にお供えをする気持ち、亡き方の戒名を自らの戒めと頂いて、自分を養っている姿を亡き方に見てもらおう「我が養いを与える」行為だとある。亡き人が靈として実在するという觀念に触れず、供養する自分自身の心構えに焦点を当てることで、いわば自己修養のための心理的イメージトレーニングとして供養を意義づけている。²⁴

『対一説 第一集——禪と供養』²⁵、および『資料集 供養』²⁶などの内部の布教関連文書での大勢をまとめると次のようになる。『禪は無我説を採る以上、靈魂説は否定する。六道輪廻や供養や法事などは非仏教的であるが、教化のための方便でもある』と。その一方で、盛永宗興は、個人個人のいのちを超えた「大いなる不変のいのち」から、限りあるいのちが分かれ、個性を發揮しながら変化してゆくのが法であるという典型的な生命主義の思想を示している。²⁷

また『資料集 供養』では、江戸時代の天桂禪師（曹洞宗）の『供養參』を、数少ない禪の立場からの供養についての文献の一つとして取り上げている。そこでは、『供養を何のためにするかという目的を考えるこ

となく、無自性に供養に徹しなければならない、そうでなければ供養にならない」という考えが取り上げられている。²⁸ 供養とはもともと仏教では敬意をもって捧げるという意味を持つ。その定義からして、仏への供養によつて死者にどのような効果が生じるのかと、目的について考えるようではいけないというのであろう（ましてや自分にとつての御利益など）。こうして、供養を通して無自性という禅のあり方を体現しつつ、供養が前提とする靈魂觀念とそれに付随する「おかげと崇り」の觀念を無効化するのに成功している。

一方、河野太通は「靈魂は存在しない」「靈魂説が人間差別を生む」とした上で、仏教伝来以前からの靈魂觀を頭ごなしに否定せずにロマン化し、それでいて仏教的に正しい生き方に導こうとしたのが供養だとし、「死者への供養は、今在る生命の尊重」だとする。また河野は道元の「生死が即ち涅槃」「仏法とは身心一如」という言葉を引いている。²⁹ これを見る限り、臨済宗妙心寺派では、曹洞宗の開祖である道元、同じく曹洞宗に属する天桂禪師に依拠しながら、禪宗としての靈魂否定論と「いのちのあり方Ⅱ仏のあり方」とまとめられるような生死論・生命論を展開していると言える。河野は、常に存在するのは永遠の変化であり、これこそ過去・現在・未来を貫いて宇宙に充滿する「大いなるいのち」であるという。このような世界とともに仏はあり、それは衆生が病気をすれば自分も病気をするという仏心を持つ。そのような仏の働きが仏性である。したがつて、身心一如から離れて靈魂の不滅を説くものは仏教ではない、という（二一〇頁）。日本仏教で「霊」という言葉が用いられたとしても、それは「靈魂」などではなく、「いのち」のことであるという。そして、供養とは自分のいのちに連なるいのちへの感謝であり、自分のいのちの犠牲になった三界の動植物に対しても同じような思いを持つべきだという（二一二頁）。

総じて、臨済宗においては徹底した靈魂否定論と典型的な生命主義が目立つように思われる。それでは、従来の日本仏教における靈魂、場合によつては現代の葬式仏教における靈魂の扱いはどうなるかという、それ

は「靈魂」という言葉を使っても「いのち」を指しているのだと読み替えられる。それによって、生命主義以外の現代人の「靈魂」概念は否定されることになる。

曹洞宗

曹洞宗の場合、道元が心常相滅（体が滅んでも心が残る）という考えを批判し、身心一如の立場をとり、身体から離れた靈魂に当たるものを明確に否定していることもあって、他宗派に比べて靈魂否定の根拠が明確である。³⁰それは葬式仏教への批判的意識につながる。曹洞宗では、一人規模の壇信徒への意識調査を一九八四年、一九九三年、二〇一二年とおこなっているが、初期の調査報告では、壇信徒が本堂への参拝よりも墓参りを重視し、宗旨についての知識がなく、座禅をする者も少ないなど、葬式仏教に意識が向いていることを嘆く調子である。³¹

ホームページの「供養について」というページでは、人は死を迎えてもその存在は消えるのではなく、つながりのなかで生き続けるとされている。そして、「供養という行いを通じて、大切な方とのつながりを保ち続けるお手伝いが出来ればと思います」、「生死を超えた絆を大事にしたいのです」と記されている。³²つまり、葬式仏教をおこなっていることとの折り合いをつけるため、壇信徒には靈魂否定の立場があることを表面に出さず、さりとて靈魂が死後残ると言っているようにも解釈されないよう、関係性やつながりや絆は消えないという言い方をしている。

『曹洞宗檀信徒必携』³³でも靈魂観を前提とした葬儀や供養の説明はない。葬儀については、故人を「さとりへの道へ送る内容を持つ」という説明もあるが、儀礼の象徴的意味の記述という域を出ない。それよりも親しい人の死の受容や悲嘆の軽減という葬儀の心理的機能に重きを置いた記述になっている（二六六〜七頁）。供

養は、生命が受け継がれ、今の私があることへの報恩感謝、さらに多くの生命を支える存在になるといふ誓いだとされ（一四三頁）、その章のサブタイトルは「命のつながりに手を合わせて」であり（一四一頁）、供養を生命主義的にとらえていることが分かる。

また死生学関連の文献を積極的に出している曹洞宗所属の中野東禅は、あの世に行くのは心であるとし、靈魂観念を持つ人の例をいくつか出して、死んでも心が行くという考えを肯定しながら、そのあの世を作っているのも心だとする。そして、道元に依拠しながら、死ぬ間際の心のありようが、どのような「あの世」に行くのかを反映するという見方を示す。ここでは靈魂否定論を堅持しつつ、靈魂観念を持つている人に対応するための考え方として、心理学的といってもよい「あの世」観が示されている。そして、「仏教は「いのち」をどう見るか」というタイトルの章のなかで、仏教的生命観の基本概念を説明しながら、「生死は仏の命」とする。つまり、生き死にする我々は、縁起によつて成り立ち、無常であり、無我であり、無為でしかなく、あるがままの如実を受け入れるしかないような存在であるが、このような存在こそ「仏の命」のあり方である。我々一人一人は、この「仏の命」を無条件に与えられ、それを人格として生きているのだという。大いなるいのちから個別のいのちが分かれるという典型的な生命主義ではないものの、あらゆる存在のあり方と個別の存在のあり方を重ね合わせて、いずれも仏のいのちのあり方と呼んでいる点では生命主義的な世界観だと言える。

中野の記述は、現在の死生学のなかの一潮流である心理学的なスピリチュアル・ケアの立場とも通じる。死に面した心のありようを意識を向け、あるがままの死の受容をすすめるからである。その路線に定位しながら、靈魂の有無に触れず、従来の靈魂否定的な教学的立場と、近年の生命主義的な言説とを総合したような立場を提示していると言える。

ここまでが曹洞宗の一般向けの説明の概略である。隠された靈魂否定論、葬儀や供養や靈魂についての心理

主義的説明、生命主義的説明が特徴だとまとめることができるだろう。

しかし靈魂否定論については、現場における民俗、そして今後の高齢化を見据え、曹洞宗内部の研究者から見直しの声も出ている。二〇〇三年の曹洞宗総合研究センター『葬祭——現代的意義と課題』では、仏教民俗学の立場の佐々木宏幹の問いかけもあり、教学と民俗との乖離を解決し、葬祭の意義を確認しようという意識が高まっているように見られる。この本では、改めて道元の著作にさかのぼって、道元が輪廻を認めていたことを確認している。³⁶たとえば、道元は、「生生世世、在在处处に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり」と言い、どのように生まれ変わっても必ず修行をして悟りに至ることを願っている（七四頁）。道元は、臨終の際には三帰依を唱えることをすすめ、さらに中有のときも唱え、後生でも唱え、悟りに至るまで続けよと「仏道」のなかで述べている。これと対応するのが、今日でも葬儀の受戒中に三帰依とその功德を説いていることである（八四〜六頁）。『正法眼蔵一百八法明門』には、「一生所繫の菩薩は中有なし」といい、悟りから悟りへ転生するのは迷いの輪廻ではないとし、悟った状態で輪廻が考えられていた。³⁸『永平広録』では故人に語りかけ、『永平寺三箇靈瑞記』では人気がないのに梵鐘の音がしたなど三つの現象を奇瑞、つまり不可思議な吉兆ととらえ、靈的なものに帰している（二二三頁）。³⁹また、中興の祖である螢山の時代では禪淨双修が一般的で、浄土と回向の觀念が見られることも確認されている。たとえば、諸聖の名前を誦することによって、僧侶の「清魂」「覺靈」、在家の「幽靈」を浄土に送るといふ具合である。しかし、時代が下るにつれて写本のなかから「浄土」の文字が消えてゆく。そして、それら「靈」や「魂」の行方は曖昧なままになってしまったという。

佐藤俊晃⁴¹は道元の心性不変説批判は、靈の常住を否定したのであって、靈の不在を説いたのではないとしている。それが明治期の教学で靈魂否定の方向に傾いていったと見ている。佐藤によれば、明治初期の政府の

宗教政策に対応するための教団の公式見解として出された『曹洞宗問題十説』（能神柏殿撰、一八七五）では、靈魂を心の作用の一つとし、理念・教義の立場に立っている。それに対して、註書の一つである『教導基本問題十説』（長善玄朗撰、一八七七）では、死後の主体を前提として追善供養の重要性を説き、現実の立場に立っているという。この理念と現実の並存はその後の文献でも確認されるようだ（二三三〜三五頁）。また、佐藤自身は秘伝として「切紙」という諸靈・諸神への対処法を継承しているが、これは靈魂觀を前提とするものである。そのことから少なくとも曹洞宗は近世までは靈魂觀を排除していなかっただろうと佐藤は見ている（五二頁）⁴²。

一方、前述の『葬祭』には僧侶へのアンケート調査（二〇〇一年、一一二二人）が収録されており、多くの僧侶が靈魂を認めていることが明らかになった。「死者の魂や靈魂は存在すると思いますか」という問いには、「感覚として存在する」が五四・八パーセント、「魂は存在する」が四七・六パーセント、「追憶のなかに存在」が四七・〇パーセントで、「魂は存在しない」は七・五パーセントしかいなかった（三九二頁）。存在する理由については「素朴な信仰だから」（五八・四％）、「人間の本质だから」（四二・九％）という答えが上位を占めている。この結果は、「仏教は無我説だから靈魂を否定する」「道元禪師は心常相滅を批判しているから靈魂否定だ」という靈魂否定の教学的立場に真つ向から反するものだろう。こうした現状を踏まえてか、二〇一二年の檀信徒調査報告では、死生觀を問う調査項目が組み込まれ、葬儀や供養を正面からとらえようとする変化が見られる。⁴³

日蓮宗

日蓮宗のホームページでは「仏教・仏事についてのQ&A」〈仏事について〉お彼岸について」の説明のなか

で、次のような記述がある。「煩惱を離れて悟りの境地に至ろうとする仏教思想と、日本の伝統的な先祖供養の信仰が結びついて、祖先の霊を供養する行事となりました」と。この説明は、先祖の霊の供養を仏教思想とは別の日本の伝統ととらえつつも、それとの結合を容認するという態度を示している。

日蓮宗勸学院監修『宗義大綱読本』⁴⁵によると、成仏は非日常的なものではなく、題目を唱える行者の住処にあり(一三七頁)、法華経の行者の住処が浄土であつて(一五二頁)、浄土教のように来世への往生、来世での成仏を説くのではなく、現世で成仏を体得する「即身成仏」の立場であるという(二三八〜九頁)。また、現世の国土が成仏をし、十界のすべてが仏国土となった理想的状态を立正安国・淨仏国土という(一五一頁)。それでは来世を否定するのかというところではない。「たとえ肉体は消滅したとしても、靈魂は永遠に不滅の絶対者たる仏と同体不二の存在として存続」するとし、その仏国土は「靈山浄土」であり、没後はそこでさらに仏果の増進を得ようというのが「靈山往詣」であるという(一五三頁)。靈山往詣は即身成仏のものが本来の住処に帰ることであり、そこで成仏するという意味ではない(一五五頁)。だが、靈山は現世と断絶した場所ではないようである。法華経を修行する者は即身成仏の境界にあるので、昼夜に靈山往詣の法悦を得られるとされ、日蓮聖人は自らが法華経を行じ、説いていた身延山を、靈山浄土であると確信していたという(一五七頁)。しかし、成仏・証「さとり」の世界は、学理・知識で説明できるものではなく、信行の体験によつてはじめて得られる境界であるという(一五八頁)。この意味では、「靈魂」や「靈山」は教義や文献の解釈だけでその有無を論じるようなものではないということになるだろう。

死後の靈魂には限定されないが、諸天善神などの靈的存在と関わりがあるのが、「祈祷」である。同じく『宗義大綱読本』によると、「祈祷」は「成仏のいのり」と「生活のいのり」に分けられる(一八三頁)。前者は自分だけでなく一切衆生の成仏を願うものである。後者は、現世は安穩であるように願い、後生は善処「靈

「山浄土」に至るよう願う安心立命の祈りである。それを通して、法華經の行者であれば、法華經を守護する諸天善神の守護が得られるという（一八四～五頁）。「生活のいのり」は、法華經の行者として、如来の使者という立場から救済と導きを目的としておこなわれるようないのりであれば、諸天も感応道交するという（一八六頁）。

勸学院の研修会議「法華經信仰にみる「老・死」——臨終をめぐる」（二〇一一年一月二四日）では、題目を通しての「即身成仏」（現世での救い）、「臨終正念」（死ぬときの安心）、「靈山往詣」（死後の救い）に関する見解を日蓮に即して確認し、また江戸時代に成立した臨終行儀書である『千代見草』の内容を確認している。とくに『千代見草』では、魂が死骸から抜けるときに題目を聞くことで、よい場所に至ることができると、臨終の相によつてどのような場所に向かったかが判断できるといふことが書かれている（四五～六頁）。つまり、死後は魂が抜けて靈山に行くということであり、靈魂観念を想定していると言つてよいだろう。

これまでの所、靈魂観や死後観に関わりそうな教説を確認してきたが、「いのち」といふ言葉や生命主義と関係のある言説は出てきていない。しかし、「久遠実成の釈迦牟尼仏」の教説が生命主義的な内容となつながら、すなわち歴史上の釈迦として仏になる以前から実は成仏しており、それによつて一切の衆生が仏界を具有するに至つたという教説である。日蓮宗のホームページには次のような解説がある。

「過去・現在・未来を超えて、永遠の存在であるお釈迦さまは、私たちをいつも近くで見守り、助けてくださる」[略]。そんなお釈迦さまの「いのち」を私たちは受け継いでいます。「いのち」とは、単に肉体的な生命としての意味ではなく、お釈迦さまの慈悲の心であり、安穩な世の中を願う想いであり、みんながイキイキ生きるといふ意志でもあります。全ての生きとし生けるものの「いのち」と、お釈迦さまの

「いのち」はつながっています。だから、私たちの心のなかにも、「仏」がいらっしやる——。⁴⁸

三世を通じて永遠に変わることのないこの久遠実成の釈迦牟尼仏のなかで、すべてのいのちが生きているという教説である。日蓮宗ホームページのトップタイトルには「日蓮宗——いのちに合掌」とあり、「いのち」が中心の理念であることが分かる。だが、すでに見てきた『宗義大綱読本』では、平仮名の「いのち」は出ておらず、それに文脈上で相当するのは「一切の衆生」という言葉である。靈魂観に関わる箇所と靈山往詣の解説でも「いのち」という言葉は出てこない。しかし、肉体が減んでも靈魂は永遠の仏と同体不二という説明は、一切の「いのち」が仏の「いのち」とつながっているという説明と通じる内容である。日蓮宗においては一般向けの表現では平仮名の「いのち」が使われるものの、内部向けには法華経や日蓮の文章に出てくる言葉がそのまま使われている。しかし、「久遠実成の釈迦牟尼仏」の教説は、実質的に生命主義的な内容を持ち、それをベースとして靈魂観や死後観も展開されている。つまり、靈魂は永遠の仏と同体で、死後は靈山に往詣して、ますますつながりを強める、という具合である。生命主義は靈魂否定を補うための外向けの言説ではなく、靈魂観や死後観を基礎づける教説そのものとして機能している。

この久遠実成の釈迦牟尼仏の教説に、実際に「生命」という概念が挿入されるのは、大正期前後の生命主義との関係においてであるようだ。仏教学者の田村芳朗によれば、日蓮主義に影響を受けた宮澤賢治や尾崎秀実は、宇宙の永遠の生命のなかに自分が生きているという感覚を持ちながら、迫り来る死を自覚しつつも生を充実させようとする思想を展開したという。⁴⁹

創価学会

創価学会の場合、かつて他宗教との違いを鮮明にする布教マニュアルとして用いられていた『折伏教典』において、肉体とは異なるものとしての靈魂を明確に否定している。その理由は「生命」が「色心不二」だからである。そして、個々の人間の生命は、死後、大宇宙の生命に溶け込むのだとする。しかし、それぞれの世界でなお我を感じている存在があり、それがどこかで感応して、死者の言葉が聞こえたり、見えたりするという現象が現れるのだという。⁵⁰ なお、このような靈魂否定論は現在のホームページなどでは明確に見られない。「追善回向」とは、自分が実践した善行（仏道修行）の功德を、先祖や故人に回し向けることなのです⁵¹などと先祖供養に関わる記述が見いだされる。しかし、靈魂という言葉はない。「追善回向」も「生命」のつながりによって説明されるだろう。

ホームページでは「生命」について次のような説明がある。法華經の寿量品について、「寿量」とは「寿命を量る」ことであり、仏の寿命が「無量」であると明かしたのが「寿量品」であり、「仏の永遠の生命」が説かれている、と。

大聖人は「略」永遠の仏の生命を御自身の生命に悟り、「南無妙法蓮華經」として顕されました。「略」「御本尊」は、宇宙と生命を貫く根源の法である南無妙法蓮華經を悟られた御本仏・日蓮大聖人が、御自身の仏の生命をあらわされたものです。その御本尊を信じ、読経し、題目を唱えていくとき、本来、私たちのなかに内在している仏界という最高の生命が湧きあらわれてきます。⁵²

日蓮大聖人は仏の永遠の生命を悟った「御本仏」であり、日蓮大聖人がそれを「南無妙法蓮華經」として顕

現させのが「ご本尊」であり、それを読経し、題目を唱え、行動することで、一人一人のなかにある「偉大な仏の生命」が現実化するという。⁵³ これらの教説から、これまでの仏教諸宗派との比較でいえば、靈魂否定の生命主義とまとめることができるだろう。

靈友会

創価学会が靈魂否定であるのに対して、同じ法華系の新宗教である靈友会は、その団体名に「靈」という言葉が使われているし、公式ホームページ上の用語法をみても、「戦争は負けただけど、靈界は負けていない」「恩師久保角太郎先生は……靈界に帰られました」などと「靈界」概念を重視していることが分かる。したがって、靈魂觀念を否定しているようには見られない。その活動の中心は先祖供養であるが、父系の先祖だけでなく、母方の先祖も供養すること、縁のある人も供養できることを特徴とし、自分につながるすべてのいのちを供養するという考えである。つまり、これまでの本稿の議論の枠組においては、靈もいのちも肯定する立場として位置づけられる。

立正佼成会

靈友会から分派した立正佼成会は、靈魂に関する公式見解を表明していないが、先祖供養を重視しており、⁵⁵ 複数の信者との談話によれば「靈界」という言葉も信者の間では使われている。また創設者の一人である長沼妙俊は「靈能」を持つていたことが知られる。しかし、長沼の死後、教団は靈能指導から法華経による研鑽へと転換をはかっている。そのことが、靈魂に関する見解を表立って掲げない理由の一つかもしれない。というのも、法華経による研鑽を掲げる上で仏教学は無視できず、一方、現代の仏教学の大勢は靈魂否定論に傾いて

いるからである。

現在のホームページでは、「教団行事」の孟蘭盆会の項目に「親から子への、いのちのつながりに気づき、先祖への感謝の念を強くすることを大切にしています」という表現がある。ここでは「霊」という語は使われておらず、「いのちのつながり」という表現が使われている。ホームページの教義の説明は法華經の解説を基本としたものになっており、「いのち」という言葉が全面的に使われている。たとえば、以下は「妙法蓮華經如来寿量品第十六」についての解説文である。

仏の本体とは無限の過去から無限の未来まで、宇宙に満ち満ちている大いなるいのち（本仏）です。本仏がすべてを生かす力はいつでも、どこでも変わることなく永遠に存続するということです。／積尊は、自分の本當の姿がこの本仏であり、無限の過去から無限の未来まで永遠に存在していることを打ち明けたのです。／これは、私たちのいのちも永遠であることを示しています。なぜなら私たちは、皆本仏の現れであり、本仏と一つのいのちにつながっているからです。さらに、人間ばかりでなく生きとし生けるものすべてと一つのいのちを生きているということができます。このことを心の底から確信できたとき、「肉体の死」という根源的な苦悩から解放されます。そして、心を成長させ、世のため人のために尽くす人間になることを迷わず目指せるのです。

創価学会で「生命」と言われていたところが「いのち」に変わり、釈迦が本仏であることと、すべてのものが本仏の現れであることが強調され、利他的行為がすすめられている。この「いのち」「本仏の現れ」が「仏性」と言われているところもある。「會員綱領」の解説では「仏性」が使われており、「いのち」は使われてい

ない。したがって、平仮名の「いのち」を使うのは比較的新しいことではないかと思われる。

また、上記の解説文では、「生きとし生けるものすべてと一つのいのちを生きている」ことを信じることで「肉体の死」という苦悩から解放されるとある。このような考え方であれば、肉体と異なる靈魂を信じる必要はない。このように「靈」を排除し「いのち」を多用する用語法は、靈魂否定的な生命主義が公式には採用されていることを示唆する。しかし、最初にも述べたように、信者レベルでは靈信仰は健在である。実際には、靈魂肯定の生命主義に近いのかもしれない。

インターネットフェイスとしての「いのち」

これまで見てきたことをまとめると、天台宗、高野山真言宗、浄土宗、日蓮宗、靈友会、立正佼成会は強い靈魂否定論を唱えていない。天台宗と靈友会以外は関係者と直接話したことがあるが、靈魂について明確な公式見解はないという。だが、信者向けの文書では靈魂に当たる言葉が出てくる。逆に靈魂否定論がはつきりしているのは、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、臨済宗妙心寺派、曹洞宗、創価学会である。しかし、靈魂否定論と言っても、細かく見ると、肉体とは異なる実体としての「靈」「靈魂」を否定しているのであって、何らかの輪廻や往生や成仏の主体を想定していないわけではない、と見ることができるだろう。

靈魂否定論の立場が強い教団においては、何らかの形で、「死んでも終わりではない」ということが説かれている。「靈魂」を信じて儀礼をおこなっている一般の壇信徒にショックを与えないという意図があるかどうかはともかく、そのような機能は果たしていると考えられる。この「死んでも終わりではない」ということを言うために、「いのち」「生命」「共生」などの言葉が駆使される。とくに、最近の仏教書になるほど、平仮名

の「いのち」の使用頻度は増しているように思われる。それは、靈魂を否定しつつも、靈魂觀念を前提とする一般信徒とつきあつてゆくためのインターフェイスのような役割を果たしている。

だが、結局の所、それは言葉の違いでしかないのではないかとこの疑問も生じる。霊や、靈魂という言葉を使わなくても、いのちや生命という言葉を使つて、結局おなじことが言われているのではないか。要するに、人が死んだら、それですべてがなくなるわけではなく、それまでとは違う形になつて、生きている人と関わり続けるということが、僧侶と信徒の両方にとつて重要なのである。そのことが、双方の共通了解として確認されるならば、どのような言葉が用いられるかはそれほど重要ではない。実際にこの二つの言葉の区別が大きな意味を持つていないことは、靈魂否定の強い仏教教団であつても、靈魂觀を前提として僧侶に葬儀や法要への関与を求める信徒と持続的な關係を結んできていることから明らかである。このような考えに立てば、靈魂否定にこだわる仏教者は、かえつて「無記」の精神と隔たつて、靈魂がないと断言しているということに気づかされる。そして、後に發展してきた「いのち」という概念をかえつて実体化しているのではないかとこの疑問も生じる。

一方、「いのち」や「生命」などの言葉は、靈魂否定ではない教団でも使われている。今回対象とした仏教教団で、生命主義的な思想を説いていないところはないということが分かつた。しかし、その根拠や源泉は多様である。基本は仏と「いのち」の同一視である。各論としては、以下のような教説が生命主義につながる。(一) あらゆるいのちが仏性を持ち、この世において即身成仏するという思想(アニミズムとしてもとらえられている)。(二) この世に菩薩として、あるいは悟つた状態で生まれ変わるといふ思想(最澄、道元、日蓮の地涌の菩薩)。(三) 無量寿(永遠のいのち)としての阿弥陀如来のいる俱会一処のいのちの共生の場としての浄土や、永遠のいのちを持つ久遠実成の釈迦牟尼仏。(四) この世に浄土・仏國土を実現するという思想。

(五) 生死を超えたいのちのプロセスが仏の説いた存在のあり方だとするもの。これらの論拠が、大いなるいのち(仏、浄土、仏国土、自然、宇宙)から個別のいのちが分かれて、死後はまた大いなるいのちに帰るといふ生命主義につながる。

この生命主義は、見方によっては梵我一如のような仏教以前の思想と似ているように思えるかもしれない。しかし、無我説を靈魂否定の根拠とするような論者であれば、いのちが無自性であることを強調し、個としてのいのちは実体のないものだとするだろう。

靈魂否定論の歴史的理解の可能性

仏教界の靈魂否定論をどのように理解するべきだろうか。まず、このような靈魂否定論が、釈迦存命のときから当たり前のように存在していたという当事者の見解の是非を判断することは筆者にはできない。それでも日本仏教の宗派の祖師の多くが靈魂觀を前提としていたことは、すでに見てきたとおりである。前出の佐藤俊晃によれば、明治政府の廃仏毀釈のあと、曹洞宗においては教学と現実の分裂が起きたという。また前出の森章司の指摘によれば、仏教学において靈魂否定論が明確に台頭してきたのは一九二〇年代からだという。近代におけるこのような転換を仏教の外の立場から歴史的背景を踏まえて説明した文献に、筆者は残念ながら出会っていない。したがって、これから述べるのはある種の仮説である。まず二つの歴史的理解の可能性があると筆者は考えている。

一つは、仏教から迷信的要素を取り除いて近代化しようとする動きが明治期にあったことの影響だとする理解である。また仏教において文献学が発達し、仏教に関するパースペクティブが宗派・教団の開祖のそれより

も広がり、初期仏教の「無記」や「無我」の教説の重要性が増していったとも考えられる。実は、「無記」と「無我」だけなら、靈魂を否定も肯定もしない不可知論になるはずである。しかし、迷信排除の動きと相まって知識人であろうとする仏教学者は否定論に傾いた。あるいは逆に迷信排除の動きが、「無記」「無我」を靈魂否定の方向で理解しようとする圧力になったのかもしれない。他方、明治政府の民法のもとで家制度が確立し、戸籍が整い、名字が確定すると、イエの觀念が確立し、葬式仏教の重要性が増していった。この葬式仏教をやることはできない。そのため、靈魂否定を教団の公式見解とすることはできない。結果として、仏教学者と僧侶は靈魂を否定するが、一般信徒には靈魂があるかのように振る舞う。そのために要請されたのが、実体としての靈魂とは異なる生命やいのちという概念である。いのちのつながりを大事にするという考え方なら、仏教の教義と民衆の信仰を結びつけることができる。さらにそれを強化する要因となったのが、明治に入ってから僧侶の妻帯（公式の許可）と、寺院住職の世襲である。僧侶の妻帯によって、本来は禁欲的な面であった仏教が生命肯定の宗教に転換したとも言える。また、寺院の経営主体が世襲となり、経営単位が住職のイエとなることで、地域の壇信徒との恒久的な結びつきが江戸時代以上に強化される。これが一つの見方である。⁵⁷

もう一つの歴史的仮説としては、明治期においては死後個性を残す靈魂の存在は実際に弱かったか、あまり信じられておらず、そのようなものがあるとしたら幽霊や物の怪や祟る霊などに限られていたというものである。たとえば、ラフカディオ・ハーンは、日本人が西洋人のように個性を持った靈觀念を持っていないと驚いている。彼によれば、無数の先祖や過去の業（カルマ、おこない）が現在の人のなかで生きていて、それは死後すみやかに解体すると日本人の間で考えられていたとのことである。⁵⁸これが正しいとすれば、その後の近代化とともに西洋流の個人主義が浸透し、徐々に個性を持った靈的存在の觀念が強まり、仏教本来の無我の立場から人々が乖離していったと推論することができる。つまり、近代化したのは仏教でなく、個性を重視する

人々の意識だということになる。だが、ハーンの眼差しは西洋と違うものに興味を持ち、それを強調するロマン主義的な傾向があるかもしれない。個性を持つて輪廻するということ観念が前近代に全くなかったと考えるのは相当に無理がある。この小論でそれを改めて論証する必要もないと思われるが、よく知られている例を持ち出すならば、平安時代においてすでに、前世からのちぎりという言い方が文学などに見られ、御霊信仰が盛んであったことを想起すればよいだろう。⁵⁹

筆者は、これら二つの仮説を折衷すれば、実際の状況に当てはまるのではないかと考えている。歴史を通して見ると、日本人の靈魂観はかなり根強い。他方の仏教も日本でもっともポピュラーな般若心経に見られるように、伝来した当初から空観を伝えている。したがって、仏教の本質は（実体としての）「靈魂」否定論であるという見方にも説得力がある。だが仏教は、中国、日本と靈魂念の強い地域に伝わるなかで、靈魂を供養する儀礼に関わらざるをえなかった。そのためダブル・スタンダードであり続けた。一方、民衆レベルの先祖祭祀の強化、明治政府の迷信排除、仏教学の近代化とともに、靈魂を、「祖靈化・先祖化コース」——死んでから四十九日を経て成仏するか死んですぐに往生する——から外れた特殊な存在に限定する動きが強まった。

このことを考えるためには、仏教以外の死生観の変容をも考慮に入れる必要がある。とくに平田篤胤や柳田国男のように、祖霊信仰を日本古来の信仰だと見なし、個性ある靈魂もいずれば祖霊・先祖に溶け込んで個性をなくして、そこから新たに生まれ変わってくと主張した思想家の存在を見逃すことはできない。これによれば、個性ある靈魂のままであることは、未浄化な状態、非本来的な状態と見なされるのである。

平田篤胤『靈能真柱』^{たよのみほしら}（一八二三）は、人は死後に黄泉の国に行くのではなく、庶民であっても、死後、その土地の産土の神の祠があればそこに鎮座し、墓があればそこに鎮まつて居続け、生者の幸福を願っているとした。⁶⁰ 柳田国男は『先祖の話』（一九四六）で、死者は三三年で弔いあげになり、生前の個性を失い、祖霊の

塊に一体化し、場所によっては神になると信じられているとする（九四〜六頁）。また「妖怪談義」（二九三〜六）において、おぼけ（妖怪）が特定の場所なら誰にでも、宵と暁に現れる非人格的存在であったのに対し、幽霊は特定の人の前ならどこでも、丑三つ時に現れる人格的存在（＝死者）であるとした。⁶¹ この二分法には例外もあるので批判が加えられているが、重要なのは、人格的な幽霊と個性を失う祖霊と（もとより人間ではない妖怪と）が明確に分けられたことである。

このような、いわば「靈魂蔑視」が、今日における仏教者、ならびに科学的知識人における靈魂否認——単なる蔑視ではなくその歴史的存在を非固有的なものと思なす——につながっているかもしれない。仏教者は、お盆の供養は儀礼として引き受けるだろう。しかし、靈魂を信じ、交流しようとするシャーマニズム、スピリチュアリズム、「オカルト」などは忌避する。また、昨今の神社神道は、国家神道的なイメージを払拭すべく、日本人の宗教性は共生を特徴とする古来のアニミズムや自然崇拜にあるとし、人格を持った神の崇拜を前面に出さなくなった。個性ある靈魂や死者祭祀も重視しない。

すでに紹介したように、森に従うと、一九二〇年代頃から仏教学において靈魂否定論が強まったということである。その頃、日本では「生命」という概念を前面に出して、近代合理主義とは異なる形で東洋の宗教や思想を再評価しようとする大正生命主義が台頭する。⁶² さらに紹介した創価学会に見られるような「生命」肯定論も、この文脈で登場したと理解することができる。本稿では詳しい歴史的展開を追うスペースはないが、現代仏教教団における「いのち」概念の頻用も、さかのぼればこの時代の生命主義に行き着くだろう。それというのも、宇宙は大いなる生命・いのちであり、人間はそこから分かれ、そこへ帰って行くのであり、個性ある靈魂もそこに吸収され、個性をなくしていくという思想は、教団や宗旨が違ってもほとんど同一だからである。⁶³ それはちやうど、祖霊信仰の宇宙版のようなものである。だが、戦前におけるその終着点は宇宙規模の根本神

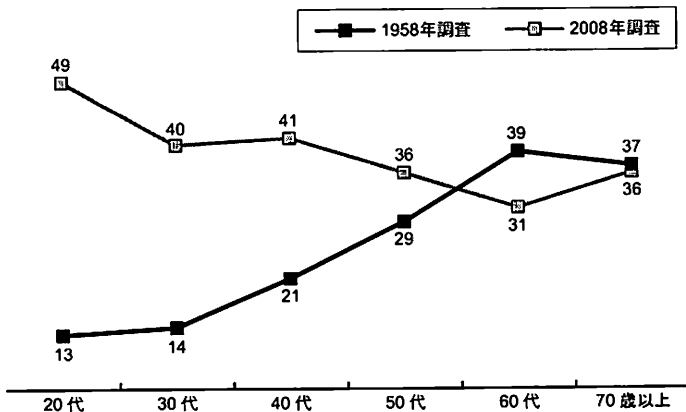
ではなく、国家であった。それを具現していたのが靖国神社のような慰霊施設である。そこでは、死者が国家の「英霊」として合祀され、いわば国にとつての「祖霊」のような存在として祀られるのである。

二分法を超えて

事態を複雑にするように思われるので、今回は取り上げなかったが、並行して、個性ある靈魂観念を強く持つスピリチュアリズム的生死観も、大正時代あたりから発展する。大本教から分かれた浅野和三郎のスピリチュアリズムは、類魂観念——祖霊集団とは別の靈魂集団でそこから生まれそこに帰る——によつて、従来の祖霊信仰と輪廻信仰を橋渡しした。戦後に発展してきた新宗教教団は、個性を持った靈魂観念をさらにはつきりと持ち、個人主義的な傾向を強める。守護霊の観念が発達し、祖霊による守護に取って代わる。とくにG L Aや幸福の科学などのスピリチュアリズム系団体は、先祖供養よりも、輪廻を通しての個人の靈的成长を重視する。⁶⁴

現在、日本人の「あの世」を信じる割合は、高齢者の方が

「あの世」を信じる人の年齢層別割合の変化



弱く、若い世代ほど強い。だが古い調査では、高齢者の方が強かった（図を参照。国民性調査から作図）。⁶⁵このことから、戦後に生まれ、高度経済成長長期に幼少期を過ごした団塊の世代で霊信仰が弱まったものの、そこが谷であり、七〇年代以後に育った世代では盛り返していることと見ることができよう。したがって、長い目で見れば、団塊の世代が表舞台を去った後、霊魂を信じる割合が日本人の間で急激に上がっていくと思われる。このように、霊といのち、霊魂と生命は、近代日本の宗教史を通して、死後観に決定的な影響を与え、互いに対立したり、複雑に交錯したりしながら、発展してきた。今後は、短期的には「霊」を信じない人が多い世代を中心に、「いのち」が盛り上がるが、長期的には再び「霊」が基調となつてゆくかもしれない。しかし、それはイエ制度を基調とした葬式仏教の霊魂観とは異なるものであるだろう。家族を持たない個人意識の強い人は「霊」の観念の方を支持し、家族を持つ人は葬式仏教と「いのち」の思想に共感する、という具合に分裂するかもしれない。

だが、このような二分法は本当に堅固なもののだろうか。歴史的な経緯をどのように理解するとしても、仏教は死後の魂を前提にしていると一般人は理解するだろう。一般人の目から見れば、死後残るのが霊魂であろうと「いのち」であろうと、そう大きな違いはない。葬式仏教を重視する信徒は霊魂観もいのち思想も支持するだろう。ただ、個人意識の強い人は、いのちの教説を先祖祭祀の継承とともに放棄するかもしれない。いづれにせよ、こうした一般信徒と、霊魂否定および生命肯定にこだわる仏教学者・仏教者との間にギャップがあることは間違いない。にもかかわらず葬式仏教によって経営を続けている寺院としては、このことを表立つて言えない。そのような事情を知る部外者からは欺瞞であるという声上がる。それが昨今の葬式仏教批判にもつながっている。

仏教学者である末木文美士などの歴史学者や佐々木宏幹などの人類学者・民俗学者は、この問題に対して、

むしろ人々の死に向きあい、親しい人を亡くした遺族に寄り添う方向へと葬式仏教を徹底するべきであるとする。⁶⁶だが、檀家数が減少している状況では、葬式仏教といっても、現代のような狭い意味での家族に焦点化した葬式仏教のままであるならば、近い将来には衰退せざるをえないだろう。むしろ、家に収斂せず、あらゆる衆生の供養を含んだ救済を重視する大乘仏教の理想は、増信徒の家の範囲を超えて、災害や不慮の事故で死んだ霊や無縁のまま孤独死した人を供養したり、スピリチュアル・ケアやグリーフ・ケアに参入したりする、東日本大震災以後の宗教者の動きの方と適合的である。⁶⁷心のなかでは霊魂を否定して、一般人を馬鹿にしつつ、形式的に葬儀につきあうというのではなく、人々が死後の霊魂を信じるのであれば、それを否定せず、認めてあげ、寄り添うという姿勢の方が、個人化のリスクを抱える日本社会の実情に適合する。

さらに教学のレベルでも、仏教が霊魂否定にこだわらず、霊魂概念といのち概念とを包括するようなパスpekタイプを提示し、家族を持つ人、持たない人に柔軟に対応することは、決して不可能ではないと思われる。⁶⁸それは、仏教界にとどまらず、日本人の死後観や死生観、そして死生学にも大きな意味を持つ。また、死後のことは押しつけてはならないので考えないことにするという姿勢をとってきている死生学も、死後観を持つ人をどのように理解すればよいか、どのようにケアすればよいかという課題について、そこから理論的および実践的なヒントをくみ取ることができるようになるのではないか。

■註

- 1 本稿は以下の講演を元に大幅な修正と加筆を施したものである。堀江宗正「霊といのち——日本人における死後観の相克を現代仏教にみる」、上野死生学・応用倫理講座『医療・介護従事者のための死生学——二〇一四年度夏季セミナー』（二〇一四年八月三日）、<http://www.l-u-tokyo.ac.jp/dls/ja/seminar/140803.html>。なお、本稿で参照されているイ

ンターネット上のURLは、とくに断りがない限り二〇一四年九月四日時点でアクセス可能であることを確認している。

2 森草司「死後・輪廻はあるか——「無記」「十二縁起」「無我」の再考」、『東洋学論叢』第三〇号（二〇〇五）、
<<http://www.sakya-muni.jp/fieldwork/3-1212/>>。

3 文化庁編『宗教学鑑平成二四年版』（ぎょうせい、二〇一三）。

4 なお、既存の研究として、安齋育郎『霊はあるか——科学の視点から』（講談社、二〇〇二）の第二章「霊についての仏教各宗派の見解」がある。しかし、各宗派の公式見解をまとめるというより、宗派の総本山などの寺院からの回答の紹介であり、公式見解ではないと条件のついた回答もあつた。さらに同じ系統にある宗派であっても、霊魂に関してはバラバラであり、結論は「混乱の極みにある」というもので、現状を十分に整理できていないと言えない（七四頁）。また、本稿の口頭発表を終えてからしばらくして、藤山みどりの類似の仕事が発表された。藤山みどり「現代の伝統仏教の「死後の世界」観」「現代の伝統仏教の「死後の世界」観（続）」『伝統仏教界の「死後の世界」に関する動向』（いずれも二〇一四年一月一八日）、宗教情報センター「研究レポート」<<http://www.circam.jp/reports/2/>>。本稿とは、依拠している資料も重複しているが、本稿で重視している「いのち」に関する議論は対象外となっている。また「レポート」という体裁で資料の収集を第一目的としていることもあり、宗派や仏教界の見解を代表すると言えないものも散見される。本稿と併せて参照されたい。

5 天台宗ホームページ「葬儀と供養について」<<http://www.tendai.or.jp/sougi/index.php>>。

6 布教委員会編集『檀信徒必携 信仰の手引き』（天台宗務庁教学部、二〇〇六）。

7 塩入亮乗「霊的存在」についてどう説くか——天台宗の立場にたつて、佐々木宏幹・藤井正雄・津城寛文監修『「霊」をどう説くか——現代仏教の「霊」をめぐる教化法』（四季社、二〇一〇）、二〇八―二二三頁。なお、塩入自身は一九五〇年に天台宗から離脱した聖観音宗浅草寺の住職であるが、歴史的には天台宗との関わりが深いと言えるだろう。

8 柳田國男「先祖の話」（初出一九四六）『定本柳田國男集 第十卷』（筑摩書房、一九六九）。

- 9 塩入亮乗「仏国土と靈場——天台宗の立場から」、中野東禪・藤井正雄・山崎龍明監修『来世をどう説くか——教化のための現代往生論』(四季社、二〇〇七)、八一〜一〇二頁。
- 10 新居祐政『高野山真言宗檀信徒必携』(高野山真言宗教学部、一九八八)。
- 11 『即身成仏義』、弘法大師空海全集 第二卷(筑摩書房、一九八三)。
- 12 赤塚祐道『靈の解釈——真言宗の立場にたつて』、前掲『靈をどう説くか』、二三九〜二五三頁。
- 13 山田一眞『真言と「いのち」と知恵——真言宗の立場から』、前掲『来世をどう説くか』、一〇三〜一二七頁。
- 14 浄土宗ホームページ、<<http://jodo.or.jp/index.html>>。
- 15 浄土宗檀信徒宝典編集委員会『浄土宗檀信徒宝典 第二版』(浄土宗、二〇〇二)。
- 16 浄土真宗必携編集委員会『浄土真宗必携 み教えと歩む』(第二版) (本願寺出版社、二〇一四)。
- 17 浄土真宗本願寺派研修部編集『人生の問い』(浄土真宗本願寺派出版部、一九七八)。
- 18 勸学寮編『今、浄土を考える』(本願寺出版社、二〇一〇)。
- 19 大谷光真『愚の力』(文藝春秋社、二〇〇九)。
- 20 いずれも真宗大谷派ホームページの「教化リーフレット」、<<http://www.higashihonganji.or.jp/sermon/leaflet/>>。
- 21 教学研究所編『仏教をめぐる対話(真宗生活入門講座Ⅱ)』(東本願寺出版部、初版一九五七、改訂版一九八五)。
- 22 池田勇諦『法事をつとめる(真宗生活入門講座Ⅳ)』(東本願寺出版部、二〇〇七)。
- 23 真宗大谷派教師養成のための教科書編集委員会『浄土の真宗——真宗概要』(東本願寺出版部、一九八七)。
- 24 足立直了『檀信徒必携 臨済宗のしおり』(転法舎)、<<http://members3.com.home.ne.jp/tenbou1page/501rc.htm>>。
- 25 臨済宗妙心寺派教化センター『対一説 第一集——禪と供養』(一九九九)。
- 26 臨済宗妙心寺派布教研究委員会『資料集 供養』(二〇〇〇)。
- 27 盛永宗興『「いのち」と禪』、前掲『対一説 第一集』、一〜三七頁。
- 28 前掲『資料集 供養』。
- 29 河野太通『靈魂と仏性』、臨済宗妙心寺派布教研究委員会『資料集 供養』(二〇〇〇)、一〇四〜一一四頁。

- 30 大久保道舟編『道元禪師全集』上巻(筑摩書房、一九六九)、七三九〜七四〇頁。
- 31 曹洞宗宗務調査委員会編『宗教集団の明日への課題』(曹洞宗宗務庁、一九八四)。曹洞宗宗務庁『都市壇信徒の宗教意識』(曹洞宗宗務庁、一九九三)。
- 32 曹洞宗「供養について」<<http://www.sotozen-net.or.jp/curmony/memorial>>。
- 33 曹洞宗宗務庁『曹洞宗檀信徒必携(改訂第二版)』(曹洞宗宗務庁、二〇〇七年)。
- 34 中野東禪「仏教の生き死に字」(NHK出版、二〇一三)、第八章「仏教の「あの世」観」。
- 35 前掲書、第四章「仏教は「いのち」をどう見るか——生老病死を主体的に生きる」。
- 36 角田泰隆「道元禪師の著作に見える輪廻観」、曹洞宗総合研究センター『葬祭——現代的意義と課題』(曹洞宗総合研究センター、二〇〇三)、六七〜七八頁。
- 37 下室覚道「道元禪師の著作に見える中有観」、前掲『葬祭』、七九〜九四頁。
- 38 前掲『来世をどう説くか』、四四〜四五頁。
- 39 佐藤俊晃「『霊』とどう向き合うか——曹洞宗の立場にたつて」、前掲『霊』をどう説くか、二二三〜二三八頁。
- 40 竹内弘道「蚤山禪師の著作にみえる死後観」、前掲『葬祭』、九五〜一〇七頁。
- 41 佐藤俊晃、前掲論文。
- 42 「座談会」現代仏教は「霊的存在」をどう説くか：第一部 僧侶の説く靈魂観(感)、前掲『霊』をどう説くか、四八〜一〇頁。
- 43 曹洞宗宗務庁『曹洞宗壇信徒意識調査報告書三(二〇一二年(平成二四年))』(曹洞宗宗務庁、二〇一二年)。中外日報「葬儀は必要 でも費用には不満 曹洞宗の檀信徒意識調査(二〇一四年四月二五日)」<<http://www.chuganipoh.co.jp/rensai/jiicnbyou/20140425-001.html>>。「特別座談会」曹洞宗の将来像に寄せて〜教団の今後に望まれること〜<<http://www.sotozen-net.or.jp/syunucyo/%EF%BD%8A20140207.html>>。「特別座談会」第二回 曹洞宗の将来像に寄せて〜教団の今後に望まれること〜<<http://www.sotozen-net.or.jp/syunucyo/20140408.html>>。
- 44 日蓮宗ホームページ、<<http://www.nichiren.or.jp/>>。

- 45 日蓮宗勸学院監修『宗義大綱読本』（日蓮宗新聞社、一九八九）。
- 46 日蓮宗勸学院『日蓮宗勸学院報』第一四号（二〇一一）。
- 47 前掲『宗義大綱読本』、八六〜七頁。
- 48 日蓮宗「法華経の教え 第二章 お釈迦さまがいつも見守っているって本当？」〈<http://www.nichiren.or.jp/buddhism/sutra/02.php>〉。
- 49 田村芳朗『法華経——真理・生命・実践』（中央公論新社、二〇一二）、一八八〜二〇二頁。
- 50 池田大作監修・教学部編『折伏教典（改訂三版）』（創価学会、一九六一）、「靈魂説」の項目。
- 51 創価学会「キーワード（語句の説明集）」、「創価学会公式サイト」〈<http://www.sokanet.jp/shinkain/keyword.html>〉。
- 52 創価学会公式サイト「勤行について」〈<http://www.sokanet.jp/shinkain/gongyo.html>〉。また「生命」論を中心とする書籍としては池田大作『生命を語る』第一〜三巻（潮出版社、一九七三〜四）。
- 53 前掲「キーワード（語句の説明集）」。
- 54 霊友会ホームページ、〈<http://reiyukai.jp/>〉。
- 55 リーフレット「ようこそ立正佼成会へ」（立正佼成会、二〇〇八）。
- 56 立正佼成会ホームページ「教団行事」〈<http://www.kosei-kai.or.jp/02shinko/0206/>〉。
- 57 新仏教徒同志会編『来世之有無』（井冽堂、一九〇五）には仏教者・仏教学者を含む明治末の知識人の来世についての見解が見られる。閲覧は近代デジタルライブラリー、〈<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndl.jp/pdl/815052?ocOpen=1>〉。来世の实在を肯定するもの、否定するもの、回答を拒否するもの、有無を問題とすること自体を退けるものなど、この時代において論争の土俵はすでに出来上がっているように思われる。
- 58 ラフカディオ・ハーン『心——日本の内面生活の暗示と影響』（岩波文庫、一九五二）。原著は一八九六年刊行。
- 59 ささまざまな靈魂否定論に接していると、日本人が靈魂観を持ち続けてきたということ自体、論証が必要な状況であるように思われる。しかし、それはまた機会を改めたい。
- 60 平田篤胤『靈の真柱』（岩波書店、一九九八）、一七二頁。

- 61 柳田國男「妖怪談義」(初出一九〇九)『定本柳田國男集 第四卷』(筑摩書房、一九六八)、二九二〜三頁。
- 62 鈴木貞美「生命」で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』(日本放送出版協会、一九六二)。
- 63 このような考えが、近代に発生した新宗教に共通して見られることを指摘したものとしては、対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」、『思想』六六五号(一九七九年一月)、九二〜一五頁。
- 64 このような個性重視の靈魂観と輪廻観の展開を追ったものとしては、堀江宗正「現代の輪廻転生観——輪廻する(私)の物語」、鶴岡賀雄・深澤英隆編『スピリチュアリティの宗教史』[上巻]、(リトン、二〇一〇年二月)、四二一〜四六三頁を参照。
- 65 統計数理研究所「日本人の国民性とは」〈<http://www.ism.ac.jp/kokuminsei/>〉。
- 66 末木文美士「日本仏教の可能性——現代思想としての冒険」(新潮社、二〇一一)。佐々木宏幹『生活仏教の民族誌——誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』(春秋社、二〇一一)。
- 67 仏教の施餓鬼供養の衰退と先祖供養の前面化を相対化し、無縁の死者の供養の重要性を示したものとしては、池上良正「宗教学の研究課題としての「施餓鬼」、駒澤大学『文化』三三三号(二〇一四)、六九〜九四頁を参照。
- 68 あえて必要がないので紹介していないが「最近のスピリチュアル」という言い方で対象も根拠も明示せず現代人の靈魂観を侮蔑するような表現は、座談会やシンポジウムなどの記録にしばしば見られる。
- 69 古代インドから現代に至るまでの仏教史を視野に取めつつ、西洋思想との共通性をも踏まえながら、仏教の生命観を論じているものとしては、中村元「生命」の倫理』(春秋社、二〇〇五)がある。古代インドの「アートマン」には靈魂という意味だけでなく、息、生命という意味もすでに含まれていた。そして、生命を重視する思想は、決して東洋思想だけでなく、むしろ日本で自覚される以前に、西洋の宗教と哲学で発展を遂げていたことがわかる。現代日本人の「いのち」思想やアニミズムは文化ナショナリズムに偏る傾向があるが、実は大正生命主義ですら、西洋のロマン主義や生気論に端を発していたことは、前出の鈴木貞美の著作に詳しい。

(ほりえ・のりちか 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター准教授)

Rei and *Inochi*: Views on Spirits and Vitalism in Contemporary Japanese Buddhism

Norichika Horie

This article provides an overview of how the words spirit (*rei* or *reikon*) and life (*inochi*) are used in contemporary Japanese Buddhist sects and orders. While Buddhist scholars often deny the existence of spirits, the day-to-day activities of temples focus on funerals and memorial services for the spirits of the dead.

Almost all sects state that they do not have an official view on the existence of spirits because opinions about this question are divided. However, when one looks into websites or publications for monks and lay followers, it is apparent that some sects clearly deny the existence of spiritual beings, while others imply their existence in explanations of rituals. On the other hand, vitalism emphasizes the trans-generational connection of all lives in the eternal Buddha Life or Buddha Land, which also includes this world. This notion is shared by all Buddhist sects and offers those sects that deny the existence of spirits a justification for rituals for the spirits of the dead.

Ultimately, theoretical consistency is yet to be achieved since the doctrinal and textual status of the concept of life is vague in Buddhism, and ordinary lay followers do not understand the difference and relationship between spirits and life. The term *inochi* and the theory of vitalism are influential in Death and Life Studies in contemporary Japan. At the same time, more young people than old people believe in spirits today. It will also be necessary to resolve the conceptual confusion between spirits and life in the field of end-of-life care.