

日本における「死後の生」の4つの類型： 因果応報の観点から

伊佐敷 隆弘

Four Types of “Life after Death” in Japan: According to the Views of Retribution

Takahiro ISASHIKI

要 旨

日本人の「死後の生」に関する考え方を「因果応報」という観点から4つの類型に分ける。分類の基準は、①死後の因果応報を認めるか否か、②因果応報は個人単位か否か、③因果応報は1回限りか否か、という3点である。また、これら4類型はそれぞれ日本古来の習俗・儒教・仏教・キリスト教からの影響によることを明らかにする。

「盆という古来の習俗」に現れている考え方は、因果応報を認めない（善人も悪人も死後は同じ場所へ行く）という点で他の3類型から区別される。「積善の家」ということばに表れているように、儒教においては因果応報が個人ではなく「生命の連続としての家」に生じる（先祖の行為の報いが子孫に生じる）。仏教では（極楽浄土に往生して輪廻しなくなるまで）「六道輪廻」という仕方で因果応報が無限に繰り返される。これに対し、キリスト教では生も死も「最後の審判」も1回限りであるから因果応報も1回限りである。

さらに、古来の習俗と儒教において死者と生者の関わりが濃いのにに対し、仏教とキリスト教では関わりが希薄である。また、古来の習俗と儒教において死者の魂の個別性がやがて失われるのにに対し、仏教とキリスト教では死者の魂は永遠に個別性を失わない。

日本人の「死後の生」に関する考え方はこれら4類型が混じりあったものである。

はじめに

日本の歴史は、海外から多様な思想が流入し地層のように積み重なってきた歴史である。その結果、日本人のものの考え方は複雑な様相を呈するに至っている。「死後の生 (life after death)」に関する考え方も例外ではない。本論文では、「死後の生」に関する日本人の考え方の複雑な様相を、「因果応報」という観点から、4つの類型に分けて捉えることを試みる。

1. 「死後の生」の4類型と「因果応報」の意味

分類の基準は、①死後の因果応報を認めるか否か、②因果応報は個人単位か否か、③因果応報は1回限りか否か、という3点である。これらの基準によって、「死後の生」の捉え方に関して次の図1の4つの類型が得られる。

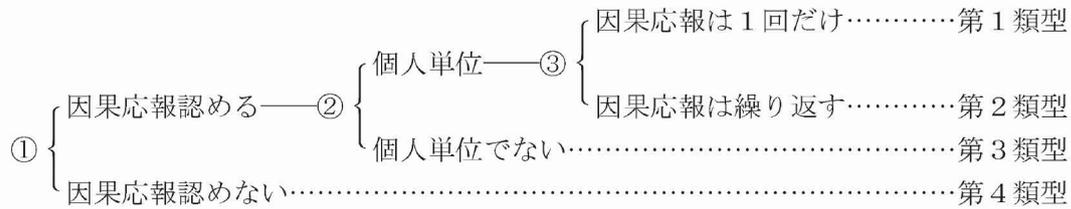


図1

そして、本論文において、これら4つの類型は、それぞれキリスト教・仏教・儒教・日本古来の習俗からの影響によってもたらされたものであると主張したい。即ち、上の図1を書きな おした次の図2のような分類が成り立つことを主張したい。

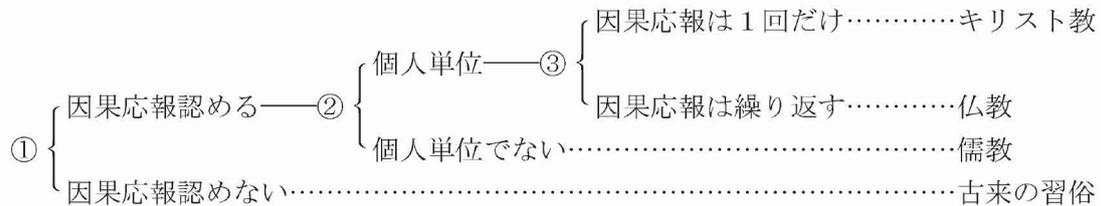


図2

第2節以下でこれら4類型の内容をそれぞれ明らかにしていくが、その前に、まず、「因果応報」ということばの意味を定義しておこう。このことばの意味は、「行為にはその倫理的善悪に応じた報いが必ず生じる。即ち、善い行為は幸福を招き、悪い行為は不幸を招く」ということである。このことば自体は仏教がもたらしたものである。しかし、「因果応報」という考え方は、人々の日常生活において、仏教的な含意が特に意識されることなく、「善いことをすれば報われる」、「悪いことをすれば罰が当たる」というような言い方によって表現されている。つまり、「因果応報」という考え方は、宗教的な意識を必ずしも伴わない素朴な倫理観であると言えるだろう。

「因果応報」の中身をもう少しくわしく分析してみよう。「因果応報」とは「行為」と「行為主体の状態」の間に成り立つ関係である。即ち、「行為の倫理的善悪」という原因から「行為主体の幸不幸という状態」が結果として生じるという関係である。言い換えれば、「行為の倫理的善悪」と「行為主体の幸不幸」とは（前者が後者を決定するがゆえに）比例関係にあるということである。だから、「因果応報」をさらに分ければ、「善い行為という原因→幸福な状態という結果」・「悪い行為という原因→不幸な状態という結果」、即ち、「善因善果」・「悪因悪果」という関係になる。もっと正確に言えば、「善因楽果」・「悪因苦果」という関係になる。というのは、ここでの「幸福」は「楽」即ち「人間の欲望の充足」を意味しており、楽それ自

体は倫理的に善でも悪でもないからである。同様に、ここでの「不幸」とは「苦」のことであり、苦それ自体は倫理的に善でも悪でもない。このように、「因果応報」とは、「倫理的善悪」から「欲望の充足」または「苦しみ」という結果が生じるという関係である。したがって、素朴な倫理観としての「因果応報」は、人間の欲望の対象である楽を報酬として提示することによって、（そして、苦を罰として提示することによって、）人々に悪を避け善を求めるよう促す思想であると言ってよい。「倫理」と「欲望」をこのようにむすびつけることは倫理観としては素朴であるが、それだけに、人々の間に根強く浸透してきたのだと考えられる¹⁾。

それでは、次の第2節から、日本における「死後の生」の4類型の内容についてそれぞれ検討しよう。まず、「因果応報」ということばを作った仏教の場合である。

2. 輪廻と往生（仏教の場合）

本節では、仏教において、①死後の因果応報が認められていること、②その因果応報は個人単位であること、③因果応報は何度も繰り返すこと、の3点を明らかにする。

日本人が「因果応報」という考え方を持つ上で大きな働きをしたのが、9世紀初めに景戒（生没年不明）が書いた日本最初の仏教説話集『日本霊異記』である。そこでは次のように述べられている。

「善悪の報いは影の形に随^{したが}うが如し。苦楽の響きは谷の音^{こえ}に^{こた}応うるが如し。」

これを現代日本語に訳すと、「善悪の報いは、影が形について離れないようなものである。苦・楽が人々の行いに応じて現れることは、それぞれの声が谷のこだまとなって返ってくるようなものである²⁾」となる。

尤も、『日本霊異記』には、「人の物を無断で処分して死んだ場合、生まれ変わって牛になり、使役されることによって償わされた」というように、死後に報いが生じた説話³⁾も含まれているが、大部分は現世において報いが生じた話である。例えば、「売り物の亀を買い取って逃がしてやったら、その後、賊によって強引に海に入れられたとき、亀に助けられた⁴⁾」とか「托鉢に来た僧侶の鉢を割って追い返した男が、その後、倉の軒下で雨宿りをしていたら倉が突然崩れ下敷きになって死んだ⁵⁾」というような説話である。

「来世における報い」即ち「死後の因果応報」は「輪廻（生まれ変わり）」という考え方と密接に結びついている。「輪廻」自体は仏教以前からインド思想にあった考え方だが、日本には仏教（とりわけ浄土教）を通じて入ってきた。地獄の鬼が死者（亡者）たちを苦しめているようすは平安時代末ころからたくさんの絵画（地獄絵）の中でなまなましく描かれてきた。日本人の「輪廻」や「地獄」のイメージに大きな影響を与えたのは、源信（942～1017年）が10世紀に書いた『往生要集』である。

源信によれば、人間が生死を繰り返して輪廻するこの世界は「穢土^{えいど}」即ち穢れた世界であり、他方、極楽は「浄土」即ち清らかな世界である。源信は『往生要集』の冒頭で穢土の姿を具体的にくわしく描いている。人間が輪廻する世界は6種類ある。だから「輪廻」は「六道輪廻」とも呼ばれる。つまり、源信によれば、死後の行き先は次のとおりである。

(A) 極楽 (浄土)

(B) 六道 (穢土)

(1) 天道 (天人の住む世界)

(2) 人道 (私たち人間が住んでいるこの世界)

(3) 修羅道 (争いが絶えない修羅たちの世界)

(4) 畜生道 (動物や虫の世界)

(5) 餓鬼道 (いつも飢えている餓鬼の世界)

(6) 地獄道 (鬼から拷問を受ける世界)

行き先はこのように複数あるが、死後に六道のうちのどの世界に行くかは因果応報によって決まる。生きているときに善いことをした人間は穢土の内でも天道や人道のような良い方の世界に生まれ変わる。悪いことをした人間は地獄道や畜生道のような悪い世界に生まれ変わる。地獄道に生まれ変われば、鬼にさいなまれることになる。畜生道に生まれ変わるとは、動物や虫に生まれ変わるということである。前述の『日本霊異記』の「人の物を無断で処分して死んだ場合、生まれ変わって牛になり、働かされた」という仏教説話は、「人道から畜生道への生まれ変わり」に相当する。なお、動物や虫も死ぬとまた六道を輪廻する。

最も悪い行為をした者が生まれ変わるのが地獄道である。『往生要集』によれば、地獄道は人道の地下のはるか遠いところにある。8種類の地獄が上下に重なっていて罪の重い者ほど下の方の地獄へ生まれ変わる。そして、下にある地獄ほど亡者が受ける責めが厳しい。地獄で亡者が受ける責めは拷問を極端にしたようなものである。『往生要集』から3つ例をあげよう。

- ・ 鬼が刀で亡者の体をばらばらに切り刻む。しかし、鬼が鉄の棒で地面をたたきながら「生き返れ、生き返れ」と叫ぶと、ばらばらの肉はたちまち元のように集まって亡者は生き返り、また鬼から切り刻まれる。これが際限なく繰り返される。
- ・ 鬼がものすごく熱い大きな鉄鍋の上で亡者をあぶる。
- ・ 鬼が亡者の口から舌を引き出し、たくさんの鉄釘を打って舌をのぼしてしまう。

また、地獄道と人道では寿命の長さが大きく違う。地獄道に落ちた人間にも寿命があるから、いずれは再び輪廻するのだが、その寿命が人道での寿命の約33億倍である。それだけの期間地獄で苦しみ続けなければならない。しかも、この「33億倍」というのは、8つの地獄の中で一番上にある地獄の場合であって、下の方の地獄に生まれ変わると寿命はさらに長い。鬼による拷問は気が遠くなるほど長い期間続くのである。このように、8つの地獄では苦しみの厳しさや期間が異なるが、どの地獄に行くかは生前に犯した罪の大きさによって決まる。ここにも因果応報が成り立っている。

源信に言わせれば、地獄に限らず、六道はどこも穢れた世界である。確かに天道に生まれ変われば、長い寿命を持つ天人になる。天人は羽衣を身にまとって空を飛ぶこともできる。天道は人道よりもはるかに良いところである。しかし、天人といえども、やがて寿命が尽きれば輪廻するしかなく、そして、再び天道に生まれ変わる保証はない。このように果てしなく生死を繰り返して永遠に六道を輪廻し続けることは苦しみだと源信は考える。源信だけでなく仏教は「生まれ変わりは苦しみだ」と考えている。これは仏教発祥の地であるインドの伝統的な考え

方である。輪廻が苦しみであるから、六道はどこも穢土なのである。生き物はみな因果応報のさだめにしたがって、六道を輪廻し続けるのである。

自分が犯した行為の善悪に応じて死後の行き先が決まる。報いは自分自身に返ってくる。他人が代わりに報いを受けることはできない。仏教では、これを「自業自得」或いは「自因自果」と言う。何回生まれ変わろうと、それまでの生において自分が犯した行為の影響力（これを「業」と言う）は消滅せず、その後の輪廻の行き先を左右するのである。つまり、仏教の因果応報は個人を単位として生じるのである。

しかし、六道という穢土ではなく、もし極楽という浄土に生まれ変わることができたら二度と輪廻することはない。極楽には死というものではなく、永遠に極楽にとどまる。そして、極楽での生活は、その名のとおり楽の極みである。六道で生きていたときのように病気や事故に苦しむことも年老いていくこともない。何か食べたいと思えば、食卓が自然と現れて、美しい食器の中においしい食べ物がいっぱい入っている。それは美味この上なく、食べると体に力がみなぎってくる。食べ終わると消え、食べたいと思うとまた現れる。さらに、死別した家族や知人がたとえ六道を輪廻していようと、極楽に生まれた人は望むなら自分の神通力を使って彼らを極楽にまで導くことができる。人生につきものである「愛する者と別れる悲しみ」（愛別離苦）も極楽には存在しないのである。源信はこのように極楽での生活を描いている。

輪廻から抜け出して極楽に行く手段は2通りある。ひとつは自ら悟ることである。即ち、苦しみ元である迷い（煩惱）から離れ真理に目覚めることである。しかし、何万回も生まれ変わりながら修行を続けても悟ることはきわめて難しい。ほとんどの人間は自力で悟ることができない。しかし、法蔵菩薩という人は、「私が悟れたときには、誰でも私にすれば輪廻から脱出できる力を私が持てますように」という願をかけて修行をし、ついに悟った。つまり、この願が成就した。今ではこの人に心の底からすがりさえすれば、誰でも輪廻から脱して極楽へ生まれ変わることができる。悟った後の法蔵菩薩は「阿弥陀仏」という名前と呼ばれるようになった。「私は阿弥陀仏に帰依します（心から信じ頼ります）」という意味のことばが「南無阿弥陀仏」である。「南無」とは「帰依する」という意味であり、いわゆる「ナムアミダブツ」という念仏はここから来ている。輪廻から脱した人が行く極楽浄土は西の方角のはるか遠くにある。阿弥陀仏に帰依した人が阿弥陀仏のことを心に念じその名を口に唱えれば、臨終の際、阿弥陀仏が迎えに来て極楽まで連れていってくれる。極楽に生まれ変わることは「輪廻」とは呼ばず「往生」と呼ばれる。

源信の書いた『往生要集』は極楽浄土に往生するためのいわばマニュアル本である。この本の前半の3分の1は穢土の汚さと極楽のすばらしさを描き、後半の3分の2は極楽へ行くための方法（阿弥陀仏の拝み方）をくわしく解説している。六道輪廻は因果応報によって行き先が決まるが、極楽往生は、因果応報によってではなく、阿弥陀仏の慈悲による。これが浄土教の教えである。

要するに、仏教における因果応報は個人単位であり、かつ、極楽往生しない限り無限に繰り返されるのである⁶⁾。

3. 子孫を見守る死者の魂（盆という習俗の場合）

日本人の「死後の生」の捉え方には仏教の輪廻とはまったく異なるものがある。それは「盆」という習俗に現れている捉え方である。その捉え方においては因果応報が認められていない。以下説明しよう。

8月中旬の盆の時期になると、多くの都会の住民が郷里に帰り、親や親戚に再会した後、墓参りをする。盆の最初の日を迎え火をたき、最後の日に送り火をたく地方もある。例えば、8月16日の夜に京都でおこなわれる大文字焼きの起源も盆の送り火である。では、迎え火によって迎えられ、送り火によって送られるのは誰か。それは「ご先祖様」である。盆になると先祖の魂がこの世に戻ってきて、家族のそばにとどまり、盆が終わるとあの世に帰っていく。多くの人にとって、盆の行事はこのように理解されているであろう。

しかし、盆のとき先祖の魂はどこからやって来るのだろうか。前節で述べたように、仏教によれば、先祖の魂は六道（天道・人道・修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道）のいずれかに生まれ変わっているか、そうでなければ極楽浄土に往生しているはずである。

しかし、地獄や極楽からどうやってこの世に戻って来ることができるのだろうか。地獄の鬼も盆になると亡者を責めるのを中止し、亡者が子孫のもとへ帰ることを許してくれるのだろうか。畜生道に生まれ変わった先祖の場合はどうか。虫や動物に生まれ変わった先祖の魂が郷里に戻っている間、その虫や動物はどうなっているのか。魂が抜けた状態で生きているのか。それとも、昏睡状態になるのだろうか。人道に生まれ変わり、別の人間になっている場合はどうだろうか。Aさんが死に、生まれ変わってBさんになっているとしよう。毎年、盆になるとBさんの身体から魂が抜け出してAさんの子孫の家を訪れるのか。そして、盆の間だけAさんとしての記憶がよみがえり、盆が終わると訪問の記憶といっしょにAさんとしての記憶は消え失せるのか。また、魂が抜けている間のBさんの身体はどうなっているのか。要するに、「盆に先祖の魂が帰ってくる」という考え方と「輪廻」という考え方とは折り合いが悪いのである。

極楽に往生している場合もこの世に戻るのは難しい。はるか遠くにある極楽浄土とこの世の間を先祖の魂はどうやって行き来するのだろうか。「阿弥陀経」という経典によれば、極楽は「10万億の仏土を越えたところ」にある。「仏土」とはひとりの仏が住む世界であって、阿弥陀仏の住む極楽もたくさんの仏土のひとつである。つまり、極楽は私たち人間の住むこの世界からたくさんの仏土を隔てたところにある。それがどれほどの距離なのかははっきりしないが、非常に遠いということは確かである。臨終の際は阿弥陀仏自身が迎えに来てくれたが、盆の時期にも送り迎えをしてくれるのだろうか。

こうしてみると、盆の時期に行き来するには極楽は遠すぎるし、六道に生まれ変わった先祖の魂が子孫の家に来るのも困難である。

とすれば、盆のときに戻って来る先祖の魂は地獄や極楽とは違う場所から来るのではないか。柳田國男（1875～1962年）によれば、盆の習俗には日本人の次のような信仰が表れている⁷⁾。

先祖の魂が、山の高い処に留まって居て、盆にはそこから子孫の家を訪れて来る。

このような信仰である。死んだ人の魂の行き先は地獄のような地の底でも極楽のようなはるか遠くの世界でもなく、「具体的にあのあたりと、大よそ望み見られるような場所」即ち故郷の

小高い山の頂上である。死者の魂はそこから子孫の営みをいつも見守っているが、年に2回、盆と正月に子孫の住む家を訪れる。やがて、死んでから33年（または50年）経つと死者の霊（精霊）は個別性を失い、祖霊という集合的な霊に溶け込んでいく⁸⁾。祖霊とはその家の先祖たちの霊が融合して一体となったものである。仏教からの長年の影響にもかかわらず、日本人はずっとこのように考えてきた。文献資料だけで学問をやるのではなく、日本各地の習俗を丹念に調べていけば分かる。柳田國男はこのように主張するのである⁹⁾。

柳田が自分の主張を正当化する証拠としてあげている習俗の具体例がいくつかある。そのうちから3つを紹介しよう。

- ・盆に先祖の霊を山の上の方まで迎えに行く習慣が福井県や長野県に残っている。
- ・「盆路作り」といって、山の頂上から麓の里まで、普段は放っている道の草を刈り払い、それを「精霊様がごさる路」（いらっしやる道）と呼ぶ人が今でも多い。
- ・盆には臨時の神棚である精霊棚を作り、正月にも同じように臨時の神棚である歳棚としだなを作る。（どちらも先祖の霊を迎える場所である。）

柳田國男が日本の習俗の中に見出した「死後の生」の以上のような捉え方は、「六道輪廻」や「極楽往生」という仏教における「死後の生」の捉え方とはずいぶん異なる。

仏教では死者の行き先はさまざまであり、生きていたときの行為の善悪によって輪廻の行き先が違ってくる。そこには「善因善果・悪因悪果」という因果応報原理が働いている。これに対し、盆という習俗に現れている「死後の生」の捉え方によれば、死者はみな同じ場所へ行く。生きていたときの行為の善悪は影響しない。つまり、死後の因果応報が認められていない。死者の行く場所は、地獄や極楽のようなはるか遠い場所ではなく、生前に住んでいた家のそばにある故郷の山の頂上である。そこから死者は子孫を見守っており、年に2回、盆と正月にこの世と行き来して子孫と交わる。「死者が今も自分を見守ってくれている」という遺族がしばしば持つ感覚は、柳田國男が描く「死後の生」のこのような捉え方と同じものかもしれない¹⁰⁾。

尤も、盆は仏教行事（盂蘭盆会）として行われ、僧侶に読経してもらうことも多い。盂蘭盆会の根拠になるのは「盂蘭盆経」という経典である¹¹⁾。しかし、盂蘭盆会はインドではなく中国で始められた行事であり、また、盂蘭盆経もインド仏教にはなく、中国で作られた経典である。先祖の祭祀を重視する儒教道徳（「孝」）とインド伝来の仏教とを調和させるために作られたのであろう¹²⁾。しかし、盂蘭盆経の内容と実際の盆の習俗の間にはずれがある。盂蘭盆経によれば、「釈迦の弟子である目連が、餓鬼道で苦しんでいる母親を、旧暦7月15日（現在の8月15日）に供養をおこなうことによって救った」という出来事が盂蘭盆会の起源である。しかし、盂蘭盆経を読んでみると、目連の母親は餓鬼道から救われて天道に生まれ変わったのであって、日本の盆のように、子の目連のところにやって来るわけではない。盂蘭盆経には、「先祖が盆のたびに子孫のもとを訪れる」というような話はまったく書かれていない。だから、盆の迎え火や送り火は仏教的には根拠がないし、柳田が挙げる「盆路作り」などの習慣も盂蘭盆経とは無関係である。おそらく日本では仏教渡来以前から、先祖の魂を迎える行事がおこなわれており、それが仏教の盂蘭盆会と合体したのが、今日の盆なのであろう。

ここで、前節の「仏教での死後の生」と本節での「盆という習俗に現われた死後の生」とを比較してみよう。次の表1のようになる。

表1

	仏教での死後の生	盆という習俗に現われた死後の生
(1)	死後の行き先はさまざまである。 (天道・人道・修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道・極楽浄土)	死後の行き先は一種類だけである。 (郷里の山の頂上)
(2)	死後の行き先は極めて遠いところである。(ただし、人道と畜生道は近い。)	死後の行き先は近いところである。 (そこから子孫を見守っている。)
(3)	因果応報によって行き先が決まる。 (ただし、極楽は自分の悟りか仏の慈悲による。)	因果応報はない。 (善人も悪人も同じ場所へ行く。)
(4)	死者の魂が子孫のもとを訪れることはない。	死者の魂は頻繁に子孫のもとを訪れる。 (盆と正月)
(5)	魂は永久に個別性を失わず、輪廻する。 (または、極楽へ往生する。)	魂は33年(または50年)経つと個別性を失い、集合的な霊である祖霊に溶け込む。

このように両者はずいぶん異なる。特に、仏教における死後の行き先が因果応報によって決まるのに対し、盆という習俗に現れている死後の生では因果応報が認められていない、という大きな違いがある。

4. 生命の連続(儒教の場合)

仏教と同様に因果応報を認めているが、その単位が個人ではなく、生命の連続としての「家」であるという考え方があり。即ち、「先祖のした行為の報いが子孫に生じる」というタイプの因果応報である。これは、儒教における因果応報の捉え方である。

儒教には次のことばがある。

せきぜん せきふぜん
積善の家には必ず余慶あり。積不善の家には必ず余殃あり。

後に続く部分も含めて現代語に訳すと、「善行を積み重ねた家にはあふれるほどの幸福が子孫に訪れる。反対に不善を積み重ねた家にはあふれるほどの災いが子孫に生じる。家臣が主君を殺したり、子が親を殺したりするのは一朝一夕に起こることではない。長い間に積み重なったものが原因なのだ」という意味である¹³⁾。つまり、代々の先祖のした行為が積み重なり、その報いが子孫に生じるということである。

ここでは仏教の輪廻と同様に「因果応報」が成り立っている。しかし、第2節で述べたように、仏教での報いは本人にだけ生じる。自分の行為の結果として自分の輪廻の行き先が決まるのである。だから、仏教の因果応報は「自業自得」あるいは「自因自果」と呼ばれている。つまり、仏教ではあくまでも個人を単位として因果応報が生じる。これに対し、儒教では家単位

で因果応報が起こる。自分個人は何も悪いことをしなくても、先祖が悪いことをしていたら、その報いが自分に来る可能性がある。また、自分が悪いことをした場合、自分自身には何の報いも生じなかったとしても、やがて自分の子孫に必ず災いが生じる。つまり、「積善の家」ということばは、「先祖の善い行為（原因）→子孫の幸福な状態（結果）」・「先祖の悪い行為（原因）→子孫の不幸な状態（結果）」という因果応報を表している。

儒教ではなぜこのように考えるのだろうか。加地伸行（1936年～）によれば、「祖先の祭祀」・「父母への敬愛」・「子孫を生むこと」という3つの行為が一体となったのが「孝」である¹⁴⁾が、この「孝」によって死の恐怖や不安を解消しようとしたのが儒教である。加地は次のように言う。

「自己の生命とは、実は父の生命であり、祖父の生命であり、さらに、実は遠くの祖先の生命ということになり、家系をずっと遡ることができることになる。すると、いまここに自己があるということは、実は、百年前、確かに自分は生きていたことでもある。いや、百年はおろか、千年前、一万年前、十万年前にも、ひいては生命のもとであったところにまで遡って自己は確かに存在していたことになるのだ。それは、〈血脈〉あるいは〈血の鎖〉と言ってもいい。それと対照的に、一方では子孫・一族があり、百年先、千年先、一万年先と、もし子孫・一族が続けば、自己は個体としては死ぬとしても、肉体の死後も子孫の生命との連続において生き続けることができることになる。つまり、孝の行ないを通じて、自己の生命が永遠であることの可能性に触れうるのである。そう考えれば、死の恐怖も不安も解消できるのではないか¹⁵⁾。」

つまり、加地によれば、「孝とは、生命の連続の自覚」である¹⁶⁾。

実際、儒教においては親の葬儀や先祖の祭祀が非常に重視されていた。家の敷地内に家廟を建て、そこに4代前の先祖（父母、父方の祖父母・曾祖父母・高祖父母）まで名前を明記して祀ることになっていた。だから、4代前の先祖まで名前を知っているのは、儒教の立場からすれば、当然のことであった。名前は「木主」と呼ばれる木の板に記された。（これが中国仏教に取り入れられて位牌になったらしい。）自分たち夫婦が死んだ場合、今度は子が自分たちを祀ってくれるが、その場合、1代ずつ繰り上がるから、自分の高祖父母は子から見れば5代前の先祖である。5代より前の先祖の個人名はもう記さず、「始祖」として一括して祀る¹⁷⁾。

また、親の死後およそ2年間、子は喪に服さねばならないが、桑原隲蔵（1871～1931年）によると、喪が明ける前に結婚すると懲役3年の刑、音楽を演奏すると同じく懲役3年の刑、囲碁将棋をおこなうと懲役1年の刑になったそうである¹⁸⁾。

また、孟子（前372?～289年）は「最大の不孝は跡継ぎがないことだ」と言った¹⁹⁾が、これは、跡継ぎがないと、親の祭祀をやる者がいなくなるからであろう。自分の祭祀をやる者がいないということは、「生命の連続」が途切れてしまうということである。先祖から子孫への生命の連続によって死の不安を解消できるのであるから、生命の連続が途切れることは耐え難いことであったと思われる。日本では血縁関係にない者も自由に養子にしているが、中国では伝統的に血縁関係のある者しか養子にしなかった。その理由も、この「生命の連続」という点にあると考えられる。血縁関係のない者を養子にしても、それは「血脈」「血の鎖」をつないでいくことにならないからである。滋賀秀三（1921～2008年）によると、養子にすべきなのは

「同姓で、子と同世代」の者（例えば、甥）であって、それ以外の者を養子にした場合は刑罰があり、その養子縁組は無効になった²⁰⁾。滋賀によると、この法制度の背後には、次のような考え方があった。

「実子がない場合に、実子に擬制せられて祖先の祭祀を維持することが、養子の本質的な機能であるが、その祭祀なるものが、祖先と同じ血をうけた後輩によって捧げられるのでなければ、祖霊はこれを享受しないとされるのである²¹⁾。」

そして、この考え方のさらに背後には「生命の連続性」に関する次のような考え方があった。

「父と子とは現象的には二つの個体であるけれども（分形）、両者のうちに生きる生命そのものは同一である（同気）、すなわち子は父の生命の延長にほかならないと観念せられるのである。〔…〕己れのうちに親の生命の延長を認め、親のうちに己れの生命の本源を認め、かくて両者を分けへだてなき一つの生命の連続と認めることは、中国人の人生観の基本ともいべきものであったのであり、古来倫理体系の核心をなす至高の徳目とされて来た『孝』という概念も、もとをただせば右のような認識から出発するものであり、この認識を常に新たにしかつそれにふさわしく行為することを要求するものに外ならない²²⁾。」

このように、儒教において、家とはひとつの生命の連続である。それゆえ、生命の流れの一部に生じたこと（先祖の行為）が原因となって、その下流（子孫）に報いが生じるのは自然なことである。さらに「先祖の生命」イコール「自分の生命」イコール「子孫の生命」というふうに同一視できるなら、（つまり、全体を一つの生命と捉えることができるなら、）先祖の行為の報いが子孫に生じることは広い意味での「自因自果」だということになるかもしれない。第1節で、「因果応報」とは「行為の倫理的善悪」と「行為主体の幸不幸という状態」の間に成り立つ関係だと述べたが、儒教の場合、通常の意味での行為主体（即ち個人）ではなく、それと血のつながった子孫の幸不幸に報いが生じるわけであるから、「因果応報」の第1節でのこの分析は、「行為主体（または行為主体の子孫）の幸不幸」と修正することが必要である。しかし、「生命の連続性」を強くとって、先祖から子孫への連続した生命全体を一つの主体と考えることができれば、（つまり、個人ではなく血のつながりとしての「家」を行為主体として捉えることができれば、）やはり「行為主体の幸不幸」に報いが生じたのだという言い方が維持できるかもしれない。いずれにせよ、儒教における因果応報は個人が単位でなく、生命の連続としての家が単位となっているのである。

また、5代前の先祖が個人名を記されなくなり「始祖」として一括される点は、盆という習俗に現れている日本古来の考え方と似ている。第3節で述べたように、盆の場合、死後33年（または50年）経つと死者の魂は個別性を失い「祖霊」という集合的な霊に溶け込むからである。これに対し、第2節で述べたように、仏教においては、死者の魂は（何回輪廻しよう、極楽往生しよう）個別性を永遠に保ち続けるのであった。

尤も、このように儒教を生命論として読むことに対しては批判があるかもしれない。例えば、孔子（前551～前479年）には「生についてまだよく分かっていないのに、どうして死のことが

分かるものか（未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん）」ということばがある²³⁾。孔子が死の問題に無関心であったことの証拠として、このことばが挙げられることも多い²⁴⁾。これに対し、加地は、このことばの「生」は「生きている親」のことであり、「死」は「死んだ親」のことであり、と解釈している²⁵⁾。つまり、孔子のことばを「生きている親に十分に仕えることができなくて、どうして死んだ親を十分に祀ることができようか」という意味に読むのである。孔子のこのことばが述べられたのは弟子と交わした次のような問答においてである。

「先生、死者の霊にどのように仕えたらいいでしょうか。」

「生きている人に仕えることができないで、どうして死者の霊に仕えることができるだろう。」

「先生、死とはなんですか。」

「生についてまだよく分かっていないのに、どうして死のことが分かるものか。」

この問答をみると、「生についてまだよく分かっていない」のは孔子自身のことではないように思われる。それは、この弟子のことであるか、あるいは、「生きている親に十分仕えていない人」について一般論として語っているように思われる。したがって、少なくとも、このことばを根拠にして「孔子は死の問題に無関心だった」と主張することはできないであろう。

「生命の流れの一部としての自己の生命」、「子孫への生命の連続の中における自己の生命の永遠性」という感じ方は確かに私たちの中にあるように思われる。例えば、「自分が死んでも自分の子どもが生き続ける」ということになんらかの安心を感じる人もいないだろうか。そのような感じ方の（少なくとも一つの）起源は儒教に求めることができると考えられるのである。

5. 1回限りの生と死（キリスト教の場合）

明治維新の後、日本には西洋の文化が大量に流入してきた。その中にはキリスト教も含まれている。キリスト教は、日本人の間にそれほど多くの信者を獲得することはできなかったが、西洋文化の圧倒的な影響を通して、知らず知らずのうちに日本人のものの考え方に影響を与えていると思われる。

キリスト教における「死後の生」の捉え方は、因果応報という観点から見ると、「①死後の因果応報を認める。②因果応報は個人を単位とする。③因果応報は1回限りである」という3つの特徴を持つ。この「1回限り」というところにキリスト教の大きな特徴がある。即ち、キリスト教の場合、「生も死も1回限りである」、「死後の生も『天国または地獄における永遠の生』という1回限りのものである」ということである。以下説明しよう。

キリスト教の歴史観には大きな特徴がある。それは、世界の歴史の始まりと終わりがはっきりしているということである。世界の歴史は、「いつの間にか始まっていて、これから先いつまでも続く」というようなものではなく、明確な始まりと終わりを持っている。即ち、世界の歴史は神による「無からの創造」で始まり、神による「最後の審判」で終わる。つまり、世界の歴史は1回限りである。

そして、この1回限りの世界の歴史の中で、ひとりの人間の生と死も1回限りである。「生

まれ変わり」はない。人は死ぬとその身体は滅び、魂が残る。しかし、最後の審判の直前に神は死者の身体を復活させ、死者は生前と同じく魂と身体の両方を持つようになる²⁶⁾。トマス・アクィナス（1225～1274年）によれば、「身体が魂に戻されるまで、魂は不自然な劣った状態」にある²⁷⁾。ただし、復活した身体は「霊的身体」であり、食べたり生殖したり老化したり死んだりしない。そして、神による最後の審判の結果に応じて、人間は天国か地獄へ行き、霊的身体を持ったまま永遠に生きていく。天国では「神を直接見る」という最高の幸福（至福直観）を味わいながら永遠に生きていく。他方、地獄では燃えさかる火の中で最大の苦しみを味わいながらやはり永遠に生きていく。

最後の審判にやり直しはなく、天国や地獄での生に終わりはない²⁸⁾。仏教の地獄の場合、長い年月のあと再び輪廻して別の世界に生まれ変わる可能性があったが、キリスト教の地獄にそのような可能性はない。（ただし、仏教でも極楽に往生した場合は2度と生まれ変わらないから、その点で天国と極楽は似ている。）

このように、キリスト教によれば、「歴史」も「生」も「死」も「審判」もやり直しがきかない。大変厳しい考え方である。しかし、地獄で終わりのない苦しみを人間に与えることは、神が持っている「人間への限りない愛」と矛盾するのではないか。このことは昔からキリスト教徒自身が問題にしてきた。オリゲネス（184/5～253/4年）のように、「地獄へ落ちた人もいつか神によって救済される」と考える者もいた²⁹⁾が、そのような考え方はキリスト教の主流にはならなかった。

神は人間を愛するがゆえに、人間に自由意志を与えた。人間は自分の意志で善も選べるし、悪も選べる。自分の意志で悪を選んだ結果、地獄へ落ちるのである。要するに、本人が悪いのである。したがって、「地獄での永遠の苦しみ」と「神の人間への愛」は矛盾しない。多くのキリスト教徒はこのように考えているようである。

自分の自由意志による選択の結果、死後の行き先が天国と地獄のふたつに分かれるのであるから、仏教や儒教と同様、ここには因果応報が働いている。尤も、天国へ行けるのは自分の行為だけの結果なのかというと、そうではない。人間には、どうしても悪を犯してしまう弱さがあるから、神の助けなしには善をおこなえない。だから、天国へ行けたとしても、それは自分の行為の結果というよりも神からの恵みの結果である³⁰⁾。（これは、阿弥陀仏の力で極楽往生できるという仏教の考え方と似ている。）つまり、地獄行きは本人の責任であるが、天国行きは神の恵みである。

また、仏教の場合と同様、死者の魂は永遠に個別性を失わない。日本の習俗のように、33年経つと個別性を失って祖霊に融合するというものもないし、儒教のように、先祖から子孫へと続く生命の連続の一部であるということもない。この点で、仏教とキリスト教は、日本の習俗や儒教に比べると、個人主義的であると言える。

ところで、死んでから最後の審判までの間、死者の魂はどうしているのか。このことに関しては、キリスト教徒の間で見解が分かれている。

カトリックの場合、人は死んだ直後に審判を受け、天国か地獄か煉獄へ行く。煉獄というのは、いずれは天国へ行ける人が、生前に犯した小さな罪を償うための苦しみを受ける場所である。償いが終われば天国へ移る。また、生きている者がおこなう「死者のための祈り」によって、死者が煉獄から抜け出す時期を早めることができる。各人が死んだ直後に受ける審判は「私審判」と呼ばれ、歴史の最後にすべての人が一緒に受ける審判（最後の審判）は「公審判」

と呼ばれる。つまり、死者は2回、審判を受ける。私審判から公審判までの間、死者は魂だけの状態で生き続け、公審判の直前に身体（霊的身体）が復活してからは、魂と身体を持って生きる³¹。

これに対し、プロテスタントは煉獄の存在を認めない。ただし、プロテスタントの中にもいろいろな考え方があり。ルター（1483～1546年）のように、「死んだ後、魂は一種の眠りの状態に入り、この世の終わりに身体が復活するとき目覚めさせられ、審判を受ける」という考え方³²もあれば、カルヴァン（1509～1564年）のように、「死後、魂は死にも眠りもせず、ただちに天国か地獄へ行く」という考え方³³もある。さらに、ホッブズ（1588～1679年）のように、「人は死んだ後、最後の審判までまったくの無になっている」という考え方³⁴もある。死から最後の審判までの間「眠って」いたり、「まったくの無」になっていたりする場合は、審判は「最後の審判」の1回だけである。

最後の審判は世界の終わりにおこなわれることだから、もちろん今の時点ではまだおこなわれていない。とすれば、死んだ人は、今、「天国」・「地獄」・「煉獄」・「眠り」・「無」のいずれかの状態にあるはずである。では、死者とこの世で生きている私たちの間にはどんな関わり合いがあるのだろうか。「眠っている」場合や「無になっている」場合、関わり合いはありえないが、「天国」や「地獄」や「煉獄」にいる場合はどうだろうか。

カトリックは「煉獄にいる死者のための祈り」を認めるが、プロテスタントは「煉獄」も「死者のための祈り」も認めない。しかし、「死者のための祈り」と言っても、煉獄にいる死者と通信ができるわけではない。祈る相手はあくまでも神である。そもそもキリスト教には、日本の盆のように「先祖がこの世と行き来する」という考え方や、儒教のように「先祖を祀る」という考え方はない。

ただし、中世のカトリックでは「守護聖人」という考え方が民衆の間で熱心に信じられていた。例えば、聖ヨゼフは大工の守護聖人であり、聖マルガリタは安産の守護聖人である。他にもたくさん守護聖人がいるが、聖人になるのは死んだ後であるから、聖人はみな天国にいる。（煉獄や地獄に行くような人は聖人にならない。）しかし、聖人といえども人間であって神ではないから、生きている者を守る力は彼ら自身にはない。聖人は私たちと神の間を取り持つ存在である。しかし、取り持てるということは、救いを求める私たちの祈りが聖人たちに聞こえ、私たちの苦境が彼らに見えているということである。つまり、少なくとも聖人に関しては、この世からの祈りの声は天国に届いており、かつ、天国からこの世は見えているのだと思われる³⁵。（なお、プロテスタントには「守護聖人」という考え方自体がない。）

しかし、いずれにしても、聖人以外の一般の死者（ということはほとんどの死者）や、煉獄や地獄にいる死者と、生きている者の間に直接の関わり合いはない³⁶。要するに、キリスト教の場合、「死者と生者」の関係よりも、「死者と神」および「生者と神」の関係が重視されると言えるだろう。それゆえ、死者の魂が子孫のもとを訪れる盆や、先祖と子孫が生命の連続性でつながれている儒教と比べて、キリスト教の場合、死者と生者の関わりは希薄である。

6. 「死後の生」の4類型の比較

第2節から第5節まで、日本人の「死後の生」の4類型の内容を検討してきた。即ち、以下の4類型である。

「輪廻と往生」(仏教の「六道輪廻」「極楽往生」)(第2節)

「子孫を見守る死者の魂」(盆という日本古来の習俗)(第3節)

「生命の連続」(儒教の「積善の家」「孝」)(第4節)

「1回限りの生と死」(キリスト教の「最後の審判」「天国」「地獄」)(第5節)

これら4類型について、改めて、①死後の因果応報を認めるか否か、②因果応報は個人単位か否か、③因果応報は1回限りか否か、という3点を基準に比較してみよう。

まず、「①死後の因果応報を認めるか否か」という点で、盆という日本古来の習俗が他の3類型から区別される。盆という習俗においては因果応報が認められていない。善人も悪人も区別なく、死後は故郷の山の頂上へ行き、そこから子孫を見守り、盆と正月のたびに子孫のもとを訪れる。

これに対し、残りの3類型において因果応報は認められている。しかし、その働き方は異なっている。まず、「②因果応報は個人単位か否か」という点で、儒教が他の2類型から区別される。儒教の場合、因果応報は個人ではなく家を単位として生じる。「積善の家」ということばに現れているように、先祖の行為の報いは子孫に生じる。先祖から子孫へと続く血のつながりはひとつの連続した生命である。これに対し、仏教とキリスト教の場合、因果応報は個人を単位として生じる。即ち、仏教の場合、自分の行為の結果として生まれ変わりの行き先が変わる。六道(天道・人道・修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道)のどこに生まれ変わるかは、自分の行為の善悪の報い(「自業自得」「自因自果」)である。同様に、キリスト教の場合も、どんな生き方をしてきたかによって最後の審判の結果が異なる。だから、地獄に堕ちて永遠に苦しむのは自分のせいである。

しかし、仏教とキリスト教は「因果応報が個人を単位とする」という点では共通だが、「③因果応報は1回限りか否か」という点で区別される。仏教の場合、輪廻は無限に繰り返される。だから、たとえ地獄に堕ちても、そこでの長い寿命が尽きると再び生まれ変わる。仏教では(極楽浄土に往生して輪廻しなくなる限り)因果応報は無限に繰り返される。これに対し、キリスト教の場合、生も死も審判も1回きりであって、やり直しがきかない。天国や地獄にいったん行けば、そこに永遠に留まることになる。だから、キリスト教において、死後の因果応報は1回限りである。

以上を整理して図に表すと次の図3のようになる。これは本論文第1節で予告した図2とまったく同じものである。

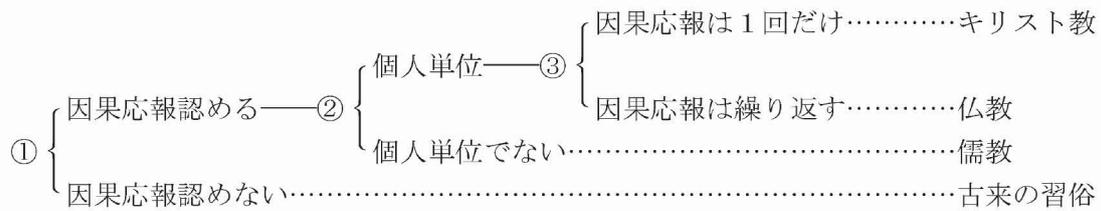


図3

さらに、これら4類型を「死者と生者の関わり」という観点から比較してみよう。すると、「盆という習俗および儒教」と「仏教およびキリスト教」の間に境界線を引けることが分かる。

4類型のうち、死者と生者が最も親しく交わるのは、盆という習俗の場合である。死者の魂は、子孫の住む家から見えるくらい近くにある山の上において、いつも子孫の様子を見守っている。そして、盆と正月には子孫の家までやってきて数日間滞在していく。このように死後の世界とこの世とは地続きでかなり近くにある。

儒教の場合は別の意味で先祖（死者）と子孫（生者）とは親しい。第1に、先祖を祀ることが非常に重視されていたから、先祖の魂の存在はいつも子孫に意識されていた。第2に、自己の生命自体が先祖の生命から連続したものであり、死者も生者も「家」という連続した生命の流れの一部をなしている。つまり、「既に死んだ先祖の生命」と「今生きている自分の生命」と「これから先に生まれてくる子孫の生命」の3者が一体のものとしてイメージされている。

他方、仏教とキリスト教において、死者と生者の関わり合いは希薄である。いずれも「死者のために祈る」という行為は含まれている³⁷⁾が、中心にあるのは、「人間と仏」あるいは「人間と神」の間の関係であり、死者と生者が直接関わりあうことはない。

このように、盆や儒教の場合、死者と生者の関わりが濃いのに対して、仏教とキリスト教では死者と生者の関わりは希薄である。

最後に、4類型を「死者の魂の個別性」という観点から比較してみよう。この点に関しても、「盆という習俗および儒教」と「仏教およびキリスト教」の間に境界線を引くことができる。

盆という習俗の場合、死者の魂は最初のうち個別性を保っているが、33年ないし50年経つと個別性を失って「祖霊」という集合的な霊の中に溶け込んでいく。また、儒教の場合、4代前の先祖までは名前を明記して祀られるが、5代より前の先祖は「始祖」として一括される。また、「積善の家」ということばに表れているように、先祖と子孫とは連続する生命の一部であるから、死者の魂の個別性はもともと弱い。

他方、仏教の場合、輪廻するのは同じ一つの魂である。また、極楽へ往生できた死者は個別性を保ったまま永遠に極楽で生きていく。キリスト教の天国や地獄も同様である。この世での生を終えた一人の人物はその人物のまま天国や地獄で永遠に生きていく。このように、盆や儒教の場合、死者の魂の個別性がやがて失われるのに対し、仏教やキリスト教では死者の魂の個別性は永遠に保たれるのである。

表にまとめると次の表2のようになる。

表 2

盆という習俗および儒教	仏教およびキリスト教
死者と生者の関わりが濃い。	死者と生者の関わりが希薄。
死者の魂の個別性はやがて失われる。	死者の魂の個別性は永遠に保たれる。

本論文では、「子孫を見守る死者の魂」（日本古来の習俗）、「輪廻と往生」（仏教）、「生命の連続」（儒教）、「1回限りの生と死」（キリスト教）という、日本人の「死後の生」の4つの類型について見てきた。日本には1500年ほど前にアジア大陸から仏教と儒教が伝わり、さらに150年ほど前に西洋文化とともにキリスト教の考え方が流入してきた。その結果、日本の文化は重層的構造を持つに至った。最も深い層に日本古来の習俗があり、その上に仏教と儒教があり、さらにその上にキリスト教が加わっている。それゆえ、現代の日本人が持つ「死後の生」のイメージはこれら4類型が混じりあっていると考えられる。ただし、人によって混じり具合は異なっているだろう。日本古来の習俗の捉え方に一番共感する人もいれば、キリスト教の捉え方に一番共感する人もいるだろう。4類型を区別することによって、自分自身が「死後の生」に関してどのようなイメージを持っているか、より明確に理解することができるのではないだろうか。

注

- 1) 倫理と欲望の結びつきをさらに強くとり、欲望にもとづく倫理を提唱しているのが功利主義である。功利主義は、「人間が快をもとめ苦を避ける」という事実をその倫理体系の基礎とし、「人々の幸福の合計を最大化すること（即ち、人々の享受する快の合計を最大化し、蒙る苦の合計を最小化すること）が善である」というふうに、欲望の充足不充足によって善悪を定義する。功利主義については、ジェレミー・ベンサム（1748～1832年）の『道徳と立法の原理への序説』第1章「功利性の原理について」、第4章「多くの快と苦の価値、その計算方法」、および、ジョン・スチュアート・ミル（1806～1873年）の「功利主義」第2章「功利主義とは何か」を参照せよ。
- 2) 『日本霊異記』上巻の序。中田祝夫訳。
- 3) 『日本霊異記』上巻第10話、第20話、中巻第9話、第32話。
- 4) 『日本霊異記』上巻第7話。
- 5) 『日本霊異記』上巻第29話。
- 6) 仏教には「無我」という主張がある。これは『『変化を通じて同一である実体』や『永遠不変の魂』のようなものは存在しない』という主張である。しかし、無我説が正しければ、「ひとつの魂が六道を輪廻して何度も生まれ変わる」ことは不可能になるように思われる。つまり、無我説と輪廻とは矛盾するように思われる。この問題は西北インドを支配したギリシア系王朝の国王であるミリンダ王と仏教の僧侶ナーガセーナの間で議論された。（この議論は『ミリンダ王の問い』という書物に記されている。）
 また、釈迦が弟子から「世界は時間的に永遠であるか否か」・「世界は空間的に無限であるか否か」・「魂と身体は同一なのか否か」・「人は死後も存在するのか否か」と問われたとき、「毒矢がささって苦しんでいる人を前にして真っ先にやるべきことは矢を抜いて手当てをすることである。矢を射た人の身分や弓の材質を詮索することではない」と言い、「それらの問いは救いの役に立たないから、私は答えない」と言ったと伝えられている（「毒矢のたとえ」）。釈迦のこの立場は、「救いと無関係な形而上学的な問いに対して肯定も否定もしない」即ち「無記」と呼ばれる立場である。
 「無我」や「無記」は、「因果応報による輪廻」よりもはるかに洗練された仏教哲学であるが、一般の人々の「死後の生」のイメージに与えた影響は小さかったと思われる。
- 7) 柳田國男「魂のゆくえ」「先祖の話」。
- 8) ただし、祖霊と一体化する前であれば、死んだ幼児の魂や、同じ事業を続けたいという強い念願を持って死んだ人の魂が、別の人間として（とりわけ子孫に）生まれ変わる場合もある。柳田國男「先祖の話」第64節、第77節～第80節。
- 9) 民俗学研究における文献と事例収集の関係についての柳田の見解は「神道と民俗学」の第1節～第13節に述べられている。
- 10) 柳田はさらに「祖霊はやがて山の神や田の神になる」と主張するが、「祖霊が日本の神々の起源である」という柳田の主張に対しては批判がある。宮田登「日本民俗学から見た祖霊信仰」が、折口信夫・有賀喜左衛門・福田アジオたちによる柳田批判を紹介し、野村純一（他）編『柳田國男事典』（p.594）が、ネリー・ナウマン・佐々木高明・石塚尊俊・千葉徳爾たちによる批判を紹介している。
- 11) 藤井正雄『孟蘭盆経』。
 赤松孝章「『孟蘭盆』考」pp.3-6には孟蘭盆経の漢文本文と日本語訳がある。なお、仏教行事としての孟蘭盆会の起源については、赤松孝章「『孟蘭盆』について」を参照せよ。
- 12) 道端良秀『中国仏教と儒教の祖先崇拜』pp.16-17, 178-183。また、同書によれば「父母恩重経」という経典も中国で作られた。その内容は親の恩の重さを説き親孝行を勧めるものである。
- 13) 『易経』「坤 文言伝」。原文の書き下し文は「積善の家には必ず余慶あり。積不善の家には必ず余殃あり。臣にしてその君を弑し、子にしてその父を弑するは、一朝一夕の故に非ず。其の由って

来たるところのものは漸なり」(高田真治・後藤基巳訳)である。

- 14) 加地伸行『儒教とは何か』p.19。
 - 15) 加地伸行『儒教とは何か』pp.20-21。
 - 16) 加地伸行『沈黙の宗教：儒教』p.62。
 - 17) 家廟や木主については、加地伸行『儒教とは何か』pp.254-264を参照せよ。
 - 18) 桑原隲蔵「支那の孝道殊に法律上より觀たる支那の孝道」第7節 (pp.30-34)。
 - 19) 『孟子』「離婁章句 上」第26節。
 - 20) 滋賀秀三『中国家族法の原理』p.313によれば、唐の法令では、養父は懲役1年、実父はむち打ち50回となった。同様の法令は宋・金・元・明・清にもあった。
 - 21) 滋賀秀三『中国家族法の原理』p.34。
 - 22) 滋賀秀三『中国家族法の原理』p.35。
 - 23) 『論語』「先進篇」第12節。
 - 24) 例えば、吉田賢抗(1900年～)は、孔子のこのことばについて、「形而上学的なものについての解決よりは、人生問題の処理、人として如何に生きるかということの解決を、まずやるべきだという孔子の答えと受けとっておきたい。[...] 不可知の世界に低迷しないという現実主義・合理主義の思想をここにもみることができよう」と言う。(吉田賢抗『論語』pp.240-241。)
 - 25) 加地伸行『儒教とは何か』pp.61-62。加地伸行訳『論語』pp.249-250。
 - 26) パウロ「コリント人への第一の手紙」第15章によれば、キリストが死から復活したように人間も死から復活する。ただし、自然的な(地上的な)体だったのが、靈的な体として復活する。
 - 27) トマス・アクィナス『神学大全』第I部第90問題第4項には「魂は人間本性の一部分なのであってみれば、それは身体とひとつになっているかぎりにおいてでなければ本性的な完全性を持たない」(山田晶訳)とある。また、第I部第118問題第3項において「身体なしに存在するということは魂にとってその自然本性に反することがらであり、身体なしに存在する魂は自らの自然本性の完全性を欠く」(横山哲夫訳)とある。
 - 28) これに対し、キリスト教には「終わりのない時間(無限の長さの時間)」とはまったく異なる「永遠」概念がある。それは「時間(tempus)」とするどく対比された「永遠(aeternitas)」である。例えば、パウロ・ティリッヒ(1886～1965年)は「この生が死後も存続することを望む人びとは終わりなき未来を期待している。[...] 永遠を終わりなき未来によって置き換えている。[...] これは、終わりというものに対するキリスト教的な関わり方ではない。[...] 時間の後に時間はない。時間を超える永遠がある」と言う(パウロ・ティリッヒ「永遠の今」)。トマス・アクィナスも「永遠はその全体が同時に存在するのに対し、時間はそうではない」と言う(『神学大全』第I部第10問題第4項)。つまり、「全体が同時に存在する」のがキリスト教的な「永遠」なのである。ここに言う「全体」とは「過去と現在と未来」の全体である。アウグスティヌス(354～430年)によれば、時間は神によって創造された。だから、神は時間の中にはいない。神は時間を超えている。時間においては往く年(過去)は来る年(未来)によって押しのけられるが、神の年はすべてが同時にたちどまっている。永遠においては、過去と現在と未来は同時である。つまり、時間が常に過ぎ去っていくのに対し、永遠においては何も過ぎ去らない。そのような永遠の中で、神は世界を創造し、その際、時間も創造したのである。「神による無からの世界創造」の「無」とは掛け値なしの「無」であり、物体のみならず時間さえも存在しないような「無」である。時間の創造主である神は時間を超えており、それゆえ、永遠は時間を超えている(アウグスティヌス『告白』第11巻第11章～第14章)。
- 天国へ行った死者は神とともに永遠に生き続けるのであるから、天国における「永遠」も、「無限の長さの時間」ではなく、「過去・現在・未来の全体が同時に存在する」という意味での永遠であると考えられる。例えば、岩島忠彦(1943年～)は「公審判と私審判は、同一事が、世界全体の完成、個人の完成という二つの側面から語られているのだ」と言い、死んでから最後の審判まで魂はどう

しているのかという議論は「現世の時間の秩序の枠組みで永遠を考えており、あまり意味を持たない」と言う（岩島忠彦「終末と永遠のいのち」p.157）。

このように永遠と時間を対比することは、永遠の内にいる神（創造主）と時間の内にある世界（被造物）を鋭く対比することであり、その結果、「神の全能性」や「神による人間の救済」を一層強く確信させることに役立つ。ホップズやジョン・ロック（1632～1704年）のように、永遠と時間の対比を認めない（言い換えれば、「無限の長さの時間」という意味の永遠だけを認め、「過去・現在・未来の全体が同時に存在する」という意味の永遠を認めない）キリスト教徒もいる（ホップズ『リヴァイアサン』第46章、ジョン・ロック『人間知性論』第2巻第14章「持続とその単純様相について」第27節～第31節）が、永遠と時間の対比はキリスト教思想における有力な流れである。ただ、この対比が一般の人々の「死後の生」のイメージに与えた影響は小さかったと思われる。

- 29) オリゲネス『諸原理について』第1巻第6章「終末について」、第3巻第1章「自由意志について」（特に第13節と第17節）、第6章「世の完成について」など。小高毅（1942年～）によると、オリゲネスは「悪魔となった者をも含むすべての理性的な被造物がついに改心し、幸福をとりもどすであろう」という「ひそかな希望」を持っていた。（同書「序言」p.viiおよび「解説」p.27。）
- 30) アウグスティヌス「自由意志」「自然と恩恵」。
- 31) 日本カトリック司教協議会監修『カトリック教会のカテキズム』第1編第2部第11項、第12項に「天国」「地獄」「煉獄」「最後の審判」「身体の復活」などに関する教義が記されている。
- 32) 石居正己『ルターと死の問題』pp.69-70。
中谷博幸「マルティン・ルターと死者の「死」（1）」の特にp.16のルターの書簡を見よ。
- 33) カルヴァン派の教義は、「スコットランド信条」（1560年）や「ウェストミンスター信仰告白」（1648年）による。死後の生については「スコットランド信条」第17条および「ウェストミンスター信仰告白」第32章で述べられている。（これらの信条はキリスト教文書センター『信条集：前後篇』に収められている。）
- 34) ホップズ『リヴァイアサン』第38章、第44章、第46章。
- 35) トマスは『神学大全』第I部第89問題第8項において、「死者の魂はこの世でおこなわれていることがらを認識できない。ただし、聖人たちは（天使に等しいものだから）認識できる」と述べている。
- 36) 死者が生者に意志表示することをカルヴァン派（「第2スイス信条」1566年、第26章第5項）は明示的に否定している。
- 37) 盂蘭盆会という仏教行事を「死者のための祈り」と見ることができよう。

文献表

- アウグスティヌス「自由意志」『初期哲学論集（3）』泉治典・原正幸訳，（アウグスティヌス著作集 第3巻），教文館，1989年。（Augustinus, *De Libero Arbitrio.*）
- アウグスティヌス『告白録（下）』，宮谷宣史訳，（アウグスティヌス著作集 第5巻-2），教文館，2007年。（Augustinus, *Confessiones.*）
- アウグスティヌス「自然と恩恵」『ペラギウス派駁論集（1）』金子晴勇訳，（アウグスティヌス著作集 第9巻），教文館，1979年。（Augustinus, *De Natura et Gratia.*）
- 赤松孝章「「孟蘭盆」について」『島田治還暦記念論文集 言葉と文化』1997年，島田治還暦記念論文集刊行会，pp.157-176。
- 赤松孝章「「孟蘭盆」考」『高松大学紀要』第33号，2000年，pp.1-11。
- 石居正己『ルターと死の問題』リトン，2009年。
- 岩島忠彦「終末と永遠のいのち」，日本カトリック司教協議会監修『カトリックの教え』カトリック中央協議会，2003年，pp.149-160。
- 内野熊一郎『孟子』（新釈漢文大系 第4巻），明治書院，1962年。
『易経』高田真治・後藤基巳訳，上下2巻，（岩波文庫），岩波書店，1969年。
- オリゲネス『諸原理について』小高毅訳，（キリスト教古典叢書 第9巻），創文社，1978年。（Origenes, *De Principiis.*）
- 加地伸行『儒教とは何か』（中公新書），中央公論新社，1990年。
- 加地伸行『沈黙の宗教：儒教』筑摩書房，1994年。
- キリスト教文書センター編『信条集：前後篇』新教出版社，1994年。〔「スコットランド信条」，「第2スイス信条」，「ウェストミンスター信仰告白」を含む。〕
- 桑原隲藏「支那の孝道殊に法律上より觀たる支那の孝道」『桑原隲藏全集 第3巻』岩波書店，1968年，pp.9-92。
- 景戒『日本靈異記』中田祝夫訳，（新編日本古典文学全集 第10巻），小学館，1995年。
- 源信『往生要集』（日本思想大系 第6巻），岩波書店，1970年。
- 源信『往生要集：日本浄土教の夜明け』石田瑞麿訳，全2巻，（東洋文庫 第8巻，第21巻），平凡社，1963-1964年。
- 孔子『論語』加地伸行訳，（講談社学術文庫），講談社，2009年。
- 孔子『論語』貝塚茂樹訳，全2巻，（中公クラシックス），中央公論新社，2002-2003年。
- 滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社，1967年。
「毒矢のたとえ」，長尾雅人編『バラモン教典・原始仏典』（中公バックス世界の名著 第1巻），中央公論社，1979年，pp.473-478；「箭の喩えの経」，増谷文雄『阿含経典 第5巻』筑摩書房，1987年，pp.43-55。
- ティリッヒ，パウル「永遠の今」『ティリッヒ著作集 第11巻 説教集』加藤常昭訳，白水社，1999年，pp.278-289。（Paul Tillich, "The Eternal Now," *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, 1963, pp.122-132.）
- トマス・アクィナス『神学大全 1：第1部 1-13問題』高田三郎訳，（第1冊），創文社，1973年。（Thomas Aquinas, *Summa Theologiae.*）
- トマス・アクィナス『神学大全 1：第1部 75-89問題』大鹿一正訳，（第6冊），創文社，1962年。
- トマス・アクィナス『神学大全 1：第1部 90-102問題』山田晶訳，（第7冊），創文社，1965年。
- トマス・アクィナス『神学大全 1：第1部 103-119問題』横山哲夫訳，（第8冊），創文社，1962年。
- 中谷博幸「マルティン・ルターと死者の「死」（1）」『香川大学教育学部研究報告 第I部』第123号，2005年，pp.1-18。

- 日本カトリック司教協議会監修『カトリック教会のカテキズム』カトリック中央協議会，2002年。
- 野村純一・三浦佑之・宮田登・吉川祐子編『柳田國男事典』勉誠出版，1998年。
- パウロ「コリント人への第一の手紙」『パウロ書簡』青野太潮訳，（新約聖書 第4巻），岩波書店，1996年，pp.63-124。
- 藤井正雄『孟蘭盆経』講談社，2002年。
- ベンサム，ジェレミー「道徳および立法の諸原理序説」山下重一訳，関嘉彦編『ベンサム J.S. ミル』（中公バックス世界の名著 第49巻），中央公論社，1979年，pp.69-210。（Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J.H. Burns and H. L. A. Hart, Oxford University Press, 1970.）
- ホブズ，トマス『リヴァイアサン（3）』水田洋訳，（岩波文庫），岩波書店，1982年，[32章～43章]。（Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill*, edited with an introduction by Michael Oakeshott, Blackwell, 1960.）
- ホブズ，トマス『リヴァイアサン（4）』水田洋訳，（岩波文庫），岩波書店，1985年，[44章～47章]。
- 道端良秀『中国仏教と儒教の祖先崇拜』（中国仏教史全集 第10巻），書苑，1985年。
- 宮田登「日本民俗学から見た祖霊信仰——「日本固有の信仰」へのこだわり」，梅原猛・中西進編『靈魂をめぐる日本の深層』角川書店，1996年，pp.19-33。
- 『ミリンダ王の問い 1：インドとギリシアの対決』中村元・早島鏡正訳，（ワイド版東洋文庫 第7巻），平凡社，2003年。
- ミル，ジョン・スチュアート「功利主義」『功利主義論集』川名雄一郎・山本圭一郎訳，（近代社会思想コレクション 第5巻），京都大学学術出版会，2010年，pp.255-354。（John Stuart Mill, *Utilitarianism*, edited by Roger Crisp, Oxford University Press, 1998, pp.47-107.）
- 柳田國男「魂のゆくえ」「先祖の話」「神道と民俗学」『柳田國男全集 第13巻』（ちくま文庫），筑摩書房，1990年。
- 吉田賢抗『論語』（新釈漢文大系 第1巻），改訂47版，明治書院，2010年。
- ロック，ジョン『人間知性論（2）』大槻春彦訳，（岩波文庫），岩波書店，1974年。（John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Clarendon Press, 1975.）

(2011年9月30日受理)