

輪廻の思想的根據

雲井昭善

(一) 輪廻の意義

輪廻 (Samsāra) とする語は *sam / sri* とする動詞から生れた語である。 *sam / sri* は *to flow together with, to wander or roam through* (M. W. Sansk-Eng-Dict. p. 1115.) である。 “die wanderung aus einem Leben in ein anderes” “Leben mit allen seinen Leiden” (Böhtlingk. S-G-D. S. p. 8.) と譯語される如く、今生から他生へ轉で生れることを意味してゐる。西歐語では、通常 ① *transmigration*, ② *metempsychosis*, ③ *Seelenwanderung* 等の譯語が與へられてゐる。かく輪廻といふ語は、文字通り、流れ(輪)廻る^{めぐ}にあり、死後 *psyche* 又は *Seele* と言はれる存在が、次生に新しい生を求めて寸刻も止まらないことを意味してゐる。この *samsāra* とする語に對して、佛教

經典では、輪廻・流轉・轉生等の譯語を與へ、又、生死とも譯し、從つて輪廻苦 (*samsāra-duḥkha*) を生死苦と譯してゐる。① され故一般には、輪廻を流轉・轉生と同義語に解してゐたやうである。所が巴利經典 (S. N. Vol. II. p. 178. D. N. Vol. I. p. 54.) では、輪廻と並んで、流轉^{じゆ} (*samdhāvita*) の語が見られる。この流轉する^{じゆ}と^{じゆ}する語は *sam / dhāv* 即ち *to run through, to transmigrate* 等の意味をもつから輪廻する (*samsarati*) と同義である。但し、輪廻 (*samsāra*) に對して流轉 (*samdhāva*) とする名詞は見られな^②。ちよ、輪廻とは、上述の如く周く廻ること (*sam / sri*) を語原とする以上、先づ①現世から來世への展轉相續を第一條件としてゐなければならぬ。次には、②それと同時に、相續するための連續する主體がなくてはならない。或る主體が、それと本質的に全く異なつた

様式へ移行するならば別問題である。假令、様相が變つても、何らかの意味で主體になる本質的なものに變りがあつては、輪廻の義は成立しない。輪廻には、それ故、一貫して *wandering* する *etwas* がなければならぬ。③又、輪廻した個々の存在は、それ故個別的でなければならぬ。凡ゆる存在が、同一の形式に輪廻することとは、輪廻本來の意味に反するわけである。このやうに輪廻思想が成立するには、少くとも①來世の肯定と②輪廻する *etwas* の許容、とふ二つの根本要素が、その根柢になければならぬ。輪廻の問題は、そこから出發すべきであると考へる。

識者の注意する如く、^④ 印度的思想は宗教的暈縁の中に育成されてきた。無限を愛し、普遍的なものを追究する印度古代人の思惟は、空想とは判然たる區別なしに、止めどもなく展開する。現世を超えた普遍的なものへの憧憬は、現世に對する積極的な沈潜には進まずに、無限の時間内にある一つの場合として消極的に把へようとする。永い時の流れからすれば、現世と雖も一つのプンクトに過ぎない。人間の存在も、永遠の流れに浮ぶ泡沫に喩へられる。この無限内の自己、主體的生命が、限定された現世の時間を超えて永遠の相を欲求することは、有限な

人間にとつての不可避の憧憬と言はねばならない。そして、この普遍的なものへの追慕、永遠なるものへの翹望は、やがて現世に對する否定を招來し、反面、來世への憧憬を生んで、*jenseits* への積極的肯定を促進するものである。印度的表現である *iha* には *now*, *at this time* の意味と共に、*in this world* の義も見られ、此世位 (*idamlokaṣṭhāna*) に對する彼世位 (*paralokaṣṭhāna*)^④ もそのやうな意味の語である。阿含經典に見られる現法 (*dīṭṭha dhamma*) に對する來世の法 (*samparāyika dhamma*) は、上述した語と對比される性質のものである。少くとも、現世の果敢なさが自覺される時には、人間は、來世に安住の境を、その依り處を求めるのが通例である。*iha* と言ふ語の有してゐる意味は、必然的に、それと對立し連續するであらう彼世、來世 (*vs. amuṭta*) を豫想してゐると考へられる。しかも、現世に満足の見出し得ない場合には、その安住の境を來世に求めようとする。そこに、この現世と來世を一貫せしめる主體の存続を豫想することは、頗る可能なことであらう。言はば主體我の持續といふことである。この持續なくしては、現世に連なる來世の存在意義も消滅し、來世の欲永も同時に無意義となる。それ故、來世を豫想する

ことは、その裏に主體我的存在とその持續を前提としてゐなければならぬ。輪廻思想の生起する根本要因は、主體我的存続を不可缺とする、と言ひ得るであらう。

所で、印度民族が個我的自覺に達したのは、極めて古いと言はれる。然し、この思惟が印度思想史上に一時期を劃したのは、もとよりウパニシヤッド哲學期まで降らねばならない。それ故、印度人の思索上に於て、個人の自覺、主體的な我を問題とする場合には、當然アトマンの考察から始まるべきである。本來、息する *an* といふ語から生れたアトマンは、息する主體、生命(の活動體)、自己、身體、他者に對する自我として、時には考察されてきた。この生命あるもの(生理作用と精神作用を含めて)、自我といふ存在であるアトマンは、然し、死といふ事實によつて根本的な軸點に遭遇する。即ち、このアトマンに對する考察は、死の瞬間位に於て、極めて印度的性格を顯著に示してゐたと言ひ得るのである。一方に於ては、宇宙的全一者(ブラフマン)への融合・合一 (*aham, brahma asmi*) を究極目的(解脱)としながらも、現實の問題としては、梵我一如の境は猶ほ遙か彼方に儼存してゐる。この理想と現實の矛盾性は、そこに二つの人生觀を要請させたと想像するに難く

ない。即ち、一方では、絶對智に到達しようとして到達し得ない印度古代人の思索は、一者への融合に人間的な焦想を感ずると共に、他方では、現實に直面する死の恐怖がさうした逼迫感を彌が上にも助長させ、現世に於て成滿しきれない欲求を來世の希望に托するといふ點である。そこに、死を通路として、肉體的なものよりも精神的なものを考へつつ、精神的なもの、繼續性とそれを維持してゆく *etwas* を考察する契機が與へられたのである。換言すれば、肉體の滅後に猶ほ存続するであらうものを要望し、それに來世の運命を托しようと思向した。それは、肉體に對する精神であり、プシケーと言はれ、ゼーレと稱しうるものである。このやうな思索は、極めて古くよりなされ、アス (*asu* 生氣) マナス (*manas* 意) プラーナ (*prāna* 呼吸) プルシヤ (*purusa* 人我) 等の語として登場してゐる。然し、輪廻の主體として考へうるやうな精神的なもの、例へば過去の意識 (*pūrva-prajña* 宿命慧) とか細身 (*sukshmasarira*) 相身 (*linga, lingasarira*) 等が新しく登場したウパニシヤッドに於てこそ、最も顯著な特色があつたかに思はれる。輪廻説の根柢には、可死的な肉體よりも精神的な、靈的存在の持續が許容されねばならないことは當然である。意識と

いふ語で包括される概括的な意味での存在が、細身・相身といふ語の中に窺はれるのではなからうか。後世の部派佛教に於て問はれる細意識・一味蘊等の輪廻の主體的存在と、今こゝに述べた一連の語とは、極めて類似した考察である。吾々が輪廻の主體を考察する場合、それに相當する語の登場時代は、少くともウパニシャッド時代に期待すべき性質のものであらう。

佛教經典では、輪廻苦 (samsāra-duḥkha) を生死苦と譯してゐる。これは、輪廻といふ意味を生と死、現世と來世との關係に於て把へた譯語である。死といふ事實によつて現世的な凡ゆるものが剝奪される時、人間は、如何に死の事實を冷徹視したことであらう。生は喜ぶべきであり死は厭ふべきであるとの命題は、民族の相異を超えた普遍的命題である。

われを暗黒より光明へ導け
われを死滅より不死へ導け^⑥

とは、死に對する印度古代人の卒直な感情を遺憾なく表現してゐる。人生の凡ゆる苦みは、佛陀の言辭を俟たずとも、究極に於て死に連なつてゐる。印度文化こそは、「死の現象を通路として自覺した人間の文化」である、といふ識者の言は、まさに適切な表現と言はねばならぬ

い。輪廻説は、後述するやうに死を軸點として考へられた思惟である。そして、その根柢には、來世の肯定と主體我の持續といふ二要素が、重要なモチーフとなつてゐたと述べてきた。吾々は、以下に於て、このやうな論旨が如何様に許容されるか、又、その是非を追究してみよう。

(二) 輪廻思想の思想的根據

印度に於ける輪廻思想の起源を考へる場合、(一)思想的萌芽を何處にまで遡らせて考へうるか、といふ意味と、(二)思想的萌芽として、思想的な一瞥を與へることにする。

印度思想を語る場合、インダス文明は暫く措くとして、一般にはヴェーダ宗教から始まるべきであらう。然し、輪廻説の萌芽を、ヴェーダ宗教の中に求めることは無理である。周知の如く、ヴェーダの宗教は自然宗教であり、諸神に對する人間の素朴な感情を吐露したものであつた。諸神に對する人間の欲求は、ここでは極めて現實的、實利的である。即ち、生活に即した現世的利益を祈禱するのが主であつて、厭世的な思想は見られないや

うである。古代人の重要な生活目標は、天・神の秩序・規則 (Rta) に随順して、現世の幸福・繁榮・無病・長壽を祈願することにあつた。そして、現世の生を終れば、死後はヤマ (Yama) ヴルナ (Varuna) の諸神と共に幸福な生涯を送る、と考へてゐたやうである。それ故、死後の運命が如何にあるか、といふ點については、假令考へられたとしても、寧ろ現世に續く、樂園といふ希望的な欲求で濟まされてゐたやうである。そこで考へられた善行・悪行も、それらが死後の運命に決定的な力を與へる種類のものではなくて、現世に於て病患を齎し、不幸な生を送る體のものであつた。人間に對する積極的な應報思想が現れたのは、ブラーフmana時代に於てである。それ故、ヴェーダに於ては、罪の意識や罪を贖ふ方法も、總て天地間の災厄に歸せられ、その贖罪法は、あくまで天則に服従し、諸神に祈禱する以外にはなかつたと解される。且て、ガルベ教授がヴェーダの來世觀を評した如く、この時代には、來世思想は、未だ濃厚に意識されなかつたやうである。よし來世の意識があつたとしても、それは、現世に連續する直線的・平面的な考察であり、現世の痛烈な反省に伴つた性格のものではなかつたと見られる。彼等は現世の幸福に満足し、來世も亦彼

等にとつては現世の延長的存在とししか映じなかつたのである。言はゞ思惟された來世であつて切實に欲求された來世ではなかつたと言ひうる。死後の運命に關する敘述が見られるとしても、輪廻思想を左右する意味での來世觀は、猶ほ稀薄であつたと言ふべきである。然し、現世的な幸福を希ひ神の恩恵を望むの餘り、常に諸神の前に對比的に曝されてある人間の慄きの見えることは否定できない。神の世界が偉大であればある程、人間の有限性が自覺される。まして、普遍的なものを願ふ印度的性格からすれば、既に人間性の有限性がヴェーダ時代に自覺されてゐたと言ひうる。この自覺、慄きにも似た感情が、ブラーフmana時代以後に至つて、不拔の運命的力を以て登場したと解される。

四姓制度の確立と、婆羅門の社會的地位の決定、といふことに於て把へられるブラーフmana時代は、前時代の神中心から祭式萬能へ移行した點が注目される。そこに見られる世界は、神と祭儀 (祭祀者) との價値の顛倒であり、祭式に則つた善・惡の倫理觀であり、同時にそこから派生した來世思想の展開でもある。それは如何にしてであるか。吾々は、次の如き一文から、その事情を窺ふことにしよう。

かく知る者、又はこの〔聖〕業を行ふ人は、死して新たな存在に達し、その存在は不死の生を得る。然し、かく知らず、又この〔聖〕業を行はざる人は、死して新たな存在に達し、再び彼〔死神〕の食となるべし^⑥。

と。ここでは、〔聖〕業を行ふ者と行はざる者とが對照的に扱はれてゐる。これは、婆羅門の祭式中心に立脚した思想である。今、ここに〔聖〕業と云ふのは、もとより正統婆羅門の獨斷場である祭事を意味してゐたことは疑ひなし。上述した一文にも窺はれる如く、再び生を得る (punar bhavati) と云ふ語は、注目に足る一語であらう。ここでは、婆羅門の謳歌を聞くと同時に、下層階級の苦惱の呻吟を觀取しうる。四姓制度が齎した功罪は、既にこの時代に、深い根を下してゐたと見られはしないか。或いは又、

その同じ道は神、或いは父祖に導く。道の兩側には、常に二個の火炎が燃えてゐて、焼かるべき者を燒き、通過せしむべき者を通過せしめる^⑦。

と、ある。通過せしむべき者とは、供犠を行ふ者を意味し、焼かるべき者とは、然らざる者を指示してゐたと考へられる。例へば、「供犠を行ふ者は再死を超克して全

生命を獲得する」(Sata Br XI. 4, 3, 20)とある一文が、それと連關してゐる。このやうに、婆羅門の祭祀を中心とした善業が不死の生を豫定し、不善業者は再生して死の餌食となる、と云ふ思想は、ブラーフマナの一特色である。こゝに、死を軸點としてそれに續く再生の思想を、はつきりと把握できると思ふ。しかも、この再生の思想に決定的な壓力を加へたものこそ、ブラーフマナに見られる再死 (punarmrtyu. ein wiederholtes Sterben, der Wiedertod imj enseits) の思想である。(vg. Sata Br. II. 3, 2, 9. X. 1, 4, 14. XI. 4, 3, 20. XII. 9, 3, 11. usw.) 最も嫌惡すべき死すべき死の事實を、彼の世に於て再び繰返すといふことは、堪へ難きことと言はねばならない。オルデンベルグ氏は、その著に於て、「父祖は死者であつて猶ほ依然として應死である。死の運命の反復が、否、恐らくは常に新たな死の無量の復歸が彼等を脅す」と述べて、再死の思想を注意してゐる。尤もオ氏は、この再死の思想を、リグ・ヴェーダ九・一一三・七所載の「彼所に於てわれを不死ならしめよ」との一文に認めてゐるが、前述した如くヴェーダに見られる不死の觀念は、死の事實に立脚した希望であつて、この語から直ちに再死の思想を求めるとは不當と

言ふべきであらう。鬼も角、こゝでは再死といふ語の登場によつて、死の事實を、一層つきつめて考察したことが窺はれる。しかも、善・不善業の標準が祭祀實行の如何に關はつてゐた點に、思想的特色があつたと言ひうる。尤も、吾々は、この再死の思想を以て、直ちに輪廻思想を決定づけるものとは斷定しない。ドイッセン教授が既に注意した如く、再死は、必ずしも輪廻を意味しないのであつた。何故ならば、「再死思想は、單に彼岸の世界内のことか、又は父祖の界から別の世界へ再生させるか」といふ所謂輪廻に關して、ブラーフマナは明示してゐないからである。¹¹⁾然し、この時代になつて、少くとも不死に對する再死の觀念が、判然と對照的に用ひられてきたことは注意されてよからう。こゝでは、不死を得るか再死を得るかは、人間にとつて極めて重要な問題である。然らば、この不死と再死を決定づけるものは何か、との問ひが當然生れてくる。これに關して、シャタパタ・ブラーフマナは、次のやうに述べてゐる。即ち、人は、死後、現世に於ける所行の善か悪かの何れかに相應しい果報を受けると言ふ。例へば、「人は自づから造れる世界に生ず(六・二・二・七、一〇・六・三・一參照)」といふやうな意味のことが説かれてゐる。吾々は、

右の如き一文から、阿含經典の次の如き一文の中に、極めて興味深い類似點を見出しうるのである。即ち、

人は、その所業に従つて他世に趣く、癡者は惡業をなす。輪廻に入りて、次々と胎に入り、他の世界へ入る(M. N. 82. Vol. I. p. 78.)

と。それは、かのブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシヤッド三・二・一三に見られる「善業(福業)によつて(punya karma)善、惡業によつて(pāpema karma)惡となる」の一文にも比せられるものである。

(cf. Brihad Up. IV. 4. 5~6. esp. IV. 4. 6.) 吾々は、こゝに印度的思想の一貫した思潮を窺ひうるのである。

さて、吾々が本稿の始めに於て述べた如き、かの輪廻説を基礎づける二要素は、このブラーフマナに於ける再生・再死といふ格語の登場を得て、今や、大體出揃つたかの感を抱くものである。然し、輪廻のオリヂナルドキユメントは、猶ほ表面に顯はれてはゐない。所謂、二道・五火の輪廻説は、ウパニシヤッド哲學の所産であつたのである。

結論的に言つて、ウパニシヤッド哲學は梵我一如を究極目的とする哲學である。と同時に、輪廻と業思想がこの時代に圓熟したといふ點に、極めて興味ある課題を見

出すのである。もとより、ウパニシャッド哲學の使命は、ヴェーダ以來傳承された宇宙の一者への追究と、それとの融合によるアートマンの發見が、表面的な課題ではあつた。が然し、今は、それ以上に、印度思想史上に不拔の杭を打下した輪廻思想の中に、意義を求めんとするものである。尤も、ヤコビ教授の指示せる如く、古期ウパニシャッドに於ける靈魂觀は、決して一定ではなく漠然としてゐたやうで、そのことは種々のウパニシャッドからも窺ひうる所である。けれども、そのやうな矛盾を孕みつゝも、兎も角ウパニシャッドに至つて、輪廻説が始めて明白に検討された點では問題はない。所謂、二道・五火を以て代表されるウパニシャッドの輪廻觀に關して、その資料的な面は、既に學者によつて指摘された通りである。同時に又、二道説と五火教との新古の如何に關して投げかけられた識者の論難往復や、二道説それ自體の資料的な研究も、若干、提示されたやうである。もとよりこれらの問題解明は、輪廻説を扱ふ過程に於て毫も忽緒にはされない性質のものではある。けれども、今はそれらの解明を他日に譲つて、本稿の中心課題に觸れることにする。

さて、茲で吾々の問題とする點は、天道と祖道のもつ

内面的な意義である。先づ、天道 (Devayāna) では、解脱者が梵 (智) に到達する道である故に、この天道では、輪廻轉生の本來の意味は一應考へられなう。輪廻は、まさしく解脱し得ざる者の進む祖道 (pitṛyāna) に於て考へられる性質のものである。即ち、「祖道に入る者は再び地上に戻り、善・惡の業に従つて相應の形をとる」と、まさしく輪廻のあるべき相が語られてゐるからである。所で、ウパニシャッド哲學本來の課題である梵我一如の世界は、それを現生に於て果遂すること、即ち「知ることは成ること」として解されたやうに、極めて叡智的な性格を有するものである。これは、前述したブラーフマナの祭式至上主義とは甚だ相異のある點である。茲で尊ばれることは、本質的には叡智であつて祭事の行爲ではない。

實にこの不滅者を知らずして、假令、數千年の間、この世に於て供物を捧げ祭式を行ひ、苦行を修すとも、かゝる人にとつて、その「果」は唯有限のみと、言はれる所以である。それ故、二道五火教を説くプラブーハナ王の語にも、「不滅を知らずして祭式・布施・肉體的苦行に頼る者は、祖道に入つて輪廻を免れ得ない」と、ある。かく、ウパニシャッド哲學は、あくま

で不滅者・梵・我の世界を第一義とし、且、哲人達は天道を求め、又、事實、梵我一如の境に達した者は天道を歩むと確信してゐたに相異なる。然し、吾々がブラーフマナの中にも見た如く、祭式に従事できぬ人々の悲哀と同様に、ウパニシャッドに於ける非知識者層の辿るべき道が、極めて意味深く吾々の心を把へる。そこに、死を機軸として運命的な世界の拓けてゆく過程が見られるのである。輪廻思想の根基は死といふ事實に始まる、と前にも言つたが、ウパニシャッド文獻は、この間の事情をブラーフマナのそれよりも正確に敘述してゐる。

ウパニシャッドに於て我の絶対性を考察する場合、吾々は、素朴な一連の心理的生理的経過の敘述に氣づくのである。それは、主觀・客觀の對立を絶した絶対境地を、吾々の熟眠中に於ける人我に比する敘述である。この思惟は、私の動靜を、五感の活動する人間の覺醒位から夢位・熟眠位へと、順次生理學的に求めていつたものである。

自我は、生活機能中に於ける認識所成のものである。心臓に在る内部的な光りである靈我 (hridaya-^{フルレニヤ}ntarjotih puruṣah) がこれである。彼は同一者 (sāmānah) であり、兩界「現世と來世」を逍遙し

(anusaricarati) 恰も思慮しつゝ遊動しつゝあるものやうである。彼が眠りとなれる時、この世と死の形式とを超越する。(Bṛhad Up. IV. 3, 7.)

とあるやうに、まさしく熟眠位を媒介として我の純粹性を見ようとしたのである。ブリハッド・アトラヌヤカ・ウパニシャッドの四・三・二には、熟眠位に於ける状態を次の如く解してゐる。即ち、「このブルシャが、慧〔所成の〕我によつて (prajñenātmanā) 抱かれてある時は……その欲望は已に満足せられたり (āptakāmanā)」とある。それは satya-kāma と言はれ、satya-saṅkalpa と言はれる (Chand Up. VIII. 1, 5.) 境地である。そして、肉體所成の我が最後の息を引く時は解脫位、即ち天道を歩むが、他方は輪廻位即ち祖道を歩むといふ。同書 (Bṛhad Up. IV. 4, 3-6; IV. 3-) には、この過程を詳細に敘述してゐるが、特に兩道の分岐點となる根本的な特性、及び印度的な思索態度の典型にまで説き及んでゐたことが注意される。

先づそこでは、愛欲 (kāma) に束縛されたる者と然らざる者との相異を述べる。しかも、愛欲に束縛されなるといふことを、愛欲を離れる、との義よりも寧ろ愛欲の方向づけ如何を問ふてゐた點に特殊性がある。そこで

は、愛欲は、廣義の意志的な意味で問はれてゐたことを知る。即ち、同書四・四・六に於て、解脱我を得る者の在り方を規定して、次の如くに述べる。

愛欲にほだされざる人は、即ち愛欲なきもの、愛欲を脱したるもの (niskama) 愛欲を獲得したるもの (aptakamo) 自我そのものを以て愛欲とせるもの、斯かる人の生命は逝かず。彼が梵そのものたるときは、梵なり (Bṛhad Up. IV. 4. 6. cf. II. 4. 5.)

とあり、又、四・四・七には、

彼の心に宿れる一切の愛欲より離脱すれば、その時、應死は不死となれり。彼は梵に達すべし (nātyo' mīto bhavatyatra brahma samasūta iti)

といふ。この二文獻から、愛欲の内容に二種の義のあることが知られる。即ち、(1) 愛欲を離れる立場と、(2) 愛欲を獲得する、といふ一見矛盾するかに思はれる立場のそれである。そして、この兩者には、自づから立場の轉換が意味されてゐたことを知る。同書四・四・五 (Sata Br. X. 6, 3, 1 参照) には、「人我は愛欲所成 (kāma-maya) である (cf. Chānd Up. III. 14. 1. kṛatmāya)」と言ひ、「愛欲の萌す如くその意志を形成し、その意志の志向性によつて行爲を實現する。そしてそれに相應し

た果を得る」と説き、愛欲といふ語の意味の深さを物語つてゐる。凡ての世界に於て自由 (karmacāra) であるか、否かに依る (Chānd Up. VIII. 1, 6) と言はれる所にも、此處にあると考へられる。こゝに敘述された如く、愛欲にほだされるか否かによつて死後の運命が決定される、と説かれたことは、善・惡業報の思想が輪廻思想と密接に關係してゐることを示したものである。しかも、ウパニシャッド本來の立場からすれば、輪廻の苦境から解脱する者は自己の中に全一我たる梵を把握せる者であり、言はず無欲者であつた。そこに、愛欲を離れた無欲者、即ち眞に自我の主體性を獲得した (愛欲を獲得した) といふ立場が生れてくる。それは、智慧所成・認識所成・非愛欲所成の人我とも言はれるまさにそれである。かくて、吾々は、輪廻思想のもつ意義がウパニシャッドに至つて明確に姿を現はしてきたことを知つた。言はず、輪廻の課題は眞解脱せる者 (解脱我) にとつては問題でなく、あくまで不解脱者に於てのみ問はるべき課題であつたことを注意しなければならない。そして、この道を歩む者は、ブラーフマナにあつては聖業たる祭祀を行はざる者、ウパニシャッドでは、梵我一如の叡智に到

達しない者の迫るべき宿業とさへ考へられたのである。しかも人間存在は、一面、愛欲所成であると教へる。その愛欲を、^{アイトマン}我の追究に専注するならば、即ち善行とされる行道に向けるならば、梵我の境に達し得て輪廻の道を歩まないと云ふ。即ち、

自らの偉大に安立する者〔梵界に至る者〕は、^{アイトマン}自我を見ることよりして、恰も廻轉する車を傍觀する如く、^{マイト}流轉の車輪(samsāra cakra)を瞰下する(Mait Up. VI. 28.)

と。或は又、「欲望の満たされたもの (pariyaptakṛma) には、アイトマンが成就され (Kṛtānman) て、一切の欲望は、この世 (iha) に於てまさしく滅し去る (Mudg Up. III. 2. 2.)」とあつて、カーマの二面を述べてゐる。そこに、善・悪業の所謂業思想が、決定的意義を以て登場したのであらう。このことは、阿含經典の一文「衆生は無明に蓋はれ、渴愛に縛されて流轉する」を想起させ、「心惱故衆生惱。心淨故衆生淨 (大正二・六九・下)」を相關的に想起させるに充分であらう。その點、「その行業の如く、その行作の如くに人はある。善行者は善、悪行者は悪たるべし (Bṛhad Up. IV. 4. 5, III. 2. 13.)」とさへ一文こそは、解脱と輪廻の交叉點で

あると考へられる。

以上の所論で、吾々は、大略、輪廻の思想史的根據を辿つてきた。輪廻説は、そこでは必ずしも死者にとつての必然的経路ではなかつた。人間にとつては、何時の時代に於ても、應死に對する不死が、即ち自覺に裏づけられた絶対安住の境が開かれてゐたことを知るのである。このことは、原始佛敎における輪廻の問題と對比するとき、極めて興味深き課題を見出すのであり、それに關しては稿を改めて述べやうとおもふ。

註(一)

- ① 荻原・土田本、梵文法華經 五五頁、方便品一二七偈 (大正・九一〇上)
 - ② samsāra と同義で vaita とする語を用ふる。
 - ③ 中村元博士 東洋人の思维方法 (インド)
 - ④ Bṛhad Up. IV. 3. 9.
 - ⑤ 辻博士 ヴェーダとウパニシヤッド 一四八頁
 - ⑥ Bṛhad Up. I. 3. 28.
 - ⑦ 中村元博士 東洋人の思维方法 二七三頁
- (二)
- ① 尤もヴェーダの中に認めんとする學者もある。
- cf. Böhtlingk: Geschichte der Wissenschaft, S. 38~
92. Windisch; Buddhas Geburt. S. 58.
- ② 辻博士 ヴェーダとウパニシヤッド 一〇二頁

- ① A. Barth; Les Religions de l'Inde. p. 32.
- ② ibid.
- ③ Garbe; Sāṃkhya philosophie. S. 234.
- ④ 坂井尙未教授 サムニキヤムの二三の問題 (印度學佛教學研究 一・一・三五頁)
- ⑤ Sata br. X. 4, 3, 10.
このやうな善業・惡業を對立して進んだ個所としては
同書一・一・二・七・三三〇一三・二・一〇・一・一・九
・三・一'等が指摘される。(辻博士キヤホーマとサムニ
キヤム 一〇三' 二八〇頁參照)
- ⑥ ibid. I. 9, 3, 2.
- ⑦ H. Oldenberg; Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S. 27.
- ⑧ ibid.
- ⑨ P. Deussen; Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. 2, S. 294.
- ⑩ Sata br. XII. 9, 3, 12. X. 4, 3, 10, etc.
- ⑪ H. Jacobi; Die Entwicklung der gottesidee bei den Indern. S. 10-17.
- ⑫ Brhad Up. III. 2, 13. II. 4, 12. IV, 5, 13.
- ⑬ Chānd Up. V, 3~V. 4-9. Brhad Up VI, 2, 1~16. esp. 9~15. Kauṣ-Up. 1~7. 宇井博士 サムニキヤム全書中「チャーンガツヤ・サムニキヤムの解説」二八六一七頁
- ⑭ P. Deussen; Lehre des Upanishaden. S. 299.
≈ Sechzig Upanishads des Veda. S. 137~8.
- ⑮ E. Windisch; Budda's Geburt. Kap. IV. S. 58~59.
- ⑯ Brhad Up. VI. 2, 9~15~16. Chānd Up. V. 4~
- ⑰ Brhad Up. VI. 1, 1. Muṅḍ Up. III. 2, 9.
- ⑱ Br. Up. III. 8, 10. cf. ibid. I. 4, 15.
- ⑲ ibid.