

輪廻について

櫻 部 建

これは先に「輪廻小考」と題して同朋大学仏教文化研究
究所報第13号に寄稿したものを補修したものである。

1

「釈尊の仏教においては輪廻説は否定されている」
「輪廻説は仏教本来の思想とはいえない」というような
説に時々接し、それについて思う所があるので、簡単な
述べてみたい。

2

まず、「釈尊の仏教」ということについてであるが、
現在われわれは阿含部（四阿含・五ニカーヤ）の諸経の
中に、厳密な意味で、釈迦牟尼その人の言葉そのままを
確認することは難しいとしなければなるまい。けれども、

經典群としての阿含を初めてとり纏めそれを伝承した
人々が「釈尊の仏教」と理解し領受していたところをわ
れわれが今日において現存の阿含部諸経の上に読み取る
ことは、ほぼできるし、その限りでいえば、「釈尊の仏
教」で輪廻転生の思想が「否定」されているとは、私に
はどうしても考えられない。

手早く知るために、韻文の古經典のことはを辿って見
よう。経は説く。世の人々は無知によつて繰り返し輪廻
に赴く（*vraja*, Sn 729）、輪廻をへ巡る（*sam* *dhava* Dh
153, Thag 78）。かれらは繰り返し母胎に入り（Dh 325）、
長時に流転する（*digham addhana samsarati*, Sn 740, It p. 9,
109）、すなわち、再有（*punabbhava*）に帰り来る（Sn
244）。したがって、愚かな者に輪廻は長い（Dh 60）の
である。

このような輪廻は、しかし、言うまでもなく、衆生に

とってそうであるべきあり方ではない。望ましいあり方ではない。衆生はよろしく輪廻を越える (ati¹gam Sn 638, Dh 414 : ati¹I Sn 519 : ati¹vi Sn 740) べきであり、輪廻を捨離すべきである。有愛 (bhavaṅga) 1、すなわち迷いの生存に向けてのいわれなき欲望、を断ち切った人に輪廻は滅び (vi¹kṣi Ud VI9, 10) 2、その再有、すなわち迷いの生存を繰り返すこと、は消滅する (khiṇapunnabhava Sn 514, 656) 3。再有を得ることのないように (apunabhavaya) 渴愛を捨つ (Sn 1121, 1123) と経は教えている。

無明・渴愛を離れてもはや再有なき者 (apunabhava Sn 273) は、この世の生を終えれば更に身体を具有することはないから、今生の身体が最後のものである。「輪廻が滅び去って今や」最後の身体をもつ者」を意味する語は諸経典にしばしば、様々な形で、現われる。anti-madhadharin (S I p. 14, 53 ; I p. 32, 40 ; Sn 471 ; cf. I p. 50, 53) antimasatṭa (S I p. 210 ; Dh 400 ; Sn 624 ; cf. Sn 478), sarīrantimadharin (S I p. 36, 60 ; I p. 36) 等々である。antimo sammussayo (Dh 351) とかう言う方もある。散文の経典には antimajātī とかう語も見える。これらの語は「再有をめぐり者」(punabhava, Sn 162, 502, 743, 744,

116) という語とが、あい対する意味で使われていることは明らかで、前者はすなわち輪廻を離れた者であり、後者は輪廻の中に止まる者であることにも、疑問の余地がない。

そこで、初期仏教について、それが輪廻転生を認めるか否定しているかをもし論ずるとすれば、無明・渴愛ある者の上にはそれを認めており、無明・渴愛なき者の上にはそれが否定されている、と言うほかはない、と私には思われる。簡明に言い切れば、迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者に輪廻はない、というのが仏教の立場である。あるいは、人が迷いの生を生きている限り彼には輪廻は事実であるが、迷いを離れるとき彼に輪廻は問題とならない。したがって、輪廻は存在しない、といえよいであろうか。無明・渴愛を離れ、縁起及び緑生法を正慧をもって明らかに見る者は「過去を思わず未来を思わず現在を思わぬ」(「相應部」XII, 20, S II p. 26-7) 4。すなわちかれらに輪廻はないのである。

もし「迷いを離れた者に輪廻はない」ということはとりもなおさず「輪廻を否定する」ことではないかと言われるならば、それはその通りであり、したがってその意味で仏教は輪廻を否定したということになる。しかし

その意味の「否定」ならば、それは「釈尊の仏教」の場合に限らない。のちのアビダルマ仏教においても、さらにその後のさまざまな仏教の展開の中にあっても、輪廻はその意味では、一貫して否定されている。釈尊自身によつては、あるいは初期の仏教にあつては、否定されていた輪廻が、その後の仏教ではやがて受け入れられてゆく方向を辿つた、などとは言えないであらう。

およそ迷いの生存の世界の事実として輪廻を認めることはすなわち業報の理論を世間的道德の基盤として認めることである（桜部「人間の世界」、『岩波講座・東洋思想』第一〇巻八六頁以下、梶山雄一『空入門』一八一頁以下、参照）。しかし業報輪廻の世界の事実は、悪業苦報の場合よりもより善業楽報の場合でも、それがさとりの世界にかかり得るはずはないから、われらが迷いを離れたとき、すなわちさとりに至るとき、業報輪廻は必然に超えられており、捨離されている。業報輪廻の世界は有漏の業因果の世界であり、さとりの世界はいうまでもなく無漏業・無漏慧のみのかかり得る場だからである。

3

釈尊は無我を説いた、アートマンを否定した。しから

ば輪廻の主体を認めないのだから輪廻を認め得る筈がない、という論法は、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（第三章、四）以来、しばしば打ち出される。しかし、この考え方は果たして理に合するといふべきであらうか。

経典は、終始、我が無いと説く（初期経典では、我が無いと説かれるのではなく、五蘊等の一々が我でないと説かれるのみだ、という論がなされてもいるが、すべての法の各々を我でないと説くことは、すなわち、我が無いと説くことにはかならない、と解してよいであらう）。それと共に経典は、迷える者に再有があることを、繰り返し説く。このことは果たして論理的に矛盾なのか。それを矛盾と捉え、その点を衝くのは、あるいは、その点から仏教は「本来」輪廻を認めないと結論づけるのは、むしろ、私の存在を主張する仏教以外の諸派から仏教を批判する立場そのものではなからうか。

輪廻の主体としての「我」は無いとするのでからして、再有すなわち輪廻転生があるとなし得る筈はない、と考えることは、裏を返していえば、「我」があつてはじめて「有」があり得ると考えることではないか。それは、迷いの有（輪廻的生存）は、「我」無くして縁起的に展開する、「無明によつて行あり——生・老死あり」と展

開する、と見る仏教のユニークな立場を少しも理解しないところから発する議論というべきではなからうか。

4

もつとも、「アートマンが存在しないのだから輪廻はあり得ない」という論法は、仏教論書の中に見えないではない。

例えば、『ブラサンナパダー』第十六章の冒頭で、敵者が「存在 (bhava) には自性 (svabhava) がある。なぜなら輪廻があるから」と主張するのに対して、立者は「輪廻はない。「輪廻があるとすればそれは、諸行 (samskara) が輪廻するかサットヴァ (個我) が輪廻するかであるが、」諸行が常であるにしても無常であるにしてもそれは輪廻しない。サットヴァについても同様な次第で「考えることができる」と言う (karika xvi, 2)。

これに対して敵者の側から反論があり (そこではサットヴァの語をアートマンと言い変えて) 「アートマンは常とも無常とも言えないのであり、そのアートマンこそが輪廻するのだ」と言う。立者はそれを駁して「もしアートマンというものがあるのならそれが輪廻するであろうが、そのアートマン (『頌』) の中ではそれはブドガラの

語で言われている) は、五蘊のいずれといかなる関係においても、存在することがない (従って、アートマン || サットヴァ || ブドガラは実は存在しない) のであるから、輪廻はないのだ」と説く (karika xvi, 2)。

ここで立者は確かに「アートマンがないから輪廻はない」という論を立てている。しかしそこに破せられている「常とも無常ともいえず諸蘊と同一でも別意でもないアートマンが輪廻する」という主張は、まったく阿含の所説でもないし、南・北伝いずれのアビダルマの所説でもない。強いて仏教内の説であると見ようとすると、『俱舍論』第九章において批判されている犢子部のブドガラ説が思い合わされるけれども、むしろこれは仏教外の諸派の主張する所がここに中観説の立場から批判されたものと見るべきでなからうか。そう見得るとすれば、「アートマンがあるから輪廻はある」という仏教以外の諸派の主張に対して「そのようなアートマンは存在しないから、輪廻はない」とここに説かれていても、それは「アートマンは無いが、迷いの有情の輪廻は (縁起して) ある」とする阿含・アビダルマの立場を否定することにはならないであろう。

もちろん『中論頌』には、右に引用したように、「輪廻はない」とはつきり説かれている。しかし、もしそれを援用して「釈尊によって輪廻は否定されている」と言うとしたら、あるいは「輪廻を説く阿含の経説には釈尊の真意を伝えない後代の僧団の見解が反映している」と言うとしたら、それはナーガールジュナの意に沿う所ではなからうと私は考える。

凡そ、ナーガールジュナにとつてもチャンドラキールティにとつても、阿含の経説が「世尊」(kaṭṭhaka xiii, 1)「大牟尼」(kaṭṭhaka xi, 1)によって説かれたものであり従つて教証 (agama) たるべきものである (p. 43, 1, 7, etc.) 点は、アビダルマ論師の場合と何ら変りはない。ただその経文の説かれた真の意趣をいかに領解するかについて、中観の論師の見解がアビダルマ論師のそれと時に鋭く対立するだけである。

ナーガールジュナは、経に「輪廻はその初めを知られない」と説かれている (cf. SN ii:178, 雑九四〇) がその意は「輪廻には始めも終りもない」と説こうとしているのだと解釈し、それによって「輪廻はない」と立説しよう

とする (kaṭṭhaka xi, 1)。(チャンドラキールティ釈がここに引く経文の中に見える anavatāra という語の原意が「始めも終りもない」の意味であるかどうかには問題がある。エジャートン辞典のその項、CPD やチルダース辞典の anavatāra の項参照。漢訳阿含のそれに相当する箇処にはただ「無始」とある。) 輪廻に「終りが無い」とするこの解釈には、当然、敵者の側から直ちに「輪廻の滅尽のために実践すべし」という別の経文を挙げて反論が出されるから、それに対してチャンドラキールティは左のような通釈を与える。——煩惱の障りを有する有情らにとつてこそ輪廻は始めもなく終りもないのである。出世間道の智をもつて煩惱を滅尽した者にとつてはその終りがあるのだ、と (p. 210)。これは先に (2) において「迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者に輪廻はない」と結論したところと同じことを語っているようにしか私には思われない。

チャンドラキールティはまた言う (p. 43)。——(世尊の) 教説の意趣をよく知らないゆえ(次のように) 疑問を抱く者がある。実にこの中で何が直ちに真実の義を説く教説であり、何がある意趣をもって説かれた教説であるか、と。また、知性が鈍いので、熟慮によつて

文言の表面に現われていない意味の正しい理解に導かれる要がある教説”を“文言のままに受けとればそれで正しい理解に導かれている教説”であると心得てしまう者もあるであろう。こういう兩種の所化について、(前者の)疑惑と(後者の)誤った識知とを、理証と教証とによつて取り除くために、この『中論頌』が説き始められたのだ、と。

經に含まれている意趣をよく考えて正しく經の本義を知れというのが中觀論師の主張である。その立場に立てば、「經に輪廻が説かれているから輪廻はあるのだ」と固執する者はその經にそう説かれている真の意趣を知らずひたすら經文を文字どおり受けとつて「有」のみに陥っているのだ、ということになる。したがつて、その執を離れてみれば、輪廻は(固定的に)「有る」のではなく、同時に涅槃もまた(固定的に)「有る」のでない、というわけである。

空觀に基き「有」の見を破する『中論頌』は、その立場から「輪廻はない」と説くが、同時に、全く同じ立場から「涅槃はない」と説く(Katika xvi, 4; xxv, 1-2)のである。その点では輪廻と涅槃とにいかなる差違もない(xxy, 19)。そして、「有」の見の破せられることは同時

に「無」の見が破せられることであるから、涅槃は存在でないと説かれると共に、また、非存在でないと説かれるのである(यथा, 410)。従つてまた、輪廻は存在しないと考えられると共に、存在しないのでないと考えられべきものであろう。

このように説く立場は、涅槃の否定と関わりなしに輪廻の否定のみを論じて「釈尊は輪廻を否定した」と主張するのと確かに別なものである、と私は思考する。