

「輪廻・転生」に関する龍樹の見解

小川 一 乗

最近、様々な宗教現象の中で、いろいろな問題を通しながら考えさせられることがある。その一つとして、靈信仰による靈の祟りであるとか、淨靈とか、ということがあるが、そういう靈信仰と係わる点が仏教にあるとすれば、それに関して輪廻転生思想が考えられる。輪廻転生思想は、仏教成立当時から現在に到るまでのインドの宗教において極めて常識的な事柄であるため、インド仏教は常にこの輪廻転生思想と対峙し、時にはそれを取り込み、時にはそれに取り込まれるという歴史を辿ったといえる。

基本的には、縁起・無我を主張した釈尊の仏教においては、「輪廻転生」ということは否定されているが、その後のインド仏教の歴史においては必ずしもそうではない。それどころか、インドの民族宗教の影響を受けつつ、何らかの形で「輪廻転生」ということを可能にする教理を作り出す努力さえしてきたといえる面も伺える^①。

この問題について、釈尊の仏教を「縁起」の一点で再解釈し、「縁起なるもの、それを我々は空性と説く」(『根本中論偈』XXIV, 18)と、「空」の仏教を主張した龍樹においては、この輪廻転生ということがどのように了解されているのか。その問題を少しく究明することにした。ところで、この問題に対する龍樹の明確な言及は、かれの哲学的な論書としての五如理論聚^②の中では、『根本中論偈』と『六十頌如理論』にしか見いだされない。従って、この二論

を中心にして、究明を進めて行くことにしたいが、特に出典を挙げていない引用文は、すべて『根本中論偈』よりの引用である。

まず、三世に互って輪廻に転生するという、その「転生」と言うことについて、何らかの実体的な存在の転生が論理的にあり得ないことを龍樹は指摘している。その点について、実体的な存在の三世に互る転生を主張するアビダルマ仏教（特に、説一切有部）の極めて基本的な考え方を、次のように紹介している。

事物というものを承認しているものには、断滅もなく、常住もない。何とならば、この迷いの生存は、結果と原因とが生じては滅するという連続（相続）なのであるからである。（XXI, 15）

ここには、三世に互って実在する事物の本質（自性）が間断なく連続して、現在の一刹那という現象世界を形成して、原因と結果が滅しては生じているのであるから、断滅ということも、常住ということもない、というアビダルマ仏教の実体論による主張が表明されている。このような主張に対して、龍樹は次のように反論している。

もしこの迷いの生存は、結果と原因とが生じては滅するという連続であるならば、滅したものは再び生じないから、原因の断滅ということになってしまう。（XXI, 16）

ここでは、実体的な原因が滅するとき、その原因は結果へと接続せず、結果を生じることは不可能となる断滅論となってしまうという過誤が指摘されている。さらに続いて、

自性（事物の本質）としてすでに実在しているものが、実在しないものになるということは適切ではない。実に、涅槃の時には、迷いの生存の連続は寂滅しているから、断滅となる。（XXI, 17）

と。ここでは、自性という実体的な存在が実在しなくなるという断滅に対する批判がなされ、しかも、もし涅槃とすることが、そういう意味での自性の断滅を意味しているのであれば、涅槃とは虚無ということになってしまうという反論がなされている。実在する存在が断滅するということの矛盾について、さらに続いて、

最後の迷いの生存が減したとき、「それに連続して」最初の迷いの生存があるというのは適切でない。また、最後の迷いの生存がまだ減していないのに、最初の迷いの生存があるというのも適切でない。(XXI, 18)

と。これもまた、アビダルマ仏教の実体論に対する批判として、原因が減した後に結果が生じるということは断滅であるし、原因がまだ減していないのに結果が生じるということも道理として成立しないというのは、常に主張される龍樹の論理である。

このように実体論における自性の断滅という問題が、三世に互る転生を不可能にする点について、

このように、三時（過去、未来、現在）における迷いの生存の連続ということは、適切でない。「その時」および三時において存在しない、そのような迷いの生存の連続が、いかにしてあろうか。(XXI, 21)

と、実体的な存在が三世に互って連続する迷いの生存を形成することがありえないとき、三世における迷いの生存は存在せず、従って、存在しないものの連続も成立しないことになる。これに関わるものとしては、『六十頌如理論』で、次ぎのように、

迷いの生存は陽炎や幻の如くであると知恵によって見られたとき、前際（最初）とか後際（最後）という見解によって汚されないであらう。(I)

と。ここには、原因と結果との連続について、実体論においては、原因の最後が減したとき、結果の最初が生じると主張されるが、実体的な因と果との間では、そのような因果の連続はいかにしても成立しえない。迷いの生存は因縁仮和合による陽炎や幻の如くであると知った時には、このような実体的な存在の最初とか最後という説明不可能な問題に煩わされることはないのである。

このように、迷いの生存が過去、現在、未来という三世に互って連続するということが、いわゆる、輪廻の主体で

あるアートマン (atman・我) の存在を否定しているアビダルマ仏教の实在論の上では不可能であると指摘して、次ぎには、何らかの三世に転生するアートマンに似た主体を想定することも適切でないという点について、龍樹は次ぎのように論難している。

もし諸行が輪廻するという場合、それらが常住であるならば、輪廻しないし、また無常であるならば、輪廻しない。有情についても、この次第は同様である。(XVI, 1)

と。この主張は、原因と結果の連続が実体論においては不可能であるという実体論批判に基づいている。同様の主張によって、われわれの身体も身体による諸行も、それらが常住であっても無常であっても、そこに因果関係は成立しないから、それらが輪廻するということはありえないのである。身体が常住であるとき、いうまでもなく常住な存在の間には因果関係は成立せず、また、無常であるときは因果の連続はありえないことになるが、しかし、アートマンのような、身体の常住と無常に係わりのない輪廻の主体があって、それが輪廻するという反論を想定して、続いて、もしもプトガラ (pudgala)^③ が輪廻するとしても、蘊・処・界において、五種の検討を加えるとき、それ (プトガラ) は存在しない。何者が輪廻するのか。(2)

と。われわれの身体の構成要素である五蘊とアートマン (ここではプトガラ) との関係が五種にわたって検討され、アートマンの存在が否定されているのが仏教の伝統である。^④これが有名な五蘊無我説の基本となっていることについては、ここに改めて説明する必要はないであろう。それでもなお、そのようなアートマンとかプトガラという何らかの輪廻の主体の存在を想定するとき、続いて、

「アートマンなどは」、取 (迷いの生存を取る) から取へと輪廻しつつあるとき、迷いの生存 (五蘊) をはなれているものとなる。迷いの生存を離れていて、しかも取でもないそれは何であるのか。何が輪廻するのであろうか。(3)

と。このように、輪廻に転生するということは、転生する主体というものが認められない以上、ありえないということが指摘されている。従って、輪廻に転生するといった場合の転生主体の不明確さを、龍樹は批判しているわけであるが、この点については、次のようにも批判している。

もしも何ものかが、どこから来て、さらに、どこかへ去るとするならば、そのことにより、輪廻は始まりの無いものとなるであろうが、しかしながら、そのようなもの（輪廻の主体）は存在しない。(XXVI, 19)

ここでは、無始なる輪廻が現にあると見なすことによつて、その輪廻の主体としてのアートマンなどの存在を承認すべきであると反論する対論者に対して、そのような輪廻そのものが常住であっても無常であっても成立しなだけでなく、その輪廻の主体も存在しえないという結論的な主張である。

先ほどアートマンとかブトガラという輪廻の主体が、五蘊との関係の上で五種に究明され、その存在が否定される五蘊無我説について、実は、*Candrakṛiti* は、*Prasannapada* において、第十八章「アートマンの考察」を始めるに当って、次ぎのように論旨を展開している。

輪廻は有身見を根本としているものであると見るとき、そして、有身見の対象をアートマンと正しく見るとき、しかもアートマンは認識されないから、有身見は放棄される。そして、それが放棄されることにより、すべての煩惱からの開放があると正しく見るとき、まず最初に、アートマンこそを観察するのである。何となればこのアートマンと名づけられたものは、我執の対象であるからである。そして、その我執の対象が妄想されているときには、それは「五」蘊を本質としているものであるか、あるいは、「五」蘊と別のものであるかのいずれかである。

(Skt. p. 340, 11, 13~16)

ここには、我執我所執は、有身見があるからであり、その有身見は何を根拠として起るのかと言えば、アートマン

があるということが前提となつて起つていたのである。従つて、そのアトマンの存在が否定されたときに、おのずと有身見が否定され、有身見の上に成り立っている、我執我所執という執着が、おのずと根拠を失つていくと、そういう筋道の下で、アトマンの存在の否定を目的として、アトマンと五蘊との関係を五種の考察によつてなされる。そこに理論的な五蘊無我説が成立することになるのである。

ところで、ここで少しく考察しておきたいのは、有身見という問題である。有身見といへば、すでに周知されているように、アビダルマ仏教、特に『俱舍論』^⑤においては十大煩惱の中に含まれている五見の最初にあるもので、その有身見の次ぎにあるのが辺執見である。そして、この有身見と辺執見との関係について、若干の例を次に引いてみる

アトマンを見ること（我見）、或いは我所見が、有身見である。（Sk. p. 281）

アトマンとして是認されているその事体に対する、常見、或いは断見が辺執見である。（Sk. p. 282）

有身見より辺執見が起る。辺執見はアトマンの常住と断滅という極論に執着することであるからである。

（Sk. p. 305）

と。このような説明が『俱舍論』の中に管見される。『俱舍論』は経量部の立場で、説一切有部の学説を批判的に解釈したものとされているが、要するに、輪廻転生する主体としてのアトマンの否定が大前提にあるのであり、Candakīrti はそれを用いて、自らの論拠にしているのである。すなわち、有身見 (satkāya-dṛṣṭi) とは、自らの身体は確実な存在であるという自身に対する執着と、それはまた同時に、自らの存在を前提としている自らの所有に対する執着とである。そして、そのような我執 (ahaṅkāra) と我所執 (mamakāra) とは、自身の上にアトマンがあるということが根拠となつているわけで、アトマンという自らの主体がなければ、そこに有身見を起す主体はなく、有身見はありえないことになる。そうすると、輪廻に転生する主体としてのアトマンといわれているものの存在が、

存在しえないものになっていったときに、我執我所執としての執着が、根無し草になっていく。我執我所執を離れるということは、そのような我執我所執の在り方が明らかにということである。

とにかく、有身見によって、アートルマンの存在を實在と考えるのである。そこに、それが死後に存続すると見なす常住論と、死後は断滅であると思なす断滅論の両方の極論が生まれてくる。それが辺執見である、と。従って、『俱舍論』に説かれている有身見に基づいた辺執見とは、一般的な意味での常辺（有見）と断辺（無見）という二極論を意味しているのではなく、あくまでも、死後の常住、或いは断滅というものに執着する常見と断見のことである。このように『俱舍論』の場合は、死後に存続するアートルマンの存在を否定することによって、有身見は否定され、有身見が成立しないとき、同時に辺執見も成立しなくなる。それが『俱舍論』の趣旨である。『俱舍論』の場合は、あくまでも、アートルマンという輪廻の主体を否定することが目的であるが、しかし、すでに龍樹によって批判されているように、アビダルマ仏教では、その当初から、アートルマンの存在を無我として否定しながら、一方において、「三世実有 法体恒有」という教理に代表される実体論によって輪廻転生を可能にしようとしている意図が明確に看取されるのである。

このような死後の存続という点について、龍樹は、次のように、

自性として空であるとき、そのお方について、「仏陀は入滅の後に存在する」とか、「存在しない」とか考えることは合理的でない。(XXII, 14)

と、如來は死後に存続するかしないかという論議に対する批判が明示されている。^⑥

次に、龍樹は実体的な存在が三世に互って転生することも、その転生の主体の存在も否定したが、「輪廻」ということを全く説いていないわけではなく、輪廻の原因を明らかにするという仕方でも輪廻が説かれている。例えば、次の

ように、

このゆえに、無知の人は、輪廻の根本である諸行をなす。それゆえ、無知な人が作者（業を作る主体）なのである。智ある人は、真実を知見するがゆえにそうではない。(XXVI, 10)

と。ここに輪廻は無知によって作られるという基本線が示されている。龍樹にとって、無知とは一切法無自性空という知見がないということである。従って、輪廻は本来的に空であるが、無知の人によって作り出されるものである、ということである。

しかし、迷いの生存（有）を現に生きているということにおいては、無知の人も智ある人も変わりはないのであり、智ある人について、『六十頌如理論』では、

およそ縁起しているものは生と滅とを離れていると知見している彼らは、「常と断の」見解に基づく迷いの生存（有）の海を渡れる。(93)

人は寂離（空性）において、動揺する心も動揺しなくなり、煩惱の蛇によって悩まされる耐え難い迷いの生存（有）の海を渡れる。(99)

と、空性を知見している智ある人こそがこの迷いの生存を渡れると説かれている。迷いの生存（有）に生死する限り、知見を得た人に生死がなくなる訳ではなく、死によってしかそれは終らないが、智ある人はその知見に基づいて、この最後の迷いの生存としての生死（輪廻）の暴流を渡るのである。^⑧

次に、龍樹にとっては、輪廻は無明によって作り出されたものであるから、そのような輪廻は本来的には存在しないと主張するのは当然であり、次のように、

およそ涅槃を増益することがなく、輪廻を損減することがない。そこにおいて何が輪廻であり、何が涅槃である

と分別されるのか。(XVI, 10)

と説かれ、また、『六十頌如理論』でも、

眞実を見ない者は、世間（輪廻）と涅槃とを想像する。眞実を見るものは、世間と涅槃とを想像しない。(9)

迷いの生存（有・輪廻）と涅槃とのそれら二つは、存在しない。迷いの生存「[が生であること]をよく知るのが涅槃であると[世尊によって]説かれている。(9)

と説かれ、いずれも、龍樹の基本的な主張である。迷いの生存と涅槃との二つがあるのではない。迷いの生存が自体をもって実在的に生じたものではなく、縁起・空であると知見することが涅槃であると説かれている。そして、アビダルマ仏教の涅槃観、すなわち、煩惱の断滅が涅槃であるという見解に対する揶揄的な批判が、同じく、『六十頌如理論』の中で、次のように、

煩惱を滅尽した「ことにより」比丘の輪廻がもし終息するならば、正等覚者（仏）たちは、どうしてその始まりを述べないのか。(13)

となされている。実体的に考えられた煩惱を一つ一つ断滅していくことによって、ついに煩惱が滅尽したときに輪廻が終るといふ、アビダルマ仏教の見解に対して、実体的に存在する限り、その煩惱には始まりがあるべきであるのに、そのことが説かれていない。要するに、その始まりは実際にはあり得ないという批判である。縁起において、煩惱はもともと実在せず、従って、実在しないものには始めもなく終りもないのである。

以上のように、龍樹にとつては、それは仏教の基本的立場でもあるが、輪廻とは無明によって形成されているものであり、それが迷いの生存であり、それは本来的には縁起・空であつて実在ではないといふ、輪廻即涅槃といふ「即」の仏教として、それが確立されているのである。その点については、次のように明言されている。

輪廻(生死)は涅槃と何らの区別もない。涅槃は輪廻と何らの区別もない。(XXV, 19)

およそ、涅槃の究極であるものが、そのまま輪廻の究極である。両者には何らの微細な間隙も認められない。(20)

このような龍樹の立場からの輪廻と涅槃の相即関係では、いうまでもなく、輪廻と涅槃が各別にあつてその両者が一緒であるということではない。龍樹の仏教の基本にあるのは、この迷いの生存に生を受けたということ、それが生死・輪廻であり、それを生き尽していく他はないが、しかし、その生死・輪廻という「迷いの生存はこの世限りで再び生まれ変わることはない」という釈尊の仏教である。

要するに、輪廻がすなわち涅槃であるという龍樹の主張は、輪廻そのものが縁起における遇縁の存在であつて、何ら実体のないものであることが明知されたとき、その輪廻がそのまま涅槃であるということである。従つて、生を受けた者はすべて死に到るまで、この迷いの生存としての生死・輪廻を生き続けなければならない。それを自覚的にとらえても、それについて無自覚であつても、生死・輪廻を生きるというそのことに変わりはないが、それを自覚的にとらえたときに、生死・輪廻はそのまま、それが涅槃と相即の関係にあるという、それが龍樹の仏道の基本である。そこでは、生死・輪廻を生きるということは煩惱を生きるということに他ならないが、その煩惱を断滅することによつて何らかの涅槃といわれるものがあるということではなく、煩惱それ自体が何ら根拠のない、遇縁の存在であると同様に、煩悩を生きながら、すなわち、生死を生きながら、生死から解放されたものになつていく、そのような関係が、龍樹の輪廻即涅槃ということである。

例えば、『空性七十論』に、次のように、

もし、生と滅とがなければ、何ものが消滅して涅槃するのかと、「煩惱が断滅したのが涅槃である」と考える実体

論者が反論するならば、「自性としての生もなく滅もないことが、解脱ではないのか。(24)

と説かれ、また、『六十頌如理論』にも、同じように、

無明を縁として生じているものには、正しい知識を持って観察するとき、生も滅も何らのものも認識されないのである。(10)

それこそが、現在世における涅槃であり、また、なすべきことが成されたことである。(11a)

と説かれている。これらによっても、解脱とか涅槃ということを龍樹はどのように了解していたかは明瞭であろう。生死・煩惱を生きながら、その生死・煩惱が本来的には何ら実体のないものであるという自覚において、生死・輪廻が断絶するわけではないが、それから解放されていく。そこに、龍樹にとっての涅槃が生死即涅槃という「即」の仏道として提示されている。

以上、龍樹の「輪廻転生」に対する見解を管見したが、龍樹は迷いの生存としての生死・輪廻を説くけれども、実体的な三世に亙る転生を否定していることは明らかである。その意味で、論題において「輪廻・転生」と、輪廻と転生の間に、・印を入れたのである。

① 仏教の歴史を見ていくと、やはり仏教は、輪廻転生を受け入れていく方向をたどっていく。その最も大きな理由は、輪廻転生に基づいた業報輪廻説による倫理を取り入れたためである。アビダルマ仏教では、その傾向を早くから持ったようであるが、大乘仏教においても、その影響を受けつつ、他面、密教化を辿るなかで、常に輪廻転生が前提になって仏教倫理が説かれているのである。それが仏教の実態であると言わなければならない。しかし、仏教が輪廻転生説を受け入れた他の理由も考えられる。例えば、竹村牧男著『唯識の構造』に、

「生死輪廻の説が、積尊自身の思想にあつたのかどうかは必ずしも明らかではない。むしろなかったのかも知れない。しかし、その後の仏教は、生まれ変わり死に変わりすることを当然のこととして、その教学を組み立てていった。積尊自身に前生物語が語られ出し、修道者は、永劫の修行の果てに、解脱することを楽しみとした。唯識もまた、輪廻転生を肯定する。むしろその輪廻ということを説明するために、唯識におけるもつとも主要な教理である阿頼耶識理論が形成されたともいえる。業による輪廻の思想は、インドではすでに古ウパニシャッド(紀元前五〇〇年頃までのもの)に見られ、その後のインドの思想界に

とつては、当然の事実と考えられていたのである。」(一二五頁)

という説明があるが、これがごく常識的な理解である。そうであるとき、釈尊によって否定された輪廻転生ということが、再び仏教の中で強調されるようになり、しかも、後の大乘仏教になると永劫の修行とか、三劫成仏といわれるように、気の遠くなるような未来世においてしか成仏できないといった発想が生まれてくるようになるのは何故か。この問題については、改めて別稿によって論じなければならぬ大きな課題であるが、ここで一つの問題提起をしておく、釈尊に対する仏弟子たちの畏敬の念がその出発点として考えられる。例えば、釈尊について、次のように、既にロビンドロナート・タゴールが指摘している。

「インドにおける釈尊は人間を偉大なるものとなさった。カーストというものを認めにならなかつたし、犠牲という儀礼から人間を解放なさつたし、神を人間の目標から除外してしまわれた。釈尊は人間自身の中にある力を明らかになさり、恩恵とか幸福といったものを天から求めようとせず、人間の内部から引き出そうとなさつた。かくのごとく尊敬の念を持って、信愛の心をもつて、人間の内にある知慧、力、熱意といったものを釈尊は大いに讃美なさり、人間とは惨めな、運命に左右される、つまらぬ存在ではないということを宣言なさつた。」(『タゴール著作集』第七卷、四六七―八頁)

「釈尊は、御自分の教えの中で、はっきりと信仰心の最高の拠所について指示はなさらなかつた。そのため釈尊の信奉者たちの信仰心は、釈尊そのものをとりこにしてしまい、信仰心が当然求めて進んでいく究極の至聖至高者(神)と釈尊とをいっしょにしてしまったのである。このように仏教においては、人間の信仰心が必然的に人間を拠所としてしまい、またその信仰心があらゆる限界を打ち破り、神という存在にまで昇る努力をしてしまったのである。」(四六三頁)

と。このことについて、タゴールはさらに詳しく説明しているが、要するに、仏弟子たちは、釈尊自身は縁起を説き神を持たなかつたのに、その釈尊を最高の拠所として崇め、神と等しい存在にまで高めてしまった、という説明である。確かに、宗教というものは、神という言葉によって表現されている、何らかの最高の拠所を持っているのが普通である。特に、インドの場合それが常識である。現在の宗教においても、キリスト教もイスラム教も、それは同様である。

ところが、釈尊はそういう神を説かなかつた。そして、縁起というダルマ(法)を拠所とせよと説いた。仏弟子たちは、釈尊の遺言を守り、ダルマを拠所としながらも、次第に釈尊を神に近づけてしまった。そういう傾向をたどつたとするならば、

そういう流れの中で、釈尊の正覚は人間の正覚ではなく、神の正覚となっていく。そうすると、釈尊の正覚は、人間にとつては実現できないものとなっていく。現に、『俱舍論』にまでなると、四向四果という修行段階が立てられている、その説明内容を見ていくと、明らかに、この世において釈尊と同じ正覚は得られないものとなり、生まれ変わり死に変わりして転生を繰返すことによって、それが未来世に実現されるという、転生の思想がそこに明確に表明されている。それが大乘仏教になると、永劫の修行の果てにしか正覚は実現できないという方向に展開して行くのであろう。

② 龍樹の哲学的な五論書↓根本中論偈『六十頌如理論』『空性七十論』『廻諍論』『広破論』。これに『宝行王正論』(Ratnavali)を加えて六如理論とする場合もあるが、Ratnavaliは、仏教精神によって統治かることを願った一国王に与えた啓蒙書といえるので、厳密な意味では先の五論とは性格を異にしているので用いなかった。

③ アビダルマ仏教において、「無我」という仏教の建前から、アートマンを認めることはできないが、しかし、それに類似した輪廻の主体を考えるようになる。その一つがブトガラである。『俱舍論』『破我品』では、このブトガラを説くのは犢子部(アビダルマ仏教の一つの部派名)とされ、そのブトガラ説が批判されている。

④ 五種の考察↓iアートマンと五蘊は同一か、iiアートマンと五蘊は別か、iiiアートマンは五蘊を有するのか、ivアートマンの中に五蘊が有るのか、v五蘊の中にアートマンが有るのか。これらの五種の考察によってアートマンの存在が否定される。この点についての龍樹の言及としては、例えば、『根本中論偈』では、

「火と薪『の関係の考察』により、アートマンと取(五蘊)とのすべての次第が、瓶や布などと共に、余すところなく解明された。」(X, 15)

「もしもアートマンが『五』蘊『と同一』であるならば、『アートマンは』生と滅を持つものとならう。もしも『アートマンが』『五』蘊と別であるならば、『アートマンは』『五』蘊を特質としないものとならう。」(XVIII, 1) などがあ

⑤ Pradhan; *Abhidharmakoshasya* (Patna, 1967).

⑥ この「空」ということと同じような発想が、*Suttanipata* の中にも見受けられる。その一例を挙げれば、
「身体について、私のものという思いが全くなく、また、何物も存在しないことを嘆かない人、実に彼は世間において、老るることはなご。」(950)

と語られている。すなわち、自分の身体に対する執着があるのは、執着を起こす主体としてのアートマンが存在するからである。そういう自身に対する執着があるから、生老病死が執着の対象となるが、積尊の場合でも、縁起の道理によって、自身の存在が縁起の存在であると知見するとき、何かがあつて生じたり、滅したりするのではなく、縁起のままに生じ、そして滅していく。ただそれだけの自己存在でしかありえない。そういう知見が基本にあるときに、当然ながら、縁起でない常住な三世に互つて存在するアートマンが、積尊によって否定された、ということは極めて当然である。

このような見解は、龍樹の見解と非常に似ているが、いうまでもなく、*Sūtrāntapāṭa* を初めとする『阿含経』に説かれている仏教のすべてがそうなのではない。『阿含経』には積尊の仏教が説かれているとはいっても、厳密には、そこに説かれているのは、仏弟子たちの仏教であり、そこに積尊の仏教の真意がどれほど残されているのか、ということになると、少なくとも『阿含経』のすべてが積尊の仏教そのままであるとは見なしえないから、積尊の仏教とは何かということを追究しようとすると、そこには非常に難しい問題がある。文献学などの客観的な学術研究によってそれがどこまで選別できるのかというと、それは本質的に見て不可能な事柄である。極めて不遜な譬えかも知れないが、仏弟子たちによって後から加えられた見解や解釈を「石」に譬え、積尊の直説を「玉」に譬えると、玉石混合になっているのが『阿含経』という文献群である。しかも、玉より石の方がはるかに多いと考えられるが、玉がどのくらいあるのかは、確認する手立てはない。多くの石ころに混じつて、ピカピカ光る玉をどういう形で見出していくのかということになると、これは、客観的な学術研究の範囲を越えて、仏教研究に携わっている我々一人一人の中で、それが主体的に選別され確信されていくこと以外にはないのかも知れない。

⑦ 龍樹がいう「輪廻は無知による」という主張に似た表現は、*Sūtrāntapāṭa* の中にも、屢々説かれている。次にその幾例かを挙げる。

「無明に誘われて、修行を積んだ人に迷惑をかけ、雑染が地獄に赴く道であることを、かれは知らない。」(277)

「この世からあの世へと、繰り返し繰り返し生まれ死ぬ輪廻を受ける人々は、無明こそによって行くのである。」(729)

「なんとなれば、この無明は大いなる愚痴であり、それによってこの永い流転があるのである。しかし明知を得た人々は、

再び有(迷いの生存・輪廻)に赴かない。」(730)

と説かれ、さらに、この点については、*Tattvasaṅgraha* の注釈書の中の第九章「*karmaphalasambandha-pariśeṣa*」とどう

章の最後に引用されている偈文においても、

「実に、貪欲などの煩惱によって薰習された心こそが輪廻である。その（心）こそがそれら（煩惱）から開放されるのが有（迷いの生存・輪廻）の終局である、と語られている。」(p. 230)

とあり、八世紀になってからの文献の上でも、同様に説かれている。従って、無明によって輪廻がある、という主張は仏教の基本である。

この意味で、釈尊は、知見を得たならば、

「これが最後の生存であり、再び迷いの生存（輪廻）に生まれ変わることはない。」(ayam antimā, n'arhhi punabbhavo) と、絶えず繰り返し繰り返言われているのであるが、これは、縁起の道理によって、当時のインドの宗教では認められていたアートマンという輪廻の主体による転生から解放されたという実感の吐露であるといえる。

その基本的な主張を、釈尊は「縁起」として表現し、それを龍樹は「空」と再解釈したのである。言うまでもないことではあるが、「空」という言葉にとらわれると、『阿含経』の中にも、「小空経」とか「大空経」という経典があり、その他にも「空」が説かれていることによって、それらと龍樹の「空」とを結び付けようとする場合もあるが、龍樹は、『阿含経』に「空」が説かれていることを重々知っていながら、しかもそれに一言も言及することなく、あえて、「縁起なるもの、それを我々は空性と説く」と、一人称で宣言したところに、『阿含経』の中で説かれている「空」とは全く別のものとして、それまでのアビダルマ仏教に対する批判を込めて、「空」の仏教を主張したのであるといふべきであらう。

⑧ *Suttanipata* にも、次のように説かれている。

「しかしながら、最高の法を知るとき、そのことによって、汝は暴流（輪廻）を渡るであらう。」(1064, c ~ d)

『いかなる存在も存在しない』という思惟によって暴流（輪廻）を渡れ。」(1070, c)