

# 仏教における輪廻説の再検討

——パーリ文献によりながら——

(前編)

新 田 智 通

## はじめに

仏教の輪廻 (samsāra) 説をめぐってはこれまで実に様々な議論がなされてきたが、それらを見て行くと、輪廻説は仏教の核心に関わるものであってそれ抜きに仏教はあり得ない (あるいは、ブッダ自身も明らかに輪廻を説いたに違いない) という立場を取る研究者・仏教者が存在している一方で、多くの者たちが、輪廻説を仏教における傍流的で低次の教説とみなしたり、さらには、ブッダ自身は輪廻を説かなかったに違いないといった主張を展開したりしていることに気づかされる。そしてそのことは、「輪廻」が仏教のみならずインドの諸宗教について語るうえで極めて重要な概念の一つであり、それについて長年に渡り多くの議論がなされてきたにもかかわらず、仏教における「輪廻」とはそもそも何であるのかについて、必ずしも共通の理解が確立されていないのではないかという疑念を抱かせる。本稿は、まず従来の研究、なかでも輪廻説を傍流とみなすような諸研究の内容を吟味することで、輪廻をめぐる議論の問題点を整理し、そのうえでパーリ文献によりながら、それらの問題点に即しつつ仏教の説く輪廻の意味についていま一度検討を加えることを目的とする。

## 1. 先行研究のポイント

輪廻に言及している先行研究は数多く、ここにおいてそれらすべてを網羅的

に紹介することはできないが、管見の限り、一部の研究者・仏教者が輪廻説を仏教における傍流的なものであるとみなす理由には、おもに次の3点があるように思われる。すなわち、①仏教の無我説と輪廻説とは相容れないものである、②輪廻説は主として在家信徒を対象とした「方便」である、③ブッダが問題としているのは我々が現世をいかに生きるかであり来世のことではない、というものである。ではそれぞれのポイントについて、より詳しくみてみよう。

### ① 仏教の無我説と輪廻思想とは相容れない

パリー学のパイオニア的存在の一人である T. W. リス＝デーヴィッツは『初期仏教』(*Early Buddhism*) という著作において、四諦・八正道や煩惱論といった、彼の考える仏教の本質的な諸教義について説明した後に、仏教外部から仏教に取り入れられた諸教義として、輪廻説と業論を取り上げ論じている。彼は輪廻について、仏教以前からインドに存在していたアニミスティックな信条の一つとして理解し、ブッダもそれを説いたが<sup>(2)</sup>、しかし魂を認めなかったため、魂以外の別のところに業論を成り立たせる根拠を見出さなくてはならなかったと言う(彼はそれを、前生において生み出された今生への「影響力」であるとする)。そして結局のところ、輪廻説の前提となっている業論は、仏教の本質的諸教義と完全に同化することがないままで、それらに付加されたと主張する(Rhys Davids 1908, pp. 75-77)。やはりイギリス人のインド学者、A. B. キースもまた、ブッダが「合理主義者」であったことを強調しつつ、彼が自らの教えと相容れないことを自覚して輪廻説を採用しなかった可能性があり得るという見解を示している(Keith 1923, p. 14)。さらに J. G. ジェニングスも、ブッダは恒常的な「我」の存在を強く否定したのであるから、仏教文献に表れる輪廻や来世における生天についての記述は後代の仏教徒らによって付加されたものであり、ブッダ自身はそれらを説かなかったという立場を取っている(Jennings 1947, pp. xxii-xxvii, xxxvi-iv)。

また我が国においては、和辻哲郎が次のように述べている。

輪廻思想と無我思想との調和が困難であるのは、輪廻思想が本来転生の道途において自己同一を保持せる「我」あるいは「靈魂」の信仰に基づくのに対し、無我思想がかかる「我」あるいは「靈魂」の徹底的排除を主張するからである。しかしかく明瞭に異なる二つの思想を調和させるということは、もともと不可能なことであって、問題となり得べきものでない。

(和辻 (1927) 1962, 273 頁)

つまり和辻によるならば、輪廻は本来、業をなした本人がその果報を受けるといふ業の理論を前提としているから、それは移ろい行く時間のなかにあって同一性を保持している「我」の存在抜きには成り立ち得ないものであり、したがって「無我」を説く仏教とは相容れないものであるというのである。同様に、和辻と同時代の人、木村泰賢もまた、やはり常我（すなわちバラモン教・ヒンドゥー教に説かれる「アートマン」）との関連で起こった業論や輪廻説と、仏教の無我説とはもともと両立し得ないものであり、前者は仏教以前からインドにおいて一般に広く認容されていた「人生観」に基づいたものあったと述べている（木村 (1922) 1968, 156-157 頁）。そして相容れない両者をいかにして調和させるかという問題を中心として、仏教はその後種々の教理を展開していったと主張する（木村 (1922) 1968, 157-158 頁）。

もともと仏教と輪廻説とは融和的でなかったとする見方はその後も多くの研究者によって示されてきた。例えば中村元によると、原始仏教は「アートマンに関しては論究を避けていたにもかかわらず、当時の俗信である因果応報説を採用したため、輪廻転生を説くに至った」のだが、アートマンのような「恒常的な人格的個体」を想定することなく「漠然と業説を採用しているのであるから、業と応報の問題はその後の仏教哲学において常に難題として議論されるようになった」という（中村 1966, 99-101 頁）。また小川一乗は、「実体論的発想に基づく業思想に対して、釈尊は『縁起』の思想によって、輪廻転生する主体としての『我』の実体性を否定し、輪廻転生説を否定」したと言表しているし（小川 1990, 5 頁）、奈良康明も「仏教は無我説を説くから実体的な靈魂は認め

ません。靈魂は業を担って輪廻する主体ですから、靈魂を認めない輪廻を認めないはずです」と述べている（奈良2012, 196頁）。その他にも、例えば平岡聡は、「ブツダ自身は輪廻に対して否定的」であったが、仏教は「ブツダの死後、生前や死後を前提とする輪廻思想を積極的に説く」ようになったと主張する（平岡2016, 79-80, 89頁）。

## ②輪廻は在家信徒向けの方便

仏教において輪廻が説かれたのは「勝義においてではない」であるとか、「在俗信者に対する方便」や「倫理的要請」としてであるといった主張もしばしばなされてきた。すでにみたように、リス＝デーヴィッツは輪廻説を、仏教の本質的諸教義と基本的に相容れないものとみなしているのだが、それが仏教においても保持されたのは、それが人々に「倫理的動機」を提供するからであると（Rhys Davids 1908, p. 76）。また木村は先に引用した著作のなかで輪廻説について「単なる通俗説として、暫く俗人を相手に、在来の説を利用したに過ぎぬかのごとくに思わしめる」（木村（1922）1968, 157頁）と述べているし、さらに増谷文雄も「これら不死永生のねがひの種々相は……轉生輪廻の思想として、また極楽浄土の觀念として、きはめて重要な部分をしめてゐるのであるが、しかし嚴密なる研究の結果によれば、それらは結局、佛教本來の立場における第一義的な原理ではなかつたと言ひうるやうである」（増谷1935, 120-121頁）という見解を示している。同様に、宇井伯寿も「輪廻は現在生存と同じ、又は、多少程度の異なつた、未來世の生存の繰返しがあるとすことで、吾々は現世から來世へ流轉するといふことであつて、全く、道德的、宗教的の要請に成立つて居るものである」（宇井1943, 92-93頁）としたうえで、「輪廻の如きも、之を事實と見做すことはあり得ないことである。若し、佛陀自ら輪廻について説いたことがあつたとしても、それは、全く、要請たるに留まると見て居たと考へられるのみである」（宇井1943, 100頁。傍点引用者）と主張する。

こうした見解は20世紀後半に入ってから多くの研究者によって再三示さ

れてきた。海外の研究者では、例えばエドワード・コンゼが仏教教団の変遷を論じるなかで、教団に対する在家信徒の影響力が大きくなるに連れて、「涅槃」や「三昧」といった一般の信徒があまり関心を示さないような事柄よりも、「業」と「輪廻」といった、平均的な人々により一層関係すると思われる事柄に教えの強調点に移っていったと主張する（Conze (1951) 2003, p. 87）。また国内の研究者でも、舟橋一哉、水野弘元、中村元といった高名な仏教学者らが以下のように述べている。

今日学界においては、大体において次のやうに考へられてゐる。釈尊は出家の者に対して勝義の立場から説法せられる時には、事實としての輪廻を積極的に認めることはせられなかつたが、在家の者に対して世俗の立場において説法せられる時には、方便の説法として、これを認めるやうな説き方をせられたこともあつたであらう、と。

（舟橋 1954, 25-26 頁。傍点引用者。）

元来業報〔輪廻〕説は仏教の教学からすれば、低い立場の通俗説にすぎない。それは業報説が当時の民衆の一般常識であつたのであるから、仏教でも先ず、人々がこの常識すらも信じないやうな異端邪説を抱いているのを是正して、正しい常識的な業報説に向かわせるようにしたのである。従つて業報説は当時の正しい常識説にすぎず、それから進んで仏教本来の立場に入らせるための予備的な前段階のものにすぎなかつた。

仏教本来の立場といへば、それは四諦説や縁起説の上に立つものである。（水野 1956, 68-69 頁。ルビは原文ママ。〔 〕内は、この本文の前段落に「業報輪廻説」とあることから引用者が補つた。また同書 186 頁をも参照。）

原始仏教では、在俗信者に善行を行わせるために、因果応報の理をもつて説いた。……こういう輪廻説ないし応報説が無我説と矛盾し、一致しがたいものであるということは、しばしば学者に指摘されているが、原始仏

教はかならずしも輪廻および業の観念を排斥せず、むしろ世人の宗教的  
概念としていちおう許容したらしい。

ではなにゆえに許容したのであるか、というと……世人に善を行わせる  
ために方便の教えとして説いているのである。(中村(1970)1993, 663頁)。

この他にも、輪廻全般というよりは「生天思想」という幾分限定された文脈に  
おいてではあるが、藤田宏達が「在家信者に対して生天説が説かれたのは、何  
を意味するかといえば、仏教が当時の社会一般で理想とされていた生天説をい  
ちおう承認して、世俗的立場からの倫理的実践を強調したものにほかならな  
い」(藤田1971, 901頁)と述べている。

以上みてきたなかでは宇井や舟橋が明言していることであるが、このような  
「輪廻はおもに在家信徒を対象とした方便である」という主張の背景には、死  
後の再生が現実には起こり得ない「非科学的なフイクション」であるという理  
解が横たわっているという印象を受ける。

### ③ブッダが問題にしているのは現世のことであり来世のことではない。

こうした主張は、特に近年多くみられるようになったようである。例えば望  
月海慧は、ブッダは「現在の存在においていかに悟るのか」をテーマとしてい  
たのであるから、「輪廻思想に関心をもっていなかった」と述べている(望月  
2001, 58頁)。また並川孝儀も、最初期の仏教は輪廻説に対して消極的・否定  
的であり、むしろ「現在の在り方に力点」を置おいていたとみている(並川  
2005, 115, 129頁)。田上太秀も一般向けの初期仏教についての解説書のなかで、  
ブッダは死後の世界の有無については語らず(無記)<sup>(3)</sup>、むしろ現在の生において  
正しい行いをなして解脱を果たすべきことを説いたとしているし(田上2010,  
124-125頁)、奈良も並川の主張を受けつつ「釈尊が自ら悟り、説いたのはこの  
現世において『苦』を乗り越え、『安心』を得ることでした。死後はどうでも  
良かったのです」と主張する(奈良2012, 225頁)。さらには平岡も、ブッダが  
問題にしたのは「この生をどう生き抜くか」であり、死後のことではないとい

う見解を示している（平岡 2016, 79-80 頁）。

少なくとも今回先行研究の内容を整理した限りにおいて、「輪廻説は本来的には仏教の傍流である」という見解は、以上の三つのポイントを主要な根拠として示されてきたと言える。<sup>(4)</sup>したがって本稿は、それらをおもな論点として定めつつ、これ以降パーリ仏典によりながら仏教の輪廻説について再検討して行きたい。その手順であるが、今回はあえて、上座部の著名な註釈家であるブツダゴーサによる『清浄道論』(*Visuddhimagga*)と、『ミリンダ・パンハ』(*Milindapañha*)という、比較的後代の文献を最初に取り上げる。と言うのも、無我説と輪廻説の関係について考えるうえで非常に有益な議論がそれらの文献のうちに見出されるからである。次に、それらから導き出された輪廻理解が初期仏教文献にまでさかのぼり得るのかについて考察し、そのうえで、いくつかの付随的な問題点と、先にまとめた三つの論点のうちの第2と第3の事項について検討する。

## 2. 『清浄道論』と『ミリンダ・パンハ』における輪廻説 ——無我説と輪廻説とは矛盾するのか？（その1）

### 2.1. 『清浄道論』における輪廻説

『清浄道論』におけるブツダゴーサの輪廻理解をみるにあたり、まずは彼が「生死」をどのように捉えているのかについて確認したい。ニカーヤを始めとする諸仏典においては「生死輪廻」(*jāti-marāṇa-samsāra*)という表現がしばしば認められるとおり、仏教において「生死」は「輪廻」(すなわち死と再生)と同義と言ってよい。その「生死」のうちの「死」に関して、『清浄道論』においては次のように説かれている。

「死も苦である」ということに関して、[老と同様] 死にも二種類がある。  
[一つの死は] 形成されたるもの (*saṅkhata*) の特徴である。…… [もう一つの死は] 一つの生存 (*bhava*) に属する命根の存続が断たれることであり、

それに関して「[生まれたものたちには] 常に死への恐怖がある」と言われているものである。<sup>(5)</sup>

これら二つの「死」のうち、後者は明らかに我々が通常理解している意味での死、すなわち、命ある個体の寿命が尽きたときに訪れる死のことであるから、もはやこれ以上の説明は不要であろう。

では前者の「死」とは何か。ダンマパーラの註釈によると、これは「行（saṅkhāra）の消失と呼ばれる、刹那の死（khaṇika-marāṇa）について述べたものである」とされているのだが、<sup>(6)</sup>この「刹那の死」への言及は、『清浄道論』第8章の冒頭にも認められる。そこにおいてブツダゴーサは、「死を念じること」（marāṇa-sati）について論じるなかで次のように述べている。

「なぜ「死が殺戮者のごとくに現れる」と随念すべきかと言うと、死が] 誕生（jāti）と共に到来するからであり、また命を奪うからである。実に、きのこの芽が先端に土を伴って生じるように、そのように有情も老いと死とを伴って生まれてくる。というのも、彼らの結生心（paṭisandhi-citta）は、まさに生じた瞬間に老いへと至り、山頂から転がり落ちる岩のごとくに、結合していた蘊と共に滅するからである。このように刹那の死がまず誕生と共に現れるのである。つまり生まれたものにとって死から逃れることはできないのであり、ここで意味されている死<sup>(7)</sup>というのは、誕生と共に現れるものなのである。

ブツダゴーサの言う2番目の「死」（すなわち通常我々が理解している意味での「死」）に即して考えるならば、誕生した（あるいは母胎に宿った）ばかりの者にとって、死は時間的に大なり小なり先に訪れる出来事であるが、ここでは、すでに誕生（あるいは母胎における結生）に死が伴っていると説かれている。それはどういうことかと言うと、「結生心」——それは前世の業などを所縁として転起する心であり、「結生識」と同義である——が新たに生まれる身体と結び

付くことで有情は新たな生を得るのだが、その心も、諸蘊と共に生まれた刹那に老いて滅び行くのであり、そのことがここでは「刹那の死」と呼ばれているのである。

なお結生心（結生識）が滅ぶと、その有り様に応じた仕方で「有分識」（bhavanga-viññāna）等の識が刹那ごとに転起し、その転起は命根が尽きるかたちでの死（一般的な意味での死）をその有情が迎えるまで継続する<sup>(8)</sup>。つまり、それら一つ一つの識（心）も結生心同様、生まれた刹那に滅び次の識（心）に引き継がれるのであり、突き詰めるならば、有情は識（心）の生滅のごとに誕生と死を経験しているのである（そしてその意味において誕生と死とは表裏一体である）。そのことは、先の『清浄道論』からの引用のしばらく後のところにおいて、我々の命の有する「刹那のはかなさ」（khana-paritta）という特徴によりながら死を念ずべきことを説く次のブッダゴーサの言葉からも読み取ることができる。

究極的な意味においては、有情の生きる時というのは極めてはかなく、まさに一つの心の生起に過ぎない。……有情の命というのは一つの心を働かせる刹那のごときのものであり、その心が滅したときには、有情は滅したと言われるのである<sup>(9)</sup>。

これに引き続き、ブッダゴーサはその主張の根拠として、『スッタニパータ』第4章、775偈の「[人の] 命は短い」という文言についての『大義釈』（Mahāniddeśa）における註解を引用しているのだが、その引用は一部省略されているので、ここでは『大義釈』の原文から当該箇所を引くこととしたい。

なぜ持続性がはかないがゆえに「命は短い」のか。過去の心刹那において [有情は] 生きていたが、[現在] 生きておらず [未来に] 生きることもなく、未来の心刹那において [有情は] 生きるであろうが、[現在] 生きておらず [過去に] 生きたこともなく、現在の心刹那において [有情は]

生きているが、[過去に] 生きたこともなく [未来に] 生きることもないからである。

命も、個体も、楽や苦も、ただ

一つの心と相応するに過ぎず、[心の] 刹那は速やかに過ぎ行く。

8万4千劫の間生存する神々がいるが、

しかし実に彼らもまた、[刹那に過ぎ行く] 心の二つと [同時に] 結び付いてあることはない。

この世においては、死者のものであれ生存者のものであれ、

滅したところの諸蘊はまったくすべて同等であり、去ってしまっており、再び結び付くことがない。

[諸蘊のうち] 直前に滅んだもの、未来に滅び行くもの、

それらの間にあつて [現在] 滅ぶものには、特徴に関して相違はない。

[心が] 生起しなければ生はなく、[心が] 現前することで生きる。

世間 [の有情] は心の滅によって死ぬ<sup>(10)</sup>。

以上のことから、ブッダゴースァが「刹那の死」と呼んでいた、もう一つの「死」の意味が明らかとなったことであろう。我々の心、あるいは我々の個人存在を構成している諸蘊は、時間のなかにあつて変化してやまず、一瞬たりとも同一性を保ち得るものではない。つまり有為なる存在である我々は、寿命が尽きたときに命根が断たれて「死ぬ」というだけではなく、時間のなかにあつて刹那ごとに「誕生」と「死」を経験しているのである。

ではこの二つの「死」を踏まえたうえで、以下に挙げる輪廻についての『清浄道論』の議論をみてみたい。それはブッダゴースァが、十二支縁起において「無明」がいかなる仕方です「行」の縁となっているのかについて解説するなかにある。そこにおいてブッダゴースァはまず、『大義釈註』(Mahāniddesa-aṭṭhakathā) や『無礙解道註』(Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā) にある次の偈文を引用している。

死と再生からなる輪廻について、また諸行の特徴について  
そして縁起の法についてある者が迷っているならば  
その者はそれら [福・非福・不動という] 3種の行を形成するので、  
それゆえ、その無明はそれら3種の [行の] 縁なのである。<sup>(11)</sup>  
<sup>(12)</sup>

ここでは「死と再生からなる輪廻」「諸行の特徴」「縁起の法」という三つの事柄についての迷妄こそが「行」の縁である「無明」の具体的内容であるとされているのだが、ブッダゴーサはこの引用に引き続き、「死と再生からなる輪廻」についての誤った見解を有した者を批判して次のように述べている。

まず死について迷っている者は、「あらゆる場合における諸蘊の破壊が死である」と死のことを理解せずに、「有情が死に、有情の、他の身体への移行がある」などと分別する。再生について迷っている者は、「あらゆる場合における諸蘊の顕現が生まれである」と再生について理解せずに、「有情が再生する。有情の新しい身体の顕現がある」などと分別する。輪廻について迷っている者は、次のように

諸蘊や諸界、諸処の連続が

断絶することなく転起することが輪廻であると言われる。

と輪廻が説明されているのに、それをそのように理解せず、「この有情が、この世界から他の世界へと赴く。他の世界からこの世界へとやってくる」などと分別する。<sup>(13)</sup>

すでに確認した二つの「死」の意味を踏まえるならば、この引用の内容は容易に理解されることであろう。一般的な意味での死しか理解していない者は、母胎から生まれ、AならAと名付けられたものが生き続け、その命根が断たれたときに初めてその有情が死んだとしか認識しないが、しかし有情を構成している五蘊（あるいは十二処・十八界）は、実際には時間のなかにあって絶えず減んでいるのであり、その意味において我々は刹那ごとに死んでいるのである。

そして同じことは「誕生」についても言える。すなわち、母胎から生まれることのみが「誕生」なのではなく、我々はやはり刹那ごとに生まれているのである。そして正しい意味での「輪廻」とは、命根が尽きた際の死とその後の再生のみを指すのではなく、まさにその語の語源的意味 (saṃ√sr, 流れ行くこと) にも表れているとおり、あるいはその語が時に「流転すること」(saṃ√dhāv) と<sup>(14)</sup> 言い換えられることから読み取り得るように、刹那における絶えざる誕生と死の連続をも指すのであり、その意味において我々はいままさに輪廻の只中<sup>(15)</sup> にいるのである。したがって『清浄道論』の別の箇所では、輪廻について「雷光の束のごとくに常に [何かを] 破壊している恐ろしい輪廻」とも言われている。

では、ここにおいて死・再生・輪廻についての迷妄した理解として退けられていることとは何か。それは一言で言えば、輪廻とは絶えざる生成変化以外の何ものでもなく、そのうちに「我」と呼べるような固定的・不変的な実体などないにもかかわらず、そこにそうした実体があると誤って思い込み、そしてある有情の命根が尽きて彼が再生する際に、その実体はその同一性を保ったまま「他の身体に移行する」「この有情が、この世界から他の世界へと赴く。他の世界からこの世界へとやってくる」というように見なしてしまうことであると言える。真実に照らすならば、先に引用した『大義釈』において、「滅したるところの諸蘊は……去ってしまっており、再び結び付くことがない」と明言されていたように、ひとたび過去のものとなった何ものかが同じ姿を取って再びこの世界に現れたり、あるいはいま在るものが未来の世に同じものとして再度出現したりするようなことは決してあり得ないのである (ちなみにこれは、仏教独自の理解と言うよりも、例えばヘラクレイトスが「同じ川に二度入ることはできない」<sup>(16)</sup> という言葉で表現しているような、時間内的存在についての普遍的真実である)。

さて、このように「輪廻とは我々がいまこの世において経験している絶えざる生成変化のことである」と言うとき、例えば死後の存在を認めないという立場から「ブッダ自身は輪廻を説かなかった」と主張するような者からも、その意味での輪廻についてならば容認し得ると言われるかもしれない。しかしここで強調すべき重要な点は、ブッダゴースは命根が断たれる仕方<sup>(17)</sup> で死を迎えた有情

の再生を明確に認めている、ということである。そのような死後の再生についての言及は『清浄道論』の随所に認められるのだが、ここでは、『清浄道論』第17章にある、人間の死と結生の次第についての解説から一部を引用する。

〔過去の生存において死につつまる人の、まさに最後の〕その一刹那に残存している心の基盤 (hadaya-vatthu) に依存している識が……転起する。そのように転起しつつも、渴愛と無明とが断たれていないので、無明によって隠された危難に満ちたこの〔新たな生まれの〕境遇へと、渴愛がその〔識〕を向かわしめ、共に生じた諸行が〔その識を〕投じるのである。〔そして前生から今生への〕相続の過程で、渴愛によって向かわされつつ、また諸行によって投じられつつ、その〔識〕は、あたかもこちら岸の木に結ばれた縄にぶら下がって水路を超える人のごとくに、以前の拠りどころを捨てる。そして業によって生じた次の拠りどころを楽しみつつ、あるいは厭いつつ、〔識の〕対象 (ārammaṇa) などといった諸条件によって〔その識は〕転起するのである。そしてそこにおいて、前者は消滅 (cavana) であるがゆえに「死」(cuti) と言われ、後者は別の生存に生を結ぶ (paṭisandhāna) がゆえに「結生」(paṭisandhi) と言われる。だがそれは、その〔識〕が前生から現世へとやってくるわけでもなく、また、業や行、傾向 (nati), 領域 (visaya) などの原因なくしてそこ〔前生〕から現れるわけでもない、と理解すべきである。……

そこ〔前生と今生との間〕には、相続による結び付きのゆえに、同一性も別異性もない。なぜならば、もし相続による結び付きがあった際に、〔前後のものが〕完全に同一であったとしたならば、牛乳から酪が生じることはないであろうし、また完全に別異であったとしたならば、酪は牛乳に依存しないことになるからである。これは、一切の原因と〔それに基づく〕生起との間におけるあり方である。仮にそのように〔前後のものが完全に同一か別異で〕あったとするならば、すべての世間的な言説が奪われることになるであろうし、それは好ましからざることである。それゆえ、

そこにおいては完全な同一性も別異性もないと把握すべきである。<sup>(17)</sup>

この引用の終わりの方で「一切の原因と〔それに基づく〕生起との間におけるあり方」と言われている内容は、何かが生じるときに、その原因であるものと、そこから生じるものとは、完全に同一とも別異とも言えない関係にあるということを示している。そしてそれは「一切の」原因と生起の間に見出される道理であると説かれているのだが、その「一切の」という語は、その道理が、命根が尽きる仕方での死（原因）とその後の結生（生起）に関してのみならず、（ブッダゴーサの表現によるならば）「刹那の死」とその後の再生——すなわち時間のなかにおけるありとあらゆる生成変化——にも当てはまることを示していると理解すべきであろう。なぜならば、すでに確認したとおり、あらゆる生存は時間のなかであって絶えず変化して止まないものであるのだが、その変化はまさに同一とも別異とも言えない仕方で起り続ける——つまり、例えば昨日の自分と今日の自分とが、肉体的にも心理的にもまったく同じであることはあり得ないという意味で、時間内において完全な同一性が保たれることはないし、また籠の中の鳥がある瞬間に突然、種も仕掛けもなく兎になることもあり得ないという意味で、原因と生起とが完全に別異であることもない——からである。言い換えるならば、一切の時間的生存は、ちょうど川の流れのごとくに「連続性」を保ちながら絶えず生成変化を繰り返しているのであり、渴愛・無明に縛られている者は、その「連続性」に誤って「我」を見出してしまっているのである。

さらに先の引用は、ある有情が、命根が尽きて死を迎えた際、もしそれよりも前に渴愛・無明を滅ぼしていなかったならば、その者の輪廻生存の連続性がそこで断たれるものではないことを明確に示している。その場合においても、新たに生まれる有情とその前世の生存とは、完全に同一でもなく（それゆえ「前生から現世へとやってくるわけでもなく」）、かと言って（前生が原因となって新たな結生があるわけであるから）まったく別異なものでもなく、やはり両者の間には一つの「連続性」が見出されるのである。

そしてそこから解放されたいと願うのであれば、渴愛・無明を断つ他なく、したがって『清浄道論』の別の箇所では「最上の三昧の石においてよく研がれた智慧の剣によって生存の輪を断ち切らずして、雷光の束のごとくに常に〔何かを〕破壊している恐ろしい輪廻を乗り越えた者は誰もいない。たとえ夢のなかであっても<sup>(18)</sup>」と説かれている。そして言うまでもなく、ブツダや阿羅漢と呼ばれる者たちというのはそれをすでに成就しているのであり、そのことは『清浄道論』の「無始の時より転じている輪廻の輪があるが、彼〔ブツダ〕によってその……すべての輻(ara)が壊された(hata)ので、輻が壊されたがゆえに〔ブツダは〕阿羅漢(arahant)なのである」という言葉のうちにも表れているのである。

これまで『清浄道論』とそこに引用されている『大義釈』およびその註釈等によりながら「輪廻」について検討した結果をまとめてみたい。「輪廻」とは、無始無終の絶えざる「死と再生」の連続と言い換え得るが、それは命根が断たれることでの「死」とその後の「再生」のみを指すのではなく、刹那ごとの「死と再生」をも含むものであることが明らかとなった。つまり輪廻とは、時間内的存在が必然的に運命づけられている、連続性を有した不断の生成変化の過程に他ならず、その意味において我々はいままさに、一瞬一瞬輪廻しているのである。そしてこの理解に従うならば、仏教の説く「輪廻説」と「無我説」とは、矛盾するどころか極めて明確な論理的一貫性をもって受け止め得るものであり、有情は個人の主体がないからこそ輪廻するのである。ただしこのことは、いわゆる業の報い（特に死後の報い）を否定するものではないことには注意を払わなくてはならない。

## 2.2. 『ミリンダ・パンハ』における輪廻説

では『清浄道論』などによりながら明らかとなった輪廻理解が、果たして他の文献からも導き得るものであるか否かについて検証するために、次に『ミリンダ・パンハ』を取り上げたい。まずは一般的な意味での輪廻（すなわち命根

が尽きるかたちでの死とその後の再生)についてみてみよう。『ミリンダ・パンハ』のある箇所においては、メナンドロス王に「輪廻とは何か？」と問われたナーガセーナが次のように答えている。

大王よ、ここにおいて生まれたものがここにおいて死に、ここにおいて死んだものが他所において生まれる。そこにおいて生まれたものが、まさにそこにおいて死に、そこにおいて死んだものが、また他所において生まれる。大王よ、輪廻とは実にこのようなものである。<sup>(20)</sup>

ナーガセーナはこのように述べたうえで、王の理解を促すため、マンゴーの種から新たな樹が生まれ、そこに生った実の種から再び新たな樹が生じるという「終わりが知られることのない」連鎖の例を挙げている (Mil 77, 13-21)。この比喩からして、ここで語られている輪廻は、明らかに一つの生涯を終えるかたちでの死とその後の再生を指している。

しかし「ここにおいて死んだものが他所において生まれる」と言っても、この世からあの世へと移り行く何かがあるわけではない。別の対論の場面において、ナーガセーナは「何が〔来世において〕結生するのか？」との王の問いに対し、以下のように返答する。

実に大王よ、名色が〔来世に〕結生するのである。……だが大王よ、他ならぬこの〔現世の〕名色が結生するのではなく、大王よ、この名色によって、〔人は〕善もしくは悪の業をなすのであり、その業によって別なる名色が結生するのである。<sup>(21)</sup>

これと同様の返答は、別の箇所において「この身体から〔来世の〕別の身体に移る何らかの有情は存在するのか？」<sup>(22)</sup>という王の問いを否定するなかでもなされているが (Mil 72, 15-17)、いずれの箇所においても、『清浄道論』の輪廻理解と同様、現世と来世の二つの身体に渡って変わることなく存続するような

輪廻主体の存在が否定されていることは明らかである。したがって、例えば現世における A が来世に B として結生するときに、A と B とは同一ではないのだが、しかし A の為した業が原因となって B が生じるわけであるから、A と B は因果関係で結ばれた連続性を有しているわけである。そのことに関してナーガセーナは、「[有情が来世に] 転移することなく、しかも生まれるのである<sup>(23)</sup>」と説くなかで、そのさまはちょうど、一つの灯火から他に火を点じたとしても、それは元の灯火が他に転移したわけではないが、しかし元の灯火が原因となって新たな火が生まれるがごときものであるという喩えを語っている (Mil 71, 19-23)。

それゆえ、A と B とが同一ではないと言っても、そのことは業の報いを否定することにはならない。王はナーガセーナに対して二度に渡って「尊者よ、もし他ならぬこの[現世の] 名色が[来世に] 結生しないのならば、その者は悪業から逃れることになるのではないか?<sup>(24)</sup>」と問うているが、それに対してナーガセーナは「もし[来世に] 結生しないのならば悪業から逃れることになるが、大王よ、[来世に] 結生するので、それゆえ悪業から逃れることはない<sup>(25)</sup>」と答えている。そして結生しないための条件としては、煩惱や執着がないこと (Mil 32, 15-18)、あるいは、徹底した注意と智慧と善き法 (すなわち戒・信・精進・念・三昧 [Mil 33, 11-13]) とを備えていること (Mil 32, 21-23) が挙げられているが、それらを満たし個体の連続 (santati) を断たない限り、業は有情に影のごとく付きまとい続けるのであり (Mil 72, 19-32)、その業が新たな結生を生むのである。

さて、これまでは命根が尽きる仕方での死とその後の再生という意味での輪廻について論じてきたが、『清浄道論』において確認された「刹那ごとの生滅」という意味での輪廻について、『ミリンダ・パンハ』ではどのように説かれているのだろうか。実はこの点について、明確に「輪廻」(saṃsāra) という語を用いて論じられている箇所はあまり存在しないのだが、ナーガセーナがブッダの存在について語るなかで、ブッダについて「生存の輪廻 (bhava-saṃsāra) を解脱した<sup>(26)</sup>」(Mil 346, 5) と述べているところが一箇所ある。これはい

かなる意味か。この言葉は、4とおりの異なる文言でブツダについて形容しているうちのひとつとして語られているものであって、前後の文脈からその意味を掘り下げることは難しい。だが『アパダーナ』(Apadāna)の一箇所において「生存の輪廻からの解脱に努めつつ」<sup>(27)</sup>と語られているなかの「生存の輪廻」に関して、『アパダーナ註』(Apadāna-aṭṭhakathā)は、「欲の生存(=欲界)を始めとする諸々の生存において転々とし、さすらうことが生存の輪廻である」<sup>(28)</sup>と説明している。すなわちそこでの「生存」(bhava)とは「三界」(=三有 [ti-bhava])を指すのであり、『ミリンダ・パンハ』の用例についても同様に理解して問題ないであろう。そのことを踏まえたとうで、もしここにおける「輪廻」を、「命根が尽きて死んだ後の再生」という意味のみで取るならば、「生存の輪廻を解脱した」という言葉は、「現在の命根が尽きた後、三界のなかに再生することがない」という意味になる。もちろんブツダに関してそのように言うことはまったく正しい。しかしブツダについて「生存の輪廻を解脱した」と言われていることの内実は、そのことだけなのであろうか。むしろ、その言葉は、ブツダが来世についてはもちろんのこと、今生においてもすでに輪廻から解脱している(すなわち、絶えず生成変化して止まない五蘊などと自己を、もはや同一視することがない)ことを意味しているのではないだろうか。と言うのも、ブツダや解脱を果たした仏弟子たちはすでに今生において彼岸へと渡り生死を超越した存在であることが、初期経典において再三説かれているからである。<sup>(29)</sup>

加えて、「輪廻」すなわち有情の「生存」が絶えざる生成変化に他ならないことは、『ミリンダ・パンハ』においても、この世の事象の生滅について主題的に論じている対論のなかで明確に示されている。そこでは「生じること」に関して、「生じるものは、[それが生じる元となったものと]同一であるか、別異であるか?」<sup>(30)</sup>と問うメナンドロス王に対して、ナーガセーナが「同一でも別異でもない」<sup>(31)</sup>と答えたとうで、王の理解を促すために、幼少期の王と成人した王とは同一でも別異でもないという話に加え、夜通し燃え続ける灯火の焰が、夜の初更、中更、後更とでやはり同一でも別異でもないこと、さらには牛乳が酪、生酥、醍醐へと変化したときにそれらは同一とは言えないこと、といった

多くの比喩を語っている<sup>(32)</sup>。そしてそうしたこの現象世界における事物の有り様について、ナーガセーナは以下のように述べている。

大王よ、まさにそのようにして事象の連続（dhamma-santati）は構成されているのである。生じるものと滅するものとは別であるのに、あたかも〔それらが互いの〕前にもなく後にもなく〔同時にある〕かのごとくに構成されているのであり、そのことによって、〔人は〕同一でも別異でもないものとして最後の識（pacchima-viññāna）に撰せられるに至るのである<sup>(33)</sup>。

以上のように、この対論は「生じること」についての問いに始まり、一人の人間の成長や燃え続ける灯火を例に挙げながら、一つの事象の有り様を時間的な「生滅」の連続として捉え、そしてそれが最終的には「最後の識」——これはおそらく『清浄道論』などに説かれる「死心」<sup>(34)</sup>（cuti-citta）と同義であり、それが転起することで「結生心」が生じ新たな身体に宿るものと思われる——に撰せられるという話で締めくくられている。この対論は、「輪廻」という語を明示的に用いて展開されてはいないものの、「最後の識」についての言及もあることから、輪廻がテーマとして意識されていることが推察される<sup>(35)</sup>。少なくとも、有情の生存が絶えざる生滅の連続であることがこの対論の主題であることは明白であり、そして『ミリンダ・パンハ』においては、「生存の輪廻」という表現で、「生存」と「輪廻」とが同一視されていることはすでに確認したとおりである。

したがって、ナーガセーナが二度に渡り用いている灯火の比喩を援用しながら『ミリンダ・パンハ』の輪廻理解の全体像を簡潔にまとめるならば、次のように言える。すなわち、一つの灯火の如くに絶えず生滅を繰り返して止まないものである有情の生は、やがては（命根が尽きて）最後の「死」を迎えるが、もしその死を迎える以前に正しい智慧を得て煩惱や執着を断たなければ、ちょうど灯火が他に転ぜられるようにして、新たな生を受ける。この無始無終とされている、連続性を有した一連の生成変化の過程こそが、最も広義における

「輪廻」なのである。

## 前編のまとめと後編の概要

この前編においては、輪廻説を仏教の傍流と見なす先行研究の主張を整理したうえで、『清浄道論』と『ミリンダ・パンハ』に説かれる輪廻説について検討してきたが、その結果、両文献の輪廻説にはほとんど差異がないことが明らかとなった。その内容をここにまとめると、次のように言える。真実に照らすならば、有情を構成している諸要素（五蘊・十二処・十八界）は刹那ごとに変異して止まないものであり、そこには「我」と呼べるような不変の固定的実体はない。しかし無明・煩惱・我執に囚われた有情は、そのことを正しく理解せず、単なる諸要素の連続に過ぎないものを誤って「我」であると思ひ込み執着し苦しむのであり、それこそが、我々が輪廻生存に縛られているということの内実である。そしてそこからの解放は、無明・煩惱・我執という幻想を打ち破り解脱することによってのみ達せられるのであり、もしそれを成じることのないまま命根が尽きて死を迎えるならば、その有情は必ず業の報いとして再生を受けることになるのである。

そうした輪廻理解が無我説と矛盾するものではないことは言うまでもないことであるが、今回は、『清浄道論』や『ミリンダ・パンハ』といった、パーリ仏教文献としては比較的新しいものによりながら考察を進めてきた。では、それらから導かれた上述の輪廻理解は、一部の研究者が言うように、本来は相容れなかったはずの「輪廻説」と「無我説」という二つのものをどうにかして一つの思想体系に収めんがために、後代の仏教者らが試行錯誤を重ねた結果生み出されたものなのであるか。そうではなく、むしろその輪廻理解は、少なくとも現在に伝わる仏教文献による限り、最初期のものとされている文献のうちにも萌芽的なかたちで見出されるのであって、それゆえ、最初期の仏教からブッダゴーサに至るまで、輪廻についての理解は——もちろん文献史をたどるならば、後代になるに連れて輪廻思想がより体系化・精緻化されていったというような時代的発展の痕跡は認め得るにしても——根幹の部分において一貫して

いるというのが本稿の立場である。

本稿の後編ではそのことを検証するために、まず初期パーリ文献を取り上げて、そこから読み取ることのできる輪廻理解が、今回『清浄道論』と『ミリンダ・パンハ』から導き出されたものと整合性を有していること（したがって、仏教においては始めから輪廻説と無我説とは矛盾するものではないと理解されていたこと）を示したい。そのうえで、仏教の輪廻説をめぐるその他の諸問題（本稿の第一節において整理した②と③の問題をも含む）について可能な限り論じたい。

### 参考文献

- 宇井伯寿. 1943. 『仏教思想研究』 岩波書店.
- 内山勝利編. 1996. 『ソクラテス以前哲学者断片集』 第 I 分冊. 岩波書店.
- 小川一乗. 1990. 「業論に対する龍樹の批判」『佛教学セミナー』 52, 1-14 頁.
- 木村泰賢. (1922) 1968. 『原始仏教思想論』 木村泰賢全集 第 3 卷. 大法輪閣.
- 田上太秀. 2010. 『図解 ブッダの教え』 西東社.
- 中村元. 1966. 『自我と無我——インド思想と仏教の根本問題』 平楽寺書店.
- . (1970) 1993. 『原始仏教の思想 I』 中村元選集〔決定版〕 第 15 卷. 春秋社.
- 並川孝儀. 2005. 『ゴータマ・ブッダ考』 大蔵出版.
- 奈良康明. 2012. 「死者と生きよう」『じゃあ、仏教の話をしよう』 第 3 章. 浄土宗出版.
- 新田智通. 2013. 「大乘の仏の淵源」『仏と浄土——大乘仏典 II』 シリーズ大乘仏教 5, 第 2 章. 春秋社.
- 平岡聡. 2016. 『〈業〉とは何か——行為と道德の仏教思想史』 筑摩書房.
- 平川彰. 1974. 『インド仏教史 上巻』 春秋社.
- ひろさちや. 1998. 『仏教がわかる 心が楽になる——お釈迦様がほんとうに伝えたかったこと』 PHP エディターズ・グループ.
- 藤田宏達. 1971. 「原始仏教における生天思想」『印度學佛教學研究』 19-2, 901-909 頁.
- 舟橋一哉. 1954. 『業の研究』 法蔵館.
- 増谷文雄. 1935. 『佛教論』 理想社出版部.
- 水野弘元. 1956. 『原始仏教』 サーラ叢書 4. 平楽寺書店.
- . 2002. 『ブッダの教え——スッタニパータ』 法蔵館.
- 望月海慧. 2001. 「ブッダは輪廻思想を認めたのか」『日本仏教学会年報』 66, 49-63 頁.
- 森章司. 2005. 「死後・輪廻はあるか——「無記」「十二縁起」「無我」の再考」『東洋学論叢』 30, 180-158 頁.
- 和辻哲郎. (1927) 1962. 「原始仏教の實踐哲学」『和辻哲郎全集 第五卷』 岩波書店.

- Conze, Edward. (1951) 2003. *Buddhism: Its Essence and Development*. Reprint, NY: Dover Publications, Inc.
- Jayatilleke, K. N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Gerge Allen & Unwin Ltd.
- Jennings, J. G. 1947. *The Vedāntic Buddhism of the Buddha*. London: Oxford University Press.
- Keith, A. B. 1923. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhys Davids, T. W. 1908. *Early Buddhism*. London: Archibald Constable & Co. Ltd.
- Story, Francis. (1975) 2010. *Rebirth as Doctrine and Experience: Eassays and Case Studies*. Collected Writings vol. II. Retypset edition. Kandy: Buddhist Publication Society.

\* パーリ語のテキストについては、次のものを除き Pali Text Society 版を用いた。  
 Vism-mhṭ = Badari Nāth Shukla, ed., *Viśuddhimaggo with Paramatthamañjūsāṭīkā*. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Vishwavidyalaya Press, 3 vols., 1969-1972.  
 またパーリ文献の略号については *Critical Pāli Dictionary* に準じた。

## 註

- (1) これらの諸研究については、本論文の「後編」において必要に応じて言及する予定である。
- (2) いわゆる「輪廻説」は仏教興起時のインドにおいて広く流布していた俗信や一般常識のようなものであり、仏教もそれを何らかの理由で取り入れたのだという見解は、国内外の研究者によってこれまで再三提示されてきた。しかしスリランカ人の仏教学者、K. N. ジャヤティレケは、ニカーヤやウパニシャッドなどに見出される輪廻に関する記述を検証したうえで、仏教の興った当時のインドには物質主義者や懐疑論者など、輪廻を説かない者たちも少なからず存在していたことを指摘し、それゆえ少なくとも、仏教（あるいはブッダ自身）が何の理由もなくまったく無批判に外部から輪廻説を取り入れたとは考え難いと指摘している (Jayatilleke 1963, pp. 369-376)。
- (3) 管見の限りでは、無記説を根拠に輪廻を否定する説を初めて唱えたのは、舟橋一哉のようである (舟橋 1954, 25 頁)。我が国において一般向けの仏教書を多数出版しているひろさちやも、同様の見解を諸所で示しているが (例えば、ひろ 1998, 106-108 頁)、こうした主張に対しては、すでに森による批判がある (森 2005, 175 (6)-168 (13) 頁)。
- (4) これまでに紹介した先行研究以外では、例えば平川彰が、アートマンを説くヒンドゥー教とは異なり、「釈尊の仏教は、輪廻思想を認めなければ成立しないものではなかった」と述べている (平川 1974, 9 頁。ただし彼はそれに続けて、仏教は「もちろん輪廻思想と矛盾するものではなかった」とも付け加えている)。また、学者ではなかったが仏教に帰依し仏教に関するいくつかの著作を残しているフランシス・ストーリーは、スリランカの英字新聞の紙上で、ブッダが再生 (rebirth) を

説いたか否かという問題が議論となっていることを彼のエッセイのなかで驚きをもって紹介している (Story (1975) 2010, p. 91. なおストーリー自身は、輪廻なくしては、仏教は意味をもたないことになるであろうという立場を取っている)。

- (5) Vism 502, 18-22: maraṇaṃ pi dukkhaṃ ti etthā pi duvidhaṃ maraṇaṃ: sankhatalakkhaṇaṃ ca. ... ekabhavapariyāpannañjīvitindriyappabandhavicchedo ca. yaṃ sandhāya vuttaṃ: niccaṃ maraṇato bhayaṃ ti. なおここに含まれている「[[生まれたものたちには] 常に死への恐怖がある」という引用は Sn ver. 576 からのものである。
- (6) Vism-mhṭ II, 1130, 16: sankhatalakkhaṇaṃ ti sankhāraṇaṃ vayasāññitaṃ khaṇika-maraṇaṃ āha.
- (7) Vism 230, 32-231, 3: sahañjātiyā āgataṃ jīvitaharaṇato ca. yathā hi ahicchattakamaḷaṃ matthakena paṃsum gahetvā va uggacchati, evaṃ sattā jarāmaraṇaṃ gahetvā va nibbantanti. tathā hi nesam paṭisandhiccittam uppādānantaram eva jaraṃ patvā, pabbatasikharato patitasilā viya, bhijjati saddhiṃ sampayuttakhandhehi, evaṃ khaṇikamaraṇaṃ tāva sahañjātiyā āgataṃ, jātaṃ pana avassaṃ maraṇato idhāhippetamaraṇaṃ pi sahañjātiyā āgataṃ.
- (8) この点については Vism 457, 19-458, 21 を参照。
- (9) Vism 238, 13-18: paramatthato hi atiparitto sattānaṃ jīvitakkhaṇo ekacittappavattimatto yeva. ... ekacittakkhaṇikaṃ sattānaṃ jīviṃ, tasmīṃ citte niruddhamatte satto niruddho ti vuccati.
- (10) Nidd I, 42, 16-26: kathaṃ thitiparittāya appakaṃ jīviṃ? aṭṭe cittakkhaṇe jīvittha, na jīvati na jīvissati. anāgate cittakkhaṇe jīvissati, na jīvati na jīvittha. paccuppanne cittakkhaṇe jīvati, na jīvittha, na jīvissati.

jīviṃ attabhāvo ca sukhadukkhā ca kevalā  
 ekacittasamāyuttā, lahuso vattati kkaṇo.  
 cullāsīti sahaññāni kappā tiṭṭhanti ye marū,  
 na tv eva te pi jīvanti dvīhi cittehi samāhitā.  
 ye niruddhā marantassa tiṭṭhamānassa vā idha,  
 sabb' eva sadisā khandhā, gatā appaṭisandhikā.  
 anantarā ca ye bhaṅgā ye ca bhaṅgā anāgatā  
 tadantare niruddhānaṃ vesammaṃ n' atthi lakkhaṇe.  
 anibbattena na jāto, paccuppannena jīvati,  
 cittabhaṅgamato loko.

なおこの箇所は『清浄道論』において二度部分的に引用されている (Vism 238, 19-27; 624, 33-625, 2)。

- (ii) この「3種の行」(sankhāre tividhe) とは、『清浄道論』(Vism 526, 31-34) において「無明を縁とする諸行」に「福・非福・不動」(puñña, apuñña, āneñja) の三つと、「身・語・心」の三つとの、合計六つがあると略述されているうちの前者のことであり、『サンユッタ・ニカーヤ』(Saṃyutta-nikāya) においても言及されている (SN II, 82, 9-17)。『清浄道論』の別の箇所には、次のようなより詳細な説明がある。

「福行とは、布施や戒などによって転起する、八つの欲界に属する善き意思と、修習によって転起する、五つの色界に属する善き意思との、13の意思である。非福行とは、殺生などによって転起する、12の不善なる意思である。不動行とは、修習によって転起する、四つの無色界に属する善き意思である。[福・非福・不動という] 三つの行は [以上の] 29の意思である。」(Vism 530, 22-28: puññābhisankhāro dānasīlādivasena pavattā at̐tha kāmāvacarakusalacetanā va bhāvanāvasen' eva pavattā pañca rūpāvacarakusalacetanā cā ti terasa cetanā honti. apuññābhisankhāro pāṇātipātādivasena pavattā dvādasa akusalacetanā. āneñjābhisankhāro bhāvanāvasen' eva pavattā catasso arūpāvacarakusalacetanā cā ti tayo pi sankhārā ekūnatiṃsa cetanā honti.)

- (12) Vism 543, 36-544, 2 (= Nidd-a I, 225, 7-10; Paṭi-a I, 359, 27-34.) :  
 cutūpapāte saṃsāre sankhārānaṃ ca lakkhaṇe,  
 yo paṭiṅgasaṃmuppanna-dhammesu ca vimuyhati.  
 abhisankharoti so ete sankhāre tividhe yato.  
 avijjā paccayo tesam tividhānaṃ ayaṃ tato ti.
- (13) Vism 544, 4-14: cutiyā tāva vimūlho sabbattha khandhānaṃ bhedo maraṇan ti cutiṃ agaṇhanto: satto marati, sattassa dehantarāsankamanan ti ādīni vikappeti. upapāte vimūlho sabbattha khandhānaṃ pātubhāvo jāti ti upapātam agaṇhanto: satto upapajjati, sattassa navasārīrapātubhāvo ti ādīni vikappeti. saṃsāre vimūlho yo esa  
 khandhānaṃ ca paṭipāṭi dhātu-āyatanāna ca,  
 abbochinnam vattamānaṃ saṃsāro ti pavuccatī ti.  
 evaṃ vaṇṇito saṃsāro. taṃ evaṃ agaṇhanto: ayaṃ satto asmā lokā paraṃ lokam gacchati, paramā lokā imaṃ lokam āgacchatī ti ādīni vikappeti.  
 この引用における偈文の箇所は、『スッタニパータ註』(Paramatthajotikā)にもあり (Pj II, 426, 26-27)。
- (14) 「流転」という語が「輪廻」と同義的に用いられている例としては、例えば次のものが挙げられる。「輪廻は実に無始なるものであり、無明に蓋われ、渴愛に縛られ、流転し (sandhāvat), 輪廻している (saṃsarat) 有情が、その過去の発端を知ることはない。」(SN V, 226, 2-4: anamataggo kho saṃsāro pubbā koṭi na paññāyati, avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṃhāsamojjanānaṃ sandhāvatam saṃsaratam.)
- (15) Vism 585, 33-35: asanivicakkam iva niccanimmathanaṃ saṃsārabhayam.
- (16) 内山 1996, 335 頁。
- (17) Vism 554, 10-38: taṃ-khaṇāvasesahadayavattthusannissitam viññānaṃ ... pavattati, tad evaṃ pavattamānaṃ taṃhāvijjānaṃ appahinattā avijjāpaṭicchādītādīnave tasmim visaye taṃhā nāmeti, sahaajātasankhārā khipanti, taṃ santativasena taṃhāya namīyamānaṃ, sankhārehi khipamānaṃ, orimatīrurukkhavinibandharajjum ālambitvā mātīkātīkkamako viya, purimaṃ ca nissayaṃ jahati aparāṃ ca kammaṣamutthāpitaṃ nissayaṃ assādayamānaṃ vā anassādayamānaṃ vā, ārammaṇādīhi yeva paccayehi pavattatī ti. ettha ca purimaṃ cavanato cuti, pacchimaṃ bhavantarādi-paṭisandhānato paṭisandhī ti vuccati. tad etaṃ nā pi purimabhavā idh' āgataṃ, nā pi tato kammaṣankhāranatīvisayādi-hetuṃ vinā pātubhūtan ti

veditabbam....

ettha ca santānabandhato n' atthi ekatā nā pi nānatā. yadi hi santānabandhe sati ekantam ekatā bhavēyya, na khīrato dadhi sambhūtaṃ siyā, athā pi ekantanānatā bhavēyya, na khīrassādhīno dadhi siyā; esa nayo sabbahetusamuppannesu. evaṃ ca sati sabbaloka-vohāralopo siyā, so ca aṇiṭṭho; tasmā ettha na ekantam ekatā vā nānatā vā upagantabbā ti.

- (18) Vism 585, 32-35: *nānāsinaṃ samādhipavarasilāyaṃ sunisitena bhavacakkam apadāletvā asanivicakkam iva niccanimmathanam saṃsārabhayam atīto na koci supinantareyyatthi.*
- (19) Vism 198, 22-28: *yañ c' etaṃ ... anādikālapavattaṃ saṃsāracakkam, tassānena ... sabbe arā hatā ti arānaṃ hatatā pi arahaṃ.*
- (20) Mil 77, 9-12: *idha mahārāja jāto idh' eva marati, idha mato aññatra uppajjati, tahiṃ jāto tahiṃ yeva marati, tahiṃ mato aññatra uppajjati; evaṃ kho mahārāja saṃsāro hotīti.*
- (21) Mil 46, 6-11: *nāmarūpaṃ kho mahārāja paṭisandahaṭīti. ... na kho mahārāja imaṃ yeva nāmarūpaṃ paṭisandahati, iminā pana mahārāja nāmarūpena kammaṃ karoti sobhanaṃ vā pāpakaṃ vā, tena kamma aññaṃ nāmarūpaṃ paṭisandahaṭī ti.*
- (22) Mil 72, 1-2: *atthi koci satto yo imamahā kāyā aññaṃ kāyaṃ sankamaṭīti.*
- (23) Mil 71, 17-18: *na ca sankamati paṭisandahati cāti.*
- (24) Mil 46, 11-13: *yadi bhante na imaṃ yeva nāmarūpaṃ paṭisandahati nanu so mutto bhavissati pāpakehi kammehīti.* 文章は若干異なるが、同じ趣旨のことが Mil 72, 3-5 にもある。
- (25) Mil 46, 13-15: *yadi na paṭisandaheyya mutto bhavēyya pāpakehi kammehi, yasmā ca kho mahārāja paṭisandahati tasmā na mutto pāpakehi kammehīti* (ほぼ同じ文章が Mil 72, 5-8 にあり)。
- (26) なお『清浄道論』においても「生存」という語が「輪廻」と同義的に用いられる場合がある。例えば本稿註 18 の「生存の輪」(bhava-cakka) という用例がそうである。
- (27) Ap I, 26, 7: *esanto bhavasamsāramocanaṃ.*
- (28) Ap-a 233, 5-6: *kāmahavādibhavesu saṃsaraṇaṃ gamaṇaṃ bhavasamsāraṃ.*
- (29) ブッダや阿羅漢がすでに現世において彼岸へと渡った存在であることについての初期經典の記述としては、例えば以下のようなものがある。「実に貪りを離れ欲望のないかの聖者は、[何かを得ようと] 奮闘することがない。と言うのも、彼岸へと渡った者だからである。」(Sn ver. 210: *sa ve munī vītagedho agiddho nāyūhatī, pāragato hi hoti.*) 「この世においてもかの世においても執着することのない如来は、供物 [を受ける] に値する。」(Sn ver. 470: *anupādiyaṇo idha vā huram vā, tathāgato arahati pūralāsaṃ.* Cf. Th. ver. 10) また『アングッタラ・ニカーヤ』(*Āṅguttara-nikāya*) においては、ブッダが自らについて、世間にいながらにして「世間を超え、世間によって汚されることなく住している」(AN II, 39, 2-3: *lokaṃ abhibhuyya viharāmi anupalitto lokena*) と語っている (こうしたブッダの超越性については、新田 2013, 89-92 頁を参照)。さらにブッダや阿羅漢がすでに生死を超越した存在であることについては、例えば次のように説かれている。「不死に没入するに至った者

のことを私はバラモンと呼ぶ。」(Sn ver. 635 [= Dhṛp ver. 411]: *amatogadham anuppattam tam aham brūmi brāhmaṇam.*) 「[ブッダは] 生死を残りなく放棄した方である。」(Sn ver. 351: *paḥīnājatimaraṇam asesam.* Cf. Sn ver. 500.)

- (30) Mil 40, 1-2: *yo uppajjati so eva so udāhu añño ti.*
- (31) Mil 40, 2: *na ca so na ca añño ti.*
- (32) Mil 40, 3-41, 6.
- (33) Mil 40, 28-32: *evam eva kho mahārāja dhammasantati sandahati, añño uppajjati añño nirujjhati, apubbaṃ acarimaṃ viya sandahati, tena na ca so na ca añño pacchima-viññāṇasangaṇaṃ gacchatīti.*
- (34) 「死心」は『清浄道論』においてしばしば議論の対象となっているが、特にそれと「結生心」との関係については、Vism 548, 1-551, 24 を参照。
- (35) 『ミリンダ・パンハ』の邦訳においては、この対論に「無我説は輪廻の観念と矛盾せざるや?」というタイトルが付されているが(中村・早島 1963, 110 頁)、本文中の指摘のとおり、この対論のパーリ語原文中においては「輪廻」という語は一度も用いられていない。PTS から出版されたトレクナーによる版本にはタイトル自体がなく、ビルマ第六結集版には、「事象の連続についての問い」(*dhammasantati-pañho*) というタイトルが付されている。邦訳のタイトルはおそらく訳者によるものと思われるが、しかしこの対論が「輪廻」を意識しつつなされたものであるという解釈は的を射たものであると言える。