

【文書12】

死後・輪廻はあるか

——「無記」「十二縁起」「無我」の再考——

森 章司

はじめに

仏教では、原始経典から大乘経典そして密教経典にも、またインドから東南アジア・中国そして日本において書かれた祖師たちのどんな著作にも、当然のことながら輪廻や解脱しないかぎり死後にも生が続くということが書かれている。いまさらその証拠を上げる必要もないであろう。したがってこういう前提に立って死者の冥福を祈る葬送儀礼も営まれてきたし、もし死んで無に帰すとすれば、仏教の世界観・人生観は大きく変わることになるであろう。

ところが現代日本の仏教学者たちの中には、仏教の説く輪廻や死後は単なる俗説で、それは真の仏教の教えではないとする者が多い。いや圧倒的多数と言うべきかも知れない。例えば以下のように説かれている。当該の書籍が発行された年代順にしたがって紹介する。ただし管見に触れたもののみであり、網羅的に調査したものではない。またこれらの書籍が発行された後で、その見解を訂正された場合もあるかも知れない。もしそういう場合があれば、その著者にはご寛恕を願いたい。

赤沼智善『原始仏教之研究』（1926年の講演に基づく。1981年5月の法蔵館による復刻版による。pp.70～71）：三界を三世に亘って輪廻するといふ説相も、その真意が、決して単なる素朴的な客観的なものでないことが解るのである。後世の仏教が、輪廻のことをやかましくいふのは、原始仏教の末期頃から、正統婆羅門教の輪廻思想が撚を戻して、仏教内に混入し、それに本生譚文学が働いて来た結果であると思はれる。（中略）それ故に、仏教の輪廻観は、決して印度の正統派の教理のやうな、単なる素朴な客観的なものでなく、これを我々の現実の生活の上に拉し来って、迷妄の心の所産の生活及び世界を示したものである。

和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（1927年2月 岩波書店 p.444）：過去世に於て自分が何であり如何にあったかを説く一切の本生譚や、未来世において自分が何であり如何にあるであらうかを考へる一切の輪廻説は、存在の真相を解せざる凡夫の立場に於て起つたものに過ぎぬ。凡夫の立場に於てはこれらの想像の世界は現実の世界と同じ力を以て人の心に働きかけるであらう。しかしこの想像の世界は形而上学的実在性を持つものではなくしてただ法に基いて有るものである。凡夫の立場が止揚せられるときそれらの一切も止揚せられる。かく考へれば輪廻思想と縁起説を同じ高さの立場に於て結合することの不合理は明らかであると思ふ。

増谷文雄『仏教論』（1935年12月 理想社出版部 pp.120～121）：これら不死永生のねがひの種々相は、これら仏教以外の印度に於ける諸々の思想体系のうちに発見しうるのみ

ならず、仏教そのものの中に於ても、息災延命の祈願として、転生輪廻の思想として、また極楽浄土の観念として、きはめて重要な部分をしめてゐるのであるが、しかし、厳密なる研究の結果によれば、それらは結局、仏教本来の立場における第一義的な原理ではなかったと言ひうるやうである。

宇井伯寿『仏教思想研究』（1943年1月 岩波書店 p.100）：輪廻の如きも、之を事実と見なすことはあり得ないことである。若し、仏陀自ら輪廻について説いたことがあったとしても、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。然し、仏陀の説法教化の態度は、後世いふ如く、隨機説法であり、応病与薬であつて、其対者に依じて、適宜に、善導をなすから、若し、その対者が、例へば、輪廻を事実として信じて居るとすれば、それが大害にならざる限りは、一応、其ままに、許して置いて、或は、徐ろに真説を教へ、或は、善行に努めしめる方針であつたと考へられる。

舟橋一哉『業の研究』（1954年5月 法蔵館 pp.25～26）：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、事実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。（中略）衆生の死後における有無が、仏教の勝義の立場からは、無記であるといふことは、釈尊が勝義の立場では輪廻を積極的に肯定されなかつたことを示してゐる。

雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』（1967年3月 平楽寺書店 p.406）：釈尊の輪廻観は、まさしく生死苦に逼悩された有情の姿を、その宗教的価値において説示したものであると理解できる。その限りにおいて、仏教の根本的態度は、輪廻をあくまで仮の世界と見ていたと言つてよからう。

水野弘元『原始仏教』（1956年6月 平楽寺書店 pp.68～69）：元來業報説（この前段では「業報輪廻の説」と表現されている。筆者）は仏教の教学からすれば、低い立場の通俗説に過ぎない。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。したがつて業報説は当時の正しい常識説に過ぎず、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過ぎなかつた。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。

ひろさちや『仏教のことば・考え方』（1979年5月 pp.92～95）：（「この宇宙は、有限か無限か、肉体と霊魂とは、一つであるのか否か、そして、人間は死後も存在し続けるのか」という無記説を紹介した後で）釈尊は見事な比喻によつて、青年に、形而上学的な問題に熱中することの危険を教えられたわけである。だから我々も、死後の世界があるのか否か、といった哲学的論議にかかずらうことをやめるべきである。……現代日本人の千人中九百九十九人までが、極楽や地獄の存在を否定するにちがいない。それはそれでいいのだと私は思う。

以上に紹介したそれぞれの世代を代表する仏教学者たちは、すべての仏教經典のあるいは

祖師たちの著作に輪廻や死後の世界が説かれていることは否定できないから、そこでこれを「低い立場の通俗説」で、「凡夫の要請によって説かれた」「仮の世界」と認めよう。しかし「第一義的な原理」ではなく、また「勝義の立場」ではなく、だから縁起説や四諦説と同じレベルのものと捉えてはならず、したがって「死後の世界があるのか否か、といった哲学的論議にかかずらうことをやめるべき」であるとするのである。

これに対して輪廻や死後の世界を仏教の教えとして認める学者は少数派で、例えば次のような学者がいる。これも管見に触れた範囲での紹介である。

玉城康四郎『仏教の思想 2 大乘仏教』（1985年6月 法蔵館 p.230）：死後の存在を確信するということだけではもとより最終の解決にはならない。そこでつぎに起こってくる問題は、死後はあるとして、一体われわれはどうなるかという恐怖である。業の思想の示すところによれば、それはまさに死に至るまでの業報によって決定される。仏教では、地獄・餓鬼・畜生から菩薩・仏までの十界を教えているが、実際われわれが死んだ後の状態は、それよりはるかに複雑なものであろう。というのは現在生きている人間の世界だけでも全く千差万別であるからである。

中村元『原始仏教の思想 I』（中村元選集 [決定版] 第15巻 1993年8月 春秋社 p.652）：すでに初期の仏教において輪廻（saṃsāra）を説いていたし⁽¹⁾、また輪廻の道（magga）をも考えていたようであるが⁽²⁾、経蔵の末期においては、積極的に輪廻の主体を想定する思想が、仏教徒の主張として表明されている。その代表的なものは『パーヤーシ経』⁽³⁾である。（原著が註として掲げるのは、（1）Sn.517;519;638;729;740;746;752、（2）Sn.582、（3）DN.23、「長阿含経」弊宿経、である）

中村元・三枝充憲『パウツダ』（1987年3月 小学館 p.181）：この生まれ変わりである「輪廻」は「転生」とも呼ばれる。この鉄則を「生あるもの」は決して逃れることはできない、という考えが、インド人すべてを支配し、仏教もそれを奉ずる。

以上は第一義として、あるいは勝義として説かれたと解釈していたかどうかは判らないが、しかし輪廻や死後の世界が仏教の教えとして説かれていたことを認めていると判断することができる。

もちろん仏教学者がそれぞれの人生観あるいは世界観として、輪廻や死後を認めようとも、あるいは認めまいとも、それは自由である。しかし上に紹介したものは仏教そのものが輪廻や死後をどう考えていたかという解釈であって、個人の人生観・世界観を表白したものではない。もしその仏教が輪廻や死後の存在を説くのは通俗の仮の教えであって、第一義・勝義ではないとするなら、葬送儀礼を主要な活動領域とする現代日本の仏教はその存在意義を失うと言ってよいであろう。

恐らくこれらの議論の根拠になっているのは、舟橋一哉氏やひろさちや氏の文章中にあるごとく「人間は死後も存在し続けるのか否か」という問いに釈尊は無言をもって答えられたという「無記」説と、第二には和辻哲郎氏あるいは水野弘元氏の文章中に見られる「(十二)縁起」説と、明確には現れていないが、第三には「無我」説があるのではないかと考えられ

る。すなわち仏教が勝義において輪廻や死後の世界を説くとするなら、「人間は死後も存在し続けるのか否か」という問いに明確に「存続する」と説かれているはずであるし、十二縁起を三世兩重的に解釈するのは後世の通俗的解釈であって第一義的には論理的に解釈すべきであるから、輪廻は縁起説にとって本質的なものではないし、仏教が「無我」を旗印にするなら輪廻する主体を措定することができないから仏教が輪廻を説くわけがない、ということであろう。

しかし果たして仏教が輪廻や死後の世界を説くのは、通俗説であって第一義ではなかったのであろうか。そこで上記の「無記」説・「十二縁起」説・「無我」説を、輪廻や死後があるかないかという視点から再考してみたい。

もっとも以下の論考は現在我々が持っている、原始仏教聖典と称されるパーリのニカーヤやヴィナヤ、あるいは阿含経や律を材料とするものであって、これらが少なくとも原始仏教と呼ばれる仏教の教えを示していると理解して行うものである。しかしながらこれらは実は後世のものであって、釈尊の教えを含んでいない、これらは仏教ではない、本当の仏教はこの外にあるという聖典観があるとすると、以下の論述は意味をなさないかも知れない。しかしもしそのような聖典観をもって仏教を語るとするならば、その人が「仏」でないかぎり、その人独自の人生観・世界観を表白したものとみなさなければならないであろう。

1、「無記」説の再考

通常の一十無記（十難）は次のような内容で、これらに釈尊は無言をもって答えられたとする。

- (1) 世界は常住であるか (sassato loko)、世界は常住ではないか (asassato loko)
- (2) 世界は無辺であるか (antavā loko)、世界は無辺ではないか (anantavā loko)
- (3) 霊魂と身体は一つであるか (taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ)、霊魂と身体は別であるか (aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ)
- (4) 如来は死後に存在するか (hoti tathāgato param maraṇā)、如来は死後に存在しないか (na hoti tathāgato param maraṇā)、如来は死後に存在しかつ存在しないか (hoti ca na ca hoti tathāgato param maraṇā)、如来は死後に存在するのでもなくかつ存在しないのでもないか (n'eva na hoti na na hoti tathāgato param maraṇā)

この外に十四無記があるわけであるが、これは世界は常住かつ無常、常住でもなくかつ無常でもない、世界は有辺かつ無辺、有辺でもなくかつ無辺でもない、を加えたものである。

三枝充憲氏の『初期仏教の思想』⁽¹⁾によれば、(1)と(2)は普通は上記のように「世界」が主語であるが、十四難のうちの『長阿含』28と30は例外的に「我世間」として「我」が入る。ただしこれらは厳密に言えば前者は十六難、後者は十二難と呼ぶべきで、十難・十四難としては上記のものを論ずればよいとされている⁽²⁾。このように世界に我が付け加えられるものが生じたのは、『梵網経』の六十二見のなかのアートマンが混入されたというのが、博士の見解である⁽³⁾。

もちろんここで問題となるのは(4)であるが、三枝博士の調査によれば、すべては「如来」とされ、これについては例外はない。ただしこれはパーリの五ニカーヤと漢訳の四阿含経を対象としたものであって、後述するようにその他の典籍には例外もある。しかし一般的に体系的な原始仏教聖典として扱われることの多いのは五ニカーヤと四阿含経で、これらの中では少なくとも文面上で問題となっているのは「如来」であって、舟橋一哉氏やひろさちや氏が言うように「衆生」「人間」が主題となっているのではない、ということができる。

ところが宇井伯寿氏は『印度哲学研究』第3のなかで「十問又は十四難の最後の四句の主題たるタターガタが仏陀を如来と呼ぶのと同一なる為、これだけに関する四句が特別に意義あるものとせられて居るのを見受ける。詭弁論の場合にはタターガタは如来すなわち仏陀を指したのではないことはいふまでもないし、十問の場合でも決して仏陀の死後の存在不在を問題としたものではないに相違ない。(中略)今眼前に生存して居る仏陀の面前に於て、又はその仏陀に向かって、仏陀如来は死後存するや存せざるや等の四句が論ぜられ、または問はれたとは、事実上、到底考へらるべくもない」(4)とされている。

また仏教辞典までもが「如来」は衆生を意味するとする。例えば『岩波・仏教辞典』は「無記」の項の解説で「釈尊が他の思想家達から世界の常・無常、有限・無限、靈魂と身体との同異、死後の生存の有無など14の形而上学的質問を受け、論争を挑まれたが、沈黙を守って答えなかったことを言う(下線は筆者。以下同じ)」(5)とし、『新版・仏教学辞典』は「無記」の項の解説でもっと明確に、「(9)如来(ここでは衆生を意味する)は死後に有であるか、(10)無であるか、(11)有にして無であるか、(12)有でも無でもないか(番号は原著が付した無記の番号であって、筆者の整理した番号ではない。筆者註)」(6)としている。

このような解釈の根拠は、『岩波・哲学思想事典』が「無記」の項の解説で「なおまた註釈家のブッダゴーサ(5世紀頃)は、最後の④のなかの『如来』を、いわゆる仏の称号の一つとしての如来ではなく、有情(satta)を指すと解釈する(この番号も原著が付した番号であるが、その整理のしかたは筆者と等しい。筆者註)」(7)とするように、ブッダゴーサ(Buddhaghosa)のアッタカターに求められていることが判る。

このアッタカターとは *Sumaṅgalavilāsinī* であって、ここでは確かに「如来は死後にあるかないか等というなかの‘tathāgata’は‘satta’(有情)の趣意である(hoti tathāgata ti ādisu satto tathāgato ti adhippeto)」(8)としている。しかしこれはDN.1の“Brahmajāla-sutta”(『梵網経』)の他生(para loka)はあるかないか、化生の有情(satta opapātika)は存在するかしないか、善悪の業の異熟果(sukata-dukkatāṇaṃ kammāṇaṃ phalaṃ vipāka)はあるかないか、如来(tathāgata)の死後はあるかないか、についての質問に、あると考えればあると答え、ないと考えればないと答えるべきであるに拘わらず、愚痴(mandatta)・蒙昧(momūhatta)なるが故に、「そうとも考えない、そうではないとも考えない、その他であるとも考えない」と答える「詭弁論(amarā-vikkhepa)」(9)のなかの‘tathāgata’の註釈であって、ここでは‘tathāgata’は「他生」「化生の有情」「善悪の業の異熟果」と併置されているし、しかも「あると考えればあると答え、ないと考えればないと答えるべき」であるに拘わらず、「愚痴・蒙昧」の

故に「そうとも考えない、そうではないとも考えない、その他であるとも考えない」と答える「詭弁論」のなかに使われているのであるから、これは確かに「衆生」を意味するであろう。しかしこれをもって仏教の無記説のなかの‘tathāgata’と同列に考えてよいかどうかは別の問題である。

実はこのアッタカターを取り上げて、‘tathāgata’の意味を検討されたのは水野弘元氏であって、その「tathāgata (如来) の意義用法」なる論文の中で‘tathāgata’の用例を綿密に検討されたうえで、「無記説における tathāgata も、仏教的な如来も、その起原は等しく、共に『生死輪廻を脱した完全者』の意味を含むものであったと思われる」⁽¹⁰⁾と結論を下されている。

これを受けて石上善応氏も「無記説とパリバージャカ」という論文の中で、これも詳しく検討された後に「仏教の中で、如来はブツダのみと理解し、当時、如来は外に存在しなかったとして、一般の有情(=人)と同義に解釈したことは、やはり無理があったとみなすべきであろう。ここで論じられている如来は完成された人を指している。いうならば、輪廻せざる完成者を意味しているものであろう」⁽¹¹⁾とされ、水野弘元氏の結論に賛意を表されている。

しかし水野弘元氏は上記論文の結論を述べられた次の項で、tathāgata に相当する部分が『別訳雑阿含』⁽¹²⁾において「衆生神我」と訳され、『仏説邪見経』⁽¹³⁾と『仏説箭喩経』⁽¹⁴⁾に「如此」「此」と訳されることがあることや、『大智度論』の巻55あるいは70において⁽¹⁵⁾「如来」を「如去」とも解釈していることから「この場合の tathāgata は一般衆生の意味であって、仏教的如来と違うことを説いているために、それにしたがって羅什も「如来」の訳語を用いなかったものであろう」⁽¹⁶⁾とも述べられている。

しかしこの「衆生神我」は「アートマン」のことであって単なる「有情」ではないであろう。また「此」や『大智度論』の解説中の「如去」は、おそらく『別訳雑阿含』の「衆生神我死此生彼、若有若無、亦有亦無、非有非無、非非有非非無」という文章に関連するであろうが、「此」はおそらく「此の世」を意味するのであって、「神我」を意味するのではないであろうし、また「如去」が衆生を意味するとは考えられない。『大智度論』は「如来」の例として、定光仏・釈迦文仏を上げているからである。

また、博士は『大智度論』の巻2⁽¹⁷⁾では「神」と訳されているのも論証とされているが、ここでは「何等十四難。世界及我常世界及我無常。世界及我亦有常亦無常。世界及我亦非有常亦非無常。世界及我有邊。無邊。亦有邊亦無邊。亦非有邊亦非無邊。死後有神去後世。無神去後世。亦有神去亦無神去。死後亦非有神去。亦非無神去後世。是身是神。身異神異」とされている。通常の十四難とは順序が異なるが、ここでは「如来」が「神」と訳されているのかも知れない。しかしこれもおそらくアートマンを意味すると思われるし、続いて「是身是神。身異神異」とされ、この「神」は「靈魂(jīva)」に当たるから、「神」は靈魂を意味するかも知れない。だからこれらをそのまま「衆生」と解釈するのは無理があるであろう。

なお水野氏は十無記の世間を「有情をも含む」⁽¹⁸⁾と解されている。しかし前述したようにパーリの‘loka’の部分「我と世間」とするのは特殊例であり、しかもこのなかの「我」は三枝博士が言われるように、おそらく‘ātman’を意味するのであって、これが「有情」

をさすとは考えられないから、これを援用して無記は人間の死後に関して述べられたものと解釈するのは正しくないことは言うまでもない。このようにブツダゴーサの註釈からしても、無記説中の「如来」が衆生あるいは人間と解釈するのは誤りと言わざるを得ない。

これは原始聖典の「無記」説そのものを検討することによっても証明される。例えば SN.22-85 では、ヤマカ (Yamaka) という比丘の「私は世尊が説かれた法をこのように理解しています。漏尽の比丘 (khīṇāsavo bhikkhu) は身体の破壊によって、滅し、消失して (kāyassa bhedā ucchijjati vinassati)、死後は存在しない (na hoti param marañā)」(下線は筆者。以下同じ) という悪見 (pāpaka diṭṭhigata) に対して、舍利弗は五蘊の無常・苦・無我を説いた後に、

「友ヤマカよ、どうでしょうか (taṃ kiṃ maññāsi)。あなたは色 (受・想・行・識) は如来であると見ますか (rūpaṃ tathāgato ti samanupassasi)」。「いいえ、友よ (no hetam āvuso)」

「色 (受・想・行・識) のなかに如来があると見ますか (rūpasmiṃ tathāgato ti samanupassasi)」。「いいえ、友よ (no hetam āvuso)」

「色 (受・想・行・識) とは別に如来があると見ますか (aññatra rūpā tathāgato ti samanupassasi)」。「いいえ、友よ (no hetam āvuso)」

「如来は色・受・想・行・識であると見ますか (rūpaṃ vedanā saññā saṅkhārā viññāṇaṃ tathāgato ti samanupassasi)」。「いいえ、友よ (no hetam āvuso)」

「如来は無色・無受・無想・無行・無識であると見ますか (arūpī vedano asaññī asaṅkhāro aviññāṇo tathāgato ti samanupassasi)」。「いいえ、友よ (no hetam āvuso)」

「友ヤマカよ、ここに現法において真実・実際 (diṭṭheva dhamme saccato thetato) に如来は無所得です (tathāgato anupalabbhiyamāno)。『私は世尊が説かれた法をこのように理解しています。漏尽の比丘は身体の破壊によって、滅し、消失して死後は存在しない』とあなたは記別できますか」

この問答によってヤマカは悪見を捨てて、法を現観した (dhammo abhisameto)。と説いている (19)。ここでは死後の有無に関する無記は「如来」もしくは「漏尽の比丘 (khīṇāsavo bhikkhu)」のレベルで語られているのであって、衆生ではないことは明白である。

SN.44 は「無記相応 (avyākata-saṃyuttaṃ)」と名づけられた章である。その第1経は、コーサラの波斯匿王は世尊に質問した。「如来は死後存在するか、……」と。世尊は「それは無記 (avyākata) です」と答えられた。その理由を問われて、世尊はガンジス河の砂の量が計れるか、大海の水の量が計れるかと反問され、「如来を色 (受・想・行・識) をもって示そうとしても、如来のその色 (受・想・行・識) は捨てられ (pahīnaṃ)、根を断たれ (ucchinnamūlaṃ)、ターラ樹の幹が (切られたごとくになり) (tālāvatthukatam)、非存在となり (anabhāvakatam)、未来にも生じない (āyatim anuppādakataṃ)。だからガンジス河の砂や大海の水のように計れないとおなじように、存在するというのも、存在しないというのも、存在し存在しないというのも、存在しな

いのもなく存在しないのもないというのも適当ではない (na upeti) 」と説かれた。とする (20)。ここでは「如来」は色・受・想・行・識で示すことはできないというのであるが、衆生はもちろん色・受・想・行・識で示され、色・受・想・行・識で示されないということはない。もしそうなら仏教の旗印たる三法印（筆者の言う「無常・苦・無我」説）も成り立たない。「諸行無常」の諸行や、「諸法無我」の諸法はもともとは五蘊を指し、そもそもこれらは有情を指すからである。だから苦諦は要約すれば「五取蘊は苦である」とされるのである。したがってここで論議されている「如来」が衆生を意味するのではないことは明白である。

その第2経は

外道の沙門がアヌラーダ (Anurādhā) 比丘に語りかけた。「如来・無上なる人・最上なる人・最高の利得を得たかの如来は (tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto taṃ tathāgato)、これらの4つの処で示します (imesu catūsu ṭhānesu paññāpayamāno paññāpeti)。如来は死後存在する、存在しない、存在しかつ存在しない、存在せずかつ存在しないのもない……」。これに対してアヌラーダは「如来・無上なる人・最上なる人・最高の利得を得たかの如来は、これらの4つの処の外によって (aññatrimēhi catūhi ṭhānehi) 示します。如来は死後存在する。……」と答えた。外道の沙門たちは彼は愚痴蒙昧だと言って去っていった。

そこでアヌラーダは世尊に確認をしに行った。世尊は無常・苦・無我説を問答体（五蘊は無常であるか、常であるか、無常であるものは苦であるか楽であるか、というように問答によって説かれるもの）で説いた後、「あなたは色（受・想・行・識）は如来であると見ますか。色（受・想・行・識）のなかに如来があると見ますか。色（受・想・行・識）とは別に如来があると見ますか。如来は色・受・想・行・識であると見ますか。如来は無色・無受・無想・無行・無識であると見ますか」と問い、アヌラーダがいちいち「いいえ」と答えると、「ここに現法において真実・実際に如来は無所得です。如来・無上なる人・最上なる人・最高の利得を得たかの如来を、如来は死後存在する、……これらの4つの処の外によって記別する (paññāpayamāno paññāpeti) のは適当ですか (kallaṃ nu taṃ veyyākaraṇaṃ)」と問われた。そこでアヌラーダは「いいえ、そうではありません」と答えた。世尊は「善哉、私は以前も今も、苦しみと苦しみの滅を知らしめる」と言われた。

とする (21)。ここでは「如来」は「無上なる人・最上なる人・最高の利得を得たかの如来 (tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto taṃ tathāgato)」と説かれている。一方色・受・想・行・識で示される有情は生老病死を繰り返すから、無常・苦・無我と説かれるのである。この経中の「如来」が衆生を意味するのではないことは明らかである。

第7経は

ヴァッチャ姓の遊行者は大目連の所に行って尋ねた。「世間は常住ですか、……如来は死後存在しますか」と。大目連は「世尊は記別されませんでした」と答えた。……

大目連は「その因と縁は如来・阿羅漢・正等覚者 (tathāgata arahāṇa sammāsambuddha) は眼（耳・鼻・舌・身・意）を『それは私のもの (etaṃ mama)、

それは私 (eso ham asmi) 、それは私のアートマン (meso attā) 』と認めない。だから如来はこのように問われて『世間は常住である、……如来は死後存在せず存在しないのでもない、とも答えられなかったのです』と答えた。

ヴァッチャ姓の遊行者はこれを世尊のところに行って確認した。世尊はこれを印可された。

とする⁽²²⁾。そして第8経では色・受・想・行・識について同じように説かれている。これらでは「如来」は「阿羅漢・正等覚者 (arahāṇa sammāsambuddha)」⁽²³⁾と呼ばれているのであって、この「如来」が「衆生」を意味するとは考えられない。

また第9経では

ヴァッチャ姓の遊行者は世尊に尋ねた。プーラナ・カッサパなど六師外道は弟子たちが死んでどこそこに生まれたと記別している。世尊もそのように説くが、しかしながら 渴愛を尽し (acchejji taṇhaṃ) 、結縛を断じ (vivattayi saññojanaṃ) 、驕慢を滅ぼすことによって (sammāmānābhisamayā) 苦際を尽す (antaṃ akāsi dukkhassa) と説く。一体何がこの身を捨てて他の身に生まれる要素なのですか、と。世尊はそれは渴愛 (taṇhā) であると説かれた。

とする⁽²⁴⁾。無記を議論するなかで渴愛のある者は死後があると明言しているのであって、死後の無記は「如来」に対しての議論であって、衆生の死後ではないことは明白である。

以上のように無記説の中の「如来」が「衆生」を意味するということはありえない。無記説は輪廻を解脱した「如来」についての死後の有無を問われたときに無記をもって答えたのであって、「衆生」の死後は明確にある、衆生は明確に「輪廻」すると説いているわけである。したがって無記説によって輪廻や死後の世界を説くのは通俗説であるとする根拠の第一は崩れる。

2、「十二縁起」説の再考

縁起説は勝義の説であって、死後の輪廻を説くことは世俗の説であり、両者は次元を異にするという見解は、おそらく十二縁起説を三世兩重的に解釈するのは低俗ないしは後世の説であって釈尊の真意ではなく、本来は論理的に解釈すべきであるという考えに基づくのであろう。この最大の論拠は、「これあるとき彼あり (imasmim sati idaṃ hoti)、これ生じるがゆえに彼生ず (imass' uppādā idaṃ uppajjati) 、これなきとき彼なく (imasmim asati idaṃ na hoti) 、これ滅するがゆえに彼滅す (imass' nirodhā idaṃ nirujjhati)」という宇井伯寿氏の言うところの「相依縁起」が、縁起の真精神を表すと見るところにあるであろう。これは確かに縁起を論理的にも、空間的にも広げて解釈しうる定型句である。

しかしこの句は漢バの原始仏教聖典において45回現れるが、このうちの41回は十二縁起説の森のいう「説明型」に付帯して説かれ、独立して説かれるものは4回のみである（詳しくは拙著『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』1995年3月 東京堂出版 第5章を参照されたい）から、この句はおそらく本来は十二縁起説と関連してあるものであり、これを十二縁起と切り離して解釈することは不適切であろう。なぜなら十二縁起と関連して説

かれるものは、

これあるとき彼あり、これ生じるがゆえに彼生ず、これ無き時彼なく、これ滅するがゆえに彼滅す。すなわち (yadidaṃ) 、無明によって行あり (avijjhāpaccayā saṅkhārā) 、行によって識あり、……

というように示される。要するに「これ」とか「彼」というのは、十二縁起の各項目を指し示す代名詞であって、この句はこの十二項目の間の関係を通則的に示したものであるとしか解釈できないからである。そして十二縁起が縁起説としては遅い成立とするなら、この句もそう早くないはずである。

したがってこの句を独立させて解釈するのは、少なくとも原始仏教の縁起説の枠を越えるのであり、原始仏教の縁起説はあくまでも十二縁起を代表とする支分を有する縁起であると言わなければならない。それでは十二縁起はどのように解釈すべきであろうか。例えば SN.12-1⁽²⁵⁾、MN.9 ‘Sammādiṭṭhi-sutta’⁽²⁶⁾などは、以下のように説く。

老死 (jarāmaraṇa) とは何か。それぞれの衆生のそれぞれの衆生の部類における (tesaṃ tesaṃ sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye) 老 (jarā) ・老衰 (jiraṇatā) ・(歯の) 欠損 (khaṇḍicca) ・白髪 (pālicca) ・皺より (valittaccatā) ・寿命の損減 (āyuno saṃhāni) ・諸根の爛熟 (indriyānaṃ paripāka) 、これを老という。それぞれの衆生のそれぞれの衆生の部類における死没 (cuticavanatā) ・破壊 (bheda) ・滅没 (anataradhāna) ・死亡 (maccumaraṇa) ・臨終 (kālakiriya) ・諸蘊の破壊 (khandhānaṃ bheda) ・遺骸の放棄 (keḷebarassa nikkheppa) 、これを死という。

生 (jāti) とは何か。それぞれの衆生のそれぞれの衆生の部類における生 (jāti) ・誕生 (sañjāti) ・出生 (okkanti) ・生起 (abhinibbatti) ・諸蘊の出現 (khandhānaṃ pātubhāva) ・諸処の獲得 (āyatanānaṃ paṭilābha) 、これを生という。

有 (bhava) とは何か。三有 (tayo bhavā) 、すなわち欲有 (kāma bhava) 、色有 (rūpa bhava) ・無色有 (arūpa bhava) 、これを有という。

取 (upādāna) とは何か。四取 (cattāri upādānāni) 、すなわち欲取 (kāma upādāna) ・見取 (diṭṭh upādāna) ・戒禁取 (sālabbat upādāna) ・我語取 (attavādupādāna) 、これを取という。

愛 (taṇhā) とは何か。六愛身 (cha taṇhākāyā) 、すなわち色愛・声愛・香愛・味愛・触愛・法愛、これを愛という。

受 (vedanā) とは何か。六受身、すなわち眼触所生の受・耳触所生の受・鼻触所生の受・舌触所生の受・身触所生の受・意触所生の受、これを受という。

触 (phassa) とは何か。六触身、眼触・耳触・鼻触・舌触・身触・意触、これを触という。

六処 (saḷāyatana) とは何か。眼処・耳処・鼻処・舌処・身処・意処、これを六処という。

名色 (nāma-rūpa) とは何か。受 (vedanā) ・想 (saññā) ・思 (cetanā) ・触 (phassa) ・作意 (manasikāra) 、これを名という。四大種および四大種所造の色、これを色という。

識 (viññāṇa) とは何か。六識身、すなわち眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識、これを識という。

行 (saṅkhārā) とは何か。三行、すなわち身行・口行・意行、これを行という。

無明 (avijjā) とは何か。苦における無知 (aññāṇa)、苦集における無知、苦滅における無知、苦滅道における無知、これを無明という。

ここでは「生」も「老」も「死」も、生理的・生物的に解説されているのであって、論理的な解釈が入り込む余地はない。その前の「有」も「三有」すなわち地獄・餓鬼・畜生・人・天という輪廻転生するわれわれ衆生の生存の原理として解説されているのである。

これは漢訳阿含でも同様であって、例えば『中阿含』29「大拘絺羅經」⁽²⁷⁾では、老死、生、有を「云何知老。謂彼老耄頭白齒落盛壯日衰身曲脚戾體重氣上柱杖而行。肌縮皮緩皺如麻子。諸根毀熟顔色醜惡。是名老也」「云何知死。謂彼衆生彼彼衆生種類。命終無常死喪散滅。壽盡破壞命根閉塞。是名死也」「云何知生如眞。謂彼衆生彼彼衆生種類。生則生。出則出。成則成。興起五陰。已得命根。是謂知生如眞」「云何知有如眞。謂有三有欲有色有無色有。是謂知有如眞」と解説している。

要するに原始仏教の縁起説は、「無明」があるが故に愛・取という煩惱が起こり、これが再生(有)のもととなって、生老病死を断ちきることができない、ということを説いたものということができる。したがって三世兩重ではないとしても輪廻を前提に解釈されていることは明らかである。確かに十二縁起説は新しいかも知れないが、より古いとみられる愛から始まる五支縁起にしても、その本意は変わらない。愛・取という煩惱があることによって、輪廻転生しなければならない生存の原理(有)が生じ、だから来世においても生・老死という苦しみを解決できないということを示すからである。

このことは他の主要な原始仏教の教えを見ても了解されうる。四諦のうちの苦諦は「生まれも苦であり、老いも苦であり、病も苦であり、死も苦であり、愁・悲・苦・憂・悩も苦であり、怨憎会も苦であり、愛別離も苦であり、求不得も苦であり、要をとってこれを言えば五取蘊は苦である (saṅkhittena pañc'upādānakkhandhā pi dukkhā)」と、いわゆる四苦八苦によって解説される。この中に「生」すなわち「生れる」が入っているのは、輪廻転生の「生」がイメージされているのは容易に想像することができる。現在すでにこの世に生まれてきているわれわれにとっては、もし再び生まれ変わることがないとするなら、すなわち輪廻が前提となっていないとするなら、「生れる」は「苦しみ」とはならないはずである。それは集諦が「再生をもたらし、喜・貪をとめない、ここかしこにおいて歡喜するところの渴愛、いわゆる欲愛・有愛・無有愛である (yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatrātrābhinandinī, seyyath' īdaṃ: kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā)」とされることから明らかである。すなわち渴愛は「再生」をもたらすから苦しみの原因なのであって、「生」が苦しみであるのも、渴愛があるかぎりさらに輪廻転生して生老病死を続けなければならないということが念頭に置かれているからである。

また「無常・苦・無我」説は拙著の『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』(第4章)で詳述した如く、五取蘊すなわち凡夫は無常・苦すなわち生老病死して、無我なるが故にそれを如何ともなしがたいが、無常・苦・無我なることを如実知見することができれば、

「色において厭い離れ (*rūpasmim nibbindati*)、受において厭い離れ、想において厭い離れ、行において厭い離れ、識において厭い離れ、厭い離れて食欲を離れ (*nibbindam nirajjati*)、食欲を離れるが故に解脱し (*virāgā vimuccati*)、解脱するにおいて解脱したとの智が生じ (*vimuttasmiṃ vimuttamiti nāṇaṃ hoti*)、生已につき、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けず (*khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāye*) と知る (*paṇānāti*)」とされる⁽²⁸⁾。すなわち如実知見すれば離貪し、解脱して、解脱した者は「生が尽きて」「後有を受けない」が、如実知見しえない者は、解脱できず、解脱できない者は「生は尽きず」「後有」が継続して、生死輪廻しなければならないという教えなのである。

このように「四諦」説や「無常・苦・無我」説などの原始仏教の教えは、すべて衆生は生老病死の「輪廻」の苦しみを繰り返すから、ここから解脱しなければならないという教えであって、縁起説とて例外ではないということである。とするならばむしろ輪廻は縁起説や四諦説や無常・苦・無我説の基礎になっているのであって、輪廻はこれらと一枚のものであり、先に紹介した仏教学者が言うように決してレベルが異なる低俗な教えではないということになる。

3、「無我」説の再考

先に紹介した中村元氏は『パーヤーシ経』をもって、原始仏教にも輪廻の主体を想定する思想があったとされる。しかしこの経は靈魂 (*jīva*) は見るができないが、だからといって輪廻がないとは言えないというものであって、これを靈魂が輪廻の主体であると説くと解釈するのは無理であろう。長阿含7「弊宿経」⁽²⁹⁾も同様である。

これ以外には、少なくとも原始仏教や阿毘達磨文献に限って言えば、靈魂の存在を示唆するものは見いだせない。十難の中に「身体と靈魂は一つであるか (*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*)、身体と靈魂は別であるか (*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*)」という問いが含まれるが、これは靈魂の有・無という問題に直には置き換えられないであろう。

それはさておき今どき、無我 (*anātman*) の我 (*ātman*) が靈魂を指すと解釈する者はいないであろう。だから仏教は無我を説き、輪廻すべき「靈魂」の存在を認めないから、仏教は勝義において輪廻を認めないという主張は成り立たない。

むしろ原始仏教の教えは「無我」だから輪廻するのである。それは無常・苦・無我説の導入部を見れば明らかである。それは

色は無我である (*rūpaṃ anattā*)。もし色が我であるならばこの色は病を起すということもないであろう (*rūpaṃ ca attā abhavissa nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvattēyya*)。また色において『私の色はこのようであれ、私の色はこのようであるなかれ』とすることができるであろう (*labbhettha ca rūpe evaṃ me rūpaṃ hotu evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣīti*)。しかし色は無我であるからその故に色は病を起すのである (*yasmā ca rūpaṃ anattā tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati*)。また色において『私の色はこのようであれ、私の色はこのようであるなかれ』とすることができない

のである (na ca labbhati rūpe evaṃ me rūpaṃ hotu evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣīti) 。

……受・想・行・識……。

とされる⁽³⁰⁾。これは「無我」だから病氣もし、これを如何ともなしがたいというのであって、けっして生老死が論じられているわけではないが、「病」は常に生老死とひとまとめにして把握されているのであるから、この文章を「生」にも「老」にも「死」にも敷衍して解釈することは許されるであろう。そうすれば「無我」であるから病氣をするのと同様に、「無我」であるから老いもし、死にもし、また再生もしなければならないということになる。だからこそ五蘊は無常・苦とされるのであって、この「無常」「苦」が生老病死を意味することは、先に紹介した拙著に繰り返し繰り返し論じたところである。したがって仏教は「無我」を説くから輪廻を認めないというより、「無我」であるが故に輪廻するとされているわけである。

それでは仏教における「無我 (an-ātman)」説のなかのアートマンは何を意味するのであろうか。先に紹介した無記を主題とする SN.44 の第 10 経は

ヴァッチャ姓の遊行者は世尊に尋ねた。「アートマンはありますか (kiṃ nu kho bho Gotama atthattā)」と。世尊は黙っていられた。また尋ねた。「アートマンはないのですか (natthattā)」と。世尊は黙っていられた。ヴァッチャ姓の遊行者は去っていった。

その様子を見ていた阿難が「どうして黙っておられたのですか」と尋ねた。世尊は「アートマンはある (atthattā)」と答えたら、常住論者 (sassatavāda) に同じることになる。ないと答えれば断滅論者 (ucchedavāda) に同じることになる」と答えられ、そして阿難に反問された。「もしアートマンがあるかと問われて『ある』と答えたら、諸法無我 (sabbe dhammā anattā) という智が生じるのに順じるだろうか。もし『ない』と答えたら、愚昧なヴァッチャ姓の遊行者は前にはアートマンがあったのに、今はない (ahu vā me nūna pubbe attā, attāso etarahi natthi) と混乱 (sammoha) がますます増大するだろう」と。

とする⁽³¹⁾。ここでは「アートマン」の有無が、「如来の死後」と同様に無記とされているのである。

先にも書いたように原始仏教では無常・苦・無我を説くが、これは五取蘊を主語に語られる。要するに煩惱を有する凡夫は‘anātman’³²とされるのである。さりとして上記のように、それでは如来のような煩惱を断じた者は‘ātman’³³を有するとされているわけではない。しかし大乘の『涅槃経』では如来は「常・楽・我・浄」であって、「無常・苦・無我・不浄」と見てはならないとされている。仏はけっして「無我」ではなく、「我」すなわちアートマンを獲得した者として把握されているわけである。そして実は原始仏教でも、Paṭisambhidāmagga (『無礙解道』) には

五蘊を無常として観じて随順忍を得 (pañcakkhandhe aniccato passanto anulomikaṃ khantiṃ paṭilabhati)、五蘊の滅は常である涅槃であると観じて、正性決定に入る (pañcannam khandhānaṃ nirodho niccaṃ nibbānaṃ ti passanto sammattaniyāmaṃ okkamati)。五蘊を苦として観じて随順忍を得、五蘊の滅は楽で

ある涅槃 (sukhaṃ nibbānaṃ) であると観じて、正性決定に入る。……五蘊を無我として観じて随順忍を得、五蘊の滅は勝義である涅槃 (paramattaṃ nibbānaṃ) であると観じて、正性決定に入る。

とされている⁽³²⁾。下線を施した部分は、今手元にある Nālandā Devanāgarī Pāli Series 版や Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM 版では ‘paramattha’ とされているが、ここは五蘊が無常であるに対して、五蘊の滅は常である涅槃であるというように、病 (roga) に対して無病 (aroga) である涅槃、……空 (suñña) に対して勝義空 (paramasuñña) である涅槃、……有漏に対して無漏である涅槃、有為に対して無為である涅槃などと反対概念が掲げられるのであるから、ここは ‘paramattha’ ではなく ‘paramatta’ すなわち「勝我」と解すべきであろう。南伝大蔵経の訳者である渡辺照宏氏も「1本には paramattaṃ とあり。『勝性』又は『勝我』と訳すべきか」と注されている⁽³³⁾。このように解釈することが許されるとすれば、原始仏教にも涅槃や如来はアートマンとする考え方があったことが判る。そうすれば、原始仏教がアートマンが存在すると説かなかったのは、原始仏教の教えが凡夫を主題として、仏の境地を説くことがなかったまでの話ということになる。

もしそうなら、仏教のアートマンは実はウパニシャッドが説くアートマンと同じようなものを指していたと解釈することができるかもしれない。ウパニシャッドでもわれわれ衆生がアートマンと合一していないから輪廻を繰り返すとするのであって、構造的には仏教と共通しているということができるからである。

それはともかく、この「無常・苦・無我」説は先にも紹介したように、色受想行識が無常・苦・無我であることを如実知見すれば、色受想行識において厭離し、離貪し、解脱し、解脱したとの知見が生じ、「生已につき、梵行已に立ち、所作已に弁じ、再びこの状態に戻ってこない」とされる。最後の句は原始仏教聖典での悟りを表す定型句であって、阿羅漢果を得たということを表し、この中の「再びこの状態に戻ってこない (nāparaṃ itthattāye)」という「この状態」というのは「輪廻の生存」をさし、この輪廻の生存を解脱するのが悟りということになる。ここからも無我説は阿羅漢果を得ないかぎり衆生は輪廻転生を繰り返すということ的前提とする教えであることが解る。

結 語

現代の多くの仏教学者が、仏教が輪廻・死後を説くのは通俗的な教えとしてであって第一義・勝義としてではないという根拠は、第1に無記説、第2に縁起説、第3に無我説の解釈の仕方によって考えられるが、以上によって少なくとも原始仏教聖典によるかぎりはそういう解釈は許されないということが論証されたものと信じる。要するに原始仏教でも輪廻や死後のあることは、縁起や四諦あるいは無常・苦・無我という仏教の第一義諦・勝義諦のレベルで説かれていた、いやむしろその根底にあったということである。

しかし仏教が無我を説く以上輪廻の仕組みを説明することが難しいのも事実である。そのために補特伽羅 (pudgala, puggala)、非即非離蘊我、窮生死蘊、果報識、細意識、一味蘊、根本識などを説く部派が現われたとされる。また大乘瑜伽行派の阿頼耶識もその流れに

あるものと考えられる。

したがって仏教が輪廻を説くとしても、それではそのシステムはどのようなものであったのかということは別の問題として立てられなければならない。しかしこれはまた別の論文として扱うべき大きな課題であるので、ここでは原始仏教が輪廻をどのように考えていたかというその基本的な姿勢だけを述べるに止めて、この論の結びとしたいと思う。

その基本姿勢というのは別に取り立てて説明するまでもない。われわれはいま生を受けて生きている。少なくとも母親の胎内から生れてから現在までとにかく生存を続けている。仏教の経典などが輪廻や死後を説くのを、仏教の本当の教えではないとする仏教学者も、この数十年という間、生存し続けてきたこと自体は否定しないであろうし、それをも無記とはしないであろう。またこの生存をも縁起で解釈してはいけないとも言わないであろうし、四諦説や無常・苦・無我説とは別の次元ともしないであろう。

原始仏教はこういう生存のあり方を五蘊で説明したわけであるが、このような五蘊としての生存が生前にも続いてきたし、死後にも続くと考えるのである。この世に死んで次の生に生れる前に「中有」という存在を認める考え方も（例えば説一切有部）、そのような存在のあり方を認めない考え方もあるが（例えば南方上座部）、「中有」を立てる考え方では、「本有」と次の「生有」の間に形式は違うけれども五蘊によって成り立っている存在がある、と考えるだけのことである。この「本有」にもし靈魂というものを考える必要がなければ、「中有」にも靈魂の存在を考える必要もないし、もし補特伽羅を考える必要がなければ死後にもそのようなものを考える必要がないということである。

仏教の考え方の基本は、短期的に考えれば昨日と今日の間コンマを打ち、今日と明日の間コンマを打てばすむことであるし、長期的に考えればこの世に生れてきたときにコンマを打ち、この世から去るときにコンマを打てばよいことであって、いずれにしても解脱を得ないかぎり生存は続くというのである。確かに昨日の私と今日の私は、五蘊が消滅しながら連続しているとしても理解しやすいが、生前の私と死後の私の連続性を五蘊の相続で納得するのは難しい。しかし原始仏教聖典から輪廻を理解するとすれば、以上のようなのではなかろうか。

注

- (1) 東洋哲学研究所 1978年7月 pp.45~54
- (2) p.50
- (3) p.59
- (4) 岩波書店 1965年9月 p.292
- (5) 岩波書店 1989年12月 p.781左
- (6) 法蔵館 1995年4月 p.438中。なお、南伝大蔵経の第23巻の *Udāna* でも「十無記」中の「如来」に註を付して、「如来 *tathāgata* の言語は有情・生類の意なり」と解説している。p.206
- (7) 1998年3月 p.1565左
- (8) vol. I p.118
- (9) vol. I p.27
- (10) 『印度学仏教学研究』5-1 昭和32年1月 p.50
- (11) 『佐藤博士古稀記念 仏教思想論叢』山喜房仏書林 昭和47年10月9日 p.12

- (12) 大正 2 p.455 中を指示されるが、実際には 445 中と 448 下である。
- (13) 大正 1 p.917 上
- (14) 大正 1 p.917 中
- (15) 大正 25 pp.454 中以下、545 下、547 中
- (16) p.50
- (17) p.74 下
- (18) p.49
- (19) vol.III pp.109～
- (20) vol.IV pp.374～
- (21) vol.IV pp.380～
- (22) vol.IV pp.391～
- (23) vol.IV pp.395～
- (24) vol.IV pp.398～
- (25) vol.II pp.2～
- (26) vol.I pp.49～
- (27) 大正 1 p.462 中～
- (28) SN.22-59 vol.III pp.66-67、*Vinaya* vol.I p.13 他
- (29) 大正 1 p.44 上～
- (30) SN. 22-59 vol.III pp.66-67、*Vinaya* vol.I p.13 他
- (31) vol.IV pp.400～
- (32) NDPS vol.II pp.503～505
- (33) 南伝大蔵経 41 p.199

(2004.11.6)