

「輪廻転生」考（一）——和辻哲郎の輪廻批判

松 尾 宣 昭

宇井伯寿はゴータマ・ブッダが直弟子たちに語った教説を「根本仏教」とし（この名称自体は、姉崎正治に始まる）、これを、それ以降に発展変遷した「原始仏教」と区別した。⁽¹⁾ 現在遺されているところの最初期のものと呼ばれるニカーヤおよび阿含の經典類は、すべて根本仏教より後の原始仏教に属する。ブッダが話していた言語（古マガダ語あるいはマガダ語の影響の強い俗語と言われる）で書かれた經典類は存在しない。教えの伝承は口頭でなされたため、書かれた文献の類は全て後代の成立である。根本仏教の内容は原始仏教の經典類から掘り起こされるより他はない。しかるに根本仏教を伝えているであろうと推測される最古層のテキストですら、ブッダの孫弟子の時代になつてようやく固定化されるに至つたものと、文献学的には考えられる。そもそも、たとえブッダ自身の説であつたろうと推測される文献にしたところでブッダの説を弟子がその理解力に応じて把握した限りのものでしかない。要するにブッダの説法の正確な直接記録が皆無である以上、根本仏教を明らかにするに当たつて、単なる文献学的手法だけでは自ずと限界に行き当たるのである。

和辻哲郎は、その著『原始仏教の實踐哲学』（昭和二年）の長大な「序論」において、根本仏教の解明のためには、精緻な資料批判のほかに、資料論とは根本的に別なる解釈学が必要であることを力説した（彼は「解釈学」の名称を用いてはいないけれども⁽²⁾）。この小論が取り上げ検討するのは、その和辻の解釈学に属する次の主張、即ち輪廻転生

の教説は根本仏教には無かったか少なくともその核心部には属さない、という主張である。

勿論、ニカールヤや阿含には輪廻転生の教説が大量に含まれている。が、先述のように根本仏教を直接記録した文献は一つもないのだから、ニカールヤや阿含に輪廻の教説がどれほど含まれているとしても、それによって和辻の主張が揺らぐようなことは、ない。和辻説によるならば、輪廻を説いた部分は全て後世の付加であるか、さもなくばブッダが相手に合わせて説いたものにすぎないことになるのである。

和辻がするように断定する最大の根拠は、根本仏教の核心は無我思想にあり、輪廻思想は無我思想と両立しないからという論点である。彼によれば、輪廻思想を無我思想と調和させようとする試みには根本的な無理があるのであり（このことを彼は木村泰賢への批判という仕方です）、このような無理は、輪廻思想はブッダの教説にはそもそも含まれていなかったか含まれていたとしても非本質的なものにすぎなかったと見なすだけで、たちまち雲散霧消するのである。

和辻のこの著作の手法は大きく言って、仏教文献学と、概念分析に基づく推論と、現象学的解釈学である。そして前段の彼の議論の大部分は、仏教文献学に属するものではなく、概念的推論に属するものである。従って、仏教文献学の専門家ならずとも、一つの哲学的議論として検討することが可能である。この小論の目的は、先述の和辻の議論が果たして妥当なものであるかを、仏教文献学的ではなく——私にはその資格がないから——哲学的概念分析を通して検討し、最終的には「輪廻転生」の宗教的意味を改めて反省することにある。⁽³⁾

一

木村泰賢の『原始仏教思想論』（大正十年）には原始仏教と根本仏教の区別はない。木村はニカールヤと阿含の全体に基づき、更に後世における教説の発展形態をも念頭におきつつ、原始仏教の輪廻の教説を貫く「論理」を、大略以

下のように解説してみせた。⁽⁴⁾

ブッダの時代、輪廻は、各宗教の修行者にとって当然の事実であった。各宗教ないし宗派はいずれも輪廻から解脱する方法について模索、実践していたのであり、仏陀が発見したのもまた輪廻から解脱する道だったのである。このように輪廻からの脱却が目標だったということは、輪廻はあると当然のようにみられていたということである。そこからの脱却の方法が宗教によって異なったにすぎない。仏教が他宗と異なったのは、他宗が輪廻を一貫するものとして常住我体（実体我）を前提したのに対し、ブッダは実体我を認めず、すべての存在者を単なる因縁所生として観ずる無我論を教えた点にある。「我」なる実体は存在しない。

無我であるならば何が輪廻するのか（輪廻の主体は何か）。木村が信ずるブッダの教説によれば、それは空間的規定を一切もたない「無意識的意志すなわち生命」「生きようとする根本意志すなわち無明」である。この無意識的生命が個体化・特殊化するのには、業（根本意志の習慣的性格）の多様性による。そして、かく個別化した根本意志は実体我でないと言えるのも、根本意志は業に従って刻一刻と変化して止まないからである。変転して止まぬものは常住ではなく、つまり実体ではない。輪廻とはこうした業の変転、流転、つまり「業相続」の謂いであり、解脱とはこうした業相続の断滅なのである。他宗教が説く輪廻は、常住の我体（靈魂）が死によって他界へ赴くこと、その繰り返しのことであるに対し、ブッダが説く輪廻は、生命が死によって断絶されず業に従って絶えず変転していくことをいうにすぎない。そして「地獄界」も「畜生界」もそれ自体で存在する他界ではなく、業によって生命が創造した境界なのである。

以上の木村の解説は、きわめて伝統的な仏教教理を、主としてショーペンハウアーの言葉を借りて再説したものと⁽⁵⁾言える。これに対する和辻の批評は手厳しい。当時のノートにはこう記されている。「仏教は教会より解放されておらず。仏教哲学史なし。第一類、木村式。西洋と結びつける。思惟（Denken）というに俟せず。仏教哲学の俗化⁽⁶⁾」。

確かに木村の『原始仏教思想論』は思索や研究の書というよりは啓蒙書であった。仏教文献学については素人であるはずの和辻——木村の方は東大のインド哲学の教授である——の手になる『原始仏教の実践哲学』の方が、その資料批判においても文献精査においても学問的に厳密な印象を読者に与えるものであることについては否定できない。しかしこの小論が問題にするのは、輪廻説はブッダの説ではないか少なくともブッダの本意ではなかったとする和辻説が説得的かどうかという、この一点のみである。その和辻説は木村の叙述への批判というかたちでなされているので、最初に木村についても触れることが必要であった。木村の業績そのものへの批評はまた別の課題となる。

さて、先のような木村の祖述に対し、和辻は大きく分けて二つの批判を加えた。以下、それぞれについて詳しく検討したい。

二

木村に対する第一の批判。和辻の論法の特徴をみるためには、全文を引用する必要がある（傍点は後の議論のために引用者が付したものである。そのため原文にあった傍点の方は外させてもらった⁽⁷⁾）。

この「木村のいう」輪廻の主体は、「我」あるいは「靈魂」と呼ばれぬにもせよ、特殊の性格を持ち特定の人間に実現すべき自己同一的な個人的或る者でなくてはならぬ。しかしかかる自己同一を許せばそれは有我論に墮する。そこで無我思想と一致するために、特殊の性格そのものが变化的であるとの主張が付加せられる。ここに性格と言わるるのは「意志の習慣づけられた性格」「生命が自己創造を営む時の内的規定」としての業であるが、この業は「その本質が創造力を有する意志の隠れたる性格にほかならぬ」ゆえに「その自らの力によって未来を創造する」ものであり、「絶えず変化しながら従前の経験を自己に収めて、それを原動力として進むの創造的進化そのもの」

のである」。ここに我々は生きんとする意志自身が創造的であるに従ってその意志に刻みつけられたる「性格」もまた創造的であり、変化的であるとの主張を見いだす。「生命の流動的变化」とともにその内的規定たる性格もまた「絶えず変化」するものであるならば、どこに「性格」としての意義が存するであろうか。「性格を切り離しての生命」をAとすれば、「Aはその本来の性質として一刻も休止しているものではないから、その活動は直ちに自体を色づけて一種の性格を帯びて来る。これをAとする。Aはその色づけられたる性格に基づいて活動しさらにAの性格を帯びてくる」。しからば変化するのは生命であって性格ではあるまい。Aの性格Aの性格は変化せざる特殊性として生命の変化を基礎づけるものである。「幼虫より蛹になり蛹より蛾になる所、外見的に言えば、全く違ったものであるけれども、所詮、同一虫の変化である」。同一虫は変化するが、幼虫の特殊性、蛹の特殊性そのものは変化しない。特殊性そのものが変化するとは特殊性がないことであり、従って幼虫と蛹の区別がつかず、同一虫の変化は成立せぬ。かく見ればAの例によって言われたことは、生命あるいは意志が一の性格より他の性格に移りつつ変化することにはかならない。輪廻の主体は生きんとする意志そのものであつて、特殊に性格づけられた意志ではなくなる。言いかえれば生命の流動的变化のみあつて、「輪廻」はあり得ない。

この和辻の批判は、しかし、誤解に基づくものとしか言いようがない。第一に、なるほど木村は「特殊の性格そのものが変化的である」と和辻によってまとめられるような主張を行つてはいる（それにしたところで「特殊の性格そのもの」という言い方は、性格と意志とがあくまでもフッサールの意味での非独立的契機にすぎないという木村の趣旨を、無視するものである。性格と意志は概念として抽象的に区別できるだけであつて、「特殊の性格そのもの」とか、逆に性格を捨象した「生きんとする意志そのもの」など一瞬たりともあり得ないことは、木村が言っている通り

である⁽⁸⁾。しかし木村が業も刻一刻と変化すると言ったのは、和辻が言うような、輪廻の主体はたとえそれを「靈魂」と呼ばなくともとにかく自己同一的な何者かでなければならぬがこれでは有我論となり無我論と抵触するから、といった理由によるものでは全くない。そもそも木村は自己同一的な何かを設定することを拒否するのがブッダの姿勢だと明言しているのである。⁽⁹⁾ 特殊の性格（業）が常に変化的であるとの木村の主張は、ブッダがそのように觀察されたという木村の理解を述べているのであって、輪廻を無我論と両立させるために木村が案出したことなのではない。

第二に、木村のいう意志と性格とがあくまでも非独立的契機であることを理解しているならば、前記のような「ここに我々〔↑和辻〕は生きんとする意志自身が創造的であるに、従って、その意志に刻みつけられたる『性格』もまた、創造的であり変化的であるとの〔木村の〕主張を見いだす」といった表現が読者をミスリードするものとなることは、自明のはずである。両者が互いに非独立的である場合、片方の変化が他方の変化を伴うことは言うまでもないことであるのに、そんな至極当然のことをわざわざ木村が「主張」したと報告するとは、和辻が両者の非独立性を理解しなかった証拠であると言いかいようがない。このようなミスリーディングな報告の帰結として「特殊性そのものが変化するとは特殊性がないこと」だという、驚くべき批判が出てくる。木村が性格（特殊性）が変化すると言ったのは、生きんとする意志と性格とは互いに非独立的であるから、意志の変化は必然的に性格の変化を伴うということにすぎない。子どもが成長するに従ってその身長もまた変化する、と言うようなものである。これに対し、特殊性の変化は特殊性の廃棄をもたらすとの和辻の主張は、子どもの身長が変化するというのなら身長が身長でなくなってしまうのではない、しかし身長はどこまでいっても（体重や胸囲ではなくて）身長でなければならぬ、つまり変化しないのでなければならぬ、と言っているようなものである。もちろん木村はこのような意味で「性格の変化」と言ったのではない。もとより和辻は帰謬法を使ったつもりなのかもしれないが、たとえ帰謬法だとしてもそれが誤解に基づくことで開始されていることには変わらない。つまり、意志の変化と性格の変化は独立であるという誤解である。事実は逆で、

兩者は互いに非独立であるがゆえに、意志の変化すなわち性格の変化なのである。

従って、第三に、「輪廻の主体は生きんとする意志そのものであって特殊に性格づけられた意志ではなくなる」のではなく、輪廻の主体はまさに特殊に性格づけられた生きんとする意志なのである。そして、かかる特殊なる性格を帯びた「生命の流動的变化のみあ」ることがすなわち「輪廻」なのである。右に「輪廻の主体」は生きんとする意志であると言ったが、これは常住の同一不変の自我実体ではない。なぜなら、「生きんとする意志」といってもそれは性格（業）に応じて変化してやむことなき生命の流動だからである（この「生命の」の文字は単なる類概念の表示であって実体の表示に非ず）。業によって規定された流動的生命が相続するというだけであって、固定的な自我実体などを持ち出す必要はない。自我実体などなくとも業の特殊性に規定されて、生命流動の個別化は十分に果たされるのである。

和辻は、単に業に従っての生命の流動的变化が死後も継続していくことが輪廻であるとは、どうしても理解できないらしい。「かくのごとき輪廻説ならざる輪廻説を理解し得ぬ」と言い、輪廻である以上は前世と来世を貫く同一の「我」がどうしても必要となるはずだという一点を譲らないからである。そしてこのラインから改めて展開されるのが第二の木村批判である。

三

その第二の批判はこうである。⁽⁴⁰⁾ニカーヤや阿含の經典にあらわれている輪廻説は、決して木村の説くような「難解なものではない」。

最もしばしば繰り返して現れているのは、悪業のゆえに人は死後地獄に生じ、あるいは畜生と生まれ……という

思想である。これが業による輪廻の意義であり、従ってこの「道德的報復」という一点にオルデンベルクのごときも輪廻思想の中心的意義を見いだしている。ところでこの道德的報復は、同一の人格が自己の業に対して自ら応報を受くるのではなくしては意味をなさぬ。「中略」生物を殺害することを喜びとしたものが死後地獄中に生ずる、この果を味わうものは生物を殺害したその人でなくてはならない。ここに輪廻の主体としての同一の「我」を認めないことは不可能である。輪廻思想が輪廻思想である限りこの点は動かせない。

確かに、輪廻の概念は自業自得の概念を必然的に含意し、自業自得の概念は「同一の人格」の概念を必然的に含意し、従って、輪廻の概念の成立のためには「同一の人格」の概念が必然的に要請されることになる。しかし、この「同一の人格」なる概念は、和辻自身が言うように「道德的報復」という概念——以下、不適切な連想を排除するために「報復」の語を「応報」「責任」に変える——が成立し得るためにこそ必要な概念なのであって、このことは、責任が果たされるべき時点が今生であろうが後生であろうが何時であろうが、とにかく時点の如何の問題とは、概念的に独立のほずである。応報ないし責任ということがそもそも成立するには、やがて報いを受けるべき行為がなされた時点における行為者と「同一の人格」がその行為のなされた時点以降も存在していると見なされなければならないということ——これは、応報・責任ということに関する我々の概念機制の事柄である。この事情は、「行為のなされた時点以降」がいつになろうと変わりない。よって、この我々が要請する（そして現に日々の生活において要請している）「同一の人格」なる概念は、有我論のいう「我」ではない。有我論のいう我は、いかなる文脈からも独立に自存する「我」であるのに対し、今問題にしている「同一の人格」はあくまでも責任性の文脈において仮設された責任主体にすぎないからである。それは、ブッダも否定しない経験我、つまり経験に基づいて仮設された我、^{われ}經典中に頻出する「私」という言葉によって指示されているものであって、実体我ではない。この経験我の実相は、五蘊

仮和合の変転相続であつて、固定したような要素は一つもないから、実体我ではない。ただ我々の生活上の要請によつて一定の同一人格なるものが仮設されるのである。このような責任性の文脈において要請される同一的人格は、たとえ輪廻を否定する唯物論者として認めざるを得ない。そして唯物論者（断見の者）を有我論者と言うことはできないはずである。

しかし今生での問責可能性の成立にとつては経験我の要請で十分だが、輪廻の場合には経験我の断絶があるではないか、という反論があるかもしれない。つまり、後生にわたる問責可能性の成立のためには経験我以上の自我が要請されるはずではないか、という反論である。和辻がそう反論しているわけではないが、あり得る反論と思われるので、ここで考察しておくことにする。

先述のように、今問題としているブッダの無我論は、実体我が存在しないという教説なのであつて、経験我が存在しないという教説なのではない（経験に基づいて我を仮設することを認めなければ、そもそも僧伽の存在が不可能になってしまう）。そこで、「経験我」と言う場合に注意しなければならないのは、凡夫の経験を念頭においてしまいがちなことである。凡夫の場合で言うなら、或る人を同じ人（経験我）として同定する際の我々の方の経験は、どれもが通常感覚知覚経験であるか通常感覚知覚に基づく経験である。そうである以上、当人が死去してその肉身を失うならば、当人についての我々の感覚知覚も失われるので、我々にとつての当人の経験我の現前もまた失われてしまうことになる。これが凡夫の経験の限界である。

ところが、聖者の経験はそうではない。和辻も引用している経文であるが、「この世界以外のほかの世界は、あなたがお考えになるように肉眼で見えるものではない。……森のなかで人里離れた場所で寝起きしている道の人・バラモンは、そこで怠ることなく一心不乱に天眼を清めている。この人たちは、この清められた超人的な眼によって、この世界や他の世界や生まれかわる生存者を見る。このように、王族のお方よ、ほかの世界は見られている。あなたが

お考えになるように肉眼で見えるものではない⁽¹¹⁾。聖者は天眼でもって衆生が輪廻していくさまを見る。つまり聖者には輪廻する衆生の経験、我が現前していると（そのように經典には書かれていると）言えるのである。その場合の「経験」はあくまでも凡夫には不可能な限りでの聖者の経験であるから、この経験我は肉身とは別の何かであろう。けれどもだからといってそれが常住不変の実体我とならねばなくなるわけではない。凡夫にとって経験不可能ということと、その経験不可能なものが常住不変の実体であるということとは、概念的に全く独立のことである。

当初の問題に戻るなら、輪廻において経験我の断絶を想定するのは凡夫であって、それは凡夫の能力の先述の限界による。聖者にはこのような限界はなく、彼は輪廻において諸々の衆生の経験我を目撃する（もともと輪廻は聖者によって説かれたものである）。つまり輪廻においても経験我の断絶はなく、だからまた、輪廻の概念の成立可能性のために経験我以上の実体我が要請されねばならないことも、ないのである⁽¹²⁾。

もとより以上の議論は聖者の超能力（神通力）の存在を前提している。これに対し和辻は、「四神足として説かれる神通力獲得の方法のごときは、神話的な仏教文学とともに仏教の哲学の範囲外に置かれなくてはならぬ⁽¹³⁾」として、神通力の概念そのものを一蹴するのであるから、以上の議論は和辻には到底受け入れ難いものではあろう。けれども和辻には、神通力の概念が拒否されるべき根拠を真面目に考えようと努力した形跡は、ない。「俗信」「神話的文章」「空想」——こういったレッテルが、和辻のこの著書には随所に登場する。そしてそのようなレッテルの貼られた概念の大半は黙殺か嘲笑か一刀両断されている⁽¹⁴⁾。なるほど、經典の中には現代の我々を非常に困惑させる記述が含まれていることは確かである。しかしだからといってそれらを現代の我々の価値観で直ちに裁いてよいのかどうか。慎重さが求められるように思う。まして神通力の概念については、現代の我々を非常に困惑させるものであるとまでは言えないはずである。

四

和辻の輪廻批判の主要な論点は以上の通りであるが、彼は付随的に、二種の文献を挙げて自らの論点を補強している。第一は、ニカーヤ相应部の「因縁相应」所収の第四六経（雑阿含、卷十二）の一節で、次のように言う。⁽⁴⁾

「いかにゴータマよ、彼行いて彼受くるのであるか」「彼行いて彼受くるとは、バラモンよ、こは一の極端である」「しからばいかにゴータマよ、他のもの行いて他のもの受くるのであるか」「他のもの行いて他のもの受くると言わば、バラモンよ、こは他の極端である。これらの両端を避けつつ、バラモンよ、中によりて如来は法を説く。無明を縁として行あり、行を縁として識あり云々」。漢訳〔雑阿含〕においては明らかに第一の極端を常見とし、他の極端を断見としている。「汝自身悪業をなし、汝自身その果をうく」との思想はここでは靈魂の存在を主張する常見として排斥せらるるのである。……縁起説は靈魂輪廻の肯定と否定とのいずれをも斥け、それに代わるものとして法の縁起を説くのである。

以上の議論を検討しよう。和辻が引用している經典は、「彼行いて彼受くる」を常見とし、「他のもの行いて他のもの受くる」を断見として、どちらも退ける。しかだからといって、このことから、和辻の言うように自業自得の思想が「靈魂の存在を主張する常見として排斥せらるる」ことが、論理的に帰結するわけではない。論理的に帰結するのは、実体我としての靈魂の存在を前提にしての自業自得の思想が排斥せらるるということのみである。否定されているのは実体我としての靈魂の概念の方なのであって、自業自得の概念そのものではない。もし自業自得の概念そのもののまでをもブッダは否定したというのであれば、いかなる悪業をしても来世にその報はないと説くアジタ等の

断見者の説と区別がつかなくなってしまふ。ブッダは常見とともに断見をも否定している。このことは、实体我の概念の否定であるとともに、自業自得概念の撥無の否定でもあると解釈するのが最も自然であろう。即ち、時間的に一貫せる常住の我はないけれども、何らかの「同一の人格」は経験的に仮設され、この経験的同一人格の行為についての問責は、たとえ責任主体の肉身が滅んだ後であったとしても、免除されるようなことはない、という教えである。

和辻自身、「縁起説は靈魂輪廻の肯定と否定とのいづれをも斥け」た、と書いている。即ちブッダは輪廻の否定をも斥けたのである。このことを和辻は「無明の立場でのみ言い得る」こととして、「地獄のごとき他の世界も、それが想像において具体的な姿やあるいは人心に働きかける具体的な力を持つ限り……有るのである」と説明しているが、もし「輪廻の否定を斥けた」の意味がこういうことであるならば、地獄の表象をせせら笑う唯物論者にとっては地獄も輪廻も無いということになるだろう。地獄を気にする者には地獄があるが、地獄を気にしないものには地獄は無いというような、まるで中学生でも言いそうなことを、果たしてブッダは説いたのであろうか。

さて、和辻が輪廻批判に際して挙げる第二の文献は、ニカーヤ中部の第三八経（中阿含、卷五十四）の一節であり、次のように言う（傍点は引用者）。

「予は世尊によってかく法が説かれたと知っている、この同一の識が転生し輪廻する、異とならずに」と主張した嗟帝比丘は、世尊によりその識とは何かときかれて、「世尊よ、ここでまた彼処で善悪業の果を受くるかのものをいう」と答えるが、世尊は激しくこれを苛責して、識も要するに縁によって起こるものであると説き、縁起の詳説にはいつて行く。そうしてそのあとで問う、「かく知りかく理解しつつなお、比丘たちよ、汝らは初めを回顧するか。われらは過ぎ去れる遠き時に存在したか、あるいは存在しなかったか。われらは過ぎ去れる遠き時に何であったか、いかにあったか、何であり何になつたか、などと」「否、世尊よ」「あるいは比丘たちよ、か

く知りかく理解しつつなお汝らは未来を思うか。われらはいまだ来たらざる遠き時に存在するであろうか、せぬであろうか。われらはいまだ来たらざる遠き時に何であるであろうか、いかにあるであろうか、何であり何になるであろうか、などと」「否、世尊よ」これ明らかに輪廻転生の問題の排除ではないであろうか。かかる立場より見れば……未来世において自分が何でありいかにあるであろうかを考える一切の輪廻説は、存在の真相を解せざる凡夫の立場において起こったものに過ぎぬ。凡夫の立場においてはこれらの想像の世界は現実の世界と同じ力をもって人の心に働きかけるであろう。

以上の議論を検討しよう。第一に、前半の喋帝（以下サーティ）の見解に対するブッダの叱責についてであるが、これは、和辻が言いたげなような、輪廻転生があると主張したことに対する叱責ではない。サーティは輪廻の主体として識を想定し、この識は不変であるとして、輪廻主体としての実体我を主張したために、叱責されたのである。⁽⁴⁹⁾ 輪廻があると主張したから叱責されたのではない。⁽⁵⁰⁾

第二に、後半のサーティ以外の修行者たちとの問答についてであるが、和辻はこれを「輪廻転生の問題の排除」と総括している。「靈魂や他世が実在するか否かのごとき形而上学的問題を真の認識に縁なきものとして斥け」た、というわけである。しかし、修行者たちとブッダとの右記問答をよく読むと、そこに書かれてあるのは、縁起の法を体得した暁には過去や未来についての問題はおのずと消滅している、ということだけであることがわかる。⁽⁵¹⁾ それらは形而上学的問題であるから排除した、ということが書かれているわけではない。既に宿命通を獲得した行者にとっては過去はもはや問題にならないであろうし、同様、漏尽通を獲得した行者にとっては未来も問題ではないであろう。それは「輪廻転生の問題の排除」のではなく、輪廻からいかにして脱却すべきかという問題が最終的に解決された――要するに解脱した――ということなのである。そして輪廻からいかにして脱却すべきかという問題が解決された

ということは、ブッダおよびブッダの門弟にとって輪廻からいかにして脱却すべきかという問題が存在していた、ということの意味せざるを得ないはずである。

和辻は輪廻からいかにして脱却すべきかという問題は凡夫の問題にすぎないと述べている。来世は「想像の世界」であるが、凡夫は「存在の真相を解せざる」ため、来世の表象は凡夫にはまるで「現実の世界」のように「働きかける」。これも述べられている。²³

詩人の幻視において見られ感ぜられた他界の姿は、その鮮やかなる具象性をもって人に印象を与える限り、現実の世界と同じき現実性を持つものと考えられたであろう。たとえば地獄の獄鬼は人間と同じく五蘊所生でありあるいは名色であるとして見てさしつかえない。しかしそれゆえにまたそれは無明の立場においてのみ有るものに過ぎぬ。

地獄は「現実の世界と同じき実在性を持つものと考えられた」のであるから、続く文も「地獄の獄鬼は人間と同じく……名色であると考えられたと見てさしつかえない」とすべきであろうが、それはともかくとして、地獄の鬼に名色があるのは、そのように考える者が無明の立場に立っている（無明が滅されていない）からだというわけで、地獄も地獄の鬼も「無明の立場においてのみ有るものに過ぎぬ」。

ここで我々は奇妙なことに気づく。というのも、地獄も地獄の鬼も無明の立場においてのみ有ることは、それこそ木村はじめとして伝統仏教の信奉者が繰り返し説くところだからである。無明を滅していない者は輪廻するに對し、無明を滅した者は輪廻しないというのが伝統仏教の教説である。逆に言えば、無明を滅した者（ブッダ）には輪廻はないけれども、無明を滅していない者（ブッダと成っていない者、凡夫はもとよりこれである）には輪廻がある。こ

れが伝統仏教の教説である。和辻においては、地獄が無明の所産であるということ、地獄が想像（幻視）の所産であるということが、混在し、そして混線しているように見える。後者については完全に和辻の見解であるが（因みにそれについての証明は全くなされていないけれども）、前者は伝統仏教の教説とまさに一致するのである。伝統仏教においては、たとえば地獄など想像の産物だと心の底から晴れ晴れと笑う者であっても彼に無明が存する限りは地獄を免れない。無明にとらわれていることと想像にとらわれていることとの間には直接の関係はない。

このように、和辻ははからずも伝統仏教の教説と一致することを言うに到った。次の文は木村が書いていても全くおかしくないものである（最初の文における「我」は生への意志の意味に読む）。

業による輪廻転生は、輪廻の主体たる我が現実的であるごとく現実的であり、我が無であるごとく無である。従って無我の立場においては輪廻はない。無我の真理が体现されれば輪廻は消失する。²⁹

換言するなら、「無我の真理が体现され」るまでは輪廻は消失していない（と和辻は言っている）ことになる。無我の真理を「体现」していない「凡夫」には死後の輪廻はある（と和辻は言っている）ことになる。いや凡夫には輪廻があるというのは輪廻への恐怖があるということであって死んでしまえば凡夫もまた無我の真理を体得することとなるのだ——という事実上の断見を採るのでない限りは。

では、かく言う和辻自身は無我の真理を「体现」しているのかしていないのか。「無明の滅」は「単に理論的理解ではなくて体现である。自然的態度よりの具体的な解脱である」と和辻は言う。そして「自然的態度を遮断して真の認識の立場に立つとは単に理論的に立場を変えるのではなくして実践的に生活全体を新しい立場に至らしめるのである。だからこそ……梵行すなわち修道は完成し、なさるべきことはなされたと言われる」と述べられている以上、無

我の真理を體現するとは、単に「実体我など存在しない」という思想や信念を持つことではなく、あるいはフッサールの「自然的態度を差し控えること」でもなく、修道によって我執煩惱を滅し、現世において自らの四苦八苦を滅したブッダと等しい境地に出るということである。和辻は修行して煩惱を滅ぼし、ブッダと成った上で『原始仏教の實踐哲学』を著したのであるうか。

和辻には、いかにも哲学者らしい、次のような洞察がある（傍点は引用者）。

涅槃とはこの「自然的立場の根本的排除」である。この境地が何であるかは識別にもとづく言葉をもっては表現し得られず、また直接の感覺的識別においても把捉せられない。さとりを開ける人ブッダは、食を乞い、説法し、病み、そして死んだという。しかしかく言われるブッダは自然的立場より見たるブッダであって、涅槃を自証せるブッダではない。「もはやこの存在がなく、生滅も尽きた」と言われる境地には、乞食もなく病死もないはずである。自然的立場より見て病であり死であるものが、その自然的立場を排除せる境地において病でなく死でもないことは当然であろう。ブッダによって説かれたと言われるのは、この真実の認識の「道」であって、その認識により実現された境地の叙述ではない。

このような文章は超越論性についての理解がないと書けないものであるが、それはともかくとして、私はこれを読んで、特に傍点部の言葉使いから、和辻は無我の真理を體現していない、いまだブッダと成っていないと直感した。

五蘊において我ありと計する凡夫のみが喜び悲しみ怒り苦しむと言われる。かかる喜びや苦しみが存在するものと見られるのは「私の喜びや苦しみ」としてである。無我の立場を守る限り物理的な物と心理的な物との区別は

あり得ない⁽²⁹⁾」。

ここでの「我ありと計する」とは、実体我ありとの見解に固執するというのではなく、五蘊の自己保持力が断たれていないことであるとしか考えられない。単にそれまでの意見を変えて「実体我は存在しない」という立場に同意することによって「喜び悲しみ怒り苦しみ」が滅せられる、などとなるわけがない。和辻が十分に説いていないのは、右記の「計する」の性格、その根深さである。木村が「無明」をショーペンハウアーの「盲目的意志」なる言葉で説明しようとしたのは、彼がこの「計する」の恐るべき根深さを直感していたからではないかと思われるのである。

(以下、続)

註

- (1) この段落末尾までは主として『和辻哲郎全集、第五卷』（以下『和辻全、五』と表記）三二頁、また八三頁以降の注に依る。
- (2) 『和辻全、五』三二～三三頁。「ブッダの根本思想はこの「原始仏教に属する」不十分なる資料の解釈に基づき氏のいわゆる『論理的推論の上に構成せられるもの』として資料論と引き離すべきである」（強調和辻）
- (3) この最終の課題の遂行は次稿以降に譲る。
- (4) 以下は木村泰賢『原始仏教思想論』一五六～一七二頁の要約である。意を汲んで敷衍した部分もあるが一々断らなかった。なお同書の頁付けは『木村泰賢全集、第三卷』（大法輪閣、昭和四三年）のそれに従い、以下『木村全、三』と略記する。
- (5) 例えば『ミリンダ王の問い1』（平凡社、一九六三年）一一〇～一二三頁、一二三～一二九頁、二〇〇～二〇二頁、二〇四頁などの所説を総合するならば、ここで木村が述べている教説の核心的発想はほぼ出揃うことになる。なお木村自身は自らの立場を「犢子部のいわゆる非即非離蘊我に近い」と言っている（一一頁）。
- (6) 『和辻全、十九』三八五頁。
- (7) 『和辻全、五』二七四～二七六頁。
- (8) 「業なるものは、生命に依付する一種の力ではなく、むしろ生命が自己創造を営む時の内的規定に外ならぬ」（『木村全、三』

一六四頁)、「二者は一にして異、異にしてまた一」(一六六頁)、「 $A \cdot A \cdot A \cdots A$ のいづれでもない」 $A \cdots$ は……實際にはないことである」(一六九頁)。確かに、この「實際にはないことである」の直後に「けれども、暫く『このAを』業すなわち性格を切り離しての生命と仮定する」と続いているが、この「切り離し」があくまでも概念上のものであり、従つて性格(業)と生命(意志)とは互いに非独立的契機であることは木村の文脈から明らかである。

- (9) 『木村全、三』一六八頁。
(10) 『和辻全、五』二七六～二七七頁。
(11) 『パーヤシ王の対論〔幣宿経〕』（春秋社刊『原始仏典、第二卷』所収）四三三頁。この他にも、諸々の衆生の輪廻のさまを目撃するいわゆる「天眼通」を報告する経典は数多い。
(12) 木村自身は、犢子部のいう非即非離蘊我や唯識派のいう阿頼耶識は一種の「有我論的主張」であるけれどもこれらは「仏陀の生命觀を推しつめる限り」どうしても達せられねばならなかった「結論」であった、と言っている（『木村全、三』一三〇～一二三頁）。だが、非即非離蘊我が常住不変の実体でない以上、それを「有我論的主張」であると評することはミスリーディングであろう。
(13) 『和辻全、五』二七一頁。
(14) さすがに木村は神通力の概念を一蹴することはないが、それでも疑惑の念があるようで、齒切れがよくない（『木村全、三』三四三～三四四頁）。
(15) 『和辻全、五』二八〇頁。
(16) 当該経文に対する木村の解釈（『木村全、三』一六八頁）もおおむね以上の拙論の方向性に沿ったものと言えよう。木村の解釈の方が先に出されているのだから、和辻がこの文脈で木村の解釈（和辻批判に直結する内容のもの）を批判しないのは奇妙である。
(17) 『和辻全、五』二八一頁。
(18) 『和辻全、五』二八一～二八二頁。
(19) 同経の当該部を別の翻訳によって示す。『わたしは世尊によって説かれた法をこのように理解します。すなわちへこの意識だけは流転し、輪廻するが、別のものにならず、不変である』と……『愚かものよ、そんなことを、わたしがいったいだれに説いたのですか。愚かものよ、わたしは種々なる法門によって、縁によって生ずる意識を説いたのではなかったですか』

(春秋社『原始仏典、第四卷』五七二頁)。

(20) 以上についても、この経文に対する木村の解釈(『木村全、三』一六一頁)と拙論は同一方向にある。これについても和辻の木村批判がないことが不可解である。

(21) 『和辻全、五』二八一頁。

(22) そもそも当該経文における和辻の「汝らは初めを回顧するか」という訳文は奇妙である。回顧ということがそもそも可能であるためには回顧されるものが有ることが前提であって、「われらは過ぎ去れる遠き時に存在したが、あるいは存在しなかったか」などと回顧するとは意味をなさない。春秋社刊『原始仏典』では、この「回顧する」は「過去にむかって逆行する」と訳されている。

(23) 『和辻全、五』二七九頁。

(24) 和辻には最初から「地獄」が空想の所産であるとの思い込みにとらわれていたふしがある。「おそらくこれは民間信仰にもとづき、当時の一般的な空想を活用して、文学的な立場より勧善の手段として行われたものであろう。〔中略〕実際の効果より言えば仏教の立場と矛盾するものではないが、しかし仏教の哲学的精神と合致する思想ではないことは論議を要しない」(『和辻全、十九』一五七頁)。もし仏教の目的が当時の他の宗教と同様に輪廻転生からの解脱であったとすれば——和辻はそれを否定するがこの問題は今に到るまで決着していない——右のことは少なくとも「論議を要しない」問題ではないはずである。

(25) 『和辻全、五』二七九頁。また『和辻全、十九』一五七―一五八頁も参照。

(26) 『和辻全、五』二五九頁。

(27) 『和辻全、五』一六六頁。

(28) 『和辻全、五』一六八頁。

(29) 『和辻全、五』一四〇頁。

キーワード 輪廻転生、和辻哲郎、木村泰賢