

仏教思想の現代的意味

研究主任 芳 村 博 実

研究員 楠 本 信 道

研究員 岡 本 健 資

は じ め に

上の課題の下で、2003年度より共同研究を続けて来た。この研究チームをスタートさせた最大の理由は、研究員それぞれが仏教資料を扱いながら、専門的知識を要求される中で、学問としての基本から無意識に離れていくことであった。サンスクリット、パーリ、チベット、漢文などの語学を学習することが、それらの資料を読む前提であるが、古代文献を紐解く過程で、語学を習熟すればするほど、伝統的研究者の解釈が、無意識の内に、読み手に影響を与え制限を加える。特に、仏教分野での漢訳の影響は、非常に強く、長い間、日本人の仏教研究者を縛って来たと言ってよい。

勿論、現代日本の学者達の幾人かが、この呪縛から解き放たれることを目指して、それぞれの仏教術語を現代用語に直すというような試みを地道に、かつ、盛んに行っていることも事実である。翻訳という作業の中で、その恩恵に浴しながらも、しかし、我々は仏教の持つ素晴らしさを今、友人に伝え切れずにいる現実がある。

仏教の伝統の外に身を置くこれら友人達に、現代にも有意義な仏教の片鱗でも分かち合えれば、この共同研究の意義はあることになる。現代の高等学校を卒業した人間ならば、理解可能な仏教断片を景非、友人に示したい、と望んでの研究である。

今回は、楠本信道と岡本健資の二人の論文を掲載して、我々の研究成果の一端を示すこととしたい。

(芳村 博実)

怒りの抑制

0. はじめに

0. 1 「仏教思想の現代的意味」というテーマが要請すること

「仏教思想の現代的意味」というテーマのもとに筆者が行う具体的作業は、筆者自身が現代における問題と感ずることを意識しつつ仏教文献を読み直すことである。その作業は、筆者が従来行ってきたこととはやや異なる。

筆者が従来行ってきたことは、特定の仏教文献（主に紀元後3～4世紀頃インドにおいて成立した仏教説話）を対象として、その成立した時代背景や文脈を踏まえながら、そこに説示された内容を明らかにしようとするのであった。そして、その成立背景と文脈を踏まえるという立場は大切なものであると自負している。というのも、その様な文献において説示された内容を、時代背景や文脈を無視して自由に捉えるならば、そのことによって、本来の意味とかけ離れた勝手な解釈が生み出され、ひいてはその文献の説示内容に対する大きな誤解が引き起こされることにもなるからである。

「仏教の持つ広く深い思想のどの部分に現代への提言があるのか」を探ることを主眼とした「仏教思想の現代的意味」というテーマは、以上の様なこれまで筆者が行ってきた作業に、もう一つの視点を要請する。すなわち、仏教文献に説示された内容が現代の問題とどう関わるのか、という視点である。それは仏教文献を読む際の現代的視点といってもよいだろう。しかし、既に述べたとおり、仏教文献に説示された内容を、その時代背景と文脈とを無視して現代的に解釈するならば、誤解を生むことになりかねない。その点から筆者には大いなる不安が存在するのである。

しかし一方で仏教文献をひもとけば、そこには仏教徒が現実社会（当時の現代社会）とつねに向き合ってきた歴史を見出すことができる。その歩みは、律典では、当時の現実社会に応じた教団規則の変更において確認できるし、論典では、当時の仏教徒の様々な現実生活に応じた実践道とその意義を教示する箇所において確認できる。仏教思想を直に教示する經典ですら、当時の現実社会に適応するように教えの表現方法を変えてきた歴史がある。この様な事実からは、仏教徒が現代的視点を失わず仏教を眺めていたことが見えてくる。とするならば、現代の問題を意識しながら仏教文献を読むこともまた認められて良い作業であろう。

現代的視点を持って仏教文献を読み進めるとしても、現代の問題に対する解決法は見出せないかもしれない。しかし、現代的視点から注目される仏教文献における説示内容は、現代の問題を考えつづけるきっかけを与えてくれるだろう。

0. 2 裁判員制度について

本稿において、筆者が現代における問題として興味を抱いたのは、最近話題となっている裁判員制度である。まずはその概要を示そう。

国民が裁判官と一緒に刑事裁判を行い、有罪・無罪の決定及び刑の決定を行う「裁判員制度」導入のための法律が、2004年4月に衆議院を通過し、同年5月には参議院を通過して成立（5月21日）することとなった。国民が裁判官と対等な立場で刑事裁判に参加する、というのが既に決定したこの制度の大枠である。

「裁判員制度」の実施が導くことは、これまで刑事裁判における決定に間接的にしか参加していなかった国民が、直接的に参加するということである。もし、筆者が重大な犯罪を行なったならば、これまで刑の決定に関わってこなかった一般の人々の意見が加味されて筆者は裁かれることとなる。また、筆者自身が犯罪を行わなかったとしても、仮に筆者が裁判員となったならば、刑の決定に何ら知識を有しない筆者自身が、刑の決定に参加せねばならないこととなる。

0. 3 本稿の目的

特別の知識を持った人物（裁判官）が刑の決定を行っていたこれまでと異なり、筆者を含め、刑の決定にあたり留意すべきことに対する知識を殆ど持たない人の意見が、直接的に刑の決定に反映されることに対して、筆者は躊躇を禁じ得ない。筆者自身が裁判員となった場合に、被告人に対して抱く感情が冷静な判断を失わせ、不当なる刑の決定を導いてしまうのではないか、という恐怖を感じるからである。

本稿の目的はこの制度の是非を論ずることではない。本稿の目的とすること、筆者が興味を抱くことというのは、この「冷静なる判断を失わせ不当なる刑の決定に導く感情」とは何か、ということである。特に、この裁判員制度に対して、重罰化の引き金となるという論評が多くなされていることから、本稿では「必要以上に重い刑の決定に導く感情」とは何かということにしぼって考えてみる。

このことを考える際の手がかりとして、古代インドの王に焦点を当てる。古代インドにおいて、王は刑事・民事を問わず、裁判における判決の最終責任者であったからである。特に、仏教徒の王として知られる紀元前3世紀に実在したアショーカ王については、仏典中に彼の行状を語る伝説が保存されているので、これを検討の対象とする。アショーカ王の伝説の分析によって、刑の決定者がどの様に描かれているのかを探ってみることにする。

1. アショーカ王伝説について

アショーカ王は紀元前3世紀にインドに実在した王である。彼が石柱や自然石に銘刻させた

碑文（＝アショーカ法勅）の内容は、歴史的事実として彼が仏教徒であった有力な証拠である。また、その碑文の記述によれば、彼は戦争の際の多くの犠牲者を目の当たりにして、仏教徒になったという。

さて、以上の資料とは別に、仏教徒達が残した典籍資料にもアショーカについての記述が存在している。これらを本稿ではアショーカ王伝説と呼ぶ。それらの資料の中で、アショーカは仏教に対して多大な布施をした者、仏教の庇護者として描かれている。そして、その様な姿は特に *Dīpavaṃsa* と *Mahāvamsa* というスリランカ上座部の保存する歴史書、また、*Divyāvadāna* という説一切有部の系統に属する説話集に含まれるアショーカ王伝説（以下、*Asokāvadāna* と呼ぶ）及びそれと一致する内容を含む漢訳『阿育王伝』、『阿育王経』等において詳細に記されている。

1. 1 殺害者としてのアショーカ

仏典において、アショーカが仏教帰依以後、理想的な在家信者として描かれていることは事実である。同時に、仏典はアショーカが仏教帰依前には王位継承を巡って兄弟達を殺したことも記録している。そして、この様な仏教帰依前におけるアショーカの殺害者としての姿に注目する研究者もいる。山崎元一氏は、この殺害者としての姿を、アショーカの仏教帰依以後の仏教徒としての姿を際立たせるための文学的手法である¹、と指摘する。

しかし、この様なアショーカの持つ殺害者としての姿は、J. S. Strong 氏が指摘する様に²、幾つかの仏典においては仏教帰依以後においても見いだされるところである。Strong 氏は *Asokāvadāna* を事例として、アショーカが仏教帰依以後にも殺害等の残酷な行為を行ったという記述に着目する。Strong 氏は、「基本的に *Mahāvamsa* において描写されるアショーカ王の姿に親しんだ読者達は、*Asokāvadāna* における彼の姿が、スリランカの歴史書におけるそれのように、明るく栄えあるものとは限らないということに気づき驚くであろう³」と述べ、*Divyāvadāna* におけるアショーカが身体的に醜悪なる者として描かれている点と⁴、人々に害を与える側面を有している点に注目している⁵。更に氏は、これまで指摘されてきた「仏教に帰依する前のアショーカの所行が、帰依後のアショーカを強調するために使われており、それは伝説というもののの中によく見られる手法である」との意見に反論して、「しかしそれは物語の残りの部分をみればそうでないことに気が付く。例えば、彼（＝アショーカ）が帰依という体験の直後、彼が見いだした新しい価値（＝仏教の教え）によって強く心を動かされた⁶と考えられる時に、アショーカはギリカ⁷に温情を示すことなく、死刑に処すのである⁸」と指摘する。そして、「これらの行為（＝王によってなされる殺害）の含むところは、本質的に、おそらくは必ずその様な行為をなす傾向のある者として王を見ていた仏教徒達の潜在的認識を反映している⁹」と結論づけている。

つまり、仏典におけるアショーカの姿は、歴史的にアショーカがそうしていたか否かという

ことよりも、むしろ、古代インドにおける王の姿を描写しており、処罰の決定権を持っていた王という存在が、その様に温情無き殺害行為をなす傾向を持っていたことを示しているというのである。

もちろん、その可能性は十分考えられる。しかし、*Aśokāvadāna* におけるアショーカにより行われる殺害と、その際に周辺に居た人物の反応の描写に注意を払うとき、アショーカによる処罰を通して更に指摘すべき点を見いだすことができる。

2. 制止され非難される処罰

周辺の人物の反応の描写に注意を払うべき、と述べた理由は、物語の中でアショーカが処罰を行う前後に、その周辺の人物から制止や非難をされる描写が存在する場合があるからである。これらの制止や非難の描写の存在は、アショーカによってなされる処罰が不当なものとしてとらえられていた可能性を示していると考えられる。以下に、その制止や非難がなされる処罰の場面の経緯を示す。

2. 1 大臣達と宮女達とを殺害した経緯

自らの兄を殺害し、王位争奪戦に勝利したアショーカは、怒りによって躊躇なく殺害を行う人物として描かれはじめる。アショーカは、自分を尊敬せず、三度にわたり命令を無視した大臣達に対して怒り (*ruṣitena*)、それらの大臣達500人を殺害した¹⁰。またアショーカは自身と同じ名であるという理由で、アショーカという名の樹木に愛情を感じていたが、アショーカ王を嫌う宮女達は腹いせにこの樹の枝を折る。王はこれを知って怒りを生じて (*amarṣajātena*)、樹に害をなした宮女達500人を殺害する¹¹。このように残虐な行為を見て、アショーカ王を人々は「凶暴なるアショーカ (*Caṇḍāsoka*)」と呼んだ¹²。

ここにおいて、人々がアショーカに与える「凶暴なるアショーカ」という呼び名は、決して肯定的と考えられるものでなく、非難と解釈すべきものである。従って、この呼び名を導いたアショーカによる処罰は非難されるべきものと考えられる。

2. 2 王妃ティシュヤラクシターを殺害した経緯

アショーカ王は複数の妃を有していた。妃達の内、第一の妃ティシュヤラクシターは、眼の美しさの点で名声を有するクナーラ王子 (ティシュヤラクシターにとっては義理の息子) に懸想した。ティシュヤラクシターはクナーラ王子を誘惑しようとするが、王子はこれを拒む。そこでティシュヤラクシターは王子を逆恨みし、仕返しをしようという思いを持っていた。或る時、王子はタクシャシラー市における反乱を鎮圧しに行くことになった。クナーラ王子が任地に去ると、ティシュヤラクシターは行動を開始する。彼女はアジ

アショーカ王が眠っている間に「王子の眼を抉れ」という偽りの命令書を造りタクシャシラー市に送った。王子はその命令の内容を知ったが、既にヤシャスという名の上座から「眼は無常である」という内容の説法を聴聞していたので、動揺することなく、タクシャシラー市の住民に命じて王の命令書の通りに眼を抉らせた。後に、この顛末を知ったアショーカ王はティシュヤラクシターに対して怒り¹³、「お前は悪しきことを行った¹⁴」として、妃に罰(danḍa)を与えようとする¹⁵。クナーラ王子は、眼が抉られたことは自らの過去世の業の果報であり、またティシュヤラクシターが良からぬ行為(nāryakarma)をなしたとしても王は良き行為(āryakarma)をなすべきである、と言って自重を促す¹⁶。しかし、アショーカ王は王子の言葉を受け入れず、怒って(amarṣitena)、妃を処刑し、王子の眼が奪われた土地であるタクシャシラー市の住民達をも殺してしまう¹⁷。

ここでは、ティシュヤラクシターに対する処罰後に非難の記述は存在しないが、処罰の前にクナーラがアショーカの行為を制止している。

2. 3 外道とその在家信者達を殺害した経緯

ブンダヴァルダナ市において、ニルグランタ(=外道の出家者)に従う一人の在家信者が、ニルグランタの前でひざまずくブッダの姿形(buddhapratimā)を絵に描いた¹⁸。これを知って王は怒り(ruṣitena)¹⁹、その都市のアージーヴィカ(=外道の出家者)達を全て殺すよう命令し、殺害は実行される。また別の時に、今度はパータリプトラ市で同様の事件が起こった。怒った(amarṣita)王は、絵を描いた者とその家族・親類を殺害し²⁰、「ニルグランタの首を差し出した者に1ディーナラを²¹与える」という命令を出した。その時、アショーカ王の弟ヴィータショーカは既に出家し仏教僧となっていた。彼は病気を患っており、そのため、彼の衣服は汚れ、髪も爪も髭も長かった。そこで、彼をニルグランタと見間違えた²²者が、賞金を望んで彼を殺してしまう。ヴィータショーカの首が王宮に持ち来られたとき、王はそれがヴィータショーカの首であることを知ると、王は意識を失ってしまう。意識を取り戻した王に、大臣達は「食欲を離れた者達も苦しんでいます。衆生達に無畏施を施して下さい²³」と述べる。以後、王は殺害を禁止する。

ここでは、外道の出家者達とその在家信者達が処罰の対象となる。王は自らが発した命令によって、自らの弟を失うことになるが、その後に大臣達が命令の中止を求めたことは、処罰の制止と見ることができる。

以上の2. 1から2. 3までの事例に見たように、アショーカの行う処罰に対して制止や非難がなされる場合がある。そしてこれらの制止や非難の存在は、そこにおける処罰が、正当性を欠くもの、不当なものと考えられていた可能性を示している。更に、それらの事例には必ず、王の「怒り」を表現する語(amarṣa あるいは ruṣita)が存在する点で共通している。逆

に、以上の事例を除く、すなわち制止や非難の記述が存在しない処罰の場面²⁴においては、これらの「怒り」を表現する語が存在しないのである。このことから、*Aśokāvadāna* においては、不当な処罰を表現する場面で「怒り」という語が重要な役割を果たしていると言える。

3. 処罰の決定の際に「怒り」を抑制すべきこと

前節までに、*Aśokāvadāna* における処罰の記述を提示し、不当な処罰を表現する際に「怒り」という語が共通して用いられることを指摘した。ここから、「怒り」が「不当な処罰」との関連を有する、との仮説を導き出すことができる。そこで次に、これら「不当な処罰」と「怒り」との関連が、*Aśokāvadāna* のみに見出されるものであるのか否かを検証する作業を行う。

3. 1 王の責務としての処罰

前節で見た通り、*Aśokāvadāna* の事例において、アショーカ王は処罰としての殺害を実行する。しかし、アショーカ王のみが処罰と結びついていただけではない。既に述べたが、古代インドの王は処罰と密接に関わっていた。そこで先ず、王と処罰の関係を記す事例を、*Aśokāvadāna* と成立時期が重なるヒンドゥー法典類の一つ、*Manusmṛiti*²⁵（以下、Manu. と略す）において確認してみる。そこにおいては、「ダルマに忠実な王は盗品なくして盗賊を殺させてはならない、盗品があり、[盗みに使用した] 道具があるときは、躊躇なく殺させるべし。²⁶」また「王の国庫を略奪する者、[王に] 常に敵対する者、敵を扇動する者を種々の罰によって殺させるべし。²⁷」などと、処罰としての殺害が語られている。また、「彼（王）のために、主は、初めに、あらゆる生き物の守護者であり、ダルマであり、[主自身の] 息子である、ブラフマンの威光よりなる罰（daṇḍa）を創造した。……彼、[すなわち] 罰は王であり、男子である。彼は指導者であり、彼は支配者であり、そして四アーシュラマの生き方の保証人であると言われる。罰はあらゆる人民を支配する。罰のみが[あらゆる人民を] 守護する。罰は[人々が] 寝ているときに目覚めている。賢者は罰がダルマ（正義）であることを知る²⁸」として、王による罰（daṇḍa）が人民守護を目的としたものであることを記している。

以上の様に、Manu. では王が処罰をなすべきことを示している。更に、罰（daṇḍa）という語を使用しないが、「王は泥棒の制圧に最高の努力を傾けるべし。泥棒を制圧することによって彼の名声と領国は栄える²⁹」という記述や「[王は] 努力して、不正なる者を三種の仕方すなわち投獄、足枷、および種々の体刑によって制圧すべし³⁰」という記述は、王に対して処罰の実行を促すものである。また、「罪人を制圧し、善人を守護することによって、王は、供犠によって[浄められる] ブラーフマナと同じように絶えず浄められる³¹」という記述は、罪人の処罰を王自身の浄化に結びつけ、バラモンによる供犠と等置している。以上の様に、王と処罰

とが密接に関わっていることを Manu. においても確認できる。

3. 2 Manu. における不当な処罰と怒りとの関連

王の責務としての処罰は、既に述べたように殺害をもしばしば伴うものであるが、このような罰を与える訴訟審理にあたり、Manu. は「それゆえに王は〔司法神〕ヤマの様に自ら好き嫌いを捨て、怒りを克服し (jitakrodha)、感官を制御してヤマに相応しいように行動すべし。⁸²⁾」あるいは「しかし愛欲と怒り (krodha) を制し、正しく事件を審理するときには、ちょうど河川が大海に注ぐように人民は彼 (王) に付き従う。⁸³⁾」と語り、処罰の決定に際し、王が「怒り」を抑制すべきことを説いている。この様に、王の責務として殺害を含む罰 (daṇḍa) の決定の際、度々「怒り」の抑止が説かれることは、「怒り」が存在する場合には、王が処罰を正しく行使できないことを示していると考えられる。以上の事例に見る様に、王は一般的に、罪に応じて殺害を含む処罰を行うべきとされるが、そこにおいても、不当な処罰を避けるために「怒り」の抑制が説かれていることがわかる。

3. 3 仏典における不当な処罰と怒りとの関連

また、処罰の行使にあたって、王の「怒り」を警戒するのは、ヒンドゥー法典である Manu. のみならず、しばしば仏典においても記されている。

例えば *Buddhacarita* (以下、Buddhac. と略す) においては、釈尊の父であるシュッドーダナ王は、行い正しき王として描かれているが、その中で、シュッドーダナ王について「王は訴えた者が好きだからといって同情を示したり、嫌いだからといって罪を重くするようなことはしなかった。⁸⁴⁾」と語り、また、「罪人たちを死刑に値すると考えても、王は死刑に処することなく。彼らを怒りをもって見ることもなかった。そして、彼らを軽い罰で繋いだ。放免することも悪と見なされたからである。⁸⁵⁾」と記し、正しき王の行動として「怒り」を欠いた処罰の執行を述べている。

また、*Milindapañho* の中には、仏教僧ナーガセーナがミリンダ王に対論を請われた際の次の様なやりとりが記録されている。

「大王よ、もしもあなたが賢者の論を以て対論なさるのであれば、私はあなたと対論するでしょう。しかし、〔大王よ、〕もしもあなたが王者の論を以て対論なさるのであるならば、私はあなたと対論しないでしょう。」

「ナーガセーナよ、賢者はどのようにして対論するのですか。」

「大王よ、賢者の対論においては解明がなされ、解説がなされ、批判がなされ、修正がなされ、区別がなされ、細かな区別がなされるけれども、賢者はそれによって怒ることがありません。大王よ、賢者は実にこのように対論するのです。」

「尊者よ、王者はどのようにして対論するのですか。」

「大王よ、しかるに、実にもろもろの王者は対論において、一つの事のみを主張する。もしその事に従わないものがあるならば、『この者に罰を加えよ』といって、その者に対する処罰を命令する。大王よ、実にもろもろの王者はこのように対論するのです。⁸⁶」

この事例は、対論に際しての心構えに関して、「怒り」の抑制を説示した文である。もちろん、王が罰を与える際に、直接に「怒り」に言及されてはいないが、文脈から見れば、王が対論者に対して不当な処罰を命令する原因は「怒り」であることが容易に予測できる。

以上の様に、Manu. や Buddhac. や *Milindapañho* の中にも「不当な処罰」と「怒り」との関連を見出すことができた。従って、*Asokāvadāna* における「怒り」の語の存在は「不当な処罰」を表現するために使用されたものである、とすることができる。

4. ま と め

Asokāvadāna の中に存在する処罰の場面の中に、処罰に対して制止や非難の描写が存在している場合があった。そして、それらの場合における共通点として、処罰を行使する者の「怒り」の表現が見出された。この「怒り」の表現は、Buddhac. や *Milindapañho* といった仏典のみならず、Manu. というヒンドゥー法典においても見出され、「怒り」は処罰を行使する者が抑制すべきものとして指摘されていた。ここから、これらの資料においては、処罰の決定者が「怒り」を抱く場合、その者によって決定された処罰には正当性が欠落する、という見解を見出すことができる。

本稿では、仏教思想の現代的意味というテーマのもとに、筆者個人が興味を持つ「裁判員制度」を手がかりとして、「不当なる刑（処罰）の決定に導く感情」について、仏典の中から、特に *Asokāvadāna* を用いて探った。その結果、*Asokāvadāna* では処罰の決定者が抱く「怒り」が「不当なる処罰」を導くとされていることを指摘することができた。もちろん、「不当なる処罰に導く感情」は「怒り」のみではなかろう。また、仏典という膨大な資料の内、僅か二、三の資料のみを使用して検討を行うことには、筆者自身も少なからず無理を感じるころである。しかし、その様な限られた資料においてではあるが、「不当なる処罰に導く感情」として「怒り」が挙げられていることは事実として認めねばならない。

裁判員制度は「国民の健全な社会常識」あるいは「民意」を刑事裁判の判決に反映させることを主要な目的とする。社会における多元的な価値観を有するものとして招集される多数の裁判員の参加によって、少数の職業裁判官の判決よりも公平・中立性を高めようというわけである。しかし、その一方で感情的・情緒的裁量には注意を払うべきで、制度導入により重罰化に至ることの無いようにせねばならないことが指摘されている⁸⁷。

もし実際に裁判員制度が導入される場合には、古代インドにおいて王に要請された「怒りの

抑制」は、裁判員各人にも要請されることとなろう。

(岡本 健資)

〈略号〉

Buddhac.=*Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, ed. by E. H. Johnston, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Divy.=*Divyāvadāna*, ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886 (Reprint: Delhi, 1987).

Miln.=*The Milindapañho with Milindañikā*, ed. by V. Trenckner, London: Pali Text Society, 1880.

Manu.=*Manusmṛti*, 10 vols., ed. by G. Jha, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

註

- 1 山崎元一『アショーカ王伝説の研究』東京：春秋社，1979，p.46.
- 2 J.S.Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study of Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton: Princeton University Press, 1983, p.41.
- 3 Strong, *The Legend of King Aśoka*, p.40.
- 4 彼の父ヴィンドウサーラ王は、アショーカの触れる場合に心地よくない身 (duḥsparsagātra) を、喜ばなかった (Divy. p.370.12-13)。またアショーカの後宮の若き婦人達は、彼がそのような不快な身体をしていた為に、彼に触れることを望まない (Divy. p.374.2-3)。
- 5 Strong, *The Legend of King Aśoka*, p.40.
- 6 文脈から見て仏教的価値観のこと、具体的には不殺生等を指すと考えられる。
- 7 ギリカという名の人物は、他人に害を与えることを好み、その点を見込まれてアショーカが造った牢獄の刑吏として雇われる。
- 8 Strong, *The Legend of King Aśoka*, p.41.
- 9 Strong, *The Legend of King Aśoka*, p.42.
- 10 Divy. p.373.22-28.「怒り」の語が出るのは以下の文章である。「そこで、彼ら (大臣達) は三度とも、王の命令に応じなかった。そこで、怒った王は剣を鞘から抜いて、五百人の大臣達の首を切り落とした。(tair yāvat trir api rājña ājñā pratikūlitā/ tato rājña ruṣitenāsiṃ niṣkoṣaṃ kṛtvā pañcānām amātyaśatānām śirāṃsi chinnāni/)」 (Divy. p.373.26-28).
- 11 Divy. p.373.28-374.8.「怒り」の語が出るのは以下の文章である。「そして、[宮女達がアショーカ樹を切ったことを] 聞いたので、怒りを生じた王は五百人の女性達を諸々の[熱した] 銅板でもって囲い、焼き殺した。(śrutvā ca rājñāmarṣajātena pañcastrīṣatāni kiṭikaiḥ samveṣṭya dagdhāni/)」 (Divy. p.374.6-7).
- 12 Divy. p.374.7-8.
- 13 アショーカの次の様な言葉によって怒っている様子が示されている。「私の息子の両眼を抉ったのは誰なのか。甘美な暮らしを捨て去ることを決定づけたのは誰なのか。[私の] 心に怒りに満ちた憂いの火が降りてきた。息子よ、早く語れ。誰に対して私が罰を与えればよいのかを [と]。(kenoddhṛtāni nayanāni sutasya mahyam ko jīvitam sumadhuram tyajitum vyavastah/ śokānalo nipatito hṛdaye pracandaḥ ācakṣva putra laghu kasya harāmi daṇḍam/)」 (Divy. p.416.25-28).
- 14 「吉祥 [ならざる] 者よ、一体どうしてお前が大地に沈まぬのか。私は [お前の] 頭を諸々の斧の打

- 撃によって破碎しよう。私は、度を越えた悪を実行し、非法と結びついたお前を捨て去ろう。〔あたかも〕賢者が富貴を捨て去るように。(katham hi dhanye na nimajjase kṣitau chinnāmi śīrṣaṃ paraśuprahāraiḥ/tyajāmy ahaṃ tvām atipāpakāriṇīm adharmayuktām śriyam ātmavān iva//)」(Divy. p.417.1-4).
- 15 Divy. p.416.28.
- 16 Divy. p.417.14-27.
- 17 「そこで、怒ったアショーカ王によってティシュヤラクンターは樹脂〔でできた〕屋舎に入れられ焼き殺された。また、タクシャシラーの住民達も殺害された。(yāvad rājñāsokena tiṣṣarakṣitā amarṣitena jantugṛhaṃ praveśayitvā dagdhā takṣaśilās ca paurāḥ praghātitaḥ//)」(Divy. p.418.1-2).
- 18 「また、その時、ブンダヴァルダナという都市において、ニルグランタに従う在家者がニルグランタの両足に平伏しているブッダの姿形を絵に描いた。(tasmimś ca samaye puṇḍavardhananagare nirgranthopāsakena buddhapratimā nirgranthasya pādayor nipatitā citrārpitā//)」(Divy. p.427.2-3).
- 19 「そして、〔絵を描いた者を〕見たので、王は怒って命じた。(dṛṣṭvā ca ruṣitenābhihitam//)」(Divy. p.427.6-7).
- 20 「そして、〔ブッダが跪く絵が描かれたことを〕聞いたので、怒った王によって、かのニルグランタに従う在家信者は家族・親類もろとも、屋舎に入れられ、焼き殺された。(śrutvā ca rājñā 'marṣitena sa nirgranthopāsakaḥ sabandhuvargo gṛhaṃ praveśayitvāgninā dagdhaḥ//)」(Divy. p.427.10-12).
- 21 「ディーナーラ (dīnāra)」とは当時流通していた貨幣である。
- 22 比丘が外道の者と見間違えられた事例は Divy. 第7章 *Nagarāvalambikāvadāna* にも見いだすことができる。そこでは、髪と髭を伸ばし、好ましくない衣服 (lūhacīvara) を纏ったマハーカーシャバが、外道の者と見間違えられている。(Divy. p.81.25-82.9). 尚、この章については平岡聡氏が翻訳を發表している。平岡聡「町の洗濯婦による布施物語—『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第7章和訳—」『仏教大学総合研究所紀要』3, 1996, pp.68-88.
- 23 「大臣達は言った。『陛下、食欲を離れた者達に対してもここにおいて害が生まれました。どうか、あらゆる衆生に無畏施を施して下さい。』そこで、王は無畏施を施した。『今後、如何なる者も殺してはならない』[と]。(amātyaiś cābhihitam deva vitarāgāṇāṃ apy atra pīḍā jātā dīyatām sarvasattveṣv abhayapradānam/ yāvat rājñābhayapradānam dattam na bhūyaḥ kaścit praghātayitavyaḥ//)」(Divy. p.427.27-428.1).
- 24 兄であるスナーマが殺害された場面 (Divy. p.373.18-21); 刑吏ギリカが殺害される場面 (Divy. p.380.10-15).
- 25 山崎氏は *Manusmṛti* の成立を前200年～後100, 200年頃とする(山崎元一『古代インドの王権と宗教』, 東京: 刀水書房, 1994年, p.x)。
- 26 na hoḍhena vinā cauraṃ ghātayed dhārmiko nṛpaḥ// sahoḍhaṃ sopakaraṇaṃ ghātayed avicārayan//270// (Manu. 9.270). 以下, Manu. について, テキストは以下のものを用いる。Ganganath Jha, ed. *Manusmṛti*, 10 vols., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999. また, 訳文は以下の研究からの引用である。渡瀬信之訳『マヌ法典』東京: 中央公論社, 1991.
- 27 rājñāḥ kośāpahartṛṃś ca prātikūlyeṣv avasthitān/ ghātayed vividhair daṇḍair arīṇāṃ copajāpakān//275// (Manu. 9.275).
- 28 tadarthaṃ sarvabhūtānaṃ goptāraṃ dharmam ātmajam// brahmatejomayaṃ daṇḍam asṛjat pūrvam īśvaraḥ//14// tasya sarvāṇi bhūtāni sthāvarāṇi carāṇi ca// bhayād bhogāya kalpante svadharmānna calanti ca//15// taṃ deśakālau śaktim ca vidyāṃ cāvekṣya tattvataḥ//

- yathārtaḥ sampraṇayen nareṣv anyāyavartīṣu//16// sa rājā puruṣo daṇḍaḥ sa netā śāsītā
ca saḥ// caturṇām āśramāṇām ca dharmasya pratibhūḥ smṛtaḥ//17// daṇḍaḥ śāsti prajāḥ
sarvā daṇḍa evābhirakṣati// daṇḍaḥ supteṣu jāgarti daṇḍam dharmam vidurbudhāḥ//18//
(Manu, 7.14-18).
- 29 paramaṃ yatnam ātiṣṭhet stenānām nigrahe nṛpaḥ// stenānām nigrāhād asya yaśo rāṣṭram
ca vardhate//302// (Manu. 8.302).
- 30 adhārmikam tribhir nyāyair nigrhṇīyāt prayatnataḥ// nirodhanena bandhena vividhena
vadhena ca//310// (Manu. 8.310).
- 31 nigraheṇa hi pāpānām sādḥūnām saṃgrāheṇa ca// dvijātaya ivejyābhiḥ pūyante satatam
nṛpāḥ//311// (Manu. 8.311).
- 32 tasmād yama iva svamī svayaṃ hitvā priyāpriye// varteta yāmyayā vṛttyā jitakrodho
jitendriyaḥ//173// (Manu. 8.173).
- 33 kāmakrodhau tu saṃyamya yo 'rthān dharmeṇa paśyati// prajāś tam anuvartante samudram
iva sindhavaḥ//175// (Manu. 8.175).
- 34 iṣṭeṣv anīṣṭeṣu ca kāryavatsu na rāgadoṣāśrayatām prapade/ (Buddhac, 2.39ab). 梶山氏他
訳『原始仏典第10巻 ブッダチャリタ』, p.22。
- 35 kṛtāgaso 'pipratipādyā vadhyān nājighanan nāpi ruṣā dadarśa/ babandha sāntvena phalena
caitāms tyāgo 'pi teṣāṃ hy anayāya dṛṣṭaḥ// (Buddhac, 2.42). 梶山氏他訳『原始仏典第10巻
ブッダチャリタ』, p.22。
- 36 sace tvam mahārāja paṇḍitavādā sallapissasi sallapissāmi, sace pana rājavādā sallapissasi
na sallapissāmiti. katham bhante nāgasena paṇḍitā sallapantīti. paṇḍitānam kho mahārāja
sallāpe āveṭhanam pi kayirati, nibbeṭhanam pi kayirati, niggaho pi kayirati, paṭikammam
pi kayirati, viseso pi kayirati, paṭiviseso pi kayirati, na ca tena paṇḍitā kuppanti, evam
kho mahārāja paṇḍitā sallapantīti. katham pana bhante rājāno sallapantīti. rājāno kho
mahārāja sallāpe ekam vatthum paṭijānanti, yo tam vatthum vilometi tassa daṇḍam
āpāpentī: imassa daṇḍam paṇethāti, evam kho mahārāja rājāno sallapantīti. (Miln., pp.28.
29-29.7). 訳文は中村元・早島鏡正氏の研究からの引用。中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い
(1)』(全三巻), 東京:平凡社, 1963, p.76-77。
- 37 愛知正博「裁判員制度」管見」『中京法学』第38巻3・4号, 2004年, pp.501-530, 特に p.508,
514, 517。

輪 廻

序 論

0.1. 現代的意味を探る動機

「仏教思想の現代的意味」というテーマは、現代人にとって、仏教思想がどれだけ有効かということに着目し、掲げられたテーマである。なぜ、このテーマのもと、仏教思想について議論する必要があるのか。

確かに学会においても、「仏教学」の様々な研究発表は、毎年のように活発に行われている。しかし、学会で議論される内容は、学者でなければわからないほどテクニカルで、世間一般の人々には理解しづらいものも多い。仏教思想が「仏教学」として学問的に捉えられる場合、一つの研究対象として専門的な知識を以て扱われるのは当然であり、また、非常に長い歴史を持ち、かつまた地理的にも広範囲にわたる仏教思想に対して、あらゆる視点から可能な限り考察を深めていくのは重要なことである。

しかし、これまでの「仏教学」の成果というものが、いつまでも研究のための研究として扱われ続け、その情報が社会に全く開かれず、また社会に何ら貢献しないままでよいのか、という懸念が、このテーマの裏には隠されているのである。

このような理由で我々は「仏教思想の現代的意味」というテーマのもと、「現代人に対する仏教思想の有効性」を見出そうとしているのである。果して、仏教思想は、現代に生きる我々に対して、どのような「有効性」を示してくれるのか。

0.2. 二つの思想基盤

仏教思想に如何なる「有効性」があるか考えていく前に、この有効性が、どのような視点から捉えられるべきなのか、まず考察しておかねばならない。なぜ私がこのように言うのかと言えば、二つの視点が予想されるからである。以下、二つ問いを提示する。

A そもそも、仏教は、何を教えているのか。

B この社会を生きる私にとって、仏教は何を教えてくれるのか。

Aの問いは、もともと、仏教がどのような思想であったかを探るものである。この問いの場合、問題を取り扱う側の思想基盤は、仏教思想の側にある。つまり、この場合、「仏教的な価値観」がその思想の中心にあるのであって、現代的価値観はあまり問題とならない。また、ある特定の時代の仏教思想を正確に探るためには、その思想が、どのような思想的背景を前提としていたか、また、その思想がどのような思想的な経緯を経て展開しているかを押さえておく必

要がある。これまで研究者が行ってきている研究の多くは、この立場で行われてきたはずである。

一方、Bの問いは、この社会で生活する私が、仏教から何を得心することができるかを問うものである。この場合、思想基盤は、現代の社会的な価値観の側にあり、しかも、仏教思想が本来どういった思想であるかは本質的には問題にならず、現代社会に生きる私にとって役立つ内容のみが重要視されやすい。

Aの立場だけから考えた場合、ある時代の仏教思想が現れることになるが、現代との関わりが非常に希薄なものとなりがちである。特に、文献学においては、ある時代に限定して問題を扱うため、現代の社会的な問題にまで結びつけて考察する段階までには至らないことが多い。

一方、Bの立場だけから考えた場合、現代社会の常識によく適合する仏教思想、つまり、その時代の社会の考え方に合わせて、都合よく形を変えた仏教思想が現れることになる。しかし、仏教の教えについて何も学ばないままに、単に健康になるためであるとか、何かの試合に勝つため等の理由から、座禅の呼吸法を実践するといった形で、仏教思想を利用するのであれば、そのような方法論は、仏教の意味や本来の目的を取り違えていると言うべきである。座禅をどういう意図でやるかなど大した問題ではない、と考える者も多いかもしれない。しかし、仏教の思想が生まれた意味さえ考えずに、社会的な有効性のみを期待して、仏教思想を、現代の社会的な価値観の側から一方的に利用することを、ひたすら肯定してしまうならば、それは、社会権力が宗教を利用した歴史¹、あるいは、宗教が戦争に加担した過去の歴史²さえも是認することに繋がってしまう。

このように、単純に片方だけの立場に基づいて導き出される有効性は全く偏ったものになってしまう可能性が非常に高い。それだけに、我々は、「仏教が、そもそもどういった思想なのか」かつまた「その仏教が現代に生きる私にとって何を教えてくれるのか」という二つの視点に基づいて「有効性」を検討していく必要がある。つまり、現代的な価値観と同時に、仏教的な価値観を重視した上で、その有効性というものは考えられなければならない。

0.3. 有効性の意味

次に、「有効性」がどのように理解されるべきか考えてみたい。

例えば、我々が何か具体的な対象を捉えるとき、自分にとって、メリットになるか、デメリットになるか、そのどちらでもないか、という最低3つの捉え方をしていると思われるが、仏教思想に対しても、同様に三つの捉え方が可能かもしれない。

しかし、仏教思想をこれら三つに分類していく行為は、自分の価値観によってのみ成り立ちうるのであって、しかも、その価値観なるものは、時が立てば変化するものであり、決して固定的ではありえない。例えば、若い時にはデメリットとしか思われなかった仏教思想の一つの

教えが、年を取っていく中で、メリットと見做されるようになることも十分に有りうるし、デメリットと見做していた思想が、デメリットと見做されるようになる場合もあるはずである。さらに、対象というものは、メリットか、デメリットか、そのどちらでもないか、少なくともその三つの面を兼ね備えるものである。しかし、よくよく考えてみると、例えば、火でも、金づちでも、食べ物でも、金銭でも、それらは、その存在自体が直接メリットやデメリットと結びついているのではない。それらに有効性があるかどうかは、自分の考え方、使い方によるのである。つまり、「有効性」というのは、考える側によって、あるいは、どのように使うかという行為によって、変化するのであるから、決して固定的であり得ないのである。

さらに、一口に「現代人」と言っても、科学的に実証しなければ決して納得しない人々も現代人であり、また、より多くの金銭を手に入れることこそ幸福になる道だと理解する人々も現代人であり、さらにまた、カルト宗教や占いに頼って生きるのが最良の道だと信じる人々も現代人なのである。そのような考えを持つ人々を含め、様々な考えや価値観を持つ人々が、現代人なのであって、彼らに一致する有効性を見出すことは不可能である。

つまり、有効性なるものは、人それぞれの価値観によっても異なるし、同じ人間であっても、そのときの価値観に基づいて変化しうるのであるから、我々は、その有効性を、一方的な、あるいは一時的な価値観に基づいて、固定的に捉えていくべきではない。

さらに、「自分の価値観」に執らわれている我々、あるいは、「現代社会の常識」に執らわれている我々が、自分の価値観や現代社会の常識に何ら疑問を持つことのないままに、自分たちにとって都合のいい思想だけを仏教思想から抽出しようとするならば、私はそのような考えに違和感を感じざるを得ない。あるいは、仏教思想から「役立ちうる部分」のみを抽出し、「役立たないと見做される部分」を無視、乃至排除していく方法は、かえって「仏教思想のあるべき姿」を歪ませてしまう怖れがある。あるいは、「宗教」について考えるのを放棄し、無宗教を標榜して何ら躊躇することのない現代人に対して⁸、仏教思想がどういった思想であるかも語られないままに、「現代的な価値観」のみによって肯定される「有効性」を示すことに、私は疑問を感じる。

確かに、あまりに高すぎる理想論を掲げることは、考えすぎて現実的な行動が何もできなくなってしまうことにも成りかねない。また、自分ができもしない理想論を掲げてしまい、他の誰かに押し付けようとする態度も、相当おかしい考えである。

だが、実行できるかどうかは別として、果して自分たちの考え、あるいは、自分の属している社会の常識というものが健全なのかどうかということを検証していく態度は、最低限必要であろう。そして、それは「他の視点・価値観」によってはじめて可能になるはずである。その新たな視点・価値観を与えうるものの一つが、「哲学」あるいは「宗教」なのであり、その中の一つとして「仏教思想」があるのではないか。そして、我々のなすべきことは、「現代的な常識」に基づいて「仏教思想」から有効性を抽出することなのではなく、むしろ、仏教的な価

価値観から現代の常識を疑うことなのではないか、と考えられる。

0.4. 価値観としての仏教思想

ところで、我々の価値観とはどのように形作られてきたのであろうか。冷静に考えれば、我々の価値観は、最初から決まっていたものではなく、後天的に植え付けられたものにすぎない。違う文化圏で育てば、当然、今のそれとは全く違った価値観を持ったはずである。果して、それぞれの価値観において、どれが正しい価値観だと決めつけることができるのか。あるいは、どれが正しい価値観だと決めようとすることは、正しい行為と言えるのか。

価値観というのは、育った環境やそのときの主観によって簡単に変わりうることであって、さらに、どの価値観が一番優れているか等という考え方は、一つの原理主義へと発展する恐れがある。むしろ、自己の価値観や自分の文化圏の「価値観」以外に、それとは「異なる価値観」が存在することを学び、社会の常識、あるいは、その社会に属する自分の常識なるものが健全かどうかを検証していくことこそが、我々に必要なことではないのか。

さて、以上の考察において、私は、現代人の価値観に基づいて「仏教思想」を一方向的に評価していくことを防ごうとするあまり、「仏教思想なるもの」に、あたかも具体的な「仏教思想のあるべき姿」あるいは「仏教の思想の本質」というようなものがあるかのように扱って、議論を運んできた。

しかし、その方向性で考えていったとしても、次のような問題に突き当たる。

果して「仏教の思想の本質」というものがありうるのか。一番正しい仏教などという考え方は、仏教において認められるべきなのか。あるいは、一番大事な仏教なるものだけを残し、「それよりも劣っていると解釈される仏教思想」をすべて排除すべきなのか。あるいは、現代人をすべて知識人と見做した上で、知識人にのみ役立ちうる内容を残し、現実的には信じられないような部分を含みつつも、教訓的な内容あるいは道徳的な内容を持つ仏教思想をすべて排除してゆくべきなのか。

おそらく、仏教思想とは「こうでなければならない」という思想ではあり得ないはずである。例えば、自分の属する社会の常識に執られて、「こうでなければならない」、「こうであるはずなのに」と悩み苦しむ現代人に対して、「そうとは限らない」という「現代的な常識とは異なる視点・価値観」を与えるのが、仏教思想の一つの役目ではないか。むしろ、仏教が「対機説法」として説かれることを考えれば、仏教思想が、様々な側面を持つ思想として捉えられるべきことは、当然であろう。

それでは、仏教にはどのような思想が説かれているのだろうか。また、そこに見出される彼らの価値観によって、どのような有効性を我々は見出すことができるのだろうか。

以下の議論において、私が「これこれが仏教の有効性である」と定義したとしても、それは、現時点の私の「主観」に基づいた考えであることを私は否定しない。しかし、それを十分

承知した上で、「異なる価値観を与える」という意味で、現代の常識とは異なる「仏教的な視点・価値観」を紹介し、それによって「社会の常識なるもの」を改めて疑ってみたい。

0.5. 提言としての有効性

ところで、上述した問い、「A そもそも、仏教は、何を教えているのか」、そして「B この社会を生きる私にとって、仏教は何を教えてくれるのか」という二つを考慮すると、我々のできる「提言としての有効性」は、以下の二種類になると思われる。

(i) 仏教の誤解されている負の部分に焦点を当て、意味を是正する。

(ii) 現代における具体的な問題に対して仏教ができる提言。

まず、(i)の「誤解されている負の部分」については、例えば、家族の不幸が続くのは、前世の悪い行いのせいだと説明するような、誤った業論の解釈、あるいは、仏教以外のカルト宗教の教える、誤った業論の解釈が当てはまる。このような問題を、仏教徒がどのように解釈していたか、明らかにしていくことは重要である。

次に、(ii)については、「自殺・いじめ・福祉・看護」等の現代の諸問題が当てはまる。なお、これらの問題について扱う場合、「仏教の社会貢献」が、結果的に、社会権力に利用されたり、あるいは、戦争に利用されたりする結果に至らないか、我々が考え注意していく態度は常に必要である。

さて、前置きが長くなったが、本稿では、(i)の問題及び(ii)の自殺という問題に着目し、「輪廻思想」について考えていきたい。なぜ、この問題を扱うことが重要なのかと言えば、人々の間で「死」ということがあまりにも簡単に考えられているのではないかと私には思えるからである。

例えば、最近のニュース・各誌によって、昨年一年間の全国の自殺者は3万4427人と、統計を取りはじめて以来、過去最悪となったことが報じられた。そして、その調査によれば、自殺を動機別に多い順に並べると、「健康問題」(1万5416人)、経済・生活問題(8897人)、家庭問題(2928)、勤務問題(1878人)の順であるという⁴。

なぜ、これほどの多くの人間が自殺せねばならなかったのか。確かに、自殺した本人にとって、非常に堪え難い苦勞・苦痛があったことは間違いないであろう。しかし、それは、自殺しなければならないほどの問題であったのか。あるいは、自殺をすれば解決できるという考え方が果して正しいのか。あるいは、死んだら苦しみは終わるという考えを認めるべきなのか。この問題を宗教的に扱うことは非常に重要であると思われる。

果して、仏教の輪廻思想は、これらの問いに対して、どのような答えを与えてくれるのであろうか。

以下、本稿では、輪廻という問題を扱うが、仏教で輪廻が認められるかどうかということとは、重要な問題である。しかし、どのテキストを使い、それをどう解釈するかで、答えは変わ

ってくるのであるから、この輪廻という思想が正しいか否かは、今後も解決しない問題であろう。

しかし、もし輪廻を認めないのであれば、なおさら、一度きりの人生なのであるから、簡単に死を選ばず、我々は自分の死というものを真剣に考え、自分の人生をいかに生きるべきかを、何度も繰り返し問うていくべきである。

一方、輪廻を認めるのであれば、自分の空想に浸る以外に、仏教徒がどのような意味で輪廻を理解していたかを知ることには無駄ではないであろう。結論から言えば、少なくとも、仏教における生死観・輪廻観というものは、葬儀場で、「冥福をお祈りいたします」と言って簡単に済まされるような単純なものではない。むしろ、輪廻することで人間は生老病死をどこまでも永遠と繰り返し、苦しみは永遠に続いてしまうというのが、仏教徒を含めたインド哲学における基本的な考え方である。

以上のように、「輪廻思想」について考えることは、単にそれが正しい思想かどうかを探るという意味ではなく、改めて我々が生死について深く考え、自分の生き方を問うていく契機となりうるという意味で、非常に重要である。

それでは、彼らの輪廻観とはどのようなものであったのか。輪廻については、様々な議論が可能であろうが、本稿では、以下、インド正統派における輪廻思想を見た後で、その後、仏教徒の輪廻思想について見ていくことにしたい。そして、仏教徒の輪廻観・無我観・縁起観というものを考えていくことを通して、その思想から、現代人の迷信的な考え方について、問題点を指摘し、現代人が学ぶべき点、さらには、仏教思想の捉え方についても考えたい。

本 論

第一節 有我の輪廻⁵

1.1.0 輪 廻 思 想

インド正統派で輪廻が語られる場合、「アートマン」という常住なる実在が輪廻の主体と見なされる。そして、アートマンは、業の結果を担い、来世に輪廻すると説明される。このようなアートマンが実在するという見方が「我論」の立場である。これに対して、仏教では、「無我論」の立場が取られる。しかし、仏教では、無我が説かれると同時に輪廻もまた受け入れられている。仏教において、輪廻の思想が問題となるのは、釈迦が登場する遙か以前から、インド思想においてすでに輪廻が常識的に認められていたからだと思われる。

インド正統派でも仏教でも、この「輪廻の思想」が問題となるわけだが、有我論の立場と無我論の立場とでは、その輪廻の説明は異なるはずである。上座部系の代表的な部派と言える説一切有部（有部）の輪廻観を探っていく前に、インド思想において、輪廻の思想がどのように生まれ、また、輪廻の主体と見なされるアートマンという観念がどのようにして成立したの

か、という問題から探っていくことにする。

1.1.1 再生・再死・アートマン

まず、輪廻の思想の成立について見ていく。インド思想において、最初に、輪廻説の原形とも言うべき思想があらわれるのは、*Veda* の時代である。例えば『リグ・ヴェーダ』(*Rg Veda*)には、人間は現世の生を終えれば、死後は Yama の王国に赴くという考えが見られ、輪廻の思想の前提となる「再生」という観念が登場している。しかし、この時代には、死後の天界上昇と帰還、及び地上での再生を説く「輪廻説の基本形態」を示す観念はまだ確立していなかった。この観念が登場するのは、古ウパニシャッドにおいてである⁶。

『リグ・ヴェーダ』における「再生」という観念は「死後の世界に生まれること」を意味し、「この世に再生すること」を意味しなかった。あるいは、「再生」とは、ブラーフマナ(Brahmaṇa) 文献において、父が子として再生する、という意味でも用いられ、その観念は、誕生儀礼などの家庭祭式にも反映される。だが、父は祭式によって、死後に天界にも再生すると述べられており、父が子として再生することは、同じ父が、子の中に完全に実現されることを意味するわけではなかった⁷。

死後の世界に生まれる意味で用いられる「再生」について、『リグ・ヴェーダ』⁸では、死者が火葬の火によって、善行者の世界(sukṛtaloka, sukṛtasya loka)、祖霊の世界(pitṛloka, pitṛñāṃ loka)へ送られ、生前になした祭式と布施の果報(iṣṭāpūrta)を得て再生すること、及び彼には寿命(āyus)があることが言及されている。井狩彌介⁹は、祭式と布施の果報が、*Veda* 初期文献においては、分割可能な実体、つまり、有限な存在と見なされることを指摘した上で、生前の行為の果報に限りがあるならば、他界での生は、祭式と布施の果報の有限性に見合った一時的なものになるはずだと言及する。つまり、初期 *Veda* 文献においては、人間は死後この世と別の世界で幸福な生涯を送る、と考えるのが一般的であったが、それは必ずしも別の世界における寿命が永遠となることを意味してはいなかった。

実際、ブラーフマナ後期になると、Yama の王国において生を受けても、やがて死ぬのではないかという「再死」(punarmṛtyu)という考えが登場することになる¹⁰。この「再死」という考えは、あの世における死を意味するものであった。正しい祭式の知識なき者や、祭式を怠る者は、死後の世界で再び死を繰返し、「再死」を克服しないかぎり真の不死には到達しない、と考えられていた¹¹。死者が、死後の世界において再死した後、その彼がどこへ生まれ変わるのか、ということは不明であるが、この時代においても、死者が再死した後、この世に生まれ変わるとは考えられてはいなかった。

以上のような「再生」や「再死」の観念が生まれると、個体における生命原理が何なのかということが探究されるようになる。

『リグ・ヴェーダ』において、生命原理として最初に認められていたのは、アス(asu, 生

気), マナス (manas, 思考力) であった。だが、その後、その生命原理はプラーナ (prāṇa, 氣息) であると考えられるようになる。なぜなら、プラーナは、睡眠中、視覚・聴覚等の機能が停止していても、活動しているものだったからである。そして、人が目を覚ました場合、プラーナはそれらの機能に生命を与えると考えられた。ところが、プラーナは、呼吸機能と結びついたものであったから、諸機能を統合するものとはなりえなかった。そして、最終的には、「アートマン」が生命原理と見なされるに至った¹²。

このようにして、個体における生命原理としてアートマンが考え出されるに至った。

アートマンが生命原理として見なされるようになった後、アートマンとブラフマンの一体性が説かれるようになるが、それを初めて明言したのは、シャーンディリヤ (Śaṇḍilya) であった¹³。彼は「心臓の内部にあるアートマンは、きび粒の核よりもさらに小さい。だが、その心臓の内部にあるアートマンは諸世界より大きい。そして、その心臓の内部にあるアートマンがブラフマンである」と定義した¹⁴。アートマンがきび粒の核より小さくて、かつ諸世界より大きいという言及は矛盾しているが、シャーンディリヤは、この表現により、個々の人間に内在する非常に微小なアートマンが、宇宙の普遍的な存在であるブラフマンと同一であることを表そうとしたのであった。

一方、アートマンとブラフマンの同一性を「直観」によって導こうとしたのが、古ウパニシャッドを代表する思想家、ウッダーラカ・アールニ (Uddalaka Ārṇi) と、ヤージュニャヴァルキヤ (Yājñavalkya) であった。

まず、ウッダーラカは、最高實在が「有」 (sat) であると規定し、その「有」がすべての現象的存在に浸透していると考えたが、彼は、それを次のようにして導いた。まず、太古の昔に唯一存在していた「有」は、多くなろうと欲して、熱、水、食物という「三要素」を順に生み出した。「有」は、アートマン (jīvātman) という形で、三要素に入り込み、三要素を混合させることによって、種々の名称形態 (nāmarūpa) をつくり出した。その結果、現象の多様性が生まれた。そして、人間もその三要素から成るものとして見なされた。そして、彼は、現象的存在が最高實在としての有にほかならないことを、「お前はそれである」 (tat tvam asi) という直観的表現によって示した¹⁵。このようにして、ウッダーラカは、最高實在である「有」とアートマンの同一性を直観によって導いた。

一方、ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンを「心臓の内部にある、光すなわち火」と規定する。光には対象を照らし出す作用があり、アートマンの光によって、眼等の諸感官が対象を捉えることができるという理由で、ヤージュニャヴァルキヤはアートマンを光と考えたのであった。さらに、ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンを、それらの諸感官の背後にあって、視覚的認識・聴覚的認識等を可能にする認識主体と考えた。そして、彼は、そのアートマンを「認識から成るもの」 (vijñānamaya), あるいは「内制者」 (antaryāmin) と呼んだ。ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンを最高實在であるブラフマンと見なしたが、アートマン

がブラフマンであることは、内観の道をたどることによって、自らの内面に直観されるのであり、語によっては規定できないと考えた¹⁶。

また、ヤージュニャヴァルキヤは、『『非ず、非ず』というアートマン』(neti nety ātmā)という表現を用いることにより、アートマンを、把捉されず、破壊されず、無執着であり、動揺もせず、毀損されもしない、と説明した¹⁷。そして、彼は、アートマンを把捉されないもの、つまり、認識の対象とはならないもの、と考えたのであった。

さらに、ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンとブラフマン同一性について、欲望を捨て、アートマンに専念する者は、自と他との二元性を離れ、ブラフマンと一体のものとしてのアートマンを自らの内面に直観する、と説明した¹⁸。

以上のように、ウッダーラカとヤージュニャヴァルキヤは、アートマンとブラフマンの同一性を直観によって導いたのであった。

1.1.2 五火・二道説と業論

以上、再生と再死、及びアートマンの成立について概観したが、この段階では、輪廻説及びその輪廻の主たるアートマンの関係性が、確立しているとは言えない。輪廻思想を明瞭に示すものとして注目されるのは、古ウパニシャッドの文献の *Chāndogya Upaniṣad* (ChU)、及び *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BĀU) に説かれる「五火・二道説」である¹⁹。

「五火説」とは、次のようなものであった。まず、火葬によって死者の霊が天界に上昇して(1)月に行く。そして、(2)雨となって地上に降り、その雨が草木に吸収されて(3)食物となる。それを男性が食べて(4)精子となる。その精子が母胎に入って(5)胎児となり、この世に再生する。そして、この五つは、それぞれ(1)かなたの世界(天界)、(2)雨神、(3)大地、(4)男、(5)女という祭火に対応し、それらの祭火への献供によって生ずるとされた²⁰。

一方、「二道説」とは、五火説から発展したものであり、火葬に付された死者の霊がたどる道とされた。この二道説には、神道(devayāna)と祖道(pitṛyāna)の区別がある。まず、神道は、五火の教義を知り、森林において信仰を苦行(tapas)として信奉する者のたどる道とされた。神道をたどる者は、ブラフマンの世界に赴き、再びこの世に戻ることはないとされた。一方、祖道は祭祀・浄行を布施として信奉する者のたどる道とされた。祖道をたどる者は、祖霊界を経て月に至り、五火説で説くところの過程を経て、再び地上に戻り再生するとされた²¹。

このように、五火・二道説という思想において、「人間がこの世に繰返し再生する」という輪廻の過程が現れていると見なすことができる。

ところで、上述したヤージュニャヴァルキヤも、輪廻の思想を認めていた。彼は、アートマンが輪廻することを次のように説明している。人が瀕死の状態に陥ったとき、アートマンはその人の諸機能の光を摂取して、身体から出て行き、身体から離脱したアートマンは新たな母胎に宿り、別の身体をとる²²。このように彼は説明している。さらに、ヤージュニャヴァルキヤ

は、アートマンを、業の余力を来世まで担って行くものと見なし、アートマンと業の観念を結びつけた。彼は業とアートマンの関係を次のように説明する。以下は、ヤージュニャヴァルキヤがジャナカ王との対談において明らかにした見解である。

それ（アートマン）は人の行為に従い、行動に従って、それに応じたものとなります。善行を成せば善くなり、悪行を成せば悪くなります。福德の業によって福德あるものとなり、悪業によって罪あるものと成るのであります²³。

ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンが業によって、それに応じたものとなると説いている。アートマンを認めるか否かは学派によってその立場は異なるが、「業を担うもの」が、その人の業によって、善にも悪にもなるという捉え方は、インド的思想の一貫した立場であり²⁴、ここにその基本的な考えが現れていると見なすことができる。

このように、生命原理として、アートマンという観念が生まれる過程、及び五火・二道説における輪廻の思想、そして、ヤージュニャヴァルキヤの業論について、簡単に述べた。このような輪廻・業という考えは、インド思想史上、インド正統派だけでなく、仏教において受け入れられている²⁵。つまり、これらを認めるという点では、彼等は共通する思想を持っていたと言えるのである。しかし、インド正統派において説明される輪廻の主体は、常住不変なるアートマンであり、また、業の果報を受けるのも、そのアートマンにほかならない。それでは、無我によって、アートマンを否定する仏教において、輪廻はどう説明されるのであろうか。いよいよ次節から、この問題について考察してゆくことにしよう。

第二節 無我の輪廻

1.2.0 有部の輪廻の説明

前節で見たように、インド正統派では、アートマンという常住なる実在が輪廻の主体と見なされる。しかし、アートマンという常住なる実在を否定する仏教では、「輪廻」はどのように説明されるのか。以下より、この問題について考えていく。

有部は、この無我の輪廻を説明するために、「中有」及び「三世兩重の因果」という理論を立てる。中有とは、有部の説によれば、ある生存と次の生存の「中間の存在」とされる。

以下の議論では、中有と、三世兩重の因果の問題を取り上げ、有部のアビダルマ哲学の代表的綱要書として位置づけられる世親の *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh, 『俱舍論』) における無我観、及び輪廻観について検討する。

1.2.1 中 有

さて、有部の教義では、ある生存と次の生存を結ぶものとして、「中有」という存在が想定されている。この中有という術語は、『阿毘達磨集異門足論』（『集異門足論』）及び『阿毘達磨法蘊足論』（『法蘊足論』）にすでに見出されるから²⁶、有部の中で、紀元前3世紀から4世

紀頃までには、この概念は成立したと見られている²⁷。これに対して、『異部宗輪論』によると、上座部・大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部・化地部等では中有が認められていなかったことが知られる。しかし、中有を認めない部派では、中有を説かない代わりに、上座部が有分識 (bhavāṅga viññāna)、あるいは有分心 (bhavāṅga citta)、大衆部が根本識、経量部が種子や細意識 (一味蘊) というような下意識すなわち潜在意識を認めていたとされる。また *Kathāvatthupparakaraṇa-Aṭṭhakathā* (KvA) によると、有部の他に、東山住部や正量部が中有を認めていたとされる²⁸。

このように、中有という概念は、すべての部派に受け入れられていたわけではなかったが、中有を認めない部派でも、有分識のような、中有とは別の介在者を想定する部派もあったことがわかる。しかし、有部あるいは他の学派が中有あるいは別の介在者を想定したのはなぜだろうか。それは次のように考えることができる。ある生存において業をなした者が、その直後に次の生存へと生まれ変わらなるとすれば、業報を享受する存在が断絶することになってしまう。つまり、それらの学派にとって、業報を享受する存在を維持するために、中有あるいは別の介在者の想定が必要であったと思われるのである。それでは、有部の立場において、中有とは、一体どのように定義されていたのであろうか。以下、『俱舍論』世間品10偈ab句に言及される中有について見てゆこう。

【問】 この中有 (antarābhava) と呼ばれるものは何か。

【答】 ここで「中有と呼ばれるものは」死有と生有の間に存在するものである。

死有と生有の間に、別の場所に生まれることを獲得するために出現する自己存在が、「中有」と呼ばれる。なぜなら、「中有は死有・生有という二つの」生存形態 (gati) の中間にあるからである²⁹。

上の言及にある「死有」とは、ある生存における「死ぬ瞬間」であり、「生有」とは次の生存における「生まれる瞬間」である。中有とは、このような「死ぬ瞬間」から「生まれる瞬間」までの中間の存在であると言える。

ところで、インド正統派であれば、輪廻する主体はアートマンであるが、このアートマンは『俱舍論』の中で以下のように否定されている。

今ここで、異教徒たちが、「有」我論 (ātma-vāda) を受け入れて「以下のように」非難する。

【問】 「もし、衆生が別の世界へ移動する、と〔仏教徒によって〕主張されるならば、アートマンが確立される」と。【答】 今問題になっているこれ〔アートマン〕は否定される。

アートマンは存在しない。

アートマンとは、如何なるものか。「これら〔今生〕の〔五〕蘊を捨て、他〔生〕の〔五〕蘊を統合するもの」と構想されるものであるが、そのような内なる行為者 (antarvyāpā-

rapuruṣa) は存在しない。一方、世尊は以下のように説かれている。「業は存在し、業報は存在する。しかし、ダルマに関する規定 (dharmaśaṃketa) 以外には、これら [今生] の [五] 蘊を捨て、他 [生] の [五] 蘊を統合する行為者 (kāraṇa) は、知覚されない。その場合、ダルマに関する規定とは以下のようなものである。『すなわち、*“asmin satidaṃ bhavati”* (XがあるときYが生ずる)』」云々と。〔つまり〕縁起が〔説かれているのである〕⁸⁰。

この議論では、アートマンが「内なる行為者」あるいは「行為者」と言い換えられているが、ある生存において五蘊を捨てたり、五蘊と結びつけたりするような実体が否定される。そして次に『勝義空性経』が引用され、そこでは「ダルマに関する規定」という語が言及される。この『勝義空性経』では、業や業報は存在するが、ダルマに関する規定以外には、五蘊を捨てたり結び付けたりする主体は存在しないとされる。ここで「ダルマに関する規定」という語は一体何を意味するのだろうか。『勝義空性経』では、ダルマに関する規定とは、*“asmin satidaṃ bhavati”* (XがあるときYが生ずる) 云々によって言い表されており、さらに『俱舍論』はこれを「縁起」と言い換えている。すなわち、ダルマに関する規定とは、無明に縁って諸行が生ずるといような、ダルマが生起していく「因果関係」を意味するものなのである。つまり、『俱舍論』では、『勝義空性経』を引用することによって、業や業報が勝義として存在し、それに対して、行為者は「因果関係」によって成立しているものであるから、その行為者とは、「仮の存在」であって、勝義として存在してはいないということを導こうとしているのである⁸¹。

ところで、有部の説では、ある生存における五蘊は、この「因果関係」によって成立するものであるが、その五蘊自身は、決して同じものが存続しているのではなく、刹那滅しながら相続という形で、生滅変化していくものである。そして、その五蘊は、中有という相続を経て、次の生存における五蘊へと生滅変化していくのである。

さて、後述する三世兩重の因果においては、この五蘊の相続が詳しく説明されるが、有部は、この『勝義空性経』を用いて、業を担いつつも、刹那に生滅変化する五蘊を、仮の行為者と見なし、無我の輪廻を示そうとしているのである。

ところで、この『勝義空性経』は、『俱舍論』第Ⅸ章にも引用されているので、それについても見てみよう。

【犢子部】それ〔ブドガラ〕は五蘊と同じように生ずるのではない。なぜなら〔五蘊の場合は〕先に存在しなかったものが現れるからである。

【世親】それではどうか。

【犢子部】〔ブドガラは新たな〕五蘊を取る (upādāna) ことによって〔生まれる〕。例えば知識を得る (upādāna) ことによって祭官が生まれた、文法家が生まれた、と言われるように。様相を取るによって比丘が生まれた、遊行者が生まれた、と〔言われるよう

に]。異なる状態 (avasthā) を取ることによって老人が生まれた、病人が生まれた、と
[言われるように]。

【世親】 そうではない。否定されるからである。なぜなら『勝義空性経』の中で世尊によ
って否定されたからである。

「比丘達よ、実にこの様に業は存在し、業報は存在する。しかし、これら[今生]の[五]
蘊を捨て、他[生]の[五]蘊を結び付ける行為者はダルマに関する規定以外には知覚さ
れない。」

また、パールグナ経にも[次のように]説かれる。

「パールグナよ、『[何かある者が] 取る (upādatte) とは私は言わない。』」

それゆえ、五蘊には如何なる取者 (upādātṛ) も捨者 (nikṣeptṛ) も存在しない³²⁾

上の議論では、犢子部がアートマンという語ではなく、プドガラという語を用いて、五蘊を
統括する実体を想定しているが、それに対して、世親が『勝義空性経』や『パールグナ経』³³⁾
を以て、そのような実体を否定しているのがわかる。つまり、人間存在そのものは、五蘊のみ
であるということが言われているのである。

ところで、これまでの議論で何度も主張されている「五蘊」とは、一体どのようなものであ
ろうか。五蘊とは、物質的なものと精神的なものが集合したものである。そして、五蘊は「有
為法」すなわち造られたものであり、それは、刹那滅するもの³⁴⁾、すなわち無常なるものとし
て定義される。つまり、世親は、人間の存在を五蘊と定義することによって、人間の肉体だけ
でなく、精神的な作用もまた無常なるものとして捉えていることがわかる。

それでは引き続いて、中有について考察していこう。

【問】 それでは、如何なるアートマンは否定されないのか。

【答】 しかし、[五] 蘊のみ [は否定されないの] である。

しかし、もしアートマンは[五] 蘊のみにほかならない、と[アートマンという語が]
転義的に用いられているならば、それ[アートマン]は否定されない。

【問】 もしそうであるならば、まさに[五] 蘊が別の世界へ移動するということになって
しまう。

【答】 しかし、この場合、[五] 蘊のみが移動するのではない。

[諸々の] 煩悩と業によって形成された³⁵⁾ [五蘊のみ] が、中有という相続という形
で[母] 胎に至る。あたかも灯火 [が相続という形で別の場所に至る] ように。

実に、[五] 蘊は刹那的なものであり、それら[五蘊]には移動する能力はない。しか
し、諸々の煩悩と諸々の業によって熏習された[五] 蘊のみが、中有と呼ばれる相続とい
う形で、母胎に至るのである。例えば灯火は刹那的であるけれども、相続という形で別の
場所に[至る] から、以上の[五蘊が別の世界へ移動するという] 誤謬はない。それ故
に、以下のことが確立される。アートマンが無くても、[諸々の] 煩悩と業によって形成

された〔五〕蘊の相続が母胎に至るのである、と³⁶。

ここでも、常住なるアートマンの存在が否定されている。そして、次の生存における母胎へ至るものは五蘊であるが、その五蘊は、単なる五蘊ではなく、煩惱と諸々の業によって熏習されたものとして言及される。しかし、五蘊は刹那的であり、移動することはできないから、この世における五蘊が母胎へと至ることはできない。この問題に関して、『俱舍論』は、中有という相続を介すことによって五蘊が、刹那刹那に、別の五蘊へと生滅変化を繰り返しながら母胎へと至るのだと説明している。この説明により、中有もまた五蘊の相続であり、五蘊としての一つの生存形態にほかならないということがわかる。このように、あくまで五蘊という生滅変化していく存在が、輪廻することが主張されている。

ところで、上の議論で、五蘊の移動は、相続によって可能になることが言及されている。この点について、『俱舍論』第Ⅸ章でも同じような言及があるので、この議論について以下考察する。

実にまた、「灯火が動く」のと同様に「識が認識する」と「言われる」。

【犢子部】それでは灯火はどのように「動く」のか。

【世親】灯火という〔語〕が諸々の炎の相続に対して転義的に用いられている。それ〔灯火〕が他の諸々の場に生ずる時、それぞれの場に〔灯火が〕行く、といわれる。同様に識という〔語〕も諸々の心の相続に対して転義的に用いられる。それ〔識〕が他の諸々の対象に対して生ずる時、それぞれの対象を認識すると言われる。また、「色・形が存在する、生ずる、存続する」というこの場合、存在する者(bhavitṛ)は存在することと、〔生ずる者は生ずることと、存続する者は存続すること〕意味を別にしないのと同様に、識〔の場合〕も〔認識者は認識することと別のものではない〕であろう³⁷。

「灯火が動くこと」は、炎の相続として表現されているのがわかる。燃えている炎が、場所を変えて燃え広がっていく現象は、有部の教義では相続を通じて説明されるのである。上述したように、有為なるもの、すなわち造られるものは刹那滅するものである。刹那滅とは、一刹那のうちに、法が生じ滅することを示すが、そのような刹那滅していく法の移動を説明するために、彼らは、相続を想定するのである。

以上のように、中有とは、五蘊の相続を意味するのであるが、先の引用で「〔諸々の〕煩惱と業によって形成された〔五〕蘊の相続が母胎に至る」という言及があった。さて、この「五蘊の相続」は、輪廻とどのように関わっていくのであろうか。そこで、以下に有部の三世兩重の因果について考察する。

1.2.2 三世兩重の因果

以下の『俱舍論』の言及において、三世兩重の因果は、上述した「五蘊の相続」という概念を以て説明されている。

以上のように³⁸、三つの生存 (janman) にわたって存続する³⁹と説明した、[五] 蘊の相続 (skandhasantāna),

それは、十二の構成要素 (aṅga) からなり、三つに区分される縁起 (pratityasamutpāda) である。(20ab)

ここで、十二の構成要素とは、無明 (avidyā)・諸行 (saṃskāraḥ)・識 (vijñāna)・名色 (nāmarūpa)・六処 (ṣaḍāyatana)・触 (sparśa)・受 (vedanā)・愛 (tṛṣṇā)・取 (upādāna)・有 (bhava)・生 (jāti)・老死 (jarāmaraṇa) である。三つの区分 (kāṇḍa) とは、前生 (pūrvānta)・後生 (aparānta)・現生 (madhya) であり、[すなわち] 過去・未来・現在の生存である⁴⁰。

「十二の構成要素」とは、「無明」乃至「老死」という十二であり、「三つの区分」とは、過去・現在・未来の三つの生存である。そして、十二の構成要素は、三つの生存に配分される。詳述すれば、十二の構成要素のうち、「無明」・「諸行」は前生、「識」乃至「有」は現生、「生」・「老死」は後生に配分される。そして、現在の生存は、過去の生存の結果と未来の生存の原因に分けられる。そのように考えた場合、過去と現在の生存の間、及び現在と未来の生存の間には、それぞれ因果関係が見られる。つまり、三つの生存には、二重の因果関係が成立するから、このような縁起が、三世兩重の因果と呼ばれる。「縁起」とは、先の『勝義空性経』の言及にもあったように、因果関係を示す言葉である。この三世兩重の因果も、その因果関係の一つであり、有部はこの三世兩重の因果を以て、人間の輪廻を説明するのである。

さて、ここで「[五] 蘊の相続」という語が言及されているが、以下の言及に見るように、五蘊の相続は人間に当てはめられている。以下では、現生に「識」乃至「有」という八つの構成要素がどのような者に当てはめられるかが議論される。

【問】ところで、これら八つの構成要素は、すべてのこの生 (jāti) に⁴¹あるのか。【答】そうではないと答える。

【問】それではどのような者 [の生] にあるのか。

【答】[寿命を] 全うする者 [の生] にはある。(20d')

完全 [な寿命] (paripūra) を有するものが、[寿命を] 全うする者 (paripūrin) である。まさにこれらすべての [八つの] 違った段階 (avasthā) を経験するブドガラが、ここ (20 偈) で意図されているのであり、途中で死んでしまう者は [意図されてい] ない。また、色 [界]・無色 [界] (rūpārūpyāvacara) に属する [ブドガラ] も [意図されてい] ない。なぜなら、Mahānidānaparyāyasūtra⁴² には、欲 [界] に属するブドガラのみが説かれているからである。すなわち「アーナンダよ、もし、識が母胎に入らないとするならば」⁴³と書かれているから⁴⁴。

寿命を全うする欲界のブドガラの場合には、現生に「識」乃至「有」という八つの構成要素があるとされている。欲界のブドガラとは、我々の世界における、欲望に執われた人間のこと

を意味する。つまり、我々のような人間が五蘊の相続として示されているのである。

ところで、五蘊の相続が人間に当てはめられていることは、『俱舍論』の十二の構成要素の説明からも明らかである。以下、簡単に十二の構成要素の個々の解釈について見ることにする。なお、十二の構成要素のうち、現生の段階 (avasthā) である「識」乃至「有」という八つの構成要素は、過去の生存と未来の生存という両者の場合にも、適用されるものであるから、まず、「現生」の段階から説明する。

識 (vijñāna) とは、母胎に「識」が再結生する瞬間 (kṣaṇa) の五蘊である⁴⁵。すなわち、具体的には母親の体に受胎した瞬間の段階である。この段階以降は胎児の成長過程として理解できる。

名色 (nāmarūpa) とは、六処 (ṣaḍāyatana), すなわち、眼・耳・鼻・舌・身・意という六根の生じる前の段階である⁴⁶。処というのは、ここでは感官 (indriya) の意味である。すなわち、「名色」を構成する「名」と「色」はそれぞれ「意根」と「身根」に当てはめることができる。この段階は、意根と身根以外の、眼根をはじめとする四つの根がまだ発達していない胎児の成長段階を示している。

六処 (ṣaḍāyatana) とは、先に述べた六根は生じているが、まだ外界の認識対象と接触していない段階である⁴⁷。つまり、これもまだ生まれていない胎児の段階である。

触 (sparśa) とは、母親の体から生まれ出た後の段階であるが、まだ、楽・苦などの原因を判断することができない段階である。なお、称友は、幼児 (bala) という言葉を挙げており、幼児は、苦なる感受の原因を判断しないから、火すらも触れてしまう⁴⁸、と説明する。つまり、「触」とは、生まれ出てから、対象をまだうまく判断することができない幼児の段階である。

受 (vedanā) とは、性欲が生じていない少年期の段階である⁴⁹。この段階が受と呼ばれることに関して、称友は「感受が勝れている」と説明する。そして、その理由を、「[楽・苦・不苦不楽なる三者の] 感受の原因を感受 [すなわち判断] するから」と説明する⁵⁰。この段階では、幼児の段階とは違って、楽・苦・不苦不楽に対する感受・判断があることがわかる。

愛 (trṣṇā) とは、五官の欲望や性交に対する欲望が生じている段階である⁵¹。ちょうど、この段階からが、青年期以降に相当する。この段階は煩惱として位置づけられる。

取 (upādāna) とは、欲望の対象を獲得するために、それを追い求める段階である⁵²。この段階も、愛と同様に、煩惱として位置づけられる。「愛」の段階では、欲望が単に生じているだけだが、「取」の段階では、実際にそれを獲得しようとする点で「愛」と「取」の間には違いがある。そして、これら、愛・取という煩惱の段階が、次の生存に輪廻する原因となる。

有 (bhava) とは、追い求めた結果、その人が積んでしまう「業」のことである⁵³。つまり、ここで言う「業」というのは、欲望の対象を実際に追い求めることによって生じた業である。この段階は現生を終えるまでの過程である。

ここまでの構成要素が「現生」として配分される。つまり「現生」とは、生を受けて死ぬまでのすべての段階であることがわかる。

さらに、以下の生・老死という二つは、「後生」すなわち次の生存を説明するものだが、「後生」に、「現生」の構成要素を当てはめようとするならば、識・名色・六処・触・受を適用させることができる。

生 (jāti) とは、現生における「識」に等しい⁵⁴。つまり、来世において、再び母胎に「識」が再結生する瞬間の五蘊の段階である。

老死 (jarāmarāṇa) とは、現生における名色・六処・触・受の四つの構成要素に当てはめることができる⁵⁵。つまり、後生における、眼根をはじめとする四つの根がまだ発達していない胎児の段階から、欲が生じていない少年期までの段階である。

以上の生・老死は、現生の愛・取・有の結果である。愛・取は、煩惱として、一方、有は、業として位置づけられるから、ここには「煩惱と業という原因によって次の生存が起きる」という輪廻の構造があらわれている。

さらに、「煩惱と業という原因によって次の生存が起きる」という構造は、以下の前生と現生の間に、そのまま当てはめることができる。「前生」に「現生」の構成要素を当てはめる場合、愛・取・有という構成要素が適用される。

無明 (avidyā) とは、ある者の前生における煩惱の段階である。諸々の煩惱が無明と同時に起こっていること、及び無明によって諸々の煩惱が活動することにより、この段階は無明と呼ばれる⁵⁶。過去の生存における愛・取は、この無明という段階に当てはめることができる。

諸行 (saṃskāra) とは、前生における業の段階であり⁵⁷、現生における「有」を当てはめることができる。

以上のように、十二の構成要素のうちの、「識」乃至「有」は、胎児が母胎にやどる瞬間、幼児、思春期の人間などのように、人間の成長する段階として言及され、その構造は「生」・「老死」、及び「無明」・「行」にも適用されるから、この三世兩重の因果というのが、三つの生存と人間の成長する過程を説明していることは明らかである。そして、有部は、それらの段階すべてを、五蘊の相続と定義していることになる。すなわち、有部が、人間を「五蘊の相続」と定義するのは、人間存在を無常なるものとして理解していることを示しているにほかない。

このように、有部の教義に従えば、人間の存在とは「五蘊の相続」である。また、生存と生存の間を結ぶものとして「中有」が想定されるが、それもまた「五蘊の相続」と定義されていた。すなわち、有部は、常住なるアトマンの存在を否定し、人間存在を「五蘊の相続」として捉えることにより、無我なるものの輪廻を説明しているのである⁵⁸。

結 論

さて、現代において、輪廻説は迷信的な考えとして理解されることが多いように思える。だが、輪廻説がたとえ方便であり、我々が生まれ変わることがないとしても、一生を通じてずっと変化しない同じ自分が存在しつづけていると考えるならば、それこそ、当時の仏教徒の捉え方からすれば、迷信的な考え方である。

また、我々が輪廻しないのであれば、上述したように、一度きりの人生なのであるから、なおさら簡単に自殺を選んでしまう態度については問い直し、他に解決手段がないか改めて考えるべきである。例えば、何かを失って自分の人生に意味がなくなると考えるのであれば、死を選ぶ前に、そのように考えてしまう「自分の価値観」を疑うべきである。そして、自分の人生が、果して自分だけのものなのか問いなおし、それまでの自分の価値観とは違う、新たな価値観を以て、自分の人生の意味を考えていくべきである。

一方、現代においても、輪廻説が人々に受け入れられている側面もある。しかし、輪廻を信じるとしても、前世での行いが良いとか悪いとかにこだわり、前世に関する迷いが生じているならば、それは誤った考えとして否定されなければならない。また、輪廻するとしても、仏教思想から言えば、それは、苦しみが永遠に続くことになるのであり、しかも次の生存において、人間に生まれるかもどうかは分からない、と考えられているのであるから、ゲームをリセットするが如く、簡単に自殺を選んでしまうのは、誤った行為ということになる。また、この世にいなかった人間が、常住なる実体として墓や位牌に存在しつづけるという考えも、仏教的には全く誤った考えである。現代人には、無宗教を標榜して、死後の世界も信じていないのに、なぜか墓だけは、他人よりも大きく立派なものを作る人々が少なくないように思える。しかし、墓を自慢するためのステータスと捉える人々は、墓産業なるものに自分が躍らされていることにさえ気づかず⁵⁹、単に立派な墓を建ててそれを大事にすることこそが、死者への供養になると信じて疑わない。そして、何者も住んでいない墓地を何かの聖地のように思い込んでいる人々は、それを守ろうとするあまり、時に争いさえも起こす。「聖地なる場所」の奪い合いで殺し合い、戦争さえも限りなく起きてきたことは、人類の歴史における、負の遺産の一つである。

社会が豊かになり、何でも金で手に入るという錯覚に陥っている現代人は、どちらかと言えば、唯物論的な捉え方をしているように思える。しかも、目に見えるものしか信じなくなった。そういった状況下で現代において、死体というものは隠される。葬儀場で見ることがあるにしても「きれいな死体」しか見せられることはない。そして、現代人は、特定の宗教に関わることを嫌い、無宗教でいる方が居心地が良いと思っているからか、あるいは、葬式仏教で生死の問題は解決できると単純に思い込んでいるからか⁶⁰、死について真剣に考えようとしな

い。死について真剣に考えようとしなから、家族が死ぬことも自分が死ぬことも想像ができない。想像ができないし、想像力も乏しいから、いつの間にか、自分は死ぬことはなく、ずっと生き続けるのであり、生き続けるのが当然だと思込込している。あるいは、自分の死を想像するにしても、死んだら、自分は「きれいな死体」になり、そして、火葬されて見た目にも浄められたかのような「真っ白な灰」になり、後は墓に住み続けるのだと勝手に空想している。そして、そのように考える人々は、できるだけ古くて由緒がありそうな、文化財に等しい寺に墓を作るか、あるいは、できるだけ他人よりも高額な墓を作れば供養になると信じている。しかも、そのような人々は、仏教思想を知ろうともしないから、自分たちの考えが「単なる私利私欲の延長でしかない」ということに、いつまで立っても気がつかない。

この自分自身が無常なる存在であるからこそ、我々は様々な楽も苦も享受し、最期に老・病・死という苦を必ず受け入れなければならないのである。いや、最期に老・病・死があるのではなく、この私の存在そのものが、生まれたその瞬間から、老・病・死を伴った無常なる存在なのである。だからこそ、事実として私の内にある老・病・死を、どのように受け入れ解決するのかという問題が、仏教思想において重要なのである。そして、それを乗り越えるためには、今生きている現実において、いろいろな迷いによって生ずる我々の苦の解決、そして、その苦をもたらす我々自身の迷いの解決こそが、より大きな問題として捉えられなければならないのである。

常住なる実体が存在するとすれば、本質的に善であったり、悪であったり、あるいは善でも悪でもどちらでもないような実体が、救われたり、救われなかったりすることがどうしてありえるだろうか。我々自身が無常なる存在であるが故に、我々には様々な苦が生ずるのであるが、それとは別な方向で、無常なる存在であるが故に、頓悟か漸悟かという問題は別にして、我々に迷いから悟りへの道も開かれているのではないか。それこそが、仏教の無我観のもう一つの側面でもあり、迷いの生起と同時に、悟りの生起をも説明づける教えこそが縁起説であったと言えるのではないか⁶¹。

そして、我々自身の存在価値というのは、生まれた家柄でもなく、最期の死に方でもなく、人生において私自身のなしてきた、すべての行為によって決まる。その捉え方は、インド正統派においても仏教においても同じなのである。ただし、「自分が良いところへ生まれるため」あるいは「私あるいは私の家族が救われるため」という偏った考え方は、どこまでも自我の世界、あるいは自分の欲望の延長の世界に留まった考えでしかない。そして、そのような考え方からは、慈悲などという思想は、決して生まれては来ない⁶²。そのような反省があったからこそ、インドにおいて、大乘仏教は生まれたのであろうし、大乘仏教が生まれたことに、意味があったと言えるのである。

最後に、仏教思想を我々がどのように捉えていくべきか考えてみたい。

仏教思想の捉え方について言えば、現代的な考え方を一切無視して、過去の一時代に説かれ

た内容のみに注目し、しかも時代的な背景も考えないまま、単に鵜呑みにしていくような考え方であっては問題が起きるであろう。

例えば、どこかの学派や宗派で、開祖として祭りたてられる人物の言葉を、「金言」としてどこまでも大事にするのは、伝統としては確かに素晴らしいことなのかもしれない。それも仏教の一つの思想であろう。しかし、むしろ、その「金言」を発した人物が、どのような背景を以てその言葉を発したのか、さらに、その人物が現代に生きているならば、果してどのような言葉を発するのか、そのことまで考えていく態度も、伝統を守っていくこと以上に大事なことと思われる。人間を超越的な存在にまで崇め立ててしまい、カリスマ化し、もはや人間として見なくなってしまう態度には問題があるであろう。また、「何百年も続く長い伝統があるから」というそれだけの理由で、徒にそれを守って行こうとするのであれば、それは、自分で考えることを放棄してしまった態度にほかならない。「古いからこそ大事なのだ」という考えが、その人にとって最も重要視されるのであれば、その人は、仏教思想等は早く捨ててしまい、もっと古くからある宗教の傾倒者となるべきであろう。私がこのように言っても、古くから大事なのだという考えを疑わない者がいるとすれば、インドで釈迦が仏教という教えを説いたとき、あるいは、大乘仏教という思想が芽生えたとき、あるいは、日本で法然が浄土教を説いたとき、それらの教えは、何れもその当時においては、異端中の異端にほかならなかったことを思い出すべきである。彼らがなぜ異端者と見られながらも、当時そのような教えをわざわざ説いたのか、あるいは、説かねばならないと考えたのか、彼らの動機に目をやり、彼らが何を伝えようとしたか、考えるべきである。人は考えないことによって、過ちをいつまでも繰り返すことを、我々は忘れるべきでない。

あるいは、抽象的な仏教教理を祭り立て、それを、あたかも常住なる実体の如く崇めていく態度もどこかおかしい。例えば、経量部の世親の考えによれば、「縁起」という抽象的な概念は、実際に生きている我々と別なところで独立して存在しているわけではない。我々自身の存在を説明するのが、縁起という概念なのであり、縁起という抽象概念が我々の存在と離れたところで、勝手に光輝くが如く存在しているわけではない⁶³。

また、我々は、仏教思想において何が一番優れているか、どこの宗派が一番優れているか、という考えに陥りやすい。確かに、そのような教相判釈も時には必要であろう。しかし、教相判釈が必要な時においても、我々は、仏教において中道が説かれていることを忘れるべきではない⁶⁴。そして、世の中には、様々な考えを持つ人々がいることを思い出すべきである。「大乘の教え」を知っているから「小乗の教え」は知らなくてよいとか、「他力」を知っているから「自力」は知らなくてよいとか、日本仏教を知るのにインド仏教・西藏仏教・中国仏教等の思想は必要ないとか、インド仏教が最初であるから、西藏仏教・中国仏教・日本仏教等は仏教ではないとか、短絡的に考える一つの原理主義的な捉え方は、もはや仏教思想を、仏教思想の目指すところから、別なところへと導いてしまうだろう。

あるいは、小乗仏教より大乘仏教が勝れていると単純に捉え、小乗仏教で何が説かれているのかさえ全く理解しない考え方にも問題が生ずるであろう。大乘仏教が生まれる以前の小乗仏教を学ばなければ、大乘仏教の生まれた本当の意味は分からないはずである。また、召使いが恐れながら主人に服従するが如く、絶対者にひたすら服従していくような信仰態度は、小乗仏教の信仰態度であって、大乘仏教における信仰態度ではありえない。しかし、その小乗仏教の信仰態度が分からなければ、大乘仏教の、より自在かつ自由な信仰は分からないのである⁶⁵。あるいは、小乗仏教の教理を踏まえた上で構築されている大乘仏教の教理は、小乗仏教の教理の理解なしには、その特徴が明らかになっては来ないはずである。花が美しいと言ったとき、葉や茎や根があり、また土や太陽に支えられ、その花は美しいのであって、花の花びらだけが美しかったり、花びらだけが優れているのではない。しかし、どれが一番優れているか、どれが一番正しいかという考えに我々は取り憑かれやすい。そして、我々は、その考えの問題点に気づかない。

このように言っている私自身も、自分の知っているわずかな範囲の知識だけを以て、自分の考えが正しいと主観的に考えているに過ぎない。しかし、そのようであっても、我々は、様々な仏教思想を学んでいく中で、その思想が、どのような背景を前提にして生まれたのかを考え、さらに、その背景を現代に置き換えた場合、その思想が、どのように考えられるべきなのか、たとえ主観の域を出ないとしても、常に探っていこうとする態度は必要である。もし、我々が考えることをやめて、客観的な思考を失った単なる思い込みだけに基づいて「一番勝れた教えなるもの」を大事にし、ひたすら傾倒していくならば、我々は、釈迦の意図と反して、原理主義に向かってひたすら歩み続けるだけである。あるいは、それを探っていこうとしなければ、自分の知っている仏教思想が、様々な仏教思想の中でどのような位置にあるのか、また、その仏教思想が素晴らしい思想なのかどうかということさえも全く分からないはずである。

何が一番勝れた思想かという考え方は、自分の生まれ育った環境の中で形成された価値観、あるいは自分の主観によって変わりうる。しかし、自分の考え方が変わりうるからこそ、我々は、様々な価値観を知ることにより、現代における固定的な見方を脱し、自分たちの思想をより広い方向へと展開させることができるはずである。そして、その様々な価値観を与えうるものの一つとして、仏教思想は考えられるべきであるが、もし、その思想に、中道の精神が忘れられていなければ、そこには、待機説法としての特質を失っていない、より多くの効果を持つ「仏教思想の有効性」が見出されるはずである。

Abbreviations and Literature

Abbreviations

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu).
 (a): Prahlād Pradhān, ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. TSWS 8. Patna: Jayaswal Research Institute, 1967.
 (b): Swami Dwarikadas Shastri, ed. *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Bauddha Bharati Series 5, 6, 7, 9 (1970, 71, 72, 73). Reprint, Varanasi, 1987.
- AKBh(Tib) *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu) (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*): D 4090, P 5591.
- AKV *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra).
 (a): U. Wogihara, ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo, 1932-36. Reprint, 1989.
 (b): Swami Dwarikadas Shastri, ed. See AKBh (b).
- BĀU *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Upaniṣad Series. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1951. Reprint, 1968.
- ChU *The Chāndogya Upaniṣad*. Upaniṣad Series. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1956.
- DN *Dīghanikāya*, PTS.
- KvA *Kāthāvatthupakkaraṇa-Aṭṭhakathā*, PTS.
- Pr Pradhān, ed. See AKBh (a).
- Sh Swami Dwarikadas Shastri, ed. See AKBh (b).
- T 大正新脩大藏經。
- 『印仏研』 『印度学仏教学研究』。
- 『集異門足論』 尊者舍利子造『阿毘達磨集異門論』(*Saṅgītiparyāya*): T.26 (No.1536).
- 『中阿含』 『中阿含經』。
- 『婆沙論』 五百大阿羅漢等造『阿毘達磨大毘婆沙論』(*Mahāvibhāṣāśāstra*): T.27 (No.1545).
- 『法蘊足論』 尊者大目乾連造『阿毘達磨法蘊足論』(*Dharmaskandha*): T.26 (No.1537).
- 本庄目録 See 本庄 [1984]。

Literature

- 阿満利磨
 1996 『日本人はなぜ無宗教なのか』東京：筑摩書房。
 1999 『人はなぜ宗教を必要とするのか』東京：筑摩書房。
- 井狩彌介
 1988 「輪廻と業」『岩波講座東洋思想第六巻 インド思想2』pp.275-306。
 1989 「ヴェーダ祭式文献にみられる再生観念の諸相」『人文学報』（京都大学人文科学研究所）65:69-78。
- 池田練太郎
 1991 「中有の機能について」『印仏研』39(2):129-133。
- 大谷照裕
 1999 「墓と環境」『教学研究所紀要』（浄土真宗教学研究所）8:161-180。
- 桂 紹隆
 2001 「オウム真理教は仏教かーインド仏教研究に関する方法論的反省ー」『日本佛教学会年報』66:1-15。

仏教思想の現代的意味

- 梶山雄一
1983 『「さとり」と「廻向」—大乘仏教の成立—』東京：講談社。
1999 「アーラヤ識と業報・輪廻」『創価大学国際仏教学高等研究所年報』2:3-19。
- 加治洋一
1987 「『三弥底部論』解説研究—中有の存在に関する議論(上)—」『大谷学報』67(2):28-39。
- 川村昭光
1983 「中有の研究(その2)」『曹洞宗紀要』15:1-17。
- 楠本信道
1998 「adhimukti 研究—*Mahāyānasūtrālaṃkāra* X.9-10 世親釈・安慧釈の和訳—」『哲学』(広島哲学会) 50:95-107。
1999a 「大乘莊嚴經論における‘adhimukti’の意味」『印仏研』47(2):113-115。
1999b 「有部の四種縁起」『哲学』(広島哲学会) 51:33-46。
1999c 「十二支縁起解釈と所依經典」『印仏研』48(1):150-153。
2001a 「『俱舍論』における‘pratītyasamutpāda’の語義解釈」『印仏研』49(2):121-124。
2001b 『説一切有部の縁起観』。広島大学文学部提出 学位論文。
2001c 「『縁起経釈』における無明の語義解釈—世親の否定詞論—」『印仏研』50(1):169-172。
2002 「『俱舍論』における世親の縁起観—有部と経量部の十二支縁起解釈—」『印仏研』51(1):149-152。
- 雲井昭善
1954 「輪廻の思想的根拠」『大谷学報』34(2):1-13。
- 信楽峻磨
1985 「'84年日本、宗教の現在とその課題」『真宗研究会紀要』18:1-17。
1988 「仏教におけるホスピス・ケアの問題—とくに浄土教における看死の思想をめぐって—」『援助の人間関係』pp.157-192。
- 辻直四郎
1980 『辻直四郎著作集 ヴェーダ学Ⅰ』京都：法蔵館。
- 中村 元
1990 『ウパニシャッドの思想』(『中村元選集〔決定版〕』9) 東京：春秋社。
- 服部正明
1988 「インド思想史(二)」『岩波講座東洋思想第六巻 インド思想2』pp.1-67。
- 伴戸昇空
1979 「中有」『印仏研』27(2):182-183。
- 舟橋一哉
1987 『俱舍論の原典解明 業品』京都：法蔵館。
- 本庄良文
1984 『俱舍論所依阿含全表Ⅰ』京都：私家版。
1991 「シャマタデーヴァの傳へる阿含資料—世品(4)〔25〕-〔49〕—」『教育諸学研究論文集』5:89-106。
1998 「シャマタデーヴァの伝える阿含資料補遺—破我品(上)—」『神戸女子大学文学部紀要』31:91-104。
- 前田專學
1988 「アートマン論 総論」『岩波講座東洋思想第六巻 インド思想2』pp.204-222。
- 松田和信
1984 「縁起にかんする『雑阿含』の三經典」『佛教研究』(国際仏教徒協会) 14:89-99。

宮下晴輝

- 1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性經』の解釈をめぐって—」『仏教学セミナー』44:7-37。

森 章司

- 1992 「縁起の滅と悟りの縁起」『東洋学研究』27:11-27。

註

- 1 信楽〔1988:191〕は、「近代における仏教の歴史を顧るとき、多くの善意ある仏教徒が、慈悲の名目やその心情への共感によって、工場布教、刑務教誡、軍事援助、融和運動などの慈善感化、思想善導事業に尽力することを通して、結論的には、当時の権力の民衆支配に加担していったことは、前者の轍として十分に厳しく反省されるべきであろう」と言及する。
- 2 信楽〔1985:15〕参照。
- 3 現代人の「無宗教」の問題については阿満〔1996〕〔1999〕を参照されたい。
- 4 平成16年7月23日の朝日新聞、その他各誌参照。
- 5 本論については、2001年10月1日に広島大学大学院文学研究科に提出した学位論文（楠本〔2001b〕の「第一章の第一節、及び第二節」をそのまま使用しているが、紙数の都合上脚註についてはいくつかが割愛した。
- 6 井狩〔1989:76〕参照。また、雲井〔1954:4〕は、輪廻説の萌芽は、*Veda* の中には求めることはできないと言及している。
- 7 井狩〔1988:279〕参照。
- 8 *Rg Veda* 10.14.8, 10.16.5.
- 9 井狩〔1989:75〕参照。
- 10 服部〔1988:16〕、井狩〔1988:279〕、辻〔1980:153〕参照。
- 11 辻〔1980:153〕参照。
- 12 服部〔1988:16〕参照。
- 13 服部〔1988:17〕参照。
- 14 服部〔1988:17〕、前田〔1988:212〕参照。
- 15 服部〔1988:18-21〕、前田〔1988:213-241〕参照。
- 16 服部〔1988:21-24〕参照。
- 17 BĀU IV. 5.15, 服部〔1988:24〕、前田〔1988:209〕、中村〔1990:450〕参照。
- 18 BĀU IV. 4.7, 服部〔1988:28-29〕参照。
- 19 井狩〔1988:280-296〕参照。
- 20 服部〔1988:26〕参照。
- 21 辻〔1980:155〕、服部〔1988:27〕参照。
- 22 服部〔1988:25-26〕参照。
- 23 BĀU IV. 4.5. 和訳は服部〔1988:27〕に従った。
- 24 雲井〔1954:7〕参照。
- 25 井狩〔1988:277〕は、「再生」・「業」・「解脱」という三つがヒンドゥー思想、仏教、ジャイナ教等において受けいれられていると指摘する。前田〔1988:205〕もこれと同様に述べる。
- 26 『集異門足論』T.26.397a4, 『法蘊足論』T.26.499b9. 伴戸〔1979:182, 183, fn.2〕参照。
- 27 伴戸〔1979:182〕参照。
- 28 川村〔1983:1-2〕、加治〔1987:28〕、池田〔1991:129, 132〕、梶山〔1999:8〕参照。
- 29 AKBh p.120, II.6-9: ko 'yam antarābhavo nāma/mṛtyūpapattibhavayor antarā bhavatiha yaḥ/(10ab) maraṇabhavasyopapattibhavasya cāntarā ya ātmabhāvo 'bhinirvarttate deśān-

- taropattisamprāptaye so 'ntarābhava ity ucyate/gatyantarālatvāt/
- 30 AKBh p.129, Ⅱ.5-12: atredānīm bāhyakā ātmavādaṃ parigrhyottīṣṭhante/yadi sattvo lokāntaraṃ samcaratīti prātibhāyate, siddha ātmā bhavatīti/sa eṣa pratisidhyate nātmāsti (18a) kīdṛśa ātmā, ya imān nikṣipaty anyāṃś ca skandhān pratisamādadhātīti parikalpyate sa tādṛśo nāsty antarvyāpārapuruṣaḥ/evam tūktam bhagavatā “asti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipati, anyāṃś ca skandhān pratisamādadhātī anyatra dharmasamketāt tatrāyaṃ dharmasamketo yad utāsmin satīdaṃ bhavati” ti vis-tareṇa pratītyasamutpādaḥ/
- 31 松田〔1984:99〕は、業と異熟とを担う作者 (kāraṇa) は、法の仮託 (dharma-samketa: 世俗の日常言語) としてのみ認められるのであって、第一義 (勝義) としては実在しないが、その背後にある業と異熟はあくまで実在する、と指摘し、梶山〔1983:188〕が「世俗の法の約束ごととしては十二支縁起に説かれるような業報輪廻はあるが、最高の真実としては空である」と言及することに対して批判している。また、宮下〔1986:14〕は、『阿毘婆沙論』(『婆沙論』) にも、「作者」は世俗有であり、「業」と「異熟果」は勝義有であると言及されていることを指摘する。『婆沙論』T.27.463b22-23: 作者受者世世俗有業異熟果是勝義有。
- 32 AKBh p.468, Ⅱ.16-23: na sa evam utpadyate yathā skandhā apūrvaprādurbhāvāt/kiṃ tarhi/skandhāntaropādānāt/yathā yājñiko jāto vaiyākaraṇo jāto ity ucyate/vidyopādānāt/bhikṣur jātaḥ parivrajako jāto iti liṅgopādānāt/vṛddho jāto vyādrito jāto ity avasthāntaropādānāt iti/na pratikṣepāt sūtra eva hi pratikṣiptam bhagavatā paramārthasūnyatāyām/“iti hi bhikṣavo 'sti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhate/ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisamādadhātī anyatra dharmasamketād” iti/phālgunasūtre cōktam “upādatta iti phālguna na vadāmi” ti/tasmān nāsti skandhānām kaścid upādātā nāpi nikṣepā/
- 33 パールグナ経については、本庄目録〔9028〕参照。なお、本庄〔1998:102-104〕は、対応資料として、雑阿含5,372 (T.2.102b) を挙げる。
- 34 『俱舍論』業品冒頭では、有為法が刹那滅するものであることが言及される。AKBh p.193, Ⅱ.1-2: na gacchati yasmāt samskṛtam kṣaṇikam (2bc) ko 'yam kṣaṇo nāma/ātmalābho 'nantaravināśi/so 'syāstīti kṣaṇikam/ (舟橋〔1987:6〕:「身表は」動くことではない。有為は刹那滅 (kṣaṇika) であるからである。ここに「刹那」と言われるものは何か。実体 (ātman) を獲て無間に滅するものである。其〔刹那〕を有するものであるから、刹那滅である)。
- 35 「形成された」と訳した 'abhisamskṛta' について、世親は註釈において、この語を 'paribhāvita' の意味で解し、称友もこれと同様に理解している。AKV p.283, Ⅱ.8-9: kleśakarmābhisamskṛtam iti/kleśakarmāparibhāvitam ity arthaḥ/ (「諸々の」煩惱と業によって形成された」とは「諸々の」煩惱と業によって熏習されたという意味である)。
- 36 AKBh p.129, Ⅱ.12-21: kīdṛśas tarhi ātmā na pratisidhyate/skandhamātram tu (18a') yadi tu skandhamātram evātmā upacaryate tasyāpratiṣedhaḥ/evam tarhi skandhā eva lokāntaraṃ samcaratīti prāptam skandhamātram tu nātra samcaratīti/kleśakarmābhisamskṛtam/(18b) antarābhavasammatyā kuṣim eti pradīpavat/18cd//kṣaṇikā hi skandhās teṣāṃ samcaritum nāsti śaktiḥ/kleśais tu paribhāvitam karmabhiḥ ca skandhamātram antarābhavasamjñikayā sammatyā mātuḥ kuṣim āyati/tadyathā pradīpaḥ kṣaṇiko 'pi sammatyā deśāntaram iti nāsty eṣa doṣaḥ/tasmāt siddham etad asaty apy ātmani kleśakarmābhisamskṛtaḥ skandhānām samtāno mātuḥ kuṣim āpadyata iti/
- 37 AKBh p.474, Ⅱ.3-7: api khalu yathā pradīpo gacchati tathā vijñānam vijñātīti/katham ca pradīpo gacchati/pradīpa ity arciṣāṃ samtāna upacaryate/sa deśāntareṣūtpadyamānas

taṃ taṃ deśaṃ gacchatīty ucyate/evaṃ vijñānam api cittānāṃ saṃtāna upacaryate/tad viṣayāntareṣūtpadyamānaṃ taṃ taṃ viṣayaṃ vijñātīty ucyate/yathā vā bhavati jāyate tiṣṭhati rūpaṃ ity atra bhavitur bhāvād anarthāntaratvam evaṃ vijñānasyāpi syāt/

- 38 「以上のように」と訳した‘evaṃ’について、Pr 及び Sh には‘eṣa’とあるが、AKBh(Tib)の‘de ltar’に基づいて‘evaṃ’に訂正して読んだ。
- 39 「三つの生存にわたって存続する」と訳した‘janmatrayāvastha’について、世親はこの20偈を述べるの直前で既に次のように説いている。AKBh p.130, ll.21-22: etena prakāreṇa kleśakarmahetukaṃ janma taddhetukāni punaḥ kleśakarmāpi tebhyaḥ punar janmety anādibhavadakrakam veditavyam/ (以上の種類によって、煩惱と業を原因とする生存(janman)と、さらにその[の生存]を原因とする諸煩惱と業と、さらにそれら[諸煩惱と業]に基づく生存が、無始なる生存という車輪である、と知るべきである)。
- ここで、煩惱・業・生存の関係は、「煩惱と業」によって次の「生存」を得て、その「生存」から、「煩惱と業」がくり返されることが言及されている。この煩惱・業・生存の三者の関係は、後に言及される「煩惱・業・所依(vastu)」の関係と重複するものである。
- 40 AKBh p.131, ll.3-7: ya evaṃ¹⁾ skandhasantāno janmatrayāvastha upadiṣṭaḥ sa pratītya-samutpādo dvādaśāṅgas trikaṇḍakaḥ/(20ab) tatra dvādaśāṅgāni avidyā saṃskārā vijñānaṃ nāmarūpaṃ ṣaḍāyatanam sparśo vedanā tṛṣṇā upādānaṃ bhavo jātir jarāmaraṇam ca/triṇi kāṇḍāni pūrvāparāntamadyāny atītānāgatapratyutpannāni janmāni/¹⁾ Pr and Sh have eṣa, but which is to be evaṃ.
- 41 「すべてのこの生(jāti)に」と訳した‘sarvasyāsyāṃ jātau’について、梵語は‘sarvasyāṃ jātau’であるが、藏訳の‘thams cad kyi skye ba ‘di la’, 真諦訳「一切衆生於此生為具有不」、及び、玄奘訳「一切有情此一生中皆具有不」から、‘sarvasyāṃ’を‘sarvasyāsyāṃ’に解してこのように訳した。そして、「この生」とは「現生」のことを意味すると考えるべきである。なお、この訳については小谷信千代先生より御指摘していただいた。
- 42 Mahānidānaparyāyasūtra については、本庄目録[3036] (本庄[1984:36-37,1991:100]) 参照。なお、本庄[1991]は対応資料として、『中阿含』97, 大因経(T.1.579c); Dīghanikāya (DN) No.15 を挙げる。
- 43 この引用については、本庄目録[3036] (本庄[1984:36-37,1991:100]) 参照。なお、本庄[1991]は対応資料として、『中阿含』97, 大因経(T.1.579c); DN No.15 を挙げる。『中阿含』97; T.1.579c17-18: 若識不入母胎者。有名色。成此身耶。答曰。無也。また、本庄[1991:100]は、「アーナンダよ、もし識が母胎に入らなかつたなら、精液と血のカララの下で凝固するであらうか」と訳し、「凝固する」について、AKBh(Tib)が‘brgyal bar ‘gyur’ (昏迷する)と訳している、指摘する。
- 44 AKBh p.131, ll.9-14: kiṃ punar etāny aṣṭāṅgāni sarvasyāsyāṃ¹⁾ jātau bhavanti/nety āha/kasya tarhi/paripūriṇaḥ/20d’//paripūro ‘syāstīti paripūrī ya etāni sarvāṇy evāvasthāntarāṇi sprśati so ‘tra pudgalo ‘bhipreto na tu yo ‘ntarāla eva mriyate/nāpi rūpārūpyāvacaraḥ/tathā hi mahānidānaparyāyasūtre²⁾ kāmāvacara eva pudgalo nirdiṣṭaḥ/vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kuṣṣiṃ nāvakrāmed iti vacanāt/ ¹⁾Pr and Sh have sarvasyāṃ, but which is to be sarvasyāsyāṃ. ²⁾Pr: mahānidānaparyāye.
- 45 AKBh p.131, ll.24-25: saṃdhiskandhās tu vijñānam (21c) mātuḥ kuṣṣau pratisaṃdhikṣaṇe pañca skandhā vijñānam/ (一方、[母胎に]再結生する[瞬間の五]蘊が識である。(21c)母胎に再結生する瞬間の五蘊が「識」である)。
- 46 AKBh p.132, ll.1-4: nāmarūpaṃ ataḥ param/21d/ prāk ṣaḍāyatanotpādāt (22a) saṃdhicittāt pareṇa yāvat ṣaḍāyatanam notpadyate sāvasthā nāmarūpaṃ¹⁾ ity ucyate/prāk caturāyatanot-

pādād iti vaktavye śaḍāyatanavacanam tadā tadvyavasthāpanāt/ (その後、六処の生ずる以前の〔の段階〕が、名色である。(21d-22a) 再結生の心〔すなわち識〕の後、六処が生じていない間の、かの段階が「名色」と呼ばれる。「四処の生ずる以前」と説かなければならないにもかかわらず、「六処〔の生ずる以前〕」と説かれているのは、その〔眼などの四処の生起する〕時、それ〔すなわち身と意の二処〕が確立されるからである。¹⁾Pr and Sh have ‘tāvat śaḍāyatanam’, but which is to be removed. ‘tāvat śaḍāyatanam’ という句に相当する訳が、AKBh(Tib) にも漢訳にも見られない。この後の節、AKBh p.132, ll.5-6 (次註) で ‘tāvat śaḍāyatanam ity ucyate’ と述べられているが、ここで述べられる ‘tāvat śaḍāyatanam’ はそれと間違えてたものと考えられる。

- 47 AKBh p.132, ll.5-6: tat pūrvam trikasaṃgamāt/(22b) utpanne śaḍāyatane sāvasthā tāvat śaḍāyatanam ity ucyate yāvadindriyaviṣayavijñānatrikasaṃnipātaḥ¹⁾/ (三者の和合以前〔の段階が〕、それ〔すなわち六処〕である。(22b) 六処が生じた後、根・境・識の三者が和合しない間の、かの段階が「六処」と呼ばれる。¹⁾Pr and Sh have ‘trikasaṃnipātaḥ’, but which is to be ‘trikasaṃnipātaḥ’. AKBh(Tib) 並びに漢訳では、否定形が使われているから、‘trikasaṃnipātaḥ’ に訂正して読む。
- 48 AKV p.285, ll.8-14: sparśaḥ prāg iti/śaḍindriyaviṣayavijñānasamnipātaḥ sparśo jātāvasthāyām vyavasthāpyate/paripūrṇaśaḍāyatanasamnipātasadbhāvāt/ā kutah/prāk sukhaduḥkhāduḥkhāsukhavedanākāraṇeṣu¹⁾ jñānaśaktitaḥ/sa bālo yāvat sukhāyā vedanāyā etat kāraṇam duḥkhāyā etat kāraṇam²⁾ aduḥkhāsukhāyāś caitat kāraṇam iti paricchede na śakto bhavati sāvasthā sparśa ity ucyate/tathā hi bālo ‘gnim api sprśed duḥkhasyaitat kāraṇam ity aparicchindan/ (〔「楽・苦などの原因を知る能力を持つ³⁾」以前の〔段階が〕触である〕について。六つの根・境・識の和合である触が、生まれた状態に配分される。なぜなら、完全な六処との和合が実際にあるからである。【問】〔それでは〕どの〔段階〕までか。【答】楽・苦・不苦不楽という受の原因に対して知る能力を持つ前までである。「彼」すなわち幼児(bāla)が、楽という受の原因はこれである、苦という受の原因はこれである、不苦不楽という受の原因はこれである、と判断能力を持たない間の、かの段階が「触」と呼ばれる。すなわち、幼児は、苦〔という受〕の原因がこれであると判断しないから、火すらも触れてしまうのであろう。¹⁾Sh: sukhaduḥkhāsukhavedanākāraṇeṣu/. ²⁾Sh omits ‘duḥkhāyā etat kāraṇam’. ³⁾梵語では、22偈cd句の ‘sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ’ に対応する部分が省略されているが、蔵訳はこれに対応する訳を挙げる。
- 49 AKBh p.132, ll.9-11: paricchedasāmarthyē sati vittiḥ prān maithunāt (23a) vedanāvasthā yāvan maithunarāgo na samudācarati/ (判断能力はあるが、性交(maithuna)以前〔の段階が〕、受(vitti)である。(23a)「受」という段階は、〔判断能力は生じているが〕性欲(maithunarāga)が活動しない間である)。
- 50 AKV p.285, ll.14-19: paricchede sāmāthyē sati vittir vedanety arthaḥ/ā kutah/prān maithunād yāvan maithunarāgo na samudācaratis āvasthā vedanety ucyate/vedanāprakarṣiṇi hi sāvasthā/vedanākāraṇavedanāt¹⁾/ (判断能力があるときに、受(vitti)〔と偈に説かる。その受(vitti)とはすなわち〕感受という意味である。【問】〔それではその受(vitti)とは〕どの〔段階〕までか。【答】性交(maithuna)の前〔までの段階である〕。「性欲(maithunarāga)が活動しない間の」、かの「段階」が「受」と呼ばれる。実に、かの段階は、〔複数の心所のうち〕感受が勝れているものである。なぜなら、〔楽・苦・不苦不楽なる三者の〕感受の原因を感受〔すなわち判断〕するからである。¹⁾Sh vedanā; kāraṇavedanāt.
- 51 AKBh p.132, ll.12-13: tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ/(23b) kāmaguṇamaithunarāgasamudācārāvasthā tṛṣṇety ucyate yāvan na tadviṣayaparyeṣṭim āpadyate/ (享受の対象(bhoga)と

性交に対する欲望を持つ者の〔段階が〕、愛である。(23b)〔五〕欲の対象と性交とに対する欲望の活動する段階が、「愛」と呼ばれる。いまだ、それ〔すなわち愛〕の対象を追い求めるようにはならない間である)。

- 52 AKBh p.132, II.14-15: upādānaṃ tu bhogānaṃ prāptaye paridhāvataḥ/23cd/yasyāṃ avasthāyāṃ viṣayapṛāptaye paryeṣṭim āpannaḥ sarvato dhāvaty asāv avasthā upādānam ity ucyate/ (一方、諸々の享受の対象を獲得するために、駆け回る者の〔段階が〕、取である。(23cd) 対象を獲得するために、〔既にそれを〕追い求めるようになった者が、あらゆる方向に駆け回る段階が「取」と呼ばれる)。
- 53 AKBh p.132, II.15-18: tathā ca paridhāvan sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ¹⁾ kurute karma tad bhavaḥ/(24ab) sa viṣayāṇāṃ prāptihetoḥ paridhāvan paunarbhavikaṃ karmopacinoti so 'sya bhavaḥ/ (そして、そのように駆け回るとき、彼は、未来に有という果報をもたらす業をなすが、そ〔の業の段階〕が有である。(24ab) 彼は、諸々の対象を獲得するために駆け回るとき、次の生存形態をもたらす業を蓄積するが、そ〔の業の段階〕が、彼にとって「有」である)。 ¹⁾Pr: bhaviṣyat bhava°.
- 54 AKBh p.132, II.18-21: tena hi karmaṇā punar itaḥ pracyutasyāyatyāṃ pratisaṃdhir bhavati/yo 'sau pratisaṃdhiḥ punar jātiḥ (24c) yad eveha vijñānāṅgaṃ tad evāsyānyatra janmani jātiḥ/ (実に、かの業〔すなわち有〕によって、この世を去った者には、来世 (āyati) において再び再結生がある。すなわち、その再び再結生〔する段階〕が生である。(24c) この世における識という構成要素は、他の生存における彼の「生」にほかならない)。
- 55 AKBh p.132, II.21-24: tata ūrdhvaṃ jarāmaraṇam ā vidaḥ/24d/jāteḥ pareṇa yāvadvedanāvasthā jarāmaraṇam/yāny eveha catvāry aṅgāni nāmarūpaśaḍāyatanasparśavedanās tāny evānyatra jarāmaraṇam ity etāni dvādaśāṅgāni/ (その後〔すなわちその生の後〕、受 (vid) に至るまで〔の段階〕が老死である。(24d) 生の後、受までの段階が「老死」である。この世における四つの構成要素〔すなわち〕名色・六処・触・受は、他〔の生存〕における「老死」にほかならない。以上が十二の構成要素である)。
- 56 AKBh p.131, II.17-20: atha ka ime 'vidyādayaḥ/pūrvakleśadaśāvidyā¹⁾ (21a) yā pūrvake janmani kleśāvasthā sehāvidyety ucyate/sāhacaryāt tadvaśena teṣāṃ samudācārāc ca/rājāgamanavacane tadanuyātrikāgamanasiddhavaḥ/ (【問】さて、これら無明等とは何か。【答】以前〔の生存〕における煩悩 (kleśa) の段階 (daśā) が、無明である。(21a) 以前の生存における煩悩の段階が、ここ〔十二支縁起という教説〕では、「無明」と呼ばれる。なぜなら〔諸煩悩が無明と〕同時に起こっているからであり、また、それ〔無明〕によってそれら〔諸煩悩〕が活動するからである。「王様がやって来る」と言われたとき、その家来が来ることも知られるように²⁾。 ¹⁾Pr and Sh have 'pūrvakleśā daśāvidyā', but which is to be 'pūrvakleśadaśāvidyā'. ²⁾「ように」と訳した '°vat' は AKV の 'yathā' に対応する。

AKVp.284, I.25-p.285, I.1: atha ka ime 'vidyādaya ity/kim avidyaiva kevalā utāho sarvakleśāḥ¹⁾ āhosvit kleśāvastheti saṃdehe pṛcchati/sāhacaryād iti/yasmād avidyāsahacārīṇaḥ kleśāḥ/tadvaśena teṣāṃ samudācārāc ca/yasmāc cāvidyāvaśena teṣāṃ kleśānaṃ samudācārāḥ/sa punas tadanuvṛttiḥ/mūḍhasya hi kleśasamudācāro nāmūḍhasya/rājāgamanavacana ity vistaraḥ/yathā rājagacchatīty ukte tadanuyātrikāṇāṃ bhṛtyānām āgamanasiddhiḥ/²⁾ sāhacaryāt tadvaśena teṣāṃ samudācārāt/tadvad etat/tad evam avidyāvaśād avidyāṅgaḥ kleśadaśety arthaḥ/tasmād uktam/pūrvakleśadaśāvidyā ity/na tūktam pūrvāvidyādaśāvidyetyeti/ (「さて、これら無明等とは何か」について。〔無明は〕まさに無明のみなのか、あるいは、あらゆる煩悩なのか、あるいは、煩悩の段階 (avasthā) なのか、という疑いがあるから³⁾問うているのである。「なぜなら同時に起こっているから」について。なぜなら諸煩悩が無明と同時に起こって

いるからである。「また、それ〔無明〕によって、それら〔の諸煩悩〕が起こるからである」について。なぜなら無明によって、それら諸煩悩が起こるからである。さらに、そ〔の煩悩が起こるの〕は、か〔の無明〕に応じて起こる。なぜなら、〔無明によって〕惑わされた者には煩悩が起こる〔が〕、〔無明を〕離れた者には〔煩悩は起こら〕ないからである。「王の来ること」云々について。例えば「王が来る」と述べられた場合に、「彼〔王〕の家来」すなわち従者たち〔も〕来ることが成立する。なぜなら、〔王と家来は〕一緒にいるからであり、彼〔王〕によって彼等〔家来たち〕が活動するからである。それ〔王と家来の関係〕のように、これ〔無明と煩悩の関係〕は〔理解されるべきである〕。したがって、以上のように、無明によって〔諸煩悩が起こるから〕無明という構成要素が煩悩の段階 (daśā) である、という意味である。それ故に、「以前〔の生存における〕煩悩の段階が無明である」と説かれたのであるが、「以前〔の生存における〕無明の段階が無明である」とは説かれなかったのである。¹⁾Sh: sarve kleśāḥ. ²⁾Sh omits 'yathā rājagacchatīty ukte/tadanuyātṛkāṇāṃ bhṛtyānām āgamanasiddhiḥ/'. ³⁾AKV(Tib) は 'the tshom za zhing' (疑って) と訳す。

- 57) AKBh p.131, ll.21-23: saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ/(21b) daśeti vartte/pūrvajanmany eva yā puṇyādikarmāvasthā seha saṃskārā ity ucyante yasya karmaṇa iha vipākaḥ/ (以前〔の生存における〕業の〔段階〕が諸行である。(21b)〔21偈 a 句の〕「段階」という語が補われる。まさに以前の生存における善業 (puṇya) 等という業の段階が、こ〔の十二支縁起という教説〕では「諸行」と呼ばれる。そ〔の過去〕の業がこの世で結果するのである)。
- 58) この後『俱舍論』で議論される内容については、学位論文 (楠本 [2001b]) あるいは楠本 [1999b] [1999c] [2001a] [2001c] 参照。なお、インド正統派も仏教も、輪廻が受け入れられているように見えるが、有部の教義では、刹那的な存在のみが勝義として認められ、相続的な輪廻は、世俗として受け入れられている。この内容については、楠本 [1999b] [2001b] 参照。
- 59) 大谷 [1999:161-164] 参照。
- 60) 阿満 [1996] [1999] 参照。
- 61) 『俱舍論』の縁起説は、迷いの生起を説明するものであるから、大乘仏教におけるように、縁起説を悟りと結びつけることは難しいことは言及しておく。ただ、この問題について、森 [1992:12] は、「縁滅」という方向で解釈しようとする。森 [1992:26] は、「悟りの縁起」が原始仏教に説かれているかどうかを考察し、原始仏教には、その基盤を求めることはできないが、強いてその萌芽を求めるとすれば、それは「清浄に因縁あり」とする縁起説であると言及する。
- 62) この考え方については、平成16年7月31日の西日本学会において、外園幸一先生から御示唆いただいた。
- 63) 楠本 [2002] 参照。
- 64) 桂 [2001:11-12] は、仏教思想の「方法論的中道」について言及する。
- 65) 信仰の意味については、楠本 [1998] [1999a] 参照。特に、小乗仏教と大乘仏教の信仰態度の違いについては、楠本 [1998] 参照。

(楠本 信道)