ブッダは輪廻思想を認めたのか

望　月　海　慧
（身 延 山 大 学）

はじめに[1]

現代の仏教学の研究方法は，文献学的手法を用いている。その研究のための第一次資料となるものは，古典文献の写本であり，遺跡から発見された碑銘や考古学的出土品などである。ブッダ自身が自らの教えを文字に著すことはなかった。従ってブッダの教えがどのようなものであったのかを考察する際は，必然的に彼の死後，時を経てから編纂された初期仏典にそれを求めなければならない。その他の論拠を獲得することができない限り，そこに説かれている資料にブッダの根本思想を求めることは最も妥当な方法である。しかし，この初期仏典を無批判に受容していいものであろうか。あるいは批判されるべきとするのならば，どのような根拠があるのであろうか。

初期仏典では，ブッダは多くのところで輪廻思想を説いている。それ故に，それらの資料からブッダが輪廻思想をどのように受容していたのかを推定することができる。本稿では，少し異なる視点から，ブッダが輪廻思想をどのようにとらえていたのかを考察してみたい。[2]

1　仏教における輪廻思想

インドに始まり東アジアに至るまでの広義の仏教思想の中において，輪廻思想[3]が果たした役割は重要なものがある。輪廻思想[4]は多くの仏教文献において説かれており，それなしには成立しえない教義が多く存在する。当初は，他界の存在を説くだけのものや，死後に天界や下界に赴くというものであったのが，時代を経るに従い，それは多くの脚色を得てさまざまな輪廻的世界観を形成するようになった。その過程において，歴史上に存在したブッダが実際に説いたであろう教えよりも多彩な輪廻思想が存在するようになり，何が彼独自の根本的思想[5]であったのかは些細な問題となってしまった。

ここに輪廻思想を取り上げるにあたり，まず最初に初期仏教経典では輪廻思想がどのようにとらえられていたのかを考察してみる。その一般的な見解として，『スッタニパータ』における輪廻思想をまとめた宮坂宥勝の見解[6]を提示しておく。

⑴古ウパニシャッドの表現を転用し，時には全く共通の思想的立場をとりながらも，輪廻転生をめぐる宗教的倫理的実践が，バラモンだけに課せられたものでなく，階級を撥無した普遍的な実践に高めている。

⑵仏教は究極的には輪廻を超越し，再生せずとする立場を明確にしている。古ウパニシャッドではブラフマンの世界に到達する者は再生しないと説くのに対し，仏教では現世において業の尽きた者は再生せずとする。

この世とかの世とを捨てるのが出家修行者の立場であった。

⑶究極的には輪廻転生を超克することにあるが，それはあくまでも輪廻転生の承認を前提とするものである。無明によって輪廻転生あり，明

によって輪廻転生なしとするのが釈尊の輪廻観であったといえる。すなわち，ブッダは輪廻思想を受容しており，それは超克されるべきものとして否定されている。

また雲井昭善[7]は，「輪廻（苦）を断ずるということは，それ自体輪廻（苦）を予想しているからである」と述べ，ブッダ自身が輪廻苦を断じていても，輪廻苦を断じていない有情に対しては輪廻説に対する説明があって然るべきであると記している。また無我説との関係においても，問題なのは否定か肯定かの両面においてブッダがこの問題を如何に取り上げ，如何なる意味で説いたかであるとする。すなわち，輪廻が説かれているコンテキストにおいて考察すべきであり，輪廻というものは解脱していない者にとって本質的な問題をもつものとしている。

しかし，これらは輪廻思想を認める立場から初期仏教の経典を考察したものと思われる[8]。それに対して筆者は，そこに説かれている輪廻思想はブッダの教えの本質とは異なるものであると考える。ブッダは輪廻思想を積極的には認めておらず[9]，それは，二次的要因によりブッダ自身や後代の経典編纂者が仏教思想に取り入れたものではないであろうか。

2　「ブッダはカルマと転生を信じていたのか」

このような問題に関しては，ヨハネス・ブロンクホルストの「ブッダはカルマと転生を信じたのか」という論文[10]において論じられている。彼は，まず初期仏教の文献がブッダの言葉を伝えているのかという問題[11]に関して，「初期仏教文献は最初期の仏教徒の信仰と修行よりも歴史上のブッダとその思想について多くのことを説いている」とし，初期仏教のブッダ観の過度の修正は不適当であるとすることから始めている。

次いで，ティルマン・フェッターと榎本文雄に対する議論が提示されて

いる。まず前者[12]に対しては，彼が『サンユッタ・ニカーヤ』の3.21を引用して，ブッダの見解として「原始仏教によると，よい行為は天界に導き，悪い行為は下界に導く」と再構築すること[13]を批判する。彼がこれを最初期の仏教に属すとする根拠となったものは，他界を信じることのみを表すという初期ヴェーダ文献であるのだが，そのようなものは各地域において幅広く信じられていたものであり，ヴェーダにカルマと転生の起源を求めることは今日では厳しく批判されている[14]とする。すなわち，最初期（あるいはブッダ）が転生の場所としたのは天界と下界であったというものは根拠が全くないものであると指摘する[15]。

榎本文雄に対しては，仏教とジャイナ教の業思想を比較して，『アングッタラ・ニカーヤ』に見られる「新たに業を作らず，これまでに作った業を消滅させる[16]」という修行は，仏典に引用されるジャイナ教の修行と同じであるという文章[17]を指摘し，初期のジャイナ教との類似点に基づいて最初期の仏教の思想を提示しているという考え方を批判している[18]。

初期仏典に見られる多くの思想は，これらの他学派の思想とは異なっており，もし類似により最初期の思想が提示されるとするのならば，新しいメッセージを持っていたとされるブッダが何も新しいことを述べず，師の教えを保つべきであるとされた弟子たちが創造力を抑制できなかったことになってしまうとブロンクホルストは論じている。そして二つの規則を提唱する：

1) ブッダの教えを見つけるためには，他学派とは異なる見解を求めるべきである。
2) 自分の好みの文章により，聖典全体に説かれるものを拒むべきではない。

そのような立場で彼が導いた解釈は，ブッダと同時代の者たちはカルマを

肉体的・精神的な活動（physical and mental activity）と見ていたのに対して，ブッダはそのような在り方を批判し，意志や欲望に転生の原因があったとして，心理学的（psychological）な問題として取り上げているというものである。[19]

そして彼がまとめた結論は，次の通りである：

> 「ブッダはカルマと転生を信じていたのか」という本講議の主題に戻ろう。その答えは，文献が解答に至ることを許す範囲内では，明らかに「イエス」であるように思える。ブッダは転生を信じていたし，将来の運命は我々がカルマと呼ぶであろうものにより決定されると信じていたが，しかしそれはいくつかの本質的な点に関しては，同時代の者たちがそれにより意味したものと異なっている。ブッダにとっては，将来の運命はその心の中を過ぎ去るもの，すなわち欲望や意志により決定されるのである。そしてこの将来の運命は，彼にとってはもっぱら天界と下界から成ると考える根拠はない。[20]

論文のタイトルから，「ノー」という解答を個人的に期待していたのだが，結論はごく普通のものであった。しかし，本稿においても取り入れられるべき，貴重な提言がなされている。それは，(1)ブッダの思想として，他学派とその相違点を強調することと，(2)ブッダの輪廻観は心理学的なものであるというものである。

3　輪廻の否定の二重構造

ブッダが輪廻説を認めたのかという問に対する解答として，［1］「認める」，［2］「認めない」という選択肢があげられる。

前者は，輪廻思想を肯定的に受容し，よりよい転生を得ることを積極的に肯定するものである。すなわち，輪廻という存在形態から脱することで

はなく，その在り方の中にとどまり，死後に天界などのよりよい存在に転生することを説くものである。[21] 現在の存在におけるカルマが次の存在に影響を与えるという理論からこの在り方は倫理的に効果的作用をもたらし，後代にはこのような立場を積極的に導入する学派も現われたが，この選択肢は否定されるべきものである。たとえ，次の生において現状よりもよい境遇を得ることができたとしても，それでは輪廻という形態から解放されておらず，生存という苦に縛られた状態を解消していないからである。従って，この立場は彼の根本的思想から排除して考えることができる。[22]

後者には，[2.1] 輪廻という存在形態から脱してそれとは異なる存在形態に移行するものと，[2.2] 輪廻という存在形態を全く否定するものとが考えられる。ただし [2.1] は輪廻思想を承認するものでもある。[23] ブッダ自身は，このどちらの立場を取っていたのであろうか。

輪廻の否定というものが，輪廻思想の構造上に存在することと，輪廻思想の構造外にあることでは大きな相違がある。そこで，輪廻思想と関連するものとして解脱の問題を考えてみる。[24] 輪廻からの解脱とはどのようなものであろうか。解脱というものは輪廻からの解脱である以上は，論理的に常に輪廻思想に縛られているものとなる。その意味では，ブッダの教えが輪廻という生死・苦からの解放を求めるものである限り，輪廻思想を受容していると認めざるをえない。この輪廻からの解脱というものをどのように捕らえることができるのであろうか。

輪廻からの解脱というものは，この肉体や霊魂などが物理的に輪廻という構造から脱することを意味しているのであろうか。そうであるのならば，このことは，ブロンクホルストの言うところの，ジャイナ教徒による「物理的・精神的なカルマからの解脱」を意味する。それは，苦行などの何らかの肉体的実践により，この身体や霊魂が輪廻することから解放されるこ

とをめざすものであり，輪廻が存在している世界において，自分自身が輪廻転生しない存在形態を獲得することである。すなわち，修行によりこの身体を輪廻的存在形態から，輪廻から解放された存在形態に変換することである。ここにおいて輪廻を否定する在り方は，先ほどの［2. 1］にあたる。それは，輪廻する者と輪廻から解脱した者とが共存する世界観の上に成り立つものである。悟りを得た者は輪廻しないが，凡夫は物理的に輪廻を続けることになる。ブッダはこのような方法により，この肉体や霊魂が物理的に輪廻を超越することや，輪廻転生が存在しない存在形態への移行を意図していたのであろうか。

ブッダが意図していたものは，むしろ輪廻することからの解脱ではなく，輪廻という存在形態からの解脱，すなわち輪廻という誤った存在形態に捕われていることからの解放なのではないか。その過程において輪廻の原因としての無明が明に変換されるのではないのか。[25] ブッダは輪廻という問題を現実的な肉体や霊魂の問題としてとらえていたというよりも，むしろブロンクホルストが言う「心理学的なカルマ」のように，迷いの世界にいる凡夫の心の問題としてとらえていたのではないか。輪廻というものは凡夫の心の中にあるものであり，彼らは迷乱によりそのような輪廻的世界がそこに存在すると虚構しているのである。そこからの解脱というものは輪廻の構造上に悟った者と凡夫とが共存する並列的在り方ではない。ここにおいて輪廻を否定する在り方は，先ほどの［2.2］にあたる。ブッダは，輪廻という構造もその原因もすべて，心理学的な在り方として説いていたのではないか。その意味において，ブッダは輪廻という存在形態を認めていたという断定は条件が付されるべきものである。

4　ブッダへの問

ブッダが輪廻思想を認めていたのかという問をブッダ自身に投げかけてみたい。この問も，「輪廻という存在根拠はあるのか」と「輪廻という現象が起きるのか」という問の立て方により，予測される解答も異なるであろうが[26]，ここでは，両者を包括するものとして「人は死後に転生するのか」という簡単な問を立ててみる。このような問は，すでに似たものが所謂「十四無記」の中に見られる[27]。すなわち，その第三の項目は，

如来は死後に存続するのか。

如来は死後に存続しないのか。

如来は死後に存続し，かつ存続しないのか。

如来は死後に存続するのでもなく，存続しないでもない。

というものである。この問における主語は「如来」すなわちブッダ自身であり，凡夫を含んでいないことから質問事項が限定されていることに注意を要する。ブッダが輪廻から解脱した者であるという認識が質問者と回答者に共通してあるのならば，この問に対する答は明白なものとなる。従って，これはその認識のない者がブッダに対してなした問となる。

ではこの問の主語が「凡夫」に代わったとしたならば，どのような解答がなされるであろ。ブッダが輪廻思想を前提としているのならば，「凡夫は死後にも存続する（輪廻する）」という解答がなされるはずである。それにより，ブッダは輪廻思想を認めていたという命題が確定することになる。

しかしその主語が「凡夫」であっても，彼が与える解答は同様に「無記」となるのではないか[28]。ここで問の主題の一つが形而上学的問題[29]であり，ここに出された解答はそのことに対する「無記」であることから，実際の

輪廻に関して言及した問ではないともとれる。しかしながら実際の輪廻に関するテーマであったとしても，ブッダは「凡夫は輪廻する」と解答することは得られないように思える。そこには，常に「では何が輪廻するのか」という問題が介在し，仏教学派の多くはその無益な解答に時間を費やしてきたからである。おそらく「輪廻しない」という解答も得ることはできず，その解答は無記となるであろう。しかし，ここにおける無記は解答不能という問題よりも，その否定と考えたほうがいいのではないか。

5　仏教思想史における輪廻の否定

仏教が教団として大きくなり，教義が発展していくのに比例して，仏教思想における輪廻思想の位置も重要なものになっていった。その一方で，この輪廻思想は，仏教が本来もつべき思想に反するものであることを指摘するものも出て来た。ナーガールジュナは，その『根本中頌』において輪廻に関するトピックスをいくつか扱い[30]，その第16章においても輪廻の問題を扱っている。その冒頭の３偈は，「諸行は輪廻する」という主張に対して，それが常であれ，無常であれ，輪廻は成立せず，身体の構成要素について考察してみてもプドガラは輪廻せず，輪廻の主体を想定してみても輪廻は成立しないと[31]論じている[32]。これに対するバーヴィヴェーカの注釈書を検討して，古坂紘一[33]は次のようにまとめている：

> 彼の輪廻批判は論理的に「輪廻」存在の命題を否定し「輪廻」概念の無意味性を明かすと同時に，自他の経験的世界における輪廻からの解脱という宗教上の目的論的機能を兼ねた一種の宗教的な営みとして見ることができるのではないだろうか。彼は世俗諦においてさえも容認されない「輪廻」についての不当な観念を論破し，世俗諦において有とされうる心相続の輪廻をも第一義的には論理的に成立しえず，無

自性空であるとして，止揚した。[34]

中観思想が輪廻思想に対してどのように考えていたのかを指摘することにより，それがブッダの輪廻観を論じる際の論拠とはなりえないことは十分に承知している。ただし，仏教思想史の流れの中には，輪廻思想に対する批判的見地もあったことを指摘しておきたい。

おわりに

縁起思想とともに，「諸行は無常である」という立場をブッダの基本的な立場として容認する者は多いことと思われる。この諸存在が無常であることと，それが輪廻することの整合性を無理して整える必要はあるのであろうか。[35] むしろ，ここに見られるように，そのようなブッダの本質的な思想と両立しない考え方はブッダの思想から排除して考えていいのではないか。

輪廻思想を受け入れないとしたならば，死により苦としての生存を終わらすということが可能になってしまう。ブッダはこのことまでも意図していたのであろうか。輪廻思想の排除により，多くの二次的問題も派生することも事実である。ブロンクホルストの解釈は穏便な選択とも思えるが，このようなことからも仏教思想においては輪廻思想を認めざるをえなかったのであろう。

これらの問題はすべて，その思想を解釈する者の主観に従うものになっており，いずれを選ぶのかはすべて恣意的な問題となる。ブッダが輪廻思想を受容していたというものも解釈者の意図により導かれた結論である。[36] 私は「ブッダ自身は，カルマの理論が支配的な後代の仏教思想に説かれるような輪廻思想に関心をもっていなかった」と思う。彼にとっては，現在の存在においていかに悟るのかがテーマとなっていたからである。

注

(1)　今回の学術大会の共同テーマは「仏教をいかに学ぶか―仏教研究の方法論的反省」ということであるが，残念ながら筆者はこれまで保守的なスタイルで研究をしており，その方法論を反省できる程の研究歴もなく，またここに新しい研究方法を提示することも難しく思えた。また初期仏教文献を専門に研究してきた訳でもなく，このようなタイトルの発表を行える者でもない。本発表は，ただ単に，輪廻思想を説くことがブッダの思想を説く際に効果的なものになるとは思えないという全くの個人的見解に端を発するものである。このような方法論については，袴谷憲昭「釈尊私観」(『日本仏教学会年報』50，1985年）を参照。なお，同論文を受けたものとして羽矢辰夫「『釈尊観』を考える」(『高崎直道博士還暦記念論集・インド学仏教学論集』春秋社，1987年）がある。

(2)　個人的なエピソードであるが，1996年の「仏教思想学会第12回学術大会」において「アティーシャの業思想」という発表をした際に，仏教思想において業思想が説かれることに対してネガティヴな見解を述べたところ，津田真一先生より批判的なコメントを頂戴した（拙稿「アティーシャの著作にみられる業思想」『仏教学』38，1996年)。本稿は，その返答でもある。

(3)　インド思想において輪廻の概念が形成される過程については，井狩彌介「輪廻と業」(『岩波講座東洋思想第六巻　インド思想２』岩波書店，1988年）を参照。

(4)　いわゆる輪廻をあらわす語にも，いくつかの言葉の用例があるが，本稿ではその差異にまでは言及しない。本稿においては，ごく一般的な意味での「生死を繰り返す」という考え方として取り上げる。早島鏡正「初期仏教における生死観」(『日本仏教学会年報』46，1981年）を参照。

(5)　何がブッダの根本思想であったのかという問題を論じることも，本論のテーマと重なるであろうが，論点が分散してしまうので，ここでは論じない。荒牧典俊「ゴータマ・ブッダの根本思想」(『岩波講座東洋思想第八巻　インド仏教１』岩波書店，1988年)，p. 97 は，「ゴータマ・ブッダの根本思想は「縁起」思想であるということができるのではないか」と結ぶ。同「Attadaṇḍasutta（Sn 935-954）は『釈尊の言葉』であり得るか」(『日本仏教学会年報』50，1985年）も参照。

(6)　宮坂宥勝「仏教と輪廻思想」(『日本仏教学会年報』46，1981年)，p. 68. なお同年報のテーマは「仏教における生死の問題」であり，その他の論文から仏教思想において生死観がどのように変遷していったのかを知ることができる。

(7) 雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』（平楽寺書店，1967年），pp. 397-400.

(8) 松本史朗『縁起と空』（大蔵出版，1989年），pp. 200-201 には，アートマンに関して同じレトリックが見られる。

(9) 田中公明『性と死の密教』（春秋社，1997年），pp. ii-iii，により述べられており，アンベードカルにより表明されている（同書，pp. 250-252）。さらに，小川一乗『大乗仏教の根本思想』（法蔵館，1995年），pp. 95-98，舟橋尚哉「輪廻思想と仏教」（『仏教学セミナー』59，1994年）を参照。また，このような考え方は，チャールヴァーカのものであるという批判も受けるであろう。仏教論理学が確立すると，むしろ Lokāyata 批判として，仏教徒は輪廻を論証するようになる（生井智紹『輪廻の論証』東方出版，1996年，pp. 53-102）。

(10) Johannes Bronkhorst, “Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?”, *Journal of International Association of Buddhist Studies*, Vol. 21-1, 1998, pp. 1-19. これに先行するものとして，“The Buddha and the Jainas Reconsidered”, *Asiatische Studien* 49-2, 1995, pp. 333-349 があり，そこでは仏教とジャイナ教との業論について論じられている。

(11) P. Harrison, “Some Reflections on the Personality of the Buddha”（『大谷学報』74-4，1995年）は，「彼はすでに生きている間に事実上の神になっていたかもしれず，崇拝する熱愛者たちにより奇跡的力と超人的な地位とともに述べられていたと考えてよいと思う」とする。

(12) 転生に関するものだけではなく，エーリッヒ・フラウヴァルナーに従い，ブッダの思想に段階があるとし，最初の説法を重要視する点も批判している。また「カルマと転生はブッダの教義には重要ではないと考える学者」として，平川彰も指摘されている。

(13) T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988, pp. 77-83.

(14) H. W. Bodewitz, “Non-ritual karman in the Veda”, *Chowkhamba Sanskrit Series Office Centenary Commemoration Volume* (1892-1992), ed., S. Malaviya, Varanasi 1993 ; “Redeath and Its Relation to Rebirth and Release”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, 1996 などがあげられている。

(15) この節において，L. Schmithausen, “An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History”, *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2, ed. by H. Bechert,

Göttingen 1992, を取り上げ，アショーカの碑文には転生や輪廻に関する用語はみられず，この世界と他界との対比があるだけであることを引き，フェッターの見解への批判を行っている。アショーカの碑文における輪廻思想については，和辻哲郎「原始仏教の実践哲学」(『和辻哲郎全集第5巻』岩波書店，1962年)，pp. 289-290 も参照。

⑯ *Aṅguttara-Nikāya*, ed. R. Morris, 2nd ed. A. K. Warder, Vol. 1, London 1961, p. 221 :

so navañ ca kammaṃ na karoti, purāṇañ ca kammaṃ phussa phussa vyantikaroti, sandiṭṭhikā nijjarā akālikā ehipassikā opanayikā paccattaṃ veditabbā viññūhi.

⑰ 榎本文雄「初期仏教における業の消滅」(『日本仏教学会年報』54，1989年)，pp. 7-8.

⑱ J. Bronkhorst, "The Buddha and the Jainas Reconsidered", pp. 334-335 では，ジャイナ教との類似する修行が，あるところでは仏教のものとして説かれており，あるところでは批判されている例を提示している。初期仏教とジャイナ教との比較に関しては，K. R. Norman, "Early Buddhism and Jainism—a Comparison"(『中央学術研究所紀要』28，1999年)，pp. 3-30 も参照。

⑲ このような考え方は，弟子たちにも容易に受け入れられず，後代には非仏教的なカルマの概念が修行されたとして，如来蔵思想とサムイェの宗論における大乗和尚が指摘されている。

⑳ J. Bronkhorst, "Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth", p. 16. なおこれに続き，「カルマ，すなわち将来の生の詳細を決定する要因のブッダのコンセプトはそのような本質的な在り方において当時の一般に支持されていた見解とは異なることをどのように説明しようか」という問いが提示されている。

㉑ *Majjhima-Nikāya* 136, III, p. 209. Cf. T. Vetter, *op. cit*., p. 79.

㉒ 極楽などの苦が存在しない世界への転生を想定することもできるであろうが，それは後代になされた解釈として，ここでは論じない。

㉓ 松涛誠達「仏教が排除したもう一つの『輪廻説』」(『東洋学術研究』22-1，1983年)，p. 60.

㉔ 松本前掲書，pp. 191-224 によると，解脱とは「アートマンの非アートマンからの離脱」である。これが仏教思想の本質的なものかどうかも含めて，輪廻と解脱との関係を再考する余地が本稿にはある。

㉕ 無明の問題に関しては，木村泰賢と和辻哲郎との論争まで戻らなければな

らない。このテーマに関しては，奈良康明監修『ブッダから道元へ』（東京書籍，1992年）において奈良康明・津田真一・松本史朗による問題提起と応答が収められている。

(26) すなわち，「輪廻は存在しないけれども，輪廻する」というような解答も可能なものとなる。

(27) 四津谷孝道「『仏陀の沈黙』が語るもの」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』57，1999年），p. 414 によると，これらの無記についての「係わらない」，「言及できない」，「否定する」という解釈のうち，チャンドラキールティは第三の解釈を「無記」の主なるものとしている。

(28) ブッダの沈黙に関する研究については，丹治昭義『沈黙と教説』（関西大学出版部，1988年），pp. 1-28 を参照。

(29) 輪廻の存在を論証することは論理的に不可能である。クルト・ゲーデルの不完全定理が示すように，それを論証するためには，現世と来世あるいは過去世とを見渡せる上部構造に立たなければならない。したがって，現世においてそれを論証することは論理的に不可能である。輪廻を超越した上部構造に立つ存在というものを認めたとしても，それは第三者との共通認識の上に成立するものに成り得ない。このような検証不可能な命題は意味のないものとして，排除されるものとなる。ダグラス・ホフスタッター（野沢昭弘・林一・柳瀬尚紀訳）『ゲーデル，エッシャー，バッハ（*Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid*）』（白揚社，1985年）を参照。

(30) その第11章は，輪廻の前後関係を扱っている。そのタイトルは，注釈書により異なっており，青目とチャンドラキールティによるものは「前後の辺際」とし，その他のものは「輪廻」としている。「前後」とは，輪廻の始まりと終わりのことであり，どちらも章の内容に反するものではない。

(31) *Mūlamadhyamakakārikā*, 16. 1-3 :
saṃskārāḥ saṃsaranti cenna nityāḥ saṃsaranti te /
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'pyeṣa samaḥ kramaḥ //
pudgalaḥ saṃsarati cetskandhāyatanadhātuṣu /
pañcadhā mṛgyamāno 'sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati //
upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet /
vibhavaścān upādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati //

(32) 小川一乗，前掲書，pp. 367-369.

(33) 古坂紘一「中観における輪廻観の否定」（『大阪教育大学紀要第Ⅰ部門』29-2/3，1981年，30-1/2，1981年）のうち，（第２報）の pp. 13-14 を参照。

(34) この後，ローカーヤタに対する批判に対しては，バーヴィヴェーカには概

念の使用に整合性が見られず，「中観の観点がローカーヤタに近しい関係にあったからである」としている。

(35) 無常を解釈する理論としての刹那滅論は画期的なものであろうが，実体を説く学派が無常を説明するために作り出した理論と考えるのは，私だけであろうか。チャンドラキールティは『プラサンナパダー』における『根本中頌』の第16章の第１偈に対する注釈において，刹那的在り方で輪廻することに対しても批判を加えている。L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā de Candrakīrti*, repr., Tokyo 1970, pp. 282–283.

(36) 本稿は，仏教研究方法におけるパラダイムの変換を試みたものである。それに従って，ブッダの輪廻観の脱構築をめざしたものである。初期仏典から輪廻思想が説かれている部分を抽出して彼の輪廻観をクローズ・アップするのは後代の解釈者の見解であるように，私は輪廻思想を排除して彼の思想を考える。

［付記］本稿を著すにあたり，大阪大学の榎本文雄先生には，数多くの貴重な御提言を賜った。ここに，深謝の意を表したい。