

# 印度系思想の日本的受容 (1) 輪廻・転生

田 中 孝 海

輪廻の意義　輪廻とは梵語 *Samasara*、即ち「流転する」という謂より来たもので、転生とも生死とも訳されるが、仏教上の術語として用いられる場合は「有漏または無漏の業因に由つて依身を受け、諸趣に死生輪廻する」即ち死生が相続するという意味で、涅槃に対するものである。

しかし、斯かる意味での、業に依る輪廻説は、仏陀出世以前の印度、即ち梵書時代の終期からみられ、奥義書に到りその常我論と相俟つて完成したものである。

従つて、後にづく仏教以外の余派にあつては、この業説、輪廻説を採用する限り、必ず常住の我体を認めたのである。

これに対し仏陀は、その中心思想に於て、生命を因縁所生として無我論を主張しながら、もとは常我論をもとに生れた業説、輪廻説を認めた。即ち、限りなき生死流転（輪廻）が苦であり、その輪廻界から解脱せむとするに於て、当時の思想界の諸流と目的を一にしながら、それを成就するに業説・

輪廻説の基体である常我を否定するを以つてしたところに特色がある。

かく、業説・輪廻説に於て、仏陀以前と仏陀のそれとは根本的・質的相異を示すものであり、仏教を通して業説・輪廻説が吾国にもたらされた以上、仏陀のそれを以つて考察すべきが至当の如くであるが、それは、仏陀の根本義である無我説が完全に把握された上で為さるべきことで、一般には、業説というも、輪廻というも、いまだ解脱せざる衆生の立場にて受容、勘案されたものといわざるを得ない。

従つて業説や輪廻説を、世界観、人生観の一種として考察をすゝめんとするとき、仏陀以前の業説・輪廻説に応じて、その発生と進化をみておく必要がある。

まず、仏陀以前の業説に於て業の主体となる「我」については、ブリハド・アーラヌカヤ・ウパニシャッドの宇宙開闢神話をあげることが出来る。

従来、梵を知らば一切となると説いていたのが、ここでは

「太初に於て宇宙は唯一の我、そのもの又は人の形に於ける我、そのもののみであつて、その他には何もなかつたが、我は宇宙万有を開闢せむとの欲望を起し天・空・地、及び各のその現象や、人類、生類凡てを生じた」のであり、その開闢の最初は「我が先ず自己を二分して夫と婦となり、これに凡てを生じて後、我は自ら一切のものの中に入つたから、一切は悉く我ならざるはなく、全く我の所出物 (Sisid) である」と謂う如くに説いている。

宇宙は太初に於て梵であつたが、この梵が自己即ち我 (Atman) を知り「吾は即ち梵である」(Aham brahma-smi) と意識し、これによつて唯一であつた梵が多化して一切となり、法則規律 (Dharma) を作つて一切を配置維持し、支配するに至つたのである。

この我は絶対の有であり、その絶対有としての真性を自覚することが解脱であることは既に理念として眺望されていたであろうが、それに到るプロセスに於て、ヴェーダ以来の天道、祖道の信仰（原始的生死観、死後の世界観）と常我論とが相俟つて業説、輪廻説が完成され、流布されたものである。

また、この業説・輪廻説の流布、深化により、この世（現実界）に於て有生を、実存的に苦の存在と認識するようになったのであらう。即ち、無限の生死である輪廻の苦を、この

瞬間に認識把握するところに輪廻論の深化があり、その現在の瞬間の苦を無常観と共に理會しようとするところに因果論が生れて来たのであらう。

諸々の有情との一体観を有つということは、ウパニシャッド以来の我の開闢説をもとせる梵我一如の論に通ずる反面、我の諸々の有情への輪廻・転生をも暗示することになり、従つてこの瞬間々々にも輪廻の総体は展開し尽されているということが謂えよう。

かゝる意味で、業説を基とせる輪廻の時間的性格が、同時に空間的性格をも帯びていることは看過がせない。

因みに、現代印度語であるベンガル語に於て Samsara は、空間的広がりである世間、通俗的世界を意味することを附加しよう。

印度における再生と業と輪廻 原始未開の人々が、人の靈魂は死後身体より離れて草木鳥獸などに宿ると考えた転生説に比すると、仏陀以前の思想家が生死（即ち再生）の無限の継列を認めていたことは、すでに形而上学的思惟に於て高度に達していたことを示すもので、彼らに於ては一回限りの具体的な再生を恐れたのではなく、業によつて死後の新しい生涯が決定され、それが無限に続くと考えることが苦であり恐怖であつたのである。

かゝるところから、輪廻は一般的意味での転生を含んでい

るが、転生が必ずしも輪廻なのではない。

また、死後の世界や生活に関する心理的考察からは輪廻思想は生まれて来ないともいえる。

中国に於ては死者の霊に対する再生の期待はあつても、それが現実の人として復活することはなかつたし、エジプト人は死者の霊がミイラに戻つてくると信じていたが、それは生死、無限の継列という觀念まで到らなかつたと考えられる。

死は動物に於て本能的に恐怖として直感されるものであるうが、人間は他人の死を直接または間接的にみて、死そのもの、また死一般を学習する。ここに死も生も倫理の意味を有すべきであるが、死を単に生と対比したもの、または生の現実界と死後の世界を結びつける一契機として把握する限りに於ては、それが生に對し決定的意味をもつとしても、倫理の意味または規制を有するまでには到らぬものである。

ところが印度哲学史上に生じた輪廻と謂う觀念は、再生とそのルールとしての業(Karma)を包括することによつて倫理的意義を獲得したのである。

吾が国古代の死生觀と輪廻說 吾が日本古代に於て、生命の増殖をあらわす神話はみられても、個々の生命の再生を意味する神話を見出すことは困難である。

死後の世界は生ける者にとつて決して通交不可能ではなく、その上程遠くない異郷と考えられていたようであるが、

生ける者が死して、死後の世界(黄泉國)へ向かえば再び生けるものの世界へ戻ることはない。即ち、個の再生は認められない<sup>い</sup>。

新しい生命の誕生、増殖にあつては、イザナギ・イザナミ二神による国生み、神生みの話は、異民族にもみられる男女二神に依る創造神話であるが、イザナギノ命がヨミノ国より遁げ還つて穢れを祓うために禊をせるときに生ぜる諸々の神については如何に解釈すべきか。

無限の増殖力を秘めた生命を狙害せんとする穢れ、生命をして死の方角に向かわせる穢れも、一度禊、祓の儀式を経ることにより、新しい生命の誕生を促す機縁となるのである。個々の再生は語らなくとも、生命の限りなき増殖を到る所に表現しているのは、本来の農耕民族の思考を意味しているのではなからうか<sup>い</sup>。

かゝる吾國に仏教と共に輸入された輪廻思想は、印度では常識であつたが、吾が祖先たちには奇異に移つたのは当然だろう。

老莊思想崇信の時代に生きた大伴旅人が、「この世にし衆しくあらば来む世には 虫に鳥にも我はなりなむ」と歌つたのも肯けよう。

仏教の根本義である無我説も、本来常我論を基体とせる輪廻思想の展開せる印度に於てこそ解脱への大きな力となり得

たのであり、無限の生死の継続を信ずればこそ一切皆苦の認識も、そこから通れうろという期待感を生ましめたのであるが、そのような素地も伝統もなかつた吾国で輪廻も、業も、苦も、無常観も本来の意味とかけはなれた受容の仕方をされたとしても当然としなければならぬ。

輪廻を六道輪廻として把え、現世に於ける様々な運命はすべて宿世の業として理會していたことは、『源氏物語』をはじめ多くの文芸作品にみられ、仏教思想の理解としては正鵠を得たものといえようが、輪廻の転生面だけを強調しているものもある。

三島由紀夫氏の遺作『豊饒の海』の典拠とされた『浜松中納言物語』の如く、現世的欲求を完成させるために転生を持ち来つて、輪廻説から苦の認識を消去したかの如き場合もある。

『日本霊異記』は正しくは日本国現報善惡靈異記というその原題名の示す如く、それに収録された百十六条の因果応報の説話のうち、最も力説されているのが善惡の現報である。

ジャータカやアヴァダーナをはじめとする仏典説話にみられるように過去世と現世を因果で結び業を説いたのに比すると、吾が現報の説話は如何にも性急な感を与える。

先に引用した旅人の歌に表明されているように現世を重視していた日本人に対し、業を基体とせる因果応報を説か

めには現報を以つてするも止むを得なかつたのであろう。

知識としては過現未の三世に亘る六道輪廻を理會し得ても、心情としては現報を求むる素質が日本人にあるのである。

即ち、因と果の及ぶ範囲は意識の継続する範囲に限られ、たとえ因と果との間に論理的飛躍を認めたとしても、それは個人または家族や地域社会集団の意識の、それも記憶された時間内に見出される。これは、直感能力の及ぶ範囲に限られると謂うことである。また、因も果も個人の裡に生起継続するという自我主義的自覚が希薄である。

従つて現在に常は果として把握され、未来への因としての業が現在を制約する道德律となり難く、単に現在を解釈するために、意識、記憶の範囲内で因がもとめられがちである。何れも認識論的認識能力の欠如から自我主義的自覚が行われないのである。

このように、「自我意識」の明確でないところに仏教的無我の認識もなく、輪廻説も仲々にその中核まで理解されて浸透しなかつたわけである。したがつて現在の全ゆる人的事象を意識、記憶の範囲内で解釈不能の場合のみ、印度系思想としての業や輪廻の觀念を借用して、單純に「前生で云々」という具合に、意識内の矛盾をカバーしようとする。

このような性格は、日本風土の突発性に由来するもので、

自然と人間の諸現象について論理的に追求し尽すという、思考の持続性を育成せず、没論理的直感力に頼らしめる性格を形成したと謂える<sup>⑤</sup>。

また、芸術的方面でも、自然が創造したもの（美）を偶然的に発見し、それを端的に利用するという形がみられる。

「美の経済学」ということができれば、まさに採集、経済であつたわけである。が、斯かる採集、発見に依る生活文化の展開は、その発見に到つたプロセスの必然性を論理的に追求する努力を欠如するという点に於いて、知的とは謂えないであらう。

以上、輪廻思想の受容の仕方を業論を中心に考察し、日本人の特性の一端を再確認した。

尚、輪廻観と浄土教思想は密接であるが、次の機会に取上げたい。

1 R. Tagore (1861-1941) は、その代表詩歌集“Gitanjali” 一篇中、Samsara なる語を「五篇中に用い、うち一例まで Lila なる語とともに使用しているが、これは、ヴィシュヌ派の信仰を素地とせるタゴールの宗教観をあらわして興味深い。

2 出雲系神話と見做されるが、ヨミノ国にスサノオを訪ねたオクニヌシがスサノオの娘のセセリヒメを生けるものの世界へ連れかえる如く、たとえヨミノ国でのことであつても、未だ死の穢れを受けていないものは、生けるものとして存在しつづけるのである。

3 これに対し、個々の再生を認容、思惟するを半遊牧的牧人のものとすることは、直ちに決する証拠はないが、論理的にはある程度謂えるのではないか。

4 太平記にみえる楠正季の「七生滅賊」の遺言も、輪廻の転生面のみを功利的に理會したものである。

5 和辻博士著『風土』参照。

6 一例を挙げれば、古代の装身具にしても、オオニシなど暖海産の巻貝をタテ切りにした形や、スイジ貝などの形を写した銅鋼が、弥生時代から古墳時代にかけてみられる。

また、勾玉が、動物の歯牙などを原型とし徐々に発達、整形されたと謂う説も疑わしいもので、勾玉の定型化のきつかけになつたものは動物の胎児であつたと推定される。

## 新刊紹介

窪 徳忠著「沖繩の習俗と信仰」

——中国との比較研究——

一 はじめに——問題の所在／二 中国的習俗の受容／三 沖繩の道教神／四 神仙思想と沖繩／五 中国の土地神／六 土帝君とその信仰／七 中国の竈神信仰／八 火神と竈神／九 おわりに 付録

A 5 判 本文五四〇頁  
東京大学出版会刊 四八〇〇円