

仏教文化公開講座講演録

仏教・浄土真宗における「輪廻転生」の説示

松尾宣昭

ただ今ご紹介にあずかりました松尾宣昭です。このたび宗教・文化研究所長の普賢保之先生からお声をかけていただき、初めてのご縁を頂戴することができました。短い時間ですがよろしくお願ひします。

私の専門は西洋哲学です。輪廻転生というテーマは、インド哲学、仏教学のテーマですので、私の専門外です。そこで仏教学的なところは諸先生の研究成果をそのまま学ばせて頂く、というかたちを取りたいと思います。

お手元に講演原稿が配布されていると思いますので、それを読みながら進めてまいります。本稿は、大きく三つの部分に分かれます。

第一に(第一～三節)、輪廻という教説が原始仏教にとって本質的な教説であったことを確認します。その上で(第四～五節)、輪廻説は仏教にとって非本質的なものにすぎぬと言って、日本の仏教界に大きな影響を与えた和辻哲郎の輪廻批判を検討します。以上が本稿の第一部。第二部(第六節)は、浄土真宗においてもまた輪廻説が本質的なものであることを確認します。で、本日一番力を入れてお話ししたいのが第三部(第七節)です。輪廻説の、現代

においても変わらない意味はどこにあるのかについて、考えたいと思います。

一、古代インドにおける輪廻説と釈尊の輪廻説

本稿で輪廻説というのは、インドを起源とし、仏教が採用した輪廻説です。輪廻説は古代ギリシャその他にもありますが、それについては言及しません。

仏教の輪廻説には、インドの他の宗教の輪廻説と共通する部分と、異なる部分とがあります。共通するのは輪廻説の大枠です。即ち「私たちの迷いの生存は一度限りのものではない。生き物は死んでもまた再生してしまふ。こうした迷いの生存の連続を輪廻と言い、ここから脱出する因を自らの中に獲得しない限り、迷いの生存は、どこまでも繰り返されていく。その生存は生老病死を始めとするあらゆる種類の苦しみに満ちているので、輪廻は厭うべきことである。輪廻の生存は今生で打ち止めにして、輪廻から解脱することこそが望ましい」という、以上のような輪廻説の大枠は、釈尊のオリジナルではありません。唯物論を例外として、釈尊当時のインドの大多数の哲学・宗教に共有されていた教説であったと言われています。仏教の輪廻説も、この輪廻説を基盤として成り立っています。では、釈尊オリジナルの輪廻説とは何か。これは國學院大學の宮元啓一先生の解説をそのまま借用しました。「仏教の開祖ゴータマ・ブッダが出家したころ、輪廻のメカニズムは次のように考えられていた。

輪廻（苦）↑善悪の行為（業、功德と罪障）↑欲望

それゆえ欲望を減ほせば輪廻という苦もなくなると人々は考えた。その方法として流行したのが苦行、あるいは思考停止を目指す瞑想であった。（中略）ゴータマ・ブッダも、六年間の修行時代の初めの一時期、思考停止を目

指す瞑想に打ち込み、いとも簡単に最高の境地に達した」。二人の先生に就いて、心を無にする瞑想法に打ち込まれたのですが、程なくして先生を超えてしまったと言われています。「が、瞑想をやめればまた欲望が出てくることに疑問を覚え、それをやめて苦行へと向かった。しかし、ゴータマ・ブッダは、いくら激しい苦行をしても、苦しみに耐える力についても、苦しみを永遠に消すことができないことに気づき、苦行もやめた。

ここでブッダは大きな発見をした。すなわち、輪廻のメカニズムの起点は欲望ではなくて、さらに欲望をもたらす、ほとんど自覚不能、制御不能の根本的生存欲が奥底に控えていることを、発見したのである。ほとんど自覚不能、制御不能の根本的生存欲とは、仏教語で「無明」と言われているものです。これが欲望のさらに奥に控えていることを若き釈尊は発見された。「そこで、輪廻のメカニズムは次のように改められた。

輪廻（苦）↑善悪の行為（業、功德と罪障）↑欲望↑根源的生存欲

そしてゴータマ・ブッダは、この根本的生存欲を滅ぼすものは智慧であることを見いだした」。この「智慧」は、普通、私たちが、「あの人は知恵のある人だ」と言うときの「知恵」とは全く違うものです。宮元先生によれば「智慧とは、輪廻的生存についての事実を繰り返し観察、考察し、それを知りぬいたうえ、不動のものとなった知識のことである」。この「知識」という言葉は、それだけでは誤解を与えるかもしれませぬ。どこが大事かというと、「繰り返し観察」して「不動のものとなった」という所です。言葉を換えれば、体得です。頭だけではなく体全体で得られた、つまり心を変え、体を変え、力を持ったものが智慧です。私たちが持っている知識には、この繰り返し観察がありません。従って、単に言葉が心に貼り付いているような状態、概念が頭に登録されたような状態にすぎず、不動のものには全然なっていない。

繰り返しの内観を通して不動のものとなった「智慧のみが、解脱をもたらすことを発見したゴータマ・ブッダは、

徹底的に思考を深める瞑想に入り、短時日のうちに、目覚めた人ブツダとなり、解脱して、永遠の安楽である涅槃の境地に入った」と、宮元先生は解説されています。

先生によれば、釈尊は、二つのことを発見した極めて独創的な聖者でした。一つは、輪廻のメカニズムの根本的な改訂を行った。もう一つは、全く新しい解脱方法を発見された。とはいえ、これは、まず輪廻のメカニズムの深層を探り当て、次いでそこから脱出する方法を考案し、最後にそれに従って実際に脱出したというような、きれいな段階を踏んでいったわけでもないでしょう。輪廻メカニズムの深層も、そこからの脱出方法も、それどころか輪廻という事実そのものすらも、釈尊が悟りを開いたときに、ほぼ同時に直観されたのではないかと推測されます。このことを裏付けるために、次に釈尊の悟りの内容について立ち入ってみます。

二、釈尊の悟りの内容

これについても専門家の解説を借りることにします。阪大の初期仏教（原始仏教）の専門家である榎本文雄先生の解説です。この解説は『岩波 哲学思想事典』における「ゴータマ・ブツダ」の項目にあるものですので、こういう言葉はあまり好きではありませんが、かなり権威のある解説だといっていいでしょう。

「ゴータマ・ブツダの悟りの内容に関しては〔中略〕以下の三種に大別できる。（一）縁起の考察、（二）人間や世界を構成する諸要素―この諸要素というのは五蘊のことです―の享樂と艱難とそれら諸要素から離れることを知る、（三）三種の知（三明）。

このうち、まず（一）は、悟りの際の考察であると記される場合もあるが、悟りの後の考察であるという伝承の方

がはるかに多い。次いで(二)は阿含経には見られるが、律藏などの伝説的仏伝には見られない。これらに対し、(三)は、その全体やその第三知―第三知とは自らが解脱したことを知ったという知のことです―あるいは、そこに含まれる四諦の知が、阿含経のみならず、律藏などの伝説的仏伝においても、ゴータマ・ブッダの悟りの内容として、またそれに準じた仏弟子の解脱知の内容として確立しており、最も有力な伝承である」と、先生は以上のように解説して下さっています。

では三明とは何かというと、「①自己の前世を知る、②人々が自らの業に従って天界や地獄に輪廻していく様を知る、③四諦の知によって輪廻の要因となる煩惱や業が漏れ込むこと(漏)から心が解脱したことを知り、二度と生まれ変わらな」と知る」。この三種類の知が悟りの内容だったということなのです。

以上によれば、釈尊は、この三明のうちの①宿命通と②天眼通によって輪廻が事実であることを直観し、同時にいわば試行的に行った新種の瞑想法によって―「いわば試行的に行った」というのは私の想像ですが―自らが輪廻から解脱したことを知った(漏尽通)ことになります。先ほどの輪廻メカニズムの改訂と新たな解脱方法の発見は、この漏尽通に基づく事後的反省だと推測できます。

ところで、先ほどの(一)縁起、(二)五蘊和合も、また釈尊オリジナルの洞察であることには違いありません。詳論は省きますけれども、(一)(二)に共通して含まれる教えとして、諸法無我という洞察(無我説)があります。生滅変化を免れた永遠不滅の実体は、少なくとも私たちが生きるこの現象世界にはないという洞察です。

いま無我説に触れたのは、次のことがあるからです。昭和二年、高名な倫理学者である和辻哲郎によって、「輪廻説は無我説と矛盾する。無我説を説かれた釈尊が輪廻説を積極的には認めたはずがない」という議論が展開され、このことが少なからぬ学者、僧侶に影響を与えました。この影響力は一九八〇年代までは続いていたのではな

いかと思います。なぜそこまで影響力をもったのかを推測しますに、一つにはいわゆる「科学時代」における素朴な実証主義、あるいは凡夫の経験全てとみる経験主義の影響が加勢したこと。二つには、和辻説に対する徹底批判が現れなかったこと、が挙げられると思います。

三、原始仏教における輪廻説

和辻博士の所説を見てみましょう。博士は、原始仏教の資料中に輪廻の教説が大量に説かれていること自体は認めます。例えば、最古の経と言われている『スッタニパータ』というお経。何種類も翻訳が出ていますが、今日は宮坂宥勝先生の訳を載せました。

「真実でないことを言う者は地獄に行く。あるいはまた、なしたのに、『私はしない』と言う者も（地獄に行く）。その両者とも、死後に（地獄に再生する点では）同じことになる。」「死後に」とはつきり書いてある。あるいは「何人の行い（業）も消滅することはない。それは必ず（戻って）きて、（その行いの）主が受けるだけである。愚かしく罪過を犯した者は、他の世で自分自身で苦を経験する。」「他の世」とは来世のことです。

さらに「（地獄に落ちた者は）鉄釘が打たれた所や鋭利な刃のある鉄串に近付いていく。また、赤熱した鉄球に似た食物があり、（罪過を犯した者には以前につくった悪い行いの）そのとおりにふさわしい（果報がある）」「彼ら（地獄の獄卒たち）は、（地獄に落ちた者たちを）網で覆った上、鉄槌で打つ。あるいは（地獄に落ちた者たちは）〔中略〕火のように燃えたぎった銅の釜に入る」。このような説法が延々と続きます。

最悪の輪廻形態である地獄に落ちるといふ具体相についての説法は、このように最古の經典において既に認めら

れます。もっとも、これには「輪廻」という言葉そのものは出ていませんので、次は「輪廻」「再生」という言葉が出てくる聖句から引用しました。

「この状態から他の状態へと繰り返し生死輪廻に赴く者たちは、ただ根源的な無知（無明）によってのみ、その行く方（趣）が（決まる）。なぜならば、この根源的な無知は大いなる愚かさであり、そのためにこの輪廻している（期間）は長くなる。そして、（無明を滅ぼし）悟りの智に達した人々は、再生に戻ることがない」。ここでは、生まれ変わり死に変わりが繰り返されていくこと、生死輪廻がはつきり出てきます。「輪廻」という言葉が出てくるのみならず、無明が輪廻の因であり、無明を滅した人々は輪廻から脱却すると述べられています。

このように、無明によって輪廻があり、無明を滅することによって輪廻から脱却することができるという輪廻の教えは、原始仏教経典中に明確なかたちで存在しています。そして、このこと自体については、和辻博士は完全に認めているのです。

けれどもその上で博士は、輪廻の教えは釈尊の実際の説法中には含まれていなかった、つまり先ほど引用した経典の「輪廻」を含む文章は、後世の人間が付け加えたものであるか、たとえ仮に釈尊自身が説いたものだったとしても、それは当時の道徳観に合わせて説かれた妥協の産物にすぎなかった、仏教の本質にとっては輪廻説はなくては構わない、と主張したのです。

その理由は、煎じ詰めれば、ただ一点、輪廻説は無我説と矛盾するからということですが。無我説は三法印の一つですから、絶対を外すことはできない。そこで、無我説と矛盾する輪廻説を釈尊が積極的に是認されたはずがない、というわけです。

四、輪廻説は無我説と矛盾するか

和辻博士の立論は正しいのでしょうか。輪廻説は無我説と本当に矛盾するのでしょうか。輪廻説は有我説を前提せざるを得ないというのが、博士の主張です。博士いわく「輪廻思想と無我思想との調和が困難であるのは、輪廻思想が、本来、転生の道途において自己同一を保持せる『我』あるいは『靈魂』の信仰に基づくに對し、無我思想がかかる『我』あるいは『靈魂』の徹底的排除を主張するからである」。

輪廻説と無我説の見かけ上の矛盾をどう説明するかについて伝統仏教が腐心してきたことについては、博士も承知しています。和辻と同時代人の仏教学の泰斗である木村泰賢博士は、大正十年に『原始仏教思想論』を出版し、アトマン（和辻のいう「転生の道途において自己同一を保持せる『我』あるいは『靈魂』」）を前提にせずに輪廻を説明するために、その伝統的立場を、西洋哲学の用語を借用しつつ解説しました。これがまずかったのかもしれない。木村博士は、主としてショーペンハウアーの言葉を使つて、伝統仏教の言うなれば無我輪廻のメカニズムを説明したのですが、それに対して和辻が「西洋哲学の専門家ですから――激しくかみついたのです。その筆致の激しさと議論内容の難解さに気おされたためかどうかは分かりませんが、木村博士は、それに対してなぜか徹底抗戦しませんでした。

両方読み比べてみたら分かりますが、木村の『原始仏教思想論』は、文章は古めかしくても分かりやすいのです。對して和辻の『原始仏教の実践哲学』は言葉使いが難解です。西洋哲学の専門用語が頻出、しかも無定義で、知っていて当然という感じで出てきます。しかも和辻はこの書によって京大の博士号を取得していますので、この本は

京大の学者たちの折紙付のようなものです。若い俊才が難解な、激しい筆致で自信に満ちあふれてやってきたので、これを相手にしたら泥沼になると思ったのか、なぜだか分かりませんが、木村博士は徹底して戦おうともしませんでした。よく検討すれば、和辻の木村批判は失敗していることが分かったはずと思うのですが。しかし、和辻の木村批判も、私から和辻への反批判も、時間の都合上、立ち入ることはできません。興味ある方は拙論「『輪廻転生』考（四）」をご覧ください。インターネットで公開されています。今は先ほど紹介した和辻の輪廻批判は次の二点を見落としているが故に誤っているということだけをお話いたします。

和辻が見落としたのは、第一に、実体という概念と相統という概念が無関係だということです。和辻は実体がないと相統がないという先入観に陥っていると私は思います。輪廻という概念が成立するには相統という概念が絶対必要ですが、相統の概念が必要だからといって、実体の概念までもが必要とされることにはなりません。今この机は相統していますが、だからといってこの机が実体でなければならぬことにはならない。

第二に、輪廻の概念は先の第二節で確認したように、釈尊の悟りの内容としての三明そのものだという点。釈尊が悟りを開かれたとき、釈尊は自己の過去世を知った、人々の輪廻転生の有り様を知った、自分はその輪廻から抜け出したことを知ったという、三つの知を確立しました。和辻時代の仏教学は、この点について、榎本先生がまとめて下さったような答をまだ得ていなかったのでしょうか。もし和辻博士が現在の仏教文献学の成果を知ることができていたならば、六道や神通力など一見神話的に見えるものに対して謙虚な姿勢を取ることができたはずだと思います。彼は全然謙虚でなく、およそ神話的なものは仏教の本筋としては論外という立場です。

ただ、以上のように総括的に述べただけでは、私の単なる決め付けのように見られるかもしれませんので、上に述べた二つの欠点が現れている典型的な箇所を次に採り上げます。

五、輪廻説は聖者の洞見に基づく

和辻博士は次のような真つ当なことも述べています。「(原始仏典において) 最もしばしば繰り返し現れている記述は、悪業故に人は死後に地獄に生じ、あるいは悪業故に畜生と生まれ、応報を受けるという思想である。これが業による輪廻の意義であり、従つて、この『道徳的報復』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の意義を見いだしている」。「報復」という言葉は、後で替えますが、ここに述べられているのは輪廻に対する正しい見方だと思います。まだ続きます。「ところで、この道徳的報復は、同一の人格が自己の業に対して自ら応報を受くるのでなくしては意味を成さぬ」。私がバナナを盗んで食べたとしたら、親から叱られるのは私であつて、妹が叱られては困ります。やつた本人が罰、応報、報復を受けるべきです。それが、「道徳的報復は、同一の人格が自己の業に対して自ら応報を受けるのでなくしては意味をなさぬ」ということです。「生物を殺害することを喜びとした者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」。同じことの例示ですね。ここまでは問題ないのです。問題は、それに続いて述べられるところの次の発言、即ち「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」というところにあります。この発言が正しいか否かは、言うところの「我」の意味次第です。以下、私の考えを述べていきます。

確かに、和辻博士の言うように、輪廻の概念が成立し得るには、「同一の人格」という概念が必然的に要請されるでしょう。罪を犯した者と「同一の人格」が罰を受けるのでなければならぬということとは外せません。輪廻の

概念には「同一の人格」の概念が欠かせない。それはその通りだと思えます。

しかし、この「同一の人格」という概念は、いみじくも博士自身が言うように、「道徳的報復」という概念が成立し得るためにこそ必要な概念なのです。博士の「道徳的報復」という言葉は語弊があると思うので、以下、不適切な連想を排除するため、「報復」という言葉をやめて「応報」または「責任」に替えます。その上で今言ったことを繰り返すなら、輪廻の概念が「同一の人格」という概念を必然的に前提するのは、道徳的応報や道徳的責任の概念が成立し得るかぎりにおいて、です。言いかえれば、応報ないし責任の概念さえ確保され得たならば、輪廻の概念の成立にとっては十分だ、ということなのです。

そしてこの意味での「同一の人格」ということであれば、それが実体としての我である必要は全くありません。例えば釈尊は、昨日も今日も、ある同一の人格に対して「阿難よ」と呼びかけられました。だからといって、釈尊がその同一の人格を阿難のアートマンだと見ていたことには、もちろんなりません。同様に、私（松尾）が窃盗を犯して逮捕されることがあったからといって、つまり道徳的応報の実例が今生において誰の目にも明らかになかったからといって、そのことは、「同一の人格」の概念が現に成立していることの確認にはなったとしても、当然ながら、「松尾のアートマンが確かに存在する」という結論を導くものではありません。

以上を言い換えれば、有我論を前提せずとも、つまり、無我論のもとにあっても、ある存在者を同一の人格として経験的に同定することぐらいは、完全にできるということです。経験的に同定され得る人格のことを、以下「経験我」と呼ぶことにします。経験我はアートマンではありません。経験我さえあれば、輪廻は可能なのであって、輪廻の概念を確保するために有我論を前提する必要など全くないのです。

しかし和辻博士は、輪廻の概念にとっては経験我で十分だとは気づけなかった。なぜ気づけなかったのか。それ

は、今生と後生とにわたって同一であるような人格など、私たち凡夫には経験不可能だから、だと思えます。今生の範囲内であれば、もちろん経験我の同定はどんな凡夫にもできます。私が念珠を盗んでいったら、仏具屋さんは「待て、泥棒」と言って追い掛けてきます。それは仏具屋さんの眼にはこの（松尾と名指される）身体が時間的に持続して映っているという、仏具屋さんの視覚経験のおかげです。このような今生の範囲内であれば、経験我の同定は簡単にできる。しかし、今生を超えた領域に足を踏み入れたならば、途端に同定不可能になる。松尾が死んで骨と灰になったら、松尾の経験我は物体知覚しかできない凡夫の眼からは消失してしまいます。そこで和辻博士は、「見えないんだったら経験我では不十分だ。アートマンを前提するしかないはずだ」と考えたのだと思います。

要するに、和辻博士が道德的応報概念の可能性の条件として経験我で十分だとは考えなかった理由は、今生と後生とにわたって同一である人格の経験が、私たち凡夫には不可能だから、だったのです。このこと自体は、まっとうな事実認識なのですが、くだんの経験が凡夫には不可能ということから、アートマンが要請されるという帰結を引き出したところに、和辻の誤りがあるのです。

「経験我」と言う場合に注意しなければならないのは、私たちが、つい自分たち凡夫の経験だけを念頭に置いてしまいがちなことです。少なくとも釈尊在世中には、凡夫のみならず、神通力ある聖者も存在していました。その聖者が経験することは、私たち凡夫が経験することと同じではないのです。次は「パーヤシ王の対論」という経典における、釈尊ご自身の説法ではありませんが、聖者が凡夫に対して行った説法です。

「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。森の中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目によって、この世界や他の世界や生まれ変わる生存者を見る。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。王族のお方よ、この論拠によつて、あなたは『来世は存在し、生まれ変わる存在者は存在し、善悪の行為によつてその報いを受ける』ということ信ずるべきである』。

このように、聖者であれば天眼でもつて衆生が輪廻していく様を見るところの経験を遂行することができます。つまり聖者の天眼には、輪廻する衆生の経験我が現前しているわけです。その場合の経験は、凡夫には不可能な聖者の経験ですから、そうした聖者の経験によつて同定されるころの経験我は、確かに肉身ではない、別の何かでしょう。しかしだからといって、その別の何かが恒常不変の実体我（アートマン）であることにはならないはずで、凡夫にとつて経験不可能、聖者にのみ経験可能ということと、その経験不可能なものが恒常不変の実体だということとは全く別のことであつて、前者だからといって後者にならない必然性は全くありません。聖者が目撃経験するその別の何かが五蘊仮和合の何かでありさえすれば、その何かはアートマンではなくなります。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だけであつて、凡夫がそのように想定するのは、先ほど述べたように、凡夫の能力の限界によるものにすぎない。聖者には、このような限界はありません。以上の私の議論は、聖者の神通力（天眼）の存在を前提にしています。それに対し、和辻博士は、神通力など一蹴しています。「神通力獲得の方法のごときは、神話的なる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」と。最初から排除しますと言っているわけです。ですから、私が述べてきた以上の反論は、博士には受け入れ難いと思います。しかし、もし神通力の概念を拒否するのなら、拒否すべき根拠を丁寧述べてなければならぬ。問答無用では学問的とは言えないでしょう。

六、浄土真宗における輪廻説

この第六節では、浄土真宗のお聖教の中には、このようにはっきりと輪廻説が出ているということを、多くの引用によって紹介しました。紙面の都合上『無量寿経』から二カ所、曇鸞大師、道綽禪師、善導大師、源信和尚、源空上人、親鸞聖人の著作からそれぞれ一カ所ずつしか引きませんでしたけれども、輪廻説が大量に存在していると言って構いません。歴代の覚如、存覚、蓮如の各上人の著作においても、枚挙にいとまがないほど多くの箇所認められます。お手元の原稿に各自で目を通して頂ければ有難いです。時間の関係上、ここは飛ばします。

七、仏教の輪廻説の意味

輪廻説は、第一に、釈尊をはじめとする聖者がその天眼通によって観察した上で説かれた教えだということ、第二に、浄土真宗の祖師方が例外なく継承している教えだということを見てきました。

しかし、「この二点が確認できれば十分。これで自分は輪廻説に何の疑惑も抱きようがなくなった」という仏教徒は、現代日本では多くないでしょう。何よりも自分には輪廻してきた記憶がありません。ですから、輪廻説と言われても、「はあ」としか言いようがない。素直に受け入れにくいのです。そこで、「輪廻説には聞くべきものがある。輪廻は本当に事実かもしれない」という方向に心が動くためには、どういう点に着目したらいいかについて、私なりに考えましたので、それをこれからお話します。

最初に、輪廻を肯定するような態度は仏教ではない旨を、述べたいと思います。一九七〇年代以降、臨死体験の研究が急速に進展しました。それと歩調を合わせるようにして、輪廻ということで何か希望の未来が連想されるような傾向が出てまいりました。つまり「死は全ての終わりではない。死後も無限に成長する道が開けていることを輪廻説は教えている」といった受け取り方です。これは少なくとも仏教ではありません。

仏教を含めたインドの宗教において、輪廻は希望の原理ではなく、陰鬱な事実なのです。私なりに表現するなら、輪廻説の核心は「死んだらそれでしまいになるなどといった甘いことを思うなよ」ということです。そういう厳しいメッセージです。言い換えれば、輪廻説の核心には、「お前がしたことの後始末は、お前自身がつけねばならないぞ。たとえ死んだからといって、この責任から逃れることはできないんだぞ」というメッセージがある。すごく厳しく陰鬱です。だからこそ釈尊は、「この陰鬱なサイクルから早く出なさい」と、解脱を強く勧めておられるのだと思います。

さて、輪廻説をこのような視角で見直しますと、ハタと気づくことがある。それは、輪廻の世界とは、私たち自身の迷いの心の在り方そのものが投影されているということです。どういふことかというところ、輪廻の世界とは、どこまで行っても行為者本人に責任を取らせようとする世界です。このやまざる責任追及態勢は、私たちの心そのものの本質的な在り方ではないかと気づかされます。即ち、私たちは深層心理において、断固として輪廻を要求してやまないという迷いの在り方を取り続けているのです。

以前、ある小学校で児童殺人事件が起こりました。放課後、校庭で遊んでいた小学生が若い男にナイフで刺殺されるという痛ましい事件でした。男は逃げましたが、程なくして二十代の容疑者が特定され、捜査員から任意同行を求められます。ところが、その容疑者の若者は、捜査員たちの説得をのりくらりとかわし、隙を見て逃走し、

あちこち逃げ回った揚げ句に、あるマンションの屋上に逃げ込み、そこから身を投げて自殺してしまつたのです。

このとき、この事件の直接の当事者は、二人ともこの世からいなくなりました。しかし、当事者たちがこの世から居なくなつたからといって、それをもつてこの事件は一件落着だと感じた人がいるでしょうか。いや、児童のご両親をはじめとする遺族、親戚、友人たちがまだおられる、当事者はまだ亡くなっておられないと反論するのであれば、もつと時間を長く見てみたらいいです。五百年、千年、五千年という長大な時間が経過して、この事件を覚えていた人が誰もいなくなつた暁には、それをもつてこの事件は今度こそ解決したと言えるでしょうか。やはり言えないでしょう。「時が全てを解決してくれる」という言い方がありますが、それは、「時がたてば、何事であれ忘れ去られてゆく」という人間心理を述べているだけであつて、「解決」ではないはずす。

千年たとうが五千年たとうが、そのことによつて（時の経過によつて）殺人行為の責任を取つたことになる、などととは思わない。私たちの心はそのようにできています。あの若者は自殺して逃げてしまつたけれども、だからといって責任が免除されたわけじゃない—私たちはどうしても思うようにできています。彼は、どこかでの児童と再会しなければならぬ、そして自分がしたこと責任を何らかのかたちで取らなければならぬと、私は感じてしまうのです。これが私たちの内にある応報の感覚であり、道徳的責任追及の態勢です。

私たちの心には、こういう応報、道徳的責任追及という縛りが抜き難くあつて、この応報の実現をこの世を超えてどこまでも求める心根を現に持つてしまつています。ということは、すなわち善因果悪因果、つまり「善い行為はたたえられよ。悪い行為は罰せられよ」という、これにのつとつた輪廻を現に要請してしまつていて、ということではないでしょうか。

言葉を換えて言い直します。この世を超えてどこまで行つても、私たちがその責任を追及する姿勢をなくさない

というのは、たとえ時間がどれほど経過したとしても、その時間の経過をもって、「これで責任は果たされた。応報は果たされた」と見なすことはしないし、できないということです。つまり、応報の必然性には時間は無関係だということ。どれだけ時間がたとうが、応報の必然性はいささかも揺るぎません。私たちは、応報の必然性をいわば無時間（つまりは永遠）の事柄と見なしているのです。そしてこの無時間的な応報の必然性が現象世界で（つまり時間の中で）実現されねばならないとなると、それは無限の時間を前提した応報、すなわち輪廻というかたちを取るよりほかはないことにならないでしょうか。

いずれにしても、輪廻説の本質は、和辻博士がいみじくも喝破したように応報必然性ということになります。そして、この応報必然性が私たちの迷いの心の本質的な在り方に属するものであることは否定し難いと思うのです。私たちは、自分では無自覚のままに、現に陰鬱な輪廻を要請し、陰鬱な心根を持っているということです。

こういう応報を要請する心根から完全に脱却し、輪廻的世界から解放され、もはやいかなる個体にも生まれることなく、いかなる苦をも繰り返さないようにと勧めているのが釈尊の教え、仏教です。そして、それは私の力では絶対にできないと教えているのが浄土真宗です。

そもそも応報の要請は自他分別から起こっています。自分と自分以外という境界線を引いてしまふことが全ての始まりです。この境界線さえなければ、「やった」「やられた」という関係は、もとより成り立ちようがありません。しかるに自他の境界線を引かずにはいられず、そして自分の方に執着せずにはいられないの私たち衆生、生き物です。生き物にとって応報の態勢から自由になるように自他の境界線を引くのをやめるなど、一部の聖者を除けば、まず無理なことです。それは自分という特別なものなど存在しないという真如（真理）に全身全霊をもって目覚めたことを意味しますが、自分というものに執着しない生き物にはや普通の生き物ではないからです。

生きながら成仏した人は、どういう行動を取るでしょうか。彼が繁華街の人ごみで大金の入った財布をすられたとしてみて下さい、生きながら成仏した人は、そんな財布など持たないとは思いますが、例えばの話です。財布をポケットから抜かれた瞬間、彼にはそのことが分かりましたが、既に成仏している彼には「自分のもの」といった思いなど一つもありませんから、彼は、取つていったスリの逃げる背中を見ながら、「まあ自他一如だからなあ」と、虚勢ではなく心の底から平然としているはずですよ。通り魔に刺された場合でも、「ああ、これもご縁ですね。あなたも真理に目覚めてくださいよ」とほほ笑みながら死ぬだけだと思います。人間の肉体を持っている以上、刺されたら痛いはずですが、「自分の」体という執着対象が、もはやないのですから、痛いけれども、苦しくはないはず。苦ししいというのは、この痛さから逃れたいという執着です。痛さは、ただの感覚。その感覚をのけようと心が動くけど思うようにはならないのが苦しみということでしょう。私たち凡夫においては、苦しみと痛みは表裏一体で切り離せませんが、自他分別を滅した釈尊には、切り離せたのだと思います。痛くあっても苦しくはない。

釈尊は過去世において飢えた鷹や虎に体をお布施されたとか、いろんな伝説が生まれています。調べたわけではないのですが、「虎にバリバリと食われ、ウギャーと叫ばれた」なんていう記述は、多分ないと思います。痛くても苦しくないわけですよ。いや、いかにお釈迦さまとてそんな状態などあり得ないと頑張る人がいるかもしれませんが、一つ例を出しておきます。病名は忘れましたが、ある脳の手術を受けた患者は、「The pain is still here but it does not worry me any more.（痛みは相変わらずあるけれども、もう苦しくはない）」と報告するそうです。もちろん、その患者は悟りを開いたと言いたいのではありません。痛みと苦しみが分離された実例があると言いたかっただけです。そして悟りを開かれ、自他の境界線が消失してしまった釈尊は、そのような状態になられたのであろうと私は想像することです。

自他の境界線を引くと、自分（たち）を傷つけた者が出現したならその者に対する道徳的責任追及をせずにはいられなくなります。それが（先ほど述べた原理によって）輪廻を実際に引き起こしてしまう。そういう心から脱却すべく自他分別の境界線を消しなさい、真如においては自分などというものは無いこと（無我）に目覚めなさい、というのが釈尊の教えだと私は頂いています。

しかし頭では理解できるし、心では感動もするその教えが、私には全く実践できないのです。自他の境界線を無意識のうちに引いてしまうことを、どうしてもやめられない。自分（のもの）という、実はありもしないものを虚構し、その自分（のもの）に執着することが、どうしてもやまない。そんなの生存本能じゃないかななどと開き直りさえしている。これが私の真の姿であり、これを迷いと言うのだろう——と、やはり頭と感情レベルで分かって領いているだけ。それより深いレベルに行くための実践をする気がない。私の深い迷いの姿です。

このような者が、この迷いから抜け出すにはどうするか。自力では三大阿僧祇劫を要する修行が必要だと言われている。いずれの行も及び難き私にとっては金輪際、迷いの生存、輪廻の生存から自力で脱出することはできない。応報の態勢が私の生まれながら持っている本質そのものである以上、輪廻的生存は私の本質的実存であると言えない。私（たち）の心の本質的あり方が、輪廻的世界を造らずにはいられないあり方になっている。しかし、それだからこそ、そこから救い出さずにはおかないという如来の意志、真如の意志が生起した。それが阿弥陀仏の本願の起り。この本願の力に私の全てを打ち任せるのが浄土真宗の救いなのです。

原稿が終わりました。反論が予想されます。「今のお話で『道徳的責任追及の姿勢を私はやめられない』と言われたが、釈尊は『法句経』で『恨みに報いるに恨みをもってせば、ついに恨みのやむことなし。恨みを捨ててこそ恨みはやむ。これは永遠の真理である』と説かれたではないか。そこはできる限りやめていかなければならないの

ではないか」と。

その通りだと思います。私の理性は「仏教徒たる以上そうすべきだ」と思っています。が、理性に尽きない心の奥底は、そうは動いていません。わが子を殺されても死刑廃止運動は続ける人がいてもおかしくない。けれどもそれは人間的理性の力によってそうなっているのであって、わが子を殺された自分の心全体が完全にもう恨みなしという状態になりうるのかというと、少なくとも私にはなれないと言うしかない。本当にそうなれたら、それは「わが子」の「わが」というところが無くなったということ、つまり無我、仏となったということになります。もちろん、それこそ望ましいことですが、私にはそうはなれないと答えるより他ありません。時間が余ったので、先走って想定した反論に答えました。ご清聴有難うございました。(終了)

〈キーワード〉

輪廻 無明 解脱 和辻哲郎