輪廻転生はどのように説かれるべきか

望月海慧

一、問題の所在

近年の仏教学研究において「釈尊が輪廻を説いたのか」と言う問題については、いまだに和辻哲郎を中心に論じられている。筆者自身も、ヨハネス・ブロンクホルストの「ブッダはカルマと転生を説いたのか」という論文を受けて、「ブッダは輪廻転生を認めたのか」という論考を発表したのであるが、論点が理解されないままに単純に誹謗中傷されただけであった。もちろん、多くの仏典は輪廻転生を前提としており、それを認めなかったという論証は、困難を伴うものである。しかしながら、この輪廻転生説が釈尊の教義の根本を理解するのに効果的なのか、という疑問を感じることもある。本稿では、教化学の観点に立ち、輪廻転生の問題を考察してみる。

まず、筆者自身が輪廻説に対する問題意識を持ったのは、一九八〇年代にスピリチュアリティに興味を持った多くの若者がオウム真理教などの新宗教に入信した頃である。業論とともに輪廻が説かれた背後には、倫理的意図があったわけであるが、そのような意味を考へることなく、輪廻転生を現実的なものとして受け入れることが筆者には理解し難かった。もちろん、仏教学研究という立場よりも、日蓮宗教師の立場として、輪廻の教えは意味のある教えなのか、という疑問が生じ、それが説かれた意図を考察する必要性を感じた。そもそも、日蓮宗教師の布教活動としての宗教儀礼では、葬送儀礼において輪廻転生を前提とした四十九日法要を行っている一方で、彼岸やお盆の棚経など、

輪廻転生を前提としない日本独自の死生観に基づく儀礼も行っている。葬送儀礼を出家者が行うこと自体が非仏教的であるのだが、この二つの宗教儀礼の基盤となっている死生観は矛盾していることは明らかである。

また、近年では、高度な仏教知識を伝える書籍が書店に並ぶようになり、僧侶よりも一般知識人の方が仏教を深く学ぶようになってきている。彼らは、仏教の儀礼的側面よりも、心のトレーニングとしての仏教に関心を持っている。その中には、科学的知識を仏教に求め、輪廻転生を非現実的なものと捉える者もいる。もちろん、それを信じている者には心理学的にも効果的な教義として存在し続けるのであろうが、それを信じない者に、輪廻転生をどのように説明づけるのかも重要な問題である。本稿では、そのような視点から、輪廻転生が教化活動に効果的なのかということ考察する。

二、輪廻のあり方

まず、輪廻転生には、永遠不変に転生する実体の存在が前提となる。死後に何らかの別なる存在に再生する際に、前世の存在と来世の存在を結ぶものが必要であり、この同一性を示すものが霊魂あるいはアトマンとされるものである。また、その転生が一回限りのものではなく無始より続いているということは、その霊魂はるか昔より存在し、今後も存在し続けるということになる。輪廻転生を前提とするバラモン教の教えでは、アトマンを常住不変と説くので問題は生じないが、仏教では、三法印の諸行無常と諸法無我との整合性が求められる。縁起の概念に基づき、個体存在に常住不変な実体が存在するという考えを否定したために、我は存在しないのだけでも転生はするということ無我輪廻説により説明しようと試みるようになる。また、犢子部のブドガラ説や瑜伽行唯識派のアーラヤ識説による説明も、結局は、輪廻の主体を設定したものである。

この輪廻説を動かす動機付けとなるものが業論である。業（カルマ）とは、行為を示す言葉であり、その行為は相

応する結果を伴うという因果論により輪廻説が展開するようになる。すなわち、倫理的要求により、善なる行為を行えば善なる結果を伴い、悪なる行為を行えば悪なる結果を伴うことになる。悪い行為を行えば怒られ、罰を受けると言えばわかりやすいのだが、現実には、悪い行為を行っても、悪い結果を伴わない事例も多数ある。それ故に、この業論を輪廻転生と結びつけ、今生で悪果が生じなくても、来世の生存状態に影響を与えることにより、倫理性が保たれるようになる。

この輪廻的存在から解放されて、輪廻的世界に戻らないことが解脱とされている。初期仏教では、個体存在への執着という煩惱を尽くすことにより解脱し、大乘仏教では般若波羅蜜である智慧の完成により個体存在の無自性を理解することにより解脱することを説いている。前者は、自己の意思により現実的な転生から解脱できるという解釈にもなるが、後者を踏まえると、無明により転生という在り方に囚われていると理解することもできる。いずれにせよ、心のあり方の転換により輪廻から解脱することになり、輪廻転生を肉体的なものではなく、心理的なものと捉えていたことになる。

その輪廻の苦から解放された境地が涅槃であり、煩惱の火が消された寂靜なる状態とされている。この涅槃も、今生において、生死の苦から解放された段階がまだ身体を残している有余涅槃となり、その状態のまま死を迎えて転生を終了し、次の身体を獲得しない段階が無余涅槃となる。釈尊の成道が前者で、入滅が後者であり、釈尊はその死により再生しない存在となったわけである。これが大乘仏教になると、輪廻から解脱したはずの仏が衆生利益のために輪廻の世界にとどまる無住処涅槃が設定される。ここでは、輪廻転生が実体的なものとなり、初期仏教における捉え方と異なっている。このことはブツダ観の変化によるものであり、生死・解脱・涅槃の捉え方も時代により変化してきたことがわかる。

三、輪廻の構造

それでは、この輪廻が存在するということは論理的に論証可能なのか。仏教では三明の宿住智証明や六通の天眼通が説かれており、釈尊には自分自身の過去世の記憶があるだけでなく、他者の過去世も知る能力を持っていることが説かれているので、経証により論証されるところになるのかもしれない。しかしながら、論理的に論証するためには、直接知覚か推論による必要がある。前者については、「私自分には前世の記憶がある」ということで直接知覚できるということにもなるのかもしれないが、これでは他者との共通理解には至らない。それ故に、推論によりそれを立証する必要があるが、現実的に不可能である。

この問いに対する回答を、釈尊の十四無記に見ることができ。すなわち、「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」という質問に対して、回答をしなかったと言うものである。主語は如来であることから、解脱した存在であるが故に、理論上「存続しない」が正解になるのだが、そのように答えなかったということは、死後の再生を暗に示していると言う解釈も可能であるが、それよりもこの問題が論証不可能な問題であることを示しているように思える。

少なくとも、仏教では輪廻転生を肯定的なものと捉えていなかったことには異論はないであろう。もちろん、釈尊の前世物語などでは、転生を肯定的なものとして説く文献も多くあるのだが、輪廻と解脱のコンテキストでは、転生は苦の連続であり、そこから解放されることが涅槃となるので、輪廻は否定されるべき状態となる。この肯定的な見方についても、輪廻の構造を認めた上に成立する輪廻転生の否定と、輪廻の構造そのものを否定する二つの否定が可能となる。

「迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者には輪廻はない」と言う理解もあるが、これについても、迷える者は

肉体的に転生を繰り返すと言う解釈も存在すれば、迷える者は輪廻のあり方に囚われていると言う解釈も可能となる。さらに、迷いを離れた者も、肉体的に輪廻から解放された者と、心理的に輪廻の囚われから解放された者という二つの解釈が可能となる。このことは、輪廻転生を信じる者には存在し、信じない者には存在しない、ということになっ
てしまう。また、前者の場合、それを実体的なものと捉えるのか、精神的なものとして捉えるのか、という相違も生
じる。ブロンクホルストが言うように、仏教の転生否定が、肉体的な解脱を意味するのではなく、心理的な解脱を意
味するのであるのならば、仏教における輪廻からの解脱は、その囚われから解放と理解できる。^七

四、ウパニシャッドにおける五火二道説

この輪廻転生の論理は、どのように理論づけられたのであろうか。死後に天界に再生するという考えはヴェーダの
時代に遡るが、それがバラモン教の祭式儀礼と結びつけられるようになり、それを思想的に根拠づけたものがウパニ
シャッドの五火二道説となる。五火とは、転生のサイクルを祭火に例えたものであり、人は死後に火葬されると、そ
の靈魂が煙となって上昇して月に至り、上空で雨に入って地上に降り、その水とともに植物の実の中に入り、それを
食べた男性の精子の中に入り、性交により母胎の中に入って次の肉体を獲得するという流れの中の、月と地と実と精
子と母胎の五つを火に例えたものである。

これだけでは、仏教の中有と同じように、転生過程を描写したに過ぎないが、この転生を意味づけするものが二道
説となる。この二つの道とは、転生を繰り返す祖霊の道と、靈魂が天上に昇り、天界からブラフマンの世界に入り転
生から解脱するという神々への道である。ここでは、後の仏教やジャイナ教と同じように、転生は避けるべき道で、
転生からの解脱が求めるべき道となる。

この二道説は、バラモンが自分たちのために作った論理であるので、バラモンは神々の道に至り、バラモン以外の

者は、バラモンの祭式により解脱するとされている。すなわち、自分たちが作った転生のシステムにより自らが行う祭式の意義付けが行われている。バラモンの祭式による解脱を一般に提供することで、社会における自分たちの立場を優位にする意図がそこにある。このようなシステムは、善行による功德を死者に回向することで良い転生先を獲得させるという現在の葬送儀礼と同じである。このようなあり方は、後の時代にバクティによる解脱という批判的なあり方を生むことにもなる。

五、自由思想家たちの輪廻観

このような正統派の宗教に対して、非正統派の宗教は輪廻転生をどのように考えていたのであろうか。これらについては、六師外道として知られる自由思想家たちの見解が『沙門果経』に説かれている⁴。仏典には、さらに六十二見も説かれるが、ここでの論点は、自己と世界のあり方をどう捉えるのかというものであり、前出のバラモン教のアートマンとその輪廻転生に関する議論も含まれている。

まず、プーラナ・カツサパは、殺人などの悪業を行っても、祭祀などの善業を行っても、その果報はないとし、業報を否定したとされている。ただし、ここで否定されていることは道德的あり方よりも、祭祀により解脱するというバラモン教の教義である。また、彼は因果関係による転生を否定したことになるが、輪廻転生そのものについては不確定である。

アジタ・ケーサカンバリンは、人間は地水火風の四元素からなり、この世に実在するものはこの四大のみであるという唯物論を説く。このような考えは靈魂の存在を否定する唯物論である。人間存在は元素の集合体であり、死とも無となると考え、靈魂の存在を認めないことから、輪廻転生を受け入れないものとなる。

パグダ・カツチャーヤナは、人間は地水火風の四元素に加えて、苦と楽と生命の七つの要素から形成されていると

いう七要素説を説く。四大に二つの感受作用と靈魂を加えたこれらを不変の实体とするものであり、靈魂の存在を認めるものの唯物論に分類されているので、ここでも輪廻を受け入れていないということになる。

サンジャヤは、サーリプッタとモツガラナーナの師でもあり、形而上学的問題に対して解答を避けたので、懷疑論者・不可知論者と言われている。来世の存在などの論証不可能な問いに対する回答を避けたことは、釈尊の無記と類似する態度である。この輪廻転生を疑う姿勢は、少なくともそれを肯定するものとはなっていない。

マツカリ・ゴースーラは、アージーヴィカ教の開祖としても知られており、世界は、靈魂・地・水・火・風・虚空・得・失・苦・楽・生・死の十二要素からなると説いた。また、彼らは、輪廻や解脱などは初めから決定されているという宿命論を説いており、輪廻転生を受け入れるものの、バラモン教の祭祀による解脱を否定したことになる。

ニガンタ・ナータプッタは、マハーヴィーラとも呼ばれ、ジャイナ教の開祖である。彼は、存在を靈魂と非靈魂に分け、後者をさらに運動の条件、静止の条件、虚空、物質に分け、この五つを实体として認めている。また、靈魂が業に束縛されて転生を繰り返すと説き、輪廻転生を受け入れている。そのあり方は、汚れである業が肉体に付着することで転生し、苦行により身体を浄化することで解脱するというあり方であり、バラモン教とは解脱の方法が異なっている。

以上のことから、六師外道の輪廻観をまとめると次のようになる。輪廻転生を認めた者が、マツカリ・ゴースーラとニガンタ・ナータプッタであり、認めていない者がアジタとパグダとサンジャヤであり、プーラナは不確定となる。このうち、認めている者についても、転生のシステムは認めるものの、そこからの解脱方法はバラモン教と異なっている。

六、ブツダの輪廻観

では、仏教の開祖である釈尊は輪廻を認めていたのであるうか。ブロンクホルストの結論を示すと、「ブツダは転生を信じており、将来の運命はカルマにより決定されると信じていた。しかし、同時代の者たちとは異なり、それは欲望や意志により決定されるものであり、天界や下界から成るものではない」となる。また、和辻哲郎に始まる「輪廻を認めていなかった」という見解もあり、近年でも並川孝儀⁵⁾などが論じ、松尾宣昭や清水俊史が反論している⁶⁾。

まず、初期経典の中で、輪廻転生はどのように説かれていたのか⁷⁾。釈尊は菩提樹の下で瞑想することでブツダとなつて生死の苦から解放されたのであるが、この「ブツダ」の意味には「目覚めた」と「悟つた」という二つの解釈がある。おそらく現実的には、最初に何かの教えに気づき、その後自己の人格を形成していったのであろうが、ブツダ観の展開により、この時に完全なる悟りを完成したという見方をするようになる。何れにせよ、この時に転生からの解放を理解したという解釈を示すものが三明となる。自らの過去世を知る宿命智と、衆生の転生の相を知る生死智と、自らの解脱を知る漏尽智を得たのであるが、解脱しているので、自身の転生を知ることはないのである。ただし、宿命智は自身が過去世において転生を繰り返してきたことが前提となっている。

また、十二縁起が最初の悟りの内容であるとする文献もある。もちろん、十二支が段階を経て形成されたという解釈もあるが、ここでは転生の原因が言及されている。老死という苦の原因が無知である無明とされており、この十二支が転生の過程を説明していると解釈することもできる。アビダルマ文献では、これを三世の転生として理解しているが、転生の直接の原因が個体存在を取ることとされ、その肉体を取る根本的原因が無知とされている。すなわち、このことは転生の原因を心理的な要因と捉えていることになる。

さらに、釈尊の初転法輪の内容を苦に関する四つの真理の四諦説とする文献もある。最初の苦諦では、生老病死の

四苦などによりこの人間存在そのものが苦であることが説明され、第二の集諦では、苦の原因として個体存在に対する執着として渴愛が説かれている。この論理は十二縁起と同じであり、その原因となる個体存在への執着を捨てることにより、苦から解放されることになる。ここにおいても、自分の意思により個体存在への執着を捨てることで苦から解放されるということになるので、その原因は心理的なものとなる。

このようなことから、輪廻転生の原因は心理的なものにより解決されるということになる。もちろんその前提として、釈尊は輪廻転生を認めていたということになるのだが、それが肉体的なものであるのか、心理的なものであるのかという問題は残っている。

七、仏典における輪廻観

仏教には、様々な教えを説く仏典があり、その内容は多様である。それ故に、輪廻転生の解き方も仏典により様々である。『ジャータカ』は、釈尊が前世において菩薩であった時に衆生を救済した物語を、現世の物語と結び付けて語ったものである。それ故に、釈尊自身も仏になる以前には転生を繰り返してきたという輪廻説が前提としてなっており、作られた物語である。ただし、『ジャータカ』とは、九分教や十二分教に分類されるように、著述スタイルのことであり、釈尊の前世の活動を説くことを目的とするものではなく、善行を高揚する目的のために著述スタイルとして前世物語が利用されただけであり、ここでの転生は本質的意味をもたないものである。

『俱舍論』は、仏教の教義を学ぶ際に教科書として用いられるような文献である。その「世間品」では中有の解説や十二縁起の三世による解釈など輪廻転生を前提とする解説が見られるが、ここでは後のチベットに影響を与える三種のブドガラ説を取り上げる。^三ここでは経典に基づいて人を三種に分類し、善なる転生先を求める者は劣ったものであり、生死から解脱を求める者は中程度の者であり、自らの解脱だけでなく一切衆生の救済を求める者が最高の者と

されている。一見すると、最初が外道で、真中が小乗で、最後が大乗と認識しそうだが、ここでは大乗という概念を前提としていない。この最後の衆生の救済が何を意味しているのかが曖昧であるが、衆生を生死の苦から解放することと理解することができる。ただし、この解放が、現実的な転生からの解放を意味するのならば、究極的にはこの世界に衆生が存在しないことを目指すことになってしまう。

浄土經典の『無量寿経』は、法蔵菩薩が誓願を成就させて阿弥陀仏となった物語であり、その第十八願では、称名念仏により阿弥陀仏の極楽国に往生することが説かれている。この往生を、現在の地から死後に極楽に転生することを意味すると理解するのならば、ここでは転生がポジティブなものとして認識されていることになる。もちろん、極楽において成仏するので最終的には転生は否定されるのだが、望まし転生を積極的に説くものとなっている。

「釈尊が輪廻を説いた」ということに対して否定的見解を示す者には小川一乗一四などの中観の研究者が多いが、それはナーガールジュナの見解が影響している。ナーガールジュナの『中論』の第十六章では、輪廻の問題が取り上げられ、「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、身体の構成要素を想定してみてもブドガラは輪廻せず、輪廻の主体を想定しても輪廻は存在しない、と説かれている。ここでは、この輪廻の否定によりその概念の無意味性を示しているだけでなく、その囚われからの解放も示している。一五

中観では、輪廻という方を否定しているのに対して、瑜伽行唯識派はこれを説明しようと試みる。彼らは、アーラヤ識により輪廻を積極的に論証するようになり、その機能に、輪廻の主体と前世の業を種子と薫習するという働きを持たせている。ただし、アーラヤ識はアートマンとは異なるという説明も必要となり、もう一つマナ識を設定することになる。

このように、釈尊以後の仏典では、中観思想の文献を除くと、おおむね輪廻転生の教義を受け入れていることがわかる。そのことは、それを積極的に説くためというよりも、それがインド一般に受け入れられていた死生観であった

からである。すなわち、この教義が衆生教化に効果的であると認識されていたことになる。

八、現代仏教における輪廻観

仏典の中には、様々な形で輪廻転生が説かれてきたが、この教えは現代の仏教徒によってもさまざまに形で理解されている。チベット仏教では、高僧は転生を繰り返すというシステムが取り入れられている。カギユ派に始まるこの制度は、ダライ・ラマの転生制度としても広く知られている。その目的は、高位にある僧侶の権威付けであり、その背後には政治的意図があることは明らかである。菩薩は衆生救済のために輪廻の世界にとどまるという意味づけに基づいて、政治的指導者はそのような意思を持つ人物であるべきと示すものであろうが、宗教的意義を政治利用したものとなっている。そのことは、現在、中国政府と亡命チベット政府のそれぞれが認定する二人のパンチェン・ラマ十一世がいることから明らかである。これと同じ問題がダライ・ラマ十四世の転生者にも生じるであろうことは明らかであり、転生の意味が現実的に問われている。

他方で、輪廻転生を全く拒絶したのが、インドにおける仏教復興運動であるネオ・ブッディズムを率いたビームラーオ・アンベートカルである。^{一六}彼はインド憲法の創案者としても知られており、インドに深く根付いているカースト制度による人権侵害を取り除くものとして、全ての者の平等を説く仏教の教えに共鳴するようになった。彼は、輪廻思想は差別の基盤となるバラモン教の主要な教義であり、全ての者の平等を説く釈尊はそのような考えを否定したと解釈する。ただし、そのような彼の考えは、輪廻を認める上座部仏教の者たちには受け入れられなかったようである。このように、現代の仏教においても、輪廻説を積極的に利用するものと、それを排除しようとするものがある。ただし、科学知識の発展により、輪廻転生は非科学的なものと認識される傾向にあり、その教義の有効性を再考すべき時代なのかもしれない。

九、日蓮聖人の輪廻観

柳田国男の『先祖の話』に説かれている、霊魂は死後に里山にとどまり遠くに行かない、というものは、インド的な転生観とは全く異なっている。もちろん、これが日本人の死生観を代表するというわけではないが、仏教の転生観を前提にするだけでなく、日本人の死生観に合わせた教化のあり方が求められることになる。

このことは、日蓮聖人の転生観についても言えることであり、仏教的理解に基づくものと、日本人の死生観に基づくものもあるように思える。また、法華経理解の深度による変遷も考察する必要がある。^{一六}さらに、聖人が説く霊山往詣^{一九}は、どのようなところなのかという理解も重要になる。それが、浄土思想が説く死後に往生する極楽とは異なり、この娑婆世界となるのならば、そこに詣でるのは、死後なのであろうか。今生において成仏できなければ、死後に往詣するということで安心を与えることにもなるが、今生において即身成仏により往詣すべきであるという理解も可能である。このことは、その成仏観とともに考察する必要がある。^{二一}

また、真蹟問題もあるが、日蓮宗の葬送儀礼では、『波木井殿御書』を読むことがある。そこでは、死後に三途の川を渡り霊山に至ると日蓮聖人が待っていると述べられている。この霊山が死後の世界であるのならば、そこに聖人が現世と同じ姿で転生していることにもなり、インド的な輪廻転生とは異なる死生観を意味していることになる。もちろん、このような現実を想定していたというよりも、この教えが何を意味しているのかという理解が重要であるのだが、これも我々が教化に用いている死生観の一つとして理解すべきである。^{二二}

一〇、輪廻説の社会的意義

輪廻転生の教義は、現代社会の諸問題において効果的役割を持つものとなるであろうか。このことについても、肯

定的態度の者と否定態度の者とは、その評価は正反対のものとなっている。

肯定的態度については、その教義が現代人に対して死生観を再認識させると言うものがある。これは、輪廻転生を現実に起こる現象として認識させるわけではなく、あくまでも死後の世界を想像させることにより、現実の生の意味を再認識させるものである。仏典に説かれる多くの輪廻転生も、基本的にこれと同じ意図で説かれたものである。

これを一歩進めて、輪廻転生を現実的現象として捉え、DNAの遺伝子情報を輪廻と業で解釈する見方も可能である。もちろん、遺伝子情報は両親という他なる存在から伝えられるので、自己同一性に基づく転生とは異なるあり方であるが、現世の業が来世に持ち越されるシステムを遺伝子情報により説明しようとするものである。ただし、前世の業を今世に持ち越すことは、差別思想の温床にもなる危険性もある。

否定的態度には、この業報思想が差別思想の根柢となるといえる。そこでは、現世の良くない生存状態の原因を前世の業とは認してしまうことになると思われる。

さらには、輪廻転生説は現代科学により受け入れ難い、という見方もある。論証不可能なものなので、そのあり方を否定することもできないのだが、現代社会においては非科学的な考え方と認識されてしまうというものである。

一、 輪廻

では、日蓮宗教師として教化活動において輪廻転生をどのように説明すべきなのか。まず、葬送儀礼、特に四十九日法要は、輪廻転生を前提とした儀礼となる。導師が功德を廻向することにより善趣に導くことを目的にしているからである。出家者が葬送儀礼を行うこと自体が、仏教的行為というよりも、バラモン教的行為であるが、現実的に現代の日本仏教の多くの部分がこの儀礼により支えられている。少なくとも、それを行う者には、儀礼に対する説明責任が必要となる。この儀礼は、施主が死者の善趣を願うためのものであるが、実際には彼らの精神的ケアでもある

ことを説明する必要もある。

また、彼岸やお盆の先祖供養はどうであろうか。先祖は転生せずに祖霊となるという日本人の死生観に基づくこれらの儀礼は、仏教の教義に基づく説明は成り立たない。しかしながら、葬送儀礼と同じように、先祖への供養に意味があるのではなく、施主の心を充足するための儀礼でもある。そもそも、現世における心の寂靜を与える教えが仏教本来の教えであるので、その見地に戻ってこれらの儀礼の意味を説明するべきである。

最後に、輪廻転生を非仏教的であると認識している者たちに、どのように説くべきであろうか。輪廻を信じていない者たちに、輪廻思想を説くことは効果的教化にはならないであろう。^{二五} そのような際には、輪廻が説かれた思想的意味を合理的に説明することが求められる。それ故に、我々教師は仏教の説く輪廻思想を十分に理解した上で、教化活動に利用することが重要である。

一 松尾宣昭「輪廻転生」考(一)―和辻哲郎の輪廻批判』『龍谷大学論集』四六九、二〇〇七年、六一―八〇頁、同「輪廻転生」考(四)―和辻哲郎の輪廻批判(再説)』『龍谷大学論集』四八一、二〇一三年、六一―八六頁、清水俊史「和辻哲郎による仏教研究の方法論とその輪廻観」『佛教学会紀要』二四、二〇一九年、五五―八四頁。

二 Johannes Bronkhorst, "Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?" *Journal of International Association of Buddhist Studies* 49-2: 1-19, 1998.

三 拙稿「ブッダは輪廻転生を認めたのか」『日本仏教学会年報』六六、二〇〇一年、四九―六三頁。もちろん、同稿は学会の共通テーマである「仏教をいかに学ぶか―仏教研究の方法論的反省」に従って書かれたものであり、その視点で読んで頂きたい。また、宮崎哲弥・南直哉・望月海慧「輪廻」とは何か?」『Sangha Japan』二一、二〇一五年、六一―三七頁も参照していただきたい。

四 宮元啓一「ブッダが考えたこと―これが最初の仏教だ」春秋社、二〇〇四年。これに対して、出版社に反論の場を求め

たのであるが、受け入れられず、同社のPR誌の『春秋』（「仏教と輪廻転生」『春秋』四六七、二〇〇五年、五一―八頁）に私見をまとめるだけにとどまった。

五 現在でも新海誠の『君の名は。』などの影響で前世を信じる若者もいるが、彼らは輪廻転生をネガティブなものとして捉えておらず、インド的な輪廻観とは全く異なるものである。

六 桜部建「輪廻について」『仏教学セミナー』七二、二〇〇〇年、一九頁参照。

七 拙稿「ブツダは輪廻思想を認めたのか」五三―五五頁参照。

八 ヴェーダから仏教への展開については、後藤敏文「業と輪廻」を遡る「ヴェーダから仏教へ」『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年、一六―四一頁参照。

九 自由思想家から仏教に至るまでの輪廻観の展開については、丸井浩・護山真也「インド―輪廻思想の種々相」関根清三編『死生観と生命倫理』東京大学出版会、一九九九年に簡略にまとめられている。

一〇 並川孝儀『ゴータマ・ブツダ考』大蔵出版、二〇〇五年。

一一 松尾宣昭「仏教と「輪廻」の概念―並川孝儀氏の所論を巡って」『龍谷哲学論集』二二、二〇〇八年、五一―七七頁。また、諸研究者の見解については、新田智通「仏教における輪廻説の再検討―パトリ文献によりながら―（前編）」『仏教学セミナー』一〇九、二〇一九年、一―二六頁参照。

一二 森章司「死後・輪廻はあるか―「無記」「十二縁起」「無我」の再考―」『東洋学論叢』三〇、二〇〇五年、一―二三頁も参照。

一三 三種のブドガラ説は、アティシヤの『菩提道灯論』、ツォンカパの『ラムリムチェンモ』において引用される。拙著『全訳アティシヤ菩提道灯論』起心書房、二〇〇五年、四二―四三頁参照。

一四 小川一乗『大乘仏教の根本思想』法蔵館、一九九五年、一二七―一七二頁、同『小川一乗仏教思想論集第三卷 中観思想論』法蔵館、二〇〇四年、一八一―二三四頁参照。

一五 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』二九―二・三、一九八一年、一七一―一八四頁、

- 同「中観における輪廻観の否定(第2集)」『大阪教育大学紀要第I部門』三〇―一・二、一九八一年、一―一四頁参照。
- 一六 B・R・アンベードカル(山際素男訳)『ブッダとそのダンマ』三一書房、一九八七年、二二四―二三四頁参照。
- 一七 高森大乘「日蓮遺文にみる輪廻転生」『日本仏教学会年報』七五、二〇〇九年、二九五―三〇八頁参照。
- 一八 里見泰穂「日蓮聖人の生死観」『日本仏教学会年報』四六、一九八〇年、三九―四〇五頁、庵谷行亨「日蓮聖人の生死観」『日本仏教学会年報』四六、一九八〇年、四〇七―四二四頁参照。
- 一九 都守基一「靈山往詣について」『日蓮教学研究紀要』一四、一九八七年、五三―六六頁参照。
- 二〇 渡辺宝陽「靈山往詣と即身成仏―覚え書き」『棲神』五二、一九八〇年、六六―七六頁参照。
- 二一 庵谷行亨「日蓮宗の靈魂観」『大法輪』八一―一一、二〇一四年、九三―九六頁参照。
- 二二 崔箕杓「仏教輪廻説が現代社会で持つ意義」『大正大学研究紀要』一〇〇、二〇一五年、八九―九六頁参照。
- 二三 平岡聡「インド仏教における差別と平等の問題―業報輪廻説の功罪」『臨床心理学部研究報告』二、二〇〇九年、六五―七四頁、南直哉「仏教入門」講談社、二〇一九年、七九―九二頁参照。また、朴光駿(『ブッダの福祉思想』法蔵館、二〇一二年、二〇九―二三九頁)は、ブッダの輪廻観の誤解が歪曲された障害者観を作り出すことを論じている。
- 二四 アナーラヨ比丘のように、臨死体験・前世記憶・真性異言を取り上げ、輪廻転生を科学的に論証しようとする試みもある。 Bhikhu Anālayo, *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*, Somerville: Wisdom Publications, 2018。
- 二五 もちろん、そのような者たちに輪廻転生を信じさせることが必要であるという考え方も存在する。松尾宣昭「仏教・浄土真宗における「輪廻転生」の説示」『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』三二、二〇一九年、四三―六二頁参照。