

# 哲學研究

第九十五號

第九卷  
第二冊

## 無我論

手島文倉

### 第三節 輪廻說と無我說との關係

——人間死後の問題——輪廻說の起源及び發達——Transmigration of the Soulの意義——佛教の輪廻說——

(一)人間の死後は如何になるものであらうか。輪廻轉生の思想を考察する前に我々は先づ此の問題を一考する必要がある。而して此の人間死後の問題は詰り我々の人生を如何に觀るか、一時的現象と觀るか、永遠の一部と觀るか、——といふ如き人生觀の問題を講究することゝ同じになるのである。此の問題に對しては要するに三個の答案が可能であると思ふ。第一は死後は全くの空寂虛無に歸するものであ

るこの説で、即ち人生を以て生に始まり死に終る一時的現象なりと看做す考へである。印度では之を斷見論と稱へ、六師外道中の一派や來世の存在を否定する非有論者 (nāstika) 即ち順世外道 (Lokayata) 派が此の見解の奉持者であつた。第二は人間の死後を以て、善人に於ては永遠に神の許に樂しむ靈魂の天國生活時代であり、惡人に於ては永久に地獄に苦しむ靈魂の牢獄生活時代であると主張する説で、即ち人生を以て生に始まり、その人間的 생활は未來永遠に及ぶといふ考へである。基督教の一派に此の信仰を保持する者があるけれども、太だ不合理な信仰であると評せねばなるまい。第三は我々の死後を觀ること恰も生前より現世への推移を觀るが如く、過去より現在へ、現在より未來へと、永遠不滅の人間的生活を想定する説で、即ち人生を以て永遠生命の一部であると看做す考へである。後世發達した婆羅門教の靈魂觀念が即ち之れであるが、佛教の輪廻思想も勿論此の系統に屬する考へ方である。佛教の思想は除外して別に論究する必要があるが、斯る三世に亘つた靈魂の永遠性を主張する者を印度では常見論者と呼ぶのである。『論語』の先進篇に孔子と子路との神靈問答が載せられてゐる。『季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼。敢問死、曰、未知生、焉知死。』此の一文は儒教の現世的立場を能く現はしてゐるものとも觀られる。

が、若し爾りとすれば儒教は人生を以て生に始まり死に終る現實的の立場に立つて敢て過去及び未來を顧念する邊がないものであらうと見て差支あるまい。然るに此の現世教に對して基督教は現世及びその補足としての來世を神學的又は哲學的に説かるべき基礎を與へたものであり、更に印度思想に臻つては、永劫の過去より永遠の未來へかけて三世輪廻の思想を信持するやうになつたものと評してよからう。カントが善の完成を望むために想定した未來は現世の不滿を補はんが爲めであつたが、若し現世に對する要求としての未來説が是認されるとなれば、此の現世の不滿を補足せんとする要求を更に一層擴大して、過去と未來との永劫の存在を想定することは、それだけ一層我々の要求を滿して呉れるものと認容せざるを得ないであらう。我々の生命を斯やうに永遠なものであるとすると、その長い過程上に於ける人間的生活の變化といふものが如何にして可能なるかを考へさせられる。之が全く三世に亙る輪廻轉生思想の萌す源であらうと思はれるのである。何となれば、我々は先づ上述の三答を熟考して見るに、先づ第一の人生を以て生に始まり死に終るとする斷見論では、怎うしても我々の人格的要求を滿すことが絶待に出来ないから、之が邪論であることは言ふ迄もない所である。次に基督教の説くやうな、生に始つて

未來永遠に至る生命といふものは、言はゞ無より有を生ずることになり、有始にして無終といふことになりはしないだらうか。有は有を生ずるけれども無から有を生ずることは出来ない。有始のものは有終であるが、無終のものなら無始であるべきである。縱令我々の生は神に依てなされるのであるとするも、神が何故に我々に差別相を與へられるかを説くことが困難である。差別相とは即ち罪である。生れ乍らに罪を持つことは神が罪の製造者となるのである。神自ら罪を作つて罪を救ふとは我々を翫弄することに外ならない。人生は他の爲めの翫弄であつてはならない。人生は我自らの進む嚴肅な道でなくてはならない。そこで何うしても生れ乍らの差別相を説明せんが爲めには、生れぬ前の我の背景を辿つて、その背景中に差別の原因を求めねばならぬこととなる。そこに永遠に亙る統一的人格が成り立たされざるを得ないと思ふ。故に生に始まり死に終る人生をのみ信賴するには當らない。過去永劫の我と未來永遠の我とをも信賴すべきである。で結局は三世に亙る人間的生活の變化及び持續を何うしても想定せねば已まれないといふことになるのである。之が最も嚴肅な人生觀即ち死後問題の解釋であると思はれる。

(二)希臘語に *metempsychosis* とか *metempsychosis* とかいふ詞がある。前者は變化する靈魂の意であり、即ち輪廻轉生といふ字に當るが、後者は變化する肉體の意であり、身體の要素の推移變化を現はすのである。此等の詞から考へても希臘には最も古くから、——少なくともプラトン以前から輪廻思想は明白に信ぜられてゐたやうであり、之が恐らく世界最古の輪廻説であらうと想像する學者もあるが、然しその反對に、希臘のそれは印度の輪廻思想から影響されたのであらうと主張する人々も鮮くない。プラトンやアリストテレスの輪廻思想は慥かにピタゴラスやフィロソンのそれに感化されてゐるのであらうが、此等の人々は印度その他東方思想の輸入家として最も知られた人々であつたから、恐らく印度思想を希臘に輸入し、それが羅馬及び基督教信仰等にまで感化を與へたのであらうと言ふのである。然し此の説も俄に信じ難い事情がある。印度に於ても西曆紀元前一千年頃の吠陀讚歌の中には全く輪廻轉生の信仰がない。多少その氣配はあつても、それは猶ほ埃及の『死者の書』又はその他多くの未開蠻民の信仰として存する如き、善人は死後幸福の國、光明の國、快樂の境に生れ、惡人は苦痛暗黒の世界に生れるといふほどの極めてナイーヴな往生觀念に外ならないから、特に印度起源なりと叫ぶほどの明確な形では決してないの

である。そこで本來のアーリヤン民族が持つてゐなかつた輪廻思想が何うして何時頃から印度民族信仰の基調とまで成るやうに發達したのであらうかとの疑問が當然惹起される。それは凡そ人類としての共通觀念と思はれるから恐らくアーリヤン民族間にも獨立に起つたのかも知れない。又、アーリヤン民族が七分したその内の一族から起つて他へ影響したのかも知れない。種々な想像説は成り立ち得やうが、我々は先づアーリヤン民族が南下するにつれて、土著民の輪廻信仰がアーリヤナイズされたものであらう、——而してその年代は佛陀より以前餘り遙かには溯らない古優波尼沙土哲學の時代であらうと推定したのである。けれども最も明確な形で發展し、無限の永劫に亙る三世輪廻の思想にまで固定せられ、人生問題の解決を一切擧げて之に待たんとし、且つその影響感化の後世に及ぼせる最も偉大なるものあるは、獨り佛教の輪廻轉生思想であることを忘れてはならない。印度民族の輪廻觀は全く之に依て確乎不拔の根柢を基礎づけられたかの感があるのである。そこで先づ此の著しい佛教思想の内容を吟味する前に、從來の輪廻思想が如何に漸次發達して來たか、そして如何なる點を發展して佛教が之を採用するに至つたか、この間の消息を聊か考察して見たいと思ふのである。

印度最古の思想信仰を傳へたものは吠陀であることは言ふ迄もないが、然し吠陀には全く無い、——若くは全く明かではない所の思想信仰にして、後世發達した民族信仰の基調となつたものも決して稀でないのである。梵天、濕婆、毘紐拏の三神一體 (Trinaiti) 思想もそれであり、縱令『梨俱吠陀』の後世添加の部分なる原人歌 (Puruṣa-sūkta) には已に現はれてゐるとは言へ四種階級制のカスト (Caste) の如きもそれであり、此の輪廻轉生の思想の如きも亦その一である。『梨俱吠陀』の第四卷では、多少輪廻思想の萌芽と見らるべきものがある。

『我は曾て摩拏 (Manu) たりき、我は曾て太陽たりき。』 (Rigv. IV. 26, 1.)

『我は母胎に宿れる間に、此等諸神の生を凡て知れり。若し百の鐵寨我を引き返へさんとすとも、猶ほ空中を疾翔する猛鷹の如くに我は脱<sup>のが</sup>れ去りしならん。』

(Rigv. IV. 27, 1.)

『ブリハードアーラニヤカ優波尼沙士』(I, 4, 10) や、『アイトレーヤ優波尼沙士』(II, 2) 等は、此等吠陀の讃歌を以て詩人の輪廻思想を歌へるものであると決めてゐるが、我々はその通りに信ずることは出来ない。降つて『ブラーフマナ』時代に入ると稍々輪廻思想の萌芽と認めらるべきものが明白になつてゐる。

『諸神は絶えず彼の偉大なる破壊者——死の神を怖れつゝ暮せり。されば彼等は懇懃なる儀式を以て禮拜し、祭壇の供儀を遂行しつゝ遂に皆不死に達せり。その時彼の破壊者は諸神に語りて言へり、——「汝等が自ら不死と成りし如く人々も亦我より脱れんと努めん、かくて我は如何なる部分をか人に於て求め得べきぞ」と。

諸神は答へて言へり、——「されど人はその肉體において不死となること能はず、此の死すべき肉身をこそ汝は捕ふべけれ、之れぞ汝のものとして留るべし、智と祭壇の供儀とによりて直ちに不死に達せる人は、おゝ死の神よ、汝にこそ先づ彼の肉身を差し出すべし」』(Galapatha-brāhmaṇa, X, 4. 3. 9. ; cf. S. B. E. *ibid.* part IV. p. 357)

『太陽は沈まず昇らず。太陽沈みつゝありと思ふ人は、自ら變じて日の終りに到りつゝ、下なる夜と日とを他の側に轉置するに過ぎず。復た朝に及んで太陽昇りつゝありと思ふ人は、自ら變じて夜の終りに到りつゝ、下なる日と夜とを他の側に轉置するに過ぎず。實に彼は決して沈むものに非ず。凡そ太陽は決して沈むものに非ずと知る人は、彼と冥合し彼と同質となり、かくて彼と同じ住所に留るべし。』

(Āitareya-brāhmaṇa, Haug's ed. III, 44)

此等『ブラーフマナ』の中には、屢々不死性 (Amṛitatvaṃ) と再死性 (Punarṁityuṃ) とが對



立して説かれてあるが、不死性は後に發展して優波尼沙土の解脫觀となり、再死性は後に發達して優波尼沙土の輪廻思想となつたものに違ひない。故に尙ほ降つて西曆紀元前六七百年頃の古優波尼沙土時代に入るや、輪廻轉生の思想は初めて明確に縷述されるやうになり、從來の死後往生又は現世に再歸する思想では、その對境たるものが僅かに、此の世と彼の世と月の世界位であつたものが、俄かに人界、天界、畜生、植物、その他鬼神等にまで轉生するといふ輪廻說にまで發展し、佛教の五趣輪廻說の明白な先驅を現はすに至つてをるのである。その中最も注意すべきは祀皮衣仙人 (Yajñavalkya) の次の如き説明である。

『恰も尺蠖が草の葉の尖端に達して、更に他の草の葉に接着し、自ら引いて之に移るが如く、此のアーティストマンも亦その肉身を捨て、無明を去り、他の肉身に接著して自ら引いて之に移るなり。恰も金工が黄金の少分を取つて、他の一層新らしく一層美はしき形像を作るが如く、此のアーティストマンも亦その肉身を捨て、無明を去り、一層新らしく一層美はしき、父祖又は乾闥婆又は天神又は生主若くは梵若くは他の生類の身格を作るなり。……その行作の如く、その行儀の如く、斯く人は生成すべし。善行者は善人たるべく、惡行者は惡人たるべし。福業に依て福人と成り、罪業

に依て罪人と成るべし。……人は色欲の萌す如くその意向を形成し、而してその意向の趣く如くその業を實現す。その業を實現するに随つて之に相應せる果報を收むるなり。』(Bṛāhadāraṇyaka-up. IV, 4. 3—5)

之れは最も明らかにアートマンが中心となつて業に依り、此の肉身を捨て去つて彼の肉身を取り進む輪廻轉生の思想を現はしたもので、優波尼沙土期に入るや此の思想の確定されたことを有力に物語る一證であると思ふ。又、一婆羅門シエベタケーツ (Śvetaketu) が般遮羅の王プラバーハナ (Pravahana) に教へを乞へる時、王が發した五問の一には斯う言つてゐるのである。

『汝は天道 (Devayāna) と祖道 (Pitṛyāna) との進路を知れりや。如何なる業を作して天道と祖道との路を分ち進むことを知れりや。何となれば詩仙の語は斯く傳へられたればなり。……「人類の往くべき道は二なり、天神の道と父祖の道となり。此の二道に依て天父と地母との間に在る一切の生物は進むなり」』(ibid, VI, 2, 2.)

天道とは天界往生の道であり、祖道とは人類再歸の道である。此の二道輪廻の説は五火輪廻説 (Pañcāgni-vidyā) と俱に『チャーンドーギヤ優波尼沙土』中に詳述される所で彼所では輪廻に關し斯う言つてゐる所もある。

『此の世に於て善行を作す者は善き胎即ち婆羅門の胎、刹帝利の胎、或は又毘舍の胎に入るの望みあり。之に反し惡行を作す者は惡しき胎即ち犬の胎、豚の胎、或は又梅陀羅の胎に入ることゝなるべし。されば彼の常に此の世に再歸する此等微少の生類は此の天道祖道の兩者何れにも往生することなし。』 (Chandogya-up. V, 10, 1-8)

又、ガールギヤ族のチトラ (Citra Gārgyaṇi) 王がシェベタケーツに教へた輪廻説には次の如く月界往生の思想と諸種の轉生境とを妙に結合してゐるのである。

『この世界を去る者は皆實に月界に至る。月は彼等のプラーナ(生氣)に依りて、その前半に於ては増大し、その後半に於ては彼等を再生せしむ。實に月は天界の門なり。而して問に答ふる者を月はその上界に登らしめ、答へざる者を再び雨として降らしむ。彼等はその業により、その智により、蠕蟲、昆蟲、鳥、虎、獅子、魚、蛇、人或は又その他のものとして諸處に再生せん。』 (Kausītaki-up. I, 2.)

若しドイツセン氏の解釋にして當れりとすれば、月界の前半、白分に往生する者とは即ち天道を進んで解脱に入る者であり、後半、黒分に到達する者とは即ち祖道を進んで再歸に下さるゝ者の意であり、此の人界再歸の運命を持つた人々が更にその業に

随つて人又は諸種の大小動物に轉生するのであるといふ寓意といふ。彼の閻魔王がナチケタス(Naciketas)に對して語れる次の如き説、

『來れ瞿曇よ、我今汝に此の祕義即ち永遠の梵について、而して又、人の死するやそのアートマンの如何に成り往くかについて語るべし。その業に隨ひ、その智に隨ひて、或者は動物(Dehin)として體を得べく母胎に入り、又或る者は植物(Sthānu)として進む。』(Kathaka-up. V, 6-7)

又は『ムンダカ優波尼沙土』に於ける次の如き説、

『アートマンより火は生じ、その薪は太陽なり、月より雨は生じ、地に於て草は生ず。

雄は精子を雌に注ぎ、多種の生類はブルシャ(神我)より生ず。……それより年、供養者、及び月の照す世界、日の輝く世界は生ず。それより諸神は種々に生じ、星神、人類、獸類、鳥類、吸氣、呼氣、米、麥、及び熱禱、信念、眞理、梵行、及び律儀は生ずべし。』(Mundaka-up.

II, 1, 5-7)

等に至つては如何にも明白にアートマンを中心とする輪廻轉生説を説明してゐるではないか。月より雨を生ずる以下生類の發生は此の世に再歸せる輪廻轉生の過程を寓してゐることと言ふ迄もあるまい。優波尼沙土の輪廻思想を詳細に比較研究

することは極めて興味津々たる問題たるを失はないが、今はその違がないから後日に割愛することゝして、兎に角以上抄出した四五の例によつても明白であるやうに、最も發達した靈魂轉生説が此まで進んでゐたからには、之が佛教に入つて如何なる改修を受けたかを注意するに足る準備が略々出來たことゝ信ずる。而して佛教以後に成立した印度思想の文献——例へば『摩拏法典』に於ける輪廻思想、取り分け天國説法典の二—八二、三—九三、四—一八二、二四三、二六〇、六—三二、十二—二〇や地獄説法典の四—八八—九〇、十二—二一、七五、七七の詳細なる記述、又はラーマヤナ(Rāmāyana)物語に於ける梵より流出せる個々のアートマンが如何に種々の形像生類に化身して罪惡の世界を救ひ、且つ世界創造の秩序を保持すべく努力し、而して遂に如何に梵の源へ還没するかを物語る變化極り無い輪廻思想の如き、——此等に於ては何れも佛教思想の多少感化影響を蒙らざるもの無き状態であるから、約言すれば、佛教は實に印度に於ける輪廻思想史上に一時期を劃したものであると言つて差支ないのである。我々が此に佛教の輪廻説と印度一般信仰上のそれとを比較せんとする所以は上述の邊に存することを斷つて置かねばならぬ。

(三)然らば佛教の輪廻説は如何なる特徴をもつてゐるか、それと他の印度思想との對照如何といふことを論究せねばならぬが、それに先立つて今少しく印度一般民族信仰の基調となつた“Transmigration of the soul”なる思想が如何なる意義をもつてゐるかを解剖し批評して見る必要があると思ふのである。

輪廻轉生といふのは或る生活狀態から他の生活狀態へ推移することである。寂然不動の存在でなくして變化である。何故に變化するか、如何にして變化が可能であるかと言へば、我々の作した善惡の業がアクションとなり、それに依て當然のリアクションを誘致するが故に變化することゝなり、そのアクションよりリアクションに移る私の主體があつて、アクションとしての肉體が破滅しても主體がリアクションに入つて他の肉體を結合發生せしむるが故に、變化が可能となるのである。振子運動に於て言ふならば、絲の先端に球を吊して左右に振る場合、一旦右に進むれば自らその反動として左に逆行する。左に逆行した反動として復た右に逆々行する。斯やうに運動を續け得る間は球の中心が一定の力に保持されてゐるからである。詰り絲が之を繋いでをつて右へ進んだ球と左へ逆行した球とを同一に保ち得てゐる道理である。印度人の考に據ると、此の球とは我々の業即ち意志活動であり、之を

一定に保つ絲とは我々の肉體の中心に宿る所の、永遠不滅の靈魂である。我々は業によつて諸種の生活狀態へ推移し變化し往くが、それは單なる變化の連續でもなく、單なる進行過程上の推移だけでもなく、實にその中心に我々の眞の主體たるアーマンがあるからである。此のアーマンが中心となり、或は生活狀態に於て或る肉體と結合せし間に作せる業の餘勢に逼られつゝ、遂に他の異つた生活狀態へ進行すべく餘儀なくされることを、靈魂の輪廻轉生と呼ぶのである。そこで靈魂が輪廻轉生してゐる間は我々は永久に解脱することは出来ない。輪廻は變化であり、變化は苦痛であるから、無苦の解脱に入る爲めには輪廻を中止せねばならない。輪廻は如何にして中止され得る乎、それは業を止めることによつて可能である。業はアクションであり、アクションある以上リアクションは免れないし、そのアクション、リアクションの持續的推移が即ち輪廻に外ならないのであるから、我々は何うしても最初のアクションを起さないやうに工夫する必要がある。けれども現在の我は過去の私のリアクションであるからには、未來の我も亦現在の私のリアクションに外なるまい。して見れば永久に輪廻の已むべき時は來ない譯であるが、然しその動反動の力を一層増大するか一層減少するか、の能力は我々に與へられてゐる。それに依て

次第に解脱に近づくことが可能になる。何故可能であるか、それには宇宙原理と個人原理との關係を吟味して來る必要があるのである。

優波尼沙土の思想によると宇宙原理のブラフマンと個人原理のアートマンとは本質上全然同一であるが、我々は唯無明のために差別相を觀るやうになつたと教へる。前者をバラマートマン (Paramātmān) と言ふこともあり、後者をデーヴートマン (Dvātman) と呼ぶこともある。或は數論の如き、後者に對して神我 (Puruṣa) といふ名稱を與へてゐる場合もある。數論の神我が本質上自在天 (Iśvara) と同一と見るべきか否か不明であるけれども、ブラフマンとアートマンとは全く根と幹幹と枝若くは枝と葉との關係の如く性質相通じたものである。此のアートマンは本來ブラフマンの故郷を立ち出で、遠き天涯の彼方に漂流の旅を續けてゐる放浪者に外ならないのであるが、聽ては再び故郷に立ち歸るべき——又は立ち歸らんと欲すれば何時でも立ち歸り得べき如意の旅にある者である。故に若し人格神の説明を借り來れば種々のインカーネーションが成立する譯であるが、——又そのことも『ラーマヤナ』について前述したやうであるが、兎も角、我の中心にアートマンあり、アートマンはブラフマンと本質上同一であるといふことだけが印度思想の根底を流れてをるの



であつて、之が變化を説明する必要上餘儀なく業説が稱へ出されたものであらうと思ふ。蓋し印度人は古より能く忍従持久の性嚮を有し、現在の苦を解釋し慰安せんとするにも、一は我の本質アートマンを考察することによつて平等の一面を思ひ慰め、他は業の絶待不可侵を信することによつて差別の一面を顧み諦めるに至つたものであらう。學派時代の印度思想にはその基調として必らずアートマンが業によつて輪廻轉生するといふ考へがあるが、その由來は凡そ斯やうな邊に求むべきではなからうかと思はれる。然し此の輪廻の中心たるアートマンを、*soul*と譯すべきであるか、*self*とすべきであるか、否若くは *spirit* となすべきではなからうか、種々に考へられるのであるが、*soul* や *self* は何うしても我々の感覺機能から全然離れ得ないので、やうであり、隨つて主觀客觀の對立的抱藏を聯想せしめざるを得ないのであるが、*spirit* と言へば純粹主觀の狀態が想はれ易いが故に、アートマンは寧ろ *spirit* と譯すべきが當然であらう。——と想はれるほど認識超越の純主觀の狀態に於てアートマンがあるといふことを我々は深く考へて置かねばならぬのである。

(四)アートマン中心の輪廻思想が上述の如くであるとすると、佛教の輪廻説とは如

何に相違するものであらうか、此の點を終りに要説して置かう。佛教は言ふまでもなくアトマンを否定した無我説を主張する。故に同じ輪廻と言つても、之を *migration of souls* と言ふとは出来ない。佛教で輪廻といふ詞はサムサーラ (*Samsāra*) と呼ぶが、此の語は古優波尼沙土中には殆んど見出されない。けれども輪廻思想の事實があつたとは前述の如く毛頭疑はれないのであるから、思ふに無我説と輪廻説との調和を計る點に於て著しい特色を持つた佛教の輪廻説——あれほど深刻に嚴肅に莊重に力説した五道輪廻の思想——が特にサムサーラの名を別稱する程に注目されたものではなからうか。ニアヤ學派の如きも同じ輪廻の事實を呼ぶに彼有 (*Pretya-bhūva*) と言つてゐる。彼有とは即ち再生 (*Punarupatti*) を意味することあるから輪廻には相違ないのであるが、特に後世輪廻とし言へば直にサムサーラを聯想する如き風尙は最も明かに佛教の感化の著しいものあることを傍證する。之を譯し *Kreislauf*; *Weltkreislauf*; *Kreislauf der Geburten oder Daseinsperioden*; *Sinnenwelt*; *die wiederholten Geburten* ——等とするはまだしも善いが、希臘語の *Metempsychosis* を當てたり或は *Seelenwanderung* となす等に到つては佛教思想の特徴を無視する甚だしいものであると言はねばなるまい。佛教の輪廻轉生は *transmigration of souls* でなくして實は *transmigration*

of character であり、transmigration of karma であり、或る意味に於ける transmigration of personality である。そこで問題となるのは何等の主體もなくして輪廻が可能であるかといふことである。輪廻は本來カントの想定したやうな永久不滅の靈魂を以て轉生の本體と看做すか、優波尼沙土のアートマンの如きものを打ち立てるか、又は基督教の未來説に説く如き靈魂を肯定するかするに非れば、説明極めて困難に陥る嫌がある。が然し佛教は無靈魂説を主張し乍らも、業による肉體の持續的變化を最も嚴密に説いてゐるのである。そこに佛教の特色が一つ現はされて來ると思ふ。

我々の認識範圍に於て知られるものは唯差別の現象界である。現象界は因縁によつて念々生滅變化する。我々の身體内外を反省しても念々に變化せざる部分は全く無い。何物か變化せざるものがあるであらうと想定するよりも、何物もないと認識する方が、より慥かであり、有益有利であり、個人的理性的である。我々は靈魂説の陥り易い弊よりも無靈魂説の理解され易い利を寧ろ選ぶべきではなからうか。唯此の場合恐るゝ所は無靈魂説が斷見外道の的破壊主義、刹那主義、利己主義に傾き易くはないかといふ點である。之を救ふためには我々の意志即ち生存意志——業の絶對的嚴密性を力説する。過去の業の現在に及ぼせる絶對性を我々は毛頭搖が

すことは出来ない。現在の業の未來に對する影響をも我々は寸毫動かすことは不可能である。唯未來の業を内面的に左右し得る意志の力を我々に與へられてゐるのみである。が故に人は凡て個人の理性に忠實に、自らを律し自らを救ふことを要するといふことになる。かくて後次第に業の繫縛より解放されるに至り、遂に無業の状態にまで到達し得て完全な無變化の寂境に入ることが出来る。此の解脱境の人にアートマン有りや無しやを問ふは既に問題でない。有無の差別見は未解脱の人にのみ有意義であるから。して見ればアートマンの有無論義よりも、結局要とする所は如何にして速かに解脱境に入り得るやといふ方法論が重大であるのである。佛陀は當時の一般信仰に逆行してアートマンに對する絶待否定の一面から無苦の天地に導入せんことを企てられたのである。それが爲めには業の絶待不可侵を力説して、恰も耆那教や數論やが突入したと同じ意味の、神の存在さへ認められない無神論の旗鼓を堂々と打ち立て打ち鳴らした譯である。

加之、有我的輪廻には一方極めて墮落し易い傾向があると俱に、他方極めて重苦しい運命の感を伴ふものである。之に反し無我的輪廻には念々刹那の我を律して行くことによつて意識しつゝ解脱の一步を辿る幸福の感を伴ひ易いやうである。又、

無我の輪廻にして始めて最も怖るべき我が前途の感があるが、有我の場合には彼我の罪福善惡に對して豫め多寡を括つてかゝる依頼心を伴ふかも知れない。否、今一步を竿頭に進めて評するならば無我の輪廻こそ眞の輪廻であり、眞のその報境へ轉生するのであり、彼れのその儘が往生することゝなるのであるが、有我の輪廻は到底眞の轉生とは言ひ得ないだらうと思ふ。何となれば、無我の場合には眞實の變化であり、純粹の轉生であるけれども、有我の場合は變化中に不變化の主體を懷いてゐるからである。斯う考へて見ると、佛教の無我乍らも業による輪廻受報は絶對なりといふ思想は、一面調和し難い或るものを持つてゐるやうではあり、一時的方便教の觀を呈するもの全く無い譯ではないやうであるが、その理想とする所に於ては遙かに優波尼沙土思想の上に超出せんことを期望したものであらうことを想像するに難くないと思はれる。

要するに印度に於ける輪廻思想は佛陀の當時に於て可なり發達した形ではあつたが、一度佛教に採用されるに至つて三世に亙る無限の輪廻を一層深刻に唱導されるやうになつたものと言つて宜からう。此の思想の後世に及ぼした佛教的色彩の如何にも著しいものありしかは宜なる哉である。