

有漏業と無漏業

——親鸞の罪福信に關連して——

舟 橋 一 哉

一、仏教学における有漏業と無漏業

阿毘達磨の教学（有部）では、業を分けて有漏の業と無漏の業とする。有漏業は「煩惱と關係のある業」であるからいわば「人間の業」であり、もつと嚴密にいえば「人間の世界に属する業」である。それは果報として迷いの生を引くものである。無漏業は「煩惱と無關係な業」であるから、いわば「仏の業」であり、もつと嚴密にいえば「仏の世界に属する業」である。それは、さとりを得るのに直接役に立つ業である。この区別は、業を論ずる場合、いかなる論述にもさき立って明確におかなくてはならない区別であって、このことを顧慮しないで業を論ずると、業論のすじが乱れて混乱を来すことになる。そして一般に

「業論」の名をもって呼ばれるものは、無漏の業の因果を論ずることではなくして、専ら有漏の業についてその因果を論ずることである。そういう意味でいうならば、無漏の業は「業」といわれてはいるけれども、実は「業」というのは適當ではなく、かりに「業」といわれているに過ぎないともいえる。それでは兩者の間にどのような相異があるであろうか。

有漏の業は果報を引く。ただしそれは善、惡の業に限るのであって、無記の業は果報を引かない。^①力が弱いからであって、あたかも朽敗せる種子の如くであるという。この場合、果報は必ず迷いの生に属するものである。悟りに属する果報というものはない。三界の生の何れかにおける果報である。このようにして、有漏の業が果報を招く關係

を、有部では異熟因に対する異熟果の關係と呼ぶ。異熟(新訳)とは果報(旧訳)のことである。異熟因は有部が六因を立てる中の一つであり、異熟果は五果の中の一つである。

この場合、果報は必ず無覆無記であると、せられてゐる。

「無覆」とは「聖道を覆うことのない」という意味で、いわば無色透明の本當の無記である。聖道を覆うはたらきがあるものでも、無記なるものがあつて、それは有覆無記といわれる。それらも無記であるから、やはり果報を引く力を持たないものである。このように果報は正真正銘の無記であるが、そういう果報を引くところの業は必ず有漏の善悪に限られる。これを「因是善悪インゼンゼン 果は無記ケは無ジ」という。

「異熟(Vipaka)」というときの「異(Vi)」という語の意味は、このように因と果との間における性質のくい違いを示す、と解釈されている。それ故に世間でいうところの「善因善果、悪因悪果」ということは、厳密な意味では成り立たない。必ず「善因楽果、悪因苦果」と言わなくてはならない。しかし因の「善悪」と果の「善悪」とは、意味が違ふ、ということをはっきりさせておいて、その上で「善悪」という語を使うならば、「善因善果、悪因悪果」でもよい。それでは、因の「善悪」と果の「善悪」とは、どのよりに意味が違ふのであるか、といえ、因の「善悪」は価

値判断の上からいうことである。すなわち、善は人間として万人によって当然行ぜらるべきもの、行ぜられるべく要請せられているもの、悪は人間として万人によって当然行ぜらるべきでないもの、行ぜられないように要請せられているもの、という意味がある。これに対して果の「善悪」は実は「楽苦」であつて、楽は誰でもが本能的に現に好ましいと感じているもの、苦は誰でもが本能的に現に好ましくないと感じているもの、である。そうあることが好ましくないと感じているだけであつて、「あるべきである」とか「あるべきでない」ということではない。

異熟因に対する異熟果の關係は、果を引くことによつて因が帳消しになる、という意味をもっている。異熟因がプラスであるならば、異熟果はマイナスであつて、両方で零になる、という關係である。中論では、借金と返金とのよくなものである、と説かれている。悪業を造つたのは借金したようなものであり、善業を造つたのは金を貸したようなものである。それに対して、悪業の果報を受けるのは借りた金を返すようなものであり、また善業の果報を受けるのは貸した金を返してもらふようなものである。(この場合、金を借りた証文、金を貸した証文に相当するのが、無表業であるという、巧みな表現がなされている。これによ

つて、中論がいうところの無表業——実は不失壞という語で示されている——は、業因と業果とを結びつける役目をもっているものと理解される。これは有部がいうところの無表業とは大いに異なる。借りた金を返すのは当然のことであつて、善とか悪とかいう価値判断の上からいえば、善でも悪でもないように、果報は無記である、というのが仏教の通説である。それ故に、異熟因と異熟果との間には、反対の方向において平均されている、つり合いがとれている、という関係があるのである。すなわち、大善によつては大業が引かれ、小悪によつては小苦が引かれ、しかもその善悪の程度と楽苦の程度とが、それぞれ一致していなくてはならない。因によつて果をあがない、因を代償として果を得る、という関係におかれているからである。その意味からいふと、異熟因に対する異熟果は、賞罰の意味があり、賞罰を受けて初めて因は消滅するのである。

これに対して、無漏の業にはどのような力があるかといへば、さとりを得るに役立つ力がある。けれどもさとりは果報ではないから、無漏の業は果報を引かない、とせられる。あたかも、貞実なる種子の如く力は強いけれども、煩惱を離れているがために愛潤がないからである、という。この場合無漏の業とさとりの間の関係は、直接には因果

の関係で結ばれていない。凡そ因果の関係は、有為の諸法が時間の流れに流されていく、その間において、二つの有為法が相互にどのような関係におかれているかを示すものである。ところがさとりは無為法である。時間を越えた常住不変、不生不滅の法である。それ故にさとりを生ぜしめたり滅せしめたりすることはできない。有部の教学ではそのことを示して、「離繫果(さとり)は択滅無為で、かりに果と称するが、所生の果ではなくして、所証の果である。従つて離繫果に対してはその因を立てないのである」という。

そしてこの間の事情を離繫得をもつて説明する。得とは、自相続の有情法と択滅と非択滅とを有情に繋ぎとめておく力で、われわれが択滅を証つたとは、われわれと択滅との間に、離繫得がはたらくようになったということであり、そのような離繫得を生ぜしめる力をもっているものが、無漏の業(聖道、無漏智)である。すなわち、無漏の業は直接さとりを証せしめるのではなく、直接的には離繫得を得せしめるのである。こういう言い方は一体何を示しているであろうか。わたくしは、無漏の業がさとりを得せしめることに對して役立つ、ということの意味は、無漏の業とさとりが交換条件としてつり合っているという関係で

なく、たださとりを得るために、無漏の業は一つのきつかけを与えるにすぎない、ということであろうと思う。つまり、有漏の業と果報との間の関係は連続であり、全く合理的であるが、無漏の業とさとりとの間の関係は断絶であり、そこに非合理的なものがある、ということであろう。

このように考えてみると、有漏の業と無漏の業とは、同じように「業」と名づけられてはいても、全くその性質が異なるものであって、一般に「業論」と称せられるときの業は、無漏の業ではなくて有漏の業であることを心に銘記しておく必要がある。

阿毘達磨の教学における無漏の業は、原始仏教では普通「業」とはいわれず、「梵行」と称せられていたものである。もっとも、阿含経において「無漏の業」が全く説かれていないわけではない。例えば八聖道について有漏と無漏とを分ける如きはその一例であって、その中に含まれる正業(samā-kammantā)には、有漏と無漏とがあるとせられていた。或は「無漏」とわざわざことわらなくとも、八聖道はすべて苦滅のさとりに導く道であるから、そういう意味からいふならば、すべて「無漏」の意味をもっている、と言わなくてはならぬ。だから原始仏教で無漏の業を説かないわけではないが、より一般的な言い方をすれば、「梵

行」というのがふさわしいであろう。それ故に、無漏の業は「業」というけれども、実は「業」ではないのであって、「業」といえば有漏の業をさすのが普通である。「惑・業・苦の三道」というときの「業」がどういう意味をもっているか、俱舍論九品において業品がどのような位置を占めているか、そういうことを考えてみたら、このことは一目瞭然であろう。

俱舍論九品の中で、初めの二品すなわち界品と根品とは総論であり、或は「ものの方」を説くものである。最後の破我品は附録のようなものである。第三品世間品から第八品の定品までは総論に対する各論であり、「ものの方」を説くのに対していえば「人生の生き方」を説くものである。その中で、世間品は迷いの果、業品は迷いの因、随眠品は迷いの縁を示し、これに対して、賢聖品は悟りの果、智品は悟りの因、定品は悟りの縁を示す、とせられている。迷いの果、因、縁を説くのは昔風にいえば因果相統論であり、悟りの果・因・縁を説くのは同じく実践修行論に属する。そうすると業を説くのは流転相統論の範囲に属することになるから、この場合の業は無漏の業を含まないことは明かである。それでは、俱舍論においては何処に無漏の業が説かれてあるか、というならば、賢聖品や智品を挙

げなくてはならないであろう。そこに明瞭な形で「無漏の業」を説いてはいなくても、それを「無漏の業」であると理解することは、少しも差し支えはない。

このように無漏業は、初期の仏教においてはより多く「梵行」という形で示されていたが、有漏業は初めから「業」として説かれていた。とくに「有漏業」とことわらなくても、ただ「業」というだけで、「有漏業」の意味をもっていった。そのような業と果報との間の関係は、初期の仏教においては、どのような形をもって説かれていたであろうか。これについて、スッタ・ニパータの中に次のような偈がある。

生れによってバラモンなのではない。

生れによって非バラモンなのでもない。

業によってバラモンなのである。

業によって非バラモンなのである。(六五〇偈)

業によって農夫なのである。

業によって職人……商人……傭人やうじんなのである。

(六五一偈)

業によって盗賊でもあり、
業によって武士でもある。
業によって祭官でもあり、

業によって王でもある。(六五二偈)

賢者たちはこのように

この業を如実に知る。

(彼等は)縁起(paticcasamuppāda)を見る者であり、業(kamma)とその果報(vipāka)とを熟知している。

(六五三偈)

ここでは業とその果報との間の関係が極めて現実的に理解せられている。農夫の業をなしつつある者が農夫としての扱いを受け、盗賊の業をなしつつある者が盗賊としての扱いを受ける。そういうことが「業による果報」の意味であるというのである。しかも、そのように業と果報との間の関係を理解することが、「縁起」の表わす意味とも一致する、という。普通には、業と果報との間の関係を考えるときには、必ずそこに時間的な隔りを見て、業因は常に前にあり、それによって引かれる果報は必ず後にある、とする。それを過去・未来・現在の三世にあてはめて説くのが普通の業論であるが、いまここでは業因と果報とは必ずしも隔時ではない。農夫の業をなしつつある者が、農夫として遇せられるのであって、農夫の業をやめてしまえば、もはや農夫ではないことになるからである。普通の業論のように三世の上に業と果報との関係を見る場合にも、

その中のいわゆる順現業は、業因も果報も現在世にあるときの関係であるから、スッタ・ニパータに説かれているこの業説は、一応そのような順現業に属する、と理解することもできる。けれども順現業といえども、やはり業因は必ず業果より以前（厳密にいえば一刹那を挟んでそれより以前）になくはならぬ。そういう意味からいうと、これを順現業であると理解することにも問題が残るが、しかし大体においてやはり順現業であるとしてよいであろう。

初期仏教では「縁起」といへば「十二縁起（別系を含む）」を指すが、スッタ・ニパータでは、業因と果報との間の関係をこのように理解することが縁起説の表わす意味と一致する、と説かれていることは注意を要する。後世になると十二縁起を理解するのに、有情が生死に流転輪廻する、その流転輪廻の過程を示すものが十二縁起説である、と説くようになり、必然的に時間的前後の関係の上に立って十二縁起を説くようになるが、ここではそのような意味が全く見られない。どちらかと言えば、後世のいわゆる刹縁起の考え方に近いものがある。そういう意味で、初期仏教において縁起説がどのように理解せられていたかを知る上で、これは重要な一つの資料である。

業と果報との間の関係を、このように現実に即して理解

するのが、仏教本来の立場である、と考えられるが、それでは初期の仏教において、後世説かれるような形で、これを三世の因果にあてはめて説くということは、全く無かつたであろうか、といへば、恐らくそうではない。出家に対して勝義の立場に立って教えが説かれるときには、輪廻を前提としないで、すなわち輪廻説には触れないで教えが説かれたと考えられるから、業と果報との間の関係もスッタ・ニパータの所説のような形になるわけであるが、しかし在家に対して、世俗の立場に立って教えが説かれるときには、布施を行じ在家の戒を守ることによって、死後天界に生まれることができる、というように説かれた。これは三世の因果にあてはめて、業と果報との間の関係を説くものである。施論・戒論・生天論といわれるものがそれである。そして或る意味では、このような在家道の説き方の上にこそ、より多くの、いわゆる宗教性を見出すことができるようである。結局、輪廻説を認めてその上に立って、業と果報との間の関係を説くか、輪廻説に対して肯定も否定もしない無記の立場に立って、これを説くかの相異である。しかし業説はもとも仏教の興起以前より輪廻説との関係の上に説かれて来たものであるから、輪廻説と関わりなしに業が説かれたところに初期仏教の特色があり、それ

は初期仏教の現実的性格に由来するものであると考えられる。

さて原始仏教では、無漏の業の因果が説かれるのは主として出家道においてであり（それはつねに実践修行論として説かれる）、これに対して有漏の業の因果が実践修行論として説かれるのは主として在家道においてであった。（出家道において有漏の業の因果が説かれるのは、実践修行論としてではなく、因果相統論の範囲に属する。）すなわち、出家道においては、「福德と罪惡とを捨てて梵行を行じ、さとりを得よ」と勧められるのに対して、在家道においては、「罪惡を捨てて福德を行じ、三惡道を離れて天に生れよ」と勧められる。ここに罪惡（papa）とは有漏の不善業であり、福德（punya; punna）とは有漏の善業である。罪惡は三惡道の果報（苦果）を引き、福德は天界の果報（楽果）を引く。しかし、楽果も苦果も果報である限りにおいて、迷いの生に属する。それ故に無漏の業といわれるものは、罪惡は言うに及ばず、福德すらも超えて行ぜらるべき梵行そのものであって、それによって、さとりに至らしめられるのである。

このような有漏業と無漏業との区別を念頭において、その上で親鸞^⑩の著作を調べてみると、親鸞が「業」という言

葉を使っているときには、有漏業を意味することもあるが、無漏業を意味することが存外多いようである。ことに和讃以外の仮名聖教においてこの傾向が顕著である。例えば和讃に「一切の業繫」「業垢を除き」「自業自得」「定業中天」「罪業深重」等とあるのは、すべて有漏業であるが、和讃以外の仮名聖教に「正定の業」「浄土の業因」「報土の業因」「往生の業因」「本願の業因」「他力の至心信楽の業因」「正定の業因」「正業正因」「往生の業」「誓願の業因」「眞実の行業」「正業」「大願業力」「本願業力」などであるのはすべて無漏業を言うものであると見られる。「平生業成」の「業」も同様である。普通「業」といえば有漏の業であるのに、親鸞が、有漏の業よりは無漏の業の方を、このように和讃以外の仮名聖教において、いろいろな言い方でもって言うていることは、注意せられてよい。このことから直ちに、「和讃は人間の業を問題とするから内省的であり、他の仮名聖教は仏の業を問題とするから讃仰的である」という結論を引き出すことは、おそらく早計に過ぎるではあろうが……………。

二、往生の行としての有漏業と無漏業

浄土に往生するということが、さとりの道として理解

されている限りにおいて、それは無漏の業の因果に属するものでなければならぬ。従って往生の行としてそこに説かれているものは、すべて無漏の業に他ならない。このように、何が行ぜらるべきであるかという、いわば仏教の本すじの上からいえば、往生思想は「無漏の業の因果」のレールの上に敷設せられてはいるけれども、ひるがえって、

如何に行ぜらるべきであるかということから来る仏教の性格の問題になると、往生思想は「有漏の業の因果」をそこに採用して、「往生の行」としてそこに説かれているものは、従来主として有漏の善業に属すると考えられてきたものであった。福德や十善の如きは、その代表的なものである。これは、仏教の大衆化という点からと、もう一つは仏教の宗教性という点から考えて見なくてはならない問題である。すなわち、有漏の善業は主として在家道において説かれたものであったから、それを往生の行として採用したことは、浄土への往生が在家にも開放せられて、大衆のものになったことを意味している。そういう意味では、わたくしは「浄土教は出家道のレールの上に在家道の列車を走らせたようなものである」と思っている。しかも仏教の性格という点になると、在家道の上にこそかえって宗教的な要素が一層強くあらわれている。信を勧め、帰依を説き、

死を不可欠の問題としてとり上げ、超経験的な仏や浄土の実在を主張する。これらはすべて今日われわれが「宗教性」という言葉で表わしているものの内容と一致するが、それらが原始仏教では出家道の上に見出されないで、かえって在家道の側において説かれていたことは、注意すべきことである。

このようにして、浄土往生の行は、主として在家道において今まで有漏業に属すると考えられていたもの、例えば六念・十念の一としての念仏、称仏名、信、十善業道、福德などが採用せられることとなった。しかし、それらが有漏の行である限りにおいて、当然それによって往生するところの浄土は、未だ迷いの生を離れてはいないと言わなくてはならない。ここにおいて、往生の行における有漏から無漏への転換、純粹化が、どうしても必要となってくる。そうしなければ、往生浄土が成仏の道にならないことになり、引いては浄土が天界の一部になってしまうからである。そのことをわたくしは、「念仏行の純粹化の歴史」に焦点をしばって、親鸞の理解する浄土の三経の所説の上に見たいと思う。

観無量寿経では往生の行として何が説かれているか、といえ、經典の説相に即していえば、まず第一に三福を挙

げなくてはならない。三福は世福・戒福・行福の三であるが、これは恐らく、阿含經以来説かれているところの三福業事を受けつぐものであろう。三福業事は施・戒・修の三で、ここに「修」とは三昧を修することと解釈されているが、三昧を修することを在家に勧めるのはふさわしくないから、三福業事の中で、在家の行としては他の二福すなわち布施と持戒が説かれることになる。そこで往生の行として、このような在家道の側に属するものが採用せられるということになると、まず施と戒との福德がとり上げられなくてはならない。その場合「施」の内容が在家的な狭義の布施——在家が出家に対して行う布施——から、次第に在家・出家を区別しない広義の布施——慈善的行為という意味の布施——に拡大して理解せられるようになって、觀經の世福になったのであろう。觀經ではこれを「孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業」と理解している。三福業事の「戒」が、三福の「戒福」に相当することについては、異論はないであろう。次の「修」は、「三昧を修すること」と解釈されていたが、「修(bhavana)」という言葉自身には、直接には三昧との結びつきは考えられない。のみならず、三昧は在家的でないから、これの内容が大きく変って、觀經では「發菩提心、深信因果、誦誦大乘、勸進

行者」というようになったのである。或は三福(散善)に對する定善がこの「修」に相當する、と理解することもできる。何れにしても、「福德」というような、本来的には在家道に属し、有漏の業であつて、生天の果報しか期待できないものをもつて来て、往生の行と定めたところに、往生思想と生天思想とのつながりを見ることができる。

このような、往生の業における有漏の性格に對して、徹底的な批判を加えたのが親鸞であつた。親鸞によれば、三福を修することによって往生する淨土は、方便化土であるという。これは、原始仏教の立場に立っていえば、「有漏の業によって三界の果報を引く」という關係(異熟因による異熟果の關係)であつて、「無漏の業によってさとりを得る」という關係ではない。ここに、さとりを目的としながらも、三福を修することによって往生できる淨土は、眞のさとりにではない、という意味がある。いわば迷界の中にあるさとりの世界である。異熟因と異熟果との間は、因と果とが交換条件で、因をもつて果をながうという關係で結ばれてあり、因と果とはつり合いがとれていた。觀經の所説の上にも、そういう意味が認められるようである。往生の業に九品の差別があるから、果としての淨土にも九品の差別があり、従つてそこから、勝れた淨土に往生するた

めには、勝れた三福を修する必要が生まれて来る。親鸞が観經の所説を方便と断じたのは、仏教の業論の原則の上から見て当然のことである。

阿弥陀経は、観經所説の定・散二善を少善根・少福德としてしりぞけ、代って多善根・多福德の念仏を往生の行として勧める経である。ここでは念仏が勧められながらも、それが「多福德の行」として受けとられているところに問題がある。「多福德」と「少福德」とは、量の相違であって、質の相違ではない。「福德とは有漏の善業である」という仏教学の立場からいえば、いかに多福德であろうとも、有漏業であることには違いがない。「有漏業によって招かれるところの果報は、迷いの生に属する」ということは、仏教学の通説であった。従って多福德なる念仏によって往生する浄土も、真のさとりに直結するものではないことになる。かくして阿弥陀経の所説も、親鸞によって自力念仏としてしりぞけられたのである。

親鸞が疑惑和讃において問題にしているところは、主としてこのような阿弥陀経所説の自力の念仏である、とせられている。親鸞はそれを「罪福を信じて善本を修する者」と規定している。この場合の「罪福」は「罪惡 (pāpa)」と「福德 (puṇya)」ということで、つまり「有漏の惡業と有漏

の善業」ということである。ここに言う「福」は、「幸福」とか「しあわせ」というような意味ではけっしてない。もし、しいて「幸福」ということに関連させて理解するならば、むしろ「幸福をもたらずもの」「幸福の因」である⁸⁾。有漏の善業によって、三界における人・天の樂果がもたらされるからである。それで親鸞が「罪福を信ずる」と言ったのは、罪福について何を信ずるのであるかといえ、
「罪惡によって苦果が引かれ、福德によって樂果が引かれる、」そういうことを信ずるのである。つまり「善因樂果・惡因苦果」という、仏教の業論の原則を信ずるのである。してみれば、罪福を信ずることそのことは、仏教徒としては極めて当然なことであって、もし善因樂果・惡因苦果の道理を否定するならば、それはもはや仏教徒であるとは言われない。因果を撥無するのは邪見である。だから親鸞によって批判の対象とせられたのは、「罪福信」そのものではなくて、罪福を信ずる立場で善本徳本たる念仏を行わず、そういう念仏が批判の対象とせられているのである。

それでは罪福を信ずる立場で念仏を行ずるとは、一体どのようなことであろうか。それは念仏を「有漏の善業」として行ずることである。「有漏」とは「凡夫の世界」「人間の立場」である。ところで仏教では「業の体は思 (cetanā)

である」と説く。「思^①」とは「意志作用」であり、「なさんとする意欲」「やろうと決意すること」である。それ故に「有漏の業」とは「人間の意志によってなされるところの業」である。従ってわたくしがわたくしの意志をもって行ずるところの念仏、わたくしが称えようとして称えるところの称名の念仏^②、それが「有漏の業としての念仏」である。つまり「自力の念仏」である。親鸞がこれを「自力の念仏」と判定したことには、このような仏教学的な基礎がある。

それでは無漏の善業としての念仏とは、どのような意味をもった念仏であろうか。「無漏」は「仏の世界」であり、業の本質は「なさんとする意欲」「思」であった。そうすると、「無漏の善業としての念仏」とは、「仏の意欲によって念仏せしめられるところの念仏」のことである。「仏の意欲」とは、「仏の本願力」であり、「大願業力」である。仏の本願力によって念仏せしめられる念仏であるから、「念仏は行者のためには非行・非善なり」(歎異鈔)とも、「往生の業には私の計らいはあるまじく候なり」(末灯鈔)とも言われるのである。一言でいえば「他力の念仏」ということである。こういうことも「他力の念仏が無漏の業である」ということの意味を吟味してみ、初めて明かにな

ることである。

有漏の業の因果は迷いの世界を支配する原則であって、悟りの世界に関わりをもつものではないから、往生の業としての念仏は有漏の業であってはならぬ。有漏の業の因果は合理的であり、それがはたらく世界は人間の理屈が通用する領域である。だから罪福を信じて念仏する者は、念仏を人間の理屈の世界に引きおろして行ずる者であり、それ故に仏智の不思議を疑う者である。他力の念仏は無漏業としての念仏であり、そういう念仏の行ぜられる世界は、不思議なる仏智の世界であるからである。だから自力念仏の行者は「仏智の不思議を疑いて、自力の称念このむ」(疑惑和讃)と言われるのである。

有漏業と無漏業との区別は、このような意味において、念仏の純粹化という課題にとって、一度は考えてみなくてはならない問題である。

註

① 俱舍論六・一一左、婆沙論一九(大・二七・九八中下)。

② 例えば、人を殺してその結果刑務所へ送られたとするならば、殺人という行為は有漏の悪業であり、刑務所の生活はその果報である。この場合、殺人は悪業であるが、刑務所の生活そのものは善でも悪でもない。至極当り前のことである。その当り前ということが、ここで無記と称せられるのであ

る。もし刑務所の生活が悪業であるならば、その悪業は更に果報を引き、その果報がまた果報を引いて、無窮の過失に墮することになる。

③ 中論第十七品。

④ 有部では無表業を次のように理解している。すなわち妨害善妨悪の機能をもって——善・悪に対して抵抗する力として——人間の後天的性格を形成するものである、と。善の無表業は悪に対して、悪の無表業は善に対して抵抗する力をもっているのである。

⑤ 俱舍論六・一一左、婆沙論一九(大・二七・九八中下)。

⑥ 無漏の業とさとりの間の関係は、「これだけの条件が揃えば必ずさとりが得られる」というようなものではない。無漏の業は有限であるのに、さとりは無限であるからである。

これに対して、有漏の業と果報との間の関係は、「入学試験に及第点をとることによって、その学校の学生になる」ようなものである。

⑦ パーリ中部一一七經(三卷七四—五頁)。

⑧ スタッ・ニペータでは、「生れによって人間の貴賤が決まるのではない、業によって決まるのである」ということを説こ

うとしているのであるから、このような例を出したのであるが、もし業と果報との間の関係を主題として説こうとするならば、「殺人という業によって、殺人者となる」というような例を出すであろう。そうすれば、これは明かに順現業である。

⑨ 一刹那の心の上に十二支がすべて具わっている、と説くもので、有部では正義とは見ていない。有部の正義は分位縁起である。

⑩ 桜部建「業—親鸞聖人の言葉遣い」(大谷大学編「親鸞聖人」所載)

⑪ 拙稿「仏教における浄土教の位置」(大谷学報四三・四)。

⑫ どの仏教辞典も、三福と三福業事とを連関させて説明してはいないが、おそらくこの見方は正しいであろう。

⑬ こういうことを「因の上に仮りに果の名を立てる」という。

⑭ 「聞慧・思慧・修慧の三慧」というときの思(Ṭhī)は思惟の意味であって、いまの思とは原語が異なる。

⑮ 大河内了悟師はこれを「出す念仏」という。

⑯ 大河内了悟師はこれを「出る念仏」という。