

業論に対する龍樹の批判

小川 一 乘

龍樹(150~250 ca.)は、大乘仏教の思想的な確立者とされ、その思想の特色は、普通、「空」の思想として知られている。そして、「空」の思想は、般若思想に基づいて形成されたとされているが、その具体的内容には、どのような主張が含まれているのであろうか。それについて、大乘仏教の基本は、「他を救うことが自らの救いとなる」という自利他円満の慈悲行としての菩薩精神であるが、その慈悲行は、「空」の思想によってのみ原理的に可能となること、そして、その「空」の具体的内容については、

- 一、「空」は仏教の内部批判のために釈尊の「縁起」を言い換えたものであること、
 - 二、「空」はそれまでの既成仏教である阿毘達磨仏教の実体論(有自性論)を批判したものであること、^①
- として把握すべきであるという事は、すでに明らかにした通りである。

この点について、龍樹の名著である『根本中論偈』によって、再度確認することにした。周知のように、『根本中論偈』は二十七章四百四十八偈によって構成されているが、そこに表明されている龍樹の主張について、本稿では、それが一人称で表明されているものについて特に注目し調査して見ることにしたい。何故ならば、対象化されている客観的な論理ではなく、自らの主張が主体的に表明されていると見なされる一人称による主観的な主張こそ、龍樹の仏教の特色がより確かなものとして直接的に表明されていると見なすべきであるからである。

その一人称による主張は、次のようである。

一、〔帰敬偈〕

滅することなく（不滅）、生じることなく（不生）、断滅でなく（不断）、常住でなく（不常）、同一でなく（不二）、別異でなく（不異）、来ることなく（不来）、去ることなく（不去）、戲論が寂滅して、至福である、そのよ
うな縁起を説示したまえる正覚者（世尊）に、諸々の説法者の中の最も勝れた方として、私は敬礼いたします。

二、〔VII-12〕

行為者は行為（業）に縁って起こり、また、行為はその行為者に縁って起こる。それ以外の「業の」成立の原
因を、われわれは見ない。

三、〔X-16〕

およそ、我（atman）と諸々の事物の個々別々の本質（satatva）を説くかれらを、「釈尊の」教説の内容を了
知している者とは、私は思わない。

四、〔XXIV-18〕

およそ、縁起であるもの、それをわれわれは「空性」であると説く。それは「縁っての仮説」であり、それが
「中道」である。

五、〔XXVII-29～30〕

すべての事物は空なるものであるから、常などの諸々の見解は、どのようなものも、どこにも、誰にも、どう
してありえようか。

およそ一切の見解を断たんがために、慈悲によって正法（縁起）を説き示されたゴータマ（世尊）に、私は帰
命いたします。

龍樹が一人称をもって表明している主張は、意外にも少なく、帰敬偈を含めて以上の五例である。しかし、この五例によって表明されている内容を見れば明らかのように、これまで拙著^①において究明してきたような龍樹の「空」の思想の特徴が、それらに明示されていることを再確認することができる。

この中、第一例は帰敬偈であり、第五例(第二十七章「観邪見品」第二十九〜三十偈)は『根本中論偈』の最後の偈であり、ともに積尊に対する帰命・敬礼を表白しているものである。ここでは、「縁起を説きたまえる積尊」が讃嘆されているが、その「縁起」を「空」として説くことを明確に表明しているのが、有名な第四例(第二十四章「観四諦品」第十八偈)である。ここに「およそ、「縁起」であるもの、それをわれわれは「空性」であると説く」と、龍樹の思想的立場が明確に一人称をもって表明されている。

次に、第三例(第十章「観薪火品」第十六偈)は、積尊が「縁起」によって厳しく批判した実体論に阿毘達磨仏教が陥ってしまったことに対する批判であることは明らかである。仏教以外のインドの正統派宗教が主張する常住な我(atman)の存在や、「自性」という事物の本質を想定する阿毘達磨仏教の実体論(有自性論)に対する批判である。このような実在を主張する者を、「積尊の教説の内容を了知している者とは、私は思わない。」と、龍樹は厳しく裁断しているように、阿毘達磨仏教(代表的には説一切有部)によって、三世に亘って存在すると想定される事物の「自性」(svabhava)は、龍樹から見れば、常住な「我」を主張する仏教以外の学説における実体論と何ら変わりのない有自性論として批判されているのである。この点で、龍樹の「空」の思想は、「一切法無自性(すべての事物は自性のないものである)」という主張が中心となっているのである。

以上の四例が、龍樹の「空」の思想の特徴として、本稿の劈頭に提示した具体的内容である二点を端的に示していることについては改めて説明する必要はないであろうが、ここにもう一例が一人称で説かれているのが注意される。それが第二例(第八章「観業作者品」第十二偈)であり、その内容は、行為(業)と行為者(作者)との関係性にお

いてのみ業と作者とを認め、それ以外の「業」の成立を認めない「空」の立場を主張しているから、それが阿毘達磨
仏教の業論を批判しているものであることは明らかである。従って、龍樹にとっては、それまでの既成仏教である阿
毘達磨仏教における実体論（有自性論）批判と関連して、その業論も、一人称によって批判されなければならなかつ
た程の主要な事柄であったと見なすべきであろう。そのことは、阿毘達磨仏教の業論に対する批判が一章をもつてな
されている『根本中論偈』の第十七章三十三偈全体の独自の構成内容からも伺える。すなわち、この章では、その前
半の二十偈までという一章の三分の二近くまでをも費やして、批判対象（対論者の主張）としての業論についての説
明に当てられ、『根本中論偈』全二十七章の中にあつて、独自の構成内容となつてゐるのである。このことは、その
業論が仏教の中で極めて大きな位置を占めていたということであり、しかも、その業論が積尊の業思想とは相異した
非仏教的なものとして、龍樹にとっては極めて重要な批判対象となつてゐたと見なしてよいであろう。

さて、阿毘達磨仏教において形成された業論に対する龍樹の批判は、『根本中論偈』の第十七章「観業果品」にま
とめて論究されているが、そもそも、インドにおける「業」の思想とはどのようなものであろうか。その点について
略説すれば、インドにおいては、積尊の時代になつて、バラモン教の教義として、業の思想に基づく輪廻転生説が説
かれるようになり、カースト制度（階層的身分差別）が確立されていくのである。業の思想とは、人間がこの世の生
を終えた後、次の世でいかなる生を受けるかは、この世で為した行為、すなわち、業（karma）によつて定まるとい
う考え方であり、また、輪廻転生説とは、人間は単にこの世のみで滅びるのではなく、肉体の滅後において、この世
でのそれぞれの行為（業）に従つて次の世に生まれ変わるといふ考え方であり、そこには輪廻転生する主体としての
我（ātman）が実体として考えられている。このようなバラモン教における業の思想による実体的な論廻転生説は、
現在の人生を来世のための仮の世と考え、ひたすらより良き来世を請ひ願う生き方となり、一方では、現在世も過去

世の業によるものであるとの諦めを生み、次第にカースト制度を定着させ固定化させていった。

このような実体論的発想に基づく業思想に対して、釈尊は、「縁起」の思想によって、輪廻転生する主体としての「我」の実体性を否定し、輪廻転生説を否定して、

「解説は不動であり、これが最後の生存である。もはや、生まれ変わること（輪廻の苦しみを受けること）はない、という智見が生まれた。」^③

と、その初転法輪を終えるにあたって語ったと伝えられている。ここには、実体的に考えられる、生存の継続としての輪廻に流転する自己存在は成立しないという智見こそが、「縁起」における解脱の内実であることが示されている。そして、その「業」についても、

「生まれによって卑しい人となるのではない。生まれによってバラモンとなるのではない。行為によって卑しい人ともなり、行為によってバラモンともなるのである。」^④

と説き、実体論的な輪廻転生説に基づく業思想を否定している。このように、釈尊は「縁起」において、過去世における業の結果としての現在世への生まれを否定し、われわれの行為そのものの上に、行為者としてのわれわれの業の結果（業報）を見ていたのである。すなわち、過去世の業の結果としての現在世という実体論的発想は何ら根拠のない構想（分別）でしかないと、「縁起」という智見によって確信した釈尊は、自らの行為の上に、そのようにしか行為せざるをえない自らの行為者としての責任を持ち、自らの現前の行為のただ中において自らの過去に目を向けるといふ、他律的でない自律的な業の思想に立っていたと考えられる。このような釈尊の業思想を、龍樹は、先の第二例に説かれているように、「業」を行為と行為者との相互の関係性（相依相待）によって説明しつつ、「業」が実体的発想によって把握されることを否定しているのである。

釈尊は、「縁起」によって実体的な業思想を批判したが、釈尊亡き後の仏教は、次第にインド宗教において一般的であった実体的な輪廻転生説を受け入れ、輪廻転生する主体としての「我」を否定した仏教の「無我」の立場を取りながらも、輪廻転生を可能にする「業」についての解釈を、それぞれの学説に基づいた独自の実体論によって構築していったのである。それが龍樹によって批判されている阿毘達磨仏教における業論である。

さて、龍樹が『根本中論偈』の第十七章「観業果品」^⑤において展開している業論批判の最初は、まず阿毘達磨仏教において、業がどのように説かれているか的一端を、第一偈から第五偈にわたって、次のように紹介している。

自分をよく制御して他人を利益する慈悲の心は、それは法（正しい道義）である。それは今世と後世において果報を受ける種子である。（第一偈）

「業（行為）は、思業（意志）と思已業（意志の表現）とである。」と最高の仙人（釈尊）によって語られた。「そして」「その業には多くの種類の区別がある」と宣言された。（第二偈）

その中、およそ思業といわれるその業は意業（意志に関するもの）（「と考えられ」）、思已業といわれる業は、身業（身体に関するもの）と語業（言葉に関するもの）と考えられている。（第三偈）

①言葉（語）と、②動作（身体）と、③「煩惱より」いまだ離れていない無表と名称さされているものと、④同じく「煩惱より」離れている他の無表と考えられるものと、（第四偈）

⑤「善い果報の」享受と結び付いている福德（善行）と、⑥同種の非福德（悪行）と、⑦思（意志）というこれら七法が業として明示されていると考えられる。（第五偈）

ここには、一業と三業と、無表業を含む七業とが説かれているが、業についてのこのような説明は阿毘達磨仏教中の説一切有部のそれに近いものとされている。これらの業の中に、「無表」という業、すなわち、外に表現されて

他人に示すことのできない業が第四偈の中に説かれているが、この「無表業」が説かれるようになるのも、积尊入滅以後の阿毘達磨仏教の特徴である。

ところで、阿毘達磨仏教において説かれているこれらの諸種の業は、実体論に基づいた輪廻転生を可能にするための業論の上で説かれているものであるという基本点を確認しておく必要がある。そして、そのことは、第一偈において「それは今世と後世とにおいて果報を受ける種子である」という実体的な表現によって明確に示されているのである。このような実体論的な業論に対して、実体的な発想においては、業（行為）とその果報との両者の間の継続が不可能であることを指摘しているのが、次の第六偈であり、

もしも業が熟した時（果報の位）まで存続しているならば、それは常住なものとならう。また、もしも「熟した時に」すでに滅してしまっているならば、すでに滅してしまっているものが、どのような果報を生じえようか。

（第六偈）

という指摘である。ここには、実体論においては常住論か断滅論しかなく、常住論に立てば、果報の位になっても業は存続し、断滅論に立てば、断滅した業が果報を生むことになり、いずれであっても不合理であり、業と果報との継続はありえないということが、龍樹によって指摘されている。龍樹によるこの指摘に対して、阿毘達磨仏教においては、業と果報との継続が、第七偈から第十一偈にわたって、次のように説明されている。すなわち、

芽などの相続（連続）は、種子から「現起し」、それ（芽）より果実が現起する。従って、種子を離れてそれ（芽などの相続）は現起しない。（第七偈）

そして、種子から「芽などの」相続が、また、「芽などの」相続から果実が生起する。種子を先として果実があるから、それ故に、「種子と果実とは」断滅したものでなく、常住のものでもない。（第八偈）

およそ心の相続は、その思（意志）より「現起し」、それ（思）より果が現起する。心を離れてそれ（心の相

統)は現起しない。(第九偈)

そして、心から相統が、また、その相統から果が生起する。業を先として果があるから、それ故に、断滅したものでなく、常住のものでもない。(第十偈)

十白業道(十善業道)は、法(正しい道義)を成立させる方便である。今世と後世における法の果は、五つの欲楽(感覺的享樂)である。(第十一偈)

と。これらは經量部の業論と見なされているが、この中、第十一偈^⑤を除いた他の四偈に説明されている業論は極めて常識的な説明である。しかも、この常識的な業の継続が、たとえ心相統であっても、同様に、実体論において合理的に成立しないことについては、龍樹によってしばしば論究されているところである。この点については、ここで詳しく説明することは差し控えるが、ともあれ、芽と種子とがともに実体であれば、種子から芽への継続には、多くの大きな過失があり、四生(自生、他生、共生、無因生)のすべてにおいてそれが不可能であることは、周知されているように、『根本中論偈』の第一章「觀因緣品」の第一偈において、

「自よりもあらず、他よりもあらず、「自他の」両方よりもあらず、また、無因よりもあらず、諸々の法は如何なるものも、何処においても、決して、生じたものではない。」

と説かれ、順次に四生が否定されている通りである。そのような『根本中論偈』の基本にそって、次の第十二偈に、もしこのような分別がなされるならば、また多くの大きな過失があることになろう。従って、この分別はここでは全く合理的でない。(第十二偈)

と説かれているのである。業(種子)から果報(芽)への継続という分別(説明)は、実体的な存在の間では「多くの大きな過失」があり、合理的に説明できないという批判である。

それにも拘わらず、この常識的な業の継続が、阿毘達磨仏教においてこのように説明されていることについて、阿

毘達磨仏教からの合理的な回答が求められていることに對して、すなわち、実体論に陥っている阿毘達磨仏教では、種子から芽が生じるといふ世間の常識が成立しないといふこの指摘に對して、阿毘達磨仏教は、業から果報への継続を可能にするための独特な手段を種々考え出すのである。その一つが、次の第十三偈から第二十偈にわたって説かれる「不失法」(avipraśā)といふ存在である。「不失法」といふ存在を考える思考はいかにも実体論的発想といえよう。すなわち、

それについては、諸々の仏と声聞と独覺とによつて説かれてゐる分別であつて、ここに適應されるものを私は説明しよう。(第十三偈)

不失法は債券のようなものであり、業は負債のようなものである。そして、それ(不失法)は、範圍(界)としては四種(三界と無漏界)であり、また、それは、本性としては「善でもなく悪でもない」無記である。(第十四偈)「それは、見道」所断ではなく、実に修道所断として断ぜられるから、それ故に、不失法によつて諸々の業の果報が生じるのである。(第十五偈)

もしも「その不失法が、見道」所断として、或は、業の轉移によつて断ぜられるならば、その場合は、業を破壊すること等の過失に陥ることになる。(第十六偈)

同じ範圍(界)の、同類でないものと同類のものとの一切の業が結生するとき、しかしながら、この一つのもの(不失法)が生じる。(第十七偈)

実に、この「不失」法は、二種類(同類と非同類)のすべての各々の業が見られるとき、生じる。そして、「業の果報としての」異熟のときにも存続している。(第十八偈)

それ(不失法)は、果報が通過してから、或は、死んでから、消滅する。その場合、有漏と無漏との區別が表示されるであらう。(第十九偈)

空性であってしかも断滅でなく、輪廻であってしかも常住でない業の不失法は、仏(世尊)によって説示されている。(第二十偈)

と、ここに「不失法」が仏説として提示されているが、もとより、「不失法」は釈尊が説いたものではなく、後の阿毘達磨仏教になって苦肉の作として考え出された存在である。「不失法」という一つの実体が業の継続を可能にする存在として想定され、その教理的性質(法体の特徴)がここに説明されているが、それらについて解説することは、いまの課題ではないから、要約すれば、この「不失法」は、阿毘達磨仏教の中の正量部によって想定された主体的原理であり、輪廻の主体となるものである。欲界・色界・無色界・無漏界の四界にわたって存続し、その性質は無覆無記(善でもなく不善でもなくして、聖道を覆ったりさまたげたりすることなく、心を不浄ならしめたりすることのないもの)である。「不失法」は有為法であり常住ではなく、業から果報が生じてそれが過去へと通過した後に、或は、身体の死後に消滅するとされる。要するに、過去から現在へ、現在から未来へと業の果報を失わず継続せしめる役割をはたす存在として「不失法」が設定されているのである。しかも、先の第十二偈の批判をかわすために、第二十偈において、常住と断滅との二論を回避するための見解が示されているが、もとより、「不失法」が一つの実体と考えられている以上、この見解が合理的根拠を持ちえないことについては重ねて説明するまでもないであろう。

この「不失法」に類するような役割を持っているものには、よく知られているものとして説一切有部の「得」(Dhetti)がある。「得」とは、有情が自分に得たところのものを自分の身に引きつけ繋ぎ止ておく力であり、心不相応行法(物でもなく、心と関係するものでもない実体)とされている。龍樹が、阿毘達磨仏教の業論における業から果報への継続についての説明として、「得」ではなく、「不失法」を批判対象としてここに取り上げたのは、無我に立つ仏教が、我(atman)という常住な主体的原理を認めることはできないにも拘わらず、それに類する一種の輪廻の主体としての「不失法」が、たとえそれが「我」と同等な常住な法(存在)でないとしても、実体的存在(法体)と

して主張されているからであろう。

龍樹は、以上の二十偈までにおいて、批判対象としての阿毘達磨仏教の業論を批判的な指摘を交えながら紹介した後、第二十一偈以下において、輪廻に転生する実体化された業論を否定し、実体論的発想によらない業と果報との關係を説いているのである。すなわち、

何故に業は生じないのか。およそ無自性であるからである。しかも、それは生じたものではないから、それ故に、滅することもない。(第二十一偈)

もし業が自性として存在するならば、疑いなく、常住なものとなろう。そして、業は作られたものではないものとなろう。何となれば、常住なものとは作られないからである。(第二十二偈)

もしも業が作られたものでないならば、作られていないものの「果報を」受けるという恐れがあることになる。そして、その場合は、「梵行(清浄な行い)を行っても」非梵行に住するという過失に陥ることになる。

(第二十三偈)

そうであれば、疑いなく、一切の言説(慣習)と矛盾することになり、福德(善)をなす者と罪惡をなす者と区別も全く妥当しないことになる。(第二十四偈)

もしも自性を有するものとして業が設定されているのであれば、それ(業)の異熟された異熟がさらに異熟されることになろう。(第二十五偈)

この業は煩惱を本質としているものである。そして、それらの煩惱は眞実としては存在しない。もしもそれらの煩惱が眞実として存在しないならば、どうして業が眞実として存在しようか。(第二十六偈)

業と諸々の煩惱とは、諸々の身体の諸縁である、と説かれている。もしもそれらの業と煩惱とが空であるなら

ば、諸々の身体について何が語られようか。(第二十七偈)

かの衆生は無明に覆われ渴愛に結縛されている者である。かれは「業の果報の」受者であり、また、そのかれは「業の」行為者から異なっているのでもなく、かれ(行為者)そのものでもない。(第二十八偈)

およそ、この業は「阿毘達磨論によって設定されている」縁より生起しているものではなく、非縁より生起しているものでもないから、それ故に、行為者もまた存在しない。(第二十九偈)

もしも業と行為者が存在しないならば、業より生じる果報がどうして存在しようか。さらには、果報が存在しないとき、「その果報の」受者がどうして存在しようか。(第三十偈)

あたかも神通を具えた教師(世尊)が、化人を化作し、その化作された化人が、さらに他「の化人」を化作するように、(第三十一偈)

そのように、「業の」行為者は化人としての現れであり、作られたかれの業は、化人によって化作された他の化人のようなものである。(第三十二偈)

諸々の煩惱も、諸々の業も、諸々の身体も、諸々の行為者も、諸々の果報も、ガンダルヴァ城(蜃気楼)のよ
うなものであり、陽炎や夢に似ている。(第三十三偈)

これら十三偈における龍樹の主張が、かれの「空」の思想において一貫している論理に基づいたものであることは、改めていうまでもないであろう。龍樹の主張によれば、われわれの現前の行為(業)は、本来的には「縁起」であり、「自性」を持った実体的な存在の上に成立するものではないということである。もしそこに実体的な業を構想するならば、「多くの大きな過失」に陥ることは免れないという問題が、ここに指摘されているのである。^⑩

われわれは、「縁起」であり「空」であるという本来性の上に成立している存在であるにも拘わらず、しかも、現

に存在しているが故に、その本来的な自己存在性を見失い、自らの現実の存在を確実なものとして固執し、そこに非本来的な自己存在を作り出し、それを本来的な自己存在と錯覚して生きているのである。そのようなわれわれの錯覚によって、そこに作り出された非本来的な自己存在を、龍樹は「化人」としてここに語っているのである。実体化されたこの非本来的な自己存在は、あたかも「化人」のようなものであり、その化人の行為(業)を実体化し、そこに輪廻転生を構想することの愚行は、釈尊の「縁起」によって否定されたはずであるのに、しかも、いつの間にかその愚行が仏教の中に取り込まれていることに対して厳しい批判をしているのが龍樹の「空」である。そして、龍樹は、この真実としての本来的な自己存在に目覚めることなく、いかに非本来的な自己存在を純化してみても、それは真の仏道とはなりえないこと、すなわち、阿毘達磨仏教の実体論的発想における仏道は、釈尊が無駄であると捨て去った修定主義か苦行主義かに陥らざるをえないものであり、精神や肉体の安定を計る程度のヨーガ的な役割しか果たし得ないことを指摘しているのである。いうまでもなく、龍樹にとっての真の仏道とは、本来的な自己存在に目覚める人間成就の道である。本来的な自己存在に目覚めるとき、われわれの生死していく非本来的な自己存在そのまま、しかも、そこにのみ仏道が開かれている事実を、龍樹は「空」において発見し、それによって釈尊の仏教を再確認し、そこに「生死即涅槃」という大乘仏教の原点を明らかにしたのである。

註

① この点について原理的に論述したのが拙著『大乘仏教の原点——生死即涅槃——』(文栄堂、一九九〇)である。参見して頂ければ、本稿の内容に対する理解がより明確になるであろう。

② 『根本中論偈』において、対論者の主張(批判対象)をこのように一章の大半を割いて説明している章は他にはない。ちなみに、龍樹の『廻諍論』では、全七十偈の中の第二十偈までが、龍樹の「空」思想に対する対論者の反論に当てられ、この章と同じ構成となっている。

③ Majjhima-nikāya I, p. 173; Samyutta-nikāya V, p. 423.

- ④ Suttanipata, 136° etc. この偈に代表される釈尊の業論に関する最近の論文としては、奈良康明『「スッタニパータ」における業論（上）——文化史の立場から——』（藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』、平楽寺書店、一九八九）がある。
- ⑤ 『根本中論偈』第十七章に対する研究としては次のものがあるが、本稿では、龍樹の立場を一つの視点でとらえて、この章に対する独自の解釈を試みた。安井広済「中観学説における業の理解」、『仏教学セミナー』第二十号）、梶山雄一「中観哲学と因果論」（仏教思想研究会編『因果』、巖城孝憲「中観思想における生命観の一考察」、『日本仏教学会年報——仏教の生命観——』第五十五号、五十六頁以下）など。
- ⑥ この第十一偈の内容は一種のドグマであり、その内容についての言及は、本稿では必要ないので省略する。
- ⑦ この第十七章「観業果品」の全体の構成内容についての理解は、『根本中論偈』に対する注釈者たちによって必ずしも同一ではない。それぞれの注釈者の思想的特徴や時代背景による解釈の相異があり、それは当然な事といえよう。本稿における以上のような理解に当たっては、龍樹自らの注釈と伝えられている『無畏注』に特に注意した。しかし、例えば、第十二偈に対する本稿の理解は独自のものであり、『無畏注』では「他者は言う」となっていて、第三者の見解のようにも受け取られる。ちなみに、『無畏注』には、阿毘達磨仏教の具体的な学派名は出ていず、対論者の見解は「阿毘達磨の中に」という言い方で示されている。