

## 業に関する若干の考察

水 野 弘 元

### 一 は し が き

業 karma の概念は佛教以前から因果業報説の中に存在し、今日に至るまでインドで用いられ、また佛教を通じて東洋諸地域に伝えられている。この場合の業は輪廻転生と密接に関係したものである。例えば通俗的な縁起説としての三世兩重の因果説について見れば、その場合の十二縁起は惑、業、苦の三つの部分から成るとされ、そこに業が存在するのである。十二支の中で、無明と愛と取は惑すなわち煩惱であるとされ、行と有は業に属するとされる。<sup>①</sup> 残りの識、名色、六処、触、受と生、老死の七支は業果としての苦であるとされる。

元来インドで karma の語が使用される用例は、大毘婆沙論によれば次の三種の場合とされる。第一はたんなる作用を意味し、そこには善惡の道德意識も強い意思も見られない動作である。勝論の六句義中の業句義で説かれる取、捨、屈、伸、行の五業とか、数論で説かれる取、捨、屈、伸、拳、下、開、閉、行の九種業とかがそれであり、また佛教で無覆無記の中に数えられる行、住、坐、臥の四威儀もこの意味の作用である。これは因果業報における業に入らないことはいうまでもない。

第二には儀式作法の所作を karma と呼ぶ場合がある。大毘婆沙論では、「持<sub>二</sub>法式<sub>一</sub>故、……能任<sub>二</sub>持七衆法式<sub>一</sub>」とされている。つまり佛教で在家出家の七衆の人たちが在家の五戒、八齋戒、出家の沙弥・沙弥尼戒、六法戒、比丘戒、比丘尼戒等を受ける場合の受戒作法とか、その他教団で行われる種々の儀式作法とかがそれであって、普通に羯磨（こんま、かつま）といわれるものがそれであり、また密教の羯磨曼荼羅における羯磨 karma も所作威儀のことで、これに含められるであろう。そこには儀式を行う所作の意思や意識はあるとしても、倫理道徳的な善惡の意思は含まれていないから、これも因果業報における業の概念には入らない。

第三の意味の karma がここで問題としている因果業報における業であって、それは為作、造作の義をもつとされる。そこには倫理道徳的または宗教的な善惡染淨等の意思が含まれているのである。しかしこの最狭義の業が説かれる場合にも、そこには必ずしも流転輪廻の因果業報に關係したものでばかりではない。流転輪廻をもたらず業は善業と不善業（惡業）であるが、善業の中には輪廻に關係する有漏の善だけでなく、輪廻を超えて還滅に至らしめる無漏の善業もある。また善惡業のほかに輪廻業報と直接關係しない無記業もある。技術芸能などの訓練習熟に關する行為がそれである。

本論文で問題とするのは右の三種の業の中の第三の業についてであるが、その中でも特殊なものと考えられる無記業とか無漏業とか、さらに業と煩惱との異同とかを考察することにした。

さて一般的に①って因果業報の業は、十二縁起における行支に見られるように、それは三種の段階的要素から成っているといえる。三種とは、

a、善惡の意思、または行為の動機目的

b、身語による實際行動

c、實際行動の後に残存する習慣力

aは思業(cetana-karma)であり、身・語・意の三業中の意業に属する。bとcは思已業(cetayita-karma)であり、三業中の身業と語業に属する。またbは身・語による殺生、偷盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語等の實際行動であるから、身・語の表業(vijñapti-karma)であり現行としてのものである。cはbが習慣力となって残存するものであるから、身・語の無表業(avijñapti-karma)とされる。表業は身体や言語の行為として外部から認められ、表示されるから表業とされ、無表業は身業、語業が習慣力となって、肉体に保存されているが、それは外部から認められず、表示されてもないから無表の業とされる。

無表が設けられる理由は、身語等による善惡業はそのまま消滅することは決してなく、業報説に従って、その善惡業が報果を受けるまでは、業の勢力は存続すべきであるからである。もし善惡の行為がその報果を受けることなく消滅するとすれば、業報説は成立しなくなる。善惡業が必ずその報果を引くものであるとすれば、報果を受けるまでの間は、善惡業の勢力は存続すべきであって、その勢力は行為の習慣力として残存すべきである。

説一切有部によれば、表業としての身業、語業も、その習慣余力である無表業としての身業、語業もすべて物質的な色法に属するとされるが、パーリ佛教では身業も語業も物質的のものにせず、すべて善惡の思(意思)であるとされる。パーリ佛教によれば物質には善惡ということではなく、業の本質としての善惡の意思はすべて精神的のものであるから、業は身・語・意の三業ともに精神的のものであるとする。従って身、語の習慣力としての無表を説くこともない。しかし実際には何等かの形で習慣力が残存することは事実である。戒とか惡癖とかは習慣的な力を

指すと見られる。

また説一切有部では無表という習慣力は身業、語業にだけあって、意業には習慣力を立てないが、実際には意業や精神作用にも習慣力は蓄積されると考えられる。善惡の性格とか、知能や記憶などは精神的な習慣余力ということができる。經部や經部系の成実論では思の差別を無表となし、重業ならば意業にも無表があるとしている。<sup>④</sup>とにかく、善惡業にはかならずその報果があり、善因善果、惡因惡果の關係にあるということは業説の基本である。例えば法句經第一偈、第二偈はこの点をよく示している。<sup>⑤</sup>

第一偈 諸法は意を先行とし、意を第一とし、意から成る。

もし邪惡の意をもって語り、または行うならば、  
やがて彼に苦が従う。車輪が、牽く牛の足に従うが如くに。

第二偈 諸法は意を先行とし、意を第一とし、意から成る。

もし清淨の意をもって語り、または行うならば、  
やがて彼に樂が従う。影がその本体を離れない如くに。

ここでは邪惡や清淨の意業から不善や善の語業、身業が生じ、それがかならず苦や樂の報果を引くことを示している。

業とその報果には必然の關係があるとされるが、業と報果との時間的關係については、一、順現法受業、二、順次生受業、三、順後生受業の三時業があるといわれる。この中、第一は業の報果が今生中に得られるものであるがこの第一の中にも、業を行なった直後に報果があるとされる無間業もあれば、時間的經過の後に今世で受報するも

のもある。第二は今世の業の報果が来世において得られるものであり、第三は今世の業の報果が再来世以後において得られるものである。つまり業とその報果は直接即時に連続するものもあれば、今世、来世、再来世以後というように、種々の時間的経過の後に得られるものもある。何れにしても強い善悪業は必ずいつかはその報果を受けるものとされる。有名な偈に

仮令経百劫 所作業不亡 因縁会遇時 果報還自受<sup>⑥</sup>  
遇う時に、果報は還って自ら受く

とあるのはそれである。

前にも述べたように、十二縁起も一種の因果業報説と見られるが、説一切有部では縁起関係の時間的長短によって十二縁起の因果業報関係が、一、刹那縁起、二、連縛縁起、三、分位縁起、四、遠続縁起の四種として説明される。この中、第一の刹那縁起は業報が即時に生ずる場合であり、第二の連縛縁起は今生の間に連続継起する場合であるから、この二つは三時業の中の順現法受業による業報関係であるといえる。第三の分位縁起は過去、現在、未来の三世に互って両重に縁起する因果関係であるから、順次生受業の業報関係を示したものと見える。第四の遠続縁起は十二支分が多生に互って関係する因果とされるから、順後生受業の業報関係を示したものと見ることができる。

#### 注

① 伝統的には俱舍論等に見られるように、十二支の中で愛と取は惑すなわち煩惱であり、有が業であるとされている。それは取が四取（欲取、見取、戒禁取、我語取）と説明され、それらは煩惱に属しているから惑とされたのであろう。しかしこれを現実的に解釈するならば、愛は愛憎の念であり、取は取捨の實際行動で、愛するものは取奪するから、盗・姪等となり、

業に関する若干の考察

憎いものは捨避するから殺・闘諍等の實際行動となる。これらの取奪、捨避の實際行動は身業、語業としての業と見られるべきであるから、取支は業に属すると考えられる。これらの實際行動が習慣となった余力が有支であるから、有も業に属することはいうまでもない。

- ② 大毘婆沙論卷一一三（大正二七・五八七b）、勝論の五種業、數論の九種業については、その直前（五八七a）に説かれている。

- ③ 業の三つの段階については俱舍論卷一六（大正二九・八四c以下）にも、a 加行、b 根本、c 後起の三段階として詳説されている。ここではa 加行はさらに善惡の意思と實際行動への種々なる準備的手段とに分けられ、c 後起についても行為の習慣余力と行為の後始末的な処置とに分けられている。しかし業に直接的なものとしては、a 善惡の意思、b 實際行動、c 行為の習慣余力だけで十分であろう。

- ④ 俱舍論卷一三（大正二九・六八c）では經部の説として「起思差別、名為『無表』」とか「諸無表、無『色相』」とか紹介され、成実論卷七（大正三三・二九〇a）では無表のことを無作として、「從『重業』所集、名『無作』、常相續生故、知『意業亦有無作』」とか、また同（二九〇b）じく「但從『意生無作』」とか説いて、意業にも習慣力としての無表があると主張している。

- ⑤ Dhp 1 manopubbāṅgaṃ dhammā manoseṭṭhā manomayā,

manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā,

tato nañ dukkham anveti cakkāñ va vāhato padāñ.

Dhp 2 manopubbāṅgaṃ dhammā manoseṭṭhā manomayā,

manasā ce pasamena bhāsati vā karoti vā,

tato nañ sukkham anveti chāyā va anapāyini.

- ⑥ この偈は根本説一切有部の諸律書や梵文天譬喩などに屢々出ている。例えば有部律卷九（大正二三・六七四b）、卷一四

(六九八 a) 等々であり、*Divyāvadāna* (Cowell) p. 54; p. 131 等々に次のような梵文として掲げられている。  
*na prapñāsyanti karmāṇi kalpakotīṣatāir api,*  
*śaṅgrīṇ prāpya kālaṁ ca phalaṁ khalu dehīnām.*

## 二 業の習慣余力

業に三段階の要素があることはすでに述べた。そして三段階の何れもが業の名で呼ばれている。中でも a 善惡の意思としての意業、b 實際行動として現われる現行の身業、語業についてはそれほど問題もなく、理解し易いけれども、c 行為の習慣余力としての第三段階の業は表面に現われずして潜在しているものであるだけに、それに対する学説や意見も様々であり、かなり複雑なものがあるから、ここでは習慣力として潜在しているものについて考察したい。

しかしその前に、原始佛教において、佛教とジャイナ教との間に、業に関する議論がしばしばなされたことが原始經典に伝えられているから、それを紹介することにした。これは業の三段階の中で、a 善惡の意思と b 實際行動との二段階では、いずれが重大であり重要であるかという論争である。これに関して例えば中部五六のウパーリ経を見ることにしよう。<sup>①</sup> ジャイナ教祖ニガンタ、ナータプッタの弟子ディーガタパッシンは托鉢の帰りに釈尊のところに立ち寄り、釈尊と業について意見を述べ合った。ジャイナ教では身業、語業、意業の三つの中では身業がもっとも重要であり、語業や意業はそれほど重視しない。これに対して佛教では身業や語業よりも意業をもっとも重視する。つまりジャイナ教は行為の結果を重んずる結果論者であり、佛教は結果よりもその動機目的を重視する動

機論者の立場に立つのである。

托鉢から帰ったディーガタパッシンは師のナータプッタや集っている弟子信者たちにゴータマ（釈尊）との問答の様子を告げると、ナータプッタはよく自説を正しく主張したことを賞賛する。傍にいた在家信者のウパーリは、自からゴータマのところに行つて徹底的に論破してやるといい、師のナータプッタもこれに賛成したが、釈尊の實力を身をもつて感じ取ったディーガタパッシンは、ゴータマは大幻師で外教の人たちを問答によつて直ちに佛教に引き入れるから、ゴータマとの問答対論はやめた方がよいと極力諫止したけれども、ウパーリは聞き入れないで釈尊のところに行き、釈尊の徹底した正しい理論に難なく屈伏され、大いに感激してジャイナ教徒から佛教徒に転向してしまつた。釈尊は身業よりも意業が重大であり、より強力なものであることを四つの実例をもつて論証され、ウパーリはその正しい理論に反駁の余地がまゝたくなかつたのである。

佛教以前の外教では業を物質的存在と見るものが多かつたようである。その場合の業とは業の習慣的余力を指したものだと思われる。習慣力が肉体の中に物質的存在として保存されていると考えられたものであろう。ジャイナ教が意業よりも身業を重視するのは右のような習慣的余力を身業としているからではないかとも考えられるが、ウパーリ経に関するかぎり、身業は習慣力ではなく、現行としての身業が意味されていることが知られる。

さて業報説として説明される十二縁起説によつても知られるように、三界世間の流転輪廻界における有情の存在はすべて業報の支配を受けているということが出来る。原始經典の中に、「われわれは業を所有し (kammassaka, kammavaka) 、業を嗣続し (kammadayāda, karmadāyāda) 、業を根原とし (kammayoni, karmayoni) 、業を親族とし (kammabandhu, karmabandhu) 、業を依所とし (kammapaṭisaraṇa, karmapratīsarana) 、われわれが行



うであろうところのあらゆる善惡の業をわれわれは嗣続するのである」<sup>②</sup>、というような定型句があるのも、すべてが業の支配を受けているとされていることが知られる。

つまり業の力はそれが減尽されないかぎり、生々世々を通じて存続することが知られる。業を存続させているのは業の残存余力としての習慣力が中心であると考えられるが、前にも述べたように説一切有部では残存余力は身業、語業にのみ認められ、無表業という形で肉体に保存されているとされる。つまり善惡の身業、語業はその習慣的余力としての身・語の無表業を残すのである。善の無表業は律儀とか戒（善戒）とか呼ばれ、不善の無表業は不律儀とか惡戒とか呼ばれる。例えば善の無表業としての戒について考察するならば、戒が成立するのは、佛を礼拝し、戒師の前で五戒、十戒等の戒条を守れることを誓い唱えることによって、礼拝の身業や誓いの言葉の語業などが受戒者に保存蓄積されてそれが戒となり、その戒は殺生、偷盜などの惡事の誘惑や機会がある場合にも、よくそれを防護して防非止惡のはたらきをなすのである。戒のことを律儀というのは、律儀とは惡不善の防護を意味するからである。善の身業、語業が習慣力を残すように、惡不善の身業、語業もその習慣的余力を残し、これを惡戒とか不律儀とか呼ぶことは前述の如くである。

ところが右のような善惡の身業、語業にかぎらず、善惡に関係しない無記の身体、言語の動作もその習慣力を残すことは日常に経験するところである。体育技術の訓練、種々の職業技能の熟達、珠算や書道の稽古、絵画や音楽歌謡等のいろいろな芸術の習熟などは、すべてその練習を重ねるたび毎にその技能は習慣力となって身に着いてくるのである。このように善惡に関係しない身体や言語の行為もその習慣的余力を残すのである。かりにこれを無記（中性）の無表業と呼ぶことができるであろう。

さらにまた習慣力は身業や語業だけでなく、精神的な意業にも存在するであろう。これを經部や成実論のように無表と呼ぶにしても呼ばないにしても、精神的な習熟の余力は存在するのである。パーリ佛教では善き習慣としての戒を、説一切有部等の如く物質的なものとは見ないで、すべて精神的なものとしている。さらにパーリ佛教では身業、語業といわれるものも、これを物質的存在とは見ないで、善惡業は善惡の意思を主体とするものであるから身業、語業もすべて精神的なものであるとしている。物質や肉体には善惡という倫理道德的価値は見られないのであって、善惡や凡聖ということはすべて精神的なものにかざるといふのがパーリ佛教の見解であるからである。戒が習慣力として肉体的のもののように見えても、それを支配しているのは精神であり、無意識的な反射運動であっても意識的訓練の積み重ねによる精神的習慣力と見られる。これらの点になると身心相関で極めて微妙であるといわなければならない。

とにかく佛教の修行といわれるものは、理想に反した誤った習慣力を除き、理想に合致した正しい習慣力を蓄積し、それが充満して無意識的反射的に理想通りの正しい考え方や行為がなされるようにすることである。その最初の出発点が戒の修行であって、次第に定から慧へと内面的な深奥所まで理想的習慣力を滲透させなければならぬ最初の修行としての戒を近代的に解説すれば、それは「身心の調整」であるといふことができる。よい習慣を身に着けるためのものであるからである。「身心の調整」とは必ずしも倫理道德的意味のものだけでなく、肉体の健康や政治経済的な面の調整までを含んでいる。

例えば南方上座部（パーリ佛教）では、戒を一、別解脱律儀戒、二、根律儀戒、三、資具依止戒、四、活命遍淨戒の四種とするが、この中で第一の別解脱律儀戒が狹義の戒としての在家出家の男女の戒を指している。五戒、八

齋戒、十戒、六法戒、二百五十戒、十善戒などといわれるのはそれである。第二の根律儀戒は五根（五官）を放逸から守るものであって、原始佛教等で守護根門といわれたものである。第三の資具依止戒は飲食、衣服、臥具、医薬等の生活必需品を如法に獲得し使用することである。第四の活命遍淨戒は生活態度を清浄にするものであって、四邪食等を離れることであるとされる。八正道中の正命は活命遍淨戒をはじめ、資具依止戒、根律儀戒をも含むと見られる。なお正命としては、職業や環境に応じて、毎日二十四時間を起床、食事、仕事、勉強、運動、休養、就寝、睡眠等について、規則正しい生活を送ることであるとも考えられる。これによって健康は保持され、仕事の能率は上り、経済的にも安定し、防非止惡の倫理道德的な戒法と相俟って身心が調整されるのである。

このように律儀または戒は身心を調整するための「よい習慣」を意味するのであるが、大乘佛教では大乘菩薩の戒として十善業が説かれた。それは十善業の中にすべての戒が含まれるからである。すなわちその中には身業（不殺生、不偷盜、不邪淫）、語業（不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語）、意業（無貪、無瞋、正見）が含まれ、またこれを止惡（攝律儀戒）、行善（攝善法戒）、利他（攝衆生戒）の三種としても説くようになった。この十善業は善業としての現行と習慣力の両者を含むと見られる。

右に見た律儀と同じく、不律儀としての悪い習慣は惡戒と呼ばれるが、惡戒とは十不善業であるともいえる。この場合にも止善、行惡、害他の三種とすることができ、それは不善の身業、語業、意業であって、不善業の現行と習慣力の両者を含むと見られる。不善業の習慣力はこれを惡不善の癖や性格と見ることができ、悪い性格はこれを精神的なものとして見れば煩惱ともされる。煩惱と業との関係は次項で考察するであろう。

業の力が百劫にも亘って存続するとされ、また業は三世を通じて存在することになるが、生々世々を通じて存続

する業力は業の習慣的余力と見られる。それではその習慣力は物質的なものであろうか。精神的なものであろうか。前述のように、説一切有部によれば、身業、語業の習慣的余力は無表業として物質的な存在とされる。ところが物質は五蘊の中の色法であって、われわれの身心を構成する五蘊の存続期間はこの世に生を受けて命終するまでの一生涯だけのものであって、精神や肉体は来世にまで持続することはないとされる。従って肉体の中に保存されるとされる善悪の身業、語業の習慣力としての無表業も肉体の死とともに消滅せざるを得ない。善業の習慣力としての戒や律儀が一期の存在で、来世に及ぶことがないとされるのはそのためである。それでは善悪の身業や語業の余力は今世だけで消滅するであらうか。また意業には習慣的余力があるのか、またその余力は来世まで持続するであらうか。もし善悪の身業、語業、意業が余力とともに今世だけで断絶するとすれば、三世にわたる業の存続はあり得ないし、生々世々を通じた業力の保存は認められないことになる。それでは三世因果の業報説は成立しないであらう。

もし業報説が客観的事実であるとすれば、業力は何等かの形で世々を通じて存続することにならざるを得ない。

長阿含遊行經の中に

起<sub>レ</sub>塔立<sub>二</sub>精舍<sub>一</sub> 園果施<sub>二</sub>清凉<sub>一</sub>

橋船以渡<sub>レ</sub>人 曠野施<sub>二</sub>水草<sub>一</sub>

及以<sub>二</sub>堂閣<sub>一</sub>施 其福日夜増

戒具清淨者 彼必到<sub>二</sub>善方<sub>一</sub>⑤

とあるのは、塔や精舎を建てたり、園林や果物を施したり、橋や船をもって人びとのために河海を渡してやったり

曠野で水や草を人間や動物に与えたり、堂園を施したりするような善き身業を行い、また清浄な戒をたもつならばその善業によって必ず善趣に至るとされる。この場合にも善業の余力としての福が残存し日夜に増大するとされるから、その業力は何等かの形で存在するはずである。

業力が物質的なものとして来世まで存続することができないとすれば、どのような形で持続するであろうか。これについては原始經典にはまったく説かれていないし、また部派佛教でも明確にされていない。ただ經部では業の余力は種子として存在し、それは物質的でも精神的でもあり得るとしている。いわゆる色心互熏の説がそれである。物質的なものが精神的なものへと余力を熏習して残存せしめ、精神的なものが物質的なものへと余力としての種子を熏習するというので、今日の精神身体医学における身心相関の關係に似ているともいえる。もっともこれは世を隔てての説ではないが。

部派佛教の多くは業の存続についていろいろ考察したと見えて、業力を保存蓄積するものとしての潜在意識的なものを求め、これを有分識、根本識、細意識、一味蘊、窮生死蘊、非即非離蘊我などと説いたことは周知のことである。表面的に断続的に生滅する識に対して、世々を通じ生死輪廻に亘って潜在的に一味にして存続する根本的主体的な微細な心識であるとか、またそれは五蘊と同一でも別離したものではなくて世々に生滅変化しながら連続する主体的な我 pudgala (補特伽羅) であるとかされた。その主体の中には善惡の業の習慣力が保持されていると見られたものであろう。これらの部派佛教の業力保持の主体的存在をまとめて説いたのが瑜伽行派の阿頼耶識説であることはいうまでもない。阿頼耶識は過去のすべての善惡業等の勢力を無數の種子という形で保持している。この場合、阿頼耶識も種子もすべて精神的なものとされた。瑜伽行派では唯識といわれるように、すべては精神的のも

のとされるからである。

それにも拘らず、他方では瑜伽行派は仮法であるとしても物質的な無表色をも説いている。おそらくこれは説一切有部の影響で善惡の身業、語業の習慣力を物質的な無表として認めざるを得なかったからであろう。ここに種子や阿頼耶識の説と無表色説との間に不一致があり、融和がなく、一貫性に欠けた点があると思われる。

注

① M. 56 Upāli-suttanta (M. i p. 371 f.)

② これは原始經典に屢々出るが、例えば A. V. 57 (A. iii p. 72) 参照。

③ 大正一・一七b。同様なことを説いているものに、雜阿含卷三六(九九七)(大正二・二六一b)、增一阿含卷一一(大正二・五九六c)、同卷一四(六一六b)、同卷二七(六九九a)等があり、梵文 *Mahāparinirvāṇa-sūtra* S. 262 にもあり、パーリでは D. 16 *Mahāparinibbāna-s.* (D. ii p. 136=Udana p. 85) に多少違った次のような文がある。

*dadato puññāni pavaddhāti, saṇṇāmato verāni na cīyati, kusalo ca jahāti pāpakaṇi, rāgadosamohakkhyā sa nibbuto.*

④ 經部では施与をなせば施の作意が心に熏習して潜在し、表面心は別の意識がある場合にも熏習力としての種子は常に増大し、それがやがて未來の福報をもたらすと説いたとされる。例えば四諦論卷四(大正三二・三九六a)に「經部師説、如汝受用施主施物、由受者功德被利益故、施主雖在異心、由前施作意熏習、相續次第轉勝、由此勝故、能生未來隨多少報、依此相續、説施主功德生長」とされている。また論事七ノ五に經部説として「受用所成の福は増長す」(*paribhogamayaṇi puññāni vaddhāti*) とあるのも同じ趣旨である。同じく論事一五ノ一一に「業と業の集積とは異なる」(*aññāni kammāni añño kammūpacayo*) として業の異熟は心不相応、無記、無所縁であるとされているのも、業の習慣力が潜在的に種子として存在することを意味するであらう。

⑤ 經部師の色心互熏説に關しては、例えば撰大乘論無性積卷三(大正三一・三九六b)に「復有執者、謂經部師作『如是執、色心無間生者、謂色心前後次第相統生云々』とされており、また成唯識論卷三(大正三一・一三a)で「經部師等因果相統理亦不成、彼不許有『阿賴耶識能持種故』」とあるのを説明して成唯識論述記卷三末(大正四三・三四〇c)では「既見(經部)上座被徵、便曰、雖無去來不同一切有、生滅異世不同上座師、而色心中諸功能用即名種子、前生後滅如大乘等、為因果性相統不斷甚為勝義、今破之言、理亦不成、彼不許有阿賴耶故、……經部所說持種色心、不能持種、非第八故……過未無体及無本識、於無色界、色久時斷、入無心時、心久時滅、何法持種、得為因果、因果既斷、名為不然、彼不許有第八識故」として色心互熏説の不合理を指摘している。

### 三 煩惱と業について

前にも述べたように、説一切有部としては、習慣力としての無表業は身業、語業だけに設けられ、意業には善惡ともに無表を説くことがない。とくに善の意業の習慣力については全く触れていない。不善の意業の習慣力は善の意業の習慣力と同じく、素質または性格として残存すると考えられるが、不善の場合は煩惱と云われるものと同じではないかとも考えられる。前述のように、惡不善の身業、語業の習慣力である惡癖(不律儀)もこれを精神的に見れば煩惱とされるかも知れないが、意業の習慣力の方がむしろ煩惱といえるであろう。とにかく習慣力としての惡不善の意業は煩惱となると考えられ、この点からすれば、業と煩惱とは別物ではないということになる。佛教の教理學説では、一般に煩惱は業とは明確に區別して説かれるけれども、右のような場合について見れば、煩惱と業の區別は必ずしも明確とはいえないようである。それではその區別はどうであらうか。

しかしこの兩者の異同を考察する前に、まず煩惱について一応簡単に眺めて見たい。俱舍論の睡眠品によれば、

その最初に「世間は皆な業に由りて生ず。業は随眠に由りてまさに生長することを得。随眠を離れては有を感じる能なし」とある。<sup>①</sup>これによれば、随眠は業の原動力または業が完成するための助縁であるとされていることが知られる。これは十二縁起支において

無明（惑—間接的助縁）

行（業—直接的親因）

）因（過去二因）

識・名色等の五支……………果（現在五果）

とされている場合の無明を煩惱とし行を業として説かれている点からも知られる。

このように煩惱は業に対する間接的な助縁であり、業は因果関係における直接的な親因をなしている。ここでは煩惱と業が明確に区別されていることになる。しかし十二縁起の後分において、愛、取、有の三支は現在の三因とされ、生、老死の二支は未来の二果とされるが、この中の愛、取、有について、a 愛、取の二支を煩惱とし、有を業とする説、b 愛だけが煩惱であり、取と有は業であるとする説、c 愛、取、有の三支はともに業とする説、の三種が考えられる。a は俱舍論等における伝統的な説であり、b は取を取捨選択の實際行動としての身業、語業と見られるから業に含めるものである。a、b の立場については第二節の注<sup>①</sup>に説明した通りである。ところが c として愛支は愛憎の念としての意業であり、取支は愛憎の念の後に生ずる取捨奪殺等の身業、語業による實際行動であり、有支は現行としての實際行動の後に生ずる行為の習慣的余力であると見られる。つまり前に述べた業の三段階に対応して愛、取、有の三支があるとも考えられる。これによればこの三支はすべて業であるということになる。このように見れば、愛と取は煩惱とすることもできれば、業と見ることにもできることになる。ここにも煩惱と業の



不明確さが示されている。

ところで煩惱についても、部派によって異説があるとされる。説一切有部によれば、煩惱(*kleśa*)は随眠(*anuśaya*)ともいわれ、それは心所法(心の属性)であつて、心と相応するものであるとされる。これに対して経部では、随眠は心相応でも心不相応でもなく、煩惱の眠っている位を随眠といい、煩惱が目覚めている位を纏(*paryavasthāna*)<sup>②</sup>という<sup>②</sup>とされている。つまり煩惱が目覚め、現行として作用する場合はこれを纏といい、煩惱が眠り、現行の余力として潜在しているのを随眠という<sup>②</sup>とされる。経部によれば、随眠は種子として潜在するものであることが知られる。

ところで説一切有部や瑜伽行派等では、根本煩惱として貪、瞋、痴(無明)、慢、疑、見(身見、辺見、邪見、見取、戒禁取の五見)の六つ(または十種)を挙げるが、この中で、貪、瞋、邪見(見に含まれる)の三つは十不善業の中にも掲げられている。すなわちこの三つは十不善業においては意業として業に数えられている。ところが根本煩惱においては、貪、瞋、邪見は煩惱とされて業とされていない。つまりこの三つは業とも煩惱ともされていないことが知られる。

もっとも経部が説くように、煩惱という時には随眠という潜在的の種子を指し、業という時には現行として顕在するものと見れば、一応両者の区別はつくことになる。しかし諸経論ではそのような明確な区別はなされていない。とにかく説一切有部等では身業、語業においては、顕在的な現行としての表業とその習慣的余力として潜在する無表業の区別を立てているが、意業については顕在と潜在の区別を設けず、時にはこれを業とし、時には煩惱や随眠と呼んでいることになる。概していえば随眠は潜在的のもののように考えられるが、説一切有部では随眠煩惱

も不善の意業もともに心所法とされ、顕在的に他の心心所と相応するとされるから、両者の区別は認められないことになる。ただ煩惱という時には貪、瞋、邪見等の一々の心所法を指し、それらを意業とする時には煩惱に相応する思(意思)を中心として考えるという区別があるかも知れない。しかし両者とも心心所としての内容は同じものである。ただ同一内容の心心所に対して、これを煩惱という時には貪等を表に出して考え、業という時には思を中心として考えるという相違があるにすぎないであろう。

しかしそこに顕在、潜在の区別を設けるとすれば、顕在の場合は現行としての心所であり、潜在の場合には経部や瑜伽行派に従ってこれを種子と呼ぶことができる。もともと瑜伽行派では煩惱について顕在、潜在の区別を立てず、煩惱はすべてこれを心所法として顕在的に見ている。またパーリ佛教のように、身業、語業をも精神的なものとする場合にも、そこにも顕在、潜在の区別は、意業の場合と同じく存在し得るであろう。ただパーリ佛教では煩惱をすべて不善となし、説一切有部や瑜伽行派のように、不善煩惱のほかに有覆無記の煩惱を立てることがない。有覆無記という時には、顕在する現行よりも、むしろ潜在する場合を意味すると見るべきであろう。

しかしさらに煩惱を漏(*āsrava*)として見る場合には、輪廻界にある三界の世間的のものは、不善や有覆無記に属する煩惱だけでなく、善や無覆無記のものもすべて有漏(*āsrava*)であるとされるから、有漏の善や無覆無記の中にもやはり漏としての煩惱がその奥に含まれていることになる。この場合の漏はもちろん潜在的のものである。これを唯識学的にいえば、善や無覆無記の基礎にも、凡夫であるかぎりは自我中心の末那識が存在し、常に我見、我慢、我愛、我痴の煩惱が潜在支配しているということになる。そのために三界世間のものは善でも不善でも無記でも、すべて有漏と呼ばれるのである。

ところがさらに厳密に言えば、無漏の出世間といわれるものでも、一切の煩惱を断尽した漏尽の阿羅漢でないかぎり、有学の聖者にもなお多少の煩惱が可能性としては潜在的に残存しているのである。例えば阿羅漢果を得るまでは阿那含の聖者には色貪、無色貪、掉挙、慢、無明という五上分結の煩惱が残存するとされ、阿那含果以前の聖者にはさらに欲貪、瞋恚等の欲界の煩惱も残っているとされている。瑜伽行派の唯識教学においては、菩薩十地の聖位において、諸八識に存在する俱生起や分別起に属する煩惱障、所知障の諸煩惱の現行または可能性としての種子や習気がいかに断除されるかが詳細に論ぜられているが、ここでも無漏の聖者にも究竟位に達しないかぎり、多少にかかわらず何等かの形で煩惱が存在することを示すものである。

要するに聖者でもまだ不完全な間は、末那識が存在して自我中心の煩惱は去らず、潜在的には漏としての煩惱が残っていることになる。この場合の漏は顕在的な現行としてのものではないから、もはや業と呼ぶことはできないであろう。潜在的煩惱が顕現する可能性がある間はそれを業と呼ぶこともできるであろうが、もはや現行として顕現することのなくなった場合には、その煩惱は業とはならないであろう。この点では煩惱と業との区別が認められることになる。

#### 注

- ① 俱舍論卷一九（大正二九・九八b）世別皆由業生、業由睡眠二方得生長、離睡眠業無感有能。
- ② 俱舍論卷一九（大正二九・九九a）經部師所說最善、經部於此、所說如何、彼說欲貪之睡眠義、然睡眠体、非心相應、非不相應、無別物二故、煩惱睡眠位說名隨眠、於覺位中、即名為纏故、何名為睡、謂不現行種子隨逐、何名為覺、謂諸煩惱現起纏心、何等名為煩惱種子、謂自体上差別功能、從煩惱生能生煩惱云々。

#### 四 無漏業について

業は善、惡、無記の三性の上から見れば、善や不善などのように、その報果を引く有記のものが業としての本来のものであろう。無記業ということもあり、また習慣力としての身・語の無表にも、律儀、不律儀としての善惡業のほかに、無記業としての処中無表（非律儀、非不律儀）も立てられる。これは善惡の意思なくして無意識的になされた行為が習慣力となったものである。無表を立てないパーリ佛教では、既有業（*ahosi-kamma*）として、報を引くことのない無記的な弱い業を立てているが、これは処中無表とは違ったものであるとしても、報果に関係のない点では、両者は多少類似するとも見られる。

さて善、惡、無記の三種の業の中で、善業はこれを有漏の善業と無漏の善業に分けることができる。有漏の善業には、欲界的な人天の福報を引くものと、色界や無色界のすぐれた福報を引くものがある。次に出世間の無漏の善業は三界の報果を超えたものである。阿含經以来、有漏無漏の善惡の業を四種業として説いている。それは

一、黒黒異熟業（黒業にして黒の異熟あるもの）  
 二、白白異熟業（白業にして白の異熟あるもの）

三、黒白黒白異熟業（黒白業にして黒白の異熟あるもの）

四、a、非黒非白無異熟業能尽諸業（非黒非白の業にして異熟なく、よく諸業を尽くすもの）

b、非黒非白非黒非白異熟業能尽諸業（非黒非白の業にして非黒非白の異熟あり、よく諸業を尽くすもの）である。この中、第一の黒黒異熟業は地獄等の惡趣に生ずる不善業であって、そこには善業がなく不善業のみがあ

るから、不善の報果のみを受けるのである。第二の白白異熟業は色界天等に生ずる善業であつて、そこには善業のみあつて不善業はなく、善の報果のみがあるとされる。この善業を不動業ともいう。第三の黑白黑白異熟業は欲界善趣としての人間や天上に生ずる業である。そこには不善と善との諸業が混在し、その報果としても善と不善の異熟をとにも受けるのである。以上三種の業はすべて三界世間に属する有漏のものであるから有漏業とされる。

これに反して第四の業は出世間の無漏業に属する。ところがこの無漏業に関しては、部派によつてその名称が一樣でない。右の表で第四業にaとbの区別を掲げたのがそれである。aの名称を用いているのは説一切有部およびその系統のものであつて、例えば中阿含一一の達梵行經、集異門論、大毘婆沙論、雜阿毘曇心論、俱舍論、成実論、瑜伽師地論等に説かれているのはそれであつて、<sup>①</sup>そこでは第四業を「非黒非白無異熟業能尽諸業」(akisāma-asūklam avipākaṁ karma karmakṣayāya samivartate)としている。次にbに属するものはパーリ佛教(南方上座部)と法藏部およびその影響を受けた大乘佛教等のものであつて、例えば長部三三の等誦經、中部五七の徇行者經、増支部四、二三—二三六の諸經、法藏部所屬と考えられる舍利弗阿毘曇論、法藏部の影響が見られる大般若經とか大乘涅槃經とかのものがそれであり、さらに中阿含達梵行經の異訳、安世高訳の漏分布經もこの立場である。<sup>②</sup>そこでは第四業を「非黒非白非黒非白異熟業、能尽諸業」(akaṇhasasūkkam akaṇha-asūkavipākaṁ kammam kammakṣayāya samivattati)としている。

このaとbの両者はともに無漏業であるが、aでは無漏業は無異熟業(avipāka-karma)であつて、報果を引くことがないとされる。これに対してbでは、無漏業は非黒非白異熟業(akisāma-asūka-vipāka-karma)で無漏の報果を引く有異熟業であるとされている。パーリ佛教によれば、無漏業は須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道

の四道(四向)の無漏善思であって、その報果として須陀洹果乃至阿羅漢果という四果の無漏異熟が得られるとしている。つまり出世間の無漏に異熟を認めているのである。また大般若卷三八二では非黒非白の異熟として、預流果、一來果、不還果、阿羅漢果から、さらに独覺菩提、無上正等菩提までその報果として掲げている。<sup>③</sup>

以上 a と b は無漏業に異熟があるかないかという相違であって、a の立場に立つ説一切有部の系統では、異熟の概念を三界世間のみに用い、無漏出世間には異熟がなく、従って無漏の異熟果を認めないことになる。説一切有部が出世間に異熟果がないとすることについては、例えば俱舍論卷六によれば、「唯だ諸の不善及び善の有漏のみが是れ異熟因なり、異熟法(vipāka-dharma)なるが故に」とか、「何縁にて無漏は異熟を招かざるや。愛潤なきが故に。貞実の種に水の潤沃なきが如し」とかされているのはそれである。<sup>④</sup> 無漏出世間に異熟があるかないかということは、異熟の概念が相違するためであって、四向四果等の内容については異同はないといえる。

パーリ増支部四集二三・五經では無漏業を八正道とし、同二三・六經では無漏業を七覺支として説明している。<sup>⑤</sup> また舍利弗阿毘曇論では無漏の八正道には報果があるとして無漏の異熟を認めている。<sup>⑥</sup> 無漏業が三界有漏の諸業を滅尽するものであることは、a と b の場合とも同じである。

ところで無漏の善業は有学の聖者だけにあるのか、無学阿羅漢にも存在するかについては、諸部派の説は必ずしも明確ではない。説一切有部によれば、無漏善は有学、無学の両者を含むとされ、しかも四向四果はすべて無漏善であるとされている。しかし右の四種業における第四無漏業は、説一切有部によれば有学の十七思とされる。それは黒業を断ずる十二思(見道の四法忍と離欲の八無間道と相応する思)、白業を断ずる四思(四禪の第九無間道と相応する思)、黒白業を断ずる一思(離欲の第九無間道と相応する思)である。しかし有部系統では異説もあったよう

である。<sup>⑦</sup>とにかく有学の無漏善業だけが第四業とされ、無学の善業は含まれないと見られる。無学はすでにすべての有漏業を断じ尽くしているから無学の無漏業は能尽諸業ではないからである。パーリ佛教によれば、出世間の無漏善は四向だけにあつて、四果は無漏の異熟としての無記であるとされる。従つて四種業中の第四無漏業は四向だけにあることになり、それは有学の思であるといえる。この点ではパーリ説と説一切有部の説は内容的には異ならないであらう。

次にパーリ佛教では阿羅漢が世間三界に遊戲する場合には、その心は善でも惡でもなく、善惡を超えた唯作無記であるとされる。ここに唯作 (*kiriyā*) とは作用のみ (*karana-matta*) を意味し、佛や阿羅漢の活動は報果を求めることなく、慈悲による空無所得のものであるから、純粹無記であるとしてこれを唯作と呼んでいるけれども、実際には凡夫の有漏善よりも、有学の無漏善よりも、はるかにすぐれた最高の至善といわなければならない。この意味の唯作の名称や概念は他の部派にも大乘佛教でも見られないパーリ佛教独特のものである。

なお瑜伽師地論では第四の無漏業を「非黒非白無異熟業能尽諸業」としているために、説一切有部と同じく a の中に含めたが、梵文の瑜伽師地論ではこの第四業を *akṣanamaśukla-vipākāṁ karma karmakṣayāya saṁvartate* (非黒非白異熟業能尽諸業) としている。<sup>⑧</sup> 梵文によるかぎり無漏の異熟を認める b の立場となる。これは何れが正しいであろうか。もし原本が梵文の通りであつたとすれば、玄奘は説一切有部の第四業の影響で a の立場に変えて訳したことになる。

これに関連して興味深いのは、パーリ増支部を和訳された荻原雲来博士は、増支部四集二三—二三六の諸経における第四業を、原文には *akaṇhasaṅkhaṁ akaṇha-asukka-vipākāṁ kammam kammakṣayāya saṁvattati*

とあるのを、南伝大藏経では「非黒非白にして黑白の異熟なく、能く諸業を尽す業あり」としてaの立場で訳出されている。<sup>⑨</sup>恐らく俱舍論等の説一切有部の説に影響されたものであろう。玄奘の瑜伽師地論の漢訳も同じように見られるかも知れない。

それでは瑜伽行派の立場としては無漏の異熟を認めるのか認めないのかによって、何れが正しいかが判定されることになる。これに関しては明確に説かれているものを見出すことはできないが、例えば瑜伽行派では異熟識としての第八識を無漏の聖者にも認めている点からすれば、無漏の異熟が瑜伽行派で説かれたことになる。第八識が異熟識と呼ばれるのは、有漏世間の凡夫時代から菩薩十地の無漏の聖者にまで及び、佛位に入ってはじめて異熟識は阿摩羅識という純粹無漏のものとなる。この点で無漏業は瑜伽行派では他の部派の場合と同じく有学(または十地)の聖者の善業であり、それによって異熟識という無漏の第八識が得られるというb説の立場のものであるということができるであろう。

## 注

- ① 中阿含一一一、達梵行經(大正一・六〇〇a)、集異門論卷八(大正二六・三九八b以下)、大毘婆沙論卷一一四(大正二七・五九一b)、雜阿毘曇心論卷三(大正二八・八九六b)、俱舍論卷一六(大正二九・八三〇以下)、Abhidharmakośa-bhāṣya p. 235 成実論卷八(大正三二・二九九b以下)、瑜伽師地論卷九、卷九〇(大正三〇・三一九b、八〇七c)、Yogācārabhūmi p. 190.
- ② 長部三三等誦經 Saṅgīti-suttaṃ (D iii p. 230)、中部五七狗行者經 Kukkuravattika-suttaṃ (M i p. 390f)、増支部四、二三一—二三六 (A ii p. 230ff)、舍利弗阿毘曇論卷七(大正二八・五八二b以下)、大般若經卷三八二(大正六・九七九c以下)、大乘涅槃經北本卷三七(大正二二・五八五b)、同南本三四(大正二二・八三三a)、漏分布經(大正一・



八五三b)。

③ 大般若卷三八二(大正六・九七九c以下)非黑非白法感、非黑非白異熟、所謂預流果、或一來果、或阿羅漢果、或獨覺菩提、或復無上正等菩提。

④ ともに俱舍論卷六(大正二九・三三三a)「唯諸不善及善有漏是異熟因、異熟法故」、「何緣無漏不<sub>レ</sub>招異熟、無<sub>レ</sub>愛潤故、如<sub>三</sub>實種無<sub>二</sub>水潤沃<sub>一</sub>」。

⑤ A ii p. 236 (南伝一八・四一三) および A ii p. 237 (南伝一八・四一四)

舍利弗阿毘曇論卷四(大正二八・五五五b)。

⑥ 俱舍論卷一六(大正二九・八三c) なお成実論卷八(大正三二・二九九c) 参照。

⑦ 瑜伽師地論卷九(大正三〇・三一九b) Yogacarabhūmi p. 190.

⑧ 南伝一八・四〇四頁その他。