

佛教における業論展開の一側面

——原始佛教からアビダルマ佛教へ——

舟 橋 一 哉

一、最初期の佛教における業論

極めて初期の佛教において、業の思想はどのような形態をもって説かれていたであろうか。^①これについて第一に挙げなくてはならないのは、スッタ・ニパータの中の次のような偈である。

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……奴僕なのである。(六五一偈)

業によって盜賊でもあり、

佛教における業論展開の一側面

業によって武士でもあり、

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)

周知のように、スッタ・ニパータは現存の經典の中で、最古の成立に属するものと一般に考えられており、そこに説かれている佛教の教えは、未だ体系的に組織化せられる以前のものであろうと思われている。その中に、佛教の教義として重要な役目を荷っていると思われるところの、「縁起」「業」「果報」という大切な言葉が出てくるのであるから、この經典は最も初期の時代において、佛教は「業」をどのように考えていたかを知る上において、見逃がしてはならない重要な經典である。

さてこの經典では業と果報との間の関係をどのように考えているのであろうか。普通一般には、過去に造った業の報いとして、善業によっては楽果が、悪業によっては苦果が引かれる、と考えられている。この場合、業は必ず時間的に前にあり、果報は必ず時間的に後にあつて、果報が引かれた時には、その果報を引く因としての業はすでに消滅している。説一切有部の業論に即して言えば、表業は勿論のこと、無表業も亦、果報が引かれた時には過去へ落謝していなくてはならない。業とその果報とが同時に存在する、ということは許されない。それ故に業の因果

すなわち異熟因・異熟果の関係を隔時の因果と称する。ところがこの經典に説かれているところでは、業も果報も同時に存在する、と見ているのではないであろうか。もしそうであるならば、そのような業論は、佛教の業論としてどのような位置にあるものであろうか。

この經典において、「業によってバラモンなのである」と言われるときのその「業」とは、そのバラモンが過去に造った業を言うものでは多分ないのであろう。もしそうであるならば、前世の業によって今世にバラモンの家に生れることができた、というような場合も含まれることになって、それではこの經典が排除しようとしている考え方はすなわち「生れによってバラモンなのである」という考え方を認める結果ともなる。それ故にここに「業」といわれているのは、過去に造った業ではない。そしてまた經典は、「業によってバラモンなのである」のは、あたかも「業によって農夫・職人・商人……なのである」と同じであるという。この農夫等について「業」を語るとき、その「業」が何を意味するのかについては、同じスッタ・ニパータの中に次のような偈があることに注意を向ける必要がある。

すなわち人びとの中で、土地を耕して生活をなす者は、

すべてこれ農夫であって、

バラモンではない。

パーセッタよ、このようであると知れ。(六一二偈)

また人びとの中で、種々の工巧をもって生活をなす者は、

すべてこれ職人であって、

バラモンではない。

パーセッタよ、このようであると知れ。(六一三偈)

また人びとの中で、売買をなして……

すべてこれ商人であって……(六一四偈)

また人びとの中で、他人に仕えて……

すべてこれ奴僕であって……(六一五偈)

また人びとの中で盗みをなして……

すべてこれ盗賊であって……(六一六偈)

また人びとの中で武術者として……

すべてこれ武士であって……(六一七偈)

また人びとの中で司祭者として……

すべてこれ祭官であって……(六一八偈)

また人びとの中で村や国を領有する者は

すべてこれ王であって……(六一九偈)

これによって見るならば、この經典が「業によって農夫なのである」というとき、それは、『土地を耕して生活をなす』ことによって農夫なのである」という意味のことを言おうとしていることは明かである。同様に、「盗みをなして生活をなす」ことが、盗賊の業であって、そのような業によってその人は盗賊と呼ばれ、盗賊として遇

せられるようになるのである。

以上の論述によって、この經典が言う「業」の意味は明かになったと思うが、それでは次にこの經典が言う「果報」とは、いったい何を指して「果報」というのであろうか。ここにはどう考えてみても、「いわゆる果報」らしいものは説かれてはいない。敢えて言うならば、農夫が農夫として世間から認められ、農夫としての処遇を受けるそのこと以外に「果報」と言わなければならないように思われる。もしそういうことをここに、「業」に対する「果報」という言葉で表わしたものであるとするならば、この「果報」は「いわゆる果報」とは大変様子のちがったものとなってくる。第一に、この「果報」は業因と同時に存在すると考えられる果報である。というよりは寧ろ、業も果報も同じ一つの事実を指しているのであって、それを一方からは「業」と称し、他方からは「果報」と称する、と言った方が適切であるかも知れない。農夫の場合でいうならば、耕作することによって生計を立てるのが業であり、そうすることによって世間から農夫としての扱いを受けるのが果報である、と考えられる。だから、「耕作」の「業」が前であって、「農夫としての処遇」の「果報」は後である、ということは、ただ論理的な条件関係としては妥当するが、ここには時間的な前後関係は認められない。まして、「果報」が生じた時には「業」はすでに消滅している、とは言われない。果報も業も同時である。

このように見てくると、ここに説かれている業説は極めて特殊なものであることが明かになったが、それではこのような業説が説かれているのは、原始經典において此の一経だけであろうか、というと、わたくしはそうとは思わない。パーリ相應部一二・三七（二卷六四頁―六五頁）なども、このような立場に立たないと正當には理解できないものと思われる。その全文は次の通りである。

舍衛城に住したもう。

比丘等よ、此の身 (kāya) は汝等のものでもないし、また他の人びとのものでもない。比丘等よ、これは以前の業 (すなわち宿業・古業 *puṇānāṃ kammānāṃ*) の、「已に造作せられたる (abhisankhataṃ) 已に意思せられたる (abhisancetayitvaṃ) 已に感受せられたるもの (vedayitvaṃ) である」と知らなくてはならない。

比丘等よ、これについて実に多聞の聖弟子はまさしく縁起 (*paṭicca-samuppāda*) を善く如理に思念する。此れが有るとき彼れが有り、此れが生ずるより彼れが生ずる。此れが無いとき彼れが無く、此れが減するより彼れが減する。例えば、無明に縁って行があり、行に縁って識があり、乃至、このようにして此処に全苦蘊の集がある。これに反して、同じ無明の残りなき滅より行の滅があり、行の滅より識の滅があり、乃至、このようにして此処に全苦蘊の滅がある、と。

この經典では、「此の身は以前の業である、と知らなくてはならない」と言っており、そしてその「以前の業」は「已に造作せられ」「已に意思せられ」「已に感受せられたところのもの」である、という。造作せられるものは業であり、意思せられるものも業であろうから——業の体は思 (*cetana*) であるとするのが、佛教の業論の一つの特色であるとせられているから、業は思であり、それ故に意思せられるものである——「已に造作せられた業」「已に意思せられた業」ということは解るが、「此の身」がそのような業である、ということとは、このままではずなおには理解できない。そして更に「已に感受せられた」というのは、普通一般の言い方では、「果報」について言われるべき言葉であって、「已に感受せられた果報」というのならば解るが、「已に感受せられた以前の業」ということは、理解しがたい。これについての佛音 (*Buddha-ghosa*) の註は、次のような趣旨のものと思われる。身

は業そのものではなくて、業より生じた結果、すなわち果報であるが、業から生じたものであるから、しばらく因について「業」という名を、果である「身」の上に立てたのである、と。この佛音の註は、全く後の体系化せられた組織佛教学の立場からの註釈であって、わたくしは、このような解釈はこの經典そのものを正しく理解しているとは言えないと思う。

この經典に説かれていることを、後の佛教学の立場からではなく、この經典自身が立っている初期の佛敎の業論の立場から理解するならば、業と果報とは同じ事実の二面だということであろう。「此の身」は、後の佛敎の立場からいえば「業の果報」であり、その「果報」が「業」である、とこの經典は言っているからである。そうすると、さきのスッタ・ニパータの中に説かれていることと、この經典の言うていることとの間には、同じ考え方が見られることになる。ただこの經典では「此の身は以前の業であると知らなくてはならない」と説かれていたが、この「以前の業」ということは、スッタ・ニパータには無かったことである。「以前の業」は「古業」とも「宿業」とも訳されて、過去において造られた業のことである。此の身がそのようにして過去において造られた業であるということは、此の身がそのような業によって内容づけられ性格づけられている、ということであろう。「過去の業の蓄積」とも言われるべきものである、というのである。「此の身」は他のいかなる者の身でもない、まさしく此のわたくしの身であって、わたくしの身である以上、わたくしが過去において造ったところの業が此の身に浸透しているにちがいない。だからこそわたくしの身なのであって、他の何者の身でもないのである。

「此の身は以前の業である」ということの意味をこのように理解すると、さきのスッタ・ニパータの場合とは少しく異なった面が出てくる。スッタ・ニパータでは、農夫が耕作して生活していることを指して、一方ではこれを

農夫の「業」と見なし、他方ではこれを農夫が業によって当然受けなければならぬ「業の果報」と見ていた。ところが相応部の經典では、業は過去において已に造作せられた業であつて、そのような以前の業が消滅することなくして、今現に此の身中に存続している、というのである。だからここでは、「業と果報とが同時である」と言つても、スッタ・ニパータの場合とは少しく異なつた面が見られる。説一切有部の教義にあてはめて理解すれば、このような「以前の業」は無表業と称せられるものである。無表業ではあつても、業であることには変りはないのであるから、その意味において「業と果報とが同時である」と言つてもよいであらう。「此の身」は普通の業論にあてはめて言えば、業の果報であると考えられるからである。

この相応部の經典と同じ意味のことを説いている經典が他にもある。それはパーリ相応部三五・一四五であつて関連する部分だけを抄訳すれば次の如くである。

比丘等よ、以前の業とは何であるか。比丘等よ、眼は造作せられ、意思せられ、感受せられたる以前の業である、と見なくてはならない。耳は……鼻は……舌は……身は……意は……比丘等よ、これが以前の業と言われる。比丘等よ、新しい業とは何であるか。比丘等よ、実に現在において身・語・意をもって業を造るときは、比丘等よ、これが新しい業と言われる。

この經典は俱舍論四〔大・二九・二〇中〕にも引用せられていて、そこでは「此の六触処は応に知るべし、宿作の業と名づく」と説かれている。ここに「六触処」とあるのは「六処」のことであり、六処とは眼等の六根のことである。普通一般の業論の上から言えば、六根は「業の果報」と見らるべきであらうから、ここでも業と果報とが同時に存在するものと考えられていることになる。

さきのスッタ・ニパータでも、それから初めに引用した相應部の經典でも、ともに、そこに説かれている業論に
関連して、同じように「縁起」が説かれていることを注意する必要がある。相應部では、「此の身は以前の業であ
る」というように知ることについて、「多聞の聖弟子はまさしく縁起を善く如理に思念する」というのであるから
「此の身は以前の業である」ということが、実は「縁起」によって示されていることになるのであろう。すなわち
「縁起」を正しく理解すれば、当然「此の身は以前の業である」ということが知られてくるであらうし、また「此
の身は以前の業である」ということが知られたら、その人は「縁起」を正しく理解していることになるのであろう。
さきのスッタ・ニパータでも「〔彼等は〕縁起を見る者であり、業とその果報とを熟知している」というのである
から、ここでも同じ趣旨が説かれているものと思われる。そうすると、縁起説を初期佛教の立場で理解しようとす
るならば、「業と果報とは一つの事実の二面である」という立場に沿ってなされなければならない、ということに
なるであらう。それではそのような線に沿って理解せられた十二縁起説——さきの相應部の經典では「縁起」はま
さしく「十二縁起説」であった——とは、いったいどのような趣旨のものであろうか。

説一切有部の教学では、十二縁起説は三世兩重の因果を説くものとして、輪廻説にあてはめて説かれる。すなわ
ち、有情が生死に流転輪廻する、その輪廻の過程を示すものが十二縁起説であるとせられている。ここでは、過去
の業によって未来の果報が招かれるという、異熟因・異熟果の關係がその中心をなしている。ところが、初期の
佛教における業論はそのような形態のものではなく、業と果報とが同時に存在する、という形態をもって業の因果
が説かれていた。従って十二縁起説も亦、そのような形で業の因果を説くものでなくてはならない。ところで、十
二縁起説の中で最も重要な支分は、初めの無明・行・識の三支であって、ここに、無明を相とする識が外に向つて

発動し、はたらきかけを起すことよって、凡夫としての行為的生活——それを「行」と称する——が成り立ち、しかもそのような行為的生活によつて、還つて復たその人の識がそれ相応に内容づけられ、色づけられていく、ということが示されている。心・意・識は同体の異名といわれるが、その心について、「心」には積集の義があるとせられているのは、「經驗の蓄積が心である」或は「經驗を蓄積する場所が心である」という意味であつて、十二縁起説にあてはめて言えば、「行によつて識あり」の關係に相当するであろう。このように、心と行為的生活とが相互に影響し合いつつ果てもなく続いていくところに、人間としての生存の実態があるが、そのような生存が、無明を根柢としている凡夫にあつては、苦悩の人生として感受せられるようになる。そのことが、十二縁起説では「生」「老死」をもつて示されたのである。以上のようなことを言おうとしたのが、初期の佛教における十二縁起説の意味であつたと思われる。そうすると、ここでは業も果報も同じ事実のもつている二面にすぎない、ということになるのであろう。何とならば、凡夫としての行為的生活を十二縁起説では「行」と称したが、これはそのまま「業」であり、そのような業によつて導かれるところの苦悩の人生——といっても、業と苦悩の人生とは同時に存在する——が、十二縁起説では「生」「老死」をもつて示されていたが、それはそのまま「果報」と見なさるべきものであるからである。このように、十二縁起説の中心的な考え方は、前述の如き初期仏教の業論の線に沿つて理解されなくてはならず、そう見るのが、初期の佛教であつたと思われる。

さて、初期の佛教における業論が以上述べたような形態のものであつたとすると、これは普通一般に考えられている業論とは大変様子のちがつたものとなつてくる。はたして釈尊はこのような独特な業論しか説かれなかつたかどうか。一般には業の思想は輪廻の思想と関連して説かれている。佛教以前からそのような輪廻説と結びついた

業論が、一般民衆にはいわば常識として受け入れられていた、と思われる。そういう時代を生きて来られた釈尊が一般的な常識としての通俗的業論を否定して、今まで述べて来たような独特な業論のみを主張せられたとは思われない。とすると、釈尊にあって通俗的な一般的業論とこの独特な業論との間にどのような関連があったであろうか。このことについての従来の考え方を眺めてみるならば、通俗的な一般的業論は主として在家の信者に対して説かれたものであって、謂わば方便としての説法であり、出家の比丘に対して佛教本来の立場に立って説法される時には、業の問題を中心の課題として採り上げるといふことは少なく、四諦・十二縁起・八聖道・無常・苦・無我などの教説〔またはその原型として推測されるもの〕を中心にして説法されたものであろう、というように考えられて来た。そのような見方は大体においておそらく正しいであろう。周知のように、いわゆる宿作因説というものが釈尊によって否定されている以上、それと同じ線上に考えられる通俗的業論を、釈尊が勝義の立場に立って主張されたとは見なし難いからである。ここに宿作因説というのは、「この世の苦楽〔即ち幸・不幸〕は過去において造られた業によって決る」という説である。けれども、釈尊が佛教本来の立場に立って業の問題を採り上げて説かれることも時にはあったであらうし、そういう時には今まで見て来たような独自の業論を説かれたはずである、と思う。だから、初期佛教の時代において、勝義の立場で業の問題は全く説かれなかったわけではない。この点が、従来は余り明確にされていなかったのではないかと思う。業論といえば直ちに、在家道としての方便説であるとして、片づけてしまう嫌いがあったように思うので、ここで勝義の説としての業論は、おそらくこのようなものであったであらう、ということをおきたい。

ところで、釈尊が通俗的な一般的業論をお説きになるときは、いつでも世俗の立場に立っての方便説であって、

勝義の立場に立ってお説きになったことは全くなかった、と考えて、果たしてそれで疑問は残らないであろうか。通俗的な一般的業論を説く經典は、現存のニカーヤや阿含經の中にも数多く残されている。例えば中ニカーヤ一三六經の大業分別經の如きは、阿難に向つて、「十悪を行ずる者は身壞命終して惡趣に生れ、十悪を離れた者は身壞命終して善趣に生れる」と説いておられる。そのような説法が事実として阿難に向つてなされたと考えても、おそらく不自然ではないだろう。阿難は出家の比丘である。だから出家の比丘に向つて、通俗的な一般的業論が説かれることもあったにちがいない。けれどもそこに説かれていることは、迷いの世界を離れ、悟りの世界に向つて直進する出家道ではない。迷いの世界の中にあつて幸福を追求しようとする在家道に關連した教説である。出家道こそが佛教本来の立場であつて、在家道は方便説である、という意味においては、通俗的業論は方便説であろう。方便説ではあつても、迷いの世界の実態を正しく伝えてゐる、という点では眞実である。従つてこの經説は、阿難に向つて、十善を行じて善趣に生れることを勧めてゐるのではない。そのような在家道が出家に向つて説かれることは、原則的にはあり得ないからである。このように、迷いの世界のありのままの相を説くものとして、通俗的業論を位置づけるならば、「方便説」ということは「本当はそうではないが衆生を誘引するために仮りにそのように説かれた」という意味の方便〔火宅三車の譬えの如き〕ではない。けれどもまた、勝義の立場からは、そのように業の因果に縛られ、とらわれてはならない、生死輪廻の束縛から離脱しなくてはならない、という意味もあるのである。来世の有無については肯定も否定もしないで、いわゆる無記の立場を採る、ということもあつたのである。如来は死後において存在するか、否か、という問いに対して、「無記」と答えておられる如き、その一例である。

二、「業」の意味の変遷——有漏業と無漏業——

④業を分つて有漏業と無漏業とする、ということはおそらくアビダルマ佛教に至つてからのことであろう。原始佛教の時代においては、有漏業とも無漏業とも言わないで、ただ「業」とのみいわれていた。そしてこの場合、「業」と言えば、後にいう有漏業を指すのであって、原始佛教の時代において無漏業を「業」と称するということは原則としては無かつたものと思われる。それでは、そのような業は何と称せられていたかといえ、多分「梵行」等の語をもつて説かれていたのであろう。それが無漏業と呼ばれて区別するようになったことについては、そこにとのうな考え方がはたらいたのであろうか。

ここに「有漏業」というのは、「煩惱と結びついた業」「煩惱と関係のある業」という意味であつて、そのような業によつて三界における迷いの生（これを果報という）が引かれるのである。また迷いの生は有漏業によつてのみ引かれるのであつて、それ以外の業によつてではない。ただし、有漏業にも善業と不善業と無記業の区別があるがそれらの中で迷いの生を引くのは善業と不善業とのみであつて、無記業ではない。無記の業は力が弱いからでありそれはあたかも腐つた種子からは芽が出ないようなものである、という。このような有漏業に対して、無漏業は煩惱と無関係な業であり、煩惱と切り離された業である。この業は必ず善業であつて、不善や無記ではない。このような無漏業によつて、迷いの世界を離れて悟りに向うのであり、また悟りに至るのには必ずこのような無漏業によらなくてはならないのである。それ故に、これは業というても果報を引く業ではない。それはあたかも、種子は腐つてはいないが水分が無いから、そのような種子からは芽が出ないようなものである、という。このような有漏業

と無漏業とはたらきを考えると、無漏業が果報を引かないということと、無記業が果報を引かないということとは、その意味が異なることに気がつく。無漏業が果報を引かないのは業そのものの本質にかかわる。これに対して、無記業が果報を引かないのは、業そのものの本質によるのではなくて、業のもつ属性〔善であるか悪であるかという属性〕の程度にかかわる。善と悪との中間に、善でもない悪でもない無記を立てるのは、善悪が業の属性であることを表わしている。これに対して、有漏業と無漏業との間に、有漏でもありまた無漏でもある業、或は有漏でもないし無漏でもない業を立てないのは、有漏であるか無漏であるかは、業の本質によるからである。「有漏」は迷いの世界であり、人間の世界であるのに対して、「無漏」は悟りの世界であり、佛の世界であるとすれば迷いの世界に属する業か、悟りの世界に属する業かであって、その間に、そのどちらでもない業、或はそのどちらにも属する業を立てる、ということとは不合理である。迷いの世界と悟りの世界は相互に矛盾対立する世界であるからである。だから有漏・無漏については、善・悪の場合のような程度の差はない。そして「業」というものは、本来的に果報を引くというはたらきをもっているもの、即ち有漏なのである。果報を引かない業というようなものは、本当は業ではない。ただ無記業の場合は、たまたま善でもない悪でもないという性質のものであるために、力が弱くて果報を引くことができないだけのことである。之に反して無漏業の場合はそうではない。初めから業の本質として果報を引かないのである。だからこれは、「業」とは言うけれども、「いわゆる業」ではない。それ故に原始佛教においては「業」とは言われないで、例えば「梵行」等の名をもって呼ばれていたのである。

このように「業」といえば有漏業を指すのであって、「従って前節において問題にしたような業は、これをアビダルマ佛教の立場に立って言うならば、すべてみな有漏業である」無漏業は「いわゆる業」ではない、ということ

は、ただ原始佛教だけの範囲ではなくて、アビダルマ佛教の時代になって、有漏業に対して無漏業を立てるようになってからでも、決して忘れられてはいない。やはり佛教の教義の体系の中に、そのような意味が底流としては流れ続けていたものと思われる。例えば、惑・業・苦の三道ということを用いて、煩惱によって業を造り、業によって苦果を引く、ということであって、このような場合とくに「有漏業」というようにことわってなくても、ここに言う業の中には無漏業は含まれない。また例えば俱舍論九品の構成を眺めて見たときに、世間品・業品・隨眠品の三品は、迷いの世界の果と因と縁とを説くものであって、これら三品は、順次に悟りの世界の果と因と縁とを説くところの、賢聖品・智品・定品に対応するものとせられている。即ち迷いの世界を引く因としての業のみが業品中に説かれていて、ここには悟りの世界を引く因としての無漏の業は説かれてはいない。無漏の業を問題にするのは、賢聖品や智品の役目であって、業品の役目ではない。だからここに言う「業」は有漏業であって、無漏業ではないにもかかわらず、ただ「業品」とのみ標示して、「有漏業品」とは言っていない。^⑤

このように「業」という言葉の表わす意味内容が、原始佛教の時代からアビダルマ佛教の時代へと進むに従って変っていくが、そのことにはどのような意味があるか、というと、わたくしは「業」という佛教の術語が次第に通俗化していった、ということだと思ふ。即ち「業」という言葉は初期の佛教では単なる「行為」ではなかったが、後の時代になると次第に単なる「行為」として考えられるようになってくる。それでただ「業」と言っただけでは充分にその意味を表わすことができないようになった、ということである。もう一度言うならば、初期の佛教では「業」とさえ言えば必ず迷いの生を引くものとしての行為（即ち後の佛教でいう有漏業）であって、「行為一般」ではなかった。ところが時代が経つと共に、次第にそういう特殊な意味が忘れられて、普通一般の行為として考え

られるようになってきた。そこでただ「業」と言っただけでは、いわゆる有漏業を指す、ということが明確でない。その為になぎ／＼「有漏」という言葉をつけて、そういう意味を表わすようになり、それと同時に、そうでない業については、これを「無漏業」と称してはつきりと区別するようになったのであろう。そういう点から言っても、「業は行為である」という言い方は充分に意を尽しているとは言われない。

このような「業」という佛教術語の通俗化の問題は、無表業に関連しても言われる。無表業もまたアビダルマ佛教の時代になって初めて説かれるようになったのであって、原始佛教の時代には、そういう言葉では説かれていなかった。それでは、そういう意味は、原始佛教の時代には全く説かれていなかったか、というと、決してそうではない。原始佛教の時代にはとくに「無表業」と言わなくても、ただ「業」とさえ言えば、そのような「無表業」のもっている意味をも併せて含んでいたのである。ここに「無表業」というのは、業の余勢とも言われるべきもので、行為の後に、その行為者の心中に蓄積せられると考えられる潜勢力であって、その無表業にどのような作用があるかを見るかについては、部派間において異説がある。説一切有部では「善または悪に抵抗する力〔妨善妨悪の功能〕」があると見るが、他の部派では多くは「果報を引く力」があるという点を強調する。本来このような力をもっているのが「業」であったのである。むしろ「業」の業たる所以は、そういう点にあったと見られる。だから初めから「業」という語は単なる「行為」の意味ではなかった。例えば前節に引用したパーリ相應部一・二・三七、三五・一四五において「以前の業」と訳されていたものは、そういう意味の業である。ここでは、過去に造られた業が何等かの形をとってその人の上に現に存在している、と見ているのである。それに対して「新らしい業」というのは、いまこの世において造るところの普通一般の言葉でいわれるところの行為〔ただし後の佛教でいう有漏業のみであ

って、無漏業は含まない」のことである。もしそういうことでないならば、「以前の業」も「新しい業」も、ただその業が造られた時だけが異なっていて、業そのものとしては全く同じだということになり、それではこの經典に説かれているような区別は立てられないことになるであろうし、また「以前の業」は以前においては存在していたが、現在はそのままの形では存在しないということになるであろう。

パーリ中部一四經、一〇一經〔中阿含一九經、増支部三・七四參照〕等によれば、ジャイナ教の祖である尼乾子は「苦行によって以前の業を壊滅し、新しい業を造らなければ一切の苦は滅尽する」と説いている。この場合、以前の業〔即ち古業・宿業〕がいかなる形においても現存しないならば、そのような現に存在していない業を壊滅することができるはずはない。だからここでは明かに、過去において造った業が、その人の上に現に存在していると見ているのであって、そのような業が後に無表業と称せられるようになるのである。「無表業」と言って区別しなければそういう意味を表わすことができないようになったのは、「業」という言葉の中に本来含まれていたはずのそういう意味が次第に忘れられて、「業」といえば、普通一般に考えられているような意味の「行為」である、というように考えるようになったからであろう。ここにも「業」の意味の通俗化が見られる。

このことは「福德」(puṇya; puṇa)という言葉の使い方についても、そこに同じような趣旨が見られる。「福德」とは、後世の解釈では「有漏の善行をいう」というように理解せられており、原始佛教でも福德の中の代表的なもの、在家が出家に対して行うところの布施の行である、とせられている。ところがこの福德という言葉は、単なる行為としての布施を意味するだけでなく、その行為をなすことによって、その行為者の上に貯えられ蓄積せられると考えられている一種の潜勢力、または行為の余勢、すなわち無表業をも含んでいるのである。この言葉を

「功德」と訳するのは、そのような意味を重視しての訳であろう。またパーリ相応部一・五・七に「園を植え林を植え橋を造る人びと、水飲所と井戸と小屋とを与える人びと、彼等の福德は日夜に常に増長す」とあるのも、そのような行為〔これも福德と言われる〕を為すことによつて、その人の上に生じた一種の好ましい潜勢的能力〔即ち後に無表業と称せられるようになるもの〕を指して「福德」と言っているのだから、行爲そのものを「福德」と言っているのではないことは明瞭である。だからこそ成実論七(大・三二・二九〇上)では、この經典をもつて無表業を説いたものであると見ているのである。このような佛教術語の通俗化については、「世間 (Samsāra)」という語についても同じような事情が見られる。佛教本来の考え方は「世間」といえば「世間の人びと」を指すのであつたといふところに山河大地の如きものが含めて考えられることがあつても、それは從屬的な意味しか持っていなかつた。例えばパーリ相応部一・二・一五において、「この世間は多くは有と無との二に依止している」と説かれているのは「世間の人びと」の意味である。ところがアビダルマ佛教の時代になると、そのような意味の世間を「有情世間」と称し、これに対して山河大地のような世間を「器世間」と称するようになる。これもまた、「世間」といえば山河大地の如きものを主として指すという一般の通俗説が影響して、とくに「有情世間」と言わないと「世間の人びと」を意味することができないようになったからであろう。それでも「有情」に対して「器」〔有情を入れる容器〕という言葉を使つているところに、器世間は有情世間に從属するものである、という意味が示されている。

さて前にもどつて、有漏業・無漏業の問題について、若干の言葉を加えておきたい。佛教における業の思想を問題としている今の場合、このことは極めて重大な意味をもっている、と思われるからである。有漏業は迷いの世界に属する業であり、いわば「人間の業」と言つてもよいであろうが、このような迷いの世界、人間の世界はこの業

の鉄則——すなわち善因楽果・悪因苦果の大原則に縛られた世界であって、人間の立場に立つ限り、これを破ることは絶対不可能である。これを落因果とも不昧因果ともいう。けれどもこの業の鉄則は、迷いの世界の中だけに限られてそれを支配する鉄則であり、悟りの世界にまで及ぶものではない。その悟りの世界、即ち迷いの世界を超えるという方向において見出されて来るものが無漏の業である。無漏業によって到達せられた世界は、もはや有漏業の鉄則の支配をこえた世界であり、このような世界を不落不昧因果という。けれどもそれは不昧因果を否定することによって到達せられるのではなくて、逆に不昧因果に徹底することが、そのまま自らにして不落不昧因果に参入する道となるのであろう。もしこのように考えて誤りでないならば、そのことを有漏業と無漏業との間の関係にまで及ぼして理解するとき、次のように言うことができるであらう。有漏業を否定するところに無漏業の世界があるのでなく、有漏業を有漏業として認め、有漏業の支配する世界の限界を知ることによって、無漏業のはたらく世界が開けてくるのである、と。このことを歎異鈔の宿業感と関連させていうならば、「宿業の自覚は、自覚それ自らの中に宿業を超えていく力を含んでいる」とも言えるであらう。このような言い方は「無常」についても同じように言えるであらう。「人生は無常であるという無常の自覚は、自覚それ自らの中に無常を超えていく力を含んでいる」と。釈尊は、無常の鉄則を否定することによって、無常を超えられたのではない。却って無常に徹底することによって、無常を超えられたのである。だから釈尊にあっては、無常が消滅したのではない。無常は無常のままでありながら、無常が問題とはならない世界に参入されたのである。これを「常住の法身を得たもうた」と言うのである。

このように見てくると、有漏業を有漏業として認めて、それが支配する世界の限界を知ることとは、真宗学

でいう機の深信に相当する。機の深信に徹底することがそのまま法の深信であったように、有漏業を有漏業として認め、それが支配する世界の限界を知ること〔機の深信〕に徹底するところに、無漏業によって開かれた世界〔法の深信〕がある。何となれば、「有漏業」ということは煩惱に汚された業ということであつたから、われ／＼の造る業は所詮は有漏業のみであるという自覚は、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫であつて、このままでどのようなにしても出離の縁はない」という機の深信に連るものとなるであらうからである。これに対して「無漏業」というのは、煩惱の汚れを断ち切つた無漏清浄なる業である。無漏は悟りの世界であり、佛の世界であるとすれば、これは悟りの世界に属する業であり、いわば佛の業である。そのような佛の業がこのわたくしにおいて行ぜられるということは、佛の威大なる力が我が身にまで及んでいることに外ならない。してみるとこれは、「彼の佛は衆生を摂受したもうが故に、我れもまた彼の願力に乗じて往生することができるといふ法の深信に連るものとなるであらうからである。

更にまた親鸞が「罪福信」として厳しく批判した自力念佛というのは、このような「有漏業としての念佛」を指すことになるであらう。「罪福」とは「有漏の善惡業」のことであつて、有漏の善惡業によつて樂果と苦果とが引かれることを信ずるのが罪福信である。つまり「善因樂果・惡因苦果」という業の鉄則を信ずることである。この場合の「福」は「幸福」ではなくて、前に述べた「福德」のことである。だから善因樂果・惡因苦果という業の鉄則を信ずること、そのこと自体がそのまま親鸞の批判を受けているのではない。そのような人間の世界、迷いの世界にまで念佛を引きおろして来ることを批判しているのである。親鸞にあっては念佛は無漏業であつた。我執を離れしめ、「自我崩壞の声」といふ徳を具えているところの念佛は、いわば佛の業であるからである。佛の御もよほ

しによって念佛せしめられる念佛だからである。「如来より賜りたる念佛」と言ってもよいであろう。これを「智慧の念佛」というのである。「本願の名号は正定の業なり」というときの、「業」は無漏の業であって、有漏の業ではない。これを有漏の業とする立場が、「罪福信」として批判されたのである。

註

① 以下の論述については「佛教学セミナー」第十六号、所載の拙稿参照。

② 原文は *vedaniya* であるが、これを *vedayita* と見て訳した。

③ ここにいう「如来」は、北伝佛教でも南伝佛教でも「衆生」の意味である、とせられている。赤沼智善「原始佛教之研究」三一五頁参照。

④ 以下の論述は拙著「佛教としての浄土教」一九七頁以下参照。

⑤ 五蘊についての理解の仕方の上にも、業について述べたと同じ考え方が見られる。即ち、初期佛教では「五蘊」と言えば必ず有漏であって、「無漏の五蘊」というものは考えられていない。五蘊は凡夫の生存を形成する要素の集りだからである。だからもし敢えて「無漏の五蘊」というものを考えようとするならば、それは「五蘊の滅」を置いて外にはない。ところがアビダルマ佛教の時代になると、五蘊は客観的に考えられた有為法全体を指すようになる。従って、五蘊を有漏と無漏とに分ける、ということも可能になるのである。

⑥ ここに説かれていることはジャイナ教の説であって、佛教のものではない、だから佛教の業論を問題にしている今の場合はあてはまらない、という反論もあり得るが、わたくしは、このような考え方は古代インドの思想宗教全般に通ずることである、と考えている。

⑦ 拙著「業の研究」三〇頁以下参照。

(昭和四十九年度文部省科研「総合研究」による成果の一部)