

業論の本質

佐々木 現順

一 業論は行動の論理である

我々が一生をふり返ってみるとき、直ちに気付くであろうことは、人間も動物と同じようにただ生れ、動き、そして死んで行くことだけである。ただこれだけのめぐり合せに過ぎない人生に何故に業という問題が湧いて来たのであろうか。それが人間と動物の違ったところであると答えるかも知れない。然し、同じ人間の中でも西歐人の如く業思想を持たぬ人類も世界に数多いではないか。或は又、こういうかも知れない——業思想は東洋独自の思想である——と。然し、この答も納得出来ない。というのは西洋に存しないということはただそれだけのことであって東洋の特色というものとはなるまい。向うになくて、こちらにあるもの乃至その逆でこちらになくて向うにあるものは業思想に限らない。業の他、いくらかもありうる。単に特色だという事が思想の深さを計量するバロメーターではなからう。それどころか業思想の根柢となっている輪廻思想の如きは洋の東西を問わず広く遠く世界人類に共通したものとさえみられる。エジプトの棺にみられる牛と死者の送葬を刻んだ棺、或はギリシャのソクラテスの思想の上にみられる輪廻感などがそれで、この点については疑う余地もなからう。このように考えると業思想は

東洋に限られたものでもない。であるとするとき業思想について東洋と西洋とを比較するよりは別の観点に立った方がより本質的な把握方になりはしないか。即ち、東洋・西洋といつても所詮、人間の世界のことであるから、人間同志である以上、それほどの差もある筈はなからう。大同小異であると思つてよからう。

業思想を他と比較するならば人間界と比較するよりは動物界と比較した方が真実をつかめるのでなからうか。人間界と動物界の対決である。それを有部の業論とか経部の業論とかがどうだと言つても空論をもて遊ぶようなもので、これだけでは木枝の長短をくらべているようなものになりはしないか。

そこで、いま人間界と動物界とを比較してみることになる。この比較ならば業思想を人間のみ持っている独自の思想であるとして、その独自性が主張されるであらう。独自性といつても、これある故に動物より偉れているといふのではない。ただ動物にはないが人間にのみあるものであらうといふだけのことで独自性といつたのである。

人間も動物と同じように生れ死んで行くものではあるが、人間には反省する意識がある。たとえ動物的衝動であっても衝動を後になつて意識する意識を持っている。人間の凡ての動きは後で意識することもあれば、そればかりか屢々、意識が動きを指導して行くこともある。意識的行為とよばれるものがそれである。意識は絶えず動いてゐるものであつてその止住する住家を持つていない。あとをふり返るか前に進むかであつて瞬時もためらつてはいない。あとをふり返る時、われわれはそれを追想といい、前を予め知らうとするとき、それを予測という。いづれの場合にしても、対象が定められている場合もあるが対象のさだかでないときもある。このようにして意識は絶えずゆらいでゐる。意識と行為の間に一定の距離がある。この距離感恐らく人間にのみそなつた特性であらう。「追想が内面的には反省となり、予測は内面的には希望(目的)と言われるはたらきとなる」。(拙著『佛教における時間論の研究』

業は元來カルマといわれた行為そのもののことであった。宇宙論的に言うならば宇宙に遍満せるエネルギーが人倫世界にその姿を現わしたとき、それが行為とよばれるのであろう。同じエネルギーは宗教的絶対者・科学・芸術作品の上に現われるとき、そのような在り方として人類に貢献することになる。このようにして業とはエネルギーの人倫世界に於ける現われ方なのである。業即ち、エネルギーには過去も現在も未来もない。そこに動いてあるものはただエネルギーだけである。行為だけである。このエネルギーは人間を限定もしなければ、限定されもしない。滔々として流れる流水の如くでもあろうか。動物も動物としてのエネルギーの在り方に於てそこに歩いている。人間も同じようにそういう在り方としてそこに行為している。ただ流水を意識しているか否かが違っているだけである。人間の行動の基本をつきつめて行けばこのエネルギーに対する意識まで掘り下げられうるであらう。人間の行動の原理はこの意識から出てくる。かくて、業は人間の行動を底から支えている行動の原理であるということになるであらう。そこには未だ過去・現在・未来の区別すらない。従って、過去の業という意識もない。それ故に、現在の境遇を決定するような過去の業という考えも起きてはいない。業といえど直ぐ宿命論とか決定論である如き誤解を招くが、この誤解は業の本質とは全く無縁である。尤も、この基本的業の在り方は永い歴史・民族性・諸異文化という諸様の沼地を流れている間に、いくらかの汚染をまぬがれなかったという史実もあるであらうが、流れそのものの本質はそのまま現代の佛教諸派に至るも依然として一貫している——この点は本論の後で更に言及されるであらう——。

二 何故、業に三世を配当するか

無始以来、滔々と流れているエネルギーを業の本質であると規定した。その流れそのものには過・現・未という三時の区分はない。そこにあるものは流れているという出来事しかない。このことは別の例によっても説明することが出来る。春になれば花が咲きみだれ、秋になればブラタナスの枯葉が舞いおちる。人はこの出来事によって春が来たとか秋の到来を感じ、これを春であり秋であるという。然るに出来事の側から言えば、又、国の相違によって花が咲いても必ずしも春ではない。インドのように春の花も夏の花も同時に咲いているところもあれば、アメリカの東部のように、秋でなければならぬ——と日本人が思う十月でも春の花が咲いている。然るにアメリカ人は秋だといって春とは言わない。かくみると春夏秋冬はわれわれが勝手に名づけたものであつて実際にある出来事とは必ずしも関係はしていない。人間は出来事の上に変化を意識する。変化を集めるとき春・秋の時間概念が出てくる。時間とは出来事の抽象化である。この抽象化への哲学的要求は人間に生具せられている要求である。

又、人間は社会を形成している。社会に生きている以上、相互のコミュニケーションを必要とする。単なる出来事の推移だけではこれを名でよぶことが出来ない。それを誰にでも通ずるように客観化させねばならない。この客観化によってコミュニケーションが成立し、人間社会が形成せられている。かくみると出来事に時間の概念を与えるのは哲学的抽象化の要求だけではなくして社会学的に必須の条件でもある。時間の構造については他でも論述したが(拙著『佛教における時間論の研究』五五—六二頁、昭四九・清水弘文堂)、この変化及び時間の感覚は動物にはないであろう。動物にとっては毛が生え(冬)毛がぬける(夏)という自らの身体上の事実と、風がふいたり太陽が照つ

たりする自然現象しか体験されていない。時間によって区分することもないから未来への予料もない。夏が来るまでは冬であり、毛が生え揃うまでは夏である。時間概念という主観的妄想がないから時間に主観的にしばられることもない。或る意味に於て動物は絶対自由でもあろう。

然るに、人間は哲学的・社会学的要求によって時間区分を主観的に賦与する。無時間たるべき業の流れを三つに切断する。而して、それを過去・現在・未来と思ひなす。しかし、実はこの三時は世界のどこにも実在しない。主観的なせる妄想であるといつてよい。人間は切断しただけでは終らない。更に妄想に羽衣をはやして行く。そして過去の業が現在の境遇を決定するとか限定するとか考える。業そのものは何ものをも決定も限定もしない。業の流れそのものは既述の如く無時間である。決定或は限定ということは時間概念をまつて始めて言いうることである。人間は主観的に時間区分をなし、主観的に決定とか限定とか言う。そうすることによって自らの存在を自らの手でしばりつけて行く。そのあげく業は人間の自由をしばるとか、決定論であるとかというように主観的に考えてしまふ。然し、これは誤解であつて業そのものは人間の自由を奪ひはしない。

インド佛教の古典には、このような誤解を解こうとする議論が極めて多い。業の実在論的解釈から律儀・不律儀リツギ フリツギという倫理的問題に至るまでインド論師達によつて論争が開示されている。その論争の根柢にあるものは無時間的業を時間的に限定せんとする非を除かんとするところにあつたと言つて過言ではない。換言するならば業と我との関係である。即ち、無時間的業は無時間的無我の思想の上でのみ言いうることである。然るに、業に時間的限定をあたえんとすると「我」にも時間的限定をあたえねばならない。時間と空間の限定を持てる「我」は主観的小我であり、実体的我でなければならぬからである。時間・空間に於て限定せられた「我」なるが故に業をも時間・空

間的に限定するのであろう。若し「我」が時間・空間を越えた無時間的大我（無我）であるならば業もまた無時間的流動そのものであるであらう。かくすれば、業と無我とは無時間性に於て一体である。かくて、業論と無我論とは矛盾するものではないであらう。

この原理的關係をもう一度、具体的例で説明してみよう。普通、人々は業思想というと既述の如く、先ず、決定論と無差別に考えがちである。このことが原理的に言つて誤解であることは既に述べたが、而もなお我々の人生に於て解き難い問題が残る。それは善因善果・惡因惡果という倫理的系列の問題が屢々、その逆となつて現われていることである。善行は必ずしも善き果をもたらししていない。又、善人必ずしも幸福ではない。この現実を一体如何に理解すべきであらうか。

インド佛教によれば業が結果を生ずる凡ての条件ではない。業は果を単に引くところの助縁となるだけであつて果を生ずるためには業の外に多様な条件が必要である。それ故に、一つの条件に過ぎない業だけでその果を判断することは出来ないというのである。

そうすると、我々の行ふ善き行為といえどもその果に対するわずかな力しか持たないことになるであらう。これは冷徹なようであるが解釈としては合理的である。そのみならず、我々の立場——エネルギーとしての業論——からしても肯定しうる合理性を持った解釈であると考ええる。何故なれば、業は果を生ずる為の助縁であるに過ぎないと言つても弱いという意味ではない。業を抜きにして果の生ずることはありえないからである。その意味では助縁は欠くべからざる強さを持つ条件の一つであると言える。条件とは佛教で縁といわれるものであるが、業も条件の一つであるから業縁とも言われる。ともあれ助縁としての業と雖も生果の必須的条件であつて、他の諸条件と次

元の低いものではない。元來、佛教的業は宇宙に遍満するエネルギーが人倫的世界の枠内に自己をあらわにしたものであるからである。

善業が必ずしも善果を生んでいないという人生の現実には人々の腰々見聞するところである。然し、一体、善因善果という倫理的制断は何を基準としていわれるのであろうか。道徳的善惡・幸不幸の判断は歴史・民族・個人の考え方によって相違していることも人々が現実には於て経験するところである。その判断の基準は相対的ではない。貧して不幸と見える者も当人にとっては何よりも幸福である。靴の底を打つ哲人、メガネの玉をふく詩人などの幸福は第三者の判断の外にある。善惡の判断が相対的であるということ、又、一体、誰が善惡を規定しているのか——こういうなまなましい疑問は古典に限られた議論だけでは終っていない。時代が下って現代に於ても、インド民族の精神の中に巣くっている。このことの実証的研究について曾つて、セーブルグラム部落についての報告をしたとき述べたことがある(拙著 *Social and Humanistic Life in India*, New Delhi, pp. 190-198)。現代インド民族の中に深く宿っている精神状況は善惡の判断を与える者は誰かという批判的精神である。この精神は既に古くインド古代思想に通じたものである。彼らにとっては真理には絶対的なものはない。凡て相対的にしか考えられていない。Dharma (法) という真理は「持つ」という原語の意味であり、絶対という意味ではない。各々が真理の一端を持つことである。しばしば矛盾した要素をも合せ持っているという意味である。従つて、善因善果という場合の善・惡も極めて相対的なものであつて、我々が客觀的に幸・不幸を決めてかかることは出来ない。何故にそこに絶対性を賦与出来ないかと言えば、真理は常に動的であるからである。善惡も業も共に創られて行くものであるからである。業を外から制限する Controller を佛教は認めない。その代り業を内から創造する者即ち Creator を佛教は説

くのである。このことは既述の如き所説と軌を一にする。業は無始以来、流動してやまないエネルギーであるという事と同じ基盤に立つことによってのみ言えることである。

このように考えると業に三世という時間区分を配当したのも主観的人間の操作であつたし、又、業に善悪・幸不幸という倫理的判断を与えたのも主観的人間の操作であつたということになるであらう。これがインド佛教に於ける業論の基本的原理であつたと考えられる。

三 無我は一種の否定を意味する

原始佛教に於て業はどのように考えられていたか。

第一に佛陀はそれ以前の業論を倫理的な意味で取り入れて行つた。それ以前の業論は宿命論的であつたり、神による外的な決定論であつたり、或はジャイナ教の如き業を物質的分子の聚合と考えたりする業論であつた。これらの業論といえども人倫世界に関与している限り人倫の道即ち倫理的要請によるものであつた。この点では佛教の業論と変りない。然し、佛教は倫理要請を動機として業論をとり入れながら業の本質を外的なる者におかないで自らの上においた。その上で「自ら」とは何かを追及して行つた。その結果、「自ら」とは実は反つて自らの存在の否定即ち無我であるという逆説的結果に到達した。この点に於て外道の業論と相違したのである。即ち、倫理的要請を動機としながら認識論的追及をなし無我に達した。更に、無我を以て単なる「我」の缺如態ではなくして、それを以て実践の根拠となした。無我とは認識論の対象にとどまるものではなくして、それは体験の上で証しされねばならないものであると考えた。すなわち無我は実践修行によって証しさるべき体験であるとする。無我の体験は

人々に力を与え無我の行、利を越えた力をあたえた。この力への復帰が我々の所謂宇宙に遍満するエネルギーとの合一の自覚に外ならなかった。それ故に佛教で業論が無我論を通じて力の哲学に、エネルギーの哲学に復帰したと考えられるのである。以上が業論発達の佛教的志向の概要であると考ええる。

そこで、業論が倫理的要請を動機として認識論的問題に取り扱われるとき、如何ように展開したか。無我論と業論と矛盾しないか等を考えてみよう。無我論と業論とが矛盾するのでないかという疑問は既に西洋に於ても指摘せられていた。然し、かかる疑問は業論を認識の対象として客観的にのみ理解している発想から由来する疑問であつて妥当ではない。

原始佛教思想によれば、否定に二種の意味がある。第一は既に知られているものを否定することである。これを相対的否定とよぶことが出来る。「我」即ち静止的実体の否定が無我であるが、無(ε)はこの第一の否定即ち相対的否定を意味する。人間的存在が原始佛教では五蘊ゴユンといわれて五要素(色・受・想・行・識シキ)から成っていると考えられた。五要素はまとめれば身・心の二要素である。人間的存在が身心の二つに分解せられることは東洋・西洋にも共通した分け方であるが佛教は更に深く心的要素を受・想・行・識に再分析したものである。ところでこの五要素のいづれにも実体的主体は存在していないというのが「我」の否定に外ならない。主体はそのいづれの一つでもなく、主体と考えられるものはその全体であり、全体の上で想定せられるはたらきに外ならない。はたらきである以上、静止的なものではない。万物を動に於て把えようとすることが万物流転の真相であり、これは言うまでもなく佛教の思想の本領(無常論)であった。この佛教の Functionalism が「我」の分析の上にも現われて来ている。かくて、相対的否定というのは静止的なものの否定である。

第二の否定は絶対的なものを指向する否定である。nr, vi, sama なる接頭辞によって表現せられるものである。

以上、二様の否定が無我思想にひめられている。第一の否定即ち相対的否定は無我の無として実体的我の否定であり、それは具体的には五蘊のいづれの単一要素にも主体が無いという主張の上に見られる。第二の否定はたとえ無(ε)という否定詞を用いていると雖もその内容は絶対的境地を指向するものである。佛教に於て絶対的境地とは絶えずはた راگیを繰り返している実相を言う。神とか天国と言う如き静止の一回的なものではない。このことは佛教の Functionalism を考えるとき当然のことであろう。絶対的なもの即ち、はた راいてあるものは時間的にも空間的にも限定されるものではない。肯定は常に時間的空間的限定を予測している。時空の限定の中でのみ肯定がある。それ故に、時空の限定を越えたもの即ち、はた راいてあるところの絶対は肯定によって把握することは出来ない。肯定は常に時空の限定内に於てのみ可能であるからである。かくて、無我思想は相対的否定として我を否定すると同時に他方、絶対的なもの即ち、はた راいている実相をも指向しているものである。この場合、はた راいている実相とは業の世界に外ならない。

人間的存在が認識論的或は相対的否定の側から言えば無我である。ということとは他方、はた راいている実相の側から言えば人間的存在は業的存在であるということになるであろう。人間的存在の無我たることの自覚は同時に——積極的に言えば——業的に繫縛された人間存在を自覚することに外ならない。

紀元五世紀の大註釈家佛音の洞察によれば次の如く Visuddhimagga に示されている。

「果は業の中にも業の外にも存しない。業は果を知らず、又、業の中にも果はない。〔而も〕果を生起するも

のは業であり、それ以外の何ものでもなく」(Vism. II, p. 603, PTS)

「我」は身・心のいかなる一部分の中にも存しないというのが五蘊論の言わんとするところであった。いま同じように業が実体的静止的なものではないということが言われんとするのである。実体的業が先に存在していて果なる実体を生起せしめるのではない。業の中にも外にも果はない。而も、業なくして果は生起しない。業は果を引くところの助縁であるからである。縁 (paccaya) とはたらき (kriyā) であるという佛教の根本的命題であるが、助縁 (sahakarin) についても同じように考えられている。それは sahakarin であり、sahakarin は kriyā であるからである。人間の身・心は三世にわたる業から成っているのである。存在するところのものはただ業の Function であり、それは人間的生存の凡ゆる層の中に現われている。そこにあるものは業のはたらきのみである。業を自覚することとは実は何物も実体として存在していないことを自覚することである。これが佛教でいわれる無我 (anātman) の自覚である。それ故に、世界は諸業のはたらき——限定なきはたらき——によって創られているから世界には始めもなく終りもないと言われもするのである。

業は、そこに於て無我が自らを開示するところの領域である。また、無我の側で言えば無我は、人が業を自覚するが故にのみ、自らを人に開示する。業の自覚と無我のそれとは同時に起っている。無我は本質的に時間のレベルを越えていると同じように業もまた時間レベル (time-level) を越えている。業輪廻が無始無終といわれるのもここに論理がある。換言すれば、業による存在の分析は単なる生理的・心理的分析を意味するのではなく、それは業的形成の世界に於ける無我の証である。業による存在分析の根柢には無我論があるのである。無我の積極的対象となるものは我であった。然しながら、無我なる否定的概念の基礎は我ではなく業である。

原始佛教に於ける無我と業との合致はまさにインド的 Intellectualism の思潮からみても理解しうることでないかと思う。佛陀にとって重要且つ特色的であったことはそれ以前の外道の考え方即ち私の思想を否定することであつた。それを無我なる概念で表現した。それと同時にそれ以前に考えられていた決定論的業の物質性・他律性をも否定して、業を以てエネルギーの人倫世界に於ける顕われと解釈した。エネルギー (Śakti) の哲学もまたインド的思潮に外ならなかつた。佛陀はその上で業の人倫的 Functionalism を樹立した。かくて、無我論と業論の合致換言すれば両者は同一体験の異つた二面であるということになった。この見方は観想的であるといわれるかも知れないが、観想的であるというのもまたインド的 Intellectualism の流れにそつていと言わねばならない。業というエネルギーの人倫世界に於ける具体化が業を人間の行為という解釈をもたらしした。業は人間に於て顕われたエネルギーである故に、自律的でなければならぬ。業は如何なる他者によつても律せらるべきではないという思想になるのである。

このことは有名な次の句によつて言明されている。即ち、スッタニパータ (四六二偈) に曰く、

「生れ (jāti) を問う勿れ、ただ行為 (kamma) を問え。実に火は薪より生ずる。卑賤の家の者と雖も、牟尼勇者、高貴なる者、慚愧ある者あり」と。

人間の境遇、身分、品性等は他律的な過去の業或は自らの生れ (jāti) という生理的なもの、物質的なものによつて決定されているものではない——この宣言は当時のバラモン社会に於て驚くべき大宣言であつたに違いない。現代インドに於てすらこの主張には英断を要する。「佛陀に倣つてそれを宣言した現代に於けるアンベトカル博士とそれに協調した幾万の下層階級の盛り上りつつある大衆の佛教運動を見よ」。

業は決定的に定められているものではなく、人間各自の行為による性格付けであるということ、又、それがインドのエネルギーの哲学であるということ、更にこの古典の原理こそ我々の現実生活を支えている Universalism であるということは——個人的な私ごとで恐縮だが——現代に生き私自身の新鮮な原理となって生きているということを加筆しても余談ではなからう。私も種々雑多な職業と身分を持てる檀家を持つ一つの寺院に永くくらししているその間にえた無自覚の体験はいま漸く古典の原理に支えられていたことを知った。われわれは如何なる民族であれたとえ同じ大和民族であっても、はたらきの異った檀家に接する。その時はいつでも曾つて異民族の中でくらしただけと同じく、個人の能力・特性即ち佛教的意味に於けるはたらきを見るのみである。エネルギーを又、行為を見るだけであつて決定的いかなる要素をも信じていない。この態度は古い伝統を持ち、妄想にとらえられている地方の檀家の一部に表面化されないとこの一種の反発をまきおこしている。けれども私は佛陀の金言は——私の信仰からでなく——原理的に正当であると確信している。例えば、人間にして虚偽の行為をなす人間ほどにくむべき人間はない。身分・生れ・地位は何らの意味も持たない。これに反して、どんなに貧しい人でも誠実である人間ほど尊い人間はいない。身分も地位も何らの問題にもならない。曾つて、私がインドにあり、人のきらう不可賤民の部落に入り込み、喜びと感激を以てこれらの人々と語ることが出来たことである。ささやかな一著作(Social and Humanistic Life in India, New Delhi, 1973)への執念もこのような私の、人のエネルギーしか信じないという確信によるものであつた。確信を与えてくれた地方の信者達に感謝したい気持を持っている。常に新しい原理を湧出するものであるが故に、それが古典とよばれるのでないか。古典しか学んでいない私がそこからくみえた唯一の信念は人間のエネルギーを信ずるということである。私はこれが佛陀の意味せんとする業論の本質でなからうかと考えている。

四 人倫世界はエネルギーの自律である

エネルギーの世界は未統制の流れであって、そこには人間と動物との差異さえ定かならざる混沌の世界であるといわねばならない。それが業即ち自覚的行為として自らを具象化するとき、そこに人倫の世界が形成せられる。一旦、人倫の世界が形成せられるとき行為は限定を受ける。ほしいままの行動は衝動ではあっても行為ではない。身体を動かすだけでは衝力であっても行為でも実践でもない。行為には常にそれを意識する自覚が伴わねばならないからである。

行為（業）の自覚に於て生きるということ即ち、エネルギーに於て、又、能力に於て遅く生きるということが人倫の世界に於ける生き方である。然るに、佛陀の言うように心は猿の如く木から木へと移り飛ぶ変易し易いものでもある。それ故に、能力に於て生きるという場合でもただ能力を発揮しただけでは必ずしも善く生きたということとは出来ない。佛教的に言えば一体何が善であるかをわきまえてかからねばならない。善は一般性に於て規定出来るものではない。各人各様の生き方がある。単なる善の一般的規定だけでは実践に於ける原動力となることは出来ない。佛教に於ては或る人に対して或る目的のために各自の違った存在のあり方に於てあることが善である。具体的な存在の中に善がある。だからそれは悪に対する善という意味での善ではない。むしろ、真理というべきものである。あれこれというように規定出来ないものである。インド思想一般に於て真理(Dharma)が中心であると前に述べたが、ここでもまた同じことが言われるであろう。各自の存在の仕方をあらわすものが真理である。ここで善の概念は真理(Dharma)の概念によって取って代えられていることを知らねばならない。佛教々義の上で言えば

「中」(majhima)といわれる思想がこれである。かくて、エネルギーの發揮は「中」的でなければならぬという規制を持つてゐることになった。

次にあげられる規制は自律である。業(行為)は自律を伴わねばならない。たとえば、我々が善業をなしたとすると、善業によって習性をえたから、惡に對してこれが起らないような抵抗力が出てくる。善業をつむことによって惡の生起を妨げることが出来る。逆に惡業をつむ場合、それによって善が起らないようにされる。善に抵抗する習慣がそこに出来てくる。このような業の持つ力を無表業と稱する。この無表業の持つ習慣付けという力にしても業そのものの持つてゐるエネルギーの發揮を自ら律して行く相を言わんとしたものであらう。更に考えれば、業即ち表面に現われた身業・口業は一定の形態化したものであつて流動する力そのものではないが意業は常にはたらく動いてゐるものであつて、一定の形態化をまねがれてゐる。意業には無表業は存しない。意業は或るときは惡心となるが、惡心といへども次の瞬間、善心に変りうる可能性を持つてゐる。意は絶対自由であるからである。佛陀は意を以て最も重要なものとなし、変易しうる自由を持つてゐると述べるが、この意の自由はエネルギーそのものが意を通して顯われて來た相に外ならない。エネルギーそのものであるから善とも惡とも決定しかねる力そのものである。佛教の一学派たる有部の業論がこれである。ここに看取しうるようにエネルギーとしての業の本質は善惡業という對立した人倫の世界に出ればそれを相互に規制し合う力として説かれるに至つた。この業に内在する力が種々の学派によって違つた概念で言表された。例えば、不失法フシツホフ・無表色ムヒョウシキ・種子等シユウシである。これらは凡て、エネルギー一般としての普遍的業がどのようにして人倫世界という特殊の中で現われて行くかということを理論化したものに外ならないと考える。注意すべきことは、ここには(北方佛教)業論と無我論の合致という體驗の世界が、そこ

から出でて倫理の世界に展開して行つたことが認められる。

この事は同じように業論即ち無我論という体験の世界をそのまま継承して行つたパーリ佛教の展開と比較すれば更に明白である。パーリ佛教（南方佛教）によると業により凡てが成立しているという自覚はとりもなおさず、凡てに実体的我のないことである（無我）と自覚することである。業の余勢といった考えは出て来ない。それ故に、無表業・種子の如き概念の樹立を必要としなかったのであろう。若し、かかる諸概念を立てるならば却つて、それがあたかも実体的我と間違ひ易くなるではないかという配慮さえ起りうる。このことについてはパーリ佛教そのものの中では疑問さえ起していない。パーリ佛教は業＝無我の自覚という宗教的体験の世界をおしすすめて行つたからであらうと考える。現在でも南方佛教圏で信ぜられている佛教はその中心を無常・苦・無我におき、その反復に終っている如き感を呈している。これが現代の南方佛教の相である。併し、その原流は遠く原始佛教にさかのぼり古典的伝統を持つてゐることは否定出来まい。

五 無我論に立脚する禅思想

先に述べたように、インド佛教は観想の手段によつて実践的に無我を自覚することに重点をおいていた。それを知らしめんとする教理が業により無限の分析であつた。中国及び日本に於て發展した禅は人生の実践的側面に注目し、且つ、インド佛教の存在論の發展に意味を与えんしたものと考えられる。インド佛教で否定的に理解せられた無我を禅は解悟の表現として無我を積極的に解釈した。中国禅で「無念」といわれるものも、これと軌を一にしている。（中国禅と日本禅との区別は極めて困難の如くである）。無念は無我の心理的表現であると思われる。慧能

によれば、無念とは凡ゆる存在をあるがままにみ、而も、何処にも繫縛されていないことであるといわれる。このことは原始佛教に於ける如実知 (yathahutam, pejati) に外ならない。禪に於ては単に実体的我の否定だけではなく、精神的世界に入り込むことが教えられた。これ即ち、佛性の体得である。人間的欲望は制圧されるべきものではなくして精神的目標のために転廻するべきもの (transformation) である。人間が人生を否定する前に先づそれが實際、何であるかを知らねばならない。無念という漢語にあたるサンスクリットは存しない如くである。これは心理的概念であり、インドに於ける無我はむしろ認識論的概念である。それを心理的概念を用いることによって主体化して行ったところに、インド佛教で未だ明確な表現をえなかった体験の世界が一層、明白に中国禪で打ち出されたであろう。もし、かく考えるならば、無念は極めて中国的であり、禪の心理的特色を明瞭ならしめた概念であるといえよう。それ故に、主知主義的・認識論的インド佛教の中では無念という心理的概念に相当するサンスクリットもパーリ語も見出せないのではないかと思う。それはともあれ、無念という心理的概念は同じ心理的概念たる無意識と区別されねばならない。無意識は精神にかくされている心理的要素に過ぎない。これに対して無念は同じ心理的概念は言うまでもなく自己の放下を意味する。又、無念は科学に於ける直観と類似した如く考える学者もいる。然し、これとも違っている。科学的直観は一時的であり、究竟的ではない。それは更により深い基準にもとづいた試論と理解を次ぎ次ぎと要請して行く。然るに、禪的直観即ち、無念は現実の直接的把握であり、現実そのものに——何らの私意も持たず——なりきるところにあるであろう。実践的概念としてならば、無念の境地はインド佛教に於ける自然法爾ジエンホウニに相当する。この概念はインド大乘に既に現われている。それは無我の精神の上に立ち、且つ、恣意を持たざる努力という意味である。サンスクリットで anubhogadharma といふのがこれである (Ratnagotravi-

bhaga, ed. E. H. Johnston, Patna 1950, p. 24)° この思想はインドのみならず、日本に於ける浄土思想体系の中にも継承されている如くである。例えば、親鸞の末灯鈔に出てくる自然法爾事ジネンホウニノコトなどがそれであろう。曰く「自然トイフハ、自ハヲノツカラトイフ、行者ノハカラヒニアラズ。然ネントイフハシカラシムトイフコトハナリ、シカラシムトイフハ行者ノハカラヒニアラズ、如来ノチカヒニテアルカユヘニ法爾トイフ」と。ただ親鸞では自然法爾の理由を観想的な自己と対象との一致に見ないで如来のちからの上にみた点が違っている。ここに自力的インド佛教と他力的浄土思想との分岐点がみられる。それはともあれ、自然法爾ジネンホウニは(an-a-bhu)「恣意的」に経験することではないという義であり、無功用ムリョウニョの行と言われるものである。

これらの発展をみれば解るように、禪に於ては無我―無念―自然法爾という思想だけが強調せられている。そこには無我思想の他の面たる業思想が表面に出ていない。業といえば、原語のカルマであり、禪でカルマといえば行作の意味にすぎない。罪業というものではない。尤も、行作としてのカルマは原語の中に既にふくまれているものであって婆沙論一一三(大・二七・五八七上)にも出てくるものであり、業を動作と考えるインド一般の哲学で言われる諸業の一つである。しかし行作以上のなものでもない。

禪に於て、無我(空)思想が中心となっているということはインド佛教の主知主義的観想の立場が一貫していることを示す。尤も、既述の如く、中国禪になれば、それを更に発展せしめて心理学的内奥の問題として掘り下げた。無念・無心というインドにない心理的概念が現われるに至ったのもその発展のあとを示している。然るに、無我と表裏に一体となっていた業思想が展開して来なかったということは思想史的に注目すべき問題でないかと思う。何故にそうであったかということについては、更に考察を要することであろうが、一つの仮説を立てることも出来る

かも知れない。即ち、中国に於ける禪は佛教に於ける業思想が中国の勸善懲惡の倫理とすりかえられてしまったのではなからうか。中国思想と比較して佛教の無我（空）思想だけが最も佛教的特色を発揮すると考えられていたのではないか。とまれ、禪思想といえは無我・空を中心として業思想が闡説せられなかったということに、他の佛教体系たる浄土系思想と比較して異なつた注意すべき点であると考ええる。

六 業論に立脚する浄土系宗教

浄土系思想たる親鸞の宗教には無我思想が強調されていない。このことはインド佛教の立場からみると一見、奇異の感じをいだかせる。日本で述作された親鸞の諸聖教或は蓮如の著作にも空或は無我なる概念すら現われていない如くである。そこで主張されている思想は業であるが、しかし、業は「罪業」という概念で換言されていることに気付く。

これは一体いかなる意味であらうか。この点についての指摘は曾つて、公表したことでもあった（拙論 *Zen und Shin—Indische Grundlage des japanischen Buddhismus*, 14. Jahr. 2, *Oriens Extremus*, 1967, Wiesbaden, pp. 178-197）。親鸞に於て、インドの主知主義を脱せしめた概念が罪業意識の洞察であつた。インドに於ても善惡を越えた境地が説かれている。例えば、「心的繫縛を越えた者は善を以ても惡を以ても限定せられない」（*Bṛhad-Āraṇyaka Up. 4. 22*）というが如きである。併し、これは最高のアートマンと合一せる人間について言われるのであり、罪業意識とか人間の能力の限界意識から出た絶対者への帰依ではない。罪は無知の結果である。絶対知のみが価値あるものとせられた。親鸞に於ても類似した表現がある。すなわち、「善惡もつて存知せざるなり」という有名な歎異鈔の

文章がそれである。前者はアートマンの超越性を力強く表現したものであって、業に深く沈める人間の内的反省を通じたものではない。後者は業によって限定されている人間存在の限界を意識するという実存主義的自覚を通して達した境地である。

インド思想では——ジャイナ教の物質的業論がそうであるように——業は取りのぞかれねばならないものであるか、或はインド佛教のように——業は無我を証明する論証に過ぎなかった。いづれにも、罪業意識は極めてすくない。然るに、親鸞の罪業は単なる業ではなくして、罪としての業という意味であった。尤も、漢訳の上で言えば、*karma* は「業」或は「罪業」なる二種に訳出される。併し、親鸞に於ける「罪業」はもはやサンスクリットの訳語という限界を越えて罪に重点をおいている。もとは漢訳であつた罪業が一旦、概念として用いられるや否や、漢語そのものの意味が重厚な意味になうようになったのであらう。このことからして、「罪業」という概念はインドの *karma* と別個の独自の意味をもつものと理解してよかろうと考える。即ち、罪業という概念そのものの分析ではなく、概念によって何が言われんとしたかという内容の問題がそこに内蔵されているからである。ではその内容とは何であるか。

先ず、親鸞の業思想にはインド佛教以来の無我論がその根柢にあつたことを知らねばならない。このことは真宗を理解する上に最も重要な事実であらうかと思う。

歎異鈔十三章に曰く、

「故聖人ノオホセニハ、^{ウケヒツシノ}卯毛羊毛ノサキニキルチリバカリモ、ツクル罪ノ宿業ニアラズト云フコトナシトシルベシトサフラヒキ。」

人間的存在を形成する如何なる要素の中にも主体としての「我」は存しない。たとえ卯毛羊毛の先につもる塵といえども宿業のかたまりであつて実体的我ではないのである。これはインドの無我論に外ならない。

同じ考えはインド佛教にも存していた。例えば、パーリ佛教の *Vissuddhimagga* に曰く、

「この「業と果の」中には輪廻の作者たる天・梵天はいない。ただ因・資糧・縁たる諸法のみがはたらいてい
る」(Vism p. 603)

輪廻の主体たる我はいづこにもなく、ただはたらいているもの——実体として存在しているものではないが——だけがある。それが法であるというのである。この無我論はインドに於ては当然、業の一面であつて業論と一体であつた。歎異鈔の業思想はこれと同じく無我性を根拠にしているとき初めて言いうるものである。真宗はインド的思想を背景としなければゆらぐであらう。然るに、それを無視して前文を理解するならば、——罪業意識を人間の罪の内省だけであるとするならば——キリスト教と相違しない。キリスト教でも人間は神にそむいたものとして罪の自覚を土台としているからである。両者の間には、ただ歎異鈔の文意からみれば、何らの相違もないことになる。この点が屢々、看過されているのではなからうか。然るに、キリスト教の罪の意識は神と人との存在の否定はない。存在の肯定の上に形成された神学であり、罪意識である。これに対し、真宗の罪業意識は阿弥陀佛に対して人間の懐くような相対的罪意識ではないであらう。佛がいようが、いなかろうが、絶対者或は他者には関係なく、人間存在の成立の地盤そのものの崩壊を問うていのである。親鸞の語を以てすれば「我が身」の崩壊である。業を我が身の上にみつめたこの行き方(内面化)はインド佛教の伝統の上にある行き方である。インドでは自業は自ら——他人ではない——が受ける(自業自得)と説く。(この点で先祖のたたりを子孫がうけるという通俗の考えは

佛教の業論ではない)。それだけではない。罪の意識とは他に對する單なる罪意識でなく、無我たる所以を証しするところの「業の意識」であつた。だから「罪業意識」と言われた。神に對する相對的罪の意識ではなく、「我が身」の存在の根柢にある無我性に對する絶對的意識である。相對的他者(神)を意識するのでないからここに絶對的意識であるといつたのである。キリスト教には無我論がない。真宗は無我論を底に持っている——たとえ概念として無我・空の表現はなくとも、既に無我論はインド佛教で円熟しているから再び論議の要はない。真宗はそれの上に立つて自らの特性を発揮しているだけである。

真宗の業論は極めて誤解され易い危険をふくむ。問題は誤解する方ではなくむしろ説明する方にあるのでないかと思う。歎異鈔における先の問題にしても、若し、卯毛羊毛の先きの塵までも業によるということを決定論であるとする如きである。もし、そうなれば人間の境遇も身分も凡て業によつて決定されてしまつて自由な能力の發揮も出來ず、人々は諦めるより仕方がないことになる。ところがこのような宿命論こそ佛教が既にインド時代に排斥したところであつた。今更、再び真宗が古い解決ずみの問題を取りあげている筈はなからう。真宗をインド佛教という客觀的思想と切斷して、ただ主觀的に解釈するところに誤解の原因があるのでなからうか。業はどこまでもインドのエネルギー思想をはなれては考えられていない。われわれの宿業だけではない。弥陀の本願でさえ本願力であり、大願業力とよばれているのである。エネルギーを業の本質と考えていることはインド以來、一貫している。業的人間存在もまたエネルギーを持った人間存在を言うのである。そのことを真に自覺するためには業そのものにならねばならない。業そのものと合致しなければならぬ。その合致への誘いが無我たることを知らしめることである。我にとらえられていては業にしばられるだけである。我から脱皮するとき——無我——そこに業たるエ

ネルギーとの合致がある。それが本願業力であり、ここでまたも業を業力とよぶのであろう。業以外に人間存在も本願力も存しない。かくて、卯毛羊毛に比較された業所成の人間存在の叙述は無我論を知らしめようがために外ならない。無我であるが故に、境遇も身分も——まして生れも——全く消尽しているのである。これは佛陀が生れ(jati)によって人間が価値付けられるものでなく、業(karma, carana)による、行為によると言った金言と全く、その思想に於ても表現に於ても、同じいものであるといわねばならない。

もう一つ真宗の業論が誤解され易い点がある。同じく歎異鈔第三章に曰く、

「善人ナヲモテ往生ヲトグ、イハンヤ悪人ヲヤト。シカルヲ世ノヒトツネニイハク悪人ナヲ往生ス、イカニイハンヤ善人ヲヤト」。

これは親鸞の倫理観としてよく引用される文であるが、キリスト教に於ても類似した思想があり、必ずしも親鸞に限らない。又、古代・現代に通じてインドのヴェダーンティストも言うところの思想である。宗教は倫理を越え倫理をも救うことが宗教の主要事であることを示している。然し、これを誤解すればこれ又、危険であらう。悪人正機であるとするれば善をすすめる倫理の世界が破壊されるであらうからである。これを解釈して或は次のように言うかも知れない。「ここで言われた善・悪は宗教的信の側からであって倫理的善悪ではない」と。けれども、善・悪という概念が用いられている限り、依然として倫理的次元にあると言わねばなるまい。

倫理的次元といっても、それも又、極めて莫然としている。善・悪の規準は時代により習慣により各々相異している。切腹・反逆が善であった時代もあれば、悪である時代もある。人々の階級によっても異なる。それは説明するまでもなからう。このようにみると善・悪は決して宗教に於て重要なものではない。特に、近代社会の如き、単

なる習慣とか民族によって規準は立てられず、律法的社会になると法律にふれなければ善であつたりする。今日のように国際犯罪が起ると各国の制定した法律だけで終らなくなる。国際法まで掂げる。そうなると愈々善惡の判断規準は抽象的になる。すなわち個人的相違だけでなくそこには更に規準の抽象性という欠点加わる。これが現代の無倫理的社会の内面的理由であると思うのであるが、同じことが親鸞の用いた善惡の概念内容にもあてはまるであらう。すなわち、親鸞の生きていた鎌倉時代と彼の接した関東の貧農達の社会に於て、果してどのようなことを善・惡として理解していただであらうかという疑問である。尤も、莫然とした我々の理解でも善惡の内容を思惑することが出来るかも知れない。この思惑の上に立つて親鸞は善人・惡人をもこえた立場に立つと解釈して来たのでなかったか。鎌倉の社会の蒼茫寥落があつたではあらう。けれどもそれは鎌倉時代に限られたものであるから、ただそれだけで宗教的普遍性は出てこない。宗教は個々の事実にこだわらず普遍性をふくんでいるが故に宗教学にもたえうるものでなければならぬ。歎異鈔に現われた親鸞の倫理觀の規定から始めねばならないが、その規定もそこから普遍性が引き出されねばなるまい。故に、この惡人正機の章を倫理的善惡に限定することは鎌倉時代、また日本の倫理思想史の研究なしには不可能であらう。當時に於ける善・惡とは何であつたかということである。

そこで、その操作と別個にインド的背景から考察しておく方法論をとると次のようになると思われる。

即ち、歎異鈔第三章には二つの意味がふくまれると考える。第一は佛教の中心である知性的インド的背景があるということである。これは知性の立場——倫理的ではない——即ち、二元論的表象を否定しているのであらう。二元は善と惡であれ、有無であれ、正雜二行であれ凡ては対立の世界である。二元論の超越とは如何なるものも常住に非ず、決定的存在はありえないという意味である。それが善と惡の概念で現わされている。

第二は凡ゆる決定的なるものは無我であるという意味である。無常・無我という原始佛教以来の伝統が善惡という二元論の否定なる形をとったまでである。真宗の対象は知的階級ではなく、日常生活に埋もれているただの人々であったから日常生活の規準となつている善惡の概念がとりあげられた。しかし、それを通じて言わんとしたのは二元論の破斥であつたと考える。もし、インドの如く、主知主義的古典ならば恐らく一層知的な概念を用いたであろう。例えば、龍樹の八不の中道をみてもそこにあげられている二元論的概念は有・無であり、一・異の如き知性的抽象的概念であつた。たとえ業の問題にしても龍樹は善・惡という倫理的規準でとらえず、業因・業果という知性的概念でとらえている。因の中に果はなく、果の中に因はない。だからどこにも業の実体は存しないという知性的抽象的論法にとどまっていたのである。我々は親鸞が佛教の中心思想たる二元論の破斥を正面に出さず、善・惡という具体的日常性を通じてそれを成しとげんとした軌跡がこの第三章で示されている。この親鸞的方法論は到るところにみられる。彼の用いる諸概念は極めて日常的であり具体的であつて知性的諸概念をさけている如くである。この推定は必ずしも不可能ではないであらう。一念多念証文に彼が記したように、「文字ノコロモシラズ」くらしている「井ナカノヒトビト」に「ヤスクコロエサセムトテ」と書きつづつたものであらう。従つて、哲学を好み、抽象的表現を求める「コロアラムヒトハ、オカシクオモフベシ、アザケリヲナスベシ」という予測を既に懐いていたことをも考慮に入れるべきであらう。

上來、述べ來つたように、同一事実の両面であつた無我論、業論の中、浄土系宗教は業論を展開せしめ、それを更に日常性の上に具体化して行つたことになる。業の自覚とはもはや「我」の観想的分析ではなく、人間の存在の二元的構造或は矛盾の人間存在の構造そのものの自覚を意味するに至つた。

七 業論は妄想である

以上のことから、もはや結論は明らかである。人間存在の矛盾的構造が業である。親鸞に於て善・悪という二重の真理を人間の上に明別することが人間の存在の認識を可能ならしめる論拠となっていた。もし、このようであるとすれば我々には業的世界を超脱する道が閉ざされていることになるであろう。即ち、信仰に於て働く業は単に観想に於て見られる業であつてはならない。信仰を離れて業があつてもそれはもはや人間の矛盾的存在にとつて何ものでもありえない。だからして、ここに人間の矛盾的構造を脱離せんとすれば人間であることを中止するか、然らずんば業そのものを否定するか、いずれかでなければならぬ。そのいずれを取るかは重要な生死の問題であるであらう。もし、否定するとすれば、インド以来の佛教の否定とならねばならない。而も、親鸞は業否定の道を選んだのである。

愚禿悲歎述懐の和讃に曰く、「罪業モトヨリカタチナシ、妄想、顛倒ノナセルナリ」と。

罪業は元來、妄想、顛倒テンドウに過ぎないものであつた。この驚くべき業否定論こそ親鸞宗教の眼目でないだろうか。業さえも否定し去る思想であるのに、如何にして決定論とか宿命論とかいう批判が起りうるであらうか。インドに於て無我論を知るために業の分析があつたが、その場合、分析された諸業は「我」の存在の無を証するだけであつて、諸業そのものの存在は問われることはなかった。然るに、親鸞に於ては業的分析に先立って問われたことは、果して業が存在しているのであるかということであつた。

彼が業を以て主觀の創りなせる妄想に過ぎないと断定したとき、そこには主知主義的インド論理の否定だけでは

なく、むしろ彼の情感の世界が開かれてあつた。彼が情感的にうけとめた人生というものは苦闘に満ちていたのであつた。彼にとって人生はあるいは哀愁をおび、あるいは幻想的過ぎし日の想い出に過ぎなかつたのであらう。

「信」の世界がかくて扉を叩く。

救いはもはや業的人間存在の側にはなかつたのである。かくて、親鸞には「他者」への信という——我々の好むと好まざるとにかかわらず——信仰の道しか開かれていなかったのではないであらうか。