

## 中観学説における業の理解

——『中論』第十七章「業と果の考察」の研究——

安井広濟

- 一 佛教の業論の理念
  - 二 業因果果の結合の問題  
問題提起  
種子(思 cetas)の学説  
不失(avipranāsa)の学説
  - 三 業論にたいする龍樹の批判  
自性(svabhāva)と業の存在  
佛陀の教説と業の存在
  - 四 龍樹における業の理解
- 一 佛教の業論の理念

佛教は業の教義によって三世因果、輪廻転生を語っている。業の教義によるかぎり、すべては、善因果果、悪因果果の因果応報の道理によって説明される。この業の教義が龍樹の中観学説において如何に理解されるかが、筆者

に与えられている課題であるが、ともかく、佛教が業の思想によって貫かれていることは事実である。龍樹によっても、ラトナーヴァリーに「不善より、あらゆる苦と、あらゆる悪趣とがある。同様に、善より、あらゆる善趣とあらゆる生存の樂がある。」(第一章、第二十一偈)、「この法によって、地獄、餓鬼、畜生から解放され、しかも、人と人の中において、広大な幸福と安穩と王権とを得る。」(同、第二十三偈)といわれ、不善から遠ざかり善に従事することが、苦果を脱して樂果を得しめる「法」(dharma)であることが示されている。かような業因果の道理は佛教の信条であり、龍樹は『中論』の第十七章「業と果の考察」においても、まず、第一偈において、やはり同様の善の法による業因果の道理を示して、次のようにいっている。

自らを制御し、他を利益する慈ある思 (cetas)、それは法である。これは、今世と後世における果の種子である。

ここでは、自らの煩惱を制御し、他を利益せんとする慈ある思、すなわち、善なる慈心が法といわれている。善なる行為は善なる心より発現するものであるから、本質的にいえば、善なる思こそ法といふべきなのであろう。チャンドラキールティの註釈によると、「善なる思は、悪趣に行くことを制する (dharayati) が故に、法 (dharma) といわれる。」といわれ、これが、今世と後世とに樂果を招く種子となるのである。したがって、不善なる思が、非法であり、今世と後世とに苦果を招く果の種子であることはいうまでもない。佛教の三世因果、輪廻転生の教説は、善因果果、悪因果果の業の因果律にささえられた教説であり、佛教はこの業の因果律によって成り立っているといっても過言でない。佛陀は「諸悪莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教」と説き、「法を行う者は、今世と後世とに安樂に眠る。」(法句經一六八)とも説いている。

龍樹は、『中論』の第十七章において、まず第一偈では、以上のように佛教の業の教義の根本的な理念を示し、つづいて、第二偈より第五偈にいたるまで、簡単に業の教義を紹介している。すなわち、第二偈において、佛陀によって思業と思已業との二種の業が説かれたといい、第三偈において、思業が意業であり、思已業が身業と語業との二業であることを示し、第四偈と第五偈において、善と不善の言語と、善と不善の身体の動作と、善なる無表を相とするものと、不善なる無表を相とするものと、受用より生ずる福(ṇīya)と、受用より生ずる非福(apuṇya)と、思(意業)との、七種類の業が伝説される(smitta)と云っている。伝説されるとは、これらの業の教義が、龍樹以前のアビダルマの学説において、伝説されるという意味であろう。

## 二 業因業果の結合の問題

### 問題提起

しかし、佛教の業の教義には、解明すべきむつかしい問題が含まれている。それは、業因と業果との結合関係の問題である。業因には必ず業果があるというのが、佛教の業の教義の立前であるが、しかし、果たして、どのような業因が業果を引き起こすのか。業因が消滅して業果を引き起こすのか、それとも、業因が存続しつつ業果を引き起こすのか。もしも、業因が存続しつつ業果を引き起こすとすれば、業は絶えず新たに念々になされていくものであるにもかかわらず、業が常住にして無変化なものとなり、不合理であろう。しかし、かといって、業が刹那に消滅して業果を引き起こすとすれば、業が存在しないにもかかわらず、業果が引き起こされるという不合理をきたすことになる。『中論』の第十七章では、第六偈において、このような業の教義にたいする問題提起が、次のよ

うにかかげられている。

もしも、「業が」熟する時まで住するならば、その業は、常住になる。

もしも、「業が」滅したならば、滅したものが、如何にして果を生じようか。

チャンドラキールティの註釈によると、この問題提起は一類の人々の主張とされているが、たんに或る特定の一類の人々の主張というにとどまらず、これは理論的に当然おこってくる問題であろう。チャンドラキールティは、業が異熟の時まで自体をもって存続する常住なものであれば、その業は、「滅壊とはなれた状態のもの (vināga-rāhitatva) であり、無為なる状態のもの (asamskrītatva) であり、果報をうまない状態のもの (avipakātvā) である。」といひ、また、「もしも、生ずる無間に滅壊する状態が業にあると認めるときは、無となつてゐる業は、現にあることなき自性のものにはかならぬから、実に果を生じないであろう。」といつてゐる。

#### 種子 (思 cetas) の学説

かくして、業と果との因果関係は不常にして不断であるべきことが要請されてくる。業は、滅壊とはなれた常住にして無変化する存在ではなくて、刹那に滅しつつ、絶えず新たに造作され、果報をうみつつ断絶せずに変化し相続するものでなければならぬ。このような要請の下にあらわれてくるのが、業の相続を種子の喩えによって説明する学説であつて、第十七章では、この種子の学説が、第七偈と第八偈とに、次のようにかかげられている。

芽などの相続 (sāhitāna) は種子 (bīja) より生ずる。それより果あり。種子なくして、かれ (相続) は生じない。

種子より相続あり。相続より果が生ずる。種子を先として果あり。それ故に、断にあらざり、常にあらざり。

チャンドラキールティの註釈によると、右の種子説は「他の一類の部派の人々」(nikaya-antarīyah)の学説とされるのみであるが、「他の一類の部派の人々」とは、経量部(Sautrantika)をさすのであろう。経量部が種子説を主張することは一般に認められるところである。植物の種子は発芽の能力をもっており、種子自身は消滅しても、芽を生ずるのであって、かかる意味において、種子(因)と芽(果)との関係は不断にして不常といふべきであり、種子は業と果との相続を説明するに適切であると考えられる。チャンドラキールティは種子について、次のように註釈している。

種子は、刹那のものであるけれども、自類の性質の特殊の果を完成する特殊の力を有する、芽や枝や幹や葉などの名称をもった相続の因たる存在となつて滅する。だから、この芽などの相続は種子より生ずる。それ故に助力因が次第をもつて欠如しないとき、極めて小さな因からでも、広大な果の積集が生ずる。種子なくしては芽などの相続は生起しない。種子が、焰や炭火などの相違する因に会うことによつて、芽などの相続を生ぜずに滅するならば、そのときは、果の相続の生起を見ないから、断見があるであろう。また、種子が減せずに芽などの相続が生起するならば、そのときは、種子の滅をゆるさないから、常見があるであろう。「しかし、種子より芽が生ずるかぎり」、このようなことはない。

右の種子の喩えのように、業もそれ自身消滅しつつ業果を生ずるのであって、経量部の人々は、かかる意味において、業と果との不断不常の関係を考えようとするのである。ただし、このばあい、種子に喩えられる業は、経量部にとって、現実的な身語の行為としてでなく、行為せんとする思(cetas, cetanā)としての意業、すなわち、心

(citta) という本質的な形態で精神的にとらえられ、したがって、業果は心相続 (citta-santāna) という意味をもつてなめられる。<sup>②</sup> 龍樹は、この経量部の思の学説を第九偈、第十偈に、次のようにかかげている。

かの思より心相続が生起する。かれ(心相続)より果あり。心をはなれて、かれ(心相続)は生じない。

心から相続があり、相続から果の生がある。果は業(思業、心)を先とする。それ故に、断にあらず常にあらず。

因果が相続する不断不常の業の世界は形而上的な不可見の世界である。善業が染果を招き悪業が苦果を招く因果応報の世界は、肉眼をこえた、いわば、心靈の世界の出来事というべきである。したがって、かような業の世界は業の本質である思(心)という精神的な形態で説明されるのであろう。ことに、説一切有部が語る無表業の如きは物質的な色法であって一期の生のものであり、三世にわたる因果には適切でない。しかし、思には、種子の如く、滅しても未来の果をうみだす特殊の力である余習が性格づけられるわけであり、三世にわたる輪廻転生の問題を解決するにふさわしいものがあると考えられる。要するに、経量部は、善悪の思より善悪の業があり、業報として苦楽の果が生じ、したがって、業も果もいずれも思よりの相続であり心相続であるという意味をもち、かくして、思によって、三世因果の業の問題が統一的に解決されるとするのであろう。第十七章の第七、第八、第九、第十の四偈にあらわれる経量部の種子の喩えによる「思」の学説は、ともかく、以上のように理解される。

#### 不失 (avipranāṣa) の学説

しかし、第十七章の第十二偈では、経量部の種子の喩えによる思の学説にたいして、次のような反論が出されて

いる。

もしも、以上のような思惟があるならば、多くの、また、大なる過失がある。それ故に、この思惟は、ここに不合理である。

この反論は、チャンドラキールティの註釈によると、「他の人々」(para)の反論とされるのみである。しかしチャンドラキールティは反論の内容を詳しく次のように註釈している。

もしも、種子の相続の喩えによって、稲の種子より稲の芽などの相続のみが生起し、異類のものが生起せず、稲の芽などの相続から稲の果のみが生じ、別の種類のリンゴの果が生じないならば、同様に、このばあいにも善の心から善の心の相続のみが生ずるであろう。同類であるからである。しかし、不善と無記との心相続は生じない。異類であるからである。同様に、不善と無記との心からは、不善と無記との心相続のみが生じ、他の心相続は生じない。別の種類であるからである。……人間の心からは人間の心のみが生じ、天と地獄と畜生などの別の心は生じない。それ故に、天は天のみであり、人間は人間のみである。故にまた、天と人間とが不善をなしても、趣と胎と色彩と知覚と根と力と形態と受用などの差別もなく、悪趣におちいることもない。しかし、かくの如きこと一切は承認されない。だから、種子の相続と性質が同じであるという思惟には、多くの、また、大なる過失が結果する。故に、この思惟は、このばあい、不合理である。

この反論は、要するに、思を種子に喩えると、種子がつねに同類の果を生ずるように、思がつねに同類の果しか生じないものになることを指摘したものである。すなわち、思である心は、善の心のこともあるが、悪の心へ変化することもあり、かならずしも、同類の善の心相続の果を生ずるとはかぎらない。人間の心は、人間の心を生ずる

こともあるが、天や地獄や畜生の如き異類の心相続を生ずることもあるのであって、心は善悪として記別されない無記的な存在というべきである。この反論は、かような心の無記的な性格を種子の喩えでは説明することができないことを指摘するものであろう。

かくして、つづく第十三偈と第十四偈において、次のような不失 (avipranāga) の学説が提唱される。

諸の佛と独覺と声聞とによって称讚される、ここに妥当する、この思惟を、さらに、私は説く。

不失は証券 (pattā) の如く、業は負債 (dina) の如し。かれは界として四種であり、また、かれは、本来、無記 (avyākṛita) である。

チャンドラキールティの註釈によると、この第十三偈と第十四偈も、さきの第十二偈と同様、「他の人々」の主張ということになるが、ここでも、チャンドラキールティは学派の名称を明示していない。しかし、たとえば、世親の『大乘成業論』に「善不善の身語の二業によって五蘊の相続の中に、心不相応行法の別法が生起し、これを、或る人は増上 (ūpacaya) となづけ、或る人は不失 (avipranāga) となづける。この不失という別法があるから、これによって、よく未来に愛非愛の果を得る。」<sup>③</sup> といひ、善慧戒 (Sumatigīla) の註釈に「不失を説くのは正量部である。」といわれている。また、『般若灯論積』においても、第十七章の第二十一偈の註釈中に「正量部人言。阿含經中、佛如是説。有不失法。以此法故、不断不常。」といわれており、不失は正量部の学説と認められるからチャンドラキールティがいう「他の人々」とは正量部のことであろう。この不失は、佛陀の教言に「業は百千万劫をもつても失壞しない。」といわれるように、佛、独覺、声聞たちによって称讚されると、正量部は認めるのである。チャンドラキールティの註釈によると、「善業が作され、生ずる無間に滅しても、たとえ、かれが滅しても



果の非有におちいることはない。かの業が生ずるとき、かの業の不失となづけられる不相応行法が、作者の「心」相続の中に生ずるからである。」といわれている。したがって、不失は業因業果の相続を結びつけるものであり、他人に財産を借し、たとえ財産が使用されても、財産を消失せしめない負債の証券の如きものといわれるのである。しかも、この不失は、三界と無漏との区別をもって四種であり、善悪いずれにも記別されない、それ自体つねに無記なる存在とされる。「不善業の「不失が」不善であるならば、離貪のものに「不失は」存在せず、善業の「不失が」善であるならば、善根を断つたものに「不失は」存在しないから。」(チャンドラキールティの註釈)である。つまり、不失は、善悪の業に應ずる苦楽の果をうみながら、それ自体、つねに無記なる存在である、といつてよい。第十七章では、さらに第十五偈より第二十偈にいたるまで、不失の学説がかかげられているが、第二十偈では、不失の学説が、次のように結ばれている。

空性にして断ならず、輪廻にして常ならず。業の不失の法が、佛陀によって説かれた。

これは、「業が存続しつつ業果を引きおこすとすれば、業が常住にして無変化する存在となり、業が消滅して業果を引きおこすとすれば、業が存在しないにもかかわらず、業果が引きおこされる。」という、第六偈の問題提起にたいする、不失の学説による回答であつて、チャンドラキールティの註釈によると、次のようにいわれている。

業は造作せられて滅し、自性をもって住しない。業が自性をもって住しないから、空性がありえられる。「しかし」、業が「自性をもって」住しないことによつて、断見の過失におちいることはない。不失を承認することにより、業の果報が実有であるからである。果報がないときには、実に、業の断見があろう。「しかし」、不失が実有であり、しかも、種子の相続と同様の見解がないから、種々の趣と生と生処と界との差別によつて差

別された五種の輪廻の変化が成立する。しかも、業が自性をもって住することが許されないから、常論の過失におちいらず、不失が実有であるから、諸業は失われずという教法が、無明の睡をあまりなくなれて覚悟したまえる世尊によって説かれるから、さきに他の「一類の」人々によって、「第六偈」に「もしも「業が」熟するときまで住するならば、その業は常住になる。もしも、「業が」滅したならば、滅したものが、いかにして果を生じようか。」といわれたことは、われわれの主張においてありえない。故に、われわれによって語られる思考こそ正理である。

### 三 業論にたいする龍樹の批判

自性 (svabhava) と業の存在

龍樹の中観学説では、業にたいする理解の態度が、以上の如きアピダルマの業論とは、全く異なっている。経量部の種子(思)や正量部の不失など、いずれもそれらは、龍樹の立場からいえば、業という存在の自性 (svabhava) を考えての上の究明であり論議であるが、龍樹の中観学説によると、業は無自性 (niḥsvabhava) であり空性 (gūnyata) であると考えられる。しかし、これは、「もろもろの有情の業は百千万劫をもっても失壊せず。和合して時がいたれば、実に、果報をまねく。」という、佛陀の教言を否定するのではない。龍樹の中観学説では、あくまで因果応報、輪廻転生を語る佛教の業論の立場を堅持しつつ、業の無自性を語り、無自性なればこそ、業は不失であり、業因果の問題が真実に正しく解決されるとするのである。『中論』の第十七章では、第二十一偈より最後の第三十三偈にいたるまで(但し、第二十八偈のみ反対論者の主張の偈)、この業の問題にたいする龍樹の中観学説の立場が、業

に自性を想定する立場にたいする批判とともに、種々に語られているが、第二十一偈において、まず龍樹は、この自己の無自性の立場を、次のようにかかげている。

業は何故に生じないか〔といえば〕、無自性であるからである。かれ(業)は生じないから、失壞しない( *na vipranagayati* )。

これは、龍樹の立場を端的に示したもので、龍樹からいえば、業は無自性であり不生であればこそ、不滅であり不失なのである。さきの第二十偈にいうように、正量部の不失法は自性をもたずに空にして不断不常の生滅の相続をつづける業の当体となる一種の不相応行法といわれるものであるが、かような存在は、実は無自性でなく、有自性の存在とすべきである。自性をもたない無自性空において業を考へるかぎり、あくまで業は不生であり不滅であつて、不失なる別法の生滅を考へるべきではない。龍樹からいえば、業の不失とは、むしろ不生不滅なる無自性の世界において、はじめて真実に成立するものといわねばならぬのである。だから、不失法などによって業因果の生滅の相続を考へる学説には、有自性論のもつ常住の過失があるといふべきであつて、龍樹は第二十二偈において、まず、この点を指摘して、次の如くいう。

もしも、業が自性をもつて存在するならば、疑いなく、常住となる。また、業は造作されないもの( *akrita* )であらう。常住なるものは造作されないから。

業( *Karma* )は造作( *v-kri* )されるが故にこそ業であるが、業が自性をもつた存在であるかぎり、業は常住であり無変化であつて、造作されないものとなる。龍樹はさらに、第二十三偈に、次の如くいう。

もしも、業が造作されずにあるならば、造作されない業を享受する恐れがある。また、非梵行に住する過失が

そこに結果する。

右の第二十三偈にたいして、チャンドラキールティは「もしも、人に殺生などの業が造作されずしてあるならばその人には、かの業が造作されずに存在するから、その人に、その造作されない業との結合があるから、造作されない業を享受する恐れがあることになる。」といい、「清浄の梵行に住する人々の上にも、造作されずに非梵行があるから、一切が非梵行に住し、誰れの上にも涅槃すべきことがないであろう。」と註釈している。龍樹からいえば、『中論』の第八章第十二偈にもいうように、業は作者と相対的に考えられるところのものであり、作者と別個に造作されない業が独立自存的に自性をもって存在するのではないのであろう。龍樹はさらに、第二十四偈に、次の如くいう。

一切の言説 (vyavahara) と矛盾すること疑いなし。福 (punya) と罪 (papa) との二つの所作の区別が不合理となる。

右にたいして、チャンドラキールティの註釈は「農耕、商業、牛飼などの活動の企ては、結果のために企てられる。〔しかし、業が造作されずに存在するならば〕、それら一切の企てが造作されずとも現に存在することになり、企てが無意義になるであろう。また、瓶を作れ、衣を作れ、という一切の世間にぞくする言説も妨げられる。瓶などについての一切〔の業〕が〔造作されずとも〕現に存在するからである。』といい、また、「これは福を造作する人である。これは罪を造作する人である、という区別がないことになる。福と罪とを造作した二人の上に、造作されない福と罪とが、それぞれ存在するからである。」といっている。業は造作されるところに意味をもち、造作されない静止した姿では考えられない。業は現に行われる具体的な事実であって、もしも、業が抽象的な静止した現

に造作されない姿で存在するならば、あらゆる活動や企ては、行われずして存在することになり、無意義となる。瓶を作れ、衣を作れ、という言葉業を使用する必要も認められないであろう。また、福業や罪業を現に造作するところに、それらの作者があるのであって、もしも、福業と罪業が静止した現に造作されない抽象的な姿で存在するならば、作者と業とが別個の存在となり、作者はいずれの作者か判別されないであろう。龍樹はまた、さらに第二十五偈に、次の如きいう。

もしも、業が自性をもつものであるならば、「業は」固定したものの (vyavasthita) としてあるから、かの熟しおわった果報 (vipaka) が、さらに異熟する。

アビダルマの業は、生ずる無間に滅するわけで、固定したものととして考えられているわけではないが、龍樹からいえば、アビダルマの業は、生滅の当体となる自性をもった存在であり、そのかぎり、固定したものといふべきであり、右の如く、果報が熟しているにかかわらず、さらに果報をうみつづけるような不合理な存在とみなされるのである。「自性」は存在の背後に考えられる「存在そのもの」あるいは「実体」といふべきもので、この自性を存在に想定しないかぎり、われわれの概念的な理解は成立しない。業も業として考えることが不可能である。しかし業が自性をもった存在であるならば、いかに、その生滅変化を論じても、不合理といわざるをえない。アビダルマの業の学説は、種子(思)の学説にしても、不失の学説にしても、いずれも、自性の次元における業の学説でありそのかぎり、業は、造作されずに静止して存在する固定した不合理な存在となるのである。かくして、龍樹によると、さきの第二十一偈にいうように、業は無自性であり不生不滅であるべきである、と考えられるのである。無自性であり不生不滅であるとは、業そのものにならぬという概念のな分別思惟を超越しなければならぬということである。

が、龍樹にとっては、かような概念的思惟を超越した不可言なる空の世界において、はじめて業の不断にして不常なる生滅相続が可能であると考えられるのであろう。

### 佛陀の教説と業の存在

以上に考察した第十七章の第二十二偈から第二十五偈までの業にたいする龍樹の批判は、業を自性的な存在として考えることが不合理であることを、自性そのものもっている理論的な矛盾によって指摘したものといいよ。しかし、業の因である煩惱 (*Māgga*) があり、また、業の果である身体 (*deha*) があり、あるいは、業の作者や享受者があるかぎり、業は自性として存在するのではないか、とも考えられる。これは、佛陀の教説にもとづいて業の存在を考えようとするものであるが、龍樹は、これらの意見にたいしても、さらにつづいて、第二十六、第二十七、第二十九、第三十の四偈をもって、それぞれ論破をおこなっている。

まず、龍樹は、「業の因である煩惱があるから業は存在する。」という主張にたいして、第二十六偈に次のように答える。

かの業は煩惱を自体とするものである。しかし、それら煩惱は真実 (*satya*) としてあるものではない。もしもそれら煩惱が真実としてないならば、どうして、業が真実としてあろうか。

佛陀の教言に「無明 (過去の煩惱) を縁として諸行 (過去の業) あり……取 (現在の煩惱) を縁として有 (現在の業) あり。」といわれており (チャンドラキールティ註釈、第二十六偈前)、文面どなりに考えると、業は自性として存在しなければならぬようにも考えられる。しかし、この佛陀の教言は、煩惱や業の自性的存在を示すための教言

ではない。よく考えてみれば、煩惱は真実としての存在でなく、したがって、業も真実としての自性的な存在ではないはずである。これらは、迷いの流転の姿として説かれるにすぎないのであって、悟りの解脱の立場からいえば超脱されるべきものであろう。

龍樹は、「煩惱と業との果である身体があるから業は存在する。」という主張にたいしても、第二十七偈に、次のように答える。

煩惱と業とは身体の縁であると「佛陀によって」説かれている。しかし、もしも、煩惱と業とが空ならば、身体にたいして、何の説明があるのか。

煩惱と業とが真実の存在でなく空であるとすれば、業果である身体も真実の存在でなく空であるというべきであって、身体が存在を理由にして、煩惱と業との存在を主張することはできないであろう。佛教は、文字や説明の道でなく、非真実な煩惱や業や身体よりの超脱の道でなければならぬという意味であろう。この龍樹の批判は、さきの第二十六偈と同じである。

龍樹は、「業の作者や享受者があるから業は存在する。」という主張にたいしては、まず、一応、この主張が佛陀の説教にもとづくものであることを、次のような第二十八偈をもって示している。

彼の無明に覆われた衆生は、愛結を有している。彼れは「業の」享受者であり、また、彼れ（享受者）は作者より別のものではない。しかも、彼れ（作者）は彼れ（享受者）と同一でない。

チャンドラキールティの註釈によると、佛陀は、「無明に覆われた衆生は愛結を有す。」と説き、また「この悪業は自ら作ったものである。この果報は自ら享受されるべきものである。」<sup>④</sup>とも説いたのであって、かような佛陀の

教説によるかぎり、衆生は愛結の煩惱をもち、悪業の作者となり、しかも、その悪業の果報の享受者となるのである。業も作者も業報も享受者も、すべて自性として存在するといふべきであろう。

しかし、龍樹は、これにたいして第二十九偈と第三十偈とをもって、次のように答えている。

かの業は、縁より生じたものとしても存在せず、非縁より生じたものとしても存在しない。それ故に、作者も存在しない。

もしも、業と作者とが存在しないなら、いかにして、業より生ずる果が存在しようか。もしも、果が存在しなければ、いかにして、享受者が存在しようか。

チャンドラキールティの註釈によると、「縁より生じたものとしても存在しない」というのは、『中論』の第一観因縁品の中に説かれる道理によつてであり、「非縁より生じたものとしても存在しない」というのは第八作者業品の第四偈に説かれる「因が存在しないとき、所作も能作も存在しない。」という道理によつてであるとされている。業が自性として存在するかぎり、かような業の存在は、因縁によつて生起する以前の存在であり、因縁によつて生起する必要の認められない存在であるといふべきである。いいかえれば、かくの如き業は、すでに存在しているにかかわらず、あらためて因縁によつて生起するという不必要な無意義な繰り返しを犯すものといわねばならない。存在をあらかじめ想定しておいて、この存在が縁より生ずるといふことが論理的な矛盾であることは、観因縁品の中に種々に説かれている。縁起の教説は、存在が、因縁とともに生じ、因縁がなければありえない、それ自身で成り立たない相対的な無自性の存在であることを示す教説であつて、存在をそれ自身で成立するものとして抽象的にとらえない。縁起の教説は、存在を生成の事実をふまえて具体的に流動的に考えるのであつて、業の存在が、あら



かじめ想定され、分別されるかぎり、かような業の存在は、もはや縁とは無関係な存在というべきである。「非縁より生じたものとしても存在しない」というのは、観作者業品に「因が存在しないとき、所作の果も能作の因もない。」といわれるように、業にとって生成の根拠となる因縁が存在しなければあいには、業の所作の果も能作の因である作用もなく、業そのものの自体の存在が考えられないという意味であろう。要するに、佛陀の教説にしたがって言葉どなりに業の存在を考えたばあい、業の有自性的な存在は、非縁生としては勿論、実は、佛陀が説く縁生のものでしても考えることができないのであって、したがって、作者の存在も考えられなくなるといのが、第二十九偈に示される意味であろう。かくして、第三十偈にいうように、業と作者との存在が考えられなければあいには、業果もその享受者の存在も考えられないことは、いうまでもない。

#### 四 龍樹における業の理解

業にたいする龍樹の立場は無自性であり、彼れは無自性において業が成立すると考える。この龍樹の立場は、すでに、第二十一偈に「業は何故に生じないかといえは、無自性であるからである。かれ(業)は生じないから失壞しない。」といつて示されており、つづいておこなった第二十二偈から第三十偈にいたる有自性の立場にたいする批判に示されているのであるが、さらに、龍樹は、第三十一、第三十二、第三十三の三偈をもって、業にたいする自己の理解の態度を積極的に明示しようとする。第三十一偈と第三十二偈とにおいて、龍樹は次のようにいう。

たとえば、師 (gauri) が所変化を神通具足によって変化し、その所変化が、さらに別の所変化を変化する如くかくの如く、「作者によって」業がなされるときに、作者は所変化の相の如く、また、「業は」所変化によつ

て別の所変化が変化される如し。

右の変化の喩例は、業にたいする龍樹の無自性の立場が、業因果の業道を損滅撥無する無の見解におちいるという、誤解にたいする回答として出されたもので、チャンドラキールティは次のように註釈している。

われわれ（中観論者）は虚無論者（*naśtika* 無の見解）ではない。われわれは、有と無との両論を否定することによって、涅槃の域にいたる無二の道（*advaya-patha*）を明らかにする。われわれは、業と作者と果などが存在しないというのではなく、それらが無自性であると設定するのである。もしも汝が——無自性なる存在には作用（*vyāpāra*）をなすことがありえないから、この設定は過失である——と思うならば、これも、そうでない。有自性なるものには作用がみられず、無自性なるものに作用が見られるからである。たとえば——現に存在する無自性なる瓶などが世間において自己の所作（*sva-kārya*）をなすものとして認められる如し。

また、たとえば——一人の所変化を師なる佛世尊が神通具足した神通の威力によって変化し、佛世尊によって変化されたかの所変化も、かれも、さらにまた、別の他の所変化を変化する如し。このばあい、他の所変化の变化者である所変化は、空であり無自性である。如来の自性をはなれているという意味である。また、所変化によって変化された所変化も空であり無自性である。如来の自性をはなれているという意味である。しかも、このばあい、無自性なるものに無自性の所作（*kārya*）をなすこと、および、業と作者との名称がある。

これと同様に、「作者によって業がなされるとき」、業の作者は所変化の相の如く自性として空である。その自性として空なる作者によって何らかの業がなされても、それ（業）は自性として空である。たとえば、所変化から別の所変化が変化される如しと、かくの如く知るべきである。

右のチャンドラキールティの註釈によっても知られるように、龍樹が業を損滅する虚無論者(nāstika)でないことは明らかである。業を損滅する虚無論者とは、善悪の業も苦楽の果もなしという、因果を撥無する邪悪の論者であるが、龍樹の業の無自性空論が、かくの如き邪悪の論でないことはいうまでもない。龍樹にとっては、作者も業も業果も業の享受者も存在として認められるのであって、ただ、それらが無自性として設定されるにすぎない。無自性であるから、自性を想定し分別する概念の世界をこえた不生不滅にして空なるものといわねばならないが、しかし、無分別なる無自性空という意味をもって、それらの業の世界は存在しているのであって、全く存在しないというのではない。しかし、現実の存在には、作用(vyāpāra)があり、運動が見られるが、かかる無自性空なる存在には、現実的な作用がないのではないか、という疑問もある。けれども、チャンドラキールティの註釈にいうように、中観学派からいえば、むしろ、有自性なる存在に作用が見られず、現に存在する無自性なる瓶にこそ作用が見られるというべきである。有自性なる存在は一つの固定し静止した作用のない存在であり、縁生の存在である瓶こそ作用のある現実の存在であるという意味であろう。『廻諍論』にもいうように、車は支分に縁り、布は糸に縁り、瓶は泥土や水分などに縁って起る存在であって、それらはいずれも、一つの独立自存の自性をもった固定した存在として考えられない無自性の存在であるが、しかし、車は木と草と土とを運び、布は冷と風と日光とを防ぎ、瓶は蜜と水と粥などを貯える、それぞれの所作(kārya)をもっているのである。したがって、無自性空は現実の存在の否定の原理の如きものではない。無自性空は作用や運動のある現実の世俗の存在をそのまま成立せしめる真実の意味であり価値であるといつてよい。かくして、中観学説にとつて、現実の存在は無自性空という意味をもつた変化(nimitta)の如き存在に喩えられる。しかも、変化は、固定した自性をもたない無自性空な仮名にして無実

体な存在でありながら、所変化が所変化を変化する如き作用をもっている。第三十一偈と第三十二偈にいうように作者が作用をなす業の世界も、まさにかくの如き変化に喩うべき世界にほかならない。

龍樹は、作者が作用をなす業の世界を変化に喩えるとともに、また、第三十三偈において、次のようなガンダルヴァ城、陽炎、夢にも喩えている。

煩惱と業と身体と作者と果とは、ガンダルヴァ城の如く、陽炎、夢の如し。

ガンダルヴァ城や陽炎や夢は、変化と同様、固定した自性をもたない無自性空なる仮名な現象でありながら、そこに、種々の所作の見られるところの存在であって、煩惱も業も身体も作者も業果も、すべて一切は、龍樹の中観学説にとつて、かくの如き空にして仮名なる現象と見られるのである。いわゆる、『般若経』に説かれる「六喩」あるいは「十喩」といわれるものが、龍樹にとつて、かくの如き意味を示すものであることは、いうまでもない。しかも、現実のあらゆる現象や存在が、無自性空の意味をもったガンダルヴァ城や陽炎や夢や変化の如き存在であるということとは、無自性空が、現実の世俗の世界の虚無的な否定の原理の如きものでなく、現実の世俗の世界を成立せしめる勝義の真実であることをあらわしている。だから、ガンダルヴァ城や変化などの喩は、無自性空が、世俗即勝義的な真実であり、有無の二辺をこえた中道の真実であることをあらわす喩説といえるであろう。チャンドラキールティの註釈の言葉の最初に「われわれ中観論者は虚無論者 (caṭṭhā 無の見解) ではない。われわれは、有と無との両論を否定することによって、涅槃の城にいたる無二の道を明らかにする。」というのは、この意味であろう。

以上のように、龍樹は『中論』の第十七章「業と果の考察」を変化、ガンダルヴァ城、陽炎、夢の喩説で結んで

いる。このような変化などの世間極成 (loka-prasiddha) の概念的な世俗の喩説によらねば、無自性空の世界を示すことができないからであろう。龍樹からいえば、変化の如き無自性空の姿こそ業の世界の如実の真相なのであって、有自性論の立場では、この業の世界の真相を語ることは不可能なのである。業論にたいする龍樹の批判に見られたように、業の世界は有自性論の立場で造作されない固定的に静止した世界として抽象的に概念化されるべきでない。業の生滅相続は概念的に限定して考えられない動的な作用 (vipāka) のある具体的な事実なのであって、無自性空とは、まさに、このような概念的に限定されない具体的な真相の事実をいうのである。しかも、龍樹からいえば、業の世界が概念的に限定されない無自性空の事実であればこそ、聖教に「もろもろの有情の業は、百千万劫をもっても失壞せず。和合して時がいたれば、実に、果報をまねく。」といわれるのであると考えられる。彼れは、永遠に失われない業の現実の事実の上に立ち真相の上に立って、業の不滅を考えるのであろう。善因果果、悪因果の業道は、三世因果、輪廻転生の教説と結びつく佛教の根本的な信条とすべきものであるが、龍樹は、この因果が相続する業道を、たんに時間的な継起をもってながめずに、その業道が成立する如実なる真相の立場から理解しようとするもののように思われる。佛陀の業の思想は、アビダルマの学説にいたって詳細な業論として展開する。しかし、龍樹は、業の客体的な説明化を批判して、業の概念化されない主体的事実を説明しようとした、ということが出来る。

しかも、龍樹にとっては、かくの如き業の世界の概念的に限定されない無自性空なる主体的事実を如実に知るこゝと、これが、業の世界よりの解放であり、解脱であったのであろう。龍樹はラトナーヴァリーに次の如くいう。

要約すると、無の見解 (nāstī-dṛṣṭi) は、業の果なしというものであり、これは、不善 (apunya) であり、

墮地獄であり、邪見といわれる。

第一章、第四十三偈。

要約すると、有の見解 (astīti-dṛisṭi) は、業の果ありというものであり、これは、善 (punya) であり、善趣に流れ込むものであり、正見といわれる。

同、第四十四偈。

智において無と有とを寂滅せしめることによって、悪 (papa) と善 (punya) より超越する。これが、かの悪趣と善趣よりの解脱であると、諸の賢者によって説かれる。

同、第四十五偈。

無見の人 (astika) は悪趣におもむき、有見の人 (astika) は善趣におもむく。両者にもとづかない人は、如実の遍知によって解脱におもむく。

同、第五十七偈。

佛教にとって、第十七章のはじめの第一偈にもいわれたように、善は、悪趣に行くことを制する法 (dharma) であり、今世と後世とに楽果を得しめる種子になるものとして称讃されるところのものである。しかし、たとえ、善業が人天の善趣を得しめる法であるにせよ、善業に執われるならば、それは、束縛であり、無自性空なる主体的な如実の真相に無知なる迷執といわねばならない。かくして、善業、悪業より超越するところに、業の世界よりの解放があるというべきである。これは、悪業より遠ざかり、しかも、おのずから無分別に善業をおこなう世界であろう。龍樹が、右のラトナーヴァリーに善趣、悪趣よりの解脱を語るのは、このような意味であろう。龍樹の無自性空の立場は、善悪の業道を否定する邪悪なる無の見解 (astika) でなく、善悪の業道を肯定する有の正見にたちつつ、これに執われない無分別なる主体的な真相の立場であり、有無の両論をこえた無二の道である中道である。(完)

註

① 山口益博士「世親の成業論」、一六五頁。

- ② 同書、一五九頁。
- ③ 同書、一五三頁。
- ④ Cf. Div. Av. 54, 4.
- ⑤ 『廻諍論』、第二十二偈註釈下。
- ⑥ 『中論』、第七章、第三十四偈にたいするチャンドラキールティの註釈に、「たとえば、幻 (Maya) などが、自性として不生であり、現に存在しないものであるにもかかわらず、世間において、幻などの声によって語られるべきものであり、幻などの識によって理解されるべきものである如く、かくの如く、これら生など（生、住、滅）も、自性として現に存在しないものであるが、世間極成 (loka-prasiddha) のみによって、世尊によって所化の人々を撰取せんと欲して示された。」という。