

インド思想と業

—序 章—

雲 井 昭 善

は し が き

誰しも、一瞬の間たりとも決して無行為でいることはない。

各人は、自^{ブラクリアイ}性（≡原質）から生ずる性質（≡徳）によって、否応なく行為を強いられるのだから。

この一文は、ヒンドゥー宗教の聖典『バガヴァッド・ギーター』（第三章五偈）にみえる詩偈で、サーンキヤ哲學的発想である。しかし、行為なくしてありえない人間の在り方を端的に示している。

「業」という語のサンスクリット語カルマン（karma）は、いうまでもなく「なす」「行為する」「作る」という動詞の語根クリ（*kr*）に由来するように、この語は「業」とならんで「行」「作業」「事」「行業」「所作」「業因」などと翻訳され、カルマンのもつ意味内容は、すこぶる多岐に互るものである（一般に「業」の原語をカルマとするのは、中性名詞カルマンの単数主格形である）。したがって、インド思想と業という課題について言及する場合、「業」の一面のみを把えることは誤解を招くことすらありうるわけである。けれどもインド思想を語る場合、「業」の問題

を度外視しては論じつくされぬことも亦、事実である。

こうした多面性を含む課題を前提として、この小論においては、インド思想における業をめぐる基本的な問題点を目的にとりあげて、「業」の問題を今日的課題の中で考察するための序章としたい。したがって、文献的操作は最小限にとどめることにした。

一

「業」は行為である。「業」の本義は、あくまでも行為、「行業」である。人間の行為がどのような形をとるとしても、人間は、行為なしに二瞬時たりともありえない存在である。この行為は、佛術語として身業、口（＝語）業、意業の三業に分けられる。この三業の中で、人間の行為のすべては意思力によって決定（＝思業）され、身業口業として外に表現される（＝思已業）点で、佛教では、意業に重点がおかれるのは自然の理である。「業は思（cetana）を体とする」という佛教（経部）の立場も亦、ここにあるわけである。尤もジャイナ教では身業（＝身罰）を重視する関係から、意業よりも身業に重きをおいているが。（パーリ伝『中部』第一卷三七三―四頁）

一般に行為は、社会的、倫理的要因と結びつく性質をもつ。人間が生をいとなむ以上、自己の行為が、一面において自己の人間性を形成するものであると共に、社会の一員としての社会性を帯びることも亦、当然のことである。いま、ここに倫理性というのは、とりまなおさず人倫、道徳、それ故に社会性を意味するのであるが、インド思想にあつては、この設問は宗教性と結びついて、個人の解脱という点に集約されていたようである。したがって、人間の行為そのものが社会的、倫理的意味あいでも問われるよりも、各人、個人の宗教性という点でより多く問われて

いたことは否定できない。このことは、佛教において人間を問う場合、衆生世間、有情世間が国土世間、器世間よりもより多くかわりあってきた点からも、首肯しうるところである。換言すれば、「業」は私個人の立場、すなわち自分のなしわざであって他人と共有するものではない（≡不共業）から、他と共有して受ける共有物（≡器世間）すなわち共業を問うことが少ないのである。

元来、インドでは古来、法 (dharma)、実利 (artha)、愛欲 (kāma)、解脱 (mokṣa) という四つを追求することを人生の四大目的 (catuṣ-varga) としてきた。そのことは、基本的には一人一人の人間個人が、自己完成という解脱への目的を達成するための、言わば人間形成へのプロセスを意味していたのである。この解脱への方向づけとして、それぞれの哲学学派、宗教において理論的、実践的体系が特徴づけられていたのであって、究極の目的は、人間個人の解脱にあったわけである。したがって、その個としての人間存在が神（≡最高神、自在神）と合一するか普遍者もしくは宇宙原理と融合するか、佛教のように涅槃を証得するか、あるいは転変即解脱の立場に立って人間の原点にめざめるか、等々の差はあるとしても、ひとしく人間の行為——それが知的理論的であろうと実践的であろうと——「業」に依拠した思考形式であった。その意味では、インド思想を貫ぬく解脱の課題は、社会性というよりは宗教性を問うていた、とみななければならない。

このように、インド思想の基本的立場を宗教性ということで把えうるならば、「業」という課題は、各人の行為なしわざということと関連してくる。何故なら、解脱する、もしくは解脱を願う主体はそれぞれの人間であり、その人間の行為そのものの在り方が、解脱と直結する可能性をもっていたのだから。かくて、解脱を願う人間にとって、いかなる行為が要求されるか、という問題が次に設定される。

行為は結果を招く。「善業によって実には福德はあり、悪は悪業によって生ず」という思想は、既に古くウパニシヤッド(『プリハッド』アーラヌヤカウパニシヤッド』第三章第二節十三)に登場する。善業(因)善果、悪業(因)悪果という因果応報の関係は、古くインド古代に定着していたわけであるが、この思想は、ただに個人の「行業」とその結果とのかかわりあいを意味するだけでなく、社会性を帯びるものである。何故なら、もしもこの善悪業報の思想が虚構のものとして否定される場合、社会道徳が遵守されず、したがって社会道徳の混乱を来すからである。このように、この思想が、一般論としては社会性と結びつきながらも、依然として、個としての人間の行為とその結果という如き「個」の立場で考えられていたのは、何故であろうか。そのことは、直前にふれたように、「業」の問題は「個」の解脱と直接関係をもっていた、という理由によるとおもわれる。

ところで、解脱をめざす人間にとって、何が善き行為であり何が悪い行為であるか。インド思想一般について言えば、「業」ということばは、ヴェーダに定められた祭式の実行とその効果を意味していた。したがって、ヴェーダに規定された祭式を正しく実行することがまさしく善業とされ、その実行によって理想とされた生天^カ上昇(abhyudaya)の果と結びつく、というのである。叡知(Jñāna)による梵我同一の哲学を説くウパニシヤッドは、知成合一をめざす真理認識を主張するが、バラモン宗教にあって祭祀の実行が尊ばれた所以は、それが梵天界へ導く行為である、という点に在るのであって、この伝承は、六学派哲学の中の祭事^{カルマ}ミーマーンサーにうけつがれている。その反面、祭式の効力を無視した佛教興起時代の六師外道中の一部思想家にとっては、価値規準が異なってくるのも当然である。かつ又、六派の中のサーンキヤ哲学にあっては、ヴェーダの祭式は「〔供儀にとまなう〕不浄

(avisuddhi)、「功德・果報の」消失(kaya)及び「祭りの種類にともなう」優「劣」(atikaya)という難点を免れがたいから「[医術の如き]経験的方法と同様に、真に三苦を滅する因とはならない」(『サーンキヤ・カーリカー』第二偈頌及びそれに対する諸註)とし、二元(ブルシヤ(『神我』)とプラクリティ(『自性・原質』)の別異を知る智慧(gunapurusañtaropalabdhirpan jñanam)こそが、三苦を滅する善業とされている(『ギーター』四・一八のシャンカラ註では、作業と無作業との区別を知る者を賢者という)。かくて、ある宗教、哲学にあって善業とされるものが、他の哲学、宗教において否定される場合すらありうるわけである。

佛敎において、この善業はどう理解されていたか。釈尊の施論、戒論、生天論という次第説法(a)anupubbikatha)は、一般に在家者に説いた説法形式だとみられるが、その場合、一般に善業とされているのは五戒(不殺生・不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の戒)を遵守することであり、悪業は五惡業(五戒を破る)である。この立場は、佛陀時代の社会倫理の通念として容認されていた人間の行為の基本的立場を示したもので、ジャイナ敎にあってもほぼ同じ(不殺生、不妄語、不偷盜、無所有、不邪淫)である。これに対して出家者の倫理としては、善の根本(kusalamūla) 悪の根本(akusalamūla)という形で示されている。その場合、善の根本とは無貪、無瞋、無癡であり、不善の根本は貪、瞋、癡の三毒を言う。無貪、無瞋、無癡が善の根本といわれる所以は、「貪、瞋、癡、を捨てることによって無明(根本煩惱)を捨て、明を起して現法に苦の滅をなす」(『中部』第一卷四七頁。なお四八九頁参照)からである。尤も、「不善とは五惡業であり、不善の根本は貪、瞋、癡。善とは五惡業を避けることであり善の根本は無貪、無瞋、無癡」(『同上』同頁)とあるから、出家比丘にとっても五戒を遵守することが基本条件であることには相違ない。

さて人間が生をいとむ以上、社会倫理を無視することはできない。善をなし悪を離れることは、「諸悪莫作、衆善奉行」(『ダンマ・パダ』第一八三偈)の七佛通誠偈を俟つまでもなく、社会生活をいとむ人間の基本的条件であり、永遠の法である。「悪の積集は苦であり、善の積集は楽である」(『ダンマ・パダ』一一七八)という。しかも古代における沙門、婆羅門、あるいは解脱を願う者にとって、この善業といわれるものは、更に内面的な深さを要求される。かくして、善業を積み重ねることによって善き果報が期待されるという、因果関係が成り立つのである。

二

業は輪廻思想とかわる。ところで、善業を積み重ねたとしても、その結果が直ちに実現されるとは限らない。今日、善業をなしたとしても明日、その果報が目に見えて現われるとは限らない。しかし、なした行為の余力が未来に果をよぶということは当然考えられる。だからと言って、六師外道の一人アジタの如き業と業の果報とのかわりを全面的に否定する立場や、プーラナの如き道德否定論では善悪の規準も立たず、社会倫理も保たれない。みづからがなした善き行為が善き結果を、悪しき行為が悪い結果を招くという基本的立場は、倫理的要請としても肯定されねばならないからである。

しかしながら、古代インド宗教において善き行為の果報とされた梵天界、乃至は生天の理想は、容易に人間の接近を許さない。それ故にこそ、現実と理想との間に深淵が横たわっているかに見えるのが現実である。インド古代人の思索は、「〔聖〕業を行う人は不死の生を得るが、〔聖〕業を行わない人は再死する」(『ジャタパタ・プラーフマナ』十・四、三、一〇)とか、「現世になした善業、悪業を死後に秤にかけてその軽重を秤る」(『同上』十一・二、

七、三三) という方向へと展開し、天(≡神)道 (devayana) 父祖道 (pitryana) という二道説を生むに至った。ここから、「祖道に入って輪廻をまぬがれない」(『ブリハッド』六・二、一五—一六。『チャンドグヤ』五・一〇、一) という輪廻思想とむすびつく。中期のウパニシャッド(『カタ』三・七)は、「智慧なく、思慮なく常に「心の」不浄なるものは、解脱を得る能わずして常に輪廻に赴く」と説いて、業と輪廻とのかわりを述べている。

では佛教は、業と輪廻の問題をどう扱っていたであろうか。初期佛教の立場で言えば、阿含經典の中で最も一般的に輪廻が語られるのは、次の場合である。

一、縁起の立場を如実に知らず、証しないから輪廻苦(≡迷いの生存)がある(『相應部』第二卷二六一—二八頁)。

二、無明に蓋われ、渴愛に束縛されて流転する衆生には、苦の辺際なし。(『同上』第二卷一七八頁。第三卷一四九頁)

三、愚癡無聞の凡夫は輪廻苦を受けるが、有聞の聖弟子は輪廻しない。(『同上』第三卷一五〇頁)

これらの諸形式から一つの共通点を用意するならば、初期佛教にあつては、輪廻の義は生死苦≡迷いの生存を意味しており、しかもそれは未解脱者に限られる、という点である。それは、縁起(説)という甚深の真理に対する認識を欠き、如実智見を欠く場合、必ずつきまとう性質のものである、ということである。以上の所論を要約すると、論理的には、

(一)五戒を守る(善)と、無貪、無瞋、無癡(善の根本)という善業が、無明(煩惱)による生死苦(迷いの生存)を滅する如実智見を生じ、涅槃を証する(解脱)が、

(二)五悪業(不善)と、貪、瞋、癡(不善の根本)という悪業は、無明(煩惱)による生死苦を生じ、輪廻する。

と、いうことになる。

かくて、初期佛教における業と輪廻との関係が明らかになる。ここから、沙門にとつては、如何にして生死苦輪廻を脱するか、が、当時の出家者を含めての課題であつたことがしられる。しかし、道を求める者にとつて、眞に生死苦から脱しうるだろうか。ここに、業と輪廻にかかわる根本命題がある。しかしこの問題は、ウパニシャッドをはじめ、佛教にあつても原始佛教（生死輪廻苦を脱することを教える）と、大乘佛教（生死即涅槃、煩惱即菩提を説く）との間において、或いはすべての物に生命を認めるが故に、人間の靈魂は万有に輪廻しうるとするジャイナ教等々それぞれの思想とその展開にそれぞれの特色があるので、詳細な叙述は他日に譲ることとする。（「輪廻と業」の問題については、中公新書『佛教の思想』一三四頁以下に要領を得ている。）

三

表業と無表業。業の遺存。佛教教理の中で、「業」に関して表業(vijñapti-karman) 無表業(avijñapti-karman) が語られる。それは、「業」に関して重要な意味あいをもつからであらう。

さきに、佛教の三業は思業（＝意業）と思已業（＝口業と身業）であつて思業が中心である、と述べた。もちろん、有部と經部において、三業の体については異論がある（有部は、意業の体は思であるが身業、口業の体は色である、とするのに対し、經部は、三業ともに思を体とするという）が、いま、ここで問題にする表・無表業について言えば、表業はあらわれた業、すなわち行為そのものであるのに対し、無表業は行為によつて心を内容づけるもの、すなわちあらわれない業である。この有部という無表業は、經部では思の種子と解されるものであり、世親の種子説へと発

展するものである。

ここで特に問題とする点は、身、口（＝語）の二業は他に示しうる表業であると同時に、他人に示すことのできない無表業として心を内容づける、という点である。一般に、われわれがある行為をなしたとすると、その行為によってその人の性格なり人間性が強く影響されるものである。換言すれば、みずからがなした行為が自己自身を性格づけ、限定するということである。たとえば、ある人が善き行ないをした（身業）とすると、その善き行ないが社会一般に認められることとは別に、その人自身の心に一種のさわやかさを印象づける。その印象づけが、その後のその人にとって大きな影響力となることは想像に難くない。逆に悪業をなしたとすると、その悪業によって良心の苛責をうけたり心を圧迫することも確かである。このように、行為がその場かぎりで消失するのではなく、われわれの人間生活を規定する。かくて、「業」を一般に問題にする場合、人間の行為よりもむしろ、無表業としての「業」を意識するようである。けれども、この無表業は無表業として独立に考えられるものではなくて、表業あつての無表業である（但し、三昧にあつては、表業なくとも無表業がありうる）ことを思えば、やはり人間の行為そのものを直接の問題にするのが「業」の本来の義であると言つてよからう。

業の遺存。六派哲学の一つであるヨーガ哲学の所依經典『ヨーガ・スートラ』二・一二に、次のスートラがみられる——

業の遺存＝志力 (karmasaya) は煩惱を根本とし、現在及び未来の生において経験されるべきもの (disīa-dīstajamavedanīyah) である。

右のスートラに対する古註ヴィヤーサ註によると——

その中で善及び不善の業の遺存が、愛欲、貪り、愚癡、怒りとして生じる。この「業の遺存」は、現生において受けるべきもの（佛敎術語では順現受業）と、次生において受けるべきもの（順次生受業）とがある。

善業の遺存は、マントラ、苦行、三昧というような強烈な刺戟によって起こるか、或いは自在神、神（ \equiv 天）大仙、大威神力（者）などの完成よりして成熟せるものは直ちに成熟する。

同様に、強い煩惱によって、或いは怖畏、疾病、悲み、自己自身に対する妄信（倚信）をとまなうとき、もしくは、大威神力、苦行に対して、くりかえしくりかえしなされた悪事も亦、直ちに成熟する。それが悪業の遺存である。

ここにみられる業の遺存 \equiv 志力 (karmāśaya) は、人間の心に内在する志力とでも考えうる性質のものである。しかも、善業の遺存、悪業の遺存という業の遺存は、煩惱を根本としている (Klesamūla) が故に、この煩惱より脱皮するための善業が希望される。インド古代の人々にとって解脱が究極の目的である限り、解脱する (muc) ということは何らかの束縛 (bandha) から脱することであった。『サーンキヤ・カーリカー』第六十二偈に対する註『サーンキヤ・タットヴァ・カウムディー』の中で、束縛とは「習気をとまなう煩惱と業との遺存 \equiv 志力 (savāsana-klesakarmāśaya) とみているのも、同様の理趣であらう。

祭事ミーマンサーにおいて、特定の祭祀を実行するとき、実行者に一種の余力が残ってそれが果報をもたらすという。その余力を新得力 (apūrva) というが、善業の余力という点でそれも同じ意味内容で問われていた、と考えられる。また佛敎における薰習 (習気 vasana) も行為が心にその力を残すという点で併せて考えうる思想である。

四

われは業論者、行為論者、精進論者。『増支部』の經典(第一卷二八七頁)によると——

マッカリ(『ゴーサーラ』)は「業あらず、精進あらず」という。比丘たちよ、あらゆる過去世の応供・正等覺者・世尊はことごとく業論者(kamma-vada) 行為論者(kiriya-vada) 精進論者(viriya-vada)であった。

ここに仏陀が業論者であったとする記述は、阿含・ニカーヤに頻出する。この場合、佛陀の真意は奈辺にあったか、という点に関しては、佛陀時代の異教徒たちの主張、思想と対比して考察さるべき性質のものである。

周知のように、佛陀時代に「三種の外道あり」とする經典『増支部』第三集六十一經。相当漢訳は『中阿含』業相應品度經第三)があるが、それによれば——

比丘たちよ、或る沙門、婆羅門はこのように説く。——すべて人々は、樂もしくは苦、或いは非苦非樂を受ける。この一切の因は前世に作つたもの、(宿作因説 Pubbekata-hetu-vada)である、と。

或る沙門、婆羅門は——この一切の因は自在神の化作、(尊祐造説 Issaranimmana-hetu-vada)である、と。

或る沙門、婆羅門は——この一切の因は因も無ければ縁も無く、(無因無縁説 Ahetu-apaccaya-vada)である、と。

ここに宿作因説、尊祐造説、無因無縁説の三つが掲げられ、「比丘たちよ、これらの三つは異教徒の依り処(tittha-yatanam)である」と記述する。これら諸説に対する佛敎側からの批判については、かつて述べた『佛敎興起時代の思想研究』(二八〇頁以下)ので、ここでは業論者、精進論者とする佛陀の立場に焦点をおいて考えてみたい。

先ず、宿作因説は、人が受ける苦・楽は前世のなしわざによって決定している、という説である。これは、一般に宿命論的業論とみられる立場であつて、この説による限り、前世の業によって定まっているのであるから、現世における人間存在の在り方が消極的とならざるを得ないわけである。同様なことが、次の尊祐造論においても言われる。人間の苦・楽が神の意志力によってすべて定まる、とすれば、人間の努力向上面は無視されることになる。その点では、以上の二論は共通の立場に立っている。ただ、インド宗教にあつて神の創造を主張する有神論、自在神論 (Isvara-vāda) によつては、神の力をすべての原因とみるわけであるから、神の創造力、乃至は神を認めない側からみれば多くの矛盾が提起される。かくて、有神の立場と無神の側との論争は、平行線をたどつてとどまるところはない。(拙稿「インド哲学における有神論をめぐる諸問題」『大谷学報』四十六ノ一号所載)

第三の無因無縁論は、言わば偶然性によつて苦・楽ありとする立場である。因も縁もないとする以上、偶発的に苦・楽が生起するというわけであるから。以上の三論は、すべて人間の側よりも外的な力、あるいは偶然性によつて苦・楽の因を考える点で、何れも同意しがたいとするのが佛陀の基本的立場である。「われは業論者、行為論者、精進論者である」とする佛陀の立場は、業因果果を認めて努力する人間本来の在り方を強調したものである。

ここで、佛陀の業論者の意味を更に検討したい。『相應部』の經典(『相應部』第二卷三三―三四頁)によると――
 友舎利弗よ、業論者にして①苦は自作なりと説く沙門、婆羅門あり、また業論者にして②苦は他作なりと説く沙門、婆羅門あり。③また……苦は自作にして他作なりと――④また、……苦は自作に非ず、他作に非ず、無因生なりと説く沙門、婆羅門あり。

ここに友サーリプッタよ、沙門ゴータマは如何なる説をなし、如何に語るか。……中略……

友よ、業論者で「苦は自作」「苦は他作」「自作にして他作」「自作に非ず、他作にも非ず、無因生なり」と説く沙門、婆羅門は、「触なくして「苦を」感受するであろう、という道理は存在しない。」（『「苦は触によつて在る」というのが本義で、触なくしては苦を感受することはない』、『相応部』註第二卷五六頁）

ここに、佛陀の苦に対する理解は、「苦は自作に非ず、他作にあらず、自作にして他作であるのでもなく、無因生でもなくて触に縁つてあり」とする点にあったことが注意される。佛陀の業論者云々の内容は、したがって、苦の因を外的に求めたり、無因生に求めたりするのではなくて、縁起説の立場に立っていた。このことは、佛教の無我論とも併せて考察される問題である。

佛陀がみずから業論者であると語った所以は、別の角度からみれば、佛陀時代の六師外道が業因果を否定したことと深くかかわっている。施・戒・生天の次第説法を説く佛陀にとって、業因果を否定する材料は何一つとしてないからである。そのことは、涅槃に導く実践道としての八正道や四聖諦の体系の中にも、十分にうかがわれよう。

『ギーター』と業。作・無作・超作。この小論の冒頭に掲げたヒンドゥー宗教の聖典『ギーター』は、「業」を別の角度から扱っている。人間のあらゆる作業は「自性の性質によってなされる」（三・五、二七）というように、行為をなさしめられるのはプラクリティのグナによる、とみる。この立場は、サーンキヤの二元哲学の中で特にプラクリティとグナの問題と深くかかわっている。サーンキヤ哲学によれば、現象世界を含めて人間の生存は、神我（『靈我』）と自性（『原質』）の二元によって成り立つとみる。しかも、万物に転変するのはプラクリティのもつ三つの性質（『徳』）が原動力となり、プルシャは無徳、すなわち展開力をもたないとされる。

さて、『ギーター』において業の問題が如何に論じられ、かつ如何ような内容で問われていたであろうか。既に行為と行為の結果についてふれたことであるが、『ギーター』は、行為の結果に執着する立場をきびしく批判する。その根拠として、行為が行為者を束縛するのは、結果に対する行為者の執着があるからだ、とみるからである。

汝の関心を行為にのみ向けよ。決して結果に向けてはならない。

行為の結果を動機にしてはならない。無行為に汝の執着があってもならない。(二・五二)

この『ギーター』の詩偈は、われわれに多くを示唆している。たとえば佛教における菩薩行としての布施の行為は、清浄心からなされる淨施行でなければならないと教える。もしも、行為者に自己中心的な我執、はからいがあったとすれば、その布施行は眞の布施行とはならない。はからいがあるからこそ、行為の結果に執着するわけである。

それ故に、執着なく、常に為すべき行為を遂行せよ。

執着なしに行為する人は、最高なるものに達するから。(三・一九)

尤も、『ギーター』の強く訴えるところは、作すべき本務としての行為を實踐するという本務 (svadharma) 遂行をいうのであるが、そのためにカルマ・ヨーガ (karma-yoga) という実践道をくりかえし述べる。(五・二、なお三・三、七及び十三・二四参照。カルマ・ヨーガについては、辻直四郎博士『バガヴァッド・ギーター』一五〇頁以下に詳しい。特に「行作」(karma) の中に「無作」(akarma) を求め、両者を止揚して「超作」(naiskarmya) の教義を樹立したギーターが、カルマ・ヨーガを解脱の一道とした点)

所作已作。釈尊は「なすべきをなしおわった」(katam karaniyam) という語を弟子たちに語る。みずから作すべきを作し已る、ということとは、至難事である。「作す」という動詞クリ(kṛ)とその過去分詞形クリタ(kṛta)には「完成した」(accomplished) という意味や「よくなした」(well done) という意味が付されている。ここに至って人間の行為はみずからの人間形成と密接にかかわっていることを知るのである。

知恩(kataññu, kitajña) 知恩者(katavedin) という語は、「よくなされたことを知る」「くを知る者」という意であるが、それが知恩、知恩者と漢訳された所以は何故であろうか。「よくなされた」ことを知ることが、恩を知ること、即ち報恩と結びつくからであろう。

このように考えてみるならば、インド思想における「業」の扱え方は、過去世との関係よりもむしろ、現在から未来への行動を問いつつながら、みずからの行為がみずからの明日の人間形成と結びつく、という積極性を訴えていたと理解すべきであろう。「われは精進論者である」と佛陀が語ったのも、そのことを意趣していたと言うべきであろう。「生れによってバラモンではない。行為によってバラモンである。」「生れを問うなかれ、行為を問え。」とは佛陀の基本的立場であったから。

五

業は物質である等々。これまで、主として意志にもとづく行為としての意業を中心にして、「業」の問題を扱ってきた。しかし、インド思想にあって、業を別の角度からみる立場もあるので、簡単に附言しておきたい。

先ず、ジャイナ教における「業」の問題である。ジャイナの業論については、本書に別の執筆者が扱うことにな

っているので、詳細は割愛して、ここでは業を靈魂との関係で考えてみたい。ジャイナによれば、「業」は靈魂に附着する一種の微細な物質とみていた点で特色がある。業を思もしくは意に求めた佛教と対比して、いちじるしい特色がみられる。

ジャイナは、ジーヴァ (Jiva 靈魂・活命・命) とアジーヴァ (ajiva 非命) すなわち、靈的なもの＝靈魂と肉体とに分けて、靈魂が永遠の安静となることをめざす建前をとっている。この場合、靈魂が業という物質の束縛をうける限り、輪廻転生する。そこでは「業」は物質として靈魂に附着する、という立場をとっていることがしられる。パーリ伝『増支部』第一卷二三〇頁以下にジャイナ教義に閑説している。それによると――

離繫(派)の「ニガンタ・」ナータプッタは一切智者、一切見者である。彼は苦行によって過去世の「古い」諸業を滅し、新業を作らず、かくして業が尽きる故に苦が尽き、苦が尽きる故に受が尽き、受が尽きる故に苦が滅する。かくして、直接の果である清浄な寂靜によって、人は苦の生を渡る。……
と、ある。(『佛教興起時代の思想研究』九〇頁以下参照)

ジャイナの開祖ニガンタが裸形の苦行主義者であったことは、肉体を不浄として清浄な靈の解放をめざした。この場合、肉体に附着するものを拭い去り、取り去らねばならないわけであるが、その附着するものを「業」とみるのも自然である。「古い業を滅し、新しい業を作らず」という立場は、もしも業を行為とのみ解するならば、あらゆる行為をなさずして絶対静止の状態にとどまらねばならない。へ業の漏入 (karma-āśrava) を遮ぎる」という立場からは、むしろ、業が人間に欲情を起させざるから、「業」をものとみていたことも自然の理である。

業は活動・運動。六句義を立てるヴァーイシニエーシカ哲学では、業は活動・運動である。それは取・捨・屈・

伸・行（進）という五種であるが、この理解は、われわれが普通に「業」を考えるのとは趣きを異にしている。ここでは、「業」を實體 (dravya) の動的属性とみる活動そのものを意味している。

以上、インド思想において「業」をめぐる諸解釈を素描してみた。今日、われわれが日常性の中で「業」が深い^{じゆう}などを使用している佛教用語としての「業」は、以上の諸説からわれわれに何を問うていたのであろうか。

「業」はもともと行為であり、行為——結果——余力を意味している限り、人間の現存在とかかわる問題である。われわれがみずからの人間形成の場としての人生を考えると、現在から未来への「生」を内実化してゆくことが何よりも問われる。したがって、みずからがみずからの人間形成をなす、という立場を再確認するところにこそ、「業」を考える今日的課題の原点がある、とおもう。

（昭和四十九年度文部省科研「総合研究」による成果の一部）