

仏教と差別

—前世の業の報いはあるのか—

Karma in Buddhism

鈴木隆泰
Takayasu SUZUKI

<全体の構成>

1. 問題の所在—「宿世の因縁」
2. 仏教創始の背景
 - 2-1. ヒンドゥー・バラモン教の業・輪廻思想
 - 2-2. 自由思想家たちの反バラモン思想
 - 2-3. 第三の立場としての仏教
3. 仏教における業・輪廻思想
 - 3-1. 古層の仏典における業・輪廻思想
 - 3-2. 発展した仏典における業・輪廻思想
 - 3-3. 業・輪廻思想の体系化
 - 3-3-1. 三世両重の因果説
 - 3-3-2. 唯識説
 - 3-4. 宿命論的因果説の登場
4. 宗教的実存としての自己
5. 結論

1. 問題の所在—「宿世の因縁」

人は、自分では解決が困難な問題に直面したとき、自分より大きな力を持った何かに頼るのが常である。例えば、家庭であれば親に、学校や職場であれば先生や上司や先輩に頼り、助言を求め、時には助力を要請する。さらに、問題が非常に複雑で個人レベルで解決できないときには、より大きな集団の力に頼ったり、場合によっては法律など公の力に訴えることもあるだろう。

以上の話は、当該の問題が経験者による助言や助力、あるいは理性的論理的な手続きによって解決されるものであることを前提としたものである。しかしわれわれが直面する問題全てが、理性や経験によって解決できる性質のものとは限らな

い。例えば、真面目に働いてきたのに事業に失敗してしまったり、最愛の人を不慮の事故で亡くしてしまったり、難病に罹ってしまったり、先天的後天的を問わず心身に障害を負ってしまった場合など、「なぜ私〔だけ〕にこのような不幸が降りかかるのか」と人は苦悩し、何とかその答えを見つけようとするであろう。しかし、そのような苦難には往々にして、明確な原因や理由が理性や経験によっては導かれないことが少なくない。この種の理性や経験では説明のつけられない問題、すなわち形而上学的問題に解答を与える方策の一つに、人が長年に渡って育んできた宗教という文化を挙げることができるだろう¹。宗教は形而上学的問題の解答を与えることによって、そのような問題にもはや悩まされることのない安らぎ(安心)を救いとしてもたらしてくれることがあるからである。

世界には多くの宗教があり、苦悩の解決あるいは解消の方策も宗教毎に様々である²。その中でも本稿は、日本を含めたアジアの精神性に強い影響を与えてきた仏教を扱う。紀元前4、5世紀頃インドの地において釈尊 Śakyamuni によって創始された仏教は、その後いくつかのルートを辿りながらアジア各地に伝播していった。その伝播の過程で仏教は、インド固有の思想であった業・輪廻思想をも各地にもたらしていった。詳しくは本稿の第2章において述べるが、業・輪廻思想の一般的解釈とは以下のようなものである。

[業・輪廻思想の一般的解釈] 人を含めた全てのいきものは、生まれ変わり死に変わりを

繰り返している。現世における生存は過去世になした行為によって決定され、現世における行為が未来世の生存を決定する。この、生存状態を決定する行為、及びその影響力を業 *karman* といい、生死の繰り返される状態＝輪廻 *saṃsāra* を持続させる原動力となる。

インド、そして仏教が伝播した諸地域では、人生における合理的に説明のつけられない問題や苦難に関して、この業・輪廻思想に基づいて「それは過去世の業（宿業）の報いだ、宿世の因縁だ。」と説明されることが決して稀ではなかった。難病を「業病」と呼んだり、『因果和讃』に見られるような宿命論的業論³が登場してくるのは、その表れ的一端である。その結果、人が直面する不合理な現実「宿世の因縁」という説明がつけられるようになったものの、当の本人には「アキラメ」⁴を強要することとなり、本人には本来責任のない、あるいは責任の取りようのない事情によって不利益や差別を被る人を生み出してしまうことともなった。しかし、果たしてそれが仏教の目指した「安心」や「救い」の姿なのだろうか。本稿は業・輪廻の観念を中心に仏教思想の変遷を辿りながら、差別に関わる問題の考察を通して、仏教における救いとは何かを探ることを目的とする。

2. 仏教創始の背景

本章では仏教創始に至る背景を、「ヒンドゥー・バラモン教」と「反バラモン思想」という相対立する宗教間の論争を機軸に見ていくこととする。

2-1. ヒンドゥー・バラモン教の業・輪廻思想
死後の命運に多大な感心を抱いた古代インド人たちは、ヴェーダ文献、特にウパニシャッド⁵における思索を通じて、業・輪廻の思想を確立していった⁶。

輪廻の原語はサンサーラ *saṃsāra* といい、漂うこと、経巡ることを原意とする。具体的には人を含めた全てのいきものが、生まれ変わり死に変わりを繰り返していることを指し、そのため「生

死輪廻」や「輪廻転生」とも呼ばれる。この輪廻という考え方は、昼夜や季節の繰り返しから発想を得たものとも言われている。太陽は日没とともにいなくなっても翌朝また現れる。消えてしまった動植物も、もう一度季節が巡ってくれば再び姿を見せてくれる。それと同じように、いきものは死んでもまた生まれ変わってくる（再生する、転生する）と古代インド人たちは考えたのであった。

一方、業の原語はカルマン *karman* といい、元来は行為一般を指す普通のことばであった。しかし行為というものは、なされた後も何らかの影響を残す。例えば、人が筆記用具で何かを書くという行為をなすと、後には書かれたものが残されるし、また、何かを話すならば、その内容は話を聞いた人の記憶に残ることになる。それゆえ業も、単に行為そのものだけではなく、行為の後に残される潜在的影響力をも指すようになった。業には善い業（善業）と悪しき業（悪業）があるとされ、善業は善い結果（善果、楽果）を、悪業は悪しき結果（悪果、苦果）をもたらすという「因果応報」の法則が確立された。

そして輪廻の観念と業の観念の両者が結びついて、業を原動力として廻り続ける世界、因果応報の法則によって支配された輪廻の世界観が成立したのである。因果応報の法則が輪廻転生の世界に適用されたことにより、現在の生存の状態（生まれ *jati*）は過去の生存における業によって決定され、現在の生存における業が次の生存の状態を決定するとされた。このことは、その後のインド人の精神・社会に甚大な影響を与えることとなった。インド最古の法典であり、長らくインド民衆の生活規範となってきた『マヌ法典』は、その第十二章において輪廻と因果応報の関係を詳しく記している⁷。すなわち業・輪廻思想は、インドの身分制度であるヴァルナ・ジャーティ制⁸を理論的に支える根拠となっていたのである。低い身分に生まれた者に対して「過去世の業（宿世の因縁、宿業）のせいなのでアキラメよ」「現世に善業を積み、来世はより高い身分に転生せよ」と説くことで、現状を宿命として甘受させるとともに、行

動の倫理的規範をも提供することができるようになった。そしてよりよい来世を望みながら輪廻転生を繰り返しつつ、いつかは宗教的叡智を得たり、あるいは神の恩寵に拠ったりすることでこの輪廻の世界を離脱し、絶対の安静に赴くこと（解脱 mokṣa）が、生きとし生けるもの全てが目指すべき最終目標とされたのである。

このような、業に基づいて成立する輪廻の世界、そしてそこからの解脱の観念を中心とする宗教文化がヒンドゥー・バラモン教であり、今日に至っても大きく変わることなく、インド精神世界の一大潮流を形成しているのである。

2-2. 自由思想家たちの反バラモン思想

体制派があれば反体制派があるように、「インド宗教界の反体制派」とも呼ぶべき反バラモン思想家たちが、紀元前5、6世紀前後を中心に輩出してきた⁹。ある者は道徳否定論を主張して因果応報の法則を認めず¹⁰、ある者は唯物論を主張して輪廻主体たる靈魂の存在に疑義を呈し¹¹、そしてある者は運命論を展開して努力や自由意志を否定した¹²。このように、彼ら自由思想家 śramaṇa たちは伝統宗教文化に対するカウンターパートの役割を果たしながら、ヒンドゥー・バラモン側が築き上げた思想体系や価値観を多方面から壊していこうとしたのである。

2-3. 第三の立場としての仏教

仏教の開祖である釈尊¹³も、当初は自由思想家の一人として修行・思索を開始した。釈迦族の王子として生まれ物質的には何一つ不自由はなかったと思われるが、生来共感性が著しく高かったようで、他者の老・病・死をはじめとする諸々の苦悩を自分のものとして受け取ってしまう傾向にあった。苦悩の解決を目指す気持ちはその後も抜きがたく、また、学んでいたヴェーダの学問、すなわちヒンドゥー・バラモンの教えも彼の苦悩を取り除くものではなかった。ついに29歳で家族、将来の王位等全てを捨てて出家し、自由思想家の一人となったと伝えられる。しかし何人かの自由

思想家のもとに弟子入りしたり、当時の風潮に従って身体を極端に苛んだりしたものの、依然として彼の苦悩がなくなることはなかった。バラモンたちも自由思想家たちも、自分〔たち〕こそが正しく、他のものは誤った見解を抱いていると言って譲らない。他を拒絶しながら対立し合う諸宗教の間であって、彼はどこにも安らぎの場を見出すことはできず、結局誰にも頼らず、バラモンでも反バラモンでもない新たな道を、自分一人で模索していくしかなかった。

ヒンドゥー・バラモンの教えにも、自由思想家たちの反バラモン思想にも心の抛りどころを見出せなかった釈尊は、主として瞑想¹⁴によりながら、両者の対立や論争に思いを巡らしていった。その過程で釈尊は、業の果報があるにせよないにせよ、靈魂が存在しようとしまいと、生けるものが宿命・運命・神意・偶然等に支配されていようといなかろうと、それは理性や経験によっては正誤を知ることのできない形而上学的問題であることを〔再〕確認する。形而上学的議論に正誤がつけられないのは、それが「形而上学的」である以上当然のはずである。そうであるにも関わらず、人々は宗教論争を繰り返しながら他を非難し、自らも心休まることがない¹⁵。そのような「宗教」は少なくとも釈尊が求める宗教ではなかった。何を置いてもまず「自分が救われたかった」釈尊にとっては、「心の安心」「救い」を与えてくれるものこそが宗教だったはずである。

釈尊は思惟する。人はなぜ形而上学的構想を抱くのか。それは人がありのままに世界を見ていないから、ありのままの世界を受け入れることができないからである。ただでさえ世界の全てを知ること〔事実上〕不可能であるというのに¹⁶、その上世界をありのままに見なければ、その人の世界には見えない部分、知り得ない部分が一層増大することになる。そして知り得ないことに不安を覚えるとき、補償作用が発動して知り得ない部分を自らの構想によって補おうとするのである。彼はその補償作用を、人が無意識に自分の都合のよいように発動してしまう潜在的形成作

用・形成力と捉え、サンスカーラ *saṃskāra* と呼んだ¹⁷。知り得ないものを知りたいように知ろうとする、得られないものを得たいように得ようとする身勝手な欲求 (渴愛 *trṣṇā*) に突き動かされ、人は無軌道にサンスカーラを発動し、自分に都合のよい世界を構想していく。そのように各人毎に身勝手に構想された世界が、万人に変わることなく通用するはずがない。釈尊はこの現実を「サンスカーラの無常性 = 諸行無常 *sarvasaṃskāra anityaḥ*」と理解した。

サンスカーラの無常性を理解した釈尊は、その無軌道な発動を抑えるべく、自らの内より止めどなく湧き上がってくる渴愛と対峙する。その模様を仏典は「悪魔の克服 (降魔)」というかたちで戯曲的に表現している。そして渴愛を対治し、サンスカーラという形成力の鎮まった状態で世界と向き合ったとき、はじめて世界は釈尊の前にそのありのまま (如実 *yathābhūta*) の姿を見せたのであった。ありのままの世界をそのままに受け入れたとき、彼の苦悩は解消され、持てるエネルギー全てを「安心して今を善く生きる」ためのプラスの方向に使用できるようになった。それは釈尊が平安の境地である涅槃 *nirvāṇa* に到達したことを意味していた。サンスカーラに惑わされることなく世界¹⁸を観察できるようになった彼は、かくして「目覚めた人 (ブッダ *buddha*)」と呼ばれるようになったのである。

ブッダとなった釈尊であるが¹⁹、他の多くの宗教家とは異り、当初教えを説こうとはしなかった。彼がどんなに涅槃の境地をことばで説明しても、涅槃を得ていない人はその境地をサンスカーラを発動して構想するのみであり、決して涅槃そのものを伝えることはできない。諸行無常という理解に立脚する釈尊にとって、説法の躊躇は当然のことであったとも言える。しかし内的葛藤を経ながら、最終的に彼は説法開始を決断する。涅槃そのものを呈示することは不可能でも、涅槃を得させるべく歩ませることはできるのではないか。それはちょうど医師が、患者に健康そのものを呈示することはできなくても、患者に健康になってもら

うために様々な治療を施すこと、処方箋を出すことができるのと同じであった。しかも患者の病状は多様であるから、それに合わせて処方箋も多様になる。人々の状態、特に苦悩の状態 (病状) に合わせた説法を「応病与薬」や「対機説法」などといい、仏教の一大特徴となった。この説法手法に基づいたため、仏教の聖典は他の宗教と比べて著しく膨大で多様なものとなったのである。ブッダの出す処方箋は患者を治し、健康 (= 涅槃) という目的に接近させる手段であるため、「手段、接近」の意味を持つ「ウパーヤ *upāya*」ということばで呼ばれた。この「ウパーヤ」の訳語が「方便」である。仏教の教えは全て、対機説法に基づいた方便 (処方箋) なのである²⁰。

3. 仏教における業・輪廻思想

本章では仏教における業・輪廻思想を、いくつかの段階に分けて考察していく。

3-1. 古層の仏典における業・輪廻思想

輪廻説は仏教にとっては形而上学的観念 (サンスカーラの産物) であり、当初仏教は輪廻説について積極的に言及・関与していなかった。それに対して行為・業は意識的に取り上げられ、多くの教説が残されている。その中から最古層の仏典の一つである『スッタニパータ (経集)』の教説を見てみよう。

人は生まれによって賤しいのでもなく、生まれによって尊いのもない。人はその人の行いによって賤しくもなり、行いによって尊くもなるのである²¹。

仏教が元来、「過去世の業の報い、宿世の因縁」という観念を受容していなかったことが分かる好例である。2-1に見たように、ヒンドゥー・バラモン教では、すなわちインド一般の理解では、「過去世の業」は「現世における生まれ (ジャーティ *jāti*)」として発現するとされていた。ところが仏教は「生まれによる差別」を否定することによって、「過去世の業」を「現世には影響しないもの」

として切り捨てているのである。これはサンスカーラの無常性（諸行無常）を基調とする仏教の立場からすれば当然のものであった。「過去世の業」は理性や経験では了知し得ない形而上学的観念である。形而上学的観念はサンスカーラの産物にはほかならない。仏教は形而上学的観念を用いない宗教では決してないが、形而上学的観念に惑わされることに対しては「毒矢に射られているのにそれを抜こうとしないのに等しい」²²と厳しく誡めている。加えて、現実の苦悩の原因を当人にどうしても責任の取れない形而上学的次元のものに転嫁することは、自発的努力を阻害し無意義化するという点で人間の主体性喪失に繋がるものでもあり、宿命論・運命論・神意論・偶然論にも等しく、仏教では元来認められていなかったのである。

「当人の責任の及ばない過去世の業への責任転嫁」を認めない一方で、仏教は行為・業の重要性を強調し、積極的に善い行い（善業）の修習を勧めている。教主である釈尊自身が自分は行為論者・業論者であると宣言しており²³、また、仏教の教説の基本は「悪業を止め善業を修し心を浄めること」にあるとも言われるほどである²⁴。サンスカーラの無常性を弁えた上で、悪業を止めて善業を修する。その人の行いによって賤しくも尊くもなるように、悪業からは悪しき結果が（悪因悪果）、善業からは善い結果が導かれる（善因善果）。「過去世の業に責任転嫁しない、主体的な因果応報」が、仏教における業論の基本形であると言えよう。

3-2. 発展した仏典における業・輪廻思想

仏教の業論の基本形は3-1に示したとおりであるが、様々な仏典に表された業論はこの基本形だけには止まらない。初期仏典（原始仏典）であっても少し後代のものになったり、あるいは大乘仏典の段階になると、2-1で見た『マヌ法典』と表現上似通った業論も登場してくる²⁵。しかし教化対象の別によって異なる教えを説く〈対機説法〉を旨とする仏教にとって、これは特に珍しいことではない。仏教の業論の基本形では、「苦悩の主体的解消」という点において個々人の努力の重要

性が強調されており、それによって主体性の喪失が回避され、人間存在が肯定的に評価されることとなった。しかしその反面、問題解決は個々人の主体的努力に一任されており、事実上、一部の専門家・超俗の出家修行者を除いては実践しがたいものとなっていたことは否定し得ない。したがってここで挙げた業論は、「苦悩の主体的解消」という基本線は踏襲しながらも、その努力の動機付けに世俗の倫理を絡めることによって、より幅広い人々の要求に応えようとした〈対機説法〉の一つと見るべきであろう。さらに、これらの業論が仏教の基本形をその本質において逸脱していない証拠として、現在の行為が未来に影響を与えることを強調しても、決して現在の状況の原因を、手の届かない形而上学的次元のものに転嫁していないことも指摘できる。以上のような点に鑑みれば、これらの業論に対する「仏教の基本姿勢を忘れ、ヒンドゥー・バラモン教的業論・宿命論に墮したものだ」という批判は正鵠を得ているとは言えない。いくら表現が似通っているとはいえ、その表現によって何が意図されているのかを見落としてはならないであろう。

3-3. 業・輪廻思想の体系化

以上見てきたように、仏教の業論は基本形（3-1）であれ、発展形（3-2）であれ、現在の状況の原因を形而上学的次元のものに転嫁して、主体的努力を放棄させるものではなかった。そして「苦悩の主体的解消」を実現するために、両者とも「現世→未来、来世」は強調しても「過去世→現世」には言及しないという、独得な業・輪廻思想を展開することとなった。それは実践のための処方箋としては優れている面があったが、しかしそのために今度は、以下のような理論上の欠点で仏教の内外から指摘されるようになる。

- ・「現世→未来、来世」は強調しても「過去世→現世」に言及しないのは、輪廻思想として不備があるのではないか（輪廻説の不備に関する問題）。
- ・無我説²⁶を標榜する仏教において、業を担い

輪廻する主体はそもそも何なのか（輪廻主体の問題）。

ここに挙げた輪廻説の不備に関する問題、輪廻主体の問題の双方とも形而上学的次元のもの、すなわちサンスカーラの産物であり、そこへの過度の傾斜は「毒矢に射られているのにそれを抜こうとしないのに等しい」と堅く誠められていたことはすでに指摘した。したがって仏教の基本理念に則れば、「安心して善く生きる」ための実践指標（処方箋）である限り、その理論的不備などに留意しなくても構わなかったはずである。しかし自らの思想の論理的整合性を求める一部の仏教者たちは、業・輪廻思想の体系化という形而上学的議論のただ中へと踏み込んでいったのである。

3-3-1. 三世両重の因果説

仏教の基本的教説の一つに、苦悩（ありのままの世界とサンスカーラで構想した世界との間にあるギャップを受け入れられず、思い通りにならないこと）の生起と止滅とを説いた「縁起 *pratītyasamutpāda*（縁って起こる）説」がある。ところが仏教教理の形而上学的解釈を行った部派仏教では、この縁起説を輪廻生存の因果関係の直接的な説明に適用したのであった。すなわち、縁起の及ぶ範囲を過去世・現世・未来世という三世に拡大し、過去世（因）→現世（果）、及び現世（因）→未来世（果）という二重の因果関係を設定したのである。そのため、この縁起説は「三世両重の因果説」と呼ばれている。

三世両重の因果説は、仏教が抱えていた「輪廻説に関する不備」を補うものであったと言える。しかし過去世の業が現世に影響を及ぼすと見なすことは、現在の状況の原因を形而上学的次元のものに転嫁することを意味しており、その結果仏教の基本姿勢から大きく逸脱してしまうことになった。それはもはやヒンドゥー・バラモン教的業・輪廻思想（2-1）とほとんど区別することができないものであり、釈尊が断固拒否した宿命論へと落ち込んでいく危険を多分に含んでいたのであった。

3-3-2. 唯識説

かくして部派仏教の縁起説は、形而上学的観念である業の実体視に結びつくものであり仏教の基本姿勢を逸脱するものとして、大乘仏教の論師の一人で中観派の開祖とされる龍樹 *Nāgārjuna* (150-250頃) によって激しく批判されることとなった。しかし仏教の形而上学への傾斜傾向・論理的整合性の追求は止まるところを知らず、ついには瑜伽行派の無着 *Asaṅga* (395-470頃)・世親 *Vasubandhu* (400-480頃) 兄弟によって「唯識 *vijñaptimātratā*（全て表象としてのみある）説」が組織体系化されるに至った²⁷。唯識説は、部派仏教で確立された三世両重の因果説（3-3-1）を継承した上で、新たにアーヤ識 *ālayavijñāna* と名づける形而上学的概念を編み出した。過去の業はこのアーヤ識に貯蔵されており、瞬間瞬間にその果が表象として再生され、現象世界一切を顕現させると理解された。このアーヤ識こそ業を担って輪廻する個人の主体であり、その点でヒンドゥー・バラモン教のアートマン（我）に相当するものと言える。アーヤ識の導入によって仏教は、ついに「輪廻主体の問題」をも解決したのであった。

3-4. 宿命論的因果説の登場

前節3-3に示した体系化の目的の一つは、仏教の業・輪廻思想が持っていた理論上の欠陥を補うことであり、必ずしも差別思想を宣揚するために行われたものではなかった。しかしその過程を通じて整備された業・輪廻思想は、3-2の場合とは異って「過去世の業の現世への影響」という形而上学的観念を包含するものであり、その点で宿命論的なヒンドゥー・バラモン教的業・輪廻思想と変わらないものとなってしまったことも事実であった。果たして以下に引用する『因果和讃』のように、宿命論的業論を前面に押し出すことによって差別を正当化し助長する因果説まで現れてきたのである。

『因果和讃』²⁸

南無や本師の釈迦如来 五濁悪世に出現し
 説法波羅那にし玉へり
 (中略)
 老若男女もろともに 唱て我身に引くらべ
 因果の道理を弁まへ 仏道修行を致すべし
 現在諸人の有さまは 皆これ過去の報なり
 六根器量のよき人は 忍辱柔和の果報なり
 生れ醜きそのものは 腹を立たる其むくひ
 貧乏無福に生るるは 慳貪邪見の其しるし
 唾壘となるものは 仏法謗た咎とかや
 命も短く子もなきは 殺生したる報ひなり
 (中略)
 愚鈍で無智なる其者 畜生変化の者ぞかし
 下劣で人に使わるは 債をきたる報ひなり
 業病悪病わづらふは 破戒で三宝謗る咎
 口中臭き劣なきは 悪口両舌人ごとよ
 眼病色々やむ人は 仏に燈明おしむ故
 下賤で人に愧かくは 驕慢懈怠の心より
 (中略)
 因果の道理明らかに 仏は嘘はなきものぞ
 ただ一向に疑がはず 南無阿弥陀と信ずべし

「現在諸人の有さまは皆これ過去の報なり」と、現状を過去世の因縁・宿業によるものと説明しており、ヒンドゥー・バラモン教的な宿命論的業論を全面的に展開していることが分かる。社会的差別や病気・障害などに苦しみ悩む人に、それを甘受させアキラメを強要するような業論が、いかに仏教用語が使用されているとはいえ仏教とはかけ離れた思想であることは、本稿のこれまでの議論を辿れば明らかであろう。

4. 宗教的実存としての自己

前章までの考察で、『因果和讃』に見られるような宿命論的業論が、仏教の基本姿勢を逸脱したものであることが示された。したがって、「一般の業・輪廻思想(宿命論的業論)は、仏教の提示する安心・救いであるか否か」という当初の問い

は解決されたことになり、本来ならばここで議論を打ち切ってもよいのかも知れない。しかし結論へと急ぐ前に、どうしても述べておかななくてはならないことがある。それは、宿業を自覚することによって自らの宗教観を深化させていった仏教者が存在したという逆説的な事実である。例を挙げれば、親鸞(1173-1262)は罪業を抱えているという自覚を、阿弥陀仏に対する信によって裏付け深めていったし、日蓮(1222-1282)は苦難に遭遇することで自らの過去世の罪が浄化されていると自覚し、むしろ受難を悦ぶ境地に達した。このように、宿業を認めているという点では同じでありながら、『因果和讃』的業論と親鸞・日蓮的業論とは全く違う生き方に繋がることになったことが知られる。両者の違いは一体どこにあるのだろうか。

『因果和讃』的業論の特徴は、形而上学的観念である業や輪廻が客観的事実として存在するかのように見なし、それを因果の「法則」「真理」として、「公式」や「マニュアル」のように相手を問わずに一律に適用していこうとするところにある。その結果、人の苦悩を取り除く(処方箋を出して病気を治療する)ことなしに、かえってその苦悩を甘受させアキラメさせる役割を果たしてきた。それに対して親鸞・日蓮的業論においては、宿業の報いは彼ら個人の内的観察に基づいて体得された宗教的自覚であって、諸現象の説明原理などではなく、彼らが宗教的実存を確立したことの表明と見なすべきである。彼らは宿業の報いを受けている自己存在を自覚することで、客観的法則によって成り立っているのではない「宗教的実存としての自己」を手に入れたのである。言うなれば宿業を自覚することが、そのときの彼らにとって最善の処方箋であり救いであったのだろう。

以上のことから判断して、『因果和讃』的業論と親鸞・日蓮的業論両者の違いを端的に述べるならば、それが善く生きるため・前向きに生きるための実践的な行動指標(有効な処方箋)になっているか否かと言えるだろう。仏教における業・輪廻思想は、諸現象の科学的客観的な説明原理・法

則などではなく、自己の宗教的自覚そのものに他ならないのである。したがって親鸞的業論であれ、日蓮的業論であれ、それを自己の宗教的自覚とすることなく、単に苦悩の原因を説明する金科玉条の原理・公式・マニュアルとするならば、たちまち『因果和讃』的業論と同様の悪しき宿命論に陥ってしまうことは論を待たない。そのことに対して、強く注意を喚起しておく必要があるだろう。

5. 結 論

本稿における考察の結果、宿命論的業論は、それが自己の宗教的自覚となって善く生きるための処方箋として機能していない限りは、形而上学的観念を構想してそれを他人に押しつけている点、及び個人の主体的努力を放棄させる点において仏教の基本姿勢を大きく逸脱したものであり、仏教の枠内に組み入れることを断固拒否しなければならない性質のものであることが明らかとなった。とりわけ「形而上学的観念を構想してそれを他人に押しつける」という行為は、今回扱った宿命論的業論を巡る問題のみならず、諸宗教の強引な勧誘活動においても往々にして見受けられるものである。個人が体得した宗教的真理を万人に当てはまる科学的真理・法則であるかのように錯覚し、「自分の宗教的真理・宗教的体験」を強引に他人に押しつける行為は、自らの価値基準に無理矢理他者を従わせようとする極めて傲慢な態度であると言わざるを得ない。同時に、病状が多様である以上、治療法は各人毎に異って構わないはずであるにも関わらず、自分に合った処方箋を他人にもそのまま適用しようとしている点で、大変危険な行為ですらある²⁹。さらに付言するならば、以上のことは宗教のみの問題に止まるものではない。自らの信ずるものだけが絶対的に正しいとする盲目的で排他的な考え、他者の価値観を認めない狭量で幼稚な思考形態、これらは人生を豊かにし人を前向きに歩ませる何ものをも生み出さず、無用な苦悩を存続・増大させるだけのものであることを再確認して、小論を終えることとしたい。

<略号及び使用テキスト>

- AN *Aṅguttara-Nikāya*, 5 Vols., Pali Text Society, London.
- DN *Dīgha-Nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London.
- MN *Majjhima-Nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London.
- SN *Saṃyutta-Nikāya*, 5 Vols., Pali Text Society, London.
- Dhp *Dhammapada*, Pali Text Society, London.
- Sn *Suttanipāta*, Pali Text Society, London.
- MMK *Mulamadhyamakakārikas*, ed. L. de la Vallée Poussin, St. Petersburg, 1903-1913.
- SP *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-1912.

参考文献等

- 荒松雄 [1977] 『ヒンドゥー教とイスラム教 — 南アジア史における宗教と社会 —』, 東京: 岩波書店.
- 雲井昭善 [1979] インド思想における業の種々相, 『業思想研究』(雲井昭善編), 京都: 平楽寺書店, pp. 1-71.
- 下田正弘 [1998] 古代インドの時をめぐって, 『地球化時代のキリスト教 — 自己変成の途 —』, 東京: 春秋社, pp. 197-212.
- [1999] 「梵天勧請」説話と『法華経』のブッダ観 — 仏教における真理の歴史性と超歴史性 —, 『中央学術研究所紀要』 #28, pp. 69-99.
- 鈴木隆泰 [2003] 仏教とは何か (<http://suzuki.ypu.jp/buddhism/>).
- [2004] 「諸行無常」再考, 『山口県立大学国際文化学部紀要』 #10, pp. 21-31.
- 田辺繁子 [1953] 『マヌの法典』, 東京: 岩波書店.
- 田村芳朗 [1956] 仏教における法の観念序説 —

実存哲学との関連において、『日本仏教論』(1991) 再所収, 東京: 春秋社, pp. 71-91.
 [1967] 仏教における空と無, 『本覚思想論』(1990) 再所収, 東京: 春秋社, pp. 5-25.
 [1979] 日本における業と自然の思想, 『業思想研究』(雲井昭善編), 京都: 平楽寺書店, pp. 639-667.
 中村元 [1968] 『インド思想史 第2版』, 東京: 岩波書店.
 [1974] 『原始仏典』(編集), 東京: 筑摩書房.
 [1987] 『原始仏典II 人生の指針』, 東京: 東京書籍.
 [1988] 『インド人の思惟方法』, 東京: 春秋社.
 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士 [2002] 『仏教辞典 第二版』(編集), 東京: 岩波書店.
 奈良康明 [1988] 『釈尊との対話』, 東京: 日本放送出版協会.
 日蓮宗人権対策室 [2000] 『人権を考える』, 東京: 日蓮宗宗務院.
 早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学 [1982] 『インド思想史』, 東京: 東京大学出版会.
 前田専学 [1991] 『インド的思考』, 東京: 春秋社.
 Lamotte, E. [1988] *History of Indian Buddhism*, Paris.

-
- 1 もちろん筆者は宗教を、「形而上学的問題への解答を与えるもの」と限定的に定義しているのではない。あくまで宗教の役割の一つにそのようなものがあるという意味である。なお掲載紙の性格上、仏教や宗教全般に関する基礎的知識への言及があることを予め申し添えておく。
 2 例えば「死ぬのはいやだ、永遠に生きたい」と願う人があったとき、その願いを叶えてあげることが「苦悩の解決」であり、「永遠に生きられなくても大丈夫」と思えるようにしてあげることが「苦悩の解消」である。
 3 本稿3-4を参照されたい。
 4 「諦め」の原意は「明らかに見ること」であり、

決して悪い意味のことばではない。本稿ではこのことばを「宿命などに甘んじる」の意で用いる場合には、「アキラメ」とカタカナで表記することとする。

- 5 原語はUpaniṣad。哲学的思惟の集大成となっており「奥義書」などと訳される。ヴェーダVeda 聖典の終結部・極意anta という意味を込めてヴェーダーンタ Vedānta と呼ばれる。
 6 業・輪廻思想に関しては雲井 [1979] や奈良 [1988] 113-140 等に詳しい説明があるので、そちらも参照されたい。
 7 田辺 [1953] 362ff. 参照。
 8 ヴァルナ varṇa (肌の色)・ジャーティ jāti (生まれ、カースト) 制は、浄・不浄の観念を基調とし、バラモン (司祭階級) を最高位とする身分制度である。さらに、世襲制に基づいた排他的職業集団としての側面を有しており、社会における職能分担の役割も担っている。早島 [1982] 58-59、中村 [1988] 222-237、荒 [1977] 65-92 参照。
 9 比喩的に「体制派」「反体制派」という表現を用いたが、反バラモン思想家たちがヒンドゥー・バラモン教の側から特段の弾圧を受けたということの意味するものではない。当時、信仰・思想の自由は高いレベルで保障されていたのである。
 10 プーラナ・カッサパ (Pūraṇa Kassapa) の道徳否定論。
 11 パクダ・カッチャーヤナ (Pakudha Kaccāyana) やアジタ・ケーサカンバリン (Ajita Kesakambalin) の唯物論。
 12 マッカリ・ゴースーラ (Makkhali Gosāla) は運命論を展開し、生けるものが輪廻するのも解脱するのも無因無縁であって、その終滅も予め決まっており、自己の意志による行いは成立しないと主張した。
 13 釈迦牟尼 (シャーキャムニ Śākyamuni) あるいは釈迦牟尼世尊 (Bhagavat-Śākyamuni) の略称とされ、釈迦族出身の聖者を意味する。

釈迦 Śākya とは彼が出家以前に所属していた部族名であり、元来個人名ではない。

- 14 原語には samādhi, yoga, dhyāna 等がある。インドにおける瞑想修行の源流はインダス文明にまで遡れるとも言われている。
- 15 形而上学的レベルの意見の相違から論争が起こることは、別段古代インドに限ったことではない。本稿第5章「結論」参照。
- 16 そもそも「人は世界の全てを知ることができるか否か」という問い自体が形而上学的問題であろう。
- 17 サンスカーラは「諸行無常」の「行」の原語であり、「諸行無常」の原意の一つは「サンスカーラは常に発動し続けて、自分勝手な世界を構築していく」である。「諸行無常」についての詳細は鈴木 [2003, 2004] を参照されたい。
- 18 この場合の「世界」には外的環境世界のみならず、他者や釈尊自身も含まれる。
- 19 厳密に言えば、釈尊という呼称も彼がブツダになって以降のものである。
- 20 ここで注意しておくべきは、方便が「真実を離れた二次的・便宜的手段」などではないということである。釈尊の個人的宗教体験である涅槃 (= 仏教における宗教的真理) を、サンスカーラの無常性ゆえ、ことばに完全に移管・投影することができない以上、方便こそが他の人々に涅槃を得させる唯一の方法 (病気を治療する処方箋) なのである。大乘仏教の論師である龍樹 (本稿3-3-2参照) は、方便を「ことばに依る世俗の真理 lokasamvṛtisatya」、涅槃を「体得されるべき究極的意義の真理 paramārthasatya」とした上で、次のように述べている。

dve satye samupāśritya buddhānaṃ dharmadeśanā/ lokasamvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ// ye 'nayoṃ na vijānanti vibhagaṃ satyayor dvayoḥ/ te tattvaṃ na vijānanti gambhiraṃ buddhaśāsane// vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate// (MMK

24・8-10) (諸仏の教えは二種の真理に基づいている。ことばに依る世俗の真理と体得されるべき究極的意義の真理とである。この二種の真理の区別を知らない者は、諸仏の教えの持つ深遠な真実を知ることはできない。ことばに依らずしては究極的意義を示すことはできないし、究極的意義を体得しなければ涅槃を証得することはできないからである。)

- 21 na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo/ kammanā vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo// (Sn 136 (23.15-16); 142 (24.10-11))
- 22 形而上学的観念を追い求めるばかりで、心の平安を目指そうとしない態度を例示したもの。『マッジマ・ニカーヤ *Majjhima-Nikāya* (中部経典)』所収の『マールンキヤ小経 *Cūlamāluṅkyasuttanta*』(MN 63 (i. 426.8-432.5)) に拠る。
- 23 aham pi bhikkhave etarahi araham sammāsambuddho kammavādo kiriyaṇaṃ viriyavādo// (AN 3・135 (i. 287.11-12)) (修行者たちよ、ブツダである私も、業論者であり行為論者であり精進論者なのだ。)
- 24 sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā/ sacittapariyodapanāṃ etaṃ buddhāna sāsanaṃ// (Dhp 183 (52.3-4)) (一切の悪を止め、善を修し、自らの心を浄めよ。これが諸仏の教えである。)
- 25 『マッジマ・ニカーヤ *Majjhima-Nikāya* (中部経典)』所収の『小業分別経 *Cūlakammavibhaṅgasutta*』(MN 135 (iii. 202.13-206.32)) や『法華経 *Saddharmapuṇḍarīka*』の第三章「譬喩品 *Aupamyaparivarta*』の所説 (SP 93.13-97.4) など。
- 26 ヒンドゥー・バラモン教は、個人の本体たる形而上学的輪廻主体としてアートマン (我) が存在すると主張した。仏教の無我説は、われわれの経験・感知できる世界のどこを探しても、ヒンドゥー・バラモン教が説くアートマンは見

出ることができないという主張であって、アートマンがない、アートマンが存在しない、という説ではないことに留意しておく必要があるだろう。もし無我説がアートマン自体の存在を否定するものであったとすれば、それは反バラモン思想の一つとして形而上学的議論を展開したものとなってしまふであろう。

27 瑜伽行派自体はすぐれて実践的な学派であり、唯識説も彼らの瞑想体験からヒントを得たものと言われている。したがって、彼らが精緻な形而上学的体系を樹立したことは事実だが、それが単に形而上学的概念を玩んで、理論のつじつま合わせを行つたに過ぎないと評価することは誤りである。

28 引用は人権対策室 [2000] 84 に拠る。

29 これらの態度を仏教の立場から解釈するならば、「サンスカーラの無常性を理解していない態度」「諸行無常であることを知らない態度」と評することが可能である。

represented by the following remark: "Since the miserable plight you are in is punishment for sins you committed in a former life, you have to resign yourself to your fate." We should be reminded that this kind of fatalism was adamantly rejected by the Buddha.

The purpose of this paper is to re-examine the idea of karma and samsara in Buddhism and to show its proper interpretation.

SUMMARY

Karma in Buddhism

The traditional Indian idea of karma (retribution; *karman* in Sanskrit) and samsara (metempsychosis; *samsāra* in Sanskrit) had been introduced from India to the vast areas of Asia with the wide spread of Buddhism. This idea is generally regarded as follows:

The souls of all sentient beings continually transmigrate. What one did in his former life has an effect on his current life, and the state of one's life in the next world is decided by what he does in this life.

This idea explains neatly the causes of the sufferings which are not explicable rationally. But this interpretation of karma and samsara is apt to cause a lapse into fatalism as