

業と平和思想

岡部和雄

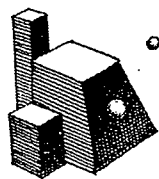
1

かつて中曽根元首相は国会答弁で、次のように発言したことがある。

そこが、核は業の兵器であり、人間の性^{さが}がしからしめられているところだ。超性能の兵器を持つと、相手は負けてはならんと増殖の危険が生じる。なくすには、業を持つ人間が安心できる措置がないとできない。その措置は、検証によって可能になる。また、SDI（戦略防衛構想）は、核廃絶をめざし、核を無能力にするシステムをつく

ろうとするものだ。これが確実にできれば、核を持つことは無意味になるから廃絶は可能になる。米国がこれを研究するというから、理解できる（傍点は筆者）。

アメリカのSDIが核廃絶をめざすものだといかに評価したところは、歴代首相のアメリカ追従主義と変わるところはないが、「業」という言葉を一度も使って自説を根拠づけたところは、いかにも中曽根首相らしい。はたして核（兵器）は業の兵器であるのか。また業を持つ人間が安心できる措置としての検証とはいかなるものか。首相の答弁



の真意は何か、を考えてみたい。前段では、核は業の兵器だから廃絶しようとしてもできない、抑止力、均衡論の上からいつても必要悪であると断定しながら、後段では一転して、アメリカのSDIが実現しさえすれば、核は廃絶できるとする。前段と後段は明らかに矛盾している。現に進行している米ソの核軍備競争については、人間の業だから仕方がないと悲観的な見通しを述べながら、他方では、それを一挙に解決しうるのはアメリカのSDIをおいてほかにないといわんばかりである。

したがってここには二重の嘘が隠されているといわなければならない。一つは核を業の兵器であると定義することによって、核軍備増強政策を擁護し、広がりつつある反核・平和の国際的世論に冷水を浴びせること、もう一つは、核戦争を宇宙的規模に拡大するものとして悪名の高いSDIを、あたかも核廃絶の特効薬であるかのごとく見せかけることである。

SDIが軍備増強にいつそう拍車をかける危険この上ない核兵器であることは、いうまでもない。アメリカの核の傘で守られているからこそ日本は安全だとする政府と自民

党は、このSDI計画への参加・協力をもアメリカ側に約束したようだが、これは日本の平和と安全を根底から揺るがしかねない危険な選択である。

ところで「核は業の兵器である」という発言が意味するものは、核兵器を人間が製造し、貯蔵して戦争に備えるのは、人間が負わされた、どうしても避けられない宿命であるということ、婉曲に表現したものにはかならない。俗耳に入りやすいだけに、仏教研究者としては黙って見すごすことができないと思う。「業」といい「性」といい、現代日本語のニュアンスでは、人間の力ではどうにもできないもの、その性質や状態を指して用いられる。

たとえば「業病」は「広辞苑」によると「悪業の報いで発した難病」と説明されている。業や医者では治すことのできない病気の意味であろう。

業のつく日本語は、いずれも悪い意味で用いられる。このような用例に照らしていえば、中曽根元首相は、「業」や「性」を言葉として誤用しているわけではない。問題は、何故にこの言葉がとくに使われたかである。そして核は、果たして業の兵器かということである。

2

核戦争をどのようにして回避することができるか、核兵器、核軍備をいかにすれば廃絶する道が開けるか——これは今日の平和論や平和運動の中心的課題であろう。仏教の立場から平和を考える場合もこれが焦点となることはいうまでもない。

仏教は二千数百年の永い歴史をもち、アジアの広範な地域にひろまり、人びとの信仰や生活習慣に少なからぬ影響を与えてきた。キリスト教の十字軍に象徴されるような軍事的征服を通じて仏教が伝播したことはほとんどなかったとされるが、日本中世の僧兵のごとく、仏教が武力や権門と結びついて歴史を揺るがしたことはあった。また近代日本における仏教の戦争協力は、歴史の汚点といつてよい。侵略戦争に対して、仏教の立場から明確に「否」ということができなかったばかりか、仏教界の大勢は、聖戦としてこれを支持し、讚美したという、にがい経験を持つ。とくに第二次世界大戦中の仏教ジャーナリズムの多くは、進軍ラッパの役割を負わされたごく皇軍の武勇を礼賛した。

政府や軍部の尻馬に乗ってアジア各地に侵入し、布教伝道の名で、宣撫工作をも行なった。戦死者は護国の英霊であるから「院号」をつけるべしという政府の通達、何の抵抗を受けることなく全国の寺院で実行された。

戦後になって、仏教徒の戦争責任問題が改めてとりあげられ、再びあやまちをくり返してはならないという反省と決意が、自覚的な仏教徒の間にわきあがった。反戦・平和の運動は、戦後の仏教史の重要な一章をなすものであり、それ抜きには仏教の平和思想は語れないといつてよい。

仏教の平和思想を考察するためには、戦時体制下の仏教が、どのような詭弁を弄して侵略戦争を合理化したかを、深刻な反省をこめて検討するのが、最も時宜にかなっているかも知れない。袴谷憲昭氏の「『和』の反仏教性と仏教の反戦性」(本誌所収)などは、その意味で注目すべき労作である。私には、いまそのための用意がないので、業と平和思想を楕円の二つの中心点に据えて、課題に答えたいと思う。

3

「生きものを殺さない」という不殺生の立場を堅持することは、すべての仏教徒のつとめであろう。最古の仏典〔ダンマパダ〕⁽³⁾に、次のような詩句(偈)がある。

すべての者は暴力におびえ、すべての者は死をおそれる。己が身にひきくらべて殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。(129偈)

すべての者は暴力におびえる。すべての生きものにとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。(130偈)

この二つの詩句には、一切の生きものを自らが殺すこと、あるいは他人に殺させることが、決して許されないとする、仏教倫理の根本が明示されている。生きものにとって、その生命は、かけがえのないものであること、すなわち生命の尊厳性がここに高らかに宣言されている。「暴力」の原語は *danḍa* である。もともと棒、杖、笞、棍棒などを指す語で、生きものを責め苛む道具であり、武器としても使用された。古代の暴力は、笞や棍棒であったが、現代の暴力は武器・弾薬であり、その極限は核兵器ということになる。さきの二つの詩句の「暴力」を「核兵器」と読みか

えれば、これはまさしく反戦・平和の思想を仏教的立場から表明したものとなりうるであろう。「己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ」とは、殺される側に立つて、つねにその恐怖や苦痛を思いやれという戒めにはかならない。生きとし生けるものにとって、その生命が脅かされる以上の恐怖があらうか。この詩句に表現されている、殺される者への無限の同情と深い共感、後述する大乘菩薩の「他の苦しみを自らの苦しみとする」精神と通いあうものがある。苦しみを分かちあうときこそ、そこに偽りのない連帯感が生まれる。殺す者の側ではなく、殺される者の立場に立ったときにのみ、殺戮兵器の廃絶をめざす運動が、真の活力を発揮しうるのではあるまいか。

核兵器によって死に追いやられるのは、人類だけにとどまらない。地球上のありとあらゆる生物は核によって破壊され、その生命を奪われる危険がある。さきの詩句からわかるように仏典では、生きものを人間だけに限定して、特別視することはない。この点は輪廻を認めるインド思想に共通した特徴である。仏教の、このインド的特質が、核時代に生きる人びとに、新しい倫理の方向を指し示している

といえるかも知れない。「生きものを殺すな、殺させるな」という古い仏典の戒めは、反戦・反核・平和について仏教徒が発言し行動する際の原点であり、根本原則である。

仏典〔ダンマパダ〕には、また次のような詩句もある。強い生きもの、あるいは弱い生きものに対して暴力を加えることなく、殺さず、また殺させることのない人――

かれをわれはバラモンと呼ぶ。(405偈)

――かれをわれはバラモンと呼ぶ。(406偈)

敵意ある者どもの間にあつて敵意なく、暴力を用いる者どもの間にあつて心おだやかに、執著する者どもの間にあつて執著しない人――かれをわれはバラモンと呼ぶ。(406偈)

この二つの詩句は、もう一つの古い仏典〔スッタニパータ〕にも、まったく同一の詩句を見いだしうる(429偈と630偈)。バラモンすなわち真の宗教者は、暴力や敵意や殺生や執著をことごとく超克しているべきである、という。当時のバラモン僧たちの多くは、おそらくこれらの悪業に耽っていたのであらう。この詩句には現実のバラモン僧に対する鋭い批判と皮肉がこめられているような気がする。

4

生きものを殺すことは、仏教徒にとって、出家・在家を問わず、最も重い犯罪とされた。仏教徒がしてはならない悪い行為として、種々のものが列挙されているが、殺生はいつもその第一に数えられた。もろもろの悪のなかでも仏教はとくに「殺生」を最も悪い行為と考えていたらしい。

五戒は在家信者が守るべき五つの戒めをいう。すなわち(1)生きものを殺さないこと(不殺生)(2)与えられないものを取らないこと(不偷盗)(3)男女間の性関係を乱さないこと(不邪淫)(4)偽りを語らないこと(不妄語)(5)酒を飲まないこと(不飲酒)がこれである。家庭生活を営む在俗の仏教徒であっても仏教徒であるかぎり、三帰(三宝への帰依)とともに、この五戒の遵守が求められた。その五戒の第一が不殺生戒であることは注目に値する。結婚し社会生活を営んでいる人にとって、不殺生戒を厳守することは至難であらう。にもかかわらず、それを守ると心に誓うことが大切とされたのである。

十戒は沙弥の守るべき戒めで、十箇条ある。ここでも不

殺生戒が第一の戒とされている。なお沙弥とは、出家はしたが二十歳以下なのでまだ正式の比丘とは認められていない修行者（見習い僧）をいう。

沙弥は二十歳になると具足戒を受けて比丘となり、サンガ（僧団）の正規の構成員となる。しかし場合によっては比丘としての資格が剝奪され、サンガから追放された。この処分を波羅夷罪（*parajitika*）と呼んだが、その中には、人を殺した場合が含まれていた。このように在家者であれ出家者であれ、仏教徒にとって何を措いても守らなければならない倫理的徳目の第一は「生きものを殺さない」（不殺生）ことであつた。

いうまでもないことであるが、出家者には家族も財産も職業もない。それらを放棄したところに出家が成り立つ。かれらは世俗社会の外にサンガをつくり、出家修行者としての生活をした。サンガの生活は在家信者の寄進（財施）によって支えられていた。その在家の人びとが、どのような生活を送ってはならないか、どんな職業や商売が好ましくないかについて、仏典には興味ぶかい記述が見える。

この五つの商売は、在家信者がなしてはならぬもので

ある。その五つとは何か。武器の売買、生きものの売買、肉の売買、酒の売買、毒の売買である。

酒の売買が禁止されているのは、五戒の第五に不飲酒があることと関係がある。それはともかく、武器・生きもの・肉・毒の売買に携わるべきでないとされる根本理由は、このいずれもが「殺生」と直接・間接の係わりがあるからにちがいない。とくに武器と毒物の売買が禁じられていることが注目される。この二つが直接、生きものの生命を脅かすものであることは論をまたない。生きものを殺傷するための物品を売買して儲けるのであるから、これはまぎれもなく古代インドにおける「死の商人」である。

ところで現代における死の商人は誰か。兵器や麻薬を売買する人びと、とりわけ兵器の大量生産・大量販売により莫大な利益をあげている大資本ではなからうか。死の商人が待ち望んでいるのは、兵器が売れそうな地域で、紛争や戦争が起ることである。あるいは実際の戦闘はまだ行なわれないにしても、いつでも起こりうるという軍事的緊張状態が続いていることである。この二つの条件のいずれかがあれば、各国は軍備を増強して、いざという時に備えよ

うとするであろう。かくして死の商人たちは、最新鋭の、

したがって最も確実に敵を殲滅しうる各種の兵器を、大量にしかも高く売りつけ、ボロ儲けをすることができ

る。仏教は生きものを殺すことを最大の犯罪と見なし、殺生をもたらし虞のある物品の売買に関与しないよう勧めた。

この教えを現代に生かす方途は、軍備増強に反対し、兵器の製造と運搬（輸出や輸入）に強く抗議することではなからうか。なぜなら戦争こそ最も大規模な殺生が国家の名において行使される場にほかならないからである。

5

古い仏典（「ダンマパダ」）には、「自己にうち克て」と教える詩句がいくつかある。

戦場において百万人に勝つとしても、唯だ一つの自己に克つこそ、実に最上の勝利者である。（103偈）

自己にうち克つことは、他の人々に勝つことよりもすぐれている。つねに行ないをつつし、自己をととのえている人——このような人の克ち得た勝利を敗北に転ずることは、神も、ガンダルヴァ（天の伎楽神）も、悪魔も、

梵天もなすことができない。（104・105偈）

戦場で百万の敵軍を撃破する人よりも、ひとりの自己にうち克つ人の方がすぐれているという。自己にうち克つとは、貪りや瞋りや無知に支配されている自己を、その支配から解放することである。自己にうち克てば、自己がよくととのえられ、煩惱の跳梁を許さない自己が確立される。しかし自己にうち克つことは、どれほど難しいことか。

走る車をおさえるように、むらむらと起る怒りをおさえる人——かれをわれは「御者」と呼ぶ。他の人はただ手綱（たづな）を手にはしているだけである。「御者」と呼ぶにふさわしくない。（222偈）

怒らないことによって怒りにうち勝て。善いことによつて悪いことにうち勝て。わかちあうことによつて物惜しみにうち勝て。真実によつて虚言の人にうち勝て。（223偈）

怒りや不善、物惜しみや虚言などによつて自己が支配されている間は、真の心のやすらぎは得られない。このような自己はかならず他と対立し、争いの種をつくり出すからである。まず自己をよくコントロールせよ、征服の刃は外

部ではなく自己自身に向けよ、と教える。

『ダンマパダ』のなかで最も人口に膾炙しているのは、次の二句のうちの後者であろう。

「かれは、われを罵った。かれは、われを迫害した。かれは、われにうち勝った。かれは、われから強奪した」という思いをいだく人には、怨みはついに息むことがない。(3偈)

実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。(5偈)

第二次世界大戦が終結したとき、日本は被害を与えた多くの国々に賠償を支払わねばならなかったがスリランカは対日賠償請求権を放棄した。スリランカの代表は演説に有名な右の詩句を引いて、あくまで賠償を要求しようとした国々を批判したといわれている。周知のごとくスリランカは上座部仏教の本拠地である。パーリ語の『ダンマパダ』はサンガの中で読まれるにとどまらず、政府の高官や知識人の座右の書となっていたのであろう。仏教の教えが、現実の国際政治を動かした例として注目し値する。

勝者から屈辱を味わわれる。したがって勝敗の観念に思い悩まない高い境地に達するのでなければ、怨みや憎しみから真に解放されることはないであろう。これは仏典で強調される「自己にうち克つ」ことにほかならない。

6

出家者たちはサンガ(僧団)の中に理想的な修行者の共同社会を実現しようとつとめた。争いやトラブルが起こればサンガの規律(律蔵)に照らし、合議によって解決がはかられた。在家の人びとに接する場合も、万人に分け隔てなく慈しみの心をもって当るよう教えられた。

しかしやがてサンガが固定化し、独善的な閉鎖社会の様相を帯びてくると、外部から混乱を持ちこまれることに神経をとがらせ、紛争に係わることを最も警戒した。律の条文には「杖や刀や武器を手に行っている者に対しては、教えを説くな」と定められている。軍事的な事柄から、できるだけ離れるよう、こまかい規定もつくられた。出家者は出征兵士を見てはならない、特別の理由があれば二夜または三夜にかぎって軍隊内に宿泊できる、宿泊中でも軍隊の整

怨みを克服する道は、怨みに報復することではなく、怨みそのものを捨てる以外にないという。怨みを晴らすことで、一時の満足感が得られても、相手はまた仕返しをするかも知れない。国際的な紛争の場合でも同様であろう。報復につぐ報復、相手国に対する怨恨と憎悪、疑心暗鬼、この悪循環がはてしなく続き、紛争をこじらせ、戦火をますます拡大させる。

しかし、それにしても人間は怨念や憎悪から真に自由になりうるのだろうか。

怨みをいだいている人々のあいだにあつて怨むことなく、われらは大いに楽しく生きよう。怨みをもっている人々のあいだにあつて怨むことなく、われらは暮している。(197偈)

勝利からは怨みが起こる。敗れた人は苦しんで臥す。勝敗をすてて、やすらぎに帰した人は、安らかに臥す。(201偈)

敵と味方に分れて争えば、いずれかが勝ち、いずれかが敗れる。勝つても負けても、勝敗にこだわっているかぎり、心が休まることはない。勝者は敗者の怨みを買ひ、敗者は

列・配置・閱兵式などを見てはならない、など。

国王が一般に侵略者であり、領土的野心の持主であると考えられていたことは仏典(『スッタニパータ』や『テラガーター』)の次のような記述で明らかである。

村や町を破壊し、包囲し、圧制者として一般に知られている人——かれを賤しい人であると知れ。(118偈)

国王は武力をもって大地を征服し、海辺に至るまでの地域を占有し、海のこなたでは満足せず、海のかなたまでも求めるであろう。(177偈)

軍人(武士)のみならず、国王といえども仏教にとって有難い存在ではなかった。かれらへの嫌悪感がすなおに表現されているのである。

実際、釈尊は晩年、国王の他国侵入を思いとどませたというエピソードが伝えられている。『大パリニッパナ経』によると、マガダ国のアジャータサット王は、隣国ヴァッジ族を征服しようと思い、大臣を釈尊のもとに派遣して意見を求めた。釈尊は七つの理由をあげて、国王の軍事的征服に反対したので、国王はついにヴァッジ進攻を断念したという。

しかし釈尊の忠告や教導が国王の征服欲を押さえることができなかった例もまた仏典に伝えられている。いわゆるシャカ国滅亡にまつわるエピソードである。コーサラ国のヴィドゥーダバ王が大軍を率いてシャカ国に侵入しようとしたとき、その進路で待ちうけ、国王を諭して二度までも退却させた。しかし三度目の進攻では、ついにこれを押しとどめることができないと考え、進むにまかせたとされている。

このことは何を意味するのであろうか。釈尊ほどの、世人から崇拜されていた偉大な宗教家でも、国王や支配者の意向——たとえそれが邪悪なものであっても——に従わざるを得ない事態が実際に存在したということではなからうか。仏法と王法、宗教と国家との関係は、その後、仏教史の中で重要なテーマとなるが、その基本的方向を暗示しているように思われる。四姓平等を主張し、サンガの中ではそれを実現しえた仏教が、カースト制度を社会から追放することができなかった。追放できなかったにとどまらず、カースト的な現実の差別を合理化するような教理・思想をも生みだした。以下では「業」を中心にこの問題を取りあ

げてみたい。しかしその前に大乘仏教の倫理観を一瞥しよう。

7

「生きものを殺さない」という仏教の教えは、大乘仏教に受けつがれ、より積極的な徳目として展開する。大乘仏教の理想像は菩薩であり、菩薩は自己を犠牲にしても、他に奉仕しようとする。菩薩の仕事（菩薩行）は利他行である。菩薩にとって、この利他行のほかに自利行はないからである。菩薩はよく此岸と彼岸を渡し舟で行き来する舟頭さんに譬えられる。舟に客を乗せてつぎつぎと彼岸に送りどけるが、自らは決して彼岸に渡ってしまうことはない。舟頭さんは向う岸へ渡る客がいるかぎり舟をこぐ。客を渡すこと（利他）が、自らの仕事（自利）にほかならない。菩薩は、したがって「自ら渡らざる先に、他を渡す人」（自未得度先度他）といわれる。

菩薩がなぜこのような仕事を自らに課しているのかといえば、それは衆生に対する無限の慈悲心の故である。この場合の慈悲は、決して上から下にお恵み（お慈悲）をたれ

ることではない。日本語の語感にはそのようなニュアンスもなくはないが、菩薩の偉大な慈悲心はそれと似て非なるものである。慈悲をその本質とする菩薩は、したがって「他人の苦しみを苦しむ者」「生きとし生けるものに代ってその苦に耐える者」である。

龍樹はその著『宝行王正論』で次のように述べている。

生きとし生けるものが願望する善をすべてまどかに具えて、つねにあらゆる人々の苦をとり除く者となりますように。

生きとし生けるものが、たとえわずかであってもまだ解脱していないかぎり、そのために無上のさとりを得ても輪廻にとどまる者となりますように。

ここに表明されているのは、いかなる困難や障害をも乗り越え、一切衆生の苦しみをとり除こうという、かたい誓いと決意である。大乘の菩薩は広大無辺の慈悲行を実践し、あえて輪廻の世界にふみとどまって生きとし生けるものどもに奉仕することを任務とした。それがこの龍樹の詩句によく表われている。

「生きものを殺さない」という原始仏教の、どちらかとい

えば受け身の、消極的、禁止的な倫理観が、ここでは「生きとし生けるものを最もよく生かす」という、積極的、能動的な倫理観に転換されている。悪を避けるのではなく、悪と正面から対決する姿勢が見られる。世俗を離れたところに理想社会を求めるのではなく、世俗の真只中にそれを実現せんと努力するのである。大乘仏典が説くごとく、清らかな蓮華は泥池の中でこそ最も美しく開花する、というのが大乘教徒の不動の信念であったと思われる。

この立場を現代の平和思想として甦らす道はないか。一つの象徴的事件として思いおこすのは、ヴェトナムの「戦う仏教徒」の行動であろう。圧制に抗議して焼身自殺をとげた僧侶の行動は、「平和と寂靜の宗教」という欧米人の固定観念に大きな衝撃を与えた。⁽⁵⁾ かれの行動は仏教徒として許されるか、そもそもかれは僧侶として死んだのか、仏教は自殺を認めるのか——日本でも賛否両論入りみだれて、激論が交わされた。ヴェトナムの仏教は、中国から入った大乘仏教が基調となっている。ヴェトナムの自由と独立を求める民衆の戦いは、あの焼身自殺によって、どれほど鼓舞されたことか。やはりあの行動は、どんなに奇矯に見

えても（菩薩行として仏典に描かれる姿は奇矯なものが多い）、身を殺して他のためにつくすという、大乘菩薩の慈悲行ではなかったのか。悪（圧制）と正面から対決する姿勢が、民衆の共感を得たことはいまでもない。「生きものを殺さない」「人間を殺さない」という仏教の理想は、自由と民主主義のない社会では実現されえない。そこで圧制下で苦しむ民衆にかわって、身を殺して独裁者に異議を申し立てたと考えれば、かれの行動は菩薩行そのものである。

8

「生きものを殺さない」という倫理は、仏教徒が戦争に反対し、平和を追求するための思想的根拠になりうることは、すでに述べた。ところが、この不殺生の思想から、殺生の仕事に携わる人々を職業的に差別するという観念も同時に生み出された。⁶この二面性、ジレンマをどのように理解すべきであろうか。この点を念頭におきながら「業」の問題を考えてみたい。

業（Karma, kamma）とは何か。業説（業の理論）はインドでさまざまな形で説かれ、その発達過程は複雑である。業

説は、輪廻説とともに仏教以前にすでにつくられ、ウパニシャッド時代には、業による輪廻の思想として知られるようになった。仏教はこの業説・輪廻説を受け入れ、仏教思想の中で独自の業説として展開させた。

「行なう」「作る」を意味する「^ユ」から派生した語で、「行ない」「行為」「作用」「戒律儀式（羯磨^{ギヤマ}）」などを意味する。業説で重要なのは、善悪の行為と関連して説かれる「行為の余力」「行為のあとに宿る潜勢力」の観念である。インド人は、人間の行為そのものに一種の力が潜んでいて、それが特定の結果（報い）を呼び寄せると考えたらしい。布施などの善業が善果を生み、殺生などの悪業が悪果を招くとし、これを「因果応報の理^リ」と表現した。このような道徳的因果関係はインドの哲学・宗教でひろく承認されたが、仏教もはじめからこれを前提にしている。『スッタニパータ』には

賢者はこのようにこの行為を、あるがままに見る。かれらは縁起を見る者であり、行為（業）とその報いとを熟知している。（63偈）

と説かれている。ここの「縁起」は仏典中、最も古い用例

と思われるが、それが業とその報い、すなわち道徳的因果関係を表す語として使われているのは注目し値する。

世の中は行為によって成り立ち、人々は行為によって成り立つ。生きとし生ける者は業（行為）に束縛されている。――進み行く車^{カル}が轡^{ヒツ}に結ばれているように。（64偈）その人が行なう行為によって、その人となりがつくられる。人はその行為を離れては存在しない。行為に束縛されるから、その行為に責任を持たなければならない。ここにいわれている「行為」とは決して過去世（前世）のそれを指しているのではない。生まれてから現在までの行為である。したがって「生きとし生ける者は業（行為）に束縛されている」とはすべての者はその過去世の業によって、がんにがらめにされている、という意味に解すべきではない。それは次の詩句を併せ読むことによってさらに明瞭になる。

世の中で名とし姓として付けられているものは、名称にすぎない。（人の生まれた）その時その時に付けられて、約束の取り決めによってかりに設けられて伝えられているのである。（68偈）

（姓名は、かりに付けられたものにすぎないということ）知らない人々にとつては、誤った偏見が長い間ひそんでいる。知らない人々はわれらに告げていう、「生まれによ

ってバラモンなのである」と。（69偈）生まれによって（バラモン）となるのではない。生まれによって（バラモンならざる者）となるのである。行為によって（バラモンならざる者）なのである。（69偈）

行為によって農夫となるのである。行為によって職人となるのである。行為によって商人となるのである。行為によって傭人となるのである。（69偈）行為によって盗賊ともなり、行為によって武士ともなるのである。行為によって司祭者となり、行為によって王ともなる。（69偈）

もし、ここの「行為」を過去世の行為と見るなら、「生まれ」と対比して説かれた意味が失われる。過去世の業（行為）によって、その人の生涯・境遇が決定されると説いたのが、後世の宿命論的な業説であるが、この業説にもとづけば、「生まれによってバラモンである」と説くのとほと

んど区別がつかないことになってしまう。『スッタニパータ』では、バラモンの家柄（血統、素姓）に生まれれば、かれはバラモンだとするカースト的人間観に反対を表明しているのである。そのため「行為」（業）は、現にその人がそれで生計を立てている仕事の意味に近い。それは『スッタニパータ』の詩句自身が語っている。

人間のうちで、牧牛によって生活する人があれば、かれは農夫であつて、バラモンではないと知れ。ヴァーセッタよ。（62偈）

以下の同形の詩句で、「種々の技能によって生活する人があれば、かれは職人」「売買をして生活する人があれば、かれは商人」「他人に使われて生活する人があれば、かれは傭人」「盗みをして生活する人があれば、かれは盗賊」「武術によって生活する人があれば、かれは武士」「司祭の職によって生活する人があれば、かれは司祭者」「村や国を領有する人があれば、かれは王」と説明されている。『ダンマパダ』にも行為（業）についての詩句がある。

もしも或る行為をしたのちに、それを後悔して顔に涙を流して泣きながら、その報いを受けるならば、その行

為をしたことは善くない。（67偈）

もしも或る行為をしたのちに、それを後悔しないで、嬉しく喜んで、その報いを受けるならば、その行為をしたことは善い。（68偈）

愚かな者は、悪いことを行なつても、その報いの現われないあいだは、それを蜜のように思いなす。しかしその罪の報いの現われたときには、苦悩を受ける。（69偈）

悪事をして、その業（カルマ）は、しばらく立ての牛乳のように、すぐに固まることはない。（徐々に固まって熟する）。その業は、灰に覆われた火のように、（徐々に燃えて悩ましなう、愚者につきまとう）。（71偈）

まだ悪の報いが熟しないあいだは、悪人でも幸運に遇うことがある。しかし悪の報いが熟したときには、悪人はわざわざに遇う。（119偈）

まだ善の報いが熟しないあいだは、善人でもわざわざに遇うことがある。しかし善の果報が熟したときには、善人は幸福に遇う。（120偈）

これらの詩句は、善悪の業（行為）とその報いについて述べ、善因善果、悪因悪果に確かな道理のあることを強調

している。いずれもこの世で善業を勧め悪業を退けるために説かれている。過去世の業が現世の運命を決定しているという思想は、これらの詩句に表明されていない。

9

初期の業説が、このように宿命論的色彩をほとんど帯びることがなかったのは、当時の思想界の一部で行なわれていた宿作因説（過去世にすべての因がつくられたという主張）の批判をも意図していたからであろう。仏典には、宿命論を退ける理由として、もし過去に一切が決定しているとすれば、「これは作^なさるべきことであり、これは作^なさるべきことではない」という意欲も努力も失なわれてしまうから、と記されている。

また因果応報説そのものを否定するアジタのごとき虚無論者、プラーナのごとき無作用論者、ゴースアラのごとき無因論者も当時、活躍していたが、かれらはみな悪戒・邪見の徒として仏教から批判された。釈尊は自己の立場を、業論者、作用論者、精進論者と規定し、業（行為）とその報いの確実性、因果応報の理の重要性をくり返し説示した。

意欲と努力にもとづいて作すべきこと（善）を作し、作すべからざること（悪）を作さないこと、これが最初期の業説の基本であつた。

『スッタニパータ』136偈以下の七つの詩句は、生まれと行為（業）を対比し、バラモンとチャンダーラを引き合いに出して、釈尊の業説を明らかにしている。

生まれによって賤しい人となるのではない。生まれによってバラモンとなるのではない。行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる。（136偈）

わたくしは次にこの実例を示すが、これによってわが説示を知れ。チャンダーラ族の子で犬殺しのマータンガという人は、世に知られて令名の高い人であつた。（137偈）

かれマータンガはまことに得がたい最上の名誉を得た。多くの王族やバラモンたちは、かれのところに来て奉仕した。（138偈）

かれは神々の道、塵汚れを離れた大道を登って、欲情を離れて、ブラフマン（梵天）の世界に赴いた。（賤しい）生まれも、かれがブラフマンの世界に生まれることを妨げなかった。（139偈）

ヴェーダ読誦者の家に生まれ、ヴェーダの文句に親しむバラモンたちも、しばしば悪い行為を行なっているのが見られる。(140偈)

そうすれば、現世においては非難せられ、来世においては悪いところに生まれる。(身分の高い)生まれも、かれらが悪いところに生まれ、また非難されるのを防ぐことはできない。(141偈)

生まれによって賤しい人となるのではない。生まれによってバラモンとなるでもない。行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる。(142偈)

生まれを問うことなかれ。行いを問え。火は実にあらずる薪から生ずる。賤しい家に生まれた人でも、聖者として道心堅固であり、恥を知って慎しむならば、高貴の人となる。(143偈)

最下層の賤民チャンドラ族出身のマータンガは、高德者として人々に尊敬され、死後に梵界に生まれた。一方、バラモンの家に生まれ、ヴェーダの知識があっても、悪業を行なえば、来世は悪趣に堕ちる。人間の貴賤は、したがって生まれた階級の下上、カーストの社会的区分に決して

左右されない。善い行為にはげむか悪い行為に溺れるか、そのみが人間の真価を決定するという。当時のインドは依然としてバラモン至上主義の社会で、バラモン僧は神々をも支配しうる人間として君臨していた。人間はいずれの階級に生まれるかで、その貴賤が事実上決まると考えられていた。そうしたバラモン教的通念に反対し、生まれによる差別を否定し、人間の平等を主張したのが仏教であった。(144偈)

そしてその平等観を基礎づけるものが、業説にほかならなかった。前掲の詩句に、現世とともに来世が登場するが、過去世は問題にされていない。したがってこの業説では、未来に向っての人間の行為のあり方——善を行ない悪を退ける——だけが問われており、現在の人間が過去のなものによってどのような拘束を受けているかは、全く取りあげられていないのである。以上のような特徴が、最初期の業説に認められる。

10

このような業説はやがて大きな変質を迫られた。アビダルマ仏教では業説に関しても微に入り細を穿った研究がな

されたが、総じていえば過去世の果たす役割が重視され、宿命論そのものではないが、解釈の仕方がかんで宿命論に陥る危険が多分にあった。ここではアビダルマの業説には立ち入らないで、最もわかり易い変質の一例として、ナーガセーナ(那先)比丘がミリンダ王に対して説いたとされる業説を紹介したい。

以下は『ミリンダパンハ』(中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問』I、一八一頁以下)からの引用である。この書は紀元前二世紀後半に西北インドでその原型ができ、前一世紀から後一世紀の間に増広されて現在のかたちになったとされる。いうまでもなくミリンダ王とはメナンドロスという名のギリシア人で、西北インドを支配していた。ナーガセーナは部派仏教(有部系か)に属する学僧らしい。

ミリンダ王は問う『尊者ナーガセーナよ。いかなる理由によって人々はすべて平等ではないのですか？すなわち、或る人々は短命で、或る人々は長命です。また、或る人々は多病であり、或る人々は病いが少ないです。或る人々は醜怪ですが、或る人々は端麗です。或る人々は力弱く、或る人々は力が強い。或る人々は財少なく、或

る人々は財が多い。或る人々は卑賤の家に生まれ、或る人々は高貴の家に生まれます。或る人々は愚かであり、或る人々は賢明です』

そこでナーガセーナは反問する、『大王よ、なぜ樹木はすべて平等ではないのですか？(それらの果実についてみるに)或るものは酸っぱく、或るものは塩からく、或るものはにがく、あるものはからく、あるものは渋く、或るものは甘いです』

(ミリンダ王)『尊者よ、それはもろもろの種子が異なるからだ、とわたしは思います』

(ナーガセーナ)『大王よ、それと同様に、(宿)業の異なることによって人々はすべて平等ではないのです。すなわち、(その故に)或る人々は短命で、或る人々は長命です。或る人々は多病であり、或る人々は病いが少ないです。或る人々は醜怪ですが、ある人々は端麗です。或る人々は力弱く、或る人々は力が強い。或る人々は財少なく、或る人々は財が多い。ある人々は卑賤の家に生まれ、或る人々は高貴の家に生まれます。或る人々は愚かであり、或る人々は賢明です。大王よ、世尊はこのことをお

説きになりました。

——「バラモン学生よ、生けるものどもはそれぞれ各自の業を所有し、業を相続するものであり、業を母胎とし、業を親族とし、業をよりどころとしている。業は生けるものどもを賤しいものと尊いものとに差別する」と」

（ミリンダ王）『もつともです。尊者ナীগァセーナよ』

ナীগァセーナによる一種の「不平等起源論」である。これによれば、短命と長命のごとき人間の生理的不平等のみならず、卑賤の家と高貴の家のごとき社会的不平等も、すべて過去世の業に基づくという。それはさまざまな果物の味が、種子のちがひによって異なるのと同じと説明される。ここでは業説が現実の生理的、社会的不平等や差別を合理化し、それを理論的に根拠づけるものとして使われている。マウリヤ王朝が崩壊した後のインドには、小国が分立し、カースト制が次第に強固なものになっていった。バラモン教も勢力をもちかえし、社会全体に旧慣墨守の風潮が蔓延していた。仏教の業説は、かつての現状改革的・進歩的役割を失ない、与えられた境遇や運命をそのまま忍受し、あきらめさせる現状肯定的、保守的なものへと変質していつ

れにもとづく説明する。そして

これらの人類には生まれにもとづく特徴はいろいろと異っているが、人類にはそのような生まれにもとづく特徴がいろいろ異っているということはない。（607偈）

と述べ、人間の身体各部を逐一とりあげ、それらが生まれ、（家柄・血統・素姓）によって少しも異なっていないことを確認し、それを総括して次のようにいう。

身を棄けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ。（611偈）人間以外の植物や動物については、生まれに基づく特徴によって区別が実際に存する。しかし人間にはこうした区別は通用しない。人間については實際上、何の区別もない。あるとすれば便宜上つけられた名称に区別があるだけだ、と主張する。

釈尊の時代にもカースト制による身分・階級の差別が厳然と社会に存在していた。そしてそれには道理があるという説がバラモン教によって提唱されていた。『スッタニパータ』の業説は、区別は名目的なものにすぎず、人間は生ま

た。ナীগァセーナの業解釈は、まさしく存在するものの合理化であり、現実の抱合にほかならなかった。賤民に生まれたのは、その人の業（過去世の業）によるもので必然であり、避けることができない。一生を賤民の身分に甘んじなければならぬ。ただ来世によきものに生まれることを期待して、善業にはげまなければならない。

変質したこのような業説が、最初期の、四姓平等主義を標榜する潑刺とした業説といかに隔ったものであるかを明らかにするため、以下に『スッタニパータ』の詩句をひくことにしたい。

草や木にも（種類の区別のあることを）知れ。しかしわれらは（われらは草である）とか、『われらは木である』とか（言い張ることはない。かれらの特徴は生まれにもとづいている。かれらの生まれはいろいろと異っているからである。）（601偈）

こういって、蛆虫や蟋蟀から蟻類に至るもの、大小の四足獣、腹を足として背の長い匍匐もの、水の中に生まれ水に棲む魚ども、翼を乗物として虚空を飛ぶ鳥どもを次々にあげて、それらには種類の区別があり、それらはみな生ま

れながらにして平等であると宣言したのである。これはカースト社会に対するラディカルな批判であり、社会的不平等への鋭い抗議であった。

11

大乘仏教が興ると、宿命論的なアビダルマの業説が批判された。業も空・無自性であり、なんら実体的なものではないとされたのである。大乘の唯識学派は業説についても独自の学説を完成した。これはアビダルマの業説を大乘の立場から再編成したものといつてよい。この派の業説は阿頼耶識の中に業が種子として蓄えられ、それがあらたな業をつくり出していくというもので、新しい展開ではあったが、過去のものの比重はむしろ大きくなった。

全体的に見ると、後期的大乗仏教になるほどバラモン教やヒンドゥー教との妥協や融合が強まり、密教においてその極に達した。業説も仏教独自のものは影がうすくなり、インドの通説に限りなく近くなって、宿命論的な色彩が、仏教の業説を覆うようになったのである。

話とはが、日本の仏教、なかんずく平安時代や鎌倉時

代の仏教には、業説についても独自の深化や進展が見られる。しかし江戸幕藩体制下で、仏教の批判精神はことごとく骨抜きにされ、仏教全体が御用化したため、時代に迎合した宿命論的な業説が横行した。教団には封建的な身分差別にきわめて鈍感な体質ができあがり、それが今日に至った。⁽⁸⁾

中曽根元首相が「核は業の兵器である」といったその業の意味は、最初のオリジナルな業説からいえば、やはり通俗化した、諦めを教える業説である。しかしそのような意味に業が使われたということは、仏教教団が非常に古くから、かかる意味の業説をばらまき、人々にそれを教えてきたからにはかならない。仏教教団や仏教僧侶の責任はきわめて重大である。

ところで、核兵器が悪業の所産だとするならば、その悪業は何に由来するのか、また核を廃絶するためには、どのような善業を行う必要があるかを仏教徒は真剣に考え、平和運動や核兵器廃絶運動に積極的に参加すべきだと思う。⁽⁹⁾ そういう反戦・平和の運動に背を向けていたのでは、「業だから仕方がない」という社会通念はいつまでも変わらない

いと思う。その誤った社会通念を変えていくのは、現代の危機をはっきり見すえた仏教徒の実践を描いてほかにないであろう。

註

(1) 「朝日」一九八五年二月七日付。「これまで米ソ間では無数の(核軍縮)交渉が行なわれたが、核弾頭の数は増え続けている。この事実を首相は認めるか」という質問に答えたもの。

(2) 小室裕充「近代仏教史研究」(一九八七年)を参照のこと。

(3) 以下、仏典の訳文は、主として次のものによった。中村元訳「ブッダの真理のことば・感興のことば」(ダンマパダ ウダーナヴァルガ)、「ブッダのことば」(スッタニパータ)、「(岩波文庫)」、「仏弟子の告白」(テラガータ)、「(岩波文庫)」、「ブッダ最後の旅」(大バリニッパナ経)、「(岩波文庫)」、瓜生津隆真訳「宝行王正論」(大乘仏典14—龍樹論集) (中央公論社)

(4) 大慈悲ある人は、他人の苦しみを苦しむ人である (kariṇiko hi parādipka dukkha) とされる。

(5) イギリスの宗教学者ジョン・ボウカーは、かれを「現代の菩薩」と讃えている。また、この行動の意味については、チク・ナト・ハンが著わした「ベトナム——戦火の海の中の蓮華」(The Lotus in the Sea of Fire, London, 1967) がきわめて感動的であると記している。脇本平也監訳「苦難の意味——世界の諸宗教における——」(教文館、一九八二

年) 四〇〇頁を参照のこと。

(6) たとえば「尼僧の告白(テリーガーター)」(岩波文庫)に、つぎのような詩句がある。「また(もしも)そうであるならば」屠羊者も、屠豚者も、漁夫も、獵鹿者も、盜賊も、死刑執行人も、そのほか悪業をなす人々は、すべて、水浴によって悪業から脱れることになりましょう」(242頁)。これはブンニカーという尼僧が、人間の悪業を振り払う方法は水浴によるしかないと信じ込んでいるバラモンを戒めた言葉である。水浴の呪術性をはっきり指摘している点に重大な意義があると認められるが、当時の社会通念であつたにせよ、殺生にまつわる職業的差別観がそのまま前提とされていることも見落されてはならない。「尼僧の告白」には、前世の業がとりあげられている(434頁—447頁)のも注目に値する。

(7) 当時のインドで、人間の平等を主張したのは、仏教だけだったわけではない。ジャイナ教の聖典にも同様の主張が見えるという。社会的差別に呻吟する民衆の声は、バラモンの伝統に固執しない、真摯な宗教者たちの心を動かしたに違いない。

(8) 中国や日本でどのような業説が展開されたか、それが仏教思想全体の中でどのような位置を占めていたか、親鸞・道元・日蓮などが業説をどう深化させたか、等の問題は、あらためて考察されなければならない。

(9) 憲法学者の発言としては、次のものが本稿の主題との関連で注目される(傍点は筆者)。「憲法第九条の理念がい

かに正しくても、これらの現実(日米安保体制とその下の日本の軍事装置)がどうしようもない不可変の宿命だとしたら、理想を追求する余地も意味も無くなるからである。結論から先にいえば、日米安保体制もその中核をなす軍事装置(在日米軍と自衛隊)も、もちろん人間の作り出した組織と戦闘用具であつて、どう変えることも出来ない宿命ではない」(小林直樹「憲法第九条」(岩波新書、一九八二年)二二五頁。

(おかべ かずお・駒沢大学教授)