

生田哲学第 15 号抜刷

ヴィルヘルム・ハルプファス著『インド思想における業と再生』
-第4章「インド仏教における業-行為者のない行為」和訳-

加藤 隆宏

2014年

専修大学哲学会

ヴィルヘルム・ハルプファス著
『インド思想における業と再生』

— 第4章「インド仏教における業 — 行為者のない行為」和訳 —

加藤隆宏

イントロダクション

本稿はヴィルヘルム・ハルプファス (Wilhelm Halbfass, 1940-2000) 著『インド思想における業と再生』(原題: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, 以下『業と再生』) 第4章「インド仏教における業— 行為者のない行為」(原題: *Karma im indischen Buddhismus: Taten ohne Täter*) の和訳である。著者ハルプファスはドイツ生まれのインド学者で、ゲッティンゲン大学で1967年に博士号を取得した後、1973年にアメリカのペンシルヴァニア大学に職を得てからは主にアメリカを拠点に活躍した⁽¹⁾。本稿で取り上げる『業と再生』はハルプファスが2000年に60歳で亡くなる直前に上梓したものである。

本書は、業と再生の思想がインドに特有のものではなく、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教などといった世界の様々な宗教思想の中に見出されるという事実を確認するところから説き起こし(第1章「インドおよび世界の伝統における業と再生」)、インドにおける「業と再生」の淵源をインド思想史上最古層の文献群であるヴェーダやウパニシャッドに求め(第2章「インドの業思想の最初期について」)、ジャイナ教・仏教・ヒンドゥー教における「業と再生」の受容と展開などを詳述している(第3章「ジャイナ教の世界観における業」・第4章「インド仏教における業」・第5章「ヒンドゥー教の哲学諸派における業と再生」)。続く第6章では、「業と再生」に関連して盛んに議論されてき

た、行為者とその結果の受け手の問題について諸派の見解を交えつつ詳細に考察する(第6章「自己の同一性と業の可能性」)。第7章では、インド社会において「業と再生」思想が果たしてきた役割について触れ(第7章「業と再生と世間における人道的志向」)、また第8章では業思想と救済論をテーマとし(第8章「業と解脱と解脱に向かう努力」)、最後の第9章では現代インド思想における業について紹介する(第9章「現代インド思想における業」)。このように本書は、古代から現代にいたるインド哲学諸派の見解、さらには世界の宗教思想との比較を通じて、「業と再生」という教説の理論構造を明らかにしようという意欲作である。

ハルプファスの業績は、六派哲学と呼ばれるインド正統派バラモン思想およびヒンドゥー教、また、仏教やジャイナ教に至るまで取り扱う問題は多岐に渡るが⁽²⁾、彼の論考には常に西洋思想との比較思想的視点が意識されている。このことは、彼の代表的三部作と呼ばれる *Indien und Europa*⁽³⁾ とその続編的位置付けの *Tradition and reflection*、そして *On Being and what there is* を見れば明らかであるが、彼の論考がいわゆるオリエンタリズムもしくはユーロセントリズムに基づく偏見を孕むものではないということは、これまで既に多くの研究者によって論じられている⁽⁴⁾。西洋古典および西洋思想の素養を身に付けた一人の哲学者として、ヨーロッパ中心主義を反省しながらも西洋的観点を失わずインドの宗教・思想を解明していこうという彼の態度は、脱オリエンタリズムという構造そのものを超えようとする試みに他ならない⁽⁵⁾。

インド思想の個別の問題から比較思想に至るまで、彼の研究対象は大変に広範であるが、方法論の点では、彼がドイツで学んだであろう厳密な文献学的手法が貫かれ⁽⁶⁾、このことが彼の研究全般の重厚さを増している印象を受ける。本稿で取り上げる第4章においても、パーリ語経典などから原典を多く紹介している。原典部分について先行研究から該当箇所を翻訳を引用する際でも、パーリ語及びサンスクリッ

ト語の原文に照らし合わせて自ら訳語等を検討し、必要に応じて修正している。また、文献による裏付けを離れて推測を繰り返すことを極力避け、やむを得ず思弁的な考察を行う際には必ず再考の余地と可能性について言及するという、大変慎重な姿勢で議論が進められている。今回、訳者が本書の和訳公刊を企図したのは、「業と再生」という我々日本人には比較的馴染みのあるテーマをヨーロッパのインド学者がどのような観点から捉えているのかを知るための絶好の機会を本書が提供してくれるであろうという思いからであるが、彼のこのような文献実証的な論考は「業と再生」に一つの視点を付け加えるというよりはむしろ、「業と再生」思想にまつわる余分をそぎ落として、その本質を見事に抉り出すことに成功していると言える。本書を通じて、読者はこれまでの「業と再生」に関する自身の理解を刷新する、あるいは根本から見直す機会を持つことになるだろう。また、知の巨人によるずっしりと重みのある学術的知見を読者が確実な形で受け取られることを期待する。

本稿を和訳するにあたり、仏教用語の翻訳に関してのみ以下のような凡例に従って訳者からの註記を付した。まず、著者自身が仏教用語を言い替えによって説明している場合には、なるべくその解釈に忠実に訳語を選定し、仏教用語への安易な置き換えは極力避けた。しかしながら、著者の説明のみでは原語に遡ることが難しいと訳者が判断した場合には、アスタリスクを付し、著者が念頭に置いていたであろう仏教用語を追記した⁷⁾。著者自身がパーリ語もしくはサンスクリット語などの原語を丸かっこ内に記し、テクニカルタームとして扱っている用語については、それに対応する仏教用語をそのまま当てはめた。また、書名や人名についても同様に和名を併記した。これら仏教用語・人名・書名等については、中村元著『仏教語大辞典』（東京書籍）等を参照し、現時点で当該分野において最もよく言及される訳語を用いた。本稿を読み進める際には、同様の仏教関連の辞典類を座右に置かれることをお勧めする。

どのような分野のものにせよ、學術書の類は一文一文が長くなる傾向があるようだ。それが欧文、とりわけドイツ語の場合は特にその傾向が強いように思われる。ハルプファスの著作にも流麗かつ長い一文がしばしば登場し、一文で頁の半分が埋まるということも珍しくない。従って、原文に忠実であろうとすれば日本語として読みにくくなり、読みやすさを重視すればドイツ語原文本来の流れを損なう恐れがある。これは外国語を翻訳する際についてまわる大きな問題であるが、訳者は文質彬彬を旨としながらも、ドイツ語ならではの文体をなるべく活かせるような翻訳を心がけた。文章がやや煩瑣となる箇所もたびたび現れるが、それは訳者のこうした意図を反映したものであることをご了解いただきたい。文章中、論旨の明瞭さが少しでも損なわれることがある場合、それは訳者の技術不足によるもので、著者には全く責めはない。この点については読者諸賢のご意見ご高説を賜り、今後の改善に役立てたい。

第4章

「インド仏教における業—行為者のない行為」

前章の導入部分において、ヴァルダマーナ・マハーヴィーラ、すなわちジナとシッダールタ・ガウタマ、すなわちブッダとの両者にあるいくつかの特に目立った共通点と相違点とに言及した。また、いまや世界宗教となった仏教がその発祥の地であるインドにおいて広範に渡ってその勢力と存在感を失ってしまった一方、ジャイナ教は今日に至るまで継続的に存在し続けているものではあるが、基本的にインド内部に起こった一つの現象であるということを指摘した。以上のような一般的な指摘に対して、ここではさらに、ブッダという人物や仏教の歴史的展開についてイントロダクション的な観察を付け加えることにしよう。

ジナに関する伝説的な伝承に比べて、古い仏教文献はシッダールタ・ガウタマ、つまり将来のブッダをどちらかというと、人間的な体験や不安、とりわけ、死の経験によって影響され、突き動かされた一人の人間的な求道者として描いている。探求の初め、シッダールタ・ガウタマは彼の目指す目標についても、またそこへ至る道についても全く確信を持っていなかった。ヴァルダマーナ・マハーヴィーラと同じように、ガウタマ・シッダールタがまず行った大変厳しく自虐的な苦行は、彼が目指す悟りや解脱の境地に彼を導くことはなかった。その代わりに、ガウタマ・シッダールタは自己を痛めつける苦行と感覚的な享樂との「中間の道（*中道）」、すなわち、利己心を捨てて俗世間との関わりを断ち、それと同時に自己嫌悪を捨てて世界の否定を回避するという道を選んだ。この道はついにガウタマ・シッダールタを「四つの聖なる真実（*四聖諦）」、すなわち、苦しみに^{ししょうたい}ついての真実（*苦諦）、誤った知識と貪欲とにある苦しみの原因についての真実（*集諦^{じつたい}）、涅槃における苦しみの消滅についての真実（*滅諦）、そしてそこに至る八正道という真実（*道諦）という悟りの境地へと導いたの

である。これと不可分にあるのが、自己の非存在、諸存在が非実在であること（*諸法無我）、そして仏教説において「縁って起こること（*縁起）」と説明される普遍的な因果関係といった中心思想である。業と再生は古い時代から経験や洞察の一部として認められており、それを通じてガウタマ・シッダールタはブッダ（「目覚めた人」あるいは「悟った人」となったのである。ジナがそうであったように、ブッダもまた彼の教説を文書で残さなかった。その代わり、彼はおよそ四十年間、つまり、彼の後半生を口伝の師として送ったのだ。

在家信者と出家修行者（まれに尼僧）に対する彼の説法は、西暦紀元の少し前に文書化されるまで、弟子たちや継承者たちによって何百年にも渡り同じように口承によって受け継がれてきた。ブッダの入滅直後、ブッダの教説の文言や解釈を巡って論争が起こった。その結果、ブッダを根拠とする伝承が数多くの学派や宗派に分裂することになり、諸派はその都度それぞれの見解や解釈を持ち出すようになった。この展開は、仏教がインドの外に広まっていく—この広まりは教説が内包する多様性をさらに一段と増すことになった—につれてさらに続いた。これによってもたらされた仏教の教説と実践のヴァリエーションの広がり、この点に関してジャイナ教に見られるいかなるものをも凌駕するものである。また、業と再生についての仏教説についても、このようなヴァリエーションの広がりが見られる。ここではまず、インドの言語・文化の領域において最も広範で最も完全な仏教の文献群—これは中古インド語のパーリ語で残されたもので、今日もなおスリランカ、タイ、ミャンマーにおいて生き続けている上座部仏教の經典である—を典拠とする。この經典は数々の註釈や綱要書によって補足されている。手始めにまず長めの一節を引用しよう。この一節では、伝説的に伝えられるブッダが自ら言葉を述べている。この伝説的なブッダがどの程度まで歴史的な事実と合致しているかということは、本書で論ずるべきではない一つの疑問であり、またこの疑問に対する確定的な答えが与えられることはおそらく今後もないであろう。また、ブッ

ダは生涯のうちに自身の見解が変化し、かなり後の時点になって業と再生の教えを習得した（あるいはもしかすると業と再生の教えを習得することは決してなかった）という全くの憶測による仮定があるが、これは無視して差し支えないだろう（Vetter 1988）。

上座部の經典のいくつかの箇所では、シッダールタ・ガウタマ（パーリ語：シッダッタ・ゴータマ）すなわちブッダは、彼がブッダとなった悟りに至った夜のことについて話している。ブッダはまず、彼がかつて到達した瞑想の精神集中の四段階について克明に描写し、次のように説明している。

私の心がそのように集中し、清浄となり、純化され、汚れなく、また小さな煩惱（upakkilesa, *随煩惱^{ずいぼんのう}）がなく、機転に富んで柔軟で、揺るぎなく何事にも動揺しなくなった時、私は自分の心を私のかつての存在のあり方についての想起と認識の方へと転じた。このように私が種々雑多なかつての存在、すなわち、一つの再生、二つの再生、三つの、四つの、五つの、十の、二十の、三十の、四十の、五十の、百の、千の、十万の再生について思い出し、世界の終わりの数々の時代について思い出し、世界の始まりの数々の時代について思い出した。私はそこここに存在し、名をかくかくしかじかと言い、どこそこの家族・カーストの出身で、あれこれの食によって生き、あれこれの苦楽を経験し、あれこれの長さの寿命を持ち、そこここから離れ、あちこちに再び現れ、そこでかくかくしかじかという名を持ち、男や女という性を持ち、どこそこのカーストにおいて、あれこれの食によって生き、あれこれの苦楽を経験しながら、それだけの寿命を全うし、そしてここから離れ、再びここに現れた。このようにして私は種々雑多な、それぞれがそれぞれ特別な諸事情と細部とを伴ったかつての存在について思い出した。これが〔中略〕初夜の目覚めにおいて私が獲得した最初の知（パーリ語：vijjā、サンスクリット語：vidyā）

である。あたかも、いつも注意深く、熱心に努力し決然たる人にとってそれがふさわしいものであるかのように、無知は打ち砕かれ、知が得られ、暗闇が打ち砕かれ、光明が得られた。〔中略〕

私の心がそのように集中し、清浄となり、純化され、汚れなく、また小さな煩惱がなく、機転に富んで柔軟で、揺るぎなく何事にも動揺しなくなった時、私は自分の心を生類の消滅と再生の認識の方へと転じた。そこで私は、天より来る汚れのない、人間的なものをはるかに超越した私の両目をもって、生類がこの世を去り、再びこの世に戻ってくるのを見た。そして私は、生類が貴賤・美醜・幸不幸を問わず、それぞれの行い（kamma, *業）に従ってそれぞれの天運に至る様を認識した。そこで或る者たちは、行い・言葉・考え（*身語意）において悪しき振る舞いを背負いこみ、高貴な人々の侮辱を受けるものとなり、誤った教説の信奉者となり、誤った教説と結びついた行為を引き受けるものとなる。彼らは身体が減じた後、悪い道、不幸な道において死を迎えた後、滅亡、地獄に達する。また別の者たちは、行い・言葉・考えにおいて善き振る舞いをもち、高貴な人々の侮辱を受けるものとはならず、正しい見解の信奉者となり、正しい見解と結びついた行為を引き受けるものとなる。彼らは身体が減じた後、善き道において死を迎えた後、天界に達する。このようにして私は、天より来る汚れのない、人間的なものをはるかに超越した私の両目をもって、生類がこの世を去り、再びこの世に戻ってくるのを見た。そして私は、生類が貴賤・美醜・幸不幸を問わず、それぞれの行いに従ってそれぞれの天運に至る様を認識した。これが中夜の目覚めにおいて私が獲得した第二の知である。無知は打ち砕かれた。〔中略〕

私の心がそのように集中し、清浄と〔中略〕なった時、私は自分の心を煩惱（āsava, 漏）の止滅という認識の方へと転じた。そこで私は実に悟った。「これが苦しみである」と。そこで私は実

に悟った。「これが苦しみの発生である」と。そこで私は実に悟った。「これが苦しみの止滅である」と。そこで私は実に悟った。「これが苦しみの止滅に通ずる道である」と。そこで私は実に悟った。「これが煩惱である」と。〔中略〕「これが煩惱の発生である」と。〔中略〕「これが煩惱の止滅である」と。〔中略〕「これが煩惱の止滅に通ずる道である」と。そして、私がこのことを認識し、悟る間に、私の心は感覚的欲望の煩惱から解き放たれ、私の心は生まれいずるといふ欲望の煩惱から解き放たれ、私の心は無知という煩惱から解き放たれた。そして、このような解放が生じると、「私は解き放たれた」といふ認識が生じた。そして私は悟った。「輪廻は止滅した。聖なる生活（*梵行）は完成を迎えた。私の為すべきことは成就した。私はこの世界に再び戻ってくることはないであろう」と。これが後夜の目覚めにおいて私が獲得した第三の知である。〔中略〕（MN 36; Winternitz 1929, 9ff. MN 4 参照。）

ところで、この引用文の出典となっている経典テキストは、ここではサッチャカ・アッギヴェッサナという或るジャイナ教徒と対話するブッダを登場させる。このテキストの別のヴァージョンでは、一人称単数で語られておらず、どちらかといふと非人格性が保たれている（例えば、MN 51; Frauwallner 1956, p. 14ff.）。また、「三つの夜の目覚め」の順序は時折別様に説明される。

固有の再生の数々を経験し一般的な業の因果関係を経験することは、ここでは最終的に、ブッダを完全かつ本来の意味においてブッダとして構成するという経験の準備、すなわち、仏教の教説の枠組みと基礎とを併せて形成している「四つの聖なる真理（*四聖諦^{しじょうたい}）」を悟るための準備として用いられている。にもかかわらず、業を経験することが悟りという経験にとって不可欠な要素として描かれているという事実は、業の経験が仏教の伝統に対してもつ中心的な意義について何ら疑

問を差し挟むことを許さない。それどころか、ある意味では、仏教徒たちは業という原理の発見、少なくとも、その本当の意義を見出したとすら主張しているのだ。それに対応するものとして、ブッダが、業のことを正しく知らない様子のバラモンを相手に業について教えている場面が經典中に何箇所も見られる。例を挙げるならば、特に上座部經典（NM 41 と 135）の中の『サーレツヤカ経』や『チューラカンマヴィバンガ経』である。その經典の中に引用されている『マツジマ・ニカーヤ』36のテキストでは、ブッダは確かに或るジャイナ教徒と対話している。

『サーレツヤカ経』では、バラモンたちがブッダに、死後に良い境遇に至る生類がいる一方、悪い境遇に至る生類がいるということはどうしてかと問い、彼らはとりわけ地獄や天国という場所が存在することを指摘する。ブッダはバラモンたちに対して、生類が死後に良い境遇や悪い境遇に至るのは、その生類が生前にダンマ（サンスクリット語：dharma）、すなわち、道徳・宗教上の規範に従っていたか、それともそれに逆らって生き、振る舞ったかに拠ると教え諭す。バラモンたちはむしろ単純なこの答えにいたく魅了され、彼らはたちまち仏教僧の集団（サンガ）の仲間に加わることを決心した。

『チューラカンマヴィバンガ経』は私たちのテーマにとって非常に大きな意義を持っている。ここでは、スバというバラモンの青年がブッダに、この世間においてこのような不平等（そして外見上は、不公平）があるということ、長い寿命を持つ人がいる一方で寿命が短い人がいるということ、健康な人もいれば病気の人もいるということ、醜い人もいれば美しい人もいるということ、貧しい人もいれば金持ちもいるということはどうしてかと問うた。ここでこのバラモン青年を悩ませている事柄は、彼のやり方では明らかに弁神論の問題に相当している。ただしここでは、神によって作り出され、また神が責任を負っているこの世界の問題点を前にして、神を正当化するという趣旨で議論されているのではなく、どちらかというと世界の正当化、そして

世界の質的な多様性（ヴァスバンドウの言葉で言うと *lokavaicitrya*; AK IV, 1）をいわゆる宇宙義論として正当化するという趣旨で議論されている。ブッダはスバに業の力を説く。生類は業、すなわち、彼らの行為とそれに付随する行為の結果の為すがままであり、業の相続（*kammadāyāda*）、それどころか、まさしく彼らの行為の産物やそれに従うもの（*kammayoni, kammabandhu*）の為すがままである、と。スバは初めのうちはそれをほとんど理解せず、さらに詳しく教えてくれるようブッダにお願いした。さらなる説明を受けた後、スバはいたく感銘を受け、在家信者となることを願い出た。この同じテキスト中で、ブッダは業について、今生において「熟するもの」、すなわち、今生においてその結果物がもたらされるものと、来世において、あるいはさらに後の生において初めて果が熟するものとの二つに分けて説いている。このようにその結果が現れる時点を考慮して業を二種に分けていたが、これは後に三種に分けて解釈されることになった。来世における業とそれよりさらに後に熟する業とは今では二つの別のカテゴリーに分けられている。（AN VI, 63 参照。）

このテキストの後には、さらに業に関する対話『マハーカンマヴィバンガ経』が続く。しかしながら、この經典の中には、ブッダ、もしくは初期の仏教徒たちが自ら業という原理を発見したということを描き出そうとしている印象は全く与えられない。それよりもむしろ、このテキストでは、自身の経験に基づいてすでに業の原理を述べていたであろう他の「苦行者たちやバラモンたち」が言及される。このテキストが特に意図しているのは、詳述と細分化とである。この詳述と細分化とは、とりわけ行為の意図と実際の実行との関係、および業の結果が必ずしも後の生に現れるとは限らないということと関連している。そして最後に注目すべきは、『アングッタラ・ニカーヤ』（IV, 197）におけるブッダとマッリカー妃との対話である。ここでは、特定の人間の性質と特定の生活事情が特定の生活習慣とが特定の行動様式とに起因するものであるとみなされている。（例えば、卑しい言動が非友好的

な行動に起因するというように。)この対話の教育的意図は明白である。すなわち、これらの割り当ては、特に王妃のあるべき姿を教育するためのものである。正規の罰則目録については、別の經典テキストに見出すことができる (AN III, 40; MN 135)。部分的にはあるが将来のブッダの過去世を經典として描写するものであり、再生を説く仏教のテキストとしてより広範かつ有名なものとして『ジャータカ (*ほんしやうたん本生譚)』という名のもとに編纂された文献群があるが、これについては後で詳しく検討することにしよう。上座部の經典の古層 (律藏・経藏) には、未だ体系的な叙述や詳細な概念分析はないものの、業の果報についてかなり数多くの示唆が見出される。体系的な叙述や詳細な概念分析については、經典の第三番目のスコラ的な文献群であるアピダンマピタカ (*論藏) において、および後代の数々の註釈書や綱要書、特にブッダゴースアの『ヴィスツディマツガ (*しょうじやうどうろん清浄道論)』において見られる。

引用テキストの出典の歴史的な価値がいかなるものか、また、その年代学的理解が前段において議論されたウパニシャッドや古いジャイナ教の教説と関連してどのように評価されるか、ということについて今ここでは熟考しない。結局のところ、今問題となっている業と再生という思想は、ブッダないし初期の仏教徒たちにとって、彼らの時代にはすでに多かれ少なかれ良く知られていたというところから出発してよいということになる。業と再生という思想は特にヴェーダ・ウパニシャッドの伝承であるとみなされている。しかしながら、ジナ・マハーヴィーラの教えやその信奉者たちも、少なくとも部分的に、また一般的な意味でその思想に注目していた。ジャイナ教が再生の教えに関わることは、時折、ヴェーダ・ウパニシャッドの権威に従属することであるとして批判された (MN 14; Bd. I, 92ff.)。しかし、仏教徒たちは、いかなるものでも何かを受容しようとする際、彼らはそれを補足し、修正し、解釈しなおした。彼らの興味は初めからとりわけ人間に集中していた。仏教徒もまた、ジャイナ教徒たちが認めるような、

部分的には神話的な再生の領域 (gati, *行き着く先) のリストを基本的に認め、動物、人間、地獄・天国に生きるものの領域に始まり、「餓鬼 (peta, preta)」の領域やさらには第六番目の領域を加えているにもかかわらず、彼らの輪廻の構想はジャイナ教徒のそれよりもより範囲が狭いものである。仏教徒にとって、植物はほとんど何の役割ももたないか、あるいは除外されている。輪廻の範囲を巡っては、仏教徒とジャイナ教徒との間には明らかな対立がある。バヴィヤやダルマキールティといった後代の仏教学者たちは、植物が感受性をもっており意識をもった生類である (Schmithausen 1991, 14ff.; 83f.) というジャイナ教の仮説に反論している。もっともここでは、仏教徒の哲学と一般的な仏教の見解とを区別する必要がある。

業の思想に関して、初期仏教における証拠とヴェーダ・ウパニシャッド文献とを比較してみると、特に以下の領域における仏教の革新性が見えてきた。

1. 道徳的な基準が祭式執行の正確さを重んずる傾向にとってかわっていること。行為概念が倫理的規範と結びついたこと。
2. 業に関連する行為の中心と本質とが、自覚的な意思、すなわち意図へと移った。
3. 新たな、より厳密な因果関係の概念は、業的な出来事と諸要因の一貫した関連性を要求する。同時に、宿命論は断固として排斥される。
4. 自我や実体という概念は、矛盾のないプロセス的存在論において止揚される。そこには、ただ因果律に基づく進行があるのみで、何ら同一性を保ち続ける事物は存在しない。
5. 循環的な生存の克服というウパニシャッドの考え方は、かなり急進的な涅槃 (サンスクリット語: nirvāṇa、パーリ語: nibbāna) という概念、すなわち、生存一般を超越すること、業や欲望、そしてあらゆる世俗的な生存を超越するという考え方によってとって代わられた。

仏教のこのような指針的概念および指針的視点の意義やそれが及ぶ範囲についてもう少し詳細に論じることにしてしよう。

まずは、行動概念の倫理化、また、道徳的基準の普遍化ということについての若干の観察から始めよう。早い段階から、仏教においてヴェーダの祭式主義は批判されていた。祭式が正しいか正しくないかという基準は、善い行為と悪い行為の道徳的な区別に比べて大幅に過小評価されている。ヴェーダ文献、中でも特に古ウパニシャッド文献において時折その兆しを見出すことができたものが、仏教ではもはや完全に優勢となっている。「カルマ/カンマ」という語そのものを含む「行為」や「実行」という表現は、ヴェーダの伝統的な言語慣用において普通持っていた祭式との関連を失っている。ここで注目すべきは、上座部が善業と悪業とを区別する際に用いていた表現、すなわち「クサラ（善）」と「アクサラ（不善）」（サンスクリット語：kuśala/akuśala）という表現が、ヴェーダの伝統の側では「適切な」「能力のある」「正しい」という意味を持ち、ヴェーダ祭式の領域に関する限りにおいてはその意味で十分に互換性があるということだ。しかし、他ならぬそのこと、すなわち仏教がヴェーダの祭式に関わる諸用語、また人種やカーストに関わる概念（例えば、アーリア、バラモンという語）を時として意図的に取り入れながらも、しかし同時に倫理的かつ普遍的に解釈し直しているということが初期仏教の特徴となっている。ある行為の道徳的な価値の有無は、祭式執行上の正しさとは違い、もはやカーストの所属もしくはそれ以外の社会的制約に制限されておらず、一般的にすべての行為主体に当てはまるものとなっている。

既に述べたように、行為の核心部分と行為の道徳的重要性の基盤は、自覚的な意思、すなわち意図あるいは思（cetanā）である。これらは身体的行為（kāyakamma, *身業^{しんごう}）および言語的行為（vacikamma, *語業^{ごごう}）として現れるか、または心的行為（manokamma, *心業^{しんごう}：世親著『俱舍論』では mānasam karma, AKBh IV, 1f.参照）の領域に限定されている。罪悪の有無の程度は行為の故意性に従って算定される。このこと

は、僧たちの戒律において、犯した罪の量刑の際に考慮される。故意的な行為は業と関係する。それは私たちの生存という因果の大河に介入してきて、その中で因果の一要因として（決して何らかの事物としてではないのだが）蓄積される。例えば、説一切有部、また部分的には経量部の代表である世親は行為の故意性ばかりでなく同情や後悔の欠如も条件として挙げているが、もちろん、上座部仏教徒たちは、或る行為（特に悪い行為）が業と関連し、業の有効性を獲得するということまでは至っていない（AK IV, 120）。時折、行為とは意図そのものであると定義される（例えば、AN VI, 63; Nyanatiloka o.J., 98f 参照）。このことは、行為がより自由で、人間に責任のある活動として理解されたことを暗に示している。ブッダは、業の教えの宿命論的な形式、特に、アーjeeヴィカ教の業説を断固として斥けている。思（*cetanā*）によって自覚的に意識され、意図されたものという意味での行為は、彼らの立場では以前の行為の業の結果とはならない、あるいは、仏教用語で言えば、「業異熟」という単なる結果とはなりえないという業の教えは、上座部においては文字通り經典中に勢力を獲得した。ブッダは、宗教上、道徳上の探求の前提として、また特に彼によって説き示される道の可能性の前提条件として自由決定の可能性を認めている。しかしながら、彼は理論的あるいは形而上学的な説明や正当化については行っていない。

他方、解脱という前提との、理論的に決して解かれることのない緊密な関係において、仏教は初期の段階から、ヴェーダ文献やウパニシャッド文献よりもより厳密な因果の概念を持っていた。行為とその結果との（そしてもちろん、他の諸現象と出来事との）因果的な関連は、初期の經典に描かれているように、ブッダ自身が彼の悟りの基本的な要素としてまさに体験したものと見なされている。因果の原則がブッダの信奉者において獲得した意義はこれに相応するものである。文献には、観念的で普遍的な定型文、すなわち、A という事象があれば B という事象が起こり（*imasmim sati idam hoti* 等）、それとは逆に、A と

いう事象がなければ、つまり、或る条件が満たされない時には、その結果としてのBという事象は起こらないという決まり文句がたびたび現れる。これに反して、初期のジャイナ教では、因果律のようなものは、比較可能な限りにおいては主題として全く取り上げられなかったようである。

仏教徒の因果律の教説が完全かつはっきりとした形で完成される、すなわち「人間性 (Conditio humana)」への適用、言い換えれば、人間の輪廻における苦しみ多き生存への適用という形で現れるのは、「縁って起こる (パーリ語 : paṭiccasamuppāda、サンスクリット語 : praṭītyasamutpāda, *縁起)」という形式においてである。この形式は昔から仏教説の核心部分であり、また特別に厄介で様々な解釈できる考えであるとみなされている。その働きの一つは、「無我 (パーリ語 : anattā、サンスクリット語 : anātman)」という教え、つまり永続的な魂の否定、常に同一であり続ける人間の本質の否定を説明し、正当化することである。縁起は、人間 (ここでは他の生き物たちはほとんど考慮されない) の生存をひとつの因果関係のプロセス、個人的でない因果律の諸要素が循環的に繰り返す連鎖に還元する。縁起は絶望的な宿命論という結果に陥ることは決してない。縁起の依存的な発生についての認識は同時に縁起を克服するための前提としてみなされる。この輪廻の連鎖にはいわゆる弱点というものがある。それはすなわち、その原因や条件を取り除くことができるという点である。そうすることによって、諸々の結果、つまり生死の循環の繰り返しや輪廻における苦しみに満ちた生存を乗り越えることが可能になる。このプロセスの方向は転換される。つまり、生起、すなわち生や病が常に新たに何ものかに依存して発生することそのものが、涅槃 (*ニルヴァーナ) の寂静と安定において、取り消されてしまうのである。

ここで私たちは「縁起」の形式と、その転換と克服について、最も簡便なバージョンで提示した。律蔵 (Mahāvagga I, 1, 1-3) によれば、ブッダは彼の悟りの最後に、何ものかに依存して起こることについて

以下のような考察を行ったという。

無明（^{むみょう}avijjā/avidyā; 誤った知）に依存して、心の動き（saṅkhāra/samskāra; *行^{ぎょう}）が生じ、心の動きに依存して個々の意識（viññāṇa/vijñāna; *識^{しき}）が生じ、意識に依存して名称と形態（nāmarūpa; *精神・肉体上の現象としての個人、名色^{みょうしき}）が生じ、名称と形態に依存して（知覚の）六つの領域（内的器官を含む六つの感覚器官、*六処^{ろくしよ}）が生じ、六領域に依存して接触（*感覚器官と対象との接触、触^{そく}）が生じ、接触到依存して感覚（*感受作用、受^{じゆ}）が生じ、感覚に依存して渴き（すなわち渴望、*愛^{あい}）が生じ、渴きに依存して執着（*取^{しゆ}）が生じ、執着に依存して生存（bhava, プロセスとしての存在、*有^う）が生じ、生存に依存して誕生（*生^{しろう}）が生じ、誕生に依存して老死、痛み、悲しみ、苦しみ、悲嘆、絶望が生じる。このようにしてこれらすべての煩惱の集合体の生起がある。

無知を取り除き、完全に煩惱がない状態になることによって、心の動きが取り除かれる。心の動きを取り除くことによって個々の意識が取り除かれる。個々の意識を取り除くことによって名称と形態が取り除かれる。名称と形態を取り除くことによって（知覚の）六つの領域が取り除かれる。六領域を取り除くことによって接触が取り除かれる。接触を取り除くことによって感覚が取り除かれる。感覚を取り除くことによって渴きを取り除かれる。渴きを取り除くことによって執着が取り除かれる。執着を取り除くことによって生存が取り除かれる。生存を取り除くことによって誕生が取り除かれる。誕生を取り除くことによって老死、痛み、悲しみ、苦しみ、悲嘆、絶望が取り除かれる。このようにしてこれらすべての煩惱の集合体の除去がある。（Frauwallner 1956, p. 28f. 一部改変。）

無知、もしくは誤った知、私たち自身についての根本的な誤解、利己主義や生の欲望を伴った自己が永続的で常に同じものであり続けて存在するという考えにしがみつくと、これらは見方を転換させるべき点であり、他に依存する生起、すなわち諸々の生の循環からなる輪廻における私たちという存在の除去を開始することが可能な点である。

この転換、除去、超越、因果関係のプロセスの最後に現れる、あるいはむしろそこに残っているものが、ニッバーナ／ニルヴァーナ（*^{ねはん}涅槃）と呼ばれるものである。涅槃の本質についての問い、また、涅槃に到達した人がいるかいないかについての問いをブッダはたいてい回避している。涅槃とは、私たちが用いる輪廻に属する言語によって言い表すことのできないものなのである。私たちに言えることは、生起の終わりとは、他に依存する発生の終わりであり再生の終わりである。すべての煩惱と自己に対する盲信の消滅である。平静と自由の一種であり、そこに人格的同一性や連続性についての問いや、個人が死後生き続けることについての問いを差し挟むことを許さない、ということだけである。そして、涅槃がいかなるものであると、それは確実に、ヴェーダやウパニシャッドに見られるどんなものよりもラディカルな超越と救済の概念である。しかしまた忘れてはならないのは、涅槃とはただ否定的で、苦悩の経験のみに動機づけられた概念ではないということである。ブッダ自身も彼の信奉者たちに対して、彼もまた涅槃を求める際に、子供のころに経験した、満ち足りて無欲であり、完全に自由な幸運の時期を思い出すことによって導かれたということ語っている（MN 36; Winternitz 1929, 8.）。

縁起の教えは、業のプロセスにおいて永続的で常に同一である基体を想定することを許さない。一つの具現から別の具現へ、一つの生から別の生へと移っていくような本質的な何かというものは存在しない。そのような何らかのものを信仰することは、すべての害悪、すなわち、エゴイズム・人生における激しい欲望・輪廻における苦悩の根源である。諸々の生類は、しばしば「五つのグループ（khandha/skandha、*五

うん
蘊)」のリストに挙げられる物質的・精神的な要素の複合である。このリストは一部分、縁起の定型句と一致するが、これとはまた違った視点を表している。この五つのグループとは、肉体的な形態 (rūpa、*色)、感覚 (vedanā、*受)、知覚 (saññā/saṃjñā、*想)、心の動きと内的意志 (saṃskāra、*行) そして個々の意識 (viññāṇa/vijñāna; *識) である。一人の人間として、あるいは一つの個人として普通呼ばれているようなものを構成するこれらの要素は、それら自身も常に変化し続けている。これらの要素のうちいかなるものも、行為や行為の業的な応報の常に同一であり続ける主体あるいは基体としてみなされることはない。そのような主体は存在しない。また同時に、行為と切り離し可能な行為者というものも存在しない。それでは、業に関する責任がそもそもどうして成り立つのか？行為の結果が生じる際にその行為の張本人がすでに存在しないならば、どのようにして公正な因果応報が可能となるのか？

この問い、ないしこれに類似した問いについては、仏教内部の中でも徹底的に議論されてきた。またこの問題は、仏教徒とジャイナ教ないしはヒンドゥー教との間に何百年という長きに渡る広範な論争を巻き起こした。パーリ経典には含まれていないものの、上座部において最も有名な文献の一つ『ミリンダパンハ』(『メナンドロスの問い』)はこのテーマに特に注目している。この文献は、業理論が仏教的なプロセス的存在論や自我の否定と親和性があることを一連の比喩を通じて描き出そうとし、また納得のいく説明をしようとしている。ところで、この文献は、おそらくフィクションであるがグレコ・バクトリア王国のミリンダ王(メナンドロス王)と仏教僧のナーガセーナとの間の対話を紹介していることがさらなる魅力となっている。ここで少し実例として一部分を取り上げてみよう。ミリンダ王は対話の相手に次のように問いかける。

「尊者ナーガセーナよ、人が転生する時、死したまさしくその同

じ人が再び生まれるのでしょうか、それとも別の人が再び生まれるのでしょうか？」

「同じ人が転生するのも、別の人が転生するのもありません。」

「では、例を挙げてください。」

[ナーガセーナはここで一連の例を挙げて、その後次のように語る。]

「王よ、例えば、或る人がランプに明かりを灯すとしましょう。このランプの明かりが一晩中ずっと灯っていますようにと願って。」

「確かに、尊者よ。」

「しかしながら、王よ、深夜の炎は夜中の炎と、夜中の炎は真夜中の炎と同じでしょうか？」

「確かに、同じではありません、尊者よ。」

「それでは、王よ、深夜のランプの明かりとは夜中のランプの明かりとは別のものでしょうか？夜中のランプの明かりと真夜中のランプの明かりとは別のものでしょうか？」

「尊者よ、そうではありません。明かりは一晩中一つの同じランプによるものです。」

「王よ、それと全く同じように、諸々の出来事の鎖は相互に続いているのである。一つの出来事が生じると、もう一つは消滅するが、にもかかわらずそれらすべては絶え間なく互いに接して連なっている。このようにして人は、最後の意識の状態において、同じ人としてでも、また別の人としてでもなく転生に至るのである。」(Nyanatiloka 1919, 66ff.)

[しばらくすると、ミリンダ王はこのテーマに関する質問を修正して戻ってくる。]

「尊者ナーガセーナよ、この転生するものとはいったい何なので

しょうか。」

「それは、精神と物質の結合体 (nāmarūpa) です。」

「それはどのようにででしょうか？この現在の精神と物質の結合が転生するのですか？」

「王よ、そうではありません。そうではなくて、この現在の精神と物質の結合体を通じて、善業もしくは悪業 (kamma) が引き起こされ、それぞれの業の作用に従って、再び新たに別の精神と物質の結合体が生まれるのです。」

「しかし尊者よ、そうであるならば、人はそれによって悪い行いの連続から自由になることがないでしょう。このことについて私にご説明ください。」

「例えば、次のようなことが起こったとしましょう。或る男が或る人からマンゴーの実を盗みました。マンゴーの持ち主はその男を捕まえて、王の前に突き出して、彼のマンゴーがその男に盗まれたと訴えました。しかし、その男はこう言ったのです。「私は彼のマンゴーを盗んでいません、王よ。というのも、この人によって植えられたあのマンゴーの実は、私が盗んだものと同じではありません。ですから、私は罰には値しません。」その男は本当に罰に値しないなどということがありましようか？」

「確かに、それは罰に値します、尊者よ。」

「では、それはいかなる理由によるものでしょう。」

「その男がどのような主張をしようとも、その男は、最後のマンゴーの実を盗んだことの科により、同じ罰に値します。なぜなら、最後のマンゴーの実はそれより前のマンゴーの実がなければこの世に存在しないからです。」

「王よ、それと全く同じように、この現在の精神と物質の結合体を通じて、善業もしくは悪業が引き起こされ、それぞれの業の作用に従って、再び新たに別の精神と物質の結合体が生まれるのです。」 (Nyanatiloka 1919, 76ff.)

このテーマを繰り返し取り上げてから、ミリンダ王は最後に (Nyanatiloka 1919, 116) 次のように問うた。「尊者ナーガセーナよ、再生というのは転生することなしに (すなわち、魂の移動なしに) 起こるものなののでしょうか？」ナーガセーナの以下の答えは、もはやそれほど驚くものではない。「確かに、王よ。」魂の移動とは、一つの身体から次の身体へと「越えて渡る (saṅkama/saṅkrama)」ことであるが、これは存在しない。というのも、移動の主体となる、常に同一であり続ける魂というものがそもそも存在しないからである。その代わりに、上座部仏教徒がパティサンディ (サンスクリット語 : pratisaṃdhi) と呼ぶもの、「再び結び合わせること (*結生^{けっしょう})」、すなわち、二つの連続する生というプロセスの因果の連鎖—これは同一性ではないにせよ、死を越えた連続性を許すものである—が存在するのである。

『ミリンダパンハ』は転生の問題点について、とりわけ喩例と具体的な例によって説明しており、概念的な分析という形式はより少ない。そのような分析や論証は、仏教内部の討議、またとりわけヒンドゥー教との論争において見いだされるが、これについては後段で (特に第六章において) 詳しく述べることにしよう。ここではひとまず、仏教内部においても再生のプロセスの本質は、全般的に自明のこととして受け入れられていたわけではなかったということを記憶にとどめておきたい。このことは、正量部ブドガラ論者によって論証されている。ブドガラ論者は、ほぼ実体のような、ほぼ魂のような実体の存在を想定し、それをブドガラと名付けている。彼らの解釈によれば、このブドガラは五つのグループ (khandha/skandha、*蘊^{うん}) と同一でもなく、別のものでもないという。これと混同してはならないのは、他のいくつかの仏教部派、例えば、説一切有部などにおいて見られる、一つの身体の終わりとして新しい身体の始まりとの間、つまり、死と再生との間を橋渡しする中間的な実体という概念である。そのような中間的な実体や中間的な存在などというものは、後にチベット仏教において特別

な意味を持つようになるが、上座部の正統説からすると受け入れられるものではない。

しかしながら、上座部仏教内部においても、実体がなく因果の連続によって導かれるプロセスというものが常に厳密に貫き通されたわけではない。とりわけ物語や通俗的な文学の分野においては、転生、すなわち一つの事物のような、少なくとも一つの同一の核を内に留めた存在物が「移りさまよう」話は必ずしも首尾一貫して回避されていない。このことは、例えば、経典に含まれる韻文が、その都度、経典に含まれない散文部分を伴った形で説かれる膨大なジャータカ文献にも当てはまる。これらジャータカ文献は周知のように、未来においてボーディサッタ（サンスクリット語：bodhisattva、*菩薩）と呼ばれるブツダがそれまでずっと経てきたおよそ 550 もの前世の生存における出来事を伝えるものである。二つの簡潔な見本がこの文献のスタイルをよく例示しているだろう。この二つは菩薩が動物の姿で生きていた時、彼の身の上に降りかかった不幸に関する話である。（『ジャータカ』第 308 と 219; Oldenberg 1993, 390f.; 415f.）

「昔ベナレスをブラフマダッタ王が治めていた時、菩薩はヒマラヤでキツツキとして生まれました。その時、一頭のライオンが一塊の肉を食べて喉に骨を詰まらせていました。ライオンの喉は腫れておりました。獲物を捕りに出ることができず、ひどい痛みで苦しんでいました。そこへその鳥がやってきて餌を見つけようとあたりをぐるりとひと回り飛んでライオンを見つけると、枝の上にとまってライオンに問いかけました。「友よ、一体どこの具合が悪いんだい？」するとライオンはキツツキに何が起こったのかを話しました。＜以下略＞」

それからキツツキはライオンの喉から厄介で危ない骨を取り除いてやった。ライオンは鳥を食べることこそなかったものの、まったく感謝

の意を表さなかった。この話は感謝の気持ちと恩知らずというテーマについての寓話の意味というところで終わっている。

では次に二つ目の話に目を向けてみよう。

「昔ベナレスをブラフマダッタ王が治めていた時、菩薩はサルとなってこの世に生まれました。或る森の住人がそのサルを捕まえて、王のところへ持っていき、王への贈り物としました。そして、サルは王の許で長い間暮らし、善く振る舞って、人間世界の生活や営みのすべてを知るようになりました。王はサルの振る舞いに満足し、例の森の住人を呼んで、そのサルを捕まえたもとの場所に連れて帰って、そこで自由にしてやるように命じました。そしてその森の住人は命ぜられた通りにしました。〈以下略〉」

その後、サルの仲間たちは、再び自由となった菩薩のサルから、人間のもとでどのようなようであったかを聞かせる。菩薩のサルは、仲間のサルたちに、人間にほとんどおもんねることなく人間世界の様子を語る。特に菩薩のサルが強調したのが、人間のエゴイズムと食欲、そして自身が儂いものであるという現実に向き合うことができないことである。サルたちはそのことに大変反感を覚え、それらすべてをそれ以上聞きたくないといって最後には耳をふさいでしまった。教訓的な意図はここでも明白である。ところで、すべてのジャータカ物語は、「現在」すなわちブッダ・シッダールタ・ガウタマの生きている時代から始まる。ブッダ自身が物語の語り部として登場し、現在をよりよく理解するために、過去すなわちブッダ自身のかつての存在をその時その時で引き合いに出している。

ジャータカ物語の大多数は、自由に、人間（しかも例外なく男性）という菩薩の存在形態を題材にしている。経典に含まれているジャータカ集の中では、未来のブッダは決して女性として登場することはない。時折、『パンニャーサ・ジャータカ』という呼び名で知られ、特に

タイやビルマで広がった偽経集の中に例外が見られる。ブッダ自身の前世が問題とならないようなその他の転生の物語においては、女性間の移行というのは、確かにそれほど異例なことではない。例えば、『尼僧たちの偈頌 (*テリーガーター)』400-447 に含まれる尼僧イシダーシーの話が挙げることができる。その物語によれば、イシダーシーはかつて、魅力的な青年・雄のサル(ただし辜丸を失ってしまった)・去勢されたヒツジ・両性具有の人間などとして生きた。ジャイナ教と同じように仏教においても、女性が解脱できるか否か、また、尼の僧団を認めるか否かという議論が行われてきた。伝統によれば、ブッダ自身は尼僧団を設立することを若干の抵抗はあったものの承諾したという。

ここまで私たちは特に上座部の伝統に属する文献を典拠としてきた。その際、アビダンマ／アビダルマ教学や註釈文献および後代の綱要書など広範に渡るものは取り扱わなかった。業と再生について徹底的に論じる文献で、重要な綱要書と見なされているのが、ブッダゴーサの『ヴィスツディマツガ (*清浄道論)』(500年頃)であろう。業の要因と機能とに関するブッダゴーサの分析と分類は、たいていの場合、経典において用意された枠組みを超えている。例えば、第17章には、「生起させる業 (janaka; とりわけ、再生との関連において)」「支持する業 (upatthambaka)」「抑制する業 (upapīlaka)」「破壊する業 (upaghātaka)」という業の分類が見られるが、これはアビダルマを含めた経典には典拠が見あたらない。上座部仏教の教学のその他の細部についてはここでは扱わなくともよいだろう。

仏教全体の展望において、上座部の伝統は、歴史上また現在における大きな意義にもかかわらず、部分的に今日もまだ存続している他の様々な価値のうちのただ一つの方角性のみを代表するものとなっている。また、業と再生の教えの基本的な考え方は、どこの学派や宗派においても真剣に疑問として取り上げられたことがない一方、個々の問題を説明する際に、また総じて概念的に記述される場合には、部分的

にはあるがはっきりとした区別—この区別は、歴史の流れにおいて激しく、また長く続く論争をもたらすこととなるのだが—がなされた。従って、ジャイナ教の場合とは異なり、仏教における業の教えは決して統一のとれた現象ではないのである。

他にも色々あるが、ここでは特に以下の質問について考察し、また様々な方法で答えよう。

- ・生存と意志的作用力あるいは自覚的意識 (cetanā) と心的活動は、どのようにして詳しく確定されるのか？
- ・言語的あるいは身体的実行の意図は、厳密に言えばどのような状態にあるのか？
- ・未来のための、また後の「熟果」のための業の作用力はどのようにして保存されるのか？
- ・業の報いが他の人間や生類に移譲されることがあるのか？業は他の因果関係の形式とどのように協働しまた競合するのか？
- ・業は外的な物質的世界の中でどの程度の作用を持つのか？
- ・業は行為者の個人的な、すなわち心理的・生理的な状態にどのような作用を及ぼすのか？
- ・一つの生の終わりと次の生の始まりとの間に、時間的な隔たりはあるのか、またその間を橋渡しするような中間的な実体や中間的な存在 (antarābhava, *中有^{ちゅうう}) はあるのか？
- ・利己心・渴望・無明がすでに完全に取り除かれているというブッダあるいは阿羅漢 (ブッダの一つ手前の段階) の特別な業の状態というのはどのようなものか？

このような問いは、アビダンマ／アビダルマと呼ばれる学究的な部門において、部分的に詳細に論じられている。この文献中、これらの問いは因果の要因 (paccaya/pratyaya) や存在の基本的な構成要素 (dhamma/dharma) について詳細に論議する文脈において現れる。業

についての見解の多様性は、特に『カターヴァットゥ (^{ろんじ}*論事)』というテキストによく反映されている。このテキストは博識な学僧ティッサ・モッガリプッタ作とみなされるが、同時に経典としての地位を獲得した文献である。このテキストは仏教諸派の伝統に基づく様々な対立の見解を数多く紹介し、上座部の視点からそれらの見解を検証している。

ここではいくつかの例に絞って、因果関係という総合的な範囲において業の果たす役割とそれが物理的な外界や一般的なこの世の出来事に与える影響ということに関する問いに集中すべきである。その際まず、一人の人間の内的な生活や経験という部分でもあり、また同様に外的な空間・時間的出来事という部分でもある一つの現象、すなわち寿命が限られているという現象、また死という現象と関連付けて話を始めよう。寿命の制限や死期の決定について業が重要な役割を果たすということは、ヒンドゥー教やジャイナ教の伝統だけではなく、仏教においても広く受け入れられている。しかし、このことについて、個別には何が言われているのであろうか？また仏教において、業は因果の要因としてどのような意味で効果があるのだろうか？「自然の」成り行きとしての死に向かうというのはどのような状態であるのか？業は特別な死の原因であるのか？業は、特別な場合にのみ作用して、時期が早いかそうでないか説明することができない死の原因であるのか？あるいは、それは、死や死ぬことそのものの原因あるいは共同の原因であるのか？また業は、寿命の長さや死期に影響を与えるような他の原因とどのような方法で適合するのか？

『カターヴァットゥ』は、これら一群の問いに対して仏教諸派によって提出された一連の見解を紹介している。第7章第8節は、老いることと死ぬこと (*jarāmaṇa*, *老死) そのものが業異熟 (*kammavipāka*) を表しているというテーマについて論じている。註釈では、この見解はアンダカ派と結びついたものである。これに先立つ部分 (第7章第7節) で、アンダカ派の人々は「大地 (*prthivī*)」、すなわち人々が居住

する大地、すなわち居住可能で利用可能な土地は業の熟した結果の顕在化の一つであるという見解を主張している。この主張は上座部にとっては受け入れられない。業が「熟する」のは、主体的な経験の領域であり、また意識や知覚の状態というあり方においてであり、苦しみや喜びといった諸々の感情においてである。(ただし、業に関連する意図や決意において業が熟することは決してない。業を生み出す何らかのものが、逆に業によって生み出されることはありえない。) 上座部の見解によれば、大地がその物質的な構造においてそのような基準に適合しないのと同様、老死が客観的で物質的な事象として適合することはほとんどあり得ない。老と死とはむしろ、業が次第に熟して、その結果物が現れ出る場としての内的な事象や状態のために客観的な枠組みと物質的な基礎を提供している。しかしながら、老死それ自体は決して業の熟果が現れ出たものではないのである。(これについて、またこれに続く部分については、Halbfass 1995, pp. 89-94 を参照せよ。)

にもかかわらず、アンダカ派の人々によって表明され、注目された問題は、上座部の人々にとっても重大である。上座部の人々は確かに、業とその結果が熟することの因果関係が物質的な外界、すなわち業のプロセスの枠組みに影響を与える、それどころかそれを特徴づけ、形作ることになりうるという点について全く異議を唱えていない。このことは特に、固有の身体が業によって条件づけられた快・不快な結果を運ぶ乗り物や媒介としてかなりの程度の役割を果たしているということについても当てはまる。いわゆる業が熟するとは、私たちの行為や意図によって植えられた業の芽が私たち自身の意識の流れの中で成長することであるが、これは、因果関係や作用力の唯一のあり方ではないだろう。実際、アビダンマ、特にアビダンマの第七論書である『パターンナ』や註釈文献において「業異熟の因果性 (vipākappaccaya)」と並んで「業の条件 (kammappaccaya)」というものがある。業が熟することの因果性が真の意味で心理的・主観的領域に縛られているならば、業の作用の二つ目のあり方はおそらく肉体的・物質的領域に顕在化し

て、物質的な関係を構成するために貢献するはずである。このことはむしろ、大地の肉体的領域ということに当てはまるし、老と死の肉体的・生理的経過にも当てはまる（Nyanatiloka o.J., 145ff.）。

アビダンマによれば、業の因果性の二つのあり方は、他方でさらなる因果の関係網に組みこまれ、そこから分離することはできないという。業がこの網の中で絶対的な優先権をもち、常に業それ自体が他のすべての因果の要因に対して押し通されるということは自明のことではない。すでに古いテキストの多くにおいて、様々な、もしかすると競合する因果関係の型を想定することが、例外なく、形の上では合法的に理解される業の正当性に制限を設けているということは見逃すべきではない。業の主体に何ら不当なことは起こらないはずである（akṛtābhyāgama）という原則、また公理の補足や逆転、すなわち、行為の結果が生じないこと（kṛtavipraṇāśa）はあり得ないことがここでは問題となっている。また、とりわけ現代の上座部において、十分にその効力を発揮させる試みがなされているかもしれない。喜びと苦痛とは、すべての場合において以前の行為の結果ではないことは明らかである。つまり、それらはすべての場合において必ずしも業の報いではないのである（Halbfass1991, 321f.）。

このことは特に、病・老・死、またそれに付随する経験の状態との関連性においても当てはまる。しかし、『ミリンダパンハ』において、また『サンユッタニカーヤ』や『アングッタラ・ニカーヤ』などに含まれるいくつかの經典テキストにおいてすでに、病気については色々な原因があるということが説かれている。業は、部分的には純粋な自然法則であったり、肉体的・生理的なものであったりする様々な原因の一つである。例を挙げるならば、例えばウトゥ（サンスクリット語：ṛtu）という用語で呼ばれる原因の一つのあり方である。ウトゥはまず「季節」「正しい時期」「定期的であること」などを意味し、より抽象的には、特に無機的な領域における「自然の法則」そのものを意味する。この意味において、ウトゥは、アビダンマ以来良く用いられる、

老・病・死という現象を含むこの世の出来事全般が従うところの五つの規則性 (niyama; この中には kammaniyama 「業の規則性」というものが含まれている) のリストに含まれると言える。もし業やその結果から既に自由になっているブッダや阿羅漢をこの考察に加えるならば、また特別な問題を結果としてもたらすことになるが、本書ではこの問題については詳しく扱わない (Halbfass 1995, 191f.)。

業の作用力に対する制限と「業が熟すること (kammavipāka, 業異じゅく熟)」と精神的あるいは心理的な領域との内容的な結びつきとは、すでに言及したように、仏教そのものに典型的なものというわけではない。他の諸々の見解も『カターヴァットゥ』において斥けられた教説に限定されるものではない。世界の構造一般とその世界において起きる出来事は多かれ少なかれ業と重要な繋がりを持っているという見解は、別の学派においても見られる。さらに、宇宙的な出来事もすべて合わせて業のドラマであると理解し、行為と果報の因果性によって構成され、業との関連性をもった経験の状態と意識の内容によって現実を制限しようとする傾向が時としてはっきりと浮かびあがってくるということが言えるだろう。仏教の考え方において、一般的には認められていないが、十分に良く知られていることとして、地獄という場所と罪人たちが地獄において耐えるべき罰とを彼らの悪業に支配された妄想の力の投影として解釈するということがある。地獄などというのは実際のところ粗野な夢である。その存在論的地位は重要ではない。何が問題なのかといえば、行為者が地獄を通じて経験するところの業の果報である。瑜伽行唯識派の哲学では周知のように、物質的外界全体は実際には心的に仮構されたものであり、行為主体の投影であり、業の貯蔵によって蓄えられた夢である。(ヴァスバンドゥ『唯識二十論』; Frauwallner 1956, pp. 366-383)

この領域に関しては、明らかに根本的な形而上学的見解の相違がある。にもかかわらず、忘れてはならないのは、この相違は、仏教の基本的かつ中心的な関心事として決定的なものではないということだ。

では何が特に問題となるかという、それは、世界の存在論的状況でも、その世界において支配的な因果律でもなく、世界に対する、また世界からの解放の可能性に対する私たちの関わりあいである。世俗的な活動、すなわち輪廻に関与することは、私たち自身の責任であり、また私たち自身によって克服されるべき束縛であると認識し、また受け入れなければならない。ブッダの四つの聖なる真実のうち、「道 (magga/mārga)」に相当する第四のものが決定的に重要である。「八つの高潔な道 (*八 正道)」は周知のように、正しい知 (paññā/prajñā) や正しい理論的立場に関する部分を含み、さらに道徳的な生活の指導や、最終的には、最初の「正しい知」に新たな意義とさらなる奥行とを与えることが可能な瞑想や悟りの方法を含んでいる。五つの道徳的な基本的規則 (*五誓戒) は在家・出家のどちらにも同様に必修のものである。暴力・盗み・嘘を避けること (*不殺生・不偷盜・不妄語)、性的活動の自己抑制 (*不邪淫)、そして酔いをもたらす飲み物を放棄すること (*不飲酒) の五つである。この戒律 (sīla/sīla) の五つ目の戒までは、ジャイナ教のそれと同じである。もっとも、不殺生という根本的な戒律はジャイナ教ほど厳格には適用されていない。ジャイナ教の場合と同じように、仏教徒にも広範囲に渡って厳しく定められた僧侶のための行動規範のリストがある。また、両者のカテゴリーは交換可能でもある。ジャイナ教の四つの肯定的な基本的美德 (普遍的友好関係ないしは、善・同情・共感・平静) は古い時代から登場し、仏教徒にとっても (パーリ語 : mettā, karuṇā, muditā, upekkhā) 同様に古い時代からのもので、おそらく仏教が起源である。仏教徒にないものは、自虐的な苦行生活に対するジナ教的傾向である。

ジャイナ教とは異なり、普通、仏教徒たちは業そのものを「破壊 (nirjarā)」し、あるいは「分離」するという方法をとらない (榎本 1989 参照)。仏教徒にとって業とは事物のように分離したり破壊したりできるようなものとして存在するものではない。また、実体のような魂が存在すれば、そこにおいて業が貯蔵されることが可能となるであろう

が、そのような魂というものは存在しない。仏教徒にとっては、意識の因果関係の流れのなかの内的要因—これらは私たち（すなわち、私たちが自己と同一視している集合体もしくはプロセス）を輪廻世界に引き留めている—を克服することが特に問題となるのである。私たちが自身に対する明晰さへの道を遮断し、私たちに繰り返し不幸をもたらす振舞いや決断をさせる煩惱や渴望、また根本的な混乱を見抜き、これらを消滅させることが問題となる。明晰さや平静へと至る途上にあるこれらの内的な妨害要素や障害を分類し分析することが、仏教における中心的な関心事である。

ここではまず、ヒンドゥー教の哲学諸派においても見られる概念である「クレーシャ（パーリ語：kileśa）」を例として挙げよう。この「クレーシャ」は「煩惱」と訳されたり、「染汚^{ぜんま}」とか「汚れ」と言い換えられたりする。業と煩惱とはともに「輪廻の原因（saṃsārasya kāraṇam）」である。このうち、煩惱の方が優位にある（ヴァスバンドゥ『唯識三十頌』第19偈に対するスティラマティ註、Jacobi 1932, 52.）。上座部の教義においても業と煩惱は輪廻の共同の原因である（hetu saṃsārasa; 『ネッティ』113.）。ジャイナ教徒とは異なり、仏教徒は煩惱を業の中に入れたり、業の下位に置いたりすることはない。他の仏教諸派と同様、上座部においても、この煩惱あるいは内的障害要素のうち三つのもの、渴望（lobha, *貪^{とん}）・憎悪（dosa/dveṣa, *瞋^{じん}）・理性の喪失（moha, *癡^ち）が極めて重要である。この三つは、その他のすべての悪徳や過ち、例えば、殺生・姦淫・強欲・悪意等（AN X, 174）の根本（mūla）であり、これらによって動機づけられたすべての行為に対し業的にネガティブな色合いを与える。アビダンマ／アビダルマにおいては「高慢」「疑念」「恥知らず」などを含む十のこのような「汚れ」が挙げられている。さらに別の内的障害要素のリストが「障害（*蓋^{がい}）」という名のもとに挙げられている。これは外的な渴望・憎悪・倦怠・興奮・疑いを含み、後に十の煩惱のリストに吸収された。ブッダの悟りについて記す経典や別の古い文献においては「流れ出ること

(āśava/āsrava, *漏^ろ)」ないしは或る種の煩惱について言及される。これらは真理への道の途上で捨て去られるべきものである。これらは特に、性的な煩惱(*欲漏^{よくろ})・生存による煩惱(*有漏^{うろ})・無知あるいは理性を失うことによる煩惱(*無明漏^{むみょうろ})の三つである。時として、これに「(誤った) 見解による煩惱(*見漏^{けんろ})、すなわち、憶測や取るに足りない学説を立てることによる煩惱が加えられる。

道徳上の生活指導・善行の教化・同情・思慮によって、また、私たちの諸々の行為や決意の正と負の可能性や私たちの存在のプロセスの本質を瞑想を通じて認識することによって、煩惱・汚れ・その他不幸な傾向が弱められ、最終的には取り除かれる。根本的な無知(avijjā/avidyā)とそれと切り離せない生の渴望(tanhā/trṣṇā)がその効力を失う。縁起の因果の鎖は壊れる。輪廻の終わりのない輪の部分において整理分類が始まり、ニルヴァーナ、すなわち、苦しみや再生から自由になるという目標に向けて組織的な接近が起こる。

仏教徒の見解によれば、目標の認識とそこへ向かう道の容認とは、輪廻に巻き込まれた生類に根本的に全く新しい方向性を暗示し、再生に対する次のような理解を暗示するものである。つまり、目標に向かう道に真剣に入って初めて、残された寿命の時間が、単なる無意味な繰り返しや輪の中を廻ることではなく、それぞれの繰り返しの外にある目標へと続く未来の直線的な前進であるという理解を暗示するものである。輪廻は、そこに巻き込まれている生類の「前進」・啓蒙・さらなる発展を必ず暗示するような方向性を示すものでは決してない。輪廻が、目標に向けられた救済プロセスとしての意義を獲得するのは、目標達成直前の最後の局面においてである。この局面に関する説明と分析はほとんどの仏教諸学派における中心的な関心事である。上座部では、神聖なるもの、もしくは目標に近づくことの四つの段階(*四向四果)の教え、および、この四段階が到達し、走り抜ける「聖なるもの(ariya/ārya)」の本質に関する教えにおいて典型的な記述が見られる。ここでごく簡単に、この教えについてまとめてみよう(Nyanatiloka o.J.,

33 ff. に基づく)。

完成と最終的な解脱へと向かう「超越の道」の第一の段階は、救済論的な「流れに入る (*預流^{よる})」という段階である。この流れに入ったもの (sotāpanna) は、輪廻への束縛の最初の三つの要因、すなわち、「私」をあたかも実体があるかのごとくに信じること・猜疑心・祭式や伝統的習慣という三要因から自由になる。しかし、彼にはまだ一連の再生 (最大7回) が待っている。これに続く段階は、「一度だけ戻ってくる (sakadāgāmi, *一來^{いちらい})」、「二度と戻ってこない (anāgāmi, *不還^{ふげん})」そして「解放されたもの」あるいは「神聖なるもの (arhat, *阿羅漢^{あらかん})」の段階である。これらの段階は、世間的な生存の拘束から自由になる段階を表しており、阿羅漢は、より「高位の」束縛のうちの最後のもの、すなわち、根本的な「無明 (avijjā)」を克服したものである。この段階の順序の中で、より低い段階に逆戻りをするのではない。目標に向かって前進することがここでは徹底的に描かれているのだ。涅槃の間近にいる候補者たちに関する四段階のグループ化の他にも、上座部では七種類の分類ならびに「清浄性 (visuddhi, とりわけ、ブッダゴーサの記念碑的な『清浄道論』の中で説かれるような)」の七段階がある。さらなる詳細ならびに他の仏教学派においてこれに対応する型については、ここでは度外視して差し支えないだろう。

小乗仏教と大乘仏教の様々な宗派の伝統は、業と再生について独自の教説をその都度発展させ、何百年にも渡って続くこのテーマに関する議論においてそれぞれの立場を取ってきた (概要については、Lamotte1936 のイントロダクションを参照)。とりわけ、説一切有部の伝統は、存在要素 (ダルマ) の教え、因果関係の過程に関する分類と分析、人間をダルマの「連続 (santāna, *相續)」の一つであると描写することに於いて、重要かつ影響力の大きい貢献を成し遂げた。一度なされた決定や実行された行為は、ダルマの連続に対してその時その時に付加的なダルマを追加することを通じて、言い換えれば、このような心的・言語的・身体的行為を所有すること、あるいはこれらの行為

を獲得すること（prāpti, *得^{とく}）を通じて、そのようなダルマの連続の道徳的・業的な地位に影響を及ぼす。ここで「得」とは、それ自体ひとつのダルマとして存在するということは、説一切有部において支配的な具現化の傾向に合致しているように思われる。心的な行為、すなわち、意志や決定と言語的・身体的実現あるいは表現との関係についても、ここでは想定され議論されている。潜在的な行為（avijñapti, *無^む表^{ひょう}）とその顕在的に対応するものという概念は重要かつ固有な役割を果たしている。彼らの時間に関する教説は、現在の存在のみが現存する事物として認識されるのではなく、過去や未来の事物にも、非現在というあり方で実在の状態を仮定するという特徴的なものであるが、説一切有部の支持者たちは、この時間に関する教説を通じて、過去から未来へと続く業の因果の作用力についての存在論的基礎を同時に確立したと考えている。これに対して、犢子部／正量部は、すでに言及したプドガラという、ほぼ実体のような、ほぼ魂のような実体の存在を仮定することによってそのような因果関係の連続を確定しようと試みた。これによって、この学派は異端という非難にさらされることになる。

経量部は、欲望と行動の本質、とりわけ、原初的な意思の刺激から意図された行動（cetayitvā karman）への移行の本質について、説一切有部の分析をさらに一歩進めた。しかしさらに重要なのは、行為から業的結果（phala, *果）へと至るプロセスについての彼らの記述である。すべての意図的かつ業に関連する行為は後に続く一連の心理的過程（cittasantāna, *心^{しん}相^{そう}続^{ぞく}）に影響を与え、そこに或る種の潜在力を付与する。この潜在力は、共同行為あるいは他の行為との競合がある場合に、業の成熟あるいは業の結果へと至る心理的・精神的発展あるいは心理的・精神的転換（pariṇāma）のプロセスを導く。この潜在力はいわば種子や芽（bija）で、徐々にそこに属する果を成熟させる。ところで、説一切有部と経量部との区別は必ずしも厳密で明確なものではない。説一切有部の原典資料として特に重要なものとして世親の『アビ

ダルマコーシャ』(世親自らの手による註釈付。*『俱舍論』)があるが、これは同時に経量部の教説も反映している。第4章は業の教えの古典的な要約の一つを含んでいる。その前に、第3章においてこのテキストはインド仏教において見られる「中間的存在」について独特の描写をしている。「ガンダルヴァ」と呼ばれる中間的存在は死後に生じ、彼の業と渴望とに駆り立てられて、彼が再生する場所へと自覚的に舵をとって進む。それどころか、彼の両親が性交をする場面を観察することすら可能なのだ。その際、将来男性になる生類は母親に対する激しい愛情をもち、父親に対しては憎悪を持つ。一方、女性になる生類は父親を愛し、母親を憎む。このようなエディプスコンプレックス的な描写については、その先駆けが説一切有部の他の原典(『大毘婆沙論』『法蘊足論』)や、『瑜伽師地論』において見られる(Kritzer 1998)。上座部によって排斥された中間的存在(antarābhava、チベット語:バルドゥ、*中有^{ちゅうう})という観念は、周知のようにチベット仏教において大きな意義を獲得した。

大乘仏教の大きな体系的伝統の一つである瑜伽行唯識派は、空間的・物質的外界を決して認めないという彼らの主観的観念論の文脈においてそのような思考の筋道を発展、修正し、そのような外界を意識の状態や心的な出来事に還元している。この意味において現実とは、経験する現実としてあり、それ自体が業の果報の媒体となる。肯定的な意味において、あるいは否定的な意味においても、現実はその時その時にそこにある主体—この主体それ自身も彼の行為や煩惱によって構成されているのだが—のためにある。私たちの目下の快・不快な経験や意識の状態(pravṛttivijñāna、*転識^{てんじき})の基盤として、瑜伽行派は、現時点では経験されない「基盤となる意識(ālayavijñāna、*阿頼耶識^{あらいやしき})」を想定した。この阿頼耶識は、現在のすべての経験や外見上は客観的な出来事の無意識に、また部分的に業に条件づけられた「種子」を内に宿している。人は、遅かれ早かれ自分に降りかかってくる経験の状態や現象をもたらす潜在力を彼自身で作り出し、また蓄えている。彼

は、繰り返し見かけ上は客観的ではあるが、結局は夢のごときで苦悩に満ちた世界を彼に映し出す力や傾向を止めなければならない。言い換えれば、彼は自分自身の煩悩や内的な汚れ(kleśa等)を捨て去って、彼の真の本質、つまり常にそこにある彼自身のブッダという本質であるところの清浄と静寂を実現しなければならない。仏教において業の教えについてのモノグラフはそれほど多くないが、そのような著述の一つとしてみなされているのは、瑜伽行派に宗旨替えをしたと伝統的に言われる世親の著作である。しかしながら、彼の『成業論』は純粋な瑜伽行派の著作ではなく、経量部の学説をも含んでいる。

瑜伽行派や大乘仏教においては、哲学的分析や思弁の他に、特によく知られるものとして、非常に内容豊かな宗教神話が發展した。その中心にあるのがボーディサットヴァ(*菩薩)という思想である。この菩薩とは、すでに悟りに達してはいるが、彼自身の悟りを最終的解脱としてとっておき、その代わりに彼の超人的な能力を輪廻の中で役立てようとする存在のことである。菩薩は、無限の慈悲と無私なる完全な救済の理想の象徴である。それには、理想化され神話的に重要性が高められた業果の移譲の考え方、すなわち、彼自身の善業を苦しんでいる人間の役に立つよう仕向ける能力と準備が菩薩にはあるという考え方も含まれている。一般向きの仏教では、菩薩は神のような救済者として登場し、人は悟りや解脱の途上においてだけでなく、世間の生類の緊急時においても菩薩に救済を求めることができる。このような文脈において發展した信仰としての仏教は、とりわけインド以外において大きな意義を獲得した。例えばチベットのことを考えてみるとよいだろう。チベットでは菩薩という考え方が、宗教的に重要であるばかりか、政治的な役割をも果たしている。ダライ・ラマは周知のように観音菩薩の権化であるとみなされている。また、菩薩思想と結びついた信仰としての仏教は、東アジアにおいても広く大衆に広まっただけでなく、たびたび、菩薩思想に対する集中的に理論的な検討の機会を提供してきた。特に的確な例として、中世日本の親鸞聖人が挙げら

れる。親鸞は善行に努めることや善業を積むことを全く過小評価し、菩薩ないしは仏への熱心な信心の陰に追いやってしまっている。(第8章を参照。)

業と再生というテーマについて、中観派の開祖であり、「空理論 (sūnyavāda)」を基礎づけたナーガールジュナ (2世紀、*龍樹) ほどラディカルにこれを取り扱った仏教思想家は他にいない。仏教思想における業の役割について簡単に概観するに際し、ナーガールジュナは締めくくりに相応しい。彼の極めて重要な『中道に関する偈頌 (Madhyamakakārikā, *『中論』)』の第17章で、ナーガールジュナは業的因果関係という考え方を分析し、他学派が業を概念的にうまく乗り越えようとする試みが無意味であることを明らかにした。その際、彼にとって形式的な反証は重要ではない。それよりもむしろ、後代のヒンドゥー思想家シャンカラのように、業の構想は、ほんの一時的で、実用主義的かつ慣用的な真理の領域に属するものであるということを示そうとしている。この領域においてナーガールジュナは、業と再生とは人生を導く重要な拠り所であるとして十分に評価しており、このことについて、非常に教訓的で実用主義的な方面に関心が向けられた彼の著作『ラトナーヴァリー』の中で具体的に説明している。しかしながら、高次の絶対的な真理や仏教の教えの真の意義ということが問題となる場合、業や再生は、自己理解および世界理解を克服されるべきものとして示している。善業を集積すること、それぞれの業を取り除こうと努力すること、そのどちらも人を涅槃には導かない。業の果報の因果関係を志向することは、根本的には目的と手段というカテゴリーにとらわれたものに過ぎず、獲得・管理・所有を意識したものである。この志向は、行為者とその善悪の果報の享受者とは同一ではないものの連続性があり、過去の生についての個人的な記憶や未来の生における自己の再発見の可能性を前提とする再生という考え方との関連において、「自己」や「実体のような私」という、破滅をもたらす観念からの完全で最終的な離脱を妨げるものである。

ナーガールジュナの意見によれば、ブッダの教説の意義を完全に理解した人はもはや「私は過去の前世において存在したのだろうか？過去になしたどの行為が、私の現世における状況を説明できるのか？」といった問いを發することはないはずである。また彼は、将来の生を見通して、「私は死後、未来において再び存在するのだろうか？私は消えてしまって、破壊されてしまうのだろうか？未来において再生した際、私の現在の行いのためにどのような善果や悪果を私は受けることになるのだろうか？」と問うこともないはずである。

高次の絶対的な真理の観点からすると、業は、自己あるいは魂と同じように、実体がなく、空っぽ (sūnya) である。この空っぽであること (*空性) を認識することが解脱に他ならない。

これは業に対するラディカルな批判のように見えるかもしれないが、これはもちろんナーガールジュナがまさにブッダの本来の意図へ回帰しようとしたことに他ならない。私たちが仏教説の意義に関するナーガールジュナの主張を受け入れるにせよ受け入れないにせよ、彼が真の意味において仏教徒であることは疑うべくもないことである。そして、他の思想家とは異なり、ナーガールジュナは、業と再生に関する仏教的省察が極めて幅広い範囲と急進的な可能性を持っていることを実証している。

〈訳者註〉

(1) John Taber “In Memoriam Wilhelm Halbfass,” *Journal of Indian Philosophy* 28, pp. 425-427, 2000.

(2) ハルブファスの業績については *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, pp. XXV-XXXV (ed. by Eli Franco and Karin Preisendanz, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 59, Rodopi, Amsterdam, 1997) を参照されたい。なお、この業績一覧は同書が出版された 1997 年当時のもので、本稿で取り上

げる『業と再生』を含め、その後に公刊された全業績を網羅的に収録したものではない。

(3) 後に英訳版 *India and Europe* (State University of New York Press, Albany, 1991) が発表された。

(4) 詳細については、ハルプファスの三部作に対する批評論文を中心にまとめた前掲書 *Beyond Orientalism* を参照されたい。

(5) “Beyond Orientalism”ということについてハルプファスは、サイードのオリエンタリズム批判以来、脱オリエンタリズムという視点そのものが結局はオリエンタリズムに包摂されてしまうという傾向を危惧し、「オリエンタリズムという亡霊」(p. 1) を極力脇へ追いやって「オリエンタリズムだけでなくオリエンタリズム批判をも超越する」(p. 23) 必要性を説いている。前掲書 *Beyond Orientalism* 所収論文 *Research and Reflection: Response to my Respondents* 参照。

(6) 哲学の博士号を取得したゲッティンゲン大学では、副専攻として古典学とインド学を学んだという。副専攻ではあるが、そこでインド古典文献学の基礎をしっかりと身に付けたのであろう。前掲“*In Memoriam Wilhelm Halbfass*”参照。

(7) 例えば、「中間の道 (*中道)」というような場合など。

〈略号及び参考文献表〉

以下、著者に従って、原典資料については使用テキストについての書誌情報を記載せず、章番号、詩節番号によって参照情報を示す。以下には本章において言及された資料のみを巻末の略号表 (pp. 314—315) と参考文献表 (pp. 316—325) より抜粋して挙げる。

AK(Bh) Vasubandhu, *Abhidharmakośa(bhāṣya)* (『俱舍論』)

AN *Āṅguttaranikāya* (『アングッタラ・ニカーヤ』)

- Frauwallner 1956 *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin.
- Enomoto 1989 Fumio Enomoto, “On the Annihilation of *karman* in Early Buddhism,” *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 34, pp. 43—55.
- Halbfass 1982 Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa*, Schwabe, Basel/Stuttgart.
- Halbfass 1991 Id., *Tradition and Reflection*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass 1992 Id., *On Being and what there is*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass 1995 Id., “Zum Verhältnis von Karma und Tod im indischen Denken,” In: *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition, pp. 75—95, Wien.
- Jacobi 1932 Hermann Jacobi, *Trimśikāvijñapti des Vasubandhu*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Kritzler 1998 Robert Kritzler, “Semen, Blood and the Intermediate Existence,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 46, pp. 30—36, Tokyo.
- Lamotte 1936 Étienne Lamotte, “Le traité de l’acte de Vasubandhu: Karmasiddhiprakaraṇa,” *Mélanges chinois et bouddhiques* 4, pp. 151—288, Brussels.
- MN *Majjimanikāya* (『マッジマ・ニカーヤ』)
- Nyanatiloka o.J. Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, (出版年情報なし) Konstanz.
- Nyanatiloka 1919 Nyanatiloka, *Die Fragen des Milindo*, Band I, Leipzig.

- Oldenberg 1993 Hermann Oldenberg, *Reden des Buddha* (Hg. H. Bechert), (初版 1922 年) Freiburg.
- Schmithausen 1991 Lambert Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo.
- Vetter 1988 Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden.
- Winternitz 1929 Moriz Winternitz, *Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka*, Tübingen.