

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第6号

【論文】

仏教の自然観

— 自然、主体であるか客体であるか —

朴 京 俊… 1

初期有部論書における無表と律儀（承前）

— 律儀の用例 —

青 原 令 知… 29

後期清沢満之における宗教と道徳

保 呂 篤 彦…126

2006

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

仏教の自然観

自然、主体であるか客体であるか

パク キョン ジュン
朴 京 俊 (東国大学校教授)

I はじめに

西欧から始まった科学文明および産業化は、自然を征服の対象として見た人間中心主義的世界観の産物だと言ってもいいだろう。また、進歩史観は開発と成長の理念に基づいて、人類に限りない欲望を追求させ、‘大量生産－大量消費’システムを確立させた。それゆえ、物質文明と産業化の排泄物は環境を汚染し、生態系を破壊するまでに至った。すると1964年にレイチェル・カーソン (Rachel Carson) は自分の著書『沈黙の春 (Silent Spring)』の中で、このような環境危機に対して警告し、1973年にはシューマッハ (E.F.Schumacher) が『小さいものが美しい (Small is Beautiful)』を出刊し、少なからず波紋を広げた。

環境汚染が地球規模で広がるにつれて、1972年ストックホルムでは国連までもが直接に環境問題を取り扱うことになり、‘人間環境宣言 (ストックホルム宣言)’を採択した。1982年10月28日、国連は再び‘世界自然憲章’を採択し、人間は自然の一部であり、文明は自然によって成り立っているという点を指摘し、“自然は尊重されるべきであり、その基本的プロセスは妨害されてはならない”、“地球上の遺伝的生命力は常に優先され、野生状態であれ人的管理下であれ、すべての生命形態の固体数は少なくともその存続に十分なレベルで維持され、この目的のために必要な生息地を保護する”などの原則を闡明した¹。1992年6

¹ ヤン・ミョンス『綠色倫理』(ソウル：書光社、1997)、pp. 215～217参照。

月にはブラジルのリオで、地球環境保護および先進国と開途国間の貧富の差を解消するため、178ヶ国が参加し国連環境開発会議（UNCED）が開かれた。ここではリオ宣言をはじめ、議題21（Agenda21）、山林議定書、気候変化協約、生物多様性協約など5種の文書が採択され、いわゆる‘持続可能な開発（sustainable development）’という概念を通じて、経済発展と環境保護を同時に追求することにより、現世代の開発が未来世代の福祉を阻害しないようにしている。このリオ会議は、21世紀を目指した環境と開発に関する国際秩序再編の序幕として、今後各国の経済開発と国際秩序の大きな変数になると見ている²。

しかし、現実的に‘持続可能な開発’の原則を守り、開発と保存の接点を見出すことはそれほど容易なことではない。それは現在大規模な開発事業を前に、韓国の世論が大きく分かれることを見ても理解される。セマングム干拓工事、ソウル-仁川間運河工事、ソウル周辺循環高速道路の北漢山国立公園貫通プロジェクト、ソウル-釜山間高速鉄道の千聖山・金井山貫通プロジェクトなどをめぐる議論と対立は、韓国社会の問題として目前に残されている。この問題が円満な解決策を見つけたとしても、国土開発関連事業は今後も引き続き大きなトラブルが予想される。

今こそ我々はこの問題を合理的に、そして根本的に解決するために、人間にとって自然とははたして何であるか、すなわち単純な環境にすぎないのか、それとも主体的存在であるのか、そして人間と自然の関係はどのようにあるべきかを、真剣に考えるべきではないだろうか。特に、仏教は悟りの成就をその究極の目標としている。悟りのためには具体的な人生の知恵も必要であるが、宇宙と自然に対する深い洞察も重要であろう。

したがって、本稿では自然に対する仏教的観点を考察することにする。そのためにまず、自然に対する仏教的な認識の基本態度が、経典の中でどのように表れているのかを調べる。次に、ダルマ（dharma）

² イ・サンドン、『環境危機とリオ会議』（ソウル：大学出版社、1993）、pp. 248～250。

の概念を分析し自然の意味について考え、依報と正報との関係に対する仏教の立場を調べたのち、華嚴思想の自然観を考察して見る。最後に、相依相関性あるいは相互依存性の經典的根拠として多く引用されている“これがあるからそれがある（此有故彼有）”という文句の、解釈上の問題について論じて見ることにする。

II 自然に関する經典上の認識態度

‘自然’という言葉は科学的に分析すると、そこに3つの要素があるという。まずは‘物質的自然’である。物質は宇宙と伴って存在するため、‘宇宙的自然’とも呼ばれる。2つ目は‘生命的自然’である。生物はこれまで地球のみで存在するものと考えられてきたため、これは‘地球的自然’と呼ばれている。最後は‘人間的自然’で‘心的自然’とも呼ばれる。つまり、自然を物質（宇宙的自然）と生命（地球的自然）と心（人間的自然）の総体として見ているのである³。パク・イムンは自然を（1）人間・文化と対立する存在としての自然、（2）宇宙全体・存在一般としての自然に分けて、それぞれの自然観に内在された問題点を緻密に批判した⁴。

このように、我々は‘自然’という言葉を手軽によく口にするが、深く考察するとその概念は不明瞭になってしまう。このような自然を、仏教ではどのように見ているかということ考察するのが本稿の目的であるため、この問題はここで引き続き論議されることであろう。しかし、ここでは‘山・川・海・草木・動物・雨・風など、人為によらず存在するものや現象’とする至極常識的で一般的な概念を作業仮説的な定義にしようと思う。ならば、このような自然に対する態度を具体的に見せてくれるいくつかの事例を、仏教文献に基づいて提示し論議して見ることにする。

³ 大越愛子・源淳子、『解体する仏教』（東京：大東出版社、1994）、p.157。

⁴ パク・イムン、『環境哲学』（ソウル：Midas Books、2002）、pp.45～67参照。

1) 菩提樹へのブッダの感謝

仏典の記録によると、ゴータマ・ブッダが無上正等正覚を成就したのち、最初にした行動は、菩提樹 (Bodhi tree) に感謝の意を表したことであった。菩提樹の下で修行する間、菩提樹は暑い日差しや雨風からブッダを守ってくれたからである。意識のある生命体が、意識のない木に感謝するという行動は、今日の我々はもちろんのこと、その当時のインド人たちにも珍しいことであっただろう。しかしブッダは、意識を持った人間と意識のない木とを区別することはしなかった。ブッダにはその木までもが生きている生命体 (living matter) であり、そしてその恩恵に感謝することを当然の義務と考えたのである。さらに、ブッダが感謝を示した方法は驚くべきものであった。ブッダは菩提樹の前に立ち、実は一週間もの間、一度もまばたきをすることなく菩提樹だけを見ていたと言う。ヘマナンダ (M.Hemananda) はこのことを“宇宙的慈悲をたっぷりと受けている人間の稀なお手本であり、我々が隣家に負った借金だけでなく、周辺環境に負った借りまでも浮き彫りにしている。”と評している⁵。

2) 長老たちの自然への賛嘆

初期経典である『テーラ・ガータ (Theragatha)』には、長老たちの自然に対する賛嘆の詩が少なからず見られる。いくつか紹介しよう。

まず、バナバッチャ長老の詩である。

“澄みきった水があり、広い岩があり、黒い顔の猿と鹿が跳ね、水に巻かれ苔で覆われた岩山は私を楽しませてくれる。”⁶

次に、サッパカ長老の詩を見てみよう。

“真っ白な羽をもつ鶴が黒い雲に追われ避難所を求めさまよう時、アジャカラニ河の風景は私を楽しませてくれる”⁷

⁵ Madawala Hemananda, *Nature & Buddhism* (Dehiwala:Global Graphics & Printing Ltd, 2002)、pp.298~299参照。

⁶ 『比丘の告白、比丘尼の告白』(ソウル：民族社、1991)、p.48。

⁷ 上掲書、p.80。

次にマハーカッサパ長老の詩である。

“カレリの花で覆われているお気に入りの場所がある。象の鳴き声が聞こえてくるこの美しい山岳は私を楽しませてくれる。”

“冷たく澄んだ水があり、インダコバカの虫が生息している場所、青い雲光を帯びた美しい岩山たちは私を楽しませてくれる。”

“美しい山の麓に雨が降る。仙人たちは度々ここを訪れる。岩山では孔雀が甲高く鳴いている。この岩山たちは私を楽しませてくれる。”⁸

阿羅漢果を成就した神聖なる長老たちは、自然環境に無関心のようにも見えるが、これらの詩には自然を楽しみ愛する心がよく表れており際立っている。その昔長老の僧侶たちは、自然から受けた深い靈感を、また環境意識を悟らせる古典である『ウォールデン (Walden)』の作家ソローも、かつて我々に感動的に伝えてくれたことがある。後述する彼の詩は、長老僧侶たちの詩に対する評釈と見なすことができよう。

まだ時折経験するだけのことではあるが、何より甘くやわらかで、純粹で、勇気を与えてくれる交わりは、自然の対象の中から見つかる。とても惨めな厭世家や憂鬱に浸った人間までもが。

自然の中に生きながら、自らの感覚を穏やかに維持する彼らには、絶望的な悲哀などあり得ない。……自然は、純粹で勇敢な人間に決して世俗的な悲しみを強要することはできないであろう。四季と友になり過ごす間、如何なるものも生を我々の荷にすることはできないことを私は知った⁹。

3) 自然は私のものではない

次は『マジマ・ニカーヤ (中部)』「根本法門經 (Mūlapariyāyasutta)」の一部分である。ここでブッダは、自然を自身のものとして考えてはならないと教えている。

⁸ 上掲書、pp.180～187。

⁹ ヘンリー・デイビット・ソロー著／キム・ウンギョ 翻訳・編、『ソローの声』(ソウル：図書出版 IRE、1999)、pp.113～114。

比丘たちよ、知ることのない普通の人間は、偉大なる聖人を大切に思わず、偉大なる聖人の教えを熟知せず (unskilled)、偉大なる聖人の教えに慣れずにいる (untrained)。さらに彼らは真人間を大切にせず、真人間の教えを熟知せず、真人間の教えに慣れず、土を土と認め、土を土と認めたのち、土について考え、自らを土と関連づけ、自らを土と考え、‘土は自身のものである’と考えては、あげくの果てに土を楽しもうとする。その理由は何であろうか。彼らがそれを完全に知ることができないからである、と私は思うのである。(水・火・風も同様である)

比丘たちよ、完成された者、悟りを成就した者、如来もまた直感的に土を土だと知っている。けれども如来は土を土として知ったのち、土について考えず、自らを土と関連づけず、自らを土として考えず、‘土は自身のものである’と考えはしない。そして最後に土を楽しもうとはしない。その理由は何であろうか。如来がそれを完全に熟知しているからである、と私は思うのである。(水・火・風も同様である)¹⁰

前述の内容の要旨は結局、凡夫衆生たちは土と水と火と風（地水火風）を自身のものとして考え、そこに貪着するのに対し、如来は地水火風を自身のものと考えず、そこに貪着しないということである¹¹。我々が注意して記憶しなければならない教えであろう。

¹⁰ *Middle Length Sayings I* (P.T.S)、pp. 3～7 参照。

¹¹ チョン・ジェソンは上記経の内容に対し、順序だって土に対する即自的把握、対自的把握、主観的把握、客観的把握、所有的把握として理解しこれを批判しているが、これは極端な恣意的解釈であり問題があると考えられる。経によるとブッダも土に対し即自的把握をしていることになるが、それならブッダも批判されなければいけないと言うのか。

チョン・ジェソン、「仏教思想と環境問題」、『東洋思想と環境問題』（ソウル：モセク、1996）、pp.111～115参照。

4) 土を掘るべからず

次に、“土を掘るべからず”という、いわゆる‘掘地戒’の内容を通じて自然に対するブッダの立場を見てみることにする。これは『四分律』の90波逸堤（単墮罪）の十番目（四分率第11卷）に説かれているが、その内容を要約すると次のようになる。

ブッダが曠野城にいる時、六群比丘がブッダのために講堂を修理（修治）しようと、自分たちの手で講堂周囲の土を掘り始めた。その時、数人の長者たちがそれを見て“なぜ沙門釈子は恥じらいもせず他者の息を止めるのか。口では正法を知っていると言うが、たった今自らの手で土を掘り他者の命を奪うのを見るからに、どうして正法を知っていると云えるのか”と非難した。この話を耳にしたブッダは、六群比丘たちをとがめたのち、“もし比丘が自らの手で土を掘れば波逸堤である”と¹²制戒した。すると比丘たちは他の者に土を掘らせ、講堂の修理を終わらせようとした。しかし、これもやはり長者たちの非難の対象となった。するとブッダは再び“万が一どの比丘が自らの手で土を掘っても、他の者に掘らせても波逸堤である”と¹³加えて制戒した。そしてさらに、土と知りながらその上に火を放ったり、草きり鎌や鋏を使ったり、金槌で叩いたり、鎌や刀で突き刺したり、爪で土を引っかいたりして傷を負わせてはならないと説いた。

したがって、いわゆる‘土を掘るべからず’という戒律は、元来農作業をしてはならないという意味ではなく、土の中の生物をむやみに殺してはならないという、いわば‘不殺生戒’の延長線上にある戒律である。そのため『善見律毘婆沙』第15卷では砂、石、瓦、砂利の比率が5分の4を超える土は、真地の範疇に入らないとしている¹⁴。『根本薩婆多部律撰』第13卷（壞生地学処第73）では‘生きている土（生地）’という表現を使いながら、そこには‘未だ掘られていない土’は

¹² 若比丘 自手掘地 波逸堤（『大正蔵』22、p.641a）。

¹³ 若比丘 自手掘地 若教人掘者 波逸堤（『大正蔵』22、p.641b）。

¹⁴ 非真地者 多有沙石瓦礫沙土 是名非真地…若四分石一分土可得掘（『大正蔵』24、p.780b）。

もちろん、‘以前に掘られたが雨が降って濡れたり、残った水が溜まったまま3ヶ月が経った土’や‘雨が降っていないのに濡れたり、水に沈んで濡れたまま6ヶ月が経った土’までもが含まれている¹⁵。さらに、耕作地は‘生きている土’とは限らないというニュアンスの表現もあり興味深い¹⁶。

5) 生きている木を折るべからず

『四分律』の‘生きている木を折るべからず’という戒律を見てみることにする。

ブッダはある時、一人の比丘が家を修理するために山の木を切ったということを知り、それは威儀にあらず、沙門法にあらず、浄行にあらず、随順行にあらずと問い詰めた。そして比丘はあらゆる草木も切ったり折ったりしてはならず、山の木の上に杭を打ったり、山草木に火を放ったり刻んだりしてはならないと説いた¹⁷。

また、雨が多く降る夏の雨期に、比丘たちがあちこち歩き回り草木を踏んで被害を負わせたが、ブッダはこれを防ぐため、雨期には一定の場所にとどまり安居をさせた¹⁸。

草木を保護せよというブッダの教戒を徹底して守ろうとした事例が、『福蓋正行所集経』にある草繫比丘の有名な逸話に残されている¹⁹。

一人の比丘が道を歩きながら泥棒に遭い服を奪われ、道端の草むらで草と幹に絡まったが、その比丘は一切の草葉も折ってはならぬというブッダの教え（仏所制戒）に専念し、巧みにその結縛から免れることができたが、草を傷つけないよう

¹⁵ 生地者 謂未曾掘 若未曾掘被天雨濕 若餘水霑時經三月 是名生地 若無雨濕及水霑潤時經六月 亦名生地（『大正蔵』24、p.600c）。

¹⁶ 『大正蔵』24、p.600c。

¹⁷ 『四分律』卷第12、（『大正蔵』22、pp.641c～642a）。

¹⁸ 上掲書、p.830b～c。

¹⁹ 『大正蔵』32、p.744b。

身じろぎもせず絡まったまま伏していたところ、次の日そこに狩りをしにきた国王によって救出されたと言う。

このように、草木の枝葉も折らず、山草木の生命を害さぬようにしたブッダは、さらに生草木の上の大小便や唾吐きを禁じ、また水の中にも大小便をしたり、唾を吐くことを禁じた²⁰。

前述の内容を総合して見ると、自然と生命に対する仏教の基本態度は、感謝であり、尊重であり、慈悲であり、畏敬であることが分かる。

自然をいたわり生命を尊重するこのような精神は、中国と韓国の出家修行者たちに綿綿と受け継がれ、生活の指針となっている。例えば雲棲和尚の『沙弥律儀要略』によると、修行者は水を使う時に虫がいるかどうかを確かめ、(虫がいれば)目のつんだ布切れて濾過して使い、火を炊く時には(虫が死ぬので)腐った木をくべてはならず、肌着を洗う時にはこれを掴み放して洗い、沸騰したお湯は土に捨ててはならないと言う²¹。

Ⅲ 仏教思想の観点から見た自然

1 ダルマの概念として見た自然

我々が一般的に使う意味の‘自然’という言葉は、仏教経典ではあまり見られない。もちろん自然という単語が頻繁に使われるが、この自然はおおよそ‘おのずから’あるいは‘ひとりでに’とう意味で(梵：savyam、巴：sayam)使用されており、論議の対象とするには適さないと考えられる。また‘自然外道’にもあるように、自然という言葉が因縁によって生じたのではないという意味で、偶然に似た否定的な意味でも使用されている。

²⁰ キム・ヨンテ、「仏陀と自然愛護」、『東国思想』第10・11合集(東国大学校、1978)、pp.115~116

²¹ 釈日陀編、『沙弥律蔵』(ソウル青龍社、1972)、pp.157~158。

ハリス (Ian Harris) は自然にふさわしいサンスクリット語として、loka (世界)、pratīyasamutpāda (縁起)、dharma (法然、法爾)、yathābhūta (ありのままのもの)、prakṛti (本性)、svabhāva (自性、自己存在)などを提示しているが²²、我々が論議している対象化された具体的‘自然’に最も近い意味をもつのは、やはり‘loka’ではないかと思われる。なぜならば、ハリスが提示した他の単語は、主に自然の法則性や属性を表しているのに対し、‘loka’という単語は我々が生きている多様な世界を意味しながらも、我々が経験している対象としての具体的自然を指称する言葉としても理解できるからである²³。

しかしながら、具体的自然である‘loka’に対する仏教的観点を明らかにするには、仏教が‘loka’の属性とパターンをどのように見ているかを考察しなければならないが、それは何よりも‘dharma (法)’概念の分析を通じて可能だと考えられる。

仏教の宗教的性格と思想的特長を最も根本的に定めている教えは、おそらく『雑阿含』第12巻にある次の内容であろう。

縁起法は私がつくったものではなく、また他の者がつくったものでもない。それゆえ、それは如来がこの世に下りようが下りまいが、法界に常に存在(常住)するものである。如来はこの法を自ら悟り、すべてを正しく悟ったのち、すべての衆生のために分別して演説しているので、いわゆる‘これがあるからあれがあり、これが起きるからあれが起きるのである’ということである。すなわち、無明と因縁あって行があり……乃至、純粹なる大困難の山が積まれ、無明が滅びるから行が滅び……乃至、純粹なる大困難の山が滅びるのだ²⁴。

²² Ian Harris, “How Environmentalist is Buddhism” (Religion 21, 1991), p.104.

²³ アン・オッソン、『仏教倫理の現代的理解』(ソウル：仏教時代社、2002)、p.416。

²⁴ 『雑阿含』巻第12、第299経「縁起法経」、『大正蔵』2、p.89b。

この教えを通じて、我々は仏教がすべてのドグマ (dogma) と権利を排撃する、まさに‘普遍的な真理’あるいは‘真理そのもの’を重視する徹底した真理指向の思想であることが分かる。ブッダが悟った普遍的真理、いわゆる‘縁起法’は²⁵、時間と空間を超越した永遠なる真理として、ブッダがつくったものでもなく、他の人や全知全能な神がつくったものでもない。いうならば、ブッダが悟った真理は、ブッダの主観に介入した人為的で作為的なものではなく、客観性と普遍性、一般性と世界性を秘めた本来そうであり、おのずからそうである(法爾自然)‘心理そのもの’ということである。

ブッダ当時のインド社会は、激しい思想的混乱(62見または363見)を見せていたが、ブッダがこれを大きく尊祐化作因論(神意論)、宿命因論(宿命論)、無因無縁論(偶然論)の3つに分類し、このような思想は根本的に人間の生を正しく導くことができないと考えた。人間が人間らしく生きていくためには、道徳的秩序と創造的努力が必須であるが、三種外道の思想はこのための理論的根拠を提示できずにいるからである。例えば、ブッダは人間の自由意志を否定し、個人的な善と創造的努力を無意味にしてしまう思想を、決して‘究極の真理’として受け入れることができないという立場をとり、その代案として縁起法を提示したのである。

このように見ると、縁起法には‘宇宙自然の普遍的真理(理法)’という意味と、我々の‘現実生活に有用な道徳的原理’という意味が併存していることが分かる²⁶。したがって、縁起法は自然と人間と社会とを貫通した概念として理解できるのである。ここに仏教の自然に対する基本観点がよく表れている。

元来インドでこの普遍的真理を指す言葉は‘dharma’である。ダ

²⁵ 『中阿含』「象跡喩経」では、“縁起を見ることはすなわち法を見ることであり、法を見ることはすなわち縁起を見ることである”と説いている。

²⁶ 木村泰賢は、仏教での法の観念は宇宙的規律と道徳的規律をすべて含んでいると主張している。木村泰賢／パク・キョンジュン訳、『印度仏教思想論』(ソウル：経書院、1992)、p.83。

ルマは ‘dhr̥’（支持する、支える）から派生した言葉で、20数種の意味があるが²⁷、その2つの基本概念は‘あるものを支え維持してくれるもの’と‘あるものによって支えられ維持されるもの’である。

はじめに、‘あるものを支え維持してくれるもの’の代表的な意味では、‘社会的規範と義務’、‘宇宙的真理と理法’を挙げることができる。インド古代のバラモン教とヒンドゥー教などでは、カースト社会に必要な‘社会的義務’という意味をもっとも重視し、仏教では‘宇宙的真理’という意味で多く使われている。それはバラモン教などで絶対者としての‘神’の概念が‘宇宙的真理’を代替しているのに対し、仏教では絶対者としての神という概念がないためではないかと考えられる。仏教での‘宇宙的真理は’絶対者の概念ではなく、‘いくつかの原因と条件によって、水の流れのように自然に生成・変化・消滅していく因縁法または縁起法’の概念である。よって‘縁起 (pratītyaṣamutpāda)’は自然万物の原理ないし本性としてのダルマともいえ、これは法性の概念にまで及ぶ。

次に、‘あるもの（宇宙的真理）によって支えられ維持されるもの’の意味としては、‘すべての事物と存在及び現象’を挙げることができる。これは自然万物が‘縁起’という宇宙的理法に基づき、いくつかの原因と条件によって‘縁で生じたもの（縁已生）’であることを表している。法界という概念がここから由来しているのは間違いない²⁸。仏教的に見ると、自然は絶対者の被造物でもなく、だからといって偶然によって生じた無秩序なものでもない。どこまでもダルマ、すなわち法に基づいた秩序的存在である。

このように、仏教では自然を絶対者や造物主によって創造された被

²⁷ M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford University Press, 1960)、p.510。堅固に確立されたもの・不偏の法令・規定・法・慣習・実践・義務・権利・事物・真理・要素・定義・徳・道徳・宗教・功德・善行・自然・特性・仏法・戒律など

²⁸ キム・ジョンウク、『仏教から見た哲学、哲学から見た仏教』（ソウル：仏教時代社、2002）、pp.158～162参照。

造物と見なさず、また偶然な存在としても見ない。自然は‘おのずからそうなった存在（自然）’であるが、それは同時に法（ダルマ）を本性として見なす。それで仏教では、自然万物・一切万有を‘諸法’あるいは‘一切法’と呼ぶ。この法は自然だけでなく人間を支えてもくれる。したがって、自然と人間はまったく違った次元の存在ではなく、法を媒介とした縁起的関係にあると見ている。現象的に見ると異なるが、本質的（本性的）に見ると同じ存在であると言える。

こうして見ると結局、仏教は自然を、人間に隷属され人間を取り巻く単純な周辺的環境として見なしていると言うよりは、ある程度の主体性を認めているというのがより妥当であろう。

2 人間と自然の関係：依正不二

前に言及した‘loka（世間）’は‘自然’と必ずしも一致はしないが、かなり近い単語と言える。したがって、人間と自然の関係に対する仏教的観点は、衆生と世間に対する関係を知ることによって十分に明らかになることだろう。

世間（loka）は元来、動詞 *luj* から派生した言葉である。*luj* は‘割れる、壊れる（break, destroy, crumble）’などの意味を持っている。そしてブッダは“崩れて壊れる（*lijjati*）がゆえに世間（loka）と呼ぶのである。”²⁹と説いている。壊滅するがゆえに世間と呼ぶということは、世間と壊滅がほぼ同一の意味であるということである。本来、壊滅は無常を意味し、無常は凡夫にとって苦を意味する。したがって世間と苦は同義語とも言える。仏教でこの娑婆世界を苦海や火宅によく比喻するのは、まさにこのような理由からである³⁰。また、崩れて壊れるがゆえに世間と呼ぶということは、仏教では無常が世間と自然の基本原理として認識されているということである。同時にそれは、仏教が自然を固定的な実体と見なさず、

²⁹ *Kindred Sayings IV* (P.T.S.), p.28.

³⁰ ソ・ギョンス、『仏教哲学の韓国的伝来』（ソウル：仏光出版部、1990）、p.19。

常に変動する力動的なものとして認識しているということでもある³¹。

この世間という概念は、アビダルマ仏教では有情（衆生）世間（*sattvāloka*）と器世間（*bhājanāloka*）に分類し、華嚴宗ではこの2つの世間に智正覚世間が加わり、3種世間に分類される。有情世間とはおおよそ生きて動く衆生を指し、器世間とはこれら衆生が活着している一切の国土を含めた三千大千世界、すなわち全宇宙を意味し、智正覚世間は衆生世界と器世間を教化する如来のことを言う。

ここで注目しなければならないのは、3種世間のすべてに、世間という言葉が共通的に使用されているという点である。これは仏教では、自然と衆生、または衆生と仏陀を二元的に区分していないという事実を示している。縁起論に立脚し、人間と世界を世間という言葉で一つにまとめたことは、仏教思想のもっとも独特な面だと言える。

これは「創世記」1章28節にある“神が彼ら（人間）を祝福され、土を支配せよ、土に生きるすべての生物を治めろと言われたのだ”という内容に見られるように、人間と自然を別の次元として見る立場とは明らかに異なる。また、考える実体と物質的実体、すなわち思惟と延長の間の運命的な分離を主張したフランスのデカルト（1596～1650）の立場ともまったく異なる³²。仏教的立場とはあまりにも違うこのようなキリスト教思想と、近世西欧の機械論的自然観が、自然を搾取と征服の対象にしたであろうことは明白な道理である。

それならば、はたして仏教では衆生と自然の関係を具体的にどのような見ているのか。ブッダは、人間の運命は神や宿命や偶然によって左右されるのではなく、自らの行為つまり業によって決定されるということを強調した。そして因果応報の業説を中心に、仏教的世界観と人生観を展開した。衆生が地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上の六道や、

³¹ Lily de Silva, “The Buddhist Attitude towards Nature,” ed. by Klas Sandell, *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1987), p.10.

³² リン・マルグリッス、セーガン・ドリオン／ファン・ヒョンスク訳、『生命とは何か』（ソウル：チホ出版社、1999）、pp.63～64。

欲界、色界、無色界の三界を輪廻するのは、すべてにおいて因果応報の原理によってである。あらゆる第一原因や絶対者、あるいは形而上学を認めなかったブッダは、衆生の業を全変化に対する唯一の動力であるとした。したがって、衆生の生だけでなく、自然と世界の変化も業と無関係ではいられない。『長阿含』の「世記経」や「小縁経」、そして『ディカ・ニカーヤ（長部）』「アッガーナ・スッタ（Aggaññā-Sutta）」などでは、このような事実を言及している。

ある日、貪欲な気質を持った存在が地上の苔類を味見した。この時、その味が彼をなみなみと満たし、彼に渴望と欲望が沸いた。欲望により、自ら輝く存在は消えさり……人間が地上のキノコ類を食用として食べ続けてようとし、彼らの身体は固くなり、彼らは美醜の外見を備えるようになった。顔が美しい人は、自分より美しくない人を軽蔑した。これが、自慢と独断を示し、続いて美味しいキノコ類は無くなった。……他の人らも彼を模範として、一度に8日間の食事を蓄え始めた。後になって、人々は自分たちだけの草原を分割して、各自の区域を決めた。よって、今まで共同で所有していた土地が、個人の所有になり、こうして所有財産という観念が生まれた。³³

この経典の内容が伝えているように、人間の徳性と道徳性の墮落は、環境を劣悪にする原因になっている。『アングッタラ・ニカーヤ』でも、一国の王と百姓が悪業を行えば、旱魃と凶作、そして寿命が縮むなどの果報を受けるようになると説いている³⁴。

また、他の文献 [Visuddhimaggaṭṭhaakatha] によると、人間の欲求が限界を越えると、洪水が起こり、人間の憤怒と憎悪が道を誤ると、大火災が発生し、人間の無知がその限度を越えれば、破壊的な爆

³³ 『D. N』 III、「Aggaññā-Sutta」、pp.77～94。

³⁴ 『A. N』 II、pp.74～76。

風が起こる³⁵。

進んで、人間の業は果物の味まで変えてしまうという話がジャータカ [Rajovada Jataka] に出ている。

王は隠者に、王が道徳的な教えに従わないなら、果物が甘い味を失うのかと尋ねた。隠者はそうだと返事した。隠者は重ねて、王が道徳的な教えに従わないなら、油、バター、蜂蜜、糖蜜、果物、植物の根がすべて栄養分を失うようになると言った。

隠者の言葉を確認するために王は、首都に帰るとすぐに、道徳的教えを守らなかった。彼は悪業的で、不当に統治した。しばらくして、彼は隠者のところに行き、ベンガルの菩提樹の果物を食べた。味はとても苦かった。王が隠者に、なぜ果物の味だ苦くなったのか尋ねるや、隠者は、王が道徳的な教えに従わなかったから、彼の百姓たちもまた、道徳的に墮落して、ベンガルの菩提樹の果物の味が苦くなったのだと答えた³⁶。

このような話を通して、仏教にも人間の業と自然世界の間に密接な関係があるとの認識が普遍化されていることが分かる。

そして、このような認識は、アビダルマで概念的に体系化されるに至る。アビダルマによれば、衆生の行為によって生じた業力は、2種類の果報を発生させる。一つは正報として、衆生を発生させ、もう一つは依報として国土を発生させる。結局、有情世間は、有情の業力によって招かれた正報の世間や、器世間、また有情の業力によって招かれる依報の世間である³⁷。また有情の覚者の差別的な運命と現実（有情

³⁵ 清浄な国土を造る運動本部編、『仏教と環境保存』（ソウル：アルムダウンセサン、1998）、p.103。

³⁶ 上掲書、pp.105～106。

³⁷ キム・ドンファ、『俱舍論』（ソウル：文潮社、1971）、p.186。

世間) は不共業によって決定され、有情が共に共有する自然環境と社会環境(器世間) は共業によって決められるとアビダルマは説明している³⁸。このような思想をもとにして、『維摩経』「仏国品」では正報である私の心が清浄にされることによって、依報である国土と環境が清浄されると説く。

智慧によって、その心が清浄され、その心が清浄することによって、一切の功德が正常になる。それゆえに、宝積であり、もし、菩薩が清浄な国土を得ようとするなら、当然、その心を清浄にしなければならない。その心を清浄することによって仏国土が清浄されるのである³⁹。

このような仏教的自然観の独特な立場は、人間(有情)と自然(世界)を同じ世界として表現する点、そして、自然環境と社会環境を人間の工業の産物と見ている点で、よく表れている。よって、有情世間と器世間のこうした関係に照らして見る時、やはり自然を環境と見るよりは、主体に近いと見なければならないだろう。

3 華嚴思想から見た自然

華嚴思想は仏教的自然観を最も深く、印象的に表現している。

華嚴思想の核心は、宇宙万有を一大縁起と見る法界縁起と言える。法界無尽縁起、または無尽縁起とも呼ばれるこれは、万物が互いに因果関係にあり、相互依存関係にあると見て、全宇宙の調和と統一を力説している。法界縁起説によれば、一つの事物は独立的で、開關的な存在ではなく、全体と繋がっており、衆生と仏陀、煩惱と菩提、生死と涅槃などが、互いに対立しているのではなく、円融無碍している。

法界は、事法界、理法界、理事無碍法界、事事無碍法界の四法界に

³⁸ キム・ドンファ、『仏教倫理学』(ソウル:文潮社、1971)、p.98。

³⁹ 『大正蔵』14、p.538c。

区分され、この中の事事無碍法界を成立させる根本原理が、まさに法界縁起である。この法界縁起は十玄縁起と六相円融の教説を通して具体的に説明されるが、ここでは、十玄縁起の中の因陀羅網境界門によって、その内容を簡略に見てみることにする。

因陀羅は、Indra の音訳で、帝釈天を指す、因陀羅網は帝釈天の宮殿を莊嚴する網として、そのすべての網の結び目には財宝玉が組み込まれている。ところが、この財宝玉は、互いに翡翠壯觀をなしている。すなわち、玉には他の玉の影が映っている。他の玉の一つ一つにもやはり、また他の玉の影が映っていることは、もちろんである（これが、一重累現という）。また、一つの玉に映っている他の玉の中には、それぞれの玉に映されたまた他のすべての影までも映し、さらに壯觀をなしている（これを二重累現という）。この影は三重、四重、五重、乃至は無限に重なり、これと呼んで重重無尽というのである⁴⁰。このように、森羅万象宇宙万有は永遠に相互融合し、相互浸透する（相即相入）。相互融合（interfusion）と相互浸透（interpenetration）には、どのような障害もない。そうして、一粒の塵の中に須弥山が表われて、一つの毛穴の中に大海が表われもしているのである⁴¹。

こうした法界縁起の真理を新羅の義相は『法性偈』で次のように表現している。

一粒の塵の中に全宇宙が備わっているので、
すべての塵もまたこれと同じである。
億劫の長くて長い時間が一刹那であり、
一刹那の短い時間が永劫でもある。
（一微塵中含十方 一切塵中亦如是
無量遠劫即一念 一念即是無量劫）

⁴⁰ Peter Harvey、*An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press、2000)、p.153。

⁴¹ 東国大教養教材編纂委員会編、『仏教学概論』（ソウル：東国大出版部、1998）p.175。

イギリスの詩人、William Blake の有名な次の詩は、この法相界の内容と非常によく似て、際立っている。

一粒の砂の中から世界を見て、
一頷が野花の中から天国を見る。
手のひらの中に無限を握りしめ、
瞬間の中から永遠をつかむ。

このように、法界縁起の立場は、人間と自然をそれぞれ独立した実体として把握した近代西欧の二元論とは正面から相反している。法界縁起という重重無尽な法界は、いわば‘生態系 (ecosystem)’ の概念と似ている。生態系は“自然現象を物質の循環というとても大きな前提の下で解釈して、人間を含んだ生物及び微生物的物質の総体的な相互循環関係”を意味している。例えば、自然生態系の構造を見てみよう。自然生態系は、大きく4種類の要素で成り立っている。まず、最初は、光、空気、気候、水、土壌などのすべての微生物的要素である。2つ目は、生産者といえる緑色植物である。緑色植物は光合成を通して、生態系にエネルギーを供給する。3つ目は草食動物と肉食動物及び人間を含む消費者である。消費者は生産者（緑色植物）を摂取して、活動エネルギーとして使い、その過程で生産される炭酸ガスを、呼吸を通してもう一度大気中に放出する。4つ目は、バクテリアとカビなどの微生物として構成されている分解者である。これらは生産者または消費者の死体を分解して、その中に含有された有機物質を微生物的無機物に変えて、もう一度生態系に送り込む役割をしている。このように4つの構成要素は、互いに密接な相互依存と相互循環の構造を備えている⁴²。

こうした生態系の構造を体系化したシステム理論によれば、独立した客観的実体や対象はない。それは専ら、極めて恣意的な観察と判断

⁴² チュ・クェンヨル、『科学と環境』（ソウル：ソウル大出版部、1986）、pp. 89～91。

の産物であるのみである。木の場合を見てみよう。我々は木の葉、小枝、枝、幹の関係の連結網を見る時、それを‘木’と呼ぶ。木の絵を描く時、ほとんどの人は、根は描かないが、根は木の他のどの部分よりもずっと遠くに伸びている場合が多い。また、森の木々の根は、互いに繋がっており、稠密な地下連結網をなして、そこから木々の個別の境界線を正確に引くのは不可能である⁴³。つまり、我々が木と呼んでいるものは、木自体ではなく、我々が問題を提起する方法で露出した木のみである⁴⁴。

縁起説の立場も同様であると言える。我々が単純に客観的对象として見る自然は、人間と異なっているが、木の根が地中で互いに絡まっているように、人間と自然は存在の深淵で互いに繋がっている。

じっと考えて見ると、自然と世界がない人間の生は想像もできない。土地がなければ、水がなければ、火と太陽がなければ、風と空気がなければ、人間の存在も不可能なことである。地・水・火・風の4つの要素が遍くよく備わってはじめて、我々の生命も維持できるのである⁴⁵。こうした認識のもとに、中国の僧肇は“天地は私と一つの根であり、万物は私と一体である（天地与我同根 万物与我一体）”と言い、『華嚴経』では“一切衆生は皆同じ根であると決定し、よく理解しなければならぬ（決定了知一切衆生皆悉同根）”と言ったのである。進んで、‘色心不二’とか‘身土不二’の思想も全部同じ脈絡からなされたものと考えられる。

仏教の縁起論から見た自然は因陀羅網のように、数多くの原因と条件が互いを反映する関係の連鎖として有機的であり、躍動的であり、総体的である。自然のこうした有機的であり、躍動的であり、総体的な性格によって、多分、ラブロック（James Lovelock）は、自然を

⁴³ フリッチョフ・カプラ／キム・ヨンジョン訳、『生命の網』（ソウル：汎洋社、1998）、pp.63～64。

⁴⁴ 上掲書、p.64。

⁴⁵ 李法山、「仏教における環境と生命倫理」、『生命と環境倫理』（第8回韓・日学術交流会議－東国大・立正大、1995）、p.94。

地球に生きている神話的人格体としてのガイア (Gaia) と見て、チャン・フェイッは自然・地球・宇宙全体を‘全生命’という一つの生命体と見ており、カプラは宇宙全体を一つの生命学的・有機的・全一的に理解できる霊的存在と把握しなければならないと主張したのである。彼らによると、地球は科学的唯物論が主張するように、互いに機械的な因果関係で結ばれている物理学的微粒子と還元されることはできない。地球は全一的にだけ把握できるたった一つの生きている身体としての‘全生命’である⁴⁶。この全生命は、仏教では、清浄法身毘盧舎那仏の性格がこれに類似していると言わなければならない。

この段階になると、もう有情物と無情物の区分もなくなると見なければならぬ。こうした立場は、少なくとも理論的には、すでに初期仏教の縁起・空・無我・無常・中道などの様々な教えの中に、その思想的萌芽があったと考えられる。

一例として、『雑阿含』は中道を次のように説いている。

世間の発生（集）を如実に見れば、世間がないという見解が有りえず（非無）、世間の消滅（滅）を如実に見れば、世間があるという見解が有りえない（非有）。如来は、その2つの終りを越えた中道を説いている。⁴⁷

こうして有と無を越えたものが中道実相として、中道実相では有と無を厳格に分けることができない。有と無を分けられないなら、有情物と無情物は、さらに分け難いのである。無情物の中には、すでに有情物が内在しており、有情物の中にはすでに無情物が内在している。事物の第一原因や創造主を認めていない仏教の立場から見ると、仏教は創造を否定して、進化論の方に立っていると見ることができる。こうして見ると、生命は、もともと無生物から由来しているものだと見ることができるであろう。しかし、無から有が出てくるということは、

⁴⁶ パク・イムン、前掲書、pp.208～209

⁴⁷ 『雑阿含』10

形式論理上でも認め難いので、ある形態とか無生物に最小限の生命性を認めざるを得ないと見る。もちろん、その生命は、無生物だけのものではありえず、一つの頤が菊を咲かせるために全宇宙が関与するように、宇宙的介入は必須的である。

とにかく、縁起論的立場で見ると、無情物の境界と有情物の境界を明確に分けることは不可能である。しかし、これは結局無情物にも有情物を認めなければならない結論に帰結するしかないと見るのである。

こうした論理や事由方式を悟りの問題に適用するなら、‘衆生とブツダ’の関係から、結局一切の衆生にも仏性を認めざるを得ないのである。そこで、『涅槃経』は次のように明確に説いている。

善男子よ、衆生の仏性もそうであるように、すべての衆生には見るができないのは、あたかも貧しい人々が自分の家の庭にある草むらの下に純金の甕があるのがわからないのと同じことなのだよ。善男子よ、私が、一切の衆生に備わっている仏性が、煩惱に覆い隠されているの教えるのは、あたかも貧しい人々が、自分たちの家に純金の甕が隠されていることを教えるのと同じことなのだよ。如来が、今日、衆生に備わっている覚宝蔵を見せてあげるよ、これが仏性なのだよ。⁴⁸

そして、時間を経て、仏性の外延は衆生から無情物にまで拡張される。いわば、無情有情、草木国土悉皆仏性の主張がそれである。一般的に、小乗教では無情物には仏性がないと見ているが、華嚴・天台・密教などの大乘の一乗教では、草木と牆壁、瓦礫と国土などのすべての無情物（または非情物）も成仏できると見ている。それは、毘盧舍那仏は十身を具足して、三世間を融攝して、一色一香も無非中道であり、草木国土が、すべて大日如来の法身によって六大でもって仏性とみなすからである。中国天台宗の荆溪湛然は、『金剛錍』で『大乘起信

⁴⁸ 『涅槃経』「如来性品」、『大正蔵』12、p.648b。

論』の真如縁起説による無情有性を力説している⁴⁹。性徹（1912－1993）はこうした伝統の延長線から一步進んで、次のように説いている。

ブッダが道を悟ったということは、無量阿僧祇劫の前から成仏した本来の姿のそれを知っていたということでもあります。この言葉はブッダ一人にだけ該当することではありません。一切衆生、一切の生命、それだけではなく転がっている石と立っている岩、有情・無情全体が無量阿僧祇劫の前から、すべて成仏したという彼の消息であります。⁵⁰

仏教の伝統によると、自然と人間を不二と見る思想は、無情有性、草木成仏に止まらず、さらに無情説法乃至は無情得聞にまで進む。『仏説阿弥陀経』によると、極楽国土では多くの鳥が昼夜六時に歌をうたうが、それは五根、五力、七覚支、八聖道などの説法であり、その声を聞いたその国土の衆生は皆、仏法僧を念ずるようになるという⁵¹。中国の玄沙師備、または燕の声を聞き、‘実相を深く言い、法要をよく説明する’と言ったといい、蘇東坡は“小川のせせらぎは、すなわち毘盧舎那仏の長広舌であり、山色は毘盧舎那仏の清浄身である”と言った。洞山良价は、為山靈祐の指示で雲岩を尋ね、無情が説法をして、無情が説法を聞くということを聞いて、禅旨を悟り、次のような偈頌を吟じている。

まことに不思議で、不思議だ、不思議な無情の説法よ。もし、耳で聞けぬなら、目で聞いて見るがいい。そうすれば、直ちに分かるのだ。⁵²

⁴⁹ 『大正蔵』46、pp.781～783参照。

⁵⁰ 退翁性徹、『自分を見つめる』（陝川：蔵経閣、1994）p.84。

⁵¹ 『大正蔵』12、p347a。

⁵² 「筠州洞山悟本禪師語録」『大正蔵』47、p.507c。「也大奇 也大奇 無情説法不思議 若將耳聽終難會 目処聞時方可知」。

高亨坤は、こうした世界を次のように話している。

このような実相の世界は表像以前の世界、主客の対立以前の世界、天地未萌の世界であるゆえ、人間の聴覚、知覚、判断、表現によって起こる事態とは没交渉的なことである。したがって、人間がこの実相に一致契同するなら、それ自身または主客対立の制限下に縛られず、何物にもはばかりなく、無碍自性の心境に立たなければならない。この時にのみ、はじめて無情説法—無量功德の随縁現形としての森羅万象の現成に直接参与する。⁵³

このように、一切衆生と宇宙自然は、すべてが一体であり、一つの体温であり、一つの生命であると見ることが仏教の一般的な観点と言える。そうして、すべての存在と自然を大切にし、保存しなければならないことがここに内在している論理である⁵⁴。

IV 此有故彼有の解釈について

環境と生態の問題についての仏教的談論の中心には、いつも縁起法があり、その縁起法は、通常、相互依存性や相依相関性の意味として説明される。そして、その縁起法の経典的根拠として、‘此有故彼有’がよく引用される。筆者は、縁起法を相互依存性や相依相関性として理解することに反対しない。いわば、縁起法には、初期仏教から大乘仏教に至る仏教の総体的な思想がすべて含まれていると考えるからである。しかし、相互依存とは、縁起法の意味で経典的根拠として、初期経典の‘此有故彼有’を引用することには、問題があると思われる。この此有故彼有は一般的に十二縁起を公式化した表現として、十二縁起の中にはもちろん、識と名色の関係からのように、相依性の意味が

⁵³ 高亨坤、『禅の世界』Ⅱ（ソウル：雲舟社、1995）、p.130。

⁵⁴ Peter Harvey、前掲書、p.185。

含まれていることもある。しかし、識と名色を除いた項目の間には相依性は成立しない。例えば、‘無明があるため、行がある’は成立するが、‘行があるから無明がある’は成立しない。‘生があるから、老死がある’は成立しても、‘老死があるから生がある’はおかしい。

それにも拘わらず、宇井伯寿は‘imasmim sati idam hoti’などについて言及しながら、この翻訳文である此有故彼有などの‘彼’は、原文では、すべて‘これ(idam)’であるために原文通り‘此有故彼有’と翻訳してもよく、また‘彼’と‘此’を変えて、‘彼有故此有’と翻訳してもいいと主張している⁵⁵。しかし、これには問題がある。此有故彼有などは、決して独立的な文句ではないからである。それは、‘もう一度言うど’(yadidam、謂、that is to say)という単語を通じて分かるように、後ろの具体的な十二縁起の支文などについての公式的な表現だけである。また、idamの用例上、これは必ず同一の対象を指すとは限らないからである。韓国語の場合でも、互いにA、B、Cなどが別の対象物であるが、これらが接近している時は、すべて‘これ’と呼ぶことと同じであると言いたい。さらに、宇井は‘idappaccayatā’を‘相依生’として翻訳することによって、自身の論理を合理化させている。しかし、idamは、‘これ’(此)の意味で、‘お互い’(相)の意味ではない。よって、これは‘此縁性’または‘此依性’程度の意味で、‘idappaccayatā’という言葉もやはり十二縁起の内容を説く中で登場し、文脈上から見て、十二縁起の特徴についての表現に間違いはない⁵⁶。

このように、文脈上から見ると、‘此有故彼有’の根本の意味は相互依存性で見難い。実際に、初期仏教の縁起法は、流転門(此有故彼有 此起故彼起)と還滅門(此無故彼無 此滅故彼滅)の内容を同時に含む具体論的(sotereological)性格が強い。これは、もともと‘老死などのすべての苦しきは縁起したことから縁滅できる’という希望の教えであり、希望の真理と言うものである。それは縁起の真理を悟っ

⁵⁵ 宇井伯寿、『印度哲学研究(第二)』(東京：甲子社書房、1925)、p.318。

⁵⁶ 拙稿、「初期仏教の縁起相依性の再検討」『韓国仏教学』第14集(韓国仏教学会、1989)、pp.133~134。

た直後、ゴータマ・ブッダが、‘私は不死を得たのだ。私はすべての苦痛の束縛から逃れたのだ’と宣言したことを通しても推測できる。繰り返すなら、‘此有故彼有’の根本の意味は、相互依存性ではなく、希望の教えである。

敢えて、解釈学的方法論を語らずとも、文脈（context）上の意味は明らかに理解され、解釈されなければならない。よって、相互依存性の經典的根拠は、‘此有故彼有’ではない華嚴縁起から探さなければならないであろう。

V おわりに

以上の考察を通して、以下のような結論を導き出せる。

最初に、仏教が自然に対して感謝と尊重、そして慈悲と畏敬の基本的な認識態度を見地していることが分かった。

2つ目、仏教的立場から見ると、自然は神による被造物ではなく、偶然（混沌）の産物でもなく、因縁と縁起による秩序（dharma）の産物であり、秩序それ自体であることが分かった。

3つ目、自然を人間の生と無関係な単純な対象的客体と見ず、人間の共業の産物と見ることで、結局依報（器世間）と正報（衆生）を同一した次元で見るということが分かった。

4つ目、華嚴の法界縁起によれば、人間と自然は根本的に一つであり、華嚴をはじめとする大乘の一乗教では、自然の無情物も仏性があることを認め、成仏する可能性までも秘めていることが分かった。

結局、仏教的な観点から見ると、自然は人間に隷属して、人間を取り巻いている単なる環境ではなく、主体的存在ということが分かる。

今日、環境問題についての接近は、大きく2つに分けられているようである。

一つは、‘反近代的、または急進的生態主義’として、西欧の物質文明についての懐疑論ないし悲観論の立場から、合理主義と市場資本主義、技術工学と産業主義などを環境破壊の根本原因と見て、これを批判的に

克服しようとしている。こうした立場は、自然崇拜論的、自然神秘主義的‘環境ファシズム’とする傾向にもなる憂慮を含んでもいる⁵⁷。

もう一つは、‘保守的、または進歩的環境主義’としての合理主義と人本主義及び産業主義など、近代性の基本要素を維持して行きながら、合理的に環境政策に取り組むことを強調している。この立場は、今日の環境問題が、実に‘切迫した危機’と見ている視角について懐疑的である。最近、デンマークの統計学者、ビョルン・ロンボルグは、彼の『懐疑的環境主義者 (The Skeptical Environmentalist)』で、今日の環境危機が検証なしにふくらまされた面があり、環境危機論者たちが力説する二酸化炭素排出量の減縮のような対策より、もっと急を要することは、数十億に及ぶ人間の衛生環境改善と主張して、論難を呼び起こしてもいた。

仏教は、精神的解放（解脱と涅槃）をその究極的目標としていながらも、安楽して幸福な世俗の生を重視している⁵⁸。そして、ブッダは‘技術’の習得を強調したりもし、輸入と支出の均衡する生活を導いたりもした。したがって、仏教が無条件に開発と成長について、否定的立場を取っていると見るのは先入見とも言える。仏教は、環境を人間の奴隷と見ることも、人間が環境の奴隷になることも極端的な見解だと見て、中道的立場を導いている⁵⁹。

しかし、今日の環境汚染と生態系の破壊が、‘問題’の水準なのか、‘危機’の水準なのかについての決定的判断は留保するとしても、今日の人類が‘欲望の危機’の状態に陥っており、また、‘世界観と価値観の危機’の中に陥没しているという点は認めざるを得ないのではないか。そして、今我々は自然を‘効用性’の基準としてだけで見ず

⁵⁷ ファン・テヨン、「経済成長と環境危機」『生命と環境倫理』、前掲書、pp. 140～141。

⁵⁸ Bellanwila Wimalaratana、*Buddhism Society and Environment* (Colombo:Printpal Graphic Systems、1989)、p.51。

⁵⁹ Pallegama Ratanasara、*The Buddhist Concept of the Environment and Individual* (Kuala Lumpur:Buddhist Maha Vihara、2001)、p.166。

に、人間と自然が本来一つだという洞察をもとに、自然の主体性ないしは霊性（spirituality）を認め、地球上のすべての存在が、自分なりの固有の本来的価値を備えていることを悟らなければならない。そうして、我々は、‘生命の網’という一本の糸だけではなく、少欲知足の智慧を習いながら、人間中心主義から生態中心主義へと、パラダイムの転換をすぐに試みなければならないのである⁶⁰。そうしたパラダイムの転換は窮極的に、今日の‘物質文明’を仏教的‘心性文化’または‘涅槃文明’へと変化させて行くようになるのであろう。

⁶⁰ Daniel H. Henning、*Buddhism and Deep Ecology* (Xlibris Corporation、2001)、p.86。

初期有部論書における無表と律儀（承前）

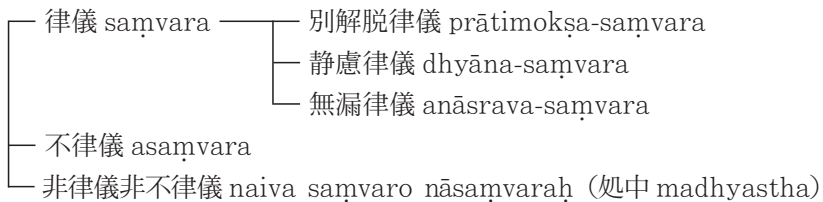
— 律儀の用例 —

あお はら のり さと
青 原 令 知

1. はじめに

本稿は前稿（青原 [2005]）の続編ではあるが、前稿は紙数に制限があったので、問題の所在を詳しく論じることができなかった。重複する部分もあるが、改めて本稿の動機なりを述べてみたい。

説一切有部において特異性が発揮される業の概念である「無表 (avijñapti)」は、その成熟した論議においては大概、次のように分類されている。



これらのうち、律儀・不律儀・処中の無表の三区分については、すでに『発智論』において、明確な規定はないものの、無表の内容を示す周知の用語として議論に用いられている¹⁾。しかし別解脱・静慮・無漏の三律儀の分類は、『発智論』までの有部論書では律儀の区分としては全く言及されず²⁾、『婆沙論』においてようやく明確に規定される³⁾。

この律儀等の無表業の三分類は、有部の教義学の上でどのように形成されたのだろうか。周知のように、無表業の語や概念は、阿含・ニカーヤにおいてまったく説かれぬのみならず、有部においても初期論書の段階では言及されることがほとんどない (cf. 三友 [1976] p.120ff.)。それに対して「律儀」は、部派を問わず阿含や律蔵でも頻繁に用いら

れる一般的な用語である。後の有部教義学において、無表がこの律儀を中心に分類されている限りは、無表の学説の成立過程において、律儀が大きく関与していたであろうことは、十分に予想される。

無表業についてはこれまで、無表色という特異な色法の規定やその実有論など、種々に論じられてはいるが、いまだに業の果報をもたらす潜勢力と説明する誤解もいまだに多くみられ⁴⁾、その全貌が的確に示されているとは言い難い。

筆者は、従来の諸研究とは視点を変えて、律儀という概念を軸に、無表業の成立史にアプローチしようと試みている。前稿においては、初期有部論書である『集異門足論』と『法蘊足論』の唯一の無表業の用例を検討した。そこでは、共通した文脈の『集異門足論』の十無学法と『法蘊足論』の八支聖道中の正語・正業・正命の解釈に、無漏律儀的な要素のあることを確認した。

そこで本稿ではさらに、これら二論書において、他に「律儀」という語がどのような場面でどのような意味において用いられているか、その用例を洗い出し、上記の律儀を核にした無表業の分類にいたる要素を見いだして、無表業の成立過程を解明する糸口としたい。

2. 律儀等の語義

ここで初期論書の用例を探查する前に、先に示した後世の無表業の分類中に示される個々の名称の、有部正統説における意味を確認しておこう。一般論化するのが困難な部分もあるが、一応、諸論書を総合すると次のように説明できる。

律儀＝悪戒の流れを遮断し、抑制するもの⁵⁾。戒 (śīla) と同義とみなされ、別解脱律儀の意味で用いることも多い。

不律儀＝身・語を抑制しない悪行・悪戒で、漁師や死刑執行人など悪業を日常的に起こす十二種の者の上に生ずる⁶⁾。

非律儀非不律儀 (処中)＝八衆でも漁師等でもない者の戒・悪戒。仏塔礼拝や暴力などの善・不善の業が、純粋な信や激烈な煩惱によって起こされるときに生ずる⁷⁾。

別解脱律儀＝欲界繫の戒で、比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那・優婆塞・優婆夷・近住律儀の八種に細分され、受戒によって生ずる。要するに八衆が受戒する戒のはたらきである。静慮律儀＝色界繫の戒で、有漏の三昧中に生ずる心随転の無表色。無漏律儀＝無漏の不繫戒で、無漏の三昧中に生ずる心随転の無表色⁸⁾。

なお『婆沙論』では、律儀は離断生命・離不与取・離欲邪行・離虚誑語・離離間語・離麤惡語・離雜穢語の身語の七妙行とされ、不律儀は断生命・不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・麤惡語・雜穢語の身語の七悪行、処中は身語の七妙行・七悪行とされる(『婆沙論』p.684c12ff.)⁹⁾。

さらに、律儀の用例を見る上で注意すべきは、律儀等は無表だけを示すのではないことである。別解脱の儀式や誓言あるいは殺生・偷盜などの、無表を生ずる刹那の身語の表業も律儀・不律儀に含まれるのである。

また上記の分類とは別に、断律儀・意律儀・根律儀という律儀があることも考慮しなければならない。断律儀 (prahāṇasaṃvara) は基本的には静慮律儀と無漏律儀を総じていう。意律儀 (manaḥsaṃvara) と根律儀 (indriyasaṃvara) の両者は、正知 (saṃprajñāna) ・正念 (smṛti) を自性とし、無表色ではないとされる (cf. AKBh.p.208.13ff.)。いずれも経典に由来する用語である。

以上をふまえて、初期有部論書の律儀の用例を検討してみよう。

3. 律儀の用例

有部の初期二論書¹⁰⁾を「律儀」で検索すると、『集異門足論』で32個、『法蘊足論』で28個がヒットする。これらのうち同一論議内での反復を1つとカウントすると、『集異門足論』の10ヶ所、『法蘊足論』の5ヶ所になる。そのうちの各1ヶ所ずつは、前回示した「無表業」とともに用いられた例である。よって、今回の考察の対象になるのは、合計13ヶ所の用例になる。これらの用例で、律儀等そのものをテーマとした

議論は皆無である。また不律儀と非律儀非不律儀の語は見当たらない。さらに別解脱律儀と根律儀という熟語は見られるが、静慮律儀・無漏律儀・断律儀・意律儀の用例はない。では、これらの用例がすべて別解脱律儀と根律儀に属しているのかといえば、そうとは言えない。

(1) 別解脱律儀

まず「別解脱」という語を伴う用例を見ていこう。周知のように、別解脱 (prātimokṣa) は波羅提木叉と音写され、律の条文すなわち学処 (śikṣāpada) を集めた文献を示す語である。この語が経典の中で使用される時は、常に「律儀 (saṃvara)」と組み合わせて用いられる (cf. 平川[2000]p.6)。論書においてもその傾向は見られる。中でも『集異門足論』の用例はすべて戒に関わる記述に現われ、多くの用例が同一文脈上で語られている。

【用例1】『集異門足論』 p.388b24-c3 (三法品「三学」の解釈)

三學者。一増上戒學。二増上心學。三増上慧學。増上戒學云何。答。安住具戒守護別解脱律儀。軌則所行悉皆具足。於微小罪見大怖畏。受學學處。是名増上戒學。増上心學云何。答離欲惡不善法有尋有伺離生喜樂。入初靜慮具足住。廣說乃至入第四靜慮具足住。是名増上心學。増上慧學云何。答如實了知此是苦聖諦。此是苦集聖諦。此是苦滅聖諦。此是趣苦滅道聖諦。是名増上慧學。三学とは、1. 増上戒学、2. 増上心学、3. 増上慧学である。増上戒学 (adhīśīlaśikṣā) とは何か。答える。具戒に安住し、別解脱律儀を守り (*prātimokṣasaṃvarasaṃvṛta)、行為規範 (ācāra) と行動範囲 (gocara) をすべて具備し、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学ぶ。これを増上戒学という。増上心学 (adhicittāśikṣā) とは何か。答える。欲と悪しき不善の法を離れ、有尋・有伺・離生・喜樂のある初静慮へ入定を得て住する。広説乃至、第四静慮の入定を得て住する。これを増上心学という。増上慧学 (adhiprajñāsikṣā) とは何か。答える。「これが苦の聖諦である。これが苦の集起の聖諦である。これが苦の消滅の聖諦で

ある。これが苦の消滅に赴く道の聖諦である。」と如実に了知する。これを増上慧学という。

三学の増上戒学の解釈において、具戒と別解脱律儀の守護を併記して説明している。その内容については、後の【用例5】で明らかになるのでひとまず置くとして、この三学の解釈は、經典の引用の形をとっていないが、後の二学も含めて全体が、パーリのニカーヤ（たとえばAN.3.88 (vo.I.p.235)）にほぼ一致した内容が見られ、別解脱律儀の語もすでにそこに含まれている。つまり、教説自体が阿含・ニカーヤを依用したものであり、かつ有部的色彩も薄い。したがって、ここで用いられる「別解脱律儀」の語も分派以前から用いられたものであり、有部が特にその語にこだわっている様子も見られない。

この増上戒学の説明（下線部）とまったく一致する文章が、以下の複数の用例に見られる。

【用例2】『集異門足論』pp.406c4-407b14

（四法品「自苦等四補特伽羅」の第四補特伽羅の解釈）

云何非自苦非自勤苦亦非苦他非勤苦他補特伽羅。答謂諸如來應正等覺明行圓滿善逝世間解無上丈夫調御士天人師佛薄伽梵。出現世間宣說正法。…諸善男子或善女人。聞是法已深生淨信。…財位親屬。若少若多悉皆棄捨。既棄捨已以正信心。剃除鬚髮被服袈裟。遠離家法出趣非家。既出家已受持淨戒。精勤守護別解律儀。軌則所行無不圓滿。於微小罪深見怖畏。於諸學處能具受學。…彼由此故成就戒蘊。密護根門安住正念。由正念力防守其心。眼見諸色耳聞諸聲。鼻嗅諸香舌嘗諸味。身覺諸觸着了諸法。不取其相不執隨好。於此諸處住根律儀。防護貪憂惡不善法。畢竟不令隨心生長。彼由戒蘊密護根門。觀顧往來屈申俯仰。著衣持鉢皆住正知。彼既成就清淨戒蘊。密護根門正念正知。…或住空閑或在樹下。結加趺坐端直其身。捨異攀緣住對面念。心恒專注。遠離貪瞋昏沈睡眠掉舉惡作疑惑猶豫諸隨煩惱。能礙善品令慧力贏。不證涅槃住生死者。由斯離欲惡不善法。乃至得住第四靜慮。彼由如是殊勝定心。清白

無穢離隨煩惱。柔軟堪能得住無動。其心趣向能證漏盡智見明覺。能如實知見此是苦聖諦此是集聖諦。此是滅聖諦此是道聖諦。由如是知如是見故。心解脫欲漏有漏無明漏。既解脫已如實知見。我生已盡梵行已立。所作已辦不受後有。是名非自苦非自勤苦亦非苦他非勤苦他補特伽羅。

「自らを苦しめず自らを苦しめることに励まず、かつ他を苦しめず他を苦しめることに励まない人」とは何か。答える。如来・応供・正等覺・明行円満・善逝・世間解・無上丈夫・調御士・天人師・仏・世尊の方々が世間に出現なさって、正法をお説きになる。…善男子あるいは善女人がその法を聞いて深く浄信を生ずる。…財産や親族を、少なくとも多くてもすべて捨て去る。捨て去った後、純粋な信心によって、髪を剃り落とし袈裟を身に着けて、家事から離れ、家なき身に出遁する。出家した後、浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を完備しないことはなく、微小な罪にも深く恐怖を感じ、学処をつぶさに受持し学ぶ。…彼はそれによって戒蘊を具有し、感官を護持し正念 (s mṛti) を維持して、正念の力によってその心を防御する。眼に色を見、耳に声を聞き、鼻に香を嗅ぎ、舌に味を味わい、身に所触を感じ、意に法を了別しても、その主要相 (nimitta) に執われず、付随相 (anuvyañjana) に執着しない。これらの対象について**根律儀** (感官の制御 indriyaśamvara) を持続し、貪欲や憂いの悪しき不善の法を防いで、決して心のままに増大させない。彼は戒蘊と感官の防護によって、見たり、行き来したり、身体を曲げ伸ばししたり、寝起きしたり、着衣し鉢を持ったときすべて正知 (saṃprajñāna) を保つ。彼は清浄の戒蘊を具有し、感官を防護し、正念・正知を保った後、…空き地に住み、あるいは樹下に住み、結跏趺坐して姿勢を正し、俗事を捨てて面前の念をとどめ、心を常に專注して、貪・瞋・憍沈睡眠・掉挙悪作・疑惑猶豫 [の五蓋] や随煩惱といった、善法を妨げ慧の力を弱らせ涅槃を証せしめず生死輪廻にとどまらせるものから離れる。それによって欲と悪しき不善の法を離れ、乃至、第四静慮に住する

ことを得る。彼はこのような勝れた禅定の心によって、清らかで汚れなく、随煩惱を離れ、柔軟で有能で不動 (aniñjana) を得る。その心を手向けて漏尽智・見・明・覚を証得し、「これが苦聖諦である。これが集聖諦である。これが滅聖諦である。これが道聖諦である。」と如実に知見する。このように知りこのように見ることによって、心は欲漏・有漏・無明漏 (三漏) を解脱する。解脱し終わって、「私の生存はすでに尽き、梵行がすでに確立し、なすべきことはなし終え、後有を受けることはない。」と如実に知見する。以上を「自らを苦しめず自らを苦しめることに励まず、かつ他を苦しめず他を苦しめることに励まない人」と言う。

【用例 3】『集異門足論』p.434b7-25

(六法品「六生類」の第三、非黒非白涅槃法を生起する黒生類の解釈)

云何黒生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。答。如有一類生貧賤家。謂旃荼羅家。廣説乃至飲食家。彼生此家。形容醜陋。人不喜見。衆共訶毀。多分爲他作諸事業。故名爲黒。如是黒類。聞有如來爲衆宣説如實所證法毘奈耶。便往聽受。既聽受已得淨信心。彼成如是淨信心故。…便於後時。棄捨親財剃除鬚髮。身被法服正信捨家。出趣非家受持淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪見大怖畏。受學學處常無毀犯。依斯戒蘊漸次勤修。乃至證得第四靜慮。由定心故乃至漏盡。證得無漏心慧解脱。廣説乃至不受後有。是名黒生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。

「黒生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」とは何か。答える。たとえばある者は貧しい家に生まれる。すなわちチャンダーラの家、広説乃至、飲食に窮した家である。彼はその家に生まれて、容姿は醜悪で人は見るのを好まず、皆から誹られ、多くは他人に使われて仕事をする。だから黒という。このような黒生類の者が、人々のために如実に悟った法と律を説く如来がおられると聞き、すぐに出向いて聴聞する。聴聞した後、浄心の心を得る。彼はそのような浄心の心を生じたので、…その後すぐに、親族・財産を

捨て去り、髪を剃り落とし法衣を身に着けて、信心にしたがって家を捨て、家なき身に出遁して、淨戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがなく、その戒蘊によって次第に勤修し、乃至、第四静慮を証得する。この禅定の心によって、漏が尽き、心・慧解脱を証得するに至り、広説乃至、後有を受けることはない [と覚知する]。これを「黒生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」という。

【用例 4】『集異門足論』 pp.434c13-435a3

(六法品「六生類」の第六、非黒非白涅槃法を生起する白生類の解釈)

云何白生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。答。如有一類生富貴家。謂利帝利大族。或婆羅門大族。或長者大族。或居士大族。或餘隨一富貴家。生多饒財寶倉庫盈溢。故名爲白。如是白類。聞有如來爲衆宣說如實所證法毘奈耶。便往聽受。既聽受已得淨信心。彼成如是淨信心故。…便於後時。棄捨親財剃除鬚髮。身被法服正信捨家。出趣非家受持淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪具大怖畏。受諸學處常無毀犯。依斯戒蘊。修根律儀。具念正知。斷蓋證得四種靜慮。由斯展轉乃至漏盡。得心解脱及慧解脱。於現法中自證通慧。具足覺知。我生已盡。梵行已立。所作已辦。不受後有。是名白生類補特伽羅生起非黒非白涅槃法。

「白生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」とは何か。答える。たとえばある者は裕福な家に生まれる。すなわちクシャトリヤの大家、あるいは婆羅門の大家、あるいは長者の大家、あるいは居士の大家、あるいはその他の際立って裕福な家で、多くの財宝を築いて倉庫に溢れるようなところである。だから白という。このような白生類の者が、人々のために如実に悟った法と律を説く如来がおられると聞き、すぐに出向いて聴聞する。聴聞した後、淨信の心を得る。彼はそのような淨信の心を生じたので、…その後すぐに、親族・財産を捨て去り、髪を剃り落とし法衣を身に着け

て、信心にしたがって家を捨て、家なき身に出遁して、浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがなく、その戒蘊によって根律儀を修習し、正念・正知となり、[五] 蓋を断じ、四種の静慮を証得する。これによって順次に漏が尽き、心解脱と慧解脱を得るに至り、この世で自ら神通と智慧を証得し、完成し、「私の生存はすでに尽き、梵行がすでに確立し、なすべきことはなし終え、後有を受けることはない。」と覚知する。これを「白生類の人が非黒非白の涅槃法を生起する」という。

少々冗長になったが、長々と引用したのは、これら三つの項目が、テーマは異なっても、同じ文脈によって解釈を試みていることを示したかったからである。如来の法を聞いた在家者が信を生じ、世俗を厭って出家し、戒を守って六根を制護し、正知・正念を保って阿蘭若に住し、五蓋を断じて四静慮に入り、通智を証得して四諦を觀じ、解脱知見するまでが語られるものである。【用例3】と【用例4】には「広説乃至」と省略する部分があるが、基本的な文脈は【用例2】に等しい。その中で「別解脱律儀」と「根律儀」の語がみられるのであるが、根律儀については、章を改めて論ずることにする。

さて、すでに明らかにされているように（田中 [1993] p.291ff.）、この出家から成道までの一連の教説は、全体が戒・定・慧の三学道を表すものとして知られ、すでに『象跡喻経』や『沙門果経』などの阿含・ニカーヤに見られる、古い文脈である¹¹⁾。したがって【用例1】と同様、これらの用例の解釈は、全面的に阿含・ニカーヤを依用することで成り立っているのである。

さらに、この教説が三学道を示すことから予想されるように、【用例1】の三学それぞれの説明は、すべてこの教説がモチーフになっていることが分かる。中でも戒学の相当箇所は、下線部すなわち「浄戒を受持し、別解脱律儀を守ることに励む。行為規範と行動範囲を具備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学

ぶ」であり、いずれも同一文で、しかも【用例1】の増上戒学の解釈全体とほぼ完全に一致している。すなわち、この「別解脱律儀」を伴う文言は、戒学もしくは戒蘊を表現する語句として統一的に使われているのである。そこに、統合化を指向するアビダルマ的側面を見いだすことができる。

しかしたとえばパーリ *Vibhaṅga* (p.244) でもこの語句が「禪分別」の論母とされていることから、そのような統一化は有部特有のものではなく、おそらく有部分派以前になされたアビダルマ的操作であろう。したがって、ここで使用される「別解脱律儀」の語もやはり、無表を予想するような有部的な意義は見だし難い。

同じ増上戒学の文章を用いた別解脱律儀の用例は、実はもう一ヶ所ある。それが次の用例である。これまでと違って、逐字解釈が施されている点が特筆される。

【用例5】『集異門足論』p.439b1-7, 24-c21

(七法品「七無過失事」中、第二無過失事の經文および解釈)

七無過失事者。云何爲七。…復次具壽有聖弟子。安住淨戒。精勤守護別解脱律儀。軌則所行無不具足。於微小罪見大怖畏。受學學處常無毀犯。是名第二無過失事。

…「安住淨戒」者。云何「淨戒」。答諸所作業。謂身律儀語律儀命清淨是名「淨戒」。「安住」者。謂成就淨戒修行勝行進趣契會。故名「安住」。「精勤守護別解脱律儀」者。云何「別解脱」。答謂諸如來應正等覺。廣說乃至。佛薄伽梵自知自見。爲諸苾芻半月半月。常所宣說別解脱契經。是名「別解脱」。

問。何緣說此名別解脱。答最勝善法由此爲門此爲上首此爲初緣。別行別住。由斯故立別解脱名。

「精勤守護此律儀」者。謂於如是別解脫法。恒隨作恒隨轉。由斯故說「精勤守護別解脱律儀」。

「軌則所行無不具足」者。謂諸苾芻衆有五非軌則及五非所行。云何名爲五非軌則。答。一他勝罪。二衆餘罪。三墮煮罪。四別首罪。五惡作罪。

云何名爲五非所行。答。一國王家。二執惡家。三婬女家。四音樂家。五酤酒家。諸聖弟子。於此所説五非軌則五非所行。常樂遠離止息棄捨。於正軌則及正所行具足成就。由斯故説「軌則所行無不具足」。

「於微小罪見大怖畏」者。謂於小罪起極怖想。由斯故説「於微小罪見大怖畏」。

「受學學處常無毀犯」者。謂聖弟子不作是念。我於如是如是學處應勤修學。我於如是如是學處不勤修學。諸聖弟子常作是念。一切如來應正等覺。廣説乃至。佛薄伽梵自知自見。凡所制立一切學處。我皆受學常無毀犯。由斯故説「受學學處常無毀犯」。

「七無過失事というのは、いずれの七なのか。…次に具寿よ、ある聖弟子は淨戒に安住し、別解脱律儀を守ることに励み、行為規範と行動範囲を完備しないことはなく、微小な罪にも大きな恐怖を感じ、学処を受持し学び、常に犯すことがない。これを第二無過失事という。…」

(以上經文)

「淨戒に安住し」について、「淨戒」とは何か。答える。なすべき業である。すなわち、身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化であり、それを「淨戒」という。「安住し」とは、すなわち淨戒を具有して修行し、勝れた行に邁進し背かない。だから「安住」という。

「別解脱律儀を守ることに励み」について、「別解脱」とは何か。答える。諸の如來・応供・正等覺、広説乃至、仏・世尊が自らお知りになり自ら見られて、比丘たちのために半月ごとにいつもお説きになった**別解脱の条文**、これを「別解脱」という。

【問】どうしてこれを別解脱 (prātimokṣa) というのか。【答】最も勝れた善の法は、これを入口 (mukha) とし、これを上首 (pramukha) とし、これを最初の縁とすることにより、別々に (prati) 行じ別々に住する。だから別解脱と呼ばれる。

この「律儀を守ることに励み」とは、このような**別解脱の規則**に、常に随順し常に従う。だから「別解脱律儀を守ることに励み」と説く。

「行為規範と行動範囲を完備しないことはなく」とは、比丘たちには五つの非行為規範と五つの非行動範囲がある。何が五つの非行為規範といわれるのか。答える。1. 波羅夷罪、2. 僧残罪。3. 波逸提罪、

4. 衆学罪、5. 突吉羅罪である。何が五つの非行動範囲といわれるのか。答える。1. 国王の家、2. 悪業に従事する者（チャンダーラ）の家、3. 売春婦の家、4. 音楽家の家、5. 酒屋の家である。聖弟子たちは、ここに説かれる五つの非行為規範と五つの非行動範囲を、常に離れ、止め、捨てることを願い、正しい行為規範と正しい行動範囲を完備し具有する。だから「行為規範と行動範囲を完備しないことはなく」と説く。

「微小な罪にも大きな恐怖を感じ」とは、小さな罪に非常な怖れの念を抱くということである。だから「微小な罪にも大きな恐怖を感じ」と説く。

「学処を受持し学び、常に犯すことがない」とは、聖弟子はこのような考えを起こさない。「私はこれこれの学処を努力して学ぼう、私はこれこれの学処を努力して学ばない。」と。聖弟子たちは常にこのような考えを起こす。「すべての如来・応供・正等覚ないし仏世尊が、自らお知りになり自ら見られて、制定されたすべての学処を、私は全部受持し学んで常に犯すことはない。」と。だから「学処を受持し学び、常に犯すことがない」と説く。

七無過失事（*sapta-nirdoṣavastu）とは、要約すれば1. 如来への信、2. 戒の守護、3. 善への親交、4. 身心の遠離、5. 勤精進、6. 具念、7. 具慧の七であるが、それに対応する諸經典¹²⁾の間で相違が甚だしく、項目名自体がパーリでは satta niddasavatthūni（七無十事）あるいは satta niddesavatthūni（七珠妙事）、漢訳では「七勤法」と呼ばれたりして錯綜しており、それぞれの部派的色彩が強くなった項目といえる¹³⁾。

上記の用例は、そのうち第二無過失事の経文およびその逐次解釈の部分である。その中で掲げられる経文の内容は、ここでも先の用例の増上戒学の定義に一致する。すなわち、この第二無過失事は増上戒学そのものを語ったものになる。別解脱戒に関わる項目を、増上戒学の内容とリンクさせて統一的に位置づけていこうとするアビダルマ的操作が、ここでも行なわれているのである。

この用例では、さらに経文に逐次解釈を施しており、これまでの用例よりアビダルマ的考察が進んでいる。

まず「浄戒」を「身律儀・語律儀・命清浄」と注釈している。これは初期二論書に頻出する、いわば定型句である。ここでいう浄戒は明らかに別解脱戒であり、それについて定型句が用いられているのが特徴であるが、この定型句については後でまとめて考察しよう。

別解脱についての解釈はかなり詳しく、仏陀の制定した「別解脱契経 prātimokṣasūtra」が別解脱であるといい、続いて別解脱の語源解釈 (nirukti) も行なっている。これまでの研究では、prātimokṣa の語源は明らかにはなっていないが (cf. 平川 [2000] p.5)、ここで「別々の解脱」の意に解していることが注目される。

「律儀」の語については直接の字義解釈はないが、経文の「精勤守護別解脱律儀」を「於如是別解脱法。恒随作恒随转」と注釈している点に着目したい。単純に言葉の対応を見れば、律儀の「守護」が「恒随作恒随转」と解釈されていることになる。守護別解脱律儀の原語は、三学のパーリ文から類推して prātimokṣasaṃvarasaṃvṛta と見なしうるので、別解脱律儀によって「抑制されること (saṃvṛta)」を「恒随作」「恒随转」の語で定義しているのである。随作 (anukriyā) は何らかの業の後に追従して業を起こすことであり¹⁴⁾、随转 (anuvṛta) も何かに追従して生起することを意味する。この「恒随作恒随转」の語は『集異門足論』六可喜法においても用いられ、あらゆる戒が「欠なく隙なく雑なく穢ない」ことを解釈して、「その戒を恒に随作し恒に随转して、平等に共作し平等に共转するから」と述べている (p.432a20-22)。つまり、受戒後にも、それに追従する行為が常に保たれ続ける状態をいうのである。この解釈は、後に戒体が業論の中に無表業として位置づけられる契機を孕んでいる。しかもここでそれが「守護別解脱律儀」の意味として語られることは、無表以前に「律儀」が戒体を示す言葉として着目されていたことを物語っている。

続く「軌則所行無不具足」を注釈する中にある「五非軌則」とはいわゆる五篇のこと、また「五非所行」は出家者が行ってはならない場所を定めたもので¹⁵⁾、いずれも律蔵に由来し、論書で語られることは

少ない。

このように、同文の経文を引きながら、他の用例では行われなかった語義解釈がここで詳細になされているが、それは、テーマである七無過失事の内容が、他部派の文献と隔たりがあることと無関係であるまい。すなわち七無過失事自体が有部的に組み立てられた法数項目であり、有部独自の理論を投影しやすかったのであろう。

【用例 6】『法蘊足論』 p.463b10-15 (証淨品「四証淨」の第三僧証淨の経文解釈)

法隨法行者。謂涅槃名法。八支聖道名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又別解脱名法。別解脱律儀名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又身律儀語律儀命清淨名法。受持此法名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。

「法の隨法を行ずる dharmānudharmapratipanna」とは、[1] 涅槃を「法」といい、八支聖道を「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。また [2] 別解脱を「法」といい、別解脱律儀を「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。また [3] 身体の抑制と言葉の抑制と生活の淨化を「法」といい、この法を受持することを「隨法」といい、仏弟子たちがこれを行ずることを「法の隨法を行ずる」という。

「別解脱律儀」の最後の用例は、『法蘊足論』にみられる唯一の用例でもある。四証淨 avetyaprasāda (仏証淨・法証淨・僧証淨・聖所愛戒) の教説の中で、僧証淨を説く引用経文中の「法隨法行」の語に注釈した箇所、これまでの用例とは違い、経文の引用ではなくアビダルマの中での使用例である。この部分はそのま『発智論』(p.1018b29-c05) に踏襲されているが、パーリ文献には該当するような文言は見いだされない、有部において展開した解釈と思われる。

法隨法行とは仏弟子の法の実践を指す言葉で、四預流支 srota-āpattyaṅga (親近善士・聽聞正法・如理作意・法隨法行) の一つにも

数え上げられる（『集異門足論』 p.393a11ff.）。ここに三種の解釈が挙げられる中に、第二説に別解脱律儀、第三説に身語律儀命清淨の定型句が見られるが、第三説の定型句については先と同様、後で検討する。

この語義解釈は、涅槃（＝法）を求めて八支聖道（＝随法）を行ずるというように、法は獲得すべき目標であり、随法は実践内容である。言い換えれば、法は結果であり、随法は原因を示す。そのうち第二説に、別解脱（＝法）と別解脱律儀（＝随法）が当てはめられているのである。

しかしそうすると「別解脱を求めて別解脱律儀を行ずる」ということになり、一見すると逆のような印象を受ける。つまり、波羅提木叉（別解脱）の受持（原因）→別解脱律儀がはたらく（結果）と考えるのが自然であり、テキストの錯綜かとさえ思える。しかし『婆沙論』の同様の解釈¹⁶⁾から判断すると、別解脱律儀の受持（原因）→別解脱にいたる（結果）であり、受持するのは別解脱ではなく別解脱律儀なのである。

これはおそらく、別解脱（prātimokṣa）を【用例5】で示されたような字義釈にもとづいて「別々の解脱」として捉え、さらに別解脱律儀を「別解脱のための律儀」と解釈して出たものであろう。別解脱、すなわち「断生命等の悪業から遠離した状態」を求めて、そのために受戒し、離断生命等の善業の抑制力がはたらく。それを別解脱律儀（別々の解脱のための抑制）と呼んでいるのである。

このような解釈をした裏には、律儀をあえて「随法 anudharma」と位置づける意図があったのではなかろうか。それは【用例5】で別解脱律儀を「恒随作恒随転」とした解釈に通じる。

(2) 根律儀

ここで、保留しておいた【用例2】と【用例4】の根律儀の用例を見てみよう。再びその部分だけ引用する。

【用例2'】『集異門足論』 p.407a20-26

密護根門安住正念。由正念力防守其心。眼見諸色耳聞諸聲。鼻嗅

諸香舌嘗諸味。身覺諸觸意了諸法。不取其相不執隨好。於此諸處住根律儀。防護貪憂惡不善法。畢竟不令隨心生長。彼由戒蘊密護根門。觀顧往來屈申俯仰。著衣持鉢皆住正知。

【用例 4'】『集異門足論』 p.434c28

修根律儀。具念正知。

【用例 2'】は詳しく【用例 4'】は簡潔すぎるが、一連の文脈上は同じ内容といえる。【用例 3】も根律儀に関わる部分が「乃至」と省略されているだけで、本来はそこに存在したものである。その中で語られる根律儀 (indriyasamvara) とは、認識した相に執われず、不善法が生じないよう六根の門 (dvāra) が制御されることをいい、その制御力の本質は正念 (smṛti) と正知 (saṃprañāna) である。

上述のように、【用例 2】の一連の出家成道の過程は、三学道のモチーフになったものであるが、その中に説かれる根律儀は、正念・正知とともに定学に位置づけられている (cf. 田中 [1993] p.175, p.294)。諸感官を制御し正念・正知を完成することを四静慮の導入とするのである。この根律儀が「律儀」の語を用いながら、戒学ではなく定学の範疇に属することは、有部の「律儀」論に大きな影響を与えているように思われる。

根律儀は、【用例 2'】と同様な文脈で阿含にも多く説かれ、パーリ仏教では戒の一種に数え上げられ¹⁷⁾、瑜伽行派においても、たとえば『瑜伽師地論』声聞地では一章を設けて論じられるように (cf. 矢板 [2003] p.151ff.)、少なからず重視された概念である。しかし有部論書ではあまり扱いは大きいとはいえない。『婆沙論』には多少の議論はあるものの (p.230b19ff. など)、有部教義学全体から言えば、あまり影響力をもっていないようである。

この根律儀の内容は、『集異門足論』では「能護根門・於食知量」の二法分別の「能護根門 indriyeṣu guptadvāratā」の項目において説明される¹⁸⁾。この論母も阿含・ニカーヤに由来するものであるが、そこで与えられる経文の引用と簡単な解釈の、いずれにも律儀の語は用いら

れない¹⁹⁾。その解釈部分では、如理の思釈を起こすことにより、眼根などがそれぞれの境を捉えるとき六根の門を防御する、と述べている。ここで「如理思釈 (*yathābhūtasāṅkhyā)」と言われたものは、上の用例では「正念力」に相当し、意味的には正知に通ずる²⁰⁾。いずれにしても、その六根の防御は心的な抑制力による。

このように、根門の能護は戒の要素を孕む概念でありながら、「律儀」の語を用いないのは、それが心的なはたらきによるものであるために、戒の範疇である律儀という呼び方を極力避けようとする意図が、そこにはあったように思う。有部の業論においては、身語二業は色法に属する。戒を身語業の一種とみなし、律儀を戒の異名と捉えるとき、根律儀はその議論から排除されたのであろう。その点、パーリや瑜伽行派において、根律儀がむしろ注目されているのは、三業の本質をすべて思 *cetanā*、あるいは阿頼耶識の転変とみなす、有部とは質的に異なる業解釈からすれば、当然のことだったのであろう。

(3) 律儀と戒

【用例 7】『集異門足論』p.402a18-b27 (四法品「四種施」の解釈)

四種施者。一者有施。施者清淨受者不清淨。二者有施。受者清淨施者不清淨。三者有施。施者受者俱清淨。四者有施。施者受者俱不清淨。

云何有施施者清淨受者不清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施主具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。能受施者不具淨戒不住**律儀**。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。是名有施施者清淨受者不清淨。…

云何有施受者清淨施者不清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施主不具淨戒不住**律儀**。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。能受施者具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。是名有施受者清淨施者不清淨。…

云何有施施者受者俱清淨。答如世尊説。苾芻當知。若有施者具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決定有施有果異熟。能受施者亦具淨戒住**律儀**。有依見有果見。依如是見説如是言。決

定有施有果異熟。是名有施施者受者俱清淨。…

云何有施施者受者俱不清淨。答如世尊説。芻當知。若有施者不具淨戒不住律儀。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。能受施者亦不具淨戒不住律儀。無依見無果見。依如是見説如是言。決定無施無果異熟。是名有施施者受者俱不清淨。

四種の布施とは、1. 施者が清淨で受者が清淨でない布施、2. 受者が清淨で施者が清淨でない布施、3. 施者と受者ともに清淨な布施、4. 施者と受者が清淨でない布施である。

「施者が清淨で受者が清淨でない布施」とは何か。答える。世尊が「比丘らよ、知るがよい。ある施主は淨戒を具有して律儀にとどまり、[布施の]依り所があるという見解、果報があるという見解をする。そのような見解によってこのように『必ず布施があり、果報・異熟がある。』と語る。しかし、布施を受ける者が淨戒を具有せず律儀にとどまらず、[布施の]依り所がないという見解、果報がないという見解をする。そのような見解によってこのように『まったく布施はなく、果報・異熟はない。』と言う。これを施者が清淨で受者が清淨でない布施という。」と説かれたようなものである。(以下略)

四種施 caturdakṣiṇaviśuddhi (施者と受者による布施が清淨か否かの四句分別) の中で、經文の引用中に、「具淨戒住律儀」と表現される。これは今までの用例に見られた「安住具戒守護別解脱律儀」などと共通する表現であり、おそらくこの「住律儀」が示すのは、別解脱律儀であろう。また、「不住律儀」は「住不律儀」ではないので、単に淨戒を受けず律儀を保っていないことを示すのみで、不律儀 asaṃvara を表現したのではない。

ここで引用される經文に相当する『中阿含經』180「瞿曇彌經」および MN.142 (*Dakkhīnāvibhaṅgasuttaṃ*) にはいずれも「律儀 saṃvara」の語は見られない。それらを比較してみると、

kathaṅ c'ānanda dakkhiṇā dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato?
idh' ānanda dāyako hoti sīlavā kalyāṇadhammo, paṭiggāhakā

honti dussīlā pāpadhammā; --evaṃ kho ānanda dakkhiṇā
dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato. (MN.vol.III p.256)

云何布施因施主淨非受者耶。施主精進行妙法。見來見果。如是見如是說。有施有施果。受者不精進行惡法。不見來不見果。如是見如是說。無施無施果。是謂布施因施主淨非受者也。(『中阿含經』T. vol.1. No.26.p.722c2-7)

とあり、MN に比べて『集異門足論』と『中阿含經』の經文は同じような言葉の増広が見られる。しかし我々がいま問題とする部分(下線部)を比較してみると、『集異門足論』で「住律儀」「不住律儀」とある部分が他の二書では、「行妙法 kalyāṇadhammo」「行惡法 pāpadhammā」となっていることに気がつく。つまり、『集異門足論』は、戒を具して善き法をもつことを「律儀に住する」と表現し、惡戒を具して惡しき法をもつことを「律儀に住さない」と表現しているのである。その表現のすげ替えの中には、戒を律儀という語と結びつけようという積極的な意図があったように思える。

ところで、これまでの用例の中で【用例1】から【用例5】までは、増上戒学もしくは戒蘊の内容として別解脱律儀が言及され、また【用例2'】【用例4'】の根律儀が戒学には属さないことからして、そこでいわれる戒とは別解脱律儀すなわち学処の戒のみを示すように見えた。

しかし『集異門足論』の戒の捉え方は一様ではない。「二法品」に「具戒・具見」および「淨戒・淨見」の項目が掲げられる²¹⁾が、その中の「具戒 (śīlasampadā)」の解釈には次のようにある。

具戒云何。答。離斷生命・離不與取・離欲邪行・離虛誑語・離離間語・離麁惡語・離雜穢語。復次離斷生命・離不與取・離非梵行。復次諸所有學戒・諸所有無學戒・諸所有善非學非無學戒。是謂具戒。(『集異門足論』p.373c25-29)

ここで与えられている解釈では、1. 身語の七善業と、2. 身の三善業、さらに 3. 有学・無学・善の非有学非無学の戒の三つの分類が挙げられ、これまで見た戒(増上戒学)とは異なる分類になっている。これは、三法品の「三妙行 sucarita」(身妙行・語妙行・意妙行)(p.378b12ff)

および三妙行と同じ説明をする「三清淨 śaucya」（身清淨・語清淨・意清淨）（p.390a15ff.）の項目で与えられる、身語の妙行・清淨の解釈と全く一致する定義である²²⁾。

具戒がそのまま身語の妙行と同視されることは、戒を業論の中に位置づけたということである。三妙行は、十善業道を身語意の三業に配置したものにほかならない。身語の七善業道は、それ自体比丘の具足戒を網羅するわけでもなく、在家の五学処にも十分には対応せず、別解脱戒からみればそれで十全とされるものではない。それとは全く異なる理念のもとに作り上げられた、行為論である。七善業道を具戒と呼ぶときの「戒 śīla」には、すでに別解脱戒とは次元の異なる、業論としての発想が加わっているのである²³⁾。

また、離断生命・離不与取などの妙行の表現は、「悪行を離れる」といういわば消極的意味しか持ちえず、布施などの他の善業とは違って、目に見える行為ではない。その表面に表われない妙行を積極的に意義づけようとしたのが、無表業であり戒体論であろう。しかしそれは後の話である。初期論書の段階で、この妙行（＝戒）に対して採用された表現の一つが、用例の「律儀に住する *saṃvarastha」だったと言える。身語の妙行が起こっていることを「不善業への抑制状態にある」と表現し、それをすなわち戒のはたらきとしたのである。

また、上の具戒の解釈に、有学・無学・善の非有学非無学の戒が加わっていることも、注目すべきである。有学戒・無学戒という呼び方は、すでに阿含・ニカーヤにも現われるものであるが、そこではたとえば AN.3.73（vol.I, pp.219-220）は、有学と無学の戒・定・慧について【用例 1】とまったく変わらない説明をしている。つまり有学・無学の戒を通常の学処戒と区別する意図はそこにはみられない。それに対して上の有部の具戒の示し方には、その区別を確認する姿勢がみられるのである。

有学・無学・非有学非無学戒を区別する意味は、結局のところ無学 aśaikṣa と有学 śaikṣa の身語のあり方を明確にすることにある。前回みたように、『集異門足論』の無表業の唯一の用例は「十法品」の十無学法という項目において見られた。十無学法とは無学正見・無学正思

惟・無学正語・無学正業・無学正命・無学正勤・無学正念・無学正定・無学正解脱・無学正智である。これは八支聖道に正解脱と正智を加えることにより、無学阿羅漢の行位の特質を示そうとした項目である。その項目自体は阿含・ニカーヤにすでにあったものであるが、『集異門足論』は『法蘊足論』の八支聖道の解説をそのまま依用して十無学法の前八支を説明する。そして、八支聖道は八有学法としても位置づけられ (cf.『法蘊足論』 p.464c23)、八支は無漏とされる。その中で、正語・正業・正命を、無学あるいは無漏の四諦現観による法の簡拙力によって悪行を遠離することと定義し、そこに遠離や不作の同義語として律儀・無表業の語を加えることで、それらを戒の一種として位置づけようとしている。そこには後の「無漏律儀」という明確な解答はいまだなされていないが、少なくとも、無学や有学の聖者の「戒」とはといった何かという、問題意識があったことは確かである。

その同じ問題意識が表われているのが、次の用例の記述である。

【用例 8】『集異門足論』 390a29-b3 (三法品「三寂黙」の解釈)

三寂黙者。一身寂黙。二語寂黙。三意寂黙。身寂黙云何。答無學身律儀名身寂黙。語寂黙云何。答無學語律儀名語寂黙。意寂黙云何。答無學心名意寂黙。

三寂黙 (mauneya 牟尼性) とは、1. 身の寂黙、2. 語の寂黙、3. 意の寂黙である。身の寂黙とは何か。答える。無学の**身体**の抑制を身の寂黙という。語の寂黙とは何か。答える。無学の**言葉**の抑制を語の寂黙という。意の寂黙とは何か。答える。無学の心を意の寂黙という。

寂黙 (mauneya) とは「牟尼 (muni) たること」すなわち聖者としての身・語・意の特質を説いた項目である。ここで、身と語については無学の身語の律儀とし、意寂黙は単に無学の心と定義している。阿羅漢果を得た無学聖者の身語意にこそ、牟尼性が具わっているということであろう。特に意寂黙を意業でなく無学の「心」とするところに、その問題意識の所在が伺われる。

先に言及した三妙行・三清浄も、同じように身語意の三分をもつ項目だが、それらとこの三寂黙との相違は、とりもなおさず無学の身語意と、すべてに通ずる善業との違いである。牟尼性をもった身語意は、無学以外にはありえないのである (cf. 『発智論』 p.973c15ff.)。対応する阿含・ニカーヤにおいては、三寂黙も三清浄と同趣意の解釈をし、無学に特化していないので²⁴⁾、これはアビダルマ特有の解釈である。

そうして、身語の寂黙、すなわち牟尼性をもった無学の身語を表現するとき、「律儀」という語を採用したのである。身語が完全に抑制され、まったく不善の法を伴わない所作こそが、牟尼たる者の身・語である。つまりそれが「無学の戒」である。さらに、その律儀の語が意の寂黙には使われていないことは、身語業を色法とし、また律儀すなわち戒を身語業とみなす、有部アビダルマの思想が適用されていることを物語る。

この無学の身律儀・語律儀が、十無学法では無学の正語・正業・正命に相当し、【用例 5】【用例 6】にみられた「身律儀・語律儀・命清浄」という表現につながっているのである²⁵⁾。

(4) 身律儀・語律儀・命清浄

上述のように、「身律儀・語律儀・命清浄」という表現は、定型句のように初期有部論書に頻出する。特に『法蘊足論』の律儀の用例は、八支聖道の正語・正業・正命の解説で無表業とともに使用された例を除けば、すべてこの定型句を伴う用例である。また『発智論』や『婆沙論』でも使用されるが、阿含・ニカーヤやパーリのアビダンマにおいては、一連の語句としてはまったく見られないものであり、有部アビダルマの中で作られた定型句のようである²⁶⁾。

まずこの語句の用例を、すでに出てきたものも含めてざっと紹介する。

【用例 5'】 『集異門足論』 p.439b24-27

(七法品「七無過失事」中、第二無過失事の解釈)

…「安住淨戒」者。云何「淨戒」。答諸所作業。謂身律儀語律儀命清淨是名「淨戒」。「安住」者。謂成就淨戒修行勝行進趣契會。故名「安住」。

上述した【用例5】中の用例である。「淨戒」を身語律儀命清淨と解釈するが、前後関係から見て、この淨戒は別解脱戒を示す。上述した具戒（＝淨戒）の定義からみて、「諸所作業」は、七妙行を指すのであろう。それを身語律儀命清淨と表現し、別解脱律儀を業論として捉え直そうとしているようである。

【用例6'】『法蘊足論』p.463b10-15（証淨品「四証淨」の第三僧証淨の經文解釈）

法隨法行者。謂涅槃名法。八支聖道名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又別解脱名法。別解脱律儀名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。又身律儀語律儀命清淨名法。受持此法名隨法。佛弟子衆於此中行名法隨法行。

同じく上述の【用例6】にみられる定型句である。「法隨法行」の第三の解釈として、身語律儀命清淨を法とし、その法を受持することを隨法とする。この解釈は単純ではない。身語律儀命清淨（法）を求めて、それを受持する（隨法）という位置づけであり、先の第二説の別解脱（法）を求めて別解脱律儀（隨法）を行ずるという解釈とは、律儀の意味が異なる。すなわち、ここでの身語の抑制と生活の浄化は、実践過程ではなく、結果として得られた身語の抑制された状態を示すことになる。また、それを「受持する」ことが隨法と表現されるのは、表所起の別解脱律儀を意味すると思われ、それ以外の根律儀や道生・定生の律儀のようなものは想定していない。つまり、別解脱が身語律儀命清淨であり、その受持が別解脱律儀であり、別解脱律儀によって身語律儀命清淨が起こると考えているようである²⁷⁾。

その意味は、別解脱律儀とは、受戒によって離断生命などの妙行の抑制力がはたらくことであり、身律儀・語律儀・命清淨は、その結果

得られる別解脱の抑制そのもの、具体的には断生命などの身語の悪行が遠離された状態を表わすものと思われる。

いずれにしても、法随法行という実践概念の中に、涅槃・八支聖道および別解脱律儀と並んで、特に「身語律儀命清浄」が取り上げられること自体、それが実践上重視されていた概念であることを物語るであろう。

【用例 9】『法蘊足論』 pp.460c24-461a4（証浄品「四証浄」の第一仏証浄の解釈）

「明行圓滿」者。何等爲明。謂佛所有無學三明。一者無學宿住隨念智作證明。二者無學死生智作證明。三者無學漏盡智作證明。是謂爲明。何等爲行。謂佛所有無學身律儀語律儀命清浄。是謂爲行。又佛所有上妙威儀。往來顧視。屈伸俯仰。服僧伽胝。執持衣鉢。悉皆嚴整。是謂爲行。此行前明。總謂明行。如來具足圓滿成就如是明行。一向鮮白。一向微妙。一向無罪。是故名爲明行圓滿。

[經文の仏の十号のうち]「明行圓滿 vidyācaraṇasampanna」について、「明」とは何か。仏のあらゆる無学の三明、すなわち 1. 無学の宿住隨念智作証明、2. 無学の死生智作証明、3. 無学漏盡智作証明、これを「明」という。「行」とは何か。仏のあらゆる無学の身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化、これを「行」という。また仏のあらゆる最高の威儀、つまり行き来したり、眺めたり、身体を曲げ伸ばししたり、寝起きしたり、着衣したり、鉢を持ったりすることが、すべて整っていること、これを「行」という。この行と先の明をまとめて「明行」という。如来はこのような明行を具足し、完全に具備しておられ、まったく清らかで、まったく絶妙で、まったく過失がない。だから「明行圓滿」といわれる。

先の用例にも出た四証浄のうち、仏証浄を説く引用經文の中に挙げられる、仏の十号の「明行圓滿（明行足）」に語義解釈を加えた部分である。明行の語を分解して、「明 vidyā」を「仏の具える無学の三明」

とし、「行 carāṇa」を「仏の具える無学の身語律儀命清淨」と解釈する。これは明・行をそれぞれ仏の意、仏の身・語に配置した解釈であることは明らかであり、【用例 8】の三寂黙の解釈と共通する。したがって、この場合の身語律儀命清淨は、無学の正語・正業・正命を意味するものである。

【用例10】『法蘊足論』p.464c10-13（証淨品「四証淨」の第四聖所愛戒の解釈）

云何「聖所愛戒」。謂無漏身律儀語律儀命清淨。是名「聖所愛戒」。何故名爲「聖所愛戒」。謂諸佛及弟子名爲聖。彼於此戒。愛慕欣喜。忍順不逆。是故名爲「聖所愛戒」。

「聖者の愛好する戒 āryakāntaśīla」とは何か。無漏の**身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化**、これを「聖者の愛好する戒」という。なぜ「聖者の愛好する戒」といわれるのか。諸仏と仏弟子を「聖者」という。彼らはこの戒を愛慕し喜び、随順して逆らわない。だから「聖者の愛好する戒」という。

【用例11】『集異門足論』p.393c2-5（四法品「四証淨」の第四聖所愛戒の解釈）

云何「聖所愛戒」。答無漏身律儀語律儀命清淨。是名「聖所愛戒」。問。何故名爲「聖所愛戒」。答。聖謂諸佛及佛弟子。彼於此戒愛慕欣喜忍順不逆。是故名爲「聖所愛戒」。

「聖者の愛好する戒」とは何か。答える。無漏の**身体の抑制と言葉の抑制と生活の浄化**、これを「聖者の愛好する戒」という。問う。なぜ「聖者の愛好する戒」といわれるのか。答える。諸仏と仏弟子を「聖者」という。彼らはこの戒を愛慕し喜び、随順して逆らわない。だから「聖者の愛好する戒」という。

さらに四証淨から、「聖所愛戒」の解釈部分。二書ともほぼ一致した記述であり、非常に簡単な解釈ですませている。四証淨 avetyaprasāda（仏証淨・法証淨・僧証淨・聖所愛戒）は、預流に入った者が具えもつ、

三宝への信と聖者の戒を合わせた徳目である。第四の聖所愛戒すなわち聖者の好むべき戒を定義するのに、身語律儀命清淨を用いている。この定型句には無漏の語が加えられているので、後の無漏律儀に通ずるものであることは疑いない。具体的にそれが何を示すのかは明らかにしていないが、有学・無学の聖者の戒を表わす表現として、この語句が最適とみたのであろう。

【用例12】『集異門足論』 pp.385c12-386a24（三法品「三福業事」の解釈）

三福業事者。一施類福業事。二戒類福業事。三修類福業事。

「施類福業事」者。云何施類云何福云何業云何事。而説「施類福業事」耶。

答。「施類」者。謂施主布施諸沙門婆羅門貧窮苦行道行乞者。飲食湯藥衣服華鬘塗散等香。房舍臥具燈燭等物。是名「施類」。復次或由身布施。謂或施身或施身業。或施所捨物。或由語布施。謂或施語或施語業。或施所捨物或由意布施。謂或施意或施意業。或施捨心。是名「施類」。

「福」者。謂施俱行身語律儀命清淨。是名「福」。

「業」者。謂施俱行諸思等思現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者。謂施主受者及所施物。是名「事」。

此中「施類」名施類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名施類。此中「業」名爲業亦名事亦名施類亦名福。此中「事」唯名事。

「戒類福業事」者。云何戒類云何福云何業云何事。而説戒類福業事耶。

答。「戒類」者。謂離害生命。離不與取。離欲邪行。離虛妄語。離飲宰羅迷麗耶末陀放逸處酒。是名「戒類」。

「福」者。謂戒俱行身語律儀命清淨。是名「福」。

「業」者。謂戒俱行諸思等思。現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者謂若防若止若遮。若離害生命事。是離害生命事。若防若止若遮。若離不與取事。是離不與取事。若防若止若遮。若離欲邪行

事。是離欲邪行事。若防若止若遮。若離虛妄語事。是離虛妄語事。若防若止若遮。若離飲窣羅迷麗耶末陀放逸處酒事。是離飲諸酒事。是名「事」。

此中「戒類」名爲戒類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名戒類。此中「業」名爲業亦名事亦名戒類亦名福。此中「事」名爲事亦名戒類亦名福亦名業。

「修類福業事」者。云何修類云何福云何業云何事。而說修類福業事耶。

答。「修類」者。謂慈悲喜捨四無量。是名「修類」。

「福」者。謂無量俱行身律儀語律儀命清淨。是名「福」。

「業」者。謂無量俱行諸思等思現等思已思思類作心意業。是名「業」。

「事」者。謂所緣事緣彼而起四無量。是名「事」。

此中「修類」名爲修類亦名福亦名業亦名事。此中「福」名爲福亦名業亦名事亦名修類。此中「業」名爲業亦名事亦名修類亦名福。此中「事」唯名事。

三福業事 (puṇyakriyāvastu) とは、1. 施類の福業事、2. 戒類の福業事、3. 修類の福業事である。

「施類の福業事」について、何が「施類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「施類の福業事」と説かれるのか。

答える。「施類」とは、施主が沙門・婆羅門・貧しい者・苦行者・修行者・乞食者に、飲食・湯薬・衣服・装飾品・塗香等の香・房舎・寝具・灯明等の事物を布施すること、これを施類という。また、身体による布施、すなわち身体を施し、身業を施し、捨てるはずの物を施すことである。あるいは言葉による布施、すなわち言葉を施し、語業を施し、捨てるはずの物を施すことである。あるいは心を施し、意業を施し、捨てるはずの心を施すことである。これを「施類」という。

「福」とは、施に伴う身体**の抑制**・言葉**の抑制**・生活の浄化、これを「福」という。

「業」とは、施に伴う思・等思・現等思・已思・思類・心を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、施主と受者と施物、これを事という。

この中で、「施類」は施類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり施類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり施類でもあり福でもある。この中で、「事」は事のみである。

「戒類の福業事」について、何が「戒類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「戒類の福業事」と説かれるのか。

答える。「戒類」とは、害生命を離れること、不与取を離れること、欲邪行を離れること、虚妄語を離れること、スラー・マイレーヤ・マドヤ [など] の放逸の元になる酒を飲むことを離れること、これを「戒類」という。

「福」とは、戒に伴う**身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化**、これを「福」という。

「業」とは、戒に伴う思・等思・現等思・已思・思類・心を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、害生命というものがらを防護し、制止し、遮断し、離れること、これが害生命を離れる「事」である。… (中略) …

この中で、「戒類」は戒類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり戒類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり戒類でもあり福でもある。この中で、「事」は事であり、戒類でもあり福でもあり業でもある。

「修類の福業事」について、何が「修類」で何が「福」で何が「業」で何が「事」で、「修類の福業事」と説かれるのか。

答える。「修類」とは、慈・悲・喜・捨の四無量、これを「修類」という。

「福」とは、無量に伴う**身体の抑制・言葉の抑制・生活の浄化**、これを「福」という。

「業」とは、無量に伴う思・等思・現等思・已思・思類・心を形成する意業、これを「業」という。

「事」とは、それを対象として四無量が起こる所縁のものがら、こ

れを「事」という。

この中で、「修類」は修類であり、福でもあり業でもあり事でもある。この中で、「福」は福であり、業でもあり事でもあり修類でもある。この中で、「業」は業であり、事でもあり修類でもあり福でもある。この中で、「事」は事のみである。

福業事とは上の説明によれば、善業がはたらく効力（福 puṇya）と、それを形成する業の本質（業 kriyā）と、業が付託されるもの（事 vastu）を示す。この福業事に、施からなるもの（施類 dānamaya = 種々の布施）・戒からなるもの（戒類 śīlamaya = 五学処）・修習からなるもの（修類 bhāvanāmaya = 四無量）の三種を挙げる。福業事は本来「福德を形成する事象」のような意味で善業に対して用いられた言葉と思われるが、アビダルマでは福・業・事を並列語的に解釈する。その字義解釈の中に身語律儀命清浄の句が見られるのだが、ここでの用例は含意するところが多い。

まず、「福」と「業」の解釈は三類すべてに共通して、福を「施・戒・修に俱行する身語律儀命清浄」とし、業を「施・戒・修に俱行する思・等思・現等思・已思・思類・作心意業」としている。後者の思・等思云々の句は、初期二論書において、意業や思の心所を説明するときの慣用的表現である²⁸⁾。前者は身・語に充当されるので、「福」を身・語業、「業」を意業と見なしているのである²⁹⁾。またそれらは、施・戒・修に「俱行する」ものであるから、それら三類とは別の、その実践によって発生する副次的な三業ということになる。

一方「事」は三類それぞれ異なり、その包摂関係の中で、施類と修類は「事は事のみ（事唯名事）」とするのに対し、戒類だけは「事」を戒類・福・業でもあるとしている。すなわち、戒類の事は五学処の抑制作用そのものであり、それはそのまま福であり業でもある。しかし、施類の事（施主・受者・所施物）や修類の事（四無量の所縁）は、福や業とはいえない。

これらの所説が明かすのは、戒類のみならず、施類・修類の実践によっても、別解脱戒ではない何らかの戒的な抑制の効力が、身語の上

にもたらされることである。戒類については、その効力は戒の本来的なはたらきであるが、施類・修類の場合は、その実践の本質とは異なる、副次的な身語の抑制という効力である。

それを三類共通して「身律儀語律儀命清淨」と呼んだところに、有部の律儀に対する見方が表われている。すなわち、戒類（別解脱律儀）に包摂されない種々の抑制力を、身語律儀の名のもとに統合化しようとしているのである。

また、三類それぞれの中には、後の無表の分類につながる要素が存在する。施類の内容は、『俱舍論』などで有部が無表の実有の論拠に挙げる「有依の七福業事」に該当し（cf. SA.p.353.4ff.）、無表の思想確立に大きな位置を占める。布施は善業の中でも七妙行には属さないもので、それによる律儀は、善の非律儀非不律儀に相当するであろう³⁰⁾。

戒類は五学処が列举されるので、別解脱にほかならない。その別解脱に俱行する身語の律儀は言うまでもなく別解脱律儀である³¹⁾。ただし、別解脱律儀すべてを指すのではなく、優婆塞・優婆夷律儀である。

また、修類の四無量（慈悲喜捨）は四静慮地に属するので、この四無量に俱行する律儀は、静慮律儀に相当するものと言える。そもそも福（puṇya）とは、意に適った果報をもたらす、善業の世俗的側面を示すものである。布施や在家戒が当てられるのもそのためであり、修類の福も無漏の律儀を表わすのではない。

その「福」に関わって、しかも静慮律儀を予想させる用例が、『法蘊足論』にみられる。この部分には梵文が残っているので、併せて見ていこう。

【用例13】『法蘊足論』p.506b11-c11（縁起品「無明縁行」の解釈）

復有一類。於梵衆天。繫心悌求。彼作是念。願我當生梵衆天衆同分中。因此悌求。勤修加行。離欲惡不善法。有尋有伺離生喜樂。初靜慮具足住。於此定中。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因縁。身壞命終。生梵衆天衆同分中。於彼復造諸福行等。是名「無明爲縁造福行」。有不繫心悌求生彼。但由無明蔽動心故。勤修加行。離欲惡不善法。有尋有伺。離生喜樂。初靜慮具足住。於

此定中。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生梵衆天衆同分中。於彼復造諸福行等。是名「無明爲緣造福行」。

如說梵衆天。梵輔天。大梵天。少光天。無量光天。極光淨天。少淨天。無量淨天。遍淨天。無雲天。福生天。廣果天。隨其所應。廣說亦爾。

復有一類。於無想天。繫心悵求。彼作是念。願我當生無想天衆同分中。因此悵求。勤修加行。思惟諸想。是麁苦障。思惟無想是靜妙離。由此思惟。能滅諸想。安住無想。彼諸想滅。住無想時。名無想定。入此定時。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生無想天衆同分中。於彼亦能造少福行。是名「無明爲緣造福行」。有不繫心悵求生彼。但由無明蔽動心故。勤修加行。思惟諸想是麁苦障。思惟無想是靜妙離。由此思惟。能滅諸想。安住無想。彼諸想滅。住無想時。名無想定。入此定時。諸身律儀語律儀命清淨。名爲「福行」。由此因緣。身壞命終。生無想天衆同分中。於彼亦能造少福行。是名「無明爲緣造福行」。

yathā khalv ihaiko brahmakāyikānāṃ devānāṃ avekṣāvān bhavati pratibaddhacittaḥ / tasyaivaṃ bhavati / aho batāhaṃ brahmakāyikānāṃ devānāṃ sabhāgatāyāṃ upapadyeyaṃ / sa taṃ prārthayamānaḥ taddhetos tatsaṃvartanīyaṃ viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati / tathā samāpannasya yaḥ kāyasamvaro vāksamvaraḥ ājīvapariśuddhiḥ ima ucyaṃte puṇyāḥ saṃskārāḥ / yad api taddhetos tatpratyaayaṃ kāyasya bhedaḥ brahmakāyikānāṃ devānāṃ sabhāgatāyāṃ upapadyate / tatra ca saṃskārān abhinirvartayati / evaṃ puṇyān saṃskārān abhinirvartayaty avidyāpratyaayān / na haivāvekṣāvān bhavati pratibaddhacittaḥ / api tv avidyāyāṃ satyāṃ avidyāsaṃcetanāhetor viviktaṃ kāmair yāvat prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati / tathā

samāpannasya yaḥ **kāyaśamvaro vākśamvaraḥ** / vistareṇa
 yāvat / tatra ca saṃskārān abhinirvayati / evaṃ puṇyān
 saṃskārān abhinirvartayaty avidyāpratyayān /
 yathā brahmakāyikānām evaṃ brahmapurohitānām
 mahābrahmāṇām parītābhānām apramāṇābhānām
 ābhāsvarāṇām parītāśubhānām apramāṇāśubhānām
 śubhakṛtsnānām anabhṛakāṇām puṇyaprasavānām
 br̥hatphalānām / eṣu sarveṣu yathāyogyāni dhyānāni
 vaktavyāni /
 yathā khalv ihaikatyaḥ aśaṃjñīsattvānām devānām avekṣāvān
 bhavati pratibaddhacittaḥ / tasyaivaṃ bhavaty / aho batāhaṃ
 aśaṃjñīsattvānām devānām sabhāgatāyām upapadyeyaṃ /
 sa taṃ prārthayamānas taddhetos tatsaṃvartanīyaṃ saṃjñām
 audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasikaroti
 āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ / tasya
 saṃjñām audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasi
 kurvataḥ āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ
 saṃjñā antarāyaty āśaṃjñīkaṃ ca saṃsthihati / yatrāsya
 saṃjñā antarāyaty āśaṃjñīkaṃ saṃsthihaty etāvān aśaṃjñīsam-
 āpattiṃ samāpanna iti vaktavyaṃ / tathā samāpannasya
 yaḥ **kāyaśamvaro vākśamvaraḥ ājīvaviśuddhir** ima ucya-
 mte puṇyāḥ saṃskārāḥ / yad api taddhetos tatpratyayaṃ
 kāyasya bhedād aśaṃjñīsattvānām sabhāgatāyām upapadyate
 / tatra ca saṃskārān abhisamnivartayaty avidyāpratyayān
 / na haivāvekṣāvān bhavati pratibaddhacitto / 'pi tv
 avidyāyām satyām avidyābhisamcetanāhetoḥ saṃjñām
 audārikato duḥkhilataḥ sthūlabhittikato manasikurute
 āśaṃjñīkaṃ ca śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataḥ / tasya
 vistareṇa yāvad āśaṃjñīkaṃ saṃsthihaty etāvat
 aśaṃjñīsamāpattiṃ samāpanna iti vaktavyaṃ / tathā
 samāpannasya yaḥ **kāyaśamvaro** / vistareṇa yāvat / tatra

ca saṃskārān abhinirvartayaty / evaṃ puṇyān saṃskārān
abhisamkaroty avidyāpratyayān / (DS.p.28-29)³²⁾

またたとえばここで、ある者は梵衆天にあこがれ、心が縛られる。その者はこのように考える。「ああ、私は梵衆天の同類の中に生まれたい。」[と]。彼はそれを求め、それが要因となって、それを実現すべく、諸欲を離れ、諸の悪しき不善の法を離れた、有尋・有伺・離生・喜・楽の初静慮に到達してとどまる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制、生活の浄化**、これらが福行と言われる。さらに [彼は] それを原因とし、それを縁として、身体が尽きた後、梵衆天の同類の中に生まれ、またそこで行を起こす。そのように「無明を縁として福行を生み出す」。[梵衆天に] あこがれず、心が縛られなくても、無明があれば無明の意思を原因として、欲から離れ…中略…初静慮を生じてとどまる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制…中略…**またそこで行を起こす。そのように「無明を縁として福行を生み出す」。

梵衆 [天] のように、梵輔・大梵・少光・無量光・極光淨・少淨・無量淨・遍淨・無雲・福生・広果 [天] についても同様であり、これらすべてにおいて、理に応じた静慮が説かれなければならない。

またたとえばここで、ある者は無想有情天にあこがれ、心が縛られる。その者はこのように考える。「ああ、私は無想有情天の同類の中に生まれたい。」[と]。彼はそれを求めて、それが要因となって、それを実現すべく、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意し、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意する]。その者が、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意するとき、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意するとき]、想を排除して無想にとどまる。その者が想を排除して無想にとどまる、そのときまで無想定に入定したと言われる。そのように入定した者の、**身体の抑制、言葉の抑制、生活の浄化**、これらが福行と言われる。さらに [彼は] それを原因とし、それを縁として、身体が尽きた後、無想有

情の同類の中に生まれ、またそこで行を生み出す。[そのように]「無明を縁として[福行を形成する]」。[無想有情天に]あこがれず、心が縛られなくても、無明があれば無明の意思を原因として、想を粗大として、苦悩として、分厚い障壁として作意し、そして無想を寂靜として、絶妙として、出離として、[作意する]。その者が…中略…無想にとどまるそのときまで、無想定に入定したと言われる。そのように入定した者の、**身体の抑制**…中略…またそこで行を生み出す。そのように「無明を縁として福行を形成する」。

十二支縁起の各支を解釈する中で、「無明に縁って行あり」の教証とされる『瓮喩経 *Kuṃbopana-vyākaraṇa*』の「無明を縁として福行・非福行・不動行を形成する」の文³³⁾を解釈した部分である。『法蘊足論』では、この福行 (*puṇyasamkāra*) を有漏善の身語業・心心所・不相応行とし、非福行 (*apuṇyasamkāra*) を不善の身語業・心心所・不相応行、不動行 (*āniṃjyasamkāra*) を四無色の有漏善とした上で³⁴⁾、それぞれを三界五趣に配当し、非福行をなした者が地獄・餓鬼・畜生に生まれ、福行をなした者が人趣・六欲天・色界天に生まれ、不動行をなした者が無色界天に生まれる例が、順を追って説明される。

上の用例はその中の、福行によって色界天に生まれる例を説く部分である。梵衆天に生まれたいと渴望する者が初静慮を修して、それを縁として梵衆天に生まれる。その中で、初静慮に入定した者の身律儀 *kāyasamvara*・語律儀 *vāksamvara*・命清淨 *ājīvapariśuddhi* が福行とされ、それが天に生まれる原因となるという。

同じ文脈は、後にも「行縁識」「名色縁識」「名色縁六処」「名色縁触」「有縁生」の各支の解釈にもみられ³⁵⁾、同様に入定者の身語律儀命清淨が、それぞれ福行・名色の色・業有とされる。そのすべての用例は、四静慮の入定者の場合のみにみられ、人趣や無色界の所説にはまったく用いられていない。

いずれの場合も、色界天のうち梵衆天と無想天の場合が例示され、その中間は天名を列挙して説明は省略されるが、それより上の無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天の、いわゆる五淨居天 (*śuddhāvāsa*)

には言及されていない。不還の聖者のみが赴くとされる五淨居天が除かれ、しかも無想天が加わることは、これらの所説が、異生 (prthagjana 凡夫) が有漏の静慮を修して色界天に生まれる場合を言っているのであり、聖者の静慮を意図しないことを示している。そもそもこの用例の議論は、順観の十二支縁起に関してであり、無明を縁として起こる行以下の縁起支は無漏ではありえない。福・不動行がすべて有漏善とされるのもそのためである。

この定型句の用い方は、十分に静慮律儀を予想させる。凡夫が修する有漏の静慮に入定中の身語律儀は、無漏律儀でも別解脱律儀でも、あるいは処中でもない律儀である。

しかし、ここで、静慮入定中の身語の律儀が原因となって色界天に生まれる、すなわち生天の業因を身語の律儀に帰していることは、これまでの用例にはみられなかったことである。つまり「律儀」に対して、行為の抑制力のみならず、積極的に業としての生果のはたらきを与えているのである。これは、有部の想定する善業の本質にもとづいたものといえる。そのことは用例の前後の記述をみると明らかになる。上述のように、用例は五趣に生まれる原因となる「行」を説く一連の解釈のうち、色界生を説く部分であるが、その前の地獄・餓鬼・傍生に生まれるのは、三不善根に纏われた身・語・意の三悪行が原因であり、人趣と六欲天に生まれるのは、それらを希求してなされた身・語・意の三妙行が原因であるとする。また無色界には、無色定に入定中の意業が原因となって生まれるとされる³⁶⁾。そのうち欲界の善趣をもたらす三妙行について、これまで述べたように、身・語の妙行は「具戒」である。つまり人趣や欲界天の異熟をもたらす善業は、ほかならぬ戒を保持することである。その身・語の戒を色界に当てはめたものが、入定中の身語の律儀である。

静慮の目的は本来、不善の諸法を断じ、苦の異熟を受けなくすることにある³⁷⁾。したがって無漏の静慮は不繫であり、後有をもたらさない。静慮の実修によって色界天に生まれるという事態は、あくまで世俗的果報であり、そのために修せられる静慮は色界繫の有漏である。用例で異生が静慮によって色界天に生まれる事例は、そのような世俗

的な因果を示すものである。そこに無想定・無想有情天が含まれることから明らかである。だからこそ、人趣や六欲天に倣って、戒的な善業をその業因に設定しようとした。そうすると、本来心的な作用である静慮に身・語の戒を求めるとするなら、入定中の身語の律儀という特殊な戒を想定せざるをえないのである。静慮律儀が要請されたのは、そのような背景があったのであろう³⁸⁾。

しかし、四静慮を解釈する『法蘊足論』静慮品 (pp.482a26-485a25) や『集異門足論』四法品「四静慮」の項 (p.392a9-15) には、この定型句はおろか、その概念の痕跡すらみられず、また後の論書でも事情は同じである。それは、この用例からみてとれるように、静慮律儀のような概念は、静慮そのものの考察から出てきたのではなく、業論や戒の解釈の中から導き出されたことに起因するのであろう。

以上のように、「身律儀・語律儀・命清浄」の定型句は、非常に特徴的に使用されている。その律儀が意味するものは、後の別解脱律儀・静慮律儀・無漏律儀、そして善の非律儀非不律儀を予想させ、広義に用いられていることが分かった。おそらくこの定型句をもとに、無表業の概念が展開されたものと思われる³⁹⁾。

この定型句は、身・語・命の組み合わせからして、八支聖道の正語・正業・正命に模したことは疑いない⁴⁰⁾。では、命 *ājīva* にのみ律儀の語を使わず、清浄 *pariśuddhi* と言うのはなぜか。身・語が三業の中の用語であり、命は身語二業を本質とすることから、それらと区別されたことは容易に予想がつく。

ここで、前回言及した十無学法および八支聖道の用例に再び目を転じてみると、同様な文脈で語られながら、正語・正業と正命の説明に相違があることに気づく。正語は「邪命に趣く語の四悪行を除く他の語悪行からの遠離」、同じく正業は「邪命に趣く身の三悪行を除く他の身悪行からの遠離」であり、正命は「邪命に趣く身語の悪行からの遠離」とされる (『法蘊足論』 pp.481c21-482a2, 『集異門足論』 pp.452c23-453a12)。語の四悪行・身の三悪行とは、断生命・不与取・欲邪行・虚誑語・離間語・麤惡語・雜穢語の七悪行であるが、「邪命に趣く悪行」

とは、有部の説明では貪欲から起こる七悪行であり、「それを除く他の悪行」とは瞋恚・愚痴から起こる七悪行とされる⁴¹⁾。そうして、三支を合わせて、三不善根から起こるすべての身語の七悪行からの遠離、すなわち七妙行を意味することになる⁴²⁾。

だから正命は、正語・正業とは違った意味を持ち、先の定型句で「命清浄」と言われるのは、邪命に趣かせない、無貪から起こる七妙行の意味で「清浄」なのである。それを身律儀・語律儀と常にセットで用いることで、相互補完的にすべての身語の悪行を遠離する妙行を示す句となるのである。このことは、最初に言及した『婆沙論』で無表の三律儀が七妙行とされることに呼応する。

4. 結び

以上、雑然とした感は否めないが、検討してきた「律儀」の用例から、次のことが明らかにできたように思う。

まず、阿含・ニカーヤの経文に由来するテキストでの律儀の用例には、当然であろうが、後の無表の分類につながる文脈はみられない。ただ、その中に表われる別解脱律儀の語には、アビダルマ的考察が深められたのに対し、根律儀の語は重視されず、むしろ戒の概念からは除外されるような傾向にあり、別解脱律儀を中心に戒が定義づけられていた。

その戒の定義づけにおいては、同じく阿含・ニカーヤに源泉をもつ有学戒・無学戒、あるいは聖者の戒に対する考察が進み、それが八支聖道中の正語・正業・正命の解釈と結びついて、身語の律儀・命の清浄という、一種の定型的表現を生んだ。

この身語律儀命清浄の定型的表現は、無学・無漏道における身語の抑制のみならず、別解脱律儀、有漏の四静慮入定者の身語、布施の副次的な身語の福德にまで、多角的に使用されるに至っている。本来は別解脱律儀を意味した「律儀」の語を広義に用いることで、修行道上に現われるすべての悪行への抑制力を、一つの概念に統合しようとした意図が見てとれる。その姿勢は、後の別解脱律儀・静慮律儀・無漏

律儀の三律儀、および善の非律儀非不律儀に展開する要素を、十分に持ち合わせているのである。

これは、律儀・戒を業論に位置づけた結果であり、戒を身語の七妙行と解釈したことが背景にある。すなわち、「離断生命」などを一つの行為と捉えた場合、その妙行という行為は、表面には表われるものではない。実際に表面に表われている行為の裏に、悪行への抑止力がはたらいている。そのような抑止力を一般化して、戒の異名であった「律儀」を呼称として用いたのであろう。しかも妙行は、善業として善趣の後有を引き起こす業因でもある。それを律儀に位置づけているのである。

このような律儀の用法が後に、三律儀などの無表業の分類に結実することになるが、この初期二論書においては、律儀を非律儀非不律儀の範疇にも適用するなど、いまだ概念的に不確定な要素が多く、未完成な論議にとどまっているのである。

《略号および使用テキスト・参考文献》

【一次資料】

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. by P.Pradhan, Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII, K.P. Jayaswal Research Institute Patna 2nd ed.1975
- AN *The Aṅguttara-Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I ed. by Richard Morris rep.1989, vol. II ed. by Richard Morris rep.1995, vol. III ed. by E.Hardy rep.1994, vol. IV ed. by E.Hardy rep.1979.
- DN *The Dīgha Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I ed. by T.W.Rhys Davids and J.Estlin Carpenter rep.1995, vol. III ed. by J.Estlin Carpenter rep.1992.
- DS *Fragmente des Dharmaskandha - Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, ed. by Siglinde Dietz, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1984.
- MN *The Majjhima-Nikāya*, Pali Text Society London, vol. I

- ed. by V.Trenckner rep.1993, vol.Ⅲ ed. by Robert Charlmersrep.1994
- SA *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā - The Work of Yaśomitra*, ed. by U.Wogihara, Sankibo Buddhist Book Store Tokyo 1936.
- VM *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa*, ed. by C.A.F.Rhys Davids, Pali Text Society London rep.1975.
- P. 北京版チベット大蔵経
- T. 『大正新脩大蔵経』（大蔵出版）
- 『集異門足論』 『阿毘達磨集異門足論』（T. vol.26 No.1536）
- 『順正理論』 『阿毘達磨順正理論』（T. vol.29 No.1562）
- 『婆沙論』 『阿毘達磨大毘婆沙論』（T. vol.27 No.1545）
- 『法蘊足論』 『阿毘達磨法蘊足論』（T. vol.26 No.1537）
- 『發智論』 『阿毘達磨發智論』（T. vol.26 No.1544）

【二次資料】

- 青原 [2005] 青原令知「初期有部論書における無表と律儀」（印度學仏教學研究53-2）
- 櫻部 [1975] 櫻部建「『入阿毘達磨論』（チベット文よりの和訳）」（『佛教語の研究』文栄堂）
- 田中 [1993] 田中教照『初期仏教の修行道論』（山喜房佛書林）
- 原田 [2003] 原田和宗「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問（V）」（インド学チベット学研究 5・6）
- 平川 [1990] 平川彰『浄土思想と大乘戒』（平川彰著作集第7巻・春秋社）
- 平川 [2000] 平川彰『律蔵の研究Ⅱ』（平川彰著作集第10巻・春秋社）
- 福田 [1993] 福田琢『『法蘊足論』の十二縁起説』（佛教學セミナー57）
- 福田 [2000] 福田琢『『業施設』について』（日本佛教學會年報65）
- 福田 [2005] 福田琢『『施設論』『品類足論』の原題について』（『長崎法潤博士古稀記念論集・仏教とジャイナ教』平楽寺書店）
- 三友 [1976] 三友健容「アビダルマ仏教における無表業論の展開（一）」

(大崎学報129)

矢板 [2003] 矢板秀臣 『『声聞地』「根律儀」節における分別 (vikalpa) について』 (成田山仏教研究所紀要26)

註

- 1) たとえば「有成就善身表非此無表。謂生欲界。住不律儀及非律儀非不律儀。現有善身表。不得此無表。或先有此表不失。不得此無表。」(『発智論』 p.977b22ff.) など、「業蘊」無表納息に頻出。
- 2) 『発智論』では別解脱律儀の語はあるが、静慮律儀・無漏律儀は積極的には用いられていない。しかし、「静慮無漏戒」(p.980a16など) という表現があり、また「胎藏中に住する聖者の無表」(p.977b25など) などは静慮・無漏律儀を前提としなければ理解しえず、三律儀の概念は存在していたものと思われる。
- 3) たとえば『婆沙論』 pp.621c24-622a24。ここでは断律儀を含めた四種律儀の分類となっている。同 pp.643c5-644a15は三種律儀を挙げる。
- 4) 原田 [2003] (p.33註29) が嘆きを込めて紹介しているので参照。そこに挙げられる無表業に関する諸研究はおおむね、無表業を業因果の架け橋的な潜在余力と見なす見解について否定的である。業一般の特質からみればそのような効力をもつのは当然であるが、決して無表そのものの個有性ではない。
- 5) *dauṣṭilyaprasarasya saṃvaraṇaṃ saṃrodhaṃ saṃvaraḥ* (AKBh.p.205.14-15). 能遮能滅惡戒相續故名律儀 (『順正理論』 p.548a27-28)。saṃvara は、真諦等の旧訳は「護」「守護」「護戒」「戒」などと訳すが、Monier Williams の辞書の saṃvara の項目では、制圧する keeping back、とどめる stopping の形容詞から派生して、抑制 restraint、自制 forbearance、障壁 dam、堤防 mound、規定 provision 等の名詞の意味が挙げられるが、「防護」という意味は示されない。
- 6) 十二種とは、1. 屠羊、2. 屠雞、3. 屠猪、4. 捕鳥、5. 五捕魚、6. 六遊獵、7. 作賊、8. 魁膾、9. 縛龍、10. 守獄、11. 煮狗、12. 婆具履

- 迦で、不律儀に住する者と言われる。cf.『婆沙論』p.607a25ff.
- 7) cf.『婆沙論』p.635b1-c14。別解脱律儀と同種の善業が受戒を経ずになされたり、不律儀と同種の不善業が非日常的になされる場合と、律儀・不律儀以外の善・不善の無表の場合を含むものと思われる。
 - 8) 以上の三律儀については、註3の『婆沙論』、AKBh.p.205.14-17、『順正理論』p.548a2-b4、『入阿毘達磨論』T.vol.28.No.1554.p.981 a29-b13,P.No.5599.thu.395a2-8 (cf.櫻部 [1975] p.132) など参照。
 - 9) この処中の位置づけは、七妙行・七悪行以外の善不善業を含まない点で問題がある。律儀・不律儀との相違が、単に習慣性の有無によることになってしまうからである。しかし一方で『婆沙論』p.635b1ff.は、仏塔供養なども非律儀非不律儀所撰の妙行として扱っており、矛盾している。それはともかく、有部において、これら善・不善の各七業に貪欲・瞋恚・邪見（無貪・無瞋・正見）の三意業道を加えた十業道は、業論の中心課題であり、業を考察する契機となった教説ともいえる。無表業の発想もそれ抜きにはありえないと思う。
 - 10) 『集異門足論』と『法蘊足論』を初期有部論書に配当し、六足の他の論書などを中期とする区分法その他、初期に『施設論』を含める考え方もあり（福田 [2000] p.73 注1）、筆者もむしろ後者に概ね賛同する。『施設論』のうち『業施設（*Karmaprajñapti*）』（P.No.5589）は、業そのものがテーマであり、また無表と不律儀の語が頻出するので、我々の目的からすれば今の二論書以上に優先すべき考察対象である。しかしチベット訳のみ現存する『業施設』は、明らかに玄奘訳の系統とは異なる要素を持ち（福田 [2005] p.173はマトゥラー系根本有部の伝承と想定する）、問題が多く含まれるので、その考察は別稿を期することにしたい。
 - 11) MN. 27. *Cūlahatthipadopamasutta* (vol. I . p.178ff.), DN.2. *Sāmaññaphalasutta* (vol. I .p.62ff)、『中阿含経』「象跡喻経」（T.vol.1.p.656c26ff.）、『雑阿含経』（T. vol. I .p.176a21ff.）など。最も詳しいのはDNであるが、対応の漢訳『長阿含経』27「沙門

- 果經」では省略されている。また用例の「自苦等四補特伽羅」の教説は、AN.4.198 (vol. II .p.205ff.)、MN.51.*Kandaraka-sutta* (vol. I .p.342ff.) に、「六生類」は AN.6.57 (vol. III .p.384ff.) に、それぞれほぼ同様な形で見られる。ただし戒に関する部分は異なる。諸本の内容・相違については、田中 [1993] pp.169-196参照。
- 12) DN.33.*Saṅgītisuttanta* (vol. III .p.252)、AN.7.18 (vol. IV .p.15)、『長阿含經』9「衆集經」(T.vol.1.p.52b1-4) など。
- 13) 他本の七つの内容を挙げれば、パーリでは、1. 学処の受持 (sikkhā-samādāna)、2. 法の注視 (dhamma-nisanti)、3. 欲望の調伏 (icchā-vinaya)、4. 独坐 (paṭisallāna)、5. 勤精進 (viriyārambha)、6. 念の思慮 (sati-nepakka)、7. 見の通達 (diṭṭhi-paṭivedha) を、それぞれ求めること (DN.vol. III .pp.252-253)、漢訳『衆集經』は、1. 勤於戒行、2. 勤滅貪欲、3. 勤破邪見、4. 勤於多聞、5. 勤於精進、6. 勤於正念、7. 勤於禪定 (T.vol. I .p.52a29-b4)。
- 14) 『俱舍論』では後起 (prṣṭha) の業の語義説明にこの語が使用される。prṣṭham nāma yat kṛtasya punar anukriyā / (AKBh. p.271.11)。
- 15) 『十誦律』 T.vol.23.No.1435.p.359b19-21、『根本説一切有部毘奈耶雜事』 T.vol.24.No.1451.p.381a13-14など参照。五つの挙げ方には他にも種々あるようである。
- 16) 『婆沙論』(p.910c24-28)「復次別解脱名法。別解脱律儀名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求別解脱故。受別解脱律儀。得已隨護無有毀犯。名法隨法行。能安住此名法隨法行者。」
- 17) VM.p.20では四種戒の一つに根律儀戒 (indriyasamvarasīla) が挙げられる。cf.『解脱道論』 T.vol.32.No.1648.p.403bff.
- 18) 「能護根門云何。答如世尊説苾芻當知。諸多聞聖弟子。眼見色已由眼根故。不取其相不取隨好。即於是處能護眼根。由住能護不起世貪。憂惡不善法不隨心生長。彼於眼根能防能守。由斯故説能護眼根。以能護眼根貪瞋癡不起。耳鼻舌身意根亦爾。且説意根者。謂意了法已由意根故。不取其相不取隨好。即於是處能護意根。由住能護不起世貪憂惡不善法。不隨心生長。彼於意根能防能守。由斯

故説能護意根。以能護意根貪瞋癡不起。彼由發起如理思擇。眼見諸色。耳聞諸聲。鼻嗅諸香。舌嘗諸味。身覺諸觸。意了諸法。於六根門能防能等防能遍防。能藏能覆能蔽能寂靜。能調伏能守護。是謂能護根門。」(『集異門足論』 pp.372c19-373a4)

- 19) 「護」と訳される語のいずれかが saṃvara だっとも考えられるが、通常 saṃvara を律儀と翻訳する玄奘が、同義異語ともいえる護 (gupta) をテーマとする教説において、同じ訳語を使用するとは思えない。
- 20) 『集異門足論』において正念・正知は、二法品に「具念・正知」として項目を立てて扱われる(『集異門足論』 p.372a18-24) が、要約すれば、具念は「出離・遠離の善法に依存する、念・隨念・專念・憶念・不忘・不失・不遺・不漏・不失法の性・心明記の性」と説明され、正知は「出離・遠離の善法に依存する、法についての揀択・極揀択・最極揀択・解了・等了・近了・遍了・機點・通達・審察・聰叡・覺・明・慧・行・毘鉢舍那」とされる。
- 21) 「淨戒・淨見」は「具戒・具見」に準ずるとして説明は省略されている。
- 22) ただし「諸所有學戒」等は、三妙行・三清淨では「諸學身(語)業」などとなっている。なお、意妙行・意清淨は、無貪・無瞋・正見と有學意業等である。要するに十善業道と有學等の三業を三妙行・三清淨とするのである。
- 23) 『集異門足論』「三妙行」の解釈において、釈尊の偈を引用して「若修身妙行 語意妙行已 無餘緣礙者 當生天受樂」(p.378b22-23) とあり、身語意の妙行が生天の樂果を招くとする。これは三惡行が地獄の果報を招くと説く (p.378b10-11) のに呼応するが、十善業道が業論の中で解釈されていたことを示す。この十善の特性が考察されて「具戒」に位置づけられたのである。十善業道は、初期大乘仏教の戒學とみなされている (cf. 平川 [1990] p.201ff.) が、すでに初期有部論書でも同様の発想があったのである。
- 24) 三寂默は AN.3.120 (vol. I .p.273)、三清淨は AN.3.118 (vol. I . p.271) および 119 (vol. I .p.272)。いずれも身・語は七善業で解

積し、また有学・無学等の区別はまったく示されない。ただし意寂黙は「漏の尽滅により無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し作証し具足していること」と解釈し、119の意清淨は五蓋を知ることと説明し、また118の意清淨は無貪・無瞋・正見である。なお、パーリの三妙行は文脈がまったく異なる。

- 25) 『婆沙論』では、無学の戒蘊について次のように説明される。「云何無學戒蘊。答。無學身律儀語律儀命清淨。謂契經說無學支中。正業即此中身律儀。正語即此中語律儀。正命即此中命清淨。經說。此三總名戒蘊。」(『婆沙論』 p.171c5-8)
- 26) 『集異門足論』(p.432a19-20)に「無漏身業語業及命清淨」という用例がある。これも「諸所有戒」を解釈した言葉であり、同様の地盤に立つ。それ以外に身律儀・語律儀・命清淨が単独で使用される例はない。阿含の類似表現としては、kāyasaṃvaro vacīsaṃvaro ājīvasaṃvaro (AN10.49 (vol.V.p.88)), kusalaṃ kāyakammaṃ kusalaṃ vacīkammaṃ ājīvapārisuddhiṃ (MN78 (vol. II .p.27)). また MN.39 (vol. I .pp.271-284)=『中阿含經』182馬邑經 (T.vol. I . No.26.pp.724c17-725c15)に「身行 (kāyasamācāra) が、清淨で (parisuddha)、明瞭で、開かれた、欠陥のない、抑制された (saṃvuta) ものとなる」と説かれ、同様のことが、語行 (vacīsamācāra)・意行 (manosamācāra)・命 (ājīva) についても言われる。これらの経文が源泉となった面もあるであろう。
- 27) 『婆沙論』の解釈は今一つ理解しにくい。「復次別解脱名法。別解脱律儀名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求別解脱故。受別解脱律儀。得已隨護無有毀犯。名法隨法行。能安住此名法隨法行者。復次身律儀語律儀命清淨名法。受此名隨法。若於此中隨義而行名法隨法行。謂爲求身語律儀命清淨故。受及受已隨護名法隨法行。能安住此名法隨法行者。問。身語律儀命清淨即是別解脱律儀所攝。何故重說耶。答。前是不分別說今是分別說。前是總說今是別說。有說。前是律儀所攝妙行所攝。非離律儀所攝。今是律儀所攝妙行所攝。亦離律儀所攝。有說。前顯示所發起。今顯示能發起。前爲護所發起故護能發起。今爲護能發起故護所發起。有說。

前爲護果故隨護於因。今爲護因故隨護於果。如因果能作所作亦爾。」
(『婆沙論』 pp.910c24-911a12)

- 28) 『集異門足論』 p.368a13ff. (意思食)、p.429b22ff. (六思身)、『法蘊足論』 p.483c28 (四静慮)、p.486a13 (四無量) など。後述の【用例13】(註36)も参照。
- 29) 施類と戒類は業であるので問題はないが、修類の慈悲喜捨は業ではない。しかし『集異門足論』(p.392b7ff.)の四無量の解釈によると、「慈悲喜捨およびそれと相應する受想行識とそれの等起の身語業と不相応行」が四無量と呼ばれ、意業(行に所撰)や身語業も含まれている。
- 30) しかし、非律儀非不律儀は律儀の範疇ではない。三律儀に限定される律儀の意味が、初期論書においては確立されていなかったことの証左であろう。
- 31) この場合、別解脱律儀そのものの説明はむしろ「事」である。この福(身語律儀命清浄)と事(別解脱律儀)の関係は、先の【用例6'】の法(身語律儀命清浄)と随法(別解脱律儀)の関係になぞらえることもできる。
- 32) DS原テキストの sarvva, dharmma などの表記は一般的な辞書表記に直し、校訂者が用いたカッコなどの記号は省略し、欠落箇所も原註に示される校訂者の推定をほぼすべて採用し、ダンダの位置は適宜改めた。
- 33) 「無明爲縁造福非福及不動行」(『法蘊足論』 p.506a14). puṇyan api saṃskārān abhisamkaroti avidyāpratyayān / apuṇyān apy āniṃjyān api saṃskārān abhisamkaroti avidyāpratyayān / (DS.p.26). 『瓮喩經』は、SN.12.51 (vol. II .p.80ff.)・『雜阿含經』292 (T. vol.2.No.99.82c18ff.)に相当する。しかし対応經文はかなり異なる。
- 34) 梵本は福行に「有漏 sāsrava」の語を欠き、不動行も単に「四無色 catvāry ārūpyāṇi」とだけある (DS.p.27)。なお『俱舍論』は同種の福業・非福業・不動業の三業について、福業を欲界の善業、不動業を上二界の善業とし (AKBh.p.227.9ff.)、今の場合と異なる。

る。

- 35) 「行縁識」は p.507a24-b5 (DS.p.32) (梵本は省略文)、「名色縁識」は p.508a24-29 (梵本 p.36は前後の解釈をすべて欠く)、「名色縁六処」は p.508c22-27 (DS.pp.39-40)、「名色縁触」は p.509b9-14, DS.p.42、「有縁生」は pp.512c22-513a9 (DS.pp.62-63) (梵本は第二・第三・第四静慮についても説かれる)。「行縁識」以外は『毘婆沙論』の引用はなく、解釈の一つとして示される。「名色縁識」「名色縁触」という不規則な縁起支については、福田 [1993] p.3ff. 参照。ちなみに名色支の解釈では、定中の身語律儀命清浄を色 rūpa、それから生ずる受・想・行・識を名 nāma とし、それら善の名色を原因として色界天に生まれ、識・六処・触がそれぞれ生ずるとする。玄奘訳はいずれも、梵衆天の例示の後、「如説梵衆天・梵輔天。乃至非想非想處天。隨其所應當知亦爾。」と述べ、無色天まで同様としている。梵本は「無想天を含む広果天」までとしており、それ以上は無色天を含めて言及しない。玄奘訳のままでは無色界に色法を認めることになるので、明らかに梵本が本来の記述であり、玄奘訳に錯綜があったものと思われる。なお、この名色解釈の部分では欲界生についても身語業を色、意業を名としており、十二縁起支の名色を後有を引く業とする解釈は特筆すべきである。
- 36) cf. 『集異門足論』 p.506a25-b11,c22-24、DS pp.27-29, pp.29-30. そのうち、無色定に入定中の意業は【用例12】にみたような慣用句によって示される。無色界には身語業は存在しないので意業を当てはめたのである。
- 37) cf. 『法蘊足論』 p.484a5-7「能寂靜惡不業法。及餘雜染。後有熾然。當苦異熟。生老死等諸有漏法。故名靜慮。」色界への生まれは、主に聖者について言われることであり、特に不還の聖者については詳しい(『集異門足論』五法品「五不還」(p.425c28-426a17) 参照)。そのうち上流 (ūrdhvastrotā) の不還者は、雑修の静慮によって浄居天を含めた色界天すべて(無想天を除く)に生まれ、色究竟天から般涅槃すると説明される。雑修 (vyavakīrṇa) の静慮とは、

有漏・無漏交えて修せられる静慮である。その際、色界繫である有漏の静慮が生天の業因となるのである。

- 38) 無想有情天の事例がここで同等に扱われているのは、無想定が異生が起こすものであるからであろう。しかし後の有部の完成された法体系では、無想定と無想果はいずれも心不相応行法に属するものであり、そこに心随転の色法である静慮律儀は想定できないし、それら自体が異熟因・異熟果の関係を有するのであって、他の業因を設定する必要はない。したがって、この用例に表われる入定中の身語律儀は、後の静慮律儀そのものではなく、また無想定・無想果も心不相応行法に位置づけられていないように思われる。要するにいずれもが未完成なのである。
- 39) 「身律儀・語律儀・命清浄」の定型句は、『婆沙論』を最後に有部論書からは姿を消す。その『婆沙論』の用例も、『発智論』に既出の語句に注釈したものに過ぎず、積極的に用いたものではない。おそらく、この定型句が使用されなくなったのは、無表業の理論あるいはその分類法が確立した時期と呼応するのであろう。
- 40) 註26に示したように、すでに阿含・ニカーヤに類似表現があるので、定型句が正語・正業・正命に由来するというより、両者が同じ源泉をもつと言った方が正確かもしれない。
- 41) 『婆沙論』 pp.604c22-605a10参照。悪行は三不善根から起こり、妙行は三善根から起こる。その中でも特に貪欲から起こる悪行を邪命に趣く悪行、無貪から起こる妙行を正命に趣く妙行という。
- 42) しかし『発智論』(p.973b20ff.) は、正語・正業を無貪・無瞋・無痴から起こる妙行、すなわち正命の内容も含んだすべての七妙行と解釈しており（『婆沙論』 p.605a9ff.も同じ）、初期論書とは解釈が異なっている。

後期清沢満之における宗教と道徳

保 呂 篤 彦

《要旨》

前期の清沢満之は、道徳的な善悪の判断基準はその究極において宗教的でなければならず、それゆえに道徳は宗教に基礎づけられてはじめて可能になると主張し、そのような道徳を「真正の道徳」と呼んだ。そして、この見解に基づき、宗教家も道徳を、また道徳家も宗教をそれぞれ論じるべきであると主張した。これに対して後期の清沢は、前期の議論の多くを受け継ぎつつも、善悪に関する判断の客観的な基準の確定が有限者には不可能であることを認め、さらに宗教家と道徳家は互いに相手の領分を侵すべきでないことを主張するようになった。本稿は、これら連続面と断絶面とを検討し、後期の清沢が、他力信心を経た道徳、還相の利他行としての道徳こそが「真正の道徳」にはかならないという理解を維持しながらも、「自力無功」の自覚を深めた結果、道徳的実践の自力による不可能の自覚を通して信心獲得に案内されるという最晩年におけるいわゆる「俗諦案内説」の表現に到達したこと、宗教が世俗道徳に妥協すべきであるという当時の風潮に反論して宗教と世俗道徳との峻別を説きつつも、信心獲得によってはじめて真の道徳的実践が可能であるという理解を変更しなかったことを明らかにする。

《キーワード》

清沢満之、宗教、道徳（倫理）、宗教的道徳、世俗道徳、往相還相、二重性

はじめに

周知のとおり清沢満之は明治期に仏教の近代化に大きく貢献したと言われる真宗大谷派の僧侶であるとともに、日本最初の宗教哲学者の一人でもある。この清沢の思想の重要な焦点の一つとして「宗教と道徳」をあげることには異論はないであろう^①。彼を高く評価する研究者も、また彼を厳しく批判する研究者も、多くの場合、広い意味でこの論点をめぐって議論を展開していると言っても過言ではあるまい。このような事情の背景には、まず、清沢という人のパーソナリティーにおける厳格な道徳性がある。彼が道徳的な生への献身において徹底的であったことについては多くの証言があるし、後述する最晩年のいわゆる「俗諦案内説」^③もそのような厳格な道徳的感覚なくしては生まれえなかったと言えよう。また、それに加えて、当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」との対決ということがある^④。上述の「俗諦案内説」はこの対決の最終的な成果であると言つてよからう。さらに、一八九三（明治二六）年に井上哲次郎が出版した『教育ト宗教ノ衝突』によつて端緒を開かれた《宗教と倫理との関係》に関する当時の思想界全体を巻き込んだ大論争との関わりもある^⑤。本稿は不十分ながら、これらの要因を考慮しつつ、宗教と道徳との関わりを真摯に思索した宗教哲学者による両者の関係理解の一例として、とりわけ彼の後期の思想の解明を試みるものである^⑥。その際、まず前期の清沢がこの問題についていかなる立場を取ったかについて第

一節において簡単にまとめ⁷⁾、後期の清沢においてそれらがどのように保持され、またどのように展開されていったかを第二節、第三節で検討したうえで、第四節ではこの問題をめぐる清沢の基本構想をまとめて提示したい。

一 前期における宗教と道徳

当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」は、真諦と俗諦とをそれぞれ前者は死後の救いに関する教え、後者は真宗門徒の現世での生き方についての教えであるとして分離し、宗教は前者についてのみの教えであり、後者は世俗のこととして為政者・道徳家に委ねられるべきことであるので、真宗門徒は現世の生き方に関しては世俗の為政者の教えに従うべきであるという考え方を提示していた。これに対して清沢は、その名著『宗教哲学骸骨』⁸⁾へ一八九二(明治二五)年八月出版)においてはもちろんのこと、それに先立つ時期においてすでに、このような考え方を克服する思想を有していた。すでに当時の清沢にとって、宗教は単に死後の救いに関する教えではなく、まさにこの現世をいかに生きるかということに関する教えにはかならなかった。それゆえ、同じく現世での生き方に関する道徳の教えは、宗教に基づかなければならないのであり、そのような道徳こそが「真正の道徳」⁹⁾へ一八九一(明治二四)年ないし一八九二(明治二五)年の論攷)全集第三卷、二六七頁、「宗教と道徳」¹⁰⁾へ一八九二(明治二五)年一月二七日発行『法之雨』第四九編所収の論攷)全集第七卷、三七二頁)であるという主張を清沢は一貫して行っている。本節では、この問題をめぐる清沢の議論をいくつかの論点に分けて提示する。

一・一 「至誠心」に基づく論拠

道徳が宗教による基礎づけを必要とすることを論じる際に清沢が掲げる論拠の一つとして「至誠心」がある。「宗教哲学骸骨初稿」¹⁾へ一八九〇(明治二三)年ないし一八九一(明治二四)年から一八九二(明治二五)年八月までの間に書かれた原稿)において、仁義智などの道徳上の基本的な徳目(「原徳」)に関して「総テ之カ根底タルハ至誠ノ精神タリ」(全集第一巻、四〇七頁)と述べられているが、この「至誠ノ精神」が当時の清沢にとって宗教的概念、宗教においてはじめて可能となるものであった。このことは、「宗教哲学骸骨講義」²⁾へ一八九二(明治二五)年九月七日から一八九三(明治二六)年三月まで、清沢が自らの著書『宗教哲学骸骨』をテキストにして真宗大学寮三年生を対象に行った講義の記録、上杉文秀筆記、暁鳥敏校合)において明瞭に述べられている。すなわち、そこで清沢は、「仁義」という道徳上の徳を實行するのが「勇」という徳であり、この「勇」を養う基となるのが「信」であって、この「信」こそが「至誠」の中心にほかならず、「至誠」がなければ「勇氣」もないと言い、さらに「されば道徳上にて最も大切なるは信なり。而してこの至誠の信は、宗教によらでは養ひ難し。宗教上の信仰の確立する時に、至誠の心あるべし。故に道徳は宗教に至らざるべからず」(全集第一巻、一〇五頁)と述べている。

一・二 「制裁」に基づく論拠

上記の「宗教哲学骸骨講義」には、道徳が宗教に基づかなければならないと考える別の根拠も掲げられている。それは、道徳的行為の実行に不可欠な動機を担保するものとしての報い(清沢はその積極的側面

を「権利」、その消極的側面を「制裁」と呼んでいる）を提供しようのが「宗教」にほかならないという議論である。清沢によると、道徳には「義務」がつきものであり、特に西洋倫理学は「義務」をやかましく言うが、ただし「義務」があれば、他面に必ず「権利」があるというのは誤りである。そのうえで、清沢は次のように述べる。「道徳上の義務には権利なし。よし、これありとするも、それは人間以外の権利にして、人間上には、これなし。通常の権利義務は、人間以内の事也。吾人は、かく権利なき義務にては、満足する能はず、又これを行ふ能はざるべし。故にこれを行はしむる或る者がなかるべからず。即ち義務には権利あるか、さなくば制裁なかるべからず。是に於いて道徳は宗教に入らざるべからず。宗教は道義の権利也、制裁也、天帝也、善悪因果の制裁也。善悪因果てふことは、宗教ならではあるべからざる也。かく吾人は宗教によらずして、道義を実行することは容易ならざる也」（全集第一卷、一〇六頁）。ここでは、「権利」が「制裁」の対概念とされ、特に実行の動機のうちで道徳が道徳だけでは成立しえず、宗教を必要とする旨が語られている。

一・三 善悪の「標準確定」に基づく論拠

しかしながら、前期清沢が、道徳は宗教によってはじめて可能になるという自らの議論を支持するためにあげる根拠として最も重視しているのは、善悪の「標準確定」に関する議論であるように思われる。

まず、先にも見た彼の名著『宗教哲学骸骨』において掲げられている論拠はまさにこれのみである。すなわち、この書物の叙述によると、「善悪」を弁えて行動するという課題は、単に道徳にだけ関わるものではなく、宗教にも同様に関わるものであって（全集第一卷、二七頁）、しかも善悪の基準の確定（標準

確定」(全集第一卷、一五頁)は宗教の領域においてこそ行われるとされる。すなわち、清沢は、「宗教の目的は無限にあるが故に之に向ふを善とし之に背くを悪とするなり」(全集第一卷、二六頁)と述べ、それゆえ、私たちが実際の行為について「標準を確認して整齐たる徳行を修めんとせば到底宗教に依らざるべからざること瞭然たり」(全集第一卷、二八頁)と結論している。宗教は道德と区別され、両者はそれぞれの領分を有するとされてはいるが、清沢にあっては、同時にその間に深い関わりがあること、つまり道德の善悪の基準が宗教にこそその根を有しており、道德的に真に善い行為を実践しようとするならば、宗教によらなければならないという点で、道德の基礎は宗教(仏教)に存すると主張されているのである。

この議論はその他多くの論攷に繰返し現われている。たとえば、やはりうえで見た「宗教哲学骸骨講義」においても次のように言われている。「吾人は客観的に善悪を置くを要す。善悪をおくとせば、それが標準なかるべからず。然るに通常の倫理にては、この標準を定むること容易ならず。之に反して、宗教によるときは、容易に此の標準を定め得べし。已に善悪と云へば、断じて宗教に係らざるべからざることとは、『骸骨』に述ぶるが如し。されば、道德は是非共、終極は宗教に入らざるべからざる也」(全集第一卷、一〇五頁)。

さらに清沢は、以上の著作よりもさらに早くに執筆されたと考えられる論攷「宗教哲学講義」『教学誌』所載⁽¹³⁾」へ一八八八(明治二)年一二月から一八八九(明治三)年四月に発行された日本仏教学会の『教学誌』に掲載された論攷」においてもすでに、「人ノ此世ニ生存スル必ズ其従行スベキ定道アリ 其此世ヲ送過スル必ス其願求スヘキ妙境アル者ナリ 乃チ此道ト境トハ是非善悪ノ本源、正邪曲直ノ標準ニシテ百行百為ノ意義ヲ有シ目的ヲ有スル所以ノ根底ナリ 然ラハ則チ倫理宗教ニ哲学ノ此道ト境トヲ研究スル無リセハ人生ノ意義目的亦全ク堙晦ニ歸セサルヲ得サルベシ 果シテ然ラハ吾人カ此世界ニ住シ此身心

ノ安泰ヲ享有セント欲セハ瞬時片刻モ欠クヘカラサル者ハ倫理宗教ノニ哲学ニアリト云ハサルヘカラサルナリ」(全集第一卷、一六三頁)と述べて、同様の観点から道德を宗教のうえに基礎づけている。¹⁴⁾

一・四 還相の利他行

道德における善悪の「標準」が究極的には宗教の領域でこそ「確定」されるとするこの観点は、道德上の実践が究極において宗教上の行にほかならないという主張に帰結するように思われる。

上述の「宗教哲学骸骨講義」において清沢は、これを善悪の「標準確定」に関する論点とは別の論点として立てつつ、次のような議論を組み立てている。すなわち、道德は、施す(「仁」)施さない(「義」ということを語るが、一体何を施し、何を施さないと言うのかが問題である。施すものとは、私たち有限者が必要とするものでなければならぬが、精神上、身体上、必要なものの究極は「幸福」あるいは「安心立命」である。それゆえ、「道德」も究極的には他者に「安心立命」を与え、「安心立命」を妨げるものを与えないようにせよということ教えるものとならざるをえない。「即ち人を悟に導くが仁也、人を迷に導かざるが義也。此の点より云ふも、道德は安心立命を教ふる宗教によらでは、其の實質を得る能はざるが故に、宗教によらざるべからずといふことを知るべし」(全集第一卷、一〇七頁)。つまり、道德の究極はまさに宗教的な利他行にあるというのが、清沢の結論であると言ってよかろう。

そして、道德的な実践が宗教的な行にほかならないのであれば、そのような実践ないし行は、自力の行でないし行でありながらも、同時に単に自力によって実践されるものとはいえない。「一行己れか行にあらざ、仏陀の行を修するなり、一善己れか善にあらざ、仏陀の善を行するなり」(「法話」¹⁵⁾へ一八九三

(明治二六)年三月から四月にかけての『反省雑誌』第八年第三二五号所載(全集第七卷、三七七頁)¹⁶⁾と言われるゆえんである。前期の清沢においてすでに「真正の道徳」は宗教に基礎づけられた道徳、往相の信心獲得と表裏一体をなす還相の利他行に究まるような《宗教的(仏教的)道徳》にほかならなかったのであり、それゆえ彼にとって、真宗門徒は、為政者が構成した世俗道徳をこの現世で従うべき道や教えとしてそのまま受け入れてよいというわけにはいかなかったはずなのである。

一・五 道徳と宗教との連続性

前期清沢においては、以上のように道徳は宗教に基づいてはじめて可能になるものであり、さらに両者は連続的に考えられていると言ってよからう。さらにここでの「道徳」は、あくまでも本来の道徳、あるべき道徳、清沢自身の言葉を用いて言えば「真正の道徳」にほかならない。それゆえにこそ、清沢は、当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」という「ダブルスタンダード」¹⁷⁾の理論から帰結する道徳家と宗教家との棲み分けの論理に反対し、「宗教と道徳」という論攷において、次のように主張したのである。「此二種の関係」「有限との関係」と「無限との関係」は通常一を道徳上の関係と云ひ、一を宗教上の関係と云ふ、此二種の関係は全く相隔別なるものなるか、或は二者互に親密の関係あるものなるや、若し夫れ二者全く相別離するものならば、道徳家は道徳のみを考説し宗教家は宗教のみを開説せは可なるべけれども、或は夫れ然らずして二者親密の関係あるものならんか、宗教家が道徳を考究すべきは勿論、道徳家も亦宗教を尋究せざるべからざるを知る可し」(全集第七卷、三六八頁)。このような考えは、先に引用したごく初期の論攷「宗教哲学講義」(『教学誌』所載)においても同じく次のように現われて

いる。「倫理宗教ハ其実践上ニ於テ相離ル可カラサル關係ヲ有シ之ヲ研究スルニ哲学モ随テ亦相分ツ可カラサル關係ヲ有スル者ト知ルヘキナリ」(全集第一卷、一六三頁)。つまり、宗教家と道徳家について述べられたことは、倫理学者と宗教哲学者についても当てはまる。宗教哲学者である清沢満之が「宗教哲学講義」において「宗教哲学」のみならず、「倫理学」「道徳哲学」にまで言及しているゆえんである。「真正の道徳」は「宗教」抜きにして語りえないという確信に彼は到達していたと言えるであろう。

二 前期との連続面

「真正の道徳」が宗教に基づくものでなければならぬとする以上のような見解は、一八九四(明治二七)年ないし一八九五(明治二八)年の結核発病とそのため療養生活を機に起こったとされる回心体験以後も、清沢において基本的には変化しなかったと思われる。本稿筆者は、この立場を清沢が終生一貫して維持したと考えており、以下においてもこのことを論じる。

しかしながら、前節において検討した論点のうちのいくつかには、次第に変化が現われ、晩年のいわゆる「俗諦案内説」に見られるような宗教と道徳との関係についての表現へと洗練されていくことも確かである。そこで、本節では、前節で取り上げた論点のうち、後期における連続性がはっきりしているものを、まず確認しておきたい。

二・一 「至誠心」に基づく議論

まず、一八九九（明治三二）年秋から一九〇〇（明治三三）年春にかけて書かれた手記である「〔転迷開悟録〕」に含まれている「破邪顕正談 講話集原稿¹⁸⁾」という文章における次の叙述を見ておこう。

信ノ成ハ直接自立的ニシテ巧智ノ計画〔構造〕製作ヲ待ツコトナシ 故ニ其性質ヤ單純ナリ直裁的ナリ 表裏アルコトナク両頭アルコトナシ 故ニ或ハ之ヲ至誠ノ心ト云フ 是レ固ヨリ宗教ノ要義ナリト雖トモ亦道德ノ源基ナリ 実ニ宗教ト道德トノ関鎖ハ正ニ此心ニアルナリ 若シ至誠ノ心ナクシテ而シテ道德的行為アリト云ハンカ 是レ所謂偽善ニシテ真善ニアラサルナリ 偽道德ニシテ真道德ニアラサルナリ 真善真道德ハ必スヤ正誠ノ心ニ基カサル可カラズ 而シテ至誠ノ心ハ如何ニシテ成立スルヤ 所謂無限ヲ認知スル所ニ成立スルナリ 即チ宗教ノ端的是ナリ「中略」故ニ道德ニ深く稽ラントセハ必スヤ宗教的ニ至誠心ノ成立ヲ期セサル可カラサルナリ（全集第二卷、一七二—一七三頁）¹⁹⁾

ここで前期以来の「至誠心」による道德の宗教的基礎づけに関する議論が引き続き行われており、そのように基礎づけられる道德が「真道德」、つまり「真正の道德」であると考えられていることは明らかである。そしてこのような道德と宗教との相違が、「只其道德ヤ誠心ヤ頗ル渾沌トシテ所謂知ラス識ラス帝ノ則ニ順フノミニシテ明瞭ナル根蒂アル能ハサルナリ」（全集第二卷、一七三頁）という点、つまり道德では無限の認知の明瞭さが宗教よりも程度において劣るといふ点のみであるかのように述べられている。つまり、後で見るように、この時期の清沢は相変わらず、道德と宗教とを無限指向性という基本的性質に

おいて共通するという視点を中心にして両者を連続するものとして考察していたと言ふことができよう。

また、一九〇一（明治三四）年三月一五日発行の『仏教』第一七〇号に掲載された「倫理の大本と宗教との関係」⁽²⁰⁾という論攷においても、道徳が真の道徳であるためには「倫理の大本たる至誠の心」（全集第六卷、二七九頁）が不可欠であるという前期以来の考えを再説し、その確立には宗教的信念の確立が必要であるとして、「宗教的信念の確立する所に、倫理の大本も確立し、宗教的信念の確立せざる所には、倫理の大本も確立せざるを知るべし」（全集第六卷、二八一頁）と論じている。⁽²¹⁾

二・二 「制裁」および「責任」を基にする議論

道徳の成立に不可欠な「権利」と「制裁」とを保証するものとして宗教を評価し、これに基づいて道徳が宗教に基礎を有するとする前期清沢の議論は、次に掲げるように、一八九九（明治三二）年六月から一九〇〇（明治三三）年春までの手記である「有限無限録」に含まれる論攷「七六」道徳ト宗教⁽²²⁾においても継続されているのが見られる。

制・裁・ハ如何ニシテ確立シ得ベキヤ 是レ道徳上ノ根本問題ナリ 「中略」道・徳・的・制・裁・ノ成立決シ
 テ人爲人力ノ創造シ得ルモノニアラサルナリ 「中略」是レ二世ニ亘リ（耶教ノ如キ）三世ニ亘リ（仏教
 ノ如キ）テ因果応報ノ説アル所以ナラズヤ 「中略」而シテ宗・教・的・世・界・ハ絶・対・無・限・ノ制・裁・ヲ以テ罪・惡・を
 制・止・スル・モノナリ 「中略」絶・対・無・限・ノ制・裁・ト罪・惡・ノ観・念・トハ並・存・セ・サ・ル・可・カ・ラ・サ・ル・ナリ 「中略」絶・対・無・限
 ノ制・裁・ナキ所ニハ真ノ罪・惡・ノ観・念・成・立・スル能ハス 罪・惡・ノ観・念・存・立・セ・サ・ル・所ニハ絶・対・無・限・ノ制・裁・アル

ナキナリ「〱」而シテ罪惡ノ存立ハ信念タラサル能ハズ「〱」絶対無限ノ制裁モ畢竟亦信念タラサル能ハサルナリ「〱」〔中略〕故ニ吾人道德行為ノ制裁ハ畢竟吾人ノ信念ガ自ら活動スルモノニ外ナラズ「〱」自ノ信念ガ自ノ妄想ヲ制裁スルモノ是レ道德的ノ制裁ナリ「〱」而シテ完全ナル道德ハ完全ナル（不動ノ）信念ヲ要ス 完全ナル（不動ノ）信念ハ絶対無限ニ対スル信念タラサル可カラズ「〱」絶対無限ニ対スル信念ハ是レ正ニ宗教ノ精髓ナリ「〱」故ニ曰ク道德ノ成立ハ宗教ヲ待タサル可カラサルナリト（全集第二卷、一三四—一三五頁）²⁴

また、道德がその「責任」の觀念の確立のために宗教に基づかなければならないという類似の議論も、一八九九（明治三二）年一月一日発行の『無尽灯』第四卷第一号および同年一月一日発行の同第一二号「論説」欄に掲載された論攷「宗教と道德との相関」²⁵において、次のように展開されている。

今倫理道德の實行上よりするも吾人は亦自因自果的の見地により、吾人各自の先天性及習慣に對する責任は、寸毫も之を避くる能はざるものなりと云はんとするなり、是れ仏教の常に三世因果法を揚言する所以にして、亦倫理道德が唯相對有限の現生のみの事と成立する能はず、必ずや絶対無限に對する信念を基本とする宗教に依らざるべからざる所以なり、（全集第六卷、二三四頁）

二・三 善惡の「標準」を基にする議論

さらに、善惡の概念を通して道德が宗教なしに成り立たないことを示そうとする前期の議論については、

たとえば、一八九六（明治二九）年七月の講演を基にして書かれ、一八九六（明治二九）年一月二四日発行の『仏教講話集』に掲載された論攷「宗教と道德の關係」⁽²⁶⁾における次のような叙述にも同様の議論の展開を見て取ることができよう。

此の如く掲表するときは宗教と道德とは判然たる區別ありて二者全然其性質を異にすべきなるか如しと雖とも亦決して然るものにあらざるなり 抑吾人の實際行為なるものは如何なる性質のものなるやと云ふに有限の境界は不完不全不足のものなるか故に決して安立不動なること能はざるなり 故に變転動作を免るゝ能はざるなり 之に反して無限の境界は完全満足のものなるか故に動転不安なることなし 故に吾人の實際行為は此相對有限の不完全なる境界を進めて絶対無限の全円満なる境界に達せんとする動作に外ならざるなり 而して此進路に順応するの行為は之を善行と稱し之に逆反するの行為は之を悪行と名く 故に宗教も道德も共に悪行を制して善行を勧むるものにして二者は全く同性質のものと云ふて可なり（全集第二卷、三一七頁）

ここでは、宗教と道德とが「共に悪行を制して善行を勧むるもの」であると捉えられており、その善悪の「標準確定」は「絶対無限の全円満なる境界に達せんとする動作」との關係という宗教の次元において為されていると言つてよい。そのうえで、宗教と道德とが「全く同性質のものと云ふて可なり」とさえ言われている点が注目される。この時期の清沢にとって道德は宗教的であり、宗教は道德的であるわけであるが、それは清沢の関心が、この現世を無限との關係においていかに生きるかという点に集中していたことの証である。

また、一八九八（明治三一）年九月から一二月にかけての『無尽灯』に掲載された論攷「仏教の効果は消極的なるか」⁽²⁷⁾にも次のようにして、同様の叙述が見られる。

彼の道徳や宗教やが人世に必須なる所以は蓋し吾人をして彼絶対無限に体達せしむるに外ならざるべし 何んとなれば道徳や宗教やは人世最後の要求を充さんことを期すのもの 而して要求とは常に不足を除きて満足を得せしめんとするものなればなり 道徳や宗教やは人世最後の不足を除きて満足を得せしめんとす是れ善悪転進の由て起る所の根基なり 然らば善悪の標準は如何に之を標示すべきや 他なし人世最後不足を除き得るものは善にして此に背反するもの悪なりと云ふべし 而して人世最後の不足は何によりてか之を除き得べき 絶対無限にあらずは決して之を完成する能はざるが故に更に善悪の標準を換言せば絶対無限に体達せしむるものは善にして之に背向するものは悪なりと云ふべし（全集第六卷、一九七—一九八頁）

そして、清沢はこれに引き続いて次のように述べている。「吾人は此の如く善悪の標準を究得したり而して道徳宗教の要は絶対無限に到達せしむるにあることを審にせり」（全集第十六卷、一九八頁）。少なくとも、この時期の清沢は、世俗の道徳の諸理論が明確にすることのできなかつた道徳の善悪の「標準」を、宗教（仏教）は明確にすることができるのであり、自らそれを実行したと考えていたと言つてよからう。⁽²⁸⁾ただし、次に見るとおり、それはだからといって、信心を獲得すれば道徳の実践が自ずから為されうるということを意味したわけではない。善悪の「標準」が「確定」され、実践すべきことが明らかになればなるほど、その「善」を為し「悪」を避けるということのできない自らが明らかになってくるというのが、

清沢の理解であったということには注意を払う必要がある。

二・四 還相の利他行

道徳的な善悪の「標準確定」が宗教的次元において行われる以上、道徳的実践は宗教的行にはかならないという理解もまた、後期の清沢において基本的に変わらなかつた。一八九九（明治三二）年六月一五日発行の『仏教』第一五一号「討議」欄に掲載された論攷「他力信仰の発得」⁽²⁸⁾においても、清沢は次のように述べて、「真正の道徳」が他力信仰の結果としての、無限に対する報恩の行にほかならないことを示唆している。

此の如くして有限無限の關係は終に吾人が無限に対する信仰を發得せしめ、他力信仰の結果は吾人の同朋に対する同情となり、同情の開展する所は道徳を策進して真正の平和的文明を發達せしむるに至るべきなり（全集第六卷、二一五頁）

またすでに取り上げた「有限無限録」に収められている手記「〔七二〕報恩ノ経営ハ義務ヲ守ルニアリ」⁽³⁰⁾における次のような記述も、「真正の道徳」が無限に対する報恩の行であることを示唆していると言えよう。

絶対無限ハ我ヲ救済スルノ大慈悲者ナリ 其慈恩ニ報スルノ心ハ愈大悲ノ救済を顕揚セントスルノ

情操タルベシ 而シテ報恩ノ経営ハ情操ノ発現スル所ニシテ自ラ絶対無限ヲ顕揚スルノ義務ヲ厲守スルヲ期スベシ 故義務ヲ守ルノ心ナキハ報恩ノ情ヲ欠クモノナリ 故ニ道德ニ勇マサルハ宗教ヲ得サルカ為ナリ(宗教トハ大慈悲者ニ対スル信仰ナレハナリ)(全集第二卷、一三二頁)

特に注意すべきは、「宗教ヲ得サルカ為」に生じる現象であると言われているのが、『義務を守れないこと』や『道德の實踐ができないこと』ではなく、「義務ヲ守ルノ心ナキ」ことや「道德ニ勇マサル」ことであるという点である。善悪の基準が宗教(仏教)の信によって明らかになつたとしても、道德的實踐が容易になるわけではない。しかし、信心獲得したならば、「義務ヲ守ルノ心」が生じ「道德ニ勇マサル」をえない。それが他力宗教の論理である。しかしながら、義務を守れず、道德を實際には実践できないという現実は残る。そして、それは甚だしい苦痛を生じる。それを宗教の立場はどのように見るのか。その問題が、とりわけ後期清沢が新たに組み込んだ課題であつたと言えよう。

なお、信心獲得によって無限に対する報恩の行として行われる「同朋に対する同情」の行為が、単なる自力の行為でないことを、さらに一歩進めてどのように理解すべきかについて、先に見た「他力信仰の発得」は次のように重要な示唆を提示している。

吾人か無限を信するにあるか、無限か吾人をして信せしむるにあるか、吾人か無限に対する信仰は自力なりとせんや将他力なりとせんや、此問題を釈せんには吾人と無限との關係を略解するを要す、吾人か未だ無限の認知せざる間は吾人は吾人に独立の能力ありと思ひ、此能力によりて無限を信すと思ふなるべし、然れとも此は未だ理の思想なり、若し一旦無限なるものを認知し得んか、彼の無限は

無限の能力なることを信すべし、無限の能力は其他に独立の能力の存生を許さざるなり、然れば先に有限の自力なりと思ひたる能力は、豈に計んや、全く無限能力の作用たりしなり、故に吾人が無限に對する信仰は全く他力賦与の信仰なりと信知するに至る、「中略」彼の信仰は無限有限の一致にして又平等差別の調和なり、其の實際は不可思議と云はざるべからずと雖とも、強て之を言説せは無限と有限と一致するも而も無限は有限を滅せざるなり、平等と差別と調和するも而も平等と差別と亡せざるなり、故に無限は無限にして有限は有限なり、又平等は平等にして差別は差別なり、而して彼の信仰が吾人に発現すと云ふことは有限差別の方面に於ける事項なり 故に知るへし信仰の発得せらるゝや吾人有限の方に於ては其時節に差別あることを、(全集第六卷、二一三—二一四頁)

ここで清沢は、「無限有限の一致」を「信仰」に限って論じているが、「行」、すなわち還相の利他行についても同じことが論じられうるであろう。「無限は無限の能力」であり、「無限の能力は其他に独立の能力の存生を許さざる」以上、しかもそれにもかかわらず「無限は有限を滅せざる」がゆえに、「有限は有限」のままであり、「信仰が吾人に発すと云ふことは有限差別の方面に於ける事項」である以上、「信仰」が「無限」の「信仰」であつて、しかも同時に「有限」たる人間の「信仰」であるのと同様に、還相の利他行も「無限」たる「仏陀」の「行」でありながら、しかも同時にそれを行ずるのは「有限」な人間である。「口」にはかならないであろう。

次に掲げる「万物一体」³²へ一九〇一(明治三四)年二月一五日発行の『精神界』第一卷第二号「精神界」欄所載の論攷のテキストからの引用は、以上の議論を通して明らかになつた「真正の道徳」という前期以来の清沢の觀念に本来含まれていた豊かな思想内容を凝縮して表現していると言つてよからう。

蓋し吾人の道に達し徳に進む能はざるは、只自己の云為能力のみを以て徳を造作せんとするによる。所謂虚偽虚飾偽善偽徳の汜濫するは、畢竟此が為めなり。蓋し道徳を以て一己の私行となし、其成績によりて以て己が威福の資に供せんとするによるものなり。然るに眞正の道徳は決して此の如き隔歴差別の妄念より生ずるものにあらず、万物一体の真理に基ける平等無碍の正念より起るべきものなり。而して此の如き正念の本体は是れ阿弥陀仏なり。阿弥陀仏の一心正念より出づる德音に促されて、吾人に一心正念の発動するもの、是れ即ち宗教の真髓なり、道徳の源泉なり。(全集第六卷、一三一—一四頁)

二・五 道徳と宗教との連続性

以上の四点いづれにおいても後期の清沢が前期の立場を連続して受け継いでいる以上、五つめである「道徳と宗教との連続性」という論点においてもさしあたり彼が前期の立場を受け継いでいるのは当然であろう。「宗教と道徳」という論攷における「宗教家が道徳を考究すべきは勿論、道徳家も亦宗教を尋究せざるべからざるを知る可し」(全集第七卷、三六八頁)といった言葉は確かに見出されないが、本稿二・四で引用した論攷「万物一体」のテキストからも、道徳と宗教との連続性という清沢の理解ははっきりと読み取れるであろう。また本稿二・一において見たように、「破邪顕正談 講話集原稿」においても、道徳と宗教とは連続的に捉えられており、その相違が無限に対する認知の程度であるかのように述べられていたし、二・三において見たように、論攷「宗教と道徳の関係」においては、「宗教も道徳も共に悪行を制して善行を勧むるものにして二者は全く同性質のものと云ふて可なり」(全集第二卷、三二七頁)

とすら言われ、「仏教の効果は消極的なるか」という論攷においても、「道德宗教の要は絶対無限に到達せしむるにあることを審にせり」(全集第六卷、一九八頁)と言われており、両者の連続性は明らかであると言えよう。しかしながら、後で見るとおり、一九〇〇年以降のテキストには、一見これに真向から反するような叙述が現われる。これについては、本稿三・二において検討することにする。

三 前期からの展開と変化

前節では、前期の議論を引き継いでいる後期テキストの記述を主に検討したが、本節では、これに続いて、前期からの展開・変化が明らかに見て取れるテキストを検討し、その展開と変化の内容と原因・理由とを考察したい。

三・一 善悪の「標準確定」の放棄

おそらく最もはっきり目につくのは、善悪の「標準確定」に関する論述における変化であろう。本稿二・三で見たとおり、道徳と宗教とに共通する善悪の「標準」を確定しえたという清沢の思いが、一八九八年(明治三二)年後半のテキストにはまだはっきりと現われていた。ところが、一九〇一(明治三四)年九月の論攷「心機の発展」⁽³³⁾へ一九〇一(明治三四)年九月一五日発行『精神界』第一卷第九号所収)においては次のように言われるようになる。

倫理上の主義から見ると、私共が一番始めに到達するのは、善悪の判断を客観的方面に求むるのである。即ち功利主義なるものは、倫理に志すものゝ一番最初に入るの門である。其次になると、この客観的標準の不確を感じるやうになつて、この標準を主観の方面に求むるやうになる。これが即ち、直覚主義と云ふものゝ起る所以である。ところがこの思想が、尚ほ一辺進むと、善悪の標準などゝ云ふことには、とんと無頓着になるやうになる。所謂、善を思はず、悪を思はぬ境に達するのである。

(全集第六卷、六五頁)

ここには、従来の清沢が繰り返してきた、道徳的善悪の「標準」の無限との関係による宗教的「確定」は一切語られず、倫理・道徳を志す者が「標準確定」をめぐる窮めるべき境地が「善悪標準」への「無頓着」であることが述べられている。

さらに、一九〇二(明治三五)年の『無尽灯』第七卷には、次のような文章が掲載されている。

吾人は標準の標準を求めて、廃止する所ある能はざるべきなり、標準を求むるものは、終に標準の不可得なるを知るべきか、(「七〇」標準は不可得なり)³⁴へ一九〇二(明治三五)年三月二〇日『無尽灯』第七卷第三号所載(全集第七卷、二六三頁)

善と悪とを分別するの標準ある能はず、美と醜とを分別するの標準ある能はず、真と偽とを分別するの標準ある能はずとせば、則ち善悪なく、美醜なく、真偽なきか、決して然らざるが如し、善悪美醜真偽の標準ある能はずと云ふは、蓋し客観的標準のある能はざるを云ふなり、若し夫れ主観的標準を問はゞ、各自の心内常に一定の標準ありて、能く真と偽とを分別し、美と醜とを分別し、善と悪と

を分別するを知る、(「七十一」客観的標準なきなり)⁽²³⁾へ一九〇二(明治三五)年六月一日『無尽灯』第七卷第六号所載)全集第七卷、二六四頁)

主観的標準なるものは、是れ個人各自に有効なるのみにして、之を他人に適用すべからざるのみならず、若し之を他人より貶斥せんとせば、是れ邪見なり、妄想なり、迷信なりと云ふも、決して不可なきなり、故に、主観的標準は唯一可得の標準なりと雖とも、其有効の範囲は、実に個人以外に及ぶべきものにあらざるなり、或は其以外に及ぶものあるは、偶然に過ぎざるなり、(「七十二」主観的標準)⁽³⁶⁾へ一九〇二(明治三五)年六月一日『無尽灯』第七卷第六号所載)全集第七卷、二六四頁)

このような客観的な善悪標準の認識不可能性の主張は、後で見るように、「自力無功」の自覚の深まりと深く関わっていると思われる。すなわち、自力が道徳の実行においてのみならず道徳的判断においても無功であるという自覚に清沢が達したことの結果である。そしてまたさらに、それにもかかわらず、この「主観的標準」の現実性が強調されるのは、それが自己省察に基づく「修養」の可能性を保持し、それを通して宗教の信心獲得への途が準備されると清沢が考えるからでもある⁽³⁷⁾。この考え方がいわゆる「俗諦案内説」に通じていることは疑いえないであろう。

このような自らの思想の展開と深化を顧みて、最晩年の清沢は、しばしば引用される有名なその絶筆「我信念」⁽³⁸⁾へ一九〇三(明治三六)年六月一日『精神界』第三卷第六号所載)において、次のように述べている。

何が善だやら悪だやら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るもの

でない。我には何にも分らない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼する、と云ふことになつたのが、私の信念の概要であります。(全集第六卷、一六二頁)

私も以前には有限である不完全であると云ひながら、其有限不完全なる人智を以て、完全なる標準や、無限なる実在を研究せんとする迷妄を脱却し難いことである。私も以前には、真理の標準や善悪の標準が分らなくては、天地も崩れ社会も治まらぬ様に思ふたことであるが、今は真理の標準や善悪の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります。(全集第六卷、一六三頁)

しかしながら、これらの叙述をもって、清沢が自己の内面の信仰に閉じこもり、外的な道徳的実践に無関心となり、その結果いわば道徳的なアナキズムに陥つたと考えるのは短絡的であろう。以上のような善悪の「標準確定」の放棄を含め、道徳的に見て極めて消極的な態度を示すように見える清沢最晩年のテキストに見られる論述は、その当時にあつても清沢の思想の単なる一面の表現でしかなかつたということには十分注意を払う必要がある。この点については後述する。

三・二 道徳と宗教との峻別

後期清沢のテキストにおいて前期のそれと明らかに異なる点の第二は、前期においては道徳と宗教との連続性が強調され、両者が同じ性質のものであるとさえ言われていたのに対して、後期のテキスト、とりわけ一九〇〇(明治三三)年以降のテキストのなかには、それまでとは反対に両者の相違点を強調し、その混同を戒めるもの、さらにそれに基づいて、宗教家と道徳家が互いに相手の領分を侵すべきではないと

いう主張を前面に押し出すものが現われてくるという点である。

たとえば、「宗教と文明」⁽³⁹⁾へ一九〇〇(明治三三)年六月一日発行の『哲学雑誌』第一五卷第一六〇号所載」という論攷においては、「宗教には宗教の天地あり、倫理には倫理の範囲あり、宗教と倫理とは各独立の乾坤を有して決して混合するを要せず、二者其区分を守りて而も互に相補足することを得ればなり、然るに今此二者を合糅し、倫理を標準として宗教を組織せば、其合成の結果は何を生すべきや、吾人は宗教的の方面よりしては、其宗教の本領を失却せんことを恐るゝなり」(全集第二卷、三九五頁)と言われているし、「(四九) 時世と宗教」⁽⁴⁰⁾へ一九〇一(明治三四)年三月一五日の『無尽灯』第六卷第三号所載」では、「吾人は、天文の事は、之を天文学家に問ひ、法律の事は、之を法律家に問ひ、道德の事は、之を道德家に問ひ、宗教の事は、之を宗教家に問はんとするものなり」(全集第七卷、二五〇頁)と言われている。

論攷「法律、道德、宗教」⁽⁴¹⁾へ一九〇一(明治三四)年五月二一日発行の『教学報知』第五六五号所載」においても、「法律と道德と宗教とは、夫々別々のものでありて、決して混同する必要はない、又混同してはならない」(全集第六卷、二九三頁)と言われ、さらにその道德について次のように述べられている。

ツマリ道德と云ふものは、一種漠然たる世の風潮を以て、其根拠とするものであるから、之を精密に学理的に確定することは出来ないものである、社会の制裁だの、輿論の制裁だのと云ふのは、この漠然たる風潮の制裁を云ふのである、故に道德の範囲は、此の如き風潮の波及する所に止まるものである、「中略」世に良心の制裁と云ふことが唱へらるゝか、此は畢竟宗教上の制裁の一種に過ぎないのである、之を道德上の制裁とするのは、宗教と道德とを混同するものである、之を要するに、法律と

道徳とは対他的のものであるのに、宗教は対自的のものである、(全集第六巻、二九二頁)

しかし、「良心」をその範囲に含まず、「一種漠然たる世の風潮を以て、其根拠とし」もっぱら「対他的」であるような「道徳」、宗教と明確に区別され、無限との関わりを一切欠くこのような「道徳」がこれまで検討してきた清沢の「真正の道徳」と異なるものであることは明白であろう。ここで清沢が念頭においているのは、当時の世論が《宗教は道徳的たるべし》としていたところの「道徳」、つまり近代日本国家が国民道徳として立てようとしていたイデオロギー道徳、徹底的に世俗的な道徳にほかならないであろう。清沢は、「宗教」がこの種の「道徳」に同調・妥協すべきであるという世間(あるいは為政者)の議論から、本来の宗教の信を、それゆえまたそれに基づく「真正の道徳」を擁護するために、「宗教」と「道徳」(「世俗道徳」)との峻別をあくまで強く主張し、世俗の道徳家による宗教に対する暴論を封じようとしたと言ってよからう。

この種の議論は、「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」や「精神主義(明治三十五年講話)」(一九〇二(明治三五)年六月二四日関八州講習会席上での講演を基にした論攷で、一九〇七(明治四〇)年六月一〇日『精神界』第七巻第六号所載)など、最晩年のテキストにおいても引き続き行われている。例えば、「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」には、次のような叙述が見られる。

俗諦は真諦と相並で他力真宗の教義である。即ち道徳の教ではなくして宗教の教である、人道の教ではなくして仏道の教である。そうして見れば俗諦は宗教家の説くべき所にして宗教的効果を目的とすべきは言ふ迄もないことである。然るに道徳は道徳にして宗教ではない。人道の教にして仏道の教で

はない。故に此は道德家の説くべき所にして、道德的効果を目的とすべきである。「中略」宗教と道德とを區別して居る以上は其領分を乱す必要はない。(全集第六卷、一五六―一五七頁)

宗教者は宗教的見地よりして法を説き道德家は道德的見地よりして説を為す。二者別立して毫も抵觸する所なきことである。(全集第六卷、一五八頁)

宗教と道德の區別が明かでありて宗教者は宗教の分を守り、道德家は道德の分を守りて各其能を尽せば各其功績を国家社会に貢献することである。(全集第六卷、一五八頁)

また、「精神主義〔明治三十五年講話〕」においても次のように言われている。

法律や倫理も、単に人が仮りに定めたもので、之れを称ふるのは、其局に當つた人の為すので、私共宗教の上より云へば、我が心を開發して、絶対無限の智を開くが、絶対の善である。宗教を見る時は、政治、法律、倫理以上にあるので、私共の云ふ所は、往々にして世間の通の義に背くと云ふは、以上の点に導かんとするのである。(全集第六卷、一七〇―一七一頁)

世間の倫理や法律其他は、人の仮りに定めたもので、時々変化をして行くものである、其れ故時に宗教とは、一致せぬ所があるのであります。(全集第六卷、一七一頁)

ただし、このような議論が前面に押し出されているとしても、宗教を基礎にした「真正の道德」、無限への報恩の利他行としての道德という思想が捨てられたわけではない。このことについては後述する。それゆえ、これをもって清沢が自己の内面の信仰に閉じ籠もり、道德的实践から逃避したというのは当たらず

ない。

四 後期清沢の基本構想

本稿は、第二節において清沢が前期から引き続き維持していた基本的な考え方を取りあげて検討した。そして、「真正の道徳」は宗教によって基礎づけられていなければならないこと、さらにそれゆえにこそ、宗教家もまた道徳について積極的に言及すべきであるということ、これらが、前期後期を一貫する清沢の基本的見解であることを指摘した。また、第三節においては、後期のテキストに新たに現われる見解・主張を取り上げて考察した。そこで本節では、以上、二つの点を踏まえて、宗教と道徳との関わりに関する後期清沢の思想がいかなるものであったか、また後期清沢が結局いかなる立場を取っていたと考えられるかを、まとめて提示したい。

四・一 「自力無功」の自覚の深まり

まず、本稿三・一で見たように、最晩年の清沢は、善悪の客観的な「標準確定」が可能であるという前期から後期前半にかけて行ってきた主張を撤回している。それは「自力無功」の自覚の深化の結果であったと言ってよい。多くの研究者が指摘するとおり、清沢において「自力無功」の自覚は晩年になるほど強くなっている、論致におけるその表現も増えていると言っている⁽⁴³⁾。

その結果、前期において明確に打ち出されていなかった、道徳と宗教との間にある断絶の側面が、最晩

年の清沢においては明確に打ち出されるようになった。すなわち、「真正の道德」は、道德の實踐における「自力無功」の自覚による自己否定を通して生じる信心獲得によってはじめて行じられるものであることが明確に語られるようになった。つまり、「俗諦案内説」と呼ばれる清沢の立場が明確に打ち出されるのも、「自力無功」の自覚の深化の結果であると言つてよからう。前期の「真正の道德」における報恩の利他行という語り方自体が、それを行ずるのが「己」であるという側面に力点があると見えるかもしれない。仏陀の行を行ずると言つても、行ずるのはやはり「己」にはかならない。もちろん、それが間違だといふわけではないが、そうした語り方に客観的な「標準確定」の可能性を信じる傲慢、自力への執着が残つていたと清沢自身が自覚したように思われる。「我信念」において清沢自らが語るように、自らの有限性を語りながら、自力への囚われを脱するという点で不十分であつたと言つてもよからう。

これに対して最晩年の清沢は、おそらく前期のそのような自分自身に対する反省に基づいて、還相の利他行が他力の行であるという側面を、極端な形で強調するようになる。《無責任主義》とでも表現される思想がこれを物語っているであろう。すなわち、清沢は、「万物一体論」に基づいて「宇宙万有が皆我物であり一切動物が皆我子である以上は、我は天地万物物に関して全責任を有する」「中略」、万物一体の理想の上に立つ所の責任観は不分割主義であります」（「精神主義〔明治三十四年講話〕」全集第六卷、三〇〇頁）と述べて「全責任主義」「精神的全責任の主義」を説きながらも、さらに別の論攷では次のように述べて、有限者たる自己の《無責任》を打ち出している。

誠の義務責任と云ふものは、無限なもので、なくてはならぬので、到底私共の為すことの出来ぬものである。私共の為し得る所の義務責任は、唯其一部分である、即ち義務責任に関して、私共の絶対

の力無き故、之を全然尽すと云ふことは出来ないもので、又強てなさずともよいのである。(「精神主義
 [明治三十五年講話]」全集第六卷、一六七頁)

無限大悲の如來は「中略」、一切の責任を引受けてくださるゝことによりて、私を救済したまうことである。「中略」何事でも、私は只自分の氣の向ふ所心の欲する所に順從ふて之を行ふて差支はない。其行ひが過失であらうと罪惡であらうと、少しも懸念することは入らない。如來は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さるゝことである。私は只此如來を信ずるのみにて、常に平安に住することが出来る。(「我信念」全集第六卷、一六四頁)

四・二 有限と無限との二重性あるいは循環

しかしながら、このような強調点の移行が誤解を招く基ともなっている。つまり、上述の《無責任主義》には多くの批判が清沢の同時代人からも現代の研究者からも向けられている。⁽¹⁴⁾しかし、そのいずれもが清沢におけるこのような重点の置き方の変化ということに対する注意を怠っているように思われる。今村仁司も指摘するように、清沢の《無責任主義》は《全責任主義》と表裏一体の主張であることを見逃してはならないであろう。⁽¹⁵⁾批判者はいずれも「あれかこれか」の観点からこれを見て、清沢が《全責任主義》という無謀な主張から反転して《無責任主義》に至り、倫理的アナーキズムないしは現状の無批判な受容に陥ったと批判するが、これは当たっていない。彼の《無責任主義》は《全責任主義》と表裏一体であり、それを切り離して論じることに誤りがある。

このことは、先に引用した「精神主義 (三十四年講話)」のテキストからも見て取ることが出来る。こ

のテキストもまた、「万物一体の上に立つ所の責任は、原責任者と被責任者と同一心なるが故に、此の如き苦痛は共に消散して、全責任が無責任と同様の心状を持つことになりませぬ」(全集第六卷、三〇二頁)と述べて、確かに《無責任》を主張している。しかし、これが《全責任主義》からの反転や転換でないことは、次のような清沢の言葉を見れば明らかであろう。「精神主義に基き自ら天地に対して全責任を有するものであると覚悟するときは、総ての動作が皆自由の動作となります故に、決して外来の圧抑制制を感ぜずして、常に自由の天地に逍遙自適することになります」(全集第六卷、三〇三頁)。つまり、まさに《全責任主義》の立場に立つからこそ、無限の撰取をもって《無責任》の境地からの実践が可能になるのであり、《全責任》と「自力無功」との鋭い自覚を欠くならば、《無責任》の自由の境地もありえない。だからこそ清沢は、「吾人の生存が根本的に公共的である以上は、吾人は社会公共の利害を以て自家の利害とし社会公共の責任を以て自家の責任とすべきである」(「八」忍辱の心⁴⁶)へ一九〇一(明治三四)年三月一日発行『政教時報』第五〇号所載)全集第七卷、二九八―二九九頁)、「何事にも自ら進んで責任を負ひ、自ら罪悪のものなりと自覚せる人物の住する所は、恭順和楽の天地を構成することになります」(「精神主義」(三十四年講話)、全集第六卷、三〇四頁)と述べて、有限者たる私たちが実際の生活・行動に際しては《全責任主義》をもってあたるべきことを主張するのである。

同様のことが、無限と有限との二重性に関する清沢の主張についても言いうるであろう。次の言葉に見られるように、清沢にとって、私たち人間は「有限」であって同時に「無限」でもあるという二重的存在である。

蓋し仏者は同時に二種の世界に住する者たるを要す、二種の世界とは何ぞや、或は世間出世間と謂ふ

べく、或は真諦俗諦と謂ふべく、或は絶対相對と謂ふべく、或は有限無限と謂ふべし、(「仏教者蓋自重乎」⁴⁷へ一八九八(明治二二)年一月二九日発行の『教界時言』第一五号所載)、全集第七卷、一四〇—一四二頁)

吾人ノ靈妙ナルハ有限ナルト同時ニ無限ナルニアリ(「五七」宗教ノ境界ニハ善悪ナシ)⁴⁸へ「有限無限録」内、一八九九(明治三二)年六月から一九〇〇(明治三三)年春までの手記)全集第二卷、一二六頁)

吾人は、**両重の存在**を為すものなり、其一重たる小なる存在(所謂小宇宙)として、吾人は全く相對有限のものなり、然れども、其他の一重たる大なる存在(所謂大宇宙)としては、吾人は全く絶対無限のものたるべきなり、(「宗教と道德との相関」全集第六卷、二三〇頁)

そして、それゆえ、私たちは有限者のなかで有限者を通して無限を実現するほかない。私たちは《全責任》を負うものとして真剣に道德的实践に取り組み、苦惱しつつ、そのなかで同時に自らを救い導く無限への信によって安心と救いを見出し《無責任》を享受するほかない。安心と救済(無責任)は道德的な苦痛(全責任)のただなかにあるのであって、安心や救済(無責任)が道德的な苦痛(全責任)を滅ぼし去るのではない。道德的苦痛は有限の有限たる証であって、有限が有限でなくならない限り消え去りはしない。道德の苦惱、精神の変動・不安定(全責任)は宗教の安心・救済、精神の安定(無責任)と二重的に存在し、経験される。それゆえ、清沢は次のように言う。

我々の精神が、この「絶対無限の」体を見とめるのも、この差別に融即して見とめるのである。随つ

て我々の精神に於いても、変り動く所の精神の中に融即して、この不変不動の一念を得るのである。

決して変動する精神を、全く打ち滅ぼして、この一念を得るのではない、それ故に我々の精神は、全く不変不動の冷灰枯木の如くなるのではない、常に变り、常に動き、常にはたらしながら、而も其中に不変不動の「落ちつき」を得るのである。(「一念」⁴⁹へ一九〇一(明治三四)年三月一五日の『精神界』第一卷第三号所載)、全集第六卷、二八頁)

仏者に貴ぶ所は、心塵俗の外に出で、差別を平等の上に観ると共に、身は塵俗の裏に入りて平等を差別の間に眺め、以て救世利生の事を行ふに在り、唯夫れ差別を平等の上に観る、是故に法界唯理の一を樂しむと雖ども、其間国家あり社会あり人倫あり、歴然として自他親疎の別の存するを認むるなり、(「仏教者蓋自重乎」全集第七卷、一四一頁)

したがって、私たちは信心獲得によって道徳的実践の努力やそこに纏綿する苦悩とからまったく解放されてしまふわけではないと言ふべきであろう。

人間におけるこのような《二重性》、自力と他力あるいは道徳と宗教との二重的關係に、清沢は次のような表現をもって、かなり早い時期にすでに到達していた。「臘扇記第一号」⁵⁰における一八九八(明治三二)年一〇月二六日の手記においては、上述の《二重性》が次のように絶えざる「循環」という關係において捉えられていると言つてよからう。両者は別の事態ではあるまい。

自力ノ修善ヲ勤ムベシ(之ヲ勤メサルハ人間ニアラサルナリ) 然レトモ之ヲ勤メントスルニ能ハサルナリ 如カズ 自力ヲ捨テ、他力ニ帰シ其信仰ノ結果トシテ自(オ)ラ避悪就善ノ為シ得ラル、ヲ

期センニハ「中略」サテ此ノ如ク他力ヲ信セハ修善ハ任運ニ成就サレ得ベシト放任スベキカト云フニ決シテ然ラス吾人ハ他力ヲ信セバ益々修善ヲ勤メサル可カラス(是レ信者ノ胸中ニ湧起スル自然ノ意念タルベシ)而シテ修善ヲ勤メントセハ又従来ノ自力的妄念ノ紛起スルヲ感知セン是レ却テ愈々他力ヲ信棄スルノ刺戟ナルベシ此ノ如ク信仰ト修善ト交互ニ刺戟策励シテ以テ吾人ヲ開發セシムルモノ是レ則チ絶対無限ナル妙用ノ然ラシムル所豈ニ讚歎ニ堪ユベケンヤ(念々称名常懺悔ト云フコトアリ是レ信者カ修善ノ事ニ従フテ常ニ自力ノ妄念ニ攪乱セラレ其度毎ニ自力無功ノ懺悔ト共ニ他力ノ恩徳ヲ感謝スルノ称名即チ讚歎ノ発作ナルモノヲ指説スルナリ)自信教人信ニ至ル第一要件ナリ(全集第八卷、三六六―三六七頁)

吾人ハ日常不如意ノ事アルナリ「〱」如意ヲ得ント欲セハ分ヲ知ラサル可カラズ「〱」是レ自己省察ノ心起ル所以ナリ「〱」自心省察ノ結果ハ修善ノ心トナル「〱」修善ノ心ハ他力ノ信心ニ入り「〱」他力ノ信ハ報謝ノ心ニ転シ「〱」報謝ノ心ハ(讚歎名号)自信教人信ノ心トナリ「〱」自信教人信ハ自行化他ノ念ニ入り「〱」自行化他ノ念ハ復修善等ノ心ニ反ル「〱」以上連鎖的循環行事(全集第八卷、三六七―三六八頁)

ここでは、宗教と道徳(の意識)、他力と自力(無功の自覚)とが連鎖的に循環しつつ修養を深めていくという形で相依相資の関係を為すことが語られている。この相依相資が当時の教団の「真俗二諦双翼両輪説」の相依相資と内容的に大きく異なっていることは明らかであろう。ここでの自力ないし道徳は世俗道徳とは次元を異にしている。さらに、ここには、真摯な道徳的取り組みが「自力無功」の自覚を生み、それが宗教への目覚めに通じるといふ、後の「俗諦案内説」と称される立場に繋がる考え方が明らかに見て

取れる。清沢は、一般的に彼が最晩年になってようやく到達したと考えられている思想に、実際にはかなり早く到達していたと言うことができるであろう。結論を先取りして言うならば、最晩年の彼は、すでに到達していた思想的立場を放棄したのでも、思想上大きな展開を経験したのでもなく、それを表現する際の重心の置き方を変更したのだと言うべきであろう。

四・三 「道徳」という語の三つの用法

ところで、本稿三・二において示したように、後期清沢のテキスト、とりわけ一九〇〇(明治三三)年以降のテキストには、宗教と道徳とを、そして宗教家と道徳家との役割を峻別すべしという主張が多く現われていたが、そこで語られている「道徳」は、前期以来清沢が論じてきた「真正の道徳」、宗教によって裏打ちされた道徳とは明らかに異なったものであった。それは「良心」といった現象を含まず、外面的な對他関係に限定されるものであると述べられ、「法律」と並んで統治に当たる人間が構成するものであるともされていた。

つまり、ここで語られる「道徳」は、イデオロギーとしての道徳、当時のいわゆる世俗道徳にほかならない。すでに言及したように、当時、宗教界は宗教が(世俗)道徳的でなければならぬという圧力を強く受けていた。つまり、宗教は為政者によって整えられつつあった儒教的・国家主義的な国民道徳に妥協すべきである、そのような世俗道徳を受け入れ、それとの調和を図るべきであるという強い圧力を受けていた。当時の真宗教団の「真俗二諦双翼両輪説」もそれとの妥協の産物であったであろう。したがって清沢が、「宗教」が「道徳」とは異なる地平を有することを主張して、こうしたイデオロギー道徳ないし世

俗道徳を唱道する道徳家の議論から宗教を擁護しようとしたのは当然であったと言える。すでに見たように「宗教と文明」や「時世と宗教」、「法律、道徳、宗教」、「精神主義（明治三十五年講話）」などが、まさにそのような文脈において「道徳」を論じていると見てよいであろう。そして、これらの論攷の主張は、教団の「真俗二諦双翼両輪説」の「ダブルスタンダード」と表面上一見類似していることも確かであろう。

しかしながら、この時期の清沢はもう一方で「道徳」という語を別の文脈でも語っており、その際には、「道徳」はむしろ「法律」と対照的に、「対自的」でもあり、内的（内面的）事象であると述べ、「真正の道徳」を引き続き問題にしていると云える。上述の論攷「万物一体」における叙述や（四二）道徳と法律」における「外形は美にして内心醜なる者あり、内心美にして外形醜なる者あり、彼は法律上の正人にして道徳上の罪人なり、此は道徳上の正人にして法律上の罪人なり」（全集第七巻、二四五頁）といった叙述や、一九〇一（明治三四）年二月一五日発行の『精神界』第一巻第二号「講話」欄所載の論攷「公徳問題の基礎」⁵⁰における「苦痛の道徳を排斥して、歡喜の道徳を實行せんとするものである。吾人は此が真正の道徳でありて、彼の苦痛の道徳は真正の道徳に入るの門であると思ふ」（全集第六巻、一七頁）といった叙述などは明らかにその例である。

同様のことは、一九〇二（明治三五）年八月一〇日発行の『精神界』第二巻第八号所載の論攷「天職及聖職」⁵²以降の諸論攷についても言いうる。論攷「公徳問題の基礎」においても「真正の道徳」は「歡喜の道徳」と呼ばれ、それに至る前段階として「苦痛の道徳」が語られているが、「天職及聖職」にあつては、「天職」がこの「苦痛の道徳」に、そして「他力信仰の導による行為」（全集第六巻、一二〇頁）である「聖職」が「歡喜の道徳」、すなわち「真正の道徳」にほかならない。一九〇二（明治三五）年九月一〇日発行の『精神界』第二巻第九号所載の論攷「倫理以上の安慰」⁵³や、一九〇三（明治三六）年一月一〇日

行の『精神界』第三巻第一号所載の論攷「倫理以上の根拠」⁵⁴においても、倫理・道徳が倫理・道徳以上のもの、つまり宗教に基礎づけられることで真の倫理・道徳たりうることを論じていると言いうる。これらの論攷には「真正の道徳」という表現こそ出てこないが、「倫理の実行が、絶対無限即ち倫理以上の根拠の上に立たねばなら」（全集第六巻、一三三頁）ず、そうなれば「其道義の実行は、円満無礙の大自在を得る」（全集第六巻、一三四頁）と述べられているところから、これが「歎喜の道徳」「真正の道徳」に相当するものであると考えて間違いない。

ただし、「苦痛の道徳」の段階の道徳は、清沢が宗教と峻別しようとしている世俗道徳と同じものではない。「苦痛」は内面からの真摯な取り組みを待って始めて可能だからである。この位相こそを、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」において清沢は「宗教的道徳（俗諦）」と呼んだと見てよからう。これは「宗教的道徳」と呼ばれているが、前期以来清沢が語ってきた宗教に基礎づけられる「真正の道徳」とも必ずしも全面的に一致しない。それゆえ、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」という論攷を読む際には注意が必要である。ここで「宗教的道徳」と呼ばれているものは、前期以来清沢が「真正の道徳」「歎喜の道徳」と呼んできた還相の利他行としての本来の宗教的道徳そのものではなく、むしろ往相の信心獲得の一側面を語っているからである。「此開悟が即ち俗諦の教の要点であるのである」（全集第六巻、一五六頁）という言葉は、このことを明確に示している。

このように、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」「精神主義（明治三十五年講話）」「我信念」などの最晩年に執筆された諸論攷には、「真正の道徳」、還相の利他行の側面に關する叙述がほとんど見られない。彼が述べるのもっぱら世俗道徳（「普通道徳」）か、あるいは「宗教的道徳（俗諦）」（「苦痛の道徳」）のいずれかについてである。しかしながら、それは、それ以前から清沢の思想にあった還相の利

他行としての「真正の道德」という理解が否定されたり、捨てられたりしたということを決して意味してはいない。それはただ、清沢が自ら到達した思想のどの側面を強調したか、あるいは、二重性の境地、有限即無限の境地において、そのいずれの立場に重心を置いて宗教と道德を語ったかという点で、最晩年に変化があったというにすぎないであろう。⁶⁵

おわりに

最後に、第四節において述べたことを再度まとめておきたい。晩年の清沢は、「自力無功」の自覚の深まりとともに、「真正の道德」における実践ないし還相の利他行が他力の行にはかならないという側面を強調するに至り、それが有限の《無責任》という表現に繋がった。そして、これについて多くの研究者が、清沢は厳しい責任意識あるいは過剰な責任意識から、具体的な行為場面において突然一挙に一切無責任の立場に転換してしまうと述べて、これを危険視し、批判するのであるが、その場合それが同時に《全責任主義》の立場と相即するものであることが忘れ去られている。それはまた、完全な客観的善悪判断を有限に求めることはできないという事実を厳粛に受け止める清沢の謙虚さを不当にも評価しておらず、無限の働が具体的な「自力無功」の有限の働きを通してしか実現しないこと、そして往相の信心獲得が還相の利他行と相即することへの注意をも怠っているように思われる。有限が有限でありつつ無限の救済の行を行わずという還相の利他行の二重性を清沢が「真正の道德」として語っているのだとすれば、真諦に案内する俗諦（これを清沢は上記の論攷において「宗教的道德」と呼んでいるのであるが）は、それと相即する往相の一側面でしかない。清沢の俗諦理解を中心に据えて、彼が主観的な信仰に閉じ籠もり、結

果的に無制限の現状肯定、道徳的なアナキズムとでもいったものに陥ったと批判する研究者たちは、この側面、つまり往相に関する論述のみを見て、それを清沢の全体像だと判断していると言うことができるであろう。

しかしながら、清沢にとつての「真正の道徳」は、まさに還相の利他行の方にこそある。いかなる世俗道徳であれ、また真宗の俗諦（「宗教的道徳」）であれ、それを完全に遵守することは決してできない。それゆえ、徹底的にそれを遵守しようと真剣に願ひ、試みる者は挫折せざるをえない。世俗の道徳は挫折を運命づけられている。逆に言えば、この挫折を運命づけられている道徳自体が、そして、その運命を突き詰めることなく、その道徳のなかでいわば「善人」として生きること自体が、宗教の見地からすると「悪」にはかならない。この世界を「善人」として生きる人間は「悪人」である。したがって、世俗道徳はひとたび否定されなければならぬ。清沢は、宗教者は宗教の本分を尽くすために宗教的効果をねらつて宗教を語るのであって、道徳の破壊を意図しているわけではないと言ひ、「其が為に道徳が破壊されるれば其は道徳が自ら壊れるのである」（全集第六卷、一五七頁⁵⁷）、つまり、そのような道徳であれば、壊れても仕方がない、壊れてしまつても構わないと考えているが、これもまさに上述のことを述べたものと理解すべきであろう。自力の自我に善悪の標準など確定しうるはずがない。そのような自力の自我が織り成す世俗社会の通常の道徳と宗教とは別の領域の事柄である。道徳家は道徳のことを、宗教家は宗教のことを説けばよいと、晩年の清沢が述べるとき、それは教団の真俗二諦「双翼両輪論」の立場と表面上同じことを説いているように見えるとしても、実際にはそうではない。清沢は、むしろ、世俗の道徳が宗教と並行して、宗教から独立してそれだけで成り立ちうると考えてはいない。これに甘んじて生きる人は、真に倫理的、道徳的ではない。つまり、やはりこれは「真正の道徳」ではない。その遵守をめぐる苦痛・煩悶

を経て、無限に触れて、無限の善を己の善とする還相の利他行という「真正の道德」に転換するのでなければならぬのである。清沢は先に引いた論攷において、真宗俗諦の教えを「宗教的の道德」と呼び、世俗の道德を「普通道德」と呼んでいたが、厳密には、真宗俗諦は《普通道德・世俗道德の宗教的使用ないしは宗教的意義》とでも呼ぶべきものであって（これがいくつかの論攷では「苦痛の道德」と呼ばれていた）、還相の利他行こそが彼本来の《宗教的の道德》、「真正の道德」にほかならないと言わなければならない。

それでもなお、道德と宗教とを峻別するこの議論が結果的に世俗的な国民道德、イデオロギー道德に「道德」として通用する認可を与えることになったのではないかという批判を、清沢は完全に退けることができないかもしれない。《道德家は道德家の、宗教家は宗教家の分を守ること、それぞれ社会に貢献できる》という語り方は、世俗道德に対する直接的な批判を避けたものであると言わざるをえない。清沢は世俗的な国民道德から宗教の独自の地平を単に守るだけではなく、その宗教に基礎づけられた「真正の道德」、宗教的の道德を真つ向から積極的に主張することによって、流布されていた世俗的の国民道德の怪しさや不十分さを適切に批判することができなかったであろうか。⁵⁸⁾

しかしながら、この点については、清沢の「真正の道德」、無限に対する報恩の行としての道德、《宗教的の道德》といったものが実際のところ具体的にはどのように展開されたのかということとを明らかにした上で判断すべきことのように思われる。

実際、清沢自身が特に「有限無限録」においては「公」ないし「公共」に関する自身の思考の記録を多く残しているし、一九〇〇（明治三三）年一月から一九〇二（明治三五）年六月までの間、真宗大学同窓会の機関誌である『無尽灯』や、同じく一九〇〇（明治三三）年五月から一九〇三（明治三六）年四月までの間、『政教時報』に掲載された諸論説には、彼の考える「仏教の信仰に基く独自の人間観と倫理」「信

仰が展開する倫理」が「青年の人間形成の不可欠の規範として」語られていると言われる⁽⁸⁹⁾。また、それに基づき、「有限無限録」の時期からの諸論攷において清沢が社会倫理の端緒を開いているという指摘が、阿満や安富らの研究者によって為されている⁽⁹⁰⁾。さらに今村は、清沢が「真正の道徳」たる「目覚めの倫理」を十分展開しなかったと考えて、清沢が展開すべきであった「目覚めの倫理」を現代の視点で自ら再構成しようとして試みている⁽⁹¹⁾。そこで、上述のような清沢批判を行う前に、まず、これらのことを考慮し、清沢自身による上記の諸テキストを十分検討してみる必要がある。そして、これらのテキストに表われている思想が前期以来の清沢の「真正の道徳」(今村が「目覚めの倫理」と呼ぶ)の具体相ないし清沢自身によるその展開として適切なものと見なしか、またいかなる価値を有するものであるか、まず考察してみなければなるまい。しかしながら、これについてはさらに今後の課題としたい。

注

- (1) 藤田正勝「解説」(清沢満之(著)、藤田正勝(訳)『現代語訳 わが信念』法蔵館、二〇〇五年、一九七―二二二頁所収)二〇七頁を参照。藤田は、『精神界』の「講話」欄に掲載された清沢の諸論攷について「道徳と宗教の問題が強く意識されている」と述べているが、このことは前期の清沢についても当てはまるであろう。なお、清沢のテキストを見る限り、彼が「道徳」と「倫理」という二つの語を意識的に使い分けていた形跡はない。それゆえ本稿においても、これら二つの語を使い分けることはしない。

- (2) たとえば、安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、一九九九年、二三三頁、脇本平也『評伝 清沢

満之』法藏館、一九八二年、一三三—一三七頁などを参照。

- (3) 安富によると、これは佐々木月樵による命名である。安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」
 〈大谷大学真宗学会(編)『親鸞教学』第六二号、一九九三年九月、一一—一七頁所収〉三頁、同『清沢満之と個の思想』八二—八三頁を参照。安富も指摘するとおり、これは、清沢最晩年の論攷「宗教的
 道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」(一九〇三(明治三六)年五月一〇日『精神界』第三卷第五号所
 載、全集第六卷、一四八—一五八頁所収)の立場を呼んだものである。「未だ真諦の信心獲得は出来ず
 とも、兎も角倫理道徳として真宗の俗諦の実行を勉むる様な場合に、其が終に真諦の信心を獲得せし
 むる案内となるのである」(全集第六卷、一五四頁)という清沢自身の言葉を見るならば、この命名は
 妥当と言えよう。しかし、清沢自身が真諦の信心獲得後に俗諦がなお有する意義や働きの重要性をむ
 しろ強調している点を考慮するならば、「案内」の意味を、信心獲得の後にも俗諦がその実行しがたさ
 の自覚によって「弥真諦の信心の有難味を感じる」(全集第六卷、一五四頁)ように導くというところ
 まで拡張して理解すべきかもしれない。本稿では、清沢の最晩年のこの立場を表現するのに、この言
 葉を用いることにする。なお、本稿において清沢満之のテキストを指示・引用する場合、清沢満之全
 集(大谷大学編集、全九卷、岩波書店、二〇〇二年一月—二〇〇三年七月)によることとし、この
 全集の巻数と頁数とを割注にして当該箇所後に挿入する。引用に際して、清沢自身によって原文に
 付された圈点やルビなどはすべて外す。したがって清沢からの引用文中にある圈点による強調はすべ
 て引用者によるものである。また以下、本稿において「全集」とのみ記す場合、それはこの岩波版清
 沢満之全集を指すものとする。

- (4) 「双翼向輪説」については、安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」、同『清沢満之と個の思

想』七四―八三頁、守屋友江「近代日本における仏教の自己変革——清沢満之の教団改革——」〈日本宗教学会(編)『宗教研究』第三二〇号、一九九六年十二月、七一―九三頁所収〉などを参照。なお、これと前期清沢の思想との関係については、拙稿「前期清沢満之における宗教と道徳」へ『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第五号、二〇〇五年三月、六三―九八頁所収〉において論じた。

(5) 当初井上によって俎上にあげられたのはキリスト教であったが、一九〇二(明治三五)年に出版された『倫理と宗教との関係』は、この問題がキリスト教のみならず仏教をも含む宗教の根幹に関わるものであることを多くの仏教者にも明らかにしたと思われる。鈴木範久は、この論争が人々に宗教について考える機縁を与えることとなり、これによって宗教が「維新の鬼っ子的位置に押しやられていた存在から、しだいに、そのあるべき姿の回復をみせてきた」のであり、同時に「これによって、宗教を研究する機関と、研究する人々が、やがて生ずる地ならしができた」と述べているが、清沢の思索に対しても何らかの影響を与えたであろうと思われる。鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始め——』東京大学出版会、一九七九年、九一―二〇〇頁参照。

(6) 本稿では、結核発病とそのため余儀なくされた療養生活を機縁として一八九四(明治二五)年ないしは一八九五(明治二六)年頃に生じた清沢自らが記している回心体験を軸にして、それ以前を「前期」、それ以後を「後期」とする。したがって、本稿で「前期」「後期」というのは単にその時間上の前後だけを指しており、その間で決定的な思想上の展開があったというような思想内容に関する区別を含意していない。なお、宗教と道徳との関係に関する「前期」清沢の思想については、すでに本稿注4において述べたように、特に当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」との関係を中心に拙稿「前期清沢満之における宗教と道徳」において本稿筆者の分析と見解を示したので、

これを参照されたい。

- (7) 詳細については前掲の拙論を参照されたい。
- (8) 全集第一卷、三—三四頁所収。
- (9) 全集第三卷、二六四—二六七頁所収。
- (10) 全集第七卷、三六八—三七七頁所収。
- (11) 全集第一卷、三七六—四〇八頁所収。
- (12) 全集第一卷、五一—一〇七頁所収。
- (13) 全集第一卷、一六一—一九九頁所収。
- (14) なお、この論点は、「〔教学問題〕」(一八九三(明治二六)年頃から一八九五(明治二八)年頃に記されたノートの記述、全集第二卷、二三八—二四四頁所収)においても次のような形で現われている。「所謂道義トハ人生ノ究竟目的ヲ提起シテ吾人ノ依テ履践スヘキ標準ヲ示スニアリ 既ニ標準アレハ之ヲ各般ノ事情ニ応用シテ徳育ノ体系ヲ建立スルヲ得ベシ 而シテ世間ノ説ニ於テハ功利ヲ標準トスルアリ 道心ヲ標準トスルアリ 神勅ヲ標準スルアリ 仏者ハ将ニ安心立命ヲ以テ標準トセサルヘカサルカ如シ「中略」将シテ然ルヤ否ヤ 要スルニ標準ヲ確定シテ徳育ノ体系ヲ開説スルハ吾人今日ノ最急務トスル所ナリ」(全集第二卷、二四一頁)。
- (15) 全集第七卷、三七四—三八〇頁所収。
- (16) この文に先立って、「真諦は俗諦と共に弥厚く俗諦は真諦より流出」すると述べられているが、ここで「流出」と言われている事態を、佐々木月樵が赤松連城に帰している「俗諦流出説」に関連づけるべきではあるまい。なぜなら、まず、靈山勝海によると、この「俗諦流出説」は佐々木による「論評

的命名」でしかなく、赤松自身もこの語を用いていないからである。靈山勝海「真俗二諦論の再検討（承前）——流出説の再生——」〈京都女子大学人文学会（編）『人文論叢』第二三号、一九七四年二月、一七九—一九二頁所収〉一七九頁を参照。さらに、後述するが、信心獲得しても道德的实践が自ずからないうるようなものではないことは、この時期の清沢にも明らかであった。それゆえ、ここでの「流出」も往相の信心獲得が還相の利他行と表裏一体であるという宗教の論理を表現するものとするべきであろう。なお、このような宗教の論理の基本を清沢がすでに『宗教哲学骸骨』において捉えていたことについては、前掲の拙稿「前期清沢満之における宗教と道德」八四—八五頁において論じた。

(17) 寺川俊昭「道理心と宗教的信念——清沢における哲学と宗教——」〈親鸞仏教センター（編）『現代と親鸞』第六号、二〇〇四年九月、一〇一—一四八頁所収、講演の記録であり、一二八頁の途中以降はその際の質疑応答の記録〉一四一頁（質疑応答の部分）。

(18) 全集第二巻、一六六—一八二頁所収。

(19) 〔一〕はそのなかの言葉が原文では該当する行のうえに書き加えられていることを示す。以下同様。なお、一九〇〇（明治三三）年六月発行の『仏教講話集』所載の「破邪顕正談」〈全集第二巻、三七二—三八七頁所収〉三七九頁を参照。本稿本文中に引用したテキストはこの論攷の原稿であり、対応する叙述が見られる。

(20) 全集第六巻、二七九—二八二頁所収。

(21) この論攷において、「若し此心〔至誠の心〕なくして、唯形式的に道德の外装を装ふものは、具体裁如何に礼儀に合し作法に順すと雖とも、決して真の道德的行為と云ふへからざるなり」（全集第六巻、

二七九頁)と述べてられているところなどからして、この「至誠」を中心とする道徳と宗教との関係に関する議論は、「良心」の概念を中心にして、「道徳」が内的(内面的)な事柄として「宗教」と共通し、その点で単に外的(外面的)な規範である「法律」と対立することを論じる議論(たとえば、「(四二)道徳と法律」へ一九〇一(明治三四)年一月二五日発行の『無尽灯』第六卷第一号所載、全集第七卷、二四五頁所収)における論述など)にも通じていると見てよいように思われる。これについては後述する。ただし、「至誠」の概念に関する考察は今後の課題とせざるをえない。

(22) 全集第二卷、一三三―一三七頁所収。「八月十八日」、「八月十九日」の日付が付されている。

(23) 原文は「タル」となっているが、全集編集者の注に従ってこのように読む。全集第二卷、三九九頁参照。

(24) 「」は原文における改行箇所。以下同様。

(25) 全集第六卷、二二三―二三四頁所収。

(26) 全集第二卷、三二二―三二八頁所収。

(27) 全集第六卷、一九二―二〇五頁所収。

(28) なお、このように宗教的な「標準確定」を道徳に適用する考え方は、この時期ほかにも「病床雑誌」[第一号]に収められている一八九八(明治三一)年一月一四日金曜日の手記における叙述などにも見ることができる。全集第八卷、一六七頁参照。

(29) 全集第六卷、二一一―二一五頁所収。

(30) 全集第二卷、一三三頁所収。

(31) 宗教的な信心獲得が無限に対する報恩の行としての道徳の重要性の自覚をもたらすという同様の議

論は、すでに言及した論攷「宗教と道徳との相関」の次のような叙述にもはっきり見て取ることができ、「吾人が根本たる宗教的安立を獲得せば、其必然的結果として、他人に対する道徳的云為の最も重要なことを覚知するに至るを見る、故によしや或一種の人物は、自己の安立のみの為に、直接に宗教的要求を起すことあるも、其人物が真に宗教的見地に達入「原文は「達人」とあるが、全集編集者の注に従ってこのように読む。全集第六卷、三七八頁を参照」せば、必ずや、道徳の厳守せざるべからざることを覚知すべきなり、此点より之を云へば、道徳の重要なことを覚知せざるものは、未だ宗教的見地に達入せざるものなりと断言し得べきなり、然れども、道徳の厳守せざるべからざることを覚知すると、能く道徳を實踐し得ること、は、自ら別件なるが故に、宗教に達入せるものは必ず能く道徳を實踐し得べしと云ふべからざるなり、是れ吾人の道徳宗教相関の終に一言を要する所の問題なり」(全集第六卷、一三三頁)。ところで、稲葉秀賢はこの点を踏まえて、「宗教と道徳との相関」における清沢の立場には、「制裁」の觀念を通して道徳に宗教的基礎を見る先の論攷「道徳ト宗教」における理解を踏まえつつも、さらにそこからの「大きな思想的展開」が見られると論じている。稲葉によれば、「道徳ト宗教」では制裁という観点から道徳の成立のためには宗教の確立が必要であるということの指摘に基づいて《道徳から宗教へ》という一方的な視点のみが現われていたのに対して、「宗教と道徳との相関」には、これに加えて宗教の信を得た者は、道徳的実践を必ずしも実行できないとしても、その実践が必要なことを自覚するのであり、この自覚を欠く者はまだ宗教に到達していないと言いうるといふ清沢の主張に基づいて、《宗教から道徳へ》という逆方向の視点もまた同時に提示されており、これによって宗教と道徳との双方向的な関わりが明らかにされている。また稲葉は、この思想が熟して、「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」といふ清沢最晩年の論攷に発展したと主張

している。稲葉秀賢「清沢先生の真俗二諦論」〈大谷大学真宗学会(編)『親鸞教学』第三号、一九六三年、一四―二五頁所収〉二〇―二二頁を参照。なお岩波版全集が(それゆえ本稿も)「道徳ト宗教」および「宗教と道徳との相関」と表記している論攷を、稲葉はそれぞれ「道徳と宗教」「宗教と倫理との相関」と表記している。また全集および本稿が「宗教と道徳との相関」としているこの論攷は、今村仁司(編訳)『現代語訳 清沢満之語録』〈岩波書店、二〇〇一年〉には「宗教と倫理の相関」〈同書、一七九―一九六頁所収〉として収録されている。稲葉による二つの方向の区別の指摘は適切であり重要でもあるが、『宗教から道徳へ』という方向が上記の二論攷のうち「宗教と道徳との相関」においてはじめて現われたと言いうるかどうかは疑わしい。なぜなら、「道徳ト宗教」はさほど長くはない手記であるし、ここで「道徳ト宗教」というテーマに関する当時の清沢の思想のすべてが盛り込まれていると想定することはできないであろうからである。さらに同じ「有限無限録」に含まれ、したがってほぼ同じ時期に記されたと考えられる手記「(五) 智仁勇」〈全集第二卷、一〇四頁所収〉にも、「我無限ヲ信知シテ(智) 茲ニ道義ナルモノ(仁) ヲ認知シ得タリ」(全集第二卷、一〇四頁)という叙述があり、「宗教と道徳との相関」に現われていたのと同じ『宗教から道徳へ』の方向の議論の展開を示唆しているからである。

(32) 全集第六卷、一一―一四頁所収。

(33) 全集第六卷、六三―六六頁所収。

(34) 全集第七卷、二六三頁所収。

(35) 全集第七卷、二六四頁所収。また、「実際の行為上に於ても、精神主義は決して客観的に善悪邪正等を認定しませぬ」(「精神主義(明治三十四年講話)」〈一九〇一(明治三四)年七月六日から四日間開

西仏教青年会第一〇回夏期講習会で行われた講話、同年一月二〇日発行『仏教講話集』（関西仏教青年会）所載、全集第六卷、二九四―三〇四頁所収）二九七頁）といった言葉も参照。

(36) 全集第七卷、二六四頁所収。

(37) たとえば、「善悪の思念によれる修養」(一九〇一(明治三四)年二月一日『精神界』第一卷第一二号所載、全集第六卷、八〇―八三頁所収)には、以下のように、自己に対する善悪の判断が自家修養における進歩をもたらすという考え方が述べられている。「私共の善悪の判断は、私共が私共自身を覚知する為に最も切実なる要件である。私共が此世に処して、其真価を知り、其天職を尽すの根本は、私共が私共自身を覚知するにあるのである」(全集第六卷、八一頁)。「私共が自己の行動云為に對する善悪の判断が、切なれば切なる丈け夫れ丈け、私共は自家修養の道に進歩することである、「中略」此は倫理道德の事に忠実なる人の常に実験する所のことにして、決して口舌の理論家や世道に忠実ならざるもの知る所ではない」(全集第六卷、八二―八三頁)。

(38) 全集第六卷、一六〇―一六四頁所収。

(39) 全集第二卷、三八八―三九六頁所収。

(40) 全集第七卷、二五〇頁所収。

(41) 全集第六卷、二九〇―二九三頁所収。

(42) 全集第六卷、一六五―一七一頁所収。

(43) たとえば、安富信哉『清沢満之と個の思想』二二三頁、二三五―二三六頁などを参照。

(44) ごく最近では、たとえば、末木文美士「内面への沈潜——清沢満之」(同『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』トランスビュー、二〇〇四年、第五章)一三四―一三五頁、同「内への沈潜は

他者へ向かいうるか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』トランスビュー、二〇〇四年、第二章〉三六一—三七頁、今村仁司、末木文美士「〈対談〉清沢満之と仏教の今日的再生」へ『思想』第九六七号、岩波書店、二〇〇四年一月、一二八—一四六頁所収〉一三六頁における末木の発言など。

(45) 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、二〇〇四年、一三八—一三九頁、同『清沢満之の思想』人文書院、二〇〇三年、二八頁、九九—一〇〇頁などを参照。

(46) 全集第七卷、二九六—二九九頁所収。

(47) 全集第七卷、一三九—一四四頁所収。

(48) 全集第二卷、一二六—一二七頁所収。

(49) 全集第六卷、二五—二八頁所収。

(50) 全集第八卷、三三七—三九〇頁所収。

(51) 全集第六卷、一五—一八頁所収。

(52) 全集第六卷、一一八—一二〇頁所収。

(53) 全集第六卷、一二一—一二四頁所収。

(54) 全集第六卷、一三二—一三四頁所収。

(55) 晩年の清沢の言説が往相の方面に傾きがちであったこと、しかしまたそれにもかかわらず還相の方面が重要な位置を占めるものであったことについては、阿満もまた指摘している。阿満利磨「清沢満之と高木顕明——仏教者の社会倫理——」〈藤田正勝・安富信哉(編)『清沢満之——その人と思想——』法蔵館、二〇〇二年、一三九—一五二頁所収〉一四七—一四八頁を参照。

- (56) 久木は清沢批判の傾向をまとめて「清沢は「主観的信仰」に自閉して現実批判の契機を喪失したとして批判される」と記す。久木幸男『検証 清沢満之の批判』法藏館、一九九五年、ii頁を参照。脇本もまた同様のまとめ方をしている。脇本平也「近代仏教とキリスト教——仏教の近代化を押し進めた清沢満之の思想——」〈『創造の世界』小学館、一九九七年、第一〇四号、四八―五五頁所収〉五四頁を参照。たとえば、次のような研究者の研究をあげることができるであろう。田村芳郎「天皇制への明治仏教の対応」〈戸頌重基(編)『天皇制と日本宗教』伝統と現代社、一九七三年、一五八―一七六頁所収〉一七五頁。安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」〈『岩波講座 日本歴史16』岩波書店、一九七六年、三二―三五八頁所収〉三四四―三四五頁。信楽峻磨「清沢満之の真俗二諦説」〈『清沢満之全集 月報9』岩波書店、二〇〇三年七月、四―六頁所収〉五一―六頁。末木文美士「『精神界』と日露戦争」〈『清沢満之全集 月報5』岩波書店、二〇〇三年三月、一―三頁所収〉二頁。同「内面への沈潜——清沢満之」〈同『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』第五章〉一二六頁、一三四―一三七頁。同「日本の近代はなぜ仏教を必要としたか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考II』第一章〉一五頁。同「内への沈潜は他者へ向かいうるか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考II』第二章〉三五―三七頁、四六―四八頁。同「《書評》 仏教の非神話化とそのゆくえ——今村仁司『清沢満之と哲学』をめぐる——」〈『思想』第九六七号、岩波書店、二〇〇四年一月、一一三―一二七頁所収〉一二二―一二三頁。

(57) 清沢はこの言葉に続けて次のように述べている。「しかしながら此の如き漫然たる議論は果して実際に適當するのであるかどうか」(全集第六卷、一五七頁)。清沢からすれば、宗教者の教えによって「破壊」されるという「道德」は「真正の道德」ではなく、むしろ宗教者の教えに基づく「真正の道德」

が、「破壊」された「道徳」に代わって機能するはずであるから、清沢はこの言葉をもって、「道徳」の内実と根源を究めない「漫然たる議論」の妥当性を否定していると言えよう。

(58) しかしながら、この時代、このような世俗道徳を正面から批判することが極めて危険であったことを忘れるべきではないであろう。久木は特に徴兵拒否の思想に関してこのことを指摘し、注意を促している。久木幸男『検証 清沢満之批判』一一二—一一三頁を参照。

(59) 寺川俊昭「解説」〈全集第七巻、四一一—四一八頁所収〉四一八頁を参照。

(60) たとえば、安富信哉「清沢満之の公共思想」〈真宗連合学会（編）『真宗研究』第四八巻、二〇〇四年、二八九—三〇三頁所収〉、久木幸男「清沢満之の公共観」〈日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第四五巻第二号、一九九七年、六一五—六二〇頁所収〉、阿満利磨「清沢満之と高木顕明——仏教者の社会倫理——」、同「真宗の社会倫理——清沢満之と高木顕明を貫くもの——」〈同『社会をつくる仏教——エンゲイジド・ブッディズム——』人文書院、二〇〇三年、二六一—四七頁所収〉など。

(61) 今村仁司『清沢満之の思想』、特に一三一—二六二頁、二〇三—二三八頁を参照。

（本研究所客員研究員・筑波大学大学院人文社会科学研究所助教）

執筆者一覽

- 朴 京 俊 (東国大学校教授・
東国大学校仏教文化研究院長 大韓民国)
- 青 原 令 知 (本研究所客員研究員・龍谷大学非常勤講師)
- 保 呂 篤 彦 (本研究所客員研究員・
筑波大学大学院人文社会科学研究科助教授)

編 集 委 員

讓 西賢 桃井 信之

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏教文化研究所紀要 第6号

平成18年3月24日 印刷
平成18年3月31日 発行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所

代表者 讓 西賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地
岐阜聖徳学園大学内
TEL 058-279-0804 (内線131)
FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY
NO. 6

【ARTICLES】

The view of nature in Buddhism

—Investigation into the subjective or objective functions of nature—

Park Kyoung-joon …… 1

Avijñapti and *saṃvara* in Early Sarvāstivāda Texts : part 2

Norisato Aohara …… 29

Religion and Morality in Kiyozawa Manshi's Philosophy 1894-1903

Atsuhiko Horo ……126

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES
GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY
2006