

モラロジーと原始仏教の倫理思想

竹内啓二

目次

- はじめに
- 一、最高道徳の諸原理と仏教 — 『論文』に即して
 - (一) 自我没却の原理と仏教
 - (二) 慈悲実現の原理と仏教
 - (三) 義務先行の原理と仏教
 - (四) 伝統尊重の原理と仏教
 - (五) 人心開発救済の原理と仏教
 - 二、原始仏教の倫理とモラロジー
 - (一) 善因善果・悪因悪果の教え
 - (二) 善悪を超える教え
 - (三) 善悪の規準
 - (四) 自己の実現と法
 - (五) 戒と律
- 結び

はじめに

本稿はモラロジーと原始仏教の倫理思想の関係について論ずる。原始仏教とは、釈迦在世時から、釈迦没後百
年ころまでの時代の仏教のことであり、「初期仏教」とも呼ばれる。仏教は原始仏教以後、いくつもの分裂をくり
かえしながら、部派仏教、大乘仏教と展開していった。本稿では、広池千九郎が釈迦の思想・教説・事跡を最高
道徳を實踐し説いたものにとらえる観点に立って、釈迦の在世時からその弟子たちが活躍した時代の仏教、いわ
ば釈迦の直接の教え、思想に近いと思われる原始仏教を主としてとりあげる。

第一章では、最高道德の諸原理と仏教の関わりを概観するために、『道德科学の論文』において言及されている仏教概念を最高道德の諸原理に即して整理する。その際、できるだけ広池千九郎自身の言葉を重視し、引用された文献については必要だと思ふもの以外はとりあげなかった。つまり、広池がモラロジイという観点から仏教をどのように見ていたかを『論文』に即して整理しようというものである。次に第二章では、原始仏教の思想を取り扱った藤田宏達博士と中村元博士の論文に依拠して、原始仏教の倫理思想を概観し、モラロジイとの関連を探る。

一、最高道德の諸原理と仏教——『論文』に即して

(一) 自我没却の原理と仏教

広池は『論文』の中で、釈迦の教えの真髄を中道ととらえ、その中道とは、貪・瞋・痴などの三毒（煩惱）の滅却であると述べている。三毒については詳しく説明している。すなわち、貪とは、富める物が快樂にひたり、ますます快樂を求めようとし、貧しいものは快樂的生活を望んで狂奔するようなむさばる心である。快樂主義の哲学、宗教がこのような欲望をおおっている。

瞋とは、これとは反対に、ストア哲学やバラモン教、ジャイナ教で説かれるように、肉体を苦しめて、解脱を得ようとする時におこる他の人々に対する怒りや不平の心である。痴とは、何の目的もなく、ただ瞬間的な安逸だけを求めて生きている人々の心である。⁽¹⁾

また、三毒の他に人間の利己心の強いものとして、名誉、利益、財産、所有物に対する欲望心、盜癖、情欲、嗜好欲、憎悪、怨恨、男女間の恋愛の情、肉親間の愛情などをあげて、これらを仏教で「執着」と呼んでいると

述べている。

三毒や執着を自我としてとらえ、その滅却をすることこそ、釈迦の説いた中道であると広池は考えるのである。それゆえ、菩薩は全く自我をなくし、その精神も肉体もともに仏の知恵の中に没入していると述べている。⁽²⁾

(二) 慈悲実現の原理と仏教

次に、慈悲実現の原理との関係では、仏教の慈悲について多く触れている。まず、仏教の慈悲には救済の意味が強く、深く含まれていることを指摘している。モラロジイの慈悲は仏教の慈悲を採用したのではなく、孔子の仁、イエスの愛、仏教の慈悲に一貫しているものをさす、と述べている。⁽³⁾

また、釈迦の慈悲が正義の基礎の上に立っていることを、菩薩が持っている降魔の利剣の例をあげて説明する。すなわち、この剣は自己の心中に存在する悪魔を制するためであるとともに、外部から来る悪魔を制するためである、と述べている。⁽⁴⁾

モラロジイの慈悲は、自分の苦勞の結果を他人に分け与える心づかいであるが、釈迦は、まさにそのような心づかいで人類のために犠牲を払ったということ述べている。釈迦は自分一人分だけの道徳を行なったほかに、全人類が当然行なわねばならない道徳で行なえずにいた道徳を実行し、その不足分を補充したのである。⁽⁵⁾

仏教が全世界に広まった一大原因は、釈迦の慈悲の絶大さと、人心救済に努力するすべてのことが宇宙自然の法則、人類生存、発達の法則に合致していたからである、と広池は述べている。⁽⁶⁾

さらに、仏教の慈悲が人間だけでなく生きとし生けるものまでおよんでいることに言及して、「生物を殺さず、仁草木に及ぶ」という格言をつくっている。⁽⁷⁾

(三)義務先行の原理と仏教

義務先行の原理との関係で注目したいのは、道德的過失や負債についての言及である。すなわち、人間が過去において犯したいろいろな罪を仏教では「無明」と呼ぶ、と述べている。そして、解脱とは人間が神に対して犯した罪より解放されること、すなわち、罪の消去であるにとらえている。⁽⁸⁾

(四)伝統尊重の原理と仏教

伝統尊重という点に関しては、仏教にても、神の心、聖人の教え、君主、父母、国家の法律を信頼すべきだと教える、と述べている。⁽⁹⁾

中でも精神伝統の尊重については、大乘仏教においてよく発達したことを指摘している。特に浄土教の経典『無量寿経』をあげて、法蔵比丘が仏に對して絶対的尊敬を示していたことを述べている。⁽¹⁰⁾ また、『法華経』序品の「諸仏の所において衆の徳本を殖え」という文を、伝統の膝下に參つて、精神的、物質的に奉仕、報恩し、深く教えを受けると解釈している。⁽¹¹⁾

次に潜在的伝統に関して、『無量寿経』において、釈迦のバラモン教における苦行を仏教修行の一部分として示し、釈迦にとってバラモン教は潜在的伝統にあたることを指摘している。⁽¹²⁾

(四)人心開発救済の原理と仏教

人心開発救済の原理との関連では、仏教について多く言及している。まず、釈迦は神の心を体得して、苦心の

結果、人心救済の法則を発見し、さらに積年苦勞して実際に人心の救済をした、と述べている。⁽¹³⁾ そして、釈迦の教説の真髄は、最高品性の完成と人心救済にある、と説いている。⁽¹⁴⁾ また、仏教にいう悟りとか解脱も、自我を没却し、至誠慈悲の心になり、天地の法則に順応同化絶対服従して、その精神を他人の心に移植するようになってはじめて到達できる境地であるとす。⁽¹⁵⁾

これとの関連で、最高道徳を学ぶだけで人心救済にまで進まないと眞の安心と幸福は得られないと述べている。すなわち、仏教の如来、菩薩などのような人心救済をする能化の地位に立たなければならぬとし、縁覚、声聞、衆生などのように指導を受ける所化の地位では不充分であると説いている。⁽¹⁶⁾

このような所化と能化の区別は、小乗と大乘の区別と通じている。すなわち、小乗の羅漢たちは、自力によって彼岸に達しようとしたため、充分自我を没却できず、釈迦の人心救済に対する慈悲を繼承することができなかつた、と指摘している。⁽¹⁷⁾

これに對して、大乘の諸師は全く自我を没却し、仏慧に入り、人心救済をした。その結果、はじめて釈迦の偉大な人格を認めることができ、釈迦に絶対的尊敬を払うようになり、三身説によつて、釈迦を法身である本体がこの世に出現して衆生救済をしたものという信仰が発生した、とする。⁽¹⁸⁾ 大乘の本質は、品性の完成と人心救済とを分けないで一体両面とすることであると述べている。言いかえると、上求菩提下化衆生ということである。⁽¹⁹⁾

また、最高品性の完成法として、主として自力を用いて最高品性を造ろうとする羅漢の修行法よりも精神伝統の諸仏に奉仕し、その力に依拠して人心救済をする菩薩の修行法を広池は高く評価している。すなわち、神を信じ、神の法則を守り、その範囲内で自力を用いる方法が最高道徳における最高品性完成の方法であるとする。⁽²⁰⁾

大乘仏教の中でも特に浄土教は、釈迦を本体の垂跡とし、その精神を繼承して、知徳を兼ね修め、人心救済に

あたるものは釈迦のようになる、と説いているということ、広池は高く評価している。⁽²¹⁾『浄土三部経』の記事は荒唐無稽で常識では信じられないようなことがたくさん見られるが、それは多数の民衆を救済しようとした方便である、ととらえている。⁽²²⁾

釈迦はその精神の根本から理性を通じて自覚をなし、その結果、如来の光明を得た。それゆえ、釈迦の教えによると、まず知的に人心を開発するとともに、これに光明を与え人心救済をするのである。深き開発もせずに直ちに衆生を救済しようとしたのは、釈迦の慈悲の真心より出た一つの方便ととらえている。⁽²³⁾

ところで、広池は東洋諸国に広まった仏教が根本的に退廃して、その生命を失っている、と見ている。その原因として釈迦の深い慈悲心の価値と人心救済の至誠心の価値が一小部分の名匠の外には徹底的に了解できていなかったためであると述べている。そして、仏教徒は形式上の研学、思索、弁論、説教、修行、儀式、布教のみに努力して、真に釈迦の真精神を体得していないとするのである。⁽²⁴⁾

これとの関連で、平凡な宗教家は釈迦の真髓を見出だすことができず、個人の性質、境遇、運命、時代、場所に相応して法を立てて人を救う知識がなかった、と主張している。⁽²⁵⁾

また、聖人の行ないが道徳の理想であり、具体的方法が教訓されておらず、この理想をそのまま行なうとかえって不幸になる、とも述べている。そして、モラロジーは聖人の実行された道徳を有効に好結果を生むように、道徳の標準とその実行の規準を示そうとする、というモラロジーの位置づけがなされている。⁽²⁶⁾

以上、モラロジーと仏教のかかわりを最高道徳の原理を枠組みにして概観した。次章では、最近の仏教研究の成果に基づいて、モラロジーと原始仏教の思想の関係を特にその倫理思想に注目して検討してみたい。

二、原始仏教の倫理とモラロジー

(一) 善因善果・悪因悪果の教え

原始経典を見ると、悪を廃し、善を行なうべし、という教えがいろいろな形で強調されている。例えば、次のように述べられている。

語を慎み、意をよく制御し、身に不善を行なってはならぬ。この三つの行為の道を清浄にせよ。「しからば」聖仙たちの説いた道に達するであらう。(Dh. 28) すべての生ける者たちは死ぬであらう。生は死に帰するものだから。「かれらは」善と悪との果報をともなべて、行為(業)に従って行くであらう。悪い行為の者たちは地獄に、善い行為の者たちは、善い処に。それゆえに、後世のための蓄財である善を行なえ。もろもろの善は、生命ある者たちにとって来世のよりどころである。(S.N.I. p. 97G.)

これらの語句を見ると、原始仏教が倫理的な宗教であることがわかる。ここで説かれているのは善因善果、悪因悪果の因果応報説である。善悪の果報は、現世ばかりでなく来世においても生ずると説かれる。例えば、善の行為の果報としては、死後に天界に生まれること、すなわち生天が約束される。この生天の思想は、インドにおいて古くから一般の人々が抱いていたものであり、原始仏教はそうした当時の理想をいちおう承認して、採用したのである。⁽²⁷⁾

このような原始仏教のあり方に対して、当時のインド社会には因果応報説を否定する思想家がいた。いわゆる六師外道と呼ばれる新しい自由思想家たちの多くは、因果応報に否定的見解を表明した。代表的人物は、プーラーナ・カッサパである。彼は、殺生、盗み、姦姪、虚言などをして、悪の報いはなく、その反対にいかなる善行

を積もうとも善い果報というものはない、という立場に立っていた。これは、因果応報を否定しただけでなく、善悪の観念も否定したもので、道徳否定論といえよう。⁽²⁸⁾

原始仏教はこのような見解を鋭く批判し、積極的に因果応報の思想を取り入れた。

(二) 善悪を超える教え

以上のように、原始仏教においては、善悪を分け、道徳的行為の実行を力強く説いている。しかし、他方においては、このような「善悪を超える」ことも説いている。

原始仏教においては、天界における神々はすべて輪廻の世界にとどまるものであり、迷いの世界にある。だから、このような天界に生まれることは、仏教の究極の理想である解脱、涅槃を意味しない。善因善果、悪因悪果という立場が世俗的な立場であるとすれば、解脱、涅槃をめざす立場は、出世間的（超世俗的）立場であり、そこにおいては、善も悪もともに超えられている。例えば、「この世において、善と悪との両方の執着を超え、憂いなく、汚れなく、清らかな者、かれをわたくしはバラモンと呼ぶ」(Dh.412=Sn.636) という句や「麗しい白蓮華が泥水に染まらないように、あなた「ブツダ」は善悪の両者に汚されません。」(Sn.547) があげられる。すなわち、絶対の境地においては相対的な善悪は超えられていると考えられたのである。⁽²⁹⁾

このことについて、中村元博士は次のように説明している。

仏教の立場からみると、とらわれることがなくなった境地に達すれば、行いはおのずから善に合致し、そこに対立をのこさない。努力しなくても行いはおのずから正しくなる。ちように技術を学ぶようなものである。たとえばドライヴを習うとき、始めは非常な困難を意識し、一つ一つのこと気に気をくばる。しかしドライヴ

に熟達しきってしまうと、極めて安楽な気持で運転しながらも、決して規則を犯すこともないし、また誤りにも陥らない。ちようにどういいう境地をめざしていたのである。⁽³⁰⁾

すなわち、何ものにもとらわれることがないさとり境地に達したならば、その行為はおのずから世間的な規範に即して誤ることはない。善と悪との対立を超えながら、しかもそのなすことが、すべて善に合致してくるのである。孔子の「心の欲する所に従えども、矩を踰えず」(論語、為政第二、四)と同じ境地をさしていると思われる。善に合致しているという意味では、このさとり境地も「善」と呼ばれてよいであろう。藤田宏達博士は、この場合の「善」に対して原始仏教ではクサラ(kusala)という言葉を用いていることを指摘している。次のようなクサラの用法が見られる。⁽³¹⁾

釈迦は入滅に先立って、その最後の弟子となった遍歴行者スバツダに次のように説かれた。「スバツダよ、「わたしは」二十九歳で、何かしら善なるものを求め(kim-kusalanesin)出家した。⁽³²⁾これによると、釈迦が出家した目的は、「善」(クサラ)の追求であったことが知られる。また、パーリ『中部』のいくつかの経典には釈迦の回顧譚として、次のようなことばがある。「わたくしは、かくのごとく出家して、善(クサラ)なるものを求め、無上なる寂靜、最上の道を求めつつ、アーラーラ・カーラーマ「仙人」のいるところへ赴いた。」(MN.I, pp.163, 240-II, pp.93, 212)

このように、釈迦の出家後の修行の目的も「善」の追求であったことが明らかである。しかも、その「善」とは、「無上なる寂靜、最上の道」、すなわち、さとりを求めることとはほぼ同じ意味で用いられている。さらに、『中部』の他の経典によると、釈迦をさして、「如来は一切の不善法(akusaladhamma)を捨断し、善法(kusaladhamma)を成就している」ことが説かれている。(MN, II, p.115f.) これは、釈迦が善の追求者であると同時に、善の完

成者であることを表したものである。

この場合の善は、先に述べた善悪対立の相対的な善とは違う。藤田宏達博士は、相対的な善を倫理的善、釈迦の求めた絶対的な善を宗教的善と呼んでいる。モラロジーの観点からすれば、前者は普通道徳、後者は最高道徳といえよう。藤田博士によると、倫理的善と宗教的善は相対立するものではなく、倫理的善は宗教的善に至る階梯である。これは普通道徳が最高道徳実践の必要条件であるのと類似している。

原始仏教は倫理的善から宗教的善へ進むべき道を明らかにしようとした、ということが出来る。そして、原語の上からも、倫理的善を表すにはブンニヤを使い、宗教的善を表すにはクサラを用いて区別している。³⁹

相対的な善悪を超えようということとの関連で思い出されるのは、広池千九郎の次のような言葉である。

悪を見て悪と思うによりて、悪をなす人よりは、こちらがかえって災いにかかる。心を研くほど、すぐに人の悪が見ゆる。然る時には悪をなす人は何ともなけれど、かえってこれを感じる我れの方が病となる。⁴⁰

相対的な善と絶対的な善の違いは、広池千九郎のいう、人間的・社会的正義と宇宙的正義の違いに対応するものと思われる。宇宙的正義の実質として、諸聖人の教説中、釈迦の中道は、仏の心であり、人間の精神的・物質的生活の標準となるべき大法則を示したものである、と広池は説明している。⁴¹

(三)善悪の規準

原始仏教では、後の部派仏教で行なわれた善悪の定義や分類の考え方の萌芽はあるが、明白には説いていない。善悪の規準は、個々の具体的な教説によって示した。次にいくつかの教説について見てみよう。

1 十善と十不善

善とは何か、を世間的立場において明らかにした代表的な教説が十善と十不善である。十善とは、「十の善なる行為の道」(十善業道)といわれ、原始仏教では行為(業)の立場で十善が取り扱われている。大乘仏教では、十善が戒の立場で取り扱われるようになる。⁴²

十善は、行為の上では、身体による行為(身業)、言葉による行為(語業、口業)、心による行為(意業)の三種に分類され、次のような条項より成る。

- (一) 生きものを殺すことより離れること (不殺生)
- (二) 与えられないものを取るより離れること (不偷盜)
- (三) 諸々の愛欲における邪まな行ないより離れること (不邪淫)
- (四) 虚言より離れること (不妄語)
- (五) 中傷の言葉より離れること (不兩舌)
- (六) 粗暴な言葉より離れること (不惡口)
- (七) へつらいの駄弁より離れること (不綺語)
- (八) むさぼりを求めないこと (不貪欲)
- (九) 憎しみいからないこと (不瞋恚)
- (十) 正しい見解 (正見)

意業

語業

身業

十善と反対の条項が十不善である。

ところで、この十善は、原則として在家信者に対する教説であり、世間的な立場に立っている。それゆえ、原

始経典には、十善を行なえば、「善い処」(11天)に生まれるという教説も、しばしば見出だされる。

十善に相当するものは、バラモン教の『マヌ法典』や『マハーバーラタ』にも説かれており、古代インド社会に一般的な道徳説であったことがわかる。例えば、『マヌ法典』六・九二には「満足、忍辱、調伏、不偷盗、清浄(の戒を守ること)、諸根の抑制、知識、(最高我の)明知、真実、不瞋恚は法の十相なり」とある。つまり、原始仏教の十善や十不善は、当時の一般社会の道徳説を取り入れてまとめられたものと考えられる。³⁷⁾

2 八正道

八正道は、詳しくは「八つの支分よりなる聖なる道」(八支聖道、八聖道)といい、「八つの正しいこと」(八正性)とも呼ばれる。その項目は次のとおりである。

- (一) 正しい見解(正見)
- (二) 正しい思惟(正思)
- (三) 正しい言葉(正語)
- (四) 正しい行動(正業)
- (五) 正しい生活(正命)
- (六) 正しい努力(正精進)
- (七) 正しい憶念(正念)
- (八) 正しい瞑想(正定)

八正道の場合の善悪の規準は、世間的立場を含みながら、しかも出世間的立場に立ったものと見られる。それ

は、八正道の注釈経であるパーリ『中部』一一七経(『大四十経』(MN III, p. 71E))とその相当漢訳の『雜阿含経』七八五経からわかる。それによると、八正道には世間的な八正道と出世間的な八正道の二種があるという。世間的な八正道は、先にあげた十善の内容とほぼ同じである。それに対して出世間的な八正道の内容は、世間的八正道において示される善行を捨てずにその世間的な執着を除いたものである。例えば、パーリ文によると、「正しい見解」とは、「聖なる心があり、無漏なる心があり、聖なる道を具備し、聖なる道を修習している者の、智慧の可能力・智慧の力・法をよく考察する覚りの支分、道の支分である正しい見解」であると述べている。³⁸⁾

藤田宏達博士は、原始仏教における八正道は、「一般の世間的・倫理的善行に即しつつ、それを超える出世間的・宗教的立場のあることを明らかにし、さらにその立場から、世間的・倫理的善行を包摂し昇華せしめるといふ考え方を示したものと見て³⁹⁾いる。

八正道は、原始仏教において「中道」と説かれ、四諦の中の道諦すなわち原始仏教の究極的境地である涅槃に至るための修行方法とされる。八正道は、原始仏教における善悪の規準を示す教説としては、十善よりもいっそう包括的な教えといえよう。

3 心づかいの重視

以上、藤田博士は、善悪の規準を示す代表的な教説として、十善と八正道についてとりあげているが、次に善悪の判断を行為のどの面においたか、という問題について検討している。

十善の場合に触れたように、原始仏教では行為を身業・語業・意業の三種に分けるが、この中でも意業すなわち心による行為を重視した。例えば、パーリ『増支部』六・六三に「わたくしは行為(業)を意志(cetana思)

であると説く。意志をはたらかして、身・語・意によって行為をなす」(AN.III, p.415)とある。

すなわち、仏教では具体的な身体の行為にあらわれた結果よりも、行為を生み出した心のあり方、心づかいを問題とした。それゆえ、善悪観についても心のあり方を中心に見る説があらわれている。それは、貪欲(lobha 貪)、憎悪(dosa 瞋)、迷妄(moha 癡)を「三つの不善の根本」「三不善根」と見る説である。⁴⁰これは不善の根源をもっぱら心の上でとらえているものである。

また、原始経典においては、貪欲(taga 貪)、憎悪(dosa)、迷妄(moha)の三毒を滅却すれば「涅槃」である⁴¹と説く。三不善根と三毒は、貪欲の原語を異にしているが、ほぼ同類の説といえる。⁴²

前章で見たように、広池が三毒を自我利己的本能にとらえ、それを没却することが最高道徳であり、仏教の真髄であると強調するのは、やはり心づかいを重視するからである、といえよう。もちろん、心づかいを重視するからといって、言うことや行うことを軽視するものではないことは、最高道徳の格言に、「身口意一致して責任を尽くす」とあるとおりである。原始仏教においても、先に見た十善が身・語・意の三業に基づいて組織づけられているように、身・語・意を軽く考えているわけではない。

四 自己の実現と法

広池千九郎によると、道徳の実行は自己の品性、特に最高品性を完成することを目的とすべきである、とされる。また、モラロジーは品性完成の科学といわれる。原始仏教には無我の教えがあり、品性完成の主体としての自己を否定しているかのように思われる。しかし、原始仏教では道徳実行の主体としての自己を否定しなかった。中村元博士によると、初期の仏教においては、道徳的行為の主体としての自己(アートルマン)を認めている。次

のように中村博士は述べている。

『初期の仏教においては、「自己の義務を果たす者」(attano kiccakari)であるべきことを教え、自己(アートルマン)が善悪の行為の主体であると考えている。さればこそ修行者は己れを励まして (pahitatta) 修行に努める人なのである。⁴³

釈迦は真実の自己(アートルマン)を探求せよ、と説いた。また、自己を護り、自己を愛せよ、ということが教えられている。誰にとっても自分はいかかわいのであるが、自己を真に愛する人は他人をも愛するべきである。このように説くことによって狭い自己愛を広い人類愛へとつなげている。

原始仏教では、このように護られ、愛され、求められる「自己」とともに、滅し捨て去られるべき「自己」を説いている。求められるべき自己とは理想として実現されるべき自己であり、「大我」と言い替えることができる。滅すべき自己はもろもろの悪徳、煩惱のもととなる自己であり、「小我」と呼べるであろう。広池は「小我」を「自我」と呼び、自我を没却することが最高道徳実行の必要条件であるとするのであるが、「最高品性」は「大我」であり、「真実の自己」であることとらえることもできるであろう。

原始仏教では、本来の自己ならざるいかなるものにもたよらず、ひたすら本来の自己を求め、現実の人生における苦しみに打ち勝ち、超えようとしたのであるが、本来の自己にたよるといふことは、「法」にたよるといふこととであった。釈迦の最後の説法の一つと伝えられる、次の「自燈明・法燈明の教説」にはこのことが端的に述べられている。

自己を洲(または燈明)とし、自己を帰依所とし、他を帰依所とすることなく、法を洲(または燈明)とし、法を帰依所とし、他を帰依所とすることなくして、[なんじらは]住せよ。(SN. V. pp.154, 163, 164)

すなわち、「法」に随順し、法を体得した自己こそが「洲」(燈明)となり、「帰依所」となる。ここで「法」とは、人間のあるべき姿、道徳的規範、もしくは永遠の真理を意味すると考えられる。これらのことから、原始仏教における倫理の根底には、普遍的な「法」に基づく考え方があったことがわかる。⁽⁴⁴⁾

(四) 戒と律

原始仏教における倫理実践の規範として「戒律」がある。「戒律」は漢訳仏典にあらわれる語であるが、元来、戒と律は別の語である。

「戒」の原語(パーリ語)としては、シーラ (Sīla, Sikkhā) があげられる。一般の用例では「習慣・性向・行状」というほどの意味であるが、善い習慣として守るべき「戒め」という意味で用いられた。「戒め」としてのシーラは、出家修行者と在家信者の両方に説かれている。それは、悪を犯すことを禁止するという意味ではなく、本来は、みずから悪を廃し、善を行なうという自発的な決意を主としたものである。それゆえ、戒を犯した場合でも、罰則というものが無い。戒は、みずから心の中で誓った自律的な精神力によって支えられている。原始仏教においては、戒として、五戒、八齋戒などがある。

これに対して、「律」とはヴィナイヤ (Vinaya) の訳語で、「除去、訓練、制止、調伏」の意味で用いられている。原始経典では、出家修行者の守るべき「規律・規則」の意味で用いられている。要するに出家教団(サンガ)の規則であり、これを犯した場合の罰則を必ずしも無い、出家修行者にとって他律的、強制的な意味をもっている。⁽⁴⁵⁾

原始仏教においては、戒は出家修行者と在家信者との両方を含んだ倫理実践の規範として説かれている。こ

れに対して律は出家修行者の行為に限って説かれる。次に、戒の中で代表的なものである五戒を検討してみよう。⁽⁴⁶⁾ 五戒は元来、在家信者の戒であるが、その精神は出家修行者の戒を含めたすべてに共通するものである。「五戒」(pañca sīlā) という用語が成立したのは、かなり後のことと考えられるが、五戒に相当する内容は古い詩句の中に見出だされる。例えば、『ダンマパダ』には、次のように述べられている。

生きものを殺し、虚言を語り、この世において与えられないものを取り、他人の妻を犯し、スラー酒(殺酒)・

メーラヤ酒(果酒)に耽溺する人は、この世において自分の根本を掘りくずす人である。(Dh.246-247)

散文の部分では、次のように説かれている。⁽⁴⁷⁾

- (一) 生きものを殺すことより離れること (不殺生)
- (二) 与えられないものを取るより離れること (不偷盜)
- (三) 諸々の愛欲における邪まな行ないより離れること (不邪淫)
- (四) 虚言より離れること (不妄言)
- (五) スラー酒・メーラヤ酒など怠惰の原因となる酒より離れること (不飲酒)

この中で、(一)―(四)の戒は十善の前四の条項とまったく同じである。五戒の精神は、禁止を意味しているのではなく、本来五つの悪行から離れようとする自発的な心がまえを表している。⁽⁴⁸⁾

五戒に類する説は、インドの他の宗教でも説いている。ジャイナ教では、不殺生、真実語、不盜、不婬、無所有の「五つの大誓戒」を説く。バラモン教では、たとえば『パウダーヤナ法経』には、遍歴行者の誓戒として、不傷害、真実語、不盜、不婬、捨離を説き、「五つの大誓戒」と呼んでいる。仏教の五戒との違いは、ジャイナ教では仏教の第五の戒の不飲酒が「無所有」となり、バラモン教では「捨離」となっていることだけである。これ

らの点から、原始仏教の五戒は、当時のインド一般の倫理観念を受けて説かれていると考えられる。また同時に、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語の四つが、倫理的箇条として、普遍的なものであるともいえよう。例えば、モラロジーの観点からすれば、これら四つの箇条が認められる¹⁹⁾。

モラロジーの観点からすれば、これらの倫理的箇条は普通道德のレベルにあるものといえよう。最高道德はこのような普通道德的規範の実践を前提としていることは言うまでもない。

結 び

広池千九郎は仏教思想の中でも特にその倫理思想に注目していたと考えられる。その倫理思想の中でも、相対的な善よりも絶対的な善(宗教的善)を高く評価し、後者を最高道德としてとらえていたのではないか、と思われる。いいかえれば、釈迦が生涯を通じて求めたものが、宗教的善(クサラ)であり、広池は釈迦の実行した道徳を最高道德ととらえているのである。

宗教的善(クサラ)とは、相対的な善悪の観念を超えた、絶対的な善であり、さとりとか解脱の境地において実現される善である。それは広池のいう宇宙的正義にあたるものであり、自分のみが正しいとし、他を非難する相対的・部分的正義を超えたものである。釈迦と同じく、広池もこのような絶対的な善、宇宙的正義を求めていたといえよう。

果報を目的とした相対的・世間的な善(ブンニヤ)と絶対的・出世間的な善(クサラ)の違いは、結局、心づかいにある。例えば、世間的な八正道と出世間的な八正道の違いを見ると、出世間的な八正道は、世間的八正道の善行を捨てずに、その心づかいから執着や煩惱を除いたものである。これは最高道德が普通道德の形式を実行

し、その精神作用を最高道德的にすることである、という広池の考え方に通ずる。

これとの関連で、心づかいの側面を重視する三毒の考え方に注目し、三毒を自我ととらえ、その滅却こそ、釈迦の教えの核心であり、最高道德の核心でもあるという広池の立場は注目に値する。

次に、モラロジーと仏教倫理の接点と考えられることは、仏教倫理の根底には普遍的な「法」に基づく考え方があったという点に関連している。この「法」とは、人間の法則、規範、仏の教え、永遠の真理などを意味している。モラロジーでは、最高道德は宇宙自然の法則や人類生存・発達の法則に合致しているとされる。仏教の「法」についてより深い研究が必要であるが、仏教倫理も最高道德も永遠の真理、理法に基づいているという点において共通していると言いうことができよう。

次に、倫理実践の規範としての「戒」(シーラ)と「律」(ヴィナヤ)の区別に関してであるが、最高道德は他律的、強制的な「律」を越えて、自律的な精神力により支えられる「戒」の特徴に近いと言いうことができる。

本稿では、モラロジーと原始仏教の倫理思想とのかかわりについて検討したのであるが、第一章でも見たように、広池は、釈迦の真精神は、大乘仏教、特に浄土教において実現された、と述べている。今後の課題として、大乘仏教とモラロジーのかかわりについて研究することがあげられる。

また、広池は、聖人の行ないは理想であり、そのまま実行するとかえって一生を誤ると述べ、モラロジーは我々の実行する道徳が聖人の行なった道徳の理想に近づきつつ、有効に、好結果を生むようにするため、道徳の標準とその実行の規準を示そうとするものである、と述べている²⁰⁾。聖人を研究する場合、この道徳の理想と道徳実行の規準という違いは重要であろう。我々にとつて重要なのは、聖人の思想・道徳・事跡・教訓を研究することによって、その高い理想的道徳を有効に、好結果を生むように実行に移す規準として何を学んでいくかということ

であろう。

〈注〉

- (1) 『新版 道徳科学の論文』⑤二六四〜五頁、⑥一七九
五〜七頁。なお新版の出していない六冊目のみは旧版を用
いた。
- (2) 『論文』⑦一九二頁、⑤三三四頁
- (3) 『論文』⑦七八〜八五頁
- (4) 『論文』⑦一一四頁
- (5) 『論文』⑦七五頁
- (6) 『論文』⑥一八〇〇頁
- (7) 『論文』⑨三六〇頁
- (8) 『論文』⑧一九四頁、一八八〜九頁、⑦四〜五頁
- (9) 『論文』⑥一八一五頁
- (10) 『論文』⑤三〇五頁
- (11) 『論文』⑤三三一頁
- (12) 『論文』⑥一八〇三頁、⑦三八八頁
- (13) 『論文』⑦七五頁
- (14) 『論文』⑤一九六頁
- (15) 『論文』⑧四三二頁

- (16) 『論文』⑧二九〇〜一頁
- (17) 『論文』⑥一八〇二頁
- (18) 『論文』⑥一八〇三頁
- (19) 『論文』⑤三一九〜二〇頁
- (20) 『論文』⑧四一六〜七頁
- (21) 『論文』⑥一八〇六頁
- (22) 『論文』⑥一七八九頁
- (23) 『論文』⑧一三二〜三頁
- (24) 『論文』⑥一八〇三〜四頁
- (25) 『論文』⑥一八〇〇〜一頁
- (26) 『論文』①九八〜九頁
- (27) 藤田宏達『原始仏教の倫理思想』、『講座 仏教思想第三
巻』(理想社 一九七五年)所収 二二六頁。なお、DNな
どの略語は次のようなパーリ經典の略語である。DN.
『ディーガ・ニカーヤ』(長部)、MN. 『マッジマ・ニカー
ヤ』(中部)、SN. 『サムユッタ・ニカーヤ』(相應部)、AN.
『アングッタラ・ニカーヤ』(増支部)、It. 『イティウッタ

モラロジーと原始仏教の倫理思想

- カ (如実語)、Dh. 『ダンマパダ』(法句経)、Sn. 『スッ
タニパータ』(経集)
- (28) 藤田 同右 二六〜七頁
- (29) 藤田 同右 二八〜九頁
- (30) 中村元 『原始仏教の生活倫理』(中村元選集第十五卷
春秋社 昭和四七年)一八頁
- (31) 藤田 前掲書 三二〜三頁
- (32) 中村元訳 『ブツダ最後の旅—大バリニッパーナ経』
(岩波書店、一九八四年)第五章二七、一五〇頁
- (33) 藤田 前掲書 三二〜三頁
- (34) 『広池千九郎日記(明治十九年—大正四年) 1』(広池
学園出版部 昭和六十年)明治四五年八月八日条 八五
頁
- (35) 『論文』⑦七四頁
- (36) 藤田 前掲書 三五頁
- (37) 田辺繁子訳『マヌの法典』(岩波文庫)一七七頁、藤
田 同右 三六〜七頁
- (38) 藤田 同右 三七〜四一頁
- (39) 藤田 同右 四〇〜一頁
- (40) DN. III, p.214; MN. I, p.47; AN.I, pp.201-5; It.p.45.
- (41) SN.IV, p.251. 『雜阿含経』四九〇経(大正蔵 二卷
一一六頁a)
- (42) 藤田 前掲書 四一〜四頁
- (43) 中村元『原始仏教の思想 上』(中村元選集 第十三卷
春秋社 昭和四五年)一六七頁
- (44) 藤田 前掲書 四四〜六頁
- (45) 藤田 同右 四七〜八頁
- (46) 藤田 同右 四八頁
- (47) DN.III, p.235.
- (48) 藤田 前掲書 四九頁
- (49) 中村元『原始仏教の生活倫理』二五六〜七頁、藤田
同右 五〇頁
- (50) 『論文』①九八〜九頁