

# 佛教と自然倫理

——若干の所見——

(1)

ランベルト・シュミットハウゼン

Lambert SCHMITHAUSEN

(譯) 岩 田 孝

瀧 川 郁 久

## I. はじめに

1. この論文は、1999年1月の早稲田大學での講演原稿を多少改訂したものである。当初私はこれを論文として発表する意向をもっていなかったが、諸事情により発表することになった。この改訂版においても、その中のいくつかの部分は試験的かつ假説的なものであることは十分承知している。しかし現時点ではこれ以上改善することもかなわないので、現状では、問題点を明瞭にし興味を引き起こすような何かしらの効果が本稿になおあればと願うのみである<sup>(1)</sup>。

2. 「自然倫理」(ethics of nature) という概念は、ドイツの哲學者クレープス (Angelika KREBS) の著書<sup>(2)</sup>から借用したものである。彼女は、パスモア (PASSMORE) にならって、自然を「人間によってつくられたものでなく、それ自身で生成し、消滅し、變化し、存続するような我々の世界の一部」と定義している。動物、植物、石、河、山、惑星などが例として挙げられよう。

この意味での「自然」という概念に對立する概念は、人間により作られたものとしての「人工物」(artefact) である。たとえば、机、コンピューター、彫像などである<sup>(3)</sup>。

しかしながら、今日、この地球上ではこのような意味での純粋な自然は稀になってしまった。いまやほとんどあらゆる場所で自然は人間の活動による改變や影響をこうむっている。一方、純粋な人工物というものも無い。なぜならば

結局は、いかなるものも自然から取り出された原料から構成されているからである。そこで、今日では、現實に存在するもののほとんどは「純粋な自然」と「純粋な人工物」という兩極端の間のどこかに位置付けられることになる<sup>(4)</sup>。われわれがあるものを「自然的なもの」と呼ぶ場合、人間からの影響よりも自然なものの方がより多く占める割合に準じて、そのように呼んでもよいであろう。

人間も生物學的には、確かに、もともと「自然的なもの」ではあるが、私は次の點でクレープスに従うことにする。すなわち、自然倫理においては、人間は、問題となる行爲の主體としてのみ現れ、例えば醫療倫理の場合などのように、對象としては現れない、という點である<sup>(5)</sup>。

3. クレープスは自然倫理を、動物倫理 (animal ethics) と、環境倫理あるいは生態系倫理 (environmental or ecological ethics) とに分けている。動物倫理は自然のうちで意識〔譯注：感受、知覺あるいは知性などの心的作用という意味での意識〕を有する (sentient) ものに関連し、環境倫理あるいは生態系倫理は自然のうちの (意識を有するもののみならず) その他のものにも関わる<sup>(6)</sup>。しかし、この區別では、動物倫理は、より廣範な領域を持つ生態系倫理の中の特殊な一領域にすぎないと見られるであろう。さらに、クレープス自身が指摘しているように<sup>(7)</sup>、動物だけではなく、自然の他の部分——植物や地球全體 (いわゆる「ガイア」) までも——が、何らかの意識を有するものと見なされた場合、この區別はさらに曖昧なものとなりがちである。

このような理由から、私はクレープスの區別とは少し異なった區別を提案したい。すなわち、ひとつは「個體に關わる自然倫理」、もうひとつは「生態系倫理」である。個體という場合には、主に、意識を有する個體、しかも何らかの形で苦しみ (苦痛、恐怖、ストレスなど) にさらされているような個體を考えているので、まず (個體として) 動物を念頭においている (つまり「動物倫理」を考えている)。しかし植物や元素からなる構造物でさえも、それらが個體 (たとえば、一本の木) として注目された場合には、考慮に入れられるかもしれない。それらも意識を有するものと考えられた場合にはなおさらである。これに

對し、生態系倫理は、生態系、景觀、生物の多様性（種など）に関わる、したがって、通常、個體を越えるで見なされる位置にあるものと関連する<sup>(8)</sup>。

確かに、これら個體と個體を越えたものという二つのレベルはある程度相互に関連している。つまり、個體は種に屬し、生態系の中に存在している。もし、ある種に屬するすべての個體が死ねば、その種は絶滅する。そして、生態系の崩壊はその中に暮らす個體の死につながるかもしれない、という形で個體と個體を越えたものは、確かにある程度関連している。それにもかかわらず、個體に関わる倫理と生態系倫理とでは、問題となる（いわば）「利害」あるいは價値は必ずしも一致せず、場合によっては相反するかもしれないのである。個體は、生き延びて最大限に繁殖することを望む。それに對し、生態系とそこにある生物の多様性とはバランスの上に成り立つ<sup>(9)</sup>、すなわち、増え過ぎた個體の死をもたらすバランスの上に成り立っている。ある地方特有の種が、侵入してくる外來種により絶滅の危機に瀕するようであれば、危機に瀕している種を保護するためには、侵入者の排除あるいは殺害さえも必要となるかもしれない。しかし、このような行動が、個體としての侵入者の利益となるはずがない。生態系倫理の觀點からすれば、絶滅の危機に瀕した種は、一般的な種と比べてより價値あるものとされるであろう<sup>(10)</sup>。しかし動物倫理は、このような基準を採用することはないであろう。その代わりに動物倫理は、たとえば精神の複雑さあるいは感性の有無（これらは生態系倫理の規準にはほとんどならない）に應じて、價値の階梯を設定するであろう。さらに、動物倫理の文脈においては、動物が、家畜化や飼育、遺傳子工學によって變化を被っていないという意味で、どの程度自然的なものであるのか、ということは問題にならないであろう<sup>(11)</sup>。飼いならされた動物も、野生の自然的動物が苦しみを受けるのと同様に、まことに苦しみを受けやすいものだからである。

このように自然倫理を生態系倫理と個體に関する倫理に区分したとしても、もし次の様な場合があるならば、兩者の境界はいっそう明快ではなくなるであろう。つまり、もし動物の個體のみならず、元素の集まりという個體はいうまでもないが、植物の個體さえも、意識をもつと見なされ、その結果（あるいはその他の理由からでも）これらの個體が倫理原則に則って取り扱われる権利を

與えられたものと見なされるならば、生態系倫理と個體に關わる倫理との境界を決めることは、いっそう明快ではなくなる傾向にあるだろう。そのことを私は認める。しかし、分類上の區分としてならば、生態系倫理と個體倫理との境界を決めることは、依然として妥當なものであろう。このことは、次のような、少なくともジャイナ教では主流の考え方を思い起こせば明らかとなる。すなわち、たとえば湖は、單に動物たちの生息する環境であるだけでなく、同時に、その湖は、無数の微小な水滴狀の（しかも、かすかな意識をもった）水の個體からなっている、という考え方を思い起こせば明らかとなる<sup>(12)</sup>。

4. 本稿の以下の各節においては、私は主に思想史研究者としての觀點から、自然倫理のある形態を佛教の傳統の中にどの程度まで、また、どのような方法で跡付けられるかを確かめることにしよう。ただ、時間にも能力にも限界があるので、もっぱらインドの佛教の傳統、特に、後世のあらゆる展開の基礎となった比較的初期の佛教の局面に議論の範圍を絞ることにしよう。ただし、東アジア佛教の觀點に立てば、それとは全く異なった解答や解決法を得ることができよう<sup>(13)</sup>。

## II. 個體に關わる自然倫理

### II.A. 動物倫理

1. 動物倫理は、最初から傳統的な佛教に深く根付いていた。しかも、この動物倫理は、おそらく、新しい自然倫理に對して佛教が果たすにちがいない最も重要な貢獻であろう<sup>(14)</sup>。

周知のように、「生類を殺すなかれ」（不殺生）は佛教僧と在家佛教徒の兩者に課せられた第一の戒律である<sup>(15)</sup>。もちろん生類（pāṇa, prāṇa / prāṇin）には動物が含まれる<sup>(16)</sup>。さらに、僧侶と敬虔な在家者は、動物を含む一切世間に對する慈（mettā, friendliness 友愛）と悲（karuṇā, compassion 悲愍）を養うよう勧められている<sup>(17)</sup>。これは次のようなことを意味している。佛教徒は、また動物虐待を差し控えるべきでもあり、危険にさらされている動物を救わなけ

ればならない、ということを含意している<sup>(18)</sup>。傳統的佛教の觀點からすれば、食用のため、あるいは他の必要のために動物を殺したり狩獵したりすることは、責められるべきことであり、不善な行爲である<sup>(19)</sup>。もちろん、娯樂としては論外である。現在行われているような鶏やその他の動物の大量飼育に関しても同じことが言える。醫療研究のための動物實驗を行うことさえも、もしそれが動物の殺害ないし虐待を伴っているならば、大きな問題となるであろう。その他の目的でなされる動物實驗や生體解剖はなおさらのことである<sup>(20)</sup>。

2. 殺生や傷害を自制する理由または「動機」として、諸文献はどのようなことを提示しているのでしょうか。

2. a) 少なくともパーリ聖典では、在家者に對しては、主に業の果報に氣付かせることによって、すなわち、殺生を控えるなら望ましい境界（主に天界）に生まれ變わるが、殺生、特に、「習慣的な」殺生を行えば悪しき境界に生まれ變わるという果報に氣付かせることによって、殺生を差し控える方向へと導いている<sup>(21)</sup>。同様に、慈と悲の涵養が、殊に在家者の場合には、功德を積むための固有の源として、あるいは梵天に生まれ變わるための一つの方法として、しばしば推奨されている<sup>(22)</sup>。

一方、僧尼にとっては、いかなる生類をも殺さないということは、教團の正式な戒律の基本要素（すなわち、社會から出家者に對して當然のこととして期待される行動の清淨性に關わるもの）であり<sup>(23)</sup>、且つ、解脱に至るための道の基本的な要請（すなわち精神的清淨性の基本要素）でもある<sup>(24)</sup>。不殺生を解脱への道の要請とする後者の文脈では、諸文献は、第一の戒律についてのより入念に練り上げられた定型句を好んで用いている。そこでは、不殺生戒の遵守は生類に對する同情（dayā）と憐憫（anukampā）に基づく、ということが強調されている<sup>(25)</sup>。このような態度は、慈悲の修習と密接に結び付いている。その場合の慈悲の修習は、不善なる感情、例えば、憎惡や他者を傷つけようとする衝動または進んで（傷つける行動を）起すことというような不善なる感情を取り除くはたらきをする<sup>(26)</sup>。

2. b) 不殺生または不傷害は、生類への同情（あるいは共感）に基づくはずであるということ（そしてただ単に苦果への恐怖や樂果への期待だけにに基づくのではないこと）は、次のような事實によりさらに裏付けられる。すなわち、正しい行動を、出家・在家を問わず、人々に印象づけるために、「黄金律」に訴えることが時としてあるという事實、つまり「自分自身と同様に、ほかのあらゆる生類も、生きることや幸せを望み、死や苦しみに脅えている。ならばどうして、彼らを殺したり傷つけたりできようか」<sup>(27)</sup> という黄金律に訴えることがあるという事實によって裏付けられるのである。

動物達も生きているものであり、意識を有するものであるから、この黄金律は彼らに對しても同様に適用される<sup>(28)</sup>。もちろん、この黄金律は、特別に佛教的な規律というわけではないが<sup>(29)</sup>、心に直に訴えるという利點を有し、さらに業と輪廻についての教理的前提を含めた諸々の教理的前提に依存していないという強みを持っている。また、この黄金律それ自身が、「生類に關して慎むということは、害することなき幸福である」<sup>(30)</sup> という點で果報なのである。

初期佛教において動物は、意識を有するもの（有情）として大切にされたが、そのことが、動物は人間として生まれ変わるかもしれないしその逆もありうる、という考えに由來しているとは私は思わない。なぜならば、生まれ変わる間に輪廻上での生存の仕方が互いに入れ替わるという意味での「存在の形態の透過性」(the perviousness of forms of existence) を根據として動物に對する倫理的行動を求める議論は、後世になって初めて生じたものであらうと思われるからである<sup>(31)</sup>。むしろ、有情の生命が有する共通な特性こそが、不殺生戒の對象に動物を含める決め手となったのである（後述、II.5.a 参照）。

2. c) 佛教倫理についての現代の著作には、他者に對する悲愍と思いやりを、「眞のオートマンの非存在」という特に佛教的な教理あるいは認識から導こうとする傾向がある<sup>(32)</sup>。後代のほとんどの佛教學派でこの教理（以下これを「無我」"no-Self" と呼ぶ）が中心的なものであったという事實に疑いをいれる餘地はないが、私の知る限り、初期の佛典には、曖昧さの無いはっきりとした無我

説の定式的記述はほとんど無く<sup>(33)</sup>、あったとしてもそれに近い件りがあるにすぎない<sup>(34)</sup>。人間を構成する諸要素（身體等）、あるいはいかなる法（dhamma）も、その（唯一の）アートマンではない、または、あるアートマンではない（以下、「非我」“not-Self”と呼ぶ）、という記述はよく見られるが、私はこのような「非我」という見解から悲愍を導き出すような記述を見たことがない。後代の文献においてさえも、そのように導き出すことは稀のようである<sup>(35)</sup>。

非我を説く基本佛典によれば、人間などを構成する諸要素（蘊）は、無常であるので、不満足なもの（苦）である、それゆえ我でもなく、わがものでもない、という洞察は、ただそれら諸要素を厭離（nibbidā）することへと導くだけである。そして、その厭離の結果は離欲（virāga）と解脱（vimutti）である<sup>(36)</sup>。

初期の出家佛教に對する私の（確かに幾分保守的ではある）理解では、その主な目標は苦と輪廻からの各個人の解脱であった。解脱を目的とするという考え方に相應する形で、阿羅漢位に到達した人は、これが最後の誕生であって二度と還って來ることはない、と宣言するのである。周知のように、輪廻の主要な原因は渴愛（taṇhā）である。その渴愛は、我執に根ざすもの、あるいは我執から成るものと理解されるであろう。そしてその我執は、その他の憎惡や攻撃性といった不善の感情の基盤でもある<sup>(37)</sup>。したがって、多くの精神修行は、我執を打破する内向的作用（imploding）により、または外向的作用（exploding）により、直接的あるいは間接的に、我執を打破することを目指している。（我執を打破する内向的作用とは、例えば、非我を觀ずることである。我執を打破する外向的作用とは、例えば、一切の生類に對する慈または悲の修習、ないし黄金律である、すなわち、「自己」と「他者」という觀念を容認しつつも両者が生きているものとして同類であることを實感することによってその自己と他者の境界を越える黄金律である。）このように、精神修行としての、一方の内向的作用である非我觀と、他方の外向的作用である慈悲あるいは黄金律とは、相互に獨立したものである、あるいは、せいぜい相互補完的なものである。

非我觀に基づいて我執を打破する「内向的作用」を行なうだけで、利己的な行爲を確かに根絶するのではあるが、しかしながら、論理的觀點からしても、

もしそれにくわえて、外向的作用がなければ、つまり共感ないし悲愍を前もって修習することにおそらく基づくであろう「外向的作用」というはずみがそこに生じなければ、單に自己に向う内向的作用が、他者に對する積極的な關心を必ずもたらす、ということはないであろうと思われる。「非我」の精神が「無我」説として教理化され、その無我説において、有機的な全體としての人間や生類は單なる諸要素の集まりに解體されていったのであるが、その結果、この無我説の教理化は次のようなある種の緊張關係あるいは矛盾にさえ歸着することになった。すなわち、自我ないし有機的な全體としての生類を究極的に否定するこの境地と、その同じ生類に本質的に關わる悲愍<sup>(38)</sup>との間に、ある種の緊張關係あるいは矛盾さえ生じるといふ結果に歸着したのである。しかもその際には、悲愍を世俗的な境地に追いやる傾向が見られたのである。このような「無我」(あるいは、我などの究極的否定に關する場合には空性)と悲愍との間の緊張關係は、大乘佛敎文獻においてさえも、時としてはっきり認められるのである<sup>(39)</sup>。

2. d) これに對して、一切法が無我であることないし一切法が無自性であることを經驗的に知ること、それは、初期瑜伽行派文獻では、實際に、自他の平等の觀念、すなわち大我見 (mahātma-dṛṣṭi) を獲得するための出發點、しかも黄金律のみによって得られる經驗的認識よりもさらに深遠なレベルにおいて獲得するための出發點として理解されている。すなわち、大我見は大悲へと導き、その大悲は、解脱を目指す自己の努力の中に全ての生類を含めるよう人々に對して動機づけているのであるが<sup>(40)</sup>、そうした大悲へと導く大我見を獲得するための出發點として、一切法無自性の經驗的認識は理解されているのである。

しかしここでは、我についての自らの觀念に他者をも含める、ということを決する要因は、無我の「内向的作用」の面のみではない。むしろその決定要因は、一切法無我が遍く行きわたっていること (sarvatragatā) という「外向的作用」の面なのである。すなわち、その一切法が無我であることは自他の眞の本性としての法界 (dharmadhātu) であるという事實が、決定要因となっている。このような發展は、おそらく如來藏 (tathāgatagarbha)、すなわち潜在



的・可能的な佛性という考えを導入したことによって準備されたのであろう。その佛性が、動物を含む全ての生類において、備わっており、しかも本質的に同一である<sup>(41)</sup>ということは、例えば『アングリマラ經』(央掘魔羅經)<sup>(42)</sup>においては、ブッダがなぜ殺生を行なわず、肉食をもなさないかということを説明するために、特に用いられている<sup>(43)</sup>。

3. 不殺生によって、保たれ、得られる「価値」とは何か。あるいはその反対に、生き物を殺したり、傷付けたりすることによって、損なわれ、失われる価値とは何か。これは確かに重要な問題であるが、それは容易に答えられる問題ではない。何故ならば、私の知る限り、初期の文献では、この問題が體系的には扱われていないからである<sup>(44)</sup>。以下に述べるいくつかの意見は、おおむね假説的なものであり、全く暫定的なものである。

3. a) 上(2.a)に論じたような、諸々の生類を殺さない(かつ傷つけない)という行動への動機づけの視点から価値について考察を始めると、まず第一に黄金律が、問題となっているその価値、すなわち「生命」と「幸福」を指摘している。したがって、生命に対する死と幸福に対する苦痛(あるいは苦惱)は、反価値として示される<sup>(45)</sup>。生命と死、および、幸福と苦痛(あるいは苦惱)というこれらの二組がそれぞれ価値と反価値である理由は、生きていて意識を有するもの<sup>(46)</sup>が自然にそれら二組をそのように経験するという点にある。(動物を含む)他の生類に対する実際の行爲についての文脈では、この点が考慮されるべきである。

3. b) しかし、解脱智に関する重要な文脈の中では、生命と幸福、少なくとも普通の感覚という生物學的な意味での生命と喜びあるいは幸福感は、それらが無常であるという点から、究極的には不満足なものとなり、それ故もはや、価値、少なくとも究極的な価値とはみなされなくなる。この観点からいえば、究極の価値は、むしろ解脱<sup>(47)</sup>、涅槃(nirvāṇa)でなくてはならない。それでは何が涅槃を価値あるものにするのか? それは生命や幸福のある特殊な高められ

た形であるとされないのでしょうか？

3. c) 確かに涅槃は、通常の場合、生きている間に得られるのであるが、一般の人と同様、解脱者の場合も、生物學的生命は、例外なく死とともに終わる<sup>(48)</sup>のであるから、そうした生命は無常であり、とても究極の價値とはいえないものである。解脱はしばしば幸福の最高の形式を伴うといわれるが<sup>(49)</sup>、その幸福は、實際には離欲から生じるのであるから、あるいは、死ぬときに得られるであろう般涅槃を予期することから生じるのであるから、幸福はそれ自體で目的とはならないように思われる。むしろ幸福とは、般涅槃の前觸れあるいは前兆である。また、その幸福は解脱者を肉體な苦痛から必ず保護するというわけでもないのである<sup>(50)</sup>。

實際に、一般の衆生とは違って、聖者（完全な解脱を果たした阿羅漢）は自分の生物學的生命を何らかの價値あるものとは考えないし、生命に對して無關心である<sup>(51)</sup>、あるいは喜んで生命を斷つことさえする<sup>(52)</sup>。說一切有部の傳統では、このような人々は、實際の壽命よりも早く死ぬために、自らの壽命の力（āyuh-saṃskāra 壽行）を自發的に放棄するところまで行ってもよいとされており<sup>(53)</sup>、ブッダ自身は自分の教えが確固たるものとなったのを見届けてからそうしたと伝えられている<sup>(54)</sup>。さらに自ら生命を絶った聖者に明らかに言及している二つの阿含經典さえも残されている。その經典では、聖者が肉體な苦痛に堪えかねて、あるいは精神的に達成した境地の喪失を避けるために、刀劍を使って自殺に及ぶという事件がはっきりと伝えられている<sup>(55)</sup>。確かに、佛教の一部の傳統説では、不本意ながら肉體な苦痛に堪えなければならぬ阿羅漢が、それ故、本來の壽命よりも早く生命を終わらせる、という考えに對しては、特に彼らが暴力的な手段を用いるという理由から、異議を申し立てている<sup>(56)</sup>。しかし、說一切有部の傳統では、阿羅漢位の喪失<sup>(57)</sup>にかかわる場合（例えば、ゴーディカの場合<sup>(58)</sup>）には、このような行為は合法的であるとされる。また、精神的完成が目前であることが確實な場合に、病氣の比丘が（餓死の危険を冒して）食を斷つことは、律の傳統においてさえも認められている<sup>(59)</sup>。

3. d) このように、不殺生によって得られる究極的な価値は、明らかに（生物學的な意味での）生命ではなく、あくまでも涅槃、特に般涅槃すなわち解脱した人が死において到達する境地である。ところでキーOWN（Damien KEOWN）は、「佛教では、生命は、般涅槃において完成に至るから、生命が一つの価値（究極の価値ではないが、基本的な価値）であるとされる」としている<sup>(60)</sup>。しかし、私の知る限り、少なくともパーリ聖典では、生物學的な意味での「生命」を意味する語、すなわち āyus（壽命）や jīvita は、（死後の）般涅槃に關しては全く用いられていない。そして、「生命」は死と、「壽命」は限界と、分かちがたく結びついていると感じられていたようである。一方、初期佛教では、「不死」（amata / amṛta）という語が涅槃の意味に用いられるが、この語は生物學的な生命を意味しない。涅槃の同義語としての不死という語は、死の影響を受けない境地である、ということ以外のいかなることをも含意しなくてよいのである<sup>(61)</sup>。

せいぜい擧げられることといえば、般涅槃において、解脱者の識（vijñāna）、すなわち彼の身體を生かしていた識は、宇宙的な識へと歸滅するという、傳統説からはおおむね削除された考え方のかすかな形跡があるということくらいであろう<sup>(62)</sup>。意識あるいは生命のあるものにのみ黄金律が適用されるという意味で、意識あるいは意識を有する生命は、この黄金律の適用範圍を決定している。この點からすると、確かに、識があること、あるいは識をもった生命であることは、佛教版黄金律にとっての基本的な「前提」である。しかし、識は般涅槃に至るまで何らかの形で存続しているという考えが、佛典の傳統の主流からは削除されたにもかかわらず<sup>(63)</sup>、許容されるとしても、究極の価値をもつとなれば、それは任意の状況における識ではなく、「涅槃」という状況における識であろう。そこで、識を有する生類を殺害・虐待すべきではないということの理由は、次の事實にあると想定されるかもしれない、つまり、彼らに識があることは、彼らが究極の価値を達成し實現し得ることを内含しており、そのために、彼らがいわばよしとされ尊ばれる資格のあるものとされる、という事實にもとづく想定されるかもしれない。ただし佛典の中に、この考えを支持す

る文献上のいかなる裏づけもなさそうである。

3. e) 生物學的生命を表す用語が(死後の)般涅槃に適用されることはないようであるが、般涅槃が幸福(sukha)として特徴づけられていることは時として見受けられる<sup>(64)</sup>。しかし、全體として見ればこのような性格付けも避けられる傾向にある。しかし、それはおそらく般涅槃が一時的な精神的状態を含意するということを守るためであろう。しかし、般涅槃を、死と苦からの自由と呼ぶことには、なんの問題もない。したがって、否定的なあるいは抽象的な用語を採用して究極的な価値を定義するほうが良いであろう。例えば、「不死の状態」(amata/amṛta)、「苦の終わり」(dukkhass' anto)<sup>(65)</sup>、「危険や恐怖からの自由」(abhaya)<sup>(66)</sup>、「安寧」あるいは「安穩」(khema)<sup>(67)</sup>、「束縛からの究極的な安寧」(anuttara yogakkhema)<sup>(68)</sup>などの用語が挙げられよう。涅槃がすでに現世において到達・経験されるものとして描かれているか、死後の般涅槃として描かれているかにかかわらず、これらの用語は全て、同じ方向を示す他の類義語とともに、涅槃を示す名稱として用いられている<sup>(69)</sup>。実際に、普通の生類が(この世においてであれ來世においてであれ)求めているのは、本質的には上に列挙した諸価値の集まり、すなわち「安穩」としてまとめられるであろう諸価値の集合である。ところが彼ら生類にとっては、それらの諸価値の集合は、生物學的生命に結びつき、しかも精神的な状態としての(そして肉體的な状態でさえありうる)幸福への願望に結びついているので、生類にとっての「安穩」という価値は常に危険にさらされている<sup>(70)</sup>。しかしたとえ「安穩」という価値がそのように危ういという十全ではない在り方をしているとしても、その価値は基本的に本物であり、それを得ようと努めることは正当なものとされるのである。安穩が本當の価値であり、それを得るための努力が正当とされることが、他の有情の場合にも同じように、當てはまり、そして尊重されるべきであるということ、そしてそれ故に、他の有情を殺したり虐待したりすべきではなく、慈しみをもって遇するべきであるということ、これらを黄金律は指摘しているのである。

3. f) しかしながら、前に指摘したように（2.a）、（黄金律に述べられている）共感だけが他の生類の生命（そして他の生類のあるがままの状態）を尊重することの動機となっているわけではない。業の理論は、生類を殺し、傷つけ、損なうならば、そうした罪を犯す人自身が來世において悪い結果を引き受ける、ということを明らかにしている。つまり、他者の安穩を甚だしく侵害すれば、自分自身の安穩が危険にさらされることを明らかにしている。反対に、不殺生などによって他者に危険と恐怖からの自由（abhaya）を與えれば、自分自身も、危険と恐怖から解放され幸福を得ることになる<sup>(71)</sup>。このことは動物に関してもあてはまる。なぜならば、業の理論は、殺された有情、特に動物が來世において、殺生をなした者に復讐を試みる<sup>(74)</sup>という（ヴェーダ文献にも記されている<sup>(73)</sup>）古い思想を、統合（および倫理化）したと思われるからである<sup>(72)</sup>。したがって、自分自身の安穩と安寧は、動物を含む他の生類に安穩と安寧を與えることによって、達成されるのである。

3. g) 究極の完全な安寧、すなわち涅槃の場合には、この原則は、極小の生物さえも含むあらゆる生類の殺害・傷害を完全に避けるということを含意しているようである。実際に、聖者が超越的で名状しがたい（死後の）般涅槃の状態に到達した後には、このような相互補完性、すなわち完全な安寧を享受すると同時に提供するという相互補完性は當然のこととされる<sup>(75)</sup>。さらにまた、不殺生・不傷害は、確かに、この境地に達するための前提条件として要求されている。しかし佛教では、（他の不善の行爲の場合と同様に）殺害や傷害を避けることは安寧を得るための条件として十分であるとは考えられていない。そしてそれと同時に、不殺生や不傷害が、ジャイナ教におけるように細かなことまで厳格な形で教え込まれることも、通常の場合にはない。佛教徒にとっては、繫縛は、執著とその他の不善なる精神的・内的な態度・氣質・衝動に本質的に基づくものであり、解脱を得るために精神的な修行によって取り除かれるべきものは、第一にこれらの内的な態度などの諸要因である。生類に對する不殺生・不傷害は、このような修行の諸前提の一つであり、それと同時に、それらの修行によって自發的な、しかも自然に身につくような習慣に變わるのである、何故

ならば、修行により殺害などの不善なる行爲のもとである貪・瞋・癡が除去されるからである<sup>(76)</sup>。以上のことが、意圖的なあるいは意識した殺害と傷害には當てはまるが、意圖的でない偶然の殺害にはほとんど當てはまらない、ということは理にかなっている。比較的早い時期にあって受け繼がれていた、經藏にある基本的教戒の定型句は、初期ジャイナ教文献と同じく“pāṇātipāta”という用語を生類の殺害を表す語として用いているが、その定型句の中には、この意圖的でない殺害などの場合は明言されていない。しかし、これらの場合は、後のより進展した形となった定型句には、はっきりと述べられている、つまり、律藏やいくつかの經典などに見られる定型句で、生類の殺害を表すのに“jīvita voropeti”という句を用いる定型句<sup>(77)</sup>にははっきりと述べられている。不善なる漏泄を滅した僧侶（阿羅漢）は生類を意圖的には殺すことはできない、という記述において用いられるのは、後者の“jivita voropeti”という用語である<sup>(78)</sup>。なお、その記述では、そのような人には意圖的な殺生はありえない、従って殺生があるとすれば、無意識のうちに偶然に生類を殺すことになるであろうが、それによってその人が聖者の位を損なうことはない、ということが含意されているのである。佛教では、安寧を受けつつ與えるという事實的・客觀的な相互關係という古い枠組みの上に、より主觀的で精神的な思考が「覆い被さった」（決して入れ替わったわけではない<sup>(79)</sup>）と言えるかもしれない。つまり、その主觀的・精神的思考は、眞の安寧あるいは安穩とは、まず第一に、完全な「離欲」という精神的状態である、と見なす、即ち、自らが精神的に達成したこと（貪・瞋などの根絶）に基本的に基いている完全な「離欲」という精神的状態である、と見なすのであるが、そうした主觀的・精神的思考が古い枠組みの上に覆い被さったと言えるかもしれない。

3. h) 價值とは何かという問いを、後代に展開した種々の佛教（特に大乘佛教、密教、および上座部の地域的に展開した諸部派）にまで追求し、動物倫理に影響を與えたかもしれないような變化が見られるかどうかを検討することは興味深いことであろうが、本稿では、安穩という價值に関して起こったと思われるであろういくつかの重要な變容を概略的に示すに止める。まず第一に、初

期佛教では、大まかな言い方をすれば、自己の安穩が主たる目標となっており、他者の安穩を氣遣うことは自己の安穩のためのひとつの前提となっている、と思われるが<sup>(80)</sup>、それに對して、大乘佛教では、少なくとも菩薩にとっては、他者の安穩に配慮することが主要な目標となっている<sup>(81)</sup>。第二に、このような利他的な目標を立てることに合わせて、また、現世における加護と安穩に對する信者からの期待に應じて、佛陀（あるいは諸佛）が永遠に生きつづけると考える傾向が見られる。第三に、究極の安穩をはっきりと至福の（輝かしく力をそなえた）状態であると考えられる傾向が見られる。このことは、（究極の）安穩という價値を、生命と幸福が高められた形で繼續することである、と實際に見なす傾向があることを意味する。しかし、動物倫理に關連してより重大事であろうことは、「安穩」という價値それ自體に關する視點の變化というよりは、むしろ、その安穩を、特に世俗的なレベルにおいて（世俗的なレベルだけでというわけではないのだが）獲得しようとするための手段が變容することなのである。その變容する手段とは、専ら宗教的な諸要素であり、少なくともある程度發達した段階では、倫理、特に動物倫理にとって代わる傾向のある、献身や儀式のような、専ら宗教的な諸要素である。（安穩を得るためのそうした手段が變容することにより、初期佛教の動物倫理が背後に追いやられること、それが動物倫理に關してはより重大事であろう。）

4. さて次に、前述の假説が、佛教の動物倫理に關する若干の特徴を説明する際にも、役立つかどうか検討してみたい。

4. a) 佛教の諸文獻は、生類のヒエラルキー（分類階梯）を前提とし、時にはそれに明瞭に言及している<sup>(82)</sup>。その生類のヒエラルキーは、殺生の罪の輕重とかたちで表われてもいる。

『パーティモッカ』（波羅提木叉 僧團の規則）によれば、殺人は動物を殺すことよりも重い罪狀である（僧團追放に値する：パーラージカ第3條、動物を殺した場合は、懺悔償罪だけですむ：パーチッティヤ第61條）。ただし、パーティモッカの評決は、純粹に倫理的な（あるいは業論上の）評價に基づいて下

されるのではない、あるいは少なくとも第一義的にその評價に基づくというわけではない。どちらかといえば、僧團内の調和と世俗社會における僧團の評判を考慮して下されるのである<sup>(83)</sup>。この観点からすれば、殺人者を僧團内に留めることが不評をかうだけでなく、世俗上での管轄當局と衝突することになるであろうことは明白である。一方、動物を殺すことは、もしそこに所有權の侵害が含まれないならば、社會的な利害關係の問題というよりは、禁欲生活上の純潔の問題であった（この観点からすると、パーティモッカに動物を殺すべからずという條文が制定される機縁となった事件、正規の注釋書によると、僧侶がカラスを射たという事件は、いかにも條文の規定に相應しい出來事のように思われる）。しかしながら、僧團の規則で動物の殺害に割り当てられた罪狀が比較的軽いからといって、その動物殺害が、道徳的な（業論上の）観点あるいは精神的な観点からも、ささいな罪とみなされていた、と推論することは是認されないであろう、例えば、動物の殺害が、露骨に美食の布施を求めること<sup>(84)</sup>（精神的には有害であるかもしれないが、業との關係ではほとんど問題にならない行爲）と同程度のささいな事とみなされていた、と推論することは是認されないであろう。業の観点からすれば、動物を殺すことは、もちろん第一の戒律に違反するのである。律藏のある箇所（*Vinaya* i 97）においては——そこでは、パーラジカの第3條は、いかなる生類をも殺すべきではないという、より古い倫理的・出家禁欲の教戒から、人を殺すべきではないという僧團規則の一條文として分離される瀬戸際にあるように見える<sup>(85)</sup>のであるが、この箇所には——不殺生の對象の中に明らかに動物が含まれている（後述、§ 5.a 参照）。經典で、戒律を守る人と典型的な破戒者が對比される場合、後者は「殘酷で、血まみれの手をして、殺害と暴力に身をゆだね、あらゆる生類に對して無慈悲である」<sup>(86)</sup>と特徴づけられるが、これは明らかに、他者を苦しめ殘酷な仕事を行う人々——強盜や死刑執行人だけでなく、屠畜業者、獵師、漁夫といった人々<sup>(87)</sup>——の部類の中の一類を思い起こさせる。

しかしこれは、動物を殺すことよりも人間を殺すことの方が、より深刻な、おそらくははるかに深刻な業の報いをもたらす、と考えられていたことを排除するものではない。實際に、このような輕重の違いは、時折、經藏にも説かれ



ている。例えば『アングッタラ・ニカーヤ』（AN 301-303）では、次のように説かれている。漁夫<sup>(88)</sup>や屠畜業者でさえも殺されるべき動物を悪心をもって見るならば（殺そうと心に決めて、それを実行するならば）、そしてその動物（またはその肉）を賣るならば、裕福にならないであろう。まして、殺されるべき人間を、そのように見る者（死刑執行人？）はなおさらである<sup>(89)</sup>、と説かれている。テキストはさらに「そのような者も死後には地獄に赴くだろう」と付け加えている。このテキストは、殺生が地獄に落ちるなどの苦果をもたらすことが、人間を殺した人にもみ当てはまる、と述べているような印象を與えている。もっともこれは作者の意圖ではなかったのであろうが<sup>(90)</sup>。

いずれにしても、上座部の注釋<sup>(91)</sup>では、聖者を殺すのは普通の人間を殺すよりも悪いことであり、人間を殺すのは動物を殺すよりも悪いことである、と明言されている。その理由として、普通の人間にはほとんど徳（guṇa）が無く、動物には全く徳が無い、ということが挙げられている。ここでいう徳が、精神的な性質を意味していることは、明らかである。そして、先に II.3 で述べた根本的な価値という点では、それら精神的性質としての徳は、実際にあるいは可能性として人を究極の安寧（涅槃）に到達させる性質であると考えられるべきであろう。そして、その究極の安寧は、自分が他者に安寧を施すことと分かちがたく結び付いており、それ故、そのように施す人の生命を、他の人々にとってより価値あるものとさせるのである<sup>(92)</sup>。生類のヒエラルキーの最高位に位置するものは、もちろん、佛陀である。何故なら、佛陀は、眞理（the Dharma）の宣説を率先して始め、組織立てて整えたのであるから、はるかに廣い意味で、人々に安寧を與えているといえるからである。そして、さらに大きなスケールでは、佛陀は超世間的な保護者であり救世主であると考えられるようになったからである。一方、普通の人間については、彼らの徳はおそらく、動物と違って、少なくとも、次の能力を有していると思なされる点にある。すなわち、究極の安穩をもたらす精神的完成を得るための能力を有している、という点にある。そしてこの能力を有することが、人間の生命は動物の生命より価値があるとされる理由なのであり<sup>(93)</sup>、人間に生まれ変わるといえることが得がたき稀有の機会であるとされているだけに、その人間の生命はよりいっそう価値を有す

るのである<sup>(94)</sup>。それ故、他の生類から早々とこの稀有の機会を奪ってしまうことは、殊に生類の價値を損なうことである。上述の同じ理由から、自殺によって早々に自己の生命を終わらせることも損失であると考えられるのである<sup>(95)</sup>。もっとも、自殺が業論上では不善であるということは、——自殺を通常誘導し、自殺に伴う心理的狀態が精神的には不善であるということに異論がないのとは對照的に——佛教の傳承の中でも異論のある問題である<sup>(96)</sup>。

しかしながら、動物に較べて人間の生命の價値が高いことが常に異議の餘地の無いことであるとは言い切れない。上座部以外の若干の佛教文献の中に、蟻を殺す場合と、精神的完成のための可能性を完全に斷じた斷善根 (samucchinna-kuśalamūla) の人間を殺す場合では、いずれがより悪いことなのか、という議論が見られる。ある論師たちは、實に、いかなる場合でも殺人の方が悪いと主張したという。しかし、他の論師たちは、蟻が、動物として、極端な斷善根の原因となる邪見を持たないから精神的に上位にあるという理由で、蟻の殺生の方がより悪いという見解を支持したという<sup>(97)</sup>。同様に、法藏の「菩提心を發せる畜生を殺すは、邪見の人を殺すよりも罪重し」<sup>(98)</sup> という説も、生類の價値はその生類が精神的に高まることに相應して高くなるという原則に基づいている。これに関連して、次の事實を見落とすべきではない。つまり、傳統的な佛教の世界觀では、人間が動物よりも優位にあるというのは、個體に關する限り、共時的な優位に過ぎない、通時的に見れば、人間と動物が生まれ變わることにより互いに他方のものに入れ替わる方向に向けて境界線を超えて行くことを、その人間の優位性は、除去するものではない、という事實を見落とすべきではないのはもちろんである<sup>(99)</sup>。

異なった種類の動物の間で、どちらの動物を殺すことがより悪いのか、という相對的な罪の重さに関しては、前掲の上座部の諸文献<sup>(100)</sup>では、大きな動物を殺す場合により多くの力を使うこと (payoga) が必要となるから、大きな動物を殺すことの方が小さな動物を殺すことよりも悪い、と見なしている<sup>(101)</sup>。力の行使が罪の相對的な重さを決める理由となるこのことは、より大きな動物の殺生の際には、より強い殺意、より激しい暴力性がある、ということを含意しているように思われる。實際に、同じ文献のわずか數行先の箇所は、同じ大

きさの動物が犠牲となる場合、どちらの動物の殺生が相対的に重い罪になるかを決定するための理由として、その殺生に關與する惡意の強さと暴力性（upakkama）の程度とに言及している。一方、殺生罪の重さは完全に行爲者の殺意によるというスリランカの一僧侶の見解を、ゴンブリッチ（Richard Gombrich）が報告している<sup>(102)</sup>。上座部以外のある文献<sup>(103)</sup>では、人間または動物を殺すことの罪の相対的な重さを決める際にこの原理が適用されてさえいるのである。すなわち、心的な煩惱が暴力的に爆發した状態で昆虫や蟻を殺したならば、それは人間を（溫和な精神状態において、例えば悲愍から）殺すよりも重罪である<sup>(104)</sup>、というのである。これはかなり意圖あるいは心的態度についての純粹な倫理のように見える。つまり、業論上の罪の重大性を單純に精神的な罪の重大性と同一視しているようであるという點で、意圖あるいは心的態度に關する純粹な倫理のように見えるのである。

4. b) 動物倫理に關連しては、次の場合に一つのゆゆしい問題が持ち上がる。それは、不殺生戒が共感と悲愍の精神と衝突する場合、すなわち、動物が絶望的な病氣または負傷にひどく苦しんでいるような場合である。マイトリムルティ（M. Maithrimurthi）から傳え聞いた所によると、スリランカの傳統的な佛教社會では、苦悶している動物を殺すことさえも適切ではないと考えられている（あるいは考えられていた？）という。その理由は、あらゆる殺生は悪いことであり、動物は激痛の中にあっても生命にすがりついて殺されることに抵抗する、という點にある<sup>(105)</sup>。一方、僧侶の方からは、殺生という行爲は常に瞋恚（または攻撃性）と結びついている<sup>(106)</sup>から、行爲者にとって不善であるということを指摘するであろう。

残念ながら、この件に關する文献資料は、動物に關するもののみならず、悲愍から人間を殺すということに關連するものも、ほとんどないように思われる<sup>(107)</sup>。悲愍から病人に自殺を勧めると<sup>(108)</sup>、あるいは、明らかに同じく悲愍から<sup>(109)</sup>、死刑囚を拷問しないでひとおもいに殺すよう死刑執行人に頼むと<sup>(110)</sup>、そのことによってさえ、比丘は殺生のパーラージャカ罪を犯したことになるということが、上座部の律に明確にのべられている。しかし、次のことは、留意さ

れるべきである。律の觀點からの判定は、比丘と比丘尼に對してのみ有効であること、それらの判定は道徳的・精神的なことよりも、社會的なことを考慮して導かれるものであり、そして、僧團外の人々にとっては比丘の抱いていた動機は知られていなかったか、疑われていたであろうこと、これらのことは、心に留めておかなければならない。これとは別に、化地部の律には、悲愍からなされた殺生は無罪であると明言されている<sup>(111)</sup>。

ここで思い出されるのは、ある大乘のテキストである。それによると、菩薩（もちろん在家であるかもしれないし、クシャトリアでさえあるかもしれない菩薩）は、ある状況のもとでは、悲愍から殺生をなすことを許容されている、いや、むしろ勧められてさえるが、私を見る限り、それは、ある人間が憎むべき犯罪を犯すのを阻止するためのみである、すなわち、その人間の來世での安穩が深刻な危機に瀕するような場合のみのことである<sup>(112)</sup>。それ故、これらのケースは、來世の安穩が生物學的な生命より高い價值であるということを證明しているにすぎない。しかし、激痛に苦しんでいる生類（人間や動物）を見かねて同情から殺す場合に、問題になっているのは現世での安穩のみである。菩薩のふるまいを規律と業の両面（おおまかにいえば倫理）から検討した中國のある大乘佛教文獻<sup>(113)</sup>によると、そのような殺害は、他のあらゆる殺生と同じく、確かに形式的には第一の重大な菩薩戒に對する違反であるが、業論上はほんの軽い罪として判定される。何故ならば、それは善なる心の状態からなされたものだからである。そうはいても、行爲自體は業論上不善なるものである。日本の注釋者凝念（A.D. 1240-1321）<sup>(114)</sup>によると、悲愍からの殺生という行爲を引き起こすような心の状態は、善なる心の状態にただ單に幾分似ているだけである、しかし、それに續く行爲は倫理の原則に反するものである<sup>(115)</sup>。實際、愍れみがあり、それ故善である態度は最初の態度だけである。しかしそれは無知と混ざり合っており<sup>(116)</sup>、殺生の行爲自體は、常に瞋恚の心的状態において、今のケースではごく弱い瞋恚においてではあるが、完了するのである<sup>(117)</sup>。以上の説明は、説一切有部の毘婆娑師の説と基本的に一致しているように見えるであろう。有部は經典<sup>(118)</sup>に基づいて、殺生は例外なく貪・瞋・癡のいずれかによって始まり<sup>(119)</sup>、例外なく瞋（dveṣa 憎惡）または恚（vyāpāda

悪意）の状態ですべて完了する、と断言している<sup>(120)</sup>。

しかし、密教經典のなかには、上述のような悲愴に基づく殺生を肯定する立場を引き継ぎ、明白にそれを動物にまで拡大しているものもある。ただし、それは儀禮的に行われるべきものであり、その場合でも殺生の目的は、動物を激しい苦痛から自由にするにあり、むしろ動物という悲愴で精神的にも望ましくない生存様態から解放することに存するのである。その場合、儀禮的に動物の生存様態から解放することは、殺生を行う者が犠牲となる動物の悪業を取り消し、その動物の精神的向上の推進を可能にする状況下でのみ許されるのである<sup>(121)</sup>。それ故、犯行を未然に防ぐために悪人を殺す場合のように、暴力を用いることと、生命の価値を侵害すること、たとえ動物の場合ではあっても生命のきずついた価値を侵害することは、來世の安穩あるいはさらには究極の安穩というより高い価値へと向上させることによつてのみ正當とみなされるのである。

c) 動物倫理に関しては、もう一つの重要な問題がある。肉食である<sup>(122)</sup>。普通、動物を殺さずに（魚を含めて）肉を得ることはできないが、自然に死んだ動物の肉も考慮に入れるなら、この原則に例外が無いわけではない。さらに、肉を食べようとしている人によつて動物が殺された場合、あるいはその人の命令または同意によつて殺された場合と、肉を食べる人の關與なしに殺された場合（例えば、猛獸に殺された場合、職業的な獵師や屠畜業者に殺された場合）とでは、事情が違ふと思われるであろう。後者の場合には、肉食者の側が自ら進んで個人的に殺生に關與しているのではない。それ故、初期佛教では、比丘比丘尼の場合でさえも、肉が布施として提供された場合には、原則的には肉食が許可されている。ただし律では、特に彼らの爲に動物が屠殺されたのを見た場合、聞いた場合、あるいはその疑いがある場合には、その肉を受けてはならない、ということをつけ加えている<sup>(123)</sup>。これは、比丘たちが、不本意な形でさえも屠殺の原因にはなっていないということの確認を試みなければならないことを意味する。由來となる物語である因緣譚が示唆する如く、これは、ジャイナ教からの批判に讓歩したものなのかもしれない。精神的な（そして業論上の）

觀點からすると、僧侶が、故意に殺害に手を貸していないということ、そして僧侶が、貪欲をもたずに、また、攻撃的な考えから自分自身を守るために友愛的な態度で、肉を食べるといふこと、これらを確認するだけで十分であろう<sup>(124)</sup>。これと類似した考えから、在家の佛教徒は、職業的な獵師、漁夫、あるいは屠畜業者から公に得られる肉や魚を買うようになったのである。アショーク王は自らの宮廷における肉の生産と消費に自分が直接責任を負うということを感じていたに違いないが、このような特別な場合を除いては、消費が市場を刺激するというメカニズムは、保守的な佛教においてはほとんど顧みられていない。文化環境の變化に伴い、慈と悲が、肉食に反対するための議論として用いられ、購入者と消費者は殺生に間接的に関係しているという議論が認識されるようになったのは、大乘佛教の中のただ一つの流れにおいてのみなのである<sup>(125)</sup>。

5. a) この章のはじめに (II.A.1), 私は、佛教の不殺生戒は、動物を疑いなく含むと述べたが、それはどの程度までなのかということが問題になるであろう。キーOWN<sup>(126)</sup>は次のような意見を提案している。水中の微小動物は不殺生の対象の中に含まれていない、なぜならば「佛教で、それらの微小な有機體が業に關わる生命であると見なされるであろうことは、ありそうもない」からである、すなわちそれらは「業の世界」に屬しているようには見えないからである、と提案している。僧侶はその様な微小な動物を含んだ水を意識的に飲んだりこぼしたりしてはいけない<sup>(127)</sup>、という『パーティモッカ』の規則があるが、これを、キーOWNは、倫理というよりは禮儀の問題であると考えている。この考えは、おそらく正しいものであろう。次のブッダゴーサの説によってそれは裏付けられてさえいる。ブッダゴーサはこれらの規則を、單にブッダがそのように必要に應じて制止すべきことと規定したという理由から過失とされる罪 (paññatti-vajja 遮罪) について述べたものとして分類しているからである<sup>(128)</sup>。しかしながらブッダゴーサは、次の點を付け加えている。僧侶は、微小動物がいるという事實を知ってはいても、その水については(まさに)水であると思って水を飲むのであるから<sup>(129)</sup> (すなわち、單に水が飲みたいだけで

あって、微小動物の殺害を意圖しているのではないから）、そのように分類されるのである、とブッダゴースは付け加えている。したがって、微小動物の意圖的でない殺害は儀禮上の問題となるが、微小動物の意圖的な殺害は、單なる儀禮上の問題ではないであろうということを暗黙のうちに認めている。實際、それら微小動物ははっきりと「微小な生き物」(pāṇaka) と呼ばれているのである。というのは、この名稱は、すべての佛教徒が殺すべきでないとされている生類を表すのと同じ言葉に指小辭を付したものだからである。それにしても、僧侶がこのような微小動物を含んだ水を飲んだりこぼしたりすることを禁止する獨立の項目が戒の中に立てられているという事實は、これらの微小動物が不殺生戒の對象になるか否かに關して、一種の境界線にある例であったということを示している。しかし、僧侶はこのような境界線上のケースに關しても嚴格であることが當然のこととして要求された<sup>(130)</sup>。そして、場合によっては、水を飲むときに微小動物を殺してしまわないように濾過器を攜えていた敬虔な在家信者（彼は將軍であった！）の話さえあるのである<sup>(131)</sup>。あらゆる自然の生水の中にはごく小さな動物が存在するという現代の知識に基づけば、疑いもなく、不殺生戒の完全な遵守は不可能となったことであろう。しかしブッダは、戒律を實行可能なものとするために、きっとそのような微小動物の存在を無視したのであろう。これに對して、昆蟲については、ほぼ疑問の餘地は無い。律藏（*Vinaya* i 97, 上述 4.a 参照）において、受戒した僧侶は、小さな昆蟲や蟻に至るまで（*antamaso kuntha-kipillikaṃ upādāya*）、いかなる生類をも殺してはならない、と明記されている<sup>(132)</sup>。そして、説一切有部律および根本説一切有部律<sup>(133)</sup>の本文のなかでは、この表現が、在家信者に對する戒律の條文にも採用されている<sup>(134)</sup>。このことは、「生類」という用語や、生類を殺してはならないという戒律には、原則的には、全ての動物、少なくとも目に見える全ての動物が含まれている、と理解されていたことを示唆している。『アングッタラ・ニカーヤ』（*AN* v 289）には、人間が生まれ変わるであろう動物の中に、サソリやムカデの名前が挙げられてさえいる。また『マッジマ・ニカーヤ』（*MN* iii 169）でも同じく毛蟲や蛆蟲に生まれ変わる可能性が示唆されている。

5. b) しかし、パーリ佛典は、(根本) 説一切有部の佛典とは對蹠的に<sup>(135)</sup>、在家信者に關する限り、殺してはならない生類の部類に小さな蟻までを明確に含むことを内容とはしない、大まかな戒律の條文をもって事足りりとしている<sup>(136)</sup>。また、(すでに 4.a で示したように) 惡しき行爲の特徴を説明する場合に、テキストは、典型的な殺生者<sup>(137)</sup>に言及して、彼らは「血まみれの手」を持ち、殘酷で無慈悲である、という。これらの人々は、別の文脈の中で、殺生を「職業」とする者と特定されていた人々と明らかに同じ人々であり、その中にはとりわけ獵師、屠畜業者、漁夫(佛教徒がなんとしても避けるべき職業)が含まれている<sup>(138)</sup>。在家信者の場合、戒律は實際に全ての動物に及んでいるという事實が、上述のように、はっきりと強調されていないが、これは、在家信者に實行可能性の度を越えて禁戒を強制することを避ける目的で、かなり意圖的になされたのかもしれない<sup>(139)</sup>。したがって、自己防衛のために、あるいは自分の家族や農作物を守るために危険な動物を殺害すること、あるいは、煩わしい昆蟲をたたくことは、確かに戒律に反するであろうが、在家信者に關してまでこのことが明言されるのは、後代の文獻になって初めてのことでありと思われる<sup>(140)</sup>。説一切有部律および根本説一切有部律の佛典資料には、在家信者の場合であっても、不殺生戒は小さな蟻に關してさえもあてはまる、という明確な追記がある。これは、おそらくバラモン教社會における同様の傾向に影響されて、戒律が嚴格になる傾向があったことを示しているであろうが、今のところ單なる推測の域を出ない。問題は、過度の負擔を強いると、罪惡感が不可避のものとなるか、あるいは、懺悔や滅罪の手段が導入されるという結果に必ずなることである。そうなることと次のような危険な状態になる。つまり、一方では、そのような手段を用いてよいということになると、戒律の拘束力が徐々に衰えるであろうし、また他方では、出家教團がそうした懺悔や滅罪の手段を提供するという特權的な地位を自分たちの利益の爲に利用するであろうという危険が生じるのである。さらに、少なくとも佛教徒が多數を占める社會では、動物の殺害に結びつく職業の排斥が各集團の社會的差別を結果的に引き起こしがちである<sup>(141)</sup>。そうした差別は次の場合には殊に不當なものである。つまり、經濟的・社會的な理由から、社會の一部がこれらの職業に依存せざるを得ない



らば、そして、他の人々がそれら殺生する人々による生産物の必要に迫られているか、あるいは少なくともしきりにその生産物を利用しているならば、このような差別は殊に不審なものである<sup>(142)</sup>。

6. 伝統的な佛教國における實際の日常生活については、調査・報告<sup>(143)</sup>から私は次のように推測している。すなわち、動物の殺害・傷害を禁止する戒は、人間の利害と関係が無く、殺害や傷害が單なる氣まぐれにすぎないような場合に、最も効力を發揮すると推測している<sup>(144)</sup>。屬する文化や社會の階層、個人の性格、あるいは宗教的誓約の程度などに應じてかなりの開きはあるものの、佛教の影響下にあった期間の長さやその影響の強さに比例して、人々は殺生を避けるために、ある程度の不便さを受け入れることさえするであろう。しかしよほど信心深い人物でなければ、ほとんどの在家者は、自らの生命に關係する利益、あるいは生命そのものが極めて危うくなっている場合には、戒律を破ることになるであろう。（未完）

原題：Buddhism and the Ethics of Nature — Some Remarks.

註

- (1) 早稲田大學で開催された日獨學術會議、およびローザンヌで開かれた IABS 會議（1999年8月）において本論の若干の部分を發表した。これらの會議の出席者の方々には、貴重な批判と意見をいただいた。この機會をかりて感謝の意を表したいと思う。本論はこれらの場での發表をまとめたものである。また、英文を訂正して頂いた Anne MacDonald 氏にも深く感謝する次第である。
- (2) Angelika KREBS, *Ethics of nature* (Berlin & New York: de Gruyter 1999); cp. id. (ed.), *Naturethik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997), pp. 7-12 and 337-379.
- (3) KREBS 1999, p. 6; 1997, p. 340.
- (4) KREBS 1999, p. 6; 1997, pp. 340-341.
- (5) KREBS 1997, p. 341. KREBS 1999, p. 9 では、この限定が、狭い意味での「自然の倫理」または「人間以外の自然の倫理」という用語で表現されている。
- (6) KREBS 1997, p. 8; 1999, p. 9.
- (7) KREBS 1997, pp. 8-9.
- (8) Cp. also Steven C. ROCKEFELLER in: T/W, pp. 318-319.

- (9) もちろんこのバランスは固定化された完全な靜的狀態のことではない。本論 III.0. 参照。
- (10) Cp. ROCKEFELLER in: T/W, p. 318. 山本 1998, p. 164 の引用も参照されたい。
- (11) 例えば、もし動物が家畜化などにより變化を被った結果、動物が障害をもつようになるならば、改變の過程そのものが動物倫理に逆らうことになるであろうが。
- (12) Walter SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas* (Berlin/Leipzig 1935), p. 133.
- (13) Cp., e.g., Paul O. INGRAM, Steve ODIN, Graham PARKS, and Ruben L. F. HABITO in: InT/W, pp. 71-128 and 165-175; 大谷 1993; 山本 1998 and 1999 (with further references on p. 941).
- (14) Cp. ROCKEFELLER in: T/W, p. 318.
- (15) 生類の殺害の禁止は、「アツカヴァヱガ」においては、世間を離れた出家修行者の精神的な實踐の要素として嚴密に述べられているわけではない。むしろその典型的な個所では、正しい振る舞いあるいは道徳 (sīla, e.g. Sn 790; 839ab) は役に立たないという主張がなされている。しかし、次の事實を別にしても、つまり、それらの箇所が明らかに古いものであるにもかかわらず、初期佛教の發展の中でそれらのテキストが占める位置については問題が有る (cp. Tilmann VETTER, "Some remarks on older parts of the Suttanipāta", in: David SEYFORTH RUEGG and Lambert SCHMITHAUSEN [eds.], *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden etc.: E. J. Brill 1990, pp. 42-52) という事實を別にしても、戒が役に立たないということは、戒を抜きにして濟ませてよいということの意味しない (cp. Sn 839cd)。むしろ、戒は不十分なものであり (Sn 898), 戒に執着したり (Sn 798d), 持戒を誇ったりする (Sn 782-783; 887) べきではないということである。
- (16) Cp. S/M, pp. 181-182.
- (17) 動物に対する慈または悲については、e.g. AN ii 72-73 = Vin ii 109-110; Vin iii 62; Sn 967b (mettāya phasse tasa-thāvarāni, この箇所は慈の對象として動物と植物の両方を含んでいる, cp. *Plants*, p. 62); 動物を殺した僧侶が、慈または悲を欲しているとして非難されることについては、大正藏 no. 1421 (XXII) 58a25; 1425 (XXII) 377b9-10; 1428 (XXII) 677a1-5. また、初轉法輪の詳しい定型表現における、共感 (dayā) と配慮 (anukampā) の強調 (本論 2.a.) 参照 (cp. S/M, pp. 183-184)。
- (18) Cp., e.g., MN ii 371; Ud II.3 (pp. 11-12: 蛇を叩いている少年たちを、ブッダが叱責する). 動物に與えることが推賞されている (S/M, pp. 184-185); 「アショ一カ王柱詔勅」2 も参照 (dupada-catupadesu pakhi-vālicaesu vividhe me anugahe kaṭṭe). 干上がった湖から魚を救出する (*Suvarṇabhāsottama-sūtra* (ed. Johannes NOBEL, Leipzig 1937), ch. xvii). 儀禮的な動物の解放 (放生) の問題 (動物を捕えることを前提とし、あるいはそれを奨励しかねない) については, Duncan Ryūken WILLIAMS in: T/W, pp. 155-156; also S/M, p. 201 (with ns. 181-182) 参照。

- (19) Cp., e.g., *MN* i 343-344, etc.; *AKBh* 240, 19-20 (tatra lobhaja<ḥ> prāṇātipāto yathā tac-charīrāvayavārtham arthārthaṃ kriḍārthaṃ [text °tā°] ca prāṇināṃ jīvitād vyaparopayati) and 243, 4-9; Cp. also Toni HUBER, “The Chase and the Dharma: The Legal Protection of Wild Animals in Pre-modern Tibet”, in: John KNIGHT (ed.) *Wild Animals in Asia*, London: Curzon Press (近刊).
- (20) 動物実験と生體解剖に反対する、西歐の佛教徒の攜わった抗辯が次の文献に見られる。Tony PAGE, *Buddhism and Animals* (London: Ukavis 1999), pp. 148-171.
- (21) E.g. *MN* i 285-288; 313-315; iii 203; *AN* i 211; ii 226; 253; iii 35; 204; 275-276; 432; iv 251-255 etc.; v 264-268; 283-287, etc. 同様の傷害は、*MN* iii 204 にも見られる。
- (22) E.g., *DN* i 251; ii 250-251; *MN* ii 194-195; *AN* ii 128-129; iv 151; v 342.
- (23) 詳しくは本論 4. a. 参照。
- (24) 法藏は『梵網經菩薩戒本疏』の中で、殺生は、道に入ることを妨げる重大な悪行であると述べている (大正藏 no. 1813 (XL) 609c15-16)。
- (25) E.g., *DN* i 4; 63; 171; 181; *MN* i 179; 267; 345; iii 33; *AN* ii 208; v 204. この定型句は、場合によっては、理想的なふるまいを示すために、在家の人々に關して用いられる (*MN* i 287; iii 203; *AN* v 266, etc.; cp. also *Sn* 117), そして、通常では、ウポーサタ (uposatha 布薩) に關して用いられる (*AN* i 211; iv 249, etc.)。ただし、この定型句が用いられるのは、(憐憫と同情に言及しない) 洗練化されていない定型句よりはずっとまれである、一方、洗練化されていない定型句の方は、僧侶に關してはあまり用いられない。不殺生と、憐憫と同情との密接な關係は『アングッタラ・ニカーヤ』でも明らかにされている (*AN* ii 176, 27-33)。法藏の『梵網經菩薩戒本疏』によると、殺生は「大悲心を違害する」という (大正藏 no. 1813 (XL) 609c17-18)。
- (26) E.g., *AN* iii 290-291; *DN* iii 247-248; *AKBh* 452,7.
- (27) *SN* v 353-354; *Ud* p. 47 (V.1); *Dhp* 129-130.
- (28) *Sn* 704-705; cp. K.R. NORMAN, *Collected Papers* III (Oxford: PTS 1992), p. 68; *Plants*, pp. 59-65.
- (29) S/M, p. 203 n. 195.
- (30) *Ud* II. 1; *Uv* XXX. 18; cp. *DN* i 70, 4-5.
- (31) 本論 III.3.c. および註 193 参照。
- (32) E.g. Malcolm David ECKEL in: T/W, pp. 342-346, esp. 344 (“ ... this basic Buddhist conceptual movement from no-self to interdependence to compassion”).
- (33) 例えば『サッパバーサヴァ經』(Sabbāsavasutta, *MN* i 8) は、私に恆常不變のアートマンがある (atthi me attā ti) という見解 (ditṭhi) のみならず、私にアートマンは無い (n’atthi me attā ti) という見解をも批判している。ノーマンは『アラガッドゥーパマ經』(Alagaddūpamasutta, *MN* i 135-136) をアートマンの非存在を證明するために用いているが (K.R. NORMAN, *Collected Papers* II [Oxford: PTS

- 1991], pp. 200-209), 実際には, 単にアートマンについての特殊なバラモン教の見方を, その見方によるとブッダの教えが斷滅論 (ucchedavāda) と誤解されるおそれがあるからという理由で, 否定しているにすぎない (cp. Ernst STEINKELLNER, "Lamotte and the Concept of Anupalabdhi", *Asiatische Studien* 46. 1 [1992]: 406; id., "Asati in the Alagaddūpamasutta", in *Felicitation vol. for Sree Jambuvijayaji* (近刊); Kamaleshwar BHATTACHARYA, "Once More on a Passage of the *Alagaddūpama-sutta*", in: *Buddhavidyāsudhākaraḥ* [see n. 68]: 25-28; id., *Some Thoughts on Early Buddhism*, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute 1998, pp. 9-13). そして『ダンマパダ』の「自己は〔現實にさえ〕自分のものではない。〔いつでも死ぬことがあるから。〕息子や財産はなおさらである。」(*Dhp* 62: attā hi attano n'atthi, kuto puttā, kuto dhanam; cp. *Uv* I. 20) という教えは, 教義的なものとみるよりも, 精神的な意味で理解するほうが, より自然である。
- (34) 無我説についてのもっとも進んだ記述は, 『サンユッタ・ニカーヤ』(SN i 135, Vajirā 比丘尼; cp. *AKBh* 465,22-466,4, 雜阿 no. 1202: Śailā) であろう。『俱舍論』(*AKBh* 466,8-13 = *Yogācārabhūmi: Paramārthagāthā* 2-4) には, パーリの「パーラーヤナ」に相當する記述はない。
- (35) 私の知る限り, もっとも注目しに値するのは, 『入菩提行論』(*Bodhicaryāvatāra* VIII. 101-103) である (Paul WILLIAMS, *Altruism and Reality*, Richmond Surrey: Curzon Press 1998, pp. 104-176 において批判的に論じられている)。また, 『聲聞地』(*Śrāvakabhūmi*, ed. Karunesha SHUKLA, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute 1973), p. 378,15-19 參照 (cp. Mudagamuwe MAITHRIMURTHI, *Wohllwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut* [Stuttgart: Steiner 1999], pp. 279 and 298 [i; cp. also ii])。
- (36) E.g., *Vin* i 13-14; *MN* i 138-139; iii 19f; *SN* ii 124-125, etc.; *Mahāsūtras*, ed. Peter SKILLING, I (Oxford: PTS 1994), pp. 100-106 and 125-126.
- (37) このことは, 後代の文獻に明確に述べられている。E.g., *AKBh* 461,4: ātmagrāhaprabhavās ca sarva-kleśāḥ ; Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* II. 135 and 212 (see Tilmann VETTER, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien 1984, pp. 42 and 112).
- (38) Cp., e.g., *AK (Bh)* 452,5; 453,8f; 454,1; *ASBh* 124,12. 確かに, 大乘佛教では 1) 衆生緣, 2) 法緣, 3) 無緣 (あるいは眞如) の三種の慈悲を説くが, 私の考えでは, これは慈悲を無我・空性の教理に調和させようとする試みにちがいない。本論の註 39 に引用した拙論の § 5 參照。Cp. also MAITHRIMURTHI, op.cit. [see n. 35], pp. 250; 258-262; 若原雄昭「無緣の慈悲——大乘莊嚴經論 XVII 章を中心に」日本佛教學會年報 61 〈佛教における和平〉 pp. 91-108.
- (39) Cp., e.g., *Bodhicaryāvatāra (-pañjikā)* IX. 76; Kamalaśīla, 1st *Bhāvanākrama*, in:

Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts* II (Rome: Is.M.E.O. 1958), pp. 217,18–19 and 221,11–15 (*lokottarajñāna-prayoga* ° と讀む。更に, ° *bhāvini*, ° *niveśini* と恐らく讀むべきであろう)。より詳細な説明と議論は L. SCHMITHAUSEN, “Mitleid und Leerheit: Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna”, in: A. BSTEH (ed.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie, 5), Mödling 2000, §§ 4 and 5.

- (40) E.g., *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (-*bhāṣya*) (ed. Sylvan Lévi, Paris 1907) XIV.30–31 and 37–38; cp. IX. 23 and 70–71 (cp. also 舟橋尙哉『大乘莊嚴經論の研究』(Chapter I, II, III, IX, X), 東京, 國書刊行會 1985, and, for ch. xiv, 岩本明美論文, 禪文化研究所紀要 21 [1995], pp. 10–29); *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* (ed. Gadjin M. NAGAO) 35,10–11.
- (41) 『如來藏經』(*Tathāgatarbha-sūtra*) を踏襲した『寶性論』(*RGV* I. 119f)。
- (42) Kanjur (Peking), mDo, vol. Tsu: 203b7–8; 204b1 and 3–4; 大正藏 no. 120 (II) 540c2–4; 22–23; 26–27; cp. SEYFORTH RUEGG 1980 (see n. 122), p. 236.『寶性論』(*RGV* I. 166) によれば, 如來藏説は一切衆生の尊重と大慈の原因となる。
- (43) 私の理解が正しければ, 山本論文(山本 1999, p. 942) は, 拙著『佛教と自然』において, 今日, 人々が肉食を放棄する必要があるということを支持するために, 佛性は動物に制限され, 植物は除外されるということを, 提案させるきっかけになった。実際に, 動物を含む一切衆生(しかももちろん植物は含まれない。この時点では植物は衆生の範囲からはっきりと除外されているからである[see *Plants*, p. 82]) に如來藏あるいは佛性が存在するということを, 救済論上の原理として説いているのはインドの資料である(救済原理として説くことは轉生説を斥けている山本氏にとっては意味を成さない see n. 99)。そして, 『アングリマール經』(*Angulimāliya-sūtra*) においては, この佛性を有するという前提が明らかに肉食を止めさせる目的で採用されているのである。私個人としてはできれば肉食を避けるようにしていることを認めるが, これは, 現代の大規模な家畜家禽の飼育の悲惨さと, 残酷でしかも生態系にとって不適切な漁撈法に對する, 私の一消費者としての率直な反發である。生命の不思議な様態であるにもかかわらずその植物を食べたり, それを切り取ったりするということについては(それは止むを得ないことであるが), まったく平氣であるというわけではない。しかし, 山本氏(前掲論文)が言うように, 動物と植物の境界線が(ちょうど, 進化の前段階を考慮にいれた場合に動物と人間のあいだの境界線が曖昧であるように)曖昧であるとしても, それは動物の大半と植物の世界のあいだに大差がないということの意味しない。兩者の差異を過大に強調することは, 菜食主義を實踐すれば安全地帯にいられるであろうという樂觀的な希望に動機付けられているのかもしれないが, ちょうどそれと同様に, 兩者の差異を無視するということは, 肉食を止めるのを嫌がるための口實となっているのかもしれない。

- (44) 法藏の『梵網經菩薩戒本疏』(大正藏 no. 1813 (XL) 609c13-610a7) には、時代は下るが、興味深い一節があり、そこには菩薩のための不殺生戒の十種類の意趣(本論の論題と関連した、不殺生戒によって得られる価値についてのヒントを含む意趣)が説かれている。
- (45) 四聖諦のうちの苦諦についてのアーガマの説明のような別の文脈では、死は苦の中に含まれている。『マッジマ・ニカーヤ』(MN i 371) では、死苦は特に殺害される動物に関連して説かれている。
- (46) 後代の上座部の教理には、純粹に物質的な(植物の)生命 (*Plants*, § 30) という考えがあるけれども、佛教徒が倫理的な文脈で考慮に入れているのは、意識を有した生きているもの (*sentient living beings*) のみである。
- (47) 『順正理論』に、明確に説かれている。「聖教中、解脱爲貴」(順正 715b10)「聖教中、唯以解脱爲珍貴」(714c4)。『成實論』(成實 257c15-16) 参照。
- (48) 一般的な言明については、SN i 97,28; *Uv* I. 23 参照。
- (49) E.g., *Dhp* 203-204; *Uv* XXVI. 6; XXX. 17-19; 28-31, etc.
- (50) このことは『ミリングバンハ』(*Mil* 44,19-31) に明確に説かれている。Cp. also Lambert SCHMITHAUSEN, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇi der Yogācārabhūmiḥ* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1969), pp. 40-43 (§ 1.b).
- (51) E.g. *Th* 20 and 606; *Mil* 44,32-45,6.
- (52) Cp. *Th* 710ff; *Upasenāsūtra*, in: E. WALDSCHMIDT, *Von Ceylon bis Turfan* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967), p. 341; *AKBh* 44,2-3; 娑沙 656c17-18; cp. also *MN* iii 269,7-15.
- (53) *AKBh* 43,15-17 (『發智論』からの引用) and 43,24-44,1 (atha kimartham utsrjanti? alpaṃ ca parahitaṃ jīvite paśyanti, rogābhībhūtaṃ cātma bhāvam: cp. 娑沙 656c12-16); SCHMITHAUSEN 1969 (see n. 50), pp. 42-43 (すべての阿羅漢が壽行を放棄できるわけではない); cp. also *Ud* VIII. 9. しかし、壽行 (*āyu-saṅkhāra*) を放棄するという立場から見たこのテキストの(説得力のある)解釋は、「正統的」上座部の注釋者によって斥けられている (*Ud-a* 431,18-432,7)。一方、聖者が彼の壽命を延長するならば、それは、ひとえに他者の利益のため、あるいは佛教の教えが存続するためである (*AKBh* 43,23-24; 娑沙 656a2-b5)。また『ミリングバンハ』(*Mil* 195,25-196,12) には、高潔な僧侶は衆生の利益のために世間に留まるべきであるから律 (*Vinaya*) が自殺を禁じているのである、という記述がある。
- (54) *DN* ii 104-108.
- (55) *SN* nos. 22. 87 (Vakkali; 雜阿 no. 1265), 35. 87 (Channa = *MN* no. 144; 雜阿 no. 1266) and 4.23 (Godhika; 雜阿 no. 1091; 別雜 no. 30; 後者のテキストでは、ガウティカが我見を根絶したと明言している。: 大正藏 no. 100 (卷第二) 382c12: 斷於我見)。これらのテキストにおいて提議された問題については、以下のような多くの研

究がなされている。Damien KEOWN, “Buddhism and Suicide: The Case of Channa”, *JBE* 3 (1996): 8-31 (with further references on p. 9, n. 1); Padmasiri DE SILVA, “Suicide and Emotional Ambivalence: An Early Buddhist Perspective”, in: Frank J. HOFFMAN and DEEGALLE Mahinda (eds.), *Pāli Buddhism*, Surrey: Curzon Press 1996, pp. 117-132, esp. pp. 124-130; 杉本卓洲『五戒の周邊』(京都, 平樂寺書店 1999), pp. 75-109 (further references: *ibid.*, p. 109 n. 6).

- (56) E.g., *SN-a* i 183-184; *Mil* 44,31-34. この傳統に従えば、自殺を圖るような人物はまだ阿羅漢ではなく、決死の行爲によって、つまり、死の間際に輝き出す解脱の智を得ることによってはじめて阿羅漢となる。Cp. *SN-a* ii 372,11-22; KEOWN, *op.cit.* (see n. 55); 大正藏 no. 125 (II) 642b29-643a22 (増一阿含におけるヴェッカリの物語)。また、成實 257c14-17. 『俱舍論』(*AKBh* 376, 4-6) および『順正理論』における反論(順正 715a23-28; 710b3-6)では、説一切有部の阿羅漢果の喪失という見解に反対する、同様の見解が主唱されている。『俱舍論』の記述では、死際に阿羅漢果を得ることが、身體と生命に對する無關心(*kāya-jivita-nirapekṣatvāt*)に關連付けられている。
- (57) 長引く病氣が阿羅漢果を喪失する原因となるらしい(成實 257b29-c1; cp. *AKBh* 373,5-6 and *SN-a* i 183,4)。少なくとも、Thomas OBERLIES が未刊の論文で示唆しているように、絶食による死というような穏やかではあるが時間のかかる方法をとることができないくらい差し迫った状況を考慮すれば、阿羅漢が暴力的な自殺に訴えるということには、いちおう理解できる。なお、「刀を執る」という獨特の方法は、おそらくクシャトリア的な出自を示すものであろう。
- (58) Cp., e.g., 婆沙 320b9-19; 順正 715a14-c8. また、「思法の阿羅漢」(*cetanādharmā arhat*) のカテゴリーについては、例えば、婆沙 319c10 や 順正 710a2-b3 参照。なお、インドと中國の佛教における自殺の問題について、私の學生である Martin DELHEY が詳細な調査に着手する予定である。
- (59) *Sp* 467; cp. Damien KEOWN, “Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary”, *JBE* 6 (1999): 260-270, esp. p. 268.
- (60) KEOWN 1995, pp. 49-50 and 59.
- (61) この複合語の中の *mṛta* を動作名詞 (action noun) ととる (cp. Jakob WACKER-NAGEL & Albert DEBRUNNER, *Altindische Grammatik* II.2, p. 586, line 1)。
- (62) Cp. Tilmann VETTER, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* (Leiden 1988), pp. 44 and 65-66. Cp. also BHATTACHARYA 1998 (see n. 33), pp. 24-31.
- (63) 特に *DN* i 223, 17 は明らかに do., 223,12-16 を「訂正」している (cp. *MN* i 329,30-31)。同様の状況は『マッジマ・ニカーヤ』(*MN* no. 38) にも反映しているようである (cp. also *Ud* VIII. 1)。
- (64) *Ud* VIII. 10 (*Uv* XXX. 35-36); *Itivuttaka* p. 37 (no. 43; cp. *Uv* XXVI. 22-23); お

- そらく、雜阿 298b7-9 は同様なことを示している。しかし、そうでない場合もある (cp. *Ud* I. 10: sukha-dukkhā pamuccati)。
- (65) Cp., e.g., *Ud* VIII. 1 and 4; *Uv* XXVI. 20; 24-25.
- (66) Cp. also *Therīgāthā* verse 512; *SN* i 33,9: abhayā nāma sā disā (*SN-a* i 87: nibbānaṃ sandhāya)。
- (67) Cp. also *AN* i 142,18-21 (cp. *Uv* XXX. 17); *Th* 227; *MN* i 227,10-13; *Vimānavatthu*, ed. E.R. GOONERATNE (London: PTS 1886), p. 53, 25; *Uv* VI. 20a; VIII. 15b.—究極の價值としての安穩 (khema) も、「アッタカヴァッガ」に矛盾しない (*Sn* 809 d; 896d; 953d. 反對の價值としての恐怖 (bhaya) については *Sn* 935 (*Attadaṇḍasutta*) 参照)。この集成において強調されているのは、明らかに「今生における内面の平安」なのである (cp. *Sn* 837)。しかし、このような内面的な平安は不退轉のものとして體驗されるのであるから、死後の運命は關心の外にあると思われる。(したがって、『スッタニパータ』(*Sn* 877cd) の “bhavābhavāya na sameti dhiro” という記述が、おそらく二次的なテキスト層の一部であったとしても、「知者は生まれかわるか」という問いが深刻な問いになった時に、當然それは否定されたということはおもったことであろうと思われる。いずれにしても、「アッタカヴァッガ」の中に、生命を肯定する理想 (Grace G. BURFORD, *Desire, Death and Goodness*, New York etc.: Peter Lang 1991, p. 13 に示唆されているような理想) を見出そうとしてもうまくいかない、つまり、全ての執著を放棄すれば、生命は何らかの價值あるものとなるであろうし、あるいは純粹な幸福状態とさえ感じられるかもしれないという意味での生命肯定の理想を見いだすまでには至っていないのである (ibid., p. 188; 「アッタカヴァッガ」における樂 (sukha) という語のただ一度の用例は *Sn* 873 にあり、そこでは、苦樂がともに消滅するための條件が求められている)。むしろ、『スッタニパータ』の中の副次的なテキストはいうまでもないが、典型的なテキスト (cp. VETTER 1990 [see n. 15]) においてさえも、孤獨の理想 (*Sn* 844; cp. 810; 821)、根本的な無繫縛の理想、そして此岸と彼岸 (801: idha vā huram vā) あるいは生 (cp. *Sn* 804) と死 (cp. *Sn* 856cd: bhavāya vibhavāya vā taṇhā yassa na vijjati) への執著からの完全な解放の理想が示唆されているのである。
- (68) Cp. K.R. NORMAN, *Collected Papers* IV (Oxford: PTS 1993): 278-279; Shoen KUMOI, “The Concept of Yoga in the *Nikāyas*”, in: Petra KIEFFER-PÜLZ and Jens-Uwe HARTMANN (eds.), *Buddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert*, (Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica 1997), pp. 408-412.
- (69) *SN* iv 369-373 (類似する資料については see L. SCHMITHAUSEN, “Yogācārabhūmi: Sopadhikā and Nirupadhikā Bhūmiḥ”, in: Li Zheng et al. [eds.], *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday*, [Peking] 1991, [p. 710] n.104; 『瑜伽師地論』の「無餘依地」(loc. cit., § 3) では、これらの語は明らかに般涅槃の準同義語として列擧されている)。また『アングッタラ・ニカー



ヤ』(AN iv 454f.) 参照。ここでも、確かに現世（すなわち生前）における涅槃に言及しているが、それは想受滅 (saññā-vedayita-nirodha) についての特殊な文脈においてである。その想受滅を、私は、この層においては、最終的な涅槃についての神秘的な予感とみなしている。G.A. SOMARATNE (in a lecture delivered on May 22th, 1998 at the 43rd International Conference of Eastern Studies in Tokyo) がこれに反対しているにもかかわらず、そのように考える次のような理由からである。彼の議論は、“paññāya c’assa disvā āsavā parikkhīṇā honti” という常套句の中の〈過去分詞+hoti〉が過去完了 (pluperfect) を表すという主張に基づくのであるが、実際にはそれは「すでに到達された（そして継続している）状態」を意味しているからである。See Heintz BECHERT, “Über den Gebrauch der indikativischen Tempora im Pāli”, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 3 (1953/1958), p. 60 (“den erreichten Zustand”).

- (70) 究極的な視點から見れば、輪廻の世界はすべて、安穩ではない (AKBh 202,21)。
- (71) AN iv 246: pañātipātā paṭivirato ... ariyasāvako aparimāṇānaṃ sattānaṃ abhayaṃ deti ..., ... datvā aparimāṇassa abhayassa ... bhāgi hoti.
- (72) 即ち業論は、個人的な復讐を自動的な報復ないし處罰に置き換えることによって、統合（および倫理化）したと思われる。
- (73) Cp., esp., *Śatapatabrāhmaṇa* XI. 6.1 and *Jaiminīyabrāhmaṇa* I. 42-44.
- (74) 私は今でも、このような信仰は不殺生 (ahiṃsā) という概念の起源として重要であるというシュミットの説は正しいと考えている (Hanns-Peter SCHMIDT “The Origin of ahiṃsā”, in: *Mélanges d’Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968: 625-655, esp. 643-649; “Ahiṃsā and Rebirth”, in: Michael WITZEL [ed.], *Inside the Texts, Beyond the Texts* [Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, Cambridge 1997]: 207-234, esp. 214-215)。このことは、この概念が祭祀主義者の信ずるヴェーダの傳統説のあいだで発展したということ必ずしも意味するわけではない。動物を殺すと報いを受けるおそれがあるという信仰は諸々の狩獵採集文化において広く見られるものであり、ヴェーダに準據する祭祀主義者に特有のものとはいえない。したがって、この信仰が非祭祀主義者、あるいはヴェーダに準據しない出家修行者や苦行者たちの間にさえ行われたならば、それは不殺生という概念の發生のための背景を形作ったといつてよいであろう (Henk W. BODEWITZ “Hindu ahiṃsā and its roots”, in: Jan E.M. HOUBEN and Karel R. VAN KOOIJ [eds.], *Violence Denied*, Leiden: Brill 1999: 17-44 にこの説が提示されている)。犠牲獣（あるいはその同属のもの）が復讐しようとするであろうという考えは、他の生き物の感覚と反應は自分自身の感覚と反應に類似しているという假定を（熟考してではないであろうが）既に前提としている、ということも考慮に入れなければならない。出家修行者の異った環境においては、このような認識は、黄金律に述べられている自覺的な共感へと容易に發展し、この種の行爲に内藏される「非の打ち所の無い幸福」を通

- じてさらなる動機付けを獲得したであろう（上述本論 2.b および註 30）。
- (75) 『俱舍論』（*AKBh* 92, 5-6, 93,4-12 and 94,8）にしたがって、死後の涅槃が單なる滅盡として理解されたとしても、これは適用されるであろう。
- (76) *AN* i 201-202; 134-135; iii 338-339; *AKBh* 240,15-16 (see 雜阿 274b24-26) and 240, 18-241,17.
- (77) この語法の變遷の年代論上の重要性については、Oskar von Hinüber, *Das Pāṭimokkhasutta der Theravādin*, Stuttgart: Franz Steiner 1999: 22 ff and 44 ff 参照。「殺生」(pāṇātipāta) という語の意味については C. Caillat, “Words for Violence in the ‘Seniors’ of the Jaina Canon”, in: *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*, Tokyo 1993: 213-216 参照。“jiviyāo vavaroveti” という表現はジャイナ聖典の中のいわゆる「古聖典」にはないが、*Isibhāsiyāim* (34: ed. W. Schubring, Hamburg 1969, p. 538, 26-30) のほか、例えば、*Avassaya-sutta* (4.6: Jaina Āgama Granthamālā vol. 15, p. 337, 16) や *Bhagavatī Viyāhapaṇṇatti* (ib., vol. 4.1, p. 207,19, etc.) などに見られる。
- (78) *MN* i 523 = *AN* iv 370-372 = *DN* iii 235: abhabbo khīṇāsavo bhikkhu sañcicca pāṇaṃ jīvitaṃ voropetum.
- (79) これに関連して、法藏の『梵網經菩薩戒本疏』（大正藏 no. 1813 (XL) 611b14-16; cp. 大正藏 no. 1804 (XL) 49a28-b1) の記述参照。ある山嶽苦行者（山居比丘）が、心に善惡の無い状態（無記心）で、石を推したところ、蟻を殺してしまった。その蟻は猪に生まれかわり、こんどはその猪が蹴った石が苦行者を殺してしまう。
- (80) もちろん、これは、他者への關心が解脱後に繼續することを除外するものではない。
- (81) 法藏の『梵網經菩薩戒本疏』（大正藏 no. 1813 (XL) 609c25-26) がよい例である。そこに引かれた經文によれば、菩薩が殺生を避けるのは、彼が全ての衆生に無畏を施さんがため (i.e. abhaya-dāna) であり、殺生をなせば彼はこの布施に背き、布施を台無しにすると付け加えられている。
- (82) 例えば、布施による利益の良き果報に関する文脈で言及されている。*MN* iii 255; *AKBh* 270,5-6 and 11-14. Cp. also Alan Spenberg in: T/W, pp. 351-376.
- (83) Cp. Heintz Bechert, “Die Gesetze des buddhistischen Sangha als indisches Rechtssystem”, in: B. Köhler (ed.), *Recht, Staat und Verwaltung im Klassischen Indien* (München 1996), p. 54; Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature* (Berlin, New York: de Gruyter), § 13; cp. also *Plants*, pp. 16-17 n. 94.
- (84) *Pācittiya* 39.
- (85) Cp. von Hinüber 1999 (see n. 77), pp. 41 ff.
- (86) *MN* i 286: luddo lohita-pāṇi hata-pahate nivittṭho adayāpanno (sabba-)pāṇabhūtesu; *AN* v 264; 大正藏 no. 99 (II) 271b20-22; cp. *YBh* 171, 6-10; Siglinde Dietz, *Fragmente des Dharmaskandha* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

1984), p. 80, 22–23.

- (87) *MN* i 343; 412; *AN* ii 207.
- (88) *macchikaṃ maccha-bandhaṃ*. その人が魚を殺して (*AN-a* iii 351, 5: *macchikaṃ maccha-ghātakam*) 賣るといことが含意されている。
- (89) Cp. 大正藏 no. 1509 (XXV) 192a16–17 (É. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna* II [Louvain 1949], p. 1073). 佛教では、一切生類に對する慈は蟻を殺すことさえも禁じている、人間はなおさらである。
- (90) この文章は、殺人の悪い業報を強調する目的で付加されたものであろう。しかし、必ずしも、習慣的な屠畜の場合に、同様の悪い業報がないということを含意した除外的な意味において説かれたのではない。赤沼智善『漢巴四部四阿含互照錄』によると、残念ながら、漢譯の對應箇所は無いようである。
- (91) *MN-a* i 198; *DN-a* i 69; *Atthasālinī* (ed. Edward MÜLLER, London: PTS 1897), p. 97. Cp. KEOWN 1995, pp. 96–99.
- (92) 親を殺すことを除けば、阿羅漢を殺すことは、最も深刻な破滅的な殺生行爲（五逆罪 *ānantarya* の一つ）である（ここで、親を殺すことを除くことは、もちろん、精神的價值があるという原則からは説明され得ないが、世俗的社會の價值の原型を分かりやすく反映している）という考えは、殺生の最も憎むべき行ない方とは、バラモンを殺すことであるというヒンドゥー教的な考えを、いわば精神的に意味をもたせた形で改訂したものと見なされよう（これは Osker VON HINÜBER 教授が注意を喚起して下さった視點である）。確かにそうではあるが、そのことが、先行する諸前提を無効にするものではない、何故ならば、佛教においては、決め手となる點は、精神的に優れていることだからである。
- (93) 特に、不殺生の文脈において、明言されている（大正藏 no. 1813 (XL) 611a11–12）。「業の成熟〔の果報〕（すなわち他の生存への再生）という觀點から見ると、人間〔を殺すこと〕は重罪であり、動物など〔を殺すこと〕は輕罪である。なぜならば、大乘でも小乗でも、人間〔だけ〕が一般に道を受容する（有資格者）とされるからである。」
- (94) しかし、この考えが特に佛教的であるというわけではない。Cp. Minoru HARA, “A Note on The Hindu Concept of Man”, *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics* 11 (1986): 45–60.
- (95) 阿羅漢の特殊なケースについては、上述本論 4.c 参照。
- (96) Cp. 成實 294c17–29 and 295b15–22; cp. also 大正藏 no. 1509 (XXV) 149a5–9 and 154c13–14 (LAMOTTE, op. cit. [see n. 89], pp. 740–742 and 785), and 大正藏 no. 1813 (XL) 610b17–24: 悪しき心的状態（瞋）における自殺、善い心的状態（身體を厭うこと、ただし、少なくとも菩薩にとっては、ごく軽いものとはいえ、やはり癡すなわち迷亂である）における自殺、および、他の生類または法のための自己犠牲（稱贊に値する。本論 III. 4.b 参照）。

- (97) 大正藏 no. 1539 (XXVI) 588a21-26; 婆沙 184c10-18; 大正藏 no. 1548 (XXVIII) 139a18-25; Tanjur (Peking ed.) vol. Tu: 278b7-279a1; 『大乘涅槃經』にはよりいっそう極端な見解が見られる。大正藏 no. 374 (XII) 460b5-21 and 562b3-7 = 大正藏 no. 375 (XII) 702c9-25 and 808c8-11; cp. S/M, pp. 211-213.
- (98) 大正藏 no. 1813 (XL) 611a13-14.
- (99) 山本氏はこの側面を意圖的に(山本 1998, p. 166) また暗に(山本 1999, p. 942) 排除している。
- (100) 註 91 参照。 Cp. also *Sp* 864: mahante pana upakkama-mahattā akusala-mahattam hoti.
- (101) これに對して、チベット人は、遊牧民の經濟的な制約という觀點からすればもっともなことだが、小さい動物をたくさん殺すよりも、大きな動物を一頭だけ殺すほうが邪惡の程度は少ないということを強調している。 Cp., e.g., Marcy VIGODA, "Religious and Socio-Cultural Restraints on Environmental Degradation Among Tibetan Peoples — Myth or Reality?", *The Tibet Journal* 14.4 (1989), p. 29.
- (102) *Precept and Practice*, Oxford: Clarendon Press 1971, p. 257.
- (103) 成實 291a11-12: 「如人以深厚纏殺害虫蟻重於殺人。」
- (104) 上記『成實論』からの取意の引用。大正藏 no. 1804 (XL) 49a12-13: 「故成論，害心殺蟻，重於慈心殺人。」
- (105) Cp. *Jātaka* vi 211,3f: n'evā migā na-ppasu no pi gāvo āyācanti attavadhāya keci.
- (106) これは、説一切有部のアビダルマと同じ立場である(以下の議論および註 120 参照)。
- (107) この動物倫理の件は、最初から問題視される必要がなかったか(おそらく慈悲による殺生という概念は全く問題外であった)、あるいは故意に留保されてきたのであろう。
- (108) *Vin* iii 79; cp. 大正藏 no. 1813 (XL) 48c26-27 (ある僧侶は、他のある人が生を厭うているのを見て、彼に死〔を引き起こす〕ための道具を提供した。このことは大正藏 no. 1425 (XXII) 253c22-254a16, 254a17-b10, b11-25 に漠然と言及されており、道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』はこれを明確に慈悲に動機付けられたもの(此竝慈心造罪)として解釋している[大正藏 no. 1804 (XL) 48c28; また、『四分律行事鈔資持記』大正藏 no. 1805 (XL) 259a20-21 参照])。
- (109) 『摩訶僧祇律』(大正藏 no. 1425 (XXII) 256c20-22) および道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』(大正藏 no. 1804 (XL) 48c27-28) に明らかな類似が見られる。
- (110) *Vin* iii 86; cp. 大正藏 no. 1425 (XXII) 256c16-257a4.
- (111) 大正藏 no. 1421 (XXII) 9a9-10: 「不犯とは、同情の心理状態にあり、[あるいは]殺意が無い場合である。」(不犯者，慈愍心無殺心。) 拙著『佛教と自然』(BN 8 51) ではこの部分を、直前(9a8) に、動物が言及されていたという論據から、同情

にもとづいて動物を殺すことに関係するとしたが、ほぼ間違いであったようである。他の諸々の波羅夷罪の記述の末尾の部分の比較から収集されうるように、テキストの構成はこのような假定に反対する。他の波羅夷罪の論述から類推されるように、殺人の場合も、一般的規則を適用して是非を決議する仕方、比丘による殺人の罪を明確に説明した（動物を殺した場合をもって終わる）後に、比丘尼、式叉摩那、沙彌・沙彌尼に対する（殺人の）罪の重さ（沙彌・沙彌尼の場合は、悪行つまり突吉羅であるが 5a27 および大正藏 no. 1428 (XXII) 577b6 の記述から類推して、明らかに教團からの追放という罪になること）を明らかにする文章がつづき、最後に（殺人が不犯とされる場合、もちろん動物の殺害はさらに確實に不犯となるのであるが、そうした）不犯とされる場合を述べて終わる。

- (112) Cp. L. SCHMITHAUSEN, "Aspects of the Buddhist Attitude towards War", in: *Violence Denied* (see n. 74), p. 59; 藤田光寛「〈菩薩地戒品〉に説かれる「殺生」について」『密教文化』191 (1995): 152-136.
- (113) 法藏『梵網經菩薩戒本疏』: 大正藏 no. 1813 (XL) 611b10-13.
- (114) *Höbögirin* (法寶義林), Fasc. annexe (repr. Paris & Tokyo 1978), p. 253.
- (115) 大正藏 no. 2247 (LXII) 73c2-74a1, esp. c17-21 and 25-26.
- (116) 大正藏 no. 2247 (LXII) 73c14 = 大正藏 no. 1805 (XL) 259a18-19.
- (117) 大正藏 no. 2247 (LXII) 73c24-25.
- (118) 雜阿 274b24-25, quoted *AKBh* 240,15 and 婆沙 605c1-3.
- (119) *AKBh* 240,19-241,1; 婆沙 605c3-22.
- (120) *AKBh* 242,7-8. 阿羅漢が、聖者の位を失うことを避けるために自殺するという場合は、この規則の例外であるということが予想されよう。
- (121) S/M, pp. 220-221; DUDJOM Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, trsl. by Gyurme DORJE (Boston: Wisdom Publ. 1991) I, pp. 603 and 767; Cathy CANTWELL, "To Meditate upon Consciousness as *vajra*: Ritual 'Killing and Liberation' in the rNying-ma-pa Tradition", in: H. KRASSER et al. (eds.), *Tibetan Studies* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1997), p. 108 n. 8; cp. also p. 107 n. 3.
- (122) 佛教における肉食の問題についての詳しい論考は、目下準備中の別の研究に譲る。現在までになされたこのテーマに関する最も重要な学術的貢献として、以下の諸論文がある。Ludwig ALSDORF, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung* (Wiesbaden: Steiner 1962); David SEYFORTH RUEGG, "Ahimsā and Vegetarianism in the History of Buddhism", in: Somaratna BALASOORIYA et al. (eds.), *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula* (London: Gordon Fraser 1980): 234-241; 下田正弘「〈三種の淨肉〉再考——部派における肉食制限の方向」『佛教文化』22 (1989): 1-21; 同「東アジア佛教の戒律の特色——肉食禁止の由来をめぐって」『東洋學術研究』29.4 (1990): 98-110; 同『涅槃經の研究』（東京、

- 春秋社 1997), pp. 388–419.
- (123) *Vin* i 238; cp. ii 197 and *MN* i 369.
- (124) Cp. *MN* i 369 (*Jivakasutta*).
- (125) *Laṅkāvatārasūtra*, ed. Bunyiu NANJIO (repr. Kyoto: Otani Univ. Press 1956), p. 252,15–253,1.
- (126) KEOWN 1995, p. 48.
- (127) *Pācittiya* 20 and 62 (*Vin* iv 49 and 125).
- (128) *Sp* 786 and 865.
- (129) *Sp* 865: sappāṇaka-bhāvaṃ ṇatvā pi udaka-saññāya paribuñjītabbato paṇṇatti-vajjatā veditabbā.
- (130) Cp. also I-ching (義淨), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, transl. by J.TAKAKUSU (repr. Delhi: Munshiram Manoharlal 1966), pp. 30–33 (see 大正藏 no. 2125 (LIV) 208a13–b29; S/M, p. 187).
- (131) Valentina ROSEN, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins* (Berlin: Akademie-Verlag 1959), p. 120 (see 大正藏 no. 1435 (XXIII) 58 a8–24; S/M, p. 189). これは、自分の「職業」(主に所屬するカーストによって決まる!)によって命じられた実行可能性の範囲に則した「条件付の不殺生」のよい例である。このような「条件付の不殺生」の正確な理解のためには、『ヨーガーストラ』(2.31)に對するヴィヤーサ註を参照されたい。あわせて、將軍 (senapati!) シーハの場合 (*Vin* i 237; *AN* iv 187–188)を参照のこと。
- (132) kuntha-kipillika については Peter RAMERS, *Die "Drei Kapitel über die Sitlichkeit" im Śrāmaṇyaphala-sūtra*, PhD dissertation Bonn 1996, pp. 46–48; von HINÜBER, op.cit. (see n. 77), p. 46 n. 100 参照。
- (133) 最近、榎本文雄氏がこの区別の正當化を問題にしている (印佛研 47.1 (1998): 400–392)。いまの文脈では單に佛典テキストの異本あるいは校訂本を示すために用いる。
- (134) E.g. Herbert HÄRTEL, *Karmavācanā* (Berlin: Akademie-Verlag 1956), p. 54; 大正藏 no. 26 (I) 501b15; DIETZ (see n. 86), p. 80, 23–24; *YBh* 172,4–5; cp. also *Gilgit Manuscripts* (ed. N. DUTT) III.2 (Srinagar 1942), p. 43,12–13 (*Civaravastu of the Mūlasarvāstivāda-Vinaya*). 『アングッタラ・ニカーヤ』(*AN* v 263–268 (no. 176: *Cunda*))に對應する漢譯は『雜阿含經』に含まれており、そこでは、蟻への言及は、善い行ないの定型句 (271c22–24)ではなく、悪い行ないの定型句に見られる (雜阿 271b20–23)。この系統においては、もちろん蟻への言及は、戒戒が僧尼のために定型化される際にも見られる。Cp., e.g., RAMERS, op.cit. (see n. 132), pp. 40–42 and 45 (with n. 37).
- (135) Cp. also 大正藏 no. 21 (I) 264b24f.

- (136) 蟻への言及は法藏部の『長阿含』にも見られない（大正藏 no. 1 (I) 83c14-15 and 88c20）。別譯の『佛說寂志果經』（大正藏 no. 22 (I) 272c11-13）、『增一阿含經』（大正藏 no. 125 (II), 625b15-18 and 756c28-29）、および『十地經』（*Daśabhūmikasūtra*, ed. Johannes RAHDER, Paris / Louvain 1926, p. 23,7-9）でも同様である（網羅的に調べる試みは未だなされていない）。
- (137) pāṇātipātīn. 接尾辭<sup>o</sup>in の機能については、Paul THIEME, *Kleine Schriften II* (Wiesbaden: Steiner 1971), pp. 678-679 参照。
- (138) このことのみが、これらの職業を追放することの本来の目的であったと思われる。問題は、古代インドの多層的複合社会においてさえ、カースト制度が厳格であったために、苦行者になる場合を除いては、各社会集團のメンバーが自分の相續した職業を放棄することは極めて困難であったということである（cp. *Jātaka* vi 71-72; S/M, pp. 192）。
- (139) これはある意味では、大谷 1993, p. 26 によって性格付けられた浄土真宗の立場に一致するであろう。
- (140) 婆沙 605c14-16; *AKBh* 240,21 (read *ātma-suhr̥t-paritrāṇāya vā*) and 24 (read *upaghātakā* or *upatāpakā*). 『成實論』によれば（成實 292a21-23 and 26-27）、ある人物が人助けの爲に有害な動物を殺した場合、その人物は確かにその助力により福德を得るのであるが、同時に動物を傷つけたことにより悪業を積むことになる。
- (141) Cp. 成實 293c27-294a2.
- (142) このことは、もちろん、彼らを輕蔑することのないように、だれもが殺生を行う漁師、肉屋あるいは獵師と共に、動物を殺すことに加わるべきであるという意味ではないし、これらの人々が失業しないよう魚や肉を消費すべきだという意味でもない（酒造業者を援助するためだけに酒を飲むとか、あるいは、さらにまた警察官を失業させないために犯罪者になるというようなことにだれも義務感を覺えないであろう、そのことと同様である）。必要なのは、魚や肉を食べるならば、それらの殺害についての責任を共有するということのみであり、食べないならば、傲慢さをおさえるということである。
- (143) より詳細な内容と参考文献については S/M, pp. 195-201 参照。
- (144) ヒンドゥー教文献で禁じられているのは明らかに、不必要あるいは無益な（*vrthā*）殺生であることが多いが、これは主に祭祀以外で動物を殺すこと（あるいはその肉を食べること）と定義されている（原實「不殺生考」『國際佛教學大學院大學紀要』1（1998）, pp. 273-269 参照）。したがって、この禁則は無益な殺生を除外しているには違いないであろうが、同時に食べ物を得るための殺生を合法化する枠組みを提供することを目的としているのである。初期佛教にはこれと比較できる共通点は何もない。

略号 (パーリ語原典の引用は、特に断らない限り、パーリ聖典協會版(PTS版)によった。)

- a -aṭṭhakathā.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. P[rahlad] PRADHAN (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute 1967).
- AN *Anguttaranikāya*.
- AS *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, ed. Prahlad PRADHAN (Santiniketan: Vishva-Bharati 1950).
- ASBh *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, ed. Nathmal TATIA (Patna 1976).
- BN Lambert SCHMITHAUSEN, *Buddhism and Nature* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1991) [*Studia Philologica Buddhica*, Occasional Paper Series VII].
- Dhp *Dhammapada* (quoted acc. to verse number).
- DN *Dīghanikāya*.
- EBT L. SCHMITHAUSEN, "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics", *JBE* 4 (1997): 1-74.
- JBE *Journal of Buddhist Ethics*.
- KEOWN 1995 Damien KEOWN, *Buddhism and Bioethics* (New York: St. Martin's Press).
- Mil *Milindapañha*.
- MN *Majjhimanikāya*.
- Plants L. SCHMITHAUSEN, *On the Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1991) [*Studia Philologica Buddhica*, Monograph Series VI].
- RGV *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. E.H. JOHNSTON (Patna 1950).
- S/M L. SCHMITHAUSEN & M. MAITHRIMURTHI, "Tier und Mensch im Buddhismus", in: Paul MÜNCH u. Rainer WALZ (eds.), *Tiere und Menschen* (Paderborn: Schöningh 1998): 179-224.
- Sn *Suttanipāta* (quoted acc. to verse number).
- SN *Samyuttanikāya*.
- Sp *Samantapāsādikā*.
- Th *Theragāthā* (quoted acc. to verse number).
- T/W Mary Evelyn TUCKER & Duncan Ryūken WILLIAMS, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1997).
- Ud *Udāna*.



佛教と自然倫理 (シュミットハウゼン)

- Uv* *Udānavarga*, ed. Franz BERNHARD, vol. I (Göttingen 1965).
- Vin* *Vinayapiṭaka*.
- YBh* *Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. Vidhushekhara BHATTACHARYA (Calcutta 1957).
- 印佛研 印度學佛教學研究.
- 大谷 1993 大谷光眞「佛教と自然保護——試論」『雲藤義道先生喜壽記念論文集 宗教的眞理と現代』(教育新潮社 1993): 23-31.
- 順正 阿毘達磨順正理論, 大正藏 no. 1562 (XXIX).
- 成實 成實論, 大正藏 no. 1646 (XXXII).
- 雜阿 雜阿含經, 大正藏 no. 99 (II).
- 大正藏 大正新脩大藏經 (東京 1924ff.).
- 婆沙 阿毘達磨大毘婆沙論, 大正藏 no. 1545 (XXVII).
- 別雜 別譯雜阿含經, 大正藏 no. 100 (II).
- 山本 1998 YAMAMOTO Shūichi 山本修一, "Contribution of Buddhism to Environmental Thoughts", *The Journal of Oriental Studies* [Tokyo] 8 (1998): 144-173.
- 山本 1999 山本修一「環境倫理と佛教の課題」印佛研 42.2 (1999): 947-941.