

『バガヴァッド・ギーター』と『大乘涅槃経』における
暴力/戦争の正当化問題

金浩星(東国大学校教授)

I. 序論

暴力, そのものが悪であることについてはみな素直に同意するものの、暴力に対する抵抗的暴力の場合には一言で悪であると断言できないようである。それに、暴力へ対応/抵抗する暴力についてはその正当性さえ認めようとする¹。特にこのような正当性の論理的根拠を宗教から求め、宗教が暴力/戦争を正当化/聖化する論理を提供しているような現実²は、真なる平和を遠ざける一つの要因であると思われる。我々は暴力に対する暴力さえ克復すべきである。そうでなければ結局、暴力の終息は不可能であろう。従って本稿では、'正当な暴力'という観念に関する問題を提起したいと思う。例えば、9.11テロとアフガニスタン戦争の直接的な原因は、ただ宗教間の対立や、宗教を内包した文明の間の衝突であると見なすことはできない。しかしテロリスト達やそれらを懲罰しようとする西方世界の指導者達の意識の中には、先行した暴力、即ち悪に対する、懲罰としての暴力は正当であるという考えが共有されてい

¹ 暴力を制度的暴力と抵抗的暴力に分けた後、抵抗的暴力は正当なる暴力であると主張したマルクゼ(Marcuse)の場合[신중섭(1989) 暴力使用の正当化問題、『現代社会と倫理』ソウル、瑞光社、p.82.]や、テロに対する戦争は悪に対する善の戦争として正義なものであるという観点から、我々は同じ論理を確認することができる。

² 今日、世界の諸々の紛争地域(アフガニスタン/イラク 対 アメリカ、イスラエル 対 パレスチナ、パキスタン 対 インド)で現在進行されている戦争から、宗教的正当化/聖化の機制がそのような紛争を加熱させていることがわかる。

る。その点で宗教的正当化/聖化を企図していると思われる。

宗教が世俗的暴力/戦争に正当化の論理を提供することは、その宗教の聖典がそのような論理を内在していることを意味する。本稿ではヒンドゥ教と仏教を中心として、戦争/暴力の宗教的正当化に対する問題を提起したいと思う。ヒンドゥ教の聖典の中で、暴力/戦争の正当化がなされているのは『バガヴァッド・ギーター-Bhagavadgītā』(以下『ギーター』に略称する)である。この中で‘正義の戦争’(dharmya yuddha, dharmya saṅgrāma)論が述べられている。周知のごとく『ギーター』は、王位継承をめぐるこたちの間で生じた相残の悲劇を素材としたインドの大叙事詩である『マハーバーラタ』の一篇でありながらも、別個に流通された別行本である。主人公のアルジュナは武士階級のクシャトリヤ(kṣatriya)出身で戦争への参与がその義務(svadharma)である。『マヌ法典』では、次のようにクシャトリヤの参戦義務が説かれる。

王は、同等な力を持っていたり、優越な力を持っていたり、或いはもっと弱い力を持っている者たちから挑戦を受けるが、人民を守るクシャトリヤとしてのダルマ(義務)を想起して戦争を避けてはならない³。

このように、正等であり、また永遠な兵士達のダルマはすでに世の中に公表されたものである。クシャトリヤは、戦争でダルマによって敵を殺することを忌避してはならない⁴。

このような命令があるにもかかわらず、アルジュナは“わたしは戦わないであろう。”(na yotsye, 2 : 9)と宣言する。いわゆる‘アルジュナ(Arjuna)の懐疑’が始まるのである。このようなアルジュナの懐疑に対してヴィシュヌの化身であるクリシュナ(Kṛṣṇa)は様々な論理で説得する。筆者はかつてアルジュナの懐疑に含まれている意味を指摘し、クリシュナの対応論理を一々批判したことがある⁵。本稿で取り扱おうとする‘正義の戦争’は『ギーター』全般にかけて構築さ

³ 李在淑・李光洙 訳(1999)『マヌ法典』、ソウル、ハンギル社、p. 281。

⁴ 前掲書、p. 282。

⁵ 拙稿(2000)『バガヴァッド・ギーター』の倫理的立場に関する批判的考察、『宗教研究』19輯、ソウル、韓国宗教学会、pp. 83~103を参照。

れているとも見なし得るが、より具体的には『ギーター』2 : 31~33において提示されている。この部分は‘自身の義務遵守’という脈絡の中に含まれている。前掲の論文は、この‘正義の戦争’に論議の焦点を合わせたものではないので、自己義務の遵守という参戦の論理が現実主義の倫理であるという点から、特に武士階級だけに制限的に適用されるべきであることを指摘するに止まった⁶。従って本稿では、前掲の論文において論議が欠如された‘正義の戦争’論に焦点を合わせたいと思う。

‘正義の戦争’論については、インドの伝統では、そうした論理が和と戦[=侵略的戦争]の調和/中道であるという脈絡の中で妥当すると論証したK.N.Upadhyayaの研究⁷がある。しかしこれは“果して敵に対する憎悪のない戦争ができるのであろうか。義務であるという理由だけで戦争は正当化され得るか。平和的なすべての方法を尽しても戦争が不可避である時、そのすべての方法を尽した’という判断は誰の分であらうか”というような疑問点を残す。こうしたインド学者の擁護論とは別の角度から問題を提起した学者として、F.TolaとC.Dragonettiがいる。彼は‘仏教と暴力の正当性’⁸という論文を通して、先ず『ギーター』における‘正義の戦争’論を考察し、また仏教の立場を遡大した資料の渉獵と提示を通して整理している。しかし、この論文は『ギーター』の‘正義の戦争’や、仏教で例外的に暴力を許容する立場を含んでいると評価した諸経典⁹の立場を要約・羅列しているだけで、互いに比較したり、批判

文化相対主義及び宗教多元主義的観点に立つ場合、論者の宗教でないヒンドゥー教の教理を批判することが正当であるかという問題提起が可能である。しかし、受容できない側面に対する批判的検討は、可能な部分の土着化のためには必要な過程であると思われる。東洋と西洋の接点として『ギーター』が機能するためには戦争への参与問題が新たに解明されるべきである(ただし、ガンディー式に文学的カテゴリで解釈することに止まってはならない)と主張する立場がある[Richard A. Berg, “The Bhagavadgītā on War : The Argument from Literature”, *Journal of Studies in the Bhagavadgītā* 5-7(1985~1987), pp.25~35]。この研究は筆者の観点と相通するものがあるが、‘正義の戦争’論については扱っていない。

⁶ 前掲書、pp. 96~99。

⁷ K.N.Upadhyaya, “The Bhagavadgītā on War and Peace”, *Philosophy East & West* 19-2(1969), pp.159~169を参照。

⁸ Fernando Tola & Carmen Dragonetti(2001) *Buddhism and Justification of Violence*、『法華文化研究』27号、立正大学 法華経文化研究所、pp. 63~100を参照。

⁹ 『大方便仏報恩経』(大正蔵 3, pp. 161~162) ; 荻原雲来 編、『梵文菩薩地』(pp. 165~166) ; 『大宝積経 大東方便會』(大正蔵 11, チベット訳は 東北 82) ; 『慧上菩薩問大善権経』(大正蔵 12, チベット訳は 東北 261)。前掲書、pp. 90~93を参照。

したりするなどのメタ次元の研究は欠いている。

特に、本稿で『ギーター』と共に考慮しようとする『大乘涅槃經』¹⁰「金剛身品」における『護法論』のなかで、『正義の戦争論』と類似した立場があるという事実をF.TolaとC.Dragonettiは見逃している。經典の再解釈を通して、現代世界が直面している諸問題にそれなりの解答を摸索/提示することによって自己学問の意味を見付けようとする時、これは決して目を離せるような問題ではない。従って、『大乘涅槃經』の『護法論』に見える観点が果して暴力の正当化、即ち正当な暴力を容認しているか否かを検討してみる必要がある。この問題を指摘した学者は三石善吉である。三石善吉は、法慶の『大乘の乱』(515)について、次のように問題を提起している。

法慶の『大乘』の由来については、これまで明確に規定されてこなかった。その出所こそ『涅槃經』のこの部分による。五戒(殺・盗・淫・妄言・飲酒を去る)にとらわれず正法を護ること、それが『大乘』であると述べている。つまり逆にいえば、正法を護るためには五戒を破ってよい、それが『大乘』だということである。[……] このような状況下では『護法』のために『持戒』の人が、諸々の白衣の刀杖を持する者に依りて、以て伴侶となすを聴ずと経はいう。白衣(在家の信者)とともに『破戒の比丘』への聖戦を敢行してよいというのである¹¹。

三石善吉の観点について、われわれは次のような二点を考えるべきである。第一は、『大乘涅槃經』金剛身品に対する解釈を『正当な暴力』の容認であると見なしてもよいのか。第二は、正当な暴力の容認であると理解することができるならば、そのような立場が仏性思想を説く『大乘涅槃經』全般の立場とどのように会通されるのか。本稿では先ず『ギーター』の『正義の戦争論』を考察した後、『大乘涅槃經』金剛身品の護法論でそのような論理が確認できるのかを考察する。その後、『大乘涅槃經』の立場をどのように理解/会通すべきかを解釈

¹⁰ 『大乘涅槃經』は大乘の『大般涅槃經』を指す。初期仏教の『大般涅槃經』と区別するために(下田正弘の論に従って)、このように呼ぶことにする。『大乘涅槃經』のサンスクリット写本は断片が存在しているにすぎない。そして、チベット訳と、三種の漢訳、すなわち曇無讖訳本(40巻)、慧嚴等が加筆した訳本(36巻)、法顯訳本(6巻)などがある。本稿では、曇無讖訳本を底本としながら、他の訳本を対照する。

¹¹ 三石善吉(1991)『中国の千年王国』、東京、東京大学出版会、p. 105。

学的方法論によって摸索してみよう。

II. 『バガヴァッド・ギーター』における『正義の戦争論』

1. アルジュナ：クリシュナ = 非暴力の志向：暴力の正当化

『ギーター』でクリシュナが説く『正義の戦争論』が、アルジュナの懐疑に対する説得の論理として提示されたものであることについては先に言及したとおりである。『正義の戦争論』が暴力/戦争を正当化する論理であるという点を明かにするためには、その対蹠点にあるアルジュナの懐疑をもう一度考察することから始める必要がある。普く人口に膾炙される文であるが、アルジュナの実存的な苦悩の音声をもう一度聞いてみよう¹²。

われはまた不吉の前兆(nimitta)を見る、髪美しき君(Keśava)よ。

かつまた戦闘において同族を殺して、われ何らの善を見ることなし。[1 : 31]

われは勝利を欲せず、クリシュナよ、王国をも、また幸福をも。

王国われに何の用がある。ゴーヴィンダ(Govinda)よ、快樂或いはまた生命[何の用がある][1 : 32]

懐疑主義者 “アルジュナは戦場で弓と矢を棄てた。”[1 : 47] こうした懐疑主義に対する『動揺しないもの』(acyuta)と言われるヴィシュヌ神の化身クリシュナはさまざまな論理でアルジュナを説得し戦争へ参与させる。宗教的次元で戦争への参与、即ち、暴力の行使を正当化する機制が発見・確認されるのは正にそうした脈絡の中である。ここで筆者は、『宗教と暴力/戦争』の関係に対する主題を思索しなければならない。

暴力について、それを行使した人々を悪と規定してから、彼らに対して暴力をもって抵抗するのはむしろ容易いことである。それは条件反射的・即自的行動であるから誰にもできるし、人類の歴史と共に現在にも続くことである。もしかしたら復讐の念は人間の本能に属するものかも知れない。しかし非

¹² 本稿における『ギーター』の引用は、辻直四郎(1985)『バガヴァッド・ギーター』、東京、講談社による。

暴力は、自分が暴力の対象になっているにもかかわらず、また自分が死ぬとしても決して暴力を振わないという点で、条件反射的・即自的反応を越えている。また真の勇気と愛が必要になる。筆者は、アルジュナの懐疑でそのような非暴力への志向を読み取ったことがある¹³。アルジュナによって吐露された、次のような『ギーター』の偈頌こそ非暴力の理想をもっとも明らかに含んでいると判断されるからである。

われは欲せず、彼らを殺すことを、たとい、[彼らわれを] 殺すとも、マドゥの殺戮者(Madhusūdana)よ、たとい三界の王権のためなりとも。いわんや地界のためのみにおいてをや。[1 : 35]

たといドリタラーシュトラ一族が武器を手にして、武器を執らず無抵抗なるわれを、合戦において殺すとも、かえって一層大いなる慰安(kṣematara)たらん。[1 : 46]

非暴力が単に弱者の弁明ではないことが躍如に表われている偈頌である。“私を殺そうとする彼らを私は殺したくない。”という実存的な決断の宣言こそ、他ならぬアヒンサー/非暴力の根本ではないのであろうか¹⁴。このようにみることができるならば、アルジュナの懐疑：クリシュナの応答は正に非暴力への志向：暴力の正当化とみなすことができる。

もちろん、クリシュナの御教示のなかで直接的に非暴力/不殺生を意味する *ahimsa* が一つの徳目¹⁵として提示されているのを無視することはできない。しかしそのような個人倫理的な次元の徳目として提示されたアヒンサーの存在が社会倫理的な次元で戦争への参戦を勧奨するクリシュナの立場に対する例の評価を変更させることはできない。そのようなクリシュナの説得論理は『ギーター』全般にかかっているのである。言い換えれば、『ギーター』というテキ

¹³ 拙稿、前掲書、pp. 89~90を参照。

¹⁴ ここで驚くべきことは、ガンディ(Mahatma Gandhi)さえも『ギーター』1:35頌の意味を筆者のように読んでいないという点である。彼は、この偈頌に見られるアルジュナの懐疑の理由が単に“私はだれと戦うべきか(kairmayasaha yoddhavyam)”という問題と関わっていることを言っているにすぎないという。M.K.Gandhi, *The Bhagavadgita*(Delhi : Orient Paperbacks, 1998), pp. 18~19を参照。

¹⁵ BG 10 : 5, 13 : 7, 16 : 2, 17 : 14。

ストの性格は、“戦え”という話をしようとする本であると規定することができる。クリシュナによってただらと哲学的な談論が説かれているものの、その窮極的な帰一処は懐疑しないで“戦え”ということである。Subhash Anandは1 : 1頌が『ギーター』全体の主題を暗示する大綱領であるというが、彼の観点によると『ギーター』はダルマの実践が主題になる¹⁶。従って、ダルマの維持/復元のための戦争であるという意味を持つことになる。このようにして、クリシュナがアルジュナを説得するために提示する論理の一つとして‘正義の戦争’論が置かれているのである。

2. ‘正義の戦争’論とジュニャーナ-カルマ・ヨーガ

『ギーター』における‘正義の戦争’論は、2 : 31~37頌にかけて説かれている‘自身の義務遵守’という脈絡の中で登場する。アルジュナはクシャトリア階級であるから、その階級の義務を遵守するために参戦すべきであるという。この後、より明らかに‘正義の戦争’の概念が出現する『ギーター』2 : 31頌と2 : 33頌を順次に読んでみよう。

自己の本務(svadharma)を考慮すると、汝は戦慄すべからず。

何となれば、クシャトリア(王侯・武人階級)にとり、正義の戦争より勝れたる何ものも他に存在せざればなり。[2 : 31]

されど汝もこの正義の戦争をなさざれ、それとも汝は自己の本務と名誉とを棄て、不祥をかたらべし。[2 : 33]

先ずわれわれが検討すべきことは、*dharmya yuddha*と *dharmya saṅgrāma*において、形容詞 *dharmya*を‘正義’の意味で理解してもよいのかという問題である。*dharmya*に対する辞典的な定意はかなり多様であり、その意味には‘義務’、‘正義’、‘法律’などが全部含まれている。従って、*dharmya yuddha*と *dharmya saṅgrāma*とを‘正義の戦争’として理解してもよいと思われる¹⁷。

¹⁶ Subhash Anand, “The Opening Verse of the Gita”, *Annals BORI*, LX VI(1985), pp. 175~178を参照。

次は、これらの偈頌に示されている意味を理解しなければならない。どんな戦争が『正義の戦争』であるか。K.N.Upadhyayaは第一には、無謀な侵略でなく悪行者に対する抵抗を目的とすること、第二には、それが憤怒や復讐、憎み、貪欲のような感情でなく、純粋な義務感と無執著によって行なわれたものであること、第三には、その戦争が法則でなく例外として見なされる時に、『正義の戦争』であると主張している¹⁸。ここでわれわれが問題にすべきことは、そのような論理が理解できないということではなく、そのような論理に普遍的な正当性が認められるか否かである。先に提示された三つの根拠の中でもっとも普遍的に認められるものは第一であろう。先行する悪に対する抵抗としての暴力/戦争は正当であるという立場である。それなら、アルジュナの前にある、先行する悪/暴力は何であろうか。『ギーター』そのものには明示されていないが、カウラヴァ兄弟、特にドゥルヨーダナの種々の悪行に対して『マハーバーラタ』では勿論悪が行われる。それ故に、その悪行を懲罰する行為、即ち勸善懲悪(kanṭhaka-śodhana)¹⁹としての暴力/戦争は正義であるというのである。悪に対する懲罰が正義であるならば悪を懲罰する戦争[=正義の戦争]に参加しようとしないうアルジュナの懐疑は悪に他ならないといわれる²⁰。『ギーター』では一般的な行為規範としての悪が説かれるのみならず、階級の義務を実行しないことも悪であるといわれる。特殊な悪もいわれるのである。

しかし、戦争の性格に対するこのような規定がすでにクリシュナによって先験的に規定されているところに問題がある。アルジュナの懐疑というものも事実、戦争に対する既存の性格規定に対する懐疑であるとも見なし得る。武士階級によく上命下服が要求されるように、『ギーター』でも戦争の性格に対する省察は拒否される。『ギーター』2:38を読んでみよう。

¹⁷ Sir Monier-Williams, Sanskrit English Dictionary, p.513. ; 梵和大辞典, p.631.

¹⁸ K.N.Upadhyaya, 前掲書, pp.163~164.

¹⁹ 善と悪を各々実体的なものとして見なし、その両者の対立において善は悪を懲戒し、勝つべきであるという立場が持つ暴力性は、不思議な不思議によってのみ越えることができると言える。『六祖壇経』で提示された不思議不思議こそ、将来『正義の戦争』論を批判できる主な論拠となろう。

²⁰ A.Kuppuswami, 前掲書, p. 35.

苦楽・得失・勝敗を平等視し、しかして戦闘の準備を整えよ。
かくして汝は不祥をかちうることなかるべし。[2:38]

ここでは戦争の結果について不二平等な態度を要請しているが、我々はこの偈頌で戦争の結果に対する省察のみならず、戦争の性格に対する省察さえすでに放棄されているのを感じ得る。『ギーター』2:48では“成功と失敗を平等に見なすことがヨーガである”といわれる。この話も、戦争へ参加するか否かに対する解答であるという、その脈絡(context)を捨象したまま読むと、いかなる問題もないことになる。仏教で言われる中道説とも相通ずるところがあると言えよう²¹。しかし、果して戦争はすべきであるか、またそれらの戦争はいかに正当化されるべきなのかという問題と関聯して、この偈頌を再び読んでみると、その評価は逆転されるしかない。

我々は2:38の前半では、これらのジュニャーナ・ヨーガを普遍的価値/テキスト²²として受け入れよう。しかし後半では、これらの不動心が戦争のための準備の意味として施設されていることを確認することになる。その結果、悪を取らず、善に留まるといふ論理になる。これによって『ギーター』が依支する世界は、現実界における相対的次元であることがわかる。

われに一切の行作を捧げ、最高我(adhyatma, 自我)を専念し、
願望なく、我慾なく(nirmama)、苦熱(jvara, 心労)を去りて戦え。[3:30]

この偈頌は、ジュニャーナ・ヨーガに立脚して実践しなさいと、カルマ・ヨーガを力説していると見ることができる。ここでも同様に“戦え”と言っているのである。普遍的テキストとして受容可能なジュニャーナ・カルマ・ヨーガの中で、暴力/戦争そのものを正当化する論理が介在されているのである。それ

²¹ 『ギーター』のカルマ・ヨーガを、コンテキストを排除して読むことによって、仏教の立場とも相通ずるという事実を『金剛経』の無主償布施波羅蜜と関聯づけて論じたものとしては、拙稿、『バガヴァッド・ギーター』のカルマ・ヨーガに関する倫理的照明、『印度哲学』第2集(ソウル; 印度哲学会, 1992), pp.134~138を参照。

²² 『ギーター』を読む際に、『インド・ヒンドゥー教人』でなければ共有することのできない特殊性を『コンテキスト』として設定し、『インド・ヒンドゥー教人』でなくとも共有できる普遍性を『テキスト』として区分する読書法については、拙稿、『バガヴァッド・ギーター』の倫理的立場に関する批判的考察、前掲書, pp. 85~86を参照。

故に、ジュニャーナ・カルマ・ヨーガはテキストとしてのみ見ることはできず、コンテキストとして読むべきであることがわかる。

3. 暴力/戦争の宗教的正当化

『ギーター』は“戦え”と言う。なぜ、戦えと言うのであろうか。すでに存在している悪を逐出し、正義を確立するためである。『ギーター』 4 : 7~8頌は、そのような意味で非常に重要な偈頌である。

何となれば、正法(dharma)の衰微あり、非法の興起あるごとに、
バラタの後裔よ、われは自身を創出す。[4 : 7]

善行者を救護せんがため、また悪行者を絶滅せんがため、
正義の樹立を目的として、各ユガ(yuga, 世紀)に出現す。[4 : 8]

なぜ『ギーター』では、ヴィシュヌがクリシュナに化現するのか、今やわかる。悪を消滅し、善を救済するためである。正義なる地上楽園を建設するために出現するのである。ここで筆者は、これらの『ギーター』の立場を千年王国の思想という脈絡から検討してみる必要を切感する。三石善吉は千年王国の思想を次のように定義している。

1)現在の政治権力や政治体制を悪なるものとして見て、2)この世界の終末を確信して、3)絶対無上の神の加護下、4)この世のなかの悪人をみな殺し、5)今まで虐待されてきた者たちが、この地上で至福の時代(黄金で光る巨大な都市国家エルサレムの時代)の到来を向えるという思想である。従って、これらの思想と行動は政治権力があるところ、特に政治体制が極端に腐敗し、専制化するなどの危機の時代を迎えたところでは必ず発生する普遍的な現象であると言える。猶太キリスト教的伝統というわくぐみを以って限定するよりはもっと広範囲な思想運動として考えるべきであろう²³。

果して『ギーター』4 : 7~8頌の立場から、このような千年王国の思想を読

²³ 三石善吉著、최진규訳(1993)『中国の千年王国』、ソウル、高麗苑。「著者の韓国語版の序文」。

み取ることができようか。この問題に対する解答を求めるために、『ギーター』 4 : 7~8頌の論理構造を次のように図表化してみよう。

	状況	『ギーター』	千年王国
前提	adharma	正義の墮落 = / → 非法の横行	1) 悪の存在
反立	adharma ↔ dharma	神の出現 → 悪との戦争 → 悪の消滅	3)+4), 神の加護下に悪を殺害する
結末	dharma	正義の確立	5) 千年王国の到来

三石善吉が提示した千年王国思想の中で特に問題となるのは、2)と4)である。まず、2)の末世観念はユガ²⁴説でその類似した様相を見ることができる。ただし、差異点は基督教の終末史観が線分を畫く単一的であることに反して、ヒンドゥーのユガ説に現われた歴史観は4種のユガによって始作 → 維持 → 消滅を反復するのである。螺旋を畫くと見ることができよう。従って、一つのユガの消滅後、再び新しいユガが始まる循環をなすので、末世に対する終末意識はそれほど強くないと評価される。次に4)の存在は 4 : 7~8頌に見られるものではないが、‘正義の戦争’論を説く 2 : 31~33頌を一緒に考慮すれば、それもやはり存在すると考えられる。こうして見ると、たとえキリスト教本来の千年王国思想ほど強烈であるとは言えないものの、『ギーター』にもある程度千年王国思想が存在すると見ることができよう。

『ギーター』 4 : 7~8頌を通して、‘正義の戦争’が神の出現と結び付いていることを確認することができた。もはや『ギーター』(あるいは『マハーバラタ』)での戦争は単なる世俗の次元の権力闘争ではなくなる。それは巨大なる世界救済である。いわゆる、宗教的に正当化/聖化されているのである。そして、そのように宗教的に正当化/聖化された暴力/戦争はまた別の暴力/戦争を持続的に呼び起しているのである。

²⁴ kṛta-yuga 4800年、tretā-yuga 3600年、dvāpara-yuga 2400年、kali-yuga 1200年。総計 12000年が1週期である。『マヌ法典』1 : 69~73を参照。また、4ユガの特徴については『マヌ法典』1 : 81~86、生成と消滅については『ギーター』9 : 7~8頌にも説かれている。

Ⅲ. 『大乘涅槃經』における‘護法’論

1. 大乘における不殺生戒の強化

印度宗教の場合、出家修行者及び在家修行者たちには基本的に倫理規範の厳守から彼らの修行を出発させる。ヨーガ学派の八支ヨーガの中で、禁戒(yama)の段階が最初に位置していることからそのような特徴がわかる。修行の基本となる倫理規範としてもっとも幅広く受け入れられている戒律は五戒である。この五戒についてはバラモン教・ジャイナ教、そして仏教を問わず、みな異口同音に強調する。バラモン教の立場は『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』(Ⅲ.17.4)において見ることができるが、三者の比較のために簡略に図表化すると次のようになる。

チャーンドーギヤ・ウパニシャッド	ジャイナ教	仏教
⑤ 苦行(tapas)		
② 布施(dana)	① 不殺生(ahimsa)	① 不殺生
④ 正直(arjaya)	④ 不妄語(sūmṛta)	② 不偷盜
① 不殺生(ahimsa)	② 不偷盜(asteṣya)	③ 不邪淫
④ 眞実語(satyavacana)	③ 梵行(brahmacarya)	④ 不妄語
	⑤ 無所有(aparigraha)	
		⑤ 不飲酒

上の図表の中で、円文字は説かれる順序を表わしたものであるが、その順序を異にしている点を勘案しても非常に類似していることがわかる。もちろん、相異点もある。一つに、『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』の場合には、仏教の不邪淫に該当する戒律がないことである。しかし、バラモン教で不邪淫が重要視されないわけではない。『マヌ法典』では“恒常妻だけで満足しなさい”(3 : 45)と言っているからである。二つに、三者の間に共通しない徳目を探せば、五番目の戒律として各々‘苦行一無所有一不飲酒’を述べている点で

ある。ここで我々は宗教の志向性を垣間見ることができると思う。

このように、五戒の受持をもって修行の出発と考える伝統が仏教のみのことではないという意味はそれだけそうした戒律を守ることにそれなりの普遍性が認められるということである。それらの意味のある五戒を『大乘涅槃經』で“守らなくてもよい、修行しなくてもよい”ということは重大な問題とならざるをえないのである。ところで『大乘涅槃經』で不守五戒²⁵・不修五戒といっても実際に問題視されるのは護法のために破戒比丘たちと争ってもよいとすることであり、不殺生戒にのみ関聯する。従て私たちの関心は五戒の全体ということよりは不殺生戒ひとつに絞られるのである。では『大乘涅槃經』では根深く伝承されている不殺生戒や厳守の伝統を緩和するのであろうか。その問題については次の節で論議することになるのでここでは扱わないことにする。但しここでは初期仏教から在家者たちに守ることが要求された五戒の受持、特に不殺生戒の受持が大乘仏教に至って緩和したと見ていいかという点を窺ってみたい。

この点を確認するために、不殺生戒と密接な関聯を結んでいる不食肉の問題を考察してみるべきだと思う²⁶。仏陀当時の教団では三淨肉といって“自己のために殺す場面を目撃したり、殺す音をきいたり、そんな疑いのないものは食べてもいい”²⁷とした。しかし、それがかえって大乘仏教になってからは、戒律がもっと強化され、さらに現在は三淨肉のような例外条項は一切許されないのである。すべての肉は一切食べてはいけないといわれるのである。肉を見るごとに、“息子の肉のように考え(如子肉想)”²⁸なければならない。その理由は何であろうか。食肉はただならぬ“大きい慈悲の種子を切る(断大慈種)”²⁹ことであるからである。このような流れは『大乘涅槃經』の外でも『楞伽經』・『梵網經』などにも確認される。慈悲の種子が切れることは、『華嚴經』で不殺生の理由として提示されることと同じ理由であることを示唆している。慈悲、それ

²⁵ 大正蔵 12, p.383b.

²⁶ 私は、マハートマ・ガンディーの場合は不殺生/アヒンサーの定立を本を通して成し遂げたわけではなく、肉食(=不食肉)の実践から出発したと捉えている。これは彼の『自叙伝』をもって確認できる。

²⁷ 『南伝大蔵經』4巻, p.17 ; 『十誦律』大正蔵 23, p.190b ; 『四分律』大正蔵 22, p.872b.

²⁸ 大正蔵 12, p.386a.

²⁹ 上同。

こそが暴力を乗り越えることができる唯一の徳目であるからである。『大乘涅槃經』は、食肉さえ避けることによって、そのような心掛けを涵養しようと強調したわけである。だから、しいて護法のためだとはいうものの、他者を殴ったり、戦闘するなどの、不殺生戒を守らないこととか、みがかなくてもいいと考えるのは大きい問題にはかならない。その理由はいったい何であろうか。節を変えて論述することにする。

2. 不守五戒の許容とその理由

このように、『大乘涅槃經』が不殺生戒の緩和を内包している不守五戒・不修五戒を言及している点について、いかに理解したらいいのか。その解答を得るために、そのような説を提示している『大乘涅槃經』金剛身品を集中的に分析することにする。一応、「金剛身品」の内容を科目分け³⁰を通して理解すれば、「金剛身品」は大きく二つに分けることができる。

金剛身品 一 果分(爾時世尊～即是法身)：如来身=金剛身

二 因分(迦葉菩薩～見諸色像)：‘如来身=金剛身’：理由：
正法の護持

これを見ると、「金剛身品」は、如来身が金剛身であることを説くと共に、正法護持の功德にその理由をさがすことによって、正法の護持を強調していることがわかる。上から示した果分と因分の中で、われらの論議に直接的なつながりのある部分は因分である。請問者である迦葉菩薩は、因分の冒頭で、果分で説かれた“如来身=金剛身”の公式に対して、その理由が何であるかを聞いている。『大乘涅槃經』が正当な暴力/戦争を容認しているのかについて述べる部分も因分であるから、もっと詳しい科目分けが必要とされる。

³⁰ 伝統的仏教学の方法論としてひろく活用される科目/科分分けで、現代的・解釈学的意味を把握してその再活用を主張したことは拙稿(1998) 伝統的仏教学の方法論に見る現代の性格、『伽山学報』7号、ソウル、伽山学会、pp.61～68 参照。

一 法(迦葉菩薩～得如是名)：正法護持 → 金剛身獲得
因分 一一 喻(善男子、過去～不可壞身)：有徳国王の護法物語
二 合(迦葉菩薩、復白～見諸色像)：護法強調

護法のためには五戒を守らなくても、磨かなくてもいいという経証が表れている因分は、再び經典の一般的な説法形式でありながら、仏教論理学の論法/語法である法・喻・合³¹の構造に分けることができる。

一つ、法というのは西洋論理の三段論法の、結論の部分に位置する内容を、一応大綱領として示すのである。

善男子よ、正法を護持する者は五戒を磨けなくても、威儀を磨けなくても、当然刀・劍・弓・矢・槍などを持って、きちんと戒律を守る清浄な比丘を守護すべきだ。³²

三つの訳本はすべて、その意味の面で異なっていない。『大乘涅槃經』は在家の善男子たちに、きちんと戒律を守る清浄たる比丘を守る任務を与えているのである。そして、彼らは不殺生戒を包含する五戒は磨けなくても、持戒の比丘を保護するためには、すなわち正法を守るためには武器をもたなくてはならないというのである。しかし、“律蔵にみえる部派仏教の立場は武器を持つ人との同行、またはかれらに法を説くことそのものを禁止した”³³点である。だとすると、『大乘涅槃經』の立場はそれとは異なると見るべきである。

ここで“五戒を磨かなくてもいい人たちは、在家の善男子であって、出家の比丘に当たるのではない。だから、在家の善男子らに不守五戒・不修五戒が許されたから、それだけで十分に暴力/戦争の正当化が得られたのではないかと反論する人がいるかもしれない。しかし、そうではない。『ギーター』で

³¹ 仏教論理学の五支作法である宗・因・喻・合・結の中で、宗・喻・合だけを選んだものに理解できる。宗と法は同義語である。

³² 大正蔵 12、p.383b；大正蔵 12、p.866b；下田正弘、前掲書、p.247。

³³ 『摩訶僧祇律』は齷外であるといわれる。この内容は李慈郎博士の諮問による。
<http://freechal.com/karuna33/Q&A>参照。

も、'正義の戦争'に参戦する義務があたえられたのはクシャトリヤ階級だけである。この点でも、両者には類似性があるといえる。しかし、わたしがここで問題にしているのは、軍人・武士階級が参加する戦争とはいえ、宗教的にそのような戦争を正当化する論理である。軍人は戦争の場で銃・剣をおいて参戦するなど主張しているのではない。ただ、それはいつまでも世俗的なことであって、宗教的に正当化/聖化できる事柄ではないのである³⁴。戦争での殺生は現実的・法的な次元での正当化だけであって、宗教的に正当化されるものではない。宗教的な次元では、それももうひとつの懺悔の対象に過ぎないのである。もしかして、宗教的な次元で正当化されれば、それはもう懺悔の対象にならない。それに、仏教の五戒はすでに論述したごとく、在家者に不守・不修を許す出家のみの規範ではない。喩説を見ると、この点はもっと明らかになる。

二つ、如来身が金剛身になる理由が正法護持にあるという法説を裏付ける事例を喩として挙げる。この喩は分量もそれほど多くなく、現在の論議にとって有用な資料にもなるので、ここでは主要部分のみを翻訳しておく。

① 善男子よ、過去無量無辺 阿僧祇劫以前に、このクシナガラ城に、ある仏様が出世なさって、歡喜増益(Nandavardhana)という如来・応供・正徧智・明行足・善逝・世間解・無上師・調御丈夫・仏世尊であった。当時、世界は広くて、きれいで、豊かで安穩で、民たちは数多く、飢渴がなかった。まるで、安樂国(Sukhavati)の菩薩のごとく、仏様世尊は世の中におとまりになるのが無量であったが、衆生を教化して世上のなかで般涅槃に入られた。この仏様の涅槃以後、正法が世の中にとどまったのは無量億年であったが、仏法が消滅するまでは40年がのこっていた。

② その時、ひとりの持戒比丘がいて、覺徳(Buddhadatta)といわれた。大勢の群・眷属たちに囲まれ、獅子吼をなさって、九部の經典を頒布して広く説かれて、すべての比丘に奴婢・牛・羊、そして非法のものを所有しないように教えた。これを聞いていた多くの破戒比丘は悪心を起こして、剣・棒を持ってこの法師を逼迫した。

³⁴ 現実的に世界で発生する戦争に対しての、各宗教の正当性が得られない場合、それは世界平和の定着に大きく寄与するようになると思う。ただ、そうなれるためには各宗教たちが国家主義的・民族主義的観点をどれほど超越できるかに左右されるであろう。

③ 当時の国王は有徳(Bhavadatta)という人であったが、この話を聞いて法を保護するために、正法を説く者の処所に行って、戒を破る悪い比丘と激しく戦って、その人が危害を被らないようにした。この時、王は体を剣と矢、槍に刺されて、体中に辛子の種ほども丈夫なところがなかった。

④-1 その瞬間、覺徳が深く王を讚嘆した。“偉く、偉いです。王様は、今からはまことに正法を擁護する方になりました。来たりべく世にはかならず無量の法器になると思います。”

④-2 王はこの法を聞いては、心で深く歡喜し、命が絶えた後は阿闍佉国(Akṣobhaya)に生まれては仏様の一番目の弟子になった。その王様は百姓・眷属・戦闘者・隨喜者、そして菩提心から遠ざからなかった。すべての人と共になくなってから阿闍佉国に生まれられた。覺徳比丘も命が絶て、まもなく阿闍佉国に往生して、仏様の声聞の群で二番目の弟子になった。もしかして、正法が消滅する危険なときは、当然このように受持して擁護すべきである。迦葉よ、その時の王は、ただならぬ私の体であって、説法した比丘は迦葉仏である。迦葉よ、正法を保護する者はこのように無量の果報を得られ、今日、私はこれらの因縁から出るいろいろな姿を得て、みずから莊嚴して法身・不可壞身を成就した³⁵。

上の翻訳の、円文字の①から④までは科目分けのために、便宜上名付けたもので、これをもう一度まとめれば次のようになる。

- ┌ ①発端(=背景, 善男子 ~ 仏法未滅) : 歡喜増益如来の涅槃
- | ②展開(爾時有一 ~ 遍是法師) : 正法の危機
- 喩 ─┬ ③絶頂(是時国王 ~ 如芥子許) : 有徳国王の護法戦
- └ ④結末 ─┬ ④-1(爾時覺徳 ~ 無量法器) : 比丘の讚王
- └ ④-2(王於是時 ~ 不可壞身) : 後日譚

これらの構造を窺ってみると、非常に劇的に展開していることがわかる。正法が襲われる危機状況に、先行して正法を破ろうとする悪の勢力が存在し、彼らの暴力から防御するために戦闘を拡げる。実際的に戦ったことを知らせ

³⁵ 大正蔵 12, p.383c~384a ; 下田正弘、前掲書、pp.248~249 参照。曇無讖訳本とチベット訳本との間には内容的な差異は見つからない。

てくれる部分は③の内容での、有徳国王も“体中に辛子の種ほども丈夫なところがなかった”という表現で明らかになる。即ち、正法の護持とは正当な目的を成し遂げるためには不殺生戒を守らなくてもいいという、不守五戒・不修五戒の事例を躍如にあらわしたのである。そのような過去世の功德で、有徳国王は現世で金剛不壊のからだを備えた仏世尊になることができたという。

笑菴観復の華嚴思想研究

—『華嚴経大疏玄文随疏演義鈔会解記』を中心として—

金龍泰(ソウル大学博士課程)¹

序 論

第一節 研究の目的と方法

1. 問題の所在と研究の目的

宋代の華嚴学に関する既存の研究では、主に法藏(643~712)の『五教章』に対する註釈の盛行や華嚴章疏の刊行と流通の問題が扱われてきたが、宋代華嚴思想の全貌については明らかにされたとはいえないのが現状である。また、現存する華嚴資料の相当数が『五教章』の註釈であるという現実的な理由から、今までの研究の傾向は、それらに集中している。現存する宋代の『五教章』註釈書の大部分は、主に智儼(602~668)と法藏の教学に基づいている玉峯師会(1102~1166)など慧因院系列のものである。そのなかで、澄観(738~839)と宗密(780~841)の教学の影響を受けつつ両者を融合的な立場で論じた笑菴観復(~1141~1152~)の思想は、華嚴五教判における「同教」の解釈をめぐる、師会などによって批判されている。これについてはすでに研究があり、そこから観復の思想の一端をうかがうことができる。² しかし、観復に対する一方的な批判の立場から記されているテキストの検討のみでは、観復の華嚴教学についてはもとより、宋代華嚴教学の傾向と特質については正確な評価を

¹ 本稿は2001年度、東京大学に提出した修士論文の要約文である。

² 観復の『五教章』註釈書である『折薪記』や同教関係の著作は現存していないので、師会などの観復に対する批判や引用から、その内容を推測するしかない。