特別指定研究

大正新脩大蔵経の学術用語に関する研究

――仏教における「善き生き方」の探求――

主任　淺田正博

研究員　道元徹心
若園善聡
髙岡善彦
大谷欣裕
三浦和浩
佐竹真城
吉田慈順

共同研究の概要

仏教の生死観を考察するにあたり、大蔵経研究会では「生きる」と「死」それぞれの面に主眼を置いた班に分かれ研究に取り組んできた。「生きる」面から捉える本研究班では、「仏教における善き生き方」を研究テーマに掲げ、大正新脩大蔵経を中心とした漢文仏典の検討を進めている。

「善き生き方」について、幅広く説かれる仏説の中から導き出すことは容易ではない。そこで本研究班では、仏典において「悪」と規定する行為を考究することで、逆説的に「善き生き方」とは何かを探る手法を用いることとした。これまでの研究については、班員の三浦和浩氏が

『仏教文化研究所紀要』第五十一集に「『涅槃経』に見られる「断命根」―前生譚を中心として―」[1]と題した論考を発表している。本稿はその継続研究である。

仏典にみる殺生について

はじめに

仏典において「悪」と規定される行為の中で、我々は「殺生」に関する経説に着目した。仏教は五戒の第一に「不殺生戒」を説くように、「他の生命を奪う行為」を厳格に戒めている。ところがこの「不殺生戒」をめぐっては近年、いかなる場合にも全面的に殺生を禁じているわけではない、とする問題が生じている。いわゆる「殺生是認論」である。はたして仏典はこの問題についてどのように示しているか、「殺生是認」という用語自体が成立するか否かなど、再検討が必要と思われる。

そこで本研究班は大正新脩大蔵経中の「殺生」に関する記述を検出し、「殺生是認論」の問題を含め仏教が説く「殺生」について考究していくこととした。調査対象の典籍を三浦氏が中心に扱った『涅槃経』に加え、「殺生是認論」の先行研究が出典として経論名を挙げる『倶舎論』や密教経典の『理趣経』『大日経』などに広げ、具体的な出典箇所を検出する調査を行った。また本稿では瑜伽に関係する論書として『摂大乗論本』を検討し、中国・日本の論書にも目を向け、澄観の『華厳経疏』や源信の『大乗対倶舎抄』を取り挙げて論究する。

一　殺生是認論について

仏典における殺生是認論として杉本卓洲氏の研究[2]がある。氏は次のように論じている。

「さて、大乗仏教の中心的活動家は、言うまでもなく菩薩である。彼は利他行を第一とする者であり、多くの善人を救うためには、一人の悪人を殺すのもやむを得ず、自らは地獄に堕するも意に介せずと言われる。このようないき方は、所謂「一殺多生」の名で知られ、殺生容

認の代表例である。こうした実例は、『大方便仏報恩経』や『瑜伽師地論』等に見え、菩薩の代受苦としての殺生が大々的に推奨されている。それはすべて利他のための行為であり、戒に違犯することもなく、逆に多くの功徳を生むとさえ言われる。」

このように菩薩の利他行としての殺生を語っている。また氏は続いて密教経典の説示についても言及し、

「大きな殺生是認論が展開されるのは、密教経典においてである。先ず『理趣経』は、法門を信受する者は一切の有情を殺害しても悪趣に堕することがないとし、律儀を調伏しているからだ、という理由を与えている。また『大日経』も、殺生を犯しても殺害の意思や怨みの心がないならば罪にならないと言い、殺意なき犯行を無罪としている。更に後の仏教タントラの論書『心障清浄論』(Cittaviśudhi-prakaraṇa)になると、心が一切に先行するという前提のもとに、年老いた比丘や重病の阿羅漢の命に応じて、息子や仲間が死を施したとしても罪にならないと明言するようになる。つまり、汚れなき心を持つ者の殺行は許されると言われ、今日に言う任意的安楽死に相当するものを見る。(中略)『倶舎論』には、医師が病人を治療するために苦痛を与えたり死に至らしめたりすることは許されるという説が見え、また『根本有部律』にも薬物を与えて病苦にあえぐ者を死に至らしめた比丘尼の話などが記されている。このような例から見ると、殺生や安楽死の肯定は、実は原始仏教及び部派仏教の中にその淵源となるものが求められ、決して異例的な見解と言えないことが知られる。しかし、見逃してはならないのは、これらはすべて仏教の理想主義的人間観を基底としているという点であり、人間は本来的に清浄であるという信念あってこそ許されるものである。染汚に満ちた現実にそのままの適応は至難であろう。」

このように、氏の見解は「殺生や安楽死の肯定は、実は原始仏教及び部派仏教の中にその淵源となるものが求められ、決して異例的な見解と言えないことが知られる」として、仏典における殺生の記述が殺生是認論の思想的淵源になると指摘する。また、『倶舎論』の出典について該当する原文を漢文典籍で求めると次のようにある。

故有根身名二有レ命者一。無レ根名レ死。其理決然。離繫者言。不レ思而殺亦得二殺罪一。猶如下觸レ火設不二先思一亦被燒害上。若爾汝等遇見二他妻一。或誤觸レ身亦應レ有レ罪。又善心者拔二離繫髪一。或師慈心勸レ修二苦行一。或因二施主一宿食不消。此等皆應レ獲二苦レ他罪一。又胎與レ母互為二苦因一。應母與レ胎有二苦レ他罪一。又所殺者既與レ殺合。亦應レ如二火能燒一自依一。不レ應二但令一能殺得レ罪。又遣レ他殺殺罪應レ無。如二火不レ燒一教レ觸レ火者一。又諸木等應二為レ罪觸一。如舎等崩亦害レ生故。又非二但喩一立レ義可レ成。已分二別殺生一。當レ辯二不與取一。

この部分について氏はつぎのように解釈[3]している。

「仏教徒が反駁して言う。「（もしもそうだとしたら）彼らには、他人の妻を（偶然に）見ただけでも、このこと（非法をなすこと）が帰結されるだろう。またジャイナ教徒が（修行者の）頭髪を抜くこと、師が厳しい苦行を（弟子に）教示すること、施者が（乞食者たちに施食を多くなし）消化不良で死に到らしめること、医師たちが病人（を治療するため）に苦痛を与えたり死に到らしめたりすることにおいて、また母と胎児とはお互いに苦しめる原因となっていることからも、（同じ結論に到るであろう。）そして被害者（の方）も、その（加害者）行為との結合があるから（被害を受けるのである。）ちょうど（加害者なる）火によって（被害者なる木が）燃えるごとくである。加害者もその（被害者との）結合がなければ（罪に）至ることはない。ちょうど火以外のものによって触れられても、それによって（木が）燃えないのと同様である。また意思なき材木なども、家が崩壊する時に生きものを殺害する（ことがあり得る）から、罪を得ることになろう。（このように）譬喩のみから（いわんとする意味の）確立はあり得ない。」　仏教の立場は、行為する主体の意思はもち論のこと、それを受ける客体の意思との結合がなければ、その行為の成就はあり得ないこと、加害者のみで罪が成立するのではなくて、被害者の存在が必要であることを主張しているものと解される。これは、今日提唱されている被害者学と繋がる側面を有し、注目に価する。また特筆すべき点は、医師が患者を苦しめたり死なせたりすることを許容し得るとしていることである。[4]

このように述べ、安楽死問題について仏典にその淵源となる記述を見出し、医師が患者を死なせることを許容し得ると解釈している。しかしその『倶舎論』について明確な出典箇所が不明としている。

また同氏は「殺生および安楽死を許容する要因は、初期仏教以来、内包されていたと解することができる。それが『倶舎論』の叙述に見るように、部派仏教内において、すでに明白なかたちで表現されるようになったといえる。[5]」とも論じる。はたして殺生是認論（この場合は安楽死に相当）に関して、仏典の記述と現代社会の問題を結びつけることに問題は無いのであろうか。また仏典の記述から「殺生是認論」という用語そのものについても再検討する必要があると思われる。後ほど検証していくこととしたい。

また、殺生是認論に関連して安楽死を容認する論がある。木村文輝氏は次のように論じている。「仏教は不殺生を基本理念としている。けれ

（『大正蔵』二九・八六下）

ども、既に釈尊の時代から、仏教の立場において人が自らの死を選択する行為を是認してきた事例も存在する。それらの例を検討すると、そこには次のような条件が存在することが窺われる。すなわち、自己の死の選択が周囲の人々に承認された上で、以下の3つの事情のいずれかに該当することである。具体的には、(1)死期を目前にした者が、この世で為すべきことを為し終えたと自覚している場合、(2)自らの生命を犠牲にしても他者を救おうとする場合、(3)人生の目標の実現のために、自己の全存在を賭ける場合である。しかも、このような場面における「死」の覚悟と選択は、いずれも仏教的な意味における「人間の尊厳」を具現化するための有効な行為とみなし得るものである。本稿では、仏教が無条件の「生命至上主義」を主張するものではないことを論ずるとともに、そのような立場から、安楽死が是認され得る条件についての提言を行うことにしたい。[6]」

このように述べ、木村氏はさらに自殺の是認について次のように、「仏教の立場から是認され得る「自殺」とは、あくまで自己の生を充実させるためであり、自らの「人間の尊厳」を具現化する手段である。それ故、ここにおける死の選択は、なおも生の一環として位置づけられるものだからである。」と主張する。このように木村氏は殺生に関連して自殺や安楽死を明確に是認する立場を表明している。

一方、杉本氏や木村氏と大いに異なる見解がある。小池清廉氏は次のように論じる。「現代の、とりわけ米国を中心とした生命倫理(bioethics)学派は、功利主義ならびに自律(autonomy)の思想に基づいて、終末期の病人の「生命の価値」評価を行っている。この思想は、西欧諸国の一部に、自発的安楽死・医師幇助自殺の是認とその合法化を齎している。このような思想傾向には、歯止めをかける必要があると筆者はかねてより考えている。……(中略)……痛悩者は、先に述べたように、身体的行動自体が制限され、サンガの勤めに参加できなくなる。また、痛悩のあまり、精神的にも不安定な状態となり、死を願うことがあり得る。それ故に痛悩者、重病人を不犯と見做し、サンガの責任において、看病比丘が看護を担当するのである。したがって痛悩者不犯は、必ずしも狂者不犯と同一ではない。狂者不犯の処遇に準じてはいるが、むしろケア、介護、看護に重点を置いた処遇観の反映と見做すことができる。上述のように、律は重病人に自殺を勧めることや嘱託殺人を禁じた。さらに、瀕死の重病人に対する看護を放棄することを禁止した。サンガのなかで、介護をめぐり、病人に対して上述のような不適切な行為があったからであるとされている。そのような状況のなかで、重病人を手厚く看護し、いのちある限り看護し(yāvajīvaṃ upaṭṭhātabbo)、治るまで待つのが仏法に適う行為であると、律において制戒されたのである。そこには、現代社会に十分に通用する看護の基本理念が明示されているという

ことができる。それはまた、すぐれたケアの倫理思想であると考えられる。(7)」

このように小池氏は「初期仏典における痛悩者への対応」の研究を通して、いわゆる「殺生是認論」を否定している。同氏は『摩訶僧祇律』説示の中で、我慢できないほどの苦痛を長く患っている病比丘の思いに応じて看病比丘が殺したことに対して、仏が叱責した例を挙げる。また【五分律】説示の中で、重病の多くの比丘を見舞いに訪れた比丘たちが自殺を幇助したことに対して、仏が比丘を集めて呵責して波羅夷罪をもって制戒された例を挙げる。(8)同氏は初期仏典の内容から自殺願望の重病人や疲れから看病を放棄した不適切行為を律が罰し防止してきたことを紹介し、現代社会において、安楽死・医師幇助自殺を勧めることは有り得ず、医療や福祉現場では最後まで丁寧なケアが続けられている現状を述べている。そして西欧諸国の一部にある自発的安楽死・医師幇助自殺の是認と合法化に歯止めをかける必要を論じている。

このように小池氏は木村氏の論とは大きく異なる解釈である。仏典において「殺生是認」なる記述の有無を含め、殺生についてどのように説かれているかを改めて検討をしていく必要があろう。

二　仏典中の殺生の用例について

前説の内容を受け、殺生是認の問題を再検討するにあたり、杉本氏が挙げた典籍から検証する。まず密教経典であるが、律儀を調伏していると氏が論じるに相当する記述を『理趣経』で探すと、次のような説示が該当した。

時調伏難調釋迦牟尼如来。復説一切法平等最勝出生般若理趣。所謂欲無戯論性故。瞋無戯論性。瞋無戯論性故。癡無戯論性。癡無戯論性故。一切法無戯論性。一切法無戯論性故。應知般若波羅蜜多無戯論性。金剛手。若有聞此理趣。受持讀誦。設害三界一切有情。不墮悪趣。爲調伏故。疾證無上正等菩提。時金剛手大菩薩。欲重顯明此義故。持降三世印。以蓮花面微笑而怒顰眉猛視。利牙出現。住降伏立相。

（『大正蔵』八・七八四下）

【概要】釈迦牟尼如来は四種の無戯論性によって欲・瞋・癡・一切惑法の四種不染を調伏し、一切法は平等であるという理趣を説いて、その上でこの理趣を聞いて受持読誦するならば、三界の一切の衆生を害すとも悪趣に堕さず、速やかに無上正等菩提を證す。釈迦が教示した相手とはあくまでも金剛手菩薩であり、しかも金剛手は釈迦の説法を受け、その義を顕明したいという意欲のもとに、降三世明

王の姿に変化した。

このように、理趣の法門を信受する者は一切の有情を殺害しても悪趣に堕することがないとし、それは律儀を調伏しているからだ、という理由を与えている。「法門を信受する者」すべてが殺害の罪を免れる対象である。法門を信受するだけではなく、その真意を了知する行が必要であるのは当然であろう。また、ここでいう理趣とはいわば二元対立を超えた境地、すなわち悟り（一切法無自性空）の立場を標榜したものであり、殺害という行為自体が空であると理解するのが妥当であろう。そしてその殺害行為を為すのはあくまで金剛手菩薩である。

次に同じく密教経典の中から『大日経』を検討しておきたい。「受方便学処品」には次のように説かれている。

爾時世尊。復以大慈悲眼。観諸衆生界。告金剛手菩薩言。祕密主。彼諸菩薩。盡形壽。持不犯生命戒。應捨刀杖。離殺害意。護他壽命。猶如己身。有餘方便。於諸衆生類中。隨其事業。爲解脫彼悪業報故。有所施作非怨害心。

（『大正蔵』一八・三九中）

【概要】世尊は大慈悲の眼で諸の衆生界を観察して金剛手菩薩に告げた。菩薩たちは不殺生戒を保ち、武器をすて、殺意を離れ、他の寿命を護るかのように、自身のことのようにする。こうした方便によって、（菩薩は）悪業の報から衆生を解脱させるために諸々の衆生類の中で施作するのであって、決して怨みや害する心によるところではない。

ここは、十善戒に基づく菩薩の行為の実際について詳説する章であり、当該箇所はそのうちの第一、不奪生命戒（不殺生戒）についての内容である。すなわち、菩薩はあたかも害を与えるかのようなしわざをすることも時にはあるが、それはあくまでも不殺生戒に則った衆生救済の手立てであり、決して衆生（凡夫）のそれとは全く異なるという点に注意しなければならない。また、こうした行為は仏・菩薩によってのみ為され得る行為といえよう。このように密教経典に殺生が説かれていてもそれはあくまで仏菩薩の立場で為す殺生である。

次に杉本氏が典籍名を挙げる『倶舎論』であるが、筆者が調査したところ杉本氏と同様に出典となるべき箇所が見当たらなかった。しかし、『倶舎論』に関する註釈類を調べると、その内容に類似する箇所が衆賢の『阿毘達磨順正理論』（巻第三十三・弁業品）に次のように説かれていた。

有執祠祀明呪為先。害諸有情。能招愛果。非泛爾害。故無前失。若爾呪術。或以厭禱。令遭熱病。乃至命終。應許此殺能招

愛果。此呪術等。非レ欲レ利レ楽所レ害有情一。祠祀明呪。意欲レ利レ楽所レ害羊等一。故能害者。雖レ害有情一。猶如レ良醫一。不レ招レ苦果一。脱レ生死一者。亦以レ利レ楽蟲蟻等一心一。害レ蟲蟻等一。應レ招レ愛果一。非レ以レ明呪一。或以レ刀杖一。同為レ利楽一。殺レ害有情一。果容レ有レ異。如レ能殺者。要依レ自心善悪有レ殊一。得レ福非福一。如レ是所殺羊等蟻等一。應レ由レ自心一得レ福非福一。非レ由レ強殺一令レ彼福生一。以之為レ因。當レ招レ愛果一。如上脱レ生死一者。害レ他有情一。不レ為レ善果因一。但招レ悪果一。如レ是祠祀明呪為レ先。亦應レ唯招レ非所愛果一。良醫於レ彼。非レ同法喩一。以レ諸良醫為レ欲レ利レ楽諸有レ病者一。勤加レ救療一。令レ他安楽一。現非レ後生一。醫及傍人知レ功驗果一。雖レ令レ病者暫苦觸レ身一。而彼良醫。不レ生レ非福一。然彼自許レ羊等愚癡一。不レ能レ了レ知。福與非福一。既被レ殺害一。現苦難レ任。雖レ説未來當レ招レ愛果一。而能殺者及彼傍人。俱不レ現知一。亦無レ理證一。故所レ引喩。非レ與法同一。

（『大正蔵』二九・五三〇中～下）

【概要】次のように執着する者がいる。「祭祀や明らかな呪文によって有情を害すると望ましい果報がある。（祭祀明呪は）ぼんやりしたもので殺害ではないので過失はない。」もしそうであるなら、呪術によって熱病に遭わせて死なせてしまう、まさにこの殺生は望ましい果報があるので殺生罪は許され免れると偏執している。この呪術などは殺害される有情を利益しようとするのではない。祭祀明呪の意図は殺害される羊などを利益しようとするのであって、殺生した者は有情を殺したとしても、良き医師のように、苦しい果報は招かれない。生死を超えた者は、虫や蟻などを利益しようとする心で虫や蟻などを殺す。まさに望ましい果報がある。明らかな呪文、或いは刀で同様に利益しようと有情を殺害すると特に異なる果報があるわけではない。殺生を加える者は必ず己の心の善悪によって福と非福があるように、殺される羊や蟻など己の心によって福と非福がある。強引な殺生によって、殺めた者に福が生じ、それを因として望ましい果報があることは断じてない。生死を超えた者の如く他の有情を殺害しても、その行為が善因善果となるのではない。それは、ただ悪果を招くように、祭祀や明らかな呪文をもって行為すると好ましくない果報がある。良き医師の治療の場合はこの法の喩えは当てはまらない。諸の良き医師は諸の病人を救うために治療を加え、患者を楽にさせるのである。それは（与える安楽により）現在の状態が治癒に向くのであって、後に（果報として）生じるわけではない。医師や周りの人はその治療の功能を知っている。病人を暫く（治療によって）苦痛にさせても良医に非福の果報は生じない。しかし彼ら、つまりこの偏執（祭祀明呪による殺生は苦果を招かないと理解する者）を抱く者たちは、羊などは愚癡であるから、何が福で非福であるか分からないので殺生が許されると考

える。既に殺され、現在の苦痛はなく未来は正に望ましい果報が導かれると主張しても、殺生した者と周りの者はともに今(その果報を)知らないし、またその理証もない。よって喩えはあくまで喩えであり、法と同じではない。(9)

この内容は、祭祀や呪文によって有情を殺害したとしても望ましい果報が招かれ、苦果を招かないとする偏執を破る一段である。祭祀呪術を使って殺害することは誤った執着によると説いている。呪術の行為者はそれによって衆生を利益できない。祭祀明呪そのものは、殺害される羊などを利益しようとするもので、経典に説かれる良医のように苦果が招かれることはない。人が明呪や刀で殺生すると、その罪業としての果報を受ける。強引に殺生した者は悪因悪果の果報を招くのである。祭祀明呪による行為もこれと同様である。良医による治療はこの法の喩えとしてそのまま通用しない。つまり生死を超えた者が殺生を為す場合があっても、現実の医者が患者を殺めることを喩えに下ろしてきたのでは無いことを示唆していると思われる。良医は患者が快方に向かうために治療するのであって、決して安楽にさせるために殺生をしたりはしない。殺生しても許されると考えるのは執着からくる思いであり、法としての喩えと法そのものは異なると説いている。衆賢の『阿毘達磨順正理論』が説く内容からは、医師の治療による殺生が是認される内容やその思想的淵源は見出できない。(10)また生死を超えた者は有情を殺す場合があるとは、これも三界を出離した者のみが殺生を為す場合があることを示していると言えよう。

さらに印度撰述の部門の論書をみていくと、無着の『攝大乘論本』には菩薩行として次のような記述がみられる。

甚深殊勝者。謂諸菩薩由是品類方便善巧。行殺生等十種作業。而無有罪生無量福。速證無上正等菩提。又諸菩薩現行變化身語兩業。應知亦是甚深尸羅。由此因緣或作國王。示行種種惱有情事。安立有情毘奈耶中。又現種種諸本生事。示行遍惱諸餘有情。真實攝受諸餘有情。先令他心深生淨信後轉成熟。是名菩薩所學尸羅甚深殊勝。由此略說四種殊勝。

(『大正蔵』三一・一四六中～下)

このように論の下巻において菩薩の律儀について説いている。菩薩の殺生は過失がなく無量の福を生み、速やかに菩提を得るとする。また菩薩の所作は苦悩する種々の衆生を安立し、種々の本生譚として示し、苦悩の衆生を安心させようと働きかけると説いている。(11)この論書の注釈である世親の『攝大乘論釋』には同様な解釈が次に示すようにみられる。

釋曰。甚深殊勝者。謂諸菩薩由是品類方便善巧。……中略……以他心智了知彼心。無餘方便能轉彼業。如實了知彼由此

業ニ定退ニ善趣ニ定往ス悪趣ニ。如レ是知已生ニ如レ是心ニ。我作ニ此業ニ当レ堕ニ悪趣ニ。我寧自往必当レ脱レ彼。於ニ彼現在ニ雖レ加ニ少苦ニ。令ニ彼未来多受ニ安楽ニ。是故菩薩譬如ニ良醫ノ一。以ニ饒益心ニ雖ニ復殺ヒ之而無ニ少罪ニ。多生ニ其福ニ。由ニ多福ニ故疾證ニ無上正等菩提ニ。如レ是等戒最為ニ甚深ニ。……中略……又現ニ種種諸本生事ニ者。如ニ毘濕婆安坦羅等諸本生事ニ。此中菩薩以ニ其男女ニ施ニ婆羅門ニ。皆是變化。示ニ行逼ニ惱諸餘有情ニ真實攝ニ受諸餘有情ニ者。謂諸菩薩終不レ逼ニ惱餘實有情ニ。攝ニ受其餘實有情ニ故。如レ是亦名ニ甚深殊勝ニ。（『大正蔵』三一・三六一中～下）

菩薩は他人の心を知る智慧で有情の心を知るが、種々の方便力でも有情の業を（悟への業へと）転じることは出来ない。有情の業次第で善趣にも悪趣にも赴くことを菩薩は見抜いている。そこで菩薩は敢えて有情に対する殺生によって、たとえ悪趣に堕ちても自ら地獄に往き必ず堕地獄の有情を救い出す。今少し有情へ苦を与えても、将来必ず安楽を受けさせる。それであるから、譬えば菩薩は良医のように、有情を救済せんとする心で有情を殺しても少しの罪もなく、多くの福を生む。多福の故に速やかに無上の菩提を得るのである。また、種々の本生譚をもって菩薩が有情を教化し、諸の苦悩の有情を摂取していくのである。このような菩薩の行を甚深殊勝と名付けると説いている。(12)

このように菩薩の利他行として有情に対する殺生が説かれていることが確かめられる。良医はあくまで譬えとして説かれている点は注意が必要である。仏教興起以前から説かれる六道輪廻において、仏教は六道輪廻を出離するという生死を超える道を説いている。では、菩薩は自利利他の菩薩行として衆生にどのように関わって働きかけているのであろうか。我が研究班の三浦和浩氏の研究(13)にみられるように『涅槃経』『瑜伽師地論』『大宝積経』などには菩薩の殺人行為が説かれ、それは菩薩の慈悲からくるものと理解された。また『涅槃経』では、菩薩は衆生救済のために大乗誹謗の婆羅門（一闡提と規定している）を殺したと論じられる。

ここで殺したとする意味を考察しておきたい。中国撰述部の隋代からみていくと、智顗（五三八～五九七）の『観音玄義』には菩薩の慈悲心に基づいた衆生救済の記述がみられる。具体的に、『維摩経』の入不二門について説き、菩薩の一切衆生への大慈悲心を説く。また菩薩の断惑と修行とが明かされ、菩薩の心は空仮中の三諦に通じると説き、天台の十界互具の思想として次のように説明している。

若修ニ衆生縁慈ニ者。観ニ一法界衆生假名ニ一。可レ不レ名レ普。今観ニ十法界衆生假名ニ一一界各有ニ十種性相本末究竟等ニ一。（『大正蔵』三四・八八八下）

続いて次のように説いている。

問。當界有二十性相一可レ然。云何交互相有。餘界交互已難レ可レ信。云何地獄有二佛性相本末一耶。答大經云。夫有レ心者皆當レ得二三菩提一。如二仙豫殺二婆羅門一即有二三念一。又婆藪地獄人好二高剛柔等義一。雖レ在二地獄佛性之理一究竟不レ失。故知二地獄界即有二佛性一。佛相者即是性徳之相也。淨名經云。一切衆生即菩提相。

（『大正蔵』三四・八八九上）

仙予王が婆羅門を殺したように、そこには三念がある。また婆藪のように地獄に堕ちても仏性の理が有る。地獄界にも仏性があると教えている。この三念は菩薩行にあたることが次の典拠によって理解される。

『涅槃経』には仙予王に殺害された婆羅門のことが次のように描写されている。

諸婆羅門命終之後生二阿鼻地獄一。要有二三念一。一者自念我從二何處一而來生レ此。即便自知下從二人道中一來上。二者自念二我今所レ生爲レ是何處一。即便自知二是阿鼻獄一。三者自念下乘二何業緣一而來中生上此。即便自知下乘二謗方等大乘經典一不レ信因緣上。爲二國主一所レ殺而來二生此一。念二是事一已即於二大乘方等經典一生二信敬心一。尋時命終生二甘露鼓如來世界一。於二彼壽命一具二足十劫一。善男子。以二是義一故我於二往昔一乃與二是人十劫壽命一。云何名レ殺。

（『大正蔵』一二・四六〇上）

【概要】婆羅門たちは命終の後に阿鼻地獄に生ずる。ここで彼らは三つの事柄を念ずる。一つには「私は人道より来た」と知る。二つには「今私は阿鼻地獄にいる」と知る。三つには「大乗経典の教えを信じないで誹謗したことによって、国王に殺されてこの阿鼻地獄に生じた」と知る。この三つを念じ終れば大乗経典を敬い信じる気持ちが生じ、次生では甘露鼓如来の世界に生じて十劫の寿命を得る。つまり私はこのようにして彼らに寿命を与えたのであって、これをどうして「殺した」と言えようか。

菩薩行として大乗誹謗の罪で婆羅門は殺されたのであるが、それは後に甘露如来の世界に生まれる菩薩救済が説かれている。前述の『観音玄義』所説の三念と同じく、三念を仏性の証しとして説いている。

また、菩薩行としては菩薩の代受苦がよく知られるところである。さらに中国の論書に目を向け考察を進めたい。華厳の澄観（七三八～八三九）は『華厳経疏』十廻向品において次のように示す。

爲レ利二悪趣有情一誓處二悪趣一。如二己舍宅一。設住二悪趣一能證二菩提一。亦能忍受。爲レ除レ物苦一願身代受。令レ彼悪業永不二現行一。一切善業常得二現行一。由二此悲願力一故。一切悪趣諸煩惱品所レ有二麁重一。於二自所レ依皆得二除遣一。得レ入二初地一。釋曰。約レ此但有二悲願意樂一。身不レ能レ

代。由レ悲決定自獲二勝益一。二約二菩薩本一爲二利生一求二法苦行一。已名爲レ代後能爲レ物爲二増上縁一。亦名二代受一。三約二菩薩留惑同事一受有二苦身一。爲レ生説レ法令レ不レ造二苦因一。因亡果喪亦名二代受一。四設有二衆生一欲レ造二無間等業一。菩薩化止不レ従。遂斷二其命一。菩薩自受二悪趣苦報一。令二彼得レ免二無間大苦一。名爲二代受一。此依二梁攝論第十一説一。涅槃仙預國王。亦同二此義一。非二唯意樂一而已。五由二菩薩初修正願一爲レ生受レ苦。至二究竟位一願レ成二自在一。常在二悪趣一救二代衆生一。如二地藏菩薩一及現二荘嚴王一等。（『大正蔵』三五・六九九上）

悪趣の有情を救わんがため、衆生の苦悩を除かんがために菩薩は悲願の働きをかけていく。菩薩は衆生を利益せんが為に代受苦として苦行を実践する。菩薩は煩悩による苦の身体を受け、衆生が苦の因を造らないように法を説く。そして菩薩は衆生が無間地獄に堕ちるような行為を止めさせようと殺害するのであった。菩薩は衆生が無間地獄の苦から免れるよう菩薩自ら地獄の苦果を受ける「代受苦」の方法をとるのであった。この内容は『涅槃経』所説の仙予王の婆羅門殺害もこれと同義であると澄観が指摘している。つまり仙予王の殺害は菩薩の代受苦にあたると理解されよう。

澄観と同じく華厳の分野では智儼（六〇二～六六八）が『華厳経内章門等雑孔目章』において菩薩の殺生について引用文として示している。

如二梁論云一。論曰。復有二經言一。云何菩薩行二殺生一。若菩薩有レ命衆生。斷二其相續一。釋曰。若有レ命則知レ有レ業。若有レ業則知レ有レ惑。由具二此三一。六道四生相續不レ斷。若菩薩隨二其根性一。為説二三乘聖道一。令二彼修行一斷二此三法一得二無餘涅槃果一。不レ相二續衆生一。即是斷レ命故名二殺生一。（『大正蔵』四五・五六四下）

【概要】菩薩はどのように殺生を行じるのか。菩薩は命ある衆生の命を断じる。（命あるから苦悩があり）苦の命あることは業があると知る。その業があれば煩悩である惑がある。この惑―業―苦と連鎖して循環することによって、迷いの六道・四生に相続して迷いを出離できないでいる。菩薩は三乗の聖道を説いて衆生に修行させ、惑業苦の三法を断じて無余涅槃の境界を得させる。それによって衆生は六道の命は相続しないで済む。六道（流転）相続の命を断じるので殺生と名付ける。

衆生は六道の生死輪廻を断じて無余涅槃を得るわけであるが、それは六道輪廻としての衆生の命が修行によって断たれる。この衆生に無余涅槃を得させることを「菩薩の殺生」と説いている。このように一般に経論に説く在家五戒としての不殺生戒と大きく意味が異なっている。

続いて日本の人師として源信（九四二～一〇一七）の著作をもとに考察を進めたい。源信の晩年の著である『大乗対倶舎抄』（「分別大乗要義」

第九之下）に次のように説いている。（『恵全』四―八二五）

是故菩薩心亦有レ犯。非二諸聲聞一以要言レ之。一切饒二益有情一無レ罪身語意業菩薩一切皆應二現行一（釋曰云云）。廣大殊勝者。復由二四種一廣大一故。一由二種種無量學處廣大一故。二由二攝受無量福徳廣大一故。三由二攝受一切有情利益安樂廣大一故。四由二建立無上正等菩提廣大一故（釋曰云云）。甚深殊勝者。謂諸菩薩。由二是品類方便善巧行一。殺生等十種作業而無レ有レ罪。生二無量福一。速證二無上正等菩提一。又諸菩薩。現下行二變化身語一兩業上。應レ知亦是甚深尸羅。由二此因緣一或作二國王一。示レ行下種種惱二有情一事上。安二立有情一。毘奈耶中。又現二種種諸本生事一。示レ行二逼惱諸餘有情一。眞實攝二受諸餘有情一。先令二他心深生二淨信一。後轉成熟。是菩薩所學尸羅甚深殊勝（釋曰。謂諸菩薩悲願相應。後得妙智行二殺生等一。十種作業而無レ有レ罪等者。憎愛樂善法。增悪不善。見諸邪性。說名二後三一。依二止此一故。行二殺等七一而無レ有レ罪。生二無量福一速證二菩提一。或行二前七一不レ起二後三一。大數言レ十。或已伏除爲レ試二彼力一故心暫起。不レ能レ招レ苦故無レ有レ罪。熊助レ道故生二無量福一）。瑜伽四十一云。菩薩見下劫盜賊爲二貪財一故欲レ殺二多生一。或復欲レ害二大徳聲聞獨覺菩薩一。或復欲レ造二多無間業一。見二是事一已發レ心思惟。我若斷二彼悪衆生命一墮二那落迦一。如其不レ斷無間業成當レ受二大苦一。我寧殺レ彼墮二那落迦一。終不レ令二其受二無間苦一。如レ是菩薩意樂思惟。於二彼衆生一。或以二善心或無記心一。知二此事一已。爲二當來一故深生二慙愧一。以二憐愍心一而斷二彼命一。由二是因緣一。於二菩薩戒一無レ所二違犯一。生二多功徳一。

（『恵全』四・八二五～八二六）

全十四巻のうち、ここは「大乗要義」を説く最後の二巻の一部（第十四巻）である。「廣大殊勝者～」および「甚深殊勝者～」以下は源信が玄奘訳『攝大乗論本』を引用している箇所である。[14]『攝論』において、戒律による学の相違について説く一段である。[15]略して四種類の違いがある。その第三は広大さの違いとして四種ある。また第四は深さに違いを説く。菩薩はこのような方便の勝れた智慧によって、殺害など十種のことを為しても罪はなく、量りしれない福徳を生じ、速やかにこの上ない菩提という果報を得る。また変化がなす身体と言葉の行為がある。これが菩薩に深い戒律であると知るべきである。この戒律によって菩薩は、国王となることもあり、種々のことをして衆生を苦悩させ、いろいろの本生譚を現して衆生を苦しめ、後に衆生が信心を生じ、そして衆生に善根を成熟させんとする。これが菩薩の学ぶ深い戒律である。その解釈を源信は受けて玄奘訳の『攝大乗論釋』を引用している。菩薩の殺生には罪はなく、量りしれない福徳を生じ速やかに菩提を生じると解釈するのである。そして源信は続いて『瑜伽師地論』四十一[16]から引用する。『瑜伽論』で菩薩が菩薩の律儀に安住する内容を説く一段である。菩薩は、

盗賊が貪欲による多くの殺生、或いは大徳の声聞・縁覚・菩薩への危害、或いは多くの無間業を造ることを見て発心し思惟する。菩薩がもし彼の悪衆生の命を断じたなら地獄に堕ちる。しかし、そうしなかったら衆生は無間業を造り正に大苦悩を受けることになる。そこで菩薩がむしろ彼の衆生を殺して地獄に堕ちよう。そうすることによって悪衆生は無間の苦悩を受けずに済む。このように菩薩は考え思惟し、彼の衆生においては善心や無記心を以てこのことを知りおわり、深く慙愧の念を生じて憐愍の心を以て彼の命を断じたのである。この因縁により菩薩戒に違犯することは無く、多くの功徳を生じると説いている。このように源信は菩薩の律儀として菩薩による殺生の記事に目を留め、『摂大乗論』『瑜伽論』などを続けて引用したものと考察される。源信は大乗菩薩行としての殺生を引用文によって示そうとしたのであろう。

以上、殺生についての仏典の記述を検討すると、仏菩薩の場合に限って説かれていることが理解された。

結　語

仏典では五戒の第一に不殺生戒を挙げて、出家在家を問わず他の命を奪うことを厳しく断じている。一切衆生の「いのち」の尊厳を仏教が説く所以であることは論ずるまでもない。にも関わらず、仏典中には場合によっては殺生を認めるかのような経説がみられる。そのような特異例とも思われる説示が漢語仏典を調査すると少なからず検出された。先行研究の中に「殺生是認論」なるテーマがあり、そこで経典名に挙げられた典籍を含め、殺生について仏典の再検討をおこなった。

仏典の中で密教経典・『涅槃経』それに印度・中国・日本にわたる論師の文献を再検討した結果、「殺生是認論」を裏付けるような記述は認められず、殺生を是認するというのは仏菩薩の場合に限って説かれていることが明らかとなった。いわゆる五戒所説の殺生の意味とは大きく異なり、「殺生是認論」という用語自体が誤解を招きかねないように感じられる。今回調査した文献では、すべて約仏（仏菩薩の立場）として殺生を説いており、それは菩薩の衆生救済という利他行を指すものである。勿論、そこには殺生という行為が衆生に許される説示例はない。

「殺生是認論」としては「仏教の理想主義的人間観を基底としている」「人間は本来的に清浄であるという信念があってこそ許されるものである。染汚に満ちた現実にそのままの適応は至難であろう。」等と断っているが、それを安楽死問題と関連付けるところに問題があると述べたい。殺意なき犯行を無罪に説く・汚れなき心を持つ者の殺行は許される等の仏典記述によって、今日の任意的安楽死を肯定する解釈には大きな疑

問を感じる。殺生や安楽死の問題について仏典にその淵源を求めることは、仏典解釈における約仏と約生の混乱ではないかと考察する。[17]

以上のように仏典にみる殺生について考究することで、逆説的に「善き生き方」とは何かを探求した。重い悪業を為した無間業の罪により無間の大苦悩を受けるような衆生に対して、菩薩は未然にその悪業を止めさせようと六道輪廻の衆生の命を断つのである。衆生の惑業苦という法の連鎖を断ち、流転相続の命を断じることを菩薩の殺生というのであった。菩薩の殺生は智慧と慈悲による菩薩行の一面である。そしてこの菩薩行である智慧と慈悲のはたらきに衆生が信順していくことをもって、仏教における「善き生き方」と捉えたい。今後も本研究班では、仏教における「善き生き方」とは何かを課題として探求していく。

最後に、本稿を執筆するにあたり、班員各位から文献調査などで多大なる助力を得たことを付記しておきたい。

註

(1) 三浦和浩「仏典に見られる「断命根」―前生譚を中心として―」(『仏教文化研究所研究紀要』第五一集)。

(2) 杉本卓洲「仏典に見る殺生是認論―安楽死問題に寄せて―」(『論集』六号・一九七九年・東北印度学宗教学会) 九一～九二頁。

(3) 杉本卓洲『五戒の周辺―インド的生ダイナミズム―』平楽寺書店・一九九九年) 六二～六三頁。

(4) この部分について著者杉本卓洲氏は註において、この原文は見当たらず、『倶舎論』にも訳文を見出せないと述べている。チベット訳にもなく、『倶舎釈論』中に見える「又於犯死罪理」という文も相当するか否か定かでなく、問題のあるところであると指摘する。

(5) 杉本卓洲・前掲書六八頁。

(6) 木村文輝「「自殺」を是認する仏教の立場―「人間の尊厳」の具現と安楽死問題―」(『生命倫理』一八―一・二〇〇八年・日本生命倫理学会) 一五八～一六五頁。

(7) 小池清廉「初期仏典における痛悩者への対応」(『仏教学研究』六八号・二〇一二年・龍谷仏教学会) 五二～五三頁。

(8) 小池清廉・前掲論文四四～四五頁。

(9) 『国訳一切経』(大東出版社・一九三三年・毘曇部二八) 三三九～三四〇頁参照。

(10) この出典は『阿毘達磨順正理論』であり、この論書は世親の『倶舎論』の偈頌を衆賢が説明し、世親と意見の異なる場合には批判する。二人の争点は「三世実有説」を認めるか否かにある。ところで、該当の『阿毘達磨順正理論』の箇所は弁業品で『倶舎論』の批判箇所ではなさそうである。(『仏書解説大辞典』大東出版者・一九七七年・第一巻三〇頁、および『仏典入門事典』永田文昌堂・二〇〇一年・二〇五頁参照)

(11) 異訳である真諦訳の『攝大乗論』が意味解釈する上で参考となる。甚深差別者。若菩薩由如此方便勝智行。殺生等十事無染濁過失。生無量福德速得無上菩提勝果。復次有變化所作身口業。應知是菩薩甚深戒。由此戒有時菩薩正居大王位。或現種種逼惱衆生。為安立衆生於戒律中。或現種種本生。由逼惱他及逼惱怨對。令他相愛利益安心。生他信心為先。後於三乘聖道中令彼善根成熟。是名菩薩甚深戒差別。(『大正蔵』三一・一二七上)

(12) 無性の釈である『攝大乗論釈』にも同様に説かれている。論曰。甚深殊勝。謂諸菩薩由是品類方便善巧。行殺生等十種作業。而無有罪。生無量福速證無上正等菩提。又諸菩薩現行變化身語兩業。應知亦是甚深尸羅。由此因・或作國王示行種種惱有情事。安立有情毘奈耶中。又現種種諸本生事。示行逼惱諸餘有情。真實攝受諸餘有情。先令他心深生淨信後轉成熟。是名菩薩所學尸羅甚深殊勝。(『大正蔵』三一・四二六下)

(13) 三浦和浩・前掲論文。

(14) (『大正蔵』三一・一四六中～下)。

(15) 岡野守也・羽矢辰夫『攝大乗論 現代語訳』コスモ・ライブラリー・一九九六年・一四七～一四九頁、参照。

(16) 『大正蔵』三〇・五一七中に原文がみられ、この箇所は『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会・第三版一九五八年・第三巻二九三三頁)に「菩薩戒に特殊なる開制にして、古来一殺多生の説と称せられる」と紹介される。当辞典で「殺生戒」について菩薩戒と解説するのは、この箇所のみである。

(17) 杉本卓洲氏は前掲書の中で、安楽死について、種々の検討をふまえ「耐えがたい肉体的苦痛を伴った不治の患者を、本人の意志に基づいて医師が適当な処置によって安楽にしなせてやること」と定義している。氏は殺生および安楽死是認の教説として「大方便仏報恩経」所説のバラモンが盗賊を殺害する「一殺多生」の例の他に『瑜伽師地論』『大般涅槃経』『大寶積経』『大日経』および『心障清浄論』などの内容を挙げて仏典が殺生の容認を説いていると指摘する(同書・三頁～五五頁)。また殺生是認論の淵源として『四分律』『摩訶僧祇律』『十誦律』等の内容を挙げ、仏典には殺生および安楽死が許容された教説があることを論じている。

これに対して、本研究班では再検討しそれらの出典内容は菩薩の利他行として捉えるべきであり、現代社会の安楽死など衆生同士の問題において解釈するのは無理であろうと理解した。また律蔵の殺生罪にあたらないとする事例は、あくまで為された行為という結果に対して仏の判断であり、殺生罪にあたらない所説をもって殺生是認と指摘することも疑問である。それは次に示す殺生を見越した祠堂建立のような論理ではなかろうか。

衆生の立場(約生)で説いている事例で言えば過失致死や体制上本人の意思に沿わない行為を殺生罪として問わない記述も若干ある。また、本稿での検討は大部の仏典の一部であり、今後より詳細に殺生に関する用例を検討することは課題である。前述の例として次のような記述がある。殺生した後に供養を願って祠堂が建てられるのが順序である。しかし殺生することを見越して、殺生する対象を弔うために祠堂を建立することは邪悪なことと指摘する。源信の『大乗対倶舎抄』(『分別業品』第四)には次のように説く。

第一義不善者。謂一切流轉。生得不善者。謂由レ串二習不善一故。感二得如レ是異熟一。由二此自性一即於二不善一任運樂住。方便不善者。謂依二止レ親近一不善丈夫一故。聽二聞不正法一。不如理作意。行二身語意惡行一。現前供養不善者。謂想二對歸一依隨一天衆一已。或殺害意爲レ先。或邪惡見爲レ先。建二立祠廟一興二供養業一。令二無量衆廣樹非福一。殺害意爲レ先。建二立祠廟一者。謂於二是處一害二牛羊等一。以祭二天神一。邪惡見爲先。建立祠廟者。謂於二是處一。受二自餓等苦一。求福求願。損害不善者。謂於一切處。起二身語意種種邪行一。引攝不善者。謂行二身語意諸惡行一已。於二惡趣善趣一。引攝不愛果異熟一。或引或滿。於二惡趣中一。具受二引滿果異熟一。於二諸善趣一。唯受二滿果一。謂生レ彼已。由二惡行力一受二貧窮苦一。

(『恵全』四・三一三～三一四)

次に二つ目の例として挙げる。衆生において、殺す側が団体の場合はどのような殺生にあたるか示す例とみられる。『倶舎論』の記述に次のように記される。

若有二多人一集為二軍衆一欲レ殺二怨敵一。或獵レ獸等。於レ中隨有二一殺生一時。何人得レ成二殺生業道一。頌曰。軍等若同レ事　皆成如二作者一　論曰。於二軍等中一若隨有二一作殺生事一。如二自作者一一切皆成二殺生業道一。由二彼同許為二一事一故。如下為二一事一展轉相教上。故一殺生餘皆得レ罪。若有他力逼入二此中一。因即同心亦成二殺罪一。唯除下若有二立レ誓自要レ救二自命縁一。亦不レ行レ殺。雖下由二他力一逼在二此中一上。而無二殺心一故無二殺罪一。

（『大正蔵』二九・八六中）

【概要】もし多人数の軍隊があり、敵を殺そうとしている場合があるとしよう。一人の殺生をした場合、何人が殺生の業を成したことになるのか。それは一切の皆が殺生の業を成したことになる。彼らはその一つの行為を認め許して為したのであるから。その一つの殺生という行為を順々に伝え教えていたようなものである。よって一人の殺生行為は他の者も皆が殺生という罪を得るのである。もし他の力（権力など）に逼られて軍隊に入り、同じ心のもとに軍に所属するなら殺生罪を得る。ただ、もし、殺生をしないという誓を立てて軍に居る場合は殺生罪から除かれる。他の力に逼られて軍隊に居ても殺生する心が無い故に殺生罪もないと教えている。

（道元 徹心）