

現代社会における仏教徒の個人倫理について

金剛大学校 仏教文化研究所 HK 研究教授

イ 李 ヨン ジン
李 栄 振

大正大学研究紀要 第一〇〇輯 特別号

「仏教が現代社会に積極的に参加し、主導的な役割をしなければならない」という主張は、韓国で仏教学を勉強している筆者が最近 20～30 数年余の間に、仏教学会のセミナー¹⁾あるいは個人的な対話でよく聞く話の一つである。

このような認識の変化として、韓国での仏教団体が福祉と南北統一活動などの対社会活動を活発に始めたことがあげられる²⁾。また、最近では仏教学の分野で、仏教学を基本とし、現代社会が直面しているさまざまな問題を解決するための応用仏教学科が新設されたり³⁾、応用仏教学に関連する論文が多く出されている⁴⁾。もちろん、このような流れが持つ肯定的な面を否定することはできないが、前者の場合、特に、対社会奉仕において強い、プロテスタントとカトリックの勢いに対抗するためであり、後者の場合は仏教学を専攻した大学・大学院生・博士が就職できず、また、相対的に劣悪な環境に就職する現実がその背景にあることは否認できない事実である⁵⁾。

韓国では最近、プロテスタントとカトリックの躍進が目立つ。例えば、十年ごとに一度ずつ行われる統計庁の宗教人区分布中、2005 年の報告書によると、宗教がある人とない人の割合はそれぞれ 53.08%と 46.48%であり、宗教がある人の中で各宗教の割合は仏教—プロテスタント—カトリック—その他の順で、それぞれ 22.80%—18.32%—10.94%だった⁶⁾。ところが 2013 年にキリスト教の一団体が調査した統計によると、宗教がある・ないの割合が 55.1%と 44.9%で、宗教がある人の割合はプロテスタント—仏教—カトリックの順で、それぞれ 22.5%—22.1%—10.1%で、プロテスタントが仏教信者の数を上回っていた⁷⁾。もちろん、この場合、キリスト教団体が依頼したアンケートの結果であり、完全に信頼することは難しいだろう。ところが、ある日刊誌の記事によれば、ソウルは教会の数が寺の数より八倍多く、カトリックとキリスト教はソウルや首都圏などの大都市では強いが、仏教は高齢者層が主である農村で強い⁸⁾とされている。

このような事実は今後十年あるいは二十年後、仏教信者の主な層を成している高齢層がいなくなった後の韓国仏教の現実が決して明るくないということを示唆している。したがって、社会奉仕などの積極的な活動を通じ、仏教の肯定的な面を見せることによって、現在の外延を広め、未来のために布教師を育てるなどの応用仏教を勧奨するのは、仏教の立場では生存のための必須な戦略だと言えるであろう。

サンスクリット写本についての研究を主にしている筆者は、「仏教が主導的に参加し、世の中を変えることができる」という主張について、「果して他の宗教と明らかに区分化される仏教ならではの観点と思想を持って、社会を発展させることができるのか」という疑義を抱いてきた。筆者の理解では、歴史的に見ても仏教は世俗社会に政治的・社会的に常に参加してきたし、その結果が常に肯定的に現われてはいない⁹⁾。また、応用仏教学を取り入れることによって、仏教学専攻者が爆発的に増えたが、ところが、いまだ就業率とは無関係な仏教学界に対し、質的成長がなく、量的な成長のみを追求しているのではないかとこのように理解する筆者としては、2013 年秋に日本の大正大学で開かれた「現代社会で仏教の役割」というセミナーに参加するようお誘いをいただいた時、主題にそぐわない発表者になってしまうのではないかと数度、遠慮したが、現在暮らす社会について負い目を感じている一人の仏教学者として、一種の義務感を持って参加することにした。そして、筆者にとって関心があるのは「仏教文献を研究する学者として、肉食・軍服務、従軍・飲酒などの韓国あるいは韓国以外で起きている社会現象について、どういう態度を見せるのか」であることに気づくようになった。このような関心分野は、在家信者である仏教徒なら当然守らなければならない、筆者の理解では個人倫理 (personal ethics) と言いかえることができ、より正確で正しい行動 (right conduct or behavior) と定義することのできる五つの戒律 (pañca sīlāni) と関係が深い。

この五戒は他でもなく、在家信者 (upāsaka と upāsikā) である仏教徒 (Buddhist) が守る価値があるという点で、

筆者は「私は果して仏教徒か」と自問するようになった。誰かから「あなたは仏教徒ですか」と聞かれた時、特に、仏教以外の宗教を持っている人からの問いであるならば、「そうだ」と答えてきたが、仏教を宗教としている人の問いについては、時々「仏教徒ではない」と答えてきた。二つの場合とも「仏教徒」になるための正確な資格要件が分からない状態だが、前者の場合は仏教学の研究を通じて生計を立てている仏教学者という意味で肯定の答えをしたし、後者の場合は次のような二つの文脈から否定の返事をしたように思う。一つ目は自らを「仏教徒」と称するのが恥ずかしかった場合であり、二つ目は仏教徒が「ブッタの教えを疑わずに (asaṃśaya) 信じる人々」を称する場合であった。

筆者は二つの事柄に焦点を合わせて、本論を進めていきたい。まず、個人的な問いを解決するため、「誰が仏教徒なのか」を論議してみたい。この論議では仏教徒になるために、必ず前提となるべき、「三帰依」また、先立って言及した五戒を扱う。その次に十種の大善地法 (kuśalamahābhūmikādharmāḥ) の項目から、広く知られている慚 (hrī) と愧 ([vy-] apatrāpya) に関して論議したい。この二つは単純に、大善地法に含まれる心所だけではなく、戒を保持するのにおいて、すなわち、戒律の項目 (śikṣāpada) を犯したとき、これを再び、犯さないための重要な役割もしている。したがって、五戒をはじめ、戒律の遵守と関連が深いと言える。

1. 誰が「仏教徒」なのか

おそらく、仏教僧侶を除き、自らを仏教徒と思う在家信者は、寺で行われる宗教儀礼に定期的、あるいは不定期に参加したり、このような宗教行事に参加はしないが、仏教の教えに好意を持っていて、その教えに従って生活しようと努力する人々がその多数を占めるようである。ところが、仏教徒を定義するのにあたって、最も重要な基準は「仏・法・僧の三宝についての帰依」であろう。三帰依は、仏教行事で最も先に行われる儀礼であり「私は仏・法・僧という避難所に行きます (あるいは帰依します)」という形式を帯びている。このような三帰依は、三宝にどのような修飾語がつくのかによって、その形態を異にする。ある場合には、三宝の中で、僧に比丘を添加し、比丘僧伽と規定している¹⁰⁾、他の場合には仏・法・僧それぞれに「二足のある存在の中で最高・離欲 [を教える法] の中で最高・衆の中で最高」の修飾語を加えている¹¹⁾。また、他の場合は法を「すべての大僧 (samagraṃmahāyānam)」とし、僧を「不退転菩薩の衆 (avaivartikabodhisattvagaṇa)」と見ている¹²⁾。このような違いは仏・法・僧についての定義が文献ごとに異なることを意味する。注釈書を見ても三宝の定義は必ずしも一致していない。

例えば、主流仏教である説一切有部の見解によれば、仏は「ブッタ [たち] を作る無学の法」である。これは盡智 (kṣayajñāna) と無生智 (anutpādajñāna)、そして、これらに伴う無漏の五蘊 [たち] を指し、成道の前と後で異なる色身 (rūpakāya) [たち] は除く。法は涅槃 (nirvāṇa) を意味し、僧は四向四果の聖人たち (āryapudgalāḥ) を指称する¹³⁾。大乘論書である『現觀莊嚴論』の注釈書でアーリヤ・ヴィムクティセーナ (Ārya Vimuktiṣeṇa) は、仏を、ブッタを意味する一切智者 (sarvajña) ではなく、三種類に分けていて、すべてを知っている、知恵の一切智 (sarvajñatā) であり、法を伝統的な観点によって離欲 (virāga) とし、僧を「不退転菩薩の僧伽 (avaivartikabodhisattvasaṅgha)」と見ている¹⁴⁾。したがって、時代、あるいは各学派によって、三宝の定義が変わってきたことが分かる。

それならば、このような三帰依をしたら、皆が仏教徒になるのか。異論の余地はあるが、カシミールの有部と世親 (Vasubandhu) は、男性在家信者になるためには、このような三帰依以外にも近事律儀 (upāsakasaṃvara) が必ず必要だということに同意している¹⁵⁾。ここで近事律儀とは、当然、遠ざけるべき五つの法からの遠離を受けることだが、この五つは殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒 (prāṇātīpāta • adattādāna • kāmamithyācāra • mṛṣāvāda • surāmaireyamadyapāna) を示す。すなわち、近事律儀は五戒 (pañca śīlāni) を指称するものである。したがって、少なくともこの立場からは、在家信者になるためには三帰依のみならず五戒を受けることが必須である¹⁶⁾。

五戒は受戒者個人としては、悪い行為を犯すことを防止し、それによって招く事になるつらい結果から自分を保護する役割をする。確かに、他人あるいは存在の利益に反する行為をしないという誓約は社会的機能を持っている¹⁷⁾。

それなら、三帰依をし、五戒すべてを受けたが、これを厳格に守ることができない、すなわち、酒を飲むことで最後の項目を犯し、まだ幼い娘のために蚊を殺そうと蚊取線香を立てたり、さらに、動物が人のために惨めに飼育

されているということを知りつつも、これらを食べることで間接的に殺生をして、一番目の項目に背いている私は、果して仏教徒なのか。おそらく、仏教徒の定義を厳格に適用したならば、〔真実の意味で〕仏教徒ではないと言わざるを得ないのかもしれない。ただ、次のような『俱舍論』の文章を考慮するなら、このような定義をもう少し緩く適用する可能性があるものと思われる：

〔経量部〕もし、必ずしも、すべての男性在家信者が近事律儀にとどまる者ならば、なぜ、世尊は〔五戒中〕の一つを守り、二つを守り、三つ、四つを守り、すべての五戒を守る男性在家信者がいるとおっしゃったのか。〔有部〕なぜなら〔世尊は〕ある人が特定の戒律の項目 (sikṣāpada) を保護する時、彼をその〔特定の戒律の項目を〕行う者だとおっしゃったからである。ところが、すべての〔男性在家信者は近事〕律儀にとどまる者という点で同じである¹⁸⁾。

このように有部は五戒をすべて受けたが、特定の状況あるいは環境によって、五戒中、一つだけを守る者、二つあるいは三つ、四つ、または五つすべてを守る在家信者を認めている。これに対して、経量部は状況によって、選択的に戒を守るのではなく、本来から、一つ、あるいは二つなどの戒律の項目を受けたからだとして反発している¹⁹⁾。したがって、有部のこのような見解を弾力的に適用したら、三帰依をし、五戒すべてを受けた経験のある筆者は不飲酒の戒を破っていても仏教徒だと言えるであろう。だが、五戒中、最も重要な、そしてその報いが重いと考えられる、生きている生命を〔直接的にでも間接的にでも〕殺害しないという最初の盟誓を守っていない場合にも、このような主張は有効なのだろうか。筆者は五戒を犯したら、仏教在家信者の地位が剥奪されるという内容の叙述をいまだ探せていない。また、先の引用では、有部でも経量部でも、当時、生計などの理由で不可避免的に戒律を守ることができなかった人がいるという点に同意している。したがって、五戒は在家信者として最善をつくして守らなければならないものの、ある場合には完全に守ることができない「理想的な道徳律 (ideal ethics)」であることが分かる。

もちろん、このような点が五戒を守らない行動を正当化するようではいけない。例えば「人間に害のある虫は殺しても良く²⁰⁾、牛・豚・ニワトリは人間が食べるために殺すことができ²¹⁾、必ずしも、殺すしかないのなら、慈悲を根拠に、残忍ではないように殺さなければならない²²⁾」という主張は断じて仏教徒の倫理に相反するものである。おそらく、魚を含む肉食に寛大な仏教徒は次のように主張することもできる。

1. ブッダは肉食を禁じていないし²³⁾、三つの側面で清浄なら (trikoṭipariśuddha)、つまり、比丘あるいは比丘尼が自分に食物供養をするため、動物が殺害されたことを直接、見たり聞いたり、そういう状況が疑われなかったら、食べることができるため²⁴⁾、自分が直接、殺害しない限り、仏教徒に肉食は大きな問題ではない。

2. 植物も生命体だから、菜食と肉食には生きているものを食べるという点で、根本的な違いを見いださにくく、菜食主義者が持つ道徳的な優越性・執着の一形態である肉への嫌悪などの否定的な面があり、肉食よりずっと悪い行動が多い²⁵⁾。

このような主張などは、シュミットハウゼンの指摘のように²⁶⁾、時代的状况、つまり、ブッダが肉食を禁じていないことは、僧侶は元々、食物という托鉢を通じ、在家信者が残した食べ物を食べるものであり、このような托鉢が選択事項になって在宅信徒から食物供養を受け入れるようになった時に「三つの側面からの清浄」が出てきた²⁷⁾ことを考慮せずに、自分の肉食の習慣を続けるための言い訳に過ぎない。五戒をはじめ、戒律は時代的状况を反映してきたし、反映すべきなのである。現代社会では商業的な利益のために、牛などの動物が仕方なく、惨めな状態でただ死ぬ日を待って、大規模に飼育されていて、魚をはじめとした海の生物もやはりいろいろな先端装備を動員して大単位で捕獲されている。したがって、現代社会での肉食は過去の単純に生存のための、あるいは恭敬を表示するためにもてなすごちそうとは次元を異にし、極端的に言えば、他人に殺害を指示する命令を下す行為と同じである²⁸⁾。そうであるならば、仏教徒なら不可避な状況を除いて²⁹⁾肉食を禁ずるとか、少なくとも、一度に不可能なら、その量を少しずつ減らしていかなければならない。このような努力を通じ、動物の死体から作られる食べ物の材料の流通が少しでも減るなら、少なくとも、少数ではあるだろうが何頭かの動物は、惨めな状況から脱することができるからである。

このように、戒律は時代的状况に合わせて、新たに解釈され、守っていかなければならない。また、他の例では、

五戒の三つ目の項目である不邪淫と関連した「同性愛」だといえる。伝統的な仏教的観点からだけでなく、現代でも同性愛に関する主流的考えは否定的であり、さらには治癒しなければならぬ病気の脈絡として論議されている³⁰⁾。しかし、一部ではあるが、同性の結婚を許容した西欧だけでなく、韓国でも同性愛を愛の一つの形態として認める人がますます増加していて、このような現象は一層、普遍化するものと思われる³¹⁾。したがって、この戒律もやはり社会的流れによって適用あるいは解釈を変えていかなければならないであろう。

さて、関心を筆者が仏教徒ではないと答えた場合、すなわち後者、つまり「仏教徒がブツダ（たち）の教えを疑わずに (asaṃśaya) を信じる人々」と限定される文脈から、仏教徒ではないと答えた件に話を移してみたい。筆者は仏教を勉強しながら出会った保守的な、あるいは権威的な傾向の仏教徒の中で、特に信を強調してきた人に接することがあった。

この人たちにとっては、筆者が持っている疑心 (saṃśaya) は、それがいくら軽いとしても、ブツダ〔たち〕の教え（仏教）を理解したり、修行するのに障害になる分別 (vikalpa) として、除去されるべきものだと認識されていた。そうならば、「疑心」は仏教徒に不必要な項目なのか。インドの八世紀後半の有名な般若経の注釈家であるハリバドラ (Haribhadra) によれば、『般若波羅蜜』というブツダの教えを聞くやいなや、直ちに (dhagiti)、疑う心なく (asaṃśaya)、信 (prasāda) を起こす随信行者 (śraddhānusārin) に「疑心」はそれほど必要なものとは思われていない。しかし、随法行者 (dharmānusārin) の場合は、信を起こすのに先立って、(1) 異なる、正しい認識手段 (pramāṇa) によって、般若波羅蜜の教えに問題点を発見しないことと、(2) 般若波羅蜜がブツダを生んだと確信する二つの過程を経る³²⁾。このような (1) と (2) の過程では、「疑心」が必ず伴うものと思われる。実際、ハリバドラをはじめ、ダルマキールティ (Dharmakīrti) 以後、認識・論理学 (pramāṇa) の伝統に即した論師たちは、論書の初めに論書のサンバンダ (sambandha: 成就手段と成就対象の関係あるいは師資相承の関係)、主題 (abhidheya)、目的 (prayojana) を叙述する³³⁾。そして、このような項目は論書を学ぼうとする人々に「論書を学ぶ利益についての疑心を起こし (arthasaṃśayotpādakatā)」、実際にこの論書を学んで、慣れさせる役割を果たさなければならない。ここでの疑い (saṃśaya) とは「分別」の否定的な意味ではなく、一種の動機付与 (motivation) という肯定的な役割をしている。個人的には多くの情報に接することができ、相対的に教育水準が高い現代の仏教徒たちの場合、随信行者よりは随法行者が多数を占めると考えられる³⁴⁾。もしそうならば、ブツダ〔たち〕の教えを学び、慣れる動機を付与する「疑心」は否定的に扱われてはならない。また、二つの目の文脈で、筆者の答えもやはり、非仏教徒ではなく「随信行者 (śraddhānusārin) であり、仏教徒ではない」と修正されなければならないのだ。

2. 慚 (hrī) と愧 (apatrāpya) の役割

私たちは先立って五戒をはじめ、戒律は一つの理想的な道德律として、仏教徒なら誰もが命の終わりまで (yavātjivam) 時代的な状況に合わせて最善を尽くして、守るよう努力しなければならないということを見てきた。ところが、これが「理想的な」という修飾語がつく限り、環境と状況に応じて、あるいはまだ十分に啓発されなかった性向によってこれを遵守することができない可能性を含む。それならば、正しい行動である戒律を再び守るために、布薩 (poṣadha) の日に慚悔の儀礼に参加するなどの形式的な手続きが必要であろう。ところが、このような儀礼が単に形式にならないために、まず、自分が戒律を遵守できなかったという恥ずかしさ (羞恥) の省察が前提にならなければならない。このような「恥ずかしさ」は、仏教文献において慚 (hrī) と愧 ([vy-] apatrāpya) という名称によって論じられるが、たとえ、その量は多くないとしても、仏教の最も重要な要素の一つだと考える。

説一切有部の分類によれば、慚と愧は善の心と常に共にある十種の心所、つまり大善地法 (kuśalamahābhūmikādharmāḥ) に含まれ、その反対の無慚 (ahrikya) と無愧 (anapatrāpya) は不善な心と常に共にある二種の心所、すなわち大不善地法 (akuśalamahābhūmikādharmāḥ) を構成している。慚と愧の最もよく知られた定義は、それぞれ「自分自身を振り返って、過ちによって恥ずかしがること (ātmāpekṣayā doṣair lajjanam)」と「他人をよく見て〔自分の過ちによって〕恥ずかしがること (parāpekṣayā lajjanam)」である³⁵⁾。このような解釈は慚と愧の語根 (dhātu) である、√ hrī と √ trap が同義語として「恥じる (√ lajj)」を称すると

いう前提の下、前者を自分と関連した恥ずかしさ、後者を他人と関連した恥ずかしさと定義している³⁶⁾。このような説明は『俱舍論』に見られる慚と愧の定義の中の二番目にあたる。一番目の定義は、

- ① 慚—〔戒定慧三学という〕徳性とこの徳性を持つ人を敬い (sagauravatā)、尊重し (sapratīsatā)、難しく思っ
て従うこと (sabhayavaśavartitā)
- ② 愧—立派な人々が非難する〔行動〕(avadya[samudācara]) に対して恐ろしく思うこと (bhayadarśitā)、
すなわち、望ましくない結果 (aniṣṭamphalaṃ) を引き起こすと思うこと³⁷⁾

としていて、「慚」を恭敬 (gaurava)、「愧」を恐れ (bhaya) と関連して定義づけている。『瑜伽師地論』『菩薩地』では『俱舍論』の二つの定義が混合した慚と愧を見ることができる：

「慚」とは、菩薩が非難を浴びるべき行動に対して、他でもなく、自身の誤りを知って恥ずかしがること (lajjā) である。「愧」とは、それと同じ〔非難を浴びなければならない行動について〕他の人々を恐れて敬うことから (bhayagauravāt) 引き起きた恥 (lajjā) である。また、菩薩のこのような恥ずかしさは、自然に徹底 (tīvra) されていき、まして、繰り返し修習する (abhyasta) というのは、言及する必要さえない (prāg evābhyastā)³⁸⁾。

このような「菩薩地」の定義は基本的に『俱舍論』の二番目の慚と愧に対する定義を取っている。ところが、慚と愧ともに現われる「非難を浴びるべき行動 (avadyasamudācara)」は『俱舍論』の最初の定義の中で「愧」にのみ該当するもので、「愧」に対する定義の中で「恐ろしさと恭敬 (bhayagaurava)」という複合語は、順序通り、『俱舍論』の最初の定義の「愧」と「慚」と密接な関係を結んでいる。しかし、引用で重要視したいのは「菩薩が慚と愧を繰り返し修習 (abhyāsa)」するという文である。それならば、菩薩はいかなる方式で慚と愧を繰り返すのか。これに関しては「菩薩地」戒品 (śīlapaṭala) に現われた自性戒 (svabhāvaśīla) の説明を参照にできる。自性戒 (Right conduct with respect to its essence) は菩薩が持つ九つの戒の中で最初の戒であり、これは①他人から正しく戒を受ける (parataḥ samyaksamādāna)、②非常に清浄な意図 (suvisuddhāśayatā)、③すでに犯したことを繰り返して (vyatikrāntau pratyāpatti)、④犯さないため、心を専念し、注意集中 (mindfulness) を確固にする (avyatikramāya ādarajātasopasthitasmṛitā) という四つの特性 (guṇa) と結合する。「菩薩地」では、この四つの特性について次のように説明している。

その〔四つの特性〕の中で、「①他人から戒を正しく受けた後」、菩薩は学戒を犯す時、他人を見て、愧 (vyapatrāpya) を起こす。菩薩が戒に対して「②非常に清浄な意図を持っている限り」、彼は学戒を犯す時、自らを振り返り「慚 (hrī) を起こす。学戒を「③犯すことを振り返ること」と「④はじめから専念し、〔学戒を〕犯さない」という二つの原因によって、菩薩は良心の呵責を持たなくなる (niṣkauṛṭya)。このように菩薩は〔他人から戒を〕正しく受けることと、清浄な意図によって「愧」と「慚」を起こす。それは「愧」と「慚」のため、すでに受けた戒を保護し、〔すでに受けた戒を〕保護する時に良心の呵責がなくなるのだ³⁹⁾。

引用によれば、菩薩はすでに自分が受けた戒を犯す時、まず、他人をみて、恥ずかしい気持ち (愧) を起こし、その自分が戒を遵守しようとする清浄な意図を持っているため、自ら、恥ずかしがる気持ち (慚) を起こす。このような慚と愧は一面、仏教修行道で障害になる良心の呵責 (kauṛṭya) のような否定的な役割もするのである。ところが、菩薩は慚悔の意識などを通じて、戒を犯したことを振り返って、二度と戒を犯さないという確固たる決心と戒の遵守の下、良心の呵責から脱する。先の引用での「菩薩は慚と愧を繰り返す」とは、菩薩が戒の項目を犯す度、このような過程を繰り返すということを意味している。また、このような繰り返しによって、慚と愧が徹底して (tīvra) いき、結局は戒を完全に遵守するようになるのである。このような「菩薩地」の過程は先立って言及した五戒にも、そのまま適用ができる。もちろん、これが「戒に背くことは回復ができるから、遵守しなくても構わない」という戒律の緩い適用を意味してはならないであろう。

参考文献

< 略号 >

AAVi *Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstra-vivṛti: Haribhadra's Commentary on Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstra.*

Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript. ed. Amano, Hirofusa. Kyoto, 2000.

AAvṛ *Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena*: primo Abhisamaya. ed. Pensa, Corrado. Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. ed. Prahlad Pradhan. KP Jayaswal Research Institute, 1967.

BoBh *Bodhisattvabhūmi. A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*. ed. Wogihara, Unrai. Tokyo, 1930-1936.

LAS *The Lañkāvatāra sūtra*. ed. B Nanjiō. Otani University Press, 1956.

<文献>

コ・ビョンチョル他、『韓国の宗教現況』、文化体育観光部、2012

キム・ソンチョル、「仏教大学卒業生の社会進出現況と改善法案」、『仏教文化研究』Vol.7、pp. 147-184、2006

キム・ヨンテ、「韓国仏教史の護国事例と護国仏教認識」、『大覚思想』Vol.17、pp. 43-73、2012

Gnoli, Raniero. *The Gilgit manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu : being of the 15th and 16th sections the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin. Vol. 50*. Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1978.

Harvey, Peter. *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values and issues*. Cambridge University Press, 2000.

Isaacson, Harunaga. "Ratnākaraśānti's Hevajrasahasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works I)." In: Raffaele Torella (ed.) : *Le Parole e i Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente. Serie Orientale Roma vol. 92. (2001) :457-487.

Faure, Bernard. *Unmasking Buddhism*. John Wiley & Sons, 2009.

Funayama, Toru. "Arcaṭa, Śāntaraṅgita, Jinendrabuddhi, and Kamalaśīla on the Aim of a Treatise (prayojana)." Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens 39 (1995) : 181-201.

LEE, Youngjin. "A critical edition and its translation of *Abhisamayālaṅkāra* by Haribhadra (I) — Up to *Abhisamayālaṅkārikā* verses 1 and 2 with an appendix of corresponding passages of *Abhisamayālaṅkāravivṛti*." Critical Review for Buddhist Studies (2012) : 169-213.

Schmidt, Michael. "Bhikṣuṇī-Kramavācanā, Die Handschrift Sansk. c25 (R) der Bodleian Library Oxford." In Reinhold Grunendahl, Jens-Uwe Hartmann and Petra Kieffer-Pülz (eds.), *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert zum 60. Geburtstag am 26. Juni 1992*, Bonn: Indica et Tibetica (1993) : 239-288.

Schmithausen, Lambert. "Meat-eating and nature: Buddhist perspectives". *Buddhism and Nature* (Bukkyō to Shizen) , Kyoto (2005) :183-201.

註

- 1) 韓国で最も大きい規模の学会「韓国仏教学会」では、2008年7月31日「仏教と社会参加」という主題で学術ワークショップを開催した。若い仏教学者たちの参加が目立つ「仏教学研究会」では同様の主題と関連した学会を2009年11月14日に開催した。これ以外にも現在まで「仏教の社会参加」というスローガン(slogan)を立ててはいないが、関連分野の学術セミナーの開催は続いている。
- 2) 代表的なものに「浄土会」があげられる。浄土会では1993年以来、飢餓、疾病、文盲が問題になっているインドの一部地域(ビハール州ドンゲシュワリーなど)で無料給食、病院設立、無料医療奉仕、学校の設立と無料教育をしている。またこの団体は1996年以後、北朝鮮に食糧及び生活必需品などを支援する活動をしている。
- 3) 筆者が属している金剛大学では2014年に「応用仏教学科」を新設した。この学校のカリキュラム(curriculum)では、主に仏教、心理治療、相談、生態学、倫理学などと関連づけた科目が多く、仏教英語、布教方法論などの科目も開設している。
- 4) 最近の新聞記事によれば、韓国で仏教学を主導してきた東国大の2014年前半期に提出された仏教関連の博士学位論文7本中の3本が応用仏教学の分野に属する。

- 5) キム・ソンチョル [2006] は仏教大学卒業生の就業問題について、大学で1. 応用仏教学の開発科教育2. 進路指導と就職のためのホームページ開設が必要だと主張している。
- 6) コ・ビョンチョル他 [2012: 11-15] 参照。
- 7) <http://www.igoodnews.net/news/articleView.html?idxno=39114>
- 8) <http://www.hani.co.kr/arti/society/religious/648506.html>
- 9) 特に戦争についての正当化がそうである。これに関しては Harvey [2000: 255-270]、Faure [2009:93-99] 参照。韓三国時代から朝鮮時代に至るまでの韓国仏教史で僧侶の戦争参加に関してはキム・ヨンテ [2012] 参照。
- 10) Gnoli [1978: 17]
- 11) Schmidt [1993:9b1] など
- 12) Isaacson [2001: 158] など
- 13) AKBh 216.15-217.06
- 14) AAV_r37ff
- 15) AKBh 215.01-13
- 16) これを拡張すれば、仏教徒とは、仏・法・僧の三宝について帰依し、各々が処している状況に合うよう、つまり、比丘なら比丘の戒を、比丘尼なら比丘尼の戒を、在家信者なら五戒を受ける人を指すのである。
- 17) Schmithausen [1991:37ff]
- 18) AKBh 215,15-18
- 19) さらに詳しい内容に関しては Harvey [200: 80 ff] 参照
- 20) AKBh 240.25-241.01 世親はこれを「愚かさ〔迷惑〕から生じた殺害」の一例として提示している。
- 21) Harvey [2000:168]
- 22) 『大般涅槃經』T. 374、460a26-b21 :「害虫などを殺害しても罪にならず、報いがない」は、バラモンの教えに対し、大乘に属する仏教の教えでは次のように説いている。: 殺害には害虫から畜生を殺す下殺、凡夫から不還果を得た聖子を殺す中殺、親と阿羅漢・辟支仏・ブツダになると決心した菩薩を殺す上殺があり、前二者は地獄・畜生・餓鬼の報いを受け、後一者は阿鼻地獄 (avīcika) に落ちる報いを受ける。したがって、少なくとも大乘の教えの中の一つに従えば、害虫や牛などの家畜を殺害するのも、父母と阿羅漢の殺害より相対的に (!) 軽い報いだが、必ず禁じるべき項目である。一つ、非常に興味深いのはこのような叙述以後に「仏教徒に改宗する可能性が全くない (または大乘の教えに反対する者の?) 一闍提 (icchantika) を殺害する場合は、罪もその報いもない」と言及していて、定義する殺人またはさらに現在、イスラム過激主義者と基督教の間のような宗教紛争の火種になる考えを支持するという点である。
- 23) 上座部 (Theravāda) の律蔵 (Vinaya IV 88,23-26) によれば、地上の動物であれ海の動物であれ、その肉は良い食べ物 (paṇitabhojana) に規定される。
- 24) Vinaya I 238, II 197.
- 25) Harvey [2000:160]
- 26) Schmithausen [2005:195 ff.]
- 27) Schmithausen [2005:188]
- 28) LAS 252,15-253.01「マハマティよ! もし、すべての人が決して肉食をしないならば、その理由のために〔動物を〕殺害しない。なぜなら、無害な動物の大部分は金という原因のために……殺されているからだ」。
- 29) シュミットハウゼンは次のような状況を例外においている。1. 例えば、食べ物がすでに準備されていて、その食べ物を食べなければ、捨てるようになる」消費が供給に全く影響がない」状況。2. 子供または患者のような必ず肉食をしなければならない場合。3. 気候、または環境の条件のため、動物の栄養素を必要とし、動物を主食として食べて生きなければならない場合。
- 30) 詳しくは Harvey [2000: 411 ff.]。
- 31) 一例として十年あまり前、自分がゲイだという事実をカミングアウト (coming-out) したある芸能人は、その直後、すべての放送から締め出された。最近になって彼は非常に活発な芸能放送活動をしているが、大部分の視聴者は彼がゲイだという事実拒否感を持ってはいない。

- 32) AAVi 4.21-24 : この段落の教証に関しては LEE [2013:25-28] 参照。
- 33) Funayama [1995:181]
- 34) 個人的な見解だが、仏教が「無条件的な信」を強調することは、韓国において宗教を持っていない若者たちが仏教徒になることを妨げる最大の要因の一つであると考え。彼らは信を強要するという側面から、不自由で否定的な感じのするキリスト教と違いがないものと考え、仏教への好感を持ってないでいる。
- 35) AKBh 59,26-60,01
- 36) AKBh 60,06
- 37) AKBh 60.04-60,05
- 38) BoBh 250.10-14
- 39) BoBh137.18-138.01