〈特集「21世紀の倫理とその基盤」1〉

東西における道徳思想について

――とくにカント倫理学と仏教の戒思想との対比を通じて――

河波　昌

序

西欧語としてのmoralないしSitteには習慣といった原義が前提として考えられている。仏教においても道徳に対する語、戒sīla(S)もまた、「しばしば行う」といった内容である習慣を原義とし、それから由来するものであり、まさに道徳そのものを意味している。東西両洋においてかかる原義上における共通点が見られる点で注目すべきである。

しかしながらかかる共通点にもかかわらず東西における道徳思想は、その宗教的、文化的背景を異にすることにより、それぞれ異なった特殊性を展開するのである。今回はそれぞれの有する特殊性の二点を論究することにより、その対比を試みたいと思う。

カントの倫理学について

ところでまずカントの倫理学について考える場合、その成立の背景にはヘブライ的な性格がその本質的な契機となっていることが考えられる。西洋倫理思想の核には「モーゼの十誡」にも示されるように、神の命令――それは超越的な命法である――が前提として考えられ、そしてカントが認識論上において遂行したコペルニクス的転換は、実践哲学の次元においても遂行され、そこに道徳法則 moralisches Gesetz ――このことばにはカントは Heiligkeit 等の語をも附加し、神聖さを漂わせているが、そのこと自体、不可避的に宗教的な契機を予想していることが考えられるのである――に対する他律ないし神律ならぬ純粋実践理性の自律の立場が考えられるのであり、かかる理性の自律は、実践哲学

の地平における神に対する人間理性の独立宣言を意味している。西洋倫理学史には多様の展開が見られるとはいえ一つの決定的な見方として道徳法則をめぐってカント以前とカント以降の二段階で考えることも適切であると考えられる。

仏教倫理、即ち戒について

他方、仏教においても倫理思想の豊かな展開が見られるが、それらは大体において三段階において考えることができる。すなわちその第一段階は最初期の仏教、いわゆる「七仏通誡の偈」の立場、第二は初期大乗仏教（AD一世紀前後頃）の段階で成立した戒波羅蜜の思想の立場、そして第三段階は中国天台仏教において成立した大乗円頓戒の立場である。

第一の最初期の仏教の段階で「七仏通誡偈」の形で仏教における断固とした道徳思想の展開が見られる。その内容は「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏法」で、それは釈尊が出現する以前にすでに六人の仏たちが出現し、一貫して「諸悪莫作」等の道徳を説いていたというのである。このことは道徳的真理が歴史を超えて普遍的であることを示しており、かかる点でヘブライ的―カント的道徳思想と共通する契機が考えられる。そして仏教においてはこの最後の文である「自浄其意」の意にその核心を見うるのであるが、この語はカントの《Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785》における善意志 guter Wille に対応する点が考えられる。ただし仏教においては「意」と「衆善奉行」とは相関的であり、相補的である点でカントの立場とは異なる。カントにおける善意志はあらゆる道徳行為の出発点となり、基礎となるものであるのに対し、仏教偈における「意」は、あらゆる道徳的行為における課題となるものであり、更には目的でさえある。そしてかかる「意」は仏教の歴史の全体を通じてのその課題となるものでもあったのである。

第二の初期大乗仏教において展開される戒波羅蜜は道徳が般若波羅蜜（空の実践）を中心とする六波羅蜜の実践体系のうちに組み込まれて展開される。しかしながらそのことはいわゆる空の実践体系における道徳の手段化を意味するものでは決してなく、それは道徳としての戒が単なる戒にとどまらず、むしろ空を媒介とすることによって限りなく戒（道徳）の完成（波羅蜜は完成の意である）が遂行せられてゆくことを意味しているのである。それはカント的にいえばカント的な定言命法 kategorischer Imperativ としての重みを減ずることなくしかも定言命法の絶対否定としての定言命法の遂行を考えることができるのである。

この戒（道徳）の実践が戒の絶対否定（空）を通じての戒の限りなき遂行である点については大乗経典がくり返し説いているところである。

たとえば『大品般若経』において、

「菩薩摩訶薩は尸羅（戒）波羅蜜に住して尸羅波羅蜜を行ぜ

ず。」（富楼那品第十五）

あるいは、

「菩薩摩訶薩、尸羅波羅蜜を行ずる時、一切法を観ずるに幻の如し、亦この戒あるを念ぜず、無所得を以っての故に。これを菩薩摩訶薩、尸羅波羅蜜を行ずる時の般若波羅蜜と名づく。」（同）

等の文が見られるが、これらは戒波羅蜜の実践がそのまま空の実践であり、その空の実践に即してかえって限りなき戒の完成の遂行が成立しているのである。それは善意志の立場からいえば、道徳的な意志の遂行即脱却、脱却即遂行において善意志そのものを見ようとすることを意味しているともいえよう。

カント倫理学と仏教倫理の対比

カントにおいて道徳法則を考える場合、自明の Faktum der Vernunft（理性の事実）から出発し、それはカントの道徳哲学の基盤をなすものであるが、仏教においては戒に即しての空こそがカントの理性の事実と対応するものと考えられる。ただ空自体への誤認から、たとえば日本仏教において無道徳的なものに対する肯定への一傾向が見られるが、これは大乗仏教本来の立場からいっても改めて問題とさるべきであろう。空は単なる道徳の否定ではなく、それを媒介とする道徳的行為の限りなき完成と不可分に関わるものである。

カントの倫理学の場合、その道徳法則は同一律的であり、道徳法則の命ずるところは「Aをして Aたらしめよ」という立場に立つものであり、まさにそのところで定言命法 kategorischer Imperativ の成立が考えられるのである。このようにカントの倫理学が同一律を基盤とするものであるのに対して仏教の道徳は空的、脱・同一律的倫理ということができるのである。それは『金剛般若経』にもとづき鈴木大拙によって主張された「即非の論理」がそのまま道徳的な実践の地平においても遂行されているということができよう。「AはAに非ず、故にAなり」と主張する即非の論理は「故にAなり」とどこまでも同一律に即し、また同一律を根拠づけながらその同一律を超え、また同一律を超えつつ同一律の成立の地平の限りなき展開が見られるのである。かかる点で空の実践はその全体を挙げて戒の実践と一つになって、戒そのものの完遂を意味しているのである。

なお自由の問題について、カントにおいてはみずからの定立したその道徳法則に従うところに自由が成立するのであるが、仏教においてはかかる命法からもまさにその空であることにおいて自由（自在 īśvara）が成立するのであり、それは悪への自由をも全面的に許容しつつもかえって高次の道徳行為と結びつくものといえるのである。

空と自他不二律
——二一世紀への展望

なお空は、まさにその一切皆空を主張する故に神および人間もまた本来的に空であり、まさにこの空において絶対者（神）と人間との対立は必然的に超克せられている。倫理学の地平で言えば、西洋倫理学における宿命的な課題たる自律 Autonomie と他律 Heteronomie の両者の対立も必然的にそこでは揚棄される。仏教においては、カントが一応、自律の立場に立ちつつも、自律と他律との境界線上に漂うの感なしとせざるをえなかったのに対し、仏教においては自他不二律的であるということができよう。自他不二律とは、まさに空において百パーセント人間の自律性がそのままま百パーセント神の他律性あるいは神律性と相即していることを意味するのである。すなわち道徳律の根源は百パーセント神から由来しつつ、そのことが人間の立場としての自律性と異なるものではないことが考えられるのである。初期大乗仏教における戒波羅蜜の概念は、その空の実践を介して、自律と他律の関係の問題、あるいは超越と内在の問題に関わり、とりわけ中国における天台仏教においてその展開の新たなる様相を示すことになる。

インド後期に展開した大乗仏教はやがて中国仏教へと直流してゆくのであるが、そこにどこまでも空思想を根底としながら絶対的一神教の契機が展開されてゆくことになる。絶対的とはまさに文字通りに対を絶する（それは空のダイナミズムそのものといえる）ことにおいて神と人間、他と自との対立は揚棄され、神が人間になり、他が自になり、また自が他になりあう倫理的世界が出現するようになる。中国において「戒体」すなわちあらゆる道徳的行為の根源、といった概念が登場し、その戒体が人間のうちにあるか、神の側にあるかでまた新しい論義が展開されることになった。いずれにせよ中国天台に至って、インド的な空概念がビルシャナ仏という絶対的一神教へと展開することによる新しいいわゆる大乗円頓戒が成立することになるのである。

かかる倫理学の問題地平はカント倫理学にもうかがうことができるのであるが、とりわけかれの晩年の遺稿等においてその流動的な性格をみることができる。

すなわちたとえばかれの Opus Postumum (1786–1804) の中で、

「私は最高存在者（神）の内にいる。私は（スピノーザに従って）私自身を神の内に見る。そしてその神は立法的なるものなのである。——Ich bin im höchsten Wesen, Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der gesetzgebend ist.」（カント全集 アカデミー版 XXII. S.54)

あるいは、

「神は私の外に実体としてでなく、私の内なる道徳的原理として考えられねばならない。——Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das

höchste moralische Prinzip in mir.」(同、XXI. S.144)

これらの二文は、カントがどこまでも自律の立場を貫きながら、またどこまでもその単なる自律の立場をこえ出ている点を示している。前の文ではスピノーザの名を挙げているが、カント自身はそのことに気づかなかったとはいえ、よりいっそうクザーヌス的でさえある。また後の文も単なる自律の立場をこえて超越的なものへの開かれた地平をうかがうことができる。そのことはたとえば、

》Der Autor (Der mit Autorität spricht) der Pflichtgesetz ist Gott.《(同、S.113)

といった文においても明瞭に見られるところである。

西洋の伝統的なヘブライ的、キリスト教的倫理は、たとえばゲルマン的地平において、ドイツ神秘主義等を介して内在的な深奥の地平で捉えられ、それがやがて人間的な理性の基盤から人間的理性における自律的な倫理として自覚され、カント倫理に結実していったことが考えられるのであるが、最晩年のカントにおいて超越的地平への開けが一方に存するとともに、他方、その自律性が超越的地平を閉ざし、かえってそのことによって倫理それ自体の根底を喪失することによるニヒリズム化の進行が見られ、その傾向が現代にまで及んでいることが考えられるのである。

いずれにせよ、カントの倫理学は現在の精神的な状況をその根底から見直す上においてきわめて重要な意義を有するが、また大乗仏教の道徳思想の展開と対比することによって、カント倫理にとっても仏教の倫理にとってもより豊かな精神的な内容の展開がみられるのである。

現在、宇宙論、環境論等がそしてまたそれらとの関連で人間そのものが最大のテーマとなりつつある。これらの問題の手がかりとして自他不二律（空）的な思考がきわめて重要であると考えられる。

（本論文におけるとくにカントの宗教哲学に関する項について、東洋大学教授、量義治氏の論著等から多く参考にさせていただいた。）

（かわなみ・あきら、宗教哲学・仏教哲学、東洋大学名誉教授）