

# 仏教と倫理

——〈宗教的実践〉についての一考察——

高田 信良

〈論文要旨〉 〈仏教には、倫理、とりわけ、社会倫理が欠如している〉との批判がある。倫理が、なんらかの超越的実在に規定されるような道徳・社会的規範、あるいは、社会形成力を持つ規範などと理解される場合には、たしかに、そうであろう。仏教は、「出世間」の宗教であり、「世間」(社会生活)で価値形成的にはたらく行為規範を教えるものではないからである。

現代のグローバル化状況における〈宗教多元〉は〈価値多元〉〈倫理多元〉でもある。宗教が倫理的生の周縁部へと追いやられてしまっているだけではない。人間的な存在欲求の直接的なぶつかりあいのなかで倫理不在でもある。個々の宗教倫理、市民社会の倫理などの混在状況において、各々は、互いに限定的なものであり、かつ、独自のものであることを際立たせ合っている。〈宗教と倫理〉(の異同/関係)が関心事とされることにより、各々の宗教における実践(宗教倫理)のアイデンティティが問われてくる。仏教における実践性は、仏教徒の行う世俗倫理にあるのではなく、〈仏教徒になる〉ところにあるのではないだろうか。「念仏の教え」に焦点を当てつつ考えてみたい。

〈キーワード〉 宗教的実践、世俗倫理、念仏、無戒、末法観

## ——「宗教と倫理」との問い——グローバル化状況・〈宗教多元〉状況における課題——

現代のグローバル化状況における〈宗教多元〉は〈価値多元〉〈倫理多元〉でもある。本特集号テーマ解題に述べられているように、宗教は倫理的生の周縁部へと追いやられているだけでなく、人間的な存在欲求の直接的な

ぶつかりあいのなかで倫理不在と言わざるを得ないであろう。本特集号の「宗教と倫理」との課題設定は、そのような状況認識に立ちつつ倫理を根本関心事とするところで宗教（からのアプローチ、宗教と倫理の関係）を問おうとするものといえよう。

たしかに、現在の（近現代）社会において、宗教は部分的な位置を占めているにすぎない。近代は、へ人権で「人間」を救済すること<sup>1</sup>が追求される〈世俗〉社会である。〈「人間」の救済〉を宗教において（追求しつつ）生きる人々は、たしかに、存在するが、その人々も生きる〈世俗〉社会は、個々の宗教のコンテキストに影響されない〈公共の場〉として出現している。

宗教的に多様な社会においては、人々はそれぞれに異なる（排他的でさえある）根拠に基づいて独立の世俗の倫理に同意することが許される。たとえば、胎児生存権（妊娠中絶反対論）は、世俗的信念と宗教的信念のいづれによっても正当化されうるし、後者はまた、伝統ごとに異なったものであつてよい。このことはすなわち、政治的意見の不一致は、権威ある決着を見ることができないままに存続するであろうことを意味する。<sup>(1)</sup>

（七頁）

そのような〈西洋近代の体制がとどまることのない拡張を見せてきた近現代の世界〉である〈世俗〉社会についてタラル・アサドは記述する。（主として西欧キリスト教社会において）「（エピステーメーの範疇としての）<sup>ザ・セキユラー</sup>「世俗」は政治的教理としての「世俗主義」<sup>セキユラリズム</sup>に概念的に先行すること、長い時間を経てさまざまな概念、実践、感性が集合して「世俗」というものを形成したこと」を。「国家が階級、性、宗教に基づく種々のアイデンティティを超越し、対立する世界像を統一的な体験に置き換えるべき……この超越的媒介が、世俗主義であると説明さ

れる」(一九頁)

「政治的教理としての世俗主義が出現したのは、近代欧米社会においてであった」。それが「特殊に西歐的なもの」なのか、「出所がどこであれ、今日のグローバルな状況に適用できることに変わりはない」(二頁)のか、ポレミックではあるが、ここでは、後者の理解にしたがっておこう。また、「へ人間は、自らの市民たる地位とは無関係に、権利を有する」という思想は、ラテン・キリスト教世界における自然法思想と、その淵源であるローマ法の解釈にまで遡る、複雑な歴史をもっている」(二七〇頁)と言われるが、現代の日本社会において、へ人権で「人間」を救済するとの思想(世俗倫理)も、個々の宗教倫理と共存していると言えるだろう。

宗教も倫理も複数存在する。倫理は、人間行動、特に、対他関係における実践的価値(規範性)である。それは、規範性をともなうがゆえに常に求め続けられるものである。異なる倫理(主張の実践)が衝突し、当面の対応解決が見出されても(たとえば、宗教的輸血拒否者をめぐする場合)<sup>(2)</sup>、それぞれの価値主張は続くからである。

宗教は、人間を超えた真理や実在などへの関心を中心にした活動態である。各々の宗教における宗教的实践や(信者の)生活行動の営為などが宗教倫理であるが、それらの意味づけは、個々の宗教によって同じではない。宗教は、歴史的に生成し、信者群(共同体)が生まれるが、そこには、超倫理あるいは反倫理(倫理にとらわれない在り方)が生まれる可能性/危険性も秘められている。また、宗教は、その宗教に生きる人(信者)が生まれ続けなければ衰退してしまう、そのようなものでもある。

人は、さまざまな倫理(宗教倫理や市民社会の倫理など)を生きる。宗教に生きる人もあれば、宗教に関心を持たずに生きる人もある。複数の宗教を生きる人もある。人は必ずしもひとつの倫理に生きるのではないが、なんら

かの倫理を求め続けるかぎり、そこには、倫理的生がある。世俗（非宗教）の立場と並んで諸宗教が存在している。宗教が現代人の生きる価値観のひとつにすぎないというかぎり、宗教は、倫理的生の周縁部においやられているのである。

個々の宗教倫理、市民社会の倫理などの混在状況において、各々は、互いに限定的なものであり、かつ、独自のものであることを際立たせ合っている。そして、「宗教と倫理」（の異同・関係への問い）が主題化されるころにおいて、個々の宗教も倫理も、それぞれのアイデンティティが問われてくることとなる。

## 二 「仏教と倫理」——〈法・真理<sup>ダールム</sup>への関心に生きる〉実践性——

「仏教と倫理」が主題化されるころで、どのようなことがらが課題となるのだろうか。「仏教と倫理」も「宗教と倫理」と同じく多義的である。〈仏教は倫理ではない〉との理解が存する一方、「仏教倫理」(Buddhist Ethics)が実践的に語られる<sup>(3)</sup>。「倫理 Ethics」が多義的に理解されるゆえであろうが、仏教における「行」「戒律」という実践的なもの（との異同など）が問われるからでもある。

### 1 〈仏教には倫理が欠如している〉

〈仏教には、倫理、とりわけ、社会倫理が欠如している〉との批判がある。倫理が、なんらかの超越的実在に規定されるような道徳・社会的規範、あるいは、社会形成力を持つ規範などと理解される場合には、たしかに、そうであろう。仏教は、「出世間」の宗教であり、「世間」（社会生活）で価値形成的にはたらく行為規範を教えるものではないからである。

田村芳朗は「仏教における倫理性欠如」の問題について、「仏教の本質そのものに、すでに倫理性を欠如する契機があり、その倫理性とは、とくに社会倫理をさす<sup>(4)</sup>」と指摘する。

「キリスト教から、キリスト教は倫理性にとむ宗教であるのにたいし、仏教は倫理性に欠けているとの評がだされている。……ここでキリスト教がいわんとする倫理とは、儒教倫理のごとき、とぎされた社会内の秩序維持としての倫理ではなく、それは否定し、こえるのであるが、その否定し、こえたところから、歴史形成・社会改造の実践をおこしてくることを意味している。仏教にはこのような意味の倫理が欠如していると評するのである。その批評の論点は、仏教の進展史の一時期より、むしろ、仏教の根本的立場に向けられているので、大別すれば、仏教の遁世主義、空・一如思想、ひいては、神秘主義的性格があげられる」(三七頁)として、多くの論者の指摘を整理している。

(遁世主義について)

\*論理的には科学と矛盾しないが、積極的に科学を媒介として歴史的世界の形成のために身をささげるといふ如き創造的精神が具体化されがたい傾向。  
(柳田謙十郎)

\*仏教の本来の性格のなかに、歴史的自覚、時間に対する自覚というものがとぼしい。  
(大島康正)

\*歴史とともに発展し、歴史を進展させていくような、弾力性をもった道徳にかける。

\* (初めから非常に出世間的な形態をとって成立している、大乘仏教になって、世間のなかではたらくというところが強調されたけれども) やっぱどこか出世間というところへ始終帰るといふ方向が強く働いている。世間の中へ徹底すること自身が同時に出世間の徹底だといふようなことが、実際問題としてはなかなかうまく展開

されていない。

\*仏教のなかにも初めからソーシャル・エシックスであるようなものがズツと生きて来ているということは疑いないとして、ただそれがいわば種子のようなもので、その種子が世間の地上の上に播かれて育てられるという点になると、今まで問題があった。……西洋の場合にはキリスト教に於ける宗教的な平等とか自由とかいうものが、社会的な平等とか自由とかへ発展した。そういう発展が仏教では見られない。

\*今日の仏教にとって最も重要と思われることは、その根本の立場をすてることなしに、人間存在の歴史的および社会的側面に関する新しい宗教思想を展開させること、……例えば仏教の無我の立場から見た場合、社会関係はどのようなものであるべきか、また歴史的な生はどのように解されるべきか、ということが一つの重要な問題をなす。

(西谷啓治)

(空・一如思想について)

仏教における空思想は、有にたいする無という二元相対的な無ないし否定をこえた、否定の否定として、単なる否定ではないはずであるが、それが単なる否定にとどまりがちなこと、いっぽう、否定の否定ということが、単なる肯定に転ずるものではないはずであるが、それが、単なる肯定におちいりがちなこと、その結果、有・無、肯定・否定の二元対立的、矛盾的统一がみうしなわれ、単なる同一性論理におちいり、歴史社会への生成・対決という動的な倫理実践が消失する。

(じゅうぶんな弁証がなされてはいるが) 実際には、現実離脱にとどまるか、逆に現実墮落におちいつており、そこで空思想に批判の目がむけられる。

(四三頁)

ジョン・B・カブ・Jr.も（仏教に）「歴史形成・社会改造の実践をおこしてくるような倫理」が欠如していると指摘をする<sup>(5)</sup>。

\*キリスト教徒にとつてなくて残念だと思われるものは徳ないし善ではない。欠如しているのは、社会がその力によつて審判されるところの超社会的規範なのである。  
(一三三頁)

\*概して仏教は、その信奉者たちによる社会的・政治的諸計画の批判的評価への注目を促したり、かれらが社会的抗議行動の最前線に立つように勧めたりしない。これは、個々人の超社会的実在、つまり空ないし阿弥陀に對する関係の様態がかれらを社会的諸構造とそれらの歴史的審判へとむかわせないからだと思われる。  
(一三三頁)

\*聖書において神は、しばしば立法者および裁判官として考えられている。……たしかに神は、その命令が直接の社会的関連性をもつ、諸規範の超社会的根源として社会を超えて存立する。社会が正しく機能しているかどうかについての問いかけは、絶えず更新される。この聖書の見解が注意を社会正義の諸問題に向けることは疑いをいれないのである。  
(一三四頁)

いずれも、仏教の本質構造において、また、歴史的現実態において、倫理性（特に社会倫理）が欠如していることを指摘するものである。

いったい、社会倫理とは、どのようなことならのだろうか。歴史的に形成されてきた社会構造を修正するような営為、あるいは、（近代的な）〈世俗〉社会のなかの営為に参加することなのだろうか。日本仏教の現実態には、葬祭宗教としての営為が主となつていて「社会参加（実践）」が希薄であると理解されることも少なくない。「葬式

「仏教」は、日本仏教が長い歴史のなかで、社会に参加し、十分なしかたで土着化した形態とも言えようが、葬祭に関わる営為は「社会参加（実践）」との文脈では理解されないようである。<sup>(6)</sup> どのような実践的営為が「社会倫理」なのか、宗教における基本的な行動関心（宗教的实践）のところから考えられねばならないのではないだろうか。

## 2 宗教倫理の諸相

現代グローバル状況において出会われる宗教倫理／価値規範はさまざまである。自然権、道德法則（など）への関心に生きる倫理は、人間自身の自然状態（自律的存在としての人間）から語られる。カントが提示する定言命法（「行為の格律が普遍的法則となることを、当の格律によって同時に欲しうるような格律にしたがってのみ行為せよ」<sup>(7)</sup>）はそのひとつである。人間は自律的意志を持つ理性的存在者である。意志は自分自身に法則を与える立法者とみなさねばならないような仕方では法則にしたがうのである。自身の人格ならびに他者の人格は単に手段としてではなく目的としてあつかわれるべきものである。また、「仁・義・礼・智・信」「孝・悌」など、人として守るべき道德（徳目）を教える儒教は、人倫の秩序に生きることを教える倫理（社会倫理／宗教倫理<sup>(8)</sup>）である。

キリスト教は、神への関心に生きることを教える宗教である。聖書の神は「その命令が直接の社会的関連性をもつ、諸規範の超社会的根源として社会を超えて存立する」ので、「社会が正しく機能しているかどうかについての問いかけは、絶えず更新される」。つまり、「社会倫理」としてはたらく関心はキリスト教という宗教の構造の内に見いだされる。他方、仏教では、「個々人の超社会的実在、つまり空ないし阿弥陀に対する」独自の関係の仕方が「社会的諸構造とそれらの歴史的審判へとむかわせない」ので、「社会倫理」としてはたらく関心が見いだされないとする。この指摘は示唆的である。



仏教は、<sup>ダルク</sup>へ法・真理への関心に生きることを教える宗教である。人間の生活／社会的諸活動のなかでへ自身が苦「非真理」のなかに在ることが発見されて、その「苦」「非真理」の解決を求めることが基本的な関心である。「苦」「非真理」を克服した境地を体現するものが「空ないし阿弥陀」（ブツダなど）である。それは、たしかに、「超社会的実在」、宗教的真理であるが、人間の生活行動に対する規範の源に位置するものではない。

### 〈神への関心に生きる〉宗教倫理（アブラハム宗教）

〈神への関心に生きる〉宗教倫理は、キリスト教のみならず、ユダヤ教・イスラームもアブラハム宗教として同質である。

アブラハムを信仰の父とする宗教（人間に神の意がはたらいているとの根本的前提に立つ宗教、啓示の宗教）においては、人間にみずからを啓示してくる神の言葉を信頼し、その意に即して行為することが「信」であり、そこに人生があると理解される宗教である。神への関心において生きる宗教、神がイスラエルの民へと語り契約するところから即して生きることを教える宗教である。

主はアブラムに言われた。あなたは生まれ故郷、父の家を離れて、わたしが示す地に行きなさい。……アブラムは、主の言葉に従って旅立った。  
（創世記一二章一、四節<sup>9</sup>）

神がモーセに語る。「わたしはあなたの父の神である。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」（出エジプト記三章六節）、「今、行きなさい。わたしはあなたをファラオのもとに遣わす。わが民イスラエルの人々をエジプトから連れ出すのだ」（同一二節）。

わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である。あなたには、わたしを

おいてほかに神があつてはならない。

(出エジプト記二〇章二、三節)

あなたたちは、あなたたちの神、主に従い、これを畏れ、その戒めを守り、御声を聞き、これに仕え、これにつき従わねばならない。

(申命記一三章五節)

イスラームにおいても同じである。

汝らはこう唱えるのじゃ。「われらはアッラーを信じ、われらに啓示されたものを、またイブラーヒームとイスラームとヤアクブと(イスラエルの十二)支族に啓示されたものを、またムーサ(モーセ)とイーサー(イエス)に与えられたものを、またすべての預言者たちに神から与えられたものを信じます。われらは彼らの間に誰彼の差別は致しません。われらアッラーに帰依し奉ります<sup>(10)</sup>」と。

アブラハムは神にしたがつて旅立った。モーセは神の言葉(神の意)にしたがつてエジプトへ行き、人々に神からの言葉を伝え、共に、神の言葉にしたがい、神の意に応答的に生きる。アブラハム宗教(ユダヤ教・キリスト教・イスラーム)は、神の言葉(神の意、命法、律法)にしたがつて生きる、神への関心に生きる宗教である。

何を食べるか(食べてはいけないか)についても教えられている。「イスラエルの民に告げてこう言いなさい。地上のあらゆる動物のうちで、あなたたちの食べてよい生き物は、ひづめが分かれ、完全に割れており、しかも反すうするものである。従つて反すうするだけか、あるいは、ひづめが分かれただけの生き物は食べてはならない。らくだは反すうするが、ひづめが分かれていないから、汚れたものである」(レビ記一一章二―四節)。

生きていくこと、生活のすべてにおいて、神の意にしたがつて生きる。社会的関係においても同じである。困難な事態に直面した際の行為の選びにおいても同じである。神の意に即して生きる。

## 仏教と倫理

ナザレのイエスを「神の子、救い主キリスト」と受けとめる人々は、特に、イエス・キリストのことばを手がかりにして「神」への関心に生きる。パウロは、「人は律法の実行ではなく、ただイエス・キリストへの信仰によって義とされる」（「ガラテヤの信徒への手紙」二章一六節）と述べる時、「律法」を限定的な意味で（キリストへの信仰に帰られるようなものとして）理解しているが、イエスは、「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思つてはならない。廃止するためではなく、完成するためである」（「マタイによる福音書」第五章一七節）とのように、「神への関心に生きる」ことの根源を意味するような「律法」をのべている。

ムハンマドを「預言者」（神の使徒）と受けとめる人々は、特に、ムハンマドのもとで「神」への関心に生きる。その人々における「信」の内実および実践行為は「六信五行」（スンナ派）と表現される。六信は、神（アッラー）・天使（マラーイカ）・啓典（クトゥブ）・使徒（ルスル）来世（アーヒラ）・定命（カダル）、五行は、信仰告白（シャハーダ）・礼拝（サラア）・喜捨（ザカート）・断食（サウム）・巡礼（ハッジ）である。

歴史的には、イスラエルの宗教伝統を生きるユダヤ教徒、ナザレのイエスを「神の子・救い主」と受けとめる人々（キリスト教徒）、ムハンマドを「預言者」と受けとめる人々は、別々の宗教共同体を形成してきているが、「神への関心に生きる」宗教倫理ということでは同質である。

「法・真理への関心に生きる」宗教倫理

仏教は、「釈尊の教え」（経典）に帰依し、その教えにしたがって「仏陀（覚者）」に成る（証）ことを究極的な理想とする宗教である。仏陀になるための「行」が仏教徒にとっての実践に他ならない。ゴータマ・シッダールタは「仏陀（覚者）」となったが、彼だけではない。誰もがひとりひとり仏陀となることができ、「仏陀となること」

（法・真理<sup>ダルマ</sup>を正しく見ること）が根本的な関心であり、それを求めること（行）が実践に他ならない。

〈法・真理〉とは、生老病死という人間が生きる現実（世間）は〈迷い・無明・苦〉である、というものである。仏教は、〈生老病死の現実・苦〉からの解脱（転迷開悟）を関心事とする「出世間」の宗教である。それは、〈迷い・無明・苦〉の現実を超える（世間を出る）こと、また、〈法・真理〉を悟るための「行」実践において〈世間へ出る〉ことを教える（行為はさまざまな縁において行われる）。いずれにあつても、仏教における実践は、基本的に、〈法・真理への関心に生きる〉ことに他ならない。

### 三 戒律・実践・倫理——仏教徒である、仏教徒となる——

#### 1 「戒・律」

仏教には、「戒律」という行動指針がある。「戒」(sīla) は、法<sup>ダルマ</sup>を求めるために自身を戒めるものとして釈尊が教えたものであり、「律」(vinaya) は出家者集団の規律として制定されてきたものがあるが、いずれも、究極的には〈法への関心に生きる〉ためのものと言える。

菩提樹下で成道（開悟）した釈尊が初めて五人の比丘に説法し（初転法輪）、この五人が釈尊に帰依したときに教団が成立した。比丘として入団する出家受戒の儀式も、最初はきわめて簡単であった。単に釈尊が「比丘、来たれよ。」といわれただけで、入団出家が成立していたと言われる<sup>(1)</sup>。出家者が増えるにつれて、戒の数も増え、整ったものが「具足戒」（男性出家者・比丘には、二五〇戒、女性出家者・比丘尼には、三四八戒）といわれる。出家せず在家のまま釈尊に帰依する人々・在家信者は、仏・法・僧の三宝に帰依し、五戒（不殺生戒・不偷盜戒・不妄

語戒・不邪淫戒・不飲酒戒)を守った。

「仏陀ブツダ・法ダルマ・僧伽サンガ」に帰依した者が仏教徒である。仏教徒となるには、受戒しなければならぬ。最初期の教団において整ったかたちは「三師七証」(三人の師匠・七人の証人)のもとでの誓約の儀であった。仏教の歴史的展開のなかで、その作法には差異があり、また、戒の理解(典拠となる経典をめぐる理解)も、「行」(法ダルマをもとめる修行実践)の理解と関連する仕方に変遷している。特に、大乘仏教の流れのなかではそうである。中国・日本では梵網経に説かれる戒が重視され、律蔵の律と併せて修められるようになった。中国仏教では、諸経典に説かれる「行」の解釈のある立場にもとづき「宗」が生まれていった。日本では鑑真が「三師七証」による受戒を行っている。他方、最澄は法華経と梵網経に基づき「大乘戒」(菩薩戒)を主張し、企図した大乘戒壇は成立した。最澄・天台仏教の流れのなかで生まれてきた日本仏教(宗派仏教)のサンガの性格は、他の歴史展開をしている仏教教団とは異なる側面を持つようになったと言われる。

## 2 「諸悪莫作 諸善奉行 自浄其意 是諸仏教」

(諸悪作すこと莫れ、衆善奉行すべし、自ら其の意を浄む、是れ諸仏の教なり)

\*すべて悪しきことをなさず、善いことを行ない、自己の心を浄めること、これが諸の仏の教えである。

(法句経・ダンマパダ一八三)<sup>(12)</sup>

「七仏通戒偈」とよばれるものである。道元は語る。<sup>(13)</sup>

\*これ七仏祖宗の通戒として、前仏より後仏に正伝す、後仏は前仏に相嗣せり。ただ七仏のみにあらず、是諸仏教なり。この道理を功夫参究すべし。

(二四七頁)

\*諸悪莫作ときこえざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり。この諸悪つくることなかれといふ、凡夫のはじめて造作して、かくのごとくあらしむるにあらず、菩提の説なれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。

(一四八頁)

\*諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず莫作なり、諸悪は色にあらず莫作なり。諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり。たとへば春松は無にあらず有にあらず、つくらざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず、つくらざるなり。諸仏は有にあらず無にあらず、莫作なり。

(一五〇頁)

「諸悪つくることなかれ」との戒めは、凡夫が諸悪をつくってしまったから、その現実を前にして「諸悪つくるなかれ」と説かれるのではない。仏が説かれる教えを聞くことにおいて「諸悪つくることなかれ」との戒めとして聞こえてくるのである。「諸悪つくることなかれ」と聞こえてこないのならば、その「悪を戒める」教えは仏からのものではなく魔の教えである。「諸悪つくることなかれ」と聞こえてくる、これこそ、仏の本当の教えである。

### 3 「破戒、無戒」——「教・行・証」と「正・像・末」と「真・仮・偽」

歴史的に成立してきた宗派仏教としての浄土真宗には、「受戒」が存在しない。僧籍に入るとき、得度式はあるが、それは「受戒式」ではない。得度すると「法名」(釈浄蓮のように「釈尊の弟子」の意)を受ける。一般・在家の聞信徒が受ける「帰敬式」においても、同じく、法名を受ける。浄土真宗には「戒が存在しない」のか。「戒が存在しないなら仏教ではない」のか。そうではなく、「無戒」という実践性、すなわち、客観的に「戒が存在しない、あるいは、戒を必要としない」のではなく、実践的に出遇われる「無戒」の立場にたつものとしてある。

「無戒」という立ち位置は、戒をまもつて「法」<sup>ダルマ</sup>への関心への関心に生きようとする「行」への絶望において見出される。それは、「末法濁世」に生きる「凡夫」にとって出遇われる「本願」の教え（釈尊の説法、無量寿経）に帰依するところで出会われるもので、親鸞の「行」（本願）理解にもとづいている。

信仰者集合体としての浄土真宗は、（十二、三世紀）法然門下の人々のなかにあって、特に、親鸞の門流にある人々の流れが他の法然門下の人々とも区別が際だつような仕方（親鸞の本願理解に内包されている独自性が求心力になって）生成してきたものである。「真宗の教団は、人縁を転じて法縁とする願において成立している」<sup>14</sup>と言われる。親鸞につながる人々の集まりが、いつしか、信仰者共同体を形成し、組織化されて真宗教団となつていった。その際に働く論理はその時代や社会の秩序観<sup>15</sup>でもあるが、根柢においてはたらいっているのは、仏の「願」（本願）にほかならない。

親鸞にとつて「現代は末法である」。親鸞は、仏道を求める関心において自身の生きる「現代」を見つめる。へいま・この時代」における「私」にふさわしい教えは『大無量寿経』に説かれる「阿弥陀仏の本願」である。そのように「時代と自己（時と機）」が見つめられる。「真実の教」は『大無量寿経』であり、それこそが「時機純熟の真教」<sup>16</sup>、「時機相應」の教えである。

「破戒・無戒」との理解は、へいま・ここ」の時代は、正法でも像法でもなく、末法の時代であるとの理解と不可分の仕方（理解されている）。「正法」（釈尊の在世時と同じく「教・行・証」がととのっている時代）、「像法」（「教・行」はあるが「証」がない時代「悟りを開く人は見出されない」）、「末法」（「行・証」が見られず、「教」のみある時代）とのように、自身が生きる時代というものが、「釈尊のさとり」への実践的関心から理解される。

\* 釈迦如来かくれましまして 二千余年になりたまふ

正像の二時はをはりにき

如来の遺弟悲泣せよ

〔正像末和讃〕第二首<sup>(17)</sup>

\* 像法のときの智人も

自力の諸教をさしおきて

時機相応の法なれば

念仏門にぞいらたまふ

(同、第二九首)

親鸞は、(最澄作と受けとめている)『末法灯明記』に引かれている『大集経』の教えを聞く。末法においては、正しい教えを受けて行を修める者がいない、謗るべき教えがなく破るべき戒律がない。そして、そのような末法においては、「無戒名字の比丘」(戒をたもつことなく、ただ形のみ出家の姿をした名ばかりの僧)が宝物(無価—価をつけられないほどに尊い宝)である。

たとえば、金を最上の宝とする場合、もし金がなければ銀が最上と宝である。銀がなければ真鍮などが宝である。同じように、仏の教えこそが最も尊いものである場合、仏がいなければ縁覚が最も尊い。縁覚がいなければ声聞が尊い(正法の時の宝)。禅定を得た凡夫がいなければ、戒をたもつ比丘が最も尊い(像法の時の宝)。「末法にあつては」戒を破る比丘もいなければ髪を剃つて袈裟を身につけただけの名ばかりの比丘が最も尊い。名ばかりの比丘であっても、その比丘を護り育てるものは、やがて無上のさとりを得るであろう(と『大集経』に説かれている)。

\* 末法のなかにおいては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破せんによりてか破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。<sup>(18)</sup>

\* 無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて



舍利弗・目連にひとしくて 供養恭敬をすすめしむ<sup>(19)</sup>

\*破戒・無戒の人、罪業ふかきものみな往生すとしるべし。<sup>(20)</sup>

〈破戒・無戒の者、悪人が救われる〉といわれるが、それは、〈戒を守らず、どのような行為をしても救われる〉のではない。戒はどこまでも守られねばならないものとしてある。〈法・真理<sup>ダルマ</sup>〉を正しく見ることが求められる者にとって、「諸悪なすなかれ」との仏の教えは、常に、したがわねばならないものとしてある。「業あればとて、毒をこのむべからず」<sup>(21)</sup>。仏の教えとしての戒を守ろうとすることなく、悪をなす者は悪を恐れぬ「本願ぼこり」に陥ってしまうのである。

親鸞の〈念仏〉実践（〈法・真理への関心に生きる〉諸々の生活実践）の理解には、〈排他主義〉と〈包括主義〉の両側面がある。親鸞は、〈念仏〉実践は、なにものにもさまたげられない（包括主義）と語る。

\*念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆるなり。<sup>(22)</sup>

\*一切の功德にすぐれたる 南無阿弥陀仏をとなふれば

三世の重障みなながら かならず転じて軽微なり<sup>(23)</sup>

同時に、また、（経典を引用して）「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろもろの天神に帰依せざれ」<sup>(24)</sup>とも述べる

（排他主義）。親鸞は、「真」（浄土真実）・「仮」（聖道の諸機、浄土の定散の機）<sup>(25)</sup>・「偽」（外教）を厳しく分ける（真仮を顕開、真偽を勘決する）が、それは、「浄土真実」が真実たるゆえんを明らかにするためであって、《異なるもの》（仮・偽）の排除もしくは包摂を関心事としているのではない。「浄土真実」に出遇い得たところにおいて

発見される《異なるもの》(との関係)を語るのである。《異なるもの》は眼前に存するもの(自身が行為する可能的なもの)であると同時に「浄土真実」において超えられるもの(「煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」<sup>(26)</sup>)「転ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり」<sup>(27)</sup>と透見されるのである。

### エピソード——〈苦・生老病死〉解決を求める〈宗教的〉実践——

「庶民が仏教にもとめているものは、①葬祭、②治病、③招福、の三つである。歴史的にみれば、まず、治病、つぎに招福、一五世紀ごろから葬祭という順序になる。そして葬祭化してはじめて、仏教は庶民の信仰を独占することに成功している。ところで現在の仏教は、治病・招福の面が相対的に弱化し、葬祭一本といっても過言ではない<sup>(28)</sup>」と言われる。

死者を「ほとけ」とよぶ、〈菩提をとむらう〉(死者の冥福を祈り、回向・供養する<sup>(29)</sup>)などの表現がある。いずれも、仏教(本来の)概念が転じてつかわれるようになったものであるが、日本仏教が長い歴史のなかで広く人々の「生老病死」の現実へと関わるようになり、十分なしかたで「土着化した」なかで形成された新たな意味理解と言えるだろう。むしろ、教理的な概念の意味よりも、「土着化した」意味理解の方がより直接的なものであろう。

薬師如来が広く崇拜されるようになったのは、〈病苦〉を解決する法薬を通して菩提(悟り)への縁に(とりわけ現世における御利益として)与かりたいとの関心を多くの人々が持つようになったからである。阿弥陀仏・浄土の教えのひろまりは、〈死苦〉からの解決を求める(浄土へ生まれて成仏したい)との関心を多くの人々が持つようになったからである。死者の弔い・葬送、(最終的な「やすらぎ」への)途上(中有)存在や先祖などへの追善

供養なども、へほとけになることが根本関心事であるからに他ならない。

へほとけになる、へ法・真理<sup>ダールマ</sup>を見る（仏陀となる）ことへの関心は、さまざまなかたちで実践される。自身の生きる道をそこに見いだす人（出家者）は、先達が求め選びとってきた「行」（「宗」の教え）に即して実践する。自身の（出家者とならない）在俗生活のなかでへほとけになる、関心を生きる人もいる。宗教としての仏教は、究極的にへほとけとなることへの実践的関心も持つようになった人々によって形成されてきたものであり、さまざまな実践活動があるゆえ、総体としてはふくらみのあるものといえよう。

ところで、昨今では、冠婚葬祭において宗教色の薄い形態も多く見られるようになってきている。葬祭や結婚式を行う施設では、へ仏教（各宗派）式、キリスト教式、無宗教式など、各種のニーズ（へ無宗教）も含めての人々の（宗教的）関心）に対応できるようになっていることが多い。人々の関心はさまざまではあるが、冠婚葬祭に際しての宗教意識は、希薄な場合も少なくないであろう。「自然葬」（散骨、樹木葬など）を選ぶ人も現れている。宗教伝統と密接に結びついて形成されてきた従来の葬送とは異なるかたちでもある。へ土や水の自然のなかへかえり安らぎたい、風となって生者のところへ帰ってきたいとの関心が、（究極的に）へほとけになる、関心とは別のものであるなら、それは、仏教とは異なる宗教の実践となるだろう。あるいは、それが、へほとけになるとの関心のもので新たなものであるなら、従来からの「葬式仏教」ではない新たな仏教の形態が形成されていく一歩であるかもしれない。<sup>(30)</sup>

現代のグローバル化状況のなか、「仏教と倫理」が主題化されるところにおいて、さまざまな（へ世俗）倫理も含めての）宗教倫理が出会いつつ互いの特徴を際立たせ合っている。仏教の倫理（実践）、すなわち、へ法・真理<sup>ダールマ</sup>

を見る（ほとけとなる）ための実践（行）は、<sup>ダールマ</sup>法・真理への関心に生きる人によって実践されるものである。その実践は、いわゆる社会構造を修正する「社会倫理」としてはたらく、あるいは、超倫理となる、また、反倫理となってしまうなど、いずれの可能性（危険性）をも持っているであろう。「宗教と倫理」「仏教と倫理」が主題化されるころでは、宗教の特性があらわにされ、宗教がラディカルに問われてくるのではないだろうか。

## 註

(1) タラル・アサドはチャールズ・テイラーの論を提示しつつ述べている。中村圭志訳『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』みすず書房、二〇〇六年。

(2) 「その信仰に基づいて生命の維持よりも、輸血をしないことに優越的な価値を認めて絶対的な無輸血の態度をとる」ような、自身の宗教的信念にもとづいて輸血を拒否する人に対して、「患者が未成年者の場合の対応について慎重に検討し、基本的には患者自身の自己決定権（輸血拒否権）を尊重しつつも、満十五歳未満の小児（医療の判断能力を欠く人）については、特別な配慮を払いながら、輸血療法を含む最善の治療を提供できるようにすることを提唱する。」（「宗教的輸血拒否に関するガイドライン」宗教的輸血拒否に関する合同委員会報告、二〇〇八年二月二八日）<http://www.jssoc.or.jp/other/info/info20080523-1.pdf>

(3) 「仏教は倫理かと問われれば、違うと答えるのが当然ですが、一方で、社会から期待される僧侶像、あるいは宗教教育に求められるものは、倫理的側面が強いのではないのでしょうか。……当今の仏教教団にあって戒律とは何か、戒律をどのように捉えれば機能させることができるのか、仏教の立場から社会に対して有効な倫理的発言ができるとすれば、その根拠として必要なのは何か、といった問題を考え、現代における仏教の存在意義までを議論することができれば幸いだと考えます。」（日本佛教学会二〇〇八年度学術大会「戒律と倫理」のテーマ・案内）

ティク・ナット・ハンは「相互存在」(Interbeing)を生きる「瞑想実践を行動する」自身の仏教を「エンゲイジド・ブディズム」(Engaged Buddhism 参画する仏教)と名づける。サリー・キングは、現代の仏教改革運動としてのエンゲイジド・ブディズムにおける「仏教倫理」(社会倫理、仏教の実践性)の特徴を詳細に論じる。Salie B. King, *Being Benevolence, The Social Ethics of Engaged Buddhism*, University of Hawaii Press, 2005.

(4) 『田村芳朗仏教学論集』第2巻日本仏教論、春秋社、一九九一年、三五頁以下。

- (5) John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, 1983, pp. 132-134.
- (6) たとえば、ウゴ・デッシは「現代日本における真宗と社会実践」のテーマとして「戦争、平和、靖国神社、被差別部落、ハンセン病と差別、社会福祉」をあげている。Ugo Dessi, *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*, Marburg, 2006.
- (7) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, p. 42.
- (8) 加地伸行によれば、儒教には道徳性と宗教性がある。〈子が親を敬愛する〉「孝」には、「祖先祭祀、生命の連続性として子孫を有すること」という宗教性がある。『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、一九九四年、一一五頁。
- (9) 『聖書』は日本聖書協会・新共同訳による。
- (10) 「牝牛」130 (井筒俊彦訳『コーラン』上、岩波文庫)、三五頁。
- (11) 水野弘元『釈尊の生涯』春秋社、一九六〇年、九四年新装第七刷、一六六頁。
- (12) 中村元訳『ブツダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、三六頁。
- (13) 『正法眼蔵』「正法眼蔵諸悪莫作」岩波文庫版(上)、新字体。
- (14) 金子大栄『教団と教学』(『親鸞教学』第一号、一九六二年、『親鸞大系』歴史篇第十一巻)、四八五頁。
- (15) 森岡清美は「家」制度の論理に注目している(『真宗教団と「家」制度』創文社、一九六二年)。「少なくとも近世以降は、時代々々の政体が教団構造を自己に適応させてきたのである。そのさい「家」制度は鋳型の役割を果たしたが、それは政体もまた「家」制度的に構成された時代のことであって、両者が分離すると、それに規定されて、「家」制度は教団構造の鋳型たる役割から退くのである。」(二頁)
- そのような見方からすれば、〈家の宗教〉から〈個人の宗教〉へ(と自己変革すべし)との関心も、時代の基調をなす人間観／宗教観に即した発想であると理解できるだろう。
- また、歴史的な真宗教団のなかの人々は、自身の「ただ、念仏」実践と、社会生活を優勢的に規定している倫理規範とを両立させ得る自己理解(王法仏法翼輪説、明治期以降の真俗二諦説など)を見いだしている。梯實圓は、「真俗二諦説」(仏教「念仏の教え」が真諦、世俗／社会の規範が俗諦)の歴史的展開を次のように説明する(『真俗二諦』本願寺出版社、教学シリーズNo. 2)。「この真俗二諦説というのは……ずいぶんしたたかな学説だと思っんです。つまり政治権力がどう変わろうと、真宗そのものは変りなく存続できるようになっているわけです。真諦というのは信心正因、称名報恩という真宗の法義そのもので、これはこちらにちゃんとおさまって、俗諦の方で時代に応じていくわけでございます。……だから俗諦の内容において、

随順すべきものが徳川將軍であれ、天皇であれ、民主主義の憲法であれ、別に問題にならないわけです。」(三〇頁)、「昭和二十二年五月三日に新しい民主憲法が施行され、民主主義体制ができあがりますと、民主主義的な政治と倫理を俗諦の内容にし、それを真宗の教義で正当化していく……。その辺に独自の俗諦をもたなかった従来の真宗学者、あるいは真宗教徒のあまりにも自主性のなさが問題になるのでございます。」(三六頁)

- (16) 『顕浄土真実教行証文類』(『教行信証』)「教巻」、『浄土真宗聖典』註釈版、一三八頁。
- (17) 『正像末和讃』、註釈版、六〇〇頁。
- (18) 『教行信証』「化身土巻」、註釈版、四二二頁。
- (19) 『正像末和讃』「悲歎述懷讃」、註釈版、六一九頁。
- (20) 『尊号真像銘文』、註釈版、六六九頁。
- (21) 『歎異抄』第十三章、註釈版、八四三頁。
- (22) 同第七章、八三六頁。
- (23) 『正像末和讃』「現世利益讃」、註釈版、五七四頁。
- (24) 『教行信証』「化身土巻」、註釈版、四二九頁。
- (25) 同「信巻」、註釈版、二六五頁。
- (26) 『教行信証』「行巻」末「正信偈」、註釈版、二〇三頁。
- (27) 『唯信鈔文意』、真宗聖教全書二、六二三頁。
- (28) 圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣、一九六三年、「はしがき」。
- (29) \*ほとけ(「仏(ぶつ)」の転「ほと」に「け」を付したもの、また、「浮屠(ふと)家」「熱氣(ほとおりけ)」「缶(ほとぎ)」など、語源に諸説がある)①(「仏」悟りを得た者。仏陀(ぶつだ)。④死者またはその霊。
- \*ぼだい【菩提】(梵語 Bodhi: 道・知・覚と訳す)仏の悟り。煩惱を断じ、真理を明らかに知って得られる境地。死後の冥福。(『広辞苑』第六版)。
- なお、浮屠は梵語 Buddha の音譯(『大漢和辭典』)。
- (30) 末木文美士『仏教 vs. 倫理』(ちくま新書、二〇〇六年)において、「近代日本における葬式仏教の思想的な切り捨て」が批判的に考察されている。仏教に対して、「人の間」としての倫理を超える宗教として、(葬式仏教の現状が肯定されるのではないが)「葬式仏教を基盤と」しつつ、「他者の極限としての死者」との「対話の可能性」を展望される。(二二二頁以下、など)