

# 仏教の倫理を考察するための視点

――縁起から二諦へ――

下 田 正 弘

(東京大学)

## 第一節 仏教倫理学の前提について

仏教の倫理について考えるとき、研究者は仏教学と倫理学という二つの学を意識的であることが望ましい。それぞれの内部でこれまでいかなる問いがいかなることばによって担われてきたのかを把握し、その流れに自己の理解を位置づける必要がある。学問は先行する努力に対する意識的なかかわりにおいてはじめて十全に成り立つからである。けれども現代日本の仏教研究者が倫理問題を扱うとき、応用倫理への気づかいはべつとして（最近年では鍋島直樹『親鸞の生命観』法藏館 2007）、倫理学そのものへの配慮はほとんど見られない（たとえば中村元『原始仏教の生活倫理』春秋社 1995）。倫理なることばは意味が自明の日常語として前提され、仏教の個々の教義や教説、ときに個人の主観や印象が倫理問題に向けて直截に発信される。本号の課題「戒律と倫理」が示すごとく、多くの場合に仏教の倫理は戒律の問題に直結して語られてきた。だがそれでは倫理なる語が被う範囲が狭くなりすぎるばかりでなく、古代インドと現代日本という文脈の相違を配慮しなければ、戒律がもつ倫理的意義も明らかにならない。

本稿はこうした点を反省し、倫理学という学問の成果をわずかなりとも考慮し、仏教の倫理を考察するための視点を探ろうとする。それは仏教学と倫理学という、それぞれに長い歴史を有する学の名称が結び合わされて「仏教倫理学」なるあらたな学問が生まれたとき、そこに潜在する問題を確認する試みでもある。紙幅の制約から要点を急ぎ足で概観するに留まらざるをえない憾みは残るが、これまで論じられなかった課題を取り上げる意味で、本巻のテーマに多少なりとも貢献するところがあるだろう。

考察に先立ち、本稿が仏教の倫理を考察するうえでの主題と、仏教学が倫理学を考慮すべき理由についてそれぞれ簡潔に述べておく。まず本稿のテーマは「世間と出世間」（あるいは此岸と彼岸、輪廻と涅槃）をめぐる問題となる。

インド仏教以来の二諦説、あるいは真宗教学における真俗二諦問題として研究者たちに親しいこのテーマは、個々の文脈においてニュアンスを帯びながらも仏教の中心的価値体系としてこんにちまで継承されてきた。一方で近代以降、社会における世俗化の急速な進展と科学技術の飛躍的拡大にともない、この価値体系をめぐる環境は一変した。現代に喫緊の課題はこの歴史的変動のなかに生起し、伝統的価値を担う仏教に正面から対峙する。一つの価値観や価値体系は歴史を形成する力であるとともに、歴史という地に載せられる図でもある。地が変容すれば図も見え方が変わる。価値体系とそれが現われる歴史との双方はたがいに図となり地となりながら一つの現実をつくりあげてゆく。

つぎに仏教学はなぜ倫理学を意識する必要があるのか。これに対する反論はさしあたって二つ予想されるだろう。

第一は倫理と倫理学とはべつものであり、倫理を配慮することは必要であっても倫理学を視野に入れる必要はないというもの、第二は仏教学が確立すればそこに倫理学の要件も収まるはずであり、倫理学を取り立てて問題にするのは仏教学の考察が不十分であるからにすぎないというものである。前者の問いに対する答えのなかに後者の回答もほと

んど収まってしまおう。

倫理と倫理学とは分けて考えるのが筋ではないのか。一見、正当におもえるこの主張は、日本語の「倫理」ということが有する内実と *ethics* としての倫理／倫理学がかかえる歴史の問題を考慮するとき、その根拠は揺らいでしまう。倫理ということばは、たしかに典拠としては『礼記』『楽記』（「楽は倫理を通ずる者なり」）に発し、日本においても古くから存在していた。だがこのことばが日本語に定着したのは、西洋から導入された *ethics* の翻訳語として採用されて以降のことになる。日本における「倫理」の成立は倫理学の導入なくしてはありえなかった（子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方——漢字論・不可避の他者」『思想』912, 2000, pp. 424）。現代日本語において倫理、倫理学がともに区別なく英語の *ethics* に対応することを考えれば、それは明白でもある。

各時代に発生する倫理上の諸問題を学的課題として扱ってきたのが倫理学である点について異論はないだろう。

*Ethics* なることばには古代ギリシャより現代に至るまでの西洋世界を中心とする壮大な思想的営為が包摂されている。こうした歴史的蓄積を有することばは、個々の現実問題に立ち会ったびごとに内部に秘められていた意味のいくつかが触発され、活性化されて、その意味をかたちづかった議論の歴史をも引き連れながら時代の表面に踊り出してくる。そうしたなか、倫理学は近代に至ってみずからの環境が激変し、学問自身が大きな変容を迫られてきた。この葛藤をとおして倫理学は周囲の諸学にメッセージを発し、領域を超えた共通の課題意識を形成しはじめた。この歴史的経緯は現代日本語の「倫理」なることばにも浸透し、人びとは現代の倫理問題を論ずるさい、気づかぬうちに倫理学における思想的営みを相手としている。

最後に「仏教倫理」ということばの成り立ちを考慮する必要がある。この語において仏教と倫理とはいかなる関係

に立つのか。医療倫理、生命倫理、技術者倫理など、一般に倫理ということばが学の名称のうちに現れるとき、それは語の後分に据えられている。そのさい前分の語は一つの対象、主体、領域を示し、後分の「倫理」はそれを限定する規範、考察する視点、解明する方法を意味する。だとすれば「仏教倫理」は仏教という領域、主体、対象についての倫理的方法あるいは倫理的態度を課題とする概念となる。つまり仏教倫理学が成り立ったとして、学としての規定を与えるのはひとまずは倫理学のほうになる。もともと行論とともに明かすように仏教学から倫理学を問い直すことは可能であり、また重要でもある。だがそれは倫理学を踏まえたうえでのことでなければならぬ。

## 第二節 倫理学史が提起する課題——目的から方法への移行——

現代の倫理問題を考えるとき、倫理思想史のなかからきわ立った一つのテーマを取りだすなら、それは「近代合理主義の席捲にいかに対処するか」という課題になるだろう。ここには理法が存在をどこに求めるのか、自然と人間との関係をどう見るのか、形而上学的問題をいかに扱うのか、方法と目的の関係をどう考えるのか、倫理思想にかかわるこうした原理的な課題が包裹されている。まずこの点について教科書的な概観をしておこう（Cf. 片山洋之助「倫理と倫理思想史」、熊野純彦「倫理学方法論と現代の倫理問題」『倫理思想辞典』山川出版社 1997, pp. 8-22）。

自然（フュシス）がみずからの内に生成の原理を有する畏敬すべき存在であり、人間の理性は製作的関心を離れて自然を受容的に観想するものと捉えた古代ギリシャの理解は、洋の東西を問わず、ある程度まで共有された自然と理法との関係だった。それは仏教発祥の地である古代インド、その伝播先の中国や日本においても例外ではない。一方、あらゆる存在者を超越する創造主を立て、自然をその被造物と見るヘブライズムは、神の似すがたである人間にのみ

は自然の支配と利用とを認めた。それは理法を自然そのもののなかに認めず、人間に自然から卓越した地位を与える点で、人間による自然の操作的支配を是認する近代科学の合理性に通じる。ここには運動・生命原理を含む自然 *natura naturans* を技術と相関する自然 *natura naturata* へと転換する契機が潜んでいる。

近代科学は発展の途上で教会権力との厳しい対立を経験し、知識を信仰から切り離して形而上学的な問題から身を退いたものの、その代償として現象世界である自然に対する支配権を手に入れた。「自然を征服するためには自然に従わなければならない」とのべたフランシス・ベーコン（『ノヴム・オルガヌム』1620）、コギトを自立させ、物心二元論の立場から人体を含めた物件としての自然の解明を理性に委ねるルネ・デカルト（『方法序説』1637）——自然科学の黎明を告げるこれら二人の思想家は、いずれも自然界における理法が解明の主体となる人間に存することを明かし、理性のはたらく対象を「目的から方法へ」と転回した。たしかにカントは経験知によって人間は捉えきれないことをのべ、人格を手段でありかつ目的であるとした点で異彩を放つ（『道徳形而上学の基礎づけ』1785）。けれどもその道徳哲学は、カントを卓抜な深さで理解した和辻哲郎をもってしても「主観的道徳意識の学」として位置づけざるをえないものだった（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫版 pp. 76-83）。

信仰を知識から分離して完成した人間中心の経験的知識世界が、理性における方法的合理性の徹底した追求と、地上における人間の特権的利益の確保とをあらたな「目的」としてはじめたのは衆目の一致するところである。自然科学のみならず、政治、経済、文化あらゆる分野において確認されるこの現象は、知が全体的視野を喪失し、部分全体に、方法を目的に優先する結果を招いた。身体的所有権を基礎とする法の概念とそれにもとづく社会契約説を打ち立てたロック（『人間知性論』『統治二論』1690）は、この転換をなした思想家として第一に名前があげられるべき人物

であろう。社会を個人の契約による集合とみなし、個の人格をさらに経験の束へと還元するかれは、全体ではなく部分のほうを原理的概念とし、目的を方法によって構成される二次的構築物と捉える。ロックが提唱する人格は方法的合理性を究極とする自然科学と親和的であり、医療と医療技術の急展開によって注目を集める現代パーソン論の有力な立脚地となる。またプロテスタント信仰という救済目的の明確なエートスから誕生した世俗内禁欲としての勤労精神が、その信仰から切り離されることによって展開した資本主義（ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』1905）の普遍化は、目的を消失しながら方法的合理性が自立をした代表的現象である。このシステムにおいて二次的な「目的」となるのは手段であり結果の一部でしかなかったはずの利潤となる。医療や介護の倫理が経済をさし措いて成り立たない現在、多くの倫理問題がこの地平に投影されている。今道友信（『エコエティカ』講談社学術文庫 1990）が指摘するように、古代ギリシャにおいて「目的から方法」へとという順位に見出された倫理は、近代において「方法から目的」へと逆転し、目的は手段の獲得後に事後的に追及され、構成的に指定されはじめた。究極の課題は地上の富の分配となり、そこに形而上学は入り込む余地がない。こうなれば公共世界における倫理を論ずるさい、功利主義が強力な、あるいはほとんど唯一の考察原理となってしまうのも分かりやすい結末だろう。

目的と方法の優先順位の逆転、個人や部分の社会や全体に対する優先——近代合理主義が *ethics*／倫理にもたらした原理の転換が仏教研究者たちの議論の対象になったことは、おそらくない。倫理問題を論ずるさい、功利主義が実質的に専一な理論として機能することへの危惧は、明示的に名指されないまでもいたるところで表明され、仏教がこれとは異なった立場を取ることを説こうとする論者は多い。だがこうした主張がおもいなしや印象批判の域を超えて学問的足場をうるためには、なにゆえに功利主義が威力をもつか、その理由をこそ問わねばならず、そのためには

ここで見たように、倫理思想変遷の概要をいくばくかでも把握しておく必要がある。

### 第三節 仏教倫理学への仏教学の課題

老、病、死に導かれる人の生き方を課題とする仏教の研究者たちが倫理思想にかんする理論的な考察に不案内となってきた背景には、近代仏教学という学問の特異性がある。明治期に西洋から仏教学が導入されて以来、諸宗派において伝統として存続した研究は大きな方向転換を強いられ、仏教の研究はインド学にもとづく文献学に方法的基礎を据えるようになった。近代諸学のなかにあつてこの転換は大きな威力を発揮し、その成果によって日本の仏教学は世界の仏教学を先導する地位にのぼりつめた。だがその一方でこの仏教学は倫理問題を考察するための準備を二つの点で怠ってしまった。それは第一に古代のテキストに関心を集約させすぎ、現在の生活世界における諸問題とは一線を画す態度を醸成した。第二にこの仏教学は文献学という明確な方法をもつことから、研究者たちに研究方法を再考する必要を迫らず、またその余裕を与えなかった。文献学が思想研究に先立ち、その根拠となるべきことは言うまでもない。だが文献学が思想研究を遂行するわけではない。仏教学者は研究の階層と相違とに意識的になる必要がある。

かつて木村泰賢が著した仏教思想は、事実判断と価値判断との区別によって全体の構造を描き、倫理学的原理を叙述の基底に据えていた。だがその後、ことに戦後の研究者たちの仏教思想の叙述は、ほとんどが歴史的ゴータマを起点とする歴史的枠組みを踏襲するものとなった。できごとを時系列で並べるこの叙述法は、思想研究にかんする方法的議論を経ることなく成立し、文献学から思想研究への「見かけのうえでの」移行をいとまたやすくする。けれども現在が過去といかなる関係に立つのか、その両者がかかえる文脈の相違をいかに理解するのか、こうした点について



の考察なくして、過去を対象とする研究が現代の問題に応答することは不可能である。多くの場合に、むしろ歴史主義的ということばがふさわしい叙述を離れた研究成果も、少数ではあるが存在はする。それらには仏教神学ともいべき立場に立つもの（津田真一）、主意主義的立場に立つもの（玉城康四郎）、主知主義あるいは論理主義的立場に立つもの（山口瑞鳳、袴谷憲昭、松本史朗）という相違があり、それぞれに意義深い成果を表してはいる。だがそれらはいずれも一種高踏的な姿勢をかかえていて、社会的存在としての人間の倫理という課題には関心が向いていない。その結果、八〇年代になって急速に高まった医療や看護など臨床現場からの切実な問いに対して仏教学から応答された内容は、その多くが過去のテキストから教義的知識を切り抜いて直截に個々の事例に適用する対処に留まっている。

まなざしを欧米に転じたとき、仏教倫理をめぐる関心の高まりは八〇年代後半から九〇年代にかけて起り、日本とはほぼ時期を同じくする。ただ、その成果はより体系的である。キーンはアリストテレスやカントの倫理学を踏まえて仏教倫理の特徴を体系化し、仏教を倫理的立場から研究する流れを開いた（D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, 1992）。ついで一九九四年、ロンドンにおける *Journal of Buddhist Ethics* の発刊は、この流れを加速し期を画するできごととなった。専門誌の出版に至るには高い関心が先行して存在し、それが時をかけて熟する必要がある。そして二〇世紀の最後を飾ってハーヴィの『仏教倫理学序説』*An Introduction to Buddhist Ethics* (P. Harvey, Cambridge 2000) が出版された。これはニカーヤから大乘までを含めた仏教の中心的教義と、臨床現場で要請される諸課題とを網羅し、加えて倫理思想についての議論をも配慮した秀逸な研究であり、今後この分野においてしばらく教科書的作用を担うだろう。

ただこうしたあらたな潮流の出現にもかかわらず、すでに仏教倫理学という学が成立したとみるのはまだ早計なの



かもしれない。というのも近年になって *Journal of Buddhist Ethics* のボリュームは半減し、なにより仏教倫理固有のテーマは激減して、代わって文献学の占める割合が増大した。欧米においても研究者たちの問題意識は歴史的に厚みのある倫理学の研究成果と十分には切り結んでいない。ハーヴィの秀作においてすら倫理学史の概観を欠き、第二節で述べた思想上の課題、すなわち近代合理主義が倫理思想を転換させた問題は考慮の対象とはなっていない。総じてかれらが立脚するのは個人を基礎とした経験主義にみえるが、その基本姿勢には何の疑問も挟まれていない。だが「人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせよう」とする「この抽象性があらゆる誤謬のもととなる」（和辻哲郎『倫理学』岩波文庫本（一）p.19）。この重要な指摘は今後の倫理問題を考察するうえでつねに参照される必要がある。

じっさい社会や全体から切り離され抽象化された個人を考察の単位とする立場から、仏教における倫理問題を考える有効な視点は浮かびあがってこない。その理由は、仏教が無我を基礎理論としてかかえていること（下田正弘「生と死の反照を超えて——『行為の倫理』への試論」熊野純彦・下田正弘編『死生学2・死と他界が照らす生』東京大学出版会2009, pp. 245-265）に加え、本稿の主題である「世間と出世間」という仏教の基本的な価値体系の存在にかかわっている。第二節で述べた倫理思想の流れを振り返りながら、仏教の倫理を考えるための中心的枠組みを構成するこの問題を、最後に確認しておこう。

#### 第四節 仏教倫理成立の方向性——縁起説から二諦説へ——

周知のように古代インドにおいてはブラーフマナ（婆羅門）とシューラマナ（沙門）という異なった世界観を有する宗教

仏教の倫理を考察するための視点（下田正弘）

者がそれぞれ固有の宗教倫理をかかえて存在した（この両者の要素をあわせ持つアーシユラマ制度の問題はここでは措く）。この両者の最大の相違は在家に留まるのか出家をするのかという点にある。この差異を抽象化された個人ではなく社会生活を営む「人間」において捉えるとき、その意義は労働 production と生殖 reproduction という「二つの生産」を人間存立の基本要件とするのか否かという点にある。日常の生において人が人間となる必要があるのは何をにおいてもこの二つの営みである。この世のなりわいとしての仕事を与えられないこと、子をもつ営みと育てる権利を剝奪されること、これは現代においても人間たる尊厳を奪われるできごととみなされ、反対にこれらを手助けし保証することは人間的行為として高く評価される。現代の諸科学が技術開発を進めるさいに社会の支持を獲得するのはこの目的に沿う場合であり、この領域は倫理観形成の強力な磁場となっている。

他者からの布施によって生命を支え、性の営みを放棄して未来の身体的生命にかかわらない、出家という生き方は、生来の人間としての傾向とそれにもとづいて形成される倫理に鋭く対立する。婆羅門も沙門ともに世俗社会と相補的關係に立ってその宗教性を維持しなければならないが、生まれによって宗教者の資格をうる婆羅門は自然の力そのものに預かる一方、出家によって沙門となるものたちには「生来の人間」にいったん死に、そのうえで「再生した人間」として倫理を再構築するという曲折がある。

仏教の倫理を考えると、この出家という一点を外すことはできない。出家をすることが「生来の人間」に死することを意味し、出家者が在家者にかかわるのは死したものが再生する消息があるのだとすれば、在家から出家への道を「人間」の生き方として示す仏教の倫理が成り立つ領域は、カントのいう「アントロポロジー」や和辻の示す「人間の学としての倫理学」を溢れ出す要素をもつ。しかるに近代合理主義が理性の働きを人間の経験的知識の解明に局

限したとき、理性の光は此岸のみに向かい、彼岸にとどかなくなった。日本の仏教界は近世以降の社会においてこの変化をみずからの内部で醸成し、明治に西洋近代の影響を受けて以来は、この傾向をほとんど固定化した（Cf. 下田正弘『神仏習合という可能性——仏教研究と近代』、『宗教研究』353, 2007, pp. 73-98）。認識から彼岸が消失すれば救済倫理は現世化し、仏教独自の倫理的意義は消え失せて、人間としての倫理に回収されてしまう。

みずからのうちに世間と出世間、此岸と彼岸という異なる価値領域をあわせもっていた仏教が、世間、此岸という領域に実質的に一元化されたとき、この変化と軌を一にするかのように注目されはじめたのが「縁起」思想である。

江戸時代までは話題にされなかったこの教義は、明治以降の仏教研究においてにわかに表舞台に登場し、現在ではほとんど仏教思想の代弁者たる地位を得ている。この変化は近代合理主義の擡頭と深くかわっているようにおもう。

あらゆる現象を他との関係によって説明する縁起は、諸現象を世界内諸関係のシステムとして理解する近代科学の方法的合理性に重ね合わせて解釈しうる。やがてヘーゲルを自身の倫理学構築の重要な基礎に据える和辻哲郎が、仏教思想の中心として縁起を論理的立場から取り上げていたことは興味深い偶然である。彼岸と此岸、輪廻と涅槃という伝統的な仏教の思想体系を考察の基礎にした木村泰賢とのあいだに展開した熱い縁起論争は、近代合理主義の仏教における浸透という大きな歴史的課題へと通じている。

仏教独自の立場から倫理を考察しようとするなら、彼岸、出世間、勝義という領域を意識的に回復する必要がある。此岸、世間、世俗に一体化してしまった価値領域には本来亀裂が入り、二分されていたことに気がつくところから出発しなければならない。そのうえでさらに、世間における活動を世間と出世間との交信にみいだし、此岸の存在を此岸と彼岸との交錯にみとどけることになる。それは近代科学が要求する「知識の普遍化」が通用しない領域

を明示するとともに、世俗国家システムへの無制限の従属から仏教を解放する可能性を開いてくれるだろう。

世間、此岸の領域の諸現象を説明する縁起の理法は、二諦という次元の異なった価値を有する体系全体の説明に適用するには不向きである。穢土から浄土へ、輪廻から涅槃へというみちゆきにおいて仏教者に迫られる第一の自覚は、両者のあいだの関係ではなく断絶であり、それが乗り越えられたのちに要求されるのは、浄土から穢土へ、涅槃から輪廻へという逆向きにみいだされる断絶のさらなる凌駕である。この二つの相反する向きの努力が邂逅して拓かれてくる仏教世界に「相依相待の縁起」を適用したのでは、浄土は現世と地続きとなり、輪廻はそのまま涅槃となつて、仏教の存在意義はきれいに消失する。近代合理思想が仏教の倫理を侵食し改変しつつけてきたのはほかならぬこの地続き的解釈の氾濫によるものであり、これが進めば仏教は一元的な現世の問題に回収されてしまう。出家と在家との出会いに意味があるのは両者の人間理解に「隔たり」があるがゆえであり、輪廻と涅槃、穢土と浄土の交流が世界を変えるのは両者のあいだに存在論的な次元での差異が存するゆえである。

## 第五節 他者問題としての二諦——今後の可能性として——

ここまで述べてきても本稿は、仏教が再び古代インドに戻って労働と生殖という「二つの生産」を拒絶する出家者を養成せよと説くものではない。歴史は巻き戻すことはできない。第一節で述べたように、価値観や価値体系は歴史という地に載せられる図であり、地が変容すれば図も変わる。必要なのは現代という地において、出家と在家、あるいは真俗二諦という図がいかに変容するかを精査することにある。

社会全体が世俗化された現代という地において、かつて出家と在家とのあいだに見出されていた断絶に近い図が現

われるのは、一つには他者問題においてであろう。厳密な思考の糸を紡ぐ倫理学者（熊野純彦『差異と隔たり——他なるものへの倫理』岩波書店 2003）も、切実な現実をテキスト化する社会学者（似田貝香門編『自立支援の実践知——阪神・淡路大震災と共同・市民社会』東信堂 2008）も、他とのあいだに現われる隔たりと応答可能性 responsibility とに人間のあらたな存在次元をみいだそうとする。人間の存在を意義づけようとするあらゆる概念の効力が消え失せ、それでもなお存在するものを人間と表現し続けるのなら、そこには生来の人間を成り立たせる倫理がいったん崩壊しながら、地上ならざる世界に再生する人間としての倫理が再び構築されていなければならない。此岸において現れた埋めようのない他者との隔たりは、彼岸においては自在な応答可能性へと転成する。そこには逝くものと看取るものと存在の位相を異にするものたちが滞ることなく往還する「ともがらのことわり」が現成している。

仏教における倫理を考察しようとするなら、こうしたことの詳細に分け入る必要がある。そのためには在家と出家、此岸と彼岸、輪廻と涅槃、そして現代の生活世界と過去の聖典との隔たりにいかに応答するかという、解釈学の問題を本格的に検討しはじめなければならない（Cf. 下田正弘「伝承といういとなみ——実践仏教の解釈学」『親鸞教学』93, 2009, pp. 23-45）。これが十分に果たされるなら、模索されつつあるあらたな倫理学に対して、仏教が独自の方法を提示することもできるだろうし、やがて成立する仏教倫理学において仏教が学的な規定を与えることも可能になるだろう。

