

二〇二三年度 卒業論文

真宗と倫理をめぐる諸説

—メタ倫理的視点から—

コピー 禁 廠

L
2
0
0
0
9
2
東陽 晃龍

目次

序論	1
本論	3
第一章 先行研究における背景・課題	3
第一節 「真宗」の定義について	3
第二節 「倫理」の定義について	5
第三節 真宗における倫理の特徴	9
第二章 メタ倫理学について	10
第一節 方法としてのメタ倫理学	10
第二節 メタ倫理的視点からの分析	14
第三章 真宗と倫理に関する諸課題	16
第一節 空じられる倫理の可能性	16
第二節 真宗から倫理を説く必要があるのか	21
結論	23
註	
参考文献	

コピー禁止

序論

現代社会の急激な変化に伴い、真宗教学においては様々な課題が要請される。その一つに挙げられるのは真宗における倫理実践である。しかしながら、真宗の倫理に関する研究は他分野に比べて少ない。真宗の倫理を認めるかについての研究はいくつかあるが主張が分かれており、まだ議論の余地があることが窺える。「そもそも真宗における倫理とは何か」という点についても各研究者によって定義が分かれており、前提条件が違う中で議論が展開されているように思える。まずはこの問題に対する本論文での具体的な問題意識と方法を示したい。

第一に、真宗における倫理の定義はどのようなものであるかという問題がある。親鸞自身が「倫理」という言葉を使用しておらず、また具体的な倫理実践についても明示していないことから、各研究者が自身の中にある隠れた前提を基にして論が展開されている。やはり「倫理」に関する議論をする以上は、その語義を確認する必要があるだろう。もちろん、こうした問題意識は先行研究でも挙げられ、親鸞著述からその倫理性を見出し定義づけていく動きは既に行われている。本論文では、親鸞自身の倫理観から真宗における倫理の定義を模索するのではなく、近代以降の教学史的な流れの中で、どのような真宗における倫理の定義が採用されてきたのかをまとめたい。

第二の問題は、真宗における倫理に共通している特徴はどのようなものかということである。真宗と倫理をめぐる中では、様々な立場から真宗における倫理性が挙げられるが、その中にも共通している特徴がある。その根本的に共通する特徴を分析することで、真宗における倫理が本質的にどのようなものか解明したい。そのために

本論文では、メタ倫理的視点から真宗における倫理の特徴を分析したい。メタ倫理学とは倫理の「そもそも」を問う学問であり、真宗における倫理の本質的な特徴を分析する上で適した方法であると考えられる。

研究の背景にある問題意識と方法は以上の通りであり、次に本論文の各章で扱う内容について概観しておく。

第一章では、先行研究における背景や課題を整理したい。そのために第一節、第二節では議論の種となる「真宗」と「倫理」の定義について確認する。第一節は「真宗」という言葉の由来から始め、その定義をまとめ、倫理にまつわる文脈ではどのように考えればいいのかを明らかにしたい。第二節は「倫理」の語源、一般的な「倫理」の定義と、真宗にまつわる文脈での「倫理」の定義がどのように考えられてきたのかをまとめる。第一節、第二節を踏まえて、第三節では真宗における倫理の特徴はどのようなことが共通しているのかを考える。

第二章では、メタ倫理学について考えたい。第一節では、メタ倫理学という学問について概観する。そもそもメタ倫理学とは何かを説明し、ヒュームの人間観を通して議論が分かれていく過程をまとめる。第二節では、第一章第三節で考えた真宗における倫理の特徴について、メタ倫理的な実在論と認知論の視点から分析することが目的である。

第三章では、真宗と倫理に関する諸課題を整理する。第一節では、第二章でメタ倫理的視点から分析した内容に対して、氣多雅子の大乘の規範の基礎は空であるという主張を基に、「空の倫理」という新たな立場の可能性を示したい。さらに第二節では、真宗から倫理を説く必要があるのかについて考える。全体を通して、この問題に対する筆者の立場を明示したい。

以上の全三章によって、真宗と倫理をめぐる諸説についてメタ倫理的視点から分析することで新たな立場を提示することを、本論文の目的とする。

本論

第一章 先行研究における背景・課題

第一節 「真宗」の定義について

真宗における倫理を考える前に、「真宗」と「倫理」それぞれの定義と言葉の由来を確認する必要がある。まずは「真宗」の用例について考える。「真宗」の由来について、『観経疏』『散善義』には「真宗叵遇、浄土之要難逢。」¹とあり、『五会法事讚』には「禪律如何是正法 念佛三昧是真宗 見性了心便是佛 如何道理不相應」²とあり、どちらも「真宗」の言葉が確認できる。このことについて、梯実円は

浄土真宗という用語を使った最初の人が誰であるかは定かではない。真宗という名称は善導大師（六一三〜六八一）の『観経疏』『散善義』（注釈版聖典七祖篇、五〇一頁）や、法照禪師（？〜八三八頃）の『五会法事讚』（大正蔵四七、四七九頁）ですでに用いられているが、その場合は「仏法」を意味しており、必ずしも「浄土真宗」の意味ではなかった。³

と述べており、『新纂浄土宗大辞典』では

浄土教を真宗と称することは、善導『観経疏』に「真宗遇い巨く、浄土の要逢い難し」（聖典二・三二四／浄全二・七二上）とあることにはじまり、法照『五会法事讚』にも「念仏三昧は是れ真宗なり」（浄全六・六八二下／正蔵四七・四七九下）等、盛んに用いられている。⁴

と掲載している。

次に「真宗」の意味について、『総合佛教大辞典』では「浄土真宗ともいい、一向宗、門徒宗などともいわれた。親鸞を宗祖とする宗派」⁵とあり、『真宗聖語大辞典』では「弥陀の本願にもとづく真実の教え」⁶とある。次に「浄土真宗」について、『真宗新辞典』では「親鸞を宗祖とする教団の宗名を本願寺派では浄土真宗、大谷派等の各派では真宗と称する」⁷とあり、『浄土真宗辞典』では「往生浄土を説く真実の教え」⁸とある。辞典類では「真宗」「浄土真宗」とともに、「教え」や「宗名・教団」を意味していることが分かる。

続いて倫理にまつわる文脈における「真宗」の定義について考える。三木照国は「法然・親鸞両祖が示された真宗の倫理とは、念仏者の倫理を指すのであるから、仏智満入して不断の称名する者の生活規範ということになる」⁹と述べており、また内藤昭文は「私たちが新たに念仏者（仏教徒）としての独自の視点をもった社会倫理を、社会を構成する一員として提示し構築していくことができるのだろうか、私は考えています」¹⁰と述べている。辞典類では「真宗」が「教え」や「教団」といった意味を示しているが、倫理にまつわる文脈では「真宗」が「真宗者」や「念仏者」といった意味に変化し、人に焦点が当たっていることが分かる。

以上をまとめると、「真宗」には「教え」、「教団」、「真宗者」といった意味があることが分かる。では、倫理にまつわる文脈では「真宗」をどの意味で捉えることが適切なのだろうか。私は「教え」の意味で捉えることが適切だと考える。第一に「教団」とした場合の問題点は主に二つある。一つ目は、宗教法人としての立場が絡み、政治的、対世間的な視点が混ざること。二つ目は一つ目の問題点を踏まえた上でのものになるが、単純に「真宗」という言葉でまとめてもいいのかということである。「真宗」という言葉に政治的な意味合いを含めると議論がより複雑になり、倫理にまつわる文脈での用法として不適切ないように思える。第二に「真宗者」とした場合の問題点は、わざわざ「真宗」という言葉を使う必要があるのかということである。倫理にまつわる文脈において、真宗者と一般人は何の違いがあるのだろうか。もし違いがあるとすれば、その理由に教団の立場が関係していないだろうか。教団の立場が関連していれば、それは前述の通り不適切だと考える。よって、消去法により、倫理にまつわる文脈において「真宗」は「教え・教義」と捉えることが適切と考える。

第二節 「倫理」の定義について

真宗と倫理にまつわる研究は少なく、未だ体系化も進んでいない。その原因について積大智は「①親鸞自身が直接的な内容を示していないこと、②倫理は常に歴史的状況の対峙の中で創出されること、③戦時教学としての真俗二諦論」という三つの原因があると分析している。¹¹特に、「①親鸞自身が直接的な内容を示していないこと」や「②倫理は常に歴史的状況の対峙の中で創出されること」について積大智は以下のように述べている。

そもそも真宗倫理とは「親鸞著述に示されていない事柄への応答」を含む問題として立ち現れるのである。歴史的存在としての主体が、自らが置かれた歴史的条件の中で直面する問いに対して、親鸞の教義に立脚しながら応答するという営みが、「真宗倫理」の内実を形作っている¹²

これを踏まえて、①や②に関連した体系化が進まない原因として真宗における倫理の定義のぶれが考えられる。本節では、まず倫理の語源からその意味を探り、次に先行研究における倫理の定義を確認し、どのように真宗における倫理の定義が違っているのかをまとめる。

倫理という言葉について『入門・倫理学』によると

日本語の「倫」とは、もともと仲間・人間・世間という意味であり、「理」とは、もとは玉の筋目・模様のこと、転じてものごとの筋道・道理を指すにいたったという。したがって、日本語の「倫理」は、人間模様とか世間風景という弾力的な意味を持つ。「倫理」とは、狭義には「人と人がかかわりあう場でのふさわしいふるまい方」、「仲間の間で守るべき秩序」という意味合いである。

としており、『現代倫理学事典』には「倫」とは、「人の輪」という意味で、「倫理」とは、人間社会で守られるべき筋目という意味になる。」と説明される。これらを踏まえて倫理の意味を考えれば、「倫理」という言葉は「人間関係の理法」という意味を表していると言えるだろう。加えて、「Ethics」という言葉について『倫理思想辞典』では

西洋語で倫理学 ethics の語源となるエートス ethos というギリシア語は、もともと「巢」「住みか」の意で

ある。転じて「身についている生活習慣・精神的風土」を意味する。エートスは、個人においては「性格、人柄、習慣」、集団のレベルでは「慣習、習俗」といった訳語があてられていることになる。Moralの語源であるラ連語の *mos*(複数形 *mores*)もほぼ同義と言ってよいだろう。

としている。「生活習慣」や「人柄」といった意味を表しているのを見ると、「倫理」に比べて、より個人的な内容のように思える。以上、倫理の語義について確認したが、倫理という言葉を一義的に規定することの難しさが分かる。すでに存在する事実なのか観念的なものなのか、個人的なものなのか社会的なものなのか、自然に備わっているものなのか、人為的に形成されていくものなのか。

真宗における倫理の定義も人によって定義の違いが確認できる。例えば、信楽峻磨は

即ち、自己自身の人間的成熟と、社会全体の向上、成熟をめざすところの、具体的な営み、実践に展開して

こそ、真宗者のまことの生き方というものである。私はここにこそ、真宗倫理をめぐる基本の原理が

あると考える ¹³

としており、三木は「法然・親鸞両祖が示された真宗の倫理とは、念仏者の倫理を指すのであるから、仏智満入して不断の称名する者の生活規範ということになる」としている。信楽と三木によれば、真宗における倫理とは「生き方」や「生活規範」ということになる。

ところで、和辻哲郎は倫理の定義に関して次のように述べている。

「倫理」とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である。従って、人間の存在すると

ころには、すでに倫理は働いている。社会を形成する以前の孤立的個人という如きものは、人間あって以来、曾て存在したこともないし、また存在してもいない。(中略)人間は社会においてのみ個人たり得るとともに、また個人を通じてのみ社会たり得るのである。そうしてこの構造の原理が「倫理」に他ならない

このように倫理を「人間関係の理法」とする定義を踏まえて、林信康は「倫理とは人と人との間に成立する人間関係の理法だと捉えることができる」¹⁴とし、**釋は**

本論で用いる倫理とは、「他者をどのように理解し(他者理解)、他者といかに関わっていくのか(他者関係)を明らかにする営み」として使用する、よって本論における「真宗倫理」とは、「親鸞著述から見出される人と人との間柄の理論」を意味するものとする¹⁵

と定義している。林と釋によれば、真宗における倫理とは「人間関係の理法」と表していることになる。

真宗における倫理の定義をまとめると、「人間関係の理法」と「生き方、生活規範」の二つに大別されることが分かる。「人間関係の理法」は「倫理」の語義に近く、「生き方、生活規範」は「Ethics」の語義に近いことも確認できる。倫理という言葉は多義的であり、定義付けが難しく人によって定義が分かれてしまう。しかしそうはいえども、真宗における倫理にまつわる文脈の中でそれぞれが考える倫理の定義にしたがっては議論が終わらないのも事実である。われわれは倫理にまつわる文脈の中で、どの定義を採用していけばいいのか。この問いに答えを出すために、次節では真宗における倫理にはどのような性質や特徴があるのかを調べる。

第三節 真宗における倫理の特徴

真宗における倫理の特徴とはいかなるものか。内藤知康は『歎異抄』の「善悪のふたつ総じてもて存知せざるなり」について

すなわち、善悪の基準は仏にのみあり、しかも衆生はその善悪を徹底的に知りとおすことはできないというのが、親鸞の立場であったということが出来る。衆生が善悪の基準を持ち得ないのであれば、まさしく衆生は自らの行為の決定について何等の当為も持たず、まさしく自らの行為の決定は自己自身で決定しなければならぬ。もし所与の規範が存在すれば、自らの行為の決定にあたって、その規範に従えば良いのである

が、所与の規範が存在しない以上、自らの行為の決定は自己自身で決定しなければならない。¹⁶

と述べており、規範の存在を否定している。また三木は当為性について

「はずである」ということは裏を返せば「当然かくあらねばならない」「……すべし」という当為の倫理につながりやすい。すなわち数学の公式のように割り切り、そして規範的に「かくなるはずである」「念仏者の生き方」と決定し、「真宗者は当然……なければならぬ」という当為の倫理となることは祖師の教えられるものではないと思う。¹⁷

と述べている。

また、先行研究は倫理や道德について主観主義的な立場を示すことが多い。¹⁸ここでいう主観主義とは、倫理的な事柄に真理は存在せず、道德的な問いに対する唯一絶対に正しい本当の答えもないと考える傾向にある立

場のことを指す。主観主義の主張としては①倫理的な判断が現に人や文化によって異なることが説明しやすい、②何が善いのかを決めるのは自分であるため道徳判断の説明がしやすいといったことが挙げられる。一方で、問題点としては①異なっているのではなく単に間違っているだけの可能性、②犯罪者に対して「お前は不道徳だ」と言えずその考えを尊重せねばならないといったことが考えられる。

以上のことから、先行研究において「規範性・当為性のなさ」が倫理の特徴として指摘されてきたことが分かる。しかし、「規範性・当為性のなさ」という表現は本当に適切なのだろうか。それを確かめるために、本論では「規範性・当為性のなさ」という表現を「われわれの道徳判断は真偽が問える判断ではない」と分析しやすいよう換言したい。「道徳判断を下す」ということは、「臓器移植に同意すべきだ！」や「児童虐待反対！」のような真偽の問えるものであり「…すべき」という当為性を含んでいる。真宗においてはその当為性が否定されるため、「われわれの道徳判断は真偽が問える判断ではない」と換言することは間違いではないだろう。

第二章 メタ倫理学について

第一節 方法としてのメタ倫理学

倫理学は規範倫理学と非規範倫理学に大別される。規範倫理学は主として、価値についての問い（善の理論）と義務についての問い（正の理論）を探求する。一方、非規範倫理学はメタ倫理学と記述倫理学に分けられる。

メタ倫理学は、価値や義務の本質を探究する。つまり、「そもそも価値とは何か」「そもそも道德的義務とは何か」といった問いを問題にする。記述倫理学は、倫理のありようを記述する歴史的、科学的な研究を行う。

規範倫理学とメタ倫理学の違いについて児玉聡は「規範倫理学の問いが倫理的議論の参加者として発する問いと考えられるのに対し、メタ倫理学の問いは実際の議論から一步下がり、倫理的議論の性質について観察者として考えるときに生じる問いだと言える」¹⁾と述べている。規範倫理学が第一階の問いとするならば、メタ倫理学は第二階の問い、メタレベルの問いと言える。例えば「阿弥陀仏を信じることはわれわれにとって善いか」とか「浄土真宗への勧誘は僧侶の道德的義務か」などの問いは規範倫理的な問いである。それに対して「そもそもわれわれにとって善いとはどういう意味か（それは客観的に決まるものか、あるいは主観的に決まるものなのか）」とか「僧侶の道德的義務とはそもそも何なのか」というのがメタ倫理的な問いと言える。

次にメタ倫理学の詳しい分類について説明したいが、その前に日常の道德的な営みに関するいくつかの特徴を紹介したい。日常の道德的な営みを観察した場合、道德の客観性と道德の規範性という二つの重要な特徴が分かる。道德の客観性について児玉は

道德の客観性とは、道德の議論は、あたかも客観的な答えがあるかのように行われているという特徴である。たとえば、「ヒトクローン胚の作成は人間の尊厳に反するかどうか」という問いについて議論がなされる場合、議論の参加者たちは、賛成か反対の一方の意見が正しく、他方の意見が間違っているという前提に基づいて議論を行っていると思われる。議論の前提として客観的な答えが存在すると考えられているという

点で、道德の議論は趣味の議論とは異なり、科学の議論に近いものと考えられる。²⁰
と説明している。また、道德の規範性について児玉は

道德の規範性とは、道德判断が、少なくとも一見したところ、行為の理由になるという特徴である。ある事柄（a）がある行為（A）の理由になるとは、aという事情がAという行為をすることを支持する一つの理由を提供できるということ、すなわち、「Aという行為をする（した）のはなぜか」という問いに対して、「なぜなら、aという事情がある（あった）から」と答えられることである。（中略）行為の理由になると
いう点では、道德の議論は科学の議論と異なり、趣味の議論に近いと考えられる。²¹

と説明している。以上の道德的な営みの特徴をまとめると、道德的な営みは客観的であり、規範性を持つように思われる。

この「道德的な営みは客観的であり、規範性をもつ」ということを、ヒュームの人間観に基づいて再考すると大きな矛盾点が発生してしまう。矛盾点についての話を始める前に、人間心理に関するヒュームの理解について簡単に紹介する。ヒュームによれば、人間の心理状態は信念と欲求に分かれるという。ここでいう信念とは、いわゆる固く信じて疑わない心のことではなく、世界がどうあるかを表した心理状態のことを指す。例えば「今、外で雨が降っている」や「ワインはアルコールを含んでいる」のような客観的な答えが存在する科学の議論に関するものであり、趣味の議論ではない。つまり信念とは、客観的だが規範的ではない（それ自体は行為を動機づけない）。それに対し、欲求とは世界がどうあってほしいかを表した心理状態のことである。例えば「雨に濡れ

たくない」や「ビールよりもワインが飲みたい」といった行為の理由になる趣味の議論に近いものであり、科学の議論ではない。つまり欲求とは、客観的でないが規範的である（行為の動機づけとなりうる）。このとき、われわれは道徳的な営みの特徴について大きな矛盾点があることに気づくだろう。日常の道徳的な営みを観察すると「客観的であり、規範性をもつ」という特徴が見られたが、ヒューム的理解に基づけば信念と欲求は同時に成り立たなくなり、客観的かつ規範的であることが否定される。道徳は客観的かつ規範的であることは可能なのか。この疑問点を出発とし、メタ倫理学の分類について説明していきたい。

メタ倫理学は大きく三つの立場に分かれる。まずはヒューム的な信念・欲求の区分を受け入れない「反ヒューム主義」の立場。反ヒューム主義の主張は「道徳の議論は信念でも欲求でもない客観的かつ規範的な心理状態に関わるものである」というものであるが、その問題点としては「信念でも欲求でもない心理状態とはどのようなものか」ということがあげられるだろう。次に、ヒューム主義に基づいた上で道徳判断は信念を述べているという「実在論・認知主義」の立場と、道徳判断は欲求の表明であるという「反実在論・非認知主義」の立場に分かれていく。実在論・認知主義の主張は「世界には道徳的事実が存在し、われわれはそれを認知することで道徳的信念を形成し、それに基づいた道徳判断を行う」というものである。主な問題点としては「客観的かつ規範的な道徳的事実とはどのようなものか」や「仮にそのような道徳的事実があったとして、それをどうやって認知するのか」といったものが挙げられる。一方で、反実在論・非認知主義の主張は「世界には道徳的事実などなく、われわれの道徳判断は世界がどうあってほしいかについての欲求の表明である」というものである。主な問題点と

しては「道德が主観的・相対的なものになるのではないか」や「道德的営みが客観的に見えるのはなぜか」というものが挙げられるだろう。

第二節 メタ倫理的視点からの分析

分析を始めるにあたって、最初に分析のポイントを示しておきたい。第一章第三節にて、内藤知康の「善悪の基準は仏にのみあり、しかも衆生はその善悪を徹底的に知りとおすことはできない」²²という説明に示されるように真宗の倫理にみられる特徴は、「規範性・当為性のなさ」であると述べた。この「規範性・当為性のなさ」という特徴は衆生の特徴である。仏は「善悪の基準がある」ためこの限りではない。衆生は「道德判断ができない」が、仏は「道德判断ができる」のだ。より詳しく言えば、「われわれの道德判断は真偽を問えない」が、「仏の道德判断は真偽を問える」のだ。分析の対象は「われわれの道德判断は真偽を問えない」と「仏の道德判断は真偽を問える」の二点である。この二つの考えが両立するのか、また両立するならそれはどのようなものなのか、といったことについて分析する。

まず、「われわれの道德判断は真偽を問えない」という主張の特徴は、反実在論や非認知主義の立場に似ている。客観的な答えがないという点では反実在論的であり、道德判断の真偽を問えないということは道德的事実を認知できないことに繋がるかもしれない。しかし、『歎異抄』を振り返れば、われわれは善悪が分からないという記述があるが、それは善悪の基準がないということではない。「仏は善悪が何か分かるが、衆生は分からない

い」ということである。つまり仏の側においては善悪の基準が認められているため、反實在論とは言えないだろう。一方で、われわれが道德的事実を認知できないという考えについては問題ないように思える。つまり「われわれの道德判断は真偽を問えない」という点については、反實在論的ではないが非認知主義の可能性はあるだろう。

次に、「仏の道德判断は真偽を問える」という特徴は、實在論や認知主義の立場に似ている。客観的な答えがあるとは仮定すれば實在論的であり、道德判断の真偽を問えるということは道德的事実を認知できることに繋がるかもしれない。しかし、ここでの「道德判断の真偽を問える」の主語は仏であって、われわれ衆生ではない。われわれが道德的事実を認知できるなら認知主義といっても差し支えないだろうが、仏のみが真偽を問えるのであればそれは認知主義的な考えとは言えない。一方で、仏のみが道德判断を問えるということは、その道德的な正しさの存在は肯定されており、その事実や性質はわれわれの心から独立しているように思えるため實在論的である。つまり「仏の道德判断は真偽を問える」ことについて、「道德判断の真偽が問える」という点においては實在論的な要素を含んでいるが認知主義ではないだろう。したがって、真宗における倫理は「實在論的かつ非認知主義的^{2,3}」であると言える。では、實在論的かつ非認知主義的な立場とはいったいどのようなものなのか。それは「仏のみが分かる善悪の基準の存在はあるが、われわれはそれを認知すること（道德的信念を形成すること）ができない」という立場と言える。これは「われわれは善悪が分からない」という『歎異抄』の記述とも合致する。

しかし、実在論的かつ非認知主義的な立場には幾つか致命的な問題点がある。まず一つ目は「道德判断をめぐ
る対話が成立しなくなる」ということだ。非認知主義である以上、倫理的正しさを認知できない立場のため、
「無実の人を殺すことは正しい」「児童虐待は善いことだ」という道德判断についても「それは間違っている」
と言って否定できない。実在論的な立場を許容しつつも、実質的には主観主義の立場も肯定しなければならな
い。実在論的な立場を取ることで克服しようと試みたが、結局のところわれわれの立場で道德判断の真偽が問え
ないため、主観主義的な問題は拭えないままとなる。二つ目の問題点は「真宗の立場から実在論的な立場は容認
されない」という深刻な問題である。そもそも、仏のみが分かる善悪の基準というのは智慧を指しており、智慧
は空である。空であるということは有るでもなければ無いでもなく絶対的なものではない、また縁起でもあり状
況によって変化するものである。仏のみが分かる善悪の基準は「存在する」とは言えず、実在論的な立場にはコ
ミットできない。

第三章 真宗と倫理に関する諸課題

第一節 空じられる倫理の可能性

第二章の最後にて、実在論的かつ非認知主義的な倫理のあり方は空の立場から容認されないのではないかとい
うことを述べた。実在論的かつ非認知主義的な倫理のあり方が空の立場から容認されないならば、その空の立場

から見た倫理のあり方はどのようなものなのか。また、空の立場における倫理のあり方はわれわれの倫理的な活動にどのような影響を与えるのか。本節では、氣多雅子の「大乘の倫理は、行為の規範を空ずる」²⁴という主張を基にして、空の立場から倫理を説くことについて考察する。

そもそも仏教において行為の規範は「戒律」に示される。戒律には仏教者の生活規範や社会的実践についてどうあるべきかを示している。氣多は仏教における規範の基礎は「戒律の基礎」と換言できるとし、戒律が初期仏教からどう変化していったのかを考察している。²⁵初期仏教における戒律は出家者と在家者ではっきりと区別される。出家者の戒律は僧伽の規則により他律的な性格をもつことに対し、在家者の戒律はごく少数の戒が与えられるにすぎず自律的な性格をもつ。一見すると相反する性格の戒律に見えるが、業思想を用い戒律の違いについて次のように説明する。

このように見てゆくと、仏教の業思想は苦果を嫌厭して悪業を避ける、或いは楽果を愛求して善業を積むという次元での倫理性を内包すると共に、業の滅に至らんとして正しい行為、正しい生き方を実現しようとするという倫理性を指し示していると言えるであろう。従って同じ倫理的規範が二つの異なる次元で受けとめられることになる。在家者は世間的な幸福追求から出発し、出家者はそのような幸福追求の断念から出発することが、それぞれの道徳のあり方をもたらすのであるが、業思想において両者が橋渡しされていることが知られるであろう。²⁶

初期仏教では出家者と在家者は区別されるが、大乘仏教になると出家者と在家者の区別は退けられ菩薩道という

新しい戒律観が形成される。氣多は菩薩戒について「戒律は形式的に一律に適用することはできなくなり、善悪の固定的基準は存在しなくなる」²⁷とまとめる。例えば友人に殺してほしいと言われた場合、友人を殺したくない気持ちと友人の言う通りにしてあげたい気持ちの葛藤が起きる。このときに起きる葛藤について氣多は

そこに起きるのは諸規範（諸価値）の葛藤ではなく、いわば利他の行為相互の葛藤である。それは理論的観念的葛藤ではなく、実践的個別的な葛藤である。それはどちらが善であるかという考察ではなく、どちらかがより小さな悪であるかという考察を要求する。そしてこの葛藤は更に徹底的に戒律の根底を問い直させる。利他の理念は戒律の根底にひとつの光を当てながら、限らない問い直しの循環の中に行为主体を投げ込むのである。²⁸

と説明する。常に問い直される場、規範を空ずる運動において固定的な基準は存在せず、身体や言葉に現れる外面的行為よりも内面的動機が重視されるようになる。動機を知るのは自分自身しかいないため、換言すれば、菩薩戒は他律的性格ではなく自律的性格であると言える。このことについて氣多は「世間出世間の区別を超えた普遍的な世界の中で仏教者として従うべき生活の規範という意味をもつ」²⁹とし、「仏教者はその修行生活において社会的関係の只中にあるものとして自己を理解しなければならぬ」³⁰と主張する。ただし注意点として

菩薩戒を実践するためには仏陀でなければならぬというわけではないが、菩薩戒は最終的には仏陀に至って成就されるような宗教的自覚の深化を要求するものであると言いうる。大乘の倫理はそれが内包する宗教的要求が理解されない場合には、非常に危険なものとなる。³¹

といったことを挙げ、菩薩戒に孕む危険性について指摘している。大乘の倫理は常に問い直され規範を空ずる運動であるが、それは宗教的自覚の深化が要求されるものである。問い直す中でどのような結果を生むかについて真に知るのは仏陀の智慧であるため、われわれが実践するのは憚られるように思う。しかし、氣多は

否定を突き付けるという仕方、空ぜられる規範は確かに我々に根源的指示を与えているのである。この指示を受け取ることは、仏陀でなくとも可能である。むしろこの否定を真剣に受けとめることが、仏陀の智慧にふさわしい成熟へと導くというべきである。³²

と規範を空ずる運動が積極的な規範の思想であることを示す。

ここで氣多の主張を基に、空の立場における倫理のあり方をまとめたい。氣多は大乘の規範の基礎は規範を空ずる運動にあるとし、それは戒律の根底にひとつの光を当てながら、限らない問い直しの循環の中に行き主体を投げ込むものである。このような立場について、念仏者の倫理について述べた井上善幸は

法蔵菩薩の発願修行とその成就である浄土に、南無阿弥陀仏の呼び声を通じて関わることによって、絶え間なく自己と社会の不実を照らし出され慚愧せしめられつつも、望ましい可能性を模索するという宗教的かつ積極的な倫理である。³³

と同じような見解を示している。また、もう一つこのような立場に似ているものとして氣多は親鸞の「無戒」を挙げている。無戒の場では具体的な行為の指示は全くの空白となるが、空白ゆえに規範を根本的に問うていく立場が生まれる。「無戒」と名付けられているため、その戒が「有」との対立の中にあると思われるかもしれない

が、これは具体的な指示が空白になる箇所を切り取って「無」としてしているのであって、無戒の本質は規範を空ずる運動を指していると考ええる。また、井上はこの規範を空ずる運動を「慚愧」とした倫理のあり方を示している。

このような規範を空じていく「空の倫理」は、先行研究に見られる問題点を解決できるのだろうか。例えば、真宗における倫理は主観主義的な立場を示すことが多い。倫理的な答えは人それぞれとするが、それはそれぞれの主張を肯定すると同時に、他人の主張を否定することを否定していく。しかし、空の倫理はそのような問題には陥らないだろう。そもそも主観主義とは「倫理的な事柄に真理は存在せず、道徳的な問いに対する唯一絶対正しい本当の答えもないと考える傾向にある立場」のことである。空の立場は絶対的な無や有を認めないため、倫理的な真理が存在しないという主観主義の立場とは真逆にある。空の倫理は主観主義ではないため、その問題をどう解決するかの話もない。主観主義の立場における問題は、空の倫理において問題とされないのだ。しかし、そうは言っても「道徳的対話が成立しない」という点については空の立場も同じ問題に陥っているように思える。規範を絶対視せず常に問い続けるなら、「子どもを虐待することは悪い」「老人に席を譲ることはよい」といったことを主張することは可能なのか。「よい」「悪い」といった主張をせずに道徳的対話は成り立つのだろうか。この問題に対して空の倫理は「道徳的対話は可能である」と応答するだろう。空の倫理は規範を絶対視しないという立場であり、道徳判断を行ってはいけないうわけではない。「子どもを虐待することは悪い」という主張を絶対視することは許されないが、「子どもを虐待するのは悪いのではないか」「老人に席を譲ることは本

当によいことなのか」と問い続けることは支持される。

第二章にてメタ倫理的視点から真宗における倫理の特徴を分析した結果、實在論的かつ非認知主義的な立場の可能性が導き出されたが、仏がもつ智慧が絶対的ではなく空であるため、實在論の立場が却下されメタ倫理的視点からの真宗における倫理を表現することは困難になった。そこで氣多の「大乘の倫理は、行為の規範を空ずる」という主張を基に、倫理を空ずる立場を模索した。その結果、規範を絶対視せずに空じていく運動を基礎にした常に問い続ける「空の倫理」に可能性を見出せた。空の倫理は、従来の課題であった主観主義的な問題を乗り越え、真宗における倫理の立場として位置づけられていくだろう。

第二節 真宗から倫理を説く必要があるのか

ここまで真宗における倫理について考察してきたが、そもそも真宗から倫理を説く必要があるのだろうか。真宗の立場で倫理を説き始めた経緯について、釋は

日本における「倫理」の創出は、近代のはじまりとともにあった。そして明治中期に至ると、国民の道德的結合を目指す政策が次々に打ち出される国家体制が整備され、真宗を含めた様々な領域においても倫理は無視できない重要な問題となる。ここで意味される「倫理」とは、当時の公式イデオロギーであった「国民道徳論」を指しており、これに抵触しない倫理観が各領域で要求された。真宗においては聖典の解釈如何によって、真宗には倫理・道德観が存在することと、それは国民道徳論・国家神道となら相反するものではな

いことが主張されることになる。このような理論が、梅原真隆や普賢大円、大原性実といった教団中央の人物たちによって、真俗二諦論を中心に展開されていった。戦後、彼らの真俗二諦論は徹底的な反省が促さ

れ、真宗倫理を問う視座とは、真俗二諦論の分析とイコールで結ばれることとなった。^{3 4}

とまとめている。このことから分かるように、元来真宗が倫理を説くときの立場は教団であった。しかし、第一章第一節で述べたように、本論文では倫理にまつわる「真宗」は「教義・教え」が適切だと考える。教団の立場ではなく、真宗の教えの立場から倫理を説く必要があるのだろうか。

まず、「真宗は倫理を説く必要がない立場」の主張として考えられるのは、倫理を仮に「真宗者の生き方、生活規範」とした場合、その生き方や生活規範はどのように定まるものだろうか。真宗の教義の立場からどのように生き方や生活規範を定めるのか。親鸞は具体的な倫理的実践について明示していないため、より詳細に生き方や生活規範を示すのは難しいように思われる。また生き方や生活規範があったとして、それに沿えない人は救われないという問題もあるだろう。以上をもとに「真宗は倫理を説く必要がない」という主張がおこなわれる。

この意見に対して「真宗は倫理を説く必要がある立場」は、空の倫理を用いて反論できるだろう。まず「倫理を説く目的が無くなった」という問題に対しては「その空白の中に指し示すものが残っている」と応答する。確かにかつて倫理を説く目的は国民道徳論に合わせていくことであり、今はそれが無くなったとしても、そこには「そのうえでわれわれはどうすべきだろうか」と根本的に問いにさらされる場がある。目的がなくなったとして、倫理を説く必要がないと本当に言えるのだろうかと問い続ける必要があるだろう。次に「倫理が権威をふり

かぎすための道具になるかもしれない」という問題は、空の倫理において発生しない。倫理を「生き方、生活規範」としたとして、それを他律的性格のものとみるか自律的性格のものとみるかで話が変わる。倫理が権威をふりかぎす道具になるという主張は、倫理が他律的性格をもっているという背景に裏付けられている。しかし、空の倫理では固定的な基準はなく外面的行為よりも内面的動機が重視されるため、他律的性格ではなく自律的性格のもとにある。倫理を「生き方、生活規範」とした場合の問題は他律的性格を前提に考えたために起こったものであり、空の倫理の立場では倫理を「生き方、生活規範」と考えても問題はない。

ただし、空の倫理の立場は「真宗から倫理を説く必要がある立場」でもないと考えられる。空の倫理は「真宗から倫理を説く必要がない立場」を否定するが、それと同時に「真宗から倫理を説く必要がある立場」も否定するだろう。大切なのは規範を絶対視しないことであるため「真宗から倫理を説かなければならないのだ！」といった主張は認められない。

結論

本論文では真宗と倫理をめぐる諸説について、メタ倫理的視点を用いて新たな立場を提示することを軸として各章で諸問題を論じてきた。各章の概観をもって結論を述べたい。

第一章では、真宗における倫理を分析するための準備として、「真宗」や「倫理」といった言葉について考察した。倫理をめぐる文脈での「真宗」は「教え、教義」で用いることが適切であり、真宗をめぐる文脈での「倫理」は「人間関係の理法」と「生き方、生活規範」の二つの意味が使用されていることを指摘した。続いて、真宗における倫理の特徴として「規範性・当為性のなさ」が共通していることを明らかにした。

第二章では、まずメタ倫理学とは何かということを簡易的ではあるが、ヒュームの人間観を中心に展開されていることをまとめた。次に「規範性・当為性のなさ」という点を實在論・認知論の立場から分析し、真宗における倫理が「實在論的かつ非認知主義的な立場」であると予想した。しかし、この分析は道德判断に注目したが「仏」という特殊性を無視したために齟齬が生じた。

第三章では、空の立場から「實在論的かつ非認知主義的な立場」が成り立たないことを示し、規範を空にする「空の倫理」の立場を提示した。さらにこれを踏まえて、真宗から倫理を説く必要があるのかという問題について考えた。「空の立場」から見れば、真宗から倫理を説く必要があるのかという問題はそもそも問題とならず、常に問い続けるという姿勢が重要であることを示した。

本論文では、真宗と倫理をめぐる従来の諸説を手がかりに、真宗における倫理とは何かということを分析した。従来重要とされてきた「規範性・当為性のなさ」は他律的性格であるが、空の立場を用いれば自律的性格をおびた新たな倫理の可能性がひらかれていく。メタ倫理的視点からの分析による新たな立場を提示することは出来なかったが、それを契機として空の立場を示せたことに本論文の意義があると考えられる。規範が空じられる場

において常に問い続ける姿勢こそが真宗における倫理の可能性であるとし、本論文の結論としたい。

コピー厳禁

註

- 1 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書(一)』七九三頁
- 2 大正新脩大蔵経刊行会『大正新脩大蔵経』四七卷、四七九頁、下
- 3 梯實圓『教行信証の宗教構造・真宗教義体系』九頁
- 4 浄土宗大辞典編纂実行委員会『新纂浄土宗大辞典』八二五頁
- 5 総合佛敎大辞典編纂委員会『総合佛敎大辞典』七七八頁
- 6 浅井成海、渡邊晃純『真宗聖語大辞典』二六五頁
- 7 真宗新辞典編纂会『真宗新辞典』二七九頁
- 8 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』三六五頁
- 9 三木照国「真宗の倫理について・特に法然・親鸞を中心として」『印度学仏敎教学研究』一七(一)、一九六八年
- 10 内藤昭文「仏敎の無我説の視点から」七三頁
- 11 釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四四、二〇二二年
- 12 釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四四、二〇二二年
- 13 信楽峻磨「近代における真宗倫理の諸相」『印度学仏敎教学研究』四九(二)、二〇〇一年
- 14 林信康「現代真宗倫理考・行動原理について」二七二頁
- 15 釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四四、二〇二二年
- 16 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」二七三頁
- 17 三木照国『真宗倫理の研究』一六五頁
- 18 例えば、村上速水は一般的な善悪について、善悪の基準は客観的な基準にもとづいているのではなく自我中

心のご都合主義としており、客観的な存在を否定している。

19 赤林朗、児玉聡編『入門・倫理学』一五〇頁

20 赤林朗、児玉聡編『入門・倫理学』一五一頁、ここでいう「趣味の議論」とは「個人の主観的な好き嫌いについて語っているという前提で行われる議論」のことを指す。

21 赤林朗、児玉聡編『入門・倫理学』一五二頁

22 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」二七三頁

23 佐藤岳詩は非認知主義について（一）道徳的事実の認知に基づく事実の記述、（二）道徳的事実の認知に基づく事実の記述、（三）道徳的事実の認知に基づく態度の表出、（四）道徳的事実の認知に基づく態度の表出の四つに分類されるとしている。本論で主張する实在論かつ非認知主義の立場で言われる非認知主義は（四）を支持する立場である。

24 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三八頁

25 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」二三頁

26 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三一頁

27 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三四頁

28 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三三―三四頁

29 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三四頁

30 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三四頁

31 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三七頁

32 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」三九頁

33 井上善幸「化身土文類と倫理」三五〇頁

34 釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四四、二〇二二年

参考文献

資料

- 浅井成海、渡邊晃純『真宗聖語大辞典』四季社、二〇〇九年
- 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典 上巻』教育新潮社、一九九〇年
- 浄土宗大辞典編纂実行委員会『新纂浄土宗大辞典』浄土宗、二〇一六年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書（一）』本願寺出版社、二〇一三年
- 真宗新辞典編纂会『真宗新辞典』法蔵館、一九八三年
- 総合佛教大辞典編纂委員会『総合佛教大辞典』法蔵館、一九八七年
- 大正新脩大蔵経刊行会『大正新脩大蔵経』大蔵出版株式会社、一九二八年

書籍

- 赤林郎、児玉聡『入門・倫理学』勁草書房、二〇一八年
- 稻城選恵『浄土真宗の倫理・真俗二諦の根底なるもの』探求社、二〇〇一年
- 井上善幸「化身土文類と倫理」、岡亮二編『教行信証』に問う』永田文昌堂、二〇〇一年
- 梯實圓『教行信証の宗教構造・真宗教義体系』法蔵館、二〇〇一年
- 氣多雅子「仏教における「規範の基礎」」、日本倫理学会『規範の基礎』慶應通信、一九九〇年
- 佐藤岳詩『メタ倫理学入門・道德のそもそを考える』勁草書房、二〇一七年

- 菅豊彦『道德実在論の擁護』勁草書房、二〇〇四年
- 蝶名林亮『メタ倫理学の最前線』勁草書房、二〇一九年
- 内藤昭文「仏教の無我説の視点から」、浄土真宗教学研究『真宗における社会倫理』本願寺出版社、二〇〇一年
- 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」、龍谷大学真宗学会編『親鸞教学の諸問題』永田文昌堂、一九八七年
- 中村元『宗教と社会倫理・古代宗教の社会理想』岩波書店、一九五九年
- 中村元『龍樹』講談社、二〇〇二年
- 三木照国『真宗倫理の研究』永田文昌堂、一九七六年
- 村上速水『親鸞教義の誤解と理解』永田文昌堂、一九八四年
- 和辻哲郎『日本倫理思想史（上巻）』岩波書店、一九五二年

論文

- 佐藤岳詩「メタ倫理学における「非認知主義」の展開」『実践哲学研究』三五、二〇一二年
- 信楽峻磨「近代における真宗倫理の諸相」『印度学仏教学研究』四九（二）、二〇〇一年
- 釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四四、二〇二二年
- 林信康「現代真宗倫理考・行動原理について」『印度学仏教学研究』三〇（二）、一九八一年
- 三木照国「真宗の倫理について・特に法然・親鸞を中心として」『印度学仏教学研究』一七（二）、一九六八年
- 三木照国「真宗の倫理について・特に善導を中心として」『印度学仏教学研究』一八（二）、一九六九年