

# 倫理観構築の視点

内 藤 昭 文  
(龍 谷 大 学)

はじめに

今回の共同テーマ「家庭のあり方と仏教」の設定の趣旨には、若者の「性」の問題、「家庭内暴力」「幼児虐待」という暴力問題、老人介護などの高齢化社会の直面している問題等々の原因を家庭のあり方の変容で起こったものとして捉え、そこに宗教・倫理・教育・福祉といった視点から何が提言できうるかという問題意識が背景にあると思われる。

ただ、これらの社会問題の解決の糸口を仏教の経論にストレートに求めても、具体的に答えが見いだせないことは周知のことだと思われる。しかし、仏教は、釈尊の説法に代表されるように今まさに苦悩している人間に説かれた教えであり、そのことによって教えを受けた者が何らかの光明を見出し何らかの視点を与えられるものである。

今日の社会問題、それが家庭（家族）という最小単位から国家規模のものであっても、その共同体のシステムを構築しているのは一人の人間であり、その人間の社会性が問われていると言える。しかも、そのシステムがどのように変化しようとも、そのシステムを構成しているのは一人ひとりの人間であり、その人間の行動と、その行動原理のようなものが問われているのである。そういう意味で、以下、仏教の基本的な内容を手がかりに、

生きる規範という意味での「倫理」なるものを考える視点を提示してみたい。

## 基本的な現状認識

さて、筆者はかつて浄土真宗教学研究soという組織に所属していた。そこで、同様な問題意識から設置された「社会倫理と仏教（宗教）」の共同研究をへて、二冊のブックレットを出版した<sup>(1)</sup>。so、so、現代社会の諸問題をどう押さえるかという点では、共同研究者の川村覚昭氏の論考が指摘する次のような内容が代表的なものである<sup>(2)</sup>。

つまり、人間が新たな命として生まれてくる場合、言うまでもなく何もない真空の中に生まれてくるのではなく、ある一定の世界の中に生まれてくる。その意味で、人間は生まれたその時から、ある一定の世界の内に存在すること（「世界内存在」）になる。しかもその世界は意味によって構成された「意味空間」を構成しているので、人間はどのような世界に生まれるかによってその人間形成は異なってくる。それは、世界の内に生まれ存在するというsoと、何らかの意味の内に生まれ存在することとが同じだからである。

したがって、まず、我々は、そういう言葉を通じて言語化され概念化された倫理的な価値を歴史的に構築された中に生きていることを自覚しなければならない。しかも、その社会的に世俗化された意味空間に絶対的な価値を見出すのではなく、その相対的な意味空間という社会の中に生老病死の無常なる命として生まれ生きている存在であることを知らなければならない。そして、同時にそのような危うい存在として、どのように生きるかを常に問いながら生きる人間を育む倫理観を構築しなければならない、と

いう氏の指摘である。

一方、現代社会は、家庭であれ地域社会であれ、人間が共同生活する空間（「意味空間」）においてその共同生活を営む時に、共有する価値観や規範……それを「社会倫理」と呼ぶとすれば……、その社会倫理が機能していない、或いは崩壊している状態であるといえる。たとえ、その現状を理解したとしても、新たな価値観や規範を共有しようとする意志が希薄であると思われる。表現を変えれば、悲惨な事件が起こるたびに新たな基準の必要性が叫ばれるが、その議論の中では個々の様々な意見が飛び合い合意には至らない。それはどうしてであろうか。

それは、少なからず、人間の自己中心性の問題であり、自己を絶対化したり、正当化する中では、罪の意識が希薄化し、「倫理」という視点が崩壊しているからである。<sup>(3)</sup> また、物質的に豊かになった時代においては、人間の欲望を満たすことを最優先にするために、「よりよく生きる」という意味が見失われているからである。<sup>(4)</sup>

## 現代社会への批判的視点

このように、人間に「生きる喜び」も「よりよく生きるという規範」も希薄になり、崩壊している要因は、現代社会の様々なものに指摘できると思われるが、その一つに戦後の日本を復興させてきた思想の弊害があらう。その思想こそ人間中心主義（ヒューマニズム）であり、その負（マイナス）の遺産であると自覚しなければならないと思われる。<sup>(5)</sup>

現代日本社会は、西洋的ヒューマニズムがあらゆる価値基準の根底にある。世俗的な人間を前提とし、その生活がすべての中心となり、しかも社会という集団よりも個人として人間が重要視されるあまり、個々の人間の

欲望を無条件に肯定し、容認し続けてきた。また、そのような人間を育んできたのではないだろうか。言い換えれば、現代社会を動かす理念は、人間存在をそのまま肯定し、人間の自己中心的な欲望やその欲望の目的でもある快楽や幸福の追求を助長するだけで、その理念自体が自らを批判したり、否定することができない。したがって、誤ったヒューマンイズム、つまり極まる個人主義と人間中心主義の意味空間で生まれたものは、その価値観で人間形成をすることになるのである。そこに現代社会が内包する様々な問題が生まれるのである。<sup>(6)</sup>さらに、このような自我を絶対視した自己中心主義のヒューマンイズムでは、今後、社会倫理を今以上に崩壊させるだけであると思われる。

### 仏教の世間を見る視点

仏教は、人間の生きる有り様を「一切皆苦」と示すように「苦」と説いてきたし、その苦しみの社会を迷いの境界として捉えている。その構造を「惑 (kleśa : 煩悩) → 業 (karman : 行為) → 苦」と示すのである。人間は何らかの行為・行動 (業) を離れては存在しないし、その「業」とは人間の日常生活そのものである。その「業の結果」として現在の苦が起こるのである。しかも、その「業」は煩悩にもとづいて起こる行為・行動である。つまり、「私」という人間 (「有情世間」) の苦悩も、その「私」が生きる社会 (「器世間」) の苦悩も、煩悩にもとづく「私」の行為・行動によって生じるというのである。

したがって、「苦」を生起させない方法として「業」を排除する方法がある。つまり、行為・行動である業を行わないということである。しかし、『スッタニパータ (Sutta-nipāta)』などの仏陀の言葉をまつまでもなく、

人間は業を、つまり行為や行動を離れては存在しない。しかも、その人間の業は千差万別であり、人間の数ほど業があると言える。否。むしろ、業の数ほど人間がいる、或いは人間の有り様があると言った方が適切である。つまり、その業（行為・行動）を行わないということは人間であることを放棄することに他ならない。したがって、業を否定することなく、つまり、人間であることを否定することなく、「苦」を取り除くためには、「業」の内容（善・悪・無記）を決定づけ、苦を生じる悪業の原因である「惑（煩惱）」を減し、悪業以外の業を行う者とならなければならないのである。その「煩惱」とは、詳説すれば種々あるが、「我執（ātma-grāha）」と我所執「(ātmīya-dṛṣṭi=abhimāna)」ということに収まるのである。

その人間の行為・行動の規範を「倫理」と呼ぶにしろ、仏教では、社会的苦悩を生み出すのは業の問題であり、その業の善悪に関しては「煩惱」の問題となるのである。当然、それは「よりよく生きる」ということにも関連するのである。

### 仏教の基本的視点

さて、仏教はその出発点において、「よりよく生きること」を問題としていたことは「仏伝」などからも知られる。例えば、釈尊の出家の動機を伝える「四門出遊」などが「生きること（生老病死）」の意味・意義を求めることであったし、釈尊が王位継承の位を捨て出家し求めたものが「善」であったことが伝えられる<sup>(9)</sup>。しかし、その求道の姿勢が、人間存在をそのまま肯定し、自己中心的な欲望やその欲望の目的でもある快楽や幸福の追求することではなかったことは、よく知られるところである。むしろ、そのような当時の世俗的価値によって「よりよく生き」ようとする人

間の姿について批判的であり、否定的であった。そのことは、釈尊が求めた「善」が当時の社会で認められていたものでなかったことが「降魔成道」の内容から知ることができる<sup>(10)</sup>。

そこでは、釈尊は悪魔ナムチが勧める社会的徳目である「善行」を退けている。それは、当時の正統バラモン思想の（ウパニシャッド的な）善行<sup>(11)</sup>であり、自我を認めその自我が来世によりよい場所に生まれるための手段として今世で善を行おうと考えるものであった。しかし、その考え（思想）は自我の肥大化でしかなく、個人主義的な人間中心主義に陥るしかない。

かといって、釈尊は当時の正統バラモン思想を否定していたとされる「六師外道」<sup>(12)</sup>のような道德否定論にも組しない。六師外道とは、よく知られるように「道德否定論」的思想であり、虚無的でもすらある。そこには今の生老病死（＝命）を「よりよく生きる」という意思や姿勢がない。釈尊は、因縁生として生まれた今のいのちを「よりよく生きる」とはどういうことであるのかを常に問題としようとするのである。

それが、『スッタニパータ』などで説かれる行為論としての業論（karma-vāda）であり、業の本質とするされる意思（cetanā）の問題である。この意思が重要視されるのは仏教の無我説（nairātmya-vāda）と関連するが、ここではこの問題に立ち入らない。但し、確かに仏教は「出世间」を目的とし「涅槃に入る」ことを思想とするが、少なくとも、今の生に生まれた人間は、生まれながらに人間であるのではなく、今の生を人間が「より人間らしく生きる」ために、行為・行動を問題とするのが仏教である<sup>(13)</sup>。

ともかく、「降魔成道」の魔とは煩惱のことであり、『スッタニパータ』の第一から第八の軍隊の内容はその煩惱を象徴的に表現したものである。

無我説と関連させれば、この煩悩とは我の存在を無条件に前提とした「我執」「我所執」ということである。ある意味、無我説とはこの我に対する執着（自己中心性）の否定であり、煩悩の対治を意図している。つまり、仏教が問題とし否定しようとする我執こそ、現代社会の誤ったヒューマニズム（人間＝自己、の中心主義）の同質のものであると考えられる。<sup>(14)</sup>したがって、釈尊の視点、仏教の視点からすれば、人間の欲望などの無条件に容認、追認して、その上でそのような人間が構築する思想や価値観は、人間の苦悩を生み出すだけにすぎないのである。

### 仏教における「社会倫理」とは

さて、社会が求める「倫理（モラル・道徳）」とは人間の守るべき規範であり、それは社会的善を意図しているが、しかし仏教の立場からモラル（倫理・道徳）を考える場合は、「善とは何か」という視点よりも「悪とは何か」<sup>(15)</sup>を中心的視点としているように思われる。それは、上記のように、人間存在や人間の欲望を無条件に容認しないことを意味する。そして、仏教はその人間悪（煩悩＝自己中心性）をどのように考え、それを取り扱い、超越するかを課題としているからである。

しかしながら、人間が自ら、自己の「愚かさ」や「悪」「罪惡」について自覚するということは、非常に困難である。というのも、人間の自己中心的見方は、常に自己を正当化し、自己を肥大化、絶対化する心の働きそのものであるからである。<sup>(16)</sup>逆説的にいえば、その困難さに打ち勝ったのが釈尊であり、その困難さに挑むものが菩薩である。その道が仏道とも菩薩道とも言われるのであるが、それが「中道」である。

とにかく、仏教が釈尊の問いと成道という答えの場面において、人間存

在やその人間の構築した社会というものを無条件に容認・肯定するのではなく、否定的・批判的に見てきたことは確かであり、そこにこそ重要性があるが、その一方で誤解を生んだと思われる。

例えば、従来から「唯仏是真・世間虚仮」の言葉に代表されるように、仏教は有情世間（人間）と器世間（社会）の「世間 (loka)」を「世俗 (saṃvṛti)」とし、それをすべて「そらごと、たわごと、まことあることなき」ものとして捉えている。このように世間を捉えてきたことが、社会に対するメッセージを発信して来なかった要因であると思われる。少々酷な表現になるが、世間を「そらごと」などとして、ただ否定批判するだけで、世俗的なものを形成しようとせず、真実（勝義的なもの）だけが重要でありその成立だけで事足るとしたことが、仏教（宗教）を世間（＝社会）から乖離したものとして位置づけたと思われる。

しかし、「世間虚仮」とは、「唯仏是真」という世界・視点からの働きの中でいえるのであり、世間が世間だけで自らを「虚仮」とであると知ることもできないし、批判もできない。一方、「是真」とは「虚仮」と破邪される中に顕れるのである。それが「破邪顕正」といわれる「中道」である。つまり、「破邪」して後に「顕正」なのではなく、「破邪」がそのまま「顕正」に他ならず、凡夫（世間）にとって「破邪」以外に「顕正」への道はないのである。

言いかえれば、人間が自ら、自己の「愚かさ」や「悪」「罪惡」について知られるところ以外に、仏教理論は生まれないのである。これが仏道（菩薩道）としての「中道」であるが、その批判を生み出す思想がインド仏教以来の「二諦説」であると思われる。



## 二諦説による批判的視点

二諦説を体系化したのでは龍樹（Nāgārjuna : A. D.150～250年）であるが、それは、『中論（*Madhyamaka-Sāstra*）』第24章（「観四諦品」）の第8偈から第10偈にもとづくのであり、次の文による。<sup>(17)</sup>

二つの真理（二諦）にもとづいて、諸々の仏陀の教え（法）の説示がある。世間的理解としての真理（世俗諦）と、また最高の真実としての真理（勝義諦）とである。 《第8偈》

およそ、これらの二つの真理（二諦）の区別を知らない人々は、何人も、仏陀の教えにおける深遠なる真実の意味（義）を知ることとはない。 《第9偈》

[世間的な] 言語活動（言語習慣）にもとづかなければ、最高の真実は説示されない。最高の真実に到達しなくては、涅槃は証得されない。 《第10偈》

ここでは、勝義諦（paramārthata-satya）とはいわゆる「仏陀の沈黙」などの言語表現を超えたものとして理解され、世俗諦（saṃvṛti-satya）とはその勝義諦の言語化されたもの、つまり釈尊の説法、教法（教説）として理解される。つまり、世俗諦とは「世俗の価値観における真実」の意味では決してない。世俗（saṃvṛti）とは言語化（vyavahāra）され概念化された、無明煩惱の闇に覆われた、虚妄なる世界である。しかし、世俗だけによってその世俗のあり方を知ることとはできないし、その虚妄性を破ることとはできないのである。そのために釈尊は説法を始められたのである。これが基本的な二諦説の解釈である。<sup>(18)</sup>

その一方で、二諦が「言語を超過した勝義の世界（言葉の支配から解放された世界）」と「言語化された世俗の世界（＝言葉に支配された意味空間と

しての世俗)」であるとすれば、それは二つがある意味断絶された世界としてあることになる。

しかし、世俗（世間＝社会）と勝義（真実＝仏教＝仏法）が断絶したままそれぞれの世界に止まるならば、それは両者にとって無意義なものでしかない。つまり、世俗（迷いの境界）は無限に苦しみ続けるだけでしかない[「惑（＝煩惱＝自我意識＝我執）」→「業（身口意の三業）」→「苦（生存）」]し、勝義（悟り境界）は働きかける対象（救済すべきもの）を持ち得ない。それでは仏教の存在意義はない。世俗は勝義に何らかの形で関係する所に初めて人間の生きる世間（社会）として確立するのであり、それが世俗でありながら「諦（satya：真実）」であると示される「世俗諦」なのである。勝義は世俗的世間的な拠り処（真実）を構築してはじめて勝義的真実が完成するのである。そこに「二諦説」の意味がある。同時に、それが釈尊の説法開始の目的であり、仏教の姿であると思われる。

このような視点に立って社会における規範や価値観が構築されて、初めて「仏教倫理」と呼ばれるであろう。そのために、我々仏教徒一人ひとりが仏語である経典を自らの上に領解することであろう。それは、初転法輪の場面と同様に、我々が仏語を「聞」くことなしには構築することはできないと思われる。

## 註

(1) その二冊は以下の通りである。

①『真宗における社会倫理』（教学研究所ブックレット No.2・2001年・西本願寺）

②『生きる力…宗教と倫理…』（教学研究所ブックレット No.6・2002年・西本願寺）

(2) 上記註(1)の②所収の川村覚昭「(II)「生きる力」の教育…ヒューマニズム教育の限界と仏教的視点…」における指摘を要約すれば、以下の通りであ

る。

当研究所の研究会の議論の中で、「生きる力」の教育論が問題となった。それは、平成10年6月の「中央教育審議会答申」において、平成14年度から施行される教育改革の中心的課題が「生きる力」の育成に求められたからである。この教育現場における「生きる力」とは、答申の第一章冒頭で端的に「『生きる力』を身に付け、新しい時代を切り拓く積極的な心を育てよう」と言われて、その「生きる力」の育成について、「次代を担っていく子どもたちが、未来への夢や目標を抱き、創造的で活力に満ちた豊かな国と社会をつくる営みや地球規模の課題に積極果敢に取り組み、世界の中で信頼される日本人として育っていくよう、社会全体で子どもたちが『生きる力』を身に付けるための取組を進めていくことが大切である。」と提言をしている。

この答申の背景を、川村覚昭氏は「日本人の人間形成に対する現代社会の非人間的な実感と、そこからくる極めて強い危機意識があります。それは、同じ第一章で、大人社会のモラルの低下と大人の教育責任の喪失を厳しく指摘し、子どもの健全な発達のためには大人自身がそれらを見直さなければならないと提言していることから分かります。」と指摘している。

このような指摘を受けて、以下、本文においてその総合的な現状認識を紹介する。

- (3) この点については、註(1)の①の拙論「仏教の無我説の視点から」を参照してほしい。
- (4) この点については、註(1)の②の拙論「(VI)「生きる力」…「無我」思想と関連して…」を参照してほしい。
- (5) 註(1)の②所収の川村覚昭「(II)「生きる力」の教育…ヒューマニズム教育の限界と仏教的視点…」において、川村氏は、現代人の多くが「正」として捉える西洋的な近代ヒューマニズムの人間観にこそ、種々の社会問題の源があると思われることを指摘する。氏の言葉を借りれば、この近代「ヒューマニズムの考え方は、人間の内面をつねに善なるものと見てい」ることであり、さらに「子どもがたとえ非行や犯罪を犯しても、子どもの人間としての本質は善である」と、人間の内面に絶対の信頼を置くのがヒューマニズム」なのである。

このような人間中心主義（ヒューマニズム）は、すばらしいものであるように思えるが、実は人間の欲望をそのまま肯定してしまい、無条件に自己（自我）を正当化してしまう危険な思想と表裏一体的なものである。さらに、過剰な「個人主義（極私主義）」と相応することによって、それは社会モラルの破壊を助長するものとなると思われる。つまり、人間の、しかも

- 個人の欲望を全面的に肯定するために、集団的な社会生活を営むためにその欲望を抑制したり、拘束したりする理論が生まれないことに陥るのである。
- (6) 我々とは別に、直接具体的な現代社会の問題を取り扱った研究部会から提示されたブックレットに、『宗教と現代社会』（教学研究所ブックレット No. 10・2002年・西本願寺）がある。この中特に、能仁正顕「虐待はなぜ起こる？…仏教に学ぶ親子の関係…」は、仏教の視点に立った虐待への提言として有益である。
- (7) この点については、拙論「仏教における業の意義」（『教学研究所紀要』第5号「業問題特集」平成8年）などを参照してほしい。
- (8) 『五分律』（『大正大藏經』第22巻・101頁b～102頁a）。及び、『聖求經』（『中部經典』「南伝大藏經」第9巻・290頁～314頁）と『羅摩經』（『中阿含經』「大正大藏經」第1巻・776頁a～b）など。
- (9) 『大般涅槃經』（中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波文庫・150頁～151頁）のクシナガラでのスバッダの問いに対する説法で、釈尊は、八正道の重要性を説き、「スバッダよ。わたしは二十九歳で、何かしら善を求めて出家した。スバッダよ。わたしは出家してから五十余年となった。正理と法の領域のみを歩んで来た。これ以外には〈道の人〉なるものは存在しない」と説き、釈尊が「善」を求めて出家したことが明言されている。
- (10) このことは、『スッタニパータ』（中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫・74頁～77頁）などの「降魔成道」を逸話から知られる。引用すると長くなるので省略するが、中村訳74頁の（425）から（440）をゆっくり読んでほしい。また、註（1）の①の拙論「仏教の無我説の視点から」を参照してほしい。
- (11) 正統バラモン思想とは、精神的生命的実体としてのブラフマン（梵）がすべての現象世界の生滅変化の原因であり、一切の現象はブラフマンの支配下にあって、目的的にも有機的にも動くものとして考えられていた。体系的な思想としては「転変説」とか「因中有果論」と呼ばれる。その転変説は生命の展開を説明する形で、因中有果説は原因の中に展開するべき結果が含まれている形で、自立的な有機説である。表現を変えれば、運命論や宿命論に陥る点で、人間の意思（cetanā）を無化する。
- (12) 「六師外道」と呼ばれる人々の学説は無生命的多元論の集合説として「積集説」と呼ばれたり、原因の中に展開するべき結果は含まれていないという他律的機械説で「因中無果論」とも呼ばれる。これは、人間を意思（cetanā）を否定するばかりではなく、その行為や努力を無価値化し、命を物質とみてしまう。ここには社会的な道徳や倫理を生み出す視点は存在しないばかりか、道徳倫理を否定することになる。

- (13) この点については、註(7)の拙論を参照
- (14) 上記註(5)などを参照。
- (15) 仏教において、一般的ではあるが、「戒」といえば道德倫理に、「律」といえば法律に、理解する場合が多い。その「戒」は「防非止惡」と言われるように、悪い行為を止める「止持戒」「律儀戒」と呼ばれるものが主である。確かに、「戒」には善い行為を勧める「作持戒」「作善戒」と呼ばれるものがある。しかし、この場合の「善」とは仏道修行、つまり出世間を目的とした覚り(悟り)を得ることによって「善」ということであり、世間内に留まることを目的とするものではない。但し、十善戒などは社会的(世間的)な意味でも「善」といえるものである。翻って、「防非止惡」の「戒」とは、社会的(世間的)な苦しみを生み出すものを対象としているので、その内容を考えることこそ社会的な倫理道德と関連するのである。
- (16) 註(1)の①の拙論「仏教の無我説の視点から」を参照してほしい。
- (17) dve satye samupāśritya buddhāṇaṃ dharma-deśanā /  
 lola-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //XXIII-k.8//  
 ye 'naya na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /  
 te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddha-śāsane //XXIII-k.9//  
 vyavahāraṃ anāśritya paramārtha na deśyate /  
 paramārthaṃ anāgamaṃ nirvāṇaṃ nādhigamyate //XXIII-k.10//  
 《Prasannapadā of Candrakīrti. pub. par Louis de la Vallee Poussin  
 (Bibliotheca Buddhica IV) Osnabruck, 1968: p. 492~p. 494.》
- (18) 龍樹を祖とする中観学派の世俗(saṃvṛtti)について解釈には種々あるが、ここでは月称(Candrakīrti: 600~650)のものを一例としてみたい。
- 月称の「世俗」についての語義解釈には三つあることが知られている。それは、①「すべてのものの真実をくまなく覆い隠してしまうから」、②「相互に依存するから」、③「生活一般における約束事であり、言語協約であるから」、「サンヴリッティ(世俗)」であるというものである。
- この内、①の意味は「無明」ということであり、人間の無明などの煩惱によって一切のものの真実のあり方が覆い隠されていることを意味し、仏教思想の根本的な意味を意図している。また、②の意味は言語学的には問題があるが、それは「世俗が縁起(因縁生)」であることを示す意図があり、中観学派としての教義的意味として重要である。
- さらに、③の解釈は世俗とは「表現するもの」などという種々のあり方をもっているものであり、それは生活の中の約束事、言語協約でしかない。
- このような「世俗」はそれ自体としては全体的な真実ではありえない。つ

まり、世俗とは言語協約という約束事で成立しているのであって、時代や地域で異なるものであり、時々刻々と変化している。それはとりもなおさず「縁起しているもの＝因縁生のもの」であることを意味している。さらに、その因縁生のものを、我々凡夫は無明煩悩によって覆い隠し、真実のあり方を見ていないのである。特に、世俗を「覆障」の意味とし、真実が無明煩悩によって覆い隠されているという理解は、世俗が虚妄なる世界であるという意味である。したがって、そのような虚妄な世界のあり方は、それ自体一度否定されなければ「諦（真実）」としてはありえないのである。