

# 仏教の教学に基づいた責任の可能性

## —浄土真宗と天台宗に注目して—

リュウシュ マルクス

(和文要旨)

「責任」は、仏教の経典において頻繁に論じられている概念とはいえない。むしろ仏教の救済論の主な関心は、執着の境地を離れることや「我」の妄念の克服だと言えよう。したがって、仏教において責任を積極的に定義することは極めて困難である。それに加え、集団生活を安定させるための、もっとも責任に近い概念である「戒律」も、概ね消極的な規定がなされている。本稿では、日本仏教の典籍において、責任を積極的に定義できるかどうかについて論じる。具体的には、天台宗と浄土真宗に注目していく。最澄の仏道は、仏国土の実現が社会福祉と密接に繋がっている。また、親鸞の教えは、自己反省のみならず、自らの行為が他人に与える影響を自覚するよう責任を求めている。本稿の関心はそうした側面に焦点を当てることで、社会貢献と共生がどのように救済論に関わるかという点にある。それによって明らかになるのは、責任が世俗的な道德と現世界を超えたところで意味を持つ救済とを結ぶ概念だということである。

(SUMMARY)

‘Responsibility’ is not a topic that is frequently discussed in Buddhist scriptures. Rather, the primary interest of Buddhist discourses on salvation is liberation from attachment and overcoming the illusion of ‘self’. Thus, it is difficult to find a definitive conception of responsibility in Buddhism. Additionally, the precepts—which were created to maintain order in the Buddhist community, and, as a whole, may be the concept that is closest to the idea of responsibility—are for the most part rules that are expressed in negative terms, e.g., do not kill, do not steal. This paper examines to what degree responsibility is defined in positive terms in Japanese Buddhist scriptures, particularly focusing on the Tendaishū and Jōdo Shinshū. In Saichō’s Buddhist thought, the realisation of the Buddha’s realm is intimately connected to social

welfare. Shinran's teaching demands a form of responsibility that is not mere self-reflection but is self-conscious of the impact of one's actions on others. By highlighting these aspects of Japanese Buddhism, this study examines how social contributions and coexistence with others are related to discourses of salvation. In conclusion, this paper demonstrates that responsibility serves as a bridge between conventional morality and the Buddhist view of salvation that attains its true meaning only when it transcends this world.

## 1. はじめに

「責任」は、仏教の経典において頻繁に論じられている概念とはいえない。むしろ仏教の救済論の主な関心は、執着の境地を離れること、または「我」の妄念の克服だと言えよう。しかし、責任とは自主的な個人を前提とするため、「我」の克服と矛盾するように思える。また、仏教の最終到達点である涅槃は、言語を超えた領域であるため、社会において各個人が守らなければならない規則を議論する倫理学の基本概念である「善悪」を当てはめることができない。「責任」は、特定の社会の価値観を基に遂行しなければならない義務だというように定義できるが、その範囲についての議論をすることは困難であると言えよう。大乘仏教の登場とともに、個人は他者に対して責任を負わなければならないという考え方が主張されてきたが<sup>1</sup>、その場合にも最終目的は「出家」、つまり一般社会から離れることである。そうした点を考慮すれば、仏教の教学に基づいて社会をより良くする責任を定義することが可能かどうかという疑問が生まれる。そのような問題提起自体は必ずしも新しいものではなく<sup>2</sup>。むしろ「葬式仏教」というイメージを背負っている現代の仏教教団が積極的に反論しようとしている。具体的な活動は行われているものの、その問題を体系的に扱う試みはまだ少ない。

以上の根本的な問題に加え、仏教ではマイナスの影響を与える行為だけでなく、プラスの影響を与える行為としての責任を論じることにも極めて困難である。例えば、僧侶・

---

<sup>1</sup> 末木が明らかにしたように、自らの悟りだけを目的とした「自業自得」の仏教でも、サンガという共同生活の成立やその共同体に生活必需品を提供する信者が要る点で、他者と関わることになり、そうした上座部仏教にも社会性がある。しかし大乘仏教は、それを象徴する菩薩の主張によって、「他者との関係こそが最大の原理となる」という意味で根本的に異なる（末木、2018、223–25 頁）。

<sup>2</sup> 宗教間対話の文脈でも、そうした先入観が昔からある。例えば、プロテスタント神学者であるアルベルト・シュワイツァーは仏教の特徴を世間の否定と倫理の不在で説明し批判している（Schweitzer, 2017, p. 73/74）。

僧尼・在家の一人ひとりが守らなければならないルール（戒）およびそれらの共同体の規則（律・清規）は、仏教の歴史において消極的な禁止行為とみなされている。例えば、十重禁戒や十善戒には不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不綺語というルールが含まれているが、いずれも悪い影響を避けるための禁止行為である。積極的なルールも見つけることができるとはいえ、その具体的内容は倫理学と関係するものではないと言える。無論、それらの禁止行為に積極的な解釈をすることもできる。例えば、不殺生戒は自分自身の行為を指すだけでなく、他者もそのルールを守るように自分自身が行動しなければならない、と言うことができようが、極端な例を除き、とりわけ仏教においてそうした他者の支配に関わるような「責任」を、簡単に仮定するかは疑問が残る。

上述の問題を解決するための手段には、二つの極端なアプローチがある。一つ目は、仏教の經典から西洋哲学でいう「倫理」に該当する側面を見出すことである。その場合は、一般倫理が仏道とどれほど重なるかという観点に注目する。しかし、そのアプローチでは仏教倫理が一般倫理の一部にすぎないため、新しい見解を得ることがないに等しい。例えば、不偷盜戒は一般倫理で十分カバーされているため、それを仏教倫理として新たに定義したとしても倫理的には成果がないと言えよう。二つ目は、仏教における生活規範そのものを倫理と捉えることである。そのアプローチでは、すべての人間に成仏できる道を提供する仏教が、人間を平等に扱う意味で倫理的な要素を持っていると言える。それにしたがえば、大乘仏教のすべての教団が根本的に倫理的な要素を持っているとみなすことができる。しかし、そうした側面は世俗的な観点からすれば、倫理的な行為とは言えない。

そこで本稿では、これら両端の中間をとることで、日本仏教における責任の概念を具体的に分析する。そのアプローチによって、現世のみに注目する生活規範と、来世のみを議論する救済論との接続を試みる。換言すれば、救済論を参照しなければ説明できない生活規範を明らかにすることが本稿の目的である。すなわち、救済論は一般倫理の延長線にあるものとし、仏教倫理は一般倫理と仏教經典とが重なるところにあると考えられるのである。そうした仏教倫理は、俗世を超えたところに意義を見出すものであるから、全人類に該当するものではない。ただし仏教倫理の文脈で分析した内容は、特定の教団の信者が必ず賛成しなければならないものである。結果として仏教倫理は、信条倫理と責任倫理とを繋げる学問にならなければならないということが本稿の趣旨である。

## 2. 先行研究とその欠点

仏教倫理に関する先行研究には、仏教者の社会貢献に注目するものが多い。その具体例として、忍性・行基・空也・空海といった人物を挙げることができるだろう。現代の仏教が取り組んでいる社会貢献については、「Engaged Buddhism」（社会参画仏教）という研究領域がある。例えば、日本エンゲージドブuddhist・ネットワーク（Japan Network of Engaged Buddhists, JNEB）が2020年に開催したエンゲージド・ブuddhist国際会議では、以下のようなタイトルの研究発表がおこなわれている<sup>3</sup>。

- 超高齢社会と終末期ケア（大河内大博）
- ジェンダー・LGBT・差別問題：すべての人の well-being を願って（松崎香織）
- 貧困と都市孤立：仏教的な支縁を考える（吉水岳彦）

以上の発表タイトルが表すように、仏教者の社会活動あるいは社会貢献は主要な関心事である。それらの活動は、すべてのいのちの尊重というような仏教の基本的な価値観と結び付けられるというものの、上述の通り仏教にまで手を伸ばさなくても一般倫理で十分カバーできる内容だとも言えよう。仏教の社会貢献の具体的な価値および以上の発表の意義を疑問視するものではないが、「Engaged Buddhism」は本稿で考察する仏教倫理を定義するための手がかりとはなり難いことが分かる。

もう一例として、2022年に開催された比叡山宗教サミットを挙げることができる。その年に設定された大会テーマは「気候変動と宗教者の責務」である。サミットの概要となる「比叡山メッセージ2022」では、「宗教者の責務」が次のように定義されている<sup>4</sup>。

そう考えるとき、生きていくことには「自他共に」のみならず「それを取り巻く環境と共に」円滑に生きていくという倫理的な使命があることに気がつく。それは取りも直さず神仏の叡智に生きることでもある。そこでわれわれ宗教者は改めて多くの人々と共に、「よりよく生きるとは何か」について考え、従来の経済成長型のライフスタイルから、環境重視型（共生型）への生き方のほうが、より人間らしい生き方であるという意識の変革に努めて行くべきであろう。その意

---

<sup>3</sup> 「日本のエンゲージド・ブuddhistの現在とその課題」、<https://jneb.net/>会議と研究会/zenkoku-kaigi-2020（最終閲覧日 2025年9月20日）。

<sup>4</sup> 「比叡山宗教サミット35周年記念アーカイブ」、<https://www.tendai.or.jp/summit/history/summary35.html>（最終閲覧日 2025年9月20日）。

味で宗教者の果たすべき役割は大きく、その責務は大変重いものがあると自覚するものである。

比叡山の宗教サミットは、一般倫理を仏教思想の一部と捉える点で、JNEBのアプローチと同様である。しかし、仏教者の社会貢献としての倫理的行為に注目する国際会議に対して、サミットは概念上で宗教者の倫理的責任の定義を試みている。以上の引用では、「神仏の叡智」の具体的内容が不明瞭であるが、環境に対する責任が仏道に包括される概念として想定されていることが分かる。しかし、本稿では、一般倫理に含まれていない仏教倫理の可能性とその具体的内容を明らかにする。

最後の例として長上深雪の「仏教社会福祉の可能性」と題される論考を採り上げる。長上は社会における介護の変化を分析し、とりわけ家族が介護を担当しなくなる傾向とそれにともなう介護の商業化を問題視している。長上は、その傾向の転換期が2000年に起きたと言う。そして、その転換によって徹底的に変わった要素は、介護の目的が当事者の生活の「保証」から単なる「支援」へと変化したことだと指摘する<sup>5</sup>。その転換にともない、介護は商品化してしまい、その利用範囲は資本の多少のみに依存するようになる。長上の関心は、そのような状況において、仏教者はいかに介護の現場に貢献するかという点にある。長上は、介護施設の利用者が仏教の年間行事をとおしてその教えに触れる点に仏教的介護の一側面を見る。仏教的介護の一つの長所は、特定の人間観を共有することである。例えば、人間が本質的に迷っている存在だという仏教の基盤的な人間観は、介護施設の関係者に自らの苦悩と向き合うための重要なすべを与えるものである。

長上の論考は、本稿で提示する仏教倫理の観点からすれば、不十分な例が少なくない。無論、長上の論文の関心はそうした仏教倫理になかったため、ここでの批判は外部からのものである。具体的に言えば、仏教行事との関わりは具体的な倫理行為に繋がりにくいと言えよう。しかし、二つ目の例は仏教倫理に重要な示唆を与える。人間の迷いの本質に注目した仏教介護は、社会的な要素を有しながら、その倫理的行為を救済論に繋がる人間観と結びつける。しかしその場合、そうした介護の実践は介護される側だけではなく、介護する側にとっても救済論といかに関係するかという問題を明確にする必要がある。

---

<sup>5</sup> 長上、2012、249頁。

### 3. 仏教倫理の再定義と責任という概念

以上の先行研究で明らかとなったように、仏教倫理を理論的な立場から問い直す必要がある。宗教と責任を論じるにあたって、まずマックス・ヴェーバーを参照しなければならない。ヴェーバーは、『職業としての政治 (Politik als Beruf) 』において、「責任倫理 (Verantwortungsethik) 」と「信条倫理 (Gesinnungsethik) 」<sup>6</sup>とを区別し、その両端を「根本的に異なった二つの調停しがたく対立した準則 (voneinander grundverschieden, unausstragbar gegensätzlich) 」の概念として理解している<sup>7</sup>。ヴェーバーも明確にしているように、その区別は信条倫理が無責任で、責任倫理が信条のない行為ということの意味しない。ヴェーバーは、「ある行為の証人」の相違を基準に、両方の責任の対立を考察している。キリスト者で例えれば、それは信条倫理において神であり、責任倫理において行為者そのものである。そもそも、仏教者の信条倫理では釈尊を証人と考えるのが不適切であるため、ヴェーバーの理論を仏教に当てはめるには無理があり、アブラハムの宗教以外の宗教に十分適応できない。しかしキリスト教においても、その二種類を必ずしも「根本的に異なった」概念と捉えなければならないわけではない。筆者は、同じ行為を違う側面から解釈したものだと捉える。その二種類の重なる領域は、ある行為者が非人間的な存在に対してこの世界を超えた目標を達成しようとしても、同時にその行為による世界内の影響を考える責任がある点にある。無論、それは無条件的な定義ではないものの、少なくともキリスト教と大乘仏教に該当する価値観だと言えよう。

ヴェーバーが以上の二種類の倫理を矛盾する概念として考えた理由は、特定の宗教によって責任倫理が適用されなくなる可能性があるからかもしれない。人を差別しないという責任倫理の価値観と、他宗教の人を社会から排除しなければならないという攻撃的な宗教団体が有する価値観とが矛盾しているのはその一例である。そうしたケースを避けるためには、信条倫理の先に責任倫理を置く必要があり、宗教者は信条倫理者である以前に責任倫理者でなければならない。したがって、まず特定の信条倫理について議論する前に、その背景にある宗教がそうした規範的要素に賛成できるか否かを確認しなければならない。その条件さえ満たすことが可能であれば、信条倫理が責任倫理の点を強

---

<sup>6</sup> 日本語訳の「信条」は、宗教的な要素を強調する面があるが、ヴェーバーが用いる「信条倫理」は、宗教に限定した概念ではないことに留意しなければならない。ヴェーバーは宗教を典型的な例として参照し、広義で自らの行為の二次的な影響を顧みずに目的の達成のみを見る立場と見なしている。ドイツ語の「Gesinnung」は、一般的に「心の持ち方」や「主義」と訳されているため、「信条」という訳語は「信仰箇条」という宗教的な意味より、「信念」という世俗的な堅い確信もの意味を持つ。

<sup>7</sup> ヴェーバー、1984、103 頁、Weber, 1992, p. 70。

化することができる。そのように考えたら、二種類の倫理の違いの一つは、適用性の範囲である。つまり、責任倫理は社会の全員を対象とするのに対し、信条倫理は特定の宗教教団の全員に限定したものである。

上述の倫理の種類を整理すると、次の関係性がある。まず、「はじめに」で導入した一般倫理は、ヴェーバーが利用する責任倫理と同義だと言える。宗教倫理・仏教倫理と信条倫理との違いを明確にするためには、ヴェーバー自身が用いない概念を使用する必要がある。「証人」という存在によって特定の行為の「義務」と「禁止」は決定されるが、必ずしも行動を要しない「許可」は曖昧な領域にある。なぜなら、証人がある行為の許可を与えても、実際に行動するかどうかは行為者の判断によるからである。人間の行為がその三段階（義務・許可・禁止）で分類されれば、宗教倫理の位置付けを容易に行うことができる。宗教倫理では、一般倫理で義務および禁止とされる行為は変わらないが、許可のある行為は義務もしくは禁止にされる可能性がある。それに対し信条倫理は、例えば一般倫理の義務行為を禁止行為に捉える可能性があり、ヴェーバーが懸念した問題はそこにある。筆者は、宗教倫理・仏教倫理が責任倫理を基盤とするものだと考えている。信条倫理という用語が抱えている問題点を回避するために、以下において宗教倫理・仏教倫理という語を用いるが、これは責任倫理と信条倫理との中間的な概念として使用している。

責任と切り離せないのは、積極的自由である。なぜならば、責任能力を有する者にしか責任が発生しないからである。積極的自由は消極的自由の対となる概念として用いられている。後者は「…からの自由」で説明され、例えば空腹のない状態や著者として検閲に制限されない状態を指す。それに対し積極的自由は、「…への自由」であり、例えば好きなだけ食べられる状況にいたりことや自らが執筆したものを本として出版する費用を負担できることを意味する。したがって、仏教倫理を議論するときは、その背景にある「自由」という概念を明らかにしなければならない。上述した責任倫理的な基盤にともない、根本的な責任から解放されることがないが、宗教倫理においては特定の宗教の自由概念がはたらいていると認めなければならない。それは、上述した信条倫理と同様に特定の教団に限定したものであり、宗教的責任を考えるとときには不可欠である。例えば、責任は特定の仏道において特定の階層の者にしか該当しないなら、そのレベルを満たした者にだけ消極的自由があることになる。本稿の主な目的は、倫理的行為のできる人々の範囲ではなく、その人々に具体的に求められている生活規範を明らかにすることである。そのため、積極的自由に注目する。

代表的な仏教倫理研究者の一人として、インド学者のランベルト・シュミットハウゼンを挙げるができる。シュミットハウゼンにとって「戒 (śīla)」は「倫理」に近い概念である。しかし、「戒 (śīla)」は必ずしも倫理的な意味を持っているわけではなく、単なる習慣を指すこともある。例えば特定の時間に食事をとらないこと（不得過日中食戒）や寝心地の良いベッドで寝ないこと（不得坐高广大床戒）である。そうした意味では、「戒」は倫理学の概念として不十分であるが、仏道修行において必要な要素である「戒定慧」の一部としては重要である。つまり、成仏できるための智慧を獲得するためには、悪を止めるいくつかの戒を守らなければならない。そうした意味では、倫理が成仏という目的を達成するための基盤となる。しかしその場合でも、戒は「悪を止める」という消極的な意味しか持たない。

仏教倫理を考える上でのもう一つの重要な観点は大乘仏教にある。大乘仏教の基本的な考え方は、自らの成仏を達成することだけではなく、入滅する前に他の迷っている存在も成仏できるように努めなければならないという菩薩の倫理が中核にある。それによってすべてのいのちと社会に対するある種の責任が生まれる。その文脈でもっとも重要な概念は六波羅蜜と四弘誓願である。大乘仏教でも各個人が自らの成仏に努めなければならないが、成仏しようと思う根底には迷っている存在を助けたいという「誓願」がある。

仏教倫理の先行研究において末木文美士のアプローチは特筆すべきである。末木の出発点は「菩薩」という概念であり、それに基づいて「菩薩の倫理学」を提示している。末木は、すべてのいのちが縁で結ばれているという点の他に、「菩薩の実践は時間的には現世だけで完結しない。〔中略〕また、空間的にはこの宇宙（仏国土）内に留まらず、その外にある別の宇宙にまで及ぶ」点を強調する<sup>8</sup>。末木は菩薩の倫理学においてとりわけ『法華経』を参照し、その経典を第二品から第九品までの第一類および第一品と第十品から第二十二品までの第二類とに分ける。末木は前者を「存在としての菩薩」と後者を「実践としての菩薩」と名づけている。「存在としての菩薩」とは、「一切衆生は他者との関係なしにあり得ない」ことを意味し、「実践としての菩薩」とは、「他者との関係を、どのようにプラスの方向に進めていくか」という問題提起で説明している。末木によると、その二者では釈尊という存在が違う意味を持っている。「第一類の釈尊が『他者としてのブッダ』であったとすれば、第二類では『死者としてのブッダ』が問

---

<sup>8</sup> 末木、2018、227 頁。



題となる」<sup>9</sup>。末木はそれにともない、釈尊を「死しても死なぬブツダ」というように説明し、過去・現在・未来を貫く理念と捉えている。

末木の菩薩倫理には概ね同意できるが、「世俗的な社会性」への言及がなされていない点にはまだ検討の余地があるように思う。末木は社会の共同体を強調するが、菩薩倫理の価値観は主に救済論に関わるものである。上述した責任倫理に基づいた宗教倫理の側面からすれば、菩薩倫理の責任倫理的な要素を明確にする必要がある。無論、他者の救済を目的とした活動も社会貢献の一種であり、自らの救済しか目指さない仏道よりも社会性自体は有している。しかし本稿の主張は、社会性を有するという意味での責任ではなく、一般社会が賛同できる価値を持つ責任である。例えば、他者を救おうと思っても、その救いの対象となる当事者が救いを要しないのであれば、単なる自分勝手な行為に過ぎず、客観的な観点から責任を果たすことではない。本稿のアプローチは上述したように、どのような一般倫理で許可されている行為が宗教倫理において義務づけられているかということである。その場合は、同じ宗教倫理観を持たなくても、義務になる理由だけは不明瞭であるものの、その行為の価値自体が通じるものである。したがって、救済しようとする目的だけを提示すれば、むしろヴェーバーが危惧した信条倫理が独り歩きする可能性があり、場合によっては一般倫理で禁止されている行為が実行されてしまう。本稿で分析する宗教倫理的責任は、客観的に賛同でき、ただ一般的に実行することにより責任があるとは言われない行為なのである。

#### 4. 具体例の分析

ここまで論じてきた宗教倫理が具体的に何を意味するか、本章で分析していく。そのために天台宗と浄土真宗の事例を採り上げる。分析の対象は、主にそれぞれの宗祖とされている最澄と親鸞の著作である。しかし各宗教倫理は、教団に展開してきた宗派の枠組みで論じる。宗祖を参照する理由は、彼らの著作は教団にとって必ず肯定しなければならない内容だからである。その側面に加え、門主などの現教団のトップが発言したものを参照する。それは、宗祖の重要な解釈を含んでいるため、先行文献の役割も果たすが、参照する目的は現代の教団が宗祖の考えのどの側面を強調するかを確認するためである。

---

<sup>9</sup> 末木、2018、230/232 頁。

#### 4. 1. 天台宗の観点

最澄の著作には、今生において成仏できるという一乗の教えが展開されているが、その背景にある積極的自由は仏道を十分に歩んできた僧侶に限定される。それぞれの能力に合わせ、社会における具体的な課題も異なってくる。最澄が開いた仏教は政治的社会的要素が極めて強いため、その教えに基づいた責任を分析するのが比較的簡単である。最澄の政治的な立場は、僧侶の育成を規定するために作られた、後世に『山家学生式』の名で知られるようになった著作で明瞭になる。とりわけ責任という観点からは、「六条式」という部分が重要である。最澄はそこで倫理的な根本原理を「悪事を己れに向へ、好事を他に与へ、己れを忘れて他を利するは、慈悲の極みなり」というように提示している<sup>10</sup>。

最澄にとっては、他者のために自己を無条件に捨てるという理念が世俗的な意味を持つ。それによって、最澄の教えが社会的責任に立脚させられている。最澄が比叡山を開いた目的は、この世に仏国土をつくることだという。その実現に向けて、比叡山は護国の役割を果たす寺院になり、また全国の六か所に『法華経』の教えとそれによる護国の利益を広めるために宝塔（いわゆる「六所宝塔」）の建設を求めた<sup>11</sup>。要するに、この世界を超えた目的（成仏）は社会の改善という責任と密接に繋がっている。最澄はさらに、積極的に社会に貢献する僧侶を三種類に分ける。実践にも学問にも極めていもつとも優秀な僧侶（国宝）は、比叡山に残り、教団をリードし、僧侶育成に取り組む人物になる<sup>12</sup>。実践と学問との片方しか能力を持たない僧侶（国師と国用）は、国の運営に励む人物になる。それは、教えを広めることも意味しながら、橋の修理や植樹という職人的な意味も持つ<sup>13</sup>。

以上のキーワードは、現代の天台宗教団にも頻繁に参照されている。例えば、天台宗の社会運動を代表する「一隅を照らす運動」は、そのホームページの概要にて『山家学生式』を引用し、「国宝的人材」という「僧の精神や行いが社会全体に及んでいく」とし、また「己れを忘れる」という最澄の言葉が「すべての人にも共通する目標」だと指

---

<sup>10</sup> 『最澄』、1974、194 頁。

<sup>11</sup> 『伝教大師全集』第五巻、1927、373 頁。

<sup>12</sup> 『天台法華宗学生式問答』には、「夫れ国を益し人を利するを。菩薩号を称す。」とあるように、菩薩という国宝も国に大きく貢献し、その価値は国師と国用の社会内活動に止まるわけではない（『伝教大師全集』第一巻、1927、335/361 頁）。なおその著作は、信憑性は定かではないため、注意を払う必要がある。

<sup>13</sup> 『最澄』、1974、194/195 頁。

摘している<sup>14</sup>。国師・国用という用語は参照されないが、「国宝」という概念に入れ込んで使用しているように思われる。また、六所宝塔というシステムは、例えば「伝教大師一千二百年大遠忌記念事業」と関連して強調されていた。その中心的建造物である法華総持院東塔は、建物として長らく比叡山になかったものであるが、近年再建されており、先述の事業では改めて「最澄が国土と国民を經典の力で護るため、全国六か所に建立した宝塔の中心」だと紹介されている<sup>15</sup>。以上の二例が明らかにするように、現代の教団では「国宝」という理想的な人間観と比叡山を育成の場と考える構造が極めて重要である。

ここまでで明らかになったように、最澄にとっては仏道を歩むという行為が社会の管理と改善と密接に繋がっており、それは「六条式」の終わりにある「仏法世に久しく、国家永く固くして、仏種断えざらん」という文言に反映されている<sup>16</sup>。「六条式」は最澄が考えた社会に対する責任を端的に表すが、その原理は他の著作にもはたらいっている。例えば、最澄が比叡山での修行を始めた際に行ったと言われている「願文」がある。その書物は、最澄自らの使命を固めたものであり、菩薩の倫理が顕著である。最澄は「願文」を次の言葉で締めている<sup>17</sup>。

伏して願はくは、解脱の味ひ独り飲まず、安楽の果独り証せず、法界の衆生、同じく妙覺に登り、法界の衆生同じく如味<sup>18</sup>を服せん。〔中略〕願はくは、必ず今生の無作無縁の四弘誓願に引導せられて、周く法界に旋らし、遍く六道に入り、仏国土を浄め、衆生を成就し、未来際を尽すまで恒に仏事を作さんことを。

要するに最澄にとっては、菩薩が来世の目標を指す概念ではなく、むしろ現在一人ひとりの僧侶が目指すべき姿である。『頭戒論』では、菩薩道である最澄の立場と従来の仏教との違いを明確に要約し、現世的対人的要素が強調されている<sup>19</sup>。

それ菩薩となりては必ず諸の有情を利樂せんがための故に、無上正等菩提を勤求す。二乗を樂ふ人は志意下劣にして、ただ自ら涅槃の樂を証せんことを求む。

<sup>14</sup> 「一隅を照らす」、<https://ichigu.net/about/index.php>（最終閲覧日 2025 年 9 月 20 日）。

<sup>15</sup> 「最澄と比叡山：最澄の志を継ぐ堂塔」、[https://1200irori.jp/saicho\\_hieizan](https://1200irori.jp/saicho_hieizan)（最終閲覧日 2025 年 9 月 20 日）。

<sup>16</sup> 『最澄』、1974、196 頁。

<sup>17</sup> 『最澄』、1974、287/288 頁。

<sup>18</sup> 『伝教大師全集』では「妙味」となっている（『伝教大師全集』第一巻、1927、2 頁）。

<sup>19</sup> 『最澄』、1974、30 頁。

最澄は、東大寺にて具足戒を受けた後、比叡山に登った際にそうした菩薩の生き方を「願文」という形で自分に課したが、それは晩年に「六条式」で見てきたような僧侶の教団の理念にもなった。そうした生活規範は、上述の一般倫理との具体的な関係は不明瞭であるが、本質的に一般社会と結び付いていることがわかる。しかし、上述の末木と同様、「願文」は救済に関わる記述に止まっている。一般社会における救済的でない貢献内容を明記するという側面から見れば、「願文」と「六条式」とのあいだには大きな差異がある。

最澄が想定した教団の責任は、比叡山というような限定された領域で有効な社会を作り、成仏できるための環境を提供することだけではない。それに加え比叡山は、全国の民衆が釈尊の教えに適した生活を送るための中核的存在である。しかも、有名な和歌からも読み取れるように、最澄は個人の努力そのものだけでなく、その努力の場が与える影響を重要視していた<sup>20</sup>。最澄自身の和歌における発言は比叡山に限定するものであるが、一般社会が暮らす場をより良い場所にする 것도 代表的な課題だと言える。したがって最澄における責任の一側面は、人々の生活の改善に向けて社会的プロジェクトに積極的に参加する義務であると言える。

#### 4. 2. 浄土真宗の観点

浄土真宗の人間観は天台宗と根本的に異なるため、その責任概念についても違う方面から議論しなければならない。本稿では、歴史学的な観点から社会貢献等の内容を論じないが、最澄と親鸞の教えの違いは一宗教家としての考察だけに由来するのではなく、異なる時代の社会的背景が大きく影響しているという点も念頭に置かなければならない。浄土真宗の一つの特徴は、衆生が自らの力で成仏する、あるいは智慧を獲得する能力を有していないという不自由を前提とする点である。親鸞は、救済の具体的な過程を説明しているとは言え、迷いからの解放は死後に起こると考える。往生という事態が起こる時点については浄土真宗の教学史において現代まで諸説があるが、衆生（凡夫）は死ぬときまで迷いの存在であり続ける点は基本的に一致していると言えよう。また、上述の「戒」という概念すら、持戒が不可能とみる浄土真宗には倫理概念として適しないものである。しかし、ウーゴ・デッセイーが木越康を参照して明らかにするように、親鸞における倫理的基礎概念は、人と人との繋がりを感じさせる念仏者の共同体に見出す

---

<sup>20</sup> 「おのつからすめは持戒の此山はまことなるかな依身より依所」『伝教大師全集』第五巻、1927、480 頁。

ことができる<sup>21</sup>。浄土真宗の責任は、例えば自己研鑽やリーダーシップという意味合いで社会的に評価されている姿勢を語ることができないものの、一人ひとりの社会における役割に適したものであると言えよう。したがって、衆生は真実の慈悲を実践する能力を有しないが、必ずしも成功に繋がると言えない、限定した倫理的行為の能力を持っている。

大谷光真が主張する責任は、社会の全員に求められている無条件的な自己反省である。大谷によれば、親鸞の教えは各個人の判断を常に否定されうるものと捉えている。それにともない、特定の人物が他の人物より上位に立つことができなくなる<sup>22</sup>。そこで求められている姿勢は、例えば反証主義が規定するようなものではない。論文や本を執筆する際は、責任のある書き方と調べ方が求められ、また自らの見解はやがて間違った情報と認識される可能性（反証可能性）を想定しなければならない。しかし、特定の期間においては、研究成果はより多くの反証テストを経れば、信頼性の極めて高いものと捉えられる。浄土真宗の自己反省はそれに対し、どの理想的な条件を満たしたとしても、自らの見解はいかなる信頼性の向上にも繋がらないと言う姿勢を示す。親鸞からすれば、真実（無条件的に信頼できること）はこの世界の外にあるものであり、衆生は真実そのものとその把握に少しもたどり着けないのである。したがって、「より説得力のある成果」と「より説得力のない成果」という学術研究にあるような段階的な考え方がない。以上のような、自らの判断を確認するためのすべが存在しない自覚を持たなければならないという責任は、社会における責任のある行為に大きな影響を直接的に与えている。

親鸞の著作には、倫理と関係する文言は比較的少ない。しかし、弟子に宛てられた消息には、念仏の教団における共同生活について指示している。次の例は親鸞が想定した念仏者同士の生活規範に関係する<sup>23</sup>。

善知識をおろかにおもひ、師をそしるものをば、謗法のもと申すなり。おやをそしるものをば、五逆のもと申すなり。同座せざれと候ふなり。〔中略〕明法御房の往生のことをききながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらず候ふべし。

<sup>21</sup> Dessì, 2007, p. 81.

<sup>22</sup> 大谷、2015、184 頁。

<sup>23</sup> 『浄土真宗聖典全書（二）』、2011、745 頁。

その消息によれば、念仏の教団のメンバー（同朋）であれば、同じ念仏者と平和に暮らす義務がある。その責任を教学的に裏付ければ、親鸞が上の消息で述べるような禁止行為は自己目的ではなく、「後生の一大事」と呼ばれる往生を背景に持つ。善知識や師や同朋に出遇った者にとっては、それらの人物が阿弥陀如来による救済を伝達したものになるため、その出遇いを疎かにすることは最終目的である「往生」を忘れることと同様である。浄土真宗の救済は、個人と阿弥陀如来の関係でのみ決定するため、自己中心的に思えるかもしれないが、先述の引用で見えてきたように、本質的には社会性も有する。阿弥陀如来による救済自体は、無条件的で他の仏菩薩や人間の力を要しないのは確かである。しかし、阿弥陀如来の教えに出遇う法縁が必要なため、それを伝える人物がいなくなると救済のすべもなくなると言える。親鸞が讃えた「七高僧」はその過程において特別な存在で、釈尊の説いた教えを基に阿弥陀如来の「本誓」とそれが時期相応に衆生にはたらきかけていることを明らかにした<sup>24</sup>。無論、親鸞は自身を阿弥陀如来の教えの偉大な伝達者と讃えたわけではないが、七高僧を含め先達に対する感謝の重要性を和讃にて以下のように主張している<sup>25</sup>。

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし  
師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし

ここで留意すべきことは、そうした人物は救済者という役割を担わないという点である<sup>26</sup>。救済論の上においては、七高僧や親鸞がすべての衆生と同じレベルにおり、粉と骨になった死者は即身仏のように物質的な意味で崇拝対象にならない。ただ、阿弥陀如来によって救われた前例として欠かせない象徴であり、教義的には阿弥陀如来の教えを後世に伝える存在である。したがって浄土真宗の教団は、全員が送る報恩謝徳の生活の具体的内容は不明確だとは言え、いずれかの形で報恩謝徳に適った生活でなければならないのは確かである。それにともない、阿弥陀如来の教えを伝達する意味で教団の調和的な状態を妨げれば、浄土真宗が求める根本的な姿勢にそぐわないことになる。要する

---

<sup>24</sup> 親鸞は「正信偈」の「依釈段」の冒頭で七高僧の意義が明記しているところを参照（「大聖〔釈迦〕興世の正意を顕し〔阿弥陀〕如来の本誓機に応ぜることを明かす」『浄土真宗聖典全書（二）』、2011、62頁）。

<sup>25</sup> 『浄土真宗聖典全書（二）』、2011、498頁。

<sup>26</sup> しかし、そのような解釈は浄土真宗の歴史においても見ることができ、歴史的に早い段階から「知識帰命」や「善知識だのみ」として問題視し、誤った理解とされてきた。例えば、覚如は『改邪鈔』の第十八章において「知識をあがむるをもて弥陀如来に擬し」とする親鸞の門弟を非難している（『浄土真宗聖典全書（四）』、2016、321頁）。時代が下ると、知識帰命を正当化する集団は「秘事法門」と名付けられた。

に、浄土真宗の教えに立脚すれば、無条件的な自己反省と恩人への感謝と教団の平和な暮らしの確保が責任の具体的内容である。いずれも社会的な要素を有するため、宗教倫理的には極めて重要な側面である。

## 5. おわりに

本稿の目的は、「責任」という概念をめぐって仏教倫理の可能性と具体的内容を提示することであった。仏教倫理を分析するための出発点は、ヴェーバーが示した二種類の倫理である。その二種類を適応することによって、責任倫理を基盤に宗教倫理を分析すべきことを主張した。そうした構造から考えた宗教倫理は、責任倫理で「禁止」とみなされている行為を「義務」・「許可」にする危険性を帯びるというヴェーバーが信条倫理について批判した要素を避けることができ、また信条倫理の社会的意義も明確になる。二種類の倫理が根本的に異なる点は、責任倫理は社会の全員に該当するのに対し、信条倫理は特定の教えを拠り所とする信者にしか該当しないことである。仏教倫理は後者の該当範囲と同じである点で、責任倫理より劣ると思われるかもしれない。しかし、あえて適用範囲を限定することで、責任倫理との相違点が明らかになる。ただ、その相違点が明瞭でなければ、宗教倫理そのものの意義が問われてしまい、一般倫理でカバーできない宗教独自の価値観が見えなくなる。

本稿で具体的に分析したのは、天台宗と浄土真宗の教えに基づいた宗教倫理である。天台宗について言えば、延暦寺を中心にしたその仏教は、本質的に社会的な要素を有している。それは僧侶と一般社会との関わり方を示すだけでなく、成仏できる環境の確保が僧侶の最優先課題であり、それは延暦寺という領域に限った話ではない。最澄が想定した仏国土はむしろ、延暦寺を中核に全国に広がるものである。すべての生命の成仏は、個々人より僧侶までの課題であるために、社会貢献そのものが成仏への道の一部である。

浄土真宗の宗教倫理は、同じく社会的な要素を持っているが、共同体に注目する天台宗に対し、個人から展開されている。救済論的に不自由な凡夫から出発するその倫理は、どのような智慧も獲得できない個々人に対し無条件的徹底的自己反省の姿勢を求めている。しかし衆生救済が成功するために、宗祖と仰がれている親鸞というような人物が阿弥陀如来の教えを弘める必要がある。それにともない、浄土真宗の宗教倫理には社会的な要素もある。それは過去と現在の念仏者に対する報恩謝徳の生活を送る義務である。換言すれば、自らを導く他の念仏者への感謝のことである。無論、その要求を何で

も鵜呑みにする人間を育成してしまう恐れがあり、とりわけファシズムや全体主義の社会には極めて危うい人材に繋がると思われるかもしれない。しかし、過去と現在の同朋に対する感謝は、上述したような他者の上に立たない姿勢を意味し、しかもそれは自分自身に該当するだけでなく、他者にも該当するものである。したがって、一人もしくは特定のグループが大衆を強引に支配する制度は支持されない。

今後の課題は、他の宗派の宗教倫理を比較することである。天台宗と浄土真宗は、教義と宗教倫理との観点から大幅に異なる宗派であるが、例えば異なった教義の分析が類似する宗教倫理に繋がるかどうかという問いは今後注目しなければならないと思われる。歴史学的な観点からすれば、以上の宗教倫理的内容はそれぞれの宗派の教学史上においてどの状況でどのように変貌したかという沿革史を明らかにする課題があり、そこにも大きな意義があると言えよう。また、大乘仏教以外の仏教や他宗教との比較研究は、宗教の社会的意義を責任倫理の超えた論点で明らかにするために今後の重要な研究領域となるであろう。

## 参考文献

- 大谷光真『世のなか安穏なれ：現代社会と仏教』、中央公論新社、2015年。
- 長上深雪「仏教社会福祉の可能性」同編『仏教社会福祉の可能性』、法蔵館、2012年。
- 『最澄』安藤俊雄・藺田香融校注、岩波書店、1974年。
- 『浄土真宗聖典全書（二）宗祖篇 上』教学伝導研究センター編、本願寺出版社、2011年。
- 『浄土真宗聖典全書（四）相伝篇 上』浄土真宗本願寺派総合研究所編、本願寺出版社、2016年。
- 末木文美士『死者と菩薩の倫理学』ぷねうま舎、2018年。
- 『伝教大師全集 第一』全五巻、叡山学院編、比叡山図書刊行所、1927年。
- マックス・ヴェーバー『職業としての政治』脇圭平訳、岩波書店、1984年。
- 「一隅を照らす」、<https://ichigu.net/about/index.php>（最終閲覧日 2025年9月20日）。
- 「最澄と比叡山：最澄の志を継ぐ堂塔」、[https://1200irori.jp/saicho\\_hieizan](https://1200irori.jp/saicho_hieizan)（最終閲覧日 2025年9月20日）。
- 「日本のエンゲージド・ブディズムの現在とその課題」、<https://jneb.net/会議と研究会/zenkoku-kaigi-2020>（最終閲覧日 2025年7月28日）。
- 「比叡山宗教サミット 35周年記念アーカイブ」、<https://www.tendai.or.jp/summit/history/summary35.html>（最終閲覧日 2025年7月28日）。
- Dessi, Ugo. *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*. Berlin: Lit Verlag. 2007.



Schweitzer, Albert. *Das Christentum und die Weltreligionen: Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie*. München: C.H. Beck. 2017。

Weber, Max. *Politik als Beruf*. Ditzingen: Reclam. 1992。

キーワード

責任、天台宗、浄土真宗、仏教倫理、自由

Keywords

Responsibility, Tendai Buddhism, Shin Buddhism, Buddhist Ethics, Freedom