

人間共生の諸相

—仏教に約して—

峰 島 旭 雄*

Abstract

This article aims at elucidating various aspects of human co-existence (living together), centering on Buddhist ideas. According to Gaṇḍ ha-vyūha, human co-existence has conflicting aspects, anti-coexistence (living in battle). Pure Land Buddhism aims at going to the Pure Land where peaceful co-existence prevails. It casts, however, severe glance at the dark side of human character, avidyā (basic desires). Thus, the ideal is to lead people to the state where ultimate peace can be attained, conquering co-existence both in harmony and in battle at a relative level.

Key Words: co-existence, perfection of interdependence, living in battle, individuality and interrelatedness

1

人間共生の問題は、じつは古今東西にわたってすでに実質的にはさまざまに説かれ、論じられているのであるが、必ずしも〈人間共生〉という表現をもって説かれ論じられているわけではない。それだけに、現在問題として浮上している〈人間共生〉には諸相があるといえることができる。

Various Aspects of Human Co-existence—Centering on Buddhist Thoughts—

*Hideo Mineshima

Correspondence Address: Faculty of Human Studies, Bunkyo Women's University,
1196 Kamekubo, Oimachi, Iruma-gun, Saitama 356-8533,
Japan.

Accepted November 1, 2000. Published December 20, 2000.

ここでは、論述を仏教にしぼって行うことにしたい。いま触れたように、古今東西にわたって〈人間共生〉が論じられているのであるから、その一齣として、仏教思想において〈人間共生〉がどのように語られ、どのようにとりまとめられているか、を論述することは、現代の人間共生論に対して、何らかの示唆を与えるのではないかと考えるのである。

しかしながら、仏教思想において〈人間共生〉がどのように語られ、また、どのようにまとめられるかを、ここに簡潔にでも提示することは、ほとんど不可能に近い。さまざまな仏教思想がある。それはキリスト教に比べて、一神教でないことから考えられるが、多種多様であり、いかようにもアプローチができる。したがって、仏教といっても、華嚴思想のとか、法華思想のとか、浄土思想のとか限定して、その共生思想を探らなければならない。

いまここでは、毎年テーマを掲げて大会を行いこれを一書にまとめる、日本仏教学会の、〈共生〉を取り扱ったものに載せられている、木村清孝氏の「共生と縁成⁽¹⁾」という優れた論考をたどり、その華嚴思想を中軸とする〈共生〉思想をとらえ、ひるがえって、同書に含まれるもう一つの論考、藤本浄彦氏の同じく優れた「往生と共生——法然浄土教とその展開⁽²⁾」によって浄土教の共生思想を見ることにしたい。

木村論文は、まず椎尾弁匡の浄土教の共生思想に触れる。すでに大正年間に「共生運動^{ともいき}」を展開したこの先達に敬意を表しつつも、「人間の生の現実態」についての考察・講説に欠けるどころありとし、まずもって、「生きているとはどういうことであるか」を取り上げる。

第一には、自然の中の一存在としての人間である。サンスクリット語の bhāva、英語の being である。第二には、生物としての人間である。古代インド思想ないしインド仏教では植物は一般には生物とみなされず、第一のカテゴリー、すなわち自然存在の中に含まれる。第三は、動物としての人間であり、sattva, bhūta の語（英語 sentient being）で表される。第四は、社会と文化、価値観をもつ人間そのものである。⁽³⁾

木村論文によれば、この四つの階層のそれぞれに共生 (living together) ⁽⁴⁾があるという。しかし、そこには単純な共生のあり方があるのではなく、いわば争生 (living in battle) とも称すべきものが必ずある。しかし、それは、四つの階層のすべてに属する人間にとっての、一種の運命的なこととみなされ、それをあるがままに任せてしまうのでよいかどうか。論者は「否」という。そのようにすれば、やがて争生のうちに人間は滅びるであろう。人間だけが滅びるならば、それは人間の自業自得であろうけれども、それとともに他の生命体もまたその巻き添えになるであろう。そのようにならないように努めるのが、人間の責任であるとされる。⁽⁵⁾

この指摘は十分に顧みる必要がある。すでに提示した筆者の一、二の論考で、この争生に相当することを重く見る必要があることに言及したことがある。すなわち、共生という⁽⁶⁾と、四つの階層のいずれでも、しかもそのいずれにも属する人間に関して、すぐに、何のためらいもなく、「共に仲よく生きる」ことが説かれる嫌いがあるのであるが、人間同士にせよ、人間と自然にせよ、動物同士にせよ、はたまた無生命の存在と生命ある存在にせよ、そのように簡単に在りうるのではない。自然の恵みがいわれるのと同じ程度に自然の脅威がいわれるのがそ

の証左である。

ところで、そのようであるとして、これに対しては、仏教の共生観はどのように答えるであろうか。

木村論文は、専門研究者の立場から、『スッタ・ニパータ』（最古層の仏典）、輪廻思想、中国天台の十界互具・一念三千の理論、華嚴教学の事事無礙法界、日本天台本覚思想（中古～中世）、関連して空海『十住心論』の十処、道元の自然観・存在観（『正法眼藏』『山水経』『仏性』）を取り上げ、それらを取りまとめて、「縁起」、それも智儼（602～668）撰と伝えられる『一乗十玄門』を引いて「縁成（えんじょう）」というキーワードを提起する。「縁成」とは「すべてのものごとがいわばその本質として他者との関係性、および完成態に具現される全体性を含みつつ、一つ一つの「縁」として、調和的な全体を形成するようにはたらいっている、という縁起的様態」と規定される⁽⁷⁾。

従来、何かといえは、「縁起」というキーワードへと帰せられたところのものが（それによって肝心なところがすべて解消されてしまうおそれもあった）、ここでは、「縁成」と捉え直され、さらに、法蔵（643～712）の「六相円融義」を引き、「成相（じょうそう）」と「壊相（えそう）」に及んでいる⁽⁸⁾。

このことは法蔵の『五教章』の家（舎）の喩によって示される。すなわち「家（舎）は、たるきなどの各部がそれぞれの本来的な規範（法）に則り、それ自体としては何も他にはたらしかけない（壊相）ままに、しかも家を作り上げる（成相）というはたらきをする。けれども、家を作り終ったからといって、たるきがたるきでなくなるわけではない。それと同じく、あらゆるものごとは、その本来的な規範に準じて、それぞれの独自性を守りつつ、調和的な縁起の世界を作り上げている。しかしながら、そのはたらきのためにそれぞれの個別的な特徴がなくなるわけではない⁽⁹⁾」。法蔵の、「壊相」と「成相」とを交互措定とする「縁成」のすがたはこのようであり、それがいわゆる縁起の世界の真相であるというのである。

2

以上が、木村論文の、きわめて instructive でもあり、またきわめて provocative でもある論考に沿って、筆者なりのとりまとめをなし、若干のコメントを付したものである。

これを、現代風にいえば、「自立」と「共生」ともいえるであろう。たるき（自立）と、家を作り上げる（共生）であるということができるとおもわれる。ただそのさい、自立が壊相と捉えられていることに注目したい。しいていえば、自立は共生に対して壊相であり、共生は自立に対しある種の壊相である。しかしそのような緊張・対立をも抱え込んで、成相としての共生は壊相としての自立を包含するのであり、また、包含しなければならない。

別言すれば、自立（壊相）と共生（成相）とは相対立するとともに、相互否定を通じて、逆

に相互に助け合って、かの縁成をなすと考えられる。このことは、たとえばヘーゲルの弁証法を思い起すことになるであろうが、必ずしも全く同じではないであろう⁽¹⁰⁾。

すでに他の論考において触れたように、ここで、否定的なもの=悪と捉え⁽¹¹⁾ると、縁成の中には、縁成に資する肯定的なもの、すなわち善もあれば、縁成に資することのない否定的なもの、すなわち悪なるものも含まれていることになる。いわゆる善因善果、悪因悪果ではないことになる。むしろ縁成ということは、このようなことすべてを包み込んで、生起し成立しているのではなかろうか。

西田幾多郎は、自己自身のいう意識の発展・展開をヘーゲルの弁証法と区別して、後者は⁽¹²⁾過程的弁証法だから違う、といっている。その意味は、ヘーゲルの場合、いわゆる正・反・合が無限に繰り返され、いわば雪だるま式に実在が増していく（=絶対精神の自己顕現）ことをいうのであろう。これに対して西田は、〈場所の論理〉の立場に立って、（絶対無の）一般者の自己限定、個（物）による一般者の逆限定（この後者のほうが弱いと批判されるが）という方式によって、事態を捉えようとするから、ヘーゲル流の（ヘーゲル自身は否定するが）時間的・量的な弁証法ではない、とするのである。

これに対して、仏教の場合（華嚴思想系）は、重々無尽と世界を捉え（→事事無礙法界）、瞬時に事象が成立し（刹那生）、瞬時に事象が消滅する（刹那滅）のであって、時間的・量的ではないと考えられる。また西田哲学のように〈場所の論理〉といったもの、一般者の自己限定というのでもなく、同じではないといわなければならない。

共生の問題は、自立と共生という提示にせよ、あらためてフィロソフィ（哲学）とマニエール（表出の仕方）という視点から検討されるべきであろう。

すなわち、いま述べたところからも知られるように、事態は単純ではない。自立と共生ということ深く掘り下げていけば、対立・抗争が含まれ、現象面での共生だけの相貌といったものが見られるとは限らない。そこで、フィロソフィ（哲学）の視座、つまり共生の根本構造ないし根本生成の面でのあり^{ボーリング}ようを問うのである。すでに触れたように、かかる探究を通じて、マニエール（表出の仕方）の面では共生として対立・抗争がないかの相貌を呈しているものが、底に深く対立・抗争を含みもち、むしろ、それあるがゆえに、現象面での共生の観が保たれていることが、理解されるのではなかろうか。

さらにいえば、現象面での、いわば和気藹々の、平和な、穏やかな相貌のうちにも、なおも対立・抗争が隠されていることさえある。それは、あらためていうまでもなく、根底にあるフィロソフィとしての共生に對立・抗争が内含されているからである。

外なる現象面における対立・抗争は内なる根底における対立・抗争の現われであり、そのような構造があるにもかかわらず、一括して、われわれに“共生”という理念が課せられており、“共生”という現実が迫ってくるのである。

なお、木村論文では、その最後に、立場としては「縁成共与」であるとして、〈共与〉（mutual part-taking）の概念を付加している。共与とは、「無自性なるが故の無限の形成的な

はたらき」のことであるという。そして、そこから、「『菩薩行』と総称されるような利他的な一々の実践」が生ずるのであり、それによって理想的な世界の実現への道も開かれていく、とするのである。ここで特に〈利他〉ということが挙げられていることに注目したい。共生が、一般に宗教的なレベルで語られる場合、〈利他〉が取り上げられることが多いのである。それは、そもそも人間の性は善であるか悪であるか——いわゆる性善説ないし性悪説——と問われるように、そして、たとえばイギリス経験論の中で人間の性は利己的であるか、それとも利他的であるかと問う場合のようである。宗教的レベルにおいては、これらと同じように、自利・利他は根本的なキーワードにほかならない。仏教においては、自利は自力に通じ、利他は他力に通ずることがある。そのパターンでいうと、自力によって修行して悟りを得る聖道門仏教と、他力によって救い取られる他力門仏教とに分けられる。共生の概念を仏教に求めるさいには、かかる自利・利他、自力と他力のキーワードによって分別しつつ、探求する必要がある。

すなわち、自力によって悟る場合は、自己のみの達成を願うわけで、いわゆる自利であり、共生の考えをそこに汲み取ることは難しい。他力によって救い取られるさいには、すでにそこに他力をはたらかす仏とそれに縋る衆生との共生があるといえる。そのさい少なくとも仏による利他がある。

浄土真宗ないしは親鸞教学において深義とされるところに従えば、自利・利他のほかに他利という表現、キーワードがある。中国浄土教の曇鸞によれば、利他は衆生の側からいって衆生が仏によって救われることであり、他利はその同じことを仏の側からいって仏が衆生を救うことであって、あくまで仏と衆生との間の救い・救われる関係を述べているものである。

しかし、これを日本浄土教のうちへ転釈し、かつ若干の私見を加えれば、次のごとくいえるであろう。すなわち、利他・他利・自利とは、仏が他としての衆生を救うことでありつつ、そのような仏の救済力を受けた衆生はまずもって他としての他の衆生を救うのであり、それでありつつ、結局は自己自身を救うことになるのである。

これを簡潔にいい表せば、「生かされて生かし生きる」となるであろう。「生かされて」は、いうまでもなく、利他、すなわち仏によって救い取られることであり、「生かし」はその救い取りのままなる事態の中で自己自身を生かしてしまうのではなく、他としての衆生を生かし（これも仏力）、それらのはたらきを通して、自己自身が最終的に自己を生かすことになり、それが最後の「生かす」なのである。つまり、利他・他利・自利なのである。

このように捉えると、ここに「他」が二重の意味をもつことが分かる。仏としての「他」と、衆生が衆生を「他」とみなす場合とである。しかし、後者の場合でも、仏としての「他」が一貫して、そこにはたらいっていることに注目したい。それは、他力（他利）と自力（自利）とが分別されつつ同時に一つであることを意味するのである。

木村論文の「利他」を、とりあえず浄土教の立場から敷衍すれば、このようになるであろう。

3

そこで、次に、同じ書の中で浄土教の立場から〈共生〉を論述した、藤本浄彦氏の論文「往生と共生——法然浄土教とその展開——」を取り上げ、これに沿って説述するとともに、若干のコメントを添えることにしたい⁽¹⁴⁾。

この藤本論文はその中で藤田宏達『原始浄土思想の研究』によって「往生」の意味、「見仏」の意味を明らかにしている。

浄土思想の源泉としての浄土三部経の一つ、『無量寿経』や、『般舟三昧経』において、「仏の国に生まれて仏に見えること」、すなわち往生による見仏と、「現在の諸仏が悉く菩薩の前に立つ」、すなわち、三昧の中で仏に見える見仏とがあるとする。以下、中国浄土教の善導、日本天台の中の浄土教思想の源信、法然、そのあとを継ぐ聖光と展開の相をたどり、結局、(死後浄土に生まれる)往生における見仏と、(現世に三昧を発得する)念仏三昧における見仏という二種あることが指摘される。法然にはかかる死後往生見仏と現世三昧見仏とがあり、聖光⁽¹⁵⁾においては、この二種が関連して説かれている。

そして、日本近代の法然浄土教による理解は、現世に力点をおくところに特徴が見られるという指摘がある。椎尾弁匡の理解と山崎弁栄の理解とを例としている。いまここでは、そのいちいちに触れないが、椎尾弁匡の場合は現世に力点をおく方向が徹底され、大正年間に「共生運動」の旗上げをし、大正から昭和(戦前)へかけて、当時の現状に即して、工場(労働)・代議士(政治)・東海学園(教育)というように、ほんとうに現実生活の中に立ち入って共生(ただし椎尾は“ともいき”と読む)を展開したのに対して、山崎弁栄は椎尾弁匡にやや先んじて、明治・大正を生きぬき、やはり来世でなく現世を強調したが、その方向は念仏三昧であり、「夜な夜な仏と共に寝ね、朝な朝なも共に起き」という「仏と共に生きる」生活(=光明の生活、別言すれば仏との共生)⁽¹⁶⁾であった。

藤本論文では、このような展相を通じて、(法然)浄土教においては、共生が「共に生まれる」から「共に生きる」へと転換されていくことを指摘する。

ここで私見を付すると、それは仏教-浄土教における共生概念の展相であるとともに、展相ではないその事態そのものの深みへと問題を提起することでもあるということである。とりわけ共生が(共生の語がしばしば用いられず)「共に極楽へ往生する」という表現によって示されるのであるから、往生の意味を検討することが求められよう。それは往生の往相と還相ということにかかわる。

往生に往相(浄土へ往く)と還相(浄土からこの穢土へもどる)の二面あることを、親鸞は強調した。利他・他利の面からいえば、自己のみが往生して救い取られることは自利にとどまる。一般に菩薩思想(大乘仏教の特色)からいえば、他の衆生と共に(ここに共生の意味があ

る) 往生するべく、ひとたびこの穢土へもどって、一緒に往生しようとするのが筋道であるといえよう。

このように捉えてくると、浄土教思想における〈共生〉にはさまざまな面のあることが明らかとなるであろう。まず「願共諸衆生往生安楽国」に示されるように、極楽浄土へ共にという共生(往相、浄土で共に生きる)がある。次に、(一種の現代的解釈として)「この世で共に」がじつは共に往生することの真実の意味である(この世に極楽浄土を建立する。浄仏国土、成就衆生)という共生もありうるのである。さらに、還相して大乘仏教の菩薩道として共に救われていくという共生もありうるのである。さらにいえば、第二に挙げた現代的解釈としての共生は、決して時機相応の解釈ではなく、かえってかかる仕方での共生こそ、浄土教での共生である(椎尾弁匡の例)という捉え方も指摘できる⁽¹⁸⁾。

このようなわけで、共生の諸相を仏教に約して若干説述したのであるが、P・ティリッヒではないが、永遠なるものとそれぞれの現下の状況とをかかわらせて論じ、事態を見据える「相関の方法」が、このテーマについても、有効であるように考えられる。

(注)

- (1) 日本仏教会編『仏教における共生の思想』平楽寺書店、1999年。
- (2) 木村清孝、同上31-44頁。藤本浄彦、同上185-199頁。
- (3) 同 32頁以下。
- (4) 同 33頁。
- (5) ここでは、生命あるものに限られているが、これを無生命のものにまで及ぼせば、人間と自然の共生の問題ともなりうる。むしろ、そのような問題圏をもつねに顧慮しなければならないであろう。
- (6) 「人間共生の基盤としての宗教」『文京女子大学紀要』(人間学部)第2号、1998、「宗教における共生と教育の意義——仏教を例にとって——」『文京女子大学研究紀要』第1巻第1号、1999。
- (7) 同 41頁。
- (8) 同 41-42頁。法蔵の「六相円融義」は漢文であるから「縁成」の原語はない。もしサンスクリット語にすれば *pratitya-utpāda-siddhi* であろうか。
- (9) 同 42頁。
- (10) ヘーゲルの弁証法では、正・反・合となり、さらにその合が次の段階への正となり、ふたたび正・反・合と進む。これは単なる時間的推移にとどまるものではないけれども、西田幾多郎はヘーゲル弁証法を時間的と捉え、過程的弁証法と評している。華嚴思想にもとづくいわば縁成の弁証法は事事無礙の如実相を捉えるものとして、過程的とのみ解することはできないであろう。
- (11) ここで、否定的なもの=悪と短絡的に捉えることには問題があるが、立ち入らずに、このように設定したい。
- (12) 注(9)参照。
- (13) 親鸞教学においては、まさしくその通りになっている。
- (14) 前掲『仏教における共生の問題』185頁以下。
- (15) 同 185-191頁。
- (16) 同 191-195頁。

- (17) この点は藤本論文も示唆している。
- (18) 椎尾弁匡師の共生は、かかる基本的な考え方から、現実の社会の中での共生運動へと展開されるのである。ほぼ同時代に、渡辺海旭師（仏教学者、芝学園第3代校長、仏教社会事業の近代における嚆矢）も仏教精神にもとづく「協調」精神を唱道し、「共生」の語は用いなかったが、深川で貧民救済のセツルメントなどの活動を展開した。椎尾師は「こと生きもの生き、人みな生くる共生の里」として、無生命のものも皆阿弥陀仏の無量光・無量寿のもとで生かされて生きていることを主張する。華嚴思想の事事無礙法界を思い合わせることができないだろうか。