

共生と縁成

木村清孝

(東京大学)

はじめに

「共生」は、自然や環境への関心の高まりを背景に、ここ数年来、急速に流布した言葉である。しかし、いな、おそらくそれゆえに、この語が意味するものや、この語をキー・ワードとして用いることによって語られる思想は、同一ではない。本論攷は、華嚴思想を中心に仏教の研究を進めてきた立場から、この「共生」の基本問題について考え、その上で仏教において「共生」に関わる思想がどのような形で存在するのか、そしてさらに、それらを踏まえつつ、現代が抱えるさまざまな難問の解決につながるような新しい共生論、あるいはそれを超える理論が生まれうるかという問題について、一定の見通しを立てようとする試みである。

一 「共生」をどう見るか

日本において、「共生」という言葉をおそらく初めて宗教用語ないし哲学用語として用いたのは、椎尾弁匡師(1876-1971)である。すなわち同師は、善導の『往生礼讃』に見える「願共諸衆生、往生安楽国」の「共」「生」の文字に着目し、その精神を捉えて「往生の生は、共に生きるということである」と解した。大正十一年(1947)以来、「共生」(ともいき)

の旗を掲げて、念仏相続の真実の生活が現実の社会の共同共存の生活となるべきことを唱導し、その運動を展開したのは、この了解に基づくと考えられる⁽¹⁾。

この椎尾師の共生論は、仏教の立場から先駆的に提唱されたものとして、傾聴すべき内容を含んでいる。しかし、そもそも人間の生の現実態がいかなるものであるかという点の考察が十分とはいいがたい。また、念仏者以外の人々がこの「共生」にどう関わるかに関して、明確な展望がない。そのため、いわば「開かれた」共生論とはなっていないと思われるのである。

まず、「生きている」とはどういうことかについて考えて見よう。

第一に、われわれ人間は自然の中の一存在として、現にある。例えば、サンスクリット語 *bhāva* や英語の *being* が示唆するように、自然存在として現存するのである。この場合、全ての事物・存在と同じレベルで「ある」ということになる。

第二に、われわれは、存在するものの中でも、生物というグループに属していることが知られる。つまり、生命をもち、生長し、繁栄し、死滅する存在である。近年の遺伝子学ないし分子生物学は、草などの植物も大腸菌などの細菌も象などの動物も人間も、DNA あるいはその変形である RNA を生命の基本的設計図として持っているという点では同じであり、それらの肢体・機能等の相違は、突き詰めれば DNA の配列の違いにすぎないことを明らかにしている。

ちなみに、古代インド思想やインド仏教では、このうち植物は一般には生物とはみなされず、自然存在のグループに含まれるから、明確にこの類を表す語はない。またラテン語の *creatura*、英語の *creature* にはこの意味もないではないが、動物のみを指すことが多いようである。

第三に、われわれは生物の中で動物に属する。すなわち、獣や鳥や魚や虫と同類である。サンスクリット語の *sattva* や *bhūta* は主にこの意味で用いられ、英語の *sentient being* に対応する。

第四に、われわれは人間である。すなわち、他の動物とは異なる社会と文化、そして価値観をもつ「ヒト」という類である。サンスクリット語の *manuṣya*, *puruṣa*, *bāla*, *pr̥tag-jana* などは、価値づけの仕方こそ異なるが、そのような意味での人間を表している点では同じであるといえよう。しかも、その人類の中に何百何千という民族・部族があり、それぞれに特徴的な社会・文化・価値観をもって共同生活を営んでいる。かつ、多くの場合、どの民族・部族も少なくとも他のいくつかの民族・部族とは何らかの関係をもち、文化等に関して重なる部分を有すると考えられる。

このように見てくると、われわれの生は、基本的に重層的な構造において成り立ち、しかもどのレベルにおいても、「共生」(*living together*) 的であるということができる。それゆえ、存在構造上のあり方に従うとすれば、われわれは、事物までを含め、あらゆる他者と仲良く、協調して生きるべきであるということになろう。ところが、人類の歴史を見ると、おおむねその反対である。現実には、自然を利用・破壊し、生物を支配下に置いてその生命を奪い、同じ民族・部族内で争い、他の民族・部族と戦争を繰り返してきた。いわば「争生」(*living in battle*) が、その現実相なのである。ここに「共生」が倫理的理想として掲げられてくる理由も存しよう。

だが、一概にこのような「争生」を誤りとすることはできない。なぜなら、「生命」に視点を据えていえば、われわれ人間の生そのものが、他の生物のいのちを絶ち、その果実や肉を摂取することによってのみ維持されるものだからである。さらに、最近の免疫学の知見によれば、動物の免疫系には細胞レベルでその個体にとっての「非自己」を識別し排除する機構

があるという。つまり、われわれの身体は、もともと「非自己」（病気を起こす細菌やウイルス、花粉などの異物、癌細胞など）とは共生できないように作られているのである。

では、「争生」を人間にとって運命的なこととみなし、当然視したり、あきらめたりしてよいのであろうか。そうではあるまい。なぜなら、もしもそうする時には、ますます利己的な人間中心主義がはびこって自然破壊や資源の枯渇が進み、生物の種は激減し、さまざまな規模での争いが増えて平和が脅かされ、やがて地球は死の星となることが予測されるからである。むろん、それも人間だけが滅びるのであれば、人類の自業自得として受容されるべきかもしれない。しかし、その巻き添えになる他の生命体はどうか。われわれは、彼らに対する責任上も、「争生」に任せるわけにはいかないであろう。

二 仏教における共生の捉え方

では、上述したようにいくつかの層において見られる「共生」の領域は、仏教においてどのように捉えられてきたのであろうか。以下に、その代表的な例を採り上げ、考察してみよう。

まず第一に注意されるのは、最古層に属する仏典である『スッタ・ニパータ』（Sutta-nipāta）に表れる次のような教説である。

na ca khuddaṃ samācare kiñci, yena viññu pare upavadeyyuṃ.
sukhino vā khemino hontu sabbe sattā bhavantu sukhittattā.

(g. 145)

ほかの識者から非難されるような下劣なことを決して行なってはならない。すべての生きとし生けるものは、幸福であれ、安らかであれ、喜びのうちにあれ。

mātā yathā niyaṃ puttāṃ āyusā ekaputtam anurakkhe,
evam pi sabbabhūtesu mānasam bhāvaye aparimāṇam. (g. 149)
母が自分の生んだ独り子を命を賭けて護るように、そのように、一切
のものに対して限りない〔擁護の〕心を養うがよい。
mettañ ca sabbalokasmiṃ mānasam bhāvaye aparināṇam
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ.

(g. 150)

全世界に対しても限りない慈しみの心を養うがよい。上に向かっても
下に向かっても、また横に向かっても、何の障害もなく、憎しみを離
れ、敵意を捨てた〔心を養うがよい〕。

これらによれば、釈尊には共生領域として世間 (loka) が意識され、そ
こにあるすべての生き物たち (satta) が共に生きる存在と見られていたこ
とは確かである。ただ、上に「もの」と訳した bhūta が、satta と同じ意
味で用いられているのか、さらに広く草木なども含むのかは定かではない。
もしも後者の意味であれば、釈尊の意識は自然との共生ということまで
延びていたことになるが、一般的には前者の意味に取るのが妥当であろう。

第二に、三界 (三有)・六道と総称される輪廻の世界の捉え方がある。
このうち、三界は、現実の世界を欲望よりなるものと見た上で、そこでの
瞑想修行によって体験的に欲望を離れ、さらには物質的感覚もなくなる過
程を三層に分けて世界観として呈示している趣がある。また六道、古くは
五道は、ウパニシャッド文献に登場してくる輪廻思想が仏教において定着
したともいえるものである。それゆえ、三界と六道の両者は、成り立ちも
性格もかなり相違する。しかし、いずれもが無明、あるいは迷妄のゆえに
共に生きている領域の全体像を表し、そこから解脱することこそが願われ、
勧められている。それらは、いわば価値的には否定されるべき共生領域を

示しているのである。

なお、大乘仏教に至って現実の輪廻の世界の哲学的考察が深まってくるとともに、この世界と涅槃の世界、浄土教における穢土と浄土の関係は、存在論的には相即的であること、実践論的には往還的であることが強調されるようになった。浄土教の中には、他力による絶対的救済の思想も生まれた。しかし、おそらくいずれのものも、輪廻の世界の現実のあり方をそのままよしとしているわけではない。それが否定されるべき世界であることに変わりはないと思われる。

第三に、中国天台の十界互具・一念三千の理論の場合はどうであろうか。「十界互具」とは、仏・菩薩・縁覚・声聞の四聖の世界と、天上界から地獄界までの六凡（六道）の世界のいずれもが、他の九界を具えているというものである。具体的には、例えば仏にも墮地獄の心があり、地獄の衆生にも仏心があるというわけであるが、その原点は、われわれの心が仏界から地獄界にまで通じていることにほかならない。ともあれ、「共生領域」という観点からいえば、この理論によって仏界などのいわゆる聖なる世界もその中に組み込まれるに至ったといえることができる。そして「一念三千」の思想は、この「十界互具」の百界に「十如是」と「三世間」を加乗して三千世間があるとし、それがわれわれの今のこの一念に具わっているとするものである。いわば、一瞬一瞬の一念が全世界の真実に通じている、一念の中に宗教的宇宙が凝縮してあるというのである。ここには、凡聖にわたる共生領域の主体化の一つの徹底した形の試みを認めることができよう。

ちなみに、日本の空海（774-835）が『十住心論』に挙げる「衆生の住宅」としての十処は、この十界の改訂版である。すなわち、その六凡から修羅を省き、畜生を傍生とし、人間界以下の「界」を「宮」と呼び代え、

仏界に替えて第九に一道無為宮を、第十に秘密曼荼羅金剛界宮を配したもので、一道無為住心に対応する一道無為宮の呼称とその位置づけからも、存在領域論に関しては天台の立場が尊重されていることが知られる。

第四に、澄観（738-839）に始まる華嚴教学の四法界論を考えてみよう。この思想においては、共生領域の究極的なあり方は、一応、事事無礙法界として押さえられよう。とすれば、ここでは「共生」しつつある現実存在の一事々がすべて「事」として一般的に抽象化され、同質のものの無限連鎖となる。比喩的にいえば、一切の存在するものが宇宙大の編み目の一つ一つとして浮かび上がってくるわけで、存在同士の関連性の深みは開示されるが、反面、現実存在そのものの生動性や相互の差異性は見えなくなってしまうと思われる。

第五に注意されるのは、日本の中古一中世のいわゆる本覚思想における自然観である。例えば、良源撰と伝える『一代決疑集』には、仏の説法・利生のすがたについて、

風が諸々の草木を打つは、是れ応身説法なり。乃至、花は遠山に開き、菊は藪に敷くは、皆是れ説法の相なり。無相甚深の機は此の諸相を聞き、直ちに無作の説法を了る。愚痴闇鈍の人は仏意の声を聞くと雖も、彼において益無し。

と論ずる。また源信に仮託される『真如観』は、真如の普遍性を主張して、是の如く、凡そ自他身、一切の有情、皆真如なれば、則ち仏なり。されば、草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空、皆是れ真如なれば、仏に非ざる物無し。虚空に向かつては、虚空則ち仏なり。大地に向かつては、大地則ち仏なり。東方に向かつては、東方則ち仏なり。南・西・北、四維、上・下、亦此れに同じ。

と述べる。これらに集約的に表れる本覚思想においては、共生するものと

して存在する自然物ないし自然環境のすべてが、仏の具現したすがたとみなされる⁽²⁾。この観点に立てば、われわれが自然の中で生きているということは、そのまま、仏を見、仏に触れ、仏の声を聞いていることにほかならない。では、例えばわれわれが木を切って家を造り、草を抜いて田畑を開くということ、あるいは花を植えて楽しむということは、どう意味づけられるのであろうか。仏を傷つけ、殺し、あるいは弄ぶということになるのであろうか。本覚思想では、このあたりの問題がほとんど究明されないままに終わっており、「共生」の思想としては、結果的に、現実への安住を勧める一種のオプティミズムに陥っていると考えられる。

ところで、このような本覚思想の自然観に関連して、言及しておきたいことがある。それは、道元（1200-53）の自然観・存在観である。

近年、道元に関してはさまざまな見方が提起されている。しかし、評価は分かれるが、かれが思想史上に残した足跡が極めて大きいことについてはほぼ異論はなかり。とくに、かれが仏教、中でも禅の言葉を駆使しながら、禅の世界のみならず、仏教の世界をも突き抜けるほどの根源的な哲学的思索をほぼ四十代半ばまでに達成していることは、驚嘆に価する。また他方、かえって晩年の数年間は思弁的態度を捨て、宗教人の生きる基底ともいうべきものの確認と呈示に専念しているように見えることも、われわれにとって大きな問題であろう。

さて、その道元の哲学的思索の一つの頂点を示すと思われるものが、自然観・存在観である。例えば、道元41歳の仁治元年（1240）に説かれた「山水経」には、

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。

とある。ここでは、山水で自然を代表させているが、いま目の前にある山水がそのまま、自己そのものに他ならない。根本的で生き生きとした究極の真実の現れである、という。主題に引きつけていえば、そもそも「共生」などない。ただ、脈動する自然、すなわち、脈動する自己が「自生」しているのみである、とされるのである。

また、翌仁治二年の「仏性」の巻では、

世尊道の「一切衆生、悉有仏性」は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼來の道転法輪なり。あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ、悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり。悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。単伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆへに。

などと論ぜられる。東アジア仏教の主流をなす思想の系譜の中核に位置するとも見られる「仏性」の究明であるが、ここには、上述の自然観よりもさらに深められた存在観、つまり、「全存在が、まったく無媒介に、真実在である」という見方が呈示されている。これは、先の本覚思想やかれ自身の「山水経」の自然観の延長線上にありながら、それらがもつ分別的構図をほぼ完全に突き破っているといつてよかろう。ここにはもはや、「共生」に対峙される「自生」も立てられないであろう。

三 縁成の思想

初期仏典のいくつかによれば、「縁起」とは、ブッダが悟りを開かれたのち、その悟りの場において観察されたものといわれる。それはつきつめれば、われわれ一人一人の現実生存が何故に迷いと苦しみの中にあり、いかにしたらその迷いと苦しみを離れることができるかを、実存的な観点に

立って開示したものといえよう。

この「縁起」の思想は、仏教の根本的な視座と考え方に関わる。それゆえに、仏教史上のあらゆる段階、あらゆる系譜の仏教において言及・説示され、あるいは敷衍されている。その中で、おそらく最も大きくこれを展開させ、独自の理論体系を構築したのが、中国の華嚴宗の人々のいわゆる「法界縁起」の思想である。そして、仏教の立場から新時代の「共生」のあり方を追及しようとするとき、この思想の中に重要な示唆が含まれていると筆者には思われる。

中でも注目されるのが、「縁成」の考え方である。これは、智儼（602-668）撰と伝えられる『一乗十玄門』の「教に約し自体の相に就いて縁起を弁ず」の中の「譬を挙げて弁ず」の一節にほぼ纏まった形で説かれるもので、次のように出てくる。

今約十数明一中多多中一者，若順数從一至十向上去，若逆数從十至一向下来，如一者，一縁成故，一中即有十。所以一成。故，若無十，一即不成。無性縁成故，一中即有十。所以一成。故，二三四等，一切皆成也。若一住自性，十即不成。十若不成，一亦不成也。

問。既其各各無性，何得成其一多耶。答。此由法界実徳縁起力用，普賢境界相応。所以一多常成，不増不減也。……

問。此門撰法界，為尽為不尽耶。答。亦有尽義，亦無尽義。何者一中十。十即是尽。一中十，具説即無尽也。又復知，一中等，皆具尽不尽義也。

次明一即多多即一者，還同前門中向上去向下来也。如似一即十縁成故，若一非十，十不成也。從上向下来，亦如是。十即一縁成故，若十非一，一不成也。……

問。若一即十，此乃無有十。那得言一之与十乃言以即故得成耶。答。

一即十，即非一者，非是情謂一。所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故。故經云，一亦不為一，為欲破諸數。淺智者著諸法，見一以為一也。問。前明一中十，此明一即十。有何別耶。答。前明一中十者，離一無有十，而十非是一。若此明一即十者，離一無有十，而十即是一。緣成故。

問。若一多要待緣成者，為是同時，為是先後耶。答。緣成故，常同時而先後。所以然者，一即十，十即一，故同時。而向上去，向下來，故有前後也。

問答はさらに続き、譬喩としての数の増減の問題、数が本有か始有かといった問題が論ぜられる。しかし、「縁成」という概念の内容は、ほぼ上の引用部分までに明らかにされているとあってよい。すなわちそれは、真実の縁起の様態を示すもので、無性（無自性。asvabhāva, niḥsvabhāva）に裏付けられ、それゆえにすべてのものごととの間に融合（中）と相即（即）の関係を成り立たせる、というあり方である。ただし、この場合の「ものごと」とは、われわれの分別的な考え方（情謂）によって捉えられるものではない、とされている点は注意されなければならない。「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、という縁起的様態なのである。

ところで、思うにこの「縁成」の思想を「相」という観点からまとめあげた理論に、法蔵（643-712）が完成した「六相円融義」がある。それは、家とその各部を構成するたるきなどとの関わりを喩えとして、全体性（総）と個別性（別）、同一性（同）と相異性（異）、形成性（成）と破壊性（壊）という三対・六相で縁起の事態を多角的に提示して見せるもので、この中で「縁成」に最も密接であり、かつそのあり方をより具体的に、

個々の物事のはたらきの面に着目して述べていると考えられるのが、成相と壊相である。すなわち、

第五成相者、由此諸縁、舎義成故。由成舎故、椽等名縁。若不爾者、二俱不成。今現得成故、知成相耳。

問。現見椽等諸縁、各住自法、本不作舎。何因得有舎義成耶。答。只由椽等諸縁不作故、舎義得成。所以然者、若椽作舎去、即失本椽法。故舎義不得成。今由不作故、椽等諸縁現前。由此現前故、舎義得成矣。又若不作舎、椽等不名縁。今既得縁名、明知定作舎。……

第六壊相者、椽等諸縁各住自法、本不作故。

問。現見椽等諸縁、作舎成就。何故乃説本不作耶。答。只由不作、舎法得成。若作舎去、不住自法者、舎義即不成。何以故。作去失法、舎不成故。今既舎成、明知不作也。……（和本『五教章』中）

とあるのがそれである。⁽³⁾要するに、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きかけない（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、家を造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、というのである。法蔵は、このような「縁成」のすがたこそが縁起の世界の真相であると見ているわけである。

四 新しい仏教的共生論の形成への一つの試み

——結びに替えて——

先に述べたように、椎尾弁匡師は、真摯で情熱的な浄土教者の立場から、

一種の仏教的共生論を唱導された。しかしそれは、最初から重大な問題点をいくつか含んでおり、そのまま現代社会に通用するものではない。では、仏教者ないし仏教研究者は、それに代わる何かを提案することはできないのであろうか。あるいは、何もしなくてよいのであろうか。そうではあるまい。むしろ現代社会そのものが、仏教界に対して、仏教の思想に根ざす新しい共生論、あるいは「共生」(living together)という捉え方を超える、差異性をもつもの同士のあるべき関係の理論の提唱を求めているといえるのではなからうか。

では、どのように問題を考えていけばよいのであろうか。思うに、まず第一に必要なことは、われわれが現に生きているということが、上述したように、いくつかのレベルでの「争生」も含めて、重層的な共存・共生というあり方に支えられてあるという事実を認め、受け入れることである。いわばわれわれは、個人ないし人間共同体として、生命環境・生態環境・社会環境・文化環境・意味環境といった諸環境との関わりをもつことによって存在している多重環境存在者 (polyenvironmental being) にほかならない。このことを深く認識することが、何よりも求められよう。

第二には、仏教思想のどこかに、例えば鉞脈を探し回り、たまたま金鉞に遭遇するような形で、そういう考え方が見出されるとは期待しないことである。現代が生み出している多重環境は、まさしく現代のみのものであるから、これまでに現れた仏教思想の中に、この時代に即応する共生論的思想が存在することはありえない。われわれに期待できるのは、その中に優れたヒントを発見することだけである。そして、もしもそのヒントが見つかったならば、そこから仏教の基幹線（縁起、涅槃、空、利他などに集約されるものの考え方）に沿って当該の問題の理論化を進めるのである。そのときに初めて、おそらく従来の仏教を超えて、仏教的立場から何か共生

論に関して新たな提言ができる可能性が生まれるであろう。

さて、以上の二点を前提にして、現在筆者が共生の問題の倫理的側面に重点を置いて一つの理念型として考えているのが、縁成共与論である。ここでいう「縁成」とは、前節に紹介した華嚴教学における「縁成」の概念にほぼ当たるもので、すべての物事を作り上げていく一々の因縁、より直接的にはわれわれ一人一人の行動の、無自性なるが故の無限の形成的なはたらきを表す。また「共与」とは、筆者の造語であるが、「ともにあずかる」(mutual part-taking)の意で、それらの因縁が現にある多重システム(社会システム・生態システム・文化システム・意味システム)の変革と新生に積極的に関与するあり方をいう。まだその詳細について述べられる段階ではないが、筆者には、われわれ一人一人がこの「縁成共与」の関わり方を人間の正しいあり方と認知し、「菩薩行」と総称されるような利他的な一々の実践を通してそのあり方に順じようとするときに、理想的な世界の実現への道が開かれてくると思われるのである。

注

- (1) 坂上雅翁「共生について」、日本印度仏教学会第49回学術大会発表要旨、1998. 9、参照。
- (2) 大久保良峻「現実肯定思想一本覚思想と台密教学一」、『日本の仏教』1、pp. 47-70、1994. 10、法蔵館、参照。
- (3) 当該箇所原文の正確な意味については、拙訳『華嚴五教章』(大乘仏典中国・日本篇7、1989. 6、中央公論社)、pp. 131-4、参照。