

「生死観」と生命概念

野村 伸夫

(京都女子学園)

一 はじめに

二〇〇九年度【共同研究テーマ趣旨】において課題とされているものを検討してみたい。その後半には、

生死を正しく見つめることは、生命の本質と尊厳を確認することでもあります。無差別テロや通りすがりの殺人など、現代社会を覆う諸問題を考える時、生死を通して生命の本質を見つめる仏教の教えを今一度確認し、社会に向かって発信していくことの必要性を強く感じます。(原文横組)

とある。このことから、その趣旨は現代社会の特に「命」に関わる諸問題を忘れることなく、生命の本質そして生死を考えよう、ということにひとまずはなろう。

ところで、ここでいう「生死を正しく見つめる」とある「生死」とは何を意味しているであろうか。当然考えられるのはまず、迷いの世界・苦しみの世界・輪廻としての「生死(しょうじ)界」という意味である。もう一つは、「生と死」という意味での「生死(せいし) あるいは「死生(しせい)」という場合である。

考えるべき現代社会の諸問題として「無差別テロ」(日本国外・一神教的世界)や「通りすがりの殺人」(日本国内)

「生死観」と生命概念(野村伸夫)

などを取り上げている文脈からすれば、ここでの「生死」とは、国の内外を問わず、特に他者の生命をないがしろにして顧みない生命への軽視、つまり生き死にに対する人間の軽はずみな姿勢や判断・理解を指摘していることは明らかである。結局この「生死」とは、したがって、他者の生と死から敷衍された人間の生命（延いてはあらゆる生命）のかけがえのなさをあらためて重要な課題として考察するべきことを示す「生と死」の意味に重きを置いた表現であろうと考える。つまりは人間の生命に対する「倫理」に焦点をあてるとするのがこの「テーマ趣旨」の主題であると判断した。

もう一つ考えねばならない事柄がある。本テーマにある「生命の本質」の「生命」とは、またその「本質」とは何を意味しているかである。

「生命」あるいは「いのち」という概念は比較的新しいものではないか。後に考察するように比較的新しいというのはこの概念が成立したかだか二百年ぐらいではないかと考えられるのである。

たとえば「倫理」という言葉があるが、本来漢族の言語としての用例は人間関係の筋道という意味であり、儒教道徳における上下の人間関係をいうものである。しかし明治以後特に現代では、それまでの意味が薄れ、「倫理」とは *ethics* あるいはそれに相応する欧州語の翻訳語としてもちいられている。この言葉はキリスト教の影響が大きく、神（ヤハウェ）による救済の歴史の流れに逆行・退行しないよう、人間の行動の規範もしくは枠組みを設ける、それを「倫理」といっていることは周知のごとくである。

これと同様に、「生命」や「生」という言葉も生存の時つまり〈生涯〉〈寿命〉、あるいは〈生き物〉そのものを意味していたのであろうが、それに加え、いまや「生命」は手元の二三の辞書が大同小異に示すごとく、たとえば「人

間や生物が生存するためのものと力となるもの⁽¹⁾というきわめて抽象的な意味を担っている。その背景については後に考察するが、特に現代の人々に大きな影響を与えている自然科学的な視点を抜きにしては語り得ないのである。

小稿においては、本年度【共同研究テーマ趣旨】にある「生死」と「生命」との意味を以上のように捉え、仏教特に親鸞の信の自己展開⁽²⁾、つまり後に扱う「宗教的直観」を通して、仏教的行動規範や生命の本質とは何かを考察するのである。

二 「いのち」

親鸞の生きた時代の「生」と「いのち」の意味するところはそれぞれ「生存の時」⁽³⁾つまり生きて生活しているその状態と「寿命」⁽⁴⁾である。あるいは「生物」⁽⁵⁾そのものを意味していたと考えられる。時代がくだって直接的証拠にはならないが、西暦一六〇三年に刊行された日葡辞書の「inochi」の項に「イノチ（命）生命」とひとまずあり、その用例として「inochio noburu.（命を延ぶる）寿命を延ばす。inochio iguru, — nagarayuru.（命を生くる、または、存らゆる）生存する」とある。つまり、そのころまでは少なくとも「いのち」という言葉こそ用いられているが、その用例からは「生存」「寿命」という意味を持っていたことが分かる。

「いのち」の用例は親鸞の手紙文（御消息）にも三例見られる。以下のごとくである。（傍点は筆者）

これみな弥陀の御ちかひと申すことをこころうべし。行と信とは御ちかひを申すなり。あなかしこ、あなかしこ。いのち候はば、かならずかならずのぼらせたまふべし。（註釈版七五〇頁）⁽⁷⁾

また、

人々の御ころざし、たしかにたしかにたまはりて候ふ。なにごともなにごとも、いのちの候ふらんほどは申すべく候ふ。（註釈版、七七〇頁）

おなじく

念仏のあひだのことゆゑに、御沙汰どものやうやうにきこえ候ふに、こころやすくならせたまひて候ふと、この人々の御ものがたり候へば、ことにめでたううれしう候ふ。なにごともなにごとも申しつくしがたく候ふ。いのち候はば、またまた申し候ふべく候ふ。（註釈版、七九二頁）

これに加えて、『三経往生文類』には

その罪ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち、五百歳のあひだ、自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来は説きたまへり。（傍点筆者、註釈版、六三五頁）

また、『尊号真像銘文』には「いのちをはらんとせんとときといふ。」（同、六五七頁）あるいは『一念多念文意』においては「極楽をねがふよろづの衆生、いのちをはらんとときまで」（同、六七七頁）「いのちをはる」（同、六八八頁、二回）とある。これら御消息の「いのち候はば」「いのちの候ふ」の意味するところは「生きておれば」ということになるであらうし、『一念多念文意』『尊号真像銘文』の「いのちをはる」は寿命（が尽きる）という意味であらう。結局これらの「いのち」は生存、寿命の意で用いられていることになる。

以上のようにこれら「いのち」の意味するところは現代の「いのち」の意味するところとは異なる点があることは注意されて良い。

「いのち」の現代的意味（人間の行動の原動力）の背景にいかなる要素が考えられるであらうか。日本とは文化的

背景は異なるが、「vital（生命）」についてフランスの哲学者であるミシェル・フーコー（Foucault, Michel 1926〔1984〕）は次のように言っている。

人々は十八世紀における生物学の歴史を書こうとする。だが、彼らは、この時代に生物学が実在しなかったこと、百五十年あまりまえから今日のわれわれにとってなじみ深いものとなった知の截断が、それ以前の時代にたいしては意味をもちえないことを理解しない。そして、生物学が知られていなかったことには、きわめて単純な理由があったのを理解しない。それはすなわち、生命それ自体が実在しなかったということだ。実在していたのは生物だけであり、それも、『博物学』という知の格子を通して姿を見せるものにすぎなかったのである⁽⁸⁾。

あるいはまた別の箇所で、

古典主義時代の博物学が生物学として成立することができなかったのは、おそらくこうした理由（博物学が自然物の分類によって成り立っていたという理由＝筆者註）にもとづくのであろう。じじつ、十八世紀末まで、生命というものは実在しない（傍点筆者）。ただ生物があるのみだ。生物は、世界のあらゆる物の系列のなかで、ひとつの分類階級、というよりむしろいくつかの分類階級を形成している。そして、生命について語ることができるとしても、それはただ、諸存在の普遍的分布の中で一つの特徴^{カテゴリー}——分類学的意味における——としてにすぎない。人々は自然物を三つの分類階級に分けるのをつねとした。すなわち、成長は認められるが運動も感性も持たぬ鉱物、生長し感性をもちうる植物、自発的に移動する動物である⁽⁹⁾。

これらに示されているのは、端的にはわれわれ二十一世紀の人間には当然のこととして受け容れられている「生命」に関することである。その「生命」は十八世紀末までは実在しなかったというのである。もちろんフーコーはフラン

ス人であるが、このことは特に明治維新以来西欧の影響を強く受けているわれわれ日本人にとって、日本語の「いのち」とは欧州語（イギリス語の life, ドイツ語の leben, フランス語の vital など）の翻訳語という側面を持つのであって、フーコーの以上のような見方と無関係であることは考えられない。

さて、このような新しい概念について、仏教においてどのように考えればいいのかは非常に難しい問題となる。なぜならば、大いなる示唆を受けるであろうさまざまな仏教論書のたぐいに「いのち」に関する思想を求めるにしても、先に示したように親鸞も「いのち」の言葉を用いてはいるが、はたしてわれわれ二十世紀や二十一世紀の人間の用いるそれと同じであるのかは、以上の事情によって、甚だ疑わしい。したがって、仏教における「生死観」ないし「生命」「いのち」について論ずる場合、その意味なり意義を数百年前の論書に典拠を求めることは注意を要するのである。それと同時に、さらに留意すべきは現代のわれわれの持つ「いのち」の概念は自然科学的な思考と強く関連しているという点である。

三 生命——自然科学と宗教

われわれにおいて「いのち」ということは、先に見たごとく、「人間や生物が生存するためのもの」との力となるもの」という日本語辞書の示す抽象的意味を持つようになるには様々な要素が考えられるが、もっとも大きく影響を与えているのが自然科学を通しての理解や二十世紀の生命に関する哲学ではないかと思われる。そして、「生命」の何であるかを考える根本的姿勢はあくまでも今を生きる人間自身の問題としてであろう。

ところで、生命科学の研究者が「究極において、われわれが宇宙の誕生をわれわれの“知性”で理解し得ないのと

同様に、われわれの知性が生命の誕生を理解することもあり得ない⁽¹⁰⁾といい、また、「生きものの本質はいつまでもわからないのではないかとさえ思っています⁽¹¹⁾」という発言からもわかるように、生命の何たるかは結局のところわれわれ人間の知性や悟性では分らないのかもしれない。しかし、全く分らないのではない。自然科学においても、ある限度の中で、その本質を探る作業の中におよそこの方向で生命を考えるべきであるという方向性は見いだすことができるであろう。さらに限界のある分析的科学的「知性」とは異なり、ベルクソンのいう「直観⁽¹²⁾」をもって、われわれは生命の当事者であるがゆえに、生命の本質に迫ることはできるのである。ここにおいて生命と宗教とは深く関連するであろう。

「科学と宗教は……生きているということ、生命ということを一生懸命考えようと思っているという意味で、根っこは同じなのではないかという気が強くなりました⁽¹³⁾」と中村が言う以上に、宗教的直観は、つまるところ科学的理解の限界を乗り越えて、生命の何であるかを知る唯一の道ではなからうか。この意味において、冷静に事実を見通すという点においては仏教は自然科学とたがいに矛盾はしないが、仏教的（宗教的）直観を一層重要なものとしなければならぬ。

小稿の筆者は生命科学や生命哲学の専門的研究者ではないので、これらの領域の研究者に道を乞うて論を進めたい。⁽¹⁴⁾

A. 説明のつかない二つの事柄——自然科学

1. 結晶

志村によれば、われわれが住む宇宙は、ビッグバンという大爆発の後、ハッブル (Hubble, Edwin Powell 189

「生死観」と生命概念 (野村伸夫)

（1953）によって確認されたごとく、現在も膨張し続けている⁽¹⁵⁾。要は、われわれの宇宙は一点の凝縮されたまとまりからあらゆる方向に膨張し散らばりつつある。言葉を換えれば、「自然界は不可逆的に、常に無秩序、乱雑な状態へ移行する。……自然界は秩序から無秩序へである」⁽¹⁶⁾したがって、現在われわれの住む宇宙を拡散つまり常なる無秩序の過程として考えることができる。

この無秩序の過程の中でただ二つのみが秩序を保っている。結晶と生物である。両者は、全体が無秩序の過程の中にあるにもかかわらず、「無秩序から秩序へ自己組織化する」⁽¹⁷⁾過程にあるという点で共通しているのである。しかし、なぜそうであるのかは誰も分からないのである。

結晶とは「原子が三次元的秩序をもって整然とならんでいるような物質（固体）」⁽¹⁸⁾だそうで、この結晶の生長過程を考えることは、生命のない物質から生命そして生物が生まれる過程、あるいは必然性を理解するための大きな助けとなるだろうと思われる⁽¹⁹⁾。たとえば正確な六角形を基本とする雪の結晶（雪華）の成長である。研究者によれば、雪の結晶の初期の形は無定形であるという。その無定形のもが、

生長過程において、一個一個の水分子がきちんと付着すべき位置に付着しない限り、全体としての秩序（正六角形、ほぼ同じ長さの六本の「ツノ」）は保てないのである。一個一個の分子間には何ら区別はないのであるが、それらはそれぞれ個別のおさまるべき位置におさまった結果が美しい六回対称性（正六角形）を持った雪華なのである。

という観察であるが、この筆者はこのことを別の角度から考察している。つまり自然科学の限界を超えて、擬人法的に、

それはまるで、一個一個の分子が雪の結晶（雪華）全体の形を把握しているかのようなものである。つまり、既存の結晶に近づいてくる分子が順に“正しい位”につくための、全体秩序に関する情報が各分子に伝わっているのではないかと思わざるを得ないのである。あるいは、一個一個の分子が全体秩序を保つために、“正しい位置”に付く“意志”⁽²⁰⁾を持っているということであらうか。と推測し結論づけている。

宇宙全体が一層の無秩序にむかっているのであるから、雪の結晶も無定形なままであったり、いびつな六角形となつても一向にかまわない。それで良さそうなものである。しかし、雪華がすべてあのような正確な六角形を保つことができるのはなぜか、誰も知らない。知性では説明できないのである。志村が言うように雪華の六回対称性にはさながら何らかの意志が働いているかのように考えざるを得ないのも無理からぬことである。もちろん全体秩序を保ちながら成長するのは雪の結晶だけではなく、すべての結晶についても言えることであるという。

2. 生物

結晶と同様に、生物もまた無秩序から秩序へ自己組織化する有機体である。結晶も生物も共に物質でできているという意味において、物質的な意味での根本的な相違は何ら存在せず、どちらも元素が無秩序から秩序へ自己組織化した結果の集合体である。しかし、無機体である結晶と有機体である生物との間には厳然たる相違がある。ペルクソンがいうように、「生物体は、たがいに補足しあう異質的な諸部分から成っている。また、たがいに連関するさまざまな機能をいとなむ。それは一つの固体である。他のどんな対象についても、たとい結晶体についても、そうはいわれ

えない。というのも結晶体は、部分相互間の異質性も機能の多様性もたない⁽²¹⁾からである。

ここで志村は、結晶の場合と同じく、「意志」を導入して生命の本質について次のように言う。

“生命の本質”は、まさに、物質を秩序正しく統合し、相互に連関させる力にあるのである。また、生命とは物質を組織し、個体を形成し、種を形成していく無限の力であり、どこまでも自己を創造していくように見えない意志である。より簡潔に言えば、〈生物学的秩序を自己形成する能力〉である。⁽²²⁾

このように、生命とは「自己を創造していくようにする目に見えない意志」であり、「生物学的秩序を自己形成する能力」いわば〈部分を統合して全体を組織する力〉である。さらに、看過できないこととして次のように言う。

再度確認しておくべきなのは、そのような「意志」や「能力」の源泉は物質そのものに「内蔵」されている、ということである。⁽²³⁾

つまり、このような「力」や「意志」「能力」はモノとは別のところからやって来るのではなく、ここに示されているように、その源泉は「モノ」つまり物質そのものに内蔵されている、と考えざるを得ないのである。この自然科学者としての考えの背景には、無は無であり、有は有であって、決して何もないところ「無」から「有」は生まれない、という基本的理解があると考えて良い。

それでは、このような「意志」や「能力」のよって来たる根拠としての物質はどこから生まれるのか。空っぽの空間、いいかえれば真空というものは空っぽではなくて、実はそこから粒子・物質を生み出す空間である、という以下の主張がある。

仏教では「空なるものはあらゆる形を化現するものである」ということをいいましたが、この思想は真空をから

っぱではなくて、われわれの知らない無数の粒子反粒子との対がゆらいでいて（すべての粒子、すべての物質には、われわれに見えない反粒子、反物質があります）、温度が高まってエネルギーも高まりますと、相転移によってそこから無数の粒子を産み出すものである、という現代の物理学に一致するのであります⁽²⁴⁾。

これは、大乘の「空」を現代の物理学に照らして解釈したものである⁽²⁵⁾。「意志」「能力」を内蔵するというモノは空なるものから出てくるというのである。ひとまずこれを受け容れて、その意思や能力がモノに内蔵されているという意味を考えたい。

B. 生命概念の背景——自然科学から宗教へ

それでは空なるものにおいていかに無数の粒子つまり物質を生み出せるのであろうか。志村の示唆するところは、エネルギーと物質との相互転換の理論である。具体的にはかのアインシュタイン (Einstein, Albert 1879～1955) が一九一五年に示した次の、

$$m=E/c^2 \quad \text{あるいは} \quad E=mc^2 \quad (26)$$

という方程式に表されるエネルギーと物質の関係である。ちなみにEはエネルギーであり、mは質量、cは光速である。この方程式にいたるまでには綿密かつ複雑な物理的数学的背景があることは想像に難くないと同時に小稿筆者はこれを批判するだけの訓練も受けおらず、また知識もないが、少なくとも次のことは言えるであろう。つまり、「大きさEのエネルギーは $m(=E/c^2)$ という質量を持つ⁽²⁷⁾」、別の表現をすれば、エネルギーは物質に変換され、同時に物質はエネルギーに変換される、という双方向の変換を示している。そして、われわれの経験では物質からエネルギー

ーへの変換は自明であり、日常的でさえある。たとえばガソリンを燃やすことによって自動車を動かす。ガソリンという物質は燃焼により、音・振動エネルギー、熱エネルギー、光エネルギー、電気エネルギー、運動エネルギー、潜在（位置）エネルギーなどの多様なエネルギーに転換される。この多様なエネルギーの形態をとりうることからエネルギーとは実体のないものであり、したがって空であることが分かる。

本稿にとって関連があるのはこれとは反対の方向である。すなわち、空なるエネルギーが物質へ転換する、そのあり方である。これは日常的に経験することはできないが、この領域の研究者である志村はこの方向について仮説として次のように言う。

生物の生物たる根源であり、生物を無生物と分かつ生命が「物質を組織し、固体を形成し、種を形成していく無限の力であり、どこまでも自己を創造していこうとする目に見えない意志」であることを思えば、その目に見えない意志はすなわちエネルギー（E）であり、そのエネルギーは物質（m）を生み、さらに、そのようにして生まれた物質が目に見えない意志であるエネルギー、すなわち生命を生むのではないか。

限界を有する科学的領域を超えることはできないが、人間の知的産物の極致と思われるアインシュタインの特殊相対性理論から導かれた「 $E=mc^2$ 」こそ、「物質から生命へ」を、少なくとも科学的に、理解するための道標あるいは光明ではないかと、私には思えるのである。⁽²⁸⁾

アインシュタインの方程式が物質から生命への秘密を解く鍵であるとして、物理学の立場から根拠が求められた。そして以上のことが仮説として語られるところに自然科学（物理学）の生命に関する限界があることが知られる。だからこそ志村も、このEを物理化学的なエネルギーとしてよりはむしろ、ベルクソンの言う「生命の躍動（Vitalité）」

(29)「*view*」としてみなければならぬのであろう。(30)知性・知識を否定し、「直観」を導入しなければならないのである。これがベルクソンや志村の見方であり、小稿もこれに学ぶところが大きいのである。

われわれの持つ「生命」の概念には以上のような背景があると言えるであらう。しかし、以上の見方はあくまで研究者の見方、つまり自分の外の出来事として考えられているものである。個々の人間の生き方や生活とは直接関係のない事柄として考えられている。ここに科学と宗教とが一線を画す理由がある。宗教的直観はあくまで自分の事柄としていのちを考えるのである。

さらに、宗教の特徴は固有名詞にある。親鸞は『浄土和讃』の中で、

十方微塵世界の／念仏の衆生をみそなはし／攝取してすてざれば／阿弥陀となづけたてまつる（註釈版、五七一頁）

とうたい、宗教的直観には固有の名を持つ存在のある事を示している。このことは仏教に限ったことでない。ヘブライ聖典（旧約聖書）「出エジプト記」第三章には

14神はモーゼに、「わたしはある。わたしはあるという者だ」と言われた。また、「イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。」

自然科学者に固有名詞は必要ないが、親鸞やモーゼには明らかな仏陀の名前や神の名前が必要であり、また決定的である。このことを宗教的直観の必然としてもよい。そして親鸞は信心獲得の人を御消息において「如来とひとし」という。

淨土の真実信心の人は、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来と

ひとしと申すこともあるべしとしらせたまへ。……光明寺の和尚（善導）の『般舟讃』には、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」と釈したまへり。「居す」といふは、浄土に、信心のひとのころつねにゐたりといふころなり。（註釈版、七五八頁）

ここにおいて親鸞の信心の自己展開からすれば、信心の人の心は常に光明・寿命の無量なる世界としての浄土にある、としているから、身体は不浄造悪であり有限であつても、心は限りないいのちを得ている、と見ているのである。

自然科学者が生命に関して自らその限界を認めざるを得ないように、人間の知性では生命の何であるか、その始まりを解き明かすことはできないが、信心・あるいは信仰といわれる宗教的直観によって、人は有限な身体的いのち・物理化学的いのちを生きながらも、同時に宗教的永遠なるいのちをも生きるのである。永遠なるいのちを生きすることはその根源・根拠が仏陀のさとりたるを知ることである。先に示した親鸞の言葉はこのことをしめしていよう。

生物的身体的生命のよって来たるところ、それは仮説ではあるが、見えない意志としてのエネルギーであるだろう。よって来たるところは帰すべきところでもある。「見えない意志」としてのエネルギー」と宗教的直観において示された仏陀とは同一であるか、この「エネルギー」を浄土教では帰すべき阿弥陀仏の本願としたり、一神教ではヤハウェーという神の恩寵であつたり、それぞれ形を変えて表現されていると考え得るのであろうか。宗教と自然科学の両者に基本的なものの見方の違いがある以上この問いに答えは与えられないのである。

しかし、これまで考察したようにわれわれの持つ「生命」概念は自然科学的思考と離れ得ない。したがって、全くこの側面を無視することはできないのである。そして、科学の示す仮説と宗教的直観とに共通することは、いずれも「いのち」がわれわれ人間の恣意が作り出したものではなく、「他」から与えられるもの、縁起的に成立していると

いう点である。ここにこそ「いのち」の意義を見いだすべきであろう。傲慢な人間の独りよがり突き崩すのはこの与えられたいのち、生かされているいのちという生命概念であり、へりくだりである⁽³¹⁾。

以上のように考察する時、物理的・化学的生命・個体のいのちがどこから来たのかは究極的には判らないが、その与えられたいのちをいかに生きるかが今日の問題と重なるであろう。その背景において問題となるのはへりくだりであり、寛容である⁽³²⁾。

四 結び——社会問題に対する仏教の姿勢

以上のような仏教の生命の捉え方からすれば、社会的問題に対して「へりくだり」「寛容」が大きな意味を持つ。そしてへりくだりと寛容を背景にして仏教を伝えることが根本的に諸問題を解決する基本的姿勢である⁽³³⁾と考えるのである。

さて、へりくだり・寛容を一層高揚することによってさまざまな世俗的問題に対処するのは遠回りかもしれないが、仏教的である。長い時間の流れの中で物事の本質を考えることによって、問題の背景にある根本問題を解決することが仏教の目指すところであるからである。

「無差別テロ」や「通りすがりの殺人」を起こす要因やその背景にある政治的・部族的・宗教的軋轢、またそれを起こせしめる政治状況やいわゆる世間的風潮に対して積極的に取り組む方法が仏教に用意されているとは思えない。一方、先に少し触れたように、キリスト教には強い倫理的側面があるといえる。だからこそ諸問題に応じて、たとえば「liberation theology」（解放の神学）などといった具体的な問題に対する神学が成立するのである。しかし、仏教徒

にとってこの意味での倫理観は希薄である。とは申せ、このような世俗の問題に対して、仏教徒は手をこまねいていたのではなかった事は想像に難くない。その長い歴史の中で個々の問題はその都度さまざまな方法によって解決をめざそうとはするものの、長い目で見れば、倫理という観念よりはむしろ法を伝える伝道という責務を常に忘れないで、一層根源的な解決、つまり生死しよつじからの解脱、真理への到達、をめざした活動を貫いてきたものではなかったか。それが自ずと行動の軌範、あえて言うならば仏教的倫理、を結果として作ってきたものと考ええる。

親鸞の信の自己展開からすれば、凡夫はその資質ゆえ、個人はあくまで、

無慚無愧のこの身にて／まことのころはなけれども／弥陀の回向の御名なれば／功德は十方にみちたまふ（註
釈版、六一七頁）

であるし、同時に

小慈小悲もなき身にて／有情利益はおもふまじ／如来の願船いまさずは／苦海をいかでかわたるべき（同右）

という存在である。したがって、個人が他者を助けるということも自ずと限界があることになる。しかし、ここで考慮すべきは伝道を担ってきた僧伽である。時代も国境も部族も地域も文化も乗り越えて仏教僧伽は伝道によって広がって来たのである。その僧伽は端的に言えば大乘の菩薩が修すべき六波羅蜜を大いなる軌範として、僧伽全体として社会的な活動を実践してきたとは言えないだろうか。あるいは、親鸞によれば、浄土真宗のひとは一生補処の菩薩と等しいとされるから、この菩薩の集団としての僧伽は全体として六波羅蜜を実践していくと見ることができであろう。以下のごとくである。

仏陀・菩薩の智慧と慈悲に裏付けられながら、仏教僧伽の人々は世俗生活の相互のつながりにおいて、①互いに助

け合い、②いさめを持って自ら社会を保ち、③倦むことなく弛むことなく世代から世代へ法を受け継ぎそして伝え、④二千数百年にわたって真理を追究して怠ることがなかった。

したがって現に生きるわれわれに課せられているのは、どの宗派・学派であれ、受け継いだ伝統をあらためて吟味し直し、それをまた次の世代に問うていくことが責務として考えられるのである。

このことが結局は世俗的社会的諸問題を根本から解決する原動力になるであろう。

註

(1) 『日本国語大辞典』第一巻、小学館 昭和五十七年、一〇〇〇頁。本書においては「いのち」の語意をこのような抽象的な意味とそれに先立つ旧来の意味とを、歴史的な展開としてではなく、単に同じ項目下において並列して示している。

(2) 野村伸夫「信の自己展開」平成八年度『日本仏教学会年報』第六二号、一七一頁

(3) 『支那文を読む為の漢字典』田中慶太郎編訳、山本書店、三四〇頁

(4) 前掲『大辞典』第一巻、一〇〇〇頁

(5) 『漢字典』三四〇頁

(6) 邦訳 日葡辞書 土井忠生、森田武、長南実編著、岩波書店、一九八〇年、三三五頁

(7) 『浄土真宗聖典——註釈版——』真宗聖典編纂委員会編 昭和六三年、以下「註釈版」とする。

(8) ミシェル・フーコー著『言葉と物——人文科学の考古学——』渡辺一民・佐々木朗訳、新潮社 一九七四年六月五日、第四刷二〇〇八年五月二〇日、第五章「分類すること」、一五〇頁

(9) 同右、一八三頁。

(10) 志村史夫著『こわくない物理学——物質・宇宙・生命——』新潮文庫（平成一七年七月）、二二八頁

(11) 中村桂子、『仏教生命観からみたいのち』（武田龍精編）法蔵館、二〇〇五年、八一頁

「生死観」と生命概念（野村伸夫）

- (12) 『世界の名著』第五十三卷（澤瀉久敬責任編集）「ベルクソン」、一五頁、一一五頁
- (13) 中村、前掲書（11）
- (14) 前掲、ベルクソン、志村史夫、中村桂子註（10）（11）（12）参照。
- (15) 志村、前掲書、九六頁（10）
- (16) 同右、一九四頁
- (17) 同右、二〇一頁
- (18) 同右、七一頁
- (19) 同右、一七〇頁
- (20) 同右、一八八頁
- (21) ベルクソン全集4「創造的進化」（松浪信三郎・高橋允昭共訳）白水社、三〇頁
- (22) 志村、前掲書、二〇二頁
- (23) 同右、二〇二頁
- (24) 梶山雄一「仏教と現代物理学」『死生の課題』（藤本浄彦編）人文書院、一九九六年所収、七一―七二頁
- (25) この理解の仕方はまた親鸞が本典に引用する論註に、「無為法身者法性身也法性寂滅故法身無相也無相故能無不相是故相好莊嚴即法身。（「無為法身」とは法性身なり。法性は寂滅なるがゆゑに法身は無相なり。無相のゆゑによく相ならざることなし。このゆゑに相好莊嚴すなはち法身なり）『浄土真宗聖典 七祖編』（原典版）、一五九頁（書き下しは註釈版による）とあるのと軌を一にしている。
- (26) アインシュタイン『相対性理論』（内山龍雄訳）岩波文庫、一七八頁
- (27) 同右、一七八頁
- (28) 志村、前掲書、二三九―二四〇頁
- (29) ベルクソン全集4、一〇九頁。ちなみに、『創造的進化』真方敬道訳（岩波文庫）一一七頁では「生命のはずみ」と訳されている。
- (30) 志村、前掲書、二四二頁

(31) 野村、前掲『信の自己展開』一七八頁以降参照

(32) 仏教の寛容性に関しては拙著「真宗の宗教生活と世俗——その多様性——」『真宗研究』第五十二輯（平成二〇年三月）所収を参照されたい。

(33) ただ、寛容というものが仏教以外の宗教にも見られることを示す。「マタイによる福音書」第5章（あるいは「ルカ」第6章29節）においてキリストは『ヘブライ聖典』に「目には目を、歯には歯を」（「出エジプト記」21章24節、「レビ記」21章20節、「申命記」19章21節）とあるのを受けて、よく知られているとおり、

³⁸ あなたがたも聞いているとおり、『目には目を、歯には歯を』と命じられている。³⁹ しかし、私は言っておく。悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい。

と示して、復讐してはならないと諫めている。法然聖人の物語もまたしかりであるが、宗教とはこのような側面を持つものであることをあらためて確認しなければならない。なぜなら、いわゆる「宗教戦争」なる言葉が一人歩きし、あたかもある特定宗教間の必然の争いであるかのように扱われているからである。

(34) 「御消息」十一通、註釈版、七五八頁

