「いのち」をめぐる仏教知の発信

——縁起史観を中心として——

村 石 恵 照

(武蔵野大学)

論文発表の意図

日佛学会第09—1号別紙の本学会2009年度学術大会の「共同研究テーマ趣旨」には「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」とある。

「現代社会を覆う諸問題」は多岐にわたるが、「いのち」の問題に密接にかかわると考えられる諸問題には、死刑制度、臓器移植、脳死、戦争、遺伝子工学、安楽死、自死などがあるが、それらはすべて同時に倫理の問題とかかわっており、倫理の問題は法制度に密接し、法制度は国家の政治形態にかかわっている。換言すれば、人間の一切の思考しうる限りの領域の営みのすべてに中核的にかかわっているのが「いのち」の問題である。

「共同研究テーマ趣旨」の「生死を通して生命の本質を見つめる仏教の教え」ということであるが、「生死を通して生命の本質を見つめる」のは仏教の教えに限らないと考えられるので、仏教知の根幹である「縁起において「いのち」

「いのち」をめぐる仏教知の発信（村石恵照）

ち」を見つめる」と読み替えて、表題にもとづいて発表したい。

この「テーマ趣旨」に添って、かつて当学会で発表した「死の問題の思惟・死後の問題の思惟⁽¹⁾」という「死を考察するについての二つの思考の枠組み」に加えて、「事実論と意味論⁽²⁾」という思考の枠組みを組み合わせ設定し、「いのち」をめぐる仏教知」の統合的立場を提示するのが本論発表の意図である。

〈キーワード〉 いのち、仏教知、意味論・事実論、縁起史観、死の問題の思惟・死後の問題の思惟

「いのち」とはなにか？——定義の問題

仏教には人間個人のあり方を身・口・意の三業——身体・言語・意識——が相互一体化した行為態（カルマ）であるとする立場がある。意識なくして言葉はその機能を發揮できないであろうし、言葉なくして意識はその情報を表現しえないが、言葉については定義という言葉自体と同等に困難な問題がかかわっている。というのは、定義は、一定の語句の概念の内容を、他の語句を用いて限定的に明らかにすることであるが、定義の文章を構成する語句自体を吟味してみると、特に抽象的語句の定義は至って曖昧なものであることがわかるからである。また言葉で一定の「もの・こと」を定義するということは、その「もの・こと」が内包するところが、定義で用いられた限られた言葉（音声と文字記号）に限定されることになり、さらに実際は、一定の定義を与えられても、それを受け取る側の理解能力も異なり、またその定義自体の意味にも時間的・歴史的に変化があるからである。

実際の使用例から知られることであるが、一般的に日本語の「生命」は自然科学や法律上の対象にされる概念であり、さらに端的にいえば「生命」とはその観察において、特に物理的客観的对象として常に限定的に論じられるもの

である。

生命とは何か？ この永遠の問いに対して、過去様々な解答が試みられてきた。DNAの世紀だった二十世紀的な見方を採用すれば「生命とは自己複製可能なシステムである」との答えが得られる。……しかし、この定義には、生命が持つもう一つの極めて重要な特性がうまく反映されていない。それは、生命が「可変的でありながらサステイナブル（永続的）なシステムである」という古くて新しい視点である。

これは分子生物学者による生命の定義（福岡伸一（二〇〇三）『動的平衡 生命はなぜそこに宿るのか』⁽³⁾）であるが、さらに同書においてアイソトープを利用した科学者シェーンハイマーの研究の成果を紹介する。

私たちの生命を構成している分子は、プラモデルのような静的なパーツではなく、例外なく絶え間ない分解と再構成のダイナミズムの中にあるという画期的な大発見がこのときなされた……まったくの比喩ではなく、生命は行く川のごとく流れの中にあり、私たちが食べ続けなければならぬ理由は、この流れを止めないためだったのだ。……個体は、感覚としては外界と隔てられた実体として存在するように思える。しかし、ミクロのレベルでは、たまたまそこに密度が高まっている分子のゆるい「淀み」ではないのである

……つまり、そこにあるのは、流れそのものでしかない。その流れの中で、私たちの身体は変わりつつ、かろうじて一定の状態を保っている。その流れ自体が「生きていく」ということなのである。シェーンハイマーは、この生命の特異的なありように「動的な平衡」という素敵な名前をつけた。（同上書）

「生命」の概念の限定性とは、客観化される何らかの段階の生命体の誕生から死にいたるまでの現世的な、生物学、医学、法律上で対象化される人間の生命である。倫理的規範や法律的刑罰も死後の人間の責任には言及しないし、ま

たそれはあり得ない。生命保険とは身体として生存している人間のみを対象としている。

一方「生命」に対して、やまと言葉の「いのち」は「生命」の概念の限定性を超えて、それを包摂する概念であると同時に、つねに暗示的な意味の広がりや深みをもつ概念である。

「つねに暗示的な意味の広がりや深みをもつ概念である」ということは、「いのち」が、一定の個人に限定されて言及される場合でも、そこには「わたし」が介入していて、その個人の身体的な死後にも、その個人が何らかの影響を残して、その個人の死後のあり方が影響を与え続けていることが、その人の関係者らに、宗教的な物語・宗教儀式（法事・葬儀・墓参・精霊流しなどの習俗など）で是認され事実化していることを意味している。「いのち」は、特にすぐれた仏教者の深い認識においては、一個人の死後の存続性のみならず、誕生前の「いのち」にもかかわっている。すなわち、人間としての「いのち」には、「わたし」が介入していることにおいて歴史性を帯びているのであり、「生命」を包み込んでいる概念であり、「生命」をも客観化する可能性のあるものであるといえる。「いのち」の問題は存在論、認識論、時間論、論理学などの人文科学の問題領域の根底に先行していることである。

「いのち」の根源的問題を浮かび上がらせる苦としての死

ゴータマ・ブッダは「いのち」それ自身に生・老・病・死という四つの基本的な苦の性質を見出したのであるが、彼は、なぜ生命・いのちの現象に苦をみとめたのか？ 「わたし」の個生命を維持するために他の個生命を犠牲にして、しかもやがては寿死してゆくことの当然の生命の営みに、ゴータマはなぜ、そこに苦を認め、すなわち、そこに解決すべき問題性をみとめたのか？ 適者生存に否をとなえる根拠はなにか？ それを慈悲というなら、この慈悲は

どこから生み出されるものなのか？ 死が苦であるとは、いかなることか？

しかしゴータマは「いのち」について、その苦にめざめ、その苦の本質的解消としてのニルヴァーナ（「いのち」の平安・涅槃）にめざめたことによりブッダとなったはずである。「いのち」に内在する苦の生成の過程とその消滅の過程の双方についての縁起を認めて、「いのち」の基本性格の全相を把握したからこそゴータマはブッダとなったのであるとすれば、「わたし」の「いのち」については、生 (Samsara)、「いのち」における「生命」の生起 (Utpatti) を起因として苦の究極的様態としての死（「生命」の「いのち」への融化）が結果されることにおいて「いのち」の意味の本質が明らかにされる関係があると言えるだろう。

「いのち」の根源的問題とは、ブッダによれば、苦 (duhkha)・苦痛・苦悩・不安であるが、輪廻転生の観念も、苦の問題があつてこそ問題化されるのである。生・老・病・死の四苦について仏教は言及し、死は時系列上苦の結論にあたるが、実は老・病は経験上の苦であるが、死は、老・病の体験に起因する予兆としての「いのち」の不安である。時系列的因果関係においては、「いのち」の問題化の始点は生 (Jati) である。生 (Jati) の問題性は、個生命の維持のための食欲と種の維持のための性欲からなる生存欲であり、この問題性は我々の日常的前六識にもとづく認識に反映しえないが故に、死を問題とせざるをえないようになっているのである。実は、死それ自身が不安なのではなく、生に内在する無常性と「わたし」の崩壊への危惧意識が死の不安として置き換えられているのである。

以上の所論を総括すれば、「いのち」の内容として自己矛盾的に同時成立している一連の（「わたし」・生起性・消滅性・苦）の断見と常見を超えた縁起性こそが「いのち」の根本的性格であると言えるだろう。実は、人類の快適な生活を求める文化的営みは、食欲と性欲を下部構造とした「いのち」に内在する苦の軽減化と同時並行した快適さの

追求であると言う意味において、苦は文化的進歩を促す衝動の源泉でもあると言える。

ブッダが「いのち」の苦を認めたことは通常の「いのち」について、そこにニルヴァーナに反する基本性格を認めたということであり、苦とは「いのち」の根源的やすらぎとしてのニルヴァーナの否定作用であるということの意味している。苦とは「いのち」を前提にしてこそ問題化されるのであり、苦なくしては非ニルヴァーナである。「いのち」の意味自体が消失してしまう。ブッダは、縁起にかかわる智恵と慈悲の人格体であるが、慈悲という実体があるのではなく、苦の問題の根源的解決としてのニルヴァーナを求める意欲に慈悲の心の発揮があるのであり、ブッダは文化的レベルでの苦痛・苦悩の暫定的解決を求めているのではない。

「死の問題の思惟」と「死後の問題の思惟」

「いのち・生命」について、別の観点を提示したい。「いのち」を考える思惟を「死後の問題の思惟」といい、「生命」の問題を考える思惟を「死の問題の思惟」という見方である。

多細胞生物の細胞の死には、遺伝子の支配を受けない細胞死・ネクロシス（壊死）と遺伝子に支配された細胞死がある。後者は、さらにアポトーシス（細胞自滅）とアポビオーシス（寿死）とに分類される。アポトーシス（細胞自滅）は、いわば一個の身体という組織の維持のためにその身体を構成している無数の細胞が自滅していることを示している。しかし一個の身体自身も一定の寿命を経たのちに消耗し自滅するように遺伝子レベルで設定されているとされている。これは下位の細胞死が上位の組織体である多細胞生物としての個生命を維持し、さらに個生命の寿死が種としての人類を維持している関係において、細胞死と寿死という二段階の死が種としての人類の生命系を維持してい

るのである（以上は、田辺靖一（一九九四）『アポトーシス 細胞の生と死』⁽⁴⁾参照）。このことは食欲が個体生命の維持を、性欲が種の保存の役割を担っていることになる。しかし、このような生命観も「死の問題の思惟」である。

比喩的に言えば、線分化された個体の「いのち」が生命であるが、その両端それぞれの前後が曖昧に保たれている線が「いのち」である。そして「いのち」を「わたし」が思惟する場合の、その思惟の構造は、死についての思惟の構造と相似的に重なっている。「いのち」を有限的線分と捉え、顕在化している身体に機能している線分としての保存性しかもたない個体と認識することが「死の問題の思惟」である。一方、その線分の前後に無限定の延長を認める思惟が「死後の問題の思惟」である。

もちろん仏教の見地からすれば「いのち」についての見方を「存在論（有見）」から始めること自体がブッダのニルヴァーナと団体である無限のめざめ（anuttarā sanyak sambodhi）に照らされて誤りであることは縁起の了解からも導かれるところである。

「事実論・意味論」——西欧知の存在論偏重の批判として

「プラトンが『国家』で語っている情熱的に高揚した言葉は、「古代ギリシャのこの時代に」すべての科学的な認識のための偉大な手段のもつ意味が初めて自覚され、発見されたという高揚感から生まれたものです。その手段とは概念のことです。この概念の重要性を発見したのはソクラテスでした」とM・ウェーバーは説明するが、⁽⁵⁾諸概念を統べて君臨しているのが存在の概念である。存在は、所有の概念に連なり、所有は支配の観念を導くだろう。このようなギリシャの存在概念が、ゴッド（神）の観念と結合して現代にいたるまで西欧思想を席卷している。世界の知性は

「いのち」をめぐる仏教知の発信（村石恵照）

西欧の存在論の知の伝統の網にすっぽりと包みこまれ、抽象化の思考をもたらししているのであり、「いのち・生命」についても、存在論の知において扱われている。このことが「事実論・意味論」という単純な「いのち」の見方を導入する理由である。

生活者としての前五識の日常感覚にもとづいて、第六識によってすべての認識可能な「もの・こと」を「事実論」と「意味論」に仕分けして、この思考の様式を「いのち」の問題に適応させて考えてゆこうというのが「事実論・意味論」という思考の様式である。「事実論・意味論」は、歴史的に蓄積され伝統化された西欧のアカデミズムにおける抽象化思考への反省としての「いのち」にかかわる生活者の思考である。

「事実論」とは、いずれの学問領域とも関係なく、まして法律用語の判例事実論とも全く関係ない。具体的物理的な認識対象を客観的かつ日常的な生活感覚をとおして体験・観察し、それを言語情報として理解する思考態度一般である。客観的科学において観察された「もの・こと」の情報は「事実論」に属するが、同時に、「ある科学者が実験に携わっていることの状態自体」の情報も「事実論」に属する。

つぎに「意味論」とは、言語学 (semantics) で論じられることとは関係がない。生活者の「わたし」による一切の「もの・こと」の客観的な一定の事実の関係性から認識されてくる様々な意味・意見・感想・概念・理念・観念・思想体系などすべての構想のことである。「存在」という観念も「意味論」の範疇である。たとえば哲学者ハイデガーが「存在」について思惟を凝らし様々な論文で発表された内容は「意味論」であり、「ハイデガーが思索しノートに書き記している状況」は「事実論」の範疇である。

身体における細胞の変化には、ネクロシス（壊死）とアポトーシス（細胞自滅）があるというのは観察可能な事

象として生命に関する「事実論」である。しかし「いのち」は、ネクロシス（壊死）、アポトーシス（細胞自滅）、アポビオーシス（寿死）では語り切れない内容を含んでいる。ここに「いのち」を「意味論」としてみる意義がある。「事実論」として人間の肉体は朽ち果てる。しかし「花びらは散っても花は散らない」（金子大栄）という場合、散りつつある「事実論」としての花びらについて「花は散らない」というのは「意味論」である。これを観念論であるというのは、すでに存在論の思考圏からものを言っているのである。

一般的に宗教においては、宗教儀礼によって一定の「意味」が「事実化」する。⁽⁶⁾日本人にはヒンズー教徒のように輪廻転生を字義どおりに信じている人々は少ないにしても、盆の時期に生者が先祖と再会する、ということは事実ではないが、様々の行事によってそのような信仰が支えられていること自体は事実なのである。「意味」を事実化する意義を身体表現として仏教儀礼の中心にすえているのが密教である。「直会の意義は、神様にお供えした神饌のおさがりをいただく、御神徳を心身に受ける事にある」（箱根神社の案内書）と言われる場合、御神徳は事実としては観察できないが、事実的な直会の儀礼によって御神徳の意味が事実化されるとみなされるのである。事実論・意味論はなんら新規な考え方ではなく、一定の事象について Fact と value を仕分けて論じる立場にすぎないが、筆者の論点は、この立場をもつことの見方の始点とする、ということである。換言すれば、「意味論」とは世界の意味付けをする立場であり、「事実論」とは世界の構造の認識をする立場であるということもできる。

「死の問題の思惟」では、人間の一個体は死亡後火葬にふされれば、いままで身体に機能していた筈のある人格は消滅してしまうのであるが、葬儀は、死者の「いのち」の意義の是認を前提としており、葬儀という具体的事実的な儀礼と、それに参加する人々の事実を通して、「死の問題の思惟」であつかわれてきた「生命」が「死後の

問題の思惟」に転換されて歴史性をおびた「いのち」として扱われるようになるのである。その場合、故人の「いのち」は、もはや観念や想定ではなく事実化されている。

縁起史観

仏教は智恵と慈悲を内容としているが、仏教における智恵とは縁起の認識である。縁起とは、「これがあるとき、かれがある。これが生ずるとき、かれが生ずる。これがないとき、かれがない。これが滅するとき、かれが滅する」と初期の仏教文献に素朴に示されるような基本的な表現から『華嚴経』の唯心縁起・法界縁起まで、その了解内容に発展があるのは仏教研究者には明らかなことであるが、初期仏典に言及される縁起から『華嚴経』に結実しているすべての縁起の諸説全体も縁起であり、ここに縁起観の思想としての多様性と豊饒性がある。

一般論としての縁起は、因・縁・果の法則として客観的な科学の方法論や物質についての法則性にまで適応できるはずであるが、仏教の「縁起」とは「いのち」の問題の根源的な意味に同定された法則であり、つまりゴータマがブツダとして目覚めた「いのち」に直接にかかわる縁起である。しかして、縁起を、地球上における個生命体の「いのち」の集合体としての人類の歴史についての因果律・関係性の解釈に適應する立場を本論で縁起史観と名付けるのである。そこで縁起史観は、唯物史観、一神教にもとづく世界史観（終末史観、様式史観など）、仏教的末法史観などのすべての歴史的解釈を超えて歴史的現象を解釈する意味論の源底をなしているのであり、歴史上現れた様々な史観を貫いている因果関係を脱イデオロギー的、かつ没価値観的に平等に見る立場が縁起史観である。そこで縁起史観は、特に一定の集団を味方と敵として峻別したり、好悪の感情で一定の文明・文化の価値観を絶対視して、それを基準に

歴史上の様々な事象に価値的な格付けをする立場でもなく、誤った意味論を事実化する状況にも批判を加える立場である。仏教としての縁起は「いのち」にかかわる仏教自体であるが、いわば特殊的縁起としての縁起史観は、歴史・社会にかかわる一切の「もの・こと」・「個人・集団」の諸関係を時系列的かつ共時的に連動している相として見る立場である。そこで縁起観は以下のように整理できるだろう。

(1) 特殊の仏教縁起観： 「死後の問題の思惟」における「いのち」がニルヴァーナをめざすことにかかわる意味論としての縁起観

(2) 一般的縁起観：……客観的因果関係：……事実論における物理学、分子生物学から社会科学一般を含む学問領域。「死の問題の思惟」における生命の研究の立場

(3) 縁起史観：……(1)、(2)を考慮しつつ人類史を統合的に「事実論・意味論」に仕分けしつつ観察する立場
ブッダの悟りの本質をなす縁起は「いのち・生命」の苦の生起と消滅とを中心の内容としている点で、物理的世界に見出される科学的因果関係に立脚する法則とは区別しなければならないが、仏教としての縁起自体については、事実論と意味論とを通徹している「いのち」の真相である。しかし「いのち」をめぐる事実論と意味論は、縁起において——比喩的にいえば世界の根源において——生成的に連動しているのであるが、科学者が事実論の場における研究対象の探究の過程で、いつの間にか意味論の領域にかかわってくれば「統語」失調症になるだろう。この逆のこと、つまり「いのち」を意味論において理解すべきことを厳密に客観化して追及することの不毛性は仏典で示されていることであり、つまり「わたし」が「わたし自身」について探究することの根本的誤りである。世界・生命の構造の探究は事実論に限定して行うべきであり、「いのち」の認識は意味論において「死後の問題の思惟」として、事実論と

意味論にはつきり仕分けして行わなければならない。

以上を要するに、本論で「縁起史観」とは、「いのち・生命」の両義性をもつ人間の集合体としての歴史の見方に「死の問題の思惟・死後の問題の思惟」と「事実論・意味論」の思考様式を導入して「いのち・生命」の意味の理解を深めた上で、歴史・社会についての因果律・関係性を認識する立場である。

ま と め

「いのち」の問題をめぐる、「事実論・意味論」、「死の問題の思惟・死後の問題の思惟」および縁起史観について定義的に説明してきた。「事実論」と「意味論」とは相互補完関係にあり、「死の問題の思惟」と「死後の問題の思惟」は前者を後者が包む形となっており、それらすべてを貫いている縁起を、それぞれの「わたし」たちが統合的に把握するのが「いのち」をめぐる仏教知としての縁起史観である。しかし強調しなければならないのは、縁起史観は、もちろん教条的なものではなく、人間世界を生活者の立場から地道に見る、むしろ修道的な立場であり不断の学修である。

「いのち」の問題に密接にかかわると考えられる現代の諸問題には、死刑制度、臓器移植、脳死、戦争、遺伝子工学、安楽死、自死などがあるが、これらは現在すべて「死の問題の思惟」の立場でのみ扱われる傾向にあり、しかもこれらの諸問題とはすべて、とりもなおさず西欧文明に規定され、西欧から突きつけられて「諸問題」として浮かび上がってきていることである。

西欧の知的支配の妥当性が揺らいできつつ、伝統的情理が液状化した世界状況になってきている今日、縁起史観を

基本におく仏教知において、現代社会を覆う、特に「いのち・生命」にかかわる諸問題にいかなる問いかけ・評価・批判・疑義をなすべきなのか？

仏教知としての縁起史観を基にした現代の課題への具体的発信の取り組みについての見解は、別の論考にゆずりたい。⁽⁷⁾

註

(1) 村石恵照「仏教の靈魂観——縁起・輪廻の主体・往生の主体をめぐって——」『日本佛教学会年報 第七一号』参照

(2) 村石恵照「いのち」をめぐる仏教的知のパラダイム試論 田中教照編・著 (二〇〇九)『仏教最前線の課題』武蔵野大学出版会

(3) 福岡伸一 (二〇〇九)『動的平衡 生命はなぜそこに宿るのか』木楽舎

(4) 田辺靖一 (一九九四)『アポトーシス 細胞の生と死』東京大学出版会

(5) マックス・ウェーバー、中山元訳 (二〇〇九)『職業としての政治・職業としての学問』日経BP社

(6) しかし、いったん確立した意味論が事実論によってその意義を消失する場合もある。

オーヴァーベック「ニーチェの友人の神学者(筆者註)」によれば、あらゆる宗教は学問と知に反感を覚える。

キリスト教もまた古代文化と本来相容れない。原始キリスト教の中核な教えは世界の終末、この世の没落が間近いという期待である。だがこの世は終わらず、キリストは再臨しなかった。しかも、誕生したばかりのキリスト教を取り巻くのは高度に知的な文化世界であった。以後、キリストによる救済を求める素朴な信仰は、それまで敵だったギリシャの学問、「この世の知恵」(パウロ)に保護を求めざるをえなくなる。こうして成立したのがキリスト教神学である。キリスト教の信仰とギリシャの知との関係は緊張を孕んでおり、オーヴァーベックは、神学は「キリスト教の世俗化」であり非宗教的だと断言する。……オーヴァーベックの批判神学は、キリスト教にどのような可能性を残すだろうか。彼は……修道院においてだけは、キリスト教の世界否定的性格が保たれたと述べるのみであ

る。終末への希望が事実によって幻滅に終わった後では、より理想的な形態として禁欲的な生の遂行が修道院の中に発見された。」（野家啓一編集（二〇〇八）『哲学の歴史 第一〇巻 危機の時代の哲学』中央公論社・三一—三二二頁）

ここで、「終末への希望」の意味は歴史的に確立されていたはずの事実であったが、ある時期の歴史的な事実がその意味を幻滅させたのである。

キリストの再臨は死の想いに、「メント・モリ（死ぬということをおぼれるな）」に変容した。なぜなら、死を思う禁欲的な生の見方は、世界を今にも没落しうるものとして考察するからである。……この「オーヴァーベック」の神学はハイデガーに深刻な影響を与えた。……原始キリスト教の宗教性はギリシャ哲学の網にかかったときに没落したという確信を、かれはオーヴァーベックと共有するようになった」（同書・三二二頁）

(7) 例えば刑法の一律主義は、一つの思い込みによる刑罰制度にすぎないのではないか。「もの・こと」の相互連動的多元的価値観をみとめる縁起史観に立てば、たとえば殺人を犯した被告に対して一律の刑罰を与えるのではなく、被告に複数の刑罰——死刑・終身刑・その他の量刑——の選択権の「自由」を与えることも考えられる。なぜなら自由とは自ら「いのち・生命」の問題と直接にかかわる中で、そのもつとも深い意味が顕になるからである。刑罰の意義も、裁く者、裁かれる者、さらに弁護士三者それぞれが、「いのち」と「生命」の意味の関係と違いを考えた上で考慮すべきであろう。