

生命倫理と葬祭仏教

木村文輝
(愛知学院大学)

一 無関係に語られる二つの問題

今日、「いのち」をめぐる仏教に関わる問題は、大きく分けて生命倫理と葬祭儀礼の二つがある。しかしながら、前者は生者を対象とし、後者は死者を対象とするというように、それぞれ別個の問題として語られるのが通例である。しかも、生命倫理の問題は、仏教の教義や原則の立場から論じられる傾向が強く、時には現実から遊離した議論も交わされてきた。他方、葬祭儀礼の抛り所を仏教の教義そのものに求めることは難しく、主にそれは民俗的、慣習的な視点から語られている。⁽¹⁾のみならず、この問題は僧侶の側からは寺院経営という経済的な観点から論じられる傾向も見受けられる。それ程までに、この二つの問題は有機的なつながりを欠くばかりか、それぞれが教義と現実のいずれかに偏ったいびつな形で扱われているのである。それゆえに、世間からは、生命倫理をめぐる仏教界の意見は現実的ではないとみなされ、葬祭儀礼に関わる仏教界の言辭は単なる自己弁護だという烙印を押されることになる。

けれども、仏教は生死一如を基本とする思想であり、生と死を截然と区別するものではない。⁽²⁾のみならず、人生の目的を実現するためには、死の選択さえをも容認する要素を仏教は含んでいる。⁽³⁾つまり、死を生の一環として捉える

視点を仏教は有しているのである。そうだとすれば、生命倫理を生者の問題に限定する医学的、法学的な議論や、葬祭儀礼は死者のものだという通俗的な発想から、仏教は離れる必要がある。同時に、生命倫理は現実の病に苦しむ人々を対象とするものである以上、過度に仏教の教義や原則に偏った議論は慎むべきである。反対に、仏教が葬祭儀礼に関わることの意義は、教義的な論拠にもとづきながらも、僧侶以外の人々にも受け入れられるものでなければならぬ。

要するに、この二つの問題は等しく「いのち」に関わるものである以上、同一の枠組みの中で語られる必要がある。同時に、いずれの問題においても、教義と現実の乖離を解消することが不可欠である。本稿は、そのための理論的な枠組みを構築しようとする試みである。

二 解決しておくべき二つの疑問

「いのち」を語るための包括的な枠組みを考察する前に、解決しておくべき課題がある。それは、仏教界が生命倫理を論じて、本当に実効的な成果を得られるのかという疑問と、そもそも僧侶が葬祭儀礼に関わることは、釈尊の教えに反するのではないかという疑問である。

前者の批判には幾つかの理由が存在するが、その中の一つに、かつての臓器移植問題をめぐる議論の中で、仏教界の意見が賛否両論に分かれて一元化できなかった経緯がある。

けれども、「いのち」の問題は各人の人生観や心情に関わるものであり、善悪二元論で割り切れるものではない。また、人間が生きるためには他の生き物の生命を摂取することが不可欠であるように、「生」は常にながしかの

「悪」と表裏一体である。のみならず、「いのち」の問題は常に人間のむき出しの欲望と結びついている。つまり、この問題に絶対的な「善」はあり得ない。それゆえ、たとえ生命倫理の議論が最終的には個別の問題の倫理的な是非の判定を目的にしているとしても、その最終的な判断のみが唯一絶対の視点ではないことを指摘し続けることは重要である。⁽³⁾ そうだとすれば、一つの問題をめぐって賛否両論が渦巻いた仏教界の議論は、「いのち」のもつ多面性を浮かび上がらせたという意味で、きわめて重要な役割を担っていたことができるのである。

一方、葬祭儀礼に関わる疑問は、明確に否定することが可能である。『大パリニッバーナ経』の中で、釈尊は自らの葬儀方法をアーナンダに言い遺している。⁽⁴⁾ アーナンダが関与しなければ、釈尊の葬儀は行えなかったわけである。また、茶毘の火はマハーカッサパの礼拝を待つて燃え上がった。⁽⁵⁾ このことは、茶毘の際に僧侶が中心的役割を果たすことを象徴的に表している。さらに、遺族の悲嘆を和らげることも葬祭の重要な目的であり、それは衆生救済を目指す僧侶に課せられた使命である。死児を抱えたキサーゴターミーに、釈尊がその死を悟らせたという伝承は、釈尊自身が葬祭の一面に積極的に関与したことを物語っている。

加えて、葬祭を行う際には死者の靈魂の存在が前提となるけれども、仏教は靈魂の存在を認めていないという批判もある。だが、釈尊が回答を捨置したのは「我（アトマン）」の形而上的特徴であり、「我（アトマン）」の存在そのものではない。仮に釈尊が「我（アトマン）」の存在を否定したとしても、それはウパニシャッドの説く不変の実体としての「我（アトマン）」であり、日本人が考えるような靈魂、すなわち感情を持って様々な作用を為す主体ではない。⁽⁶⁾ のみならず、仏教は二諦説の立場をとっている。もしも仏教が靈魂の存在を一切認めないとしても、それは勝義諦の領域である。世俗の立場で死者の弔いを願う人々に寄り添うことも、仏教界がその長い歴史の中で背負って

きた重要な役割なのである。

このように、生命倫理であれ、あるいは葬祭儀礼であれ、仏教がそれに関与することに否定的な言説は、必ずしも正鵠を射ているとは思われない。そうだとすれば、改めて、仏教がこれらの問題に関わるための包括的な論拠を、「いのち」の視点から準備することが必要になるのである。

三 抛り所としての縁起の思想

生命倫理の議論の中で、しばしば抛り所として用いられるのが「いのちの尊厳」である。この概念を利用して、生命倫理と葬祭儀礼の双方を包括する論拠を構築することはできないだろうか。

もっとも、「いのちの尊厳」にはいわゆる「生命の尊厳」と「人間の尊厳」の二つが含まれている。この中の「生命の尊厳」は、今、生きている人間の「生命」に認められる尊厳であり、それを死者に適用することはできない。つまり、「生命の尊厳」を、葬祭儀礼をも含む包括的な「いのち」の枠組みとして用いることはできないのである。

のみならず、この概念を生み出したキリスト教（カトリック）では、人間の身体に吹き込まれた神の息が人間の「生命」の本質であり、それが神に由来するものであるために、人間の生命には「尊厳（sanctity、神聖性）」があるとみなしている。⁽⁷⁾つまり、人間の「生命」は神の息という具体的な「もの」に還元することが可能である。ところが、仏教の立場から見れば、「生命」と呼ぶべき具体的なものは存在しない。あるのはただ、ある人が「生きている」という現象のみである。このように、「尊厳」を付与すべき「生命」が不在である以上、仏教の観点から「生命の尊厳」を語ることは不可能である。

そこで、考察の焦点になるのが「人間の尊厳」である。キリスト教（カトリック）では、人間は他の生物とは異なり、神が自らの似姿として生み出し、他の生物を支配する権利を神が委ね、神とともに生きることが神が定めた存在であるがゆえに、人間には「尊厳（dignity）」があると説いている。キリスト教（カトリック）では、神が人間の「生命」の尊厳の抛り所であると同時に、「人間の尊厳」の抛り所でもあるのである。

しかし、当然のことながら、このような考え方をそのまま仏教に取り入れることはできない。そうだとすれば、仏教では人間の存在をどのように捉え、「人間の尊厳」の抛り所をどこに求めたらよいであろうか。

結論から述べれば、私は縁起の思想が仏教的人間観の基本になると考える。⁽¹⁰⁾すなわち、仏教ではキリスト教における「神」のような絶対的抛り所が存在しない。その代わり、誰もが周囲の人々から影響を受けながら、同時に、周囲の人々に影響を与えながら生きている。しかも、そうした関係は、ある人の行為が他の人に影響を及ぼすという因果関係の場合もあれば、親の存在が子供を支え、子供の存在が親を支えるという相互依存の場合もあり得る。それらを仏教の言葉で表せば、「縁起」ということになると思われるのである。

しかも、そのような縁起の関係網は、私と私の周囲の人々との間で成立するだけではない。私の周囲の人々と、そのまた周囲の人々との間でも成立し、私を中心とする縁起の関係網は、周囲に向かって際限なく拡大する。その結果、私達の誰もが、「縁起」という名の無限の関係網の中心に位置する主人公ということになる。この点に、「縁起」の思想にもとづく「人間の尊厳」を認めることができるのではないだろうか。そして、誰もが世界の中心に位置する主人公であるならば、誰もが「自己こそ自分の主である」⁽¹¹⁾という心構えで行動することが求められる。つまり、自らの主体性を生きていることが、各人の中にある「人間の尊厳」を具現化する手段になると言えるだろう。

ただし、私が世界の主人公だということは、同様に、他のすべての人々も、それぞれの人を中心とする世界の主人公だということである。そうだとすれば、私が自らの主体性を生きるのと同じように、他のすべての人々も自らの主体性を生きることが重要になる。ところが、その際に誰もが自らの主体性のみを主張していれば、相互の利害は対立し、誰一人として自らの主体性を生きることができなくなる。

むしろ、自らが主人公として行動するためには、そのことを他のすべての人々から承認してもらうことが不可欠である。そのためには、自らが他のすべての人々を主人公として尊重し、彼らが主人公として行動することを認めなければならぬ。言い換えれば、あらゆる他者に対して、「わが身に引きくらべて」⁽¹²⁾接することが不可欠になる。こそが、誰もが「人間の尊厳」を生きるための必須の条件となるのである。

四 仏教的「尊厳」に関わる三つの弁明

では次に、このような「人間の尊厳」に関連して、三つの事柄を確認しておくことにしたい。

第一は、「縁起」という語の解釈である。実のところ、先程から論じている「縁起」の解釈は、文献学研究にもとづく「教義仏教」のそれに照らし合わせると、若干の問題がないとは言えない。むしろ、それは我が国の伝統的、慣習的な「生活仏教」における「縁起」であり、「俗な表現によれば、すべてのものが相対するもので、互いに引き合い押し合いつつ成立していること。持ちつ持たれつ⁽¹³⁾の関係」という意味に近いものかもしれない。けれども、私達が現実生活の中で仏教の思想を活かしていこうとする時に、仏教用語の解釈に関して、常にインド的な「教義仏教」のそれに厳格である必要はない。そもそも宗教上の「教義」は、理念型の追究を本質とするものである。

それよりも、ここでは我が国の仏教界や「生活仏教」の用語法にもとづきながら、日常生活に即した理論を構築することが重要だと思われるのである。

第二は、誰もが世界の主人公として、自らの主体性を生きることが「人間の尊厳」だとすると、それは各人のもつ欲望を肯定することになるという懸念である。言うまでもなく、仏教は欲望の止滅を説く教えである。無論、その目標に少しでも近づくために努力することが望ましい。けれども、先述のとおり、私達の「いのち」は常に欲望と結びついており、すべての欲望の止滅は現実にはあり得ない。また、生存に不可欠な欲望のみに制限することも、実際にできる人は稀である。

そこで、私達は大乗仏教の菩薩の理念に思いを致すべきである。すなわち、菩薩は欲望から逃れられず、自らの救いを自力で実現し得ない凡夫を救う存在である。ここには、一方では欲望からの脱却を人々に求めながらも、他方では欲望とともにしか生きることのできない人間のあり方を直視する現実的な姿勢が窺われる。単なる理念の追究ではなく、現実生きる人々と歩む仏教を目指すならば、過剰な欲望は否定しつつも、ある程度の欲望は承認することも重要である。だからこそ、仏教は人々の現世利益への祈りと結びつきながら、今日まで生き続けてきたのである。

第三は、これまで述べてきた「人間の尊厳」の有効範囲である。先に述べたように、「生命の尊厳」の概念は、現在生きている人にしかな適用できない。けれども、誰もが世界の主人公だという視点は、現在のみならず、過去と未来に生きる人々にも適用可能なものである。例えば、私達は百年後の子供達のことを「わが身に引きくらべて」考えることができる。だからこそ、彼らの主体性を損なうことのないように、地球環境を守る努力をするのである。これは、未来の子供達の「尊厳」を守るための活動である。一方、既に亡くなった者達に対して、私達はその遺志を受け継ぐ

努力をしたり、追悼法要や墓参等を行っている。これらは、故人を縁起の関係網の中心に位置する主人公とみなし、その「尊厳」を守り続けるための活動である。「三界の万霊」の幸せを願う仏教の理念は、まさにこのような思いの中に具現化されるのではないだろうか。

五 二つの問題への「尊厳」の応用

さて、これまで論じてきたような「人間の尊厳」は、どのような形で生命倫理と葬祭儀礼の現場に応用することができるであろうか。

まず、生命倫理が語られる現場では、患者の誰もが「生きたい」という欲望を抱いている。その欲望を一概に否定することなく、生と死のはざままで苦しんでいる患者の意思を尊重することが重要であろう。このことは、世界の中の主人公としての患者の「尊厳」を具現するためには不可欠である。ところが、その一方で、患者を取り巻く家族の意思を尊重することも忘れてはならない。一人の人間の生と死は、その周囲の人々に多大な影響を及ぼす。しかも、患者が世界の中の主人公であるのと同様に、家族の一人ひとりもまた、世界の中の主人公である。そうだとすれば、家族の意思を無視して、患者一人の意思で物事を決することは、主人公としての家族の「尊厳」を否定することになるからである。

もっとも、生と死の現場では、患者と家族の意思が真っ向から対立することも稀ではない。だが、たとえその両者の意思が完全には合致しなくても、それぞれの意思を生かすため、双方が互いの立場を「わが身に引きくらべて」尊重し、そのための努力を続けることには意味がある。そうした努力を続ける過程こそが、両者の「人間の尊厳」を実

現するための具体的な歩みになると私には思われるのである。⁽¹⁴⁾

一方、葬祭儀礼という行為は、死者の「人間の尊厳」を守る方策である。すなわち、この世から去った後でさえ、その人の存在を覚えている人々がいる限り、故人を中心とする関係網は存在し続ける。それゆえ、葬祭儀礼を営むことは、その関係網の存在を再確認し、故人を中心にして生かし続ける手段となる。反対に、故人を追悼するいかなる行為も行わないことは、故人を中心とする関係網を否定し、その者の存在を忘却の彼方へ追放することを意味する。そうだとすれば、たとえそれがどのような形で行われようとも、故人を偲ぶ葬祭儀礼は、その者の「尊厳」を死後も守るための有効な手段となるはずである。⁽¹⁵⁾

このように、生命倫理と葬祭儀礼に関わることは、縁起の思想にもとづく「人間の尊厳」を実現するための具体的な場に参加することを意味する。そして、それゆえにこそ、仏教がこの二つの問題に関与する現代的な意義が浮かび上がってくるのである。⁽¹⁶⁾

註

- (1) もちろん、仏教の教義的な側面から葬祭儀礼の意義づけを行った試みも存在する。伊藤唯真・藤井正雄編『葬祭仏教——その歴史と現代的課題——』（ノンブル社、一九九七）、曹洞宗総合研究センター編『葬祭——現代的意義と課題——』（同センター、二〇〇三）はその代表例である。
- (2) 例えば、釈尊の捨多寿行や、ジャータカに記された種々の捨身説話は代表的なものである。この問題に関しては、拙稿「自殺」を是認する仏教の立場——「人間の尊厳」の具現と安楽死問題——、『生命倫理』一九（二〇〇八）を参照されたい。その他、同拙稿註3に示した各論文、並びに拙稿「生命尊重に対する仏教的異見——アングリマラの物語をもとにして——」、『教化研修』五一（二〇〇七）も参照されたい。

(3) 拙著『生死の仏教学——「人間の尊厳」とその応用——』（法蔵館、二〇〇七）八—九頁を参照されたい。また、鷲田清一『教養としての「死」を考える』（洋泉社新書Y、二〇〇四、一二四頁）の下記の一節は示唆的である。

「ガイドラインや法律の制定はその心のアンビバレンツを軽減してくれるわけですが、軽減された分、そのためらいがなくなってしまうのではないでしょうか。私は、本当はこのためらいが大事なのだと思っています。敢えていえば、それが倫理だと思うのです。」

(4) *Mahāparinibbāna-suttaṇṭa* V, 11-12（中村元訳『ブッダ最後の旅——大バリニッバーナ経——』岩波文庫、一九八〇、一三二—一三五頁）

(5) *Mahāparinibbāna-suttaṇṭa* VI, 21-22（中村前掲訳書『ブッダ最後の旅』一七一—一七二頁）

(6) 過去の仏教徒達は、「我（アトマン）」とは異なる輪廻の主体として、ブドガラや阿頼耶識等も考えた。これらの存在も、日本人の宗教感覚では「靈魂」と訳され得るものである。

(7) この教義の論拠は『聖書』『創世記』第二章七（日本聖書協会、一九八四、「旧約聖書」二頁）の次の一節である。「主なる神は土のちりで人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった。」

(8) この教義の論拠は『聖書』『創世記』第一章二六（同右、「旧約聖書」二頁）の次の一節である。

「神はまた言われた、「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り、これに海の魚と、家畜と、地のすべての獣と、地のすべての這うものとを治めさせよう。」

(9) 人間が「神とともに生きる」という表現は、神が自らのひとり子であるイエスを人間とすることで、神自身とすべての人間とを一致させたことと、イエス・キリストの死と復活によって、神の生命がキリストを通してすべての人間に与えられたことを意味している。

(10) 以下に述べる「人間の尊厳」に関する私の見解について、詳しくは前掲拙著『生死の仏教学』第二章を参照されたい。

(11) *Dhammapadam* 160（中村元訳『ブッダの真理のこぼ・感興のこぼ』岩波文庫、一九七八、三二頁）

(12) 「わが身に引きくらべて」という言葉は、例えば *Suttanipitaka* 705（中村元訳『ブッダのこぼ——スッタニパータ——』岩波文庫、一九八四、一五三頁）の次の一節に述べられている。

「『かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である』と、わたくしはわが身に引きくらべて、（生きもの

を)殺してはならぬ。また他人をして殺させてはならぬ。」

- (13) 中村元『佛教語大辞典』(東京書籍、一九七五)一一八頁「縁起」の項目。なお、「縁起」という語の解釈については拙稿「リビング・ウィルの射程——自己決定権の「自己」とは誰か——」『禅研究所紀要』三七(二〇〇九)二七八頁註6を参照。ちなみに、同拙稿は二〇〇八年に愛知学院大学で開催された日本印度学仏教学会第五十九回学術大会におけるパネル発表「現代人の「いのち」と仏教」の報告書の一部である。

- (14) この問題に関連して、前掲拙稿「リビング・ウィルの射程」も参照されたい。

- (15) カトリック教会では、生者の「尊厳」の中心的な拠り所を、神と人間の霊魂とのつながりの中に求めている。一方、同教会は「死において、神は人間をご自分に呼び寄せられます」と説き、「自分の死をイエスの死に結びつけるキリスト者は、死をキリストのもとへ行き、永遠のいのちに入ることとみなし」ている(日本カトリック司教協議会教理委員会訳・監修『カトリック教会のカテキズム』カトリック中央協議会、二〇〇二、三〇四頁、三〇六頁)。つまり、死者は生者以上に神との堅固なつながりを保っており、あえて言えば、それにもとづく「尊厳」を有していることになる。それゆえ、死者の「尊厳」を守るために、遺された人々が祖先崇拜の儀式を行う必要はない。もっとも、今日では日本のカトリック教会も、祖先崇拜は「日本人が先祖に対して抱いている愛と尊敬と家族の情緒的連帯感から発したものである」と評価し、様式のいかに問わず、そうした行為に積極的に参加することを推奨している(日本カトリック諸宗教委員会編『祖先と死者についてのカトリック信者の手引』カトリック中央協議会、一九八五、九頁他)。

- (16) 下田正弘氏は「仏教の倫理を考察するための視点——縁起から二諦へ——」(『日本佛教学会年報』七四、二〇〇九)の中で、仏教倫理を構築するためには縁起の思想を応用するのではなく、むしろ世間と出世間との断絶に注目し、それをさらに凌駕する自覚こそが求められると主張する。すなわち、縁起の思想は「世間、此岸の領域の諸現象を説明する」ものであり、「二諦」という次元の異なった価値を有する体系全体の説明に適用するには不向きである。のみならず、世間と出世間という「この二つの相反する向きの努力が邂逅して拓かれてくる仏教世界に「相依相待の縁起」を適用したのでは、浄土は現世と地続きとなり、輪廻はそのままで涅槃となつて、仏教の存在意義はきれいに消失する」というのである(一二頁)。このような視点は、同氏の述べているように、例えば「医療倫理」が医療や技術者を対象、領域とする倫理であるのと同じく、「仏教倫理」を「仏教という領域、主体、対象についての倫理的方法あるいは倫理的態

度を課題とする概念」（四頁）とみなす限りは妥当であろう。

けれども、一般に「仏教倫理」が語られる場合、その多くは仏教そのものを領域や主体とする倫理ではなく、あくまで医療等を対象、領域とする倫理を、仏教の思想や視点から構築しようとする試みである。そうだとすれば、ここで対象となるのは常に「世間」的な課題であり、出世間のそれではない。「人間の尊厳」を論ずる際にも、それは「世間」の領域で応用し得るものが求められている。反対に、出世間においては生も死も執着すべからざる事柄とされており、それらを対象とする倫理を構築する必要性は認められない。本稿が扱う「生命倫理と葬祭仏教」も、それがきわめて「世間」的な事柄である以上、出世間にも通用する倫理を準備する必要はない。そのため、ここでは「世間、此岸の領域の諸現象を説明する」縁起の思想にもとづいて論じることが、もっとも有益だと思われるのである。

ところで、わが国では一般に、「世間」という語が「社会」のほぼ同義語として用いられている。しかし、厳密には、西欧における「社会」の概念は神との一対一のつながりを持ち、それゆえに個々に尊厳を有する個人の集まりであるのに対して、わが国における「世間」は人と人とのつながりを表す概念であり、個々人は、そのつながりによって自らの存在を支えられている。つまり、「社会」はキリスト教にもとづく個人の「尊厳」を前提とするのに対して、「世間」はそれ自体が個人の「尊厳」を支える拠り所であり、縁起の思想の具体的な現れだと言い得るものである。

近年、この「世間」の概念をめぐるのは、阿部謹也氏が『世間』とは何か（講談社現代新書、一九九五）を初めてする一連の著作や、佐藤直樹氏が『世間』の現象学（青弓社、二〇〇一）等の諸著作を通して考察を行っている。ところが、両氏の論考においては、「世間」は「うるさい」ものとして否定的に捉えられているように思われる。しかし、世間は人と人との支えあいの関係である以上、その関係が過剰になれば「うるさい」ものになることは避け難い。いわば、支えあいの関係と「うるさい」関係とは表裏一体である。そうだとすれば、世間のものつ「うるさい」側面を軽減し、支えあいの側面を効果的に活用していくことが求められるであろう。鴻上尚史氏の『空気』と「世間」（講談社現代新書、二〇〇九）はまさにそのような視点から「世間」を考察するものである。ただし、上述のように、世間が縁起の思想の具体的な現れだとすれば、我々は仏教的な観点における「いのちの尊厳」を追求するためにも、仏教的な視点から「世間」の再評価を行うことが必要ではないだろうか。それこそが、世間における様々な事柄を対象とする「仏教倫理」の構築にとって、まずは必要な作業であると私には思われるのである。