

仏教と現代 生活主体としての合意の試み

小林 博 聞

一

今日、個人的にも社会的にも、さまざまな面で見通しのさだかでない問題が山積している。その多くは科学・技術と市場経済の進展による、急速な生活様態の変化からおきているといつてよいだろう。

たとえば、わが国でいえば、高齢化社会の問題もその一つである。ヨーロッパの長寿国が百年以上の歳月をかけて達した状態に、わずか二、三十年でならび、さらに追い越すスピードだという。この急激な変化には、個人も社会もとても適切に対応しきれるものではない。家の崩壊がそれに重なっている。苦況に立たされた老人と、そのことをきづかいながら見過ごしにするしかない家庭が、国中にあふれている。行政の対応もすまず、介護の人手不足のため、老人をベッドにしばりつけるしかないような状態はさらに悪化するかもしれない。

展望がもてないということは、行き先不安だけでなく、日々の暮らしとして、足をどう踏み出せばよいかわからないことでもある。といつて歩かぬわけにいかないから、やみくもに踏みだしてはいる。その個々

の暮らしの総和として、将来さらに困難な社会問題をいくらかかえこむに相違ない。

今年になって、臓器移植のニュースが引き続いた。はじまりは五月下旬の、「脳死者からの臓器移植は、社会的な合意の観点から日本では時期尚早」という、島根医大の医の倫理委員会がだした結論の記事だったと記憶する。つづいて、待機していた患者を、英国で移植手術が受けられるように斡旋したということ、そして祐弥ちゃんの生体肝移植が報じられた。生体肝移植は、その後あちこちの大学病院で実施され、九月はじめには阪大での、ついに脳死者からの移植のための腎臓摘出が話題をよんだ。この間わずかに三か月あまり、議論はもっぱら専門家のレベルにとどまっていた、国民の大半はなりゆきをみつめているしかない。

夏前のある会合で、真宗ではこの脳死や臓器移植の問題をどう考えるのかという質問にでくわした。一般論ではなく、真宗教徒としてどう受けとめればよいかということである。「さまざまな問題が錯綜しているようで、私自身よくわからない。しかし、なにがなんでも延命という方向には疑問」だと、その場ではすれちがいの返答しかできなかった。医療の問題としても個々のケースによることで、一律の判断があるわけではない。まして専門外の立場から何が、ということもある。が、「社会的な合意」にかかわることがらとしては、真宗の立場からも考えないわけにはいかない。人生観・社会観の問題でもあるからだ。

月間「Asahi」の九月号に司馬遼太郎氏の「心と形」という講演記録が載った。臓器提供について、欧米と日本での考え方の差異について、日本の精神的風土をたずね、空・無我という仏教の基本的な考え方式と、わが国でのその歴史的な展開に言及したうえで、次のように云われている。

鎌倉期まで耕されてきた日本仏教が、靈魂崇拜という精神的風土の古層とふたたび癒着しはじめたのは室町頃からではないか。そこでは、死ねばいきなりホトケであり、死骸が宗教になってしまった。その霊を慰めるために経をあげ、それで浄土へゆけるという証明不要の「風土」が形成され、以来なが年その風土を耕さぬまま草をはやしてきた。したがって今日でも、「生死とは、あるいは心と肉体とは何かということにつ

いて、私どもはわりあいいい加減だ、ということでもあります。私どもは歴史からひきついできたものを乱雑に、無整理にすぎているということです。いまのままでは、せっかくの日本仏教も、未開時代以来の民間信仰が衣を着てお経を読んでいるだけにすぎない、ともいえます。私が、自分が脳死した場合、不特定の他者に臓器を提供したいと思っても、それはあくまでも自分の信念の範囲内での判断であって、千数百年も持ってきた日本仏教の倫理的慣習に従ってそうするわけではありません。日本仏教は、おどろくべきことに、こんにちなお、臓器移植について何の意見も云ってくれないのです。」

そして、他者への臓器提供という生命の課題が、日常の事務化しつつあるような今日の状況は、「日本の古くからの宗教的風土についてゆけなくなっています。その風土に根ざした（日本仏教の）哲学的合意が、『無宗教』的な私どもの間になんとかうまれてこないものなのか、というのが、この話の結論です。風土的日本仏教の基本を整理しきってしましますと、宇宙は空とともに光であり、生命というただ一種類の体系であるということです。生命ということにおいて植物や微生物にいたるまで、自分や人間一般とすこしのかわりもなく、平等に生命を、そのかけらを、共有しているものであります。そこまでは、わかっています。しかもこれだけで十分だと思えます。これ以上いえば、宗教や宗派になります。これだけの合意があれば、倫理については個々にまかせればいいのではないのでしょうか。」

なにも発言しない日本仏教にかわって、氏自身が風土的日本仏教の基本的な合意点を提供してみせてくださっている。このことについてはあとで考えることにしたい。

日本の仏教は、ひさしい間地縁共同体のなかで主に寺を場として伝えられてきた。それは古層の風土に惹着する仏教の変質と土俗化の過程であったと同時に、仏教をあらたに習俗化し伝承することでもあった。その地縁共同体の実質がうせ、寺の機能もかすんでしまっている現在では、葬式・法事をぬきにして日本仏教はないといってもよい。その葬式・法事は、氏のいわれるように、あいまいもこととした死霊・祖霊観念をべ

ースになりたっている。しかし、あえていわせてもらうなら、それだけでなく、親族や知人近隣の手で死者を処理する営みとして、故人への訣別・追懷、ひいては個々の人生・死に想いをおよぼすことを、集団として共有する意味で、一つの文化形式であり、困難ではあっても、仏教に接することが可能なかぎられた場でもある。仏教に積極的な関心をもつ人は別として、そうでない不特定の人たちに仏教がかかわれる機会は、現在ではよくもあしくも葬式・法事以外にはほとんどないといつてよからう。

この、葬式仏教の現実をふまえた上での、傾聴すべきさらに今日の問題の指摘がある。

「仏教は、本来、個人の解脱と救済の普遍宗教である。歴史的な日本の葬式仏教がそのような機能を果たしてきたのならば問題はないであろう。仏教は、生の根源の罪の自覚によって普遍の实在を教えるキリスト教とは異なり、老・病・死の無常性の自覚によって普遍の实在を教える「死」の宗教である。死によって、「仏」ないし「空」を教えるという形で、日本人の心に普遍主義への道をめざめてきたのであれば、真に宗教の機能を果たしてきたものといえるだろう。

しかし、実は日本の教団仏教は普遍主義よりも、つねに国家仏教へと傾斜して、ほとんどつねに体制順応的な性格をもってきた。このことが直接的間接的に葬式仏教を、多分に惰性的因襲的な、「国家」に連続するその単位としての「家」の宗教に墮落させてきた、といえる。今日の日本人、「家」の伝統を捨てた「個人」に、葬式仏教はどれだけ救いを与えることができるだろうか。もはや今日の個人にとっては、「家」に組みこまれることによって維持される自分の靈魂の不死よりも、「死」そのものが問題なのである。」（高取正男・橋本峰雄『宗教以前』NHKブックス）

「家」の崩壊、世代ごとに住む場所がかわる家族の離散、こうした状況のもとで、過疎地の寺ではたちゆき困難が目前にせまり、都市では葬儀業の介在で葬式も形骸化している。さきにふれた文化形式としての葬式・法事自体もその意義をなくし、さまがわりして、都市では葬儀業なしには死者を処理することもできな

くなっている。「死」そのものを問題とする以前に、遺族も近隣も死者をまめに周章狼狽するだけで、事務的な処理にゆだねるしかない状況がある。そこでは仏教はもはやかざりでしかない。こうした現状を考えると、日本仏教が将来に存続する道は、およそ二つの方向で予測するしかあるまい。ひとつは、家は解体してもなを葬式・法事が行われるものとして（多分に祖先崇拜の意識に依拠し、その持続をあてにすることになるが）、それを仏教の場として復活させることにとめるか、もしくは葬式仏教以外のありかた、指摘のよう、家ではなく個人に直接していく方向を開拓するか、このいずれかとなろう。当然のこととはいえ、寺と家を基盤としてきた日本仏教の変革が、いやおうのない時の趨勢としてせまられている。仏教の本来からは、これはねがってもない蘇生の好機でもある。

二

浄土真宗が庶民にまで根をはった仏教であるにもかかわらず、時代社会に積極的に関わる姿勢にかけていることを、かつて親身に指摘されたのは、鈴木大拙師であった。

「元來他力宗の人々は、その所謂他力を頼む心のみが強くて、何につけても消極的に受動的に働くと言ふことになって居る。雑修雜行をすてると云うことが直ちに、吾等の行為から、積極的なもの、還相廻向的なもの、利他教化的なるものを奪い去るとの義でないことは云うまでもないと信ずる。が、余りに「当流の安心の一義」に中心点がおかれて、報恩謝徳も亦口称念佛だけですまされんとする傾向を、一般他力信仰者の間に作り上げたことは、頗る遺憾である。それは当時の圧迫階級へ対しての靈性的慰安が主となつたからの事だと考えられるが、今日に至りては、此の点に於ける一大反省と同時に一大転向がなければならぬのである。」（『妙好人』岩波・鈴木大拙全集一〇）

「南無阿弥陀仏そのものになって、お互に南無阿弥陀仏の世界に入るといふと、お互に各々の光明を認め

ておる世界がそこに出来上がる。それで、極楽へ往っても、極楽にとどまるんじゃないやなくて、極楽へ往ったら直ちに還相廻向でこの世界へ歸つて来て、その信仰の証明をする。その証明をすることが、云い換えれば、為人度生と云うか、人の為に働かなくちゃあならんということで、そこが本当の宗教の生命のあるところであると考へます。」（講演記録『知と行』同前二七）

日本仏教が、靈魂崇拜という日本の古層の風土と癒着をはじめたのは室町期からではないか、という司馬氏の推測は、真宗にかぎっていえば、かならずしもそうとばかりはいえない。むしろその逆の面がある。室町期に蓮如の登場をまつて、親鸞の仏教があらためて民衆の古層の風土をゆさぶる波動をおこし国中に流布した。よく知られているように、その力となったのは蓮如が制作した『お文』である。「誠に経論の肝文、祖師の金言を選び出さえたまいたれば、末世の愚鈍の衆この御詞により信心決定の人数いできたり、その数をしらず。」（『空普記』稻葉昌丸『蓮如上人行実』）

「雑行を捨てて一心に弥陀をたのめ」という、五帖八十通を一貫する『お文』の教説が、民衆のアニミズムの精神風土をうがち仏教におきかえた。民衆レベルでの日本仏教の合意は、鎌倉期よりさらに正確な内実をとめない、『お文』によつて形成されたといつてよいかと思う。もちろん国家体制内という制約はまぬがれなかったが、民衆にあつては時としてそれをこえる動きともなった。真宗におけるその合意のありさまの一端は、時代は下るが、次のような批評文からもうかがえる。

「日本の仏者の中に、一向宗の門徒は、弥陀一仏を信ずること専らにして、他の仏神を信ぜず。如何なる事ありても、祈禱などすることなく、病苦ありても呪術・符水を用いず。愚なる小民・婦女・奴婢の類まで皆然なり。是れ親鸞氏の教の力なり。」（『太宰春台「聖学問答」一七三六刊・福岡・大桑『資料真宗教団史』）

「或人の曰く、国々に子を間引くという事ありて人少なになれり。然るに一向宗流布の国々は、一人人々の信心よく整い、左様なる残忍なる人情はなし。却りて人多になりて、その土地に溢れども、困窮に及ぶ程

の事なきよし。依りて五畿内を始め、近江・伊賀・伊勢・美濃・三河・又は、若狭・越前・加賀・能登・越中・越後、また紀伊・播磨などは人数多し。全体僧侶ともに子孫の血統を嗣ぐを大切とし、親族一致して信心に叶う故なり。」（武陽陰士『世事見聞録』一八一六頃。同前）

江戸期中頃から、真宗の典型的な念佛者を「妙好人」の名で呼び、その言行録が刊行されて、もてはやされるようになる。そのはじめは、石見国浄泉寺仰誓（一七二一―九四）の遍纂になるという。再三刊行され近代には類書も多く出された。その中には常軌を逸した奇行に類する記録もあり、すべてが健康な念佛者とはいえそうもないが、大拙師はこの妙好人たちの何人かに注目し、心境の透徹ぶりに舌をまかれた。そうした妙好人たちが生まれたのも、蓮如以後につちかわれたあたらしい真宗の風土からである。

もっとも、「妙好人伝」については別な見方もあって、寺檀制度・寺請け制のもとで、民衆仏教の活力が枯れてゆく危機感から、宗門が意図的に顕彰につとめたもので、近世仏教の宗教性を評価する基準とはならない、という。（藤井学「近世仏教の特色」岩波・日本思想体系五七）そうかもしれない。そうでなければ司馬氏がいわれる今日の仏教のアニミズムとの癒着ぶり（地域差はあるとしても、その点では真宗も他宗とさしてかわらない）と、中世仏教の生氣との落差は理解できないことになる。けれど、先の批評文にみられるような真宗の風土が、形骸化しながらも近世・近代まで保たれてきたと考えると、これまたいっそうさしかえあるまい。

要は、かつて存在した真宗の風土、他の仏教にきわだって顕著であった生活の健康性が、現在では失われてしまっているということ。そして、大拙師の指摘のように、健康ではあっても、個人的消極的で、社会性にとぼしいということ、問題はこの二点につきるかと思う。

三

さて、以上のようなことをふまえて、いま私がたしかめたいと考えていることは、仏教による生活原理はどのように表現できるかということである。もちろん、これまで培われてきた日本仏教の伝統、なにかんずく浄土真宗のそれにもとづいてのことだから、原理というよりも、司馬氏が用いられている合意ということばが適切かとも思う。いずれにせよ仏教による人間の生き方の基本、人生観といったものを、たがいに確認しあえるような言葉が、見通しの困難な今日とくに求められているのではないか。

かつて大谷派の同朋会運動が点検された席で、蓬茨祖運師がキリスト教の「信仰簡条」(クレド)に注目し、真宗でそれにあたるものは『改悔文』であつたろう、と語られたことを想い起こしている。『改悔文』は、自分の信心を言葉にできない人のために蓮如が制作したといわれ、信仰生活の規範として、真宗教徒は法座のたびごとにこれを唱和した。近年はあまりもちいられることもなくなったが、私もこども時代に聞きおぼえたその文章を今でも暗誦できる。真宗の合意を形成する上で、『お文』とともに過去とくに江戸期までは相当力となったと考えられる。『お文』は現在でも法会で読まれるが、文体も表現もすでに現代の感覚になじまず、あたらしく合意を生む直接的な影響力をもつとは思えない。

浄土真宗で今日ひろく合意となつている言葉としては、たとえば「生かされている」という表現がある。他力という基本的な立場を表現したもののだが、生活原理とするにはことばが素朴すぎて、問題をつつみきれない。それにこのことばは、真宗ならずとも内省表現として一般にあることで、その点でもぼやけている。いろいろ考えてみるが、他には合意されているようなことばがみあたらない。もっとも念佛・本願・信心等のキイ・ワードはこの際はずさなければならぬ。むしろ、そうした根源語をどう理解表現するかが課題となる。

仏教の生活原理として、真宗の立場から今日どのような表現が合意としてなりたつか。なかなか的確な言葉にできないが、一つの試みとして、いま念頭にあることを箇条書きし、若干説明をくわえる。

一、生死をはなれる。

「知」に固執しない。

二、無限の智慧と愛に生きる。

三、世界を自己とする。

「生死をはなれる―知に固執しない」について。

「生死をはなれる」とは、仏教の根本命題である。生死は、生き死にであるが、ただ生き死ぬのではなく、それが苦悩としてあることから生死の苦といい、さいげんなくその生死をくりかえすことから流転・輪廻ともいう。(生死は基本的には一生の生死であるが、生活上の諸事にかかわって考えれば、日々際限もなく生死しているともいえる。)生死を苦たらしめるものは、虚妄の分別である。分別は認識・思考作用であるが分別という文字のように、ものごとを二にわけるとを特徴とする。主観と客観、あれとこれと、わけることがわかることであり、特定の認識内容をもつことである。その分別の仕方はわたしがなにかを分別するという主・客のしくみでなりたつが、そのとき分別するわたしもその対象も、ともに分別したように存在するものとして執着され、実体化されている。そしてそれに好悪・善悪さまざまの価値判断・感情がともなう。いま端的に一生の生死でいえば、自分の生死を対象化し、生を有とし死を無とすることで、生はこのましく死はいとわれる。かいつまんでいえば右のようになるだろうか。

その「生死をはなれる」こと、すなわち苦の解脱・人間の開放が課題とされるわけであるが、はなれるといっても、生死をなくするのも、生死以外のありかたがめざされるのでもない。生死を対象化し有無とし

て実体化する分別をはなれるのである。分別をはなれば、生死は自分にあつてさながらに一である。これを生死一如という。一如とは不二、二のままが一つということ、たとえば経験的事例としては「鞍上人無く、鞍下に馬無し」人馬一体という。ひたすら馬ではしる人にとって、自分と馬をわけた分別が介在する余地はない。人馬が二のまま一である状態がはしることである。こうした事例をまつまでもなく、およそ身体的な活動としては、呼吸することも手足を動かすことも無分別的であり、その活動以外に自分はない。そしてその無分別的であることが、身体的活動ではもっとも自然であり、苦痛のない状態である。このようにして、分別をはなれた一如をもって生存の事実相とし、その事実にかえることを、生死をはなれるという。分別がその一如の事実をみえなくさせる。迷い・苦の因として虚妄分別とされるわけである。

現代社会は合理的・科学的知とそれによる技術が支配的であり、生活感覚としてもそうした知への信頼は一般に絶対的なものがある。科学の知も対象を實在としてとらえる点で分別といつてよいが、主観を排除した知としては一面の虚妄性をまぬがれ、それゆえ合理的・法則的知として技術にもなるわけである。けれども人のいのち、生死にの問題も、科学の対象としては物化される。したがって科学の知は、生きる主観者としての人の間に深い亀裂をもたらすという側面をもっている。また生死でいえば、死を生を消滅・無化としか考えられない合理的知が、その知を信頼する人をおびやかす。脳死をもって人の死とする判断が、以後の身体をたんなる器物あつかいさせる。科学の知は個体の死を判定はするが、その個人の生死が肉親など関係者に共有される社会性をもつ面については、何の示唆もあたえない。

科学の知は、対象が極微から宇宙規模まで拡散するなかで、日常の経験的事実から遠ざかり「人間離れ」してきたといわれる。(湯川秀樹・梅棹忠夫『人間にとって科学とはなにか』)人間離れといえ、客観的知であることで、もともと人間をはなれているということもあり、その知を人間が主観的・恣意的にもちいることにより、世界にさまざまな混乱をもたらしもする。あわせて知の量的増大、情報の問題もある。

人間は生きているかぎり分別をやめるわけにはいかない。科学的・合理的知の恩恵に浴してもいる。しか

し、そうした「知」に自分をまるごとからめとられない智慧が、現代ではとくに必要なのではないか。

「無限の智慧と愛」について。

生死をはなれ、生死一如たらしめるものは、また一如である。一如の活動は自然（じねん・おのずからしからしむ）であり、ものごとのあるがままの道理として一切にはたらし、一切の存在をあらしめる。存在に内在するこの一如の活動は、存在する個々にとっては、自己を無条件に存在せしめる真の主体として、無限の智慧であり愛（慈悲）である。これを阿弥陀仏の本願とよぶ。その一如の本願が、一如をみうしなつて生死流転する者を一如によびかえす名告りが、南無阿弥陀仏である。

生死するわたしたちは、分別する主観の自我を主体として固執し、他者と客観世界を自我に対立するものとして、自分の外にみる。客観知・科学知の進展とともに、自我の孤立がいよいよ深刻な状況にあることは先にふれたとおりである。

「世界を自己とする」ことについて。

一如が自己の主体となるとき、自分と他者、主観と客観世界は、そのあるがままに一である、すなわち世界が自己となる。だれもが無限の智慧と愛に生きるものとして、平等に尊敬され、共に一つのちを生きるものとして共感される。そしてその共感において、一人一人が世界にたいして責任的に生きる主体となる。

この、精神的に感得され、それゆえ宗教的・哲学的な知とされていたことが、現在では外からも個々の生活の現実として広く認識されるようになった。自我の孤立とはぎやくに、いまや科学の知と技術が、世界が一であることを如実にしつつある。また深層心理学の領域でも、自我をつつみこむ心の全体性として無意識の自己が探究され、その自己は非個人的で万人に共有されるような普遍的自己であるといわれる。（河合隼雄『無意識の構造』『宗教と科学の接点』他）。自我は、状況的にも主体を世界にあげわたすことをせまら

れているといえよう。

三項にわけたが、いわば先の「生かされている」ことの内実を開いたにすぎない。しかしそうすることによって、人間生存の基本的な問題性と、本来のかつ真に主体的な人間存在の回復、すなわち生かされて「生きる」側面がすこしは明瞭になるかと思う。もちろん私的な試みにすぎず、表現としてはしかるべき場で厳密が期されねばならないし、しかも合意となるうえでは教団規模の地道で本気なとりくみがなくてはならない。いろいろな問題はあるわけだが、今日こうしたことが仏教による人生観・世界観の基本としてひろく合意がなりたつなら、それによって実生活上のさまざまな問題に光をあて、世界への責任主体として個々を位置づけることができるのではないか、そうすることが日本仏教のつとめではないか、と考える。