

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第12号

【巻頭言】

「いのち」を捉える視座

河 智 義 邦

【論 文】

いのちの尊さをめぐる一考察
— 宗教的生命観の現代的意義 —

保 呂 篤 彦… 1

現代社会の無明を超える
— 繋がりへの回復 —

藤 能 成… 21

真宗カウンセリングの自己洞察に関する研究
— 内観療法を応用する段階の検討 —

讓 西 賢… 51

金沢文庫蔵『浄土論注要文抄』撰者考

佐 竹 真 城… 101

【シンポジウム】

いのちの尊厳

… 69

2012

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

卷頭言

「いのち」を捉える視座

仏教文化研究所研究員

河 智 義 邦

近年、仏教関係者の間で〈いのち〉について表記する場合に、「命」ではなく、「いのち」と平仮名表記されているケースが多いようです。そうした表記の背景には、いかなるものも縁起的存在であり、独立存在・独立生成することは不可能であり、相依相関の上に生成・存在しているという仏教の基本思想があります。教育学関連の本にも「いのち」と表記されたタイトルのものが多くあり、「いのちの教育」を論じる本には、人間の営みを単に「命」すなわち身体的としてだけでなく、精神的・社会的な側面を併せ持つ統合体であることを視野に入れて考えていきたい、といった趣旨のことが記されていました。仏教思想と通底するものを感じます。（「生命」の表記を使用する論文や本では、「命」「いのち」、どちらの意味も見受けられます。）

宗教哲学者の武田龍精博士は、『宗教と科学のあいだ』の中で、仏教が説く縁起的存在論を「あいだ」という概念を用いて解釈されています。普通ふたつの「もの」の实在が前提となって、両者の「あいだ」がはじめて問われると考えます。主観と客観、自己と他者、時間と空間、身体と精神等の二極対立概念として表現されている「あいだ」においても、普通はそのような仕方で捉えられています。しかしながら、仏教の縁起観に基づくとそのような考え方は顛倒した見方であることを、龍樹の「父と子の譬喩」などを紹介して、「あいだ」においてはじめてふたつの「もの」の实在が成り立つのであり、この「あいだ」にこそ真の实在 (reality) は顕わとなると指摘されています。そして博士は、宗教が「いのち」ある宗教となるためには、科学との「あいだ」

を問い続けていく必要性があることを強調されています。つまり、縁起的統合体としての人間（いのち）の問題は、多様な視点で捉えなければならぬということを指摘されているものと理解できます。

今回の紀要では、研究論文とともに、当研究所開所十周年記念式典において「いのちの尊厳」と題して開催したシンポジウムの記録を掲載しています。そこでは、「いのち」にまつわる現代の諸問題に対して、宗教哲学・仏教学・真宗学の立場から「あいだ論」をふまえた応答がなされ、さらには諸科学との関わりにおいて、いかなる可能性を見いだせるか等、多様で多層的な視座が提示されています。

2012年 5月20日

※記念シンポジウムの編集作業が遅くなり、2年越しでの掲載となってしまいました。シンポジストやコーディネーターを務めて下さいました先生方には多大なご迷惑をおかけいたしました。記してお詫び申し上げます。

いのちの尊さをめぐる一考察

— 宗教的生命観の現代的意義 —

保 呂 篤 彦

《要旨》

特に近代以降、「いのち」を「物体」「物質」に還元して理解する傾向が支配的である。このような「いのち」理解は、20世紀後半に形成された「バイオエシックス」の諸理論などの中にも潜んでおり、生き生きとした「いのち」を抑圧するような現代社会のネガティブな諸現象として表われていると考えることができる。

このような「いのち」理解は現代人の思考に深く染み込んでいるため、それが問題であることすら見過ごされがちではあるが、この「いのち」理解の批判になりうるような別の「いのち」理解が、古代の哲学者であるアリストテレスの「エネルゲイア」の思想のうちにもすでに見られる。そして、このもう一つの「いのち」理解は、キリスト教や仏教などの「宗教」の「いのち」理解に通じており、その何れもが、現代の「いのち」理解の見直しに寄与するという大きな意義を担っている。

《キーワード》

いのち（生、命、生命）、バイオエシックス、目的合理性、アリストテレス、キーネーシス、エネルゲイア、宗教（キリスト教、仏教）、思い煩い（メリムネー）、真の自己

はじめに

「いのち（命）」「生」「生命」など、ニュアンスの異なる概念が日本

語には複数ある。これらの相違の分析も重要な課題であろうが⁽¹⁾、本稿では、さしあたり、これらの概念を区別せずに用いることにする。

ただ、ここで特に強調しておきたいのは、本稿で用いる「いのち」や「生」「生命」といった概念が、近代科学が対象としてきた「物」「物体」「物質」といったものに還元されない何かを意味するものであるということである。特に近代になってからは、物理学の成功を背景にして、生き物もまた有機物から構成された機械であるという近代科学的な理解が一般化し、人間もまた単なる生き物として見られた場合には、そのような機械としての「物体」にはほかならないということが常識化した。「精神」と呼ばれる何ものかが人間にのみ残され、人間と他の生き物との共通の基盤であった「いのち」や「生」「生命」は、「物質」「物体」に還元されるべきものとされたかのように思われる。

本稿は、「いのち」「生」「生命」のこのような「物体」化、「物質」化が、私たちに何をもたらしたのかを見定め、哲学思想と宗教の「いのち」理解のなかに、その克服・超克の途を求めようとするものである。

1 現代を支配する生命観

「バイオエシックス (bioethics)」という言葉は、造語であるが、一見この言葉の成り立ちから「生命」一般をめぐる倫理 (学) を広く意味するように思われるかもしれない。しかしながら、実は、「バイオエシックス」は、1970年代の英語圏、とりわけアメリカ合衆国で主として医療に関わる諸問題を解決するために発展した、一つの特殊な倫理学を指す言葉として、確立されたものである。つまり、この学問は、アメリカ合衆国がその典型であるような近代的な高度産業化社会において特に有力な生命観を背景にして成立している可能性がある。

そこで、まず、この「バイオエシックス」という学問を分析することで、私たちの生きる現代において支配的な「生命」観ないし「いのち」理解を摘出してみたい。

1. 1 「バイオエシックス」の誕生と意義⁽²⁾

まず、なぜ「バイオエシックス」という新しい学問が要求されるようになったのであろうか。「バイオエシックス」以前にも医療の現場を支配する伝統的倫理思想が存在した。それは有名な「ヒポクラテスの誓い」に代表されるような倫理観であり、原則的に医師集団の職業倫理であって、「パターナリズム (paternalism)」（父親的温情主義）の色彩が濃く、安楽死や人工妊娠中絶などには概ね否定的であった。

ところが、1960年代になると、アメリカ合衆国では、それまで支配的であった WASP (White Anglo-Saxon Protestant) の一元的価値観が揺らぎ始め、その表われとして公民権運動やフェミニズムが台頭し始める。さらに消費者運動の興隆などにより、医師-患者関係の理解にも変化が表われ、それぞれをサービス提供者と消費者とに擬えるような見方も広がるようになった。こうしたなか、「患者の権利章典」(1972年) が定められるなどして、医療現場でも「インフォームド・コンセント」(「説明」と「合意」) が重視されるようになった。このような変化により、上述の伝統的医療倫理に変わる新しい倫理思想が求められるようになったのは必然であったと思われる。

さらに、医療現場の変化もこれを後押しすることになった。まず、医療そのものの発達と経済的な豊かさの実現を通して、主要な疾病の性格が大きく変化した。つまり、医療行為の対象の中心は感染症から成人病に変わり、医療の課題の中心も短期的に実現される治癒から長期に及ぶ病状の維持管理へと移行した。そして、それとともに、従来の「パターナリズム」の限界が露呈されることになった。さらに、人工呼吸器や出生前診断の技術、さまざまな新しい生殖技術など、高度な先端医療技術が開発されることによって、それまで存在しなかった倫理的問題 (人工呼吸器の取り外し、代理母問題、余剰胚の取り扱い、オーダー・メイド・ベイビーなど) が発生し、伝統的な医療倫理思想ではこれらを適切に扱えないことが自覚されるようになった。「バイオエシックス」は、伝統的医療倫理のこのような行き詰まりを打開するために求められたものであり、この状況でそれが重要な意義を担ってきたことは間違いない。

1. 2 「バイオエシックス」の背景にある生命観

それでは、こうして生まれた「バイオエシックス」はどのような「生命」観を有しているのであろうか。それは、この学問において展開されてきた主要理論にも表われていると考えてよかろう。もちろん「バイオエシックス」を実際に営むのは、医療関係者や哲学者などの個々の「バイオエシシスト (bioethicist)」たちであるから、その理論も当然多様である。しかしながら、多くの「バイオエシシスト」が依拠してきた基礎的な理論や思想として、《個人の自由の尊重 (自己決定権の重視)》、《「パーソン (person)」理論》、《功利主義 (功利原理の重視)》などを挙げても差し支えなからう⁽³⁾。ここでは、これらの理論それぞれの詳細を説明することはできないが、その基礎にある共通の「生命」観と、それを基にした相互の結びつきを確認しておきたい。

まず、古典的な功利主義者であるベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) によれば、「苦痛と快楽という二人の主権者」だけが私たちに何をしなければならぬかを決定し指示するという。私たち人間の判断も行為も、これらから逃れることはできない⁽⁴⁾。しかし、それでは私たちに「自己決定」の「自由」などないのであろうか。「苦痛と快楽」は「感覚」でしかないが、これを超える「知性」や「理性」といった、いわば上位の能力が人間には具わっているのではないか。

そのような能力に関する功利主義者の理解に大きく影響したのはヒューム (David Hume, 1711-1776) の思想である。彼は「自殺について」という論文において、自殺が罪にならないと主張しているが、その際、それが「理性」に反するものでないことを論じている。彼によれば、「目的」を設定するのは「欲求」であって、「理性」はそのようにして設定された「目的」を実現するための知識を与えるにすぎない。したがって、「欲求」が自殺を欲して、それを「目的」として設定したならば、「目的」となった自殺それ自体が「理性的」であるかどうかという問いはもはや意味をもたない。「理性」とは、このように「目的」に達するまでの「手段」を整える能力、つまり「目的合理性」でしかない

というのがヒュームの考え方である。「目的」をできるだけ「効率的」に達成するための「手段」を選び、整える能力こそが「理性」であるというわけである⁽⁵⁾。このような「理性」観は、功利主義者はもとより、「バイオエシスト」の間でも有力である。

自己決定権の重視と「パーソン」理論、「目的合理性」（設定された「目的」の「効率的」実現の追求）は実はそれぞれ結びついている。まず、「パーソン」とはまさに「自己決定」能力を有する主体のことである。しかし、上述のことから、その「自己決定」の内容は、「苦痛と快楽」に基づく主体の選好次第であり、その内容が本当に「理性的」であるかどうかといった吟味はなされない。欲求の設定した「目的」について「理性」はもはや何も言えない。ただその実現のために最も「効率的」な「手段」を示すことだけが「理性」の仕事になる。ここには、ある一貫した「いのち」観があると見えよう。

この「いのち」観は、「バイオエシックス」が対象として取り組む医療倫理問題を生みだしてきた一般的背景とも元々結びついている。つまり、誰も、もっと長く生きたいという生存への欲求をもつ。しかし、真に欲求され選好されるのは、「単なる生存」ではなく「好ましい生存」（本稿の後述の内容との関係で、敢えて「よき生」とは言わないでおく）である。そして、そのためにも「単なる生存」がまず志向される。この「好ましい生存」も「単なる生存」なしには成り立ちえないからである。しかし、「単なる生存」と見なされるもの、つまり、より長い生存が達成されても、「好ましい生」の方が達成されないケースも出てくる。安楽死や脳死・臓器移植は、この両者の不均衡を調停しようという試みである。こうした動きは、「生」と「死」を自らの意図のとおり設計し、コントロールしようという構想によって推進されている。「好ましい生」を意図し、コントロールするのは通常的能力をもつ成人、つまり「パーソン」であるから、その選択に事態の解決を委ねるといふ「バイオエシックス」の措置は、一連の経過から自然に帰着するところであろう（本人の決定による自発的安楽死なども、この構想から最も支障なく帰結するケースであろう）。

ところが、この構想は同時に、人生の設計者という資格から外れた

存在を、すべて「パーソン」の人生設計の中に組みこんで処遇していくことに通じてもいる。脳死者からの臓器移植は「非パーソン」によって「パーソン」を救うことにほかならないし、選択的な人工妊娠中絶や新しい生殖技術によって可能になった、生まれてくる子どもの質の選択も、「パーソン」である親の人生計画をいっそう確実にするものにほかならない。それどころか、処遇される対象は、最近の先端医療技術によって生じた存在のみではなく、重度の認知症患者や障害者にまで広がっていく可能性がある。

このような「パーソン」は、もっぱら「好ましい生存」を思い描き、「目的」を設定し、その実現を阻む要素をできるだけ排除するとともに、それを実現する「手段」をできる限り整備して「効率的」に生きようとする存在でもある。(それゆえ、この「パーソン」が思い描く「好ましい生存」とは、まさに自分自身がそうであるような「規格化」され、「計量化」され、「効率的」になった「生」ということになるであろう。)これは、まさにヒュームの「理性」概念が示唆していた「生命」観であろうが、しかし、人間の一面のみを拡大して作られたものであろう。このような「パーソン」中心主義的な人間理解が偏ったものであるならば、それは「非パーソン」のみならず「パーソン」である人間をもまた抑圧する面をもつはずである⁽⁶⁾。

1. 3 現代社会におけるその表われ

「バイオエシックス」の基底をなすような「目的合理性」の追求という思想自体は、本能の軛から多くの局面で解放された人間が生物としての生命を維持する上で不可欠なものであり、さらに現代の競争社会、経済生活においてその重要性はますます大きくなっている。私たちは、経済活動や研究活動のような社会活動に従事している限り、確かに「効率的」であることに高い価値を認めざるをえない。それゆえ、それ自体を排除することなどできないし、その必要もあるまい。それは、多くの局面で、私たちの「いのち」を豊かにするのにたしかに役立つのである。

しかしながら、私たちの日常生活のなかには、このような「効率的」な設計を拒み、裏切り、許さないものがある。「死」、「病」、「事故」、「老い」などがそうであり、これらは周到な人生設計を根底から破壊してしまう。「効率的」に人生を設計しようとする限り、「予想可能性」の程度を引き下げ、「効率性」を阻害するものは邪魔なものとして排除されるか、何らかの仕方で「予想可能性」、「規格化」、「効率性」といったもののなかに回収されるほかないであろう。

そして、現に、現代の高度産業化社会を生きる人間の間では、一般に、「死」や「老い」や「病氣」は日常生活から排除されているように見える。つまり、「死」は、そのありのままの姿を様式化された儀式の内に隠蔽され、その現場がもっぱら病院等の特別の施設に閉じこめられることによって現実感を奪われている。「いのち」や「生命」が「目的合理性」という視点で捉えられている限りにおいて、「死」は「いのち」との関係において適切な位置を占めることがない。「死」は目的追求の終焉にほかならず、医療従事者にとっての敗北以外の何ものでもなくなるであろう。「目的合理性」という視点で捉えられる「いのち」の終焉としての「死」は、このような「いのち」理解が一般化している社会では、隠蔽され、一般の人間の目の届かないところで密かに処理されるほかに、現代社会においても現実にもそのように処理されていると言えるであろう。「病氣」や「老い」も同様に、病人や老人が特別の施設のなかに隔離されることで見えなくされてしまっている（「四門出遊」以前の釈尊⁽⁷⁾）。つまり、それらはまるで私たちの日常ではないかのように仕組まれている。作家の青木新門が小説『納棺夫日記』において、また各地での講演において、繰り返し指摘し、問題視しているのは、まさにこのような現代の「いのち」理解とその表われであると言えるのではなからうか⁽⁸⁾。

また、障害の有無にかかわらず、子どもの存在も同様である。子どもは親にとって他者であり、親の意図するままには形成されない。彼らもまた、本来、大人の予測を超え、大人の思い通りにならない、「規格化」されない存在であるはずなのに、もっぱら既定の基準を満たすように管理教育によって強制され、平均的な像の中に回収されていく。管理教育も、「規格化」によって「予測可能性」を高め、「合理的」に自己の

人生計画を実現しようとする発想から出ているのである。そして、それによって子どもたちは本来の生命力を失い、無気力になっていくし、平均的な像への回収に耐えられない子どもたちは社会から脱落し、例えば不登校に陥ったりするのではなからうか。さらに、「いのち」を操作し、生まれてくる子の質を管理しようとする新しい技術も、同様の意図・望みによって生じているのであり、またそのようなもののゆえに是認される。上述のとおり、「目的合理性」の追求は、「予測可能性」やその一側面と考えられる「均一化」・「規格化」の推進を伴う。障害者を排除しようとする優生思想やオーダー・メイド・ベイビーといった発想は「均一化」・「規格化」への志向をはっきりと表わしている。

意図・計画・目的の実現、人生設計などが全面的に否定されるべきだと言うわけではもちろんない。そうではなく、ただ、そもそも計画できない要因が「人生」にはあるのであって、そのようなものこそが「人生」なのだということである。そして、その計画や設計が唯一のものとして硬直化すると、「生」そのものが、本人が自ら定めたと思っている「目的」を実現するための単なる「手段」として疎外されていかざるをえないということが自覚されるべきなのである。

2 生命観の別の可能性としてのアリストテレス

このような「いのち」理解は、おそらくすでに古代から存在し、ただ、特に近現代において一般化したものなのであろう。と言うのも、すでにアリストテレス (Aristotelēs, 384-322 BCE) が、このような「いのち」理解に対するアンチテーゼとなる「いのち」理解の一例を提示しているように思われるからである。そこで次に、「いのち」理解の別の可能性を探るため、「エネルゲイア」としての「いのち」というアリストテレスの思想を見てみよう。

2. 1 「キーネーシス」と「エネルゲイア」⁽⁹⁾

アリストテレスは、人間の行為のあり方を「キーネーシス」と「エネ

ルゲイア」という二つに大別している。彼は、「キーネーシス」の例として、「学ぶ」「歩く」「家を建てる」などを、また「エネルゲイア」の例として、「見る」「考える」「楽しむ」「よく生きる」などを挙げ、さらに、前者は厳密に言うと「行為ではない」あるいは少なくとも「完全な行為ではない」と言う。そして、アリストテレスは、これらの二つの行為のあり方の区分の規準として、互いに関連する次の諸点を挙げている⁽¹⁰⁾。

- 1) 「キーネーシス」は、その行為自体が目的ではない。目的はその行為の外にある。これに対して、「エネルゲイア」はそれ自身が目的であるか、あるいは目的が内在する。
- 2) 「キーネーシス」は現在と完了が乖離するが、「エネルゲイア」の場合、現在がそのまま完了である。
- 3) 「キーネーシス」は目的に到達するまで常に不完全で未完成であるが、「エネルゲイア」はいつも完全で完成されている。
- 4) 「キーネーシス」は時間の中にあるが、「エネルゲイア」はそうではない。
- 5) 「キーネーシス」は「どこからどこまで」という条件によって本質を規定されているが、「エネルゲイア」はそうではない。
- 6) 「キーネーシス」には速い遅いがあるが、「エネルゲイア」には速い遅いはない。

例えば、英語を「学ぶ」という行為は、1) その行為自体が「目的」ではなく、英語の読み書きや会話が自由にできるようになること、つまり英語の習得を「目的」としており、2) 当然、「学びつつある」現在と「学び終わった」完了とは乖離している。それゆえ、3) 英語の「学び」は「目的」である英語の習得に至るまでは常に不完全で未完成であり、そのように4) 時間のなかにあって、5) 学び始めから学び終わり（英語の習得）までという条件にその本質を規定されており、6) 「速く学ぶ（学び終える）」か「遅く学ぶ（学び終える）」かという相違があり、「速く学ぶ（学び終える）」方が当然よい。これに対して、例え

ば、「楽しむ」ということには、1) その外にそれと区別された「目的」があるわけではない。「目的」を言うなら、「楽しむ」ことそれ自体が「目的」であって、それ以外の「何のために楽しむのか」という問いは意味をなさないであろう。それゆえ2)「楽しんでいる」ということは既に「楽しんでしまっている」ということでもあり、現在がそのまままで完了であって、両者は乖離せず、3) 常に完全で完成されている。したがって、4) 時間のなかにはなく、「どこからどこまで」という条件に本質を規定されておらず、6) 当然、「速く楽しむ(楽しみ終わる)」「遅く楽しむ(楽しみ終わる)」などということもありえない。

特に後半の諸点から十分に見て取れるように、「キーネーシス」が、どれだけのことをどれだけ期間に為し終えたかが重要になるような性質のものとして、「効率」重視の「目的合理性」の視点と不可分な行為であるのに対して、「エネルゲイア」の方は、「効率性」や「目的合理性」の視点を越えた営みである。前者が「物体」の運動に還元されるような性質をもつものに対して、後者はこれと対照的な、「心」や「精神」、そして「いのち」の活動を表現しているのである。

2. 2 「エネルゲイア」としての「いのち」

ところで、このように見てくると、人間のすべての行為(アリストテレスが「不完全なもの」とするものを含めて)が「キーネーシス」か「エネルゲイア」の何れかに分類できるかのように思われるかもしれない。しかし、人間のある行為(例えば、「歩く」や「学ぶ」)が「物体」の運動に還元され、別の行為(例えば「見る」や「考える」)が「心」や「いのち」の活動であるなどということがありうるであろうか。おそらくそのようなことはない。藤沢令夫も言うとおおり、この区別は「行為の種類分けによる区別ではない」。「問題は、それぞれの行為のあり方・為され方にある」⁽⁴¹⁾。「歩く」という同じ行為が「通学」において為された場合と「散歩」として為された場合とを比較しつつ考えれば、同じ「歩く」が「キーネーシス」「エネルゲイア」、両方の「あり方・為され方」をすることが分かるであろう。

このことは、アリストテレスが「エネルゲイア」の例として「よく生きる」ということを掲げている点により明確に表われているであろう。「生きる」ということ、つまり「いのち」自体は、「キーネーシス」と「エネルゲイア」との何れか一方に一義的に分類できるようなものではない。「よく生きる」ということがある以上、「よくない」生き方、「いのち」の「よくない」あり方があるということであり、「生」は「よき生」にも「あしき生」にもなりうる。そして、「いのち」のよいあり方が、「エネルゲイア」として「生きる」ということであり、「いのち」のよくないあり方が、生を「キーネーシス」とするような「生き方」だというのが、(はっきり述べられてはいないが)アリストテレスの考えであると言えよう。「いのち」ないし「人生」そのものが、「目的合理性」の視点で捉えられ、「効率性」を追求するものとなるとき、そのような「いのち」「人生」はその本来の姿からかけ離れた、「いのち」ならざるものになりさがる。「目的合理性」と「効率性」の視点を(それゆえ時間を)超越した「エネルゲイア」としての「いのち」こそ、本来の「いのち」であり、「よく生きる」ということなのである。

ここで、ひとつ注意しておきたいのは、ここで「よく生きる」と言われていることが、「バイオエシックス」で言われる「生命の質」「生活の質」(英語ではどちらも、Quality of Life)を念頭に置いた「よい生」(本稿では先にこれを「好ましい生」と呼んだ)と(現実において重なるところがあるとしても)決して同じものではないということである。(「キーネーシス」としての「生」と「エネルゲイア」としての「生」という区分は、「単なる生存(質の低い生)」と「好ましい生(質の高い生)」という区分と重ならない。)私たちは多忙な現代社会のなかで仕事に追われ、また自らの設定した「幸福」という目標を目指して生きること、自らの「いのち」を「キーネーシス」化してしまうことがあるに違いない。しかしそれは、「バイオエシックス」の「いのち」理解に代表される、現代において支配的な「いのち」理解において「質の低い生」として理解されるわけではない。アリストテレスの「いのち」理解は、現代を生きる私たちにおいて支配的な「いのち」理解とは異なった視点を有しており、その視点から、私たちに自らの「いのち」理解の再検討を迫るよ

うな性格をもっているわけである。《「生命の尊厳 (dignity of life)」
「生命の神聖性 (sanctity of life)」(「いのち」の尊さ)か「生命の質」
か》という二者択一の問題と、この「エネルゲイア」の「いのち」理解
とは次元を異にするのである。

また、この「いのち」理解は、人間の「いのち」のみが特別で、そ
れのみが「尊厳」や「神聖性」をもつのかどうかといった問題をも超
えている。確かに、藤沢令夫の指摘するとおり、アリストテレスは、
「直接的には、人間の生き方や行為のあり方の問題」との関連において
「エネルゲイア」を論じているので⁽¹²⁾、この「エネルゲイア」として
の「いのち」という理解はもっぱら人間の「いのち」にのみ当て嵌ま
るものであって、「よく生きる」ことができるのは人間だけであると考
えなければならないかのように思われるかもしれない。しかしながら、
実はそうではない。鬼界彰夫が適切に指摘しているように、むしろ
「いのち」一般の本来のあり方こそが「エネルゲイア」なのであって、
人間以外の生き物にはそこから逸脱してしまう可能性・危険性がない
だけである⁽¹³⁾。人間だけが、そのような逸脱の可能性を手に入れてし
まったのであり、この点において人間は特別な存在である。しかし、
だからと言って、人間の「いのち」だけが尊く神聖なのではなく、「い
のち」一般が尊いのであるが、「いのち」本来のあり方からの逸脱の可
能性(あるいは現実性)のゆえに、人間の場合、その本来の尊さがいっ
そう輝いて見えると言うことはできないであろうか。そして、人間だ
けが「宗教」をもつ存在「ホモ・レリギオースス (homo religiosus)」
であるのも、この逸脱の可能性と無関係ではあるまい。

3 宗教の生命観

さて、一般に、アリストテレスは宗教家とも、あるいは宗教哲学者と
さえも見なされてはいない。しかし、彼の「エネルゲイア」としての「い
のち」理解は、キリスト教や仏教などの宗教の「いのち」理解に通じて
いると見ることができる。以下、このことをごく簡単に見ておきたい。

3. 1 「思い煩い」の生からの解放

上で見たように、「キーネーシス」としての「生きる」とは、理想の「人生」を固定化し、「生」の意味を自分自身で決定し、「人生」を全面的にコントロールしてしまおうという態度であった。このような生き方は、当然、人間にとって大きな負担となる。キリスト教では、「福音」が人間をそこから解放しようとしている「いのち」のあり方を、「配慮」の「生」、「思い煩い（メリムネー）」の「生」として理解するが⁽¹⁴⁾、これこそ「キーネーシス」としての「生」にほかならない。

新約聖書は⁽¹⁵⁾、このような「思い煩い」の「生」からの解放を、さまざまな喩えをもって表現している。例えば、「マタイによる福音書」や「ルカによる福音書」は、「野の花、空の鳥」がこの「思い煩い」の「生」から解放されていることを指摘し、人間の「いのち」も同じ「いのち」であることを想起させ、その「いのち」に本来の働きをさせるように勧めている（「マタイによる福音書」6.25-33、「ルカによる福音書」12.22-31）。また「ルカによる福音書」は、イエスと弟子たちがマルタとマリアという姉妹を訪問した際、接待で忙しく働くマルタに対してイエスが「配慮」の「生」からの解放を説く場面を叙述している。イエスに寄り添いその話に夢中になっている妹マリアを咎め、接待の手伝いをするようマリアに注意してくれとイエスにも求めた姉マルタに対して、イエスはマルタを宥めつつも、接待のことで頭がいっぱいのマルタが「配慮」の「生」に陥っており、反対にマリアの方こそが無くてはならない唯一のものを選んだのであって、彼女からそれを取り上げるべきではないと諭している（「ルカによる福音書」10.38-42）。

「配慮」の「生」は、現在の自分自身の「いのち」を、自分の設定した「目的」を達成するための「手段」へと矮小化し、「いのち」本来の生き生きとした働きを妨げる。そして、自分自身の「いのち」を「手段」化する者は、他者の「いのち」をも自らの「目的」実現のための「手段」としての有効性という視点からのみ見ることになる。これは、自己の「いのち」の「物体」化が、他者の「いのち」の「物体」化と不可分であるということにほかならない。カント（Immanuel Kant, 1724-1804）が、

「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」⁽¹⁶⁾ と言うとき、彼も自他の「いのち」が「物」と化することを問題とし、「物」とははっきりと区別される何ものか（カントの場合「人格（Person）」の「尊厳」を守ろうとしているのであり、この点で彼の倫理思想もまた、宗教の「いのち」理解に通じていると言うことができよう。

3. 2 本当のいのち、「真の自己」の探求

さて、このような「思い煩いの生」、「配慮の生」から手を離すことは、恐ろしい。それは、まさに「自己」の断念であり、「死」にほかならないからである。しかし、その「配慮の生」、「配慮」の「自己」が、非本来な自己（自我）、非本来的な「いのち」でしかないことを「宗教」は教えている。「自分の命を生かそうと努める者は、それを失い、それを失う者は、かえって保つのである」（「ルカによる福音書」17. 33、「マタイによる福音書」10. 39にも並行記事がある）。これこそが「自己」であると思っていたものから手を離すことによってのみ（仏教では「大死一番」などと言われるものであろう）、より深い本当の「いのち」を手に入れることができる。「思い煩いの生」からの解放の試みは、同時に他面で、本当の「いのち」、「真の自己」の探求でもある⁽¹⁷⁾。

この本当の「いのち」は、確かに私の「いのち」ではあるが、古い私、それこそが「自己」だと思って執着してきた非本来的な「自我」としての私の「いのち」とは異なり、キリストの「いのち」、永遠の「いのち」である（「ガラテヤの信徒への手紙」2. 19-20、「ローマの信徒への手紙」6章にも関連する記述がある）。仏教であれば、これを「仏のいのち」「仏性」と言うであろう。あるいは、禅でいう「赤肉団上の一無位の真人」（臨済義玄（?-866/867））や「無相の自己」（久松真一（1881-1980））、「超個の個」（秋月龍珉（1921-1999））というのもこれに相当すると言えよう。「己事究明」ということ自体が、この「真の自己」の探求のことだと解釈できるかもしれない。「思い煩い」から解放されて得られるこの

「いのち」は、それが何を達成するでもなく、それだけで尊い「エネルギー」としての「生」にほかならない。「思い煩い」の「生」が「キネーシス」としてその本質を「時間」によって規定されていたのに対して、新しい本当の「いのち」は、「瞬間」「瞬間」に完全で完成している「生」、その意味で「時間」を超える「永遠」の「いのち」なのであり、無限の時間を生き続ける「いのち」と考えるべきではなかろう⁽¹⁸⁾。

また、「思い煩い」において生きる、「キネーシス」としての「生」とは、自分のことは自分が一番よく分かっているという思想でもあるが、仏教においてもキリスト教においても、まさにそれゆえにこそ、「本来の自己」、本来の「いのち」の姿が見失われていることが鋭く指摘される。人は分かっていると思っているものをさらに分かつようとはしないし、すでに手にしていると確信しているものをさらに求めようとは思わないのだから、「宗教」は凡夫たる人間にとってそれ自体矛盾に満ちたものとなる。宗教を必要だと感じていない人にこそ、本当は宗教が必要なのだ、西谷啓治（1900-1990）が述べている所以である⁽¹⁹⁾。

おわりに

以上の考察から、キリスト教や仏教などの「宗教」の「生命」観とは、いずれも、人間の「いのち」の本来的なあり方を指し示し、そこからの逸脱に気づかせる働きを有するものと言ってよいように思われる。このような逸脱は人類史上のどこかで登場したのであろうが、今やこの「逸脱」がもはや「逸脱」として感じられないほど私たちの「いのち」理解に深く染み込んでいると言えよう。

上のような「宗教」の「生命」観は、私たちの時代、私たちの文化が「宗教」と名づけているものだけが提示するものであるというわけではおそらくない。上述のアリストテレスの思想や彼の活動を、通常、私たちは「宗教」とは名づけていないし、カントの倫理思想も一般に「宗教的」とは見なされていない。しかし、だからと言って、彼らの「いのち」理解が「宗教」による「いのち」理解と隔絶したものであると見る必要はないであろう。

ただし、「宗教」が「宗教」である所以は、さらに一歩進んだところにあると言えるかもしれない。上述のような「いのち」理解、「生命」観を、知的に理解することは、おそらくそれほど困難ではなかろう。しかしながら、そのような「いのち」を現実的に「生きる」ことは、多くの人間にとって極めて難しいと言えよう。そして、そこにこそ「宗教」本来の働き、役割があると言えよう。私たち人間に、自分たちの「いのち」理解の逸脱に気づかせ、本来の「いのち」、真の「いのち」を「生きる」ことができるように導く力になることこそが、「宗教」の働きであろう。逸脱が一般化し、社会全体が真の「いのち」を「生きる」ことから遠ざかっているとき、個々の人間によってそれを実現することは不可能に近い。それは連帯を通してのみ実現されるであろう。「哲学」とは異なり、「宗教」が集団を形成するのは、「宗教」のこの課題と、さらに「いのち」そのものの相互の「つながり」という構造によるのであろうが、これについては、さらに別の機会に考察したい。

注

- (1) これについては、森岡正博の次の論攷が役に立つ。Masahiro MORIOKA: The Concept of Inochi: A Philosophical Perspective on the Study of Life, in: *Japan Review*, 1991, 2: pp.83-115.
- (2) この項は、次の文献から得た知見をもとに叙述した。香川知晶「バイオエシックスの誕生」(今井道夫／香川知晶(編)『バイオエシックス入門〔第二版〕』東信堂、1995年、4-23頁所収)、同「バイオエシックスの誕生と展開」(今井道夫／香川知晶(編)『バイオエシックス入門〔第三版〕』東信堂、2001年、4-29頁所収)。
- (3) 後出のカントの哲学においてもまた「自由」や「人格(Person)」は重要な概念であるが、功利主義と結びつきうる諸理論を展開する「バイオエシシスト」たちの用いる「自由」および「パーソン(person)」の概念とカントにおけるそれらとの間には大きな相違があることには留意されたい。この点については、例えば、拙稿

- 「人間の尊厳をめぐる——バイオエシックスとカント——」（『岐阜聖徳学園大学紀要〈教育学部編〉』第42集（通巻第44号）、2003年、1-15頁所収）を参照。
- (4) ジェレミー・ベンサム『道徳および立法の諸原理序説』（1789年）第1章「功利性の原理について」の冒頭を参照。Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in: *The Works of Jeremy Bentham* (Thoemmes press 1995, reprint of the 1843 edition (Edinburgh)), Volume I, p.1.
- (5) デイヴィッド・ヒューム「自殺について」（デイヴィッド・ヒューム（福鎌忠恕・齋藤繁雄訳）『奇蹟論・迷信論・自殺論——ヒューム宗教論集Ⅲ』法政大学出版社、1985年、68-81頁所収）。
- (6) さらに「功利主義」も、人間の「いのち」の「目的」を行為の結果あるいは将来に得られるであろう「快」とその想像された総体である「幸福」に設定し、人間をそのような「快」ないし「幸福」の単なる容器にしてしまう危険を有する。そして、「目的」が「幸福」であるならば、「快」を容れる容器としての現在の「生」、「いのち」はそれを実現するためのある種の「手段」になるであろう。
- (7) このたびの東日本大震災のような大災害に直面した人々も「死」の隠蔽を含む、現代社会において支配的な「いのち」理解の破綻を垣間見たのではないかと想像される。
- (8) 青木新門『納棺夫日記（増補改訂版）』文藝春秋（文春文庫）、1996年を参照。また、同『いのちのバトンタッチ』東本願寺出版部（真宗大谷派宗務所出版部）、2007年、特に27-44頁、同「いのちのバトンタッチ——映画「おくりびと」によせて——」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第11号、2011年、23-58頁所収）を参照。
- (9) この項の叙述は、次の書物に多くを負っている。藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』岩波書店（岩波新書）、1980年、特に、170-191頁。また、アリストテレス自身の叙述については、次のものを参照。アリストテレス（出隆訳）『形而

- 上学』(下) 岩波書店 (岩波文庫)、1961年、特に34-35頁。アリストテレス (高田三郎訳) 『ニコマコス倫理学』(下) 岩波書店 (岩波文庫)、1973年、155-156頁、159-161頁。
- (10) 以下のインデント部分の叙述は、上の書物、藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』177-178頁の叙述を簡潔にまとめたものである。
- (11) 藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』181-182頁を参照。
- (12) 藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』172頁を参照。
- (13) 鬼界彰夫『生き方と哲学』講談社、2001年、特に38-48頁。鬼界は、「デカルト原理」の支配する近代哲学には、そもそも「エネルギー」という概念の場所が存在しない」と述べている (45頁)。一方、渡邊二郎 (1931-2008) は、近代自然科学としての「生物学」における「いのち」理解と「人生論的洞察」における「いのち」理解とが一見「矛盾」するように思われるとしながらも、両者を無「矛盾」的に捉えうるような「哲学的立場」を構想しようと試みている (あくまでも試みの段階に留まっているけれども)。渡邊二郎「「いのち」の二義性——コンラート・ローレンツのカント批判を手懸かりに——」(『ドイツ古典哲学 I』(渡邊二郎著作集第7巻) 筑摩書房、2011年、157-174頁所収) を参照。
- (14) 八木誠一『イエス』清水書院、1968年、特に112-122頁。
- (15) 以下、聖書は次のものを使用した。共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1987年。
- (16) イマヌエル・カント (平田俊博訳) 『人倫の形而上学の基礎づけ』(カント全集第7巻、岩波書店、2000年、1-116頁所収)、65頁。
I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, in: Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1916² (1900¹), Band IV, S.385-463, bes. S.429.
- (17) 「真の自己」や「本来の自分」という表現は、上述の鬼界もまた

用いている。例えば、鬼界彰夫『生き方と哲学』172-174頁、193-195頁など。

- (18) 「瞬間」において「時間が永遠によって触れられる」のであり、「瞬間はもともと時間のアトムではなくて、永遠のアトムなのである」とキルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) が言うのも、この意味で理解できる。キルケゴール (氷上英廣訳) 『不安の概念』(キルケゴール著作集10、白水社、1964年、9-241頁所収)、132-133頁。なお、この「永遠」の「いのち」について、本文でそれが「無限の時間を生き続ける「いのち」」ではないと述べたが、有限の時間を生きて後消滅するだけの「いのち」とも考えるべきでないことに留意する必要がある。
- (19) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、1961年、特に3頁。

(本研究所客員研究員・筑波大学人文社会系教授)

現代社会の無明を超える

— 繋がりの回復 —

藤 能 成

キーワード：智慧、苦悩、教育

目 次

- 1、はじめに
- 2、日本は非宗教的社会である
- 3、日本社会は何故、世俗化したのか？—教育の問題—
 - (1)科学主義による教育と現代人の苦悩
 - (2)教育における言葉の問題
 - (3)適応主義・競争主義・成果主義による教育の問題
 - (4)生きることの意味の問題に答えるために
- 4、智慧とは何か？—瞑想を通して感得される境地—
- 5、智慧を得る道—親鸞と「仏智の不思議」—
- 6、おわりに—現代社会の無明を超えるために—

1、はじめに

現在、日本は多くの困難に見舞われている。未曾有の災害と言われる東日本大震災、福島第一原子力発電所の事故による放射能汚染、2009年のリーマンショックに始まる世界不況、非正規雇用の増加による貧困世帯の増加と所得格差、円高、タイの水害に伴う日本企業の操業停止、政治の混迷と増大する国家財政の赤字、高齢化による年金制度維持の困難、少子化に伴う人口の減少、地球温暖化に伴う自然災害の増加と生態系の変化などが、思い浮かぶ（2012年現在）。そしてこれらの状況は、

明治維新、第二次大戦の敗戦に次ぐ、第三の国難と呼ばれている。

このような中で、未来に希望を持たず、苦悩に苛まれ、心を病む人々が増加していることは察するに余りある。現代人を苛む苦悩の主なものとしては、孤独・孤立・不安・不信・不自由さ・虚無感・死への恐怖等が挙げられるだろう。また自殺者の数を見ると、1998年以来十数年にわたり年間3万人を超える状況が続いており、人口10万人当たりの自殺率は24.4人で世界第8位（2011年）である。

私たちはこのような事態に対して、まず心を立てなおし、現実の問題の一つひとつに対応していくことを求められていると言えよう。しかし、そのような元気や勇気が湧いてこない原因はどこにあるのだろうか。そしてどのようにすれば、未来に希望を持って生き生きと現実を生きることが出来るのだろうか。

本稿では、現代人が抱える精神的苦悩について、仏教、特に釈尊と親鸞（1173-1263）の視点に立って、その原因と背景とを探り、解決策を提示しようとするものである。

結論を先に述べるならば、現代人の抱える苦悩は、人々が近代以降採用してきた、科学に基盤を置く認識方法それ自体に原因を求めることができる。人類は産業革命以降、近代科学の認識方法に立って文明を築いてきたが、その認識方法自体が、仏教でいうところの無明性を含んだものであったことに、目を向ける必要がある。つまり、現代人が採用してきた近代科学に基盤を置く認識方法自体が無明であるということである。

仏教では、苦悩の根本原因を無明に求める。無明は無智とも言い、智慧がないことを意味する。智慧とは慧ともいい、ものごとをありのままに知る力、あるいは働きであり、ものの姿を照らし、明らかにする光に譬えて、智慧がないことを、明かりがないと言う意味で「無明」と呼ぶ。つまり、現代人の苦悩は、その認識方法が無明であることにその原因がある。

そして、現代人の認識方法の転換、すなわち無明を超えるために必要なのが「繋がり」の回復¹である。「繋がり」の回復とは、「自身と他者・社会・自然・宇宙との繋がり」の感覚を回復することであり、繋がり」の感覚の回復自体が、無明を超え、智慧を獲得していくことを意味しており、智慧の獲得によって、苦悩の解決へと道を付けることができるのである。

本稿では仏教の視点に立って、まず現状の分析として、日本社会の非宗教性と世俗性を確認し、そのような精神性を生み出した背景としての教育の問題性を分析する。そして、これらの問題を解決へ導くための智慧を獲得する方法について考察する。

2、日本は非宗教的社会である

社会学や宗教学の分野では、「日本は世界でももっとも世俗化が進んだ非宗教的社会」だと言われている²。ここで「非宗教的社会」とは、宗教を信仰する人の数・割合が低いために、社会における宗教の地位や、影響力が低い社会のことである。「宗教的」とは、人間を超えた、目には見えない形なき聖なる働き・存在・世界を信じ感知していく生き方であり、「非宗教的」とは、目に見える世界のみが実在すると捉える物質主義的な生き方である。この「非宗教性」によって「世俗化」が助長される。

次に「世俗化された社会」とは、多くの人々が「世俗的な価値観」によって暮らす社会を指す。「世俗的な価値観」とは、「目に見える世界がすべてである」とする物質中心の捉え方であり、目に見えない働き・存在・

¹ 「繋がり」の語は「絆」の語とも同意で使用され、本稿の副題を「絆の回復」としても問題はないかもしれない。東日本大震災に見舞われた2011年を象徴する漢字としても「絆」が選ばれた。しかし本稿では、人と人、人と社会、人と自然、人と宇宙が全体として相互に関係性を結んで広がっている状態を想定するため「繋がり」の語を使用することにした。

² この点について大峯顯 [2005] (宗教哲学) は「現代の日本は、世界の国々の中でも世俗化が最も進んだ非宗教的社会だということはしばしば言われる」と指摘し、その論拠としてロドンゲルフ神父の論文に、日本では「宗教は、公共的にも、個人的にも、おそらく他のいかなる文化国民にも見られないほど小さな役割しか演じていない」。「日本は徹底的に現世化されている。おそらくソ連やその衛星諸国以上であろう」(4頁) (『心』1957年6月号) という論評や、幾つかの宗教意識調査結果等を掲げる。なお、この点については、先に拙稿 (藤能成 [2011] a, 145-146頁、および155-157頁〈註1-6〉) において詳しく論じたので参照されたい。

世界を信じないために、目に見える物質によって構成される現象世界だけが、實在だと捉える世界観・人生観である³。世俗的な価値観においては「いのちは死んだら無になる」と考えるのが常で、生きている間だけに人生の価値を見出すため、死は「不吉で避けるべきもの」となる。そのために死に向き合うことを避ける余り、死を語ることはタブーとされるようになる。

だから「世俗化された社会」においては、多くの人が物質中心・自己中心・欲望追求・刹那的な生き方に傾くことを避けられない。これを短い文章で表すならば、「目に見える世界がすべてであり、目に見えない働きや世界などない。生きているうちが華であるから、自分なりに納得できる人生の目的を見つけて生きていこう。自分は死んだら無に帰るが、それでは不安だから、天国へ行けることにしておこう」と、まとめることができる。世界でもっとも世俗化された社会と言われる日本では、このような世俗的な生き方が一般的であると言える⁴。

3、日本社会は何故、世俗化したのか？－教育の問題－

(1)科学主義による教育と現代人の苦悩

では何故、日本社会は世俗化してしまったのだろうか。その要因として、第一に考えられるのは、第二次大戦後に制定された日本国憲法の第20条の影響である。第20条において、公教育における宗教教育が禁止されたため、戦後、公立学校においては宗教を教えることができなくなり、宗教的な内容を教授することが難しい状況が生まれた⁵。このことが、日本人の唯物的世界観や認識方法を強める一因となったと言えよう。もちろん、戦前の「大日本帝国憲法」下で、あるべき理想的な教育が行

³ 羽矢辰夫 [2011] は、現代人の認識方法について次のように指摘している。「近代的合理主義の影響を想像以上に深刻に受けている現代の日本人の多くは、目に見えるものしか信じない、目に見えないものは信じられないし、そもそも存在しない、と考えるので（これを科学主義と呼びます）、たとえば浄土の実在や阿弥陀仏の救いなど信じられるはずもありません。ひょっとすると、宗派に属するお坊さんたちでさえ、信じていないかもしれません」（227頁）

われていたわけではない。そこでは天皇を神とする恣意的・疑似的な宗教教育、天皇を中心の歴史観が押し付けられてきたと言える⁶。

日本人を世俗化させたもう一つの要因は、戦後の科学主義に基づく教育にあると見られる。戦後日本が国家として進めた教育は、科学主

⁴ ここで、日本と欧米との宗教の社会的地位や役割の違いを示すために、千石真理（元・浄土真宗本願寺派ハワイ開教区開教使）の報告を紹介したい。千石真理はハワイ・ホノルルのクイーンズメディカルセンター病院（ベッド数560、医師1千名、スタッフ3500名）へチャプレンとして配属され、1999年から2004年頃まで活動した経験をもとに、次のように語っている。「アメリカやヨーロッパでは、牧師、神父、司祭、僧侶、といった聖職者が（チャプレンとして）病院や養老院、刑務所、軍隊や警察、あるいは宗教関連のある学校に配属され、例えば病院や養老院であれば患者や入居者、そのご家族、あるいはそこで勤務する人たちの心のケアに携わる。病院であれば、体の治療は医師と看護師が、心のケアはチャプレンが、社会福祉的なことに関してはソーシャルワーカーが、それぞれの役割を医療チームとして分担し、協力して各患者の全人的苦痛と、ご家族のケアにあたっていく」、「チャプレンは患者の病室を回り、患者と、そのご家族の方々とお話をする。植物、脳死状態になった患者の延命装置を外す時に、ご家族から相談を受けたり、実際に装置を外す時に読経を頼まれた。そして夜勤のときには、大病院にたった一人で、仏教徒、キリスト教徒、イスラム教徒などの宗教、宗派に関わらず、患者や家族のリクエストがあれば、そこに行き、お話を聴かせていただく。そして、救急車、あるいはヘリコプターで、いわゆるER、救急治療室に患者が運ばれてきたら、夜中であろうが、病院のどこにしようが、十分以内で駆けつけなければならない。救急治療室では、脳卒中や心臓発作、交通事故、けんかによる怪我、あるいは銃で頭を撃ちぬかれた人、ドメスティックバイオレンスの被害で体につけられて、大やけどの人なども運ばれてくる。その中で、日本人観光客と出会うこともある。医師も看護師も、一分、一秒を争って、患者の生命を救おうとするし、そこでチャプレンは、パニックになっている患者や、家族をなだめる役割を担う」（千石真理[2012]）。この報告を通して、チャプレンの存在が、人間が生きていく上で当然必要なものと位置付けられていることが分かる。そして宗教者の活動の場が、社会のシステムの中に組み込まれている状況を見ると、日本社会との宗教意識の違いの大きさを知ることができる。

義、すなわち「西欧近代の科学の知」を基盤とする、心理学・教育学にその理念を求めた⁷。

デカルトの哲学に影響を受けた近代科学は「物質と精神を切り離す」ことによって純粹で客観的な知となったために、私たちは「科学は真

⁵ 日本国憲法第20条3項には「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」と定められ、教育基本法第9条2項において、公教育における宗教教育は禁止されることになった。すなわち「第9条（宗教教育）宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。2 国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。」この条文は憲法第20条の趣旨を受けて定められたもので、この法律のために、戦後、日本の公立学校において宗教教育が行われてこなかった。日本で宗教教育が行われてこなかった問題について、大峯顯 [2005] は「アメリカやヨーロッパ諸国では宗教は義務教育の正規の科目になっていて、これは第二次大戦中のナチス政権下のドイツやファシズム時代のイタリアでも例外ではなかったのである。国家がおこなう教育の場から宗教が欠落しているのは、はっきりと宗教否定の立場に立つ旧共産圏を除けば、世界中で、おそらく日本だけであろう。これはきわめて異常であり、驚きにあたいする現象である」（5頁）と指摘している。

⁶ 大峯顯 [2005] は「ここで疑似宗教というときには、さきに言った新宗教だけでなく、一般に相対的な価値にすぎないものを絶対化、神聖化する、すべてのいとなみのことを指している。たとえば、戦前には天皇崇拝を利用した政治的宗教が支配したことがある」（9頁）と述べる。さらに「敗戦によって、この政治的宗教は崩壊したが、それはすぐには真の宗教の復権にはつながらなかった。むしろ、新たな疑似宗教が、新憲法を民主主義や道徳の基礎に置く政治宗教という形で発生し、ときにはその信奉者を生み出すことにさえたのである。宗教は『信教の自由』を謳う憲法の条文の中に位置付けられはしたが、積極的な奨励をとまなっていない。そういう不干渉にとどまる『信教の自由』は、じっさいには無信仰の自由とならざるをえないのである」（大峯顯 [2005] 10頁、下線は筆者）と指摘しているのは注目すべきである。

⁷ 伊藤隆二は、中村雄二郎の「われわれ人間は近代のはじめ以来、次第に科学の分析的な知、機械論的な知を手に入れることによって、事物と自然をひたすら対象化し、事物や自然の普遍的な法則を知ってそれらを使用しようと

理である」と、ものごとの価値を計る絶対的な基準として一般に受け入れてきた。しかしそれは同時に、物質と精神の二元論や、機械論的自然観を生み出し、人間と環境、人間と自然の関係を断ち切るという結果をもたらすことになった⁸。そして日本人は「科学万能の物質主義的

してきた」(中村雄二郎 [1992])という近代科学の知の孕む問題性についての指摘を踏まえて、「(文明の進歩による〈人間性の喪失〉は) 普遍主義、客観主義、それに要素還元主義に立脚した科学に毒された〈魂のない心理学〉が幅をきかせ、『教育』がその心理学に影響されてきたことと深く関係していると私は見ている。すなわち、その心理学は人間から人間の力を超えたものに対する畏敬の念を奪い取り、感性を衰減させ、高貴な〈人間性〉を低俗なものに変貌させてしまったこと、そして教育が『発達することは善なり』という価値に囚われ、その基盤を〈近代科学の知〉による発達心理学に置いたこと、しかも競争原理を導入し、学習者の意欲を煽り(〈頑張り〉という激励がそれを表わしている)、人間能力の開発を促し続けたこと、等である」と近代科学の知に立った教育が引き起こした問題について鋭く批判している。(伊藤隆二 [1999]、藤能成 [2011 a] 158頁・註11より転載)

⁸ 中村雄二郎は、「機械論的自然観」の問題点について次のように指摘している。「数学的合理性と実証性とは自然を対象的にしかも厳密にとらえ、解明して行くうえで欠くことのできない二つの要因だが、この二つを結びつけることに成功したのが、自然的で必然的な因果関係によって現象を説明する機械論的自然観であった。そしてここに、自然の究明は、まさに数学的合理性と実証性とを共にそなえたものとしての近代科学となる。〈中略〉この機械論的自然観はそれをして実に巧妙に出来ているが、その仕組みを鮮やかに解き明かしているのは、〈中略〉デカルトの物体観であり自然観である。すなわち彼は、精神と物体とをまったくちがった存在次元にある二つの別個の実体としてはっきり区別し、精神の固有の働きが思考することであるのに対して、物体の本質は重さや固さや色などにはなくてただ空間的な拡がりにあるとした。こうして、物体や自然は客体として精神つまり主体からまったく引きはなされた上で、縦・横・高さをもった空間的な拡がり還元され、精神とは混同される余地のない量的な世界となった。まことにこのような仕組みのうちに初めて機械論的自然観において、数学的合理性と実証性というきわめて結びつきにくい二つのものが結びつきうるようになったのである」(中村雄二郎 [1977] 138～139頁)。

価値観を真実である」とし⁹、ひいては「宗教の存在価値や意義」を疑問視するようになった。

戦後日本の「西欧近代の科学の知」に基づく教育は、日本社会に科学技術や経済の目覚ましい発展をもたらし、人々は確かに豊かで快適で便利な生活を手に入れた。しかし、一方で精神的な苦悩を引き起こすことになった。現代社会において多くの人々が抱える「孤独・孤立・不安・不自由・虚無感・死への恐怖」といった苦悩である。

大峯顯は、このような日本社会の状況を「自らの死を見つめない、深い虚無感に覆われた社会である」（取意）と指摘し、虚無感の問題の深刻さを指摘している¹⁰。人間は意味付けを求める存在である。人間には思考す

⁹ 羽矢辰夫 [2011] も、この点について同様の指摘している。「わたしたちの場合、あらゆるものをバラバラにして物質に還元する近代科学の要素還元主義の影響で、その傾向はより強固になっています。それはあまりにあたりまえに身についてくるものなので、気がつくことはほとんどありません。気づかないまま、いつのまにか、わたしたちの基本的なものの見方、世界観、人間観、価値観の根底にすえつけられています。まるで最初から備えていたかのようです」（195頁）

¹⁰ 大峯顯 [2005] は、日本社会における虚無感の問題について次のように指摘している。「ここで疑似宗教という時には、さきに言った新宗教だけでなく、一般に相対的な価値観に過ぎないものを絶対化、神聖化するすべてのいとなみのことを指している」（9頁）として「われわれの科学技術がどんなに進歩しようが、福祉国家の政治がどれほどゆきわたろうが、それだけでは、人間は救われぬことは明らかである。今まであげた、さまざまなタイプの疑似宗教をもってしては、われわれが死すべき存在である根本不安を解決することはできない。これまで世界宗教が説いてきた死後の永生、神の国や浄土の観念に縁遠くなってしまった大多数の現代人にとって、死はこの現世のすべての生き甲斐と意味を奪う恐ろしい虚無への入り口である。〈中略〉たといわれわれの意識は宗教の問題に出会っていないとしても、われわれの存在は出会っているのである。世俗化という現代日本の混迷が宗教的な性質の混乱である以上、その混迷から脱出する途は、われわれがもう一度真の宗教というものに向かって覚醒する以外どこにもない」（15頁）と指摘するのは真を得た卓見である。

る力があるために「生きることの意味と目的」、すなわち「何のために生きるのか、今までの人生にどのような意味があったのか」という問題について思い悩む。そしてその答えを見つけられないと、満たされることのない精神的な渇き、空洞感、虚無感（虚しさ）に苛まれることになる。しかし、物質の次元で世界を捉えようとする科学主義よっては、生きることの意味の問題を解決することができない。科学が扱う対象は、物質の次元に止まるからである。そもそも「意味」とは、物質の次元（現象）には存在しない。したがって物質主義に根差す「西欧近代の科学の知」を基盤とする教育は、人々に「生きることの意味の問題」に対する答えを与える力を持たないのである¹¹。このように日本社会には、生きることの意味が欠落している。

(2)教育における「言葉」の問題

戦後日本で行われてきた科学主義に基づく教育は、抽象化された「言葉と概念」による理解・認識を基調とするため、言葉がその実体である現実・体験と繋がらないという誤謬を犯してきたのではないだろうか。言葉は、ある現実・実態・体験に名付けられる、「抽象化された記号」である。だから言葉を学んでも、言葉を裏付ける個人的・現実的な体験がそこに伴わない場合、学んだ人にとって、言葉は「空虚な記号」以上のものとはなりがたい。

何故なら、言葉に体験が伴わないからである。「空虚な記号」によって構成される知識を通しての理解・認識は、人間の生きる力に結びつかない。そのような理解・認識は、現実世界・体験とは結びつきの薄い、観念の世界に止まってしまうことになる。現実世界・体験に根差さない言葉を使って理解・認識しようとする教育は、人々を観念の世

¹¹ 羽矢辰夫 [2011] も、筆者と同様の指摘をしている。「科学主義では死の恐怖は解決できません。忘れかけていた死の恐怖がある日突然のごとく浮上してきます。それと同時に、生きる意味も失われていたことに気がつきます。科学主義の根底にある唯物論的な思考では、あらゆるものがすべて物質に還元されて考えられるので、そこに意味や価値を見出すのはきわめてむずかしいといえます。物質そのものには意味も価値もないからです」(228頁)。

界・仮想世界へと閉じ込めてしまうのである。

現代人の心を苛む、精神的な苦悩の多くが、このような観念的な理解・認識の仕方に、その原因を見出すことができるのではないだろうか¹²。このような観念的な理解・認識によっては、私たちは現実をありのままに知り、捉えることはできないのである。これは後に述べるところの、仏教における智慧を欠いた状態、すなわち「無明・無智」なのである。

(3) 適応主義・競争主義・成果主義による教育の問題

また、戦後の日本の教育は、適応主義・競争主義・成果主義に根差してきた。適応主義とは、生徒が学校生活に適応できることを、最善だと考える教育である。しかし、学校生活に適応できることが、人としてのあるべき生き方に繋がるとは言えない。また競争主義・成果主義とは、良い成績を挙げて、良い高校・大学に進学する、すなわち競争に勝って、よい成果を上げること为目标とする教育である。しかし、競争に勝ってよい成果を上げた人が必ずしも幸せになれるわけではない。学校生活に適応し、よい成績を挙げ、よい高校・大学に進学するということは、好ましいことではあるけれども、そのことが人生の真の目的だとは言えないだろう。

学校生活に適応し、良い成績を挙げ、よい高校・大学に進学することは、学校を運営する側としては、都合のよい事柄である。このような条件の下で高い評価を得る人物は、社会にとって有用な人間ということになる¹³。しかし、人は社会にとって有用な人間となることができても、幸せになれるとは限らない。人の幸せは、実は生きることの意味の問題に深く関

¹² 鐘ヶ江文子（佐賀県鳥栖市・メンタルケアハウス「ま・ぷりえーる」主宰）は、自らのカウンセラーとしての経験をもとに「心を病む人の多くは、思いや考えが頭の中から離れずにどうどう巡りを繰り返し、観念や想像の世界に閉じ込められてしまい、現実に触れることができなくなっている。その中で、他者を気にする余り、主体性を持たず、自己中心的、他者依存的になっていく傾向がある。しかし心を病む人の回復を助けるために、周囲の人においては、彼らを否定したり批判したりする思いを離れ、自律的であり、あるがままを受入れる態度が望まれる」と語る。そして「回復のためにはアートセラピー等の<意識の集中>は有効な方法の一つだ」と指摘している。

係している。人生の目的、何のために生きるのか、そのような問いへの答え、生きていく動機を見つけた人、また自分が歩んできた人生を意味づけることができた人は、虚無感を克服し、幸せになれるのではないだろうか。

しかし、日本の教育は、人生の意味の問題に答える術を持たない。教育は、人生の意味の問題に答える術、答えて行く生き方をこそ教えないければならないのではないだろうか。つまり、適応主義・競争主義・成果主義を超えて、私たちが答えなければならないのは、「人生の意味の問題」なのである。学校生活に適応できた人も、できなかった人も、競争に勝った人も、負けた人も、成績がよかった人も、悪かった人も、最終的に自身の人生の意味の問題に答えることができなければ、幸せに生きることはできない。人生の意味の問題こそ、虚無感を克服する、自らの人生からの究極的な問いかけであると言えよう¹³。

つまり適応主義・競争主義・成果主義では、個々人の本来の力や人生を开花させるのは、困難である。仏教の視点から言うならば、現実に適応するのではなく、現実の問題に対応する力を身に付けること、また競争に勝つことではなく、その人にしかできない役割や使命を見つけ、それを果たしていくことを通して社会に貢献していくこと、さ

¹³ 伊藤隆二 [1995] は、適応主義教育の背景に「高度に工業化が進み、生産性本位の、また情報が洪水のように押し寄せてきている社会にうまく適応させるために、すべて青少年も生産性の高い人材（材料としての人間）に仕立て上げる必要がある」という発想があることを指摘する（141-142頁）。また教育における競争主義・成果主義の問題性についても「幼い時から『他よりも高い能力を、よい成績を』と要求され、競争心を煽られ、利己的な生き方をせざるを得なかった人びとは我欲に我欲を重ねていき、自分の贅沢が保障されるのだと自分で納得しているうちに、知らず知らずのうちに我欲に支配された『個』としての私が形成されていた」と語る（伊藤隆二 [1999]、609頁）。

¹⁴ V.E. フランクルは、ナチス・ドイツの強制収容所での収容生活体験を通して、人生について次のような言葉を語っている。「人生というのは結局、人生の意味の問題に正しく答えること、人生が各人に課する使命を果たすこと、日々の務めを行うことに対する責任を担うことに他ならないのである」（V.E.フランクル [1961]、183頁）

らに成果ではなく過程を、すなわちどのように努力を続けるかを示していくべきであろう。このような視点は、ホリスティック教育の分野において示唆に富む研究成果が上げられており、宗教的な生き方の本質を客観的に明かそうとする動きとして評価される¹⁵。

このような、適応主義・競争主義・成果主義の教育によって刷り込まれた人生観・価値観が手かせ・足かせとなって、現代社会を生きる人々の自信を失わせると共に、人と人との繋がり・絆を断ち切っている現実がある。いわゆる「自己責任論」である。現在、非正規雇用が問題視されているが、30歳代の人々の中には、押し寄せる経済不況の中で解雇されたり、競争で蹴落とされたり、成果を出せなかったりと言った理由で経済苦に陥り、いのちを落としそうになっても「助けて」と言えない人々が多くいることが指摘されている¹⁶。彼らの世代は、競

¹⁵ ミラー (Miller, J.P., カナダ) [1994] は、ホリスティック教育の理念を、ホリスティック・パラダイムの五項目として提示している。「i) 宇宙は根源的に一つのもの (一如) であり、あるものは他のすべてと繋がりあっているのが、リアリティ (実在の実相) である。ii) その宇宙の統一性と、一人ひとりの内なる真の自己ないし高次の自己は、深く結び付き合っている。iii) その〈つながり〉は、心静かに魂と対話する黙想や瞑想によって直観的に洞察できる。iv) 価値や意味は、このリアリティに目覚め、現実の繋がり方を認識した時に生じてくる。v) 社会の中の不正や困難に立ち向かう不屈の行動は、この〈つながり〉が人間において自覚されるときに生まれる」と、これらのパラダイムの内容には普遍的な真理性が認められ、極めて宗教的であると評価できる (36-37頁)。日本において、ミラーの主張に賛同する手塚郁恵、中川吉晴、吉田敦彦等が中心となって1991年、ホリスティック教育研究会が設立され、1997年にホリスティック教育協会へと発展し現在に至っている。日本でホリスティック教育を実施している学校 (主にシュタイナー学校) が十数校ある。

¹⁶ 2009年10月7日のNHK番組「クローズアップ現代」は「“助けて”と言えない～いま30代に何が」とのテーマで、北九州市で飢えのため孤独死した男性の事例をはじめ、急増する30代のホームレスの人々の実態を紹介し、同年度の同シリーズの最高視聴率を上げた。番組のキーワードともなった言葉は「自己責任」、「成果主義」であった。同番組の内容はNHKクローズアップ現代取材班

走主義・成果主義による教育の影響を強く受けており、「仕事や生活がうまく行かないことは自己の努力や力が足りなかったからだ」と受け止める傾向が強い。また日本の社会全体においても「自己責任論」の

『助けてと言えないー今30代に何がー』として2010年10月に文芸春秋より刊行された。同書によれば、番組終了後、同じ30代の人々から「他人ごとではない」という共感の声、インターネットやブログ等に多数寄せられ大きな波紋を広げた。番組はホームレスの人々の自立を支援している、NPO 法人「北九州ホームレス支援機構」代表の奥田知志牧師の協力を得て製作された。松本良祐 NHK ディレクターは「取材を通じて私たちは、助けを求めようとしない30代が増えていることを知った。『家族に迷惑をかけられない』、『自分で仕事を見つけて何とかする』。彼らはまさに『自己責任』として自分を責め、誰にも相談せず、家族や友人、地域とのつながりと断ち切って孤立していた」（9頁）。「雇用環境の悪化や社会の閉塞感が重なり、私たちが取材した30代からは、何かに頼ることができず、自分を責め、自分で何とかしようにも何ともならず、自ら消耗していく姿が浮かび上がってきた」（11頁）。また、あるブログへの書き込みを紹介している。「私も努力、根性、自己責任という言葉を強く埋め込まれてきた。刷り込みともいえるような教育を受けてきた30代にとって、この心理はいかんともしがたい」（30代・男性）、「番組に登場した人たちに共感する。自分で選んだ道で頑張れと教育されたし、自己責任と言われる社会で育った」（31歳・男性）、「明日は我が身かも知れないし、自分の場合も『助けて』とは言えない。今、仕事をし、家族と生活していても孤独を感じています。妻に何を聞かれても、『問題ない。うまくいっている』とだけ答えています」（30代・男性）（122-123頁）。また、女性からも「自分の直面している問題に関して、誰かに打ち明けるということができない。深刻であればあるほど、人に言えなくなってしまうし、どうにかして自分の中で解決しようとしてしまう。誰にも迷惑をかけず、一人で全部解決するために努力している。ほんとはその努力を、誰かに相談するために使うべきなんだろう。でもじゃあ、その誰かって誰なんだろうな」（女性）、「誰かを蹴落とさないと、自分が蹴落とされる社会、病気の家族、それに対応するストレス。目の前のことに追い込まれて、心を開くなんて思いつきもしなかった」（女性）（139-140頁）。

奥田知志牧師〔2011〕は、自己責任論が社会そのものを崩壊させる危険性について次のように指摘している。「なぜ、彼らは助けてと言えないのか。それ

もとに弱者の切り捨てが進行しているのを見ることができる。このような「繋がり」の断絶による人々の深刻な苦悩と困難が現実化しており、一刻の猶予もない状態であることを、私たちは切実感を持って受け止めるべき時を迎えている¹⁷。

(4)生きることの意味の問題に答えるために

では、人生の意味の問題には、どのようにすれば答えを得ることができるのだろうか。そのためには私たちが、「観念の仮想世界」を抜け出し

は、現在の社会が『自己責任論社会』であるからだ。自己責任論社会とは、困窮状態に陥ったその原因も、またそこから脱することも、すべて本人次第、本人の責任であるという考え方である。現在の社会は、この自己責任論に席卷された感がある。しかし、自己責任が徹底される時、その結末にあるのは『社会の崩壊』である。〈中略〉私は人類の叡智の中で最高のもののひとつが、「人はひとりでは生きていけない、という事実を知ったこと」にあると考えている。ひとりでは生きていけない私たちは、あらゆる場面で他人の存在を必要とした。食べる時、住む時、働く時、時々家族をはじめ、誰かの助けを必要とする。そして、この他人の存在をひとつの仕組みにしたものを『社会』と名づけた。しかし自己責任論社会は、他人の存在を認めない。全部ひとりで行われ、というのが自己責任論社会であるからだ。最終的に自己責任論が徹底されると、他者の存在は否定され、同時に社会は崩壊することになる」(162-163頁)。

¹⁷ インターネット新聞・日刊SPAは「人ごとじゃない！ [孤立死]の悪夢」を特集し30-40代の人に孤立死が増加していることを伝えている(2011年1月20日、<http://nikkan-spa.jp/2807>)。その中で「孤立化の原因は病気や経済的なものだけではない。重度のネット依存も危険性をはらむ」として、一日のほとんどとインターネットをして暮らす30歳・男性の言葉を「ネット以外で人と関わりたくない。知人ならなおさら」「外部と連絡をとるのはツイッターだけでいい。それがなくなったら僕は“死んだ”ということです」と紹介している。彼は高熱で死にそうになったが「それでも知り合いには連絡しなくなかった。会いたくないからです」とも語っている。SPA編集部は、この問題について「孤立化を招くその思考こそが、日本社会の抱える最大の課題なのかもしれない」と結んでいる。これは孤立の問題の原因が外的な条件だけでなく個人の心のあり方に深く関係することを示唆するものである。

て、「現実世界」との繋がりの感覚を回復しなければならない。そのためには認識方法の転換が必要になる。現実や体験に根差さない空虚な言葉や概念を使って思考したり認識したりする生活自体が、私たちを観念の仮想世界に止まらせてきた。だから私たちは、まず自らが使う言葉と現実を繋がなければならない。使用する言葉と自らの体験や経験¹⁸、そして現実を繋ぐことによって、学んだ事柄が力を持つようになり、観念の世界から抜け出すことができるようになるようになるだろう¹⁹。

宮澤賢治は、花巻農学校の教師として赴任した最初の授業で、生徒達に三つのルールを話したと言う²⁰。すなわち i 「先生の話、一生懸命に

¹⁸ 哲学において「体験 (Erleben, Erlebis の訳語)」とは「個人の主観の中に直接見られる生き生きした意識過程や意識内容を言う。特に生の哲学で、現実の真相を最もよくとらえられる具体的、直接的、反知性的な生の意識過程、経験」であるとされ、また経験とは「哲学で、なんらかの原因によって感覚に引き起こされた主観の状態や意識。プラグマティズムでは自己と環境の交互作用を通じて発展していく知性の過程全体」であると示されている。哲学における両概念の定義を見る時、人間が生きていく上での体験・経験の意味について、私たちに再考を促しているように思える。(小学館『日本国語大辞典』より)

¹⁹ 言葉と体験、あるいは経験ということを考える時、中村雄二郎 [1977] の「経験」についての次のような考察は非常に示唆的である。「私たちがなにかの出来事に出会い、自分で、自分の軀で、抵抗物をうけとめながら振舞うとき、はじめて経験は経験になる。〈中略〉自分でというのは、他律的あるいは受動的にではなく、自分の意志で、あるいは能動的にということである。次に自分の軀でというのは、抽象的あるいは観念的にではなく、身を以て、身体をそなえた主体としてということである。そして最後の抵抗物をうけとめながらというのは、環境や状況に簡単に順応して、いわば現実の上を滑っていくのではなく、現実が私たちへの反作用としてもたらす抵抗を、私たちを鍛えるための、また現実への接近のためのなによりのよすがとして、ということである」(122頁)。IT 社会の進展による情報のデジタル化は、中村が語る意味での経験を私たちから奪っている。生活環境自体が観念化し、私たちを「現実を生きる実感」から遠ざけているように思える。

²⁰ 畑山博 [1992] 27頁。

聞いてくれ)、ii「教科書は開かなくていい」、iii「頭で覚えるのでなく、身体全体を使って覚えること。そのかわり大事なことは、身体に染み込むまで何回でも教えるから」。賢治も「観念的な学びは、現実には繋がらない、生きる力にはならない」という思い・感覚を持っていたに違いない。

次に「自身と他者との繋がり」の感覚を回復できれば、目の前にいる人の痛みや苦しみを身近に感じ、その人の痛み・苦しみをどう受け止め、自分にできることが何かという思いを持つことができる²¹。また、「自身と社会との繋がり」の感覚を回復することによって、社会の様々な問題に対して、自身がどう応えていくべきかという思いが生まれる。このような感覚をもとに、自分が生きて行く意味、生きて行く目的を見つけることができるだろう。それによって虚無感を克服できるのである。すなわち、人（他者）との繋がり、社会との繋がり、感覚が回復される中で、相対的に自分が果たすべき役割、仕事を自覚することこそが、人が生きる目的であり、意味であると言えるのではないだろうか。

さらに私たちは、自身と自然、自身と宇宙との繋がり、感覚を回復

²¹ 奥田知志牧師は、自らの北九州市におけるホームレス支援活動の経験を踏まえて、マルチン・ブーバー『我と汝』（1923年）の説を基に、人と人との絆の重要性を指摘している。「人と人との『絆』は、一方的なものではなく相互性を持っており、自分の利益だけではなく、相手の危機を引き受けなければならない。それなのに昨今は、相手を自分の利益を守るための道具としていくために、安易に絆を結ぼうとしている」との問題性を指摘し、「我と汝という人格関係の中でこそ、人は自分を知ることができる」と述べている（2012年2月18日、佐賀県鳥栖市、日本バプテスト連盟「鳥栖キリスト教会」での講演より）。またその著書・奥田知志 [2011] において「人は、絆が切れるとどうなるか。第一に、いざという時に助けてくれる人がいなくなるということの意味している。これはたいへん深刻な事態であって、無縁状態では人は生きられない。だが、それ以上に深刻なのは、自分が何者かがわからなくなるということだ。すなわち、無縁化による『自己喪失』ということが問題なのだ。なぜなら、人は自分の存在意義を他者との出会いのなかで見出すからだ。〈中略〉本当に自分を知りたければ他者と出会うことだ。他者の言葉によって、私は自分を知る」（『絆』123-125頁）と指摘している。

していく必要がある。人のいのちは、自然の一部としてある。人の身体は、自然の要素によって構成され、自然のいのちを摂取して維持されている。人の身体は、水、空気、光など、自然のあらゆる要素を取り入れており、自然の循環の中にある。その自然は地球環境の一部であり、地球は宇宙の一部として存在している。だから、人間の身体としての生命は、自然、宇宙に対して開かれており、自然、宇宙と繋がりがあって存在しているのである。

身体としての生命が自然・宇宙に開かれているように、人間の精神も同様に自然・宇宙に対して開かれているのではないだろうか。すると人間存在の価値、そして意味と目的は、実は、自然とそれを包摂する宇宙によって、すでに与えられ、規定されていることになる。だから私たちが、頭を使って知的に規定する、すなわち現実に根差さない抽象化された言葉と概念を組み合わせる思考する価値や意味は、観念の世界を抜け出すことができないのである。

また私たちの知性と理性は、人間存在自体を基盤として成立しているために、その基盤としている人間存在自体の意味や価値を客観的に価値付けたり、意味付けたりすることは論理的にも不可能だと考えられるのである。

人間は、自由意志を持つが故に、五感が満たされる時に感じる快・楽を求める欲望に囚われやすい。欲望が満たされた時に感じる快・楽を「幸せ」、すなわち求めるべき「価値・意味」と取り違え、自由意志を欲望満足のために使ってしまう。だから人間は多くの場合、自由意志を使って、自己中心の欲望が満足される人工の世界を創造しようとする。特に産業革命以降の科学技術・経済の発展は、自然を制御し征服し、人間の自己中心的欲望が満足される人工の環境・世界を創造することを目標としてきた。そのために、私たちは確かに快適で便利な生活環境を手に入れることができた。

しかし一方で、そのために地球・自然環境は破壊され、富める国と貧しい国の格差、人間社会の差別は広がり続けている。さらに現在の世界経済のあり方は、地球への負荷が大きく、持続可能なものではない。人間の自己中心の欲望追求的生き方が、破滅的な現実・未来を招

来しようとしているのである。このように人間は、これまで自己中心の欲望追求の生き方から自由にはなれなかったのである²²。

そして自己中心の欲望追求的環境および世界の創造は、観念的世界認識によって助長されるのである。何故なら、観念的世界認識は、自分と他者、自分と社会、自分と自然・宇宙との繋がりを感じる感覚を断ち切り、自己中心の観念的仮想世界を構築してしまうからである。その仮想世界には繋がりを感じる感覚がないため、自分しか存在せず、自己中心的欲望を満足させることを生きる目的と取り違えてしまい、真の目的を見出すのは困難である。そのような生き方においては「欲望が満足された快」を味わうことはできるが、意味の問題が解決されないため「生きる喜び」を感じることはできず、深い虚無感に苛まれざるを得ない。

このように、現代人の多くに見られる自己中心の欲望追求の生き方、そしてそれに伴う孤独、孤立、不安、不信、不自由さ、虚無感、死への恐怖といった精神的苦悩は、観念的世界認識に起因するところが大きい。このように観念的世界認識は、個人をして仮想世界の構築へと

²² 梅原猛（哲学者・政府「復興構想会議顧問」）は西洋の近代科学に基づく、欲望追求を目的とする文明のあり方を根本的に変革する必要があることを、次のように語っている。すなわち、（2011年3月の）福島第一原子力発電所の事故は「文明災」であり、原子力のエネルギーを引き出すようになったのは「生活を豊かにするためという近代西洋文明の必然の要求だったと思う」とし、「（今の日本人の生活を末永く続けるためには、私たちの）考え方を変え、欲望を満たすことのみを優先させるような思想、文明を捨てなければならない」と語る。そして現在「問われているのは世界観の問題だ。西洋文明は、人間が自然を征服すればするほど幸せになるという思想で、科学技術文明を生み出した。しかし、その文明のままでは、人類の滅亡につながる環境破壊や戦争がある。今こそ西洋文明への忠告を、非西洋側から出すべきだ。日本にはもともと、草木や動物、鉱物も含めた森羅万象が仏になれるとする『草木国土悉皆成仏』という仏教の思想がある。自然の恐ろしさを知り、敬い、共存をはかる思想こそが人類存続の道との思いを強くしている。西洋側も、特に日本的原理に基づくこうした健全な哲学が出てくるのを待っている」と主張している。（西日本新聞2012年2月2日、「考・原発 私の視点①」より）

誘導し、人をして「ありのままの現実」から遮断してしまうのである。このことが、仏教でいう「無明」なのである。

では人間に自由意志が与えられていることの意味はどこにあるのか。それは、調和ある世界、平等で平和な世界を創造することにあるのではないだろうか。人間以外の動物や植物は、自然・宇宙と一体ではあっても、どこまでもその一部分として存在するのみであり、新たな世界を創造することはできない。世界を創造する力は人間のみと与えられている。すなわち、自由意志を用いる精神の基盤を「自己中心の欲望追求的あり方」から、「他を生かすあり方」、すなわち仏教が目指すところの、もっとも崇高な精神である「慈悲・利他の精神」へと転換する時、自由意志を与えられた人間としての役割・使命を果たして行くことができるのだと言えよう。

4、智慧とは何か？ - 瞑想を通して感得される境地 -

智慧とは「ものごとをありのままに知る（もしくは捉える）力」であり、智慧の働きを「如実知見（実の如く知り見る）」とも言う。仏教は智慧を獲得して、ものごとをありのままに知るにより、苦悩から離れる道を示す。そして仏教において説かれる修行、すなわち仏道とは、智慧を獲得する方法である。だから、智慧は仏教の核心であり根本である。

釈尊は、智慧を獲る方法として、戒・定・慧の三学の実践を説いた。戒を保つことによって、心が乱されない正しい生活を続ける中で、定（瞑想）に入り、慧を修していくのである。慧とは、智慧とも言い、ものごとをありのままに知る力を指す。慧には、聞慧、思慧、修慧の三慧（三段階）がある。釈尊の教えを聞き（聞慧）、教えの内容を繰り返し心に刻み（思慧）、生活の中で体得する（修慧）のである。教えを聞いただけでは、その内容が現実に意味しているものが何かを掴むことは困難である。そこで、説かれた教えの意図や内容を正しく理解するために教えの言葉を反芻し心に刻むのである。そのように心に刻んだ教えの内容が、自身が生活する上で、どのようなことを意味しているのかを掴み、気づくのが修慧である。「修慧」において聞いた教えの「言葉」と自身が生きる「現実・体験」が繋がり、一致するのである。釈尊の弟子達は、

定（瞑想）に入的过程中、釈尊の教え（聞いた言葉）と自らの現実・体験を結びつける努力を続けたと見ることができる。そして教えとして聞いた言葉と、現実が結びつけることによって慧を体得した。

換言するならば、慧とは定によって深められた精神的境地における「繋がりを感じる」だと言える²³。私たちが、定に入るためには、まずある対象を念ずること、すなわち「意識の集中」が必要となる。インド初期の仏教においては、定に入るために、対象を念ずることが示されていた。第一には仏・法・僧の三つを念ずる三念、そこに戒・施・天を加えた六念、さらに休息（心が安らかで静かな状態）、安般（息の出

²³ 筆者が「慧」を「繋がりを感じる」と捉えるのは、羽矢辰夫・青森公立大学教授よりご教示をいただいたことが起点となっている。羽矢教授は、釈尊（ゴータマ・ブッダ）の教説、悟りの内容について、自らの瞑想の実践を通して、体験に基づいて理解・解釈することを進めてきた。羽矢辰夫 [2011] では「ゴータマ・ブッダにおいては、永遠に変わらない『わたし』を中心にして、『わたし』と『わたし以外のもの』とが何のつながりもなく、バラバラに分離され孤立して存在しているという、ばらばらコスモロジーの認識のあり方こそが、わたしたちに苦しみを作り出す根本的な原因と考えられています」（56頁）、また慧とは宇宙の繋がりを認識することであると次のように述べる。「ゴータマ・ブッダはあらためて原点にたちかえり、そもそも苦しみはなぜ生じるのかを考察しました。そして、それは世界の見え方の問題、わたしたちの認識のあり方の問題であることに気づいたのです。ゴータマ・ブッダの気づきには、瞑想と苦行を試して得られた体験がヒントとなり、活かされていたことは十分に想像できます。わたしたちがものごころついたときにはすでに、バラバラに孤立した自己を形成する力（サンカーラ）がさまざまにはたらいて、自己と自己以外のものを分離する認識のあり方ができあがってしまっています（178頁）。「ゴータマ・ブッダは、目覚めの体験をすることそのものを目的とはしませんでした。認識のあり方の枠をひろげ、みずからの世界観をばらばらコスモロジーからつながりコスモロジーへと統合していくこと、それと同時に苦しみを解決して安らぎを実現することが目的でした。そのためには、一度きりの体験ではなく、目覚めの体験を何度も繰り返し、洞察を深めながら徐々に成長していくことが求められます。このことを智慧の実践と呼びます」（187頁）と述べる。

入を数える・数息観)、身不常、死を加えて十念とされた。このような意識の集中(念)によって、私たちはいわゆる頭で考える観念的な思考を抑制し定に入っていくのである。

定が深まる中で私たちは、頭による観念的思考が抑制され、身と心によって世界と直接に繋がっていく。すなわち自身と他者、社会、自然、宇宙との繋がりを感じ、個と全体が呼応し合い、全体が一体である世界のありようを感得するのである。自然・宇宙に存在するもの全てが、個と全体が呼応し合い、全体が一体としてあり、すべては「自己に執着せず、他を生かそうとする慈悲の精神」に貫かれていることを体感することができる。その中で人間存在のみが、自己に執着し、自己中心の欲望追求的生き方をしている。そのような人間のあり方に違和感を覚えるようになる。つまり宇宙全体のあり方と、現在の自身のあり方のズレを感じることができる。その感覚こそが、智慧であると言えるのではないだろうか。自身のあり方のズレを正して、全体のあり方に一致させていくことが、仏道であり、人間としての本来性を回復していく道なのである。

智慧とは「自然・宇宙の摂理・秩序」に共鳴・共振・同調し、繋がり合う世界を実感する中で「自身が自由意志を使って自己中心・欲望満足的生き方をしていること」を、相対的・客観的に知ることではないだろうか。その時、自然や宇宙の「本然なるあり方」と異なる「自身の自己中心的・欲望追求的あり方」が、相対化・客観化されることによって、違和感を覚え、自己中心的・欲望追求的な生き方を離れて、全体と一体なる生き方へと修正し、本来性を回復していく方向へと導かれる。だから、智慧とは、知的・理性的な認識よりも、感性的・体験的認識に近いと言える。

定(瞑想)は、大乘仏教において「止観」として受け継がれ、さらに形態を変えて念仏、坐禅、唱題目、真言、歩行禅、歩き遍路等の行法として実践されるようになる。これらの行法は、基本的に瞑想と同じ機能を持つ²⁴。その機能とは、自身と人、社会、自然、宇宙との繋がりを感じる感覚を回復することである。

現代人は一般的に、「観念的世界認識」を行っている。すなわち抽象化された記号としての言葉・概念によって、世界を知的に理解・認識

しようとする。そして多くの場合、その言葉は「現実や体験」と繋がらない。「現実や体験」に根差さない言葉によって、思考し、理解し、認識しようとする時、人は観念の世界、仮想世界の中で空回りしてしまう。このような認識方法は世界と繋がることができず、「世界との絆」を断ち切ってしまう。これは仏教における「無明・無智」である。

一方「定による認識」は、言葉を介さず（または言葉を手掛かりとして）、身と心で、感性によって直接世界に触れていく認識の仕方である。すなわち仏教における智慧による認識である。まとめるならば、次のようになる。

²⁴ 筆者は2011年9月の印度学仏教学会学術大会において、龍谷大学浄土心理学研究会の会員を中心にパネル（発表者：羽矢辰夫、原田哲了、中尾将大、吾勝常行、黒木賢一、コーディネーター：藤能成）を構成し「仏道における行と慧」のテーマで発表した。釈尊における瞑想、浄土宗における念仏、浄土真宗における聴聞と法座、歩き遍路について「行と慧」の関係を検証し、そこに行ずることによって慧を獲得するという共通の論理があることを明らかにした（藤能成ほか [2012] に発表要旨を掲載）。羽矢辰夫 [2011] も、大乘仏教各宗派において実践されている題目・念仏・真言が瞑想と同じ機能を持つであろうことを「ゴータマ・ブッダの目的はバラバラに孤立した自己を根源として生じる苦しみを消滅させることでした。そのためには、バラバラの見方をさせる認識のあり方を、つながりの見方をさせる認識のあり方へと転換させなければなりません。智慧という意味では、わたしたちの世界観をばらばらコスモロジーからつながりコスモロジーへと統合していかなければなりません。瞑想はこの目的にいたるための一つの有効な方法です。ゴータマ・ブッダは唱えなかったものの、題目や念仏や真言なども、瞑想と同じ効果をもたらすように編み出された方法だと云えます」と述べている（179頁）。また有田秀穂（脳神経科学）は「坐禅瞑想はセロトニン神経を活性化し、脳内にセロトニン分泌が増えると、覚醒時の大脳の働きに変容が出現し、情動面ではポジティブな気分が出現するようになる。さらには前頭局の血流が増えて、集中、直感、共感、自己意識などの脳機能に影響を与える」こと、さらにそれらが「御真言を唱えながらひたすら歩く修験道の修行」や、浄土宗や浄土真宗の「称名念仏」においても同じ効果が得られることを実証している（有田秀穂 [2011]）。

i) 現代人の認識方法（言葉による観念的認識）：無明・無智

言葉を介して、頭で、知性によって、世界を観念的に理解・認識しようとする。

ii) 仏教の認識方法（体験による直接的認識）：智慧

言葉を介さず（または言葉を手掛かりとして）、身と心で、感性によって、世界に直接に触れる体験を通して、理解・認識しようとする。

釈尊によって示された仏道を歩むには、単に教えの言葉を聞き、知識として理解するだけでは、不十分である。観念の世界・想像による仮想世界を脱してはいないからである。その教えが意味するところを、自身の生活・生き方と結び付けていかねばならない。そのためには、教えを聞き（聞慧）、その内容を繰り返し心に刻み（思慧）、その真意を生活の中で体得する（修慧）ところまで深めて行かねばならない。聞いた教え、学んだ言葉を体得するところまで行かなければ、教えを生きることにはならない。

浄土真宗の門徒においても、本願寺第8代宗主である蓮如（1415-1499）の努力によって、「お説教の聴聞を基盤として、毎日の生活における『正信偈和讃』の繰り返し読み、『御文章』の拝読、普段の念仏、寄り合い・談合等の実践を通して、教えを聞き、繰り返し心に刻み、生活の中で体得していくシステム」が構築され、維持されてきたのである²⁵。

5、智慧を得る道 —親鸞と「仏智の不思議」—

では、どうすれば智慧を得ることができるのだろうか。ここより親鸞（1173-1263）における「仏智の不思議」を通して考察を進めたい。「仏智」とは「仏の智慧」の略語であり、大乘仏教における中心概念の

²⁵ 筆者は釈尊の説いた、どこまでも三学を研鑽し続ける仏道のあり方を「現在進行形の研鑽」と呼ぶ。蓮如によって確立された浄土真宗の門徒のライフ・スタイルは、釈尊の説いた「現在進行形の研鑽」に重なる。この点については拙稿において論じたところである。詳しくは、藤能成 [2010 a] 42頁、および [2010 b] 55頁を参照されたい。

一つである。すなわち、衆生を「智慧」へと導くところの、宇宙に流れる普遍的な働きを指す言葉である。親鸞の説いた浄土真宗の仏道においては、仏は「阿弥陀仏」であり、「衆生を智慧へと導く普遍的な働き」とは「阿弥陀仏の本願力」である。「仏智の不思議」とは、「仏智の働き」が衆生にとって「不思議である」、すなわち「思い議（はか）ることができない」、「認識を超えている」ことを指す。

親鸞は「自然法爾章」²⁶において「はからひ」を離れて、自然（じねん）に生きる道を説いた。ここで「はからひ」の意味について考えてみたい。『国語大辞典』（小学館）には、「はからふ」の原意として「はかる」の未然形「はから」に反復・継続の助動詞「ふ」が付いたものとする説を紹介している。このことから筆者は「はからふ」を「繰り返し推し量る」の意味と解釈したい²⁷。そうすると「はからひ」は、身体的行為というよりも「知的・精神的な行為・活動」を表現する言葉だと解釈できる。だから「はからひ」とは、教えの言葉を、自身の体験と結びつけずに、知的・観念的に推し量り、理解しようとする意と見ることができる。

次に「自然」とは、「はからひ」を離れて「弥陀仏の御ちかひ」すなわち、「阿弥陀仏の本願の働き」・「仏智の不思議」のままに生きることを指す。

前節において述べたように、教えの言葉と自身の体験・現実が結びつかなければ、智慧とはならない。親鸞は「仏智の不思議」を、知的・

²⁶ 『浄土真宗聖典註釈版』（以下、『註釈版』と略す）621頁。

²⁷ 「はからひ」の原意は、『国語大辞典』（小学館）によれば「はからふ」は i 「はかる（計）」に「あう（合）」が付いた「はかりあふ」と、ii 「はかる」の未然形「はから」に反復・継続の助動詞「ふ」が付いたものとする説がある。筆者はiiの説を取りたい。「はからふ」には①相談する。協議する。打ち合わせる。②みずからおもいめぐらす。考慮する。③うかがいみる。④適切に処置する。取り仕切る取りなす、意であるとされる。また「はかる」には「おしはかる、推察する、予想する、想像する」の意味があることから、「はからふ」は「繰り返し推し量る」の意味と解釈したい。このように「はからひ」は、身体的行為というよりも「知的・精神的な行為・活動」を表現する言葉である。

観念的に理解しようとすることを誠めている。教えの言葉は、実践と体験を通して初めて分かり、体得できるものであって、知的・観念的には理解できないからである。

親鸞がここにおいて「はからひ」あるいは「自力」・「義」と呼んだのは、「仏智の不思議について思議すること」、すなわち「仏智を、言葉・概念のレベルで知的・観念的に理解・認識すること」を指していた。「不思議なる仏智」を思議することによって理解・認識することはできないからである。親鸞は「御消息」において、「はからひ」・「義」・「自力」を同じ意味で使用している²⁸。親鸞は「自然法爾章」において、次のように語っている。

「自然」といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて迎へんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とは申すぞとききて候ふ。ちかひのやうは、「無上仏にならしめん」と誓ひたまへるなり。〈中略〉弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねに沙汰すべきにはあらざるなり。つねに自然を沙汰せば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなるべし。²⁹

ここにおいて「自然」とは、行者が「はからひ」を離れ、「よからんとも、あしからん」とも思はず、「南無阿弥陀仏とたの」む時に、阿弥

²⁸ 『親鸞聖人御消息』第6通に「如来の御ちかひなれば、『他力には義なきを義とす』と、聖人（法然）の仰せごとにてありき。義ということは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり」（『註釈版』746頁）。また第19通に「また他力と申すは、仏智不思議にて候ふなる時に、煩惱具足の凡夫の無上覚のさとりを得候ふなることをば、仏と仏のみ御はからひなり。さらに行者のはからひにあらず候ふ。しかれば義なきを義とす候ふなり。義と申すことは、自力のひとのはからひを申すなり」（『註釈版』776頁）とある。

²⁹ 『註釈版』621頁。

陀仏の誓い（すなわち仏智の働き）によって「無上仏」への仏道に導かれることを指している。

親鸞はここで、仏智に対して思議することを、「はからひ」、「義」、「沙汰」等と呼ぶ。仏智の不思議とは、仏が人々を救う目に見えない働きであり、その働きは、人間の認識を超えていて、言葉によって、知的に理解することはできない。心を集中して、念仏して、阿弥陀仏に任せ、委ねる時に、その働きに運ばれるのである。

『正像末和讃』には、「自然法爾章」に続いて二種の和讃が置かれているが、そのうちの一つは、次のごとくである。

よしあしの文字をもしらぬひとはみな
まことのころなりけるを
善悪の字しりがほは
おほそらごとのかたちなり³⁰

と、「よしあしの文字をもしらぬひと」すなわち文字によらず、ひたすら念仏して、「南無阿弥陀仏とたのむ」人々は、「まことのころなりける」として、「善悪の字しりがほ」、すなわち「仏智の不思議」を文字によって知的・観念的に理解・認識しようとする人々は、「おほそらごとのかたちなり」と看破する。

親鸞の、仏智に対するこのような態度は『歎異抄』第二条にも見られる。

しかるに念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法門等をもしりたるらんと、ころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば南都・北嶺にもゆゆしき学生たちおほく座せられて候ふなれば、かの人にもあひたてまつりて、往生の要よくよく聞かるべきなり。親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひと（法然）の仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり。（下線は筆者）³¹

³⁰ 『註釈版』622頁。

³¹ 『註釈版』831頁。

親鸞は、ここで、「念仏以外の往生の道・法門を求めること」、すなわち「学問として仏教を求めること」を誡めている。その理由は「自然法爾の事」における表現と同様に、「不思議である仏智」を思議することによって理解・認識しようとする方法自体に誤りがあるからである。「思議すること」によっては、仏智に出会うことができないのである。この「思議」が意味するのが、南都・北嶺の学問仏教であった。したがって親鸞は、当時の「南都・北嶺の学問を中心とする仏教には智慧がなく、無智・無明である」と看破したのである。親鸞は、このような「無智・無明なる学問仏教」を「自力」と呼んだ。

そして、ここで親鸞が仏智を獲得する方法として示すのが、「ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべし」との師・法然の言葉である。すなわち、ひたすら念仏して、阿弥陀仏にまかせ、委ねる仏道の実践である。そこには、「はからひ、自力、義」が介入する余地がない。この言葉は「自然法爾章」の「(阿弥陀仏が)南無阿弥陀仏とたのませたまひて迎へんと、はからはせたまひたる」の内容と重なっており、これこそが「智慧を得る方法」であり、「仏智の不可思議」に出会う方法である。

6、おわりに ー現代社会の無明を超えるためにー

親鸞は、学問によって仏智を推し量ろうとする、南都・北嶺の学問仏教を退けた。そしてその「御消息」において、そのような態度を「はからひ」・「義」であり、「自力」であり、無智・無明であるとした。これに対し「他力」とは、「はからひ」を離れて、「ただ念仏して弥陀にたすけられる」、または「南無阿弥陀仏とたのむ」こととした。「仏智不思議の働き」、「阿弥陀仏の本願力」に出会うには、「仏智を言葉のレベルで、知的・観念的に理解・認識しようとする生き方」(自力)を離れて、「ただ念仏して阿弥陀仏にまかせる生き方」(他力)に入らなければならない。そうでなければ仏智の働きに運ばれることができないからである。

このように考えると、現代人一般の認識方法は、親鸞の言う「自力」であり、智慧を欠いた無智・無明に他ならない。物事を言葉のレベルで、知的・観念的に理解・認識しようとするからである。そこには仏

智が働かない。したがって、現代人が抱える孤独、孤立、不安、不信、虚無感、死への恐怖等の苦悩は、親鸞の視点から言えば、無智・無明なる認識方法にその原因があると言える。このような認識方法は、科学の知を基盤とした現代の教育が、人々に伝えてきた方法でもある。したがって、現代人が抱える精神的苦悩を解決するためには、理解・認識方法の転換が必要である。

それは、抽象化された概念としての言葉を頭で操る「知的な認識方法」から、身と心によって世界に直接触れていく「感性的な認識方法」への転換である。その転換のための方法は、釈尊における定（瞑想）であり、親鸞の言う念仏、あるいは「仏智の不思議に任せる生き方」であり、仏教の各宗派において実践されてきた坐禅、唱題目等の行法に他ならない。そしてこれらの行の核心は「意識の集中」である。

このような理解・認識方法の転換によって、私たち現代人は、見えない繋がりを回復し、孤独、孤立、不安、不信、虚無感、死への恐怖等の苦悩から解放されていくことになるだろう。そして、このことは、智慧を獲得し、あるいは仏智と出会って、無明を超えることを意味しているのである。

* 本稿は、2011年12月14日 岐阜聖徳学園高校・職員宗教研修会における筆者の講演「絆の回復－人生の意味に出会うために－」の内容を基に執筆したものである。

参 考 文 献

<原典類>

真宗聖典編纂委員会 [1988] 『浄土真宗聖典註釈版』 本願寺出版部

<書籍類>

NHK クローズアップ現代取材班

[2010] 『助けてと言えない－今30代に何が－』 文芸春秋

大峯 顯 [2005] 『宗教の授業』 法蔵館

奥田知志 [2011] 『もう、ひとりにさせない－わが父の家にはすみか多し』

いのちのことば社

- J.P.ミラー [1994]『ホリスティック教育』（吉田敦彦他訳）春秋社
 中村雄二郎 [1977]『哲学の現在』岩波書店
 [1992]『臨床の知とは何か』岩波書店
 人間主義心理学会 [1999]『人間の本質と自己実現』川島書店
 畑山博 [1992]『教師 宮澤賢治のしごと』小学館
 羽矢辰夫 [2011]『ゴータマ・ブッダのメッセージ』大蔵出版
 V.E.フランクル [1961]『夜と霧』（旧版・霜山徳爾訳）みすず書房
 ホリスティック教育研究会 [1995]『ホリスティック教育入門』柏樹社

<論文類>

- 有田秀穂 [2011]「仏教と脳神経科学」、『親鸞とは何か』講談社 MOOK
 伊藤隆二 [1995]「ホリスティック・パラダイムの研究－新しい青少年育成の
 ために－」『伊藤隆二 教育著作集－人間と教育を考える』
 福村出版
 [1999]「トランスパーソナル教育とスピリチュアリティの覚醒－「真
 理」を生きる人間になる－」、『東洋大学大学院紀要』第35集
 千石真理 [2012]「スピリチュアルケアとしての内観療法」『日本仏教心理学会
 誌』第3号
 藤能成 [2010 a]「浄土真宗における主体性（Ⅲ）－「御消息」に見る獲信の
 過程－」『仏教文化』第19号
 [2010 b]「現代人の問いに答える真宗学の構築に向けて」『龍谷大学論
 集』476号
 [2011 a]「現代社会に巣食う虚無感を克服するために－妙好人の言行
 と仏智－（Ⅰ）」『真宗学』123・124合併号
 [2011 b]「現代社会に巣食う虚無感を克服するために－妙好人の言行
 と仏智－（Ⅱ）」『九州龍谷短期大学仏教文化』第20号
 藤能成ほか [2012]「仏道における行と慧」『印度学仏教学研究』第60巻2号
 吉田敦彦 [1999]「ホリスティック教育論の射程」、人間主義心理学会編『人間
 の本質と自己実現』川島書店 所収

（本研究所客員研究員・龍谷大学文学部教授）

真宗カウンセリングの自己洞察に関する研究

— 内観療法を応用する段階の検討 —

讓 西 賢

キーワード：真宗カウンセリング、自己洞察、内観療法

1 問 題

筆者は、先の研究¹⁾において、日常生活における苦悩、その解決のためのカウンセリング、カウンセリングでの一連の過程を如来の回向で説明できることを論述した。そして、カウンセラーはその回向を具現化するための触媒の機能であると位置づけた。そこでは、カウンセリングの自己洞察の過程は、C. ロジャーズのカウンセリングの6条件を充足することによって展開されるとしてきた。しかし、この自己洞察が、具体的にどのように深められていくのかは、必ずしも明確になっているわけではなかった。如来の回向によって展開される自己洞察は、具体的には、どのようにカウンセラーとクライアントの関係のなかで深められ、どのような段階を経ていくのであろうか。

クライアント中心療法においては、自己洞察の展開もクライアントの自己治癒力にまかせられる。一方、真宗カウンセリングにおいては、カウンセラーは触媒の位置づけであり、クライアントの感情を無条件に受容する態度を基本として、両者の関係のなかで確認すべき条件を充たす時点において、様々な心理療法の技法を導入することは可能であると考えられる。本研究においては、真宗カウンセリングにおける自己洞察の展開の過程とそこに導入可能な時期と心理療法の技法について検討する。

¹⁾ 讓西賢 2011 カウンセリングの治療的メカニズム—浄土真宗の教義を通して—
韓国 東國大學校 仏教文化研究院『佛教學報 第58輯』P327～P355 韓訳付

2 真宗の信心獲得の過程

親鸞が29歳にして20年修学した比叡山を下りたのは、天台教学における救済の目標が「忘己利他²⁾」であることへの絶望であったと思われる。「煩惱結縛」「厚己諍利」「当時快意³⁾」の自己を見つめ、そこから脱却できない自己への救済を求めての必死のものがきであり、その切実さから法然の本願念仏の教えに出遇えたともいえよう。忘己できない現実の自己への肯定が親鸞を支えていたのであろう。

阿弥陀如来の本願の第十八願「十方衆生 至心信楽 欲生我国」に代表されるように、阿弥陀如来の本願は、「煩惱結縛」「厚己諍利」「当時快意」の充足に固執し、自己中心にしか生きられない自己を救済する用きであり、親鸞はこれによってのみ自己を肯定・受容することが可能であった。この本願によって衆生が救済される用きが回向であり、曇鸞は、菩提にいたる道を障げる衆生の心を遠離すること、すなわち回向が成就するために障害となる衆生のところを遠ざける如来の用きを成就の障菩提門⁴⁾と表現し、智慧と慈悲と方便の機能をもって届けられると説明した。

曇鸞による成就の障菩提門は以下の通りである。

智慧門：自楽を求めず。我が心自身に貪着することを遠離するが故に。進を知りて退を守るを智、空・無我を知るを慧という。智によるが故に自楽を求めず、慧によるが故に我が心自身に貪着することを遠離す。

慈悲門：一切衆生の苦を抜く。衆生を安んずること無き心を遠離するが故に。苦を抜くを慈、楽を与えるを悲という。慈によるが故に一切衆生の苦を抜く。悲によるが故に衆生を安んずるこ

²⁾ 最澄『山家学生式』「悪事を己に向え好事を他に興え、己を忘れて他を利するは、慈悲の極みなり。」

³⁾ 『無量寿経 下巻』「煩惱結縛、無有解已。厚己諍利、無所省録。富貴栄華、当時快意。」

⁴⁾ 曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註卷下 解義分 六、障菩提門章』

と無き心を遠離す。

方便門：一切衆生を憐愍して、心、自身を供養し恭敬する心を遠離せるが故に。

正直を方、己を外にするを便という。正直によるが故に一切衆生を憐愍する心を生ず。外己によるが故に自身を供養し恭敬するところを遠離す。

如来の智慧によって、知進守退と知空無我が衆生に成就していると説明される。煩惱にしたがって突き進んでいっても、守退によって必ず立ち止まって自己の身勝手さに気づかされ、けっして一人では生きられないことを知らされるということである。思い通りにならないことで苦悩することは、如来の智であり、年老いて、一人では生きられない老苦は、若いときも一人で生きていられたわけではないことを気づかせる如来の慧である。衆生が苦悩し、カウンセリングを求める動機づけは、如来の智慧なる回向によるものである。

慈悲によって、衆生の根源的な苦を抜き、自分に生まれた意義と喜びを実感する楽を得ることができると説明される。児童・生徒の不登校、十代後半に見られるパニック障害、あるいは、少年による窃盗などの反社会的行動などは、当事者やその家族にとっては大変な苦悩である。苦悩であるがゆえに、カウンセリングを受けるなど、関係者のすべてが、その苦悩である問題行動の背景を点検し、当事者がかかえていた根源的な苦に気づき、それを除去することができる。したがって、社会生活において苦悩が生じたことが、根源的な苦を除去することになるから抜苦与楽である。カウンセリングを求めて来られるクライアントは、すべての人がこの阿弥陀如来の回向を受けているのである。

『歎異抄第四章』には、親鸞のことばとして、慈悲の説明が記されている。「聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし。浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもって、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり。」衆生の思いに応えて支援しようとする聖道の慈悲と、如来の大慈大悲心による回向ですくわれる浄土の慈悲に分けて説明されている。

蓮如は、ここに慈悲を明解に、「人にはおとるまじき、と思うころあり。この心にて、世間には、物も仕習うなり。仏法には、無我にて候ううえは、人に負けて信をとるべきなり。理をまげて情を折るこそ、仏の御慈悲なり⁵⁾」と説明している。人に負け、理不尽な経験をし、辛く悲しい思いに沈むことは、人間にとって苦悩そのものであるが、それが縁となって根源的苦と向き合うから、仏の慈悲であるという。来談されるクライアントは、如来の慈悲が届いて苦悩され、その勧めに応じてカウンセリングを求められているのである。

曇鸞、親鸞、蓮如ともに、慈悲は、人間の思いを充たすはたらきではなく、人間が思いの充足に固執する本性に気づき、それによって思い充足への固執から解放されるはたらきととらえている。したがって、人間社会において、苦悩しカウンセリングを求めることは、自分に生まれた意義と喜びを獲得する過程において、不可欠であるといえるであろう。

方便によって、すべての人を哀れみ、自分の思いに執着しないはたらきが届くと説明される。如来の本願である智慧と慈悲が、具体的に事実として届く手立てが講じられていることが方便である。具体的な苦悩の一つ一つが、智慧と慈悲が衆生に届くように、具体的に如来によって講じられた手立てである。

この如来の回向は、すべての人間に届き、苦悩に沈んだ人間が、苦悩の解決への過程を経て、自分に生まれた意義と喜びを獲得できる。この具体的な支援がカウンセリングであると解釈するのが真宗カウンセリングである。蓮如は、このことを「信心獲得すというは、第十八の願をこころうるなり。この願をこころうるといふは、南無阿弥陀仏のすがたをこころうるなり。このゆえに、南無と帰命する一念の処に、発願回向のこころあるべし。これすなわち弥陀如来の、凡夫に回向しますこころなり。これを『大経』には、「令諸衆生 功德成就」ととけり⁶⁾」と『御文』で説明している。すべての人間にこのはたらきは届いているが、阿弥陀如来の回向であると認識できるのは、教えを

⁵⁾ 『蓮如上人御一代記聞書』第160条

⁶⁾ 『御文』 第五帖 第五通

聞いている真宗門徒に限定されるのであろう。

3 信心獲得とカウンセリングの接点

具体的なカウンセリングの過程を釈尊は、『観無量寿経』に説いておられる。序分の「禁父縁」から「定善示観縁」において、苦悩の始まりから、釈尊によるカウンセリングマインドが示され、正宗分において、釈尊のカウンセリングの技法が示されている。『序分』に示される仏教カウンセリングのカウンセリングマインドと過程は、以下の通りである。

①王舎城の悲劇と釈尊のカウンセリング

『涅槃経』に詳細が記され『観無量寿経 序分』にも紹介されている王舎城の物語は仏陀釈尊が在世の頃の実話である。王舎城の頻婆娑羅王とそのお妃韋提希の間には、長年、子が生まれなかった。夫の愛が薄れることを案じた韋提希は、占い師の『山に住むある仙人が3年後に死亡し、その生まれ変わりとして子を授かるであろう』という予言を得て、待ちきれずにその仙人を部下に命じて殺害してしまう。ほどなく韋提希は身ごもるが、部下から殺害した仙人が死に際に「私の生まれ変わりの男児は、父親を殺害する大罪人になろう」と予言して息絶えたことを聞かされ、高い塔の上から韋提希は子を産み落とすが、子は小指を骨折するだけで助かり成長を遂げる。この男児が阿闍世である。当時の釈迦族の権力争いも絡んで、釈尊の従弟で釈尊に恨みをもつ提婆達多から出生の秘密を知らされた阿闍世は、父頻婆娑羅王を七重の牢に閉じ込め餓死をもくろむ。しかし、母韋提希が密かに食べ物を買っていることを知り、母をも殺害しようとするが、家臣の月光と耆婆の説得を受けて殺害は思いとどまり、韋提希を幽閉する。

幽閉された韋提希を仏陀釈尊が支援する経過が、『観無量寿経』に示され、親鸞は、『教行信証 信巻』に『涅槃経』を引用し、頻婆娑羅王殺害後の阿闍世と韋提希・家臣とのやりとりを通じて、阿闍世がすくわれていく経過を説明している。

わが子に夫を奪われ、わが身を拘束された韋提希は、深い苦悩の底

に沈みながらも、釈尊に、必死に救いを求めていく。彼女と釈尊のやりとりでの言動を『観無量壽經 序分』のなかから、順にあげてみると次のようである。

厭苦縁

- 1) 「時韋提希、被幽閉已、愁憂憔悴。……我今愁憂。世尊威重、無由得見。願遣目連 尊者阿難、興我相見」(さて、閉じ込められた韋提希は、心もくだけ、悲しみのために身もやつれ果ててしまいました。「私は今、つらくてどうしようもありません。釈尊にお越しを願うのは、あまりにおそれおうございますから、どうか、お弟子の目連尊者と阿難尊者をおつかわし下さり、この苦しんでいる私に力をおつけ下さい」)
- 2) 「爾時世尊 在耆闍崛山、知韋提希 心之所念、即敕大目犍連 及以阿難、從空而來。佛從耆闍崛山沒 於王宮出。」(耆闍崛山におられた釈尊は、韋提希の心をお見通しになり、すぐに目連尊者と阿難尊者に命じて空からつかわされました。仏陀ご自身は、耆闍崛山から姿を消して、たちまちのうちに王宮に出現されました。)
- 3) 「時韋提希、見佛世尊、自絶璽珞、挙身投地。號泣向佛 白言世尊、我宿何罪、生此惡子。世尊復有何等因縁、興提婆達多 共為眷屬。」(仏陀釈尊の尊いお姿を拝した韋提希は、はりつめていた気持ちが破れて、身につけていた玉飾りを引きちぎり、身を投げ出して号泣しました。そして釈尊に向かって「世尊、私は、何の報いで阿闍世のような悪い子を生んだのでしょうか。それに、御仏であるあなたまでが、何の因果で、わが子をそそのかした悪者の提婆達多と血がつながっているのでしょうか」とぶちまけました。)

欣淨縁

「唯願世尊、為我廣説 無憂惱處。我當往生。……今向世尊、五體投地、求哀懺悔。唯願佛日、教我觀於清淨業處。」(「どうか世尊、この私のために、憂いや悩みのない処をお教えてください。私は、そのような世界へただちに生まれたいのです。……私の罪を懺悔致します。どうぞ、智恵深き仏さま、私に、少しの濁りもない浄らかな御園をお教え下さい」)

- 4) 「爾時世尊、放眉間光。其光金色、遍照十方 無量世界、」(これを聞いて釈尊は、眉間から金色の光をお放ちになりました。その光は、あらゆる方角に広がり無数の世界を照らしました)
- 5) 「時韋提希、白佛言世尊、……我今樂生 極樂世界 阿彌陀佛所。唯願世尊、教我思惟、教我正受。」(私には今、極樂世界の阿彌陀仏のみもとに生まれたいと願う心がおきてきました。どうぞ世尊、私の心が安らぐ道をお教え下さい)

散善顕行縁

- 6) 「爾時世尊、即便微笑、有五色光、從佛口出。……告韋提希。汝今知不、阿彌陀佛、去此不遠。汝當繫念、諦觀彼国 淨業成者。我今為汝、廣說衆譬。」(それを聞くと、釈尊は快い笑みをもらされました。その口から五色の光がかがやき出しました。……これまで沈黙を守っておられた釈尊は、このとき初めて韋提希にお告げになりました。「あなたは気づいているでしょうか。あなたのたずね求めた阿彌陀仏は、ここから遠く離れたところにいらっしゃるわけではありません。……私は今からあなたのために、極樂国土の思い浮かべ方をいろいろ説いてあげましょう」)

厭苦縁から散善顕行縁において、韋提希と仏陀釈尊の3回のやりとりが示されている。具体的に釈尊から韋提希に発言がなされたのは、6)の散善顕行縁になってからで、それまでは釈尊は見守りとうなずきに徹している。1)と2)のやりとりでは、苦しいから、ひたすら助けを求めている状態を示す韋提希であり、自分の心に注目せずに、他者によって自分の思い通りの周囲の状況を獲得したい他者依存の韋提希であるが、その感情を理解し、受容している釈尊のすがたが示されている。

3)と4)のやりとりでは、釈尊に、愚痴と恨みと不満をぶつけ、カタルシスしている韋提希であるが、自絶瓔珞、挙身投地と、今まで自分は当てにならないものを頼りにしていたことに気づき、それらをすべて投げ出している韋提希である。阿彌陀如来の知進守退の智慧が韋提希に受けとめられたことが示されている。自分の過去から現在の心や生き方に目が向き、五體投地、求哀懺悔と自己の身勝手さと向き

合い、その罪深さを受け入れている韋提希である。今までは、瓔珞で着飾り、夫やわが子も含めた他者を利用して自己の思いを遂げようとしていた自己であったことの罪深さに、阿闍世の叛逆に遭って初めて気づいた韋提希である。それに対して、釈尊は、ことばは何も発せず、放眉間光 其光金色と眉間から、金色の光を十方の世界に放たれた。このことは、過去の自分の支えをすべて放棄して、人生観を根底から作り直そうともがき苦しんでいる韋提希を受容し、支え、わがこととして存在している釈尊の温かさと共に感の強さを示している。韋提希が一人で、カタルシスしもがいているのではなく、ことばで何も指示はしなくとも、傾聴して感情を受容し、共感していることをしっかりと韋提希に伝達している釈尊であることが、明確に示されている。この釈尊の姿勢は、C. ロジャーズのカウンセラーの3条件と合致するものである。

5) と6) のやりとりでは、問題が自分の人生観や心にあることに気づいたうえで、自分が本当に安らげる道を教えてほしいと懇願する韋提希が示されている。この韋提希の姿勢は、厭苦縁で他者依存の姿勢で釈尊に助けを求めた姿勢と大きく異なっている。自分の心こそが問題であり、他者を利用して思いを充たそうとした自己の罪を受け入れたうえでの安らげる道への懇願である。「唯願世尊、教我思惟、教我正受」は、どうにもならない自己中心で「煩惱結縛」「厚己諍利」「当時快意」の自己であることを受け入れたうえで、その自分の目指すべき道への懇願である。自己に目が向き、具体的に自分がどう歩くべきであるかという自己洞察への動機づけが高まったの懇願である。この韋提希に対して、釈尊は、ここまで、彼女に一言も発していないが、「唯願世尊、教我思惟、教我正受」の発言の後、「爾時世尊 即便微笑」(その時に世尊、すなわち微笑したもう)と、積極的な支持を示されている。韋提希が自己に目を向け、自己洞察への動機づけが高まるまで、釈尊は、自らの指示はなされていない。そして、その時期の到来を確認して、初めてことばを投げかけている。最初に「汝今知不、阿弥陀仏、去此不遠」と、阿弥陀如来にすくわれるということは、今の韋提希がすくわれることであって、自己洞察を抜きにして問題が解決する

ことはないと言われたのである。それから、具体的な釈尊の説法が韋提希に対してなされている。

その後、釈尊の説法が始まり、韋提希は信心獲得の道を歩み始めたといえる。真宗のカウンセリングが、この王舎城の事件に端を発した韋提希への釈尊の救済に示されているといえる。王舎城の悲劇は、今日の人間の生活の喩えであり、韋提希と阿闍世はその代表である。韋提希は、王舎城での阿闍世の出生に関する苦悩を通して、自己の心に潜む身勝手な自己中心性に気づくことにより、自分に生まれた意義と生きる喜びを獲得し、その後の人生を生きることができた。釈尊のカウンセリングともいふべき『観無量寿経 序分』で示されたカウンセリング過程は意義深い。厭苦縁まで釈尊が示された傾聴・感情の無条件の受容・共感にはカウンセラーに不可欠の態度である。さらに、欣浄縁、散善顕行縁で示されたカウンセラーの指示的態度ともいふべき姿勢は、クライアントの自己洞察への動機づけを十分に確認されてから示されている。

親鸞が、「それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」と位置づけた『無量寿経』には、如来の徳を示して「荷負群生 為之重担⁷⁾」（群生を荷負してこれを重担とす）や「於諸衆生 視若自己⁸⁾」（もろもろの衆生において、視わすこと自己のごとし）と説かれている。すなわち、如来は、人間の苦悩を引き受けて重い荷物として背負い、人間を見つめるときには、あたかも自分を見るようであると、その徳が示されている。この如来の姿勢は、カウンセリングマインドとして、現在の心理療法に説かれていることである。苦悩に沈む人間がすぐわれるのは、その苦悩を共に背負って無条件に受容し、あたかも自分のこととして見つめる共感的理解を示すカウンセラーのはたらきによることが、『無量寿経』に、示されているといえる。このはたらきは、如来の用きであるが、具体的にはカウンセラーがそれを代行しているから、筆者は、先の報告において、カウンセラーは触媒のはたらきであると説明した。

⁷⁾、⁸⁾ 『無量寿経』証信序

真宗カウンセリングにおいて、クライアント中心療法の理論に基づいたカウンセラーの姿勢は、クライアントが自己の心と向き合い、自己洞察への動機づけが高まるまでは不可欠であるといえる。真宗カウンセリングにおいて重要なことは、クライアントの苦悩と苦悩の克服の過程が、本願成就のための阿弥陀如来の回向であるということである。この成果を確実にする一例が、韋提希が自己の心と向き合い、自己洞察への動機づけを高めてから、釈尊の説法が成されたことである。自己洞察を深めるために、クライアントのこの段階以降においては、カウンセラーからのほたらきかけが有効であることを示唆している。クライアント中心療法による、クライアントのペースにまかせた支援も有効であるが、この段階におけるカウンセラーからのほたらきかけは、自己洞察を促進するうえでは有効であるといえる。

4 内観療法と自己洞察

真宗カウンセリングにおいて、カウンセラーの受容的な傾聴・無条件の感情受容・共感的姿勢によって、クライアントの自己洞察への動機づけが高まってからは、カウンセラーからのリードが有効であることが示唆できる。『観無量寿経 序分』欣浄縁で韋提希が述べた「唯願世尊、教我思惟、教我正受」に代表されるように、クライアントが、自己の感情・心と向き合い、自己洞察への動機づけが高まったと判断される段階において、今日提唱されている多種多様の心理療法のなかから、自己洞察を促進する心理療法を導入することは可能であろう。ここでは、浄土真宗とかかわりの深い内観療法の応用について検討してみる。

吉本伊信（1916～1988）が開発した自己探求法といわれる内観療法は、クライアントの自己洞察への動機づけが高まってからは有効であると思われる。今日、内観療法は、人間教育の一助として学校で、人材開発の研修として職場で、更生教育の一助として少年院や刑務所で、神経症・依存症の心理療法として病院臨床の場で用いられているようである。

内観療法は、自分にとって重要な人物との関係を①お世話になったこと ②お世話等をして返したこと ③迷惑をかけたことの3点に絞っ

て、身調べと称して、誕生～入学、小学校、中学校、高校、大学、現在等、時間系列に沿って、具体的に自己を振り返り調べることに、すなわち洞察を強制することに特徴がある。集中内観として1週間日常生活から隔離して身調べを積み重ねる方法と、日常内観として日常生活のなかで、毎日数分～数時間身調べを継続する方法がある。内観療法は、治療の早期から指示的にクライアントに対して、半ば強制的に自己洞察を促す点において、真宗のカウンセリングやC. ロジャーズの来談者中心療法と異なっているといえる。

内観療法の概要は、以下のようにまとめることができる。

(1) 状況設定

- A 場所：静かな個室
- B 姿勢：楽な姿勢で座る
- C 時間：朝6時～夜9時を1週間
- D 作業：内観のテーマにそって自己探求
基本的な生活として、お勤め、清掃、草取り [会話はしない]
後半に坐禅念仏の場合もある…深く長い呼吸での念仏

(2) 内観のテーマ

母親・父親・配偶者など重要な人物に対して、

- A 世話になったこと
 - B 世話して返したこと
 - C 迷惑をかけたこと
- } を、年令順に具体的な事実について自身で身調べをする（誕生～入学、小学校、中学校、高校、大学、現在等）

(3) 指導者との面接

- A 場所：研修生の部屋
- B 位置：対面
- C 時間：1～2時間ごとに3分～5分 1日8回

内観療法は、身調べといわれる自己洞察を促進し、自分の思いを超えて、周囲からお陰さまの支援をいただき生かされていたことに、クライアントが気づくことを目標としている。生活のなかで生じた苦悩をきっかけとして、それまで気づけなかった「生かされているお陰さ

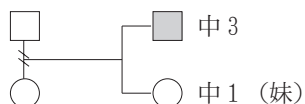
ま」に目覚めることを目標にしている点は、阿弥陀如来の回向とそれらを受けとめる真宗カウンセリングと共通している。したがって、真宗カウンセリングに内観療法を導入することは可能であるが、前述の通り、治療の早期から強制するのではなく、クライアントの自己との向き合い方の段階を考慮し、導入可能な時期を間違えないことが重要である。

(4) 事例研究

事例をもとに、真宗カウンセリングにおける内観療法の併用を考えてみる。

【事例】万引きして補導された中学3年男子生徒

CD ショップで音楽 CD 3 枚を万引きしたが、店側の配慮で学校での指導を条件に諸機関には通報されなかった。学校長の依頼で、本生徒とのカウンセリングを開始した。



家族構成は、実母と中学1年の妹との3人家族で、本生徒が小学校1年生の時に、両親は離婚している。離婚後、母親は、生活のため近くのスーパーへ働きに出て現在まで続けている。母親は、本生徒の幼児期から父親との不仲が続き、離婚後は仕事に追われ、子どもに十分にかかわれたとは、とてもいえない。しかし、授業参観や保護者会などには必ず出席し、衣食住についてはきちんと世話をしている。本生徒は、小学校・中学校を通して、学校では特に問題となる行動はなく、一緒に遊んだりする友人もいて、欠席も少なく目立つ存在ではなかった。友人との遊びは積極的ではなく、誘われればついていくという感じで、自分の気持ちを表現することはほとんどなかった。学業においては、授業への参加度は悪くはなかったが、成績は、中学校では徐々に低下し、中学3年では中の下程度であった。家庭では、学校での出来事や自分の感情などはほとんど話さず、現在でも母親との会話は多くはないが、居間で一緒にテレビを見るなど、家族へのアタッチメントは見られている。

本事例への見立ては、幼児期の自己万能感の獲得が不十分であったことから、主我が十分に発揮されない状態で、児童期から青年期に達していることが課題と思われた。したがって、自己表出が弱く、他者との対等な関係が結びにくく、緊張をうまく表出できず、児童期における自己肯定感の弱さがうかがえた。また、必ずしも十分に欲求を充足出来ているわけではないので、欲求不満耐性の弱さが感じられ、周囲への内的な不満・敵意が感じられた。

こうした見立てのもと、本事例を無条件に受容して、主我や自己肯定感の弱さを克服する支援としてのカウンセリングを開始した。そのためには、周囲への不満感情が、カウンセラーに表出されるようになることが、何よりも重要なことと考えられた。その感情を無条件に受容し、自己肯定感の弱い自己に向き合えるようになった時から、意図的に内観療法に誘導して、自己洞察を促進し、「自分の思い通りの期待を周囲から得ることに固執していた自己であった」という気づきをカウンセリングの目標とした。

①第1期（1回目～7回目）

自分から進んでカウンセリングを求めたわけではなく、明らかにカウンセラーを拒否し、目を合わせることもなく、ほとんど、ことばを発することもない。沈黙の時間がとても長い時期であった。万引きのことには向き合えていない本事例であったので、学校生活や家庭生活のことから尋ねて、少しずつラポールをはかっていった。学校では部活動には参加せず、特別仲のいい友人もないことや、自宅で家族とテレビを見たりゲームを一人でしている時が一番楽しいということを述べ、小学校のころからの好きだったテレビ番組やゲームのことを得意げに話すようになった。

②第2期（8回目～10回目）

父親の記憶はほとんどないと話し、母親は、家ではゆっくりかかわってくれなくて、幼児期は寂しかった記憶しかなく、母親に甘えると怖い顔でにらまれ、がまんしなければいけないという思いは、現在も強いと話す。テレビを見ているときの母親は、結構機嫌がよかったので、家族一緒にテレビを見ることは、今でも好きである。母親を好きと意

識してはいない。むしろ、嫌いで、家にいない方が気楽に思うが、一人でいるのが一番好きかという、よくわからない。万引きは、小学校5年生のときからやっていた。回数は、多いわけではなく、年に2・3回ぐらい。いつも、「つかまってもいい」と思っていた。

母親は、妹には手をかけていた。妹はだから嫌い。学校では、いつも他のこと比べられている気がして、勉強も何もかもいやだった。成績の良い子しか先生は褒めないと思っていたので、自分は、どうせダメなんだとしか思っていなかった。

③第3期（11回目～15回目）

かなり、周囲への不満が表明され、自分の内面に目が向いてきたので、11回目からカウンセリングのセッションのなかで、内観療法を応用して、母親に関して、世話になったこと、世話して返したこと、迷惑をかけたことについて、記憶のある幼児期から現在までの身調べに誘導した。最初に世話になったことを改めて求めると、母親に対して世話になったことを考えたこともなかったことに、本事例は気がついた。自分の思いを充たしては貰えない。でも叱られるから我慢しないといけないとしか感じていなかったと気がついた。また、世話をして返したことについては、我慢して、特別反抗をしなかったことをまっさきに挙げた。さらに、迷惑をかけたことについては、万引きして、お店に呼び出され仕事を休ませたことを挙げ、最初のセッションでは、内観による洞察は深まったといえるものではなかった。

内観4回目（カウンセリング14回目）では、世話になったこととして、母親は働いて収入を得る為に最善を尽くしてくれたこと、自分を健康に生んでくれたことを挙げ、して返したこととして、自分が母親に心配をかけないことを挙げ、迷惑をかけたこととして、涙を流して自分のことしか考えられなかったことを挙げるに至った。

内観を導入したことによって、自分の思いを充足することを中心にして生活していた自分に気づき、周囲から支援され自分らしく生きることを願われていることをスムーズに洞察できたのではなからうか。15回目は、事前に最終回と申し合わせていたので、内観は行わず、本事例のまとめのセッションとした。小学校5年生からたびたび繰り返

してきた窃盗は、母親に気づいてほしいという思いであると思っていたが、そうではなくて、自分が自分に向き合うチャンスを探めているのだと気がついたと本事例は述べている。15回でカウンセリングは終了し、その後の本事例は、普通科の高校へ進学し、運動系の部活に参加して、中学のころよりは友人との付き合いも良好になったようである。〔母親述〕

本事例のカウンセリングにおいて、抑圧された感情のカタルシスだけでなく、窃盗（万引き）をする自己の内面を洞察して、本事例が自己肯定感を有するまでを支援目標とした。この目標を実現するために、カウンセラーは、当初は徹底して本事例を受容し、無理に自己洞察を求めず、本事例の心にそってカウンセリングを進めた。第2期になって、本事例が感情表出し始め、カタルシスが進んで自己の心に目が向くようになったことを確認して、第3期に内観を取り入れた。『観無量寿経 序分』の欣浄縁、「唯願世尊、教我思惟、教我正受」に匹敵する段階と判断したからである。第3期では、内観の成果があって洞察が促進され、本事例の自我発達の支援は、かなり適切になされたといえよう。

無条件の受容を経て、自己の内面と向き合えるようになった段階での内観による洞察は、クライアント中心療法によるクライアントのペースまかせの洞察よりも的確で、時間が短くて済む可能性がある。本事例は、後半の内観によって親の思いや行為を理解し、自分が愛されていることに気づけた。そして、反社会的行動を犯す必要のない自分を実感できた。この少年の犯した反社会的行動と補導されたことが阿弥陀如来の慈悲であり、この用きを受けてカウンセリングと身調べという自己洞察から、自分の思い違いに気づき、今のままの存在意義と愛されている喜びを発見することができた。

（5）浄土真宗のカウンセリングと内観療法

内観療法は、積極的に自己洞察を促進し心理的支援を果たすから、有効な心理療法である。しかしながら、半ば強制的に内観を勧める場合には、すべての人が同じように洞察できるとは限らず、上辺だけの自己洞察になる危惧があり、自分に生まれた意義と生きる喜びを心底

実感できるとは限らない。

真宗カウンセリングは、苦悩を訴え悲痛な叫びや不安・不満を表す人こそ、阿弥陀如来の慈悲が具現化された人と理解し、この苦痛と向き合い、自己洞察をすることによって、自分の存在意義と生きる喜びを発見されることを目標としている。したがって、カウンセリングでは最初に傾聴し、共感的理解の態度をもって、クライアントの感情を無条件に受容する。このつながり（ラポール）のなかから、カウンセラーとクライアントの信頼関係が生じ、この絆が後押しして、カタルシスを経て、次第に目を背けていた自分自身に目が向くようになる。

真宗カウンセリングでは、この段階において、内観療法の技法を導入することが可能になり、洞察を促進する手段として、両親や家族など重要な人に世話になったこと、それに対して返したこと、迷惑をかけたことの身調べは有効であると思われる。自己洞察を促進する有効な手立てとして、多くの心理療法との併用の可能性を真宗カウンセリングは有しているのではなかろうか。

参 考 文 献

- 真栄城輝明 2005 『心理療法としての内観』 朱鷺書房
- 三木善彦 2007 『内観療法 心理療法プリマーズ』 ミネルヴ書房
- C.R.Rogers 1957 "The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change" *Journal of Consulting Psychology* Vol.21 1957 95-103 (伊東博・村山正治監訳2001『ロジャーズ選集(上) 誠信書房』)
- C.R.Rogers 1959 "A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, As Developed in the Client-Centered Framework" In Koch.S [Ed] *Psychology: A Study of a Science, Vol 3 Formulations of the Person and Social Context*. New York: McGraw-Hill, 1959 184-256 (伊東博・村山正治監訳2001『ロジャーズ選集(上) 誠信書房』)
- 真宗大谷派 1978 『真宗聖典』

- 真宗聖教全書編纂所 1980『真宗聖教全書 三經七祖部』
- 讓西賢 2004 「真宗カウンセリングの治療理念－自己治癒力の検証－」
岐阜聖徳学園大学 仏教文化研究所紀要第3号 P1～P17
- 讓西賢 2005 真宗から見たカウンセリング－カウンセリングの意義
に関する理論的検討－ 日本仏教教育学研究第13号 P16～P34
- 讓西賢 2008 a 「真宗カウンセリングの治療過程の意味づけに関する
研究－来談者中心療法のプロセス・スケールとの対応－」大谷大学
学生相談室研究紀要 第6号 P20～P34
- 讓西賢 2008 b 真宗カウンセリングの有効性に関する研究－智慧の
はたらきとの対応－ 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第8号
P43～P64
- 讓西賢 2010 カウンセリングの無条件受容の仏教的意義づけに関する
研究－真宗カウンセリングの立場から－ 大谷大学学生相談室研究
紀要第7号 P30～P41
- 讓西賢 2011 カウンセリングの治療的メカニズム－浄土真宗の教義を
通して－ 韓国東國大學校仏教文化研究院『佛教學報 第58輯』P327
～P355 韓訳付

(本研究所所長・本学教育学部教授)

《シンポジウム》

いのちの尊厳

シンポジスト：

哲学から見た「いのち」：

保呂篤彦氏（客員研究員 筑波大学教授）

仏教から見た「いのち」：

石上和敬氏（客員研究員 武蔵野大学准教授）

真宗から見た「いのち」：

渡邊了生氏（客員研究員 相愛大学講師）

コメンテーター：青木新門氏（作家）

コーディネーター・司会：

桃井信之氏（客員研究員 元岐阜聖徳学園大学助教授）

司会

シンポジウムに先立って青木先生がお話くださいましたように①、いのちに関する現代の諸問題は、ずいぶんと前からたくさんの事が指摘されています。そのうちの1つに、お話の最後の方にありましたが、凶悪犯罪の低年齢化の問題に関わって、「神戸連続児童殺傷事件」の“酒鬼薔薇聖斗”と名告る少年が起こした犯罪あたりから若い子供たちがいわゆる凶悪犯罪を起こすようになったということがあります。先生のお書きになった本や、以前の講演会などでお聞きしたのですが、酒鬼薔薇聖斗がなぜあのような恐ろしい事件を起こしたのか、それは「死」というものを知りたかったと先生はお話しされていました。つまり、あの少年はおばあちゃんが好きだったのに、両親の都合でおばあちゃんに会うことが出来なくなったと。そして、私の最も愛するおばあちゃんが亡くなってしまった。おばあちゃんを奪った死というものは何か、そのことを知りたくて昆虫を刻んでみたり、それで済まなくなり、犬や猫のいのちを奪ってみたり、それでも済まなくて人

間の首を斬った、というようなお話であったと思います。つまり、彼は死というものを知りたかった。私たちが死というものを知りえないような、実体験できないような社会の中に生きているから、このようなことが起こってきたのだということです。それは、私たちがいのちの見えない時代を生きている、ということの1つの象徴的な出来事ではなかったかと思います。

ところで、皆さまのご記憶にもあると思いますが、宮崎県で牛の口蹄疫が問題となり、全国的規模へと拡大していきました。私は北海道の十勝というところに住んでいます。周りには酪農家もたくさんいます。その事件が起こったという時から、北海道の農場の入り口には石灰が撒かれました。宮崎で起こったことですが、全国的に拡大した問題です。その時の報道で、とても気になった表現がありました。それは、何十万頭の家畜が「殺処分」されたという言葉です。殺処分という言葉は、ここで普通に使うような言葉だったのだろうか、と思い直したわけです。殺処分という表現は、確かに事実であるでしょうが、いのちということに関して、それこそ人間の都合からしか考えられていないということを確認しうる1つの表現ではなかろうかと思います。しかし、それが現代社会を生きる私たちのいのちの価値観として当然だというように、固定化されて受け止められているのではないかと思ったわけです。

少し分かり易い例を挙げますと、学校給食の際に、「いただきます」という言葉を子供たちに言わせないで欲しいという親御さんが出始めていると聞きます。親御さんが何故そのように主張するかといえば、それは、自分たちが働いたお金で給食費を納めているのだから、もう「いただきます」と言う必要はないのだと、ましてや手を合わせるなどということは気持ち悪いからやめてくれ、ということです。皆さま方はこのことをどのようにお考えになるでしょうか。私は、簡単に納得することはできません。お金の問題ではないと思います。大きないのちの犠牲、多くのいのちの犠牲の上に私のいのちが成り立っているということへの感謝、あるいは、人間という存在の罪深さを自覚する言葉として、「いただきます」と日本人は伝統的に言ってきたのではないかと思います。いのちが見えなくなってきているのだと思います。この親御さんのように、

給食費を納めているのだから、という理屈を突き詰めていけば、そのお金がしかるべき所に渡らなければならないことになります。しかし、お金が渡るのは、食糧生産者であったり、流通業者であったり、そのような人や場所にお金が渡るといことがあったとしても、食べられる牛や豚や鳥や魚に渡るわけではないのです。米や麦などに渡るわけではありません。ただ私たちのいのちを長らえるために犠牲になっているということですが、そのいのちにまで眼が至らない、という社会になっていることが、学校給食に「いただきます」と言わせるなどというような現象として表れているのではないのでしょうか。

いずれにせよ、いのちが見えない時代になっているから、様々ないのちの問題が起きているということになるのだと思います。今日は、先ほどご紹介にありました、哲学の立場から保呂先生、仏教学の立場から石上先生、そして、浄土真宗の立場から渡邊先生にパネリストになって頂きまして、いのちに関するシンポジウムを進めて参りたいと思います。

いろいろな問題がありますが、いのちに関わる問題。少し大きな枠で言えば、地球環境問題・環境破壊の問題、あるいは、生命倫理の問題、人権とか差別に関わる問題もいのちの問題でしょう。あるいは平和の問題もあると思います。平和や非戦の問題を取り上げて見ましても、有史以来、戦争という問題は無くなっていません。これだけ戦争の悲惨さやいのちの問題が叫ばれている時代であって、アメリカをはじめ、世界各国には“軍事産業としての経済”という部分が存在しています。それは軍事的なバランスを取るための抑止としての意味合いに止まらず、結局は戦争が起これば経済が回るということになるわけです。これは適切な表現ではないかもしれませんが、“適度に戦争がないと困る”というような人たちがいるという経済や社会の構造になっているということです。大きな矛盾を抱えた社会の中に私たちはいま生きているのだということです。ですから、どのような問題も解決に至る方途を見つけるということは大変に難しいことだと言わざるを得ません。しかし、私たちにできることもあるはずですし、少しでも今の私たちに可能なことをこのような機会に明らかにしていくことができたらという願いをもっております。

なるべく分かり易く、何が問題で、どこをどのようにしていけばいいのかということのを少しでも具体的に、踏み込んだ話し合いが出来ればと思っています。

保呂篤彦氏

このシンポジウムのお話を頂いた時に、何を要求されたのかと申しますと、いま司会の桃井先生が仰ったように、「哲学の立場」から「いのち」を定義せよということ、そして、その定義に沿って「いのち」に「尊厳」があることを明らかにせよということです。さらにその上で様々な生命問題について具体的な提案をせよとも求められました。しかし、そのようなことはできませんというのが私のさしあたりの答えです。

まず「哲学の立場」ということですが、そのような立場は存在しません。しかし、「いのちの哲学」、つまり「生の哲学 (Lebensphilosophie)」という一つの流れは存在します。この「生の哲学」において「いのち」というものは、思惟や理性の根底をなすものであり、根本事実だとされます。ですから、「いのち」は極め尽くすことができない。思惟や理性がそれを基礎づけることはできない。理性の法廷で裁けるものではない。「いのち」は「いのち」自身から理解すべきであると。このように、「いのち」の定義自体に否定的な態度を取っているわけです。定義というものは、定義していますとますます話が抽象的になってしまう場合があります。「いのち」の現場に携わる、そのような場面に直面することが大事で、そうしなければ「いのち」は分からないと仰った青木先生のお言葉とも共鳴する見解だと思います。

では、どのように話をしていけばいいのでしょうか。今回私は次のようなことを考えてきました。私たちは、以上のことにもかかわらず、「いのち」のことが分かったような顔をして議論をしているのではないか。それなら、まず、私たちは「いのち」という言葉をどのように使っているのかということから振り返ってみてはどうだろうかということ です。それが資料の2番目の「いのちの諸相」というところです。

資料の冒頭には「生物学におけるいのち」と書きました。これは聞きかじりでしかありませんが、生物学において「いのち」がどのよう

に考えられているのかということです。もちろんこれは、1つの立場、1つの方向からの話でしかありません。生物学においては「いのち」を「代謝」と「生殖（遺伝）」という2つのポイントから理解しているそうです。「代謝」というのは、私たちの個体としての「いのち」に焦点を合わせた理解です。「生殖」というのは、自らが自らとは異なる別の個体を生み出すという継続・持続という側面を捉えたものだと思います。生物学では「いのち」を「個」と「個を超えて継続するもの」という2つの面から捉えているということです。

それでは一般の人たちは、「いのち」ということを聞いた時にどのようなイメージを持ち、どのように使用しているのでしょうか。これについては、森岡正博氏が行った調査（MORIOKA, Masahiro, "The Concept of Inochi: A Philosophical Perspective on the Study of Life", in: *Japan Review*, 1991, vol 2, pp.83-115.）を参考にさせて頂きました。結論を言いますと、森岡氏が分析した日本人一般が抱く「いのち」の概念というものは、生物学が挙げている定義と表面的にはそれほど異なりません。一方で、有限な個々の生命体において捉えられる側面と、それを超えて無限につながっていく側面とを合わせ持っているというのが森岡氏の結論です。この両側面は、ギリシャ語では「ビオス」と「ゾーエー」という2つの言葉で表現されます。「ビオス」とは、個の「いのち」を指し、「ゾーエー」とは、連続する「いのち」を指すそうです。ただ一般の日本人が抱く「いのち」理解は、その中を見ていきますと、生物学でいう2つの「いのち」に対する捉え方とは、必ずしも一致しない点を含んでいるように思います。生物学の2つの側面の「生殖（遺伝）」に近いのが、私の「いのち」は私の祖父母、父母を通して受け継がれ、私も子供たちを通して孫、子孫の世代へとつながっていくものだという理解でしょう。しかしながら、ここでの「いのち」のつながりの側面はそれだけには限られていません。

資料の方には、「いのちの広がり」と書いておきました。特に継続する側面、つながる側面が、親子であるとか、生殖や遺伝でつながるだけではなくて、私たちは食べることによって生命を保つことができるわけですから、他の動植物の「いのち」とつながっているということ

です。このような理解は異なった側面ではないかと思ます。

さらにその広がりについて言いますと、その動植物は必ずしも他の生命体を食べることによって「いのち」を保つというだけではありません。水や空気や太陽光といったものが存在しなければ、「いのち」の繋がりも可能にならないということであれば、さらに「いのち」が広がっていきます。それは皆さんもご存じの「生態系」ということでもあります。それがもっと拡大されれば「地球生命」みたいなものになってくると思ます。

そしてさらに見ていきますと、当たり前と言えば当たり前ですが、祖父母を通して、父母を通し、私を通して子供たちに伝わっていくというところに、すでにかげがえのない個の「いのち」という価値、精神的な生命といえますか、そのようなものが3つ目の要素として含まれてくるだろうと思ます。かけがえのない個の「いのち」。このかけがえのない個の「いのち」をかけがえのないものとしているような、人間同士の精神的、人格的な繋がりとしての「いのち」という側面があるだろうと思ます。そのように見ることができると思ます。

それに加えて、「諸宗教におけるいのちをめぐる言説」ということに目を向けていくと、これまで話してきた「個」と「個を超えるもの」という範疇では捉えられないような側面が見えてきます。キリスト教にしても、仏教にしても、それぞれにおいて「いのち」に関する言説を有しているわけです。

私の知る限り、キリスト教においても、仏教においても、否定され克服されるべき生の側面と、それを克服することによって得られる喜ばしい、望ましい肯定的な生の側面といったものが出てきているように思ます。キリスト教であれば、「古い人を脱ぎ捨てて、新しい人を着る」といった表現がされます。そして、キリスト教の重要な概念ですけれども、「復活」というようなことが言われます。このような考え方には、2つの「いのち」の相が含まれているでしょうし、さらにそれを超えて「永遠のいのち」といった相が考えられていると思ます。仏教については、この後、先生方から詳しく教えて頂けることと思ますが、いま私が聞き及んでいることを申しますと、「生老病死」を苦として捉えている「いのち」の相があり、それを超える「仏のいのち」

というものがもう一方で考えられていると。つまり、仏教においても「いのち」に2つの相が考えられているだろうと思います。

私たちが「いのち」ということを考える場合には、多くの方が生物学に関して、仏教に関して何らかの形で知っているわけです。ですから、私たちが「いのち」ということを考える場合、これらの視点が何らかの形で含まれているだろうと思います。

その上で、「いのちの尊厳」ということですから、そのことにも触れておきたいと思います。今回取り上げられたことは、広い意味での「生命倫理学 (bioethics)」の問題だろうと私は捉えています。そこで「バイオエシックス」のことを少し考えてみました。初期の「バイオエシックス」に「尊厳」という概念を持ち込んだのは、キリスト教の立場に立つ研究者であったと言われています。厳密に言いますと、この「尊厳」は“sanctity of life”という言葉で語られ、最近では「神聖性」という訳語が当てられるようになっているものです。これはキリスト教の立場から導入されているものですから、元々は、人間の「いのち」に限定されて用いられていました。人間は「神の似姿 (imago Dei)」ということにして、他の「いのち」とは区別される特別な価値を有するのだというのが、本来的な考え方になっています。この考えの重要なバリエーションで、現在、「バイオエシックス」と呼ばれる分野において扱われる「尊厳」概念のもとになっているのは、おそらく18世紀のドイツの哲学者であるイヌマエル・カントが語った「人格の尊厳」という概念だろうと思います。この「尊厳」はドイツ語では“Würde”と言ひ、英語では“dignity”です。これは人間を「人格」として捉えて、この「人格」というものは「物件」とは違うとします。「物件」は単に「手段」として用いることが許されるけれども、「人格」はそれ自体が「目的」であって、単に「手段」として用いることができないものだと考えられています。単に「手段」として用いられるものは、他のものと「手段」としての有用性が同じであれば、取り替えることができるわけですから、それに見合った「価格 (price)」を持っています。「人格」についてはそうではないので「価格がつけられない (priceless)」のだと。そのことを言い換えて、「尊厳」を有しているのだ、他のものと取り替えられないのだと言ったわけです。この2つの「尊厳」というのが

「バイオエシックス」の中で用いられる「尊厳」という概念の基になっていると考えることができます。

では、その後この「尊厳」ということが「バイオエシックス」の中で、素晴らしい理解の仕方だというように言われてきたのか、キリスト教徒はいいことを言ってくれたねと言われてきたのかというと必ずしもそうではありません。

その問題について少しお話したいと思います。医学研究者の中には、このような「尊厳」とか、「神聖性」という概念を研究の場に単純に持ち込むことに嫌悪感を示す方もいます。彼らは、人文学の研究者が、自然科学研究あるいは医学研究を妨害するためにこの概念を振りかざしているにすぎないのだと主張します。没価値的な科学研究にのみ自分の立ち位置を定める研究者からすれば、「尊厳」概念に待ったをかけられるというのは迷惑な話だということも理解できます。そこまで言わないにしても、「尊厳」概念というものが、「いのち」をめぐる倫理的問題の議論を一撃で終わらせてしまうような働きを持っているということも批判する方もいます。「尊厳」というものを最高の価値だと考えると、その根拠を示すことが非常に困難ですし、その上で「尊厳」というものが不可侵性を意味すると解釈されると、確かに議論を一撃で終わらせてしまうという機能を持っているということも理解できます。

さらにもう少しいきますと、「尊厳」というものは内容が不明確だという批判も存在します。先ほど言いました「神聖性」という概念は、「いのち」はそれぞれの質に応じて取り扱いを考えるべきだという議論に対抗するものとして導入されたと思われまます。ところが、カントが行ったように、「尊厳」というものを「人格」という、「いのち」のある種の質と関連させるならば、「尊厳」は本来有していた意味を失っていくようにも見えます。例えば、同じように「人格（パーソン）」という概念を用いながら、何が「パーソン」なのかといったことを考える際に、自己意識能力とか対応能力というものに、その基準を置く場合があります。そうして、胎児とか、場合によっては新生児を「人格」ないし「パーソン」から除外して、選択的人工妊娠中絶とか、障害を持った新生児への治療中止とか、そのような問題を何とか正当化しようとする議論が生

れます。英語圏の「バイオエシックス」における「パーソン論」といったものは、「尊厳」という概念を用いながらその本来的な意味を失ってしまった典型的なケースではないかと思います。

「尊厳」概念がこのような理解の方へと進められていくと、結局はどのようなものでも「尊厳」ありとされてしまう危険性もあるだろうと思います。私はそのような事態を「尊厳バブル」とでも呼んだらどうかと思います。どのような「いのち」に「尊厳」があるのかということが、全く恣意的に決められてしまう可能性があるということです。まったく自分の思い通りにならない人生を生きる「いのち」は、人間の「いのち」として「尊厳」がないのだから、とっとと死なせてくれ、といったものにまで「尊厳」概念が使われかねないということです。

「尊厳」概念については、「尊厳」の所在に関して2つぐらい大きな問題があるだろうと思います。1つは、もし「尊厳」を有するものが個々の生命体だとした場合、つまり「尊厳」の所在は「個」だ、“individual”だとした場合、その「尊厳」を有する“individual”は人間に限られるのか、あるいは人間を超えた他の“individual”な生命体も「尊厳」を有すると考えるのかという問題です。先ほど言いました「パーソン論」というのは、自己意識能力とか対応能力とかいうある種の生物の能力に「人格」の基準を置きます。人間の赤ちゃんに自己意識能力というものは欠けているかもしれませんが、しかし、よくテレビなどに登場する自動販売機にコインを入れて飲み物を手に入れることのできるチンパンジーは、当然「人格 (person)」であると考えなければなりません。そうすれば種を超えて、ある能力を持った生命個体ということにまでこの「尊厳」を広げることができるわけです。しかし、このような理解で果たしていいのかという問題もあるでしょう。さらに、そのような能力に限らず、すべての生物個体について「尊厳」が存在するのではないかというように議論を進める可能性もあるかと思います。

もう1つの問題は、では「尊厳」を有するのが「個」に限定された「いのち」だけではなくて、むしろ個体を超えて「いのち」そのものに「尊厳」を認めることができないだろうかということです。例えば、私たちが遺伝子を操作するというので、現在存在しないような生物種

をこの世界に新たに生み出すという時に、私たちが何らかの畏れを感じるならば、それは個々の生命体に感じているというよりは、「いのち」そのもの、生命そのものに対してある種の畏敬を感じているのだと見ることができません。そうすると、「個」を超えた「いのち」そのものが「尊厳」を有するといったような考え方ができるかもしれないと思います。

最後に、この発表で私が何を言おうとしているのかをまとめて言いますと、大したことではないのですが、「生命倫理学 (bioethics)」というものの具体的な中身を見ていきますと、環境倫理学であるとか、医療倫理学であるとか、生物学・医学の研究倫理であるとかが、まさに「いのち」に関する問題を議論する学問分野になっているわけですが、どうもそれぞれの場で議論される時に、先ほど私が言いましたように、私たちが分かったように思って「いのち」の問題を議論しているという状況が、「生命倫理学」を論じる現場の研究者たちにも当てはまっているのではないかということです。「いのち」とは何かといった時に、実は分かっていないのだけれども、分かったような気になって、つまり無自覚にどこかの立場に定位して、それに基づいて「尊厳」といったものについて言及してしまうということがあるのではないかと思います。

例えば、環境倫理学ですと、「いのち」の広がりや相ということが環境倫理学を論じる際の関心の中心になります。そうすると「個」の「いのち」の側面といったものが、視界から消えていってしまうのではないのでしょうか。環境倫理学の言葉に「環境ファシズム」というのがあります。私たちはこの自然環境の中でしか生きられないにもかかわらず、環境を破壊しながら自分の「いのち」をつないでいる。生態系を維持する行為が正しい行為で、生態系を破壊することが悪い行為だとするならば、人間は悪い行為をしていることになります。ある人間と野生の生物がいて、どちらを犠牲にするかといった時に、生態系にどれだけ寄与したかということをもとにして判断すれば、人間はマイナスですから、それならばヘビを助けて人間を殺しましょうというような議論を展開する。このような「環境ファシズム」の立場に立つ生命倫理学者が出てくるということになります。それは、「いのち」のどこ

を見ているのかといった時に、非常に無自覚にある面だけを見ていて、そこから「尊厳」というものも考えているのではないかと思います。

もう1つ、医療倫理学ということになると、ごく自然なことですが、対象はまさに何らかの病気を患っている患者という個人になりがちです。その際には当然、「いのち」の「個」の相が中心になります。それを超える「いのち」の相というものは、いつの間にか視界から消えて、しかも「尊厳」というものが、「個」だけが持ちうるものであり、「個」が現に持っているものだという見方だけに陥ってしまう危険性があるのではないかと思います。

要するに、「いのち」の特殊な相だけに意識を向けるのではなくて、もっと様々な相があることを考えて、それを自覚にもたらした上で、それぞれの問題を議論するべきではないかということです。「バイオエシックス」には、成立当初キリスト教を中心とした貢献がありました。ところが基本的に「バイオエシックス」というのは、例えば、現に病院内で起こっている問題などに指針を出して実行するための議論として展開されてきたわけです。何とかして多くの人の合意を得るということがその目的であったために、その後はキリスト教という特殊な立場からの言及というものはなるべく避けようということで、非常に世俗的な学問として発展することになりました。したがって、キリスト教はもちろんのことですが、仏教の立場からの「いのち」に対する理解というものなども、現在の「バイオエシックス」にはほとんど反映されていないと言っていると思います。ですから、これから先、「いのち」の様々な相を考える場合、仏教からの貢献というものも当然重要になってくると思います。一面的にならないということで、極めて重要な貢献ができるだろうと考えているところです。

司会

保呂先生からは、「哲学から見たいのち」ということでお話しいただきました。少し難しいお話もあったかと思いますが、恐らく私が思うところでは、いのちの問題といっても見る角度から、視点から異なってくるのだ、ということだろうと思います。私たち一人ひとりの頭の中においても様々ないのちの見方があるのであって、このような議論をする場合には、まず頭の中を整理しなければならないのだというこ

とではないでしょうか。特に「いのちの諸相」という箇所では先生が仰ったように、いのちを見る時に、生物学的に見る場合もあれば、そうでない場合もあるのであって、現代社会に生きる私たちの中にも、いのちに関する定義が混在しているということをもっと理解する事が必要であるということです。

これは保呂先生がおっしゃったこととは少しずれてくるのかもしれませんが、環境問題に取り組んでいけば、個のいのちがどこかでないがしろにされてしまい、いわゆる環境ファシズムのようなことになってしまう。あるいは、医療倫理学においては、個のいのちばかりを重視するようになってしまうのだということです。

このような問題を踏まえながら、後にもう一度議論していきたいと思います。

では続きまして、「仏教から見たいのち」ということで石上先生にお話を頂きたいと思います。

石上和敬氏

「仏教から見たいのち」という場合、仏教という何か1つの教義というものがあるように感じられるかもしれませんが、そうではありません。この後、渡邊先生が「浄土教・真宗から見たいのち」ということでお話を頂くわけですが、インド、中国、日本において仏教というのはいくつかの宗派に別れて展開してきています。日本の場合でも、宗派ごとの理解というものがあります。インドでも中国でも同じです。ですから、そのようなものをひっくるめた仏教一般というものがあるようなイメージを持ってしまいがちですが、実は現実にはそのようなものは存在してこなかったということになります。仏教のどの伝統に着目するのかによって「仏教から見たいのち」ということの切り口がかなり変わってくるのだらうと思います。このことを最初に申し上げておきたいと思います。

その上で、本日はどこに着目してお話をしていくのかといえば、聖徳太子です。聖徳太子は、こちらの学校とも関係があります。聖徳太子の制定された「17条憲法」というものがあります。その第2条に

「二に曰、篤く三宝を敬え。三宝とは仏法僧なり」という有名な文言があります。それに引っかけてというわけではありませんが、お配りしたレジュメに仏教の3つの宝である「仏法僧」に帰依していくという三帰依文というものがございます。これは日本の仏教の多く宗派が大事にしているご文です。

本日は、日本の仏教徒が宗派を問わず、広く慣れ親しんできたこの三帰依文を1つの手掛かりに「仏教から見たいのち」ということを考えてみたいと思います。先ほど、保呂先生のご発表の資料の中で、「仏教は生老病死から仏のいのちへ」と書いてあります。私の発表は、基本的には保呂先生のこの内容を少し敷衍させて頂きながらお話しするようなこととなります。

人身受け難し、今すでに受く。仏法聞き難（がた）し、今すでに聞く。この身今生にむかって度せずんば、さらにいずれの生にむかってかこの身を度せん。大衆もろともに至心に三宝に帰依したてまつるべし。

自から仏に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、大道を体解して、無上意を発さん。

自から法に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、ふかく経蔵に入りて、智慧海のごとくならん。

自から僧に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、大衆を統理して一切無碍ならん。

無上甚深微妙の法は、百千万劫にも遭遇（あいあ）うこと難し。わ我いま見聞し受持することをえたり。願わくは如来の眞実義を解したてまつらん。

三帰依文の中心は、「自から仏に帰依したてまつる」、「自から法に帰依したてまつる」、「自から僧に帰依したてまつる」という3つになります。しかし、本日はその前後の文言に注目してみたいと思います。

まず、初めの2行について考えてみたいと思います。最初に「人身受けがたし、今すでに受く」とあります。この場合の「人身」とは、「人のいのち」というように理解いたします。仏教が興ったインドで

は、輪廻転生という考え方が、前提としてありまして、生き物である生類はその行為の善し悪しなどに応じて天の神々の世界や、人間界や、動物や、地獄などのいずれかの境界に生まれるとされています。つまり、私たちは人間だけではなく、天の神々の世界や、動物、地獄など、様々な境遇に生まれる可能性があり、そのことを考えれば人間としてのいのちを受けることは、確率としても珍しいことなのだ、稀有なことなのだということが「人身受けがたし」ということです。人間として生まれることは非常に難しいことであり、稀なことなのだということが、この三帰依文の1つの押さえということになります。またこのことは同時に、人間以外の生類、例えば動物たちに生まれることもあり得るのだという考え方をみんなが共有するということになりましたし、人間のいのちと、動物たちのいのちの間に決定的な違いを設けないような見方を育んだと言えるかもしれません。何年か前に「セブン・イヤーズ・イン・チベット」というチベットを題材にした映画がありました。その映画の中でも、ミミズを殺そうとしたら、それはご先祖様が生まれ変わっているかもしれないから駄目だというような話が出てきたと思います。なお仏典では、人間として生まれること自体が、確率的に極めて希少であることをいろいろな喩えを用いて教えています。数千年に一度しか花を開かないとされる優曇華の花とか、盲亀浮木の譬というものがございます。そのような喩えを用いて、人間としてのいのちを受けることは大変に珍しいことなのだという考え方が基本的にはあったと思います。

ところで、人間と動物のいのちの間に大きな差異を見ないにもかかわらず、なぜ人間に生まれることが尊く、優れていることだと考えるのかと申しますと、仏教では元来、人間だけが、仏になることができると思ったことが関係していると思います。輪廻の世界観では、人間の世界よりも神々の世界の方が上なのですが、神々の世界から直接仏になることはできません。神々の世界に生まれた方も最終的には、人間に生まれてからでないと仏になることができないということが書かれていたりします。そういう意味で、人間として生まれることは、仏になる可能性を手に入れるという意味で尊いのだということがあるの

だろうと思います。

次の「仏法聞き難し、今すでに聞く」に進みたいと思います。仏の教えを聞くということは、大変に難しいことである、しかし、いますでに聞いていますよということです。この点は、最後の2行のところにも、「無上甚深微妙の法は、百千万劫に遭遇（あいあ）うことかたし。我いま見聞し受持することを得たり」と再確認されています。三帰依文に触れるということは、すでに仏法に触れる縁を得たということです。これは本当に尊いことであると感謝の気持ちが生まれることは自然の成り行きでありましょう。ただその前に、なぜ仏の教えに出遇うということが、それほどに意味のある事なのかということです。このことについては、次のように答えることができると思います。生老病死に代表される様々な苦（思い通りにならないこと）に日々煩わされ、悩まされているわけですが、それらを克服すること、仏教用語では苦滅と申します。それは、涅槃、解脱、悟りといってもいいかと思えます。現代的に表現すれば、苦しみが無くなるということは、幸せになるということになろうかと思えます。先ほどの保呂先生の言葉で言うならば、「仏のいのち」ということにも関連して来るのだろうと思えます。これが仏教の最終的な目的に他ならない訳であります。人間としてのいのちを受けて、仏の教えに出遇って、究極的な幸せを実現するために、いまのいのちを頂いているのだと考える。これが大事なことではないかと思えます。つまり、なぜ仏の教えに出遇うということが有り難く喜ばしいことになるのかといえますと、仏の教えに出遇うことによって、我々が様々な苦しみを克服する、乗り越えていくという縁を頂いて、究極的には苦しみから解放されていくという道が開けてくるからということになります。ですから仏の教えに出遇うということは、尊いことなのだと考えていいかと思えます。

では次に参ります。「この身今生にむかって度せずんば、さらにいずれの生にむかってかこの身を度せん」という箇所です。「この身今生」というのは、このいのちということです。「度す」というのは、救うというほどの意味です。いま戴いているこのいのち、現在の生において究極的な幸福、仏教用語を用いれば悟り、涅槃ということですが、こ

の身において究極目標を達成できなければ、一体いつそれを行えるというのか、という問いかけがこの文章であります。すなわち、仏教に出遇って究極的な幸福を実現するために、今のいのちを無意味に過ごさないで欲しいという切なる願望が込められているかと思います。ここまでが1つの区切りです。

そしてもう1つ大事な点は、「大衆もろともに至心に三宝に帰依したてまつるべし」という箇所です。「大衆」とは、みんなという意味です。これらのことは自分一人に限定されるべき事柄ではなく、他の多くの人々も自分と同じように、仏教から見た究極的な幸福をいまこのいのちにおいて実現してほしいという、まさに仏の慈悲に根差した他のいのちへの配慮を読み取ることができるかと思います。この点は三帰依の中の「まさに願わくは衆生とともに」と記されている箇所にも見られます。「衆生」というのは、人間も含めた全てのいのちということになります。自分だけが究極的な幸福を目指していくのではなくて、多くのいのちと共々にということが繰り返されているということです。ここは非常に大きな意味があるのではないかと思います。

以上のことを、要約いたしますと、三帰依文から教えられる仏教のいのち観とは、今いただいているこのいのちとは、仏法を縁として究極の目的を実現するべく、懸命に努力するためにこそ、意味のあるものであるが、同時に他のいのちにもそれを促し、共々に歩もうとするいのちでもあるということになるのではないかと思います。

司会

石上先生には、大変分かり易く仏教のいのちの見方について、三帰依文の内容を取りまとめていただきました。それでは、次に仏教の立場の中でも特に浄土真宗、親鸞聖人の明らかにされた仏教の立場からどのようなことが言えるのか、渡邊先生からお願いしたいと思います。

渡邊了生氏

「浄土教・真宗から見たいのち」ということで、特にここでは保呂先生も問題にされておられました尊厳ということを取り上げてみたい

と思います。資料には「いのちの尊厳と、仏教・真宗にいういのちの平等」という言葉を挙げさせて頂きました。こちらの『仏教文化研究所紀要』第10号に小川一乗先生の「仏教からみたいのち」という論考が掲載されていますが、同様のことが真宗においても語られているのだということを定義としてまずは見ていきたいと思います。

小川先生は、縁起として生かされているいのちであるのだということをもまず押さえられていかれます。石上先生も言われましたように、「縁起によって戴^{いた}ているいのち」ということでもございます。それをいのちの平等、いのちの連帯性というように小川先生は言われていくわけですが、様々な諸条件、これは生きとし生けるものとの関係性、あるいは互いの人間性の条件という因縁によって成り立っている縁起するいのちであると語られていくのが小川先生の所論です。

小川先生のお考えは、実は大乘仏教の祖である龍樹の中観哲学というものの考え方に立脚しておられるわけです。そしてその龍樹のものの考え方は、中国の鳩摩羅什、また曇鸞に継承されていきまして、親鸞の思想にも影響を与えてくるわけです。

そのことを資料に従い伺っていきます。親鸞は、その手紙、『御消息』の中で、いのちについて、それが「生死無常の理（ことわり）」であるのだとして、縁起に生かされている衆生のいのちである、という趣旨のことを示しています。そして、我々のいのちが縁起なるものとして無常であり、生かされているということに気づかされ、自覚せしめられていく。このことを親鸞は「信心の智慧」という言葉で表現していきます。例えば『浄土和讃』には、「有無をはなる」という表現で信心の目覚め、気づかされたあり様を語っています。「如来の光明の用（はたらき）」によって、「有無のとらわれ」から解放され、そこからのちに対する根源的な価値観が出てくるのだと語っています。これは、仏教教理で言いますところの「平等」ということであります。分別なきように全てを見通していく、無我、縁起の道理への気づきを、親鸞は「有無をはなる」ということで示していきます。これは、親鸞が真宗念仏の信心の気づきの中で、「いのちの平等」という智慧の眼（まなこ）が開かれてくるのだということを端的に示しているということです。

つまり、真宗における信心の智慧という目覚めは、縁起として「生かされているいのち」への目覚めであり、「いのちの平等・連帯性」への気づきである。これが、「真宗におけるいのち」観の基本であろうと考えます。

「いのち」に関する「現代の諸問題の対応」ということを真宗的に考えていく時にも、縁起として生かされているいのち、そしていのちの平等への気づきということを経験的なスタンスとしていくべきであろうということです。

私も、このような「いのち」に関するシンポジウムに参加したり、本願寺派が力を入れているビハークなどにも関わる中で、様々な考える機会を与えて頂いております。そこで思いますことは、仏教や真宗において、「いのちの平等」ということを言うことは簡単なことではありますが、しかし諸問題を抱えた社会が宗教者にいま求めているものは、そのような社会の諸問題に対していかに仏教者、真宗者が答えるのかそれを教えてくれという要求であろうということです。ただ「いのちは平等」ということを振りかざして事を済ますというわけにはいかないと思います。その点では、保呂先生が言われました、パーソン論ということ、あるいは様々な層において価値観を総合的に判断して、どのような提示ができるのかということを考えていくことが仏教者であり真宗者であるのだからと思います。そのような側面から次のような課題に対応していかなければならないのではないかと思います。

ただし、そのいのちの基本的定義、概念を教条的、絶対的価値とすることなく、あくまで仏教者、真宗者の「願い」として「あるべき」価値基準として押さえながら、現代的諸問題への対応も考えていくべきなのだろうと思います。保呂先生も仰ってましたが、「いのちの尊厳」という概念規定、言葉のうちには、必然的に「尊厳のあるいのち」と「尊厳のないいのち」という視点、社会的峻別が潜んでいるように思います。そのような、仏教的に言う人間の分別心に内在する危うさにも言及していきながら、「いのちの尊厳」「いのちの平等」という2つのものの考え方から、社会の諸問題に何かしらの現実的な提示をできればと思います。

資料に取り上げた死刑制度に関しましては、例えば、『歎異抄』第13

条を見てみますと、「わがころのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人・千人をころすこともあるべし」という文言が出てまいります。縁が重なれば100人を殺すこともあるだろうけれども、縁が重ならなければ人1人殺すこともあり得ないのだと。この箇所では、善悪ということを語っていきます。さらに「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という結論付けもされます。ただし、だからといって、「薬あればとて、毒をこのむべからず」というような抑止という部分も語っているということです。

死刑制度に関することですから、罪を犯した者のいのちと、それを裁く側のいのちに該当するのでしょうか。罪を犯した者のいのちというのは、「尊厳のないいのち」、倫理的人間、善人のいのちは、「尊厳のあるいのち」と現代社会では理解されているようです。この2つの比較の中で、死刑制度という問題が語られていくのですが、「いのちの平等」を掲げる仏教、浄土真宗では、どのように判断していったらいいのでしょうか。特に親鸞は善悪の問題を『歎異抄』後序において「善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり」という言葉でも語っています。ですから、その辺りの事も考えながら、いのちの価値というもの、あるのか、ないのかということから問題にしていかなければならないのだらうと思います。

それから臓器移植に関することですが、ここでは現実的な問題として、医師による「ポイント・オブ・ノーリターン（蘇生限界点）」、脳死の判断ということがあげられます。いのちのリレーという綺麗な言葉で語られる社会的要請に対して、医師もなんとか判断をしなければいけないということでしょう。これが本当にしっかりとした判断なのかどうかという問題があると思います。これは医師が「尊厳のあるいのち」と「尊厳のないいのち」を峻別していかなければならないということになっていきます。これは「Quality of Life (QOL)」があるのか、ないのかということにもなってきます。

また加えて問題となるのは、臓器売買ということです。日本人が我が子のために子供の臓器を東南アジアへと買いに行くということを題材にした『闇の子供たち』という映画もありました。脳死の人のいのち

ちは「尊厳のないいのち」であり、臓器提供を受ける人のいのちは「尊厳のあるいのち」という峻別は果たしてどうなのかということでもあると思います。

次に自死に関する問題です。自死というものは、心の弱い人、精神力のない人が起こすものと数年前まで思っていました。実は私もある女子大学で、当時いた僧侶教員からの理不尽な言動に絶えかねて、自死を考えたことがありました。追い詰められていきますと、選択肢がなくなって行って、残りは生きるのか、死ぬのかという選択肢だけが残ります。そのような精神状態になっていくわけです。こうなってくると社会的な問題で、そのような精神状態の中において、誰かがその手を差し伸べてくれれば、もっと目が、選択肢が開けてくるわけです。そのようなところから、自死ということに関してもそれなりに考えるようになりました。

「生かされているいのち」への気づきというものは、一人だけの気づきだけでは孤独の中で自死を選んでしまう場合も起こってしまいます。社会的な共有概念としてそれぞれのいのちの気づきがあれば、自死ということも止められるように思います。

このことは、安楽死、尊厳死についても関係してくることで、また、いじめと自殺ということもあります。例えば、評論家の宮崎哲也氏が、なぜ最近の若い世代が自殺へと走ってしまうのかと、インターネット上で語られていました。「人は死んだら生き返る。来世に生まれ変わる。こういう昨今のスピリチュアル、オカルトブームによる影響がでている。スピリチュアリズムが輪廻転生を肯定すると自殺する子供が出てくるのだ」とありました。これは一側面の見方かもしれませんが、このようなことを言われているわけです。来世でのやり直し、再会、生まれ変わり死に変わるという輪廻転生を肯定したら、いまの生を生きることの価値が低くなるのだということも指摘されています。

そのようなことを真宗僧侶の立場から見ると、東本願寺の方からはあまり言われませんが、西本願寺の方からは浄土観を示す言葉として「俱会一処」という言葉が盛んに用いられていて、「また出会える世界があるのですよ」ということが強調されていることと重なって見えて

参ります。いまこの娑婆世界で死に別れても、来世のユートピアのような浄土でまた抱き合える世界があるのだということですが、果たしてこれは私たちが現代の自死ということを考えて時に、どのように理解されていくのであろうかという教学の問題点があると思います。

あとは虐待、いじめということですが、この問題は、現代では、その背景として親から子供への虐待の連鎖があり、それが引き金になっていることが多いという指摘があります。この連鎖をいかに断ち切っていくのかということが重要です。真宗の僧侶においては、篤志面接員としてそのような子供たちに対応されている方々もおられます。この辺りも含めた上で「いのちの平等」をいかに考えていくのかということも課題になってくるのだらうと思います。

司会

渡邊先生からは、浄土真宗の立場から見たいのちの問題についてお話をいただきました。浄土真宗も仏教ですから、基本的には仏教の縁起として生かされているいのち、様々な因縁によって成り立っているいのち（「縁起するいのち」）ということが基本であるということでした。その縁起するいのちから、平等なるいのちということもお話いただきました。しかし、現代社会においては、「尊厳のあるいのち」と「尊厳のないいのち」といういのちの見方が存在し、その見方から現代的諸問題の課題を探っていかれたということです。

ここまでの先生方のご発言をお聞きになって、青木先生何かコメントを頂けますでしょうか。

青木新門氏

私は今まで聞いておまして、一般の方が使っておられる「いのち」ということは、ほとんどが個のいのちであるように思います。つまり、生まれてから死ぬまでのいのちです。それに重点が置かれているような気がしてなりません。私などが使っている「いのち」というのは、無量寿のいのちのことを言っています。ところが葬式の現場などでも、私が初めてやったところは、無量寿である御本尊を中心に斎壇が飾られ

ていたのが、いつのまにか個のいのちといいますか、遺影写真中心の齋壇に変化していきました。カラー写真で、一番元気であった頃の写真が中心に飾られ、宗教は排除されていき、告別式、偲ぶ会、お別れ会などという表現に変化していきました。それは個のいのちが生きていた時のことを思い出したり、偲んだりするわけで、生前何を成し遂げたかによってその会の大きさが変わってくるということです。生きている間に成し遂げたことが重要になってしまって、いのちなどどこへ行ってしまったか分からない具合です。お通夜などは、いのちのバトタッチ、つまり生ある者と死を迎えた者との語り合いの場であったものわけです。しかし、今日のお通夜は、告別式よりもお通夜に出席すればいいといった具合で、バタバタと人が出入りする状態で、一向に語り合う場にはなっていないわけです。そして、世の中のパラダイムそのものがおかしくなっているのではないかと思います。

例えば、尊厳という問題に関しても同じです。私が文学を志すきっかけになったのは、吉村昭先生です。ところが吉村さんが亡くなる時に、カテーテルポートも抜いて、点滴も抜いて、奥様の津村節子さんと娘さんの前で、「俺死ぬよ」と言って亡くなっていかれました。そのことが読売新聞のトップに「壮絶な尊厳死吉村昭死去」という文章が書かれてあります。確かに壮絶であるかもしれませんが、私は尊厳死であるとは思いませんでした。自分のいのちは自分の物だから、自分がどうしようと勝手じゃないかという自殺に近いと思います。それがなぜ尊厳死といわれるのか。私はそのように思いました。

12年間も自殺者が3万人を超えて、なおかつロシアに続いて世界第2位の人口対比自殺率です。そのような国になってしまっています。にもかかわらず、太宰治にしろ、有島武郎にしろ、芥川龍之介にしろ、川端康成にしろ、江藤淳にしろ、三島由紀夫にしろ、吉村昭にしろ、全部自殺じゃないですか。私は文学や知識では、絶対に少年たちを育てられないと思います。子供たちは大人の背中を見て育てているわけです。そのパラダイムをシフトしないと。作家だと自殺は許されるのでしょうか。人格と才能は違うものです。その辺りの事を非常に感じるわけです。

司会

青木先生からは、具体的な問題として、「個」のいのちという視点と自死に関わる問題を取り上げていただいたと思います。果たして「いのち」というものは、自分のものとして考えていいものだろうかということ。この考え方と自死ということは非常に深く関わっていることだと思えます。このようなことに関して、仏教の立場からどのようなことが言えるのでしょうか。

石上和敬氏

「因縁によって生かされているいのち」ということは、仏教の中でよく使われるフレーズです。これは保呂先生が先ほどお話下さいました、「個のいのち」と「個を超えたいのち」ということとも関連するかと思います。例えば、先祖からの縦の連続として、また環境や生態系などの横の繋がりとして、様々な関係性によって、つまり、因縁によって私たち人間は生かされているのだと。このことは何も仏教に限らずとも言えることだと思えます。しかし、仏教の立場からもう1つの視点を付け加えるとすれば、様々な因縁によって生かされている私だけけれども、ご縁は頂くばかりではないということです。自分自身が周囲や後の世代の人たちに様々な縁を与え続けていくということにもなるわけです。「因縁によって生かされているいのち」ということを考える場合、ご縁は頂きながら、自分が意識する、しないは別として、様々な縁を周囲に与え続けているという視点もはずすことはできないのではないかと思います。

司会

石上先生は、先ほどのご発表で、時間の関係上、途中で省略されていたわけですが、資料の中に、「現代の諸問題、特に自死、いじめ、虐待に関するヒント」ということで、苦諦ということと、不二ということをお話しておられます。この辺りについても少しコメントを頂けますでしょうか。

石上和敬氏

仏教に四諦という教えがございます。四諦は、4つの真理とか、4つ

の原理とか言われるものです。この一番最初に、人生というものは苦に満ち満ちているというのがあります（苦諦）。その場合の苦は、先ほど申し上げたように、「思い通りにならないこと」ということです。私たちの人生というものは、思い通りにならないことにあふれているのだということです。最近の若い学生さんなどには、お金があれば何とかなるんじゃないかというような意見もありますが、しかし、そのような考えの人でも、いわゆる四苦八苦はあるわけです。四苦八苦とは、生・老・病・死、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦のことで、どれだけ時代が変化しても、私たちの思い通りにはならないわけです。いうならば、苦の代表選手とでも言いましょうか。その押さえがこの苦諦ということです。

これは、自死問題に取り組んでおられる僧侶の方々がいつも仰っていることですが、自死を選ぶ人々をいかに減らしていくのかということについて、「安心して悩むことのできる社会」をみんなが目指していったらいいのではないかということです。つまり、様々な悩みや苦しみがあるということをも否定的に考えるのではなく、お釈迦さまが仰っているように、様々な苦悩のあるところから出発していくのだということ。苦しみや悩みがあることは異常事態ではなく、誰にでもあるあたり前のことなのだとすることを、当事者も周囲も広く共有していくということが出発点になるのではないかと思います。

司会

「安心して悩むことのできる社会」を実現していく。逆に言えば、安心して悩むことのできない社会に私たちは生きているわけです。私が最近読んだ自死に関する資料の中には、渡邊先生も先ほど仰ってましたが、心の弱い者が自死するのではないということです。自死を決意する時は、鬱になっていると。ならば、鬱にならないような社会を実現していくということが必要であると語られていました。

この辺りのことは渡邊先生、いかがでしょうか。

渡邊了生氏

まず、いのちというものは、自分の物なのかということですが、仏教や

真宗では、もちろん「生かされているいのち」ということですから、自分の物ではないということになります。ここに立たなければならぬことは事実です。このような事実は、日頃の生活の中で、魚や豚や牛のいのちを食べながら生きているということを考えれば、自ずと気づかされることであろうと思うわけです。しかし、現実的な問題として、安楽死、尊厳死というのが、語られているということですし、アメリカやオランダやスイスという国々などでは、安楽死や尊厳死を認めているという傾向にあるわけです。この尊厳死や安楽死の場合は、特に健康問題に悩まれて、自死をされるということでもあります。これは日本の状況でも同じでして、平成21年の自死の原因は、やはり健康問題です。健康問題ということは、石上先生も仰っていましたけれども、生老病死の「生」というところに帰結していくことでしょうし、自死も「病」という視点で見ていったところにおいて、仏教・真宗から苦諦を乗り越え、滅諦にいかに至るのかということ説いていくことが重要であろうと思います。ただ、一人ひとりが気づいたとしても、人間は弱い生き物でして難しい場面も出てきます。例えば、東本願寺の女性僧侶の方がインターネットで、自分の娘さんが自死されたことに言及されておられました。娘さんは、浄土真宗で生きておられる方ですから、既に「生かされているいのち」ということを知っていたわけです。にもかかわらず娘さんは最後に自死を選んだ。自死というのは、社会的な問題でありながらも、最後には個的な部分で苦しんでいくということもあるだろうと思います。全ての人がいのちの気づきというところに立ったとしても、なかなか難しい現代的な問題であるなと思います。

司会

保呂先生は、何かこれらの点についてございませんでしょうか。

保呂篤彦氏

青木先生のお話を伺っていて考えたことがあります。定員オーバーの救命ボートに乗っていて、誰かが降りなければならないのだが誰も降りようとしな。その時に、イギリス人に対してならば、あなたが紳士ならば当然飛び降りることを選びますよ、と言えば飛び降りる。アメリカ

人であれば、あなたはヒーローになれますよ、と言えれば飛び降りる。ドイツ人であれば、それが規則ですから、と言えれば飛び降りる。では日本人だったらどうか。日本人であれば、みんなそうしていますよ、と言えれば飛び降りると。そのような笑い話があります。日本文化の中には、確かにそのような意識を形成する傾向があるのだと思います。

明治以降、日本は欧米の文化を取り入れていく時に、日本には「個」の文化がまったくないじゃないかと言われて、「個」を確立していくことが重視されたという経緯があります。一流の国家になるため、国民に「個」を確立させよ、というのが至上命令になったのだらうと思います。

青木先生が仰ったような人々は、日本を代表する知識人、まさに日本のエリートですから、「個」の確立ということをも最も強く求められてきた層だと思います。そのような知識階級だからこそ、「個」を確立すべしという至上命令が、「個」である私の「いのち」だからこそ自ら死を選択するのだという態度を取らしめる大きな要因になっているのではないかと思います。しかし、それが本当に「個」の確立なのかということを感じます。皆がするからといった仕方とはまったく違う仕方でも個と個がしっかりと結びつくような人間同士のあり方、そのようなしっかりとした人間関係の中でしか本当の「個」も確立しないはずなのだけれども、それが日本ではあまり成功していない。「個」を確立していく中で、「個」の「いのち」なのだから自分の選択によって自死も選択しうるのだという歪んだ個人主義というものが形成されてきてしまったのではないかと思います。

司会

保呂先生から、日本においては個が歪んだ形で確立されているのではないかとご指摘を頂きました。では、少し強引かもしれませんが、私たちはこのようないのちの感覚でこの社会を生きていかなければならないならば、いったいどのような方向性を考えていかなければならないのでしょうか。渡邊先生、いかがでしょうか。

渡邊了生氏

原則論に戻ってしまうのですが、やはり「いのちの平等」ということに、

一人ひとりが気づいていくことしかないように思います。ただ、社会的なところで求められるのは、「尊厳あるいのち」か「尊厳のないいのち」かという事でしょうから、そのような社会の中であって、仏教者、真宗者が、何を提言できるのかということが問題になるのだらうと思います。

司会

では、「いのちの平等」ということを現代社会の人々に気づいて頂くには、どうしたらよいのでしょうか。仏教の原則論というものは、日本ではきっと多くの方がご存知だらうと思います。それをご存じないという方が多数派の社会であるならば、どうすれば「いのちの平等」を理解してもらえるのでしょうか。

渡邊了生氏

最近、小学校などにおいても、ニワトリの卵から雛を孵して、それを育てて、最後は食すということが行われています。様々な意見があって、批判もあるようですけれども、実践的には、そのような場面でのちとは、いのちの平等性とはということを考えていくことになるのだらうと思います。そこで仏教的ないのちの価値観が備われば、悪い事ではないように思います。

司会

石上先生、仏教（学）的視点から、このことに関して何かご意見を伺えればと思いますが。

石上和敬氏

私も原則的なことばかりですが、資料に書かせて頂いた「不二」ということを少しお話しておきたいと思います。現代社会の悩みや苦しみの多くは、人間関係に関わることが非常に多いという事はよく指摘されることです。その場合、仏教の慈悲ということが1つの切り口になってくるのだらうと思います。「不二」というのは、資料にも書きましたが、自分と他者を切り離して考えることはできないということです。先ほど

の縁起ということです。大切なのはやはりここではないかと思います。例えば、慈悲などを考えてみますと、慈悲の悲は、共に悲しむという事です。誰かが悲しんでいれば、自分も共に悲しむということが本来の意味です。家族とか近親者が本当に悲しんでいるならば、こちら側も共に悲しくなるということは当たり前のようにあるわけですから、そのような発想をより広く持っていくという事が身近にできる実践ではないかと思います。私には関係がないことはないのだというように考えて、自分が会った人たちには、そのような眼差しをもって生きていくという事が重要になってくるだろうと思います。相手の問題は自分の問題、自分の問題は相手の問題、相手の幸福なくして自分の究極的な幸福はあり得ないというような表現は、『維摩経』などに登場する有名な教説です。

司会

それでは、保呂先生、どのようにお考えでしょうか。何か具体的な提案はございますでしょうか。

保呂篤彦氏

やはり具体的な提案というものは思いつきません。今の日本では、例えば、両親が自分たちの死後に子供たちに対して迷惑が掛からないように様々な準備をしているとか、親が子供に随分と気を遣っています。親と子の関係もそのようですから、周りの人間に迷惑をかけないようにしよう、迷惑をかけないこと、かけられないことが幸せなのだという感覚を私たちは持っているように思います。実際に迷惑をかけられたら、やめてくれよということになるのでしょうかけれども、しかし互いに迷惑をかけてよい世界をどのようにして作り上げていくのか。そのような見方にどのようにしたら変えていけるのか、その方途が具体的にはすぐに思い浮かびません。

司会

では、最後に青木先生、ご意見をいただけますでしょうか。

青木新門氏

佐世保であった女兒殺人事件の加害女兒は、「リセットしてまた生まれ変わればいいのに」と言ったと調書には書かれています。というのは、先ほど仰ったように、子供たちが手にする漫画の本とか、ビデオとか、ゲームというものは、生まれ変わり死に変わりするものの考え方がベースになっているわけです。ボタンを押して生まれて、ボタンを押して死んでという世界です。そのような世界が現実と一緒になくなってしまって、調書に書かれているようなことを発言したのだと思います。実はそのような延長線上に、丹波哲郎さんだとか、細木数子さんだとかがいるわけです。それを仏教では「有見」というわけです。一方、知識人や、作家と言われているような人たちは、死んだら何も無いよというように「無見」という延長線上にいるのだと思います。吉村昭さんも死んだら何もないよと発言しています。

浄土真宗では、「正信偈」の中で「悉能摧破有無見」という言葉に触れます。また、先ほども紹介されましたが、『浄土和讃』では、「光触かぶるものはみな 有無をはなるとのべたまふ」と言っているわけです。この有見か無見かという世界の中に日本中の人は住んでいるわけです。そうすると、釈尊が言った言葉や、親鸞が語った言葉というのは、この世界に全く伝わっていないという事になるわけです。ですから、人生最高の幸せというものは、生涯を通じて安心に生きることですよ。生老病死の全てを安心して生きる。それ以外にありません。昭和63年の「厚生白書」などは、人生80年の時代に来るのだから、50歳までの幸福であった時代をそのまま延長し得る世界を構築しようと言って厚生省は旗を振ったわけです。そうすると民間もそれに乗らなければなりませんから、医療機関は延命主義を語り、雑誌社は「いきいき」とか「ゆうゆう」というようなものを創刊する。旅行会社はフルムーンだとかのツアーを組む。散歩の仕方から、老後の性生活にまで及んで商品化していったわけです。そうして生まれたのは、ゲートボールしながら元気に生きて、最後はコロッと死んでいきたいという人々が増えてきたわけでしょう。私は、何を言っているのだろうかとか疑問に思ってしまう。飛行機だって、着陸態勢に入って、しっか

りと着陸していくところに美しさがあるわけでしょう。秋の紅葉が美しいのは、気候変化に適応しているからです。それを春の新緑を身にまとったままコロッと死にたいなんて、まったく矛盾している社会になっているとしか思えません。生きることにだけ価値を置いてしまっている今日の社会が、様々な諸問題を生み出していると言っていると思います。私はそのように思っています。

司会

青木先生、ありがとうございます。いのちとか、いのちの尊厳について考える時には、先生方のご発言にありましたように、様々な相があるということを実感する必要があるということです。私たちがいのちということについて考える場合、現代社会では、核家族化の影響も大きいのだらうと思いますが、体験として死に出会う場面がないところから、断片的にしかいのちが見えないという事があるのだらうと思います。青木先生のお話にもありましたように、本木雅弘さんがインドのベナレスにあるガンジス川のガート（河岸の沐浴場）で、誕生を喜び沐浴している人がいるかと思えば、その横で次から次に荼毘に付されている人がいるというように、人間の一生をそこで見たのだということでした。そのような人生の縮図と申しますか、そこで人生そのものを目の当たりにすることによって、感じられる世界があった。つまり、トータルに人間のいのちということを考えるという事が、私たちにしなければならないことなのだらうと思います。そのような社会に現実はない。仏教というのは、トータルに「人生」としてのいのちを見つめる鏡の役割を果たす教えだと思えます。

最近、私が読んだ本の中でご参考になればという本を一冊ご紹介しておきたいと思えます。よくテレビにも出演されている立教大学の香山リカさんという心理学者がお書きになった『悪いのは私じゃない症候群』です。タイトルで大体何が書かれているのか分かりますが、その中に今日も話題になりました、スピリチュアルな話題も取り上げられています。そこには、現代社会に生きる私たちは何でも他人のせいにするということがあるのだと書かれています。悪い境遇に遇えば、

前世が悪いからだとか、運が悪いからだとか、自分の努力が足らなかったという事ではなくて、全て何かのせいにする。占いがブームになっているのは、そのようなことも関係しているのだと思います。つまり、本当の自分や世の中の現実と正面から向き合おうとはしない、向き合うことが怖いということになってしまっているわけです。このようなことでは何も解決しないという事を、宗教、特に仏教は教えているのだらうと思います。

「人生は苦なり」という現実をしっかりと受け止めながら、それでも悩みながら生きていけるのだという事を、他の人びとと共有していきけるような社会の実現を目指すというようなところから、現代におけるいのちの問題というものに対する解決の方途が見えてくるのではないかと思います。

シンポジストの先生方には大変示唆的なご意見を頂戴したことを心より感謝申し上げます。会場の皆さまもありがとうございました。

以上をもちまして、シンポジウムを終了させていただきます。

注

- ① 「いのちのバトンタッチー映画「おくりびと」によせてー」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第11号 pp.23-58）

岐阜聖徳学園大学 仏教文化研究所開所10周年記念式典
2010年10月27日（水）
於 岐阜聖徳学園大学 岐阜キャンパス 多目的ホール

執筆者一覧

佐竹真城 (浄土真宗本願寺派総合研究所研究助手)

保呂篤彦 (本研究所客員研究員・
筑波大学人文社会系教授)

藤能成 (本研究所客員研究員・龍谷大学文学部教授)

讓西賢 (本研究所所長・本学教育学部教授)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏 教 文 化 研 究 所 紀 要 第12号

平成24年 5月22日 印 刷
平成24年 6月 1日 発 行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏 教 文 化 研 究 所

代 表 者 讓 西 賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地
岐阜聖徳学園大学内
TEL 058-279-0804 (内線131)
FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

借りて関係者に甚深の謝意を表したい。

(浄土真宗本願寺派総合研究所研究助手)

思想と相違しないので、筆者も「或人」を「九品寺」長西」として理解した。

⑮『浄全』巻八・四四八頁下

⑯この後に続く私釈では、

私ニ云ク、此義不レ爾。既ニ量ヲ但ノ之言、唯但ハ簡持義ノミナリ也。故ニ知シテ、上ニ□（云フハか？）但憶念アミタ佛等ト者一向觀念ナリ也。此限ニ具足十念ニ。付レテ之ニ可レ有レ定觀ト散觀ト。散觀ト者如シ下品中生者ノ。定觀ト者如シ十六觀者ノ。此ハ釋ニ經ニ所レ説ク爲説妙法教令念佛ノ？也。此ハ即チ觀念相應ノ者ナリ也。下ニ云フハ但稱佛号亦復如是ト者一向散稱ナリ也。此釋ニ經ニ所レ説ク此人苦逼不違念佛應稱无量壽佛ノ？也。此即チ散稱相應ノ者ナリ也。意ニ云ハク、九品ト者一往ノ略説也。細分ハ可ニ無量品ニ故ミ、付ニ上下品ニ可レ有レ多類ニ而今竝テ説ク定散ノ二人、攝ニスレ餘ノ類也。釋家ハ得レ其ノ意ヲ如此釋シ給フナリ也。例ハ如シ下品上生ニ可レ有レ多類ニ中ニ挙ニ不堪ノ一人ニ雖モ爲ニ稱名ニ、至レ終ニ説ク得聞ニ佛名ニ、法名及ヒ聞僧名ニ聞ニ三寶ノ名ニ即チ得レ往生甲。

（巻下・七七七―七八六行、※○内は筆者による加筆、？は未解読字）

とあり、一向に定観や散観を修す「観念相應の者」を説き、あるいは一向に称名する「散称相應の者」を説いて、更には定散を並列に見る思想が見られ、やはり観念というものに一際重きが置かれている点も注目される。しかし、私釈が著者のものであるかは一考を要する。というのも、金沢文庫より検出された長西の他著作にも同様の私釈が施されているのであるが、安井氏は「門弟の阿弥陀房が師長西の説を録し：（中略）：自説を加へたものだと思ふ」（前掲書三七頁）と指摘しているからである。したがって、この点は更に詳細な検討を要するため、今回は脚註に示すに留めた。

⑰この論難は、本願念仏を五念門で理解する長西の説と酷似しており、あるいは長西から出されたものとも考えられる。

【付記】

小論は山内慶華財団の助成（平成二十一年度）による研究成果の一部である。執筆にあたり、この場を

となり、あくまでそれぞれ単独での宗を認めていると言っている良いだろう。

⑫鎮西義派祖の聖光房弁長は『徹選択集』において『選択集』の題号を解釈して、

釋レ曰ク、先ニ就テ本選擇集之題此ニ有ス三義。所レ謂ハ第一ニ本選擇集ノ之題中ニ言フ念佛ト者、是諸師所立ノ之口稱念佛ト也。故ニ題次行ニ言フ南無阿彌陀佛ト也。第二ニ本選擇集ノ之題ノ中ニ言フ本願ト者、是善導所立ノ之本願念佛ト也。故ニ題次行ニ言フ南無阿彌陀佛ト也。第三ニ本選擇集ノ之題中ニ言フ選擇ト者、是然師所立ノ之選擇念佛ト也。故ニ題次行ニ言フ南無阿彌陀佛ト也。是ノ故ニ本選擇集ノ之題中ニ雖モ有リ三重念佛ノ之義、俱ニ非ス觀念ノ之念佛ニハ、但ク是口稱念佛ノミナリ也。

〔浄全〕卷七・八三頁下〕

と述べ、法然が明らかにした念仏とは、口称念仏・本願念仏・選擇念仏の三義を有するが、これに觀念の念仏の意は含まれず、口称念仏の意のみであると定義している。これは法然門下の基本スタンスとも言える理解であり、長西の独自性は明らかであろう。

⑬廣川堯敏氏は、良忠と長西（広く諸行本願義を含む）との関係について、早くから以下の論放を発表されている。「金沢文庫本『觀經疏聞書』と『光明抄』—良忠教学の思想基盤—」（『浄土宗学研究』卷一八・一九九一年）、「然阿良忠と諸行本願義」（『印度学仏教学研究』卷四二・一九九四年）、「初期良忠教学の形成過程—金沢文庫本『觀經疏玄義分聞書』第一を中心として—」（『浄土宗学研究』卷二三・一九九六年）また、近年では沼倉雄人氏が「良忠における深心積について—『伝通記』と『光明抄』における「信」の解釈を中心に—」（『仏教論叢』卷五三・二〇〇九年）を発表されている。

なお、良忠は『伝通記』執筆にあたって長西などの浄土異流の著作を集めていたことが、弟子之良心の『授手印決答受決鈔』に記されており（『浄全』卷一〇・八八頁下）、長西との関係は皆無ではないと言える。

⑭石橋氏は前掲書において同文を引用し、「或人」の下に割註で「註には九品寺といふ」と記している（三三六頁）。筆者は『浄全』所収本を参照したが、同様の註記を確認することができなかった。石橋氏の参照したのは「三七紙」と出拠が挙げられる点より、刊本または写本と推測され、そこに付された註記と思われる。このような経緯からやや不確定な感は否めないが、他に見られる長西

理は、筆者の手による加筆である。なお、◇で括った箇所は、原文での割註表記箇所を意味することを、あらかじめ断っておく。

⑨なお、『源流章』に言うところの「観行観・「観属観」とは、良忠の『観経疏略鈔』に「總シテ觀ニ有三義。一ハ觀行、觀ハ定相應ノ觀ナリ也」、二ニハ觀知、觀ハ心知ノ觀ヲ云フ、三ニハ觀矚、觀ハ目見ル」(『浄全』卷二・四五六頁下)とあるのと同義であろう。したがって、「観行観」とは定善相應の観、「観属観」とは目視の観である。

⑩凝然の説示から長西教義を窺うことの妥当性について筆者の考えを述べておく。『維摩経疏菴羅記』には、

唐朝ノ解、釋スルノ觀經ニ之師、釋ニ至誠等ノ三心、行相即引ニ起信論、直心等三心、令ニ全一ト同セ、以テ爲ス往生極樂安心ト。今經ノ直心等ノ三ハ、全ク同ニ起信ノ三心ト。今經所説ノ一十七事ハ皆是行業ナリ。非ニ是ハ安心ニ。然ルニ後ノ十四ハ即是行業、初三種法通ニ心及ヒ行。昔北洛九品寺ニ長西上人アリ。淨土法門ノ先徳ナリ也。予、齡居ニ二十二、往詣シテ彼寺ニ聽講スルヲ善導和尚ノ觀經義疏ト。于時ニ長西大徳ハ年齢七十八ナリ。即弘長元年辛酉七月、自ラ恣竟ニナリ也。西公語リテ予ニ云ハク、觀經ノ三心、維摩經ノ十七事ノ中ノ初之三心、起信論ノ中ノ所説ノ三心トノ、二經一論ノ所説ハ全ク同シ。維摩ト觀經トハ是淨土門中心ノ行、起信ノ三心ハ穢土ノ修行ニシテ聖道門ノ中ノ習業安心。所向雖異、法體ハ是同シナリト。(云々)

〔仏全〕卷五・二二六頁上

とあり、凝然は二十二歳の時に、長西の晩年(七十八歳)における『観経疏』講義を聴講している。加えて、長西から直接に教示されていることから、一三一年に著された『源流章』の長西教義に関する記述は信用に足るものであると考える。もちろん、長西の著作上に見られる思想と相違しないかは注意しなければならないが、殊氣にするような点は管見の限り見られない。

⑪善導『観経疏』に、「今此ノ觀經ハ即チ以テ觀佛三昧ヲ爲ス宗、亦以テ念佛三昧ヲ爲ス宗。」(『大正藏』卷三七・二四七頁上)と示される。

長西との相違を明確にするために図示すれば、

定善……………観行観……………観仏……………宗(単成一宗)
散善……………観属観……………念仏……………宗(単成一宗)

①石橋誠道著『九品寺流長西教義の研究』（一九三七年、四二頁）では、長西の著作の一つとして、書名を往生論註疑芥、撰者を長西と推定し、安井広度著『法然門下の教学』（一九三八年、三六頁）では、長西の著作一覽に『浄土疑芥』という項目を立て、その中で「論註」等の鈔を残している」と述べている。

②『浄土宗大辞典』卷三（二六頁）、石田充之著『日本浄土教の研究』（一九五二年、三〇〇頁）、同氏著『法然上人門下の浄土教の研究』（一九七九年、七八―七九頁）。なお、石田氏は両書において『浄土疑芥』と内題される他の長西著作と同類のもの推定されている。

③その他、『長西論註抄』とも呼称される。（戸松憲千代稿「元興寺智光無量寿経論釈抄」、『宗学研究』卷二四所収・一〇六頁）

④拙稿「金沢文庫蔵『浄土論注要文抄』の諸問題」（『真宗研究』卷五六・二〇一二年）

⑤『要文抄』に見られる文体の特徴として、三点を挙げることができる。すなわち、①註釈を施した書物の文言を「…等事」と項目立てて註釈する点、②問答において、問いは「疑云…歟乎」という構文が、答えにおいては、「答…歟」という構文がしばしば見られる点、③項目として立てた『論註』の文言に対して「文点如何」・「文点并意如何」と、読みや意味について問う点である。上記の三点は、金沢文庫より検出された長西の他著作と同様の文章表現である。特に三点目は、『大正蔵』に四例、『浄全』に二例を数えるに止まり、単なる一致と見るには非常に希な表現であるから、文体の一致を裏付けていると言って過言ではない。

⑥石田氏前掲書（一九五二年）、三二―五頁他を参照。

⑦『名体決』は現存する諸本に撰号がないことから、撰者について異説があるが、近年では長西の著作と見て大過なしとされている。そのため、本稿でも長西撰述書として扱う。（吉田淳雄稿「長西の著作について」、『佛教論叢』卷四四・九八一―一〇〇頁を参照）

⑧本稿において引用した原文は、字体を旧字に統一し、筆者の読みによって訓点を付した。また、引用文に付した網掛け・太字等の処

小論の内容を纏めてみれば、要点は以下の通りである。

- ①長西の念仏思想は、観称二念に通じる理解であるが、その念仏思想は同じく法然の流れを承ける諸師からの批判対象となっていた。
- ②『要文抄』にも、長西の特徴とも言うべき観称二念に通じる理解が看取される。
- ③また、長西は本願念仏に三業の念仏ありと理解するが、その意は身口意それぞれに念仏が為されるものである。しかし、それは他の人師と比較すると長西独自の特徴と言えるものであった。
- ④『要文抄』にも、同様に身口意それぞれに念仏を配当する記述が見られた。

以上、念仏思想を窺えば、従来より長西の思想的特徴とされてきた点と『要文抄』に説かれる内容とは非常に良く似ていることがわかる。もちろん、更に様々な視点からの検討という課題は残っているだろう。しかし、筆者が以前に指摘した文体の特徴と相まって考えてみた時に、本検討での思想的一致は、自ずと『要文抄』の撰者に関する重要な示唆を与えていると思う。よって、筆者は諸研究が金沢文庫所蔵『浄土論注要文抄』の撰者を長西と推定したことに大過なしと判断したい。そして、上述のことを理由として、現存する著作の少ない長西を研究するにあたり、極めて貴重な史料になり得ると考えるのである。

ころに仏の願力が悉く円満するというから、称名一行に仏の側の三業が撰められていると理解できるのである。

このように、鎮西・西山両義で説く三業の念仏思想と、長西とでは理解が異なることは明らかである。

これらの理解を踏まえて、『要文抄』における三業の念仏に関する説示を見てみると、

尋^{ネテ}云^ク、故^{ラニ}引^{キテ}大經^ト觀經^ト二^ニ文^ヲ爲^レ首^ト、共^ニ說^ニコトニ衆生^ノ之證^ヲ、有^ニルヤ何意^乎。答^フ、爲^レナリ
顯^ハ三業^ノ念佛^ノ中^ノ口業^ノ稱名^ヲ爲^レ本願^ノ正意^ト之由^也。其^レ故^ハ、本論^以三觀念^ヲ爲^レ正^ト、又分明^ニ
不^レ明^ニ稱名^ヲ。雖^モ爾^{リト}、上根^ニハ勸^メ觀念^等ヲ、下根^ニハ可^レ勸^ニ稱名^ヲ。而^{シテ}似^ク面^ハ觀念^ヲ爲^レ正^ト、裏^テ
顯^ニ稱名^ヲ爲^レ正^ト之論文^{ナリ}。最略^ニシテ不^レトモ委^{シカラ}、住文廣釋^{シテ}細明^{ナリ也}。

(巻下・六八九―六九二行)

とあり、「三業の念仏の中の口業の称名」と述べていることから、三業それぞれに念仏を配当していることが窺える。更に、『論註』の文が観念を正義として称名を明確に説いていないことについて、文面上は観念を正義とし、隠れた意としては称名を顕して正義とする文面であると述べている。よって、ここからも念仏が観念と称名とに通じると理解していることが見て取れるのである。しかしながら、「口業の称名を本願の正意となす」とあるように、称名念仏が主たることは明確であり、撰者の意図するところが果たしてどこにあるのか、非常に曖昧な印象を受けて仕方ない。

如上、三業の念仏を称名所具として語らずに身口意それぞれに配当する表現が見られる点、やはり長西の思想と近いように思う。加えて、三業の念仏を述べる上に観称二念に相通じる理解が見られたことで、一層その可能性が高まったと考えるのである。

また、本書の撰者の思想には観念的要素が強く見られるが、最終的な帰結点を称名念仏に置いていることも、長西の思想に酷似していると言えるであろう。

導ノ往生ノ行相ハ禮讚ニ釋スニ、分別スルノ正雜ニ行ノ之得失一ハ心地ヨリシテ、今就行立信ノ下ニモ有ル得テ釋出スルナリ也。付レキテ之ニ立テ正雜ニ行ヲ捨テテ雜ヲ取リ正ヲ、正中ニ立テルヲ五種ノ助正ニ分別シテ、以テ第四ノ稱名正定業ノ一行ヲ而往生ノ之業ニハ定レタリ之ヲ。但シ言フハ稱名一者、一切ノ人機ノ方ノ三業唱ニフルヲ存ニスナリ稱名正定之業ト。

〔浄全〕卷八・三六二頁下)

とあり、称名正定業を解釈するところで、衆生の三業に名号を称えることが称名正定業であると述べている。つまり、三業のそれぞれに念仏を修すのではなく、鎮西義と同様に称名一行に三業を含むという義であることが知られるのである。西山義においては、派祖の善恵房証空(一一七七一―二四七)が『白木念仏御法語』において、

所謂觀經の下品下生の機は佛法世俗の二種の善根なき無善の凡夫なるゆへに、なにの色どり一もなし。死苦にせめられて忙然となる上は、三業ともに正體なき機なり。

〔鈔物集〕二四二頁―二四三頁)

と述べて、凡夫の三業に正体が無いことを明かしている。さらに、

彌陀の本願は、わきて五逆深重の人のために、難行苦行せし願行なる故に…(以下省略)

〔鈔物集〕二四三頁)

とか、

南無阿彌陀佛と唱ところに、佛の願力ことごとく圓滿する故に…(以下省略)

〔鈔物集〕二四四頁)

などと述べているように、念仏は阿彌陀仏が五逆深重の者のために難行苦行した願行であり、衆生が称名すると

別行^ニ也。

〔『浄全』卷七・二六〇頁下〕

とあり、親縁釈の文言を解釈する中で、口に仏の名号を称えることは念仏の行体、称名の行者が西に向って合掌するのは身敬（身業）、心に仏を念ずるのは心念（意業）であるとすが、三業各々に念仏を認めるのではなく、称名念仏の上に三業を具足することを説いている。

また、了慧道光の『論註略鈔』には、

又更^ニ難^{シテ}云^{ハク}、五念門^ト者皆第十八願^ノ所誓^{ナル}故^ニ、以^テ三業^ノ念佛^ヲ名^ニ五念^ト。謂^フハ作願廻向^ト是稱名^ノ之安心^{ナリ}也。禮拜^ハ是稱名^ノ之身業^{ナリ}也。觀察^ハ即^チ稱名^ノ之意業^{ナリ}也。故^ニ引^キ第十八願^ニ證^ス五念佛往生^ノ之増上縁^一也。何^ソ第十八願^ヲ但^ク局^ニ稱名^ノ一^ニ耶。答^フ、此^ノ義^ハ非^{ナリ}也。

〔『浄全』卷一・五五八頁上〕

とあり、五念門は第十八願に誓われるものであるから、三業の念仏を五念門と名付け、五念門のうち作願門と廻向門を称名の安心、禮拜門を称名の身業、觀察門を称名の意業と、三業それぞれに対配すべきである。どうして本願念仏を称名念仏に限るのか、という外部からの論難^④に対し、「此義非也」と論断している。すなわち、了慧道光においては第十八願の念仏を三業それぞれに配当することは、邪義として理解されたことが知られるのである。

以上のことから、鎮西義における説示は、称名の上に三業具足する念仏ということができらるだろう。

次に、西山義での用例を窺ってみると、たとえば西谷義の行観（一二四一―一三二五）が著した『選択集秘抄』には、

問^フ云^{ハク}、付^キ就^テ行立信^ニ、往^シ生^ル行相^ト及^ヒ二行^ノ之得失^ト二義^ノ意^ハ何處^{ヨリ}釋^ス出^{スル}ヤ乎。答^ヘ云^{ハク}、善

〔『浄全』卷八・四四〇頁上〕

とあり、善導の義によって、第十八願の念仏が觀念に通じる場合と称念に限る場合の二義を立てている。そして、觀念に通じる義を説明するにあたって『法事讃』の文言を解釈する中で、称念を口業、觀念を意業に別開して理解し、続いて『礼讃』の文言を解釈する中で、念仏を三業の念仏と定義づけている。また、『観経疏光明抄』には、次のように説かれている。

念佛ノ言ノ中ニ有三業ノ念佛。開之ヲ時、或ハ云ヒ五念門ト、或ハ云フナリ五種正行ト也。而シテ又分ニテハ之ヲ觀佛ト念佛トニナリ也。今ハ閣ニキテ觀佛三昧一ヲ、勸ニキテ念佛三昧一ヲ也。故ニ念佛ノ言ハ廣クシテ、經ニ三業ヲ巨ニ定散ニ也。

〔『宗学研究』卷一六・一五五頁〕

ここでは、「念仏」という言葉の中に三業の念仏の義があり、それは五念門や五種正行に換言できるとし、これを分けて考えるならば、觀仏と念仏との二種であると言うのである。そして、このように念仏という語は広義であるから、三業を通して定散にわたると述べるのである。

両書に見られる記述から推するに、長西が主張する「三業の念仏」とは、身・口・意の三業それぞれに念仏を配当するものと見て大過ないだろう。しかしながら、そもそも「三業の念仏」という用語自体は、法然門下諸流において広く用いられるものである。故に、前述の三業の念仏理解が長西独自のものであることを証明しておく必要があるかと思う。よって、以下しばらく諸流における用例を確認しておきたい。

まずは、鎮西義での用例を見てみよう。たとえば良忠が著した『選択弘決疑鈔』には、

親縁ノ中ノ口常稱佛等ノ者、明ニ口稱行ニ具ニ足ルコトヲ三業ヲ。口ニ稱フルハ佛ノ名號ヲ即念佛ノ行體ナリ、故ニ先ノ舉レクヲ。稱名ノ行者向レヒテ西ニ合掌スルハ即ニ身敬ナリ。亦心ニ念スルハ佛即ニ是心念ナリ。是故ニ禮念トハ非ニ

三業の念仏思想を通して

続いて、改めて『源流章』の記述に目を向けてみると、長西教義の特色が以下のようにも挙げられている。

所立ノ義ニ云ハク、念佛ト諸行トハ皆是彌陀如来ノ本願。隨テ所修ノ業ニ皆生ス報土ニ。…(中略)…第十八願ハ念佛往生、第十九願 聖衆來迎、第二十願 諸行往生。第十八ノ中ニ有リ三業ノ念。

『大正藏』卷八四・二〇〇頁下)

これによると、長西の教義は「念仏」も「諸行」も阿弥陀仏の本願であるとする。つまり、それぞれの行によって報土へ往生することを可能とする、いわゆる諸行本願義であったことがわかる。また第十八願を念仏往生の願とした上で、その本願念仏に「三業の念仏」があると説いたことも知られるのである。

今注目したいのは、「三業の念仏」である。『源流章』の記述からはその詳細を窺うことはできないが、長西の著作には紛れもなく三業の念仏が説かれているから、まずはそちらを確認してみよう。

長西の『名体決』には、

問フ、上來所論ノ觀稱ニ念ハ偏ニ第十八願ノ所攝ナルカカ。歟。答フ、經文ハ且置ク、古來ノ論ナルカカ故ニ。今依ニ善導ニ即チ有リニ義。一ニハ通ニ觀念ニ、一ニハ局ニ稱念ニ。初ニ通義者、法事讚ニ云ハク、弘誓多門ニシテ四十八アルモ、偏ニ標ニ念佛一最爲親ト。總ニ標ニ第十八願ト、人能念佛スレハ佛モ還ク念シタマフ。別開ニ指シテ口業ノ稱念ト也。専心ニ想ハレハ佛ヲ佛モ知リタマフ人ヲ。別開ニ指シテ意念ノ觀念ト也。又禮讚ニ云ハク、彌陀ノ身色ハ如ニ金山ノ相好ノ光明ハ照ニ十方ト。所觀ノ境ト也。唯ニ有ニ佛ノ念佛ト。三業ノ念佛ト。蒙光照射ト。能念ノ利益ト。當レニ知、本願ト第十八願ト最爲強ト。指ニ増上縁ト。故ニ知、所引ニ二文中ノ本願者、指ニサリト第

又惣シテ云ハハ、念佛ノ言ハ廣ク巨ニ事理定散ニ也。故ニ随ニ説處ニ可レレナリ得意ヲ也。

『宗学研究』卷一二・二二二頁

とあり、念仏という用語は広義であるから事理定散にもわたるのであり、説かれている箇所によってそれぞれ理解すべきであると述べるのである。すなわち、説かれている箇所によっては念仏に観念の義を含むことを許容することになると言うわけである。

これらの点からも窺えるように、観念を完全に廃捨しない態度には留意しなければならない。良忠と良栄とは、両者例外なくこうした長西の義を批判対象として厳しく難じているが、その異端とも言うべき特殊性に、彼が独自に打ち立てた義が明白になっていると言えよう。

さて、上述したことを念頭に置いて『要文抄』を眺めてみると、以下のような説示に気づくことができる。

疑ヒテ云ハク、上ノ憶念ト與ニ此稱念トハ一人ノ所具ナルカ歟乎。答フ、釋文ノ面ニハ一人ナリ也。意ハ云ハク、經ニ説ケリ具足十念稱ナモアミタ佛ト。付ニキテ此ノ一文ニ爲ニ稱名ノ行者ト、一人意地ニ散ス觀念ト、云フ之ヲ憶念ト。一人ハ只ク口ニ唱ニ佛號ト、云フ之ヲ稱名ト也。

(卷下・七七四―七七六行)

ここでは、「具足十念稱南無阿彌陀佛」を解釈して、意地に観念を散す者(憶念)と口に名号を称える者(称名)とを挙げている。「稱南無阿彌陀佛」の文言に、意地の観念を見出すことは、本書の撰者における一つの特徴と言ってよいであろう。

如上、称名念仏を主張しながらも、そこに観念を併説していることから、前に述べてきた長西の思想と非常に似通っているように見えるのである。

栄ともに以下、「先師（法然）の意はそうではない」、「宗旨を知らない者が悪く意を得た」と、痛烈に批判・破折している。また、了慧道光（一一二四三一一三三〇）の『選択集大綱抄』には、

問フ、或ル人ノ云ハク、彌陀ノ光明ハ正シク照シ觀機ノ傍ニ攝ス稱者ヲ。所以者何シ。疏ニ云ハク、五ニ從リ無量壽佛一
下、至ニ攝取不捨己來ハ、正シク明ニ觀身ノ別相ヲ。光ハ益スト有縁ヲ。〈已上〉其ノ有縁トハ者指ス觀行ノ者ヲ。
閣ニ能觀ノ機ニ不レカ可三ノ攝稱名ノ人ニ故ニ。況シヤ親縁ニ云ハク、心ニ常ニ念スレ佛佛即チ知レクマフト之ヲ。〈已
上〉口ニ常ニ稱スレ佛佛外ニ別ニ擧ゲ念佛ノ行ヲ。此ノ念佛ハ者指ス經ノ念佛衆生ノ之念佛ヲ。故ニ觀念佛ノ義ニ在レリテ
文ニ明ラカナリト也。△云云△此ノ義如何シ。答フ、此ノ義ニ非ナリ也。違ニスルガ本願并ヒニ論ノ所判ニ故ナリ。疏モ亦不レ爾ヲ。

〔浄全〕卷八・四三頁上一下）

と述べられているが、ここに示される「或人」とは長西のことであると石橋氏は推察している⁹⁸。ここでは阿弥陀仏の光明が照らす正しき対象は観仏の機であり、傍らに称念の者を照すと述べられ、その理由として、『観経疏』に説かれる「有縁」の語は観行の者を指すから、それを差し置いて称名の人を照撰することはないことを挙げている。また、親縁釈には口称以外にも念仏行を挙げており、それは『観経』第九真身觀の念仏であるから、觀念の義であると言っているのである。

このように、第三者の説からも長西が觀称二念に通じる理解であったことがわかる。しかしながら、前の『名体決』に見られたように、このような義を立てながらも、最終的には「此ノ集ノ意ハ者且ツ局ニ稱念ニ、不レルカ通ニ觀念等ニハ歟」⁹⁹と結んでいることから、『選択集』の意、つまり法然の意に従って称名念仏に帰結することが知られるのである。ただし、『名体決』で「此集意者」と述べていることを看過してはならない。これは翻って、「他では觀念等の意に説かれることもあり、その場合はその義を取ることもある」と主張していることに他ならないであろう。事実、『観経疏光明抄』には、

窺える。

また、同時代に生き、長西との教学的関係も指摘される鎮西義第三祖の然阿房良忠（一一九九—一二八七）¹³は『観念法門私記』において、

有ルカ云ハク、観佛モ念佛モ隨ニ其ノ根性ニ互ヒニ成ニト助正ヲ。〈云云〉：（中略）：今云ハク、先師ノ意ハ不レ然ヲ。今學ニルノ念佛一者、令メ知ニテ助正ニ義顯ニ正定義一。非ニ唯ノ行ニ有ニ助正一、亦教門ハ顯ニ助正一。應レキナリ云フ文ノ助業行ノ助業一也。

〔浄全〕卷四・二四六頁下）

と述べている。ここではある人の説として、観仏も念佛もその機根に随って助正どちらにもなるといふ義を挙げている。これだけではこの説が一体誰の説であるのかを知ることは出来ないが、良栄（一三四二—一四二八）が註釈を施した『観念法門私記見聞』には、

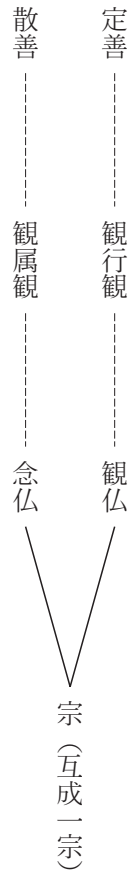
有云観佛念佛等一者、是九品寺ノ義也。定散皆本願ノ故ニ、互ヒニ隨機ニ可レキナリト成ニ助正一也。言ハ設ヒ立ヘテ行ニスルニ観佛ト念佛トノ二行ヲ、機ノ意樂ニテ觀思正ト、念佛ヲ思助時ニ互ヒニ可レキナリト成ニ助正一也。〈云云〉當流ノ意ハ、何レノ機ノ意ニテ觀爲レ正念佛爲レ助ト。是不知ニ宗旨行人惡ク得意ヲ社有レ、何レモ念佛ハ得ニ正名一ヲ、観佛可レ成ニ助業一也。機ノ觀爲レ正ノ僻事ノ行。機ノ僻ニ任ニ其ノ機ノ意樂ニ念佛ヲ許ス助ト事不レ爾ヲ。又上義一行宛行スル時觀佛ヲモ可シト云フ正業一許。非レ云フニ助正相對ノ正定業一ト。但レ可レキナリ許ス正雜相對ノ正名一也。何レノ機ノ思レセント、何レモ正定業名ハ可レキナリ限ニ稱名ニ也。

〔浄全〕卷四・六六四頁上—下）

とあり、良忠が「有云」として挙げる説を「九品寺義也」と述べている。この「九品寺」は、周知のように長西の流派名であるから、前の説が長西のものであると知ることができるのである。そして、良忠・良

せば散善を宗とするのであり、定善によれば観仏が、散善によれば念仏が宗となる。そして、この定散二門は互いに一つの宗と相成るといふ論理構造が、長西の打ち立てた義であるとされる⁹⁰。

長西所立の義図示



一ところで、観仏念仏両三昧を宗とするというのは、言うまでもなく善導(六一三―六八一)に既に見られる説示であるから⁹¹、それを承けたものであることは容易に理解できる。それを一歩進めて、「互いに一宗を成ず」、換言すれば観称二念は相通じると主張したところに長西の独自性が窺えるのである⁹²。このことは『名体決』にも、

問フ、定散ノ中ノ何レナルヤ乎。答フ、可通ニ定散ノ二義ニ。或ハニ念佛三昧一ト、或ハニ口稱等一ト、知レレナリ
通スルコトヲ 定散ニ也。問フ、定散ノ中ノ何レヲ爲レヌヤ正ト。答フ、約ニスレハ法ノ淺深ニ以テ爲レ正ト、約ニスレハ機ノ利鈍ニ以テ
 散ヲ爲レヌヤ正ト。

(『浄全』卷八・四四七頁上)

とあって、念仏が定散二義、すなわち観称二念に通じ、どちらを正義とするかは法の浅深・機の利鈍によって異なることが述べられている。ここを見る限り、長西の念仏思想は観仏・称仏に通じる理解であったと

これを見るとわかるように、念仏について口業の称名のところに割註して『選択集』の意は称名であることとを述べてはいるが、その他に觀察をも認め、三業にわたる念仏を説くのである。この点、長西の独特な思想が表れていると言えるであろう。

如上、甚だ簡略ではあるが、長西の念仏思想における独自性として、主に観称二念に通じる理解と、三業にわたる念仏思想を確認した。以下、この二つの特徴を手がかりとして、検討を加えていきたいと思う。

通観称二念の思想を通して

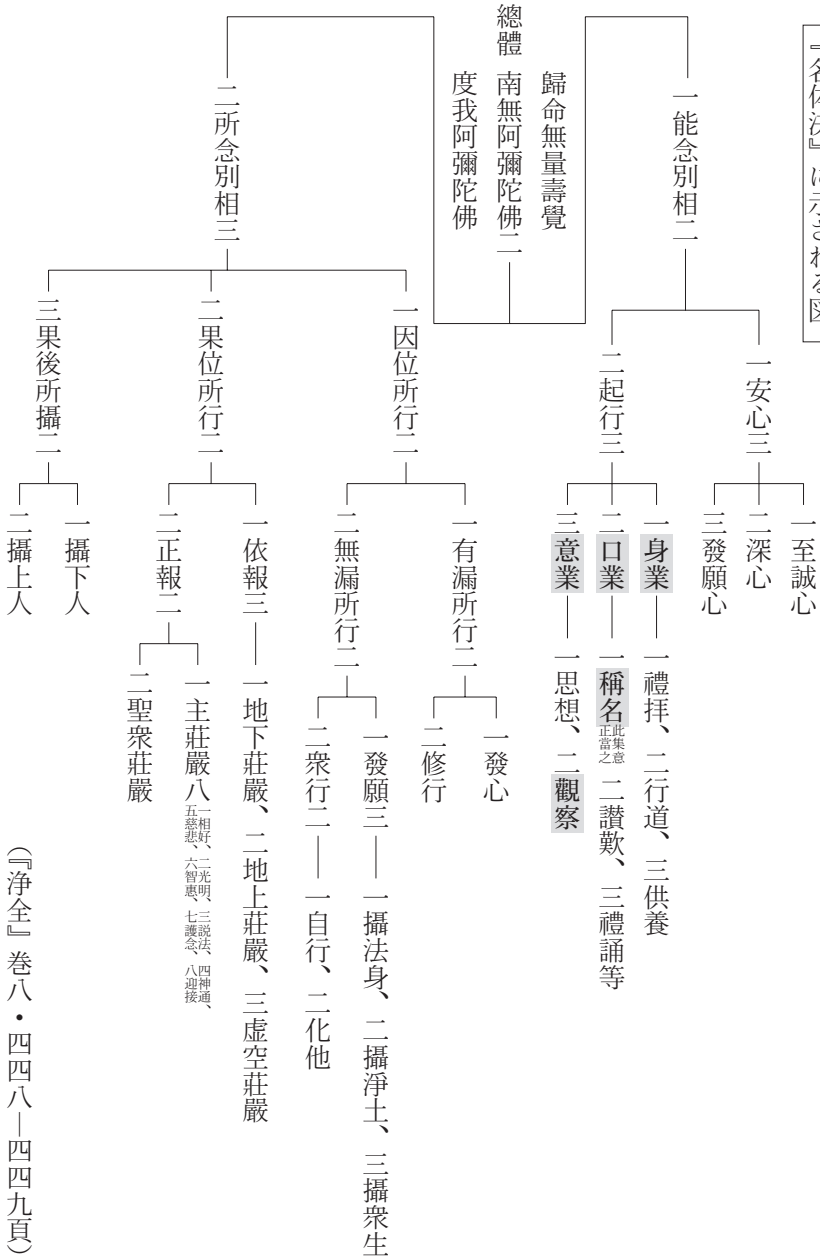
東大寺の凝然（一二四〇—一二三二）が著した『浄土法門源流章』（以下、『源流章』と略称）には長西教義について、

前ノ十三観ハ是観行ノ観ナリ。修_レ習_シ定善ヲ思惟方便_ニ、正受_レ觀成_ス。三輩ハ散善ナリ。臨終_ニ見_レレタマツリ佛ヲ眼開_ケテ證_レ境ヲ。是観_レ屬ノ観ナリ。觀佛ト念佛トハ定散ノ門異_ルモ、得_テ定_ヲ證_レ境ヲ三昧ハ是_ニシナリ。故_ニ觀佛ト念佛ト兩三昧ヲ爲_ス宗ト。或_ハ約_ニ定善ヲ爲_ス宗ト、約_ニ佛ノ自開_ニ散善ヲ爲_ス宗ト。由_ニ定善_ニ故_ニ觀佛ヲ爲_ス宗ト、由_ニ散善_ニ故_ニ念佛ヲ爲_ス宗ト。一門_ハ互_ニ取_レ互_ニ成_ニ一宗_一。如是_ハ等_ノ義_ハ即_チ彼_ノ所立_{ナリ}。

『大正藏』卷八四・二〇〇頁下）

と述べており、観仏と念仏について、定善十三観を修習し、観行の観によって証得するのが観仏三昧、散善を修習し、臨終に見仏して眼開けて境界を得る、すなわち観属の観によって証得するのが念仏三昧であるとする^⑧。そして、この二種は定散の異なりはあるものの、相互に関係しあうから三昧としては同等のものであるとしている。だから、観仏念仏両三昧を宗とするのだと言う。すなわち、韋提希の請求に約せば定善を、仏の自開に約

『名体決』に示される図



〔浄全〕卷八・四四八—四四九頁

別境ノ心所ナリ也。又付^ニ念佛^ニ惣^{シテ}有^ニ四種^一。一^ニ無相念佛^一、二^ニ有相念佛^一、三^ニ定心念佛^一、四^ニ散心念佛^{ナリ}也。

〔『浄全』卷八・四四六頁上―下^⑧〕

とあり、念仏の「念」とは能念の心、「仏」とは所念の境界であるとし、小乗の意では大地法の心所、大乘の意では別境の心所であると言う。そして、念仏を(一)無相念仏、(二)有相念仏、(三)定心念仏、(四)散心念仏の四種に分類している。安井広度氏はこの分類について、

浄土教は凡夫を本とするから無相の念仏を捨て、有相の念仏を取り、又、之に定散の二種ありとする、即ち散心を以て仏を念ずるは散心の念仏であり、定心を以て仏を念ずるは定心の念仏である。さて、彼は斯くの如く意地を以て念仏の体とするが…(以下省略)

〔『法然門下の教学』六一頁〕

と解説している。すなわち、長西は意地をもって念仏の体とすることが知られるのである。また、『名体決』には次のような図が掲げられている。

称されるので、一見すると別々の著作と考えるが、諸研究の解説から判断して金沢文庫所蔵の『要文抄』を指していることは間違いない。ところが、残念なことに撰者を長西と推定するに至った明確な根拠が示されていないのである。しかし、諸研究が自分勝手に撰者を長西と推定しているとも思えない。

前述の理由から、筆者は以前、長西撰述書である『観経疏光明抄』（以下『光明抄』と略称）において『論註疑芥』に説いたと示される内容や、あるいは他の人師の『論註』註釈書に長西の説として記される内容が『要文抄』に見られないことから、本書をいわゆる『論註疑芥』と同一著作と見ることは誤りであることを指摘した^④。しかしながら、文体的特徴より長西撰述書である可能性を残していたから^⑤、内容面の検討が課題となっていた。

本稿では、念仏思想に焦点を当て、同時代に生きた諸師の著作および長西の他著作よりその特色を抽出し、『要文抄』の説示と比較することで、諸研究が『要文抄』を長西撰述書と推定することの妥当性を検討してみたい。

長西における念仏思想の特徴

まず、長西の念仏思想の特徴を見てみよう。

従来、長西の念仏思想は定善と散善、観念と称念に通じるものと理解しながらも称名念仏を帰結点とすることが知られ、それでもなお観念的要素を残すところに、彼の思想的特徴があると言われてきた^⑥。たとえば、『選択本願念仏集名体決』（以下『名体決』と略称^⑦）には、

念^トハ者能念^ノ心^{ナリ}也。佛^トハ者所念^ノ境^{ナリ}也。所^レ言^フ念^トハ者、依^二ラハ小乘^ノ意^ニ大地法^ノ心所、依^二ラハ大乘^ノ意^ニ

金沢文庫蔵 『浄土論注要文抄』 撰者考

佐竹真城

キーワード

金沢文庫

『浄土論注要文抄』

長西

問題の所在

現在、神奈川県立金沢文庫には、『浄土論注要文抄』（以下『要文抄』と略称）と仮に名づけられた一書が所蔵されている。本書は曇鸞の『無量寿経優婆塞舍願生偈註』（以下『論註』と略称）の本文を短く「…等事」として項目立てにし、それに関して経論の引用や私釈を加えながら註釈が施されている。このことから、『論註』の註釈書であることが知られながらも、首題や撰号を欠いており、これまで研究者の間で十分に検討されて来なかった。

今日までの少ない研究によると、本書は法然（一一三三―一二二二）の門弟である覚明房長西（一一八四―一二六六）の著作と推定され、『論註疑芥』^①とか、『論註上卷釈』^②などと仮称されている^③。如上、様々に仮

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY
NO.12

【PREFACE】

Yoshikuni Kochi

【ARTICLES】

A Study on Preciousness of Life :

The Contemporary Significance of Religious View of Life

Atsuhiko Horo 1

In Order to Settle the Avidyā in Contemporary Society

—Recovery of the Link—

Yoshinari Fuji 21

A study of self-insight on Shinshu-counseling

—The stage to bring Naikan-psychotherapy into counseling—

Saiken Yuzuri 51

A study of the auther of the

"Jōdoronchū-yōmonshō" (浄土論注要文抄) in Kanazawa Bunko.

Shinjo Satake 101

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY

2012