

仏教に見る共生の思想

——その現代的意義をさぐる

川田 洋一

〔Ⅰ〕^① 煩惱の矢を抜く

『スッタニパータ』の「武器を執ること」の章に、次のような詩句が、釈尊の言葉として伝えられている。

「殺そうと争闘する人々を見よ。武器を執って打とうとしたことから恐怖が生じたのである。わたくしがぞつとしてそれを厭い離れたその衝撃を宣べよう」(九三五)^①

「水の少ないところにいる魚のように、人々が慄えているのを見て、また人々が相互に抗争しているの

を見て、わたくしに恐怖が起った」(九三六)^②

釈尊の生きた時代のインドは、多くの小国が大国へと、次第に併合されていく変動期で、戦乱がたえず、また人々の間でも論争や紛争がやまない歴史社会の様相を呈していた。事実、釈尊の晩年には、釈迦族が、大国コーサラによつて滅亡させられている。

このような時代状況のなかで、どうすれば、この地球上に平和と共生の世界をもたらすことができるのか——釈尊の出家、成道への基点となった深層体験の一つが、ここに「衝撃」「恐怖」として語られている。

このような釈尊の述懐は、インドのみならず、人類そのものが生存の危機に直面している二十一世紀初頭の今日においては、一段と真実味をおびて迫ってくる。

「水の少ないところ」とは、まさに、「有限なる地球」の切実な自覚である。地球の資源も、エネルギーも、自然生態系も、今日では、人類の果てしない貪欲とエゴイズムによって、枯渇し、汚染され、人類の生存の基盤そのものが崩壊に瀕している。地球温暖化、砂漠の拡大と森林の減少、海洋の汚染、食糧の不足、生物種の激減などの「地球的問題群」の噴出である。

それにもかかわらず、釈尊の時代と同じく、それ以上に、拡大する貧富の格差、国家、民族、部族間の憎悪や、宗教、文化間の偏見をとらなず、戦争、紛争、テロが激発し、世界的規模で、人々が「殺そうと争闘」し、「相互に抗争」している。今日では、「武器」も、核兵器、生物化学兵器やクラスター爆弾に象徴される大量破壊兵器へと巨大化し、その殺傷能力は、全人類の滅亡をも引き起こしかねない「恐怖」と化している。

今日、人類は、地球生態系とともに直面している生

存の危機を、どのようにして超克し、平和と持続的開発の世界を築き上げることができるのか——本論では、釈尊の悟達への道をたどるところから、「人類共生」への方途を思想的にさぐっていききたい。

釈尊の悟達は、禪定の修行の究極のところを開示されている。禪定は、今、この自己自身の表層意識から深層意識へと深まっていく。つまり、表層の自意識を起点としての「内なる宇宙」の探求である。

表層から深層領域へと深まるにつれて、まず、今日までの自身の過去の体験が照明されてくる。さらに、その探求は、個人の次元を超えて、トランスパーソナル(超個)の領域へと入っていくのである。即ち、家族や友人等の心と通底する次元があり、そこから、部族、民族、国家の次元へと入っていく。この領域には、部族や民族の深層意識が融合し、今日においては、多くの国民国家へとまとまりをみせている。さらには、地球上の人類そのものの深層意識の次元が開かれており、自然生態系の基盤の上に存続している。

釈尊の禪定は、このような人類意識の深部にまで深

まっぴいのであるが、その様相は、『スッタニパータ』に、次のように記されている。

「世界はどこも堅実ではない。どの方角でもすべて動揺している。わたくしは自分のよるべき住所を求めたのであるが、すでに（死や苦しみなどに）とりつかれていないところを見つげなかった」（九三七）⁽³⁾

「（生きとし生けるものは）終極においては違逆に会うのを見て、わたくしは不快になった」（九三八 前半句）⁽⁴⁾

釈尊は、争いや生死や病の苦しみのない安住できる世界を求めたが、そのような平和の世界はどこにも見出しえなかった。一体、何が、人々を衝突させ、闘争と戦乱に駆り立てるのであろうか。

その瞬間、釈尊は、すべての人々の深層領域に、^レ煩惱の矢が突き刺さっているのを、洞察している。

「またわたくしはその（生けるものどもの）心の中に見がたき煩惱の矢が潜んでいるのを見た」（九三八）⁽⁵⁾

後半句

「この（煩惱の）矢に貫かれた者は、あらゆる方角を

かけめぐる。この矢を引き抜いたならば、（あちこちを）駆けめぐることなく、沈むこともない」（九三九）⁽⁶⁾

この、あらゆる人々の深層意識に突き刺さった^レ煩惱の矢（一本の矢）について、池田SGI会長は、ハーバード大学での講演のなかで、それは^レ差異へのこだわりであるとの見解を示している。

「釈尊の言葉に『私は人の心に見がたき一本の矢が刺さっているのを見た』とあります。『一本の矢』とは、一言にしていえば、差異へのこだわり^レと云ってよいでしょう。当時のインドは、大いなる変革期で、悲惨な戦乱が相次いでいました。釈尊の透徹した眼は、その争乱の根底に、何よりも部族や国家などの差異へのこだわりを見出していたはずであります」⁽⁷⁾

「差異へのこだわり^レとは、あらゆる煩惱の中心にある我執、^レ無明^レの現代的表現である。人々は、表層の「小我」に執着し、他を差別し、貪欲、瞋り、怨念、不信などの煩惱を発動している。では、人々は、何故、「小我」に執着するのか——仏教では、そこに「無明」を見出し

ている。「無明」とは宇宙の実相、宇宙そのものに律動する根源的な法(ダルマ)への無知をさしている。

池田SGI会長は、「一本の矢」に根源的な人間悪を見出し、その克服から、平和共生社会への方途を示している。

『「民族」であれ、『階級』であれ、克服されるべき悪、即ち『一本の矢』は、外部というより、まず自分の内部にある。ゆえに、人間への差別意識、差異へのこだわりを克服することこそ、平和と普遍的人權の創出への第一義であり、開かれた対話を可能ならしむる黄金律なのであります⁽⁸⁾」

では、釈尊は、どのようにして、我執、無明を打破り、差異へのこだわりを克服したのか。つまり、どのようにして煩惱の矢を引き抜きたのか。

釈尊の禪定は、さらに深まり、人類総体の深層意識から、地球という惑星、恒星の生死流転の次元をも突破して、宇宙それ自体——宇宙生命と一体となる禪定の最深部、究極のところまで深まっていたのである。そして、ついで、宇宙生命それ自体を貫く「永遠なるも

の」、「根源的法(ダルマ)」を自己自身の内奥に覚知した。その瞬間、無明を断破した、「涅槃」の境地が開示されたのである。つまり、「よるべき住所」を見出したのである。

このような釈尊の悟達の瞬間を、荒牧典俊氏は、次のように述べている。

「ゴータマ・ブッダは、禪定を修行して表層から深層へ『小さい自分』をどんどん捨てて定住していき、いよいよ捨てきってしまったとき、一瞬一瞬のいまここで『永遠の生命』を生きる新しい根本転回することを発見したのである。(中略)。このように『小さい自分』を放捨しきって『無我』になりきったとき、過去・未来・現在の自分の存在から自由になって、いまこの一瞬一瞬に『永遠の生命』に生きる新しい存在へ根本転回する道を見出したのでした⁽⁹⁾」

荒牧氏は、この「永遠の生命」を「永遠の共同体真理⁽¹⁰⁾」とも名づけている。

宇宙根源法(ダルマ)——永遠なる共同体真理を覚知した釈尊は、この法を体現しつつ、八十歳の入滅に至る

まで、東インドの各地を歩きに歩き、衆生救済の慈悲行に生き抜いたのである。この意味において、仏教は「法」にもとづく「智慧の宗教」であり、同時に、その「智慧」は「慈悲」となって発現していくのである。

釈尊は、入滅にあたり、次のような指針の言葉を残している。この言葉は、悲しむ弟子を代表して、阿難が、釈尊に、仏が入滅してしまったならば、自分たちは、何を導き手とし、依所として生きていけば良いのかという質問への応答とされている。『大パリニツバーナ経』に次のように記されている。

「この世で自らを鳥とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を鳥とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ」⁽¹¹⁾

仏教者の間で「自鳥・法鳥」として伝わる言葉である。ここに示された「自己」とは「法」と一体となった「自己」であり、釈尊が否定し、乗りこえていった「小我」ではない。つまり「自分の主」となるような「自己」であり、その「自己」は「法」——宇宙根源なる永遠の生命と融合し、そこから顕在化する「自己」である。このような「自

己」こそが、煩惱をコントロールし、「小我」の執着を打破り、涅槃の境地を開き、衆生救済へとおもむく理想的人格をつくりあげる。このような真実の「自己」を、否定されるべき「小我」との対比の上で「大我」と呼ぶこともできよう。真実の「自己」の確立を、釈尊は、さまざまな角度から説いている。

「自己こそ自分の主である。他人がどうして(自分の)主であろうか? 自己をよくととのえたならば、得難き主を得る」(『ダンマパダ』一六〇)⁽¹²⁾

「戦場において百万人の敵に勝つとも、唯だ一つの自己に克つ者こそ、実に不敗の勝利者である」(『ウダーナヴァルガ』三)⁽¹³⁾

「この世では自己こそ自分の主である。他人がどうして(自分の)主であろうか? 賢者は、自分の身をよくととのえて、明らかな智慧を獲得する」(『ウダーナヴァルガ』二〇)⁽¹⁴⁾

あらゆる次元の煩惱を打破り、「小我」を否定しつくしての「無我」の究極に顕在化する宇宙生命そのものと融合し、一体化した「自己」自身、即ち「大我」へと根本

転回した「自己」の奥底から顕在化する永遠なる法にもとづく「明らかな智慧」——民衆救済の「智慧」こそ、仏教の説く「縁起の智慧」である。「縁起」としての智慧が、すべての人々、生きとし生けるものを結びあい、ここに、仏教の理想とする「共生社会」が浮かび上がってくるのである。

〔Ⅱ〕縁起としての共生

「共生」思想が、二十一世紀のキー・コンセプトとして浮上している。二十世紀後半からの、経済・金融と、情報・通信のグローバル化にもかかわらず、否、それ故にこそ、一層、人類と自然生態系、人類社会のあらゆる次元——家族から部族、民族、国家、文化、宗教——、さらには、人間の身体と心の間に憎悪と偏見の、煩惱の矢が「分断のエネルギー」となって吹き荒れるに至っている。それぞれの存在は、全体的調和を失い、孤立のなかで、存続の危機に瀕している。

このような人類的境位のなかで、「共生」の思想が、急速に人々の希求の対象となっている感がある。

だが、この「共生」の概念は、もともと生態学的概念である。それが、今日では、社会的領域でも用いられるようになっていく。

井上達夫氏は、「共生」について、次のように述べている。

「この言葉は生態学では寄生の対概念として用いられるが、現代日本の思想界では、『人間と自然の共生』、『多民族・多文化の共生』、『障害者との共生』、『男女の共生』など種々様々な文脈で使われている」「現代的意味での共生は、自他が融合する『共同体』への回帰願望ではなく、他者たる存在との対立緊張を引き受けつつ、そこから豊かな関係性を創出しようとする営為である」「共生は異なるものの共生であり、差異への権利と対象者としての承認要求を統合する企てであって、被差別者の『同化』とは根本的に異なる」⁽¹⁵⁾

現代の「共生」論の核心は、ここにも述べられているように、自他融合の「共同体」への回帰、「同一化」ではなく、相互に自立した異質で多様な他者の尊重であり、ともに、豊かな関係性を創出しようとする営為にある。

では、仏教思想の側から、このような現在の「共生」論をとらえることができるのであろうか。

前田恵学氏は、仏教的共生論の思想的基盤として、「縁起」の思想を指摘している。前田氏は、仏教においての「共生」は、近代における椎尾辨匡氏の造語⁽¹⁶⁾であると述べた後、次のように、「縁起」との関係述べている。

「かつまた椎尾は、共生の理論的根拠を、仏教の根本思想の『縁起』に求めている。縁起とは、縁つて起こること、この世のあらゆるものが関係しあつて、現象世界を生起せしめていることを云う」「かくして縁起の思想は、そのまま『空』とか『中』とか仏教の根本思想にながる。このような人間の英知が般若の智慧であり、般若の智慧を持つことが悟りである。こうした真理認識の上に立つて、現実界を眺める時、眼前に展開する人間や自然との関わり方にも新しい眼が開かれる」⁽¹⁷⁾ 浅井成海氏も、仏教思想の立場から、「共生」の思想の基盤に「縁起」の思想を置いている。

「仏教で共生の思想が語られる基本は縁起の理法にある。あらゆる存在の相依、相関の関わりを論ずるので

あるが、各分野で説かれる共生思想の基底をなすといえよう。植物の生態の体系や、自然と人間の関係、国家、民族間の関係などの基本に仏教の縁起の理法をみるこ⁽¹⁸⁾とができよう」

縁起の思想は、原始仏教から大乘仏教に至るまで、すべての仏教の中心思想である。縁起の思想は、仏教各派のなかで、業感縁起論、阿頼耶識縁起論、如来藏縁起論、中国では華嚴宗の重々無尽の法界縁起論、真言宗の六大縁起論として展開していくのであるが、天台宗の諸法実相論（一念三千論）も、縁起論の展開のあり方と見ることができよう。

ところで、前田恵学氏も述べているように、縁起とは「縁りて起こること」であり、あらゆる存在の相依相関性をさしている。

それでは、このような「縁起」の基本的概念から、現代的共生論との対応を通して、どのような共生の智慧が創りだされるのであろうか。いわば「縁起としての共生論」の特質を考えてみたいのである。

縁起的共生論には、次のような五つの特質がそなわ

ってくるであろう。

第一に、すべての存在は、お互いに依存しあい、関連しあつて、つながっている。自己自身は、時間的にも、空間的にも他者とながり、全体としての調和を織り成している。一人として、他者と断絶した存在はない。まして、グローバル化の進む今日においては、人類は一体となつて人類的生命を形成し、地球生態系とともに、全体としてのリズムを織り成している。そのような全体的調和を分断し、破壊する権利は誰人にもない。それ故に、人類は、全体としてお互いに資けあつて自己から他者への調和のきずなを広げていくべきである。

また、華嚴哲学のなかでの「重々無尽縁起」を説く「因陀羅網」⁽¹⁹⁾というたとえがある。

このインドラの網は、一つ一つの結び目に宝珠があつて、それらの宝珠は互いに映りあい、更に映じた宝珠がまた映じあつて、重々無尽に映りあうのである。一切の現象が、お互いに縁となつて、生起し、資けあつて榮えていくのである。

このたとえの、各宝珠を、一人の人間、また、民族、

国家、文化、宗教、自然界をさすと考えることもできよう。この世界は、一人の人間から、社会のあらゆる段階、人類、自然界にいたるすべてのレベルで、お互いに照らしあい、資けあつて、全体的な調和、発展のリズムを織り成しているというのである。

第二に、相互に密接なつながりをなす、それぞれの存在は、すべて、多様な個性を発揮しつつ、生を享受しゆく²⁰かけがえのない、独自のものである。その意味において、あらゆる存在は平等である。

『スッタニパータ』には、人間の平等を次のように説いている。

「身を禀けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ」⁽²⁰⁾（六一一）

「生れによつて（バラモン）となるのではない。生れによつて（バラモンならざる者）となるのではない。行為によつて（バラモン）なのである。行為によつて（バラモンならざる者）なのである」⁽²¹⁾（六五〇）

「賢者はこのようにこの行為を、あるがままに見る。かれらは縁起を見る者であり、行為(業)とその報いとを熟知している」(六五三)⁽²²⁾

釈尊は、当時のインドのカースト制を否定し、生まれに関係なくすべての人々の平等を主張した。血統、部族、職業、性の違い、文化、宗教等につつまれる差異へのこだわり、の煩悩を打破っていったのである。そのうえで、釈尊は、すべての人間の行為(業)、即ち生き方を問うたのである。

『法華経』の不輕品に登場する不輕菩薩は、釈尊の過去世の修行の姿であるとされるが、この菩薩の修行は、すべての人々に対して、「我れは深く汝等を敬い、敢て輕慢せず⁽²³⁾」といって礼拝しつづけたという。多様にして異質な他者、自分に悪口や暴力でもって迫害を加える者に対しても、礼拝行をつづけたのである。その理由は、すべての人のなかにある「仏性」という尊厳なる生命の発現への確信であった。

「仏性」は、人間のなかに内包されている、あらゆる善心——非暴力、慈悲、勇氣、希望、信、智慧——の

源泉であり、宇宙生命そのものに基盤をおいている。いかなる人も、生物学的、社会的差異にかかわらず、すべて平等なる存在であり、これらの善心を内包している。その顕現の仕方や種類は、各個人において相異があろうとも、善心の顕在化は、個性を輝かせ、才能等の可能性を触発し、人格を豊かに形成していくのである。

すべての人は、多様であり、異質であり、かけがえない存在である。異質であるゆえにこそ、お互いに学びあえる豊かな可能性を内包している。その異質な人のなかに、善心、善性を見出し、それぞれの個性のままに特性を学びあい、相互に尊敬しあうのである。

不輕菩薩は、その時、憎悪や偏見が支配し、暴力性が表面化している他者のなかにも、「仏性」から顕在化する善性を見出していたのであり、そのような他者こそ、そのままに尊敬したのである。仏教の縁起の智慧は、自己と対立する他者に対しても、個性、人格をありのままに認め、尊敬しあい、生命内面からの善心の顕在化を促すのである。

さらに、個人のみならず、すべての部族、民族、国家、文化、宗教も、それぞれの特性、個性を持っている。たとえ、現在、憎悪や暴力性が表面化している社会集団にあつても、その内面には、善心に彩られた偉大にして多様な特性、可能性が内包されている。相互の尊敬の心が、ともに、それらの可能性を触発しあうのである。

第三に、人類をはじめとする生きとし生けるものは、大宇宙の壮大な営み——縁起の網——に支えられ、生かされているということである。

現在の自己の存在は、時間的には、百数十億年に及ぶ物質進化、化学進化、生物進化、そして、五百万年ともいわれる人類進化によつてもたらされ、空間的には、大宇宙を流転する地球生態系並びに全世界の人々によつて支えられている。大宇宙からの恵みが、『法華経』の薬草喩品には、草木のたとえとして示されている。

「迦葉よ。譬えば三千大千世界の山川・谿谷・土地に生ずる所の卉木・叢林、及び諸の薬草の如し。種類は若干にして、名色は各おの異なり。密雲は

弥く布き、遍く三千大千世界を覆い、一時に等しく澍ぐ。……一雲の雨らす所なるも、基の種性に依りて、生長することを得、草菓は敷き実る。

一地の生ずる所、一雨の潤す所なりと雖も、諸の草木に各おの差別有り」

この世界の草木は多種多様であり、それぞれの特性、個性をもっている。そこに雨が降りそそぎ、大地の栄養を吸収して、草木が栄えていく。天と地の恵みをうけて繁茂していくのである

日蓮は、この『法華経』の法理を「桜梅桃李」と表現している。大宇宙からの慈悲の恵みをうけて、桜は桜としての個性、特質を発現していく。同じく、梅等の他の植物も、それぞれの多様な特質をあらわしていくのである。

また、大宇宙の恵みをうけての、このような草木のあり方を、日蓮は「自体顕照」と表現している。草木のたとえば、多種多様な個性をもつ個人から、さまざまな社会集団をあらわしている。すべての現象界の存在は、大宇宙の慈悲の営為に支えられ、縁起の網の目を

形成しながら、壮大なる調和のシンフォニーを奏でている。

このような宇宙進化のなかの自己自身を深く自覚する時、自己を支え、生かすものへの感謝の念が生じてくるはずである。そして、他者の支えに対する知恩、報恩へと向うのである。仏教で説く、恩のなかの代表的なものとして、『心地観経』の四恩⁽²⁷⁾があるが、ここに「一切衆生の恩」が説かれている。自己を支えゆく一切の他者への知恩、報恩である。大宇宙の恵みへの感謝は、具体的には、縁起の網を通して自己を支える一切衆生の恩を知り、他者につくそうとする報恩となつてあらわれるのである。

第四に、縁起の智慧によつて養われる相互尊敬、感謝、報恩などの善心は、非暴力、慈悲の活動となつて、他者へ及んでいく。慈悲は、他者の苦しみ、悩みに共感・同苦し、ともに幸福をめざす行為であり、その慈悲の働きは、非暴力の生き方として貫かれるのである。

『スッタニパータ』の慈しみの章には、次のように記されている。

「目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ」
(二四七)⁽²⁸⁾

「また全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき(慈しみを行ふべし)」(二五〇)⁽²⁹⁾

ここには、時間的、空間的な縁起の視点に立った慈悲のあり方が示されている。無量の慈しみの心は、空間的に自己の視野に入っていない人々にも及び、全世界を包括しうる。同時に、時間的には、無限の過去からの縁起の連鎖を引き受けつつ、未来の人類の幸福をも視野におさめている。こうして慈悲心は、世代内倫理と世代間倫理を形成していくのである。

仏教的倫理の主軸は、不殺生戒、即ち非暴力の実践である。

『ダンマパダ』暴力の章には、次のように記されている。

「すべての者は暴力におびえ、すべての者は死をおそれる。己が身をひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ」(二二九)⁽³⁰⁾

「すべての者は暴力におびえる。すべての(生きもの)にとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ」(二三〇)⁽³¹⁾

すべての人々が、死をおそれ、自己が愛しい。この生命的事実を他者の心のなかにも「己が身にひきくらべて」実感する時、他者を苦しめ、暴力をふるったり、殺したりすることはできないのである。かえって、慈恵心により、他者と同苦し、ともに幸福への道を開こうとするのである。それのみならず、他者にも、非暴力や不殺生の行為を要請するのである。

こうして、お互いの善なる行為が、連帯しながら、次々とさらなる大きな輪を広げゆくのである。このような善心の連帯の拡大こそ、縁起の法の実践化といえるであろう。

第五に、縁起の智慧と慈悲の行為は、菩薩道となつて、自己の変革をもたらし、自己実現、自己完成の道を進

ませるのみならず、そのように変革しゆく自己が、他者の変革を引き起こすのである。「自己」と「他者」の共生——相互関連——による歴史の「共創」である。

「自己」の変革は、菩薩道の実践によって、「小我」をこえて、宇宙根源の「法」と一体となった「大我」(「自己」の確立をめざしゆく「一生成仏」への道を意味している。さらに、それによる「他者」の変革は、善心の連帯を広げつつ、新たな人類社会、自然界の創造的変革を引き起こすのである。「自己」と「他者」の連続的な相互変革が、新たな人類史を、ともに創出していくのである。

日蓮は、「自己」と「他者」との相依相関性を、次のように述べている。

「夫十方は依報なり・衆生は正報なり譬へば依報は影のごとし正報は体のごとし・身なくば影なし正報なくば依報なし・又正報をば依報をもつて此れをつくる」⁽³²⁾

この文は、妙楽の「依正不二論」⁽³³⁾にのっとつて、「正報」を「衆生」とし、「依報」をその環境世界として論じている。今、「正報」を「人間主体」とすれば、「依報」は、周

囲のすべての環境をさすことになる。環境世界には、社会的環境、文化的環境と自然環境、即ち自然生態系が含まれよう。そして「正報」と「依報」は、相互に関連し、依存しあい、資けあつて、縁起の網を形成していく。しかも、その基盤は、ともに、宇宙生命そのものである。このようなあり方を、「依正不二」とするのである。

さて、「正報」と「依報」の相関性を、正報の側からいえば「正報なくば依報なし」となる。身体が消えればその影も消えるように、正報との関連性においてのみ、その依報が構成されるのである。「正報」としての生命主体は、それぞれ独自の環境世界（依報）を構成していくのであるが、その「正報」は「依報」からのフィードバックによつて変革されるのである。この側面が「正報をば依報をもつて此れをつくる」と表現されている。このような「正報」と「依報」の相互の働きあいによつて、ともに変化していくのである。そして、両者の変革のプロセスを通して、自然生態系を含んだ人類社会が新たな歴史を創りゆくのである。

さて、この文で「正報」を身体とし、「依報」を影とし

て表現しているのは、歴史創造においては、「正報」としての人間自身の変革が主体となるべきであり、それによつて「依報」である環境を動かし、変革していくのである。仏教では、菩薩道による人間変革、即ち縁起の智慧と慈悲の行為によつて、環境世界を変えていくことをめざしている。

そして、その「正報」が一個の人間から、家族、部族、民族、国家、人類へと拡大していくにつれて、それぞれの段階の「依報」へと善心の輪を広げていくことができるのである。ここに「正報」と「依報」はともに宇宙生命に生かされつつ、大宇宙の恵みをうけて、壮大なる調和、共生のリズムを奏でゆくことが可能になるのである。

今日、人類に問われているのは、人類総体としての「正報」が、地球生態系としての「依報」と、調和と共生のリズムを奏でながら、新たな創造的歴史を開いていくかどうかである。このような共生のあり方を「共創」と表現することにする。

縁起と慈悲の実践による「共創」としての共生にこそ、

仏教思想の今日的意義があるのではなからうか。そして、歴史創造のプロセスに現出するであろう「共生社会」こそ、仏教者が理想とする「仏国土」である。

〔Ⅲ〕共生社会の実現をめざして――

「立正安国論」の示すもの

『法華経』の方便品には、仏が出現するのは、五濁の盛んな悪世であると説かれている。

「舍利弗よ。諸仏は五濁悪世に出たまう。所謂の劫

濁・煩惱濁・衆生濁・見濁・命濁、是の如し」⁽³⁴⁾

天台は、『法華文句』巻四下において、この五つの濁りの出現の次第を、次のように述べている。

「煩惱と見とを根本と為す。此の二濁従り衆生を生ず。衆生従り連持の命有り。此の四、時を経るを

謂いて劫濁と為すなり」⁽³⁵⁾

五濁の中心は、人間の心のなかの「煩惱濁」と「見濁」であるという。煩惱と悪見（思想の濁り）によって、人間の心が濁っていくのである。釈尊が『スッタニパータ』で指摘した「煩惱の矢」としての、無明、我執、そして

「差異へのこだわり」という悪見によって、人間生命が濁されると「衆生濁」が形成されるのである。人間の身体と心がともに煩惱におかされ、調和を失って、分裂していくのである。その結果、生命力が弱くなり、身心（生命）の連持（継続）の時間が短くなるという。つまり、生命力の衰退による寿命の短縮化であり、これを「命濁」と名づけている。

「衆生」を個人の人間生命から、家族、部族、民族、国家、人類へと拡大していくと、それぞれの段階の生命共同体やそこにはぐくまれた文化が、煩惱と悪見におかされ、分裂、混乱し、生命力を衰退させて滅亡に向うのである。人間個人から発現した煩惱や悪見が、各共同体に浸透して、自然生態系とともに、人類がつくり出す時代そのものが、混乱し、分裂していくことを「劫濁」と表現している。

仏教において、仏は、このような混乱、分裂、煩惱充滿の世の中――悪世に出現して衆生救済に向うのである。それ故に、『法華経』如来寿命品では、久遠の仏、即ち宇宙根源の法（ダルマ）から出現した仏は、常に、五

濁の煩惱による苦悩が充滿する娑婆世界において、衆生を教化說法し、救済すると説くのである。

「是れ自從^よ来^{このかた} 我れは常に此の娑婆世界に在つて、說法教化す」⁽³⁶⁾

煩惱と苦悩の「娑婆世界」そのものを、仏の住む清浄な国土、「寂光土」に変革しゆくのである。

日蓮は、『法華經』に示される「娑婆世界即寂光土」「此土即仏国土」の理念の実現をめざし、煩惱と苦悩との対決を通して、衆生救済、世界変革へと向つたのである。その行為は、釈尊以来の、現実社会のなかでの「智慧と慈悲」の実践による「仏国土」建設を引き継ぐものである。

日蓮が出現した時代の日本は、まさに經文通りの「五濁」が充滿した惡世の様相を呈していたのである。日蓮のあらわした『立正安国論』は、天変地異や疫病、飢饉に苦しむ民衆の姿から説き起こされている。

「旅客来りて嘆いて曰く近年より近日に至るまで天変地天・飢饉疫癘・遍く天下に満ち広く地上に迸^{はびこ}る牛馬巷に斃^{たお}れ骸骨路に充てり死を招く^{ともがら}の輩既に

大半に超え悲まざるの族敢て一人も無し（中略）主人の曰く独り此の事を愁いて胸臆に憤排す」⁽³⁷⁾

この当時、大地震、大風、洪水、そして大飢饉と大疫病が連続して、人々に襲いかかつていた。主人の「胸臆に憤排す」との言葉は、日蓮の民衆への「同苦」をあらわしたものである。

日蓮の慈悲心から、經文を通して、仏教思想を検討し、無明、煩惱による思想の乱れこそが民衆の不幸の根源にあり、日本国の混迷となつてあらわれている。この思想の乱れを早く克服しなければ、まだ、あらわれない戦争が、起きるであろうとの警鐘を鳴らしているのである。

「国土乱れん時は先ず鬼神乱る鬼神乱るが故に万民乱ると、今此の文に就いて具さに事の情を案ずるに百鬼早く乱れ万民多く亡ぶ先難是れ明かなり後災何ぞ疑わん」⁽³⁸⁾

鬼神とは、思想の乱れであり、無明、煩惱による民衆の生命の根本的な濁りである。これらの濁りによつて、すべての人々の生命に内在する「仏性」という尊厳

性が覆い隠され、慈悲、智慧等の善心の発現もない状況である。煩惱濁、見濁から衆生濁、命濁が引き起こされ、時代社会そのものが劫濁の様相を呈しているのである。

五濁がますます深まり、『仁王経』、『薬師経』や『大集経』などの經典に示す「三災七難」⁽³⁹⁾のなかで、これまでの自然災害や疫病に加えて、民族そのものを動乱におとし入れる戦争が、内からは「自界叛逆難」、外からは「他国侵逼難」として襲いかかろうとしている。それらの災難の根源には、「仏性」を覆い隠し、善心を抑圧する煩惱の狂乱があることを、日蓮は指摘しているのである。

たとえば、日蓮は、三災の基盤に三毒（貪欲、瞋恚、愚痴）を見出している。

「三毒がうじやうなる一国いかでか安穩なるべき
（中略）飢渴は大貪よりをこり・やくびやうは・ぐち
よりをこり・合戦は瞋恚よりをこる」⁽⁴⁰⁾

大貪とは、どこまでも拡大していく貪欲である。他者のものを奪ってでも、自らの欲求をかなえたいとする衝動が、飢渴を引き起こすのである。愚痴は無明と

同義である。無明とは、宇宙根源のリズムに反し、人々の「仏性」を覆い隠し、縁起の法への無痴なる煩惱である。この無明によって、生命根源の力が衰退し、身心のバランスをくずし、疾病への抵抗力を弱めてしまうのである。ここに伝染病をはじめとする病気の大流行の基盤がある。そして、瞋恚とは、生命内在の攻撃性である。他者への憎悪が、攻撃性となって発現して、紛争、戦争を引き起こすのである。煩惱濁、見濁が三災の基盤にある。

そこで、日蓮は、「三災七難」が猛威をふるっている時代状況を変え、根本的に、五濁悪世を転回するには、無明・煩惱を打破り、人間生命に内在する「仏性」という尊厳なる当体——宇宙根源の法と一体となった仏の大生命を顕在化しうる思想の緊急性を説いたのである。そのような思想として、日蓮は、宇宙根源の法を説いたとされる『法華経』を要請したのである。

「汝早く信仰の寸心を改めて速に実乗の一善に帰せよ、然れば則ち三界は皆仏国なり仏国其れ衰んや十方は悉く宝土なり宝土何ぞ壊れんや、国に衰微

無く土に破壊無んば身は是れ安全・心は是れ禪定
ならん、此の詞此の言信す可く崇む可し」⁽⁴¹⁾

ここに、信すべき法は「実乗の一善」であるといわれる。「実乗」とは宇宙根源の法を説いた教えであり、日蓮は『法華経』であるとする。「一善」は、その法にそなわる根本善をさしている。『法華経』は、すべての人々が、宇宙根源の法と一体の「仏性」を開顯することを説く經典であり、「万人成仏」の経であるとされるのである。

池田SGI会長は、「立正安国」の原理として、この文を、次のように解説されている。

『法華経』という根本善を信じて、個人が『心の平和』を確立することが『立正』の根本です。そして、根本善にかなった社会の在り方を定着させ、実際に『社会の平和』を実現していくのです。

しかし、この場合、社会全体が同じ法華経の信仰で統一されることとは限りません。

社会全体としての在り方のなかに、『万人が仏』という法華経の平和の大哲学が生かされていくことが重要です。

社会の次元の『立正』とは、『人間尊敬』の哲学、『生命尊厳』の理念が社会を支え、動かす原理として確立されることにはかならないのです⁽⁴²⁾

ここに示されるように、「立正」とは、個人が、無明、煩惱を打破った境涯の確立であり、「心の平和」の次元をさしている。さらに、『法華経』の精神から導かれる「人間尊厳」の哲学、「生命尊厳」の理念が浸透し、行動原理となつていような社会をめざすことが「安国」である。

なお、「立正安国」の国とは、民衆が幸福を満喫するような社会であり、あくまでも「民」が根本である⁽⁴³⁾。したがって、このような社会は、一つの国の次元に限定されるものではなく、「立正安国」の「国」は、民族や国家から地球人類というあらゆる次元をも包括する人類社会という意味になるであろう。さらに、その地球人類社会は、自然生態系とも一体であり、「安国」とは、「仏国土」であり、同時に「宝土」でもある。

それでは、「人間尊厳」「生命尊厳」の理念が、社会としての共同体に浸透し、支えるとは、具体的には、どのような社会を意味するのであろうか。その一つの姿

が、理想的な共生社会ではなからうか。換言すれば、あらゆる次元の共同体のなかに、第二節で詳述した五項目にわたる「共生社会」の特徴が発現している社会である。

「人間尊厳」とは、すべての人々が、不軽菩薩の實踐のように、平等に、相互に尊敬しあうことである。「生命尊厳」とは、すべての人々が、宇宙根源の法と一体となった「仏性」を内在しており、その「仏性」は人間生命のみならず生きとし生けるものに及んでいる。すべての生命は、宇宙根源の法と一体である「仏性」を内在し、「仏性」によって生かされている故に「尊厳」なのである。

このような理念が、「縁起の智慧」と「慈悲の實踐」となって具体化する時、「共生社会」に貫かれる五つの特徴となるのである。要約すれば、①に、各生命の相依相關にもとづく「平等性」の自覚、②に多様性、個性の相互「尊敬」、③に宇宙生命に生かされていることへの感謝と報恩、④に非暴力、慈悲の實踐がある。さらに、⑤として、これまでの「縁起の智慧」と「慈悲の實踐」が貫かれる社会では、個人は、自己実現、自己完成の道、

即ち「大我」に生きる人生を志向する。しかし、個人は、「自己」のみによって、「自己」を完成する道を歩むことはできないのである。「自己」(正報)は常に「他者」(依報)とつながり、ともに資けあいながら、社会全体を創造的に変革していかなければならないのである。それ故に、日蓮は、次のようにいわれる。

「汝須く一身の安堵を思わば先ず四表の静謐を禱らん者か」⁽⁴⁴⁾

個人の「自己」の完成は、社会の創造的変革と一体なのである。つまり、「個」と「全」は「共創」の関係にある。ともに、自己と社会全体を創造的に変革しあうのである。換言すれば、「自己変革」のために、「社会変革」に参画する使命を担うのである。

「立正安国」論のさし示す「仏国土」、「寂光土」は、「共創」としての「共生」のダイナミズムが脈動している共生社会の様相を呈しているのではなからうか。「仏国土」とは、常に「個」とあらゆる次元の「共同体」の共生を通して、宇宙根源の生命があふれ、智慧と慈悲によるダイナミックな歴史創造の織り成す社会である。

創価学会・SGIは、釈尊から日蓮へとつながる「仏国土」建設への理想実現を、二十世紀、二十一世紀の今日、地球人類の規模で現実化しようとしている団体である。

注

- (1) 『スッタニパータ』九三五、(中村元訳『ブッダのことばスッタニパータ』岩波文庫、二〇三頁)。
- (2) 『スッタニパータ』九三六、(同書、二〇三頁)。
- (3) 『スッタニパータ』九三七、(同書、二〇三頁)。
- (4) 『スッタニパータ』九三八、(同書、二〇三頁)。
- (5) 『スッタニパータ』九三八後半句、(同書、二〇三頁)。
- (6) 『スッタニパータ』九三九、(同書、二〇三頁)。
- (7) 池田大作『21世紀文明と大乘仏教』第三文明社、一八、一九頁。
- (8) 同書、一九頁。
- (9) 荒牧典俊『ブッダのことばから浄土真宗へ』自照社出版、六四頁。
- (10) 同書のなかで、荒牧氏は、「(1)永遠の共同体真理とは、わたくしの用語であって、あらゆる文化の根源には文化を文化たらしめる永遠の真理——「神」とか「仏」とか「道」などとよばれる——があるが、それがあらゆるひとびととひとびとをコミュニケーションさせることによ

って共同体へもたらすことを謂おうとしている」と定義している。二九頁。

- (11) 『大バリニッバーナ経』、(中村元訳『ブッダ最後の旅大バリニッバーナ経』岩波文庫、六三頁)。
- (12) 『ダンマパダ』一六〇、(中村元訳『ブッダの真理のことば(ダンマパダ) 感興のことば(ウダーナヴァルガ)』岩波文庫、三三頁)。
- (13) 『ウダーナヴァルガ』三、(同書、二二九頁)。
- (14) 『ウダーナヴァルガ』二〇、(同書、二三一頁)。
- (15) 井上達夫『岩波哲学・思想事典』岩波書店、二〇〇六年版、三四三、三四四頁。
- (16) 前田惠学「仏教における共生の主張(特別講演)」のなかで、前田氏は、「共生の語は、インド古来の経論の上に現われているが、椎尾が直接典拠にしたのは、中国唐代・善導の『願わくは諸々の衆生と共に安楽国に往生せん』であって、近代の造語と言つてよい」と述べている。『前田惠学集』第六卷、三喜房仏書林、二八頁。
- (17) 同書、二八、二九頁。
- (18) 浅井成海「親鸞における共生の思想——特に一切有情の救いについて」(『仏教における共生の思想』日本仏教学会編、一三〇頁)。
- (19) 『華嚴経探玄記』卷一に、「因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡」とある。『大正大藏経』卷三五、一一六頁上。
- (20) 『スッタニパータ』六一一、(前掲書、一三五、一三六頁)。
- (21) 『スッタニパータ』六五〇、(前掲書、一四〇、一四一頁)。

- (22) 『スッタニパータ』六五三、(前掲書、一四一頁)。
 (23) 『妙法蓮華経並開結』に、「我れは深く汝等を敬い、敢て輕慢せず。所以は何ん、汝等は皆な菩薩の道を行じて、当に作仏することを得べし」とある。創価学会版、五五七頁。
 (24) 同書、二四一、二四二頁。
 (25) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、七八四頁。
 (26) 同書、七八四頁。
 (27) 『心地観経』卷二に、「一父母恩。二衆生恩。三国王恩。四三宝恩」とある。『大正大藏経』卷三、二九七頁上。
 (28) 『スッタニパータ』一四七、(前掲書、三七頁)。
 (29) 『スッタニパータ』一五〇、(前掲書、三八頁)。
 (30) 『ダンマパダ』二二九、(前掲書、二八頁)。
 (31) 『ダンマパダ』二三〇、(前掲書、二八頁)。
 (32) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一一四〇頁。
 (33) 『法華玄義釈籤』に、「十不二門」を立てるなかの第六に「依正不二門」が明かされている。「六に依正不二門とは、已證遮那の一体不二なるは良に無始の一念三千に由る。三千の中、生、陰の二千は正なり。国土の一千は依に属するを以てなり。依正既に一心に居す。一心豈能所を分たんや。能所無しと雖も依正宛然なり」
 『大正大藏経』卷三三、九一九頁上。

- (34) 『妙法蓮華経並開結』創価学会版、一二四頁。
 (35) 『法華文句』卷四下、『大正大藏経』卷三四、五三頁。
 (36) 『妙法蓮華経並開結』創価学会版、四七九頁。

- (37) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一七頁。
 (38) 同書、三一頁。
 (39) 三災七難。三災。『俱舍論』卷二二、『大正大藏経』卷二九、六五頁下。ここでは小の三災のことで、刀兵災、疾病災、飢饉災をさす。

七難 ①『仁王経』卷下、『大正大藏経』卷八、八三二頁。

- ①日月失度難 ②星宿失度難 ③災火難 ④雨水難 ⑤惡風難 ⑥亢陽難 ⑦惡賊難

②『業師経』、『大正大藏経』卷一四、四〇七頁。

- ①人衆疾疫難 ②他国侵逼難 ③自界叛逆難 ④星宿變怪難 ⑤日月薄蝕難 ⑥非時風雨難 ⑦過時不雨難

③『金光明経』卷三、『大正大藏経』卷一六、三四七頁。

- ①星宿失度難 ②疾疫惡病難 ③暴風雨難 ④眷属流離難 ⑤惡賊侵掠難 ⑥衆生飢餓難 ⑦自界鬭諍難

(40) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一〇六四頁。
 (41) 同書、三二頁。

(42) 『御書の世界』第一巻、聖教新聞社、一二一、一二二頁。
 (43) この場合、日蓮が用いる「くに」の漢字が重要な示唆を与える。「立正安国論」では、「国(王が領土の中にあることを示す)」、「國(戈という武器が記されている。武器で領土を守る姿勢を示す)」、そして「國民衆が生活する場」の三種を用いている。しかし、約八割が「國」

を用いている。

(44) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、三一頁。

(かわだ よういち／東洋哲学研究所所長)