

ことの全体性——それは他なるもの(超越的なもの)とのかかわり(関係、絆、つながり)とともに成り立つ——を指示するといつてよいだろう。

じつさい島蘭進によれば、「いのち」は、個体的、身体的、生物学的な次元での「生命」と区別され、それらを越えた死生の諸次元を表現する時に用いられる語であり、「心」や「魂」や「つながり」(関係、絆)についての文化と切り離して理解することができない(死生学試論(一)、『死生学研究』第一号、二〇〇三年)。また「いのちの教育」の実践者たちによれば、「いのち」は「主体と客体に分析不可能な、すべての事象とながっている」(得丸定子「学校で「いのちの教育」を行う意義」『学校教育研究』一六号、二〇〇一年)、「統合的な存在としての人間」(近藤卓『いのちを学ぶ・いのちを教える』大修館書店、二〇〇二年)にかかわる概念である。

しかし、「いのち」が生きることの全体性を指示するとして、われわれはどのようにこれにアプローチしたらよいのだろうか。学術的な営みが、その都度、限定された対象について論じるものであるかぎり、「いのち」を学問の対象とすることは不可能であると考えられるからである(上田閑照、前掲書)。ここで「いのち」を、自らを隠しつつ、立ち現れる現象と捉えることができないだろうか。かりにそれが可能だとすれば、「生命」や「生」という現れの側面に注目し、そこから「いのち」の在り処に迫るという試みが成立することになる。ただしその場合、「生命」と「生」の概念的な射程を正当に評価する作業が不可欠となる。

たとえば生命体(もの)と生命そのもの(こと)の存在論的差異を踏まえるならば(竹田純郎『生命の哲学』ナカニシヤ出版、二〇〇〇年)、「生命」がもつばら個体的、身体的、生物学的な次元にかかわるという島蘭の指摘は再考を要する。「生」ないし「生活」についても、「我々の最も平凡な日常の生活」(西田幾多郎『歴史的身体』『西田幾多郎全集 第十四巻』岩波書店、一九五一年)の深みや「完全な現在の生活」(宮沢賢治『宮沢賢治全集九』筑摩書房、一九九五年)の驚くべき豊かさが見視野に収められるべきであろう。

およそ以上の展望のもと、本研究発表は、人間における「生命」・「生」の営みを、「死」と「環境」とのかかわりから照らし出し、それを足がかりに「いのち」へのアプローチを試みる。人間の「生命」・「生」は、「死すべきもの」という自己認識とともに、「環境」との不可避なかわりにおいて営まれるからである。具体的には、「住み処 Oikos」「環世界 Umwelt」「世界 Welt」との重層的なかわりから、「生命」および「生」の世代間継承を捉えなおしたうえで、「生命と生といのち」の連関とその危機に光を投げかけていく。

パネルの主旨とまとめ

安藤 泰至

「いのち」という語は、生命、生、生活、人生といった語と重なりつつも、それらには回収されない超越的なものとの関係を含んだ生の次元を示す語として、宗教においてもよく用いられてきた。もつとも、これまで諸宗教の伝統において人間と神

仏、世界の根底に見出されてきた「いのち」は、教義や教典ないし宗教的な権威に基づいているというよりは、自然や他者、神仏と関わりつつ営まれる人々の日々の生活の実感に支えられてきたと言えよう。しかしながら、現代社会においては、さまざまな生命操作技術の発展や生命をめぐる政治によって人の生命が対象化され、生命、生活(くらし)、人生、いのちといった生の諸次元が分断され、経済的価値や効率をもとにした枠組みが私たちの生活世界自体を浸食することで、このような「いのち」への視線自体が危機にさらされている。これが、本パネルの出発点となった共通認識である。

安藤泰至は、上記のような本パネルの主旨を確認しつつ、宗教のそれを含む現代の「いのち」をめぐる言説とそれが置かれている社会的・政治的な文脈を考察し、宗教的な「いのち」言説の中心となる「いのちの有限性」「与えられたいのち」についての自覚や「共生」の理念などがいのちの分断、管理、蹂躪という社会的現実をきちんと認識せずに説かれた場合には、図らずも宗教的な言説そのものがそうしたいのちの蹂躪に荷担してしまう危険があることについて、批判的に論じた。大河内大博は、これまで公立病院、緩和ケア病棟、ビハラー病棟などでスピリチュアルケアを行ってきた僧侶としての経験から、患者が自らのいのちを生ききるために必要な宗教的、スピリチュアルな眼差しについて検討した。そうした終末期医療の現場では、患者の苦悩や問いに対処し、それを取り除くという医療者の発想では限界があり、患者の自己決定プロセスの同伴者、生きざまの証人となる宗教者の存在が必要であることが説かれ

た。空閑厚樹は、生命倫理問題について宗教に期待されていることと宗教が提示していることとの間に齟齬があることを指摘した上で、宗教は特定の回答を示すものではなく、当事者が直面する課題を腑に落とす契機を整えるものであることを強調した。そこでは「いのちについて」の自己決定ではなく、「いのちとともに」「考えるという場(時間と空間)」が重要であり、その契機は具体的な暮らしの中において意識される可能性があることを持続可能なコミュニケーション実践を紹介しつつ論じた。竹之内裕文は、「いのち」という語のこれまでのさまざまな語られ方を批判的に検討しつつ、生きることの全体性にアプローチするために私たちがどのように「いのち」を語り出せるのかについて考察を行った。とりわけ、生命体を取り巻くもの(環境)との不可避なかわりや、生命そのものおよび生(生活・生き方)の世代継承という営みに注目しながら、他なるもの(者・物)とのかかわりにおいて初めて成立する「いのち」の側面を見据えた哲学的な理論構築への展望がなされた。

コメンテータの脇坂真弥は、「いのち(を語ること)の危機」をめぐって各発表者には「何かがこれまでとは根本的に違う」という直観があり、そこから「再び根源のいのちへ」と向かう問いが繰り出されていることを指摘するとともに、科学技術の力によって、私たちの思い通りにならない苦や偶然性そのものを根こそぎ消してしまうような現代の動きのなかで「苦を消すことの何が悪いのだ」という居直りに対して、どのように応えうるのかと問いかけた。この根源的な問いをめぐって、各発表者の問題提起と探究が改めて深く響き合い、交差し合うとともに

に、フロアからの応答も交えて、私たち自身もまた加担している「いのち」の蹂躪にどのように立ち向かえるのかについて、意義深い議論が展開された。

大震災の問う物質と霊魂

——日本仏教再評価の一環として——

代表者 戸田游晏

コメンテータ 森岡正芳

司会 實川幹朗

初期ジャイナ教の生物観——霊性を共に生きる——

杉岡 信行

ジャイナ教がアニミズム(animism)ではないことを述べることにより、ジャイナ教の生物観を浮かび上がらせたい。ヨーロッパに始まったインド学では、ジャイナ教にはアニミズム的な信仰がある(H. Jacobi, 一八九五)とか、物活論的な思想がある(金倉圓照, 一九四四)とかの見解がある。これに対して近年、わが国のジャイナ教研究者ら(藤永伸, 一九九〇、渡辺研二, 二〇〇五)から批判が提出されている。また、W. Schubring(一九六六、英訳)も、元素の微粒子が jiva 霊魂をもっており、このようなありかたをアニミズムであると認めている。ジャイナ教にはアニミズム的な信仰があるとか、元素

の微粒子が、ジャイナ教でいうところの霊魂 jiva をもっているとは如何なることを指すのであろうか。ジャイナ教では生き物として六生類を規定している。最初期のジャイナ聖典『スーヤガダング』(一、一一、七—九)には六生類と不殺生について説かれている。「地・水・火・風、草木穀物、動物はそれぞれに生命ある生きものである。これが六生類といわれるもので、これですべてである。あらゆる手段を尽くしてこれを考察せよ。すべてが苦を憎んでいる。だからすべてを殺してはならぬ。」(谷川泰教訳、一九八八)。この言説はマハーヴィーラの jiva(生命あるいは霊魂)と satva(生き物)である。すなわち、地(pudhavi)と水(au)と火(aganii)と風(vau)と草木穀物(rukkha, sabiyaga)と動物(pāna)は、それぞれに jiva を有しており、まとめて六生類(chakkāya)とよばれている。また、これらの生き物は、苦を感じそれを憎むことまでする。そして、以上は非暴力・不殺生の理由説明でもある。ところで、地、水、火、風は、インド思想では一般に元素と見なされ、物質扱いである。初期のジャイナ教に近い初期仏教では、地、水、火、風は四大種と見なされている。また、六師外道の唯物論者であるアジタ・ケーサカンバリは、人間は四大種から成り立ち、死ぬと地、水、火、風のそれぞれの要素にかえると云う(杉岡信行、二〇〇六)。このような物質存在である地、水、火、風に、ジャイナ教ではそれぞれのこれらの中に jiva 霊魂を有していると明言してきたことを、インド学では animism であると考えてきた。ではアニミズムとはどの