

「縁起」と「共生」——仏教の視点から

竹村 牧 男

一 現代日本社会における「共生」の潮流を辿る

今日、「共生」の語はさかんに使用されてきている。學術の世界においても、それは例外ではない。一体、この語は、いつごろから多用されるようになったのであろうか。

前田恵学「椎尾弁匠師と共生思想」（『印度哲学仏教学研究』四五卷二号、一九九七年）によると、日本において「今日の共生ブームを惹き起こす原動力となった」のは、黒川紀章『共生の思想』（徳間書店、一九八七年）であるという（一九九一年増補改訂）。清水乞「インド芸術に見られる「共生」の原理」（菅沼晃代表科研報告書『仏教を中心とした共生の原理の総合的研究』、一九九九年）によると、黒川紀章は、すでに一九六五年に、『都市デザイン』において、「〈共存する空間〉は東洋の空間の特質ではないだろうか」と設問し、「〈共存〉というのは対立の解消では決してない。それはお互いに対立したまま、溶かしこむ第三の空間が出現するか、お互いの対立の相違感そのものを感動的な空間に作り上げることである」と説き、その基盤を東洋の哲学に求めている。さらに「現代都市のつき当っている壁はヨーロッパ合理主義のつき当っている壁であり、それを克服するのは東洋の都市空間、つまり東洋の共存哲学だといえれば、いいすぎになるであろうか」と言っているという。黒川紀章は、『共生

の思想』においても、「共生」の思想的基盤として、ヴェーダーンタ学派、大乘仏教の中観派や唯識学派の思想などを指摘したりしている。特に唯識の思想を重んじていたようである。なお、河波昌「浄土教における共生思想の展開——特に椎尾弁匡の立場から」（前掲科研報告書）によると、黒川紀章の『共生の思想』は、東ヨーロッパ圏においてベスト・セラーとなつて、その思想は広く東欧全体にわたつて流布されたという。また、黒川紀章は、永年にわたつて椎尾の指導を受けつつ、その思想を特に建築界において展開していったのだという。（なお、このことについて、黒川紀章自身の稿「椎尾弁匡先生の教えと共生の思想」、『大法輪』二〇〇五年二月号参照。）

一方、菅沼晃「共生」の現代的意義と仏教における「共生」の原理」（前掲科研報告書）によれば、小田実「殺すな」と「共生」（岩波ジュニア新書、一九九五年）には、この言葉が、新聞・雑誌でよく使われるようになったのは、一九九四年からとあるという。ちなみに同書によれば、一九九三年に流行した言葉は「国際化」であったという。

真鍋顕久「社会福祉の観点からの共生思想——仏教における共生」（名古屋女子大学紀要五〇（人・社）、二〇〇四年）は、「欧米の共生(symbiosis)は「自然界における共生」がほとんどであるのに対して、我が国では一九八〇年代から「共生の思想」がクローズアップされ、「自然界における共生」、「人間社会における共生」にまで拡大され、……あらゆる領域にわたつて論議されている。それだけに、広範囲・多様に論議される「共生」の概念はその定義が多義的・曖昧なだけに、かえつてあらゆる思想を結集させる力がある」と述べている。

以上によれば、「共生」の語は、一九八〇年代、とりわけ一九八七ごろから注目され、特に一九九四年からはさかんに用いられるようになったと見ることができよう。

今日、「共生」の課題として、異民族・異文化・異宗教間の問題のほか、高齢者と若年者、IT技術社会への適

応者と不適応者、障害者と健常者、加害者と被害者、男性と女性等々の間の問題があり、また、人間と自然・環境の共生、の問題もある。この環境との共生の問題は、世代間の利益継承・利害調整の問題でもある。このように現代では、異文化間（空間的）や世代間（時間的）等、種々の局面において確かに「共生」ということが緊要の問題となっている。

特に、NHK教育テレビの、人間講座二〇〇五年二月～三月期に放送された、内橋克人氏の「共生経済」が始まる——競争原理を超えて」のテキストの「はじめに」においては、次の問題が訴えられている。

私たちの社会はどこへ向かおうとしているのでしょうか。……

しかし、いま唱えられる競争至上、市場至上の社会は、他人の失敗がなければわが身の成功もない、そういう仕組みのなかに人びとを追い込もうとするものです。

そうではなく、私たちは、自らの生をつなぐ日々の営みそのものが、即「他」においても同様の喜びの源泉であって欲しい、そう願わずにはいられないのではないでしょうか。

そのようなあり方を求めてこそその改革でなければなりません。

いま、この日本列島に、分断・対立・競争を煽り、その裂け目に利益チャンスを置くという「競争セクター」一辺主義に代わって、連帯・参加・協同を原理とする「共生セクター」が力強く芽吹くようになってきました。すなわち、特にここ数年の特徴として、効率と業績のみを重視するグローバル・スタンダードを導入した競争社会における勝者と敗者の間の問題が、「共生」へのきわめて大きな課題として存在しているであろう。

二 「共生」が今日説かれる背景の分析

上述のように、今日、現代の社会状況の中で、広く各方面で、「共生」の実現が求められているが、その背景は、どのように分析されうるであろうか。

私は、一元的価値の崩壊による多元主義の興起と、新たな一元的価値に対する抵抗としての多元主義の希求、という形で統一的にその背景を把握できると思う。

ポスト・モダンの特徴は、絶対者の喪失による価値の相対化にあると言われている。これまでは、西洋の特にキリスト教の唯一絶対主義が、世界を支配していた。しかしながら、地球が一つになってきたことによる東洋や異文化との出会い、人間の理性への信頼等により、キリスト教自身が、みずからの唯一絶対性の主張を点検・反省し、他宗教との共存をめざす方向に転換しはじめている。その傾向の中に、異宗教の共存・異文化の共存・異民族の共存等が切実な課題として浮かび上がっていると見えよう。また、一昔前に世界を席捲していたマルクスズムも現実的に力を失い、ソビエト連邦が崩壊して、民族独立の戦いが諸地域に起ったことも、異民族・異国家間の共存という課題をもたらしている。

さらに、旧来の特定の一元的な価値と結びついた人間観・社会観が疑われはじめ、個人の尊厳と自由を実現するよう展開してきていて、このことが、社会に存在したさまざまな対立・抑圧からの解放、すなわち種類の地平における「共生」の実現に向かっているのである。

一方、キリスト教の普遍的真理の追究から始まり、分割と支配を基本とする科学の立場も、ひところ圧倒的に人々の思考を支配してきたが、環境問題をはじめさまざまな問題を引き起こし、あるいはその限界も自覚されてきて、

それに代る新たな世界観、たとえば関係主義的な世界観（エコロジー等）が求められている。

こうして、キリスト教・マルクシズム・科学という、近現代を支配してきた一元的価値に基づく原理が、いずれも破綻しあるいは疑問視されてきて、そこに、今日の時代が多様性や関係性の見直しという課題に直面していると見ることができる。

これに対し、主に経済的に、また社会の運営原理として、効率と業績のみを重視する競争原理が、グローバル・スタンダードとして今日の世界を支配しつつある。それは、文化のグローバルイゼーションともなつて展開している。その元にあるのは、アトム的人間観であり、分割と支配を原則とする科学的世界観が人間社会にも応用されたものであろう。こうした動きに対しては、地域主義や伝統産業・伝統文化の擁護・発展の追求、人間的なスロライフの追求等になつて現れており、多元的価値の共存が課題になりつつある。なお、欧米型民主主義を普遍的原理と見なす立場が、独裁的国家の解放を武力行使さえ用いて求めることもあるが、その可否はさまざまな議論を呼んでいる。

このように、まとめて言えば、従来の一元的価値の崩壊と新たな一元的価値の支配という状況の中で、今日、さまざまな局面・地平において「共生」が課題となつていくことになる。一元的価値の崩壊は、ほぼ、人間の理性に対する信頼の末の問題である。新たな一元的価値すなわち競争原理も、上述のようにアトムの個人観、効率至上に基づくもので、やはり人間の理性（合理性）への無反省な信頼に基づくものである。要は、人間の理性への過信が、今日の種々の問題を生み出しているといえよう。人間の理性への信頼の過程を近代化といえば、「共生」は、近代化がもたらした種々の課題を解決していく際のキーワードとなつていくことだと思ふのである。

三 「共生」の語義と思想

ところで、「共生」の語は、しばしば用いられるものの、その意味・概念となると、必ずしも明確ではない。ほとんどの場合、感性によって用いられているにすぎないのが現状ではないかと思われる。一体、「共生」とは、どのような意味の言葉なのであろうか。

「共生」の語の意味について、『広辞苑』を引くと、次のように出て来る。「①ともに所を同じくして生活すること。〔生〕②異種の生物が行動的・生理的に結びつきをもち、一所に生活している状態。共利共生（ヤドカリとイソギンチャク、マメ科植物と根瘤菌など、相互に利益がある）と、片利共生（一方しか利益をうけない）とに分けられる。寄生も共生の一形態とすることがある。」しかしこの説明は、生物学的な共生にとどまり、今日の「共生」を十分に言い表したものではない。現にここでは、一つの所に住むことが条件となっている。

おそらく、辞書的には、次の記事がもっとも参考になる。現時点で最新の新国語辞典『新明解国語辞典』第六版（三省堂）は、「共生」について、「①〔マメと根瘤バクテリアのように〕二種の違った生物が一緒に住むこと。（この場合、共棲とも書く。）②生あるものは、互いにその存在を認め合って、ともに生きるべきこと。「宗教上の対立を超えて共生する、自然と共生してきた先住民族」と示している。この後者が、「共生」を説明するものである。ただし、この説明は必ずしも十分ではないであろう。「ともに生きる」の「生きる」に、人間として本来のあり方を実現して生き生きと生きる、ということが含まれているはずである。単に生存しているということを超えて、まさに生きていくと言うことが含意されているはずであり、そのことを組入れて語の定義を模索したい。

一方、『石波哲学・思想事典』の「共生」の項（井上達夫解説）には、かなり詳しい解説がある。多く引用する

が、次のようである。「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。調和や一体性の幻想が崩壊し隠蔽され、抑圧された対立が噴出する状況下で新たな共存枠組みを模索する問題意識が根底にある。民族差別・障害者差別・性差別・文化摩擦などの文脈で共生が語られるとき、これは明らかだが、環境問題の文脈での共生論も、途上国と先進国との対立だけでなく、動物の権利や自然の権利と人権との対抗、現代と将来世代の利害衝突など、従来無視されてきた新たな次元の対立に焦点が置かれている。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。」そして、「共に生きる」を原義とする英語表現に、*symbiosis* と *conviviality* があり、後者は日常的には宴を意味し、M・オークショットが提唱した「作法のみを共有し異質な個性をぶつけあう会食者 (*convives*) の会話を範型とする「社交体」(*societas*)」であり、「統一体」(*universitas*) と対置されるものだとする。また、I・イリイチは、「文化や個性の多様な開花をもたらす共生のための道具 (*tools for conviviality*) への技術体系の転換」を求めていることもあげる。

さらに、次のように論じているのである。「このように現代の共生概念は対立・差異・多様性を包容するが、反差別的共生論には、性差や障害の概念の批判のように、偏見としての差異の解体を求める議論もある。しかし、この場合も自ら主体的に差異を規定する権利への要求が背景にある。性差観念を批判するフェミニストが女性の自己決定権を強調したり、障害の刻印を拒否するろう者が手話という独自の言語をもつエスニック集団としての承認を要求するのはその例証である。共生は異なるものの共生であり、差異への権利と対等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。」

ここにあるように、「共生」が単なる融合・同一化をめざすものではなく、相互の個性を尊重するものであり、対立の共存でさえありうべきこと、むしろ弱者・被差別者の新たな関係の構築への希求であるべきことは、他にもしばしば説かれている（前傾の真鍋顕久「社会福祉の観点からの共生思想——仏教における共生」参照）。多くの論者が、「共生」とは、相互の自立と個性を尊重し、決して同一化・同質化に導くものではなく、多様性や異質性を保持しつつ相互補完的な関係性を認識していくものだと言っている。

さらに井上達夫「天皇制を問う視覚——民主主義の限界とリベラリズム」（井上達夫他編『共生への冒険』、毎日新聞社、一九九二年）は、「それだけでなく、異質な少数者を対等な存在として受け入れることは、多数者一人一人が、自らの規格化された生のありようを反省し、自己の潜在的な異端性・少数者性を発見することにより、個的創造性を解放し発現させる機会にもなる。それは、多数者をエミュレーションの呪縛から解放して、『関係の豊かさ』をもたらすものの間の相互啓発としての競争、すなわち、序章で説かれたコンペティションとしての競争を、多数者内部にも育む機会になるはずである。少数者の排除により、多数者は、このような貴重な機会を失うのである。『関係の豊かさ』は多数者が少数者に一方的に「恵与」するものでは決してなく、あるいはその逆でもなく、常に相互的に享受されるものである」等と説いている。

仏教と「共生」が論じられる場合でも、このことはしばしば言及されている。清基秀紀「親鸞と共生」（日本仏教学会編『仏教における共生の思想』、一九九九年）は、「共生とは、……多様な生物が本質的に不可避な対立関係をもつ現実を認めたくらんで、新たな共存関係を構築していこうとするものである。……すなわち自他が融合するのではなく、他者は他者として不可避の差異がある存在として認め、その上で縁起的存在としての自他の共存関係を認識する、そして、そのすべての論理の根底に往生浄土と阿弥陀仏の本願があるのが、親鸞に見られる

思想なのである」と説く。奈倉道隆「共生」体得による今後の仏教教化」（『仏教福祉研究』、一九九八年）にも、矛盾や対立に逃げずに対決し、互いに自己変革しつつ新しい関係を作り出すものという趣旨が説かれている。

以上のように、「共生」を論じる場合、異質なものを排することのない共存が強調されることが多い。そこには、問題となる差別や抑圧や対立を、単に平準化して超えるのではなく、いかに相互の差異性・個性・自発性を損ねることなく超えていくかという課題が横たわっているであろう。この課題に立ち向かうとき、深く問題の本質を考えていかなければならないにちがいない。たとえば、福島智「複合共生論——「障害」の有無を越えた「共生社会」へ向けて」（佐伯胖他編『共生の教育』、岩波講座現代の教育五、岩波書店、一九九八年）は、「すなわち、「障害者」と健常者が共に生きられる社会をめざそう！」といったきらびやかなスローガンには、障害者をも健常者をも、一見ホッとさせる響きが含まれており、そこに〈陥穽〉が存在すると思われるのである。なぜなら、こう叫ぶことでめざされているのは、「障害者と健常者の共生」だけであり、障害者同士、健常者同士は、あたかも、「すでに、共に生きること成功している」かのような幻想を振りまく効果をもたせることができるからだ」と説き、障害の有無に関係なく、各人がいかに生きるのかを根本の問題とする。そして、「異なる個人間では、広義の「能力」に差別があり、何らかの異質性が存在することは当然であり、それを無視することはできないからである。もしそうだとすれば、こうした差別を生み出しかねない要因を、差別に転化させないためには、各人がもつ「能力（差）」や「異質性」を尊重しつつ、そこに〈価値の序列〉や〈負の価値観〉を持ち込まないような新しい人間観が求められるだろう」と述べ、「すべての「いのち」は、固有の「能力（差）」があると同時に、おしなべて「欠如」を内包している、という一点で〈共通の存在〉として把握することができ、それゆえに、いかなる差別も拒否することができ、という〈美しい世界像〉が浮かびあがってくるのではなからうか。このことは、言い換えれば、

すべての「いのち」が、他者との関係において、「多様性」や「異質性」を保持しつつ、同時に〈共通の存在〉であることを意味しているに違いない。すべての人間は、「年齢」や「性別」、「民族」の違いや「障害」の有無をこえ、皆、〈欠如を内包したいのち〉そのものであり、その「欠如」を他者から満たしてもらおう関係にある」と説いて、独自の「複合共生」論を展開している。

また、加藤哲夫「エイズが教えてくれたもの——患者・感染者サポート活動から」〔『季刊仏教』四三号、特集・共生の思想、法蔵館、一九九八年〕は、重い問題を提起し、自己の真摯な見解を語っている。「共に生きる」や「共生」という言葉がエイズ問題でも多用されるようになってきた。共生とは、HIV感染者と非感染者の共生なのだろうか。私は安易に使用される「共生」とは、異質なものととの共存」という言葉に対して、「なぜ〈異質なもの〉が発生するかという問いを対置したい。この問いを自らに投げかけることなしに、「共生」はあり得ないと感じている。つまり、私たちが社会生活を営むための秩序形成とは、根源的に異質なものを排除することによって獲得する同一性（アイデンティティ）形成の力なのであるとすると、常に異質なものは作り出され、排除され、差別され続けるということになる。その根源的な絶望を認識した上で、どのような「共生」を言うのか？ ということである。」……「健康⇌善、病気⇌悪」という二元論が支配的で、生きるということの内に、病気と死を含む死生観は存在しないに等しい。……それらの分野（教育分野・筆者注）におけるパラダイム変換が必要である。そのために私たちは、民間非営利組織（NPO）として、官に独占されてきた「公」教育の現場にも、「公⇌私たち」という「市民がつくりだす公共性」を持ち込む仕事を続けている。「社会復帰」という言葉に象徴される、この社会に公認してもらおう方向を期待するのではなく、排除された者たちの側に共に立ち、そこに社会を取り戻すこと。自らの中の異質に気づくこと。絶望的な社会の中で、そこに微かな「共生」の道がひらけているというのが、私がエイズ

という問題に実際に取り組んできた中からつかんだものである。」

さらにルベン・アビトは、「日本仏教の「共生の思想」を求めて——親鸞と日蓮に学ぶもの」（同前）の最後に、北米のキリスト教神学者、マーク・K・テラーが『エスペランザを思いつつ』（一九八八）で、ポスト・モダンと呼ばれる現代のさまざまな危機的状況を生き抜くために、①多様性を祝し、②伝統を取り戻し、③抑圧に抵抗する、という三脚に立つこと、そのいずれも欠かせないことが重要であると説いていることを紹介し、この課題は我々一人一人に問われていると結んでいる。「共生」を考えていくとき、こうしたことに深く配慮していかなければならないと思われるのである。

以上は、「共生」への視点の、ほんのわずかな、しかし重要な例である。今後、これらの多くの議論に学んで行きたい。上述の『季刊仏教』の共生の思想特集号の編集後記には、「共生」もまたおためごかしに使われる場合が多い。……にもかかわらず文明論的に見て、来世紀の人間が共生を目指すほかないとすれば、その不可能性、それを阻む問題はどこにあるのだろうか。本誌ではそれを自然環境、人間社会、科学技術の観点から特集した」と述べられている。「共生」にはさまざまな問題がつきまとうとはいえ、やはりこれを追求していかざるをえない以上、「共生」にかかわる学、「共生学」をどこまでも追究していくべきであろう。

四 日本における「共生」の由来——権尾弁匡の「共生会」運動

実は今日の用例につながる「共生」の語は、日本においてかなり早くから使われた言葉である。すなわち、浄土宗の高僧・権尾弁匡（一八七六—一九七一、増上寺管主、大正大学長、衆議院議員等を務める）は、善導

『往生礼讃』に繰り返し出る「願共諸衆生、往生安楽国（願わくは諸の衆生と共に安楽国に往生せん）」によって、一九二二年「共生会」を結成、「共生運動」を発足させた。すなわち、「共生」は仏教（浄土教）の現代化運動のキーワードとして用いられたものである。なお、浄土宗で唱えられる「四弘誓願」の末尾の文は、「共生（くしょう）極楽成仏道（共に極楽に生じて仏道を成ぜん）」となっていて、椎尾弁匡は常にこの句を唱えていた。直接的にはむしろこちらに拠ったのかもしれない。また、『観経疏玄義分』には、同様の「願わくは此の功德を以つて、平等に一切に施し、同じく菩提心を発して安楽国に往生せん」の文もある。椎尾弁匡の「共生」思想は、主に『椎尾弁匡選集』（山喜房仏書林）第七卷「共生の原理および組織」昭和四〇五年、第九卷「共生講壇」大正一四年、「共生基調」昭和四年に見ることができるといえる。

元来、「共生」の概念を究明するにあたって、この椎尾弁匡の「共生」思想を徹底的に吟味・検討すべきであろう。残念ながら私には今はまだその準備がまだ出来ていない。そこで、以下には椎尾弁匡の「共生」の主張に関し、基本的なものを挙げておくにとどめておく。

「共生の主張」

私共は、

- 一、 同信協力を通じて、成就衆生の大道をたどらんとするもの、国境も民族もえらぶところではありません。
- 二、 同事の聖訓を奉じて、分担協調の二辺を完了せんとするもの、貧富も男女も隔つるところではありません。
- 三、 共存の実義を体して、共生浄土の成就を念ずるもの、利鈍も強弱もあい携うる考えです。
- 四、 無量の光寿に摂せられて、智目行足の精進を心とするもの、智愚も能も帰一するつもりです。

五、如來の靈徳に化せられて、偏狭・愚癡・怠慢・卑弊の打破されることを希念してやみません。(一九三三年五月創刊『共生』所収)

「共生要目十綱」(「共生の基調」)

共生同人は、

- 一、共存共榮の立場より、進んで共生真実の大道に生きるものとす。
- 二、天地一切の諸縁和合を実相とし生命とし、これと共生きするものとす。
- 三、一切の迷信を打破し、覚醒正態の宗教に生き、創造進化を旨とす。
- 四、国体の尊嚴を明にし、国民信念に生きて、万邦協和を全うせんとす。
- 五、研究考察を深くし、改善実行を挙げ「喜び働く」をモットーとす。
- 六、業務の尊重充實を以つて生命とし、死事死物なきを期するものとす。
- 七、偏見の誤りを脱し、全体の作業、有信の教育を主張するものとす。
- 八、政治の中心を人生進歩に描き、同胞生活と、人類共生の実現を期するものとす。
- 九、經濟即信仰の立場に立ちて、産業の發達、經濟の充實を計るものとす。
- 十、淨仏国土、成就衆生を以つて使命とし、本願とし主張するものとす。

「共生のすがた」(「共生の基調」)

一、身生きる。それは喜び働くことである。二、心生きる。それはめざまいさむことである。三、物生きる。それは、

簡素生活の必要、廃物を利用し厚生すること、物は天地一切の力の集まれるもの、である。四、事生きる。一切の事を生かすには、虚礼陋習の打破、当務充実、業務分配が必要である。五、人生きる。それには、時を生かす、教養を生かす、信仰生活が必要となる。六、家生きる。それは、和合である。七、隣国生きる。八、自治（体）生きる。九、国生きる。十、世界生きる。（以上、取意）

各人業務に生きてその分担を全うし、互いに和合協力信用して進歩発展する。ここに同胞国家の現実となり、国が生きることとなります。かかる国家が集まって国際に生き、ついに全人類とともに生き、一切の死有を棄却して生々の発展やまず、覚醒進歩の仏国浄土——共生世界の実現——となることを期するものであります。

心生き身生き事生き物も生き人皆生くる共生きの里

この最後の歌には、「共生」の生、「共生き」の生きるということが、単に生物学的な生ではなく、意義あるものとして生き生きと生きるという意味であることが、明瞭に示されているであろう。

前田恵学「椎尾弁匠師と共生思想」（『印度学仏教学研究』四五卷二号、一九九七年）によれば、この椎尾弁匠の主張は、その『共生教本』（昭和十三年に刊行された、『共生講壇』の普及版）に拠るに、仏教、特に浄土教に基盤を置きつつ、①人間がその本来のあり方に目覚めるべきこと、②人間がありとあらゆる生きとし生けるものとの平等の共生、また自然との共生に立つべきこと、③理想世界としての共生浄土の実現を目指すべきこと、の三点に総括されうるといふ。③は、この世にということと思われる。

以上は、当時の仏教界にしてみれば、出世間にとどまらず、世間に出てくるもので、画期的なものであったら

う。しかも来世の浄土往生を志向する浄土教のなかにあって、宗教の「究竟はただ社会的現象であつて、社会的に解脱し、眞の共生を全うすべきである」等と主張しえたことは、驚きに値する。

しかしながら、今日からすれば、時代の制約を免れないものと評すべき側面があり、当然、批判的評価が多い。特に栄沢幸二「権尾弁匡の共生思想」(『近代日本の仏教家と戦争——共生の倫理との矛盾』第二章、専修大学出版局、二〇〇二年)は、「権尾弁匡の共生思想の特色は、一切の存在は、縁起の法則によつて生じ、そして共生している。われわれは、衆縁によつて生かされている。己れの恩に感謝し、他者に無私奉公すべきである。無私奉公の利他的倫理の具体的な現れこそが、感謝、報恩、忠孝や、分担と協調、和合協力の「分」の道德である。共生社会や共生国家は、以上のような利他的な倫理・道德の実践によつて、実現可能になるという点にあつた。ところが、無私奉公の倫理は一面では、利潤の追求を第一とする利己的な企業の経営者や国益の追求を第一とする国家権力にとつて、利用価値のある、まことに好都合な論理でもあつた事実を見落としてはならない」と指摘している。そして、「仏教家としての権尾弁匡は、以上のような聖戦イデオロギーを、仏教の教説を駆使することによつて、正当化ないし補強する役割を積極的にはたそうとした」様子を描き出している。戦中・戦後の権尾弁匡の言動は、徹底的に吟味・検討する必要がある。なお、河波昌「浄土教における共生思想の展開——特に権尾弁匡の立場から」(前掲科研報告書)は、「権尾においては、どこまでも「共」の立場が強調せられつつも、一人ひとりの内面性の重視も不可欠の契機として貫かれていたのである。そことはかれがとりわけ『観經玄義分』の冒頭における、「道俗の時衆等、各、無上心を発すべし」における「各(おのおの)」に関して限りなき関心と共鳴を示していた点からも考えられるのである」とし、ここに、「権尾はその晩年、増上寺の研修会において、くりかえしこの「各」についての重要さを強調した」という注を付している。ともあれ、上述のような権尾弁匡への根本的

な批判を、我々は謙虚に学び、その上で、新しい時代の人間の生き方を示す「共生」のあり方を模索し、さらに「共生学」を追究してこれを学問的に検討していくことが望まれていよう。

五 「共生」の「縁起」——華嚴「六相円融義」の内容

以上の事情から、仏教界においては、しばしば「共生」が論じられている。法蔵館の『季刊仏教』が「共生の思想」を特集したのは、一九九八年四月であり、日本仏教学会では、『仏教における共生の思想』を一九九九年に公刊したのであった。東洋大学の学長も務めた菅沼晃を代表者とする科研「仏教を中心とした共生の原理の総合的研究」は、それらに先立ち、一九九六年度から一九九八年度に遂行され、その成果報告書は一九九九年三月に出されている。

菅沼晃は、主にインド思想や仏教のアヒンサー（非暴力・不殺生）の概念の分析を通じて、「共生」の実現への道を模索した。仏教と「共生」を考える場合、なぜ「共生」なのか人間の存在構造そのものの究明からアプローチする仕方と、いかに「共生」を実現するかの問題に向けて、それを阻む要因に関する人間直視すなわち無明・煩惱の解明と、それに向かう方向としての道程すなわち信解・修行の究明からアプローチする仕方とがある。さらに、仏教の共同体論を、戒律に見るサンガ運営の理念や大乘仏教の自他関係論等に照らして究明することからアプローチ等も考えられる。ここではまず、仏教の人間の存在構造の把握から、考察していくことにしたい。

仏教のもっとも根本的な思想として、縁起の思想がある。確かに縁起は、人間存在等の本来的なあり方を解明した一つの理論と言えそうである。また、仏教と「共生」を論じる場合、縁起に言及されることはしばしば見られる。

そこで、以下、「共生」を考えるに当たって、仏教の縁起観を再考してみよう。

仏教に説く縁起とは、いかなることであろうか。それは、因(直接原因)と縁(間接原因・条件)とがそろったとき、果があるという思想で、単なる因果関係とは異なる特色をもっている。仏教と一口に言っても、原始仏教・小乗仏教・大乘仏教等、さまざまな仏教があるが、それぞれの思想において、独特な縁起思想が説かれている。釈尊の覚りと関係の深い十二縁起説をはじめ、説一切有部の六因・四縁・五果による諸法の縁起説、唯識思想の阿頼耶識縁起説、華嚴思想の法界縁起説(性起説)等を見ることができ。

とりわけ大乘仏教では、いずれの縁起によるにせよ、「縁起の故に無自性、無自性の故に空」という道理から、縁起の世界にひとしく空性のゆきわたっていることを見ている。縁起の故にすべては空であり、あらゆる現象は空というあり方、すなわち空性に貫かれている。仏教では、そこで自他平等性が見られている。

一方、いくつかの縁起思想の中、自他の関係性という事態に即した縁起は、華嚴思想の中に説かれた縁起ではないかと思われる。この華嚴思想を「共生」との関わりにおいて論じる者も、少なくない。木村清孝「共生と縁成」、小林円照「共生原理としてのサマヴァサラナの可能性」(いずれも『仏教における共生の思想』。なお、サマヴァサラナは、共に集まる・相互に入り込むこと。相即・相入につながる)、真鍋顕久「社会福祉の観点からの共生思想」(前掲)などに、その例が見られる。しかし、華嚴思想が説く事事無礙法界の構造を説明した、法蔵の『華嚴五教章』に見られる十玄門や六相門の論理について、必ずしも深く究明したものはないと思われる(ただし、木村清孝「共生と縁成」には、六相の成相と壊相を一部引いて解説されている)。特に六相円融義は、「共生」の問題を考えるにあたって、多くの示唆を与えてくれるように思われるが、この教理の全体については、これまであまり詳しくは解明されていない。そこで以下、この教理に関して、紹介してみよう。

『華嚴五教章』『義理分齊』の中に、「六相円融義」という教説がある。これは、世界が総相、別相、同相、異相、成相、壊相の六つの相によって構成されていることを明かすものである。これら六相の意味は、

総相とは、一に多徳を含ざるが故に。

別相とは、多徳、一に非ざるが故に。別は総に依止して彼の総を満するが故に。

同相とは、多義相違せず、同じく一総を成ずるが故に。

異相とは、多義相望するに各各に異るが故に。

成相とは、此の諸義に由りて縁起成ずるが故に。

壊相とは、諸義各自法に住して移動せざるが故に。

と定義されている。すなわち、総相とは諸の構成要素が一つの全体が成立している、その全体のこと、別相とは、その諸の構成要素が全体とは区別されること、同相とは、諸の構成要素が同じ一つの全体に関わっていること、異相とは、諸の構成要素がたがいにならなっていること、成相とは、諸の構成要素が関係に入っていること、壊相とは、諸の構成要素がおのおの自分自身であること、である。いわば、一つの〔同相〕全体〔総相〕を成ず〔成相〕、という諸側面およびその反対面のことといえよう。これらが、しかもすべて融けあつて、世界は成立しているというのである。そこに、いわゆる事事無礙法界の論理が、十玄門とは別の形で説明されるのである。それは、大変わかりやすく、家の例を用いて解説されている。事事無礙法界の論理を理解する上で、大いに参考になるものである。

そこで、以下、その議論をすべてつぶさに見ていくことにしよう。

初めに、総相である。

問う。何に者か是れ総相なる。

答う。舎是れなり。

家を例として、初めに、その総相とは何かが問われる。もちろん、家の全体が総相であると、誰もが思うであろう。

問う。此れは但椽等の諸縁なり。何に者か是れ舎なるや。

答う。椽即ち是れ舎なり。何を以つての故に。椽、全に自ら独り能く舎を作るに為るが故に。若し椽を離れては、舎即ち全に成ぜざるが故に。此れに為りて、若し椽を得る時、即ち舎を得。

家が総相であるとの答えに対し、それは、椽すなわちたるき等、諸の建材の集合にすぎず、全体としての家とは何かはまだ答えられていないという。一体、全体としての家とは何かと、あらためて問われるのである。

これに対し、一本のたるきが家という全体であるという。いわば、構成要素の一つが、全体そのものだといふのである。一体それはどうしてであろうか。答えの順序をやや変えて理解していこう。家は、たるき一本がなくては、完成しない。その一本のたるきがあればこそ、家は完成する。ということ、家の成立は、一本のたるきにかかっているということである。そこで、そのたるき一本こそが、家全体を作っているということにもなる。したがって、たるきが家にほかならないというのである。

問う。若し椽全に自ら独り舎を作らば、未だ瓦等有らずして亦た舎を作るべしや。

答う。未だ瓦等有らざる時は、是れ椽ならざるが故に、作らず。是れ椽にして而も作ること能わずと謂わんとには非ず。今、作ると言うは、但だ椽能く作することを論ず。椽に非ずして作るとは説かず。何を以つての故に。椽は是れ因縁なり。未だ舎を成ぜざる時は、因縁無きに由るが故に、是れ椽に非ざるなり。若し是れ椽ならば、其れ畢に全に成ず。若し全に作らば、名づけて椽と為せず。

では、たるき一本が家を作るのだとしたなら、瓦などが無いうちでも、そのたるき一本で家全体を作れるというのであろうか。この問いに対しては、次のように答えられている。たるきというのは、家の構成要素としての名前である。それは、家の中に位置付けられてこそ、初めてたるきと呼ばれうるものである。ところが、いまだ瓦が載せられていないようないわば建築中の家は、家として完成しておらず、つまりまだ家ではない。家でないものの中にあるたるきは、本来、いまだたるきと呼ばれるべきものではなく、単なる一本の材木にすぎない。たるきでないものが、家を作ると言ったのではない。しかしたるきなら、家を作るのである。逆に家を作らないものは、たるきではないのである。以上のことが、右に説かれたのである。

これに対し、また別の角度からの質問がなされる。

問う。若し椽等の諸縁、各、少力を出して共に作りて全に作らずんば、何の過失か有る。

答う。断・常の過有り。若し全に成ぜずして但だ少力ならば、諸縁各少力ならん。此れ但だ多箇の少力にして一の全舎を成ぜらん。故に是れ断なり。諸縁並びに少力にして皆な全に成ずること無からんを全舎有りと執せば、因無うして有なるが故に是れ其れ常なり。又た若し全に成ぜずんば、一の椽を去却せん時、舎庇

に猶お成じて在るべし。舎既に全に成ぜず。故に知んぬ、少力に非ず。並びに全に成ずるが故に。

たるきなどの諸の建材は、家全体を作るのではなく、それぞれ自分自身を作るのみ（少力）で、それらが合わさって家を作ると見るのではないのであろうか、と問う。この問いに対しては、断・常の過失があるとする。少力だけしか發揮しないということは、全体を作らないということで、そうするとばらばらの建材のあるだけであり、全体は成立しないことになってしまふという。これは、断の過失である。一方、そのように家の全体が成立しないのに、しかも家があるとすれば、無いものを有るとするのだから、常の過失になるといふ。さらに、そもそも諸の建材が全体に関与せず、少力を出しているのだから、その一つの建材を取り除いても、家はなおあるということになるはずだと、その考え方の矛盾を指摘する。しかし、一つの建材でも欠けたら家の全体が成立しない以上、少力のはずはありえないとするのである。

それにしても、一本のたるきがないくらいでも、家はありえているのではないか、という素朴な疑問が起こされるであろう。

問う。一の椽無き時、豈に舎に非ずや。

答う。但だ是れ破舎にして好舎無きなり。故に知んぬ、好舎は全に一の椽に属す。故に知んぬ、椽は即ち是れ舎なり。

一本のたるきが無いくらいでは、なお家と見てよいのではないかという問いに対し、それは破舎つまり不完全

な家であつて、好舎つまり完全な家ではないという。それゆえ、完全な家は、ひとえに一本のたるきに属してしまつてゐるのである。そうである以上、一本のたるきが、家そのものにほかならないのである。

こうして、一本のたるきが家であるという論理が説明された。諸の構成要素の一つ一つが、全体にほかならないのである。

以上のある建材と家全体のこの関係をふまえて、次に、ある建材とある建材との関係が考察される。

問う。既に舎即ち是れ椽ならば、余の材・瓦等、応に即ち是れ椽なるべしや。

答う。総じて並びに是れ椽なり。何を以つての故に。椽を却すれば即ち無きが故に。然る所以は、若し椽無ければ、即ち舎壞す。舎壞するが故に、材・瓦等と名づけず。是の故に、板・瓦等は即ち是れ椽なり。若し即せずんば、舎、即ち成ぜざらん。椽・瓦等並びに皆な成ぜず。今、既に並びに成ず。故に知んぬ、相即するのみと。一椽既に爾なり、余椽例して然なり。

問いは、家全体が一本のたるきだとすれば、たるき以外の板・瓦等、他の建材もその一本のたるきであるということになるのか、というものである。その答えを、そのまま訳すと、次のようである。すべて他の建材はその一本のたるきである。なぜかという、一本のたるきを除けば家が成り立たないからである。そのわけは、もし一本のたるきがなければ、家は成り立たない。家が成り立たないので、そこにある建材も、板・瓦等と名づけることができる。それらの建材も、家の中に位置付けられて初めて、その建材の名を得る、その建材となるからである。したがつて、板・瓦等がそれでありうるためには、家が成立していなければならず、家が成立するため

には、一本のたるきにかかっている。このゆえに、瓦等は一本のたるきにかかっているのであり、すなわち瓦等
は一本のたるきそのものなのである。このように、もし瓦等が一本のたるきであるという関係が成立しない場合、
家も成り立たないことになる。家が成立しないと、たるきも瓦も成立しないことになる。しかし、今、家を見れば、
たるきも瓦も、また家そのものも成立している。そうである以上、板・瓦等は、たるきと相即しているのである。
この関係は、一本のたるきだけにおいて成立していることではない。どのたるきも、どの建材も、このような関
係にあるのである。

こうして、ある構成要素と全体が一つであるだけでなく、構成要素と構成要素も、互に相即しているとい
うのである。これは、事事無礙法界の論理にほかならないであろう。

是の故に一切縁起の法は、成ぜずんば則ち已みなん。成ぜば則ち相即鎔融して、無礙自在、円極難思にして、
情量を出過せり。法性縁起、一切処に通ず。準知すべし。

以上の理由から、関係を結ぶべき一切の縁起の存在は、その関係が成立しなければそれまでであるが、成立し
たとすれば、たがいに相即し融けあつて、無礙自在であり、完全の極みであつて、我々の分別では届き難く、我々
の想像を絶した世界なのである。華嚴が説く法性縁起の世界は、すべてそのように以上に準じて知るべきである。

次に、別相についてである。

第二に、別相とは、椽等の諸縁、総に別するが故に。若し別ならずば、総の義、成ぜじ。別無き時は即ち総無きに由るが故に。此の義、云何ん。本と別を以つて総を成ず。別無きに由るが故に、総成ぜざるなり。是の故に、別とは即ち総を以つて別と為るなり。

別相というのは、たるきなどの諸の建材が、総相とは別であるので、そこを別相と呼ぶのである。つまり、構成要素は、全体とは区別されるので、別相だといふのである。もし、たるきなどが家全体と別でないとしたら、家全体が成立しないであろう。家全体とは別のたるきや柱や鴨居や板や瓦等がなければ、家もないということになるからである。構成要素なしに、全体はない。その構成要素は、やはり全体とは異なるわけである。さきの総相では、たるきが家であると言われていた。しかしここでは、たるきは家ではないという。この両面を見ていかなければならないのである。

別相がないときは、総相がない。一体、このことはどういふわけであろうか。本来、たるき等の諸建材があつて初めて家が成立するであろう。したがつて、たるき等がなければ、家は成立しない。この故に、家と区別されるたるき等がなければならず、すなわち別相は、全体としての総相とは区別されて、存在するのである。「総を以つて別とするなり」とは、別相の別の対象は、総相を以つてするといふことであろう。総相と区別されるということである。

問う。若し総即ち別ならば、応に総を成ぜざるべしや。

答う。総即ち別なるに由るが故に、総を成ずることを得たり。椽即ち是れ舎なるが故に、総相と名づくる

が如く、舎即ち是れ椽なるが故に、別相と名づく。若し舎に即せずんば、是れ椽にあらじ。若し椽に即せずんば、是れ舎ならじ。総・別の相、即此れ之を思ふべし。

これに對し、いくつかの問いが立てられる。まず、前に言われたように、もし総即別であるとするなら、総そのものが成り立たないはずなのかという。別相の説明をうけて、ではさきほど説かれた総相の説明は間違つていたのかというのである。これに對しては、やはりその即の一面はあるのだというのである。総即別であるが故に、総は成立する。たるきは家であつて、それが総相である。そのように見られると同じように、家はたるきであつて、そのたるきは家全体とは區別される、それが別相である。全体が即、ある一つの構成要素なのであり、その即が成立しているからこそ、逆に全体とは區別される構成要素があるのである。こうして、たるきは家と一つでなければ、たるきではなく、家はたるきと一つでなければ、家ではない。家とたるきは、絶対に區別されて、しかも一つでなければならぬのである。ここで西田の絶対矛盾的自己同一の語が想起されるであらう。総相と別相の關係は、以上のように思ふべきなのである。

問う。若し相即せば、云何んが別と説くや。

答う。只だ相即するに由りて、是の故に別を成す。若し相即せずんば、総、別の外に在るが故に、総に非ざるなり。別、総の外に在るが故に、別に非ざるなり。之を思ひて解すべし。

これを受けて、家とたるきとは一つであるということでは別とはいへなくなるのではないか、という問い

が立てられる。総と別とが相即しているなら、そもそも別と言えないはずではないかというのである。しかしこの答えも、まさに相即するから別ということも成り立つのだという。その論理は、もし相即しないと、総は別の外にあることになり、別を擁することはないということになり、結局、総自体が成立しなくなる。一方、別は総の外ということになり、総と関係のないものとなつて、それでは別そのものも成立しなくなる、というのである。全体は、構成要素なしには存在しない。構成要素は、全体なしに構成要素といえない。家が存在しないうちは、たるきはないのである。たるきなしには、家はないのである。したがつて、家とたるき、全体と構成要素、総と別とは、相即しており、相即するが故に区別されるのである。このことを考えて、この道理を理解すべきである。

問う。若し別ならずんば、何の過有るや。

答う。断・常の過有り。若し別無くんば、即ち別の椽・瓦無からん。別の椽・瓦無きが故に、即ち総舎を成さざるが故に。是れ断なり。若し別の椽・瓦等無うして以て而も総舎有らば、因無うして舎有るが故に、是れ常なり。

では、全体と構成要素が別でないとしたら、つまり別相というものが言われなかつたら、どのような過失があるのだろうか。それには、やはり断・常の過失があるという。別相がないとしよう。家の例でいえば、家全体とは別のたるきや瓦等がないということになり、それでは家が成立しなくなるので、断の過失があることになる。もし家とは別のたるきや瓦等がなくてしかも家はあるのだというと、家が成立しないのに、家があると主張することになるので、常の過失があることになってしまう。だからやはり別相というものの、つまり全体とは区別され

る構成要素がなければならないのである。

こうして、全体と構成要素は、どこまでも区別されるものの、それは相即し、それゆえ構成要素と構成要素とも相即していることになる。ある一つの構成要素の中に全体があり、あるいは他のすべての構成要素があつて、しかもその構成要素は独自でなければならない。その諸構成要素相互の関係は、むしろ次の同相・異相の説明において明かされていくであらう。

では、同相とはどのようなことであらうか。

第三に、同相とは、椽等の諸縁、和合して舎を作るに、相違せざるが故に、能く舎の縁と名づく。余物を作るに非ざるが故に、同相と名づくるなり。

たるきや瓦や、あるいは柱や鴨居等は、一緒になつて一つの家を作っている。その場合に、一つの家を作るということにおいて同一のことを目的とし、同一の全体を分け合っている。だからこそ、それらは等しく家の建材である。それぞれが、異なるものを作っているのではなく、同一のものを作っているので、そこが同相と呼ばれるべきことなのである。

問う。此れと総相と、何んが別なるや。

答う。総相は唯だ一舎に望めて説く。今、此の同相は、椽等の諸縁に約す。体、各別なりと雖も、威力の

義斉しきが故に、同相と名づくるなり。

では、この同相と、前に説かれた総相とは、何が異なっているのでしょうか。総相とは、家全体についていうことである。しかしこの同相とは、たるき等の諸の構成要素についていうことなのであって、そこに違いがある。ここでは、たるきと家が即していると説くのではなく、たるきと柱や鴨居等が、同一の相を有しているということと述べているのである。たるきや瓦等、あるいは諸の構成要素は、それぞれ異なるものであるものの、等しく一つの全体を構成しているので、そこを同相と呼ぶのである。

問う。若し不同ならば、何の過有るや。

答う。若し不同ならば、断・常の過有るなり。何となれば、若し不同ならば、椽等の諸縁、互に相違違背して同じく舎を作らざらん。舎、有ることを得ざるが故に、是れ断なり。若し相違して舎を作らざるに而も舎有りと執せば、因無うして舎有るが故に、是れ常なり。

では、それらが不同であるとする、どのような過失が有るであろうか。ここでもまた、その場合、断・常の過失が有ることになると言われている。その理由は、もし不同だとすると、同じことは同じ一つの家を作らないうとすると、たるき等の諸の建材は、たがいにそむきあって、等しく家を作ることがないということになってしまふであろう。とすれば、家は成立しない。そこで、断の過失に陥るといことになる。一方、そうであるにもかかわらずしかも家は有ると言い張るなら、成立しないのに家があるというのだから、無いものを有ると執する

常の過失ということになる。

こうして、諸の構成要素間において、同相という局面がどうしても言われなければならない。しかし、同時に、それらは互に異なるという局面も言われなければならない。

第四に、異相とは、椽等の諸縁、自の形類に随いて、相い差別するが故なり。

同相に対しては、異相というものがある。それは、たるき等の諸の建材は、おのおのの形・あり方によって、たがいに異なっているからである。柱は縦に、鴨居は横に、たるきは間においてわたされて屋根を支え、瓦は雨のもらないよう並べられなければならない。全体を構成する諸要素が、同じものばかりでは、全体そのものが成立しないであろう。少なくとも、諸の構成要素が多彩であればあるだけ、全体は豊で深い内容を持つようになると思われる。

問う。若し異ならば、応に不同なるべしや。

答う。只だ異なるに由るが故に、所以に同なり。若し異ならずんば、椽既に丈二なり。瓦応に亦た爾るべし。本縁の法を壊するが故に、前きに斉しく同じく舎を成ずるの義を失するなり。今、既に舎を成ず。同じく縁と名づくるは、当に知るべし、異なるなり。

では、諸要素はそのようにたがいに異なっているのが実状だとするならば、同相とはいえず、不同ということ

になるはずなのではないだろうか。しかし華嚴の見方からすれば、やはり異なるからこそ同だということにもなるのである。もし異ならないとすれば、たとえばたるきは一丈二尺の長さの木材であるが、瓦も同じ長さ、さらには同じ材質ということにならざるをえない。そうすると、前と同様、家を構成する多様な建材にはなりえないということになり、家は成立しないということになってしまう。しかし、家を成しえている。同じ家の建材である、同じ全体の構成要素である、といえるのは、それらがたがいに異なっているからこそである。こうして、同相とともに、異相も言われなければならないのである。

問う。此れと別相と、何の別か有るや。

答う。前きの別相は、但だ椽等の諸縁、一舎に別するが故に、別相と説く。今の異相とは、椽等の諸縁、迭互に相い望めて各各に異なる故なり。

この異相は、前の別相とどのような違いがあるのであろうか。別相というのは、たるきなどの諸の構成要素が、家という一つの全体と区別されるという点についていうことである、今の異相は、たるき等の諸の建材の間で、たがいに異なっているという点を見るのである。

問う。若し異ならずんば、何の過か有るや。

答う。断・常の過有るなり。何となれば、若し異ならずんば、瓦即ち椽に同じて丈二ならん。本縁の法を壊して舎を成ぜざるが故に是れ断なり。若し縁を壊して舎を成ぜざるに、而も舎有りと執せば舎、因無きが

故に、是れ常なり。

もし、諸の構成要素がたがい異なるならしとしたり、どのような過失が有るであろうか。

このことについても、断・常の過失があるとされる。なぜかという、もし異なるならしとすると、たとえば瓦はたるきと同じとなつて、一丈二尺の長さとなり、本来の瓦としてのあり方を失つて、結局、家が成立しないことになる。したがつて、断の過失があることになる。そうであるのに、しかも家はあり張れば、無いのに有るとするのだから、常の過失になるのである。

次に、成相・壞相のことである。まず、成相とはどういふことが説明される。

第五に、成相とは、此の諸縁に由りて、舎の義成ずるが故に。舎を成ずるに由るが故に、椽等を縁と名づく。若し爾らずんば、二つ俱に成ぜざるに、今、現に成ずることを得るが故に、知んぬ、成相なるのみ。

成相とは、たるき等の諸建材によつて、家が成立することだといふ。諸の構成要素が組み合わさつて、一つの全体を構成して、全体が成立しているところをいふものである。こうして、家が成立するがゆえに、その構成要素といふこともいえてくる。全体が成立することは、構成要素も成立することなのである。もし、家が成立しなければ、たるきも成立しないであろう。全体が成立しなければ、構成要素もないであろう。その意味では、成相は、単に全体が成立していることだけでなく、構成要素も成立するその両方を意味しているのかもしれない。ただ、

第一義的には、やはり、たるき等が家を作っていることそのこと、諸の構成要素が全体を作り上げていることそのことを意味するのであろう。同相は、そこで同じく、等しく作っている面に注目するのであり、成相はその作っていることそのことに注目するのである。

問う。現に椽等の諸縁を見るに各自法に住して、本より舎を作らず。何に因りてか舎の義成ずること有ることを得るや。

答う。只だ椽等の諸縁、作らざるに由るが故に、舎の義成ずることを得。然る所以は、若し椽、舎を作り去らば、即ち本縁の法を失するが故に、舎の義成ずることを得じ。今、作らざるに由るが故に、椽等の諸縁、現前す。此れ現前するに由るが故に、舎の義成ずることを得。又、若し舎を作らずんば、椽等を縁と名づけじ。今、既に縁の名を得。明かに知んぬ、定んで舎を作るなり。

しかし、家のありようを見たとき、実際には、たるきはたるき、瓦は瓦、柱は柱、鴨居は鴨居のままで、何か一つの全体に融けこんでいるわけではない。やはりそれぞれはそれぞれそのままである。その意味では、たるきは家を作っているわけではない。家になってしまったわけではない。その観点に立てば、諸の建材が家を成じているということはいえるであろうか。このような問いをあえて立てて、事柄の核心を明かしていく。それは、諸の建材が、自己自身を守って、家を作らない、家となりつくさないうえに、家は成立するのである。ここでも、いわば矛盾的自己同一的事態が真理だとされている。そのわけは、たとえばたるきがもし家となってしまうえば、たるきという固有の建材としての存在ではなくなってしまうであろう。そうすれば、家は成立しなくなってしまう。

今、諸の建材が家に成りつくしてしまうのではないがゆえに、たるき、瓦等の本来の異なる建材が成立しうるのである。また、もしたるき等が家を作らなければ、それらを家の構成要素とは呼べないことになる。しかしそれが家の構成要素である以上は、家という全体を作っていることも明瞭に解ることである。ここには、たるきは家を作らないが作っている、ということが述べられている。実に矛盾のようであるが、それが真実だというのである。

問う。若し成せずんば、何の失か有る。

答う。断・常の過有り。何となれば、舎は本と椽等の諸縁に依りて成ず。今、既に並に作らずんば、舎有ることを得じ。故に是れ断なり。本と舎を成ざるを以て、名づけて椽と為す。今、既に舎を作らざるが故に、即ち椽無からん。亦た是れ断なり。若し成せずんば、舎、因無うして有るが故に、是れ常なり。又、椽、舎を作らざるに椽の名を得ば、亦た是れ常なり。

もし、たるき等が家を成立させていないとすると、どのような過失があるか。これについても、断・常の過失があるとされている。元来、家は、諸の建材によって成立する。ところがそれら建材が家を作らないのだとすれば、家は成立しないであろう。これは、断の過失である。一方、諸の建材は、家を作るからこそ、建材なのである。たるきの木材は、家を作っていればこそ、たるきであり、そうでなければ単なる一本の木材でたるきとは呼ばれないであろう。建材が建材であることが成立しなくなる、これも断の過失である。このように、家が成立しないのに、家が有ると執するのは、常の過失であり、たるきがたるきとして成立しないのにたるきの名を得るとするならば、またこれも常の過失となる。だから、諸の建材は家を、諸の構成要素は全体を作る、成立させていると見るべきで、

そこに成相があるのである。

これに対し、壞相がある。

第六に、壞相とは、椽等の諸縁、各々自法に住して本と作らざるが故に。

最後の壞相とは、たるき等の諸の建材が、あくまでもそれぞれ自己のあるべきあり方にとどまってい、もと家を作らない。つまりけつして家という全体にはならないので、そこを壞相と呼ぶのである。この懷は、破壊・壊滅といった懷の意味というより、不成の意味を汲みとるべきであろう。

問う。現に椽等の諸縁を見るに、舎を作りて成就す。何が故ぞ乃ち本と作らずと説くや。

答う。只だ作らざるに由りて、舎の法、成ずることを得。若し舎と作り去りて自法に住せずんば、舎の義即ち成ぜらん。何を以ての故に。作り去らば、法を失す。舎、成ぜざるが故に。今、既に舎、成ず。明かに知んぬ、作らざるなり。

しかし、たるき等の家の諸の建材は、実際には家を構成しているであろう。それなのに、どうしてももと家を作らないというのか。それは、作らないからこそ、家が成立するのである。もし、たるき等が家になりきってしまった、自分の本来の存在を失ってしまうなら、家そのものが成立しないであろう。なぜなら、家となりきつ

てしまえば、建材であることを失ってしまう。そうすれば、家も成立しないからである。しかし、現に家が成立する以上は、明瞭に、たるきは家とはならないという一面があることが解ることである。

問う。若し作り去らば、何の失か有る。

答う。断・常の二失有り。若し椽、作り去ると言わば、即ち椽の法を失せん。椽の法を失するが故に、舍、即ち縁無うして有ることを得じ。是れ断なり。若し椽の法を失して而も舍有らば、縁無うして有なるが故に、是れ常なり。

もし、たるき等が家になってしまうとすると、どのような過失があるうか。やはり、断と常との過失があることになる。もし、たるきが家となりきると言えは、たるきという建材としての固有の存在を失うであろう。そうなれば、家はその構成要素がないということになって、家が成立しない。そこで断の過失になる。もし、たるきという建材なくしてしかも家は有るといふなら、無いのに有るといふのだから、これは常の過失である。こうして、成相とともに、懷相もあるのだ、とするのである。

以上で、六相の説明は終った。これら三組の対立概念は、すべて同時に成立しているのである。実に、ある構成要素と全体、ないしある構成要素とある構成要素との間には、絶対矛盾的自己同一の関係が貫かれているのである。そのようなありかたのもとに、諸の構成要素は関係を結んでいるのである。

以下には、これらのまとめが置かれている。参考までにさらに紹介しておこう。

又た、総は即ち一舎、別は即ち諸縁、同は即ち互に相違せず、異は即ち諸縁各別なり、成は即ち諸縁、果を弁ず、壊は即ち各自法に住す。

以上を簡単にまとめると、総相は、一つの家のこと、一つの全体のこと、別相は、諸の建材、諸の構成要素、同相は、それら建材ないし構成要素が、たがいに違背せず、同じく一つの全体を作っているところ、異相は、それら諸の建材ないし構成要素が、互に異なっていること、成相は、諸の建材ないし構成要素が、現に一つの全体を成立させていること、壊相は、それら諸の建材ないし構成要素が、自己の固有の存在にとどまっていることである。

これを受けて、一つの詩が披露されて、この六相の説明は閉じられるのである。それは、智儼の作のものである。

乃ち頌を為りて曰く、

一に即ち多を具するを総相と名づく、多は即ち一に非ざる是れ別相なり、

多類に自ら同じて総を成ず、各体、別異にして同を顯す、

一多縁起の理、妙に成ず、壊は自法に住して常に作らず、

唯だ智の境界にして事識に非ず、此の方便を以って一乗に会す。

全体が諸の構成要素を擁しているのが総相であり、諸の構成要素は全体とは異なるところが別相である。諸の構成要素は一致して同じく一つの全体を作っているのが同相、しかし諸の構成要素がそれぞれやはり異なっているのが異相、全体と諸構成要素とは互に関係しつつ、全体を成立させ、ひいては構成要素であることも成立さ

せているところが、成相、しかし諸の構成要素が自らのあり方を守っているところが壞相である。

元來、華嚴に説く、事事無礙法界の光景は、仏智によって初めて知られることであつて、凡夫の分別の知によつては知られないことである。しかしその消息を洞察させるために、これら六相が同時に、円融無礙に成立していることをもつて、觀法の基準とし、一乘の悟りに入る方便とするのである。

以上が、『五教章』『義理分齊』の、六相円融義の説明の大体である。そこにはこのほかに、この教義が説かれた所なども簡単に記されている。それは結局は、華嚴の事事無礙法界に悟入させるためということなのであるが、その事事無礙ということは、けつして空間的だけでなく、時間的にも同様である。その時間的円融を修行の世界でいえば、「初発心時、便成正覺」ということでもある。六相は、そのことが事実にもほかならないことを説明するものでもあるのである。

六 華嚴思想と「共生」について

以上は、華嚴思想が見ているあらゆる存在のあり方であるが、当然、人間存在のあり方にも通じていることである。では、この六相をもとに、人間存在ないし人間社会の本来のあり方、さらには「共生」の問題を考察すると、どういふことが言えてこようか。

家と諸の建材の例は、いうまでもなく、人間社会の共同体と個々の個人におきかえて理解することができるであろう。総相は共同体の全体、別相は共同体と区別される個人、同相は、個々の個人がひとつの共同体に同じく関わっていること、異相は、個々の個人がおのおのの個性を有してたがいに異なっていること、成相は、個々の個

人がいっしょになって全体を成立させていること、壞相は、個々の個人はおの自分の自分自身であることを保持していること、といえるかと思う。

しかも、これらは円融して同時に成立しているのであった。すなわち、個人を超える共同体というものが、やはり存在することを否定はできない。しかしその共同体の全体は、個人にほかならないという論理構造が存在している。どの個人も共同体の全体なのであり、共同体は単なる個人の集合ではないのである。

その個々の個人は、同じく一つの共同体に関与しているが、ではみんな同じ特質を持つことになるのかというと、そうではなく、むしろ個々の個人はたがいに異なっていて、おのおの個性を有していることを妨げない。むしろたがいに異なっていればこそ、深く豊かな共同体が成立しよう。さらに、個々の個人は、共同体の全体を成立させているのは当然であるが、しかも自分自身の本来のあり方を守るとき、初めて共同体も成立するのである。概略、以上のようなのであるが、結局、個人と共同体は異なるからこそ一体なのであり、個人と個人も異なるからこそ共同体を構成してたがいに関係を結ぶことができる。我々はもとより、他者と矛盾的自己同一のあり方にあり、共同体全体とも矛盾的自己同一のあり方にあるのである。このようなあり方が成立するのは、個人が実体的な、不変の閉じられた個なのではないからこそなのであろう。

以上のような基本的な人間存在のあり方を理解したとき、具体的な現実社会を形成する論理を、どのように考えることができようか。このことは、深く究明すべきであるが、今は思いつくままにいくつかの点について記しておく、今後の考察への備えとしておきたい。

第一に、どの個も共同体の全体と同じ価値を有していることを思うべきであろう。個はけっして共同体の一部なのではなく、けっして簡単に軽視・無視されてよいわけはなく、どこまでも共同体の全体そのものと等値なの

である。逆に、個はけっして個だけで成立しているのではなく、どこまでも共同体のなかで成立していることを忘れることはできないであろう。しかしそれにしても、個が全体に埋没することを強いられるはならない。それでは、意義深い全体が成立しえない。個はやはり全体とは区別されて独自の意義をもつのでなければならぬ。

次に、どの個も、共同体を構成しているとき、その同じ共同体を支えていくという一つの目標に結ばれていることになる。そこでは、個はただ自分勝手に、自分の意思のみにおいて共同体の存立に違背する方向でふるまうことはできないことになる。もちろん、全体の行方が誤まった方向に向かうとき、これに抗して正しい方向に行動するのは、真の共同体の形成への努力であるから、認められなければならない。

さらに、同じく一つの共同体を作っているとして、個々の個は同一の思想を持ち、同一の行動をとる必要性はまったくない。むしろ個々の自由に基づいて、それぞれ個性を発揮していくことが大切である。その方がかえって共同体の内容が豊に深くなるであろう。

こうして、個は個として個性を発揮すればするほど、他との結合は深くなることを思うべきであろう。また、個が多彩になればなるほど、共同体が成熟していくことを思うべきであろう。個が個であるということは、他の個と区別されつつしかも他の個と結びついて、一つの共同体を形成するということである。

もちろん、共同体を形成しているとき、個はすべて異ならなければならないというのではない。要は、全体は個を一律に規定してはならないということである、逆に個は、他の個ないし共同体の全体との関係なしに存立しえないのだから、その構造を深く認識しつつ、自発的・主体的に個性を発揮してかつ共同体の形成や裁ち直しに寄与すべきであるということになる。個は全体に関与し、そのことによって他の個にも関与していくが、逆にその個は、全体のなかにあつて成立し、他の個によって成立していることも事実である。自と他とは、各々どこ

までも個に生きつつ、しかもそのこと自身が成立することが相互依存においてであることは、否定できない。その際、おのずからそうした本来の關係が実現するように他の個を支えていく力を發揮していくことに自己の意味があることを自覚していくにちがいない。こうして、自ら自らを他との關係において独自に規定していくことの中に、自らの使命を見出すことであらう。

以上は、あまりにも基礎的で抽象的にすぎないものと思われる。現実の社会を具体的に形成やしていく際には、もっと実地の問題を具体的に考察していかなければならないにちがいない。それは、今後の課題としておこう。また、上述の問題の範囲においても、さらに究明すべき課題はある。個は他の個と縁起的であるだけでなく、個自身が個体を構成する諸要素の縁起的存在で、そこに生命なり自己なりの本質を了解していくべきであるものの、そのように個自身を縁起に還元したとき、その個の主体性・自律性はどこに確保されるのか、深く究明すべきであらう。仏教の、自己と世界の空・無自性の世界観のなかで、自ら自らを規定する根源的自発性がどのように成立するのか、語られなければならない。このことは、次の機会にゆずることとしたい。

そうした、種々の問題はなお大量に残されているもの、ともあれ、華嚴の『五教章』に説かれた六相の論理は、人間存在のあり方の深い地平の論理構造を明かしていて、「共生」、の問題の基本を考えるにあたり、一つの参考になると思われるのである。

（本稿は、東洋大学特別研究・特定課題〈「共生学」の構築〉における研究成果である。）