

宗教における共生と教育の意義

—仏教を例にとって—

峰 島 旭 雄*

Abstract

We believe that the factor of co-existence is present in the human mind and that it is the role of education to draw it out and bring it to the best fulfilment. Citing Buddhist doctrine and practice, we discuss what the structure of human co-existence is and how it operates. It is remarkable to note that conflict or opposition can be found even in the basis of human co-existence. Starting from this perspective, we take up some Buddhist examples to show that the above generalization could be applied to concrete cases.

Key Words : Religion, Human Co-existence, Education, Buddhism

—

“人間共生”という表現はきわめて多義的であるといわなければならない。まずもってそれは人間間の、人間同士の共生という意味がある。男と女、老いと若きと、地域別・人種別・職域別等々、いずれにせよ、人間同士は共生しなければならない。これは現実の事実というより、一つの理想であり理念であるようになってきているといつてよいであろう。

The Significance of Human Co-existence and Education in Religion

—Citing Buddhism as an Example—

* Hideo Mineshima

Correspondence Address : Department of Human Studies, Bunkyo Women's University,
1196 Kamekubo, Oimachi, Iruma-gun, Saitama 356-8533,
Japan.

Accepted November 1, 1999.

Published December 20, 1999.

しかし“人間共生”は人間と自然、人間と環境（もっぱら自然環境、そして社会環境も）というような、人間と人間以外のものとの共生をも意味する。その場合でも、主体はあくまでも人間にあり、人間が自然と、人間が（自然・社会）環境といかに関係するかが、問題となる。すなわち、構造的には、人間と人間との共生にしても、環境との共生にしても、変わらない基本構造というものがあるのである。⁽¹⁾

そのような基本構造としては、その一つを“人間共生の基盤としての宗教”として提示したことがある。⁽²⁾いま繰り返して述べる繁は避けたいが、宗教ということに基づいて捉えようととりわけ仏教の場合、「一切衆生悉有仏性」や「山川草木悉皆成仏」であって、一切のものに仏性（仏になりうる素因）⁽³⁾を認めるので、人間と人間と、ないしは人間と環境とであろうと、いずれにせよ、一つの原理によって共生を説きうる可能性が存する。

小論においては、やや異なった視点から、宗教の場面における共生と教育ということを取り上げることにしたい。

まず教育ということについてであるが、これをどう捉えるかが問題となるであろう。教育とは education, educare で、本来本人に備わっている素質から良きもの、望ましいものを引き出していき、いわゆる「天分をのばす」のが教育であるという捉え方がある。この場合、見逃してならないことは、そのように引き出せるもの⁽⁴⁾が与えられているという前提があるということである。仏教の場合これは仏性であるだろう。

そうであれば、仏性を引き出し、そしてそこに、さきに述べた含意での人間共生ということを考えてみれば、もと共生というあり方が仏性のうちに籠められてあるのでなければならない。仏教はこのような意味あいでの共生をもとに考えているのであろうか。

二

仏教では、人間釈迦が悟って仏となつたとおなじく、われわれ人間が修行してもとにある仏性を開発して悟るというように説かれる。だが、脇目もふらず、他を顧みず、ひたすらに修行して悟りに達するのであれば、そこには共生というあり方は籠められていないのではないかという疑問も生じうる。しばしば初期仏教ないし小乗仏教は自利、すなわち自己の悟り達成のためのみを思い、目指し、なんら他を顧みることはないと評されるゆえんである。しかし、これに対しては少くとも二つの反証を挙げることができる。

一つは、一見自利と見られる修行において、一方が他方を顧みるという仕方での共生である。初期仏教ないし部派仏教における修行において、利根と鈍根があるとされる。鈍根ではなかなか修行を遂行できない。かれは助けを求める。利根は先行く者として鈍根に助けを差しのべる。経典を読むと、この利根が次第に善友という表現をとることが分かる。この人は善き友として鈍根を導くことにおいて自利のみでなく利他の立場にも立つ。共に悟りへの姿勢がここに早く

も看取されるのである⁽⁵⁾。

もう一つは範型という仕方である。初期仏教においては、出家者が修行して悟りに達するわけであるが、それには範型という意味あいがある。世俗にいる人々は日常諸多の雑事にかまけられて、人生の出要という一大事にいわば専門にかかわってられない。修行者はそれを代行する役割を担う。この重要な役割を遂行する修行者に対して、人々は尊敬を捧げ、奉仕をすることになる。現実には修行者の乞食に際して食を用意し、雨風をしのぐ住居を提供するなど。そして修行者が悟りに達したとき、かかる代受苦をしてくれた修行者を拝み、これを自分たちの精神的な指導者、範型として尊ぶのである（その最大事例が釈迦）。そこには、一種の役割分担があるが、そのような仕方での共生があるといえよう。

善友と範型という仕方での共生は、仏教が初期仏教ないし小乗仏教から大乘仏教へと展開するにつれて、その仕方を変えていくといえる。それは自力から他力へ、阿羅漢から菩薩へという展開であるといえるだろう。善友は善知識となり、その力に頼るならば、自力の力を増すことなく、救済が可能であるとされる。それは一括して仏・菩薩と表現され、やがて阿弥陀仏信仰へと展開されたときとみなすこともできるのである。自力の範囲内での力の優劣をふまえての助け合い、共生から、絶対的な力を獲得したものへの信頼・信託という仕方での共生へと転ずるのである。

範型としての共生もまた、ただ範型として前面にあるというにとどまらず（阿羅漢）、その範型自身が、これを範型とする人たちのところへ接触し、共に救済へと向かうようになる（菩薩）。むしろ範型にとどまるのではいまだ範型としては不完全であり、このように「共に救済へ」ということを含むことによって初めて範型として完全となる、という考えである。大乘仏教においては、このような仏・菩薩の思想が顕著になる。そこから汲み取れる共生のあり方も、仏教の基本的性格を逸脱しないかぎりにおいて、さまざまに変容する。

三

上に述べた仏教における共生思想を、教育という観点から、あらためて見直してみよう。自力の範囲内での力の優劣の者において、優者が劣者を導くには教育的意義があるといえよう。やがて優者が善友となり善知識となっていくに従って、そのような導きは単なる技術的・知識的なレベルから精神的・実践的なレベルへと深まっていく。

ここで、善知識という場合の知識と、知識的なレベルという場合の知識との区別ないしは関連について弁別する必要がある。分かりやすくいえば、前者は知恵 (wisdom) であるのに対して、後者は知識 (knowledge) であるといえよう。しかし仏教が宗教であるかぎりにおいて、自力の枠内での利根と鈍根といっても、それは決して知識 (knowledge) のレベルにのみとどまるのではない。そこにはすでに初めから実践（修行）が入っている。したがって、かの二分法で

の知識と知恵、理論と実践、knowledgeとwisdomということではないのであって、知識のうちに知恵が、理論のうちに実践がひそんでいる。全体にわたってある実践（修行）が進むにつれ、知識よりも知恵、理論よりも実践があらわになる。「信を能入とし、智を態度となす」という言葉が示すのは、⁽⁶⁾ 仏教修行の最初に「信」があり、その最後に「智」があるというのではない。信によって、すなわち仏法僧の三宝に帰依することによって仏教修行に入り、その経過の後に最後に智、すなわち般若・無分別智によって悟ることはその通りであるが、じつは信の段階においてその背後には智がうごめいているのであり、智に達したときにはこれを推し進める信の力が背後にあるのである。智と信の二元論ではなく一元論であり、むしろ智信一如というのがこの事柄の実態であるといわなければならない。

このようなわけで、仏教において、単なる技術的ないし知識的なレベルはそれ自体としてはありえないことになる（さきにやや便宜的に分けたけれども）。人々の心の底にある仏性、そこに備わる共生の可能性を、これまで述べたような現象面での進展を通じて、開発し引き出していくことが、仏教としての修行のプロセスでありつつ、また仏教的な意味での教育でもあるといえるのである。このようなプロセス、修行、鍛錬を通して、人間の基本的な構造も明らかになってくる。

四

これまで、仏教における共生、その教育面からの闡明ということに重点を置いて述べてきたのであるが、その場合、中心は人間と人間との共生の仏教的な諸種のあり方を検討したのであった。しかし、すでに述べたように、共生ということは人間と人間との間とは限らず、人間と（自然・社会）環境との間でも問題にされうる——たとえ意識をもつ人間のほうからの問題提起・事態省察が主体であるにせよ。

環境というものを、自然環境と社会環境の二局面で捉えうるとしても、社会環境の場合はすでにそこに、“社会”という人間臭いものの介入があるのであって、ある程度は人間と人間との共生についての考察から導き出すことも不可能ではない。これに対して自然環境という場合は、相手が自然であるので、人間と人間との共生では測り切れないなにかがあることが予測される。近時、自然と人間ということが大きなテーマとなっているゆえんであると考えられる。

仏教においてこの点はいかがであらうか。修行者としての仏教者・人間と自然とのかかわりあいである。そもそも仏教において、山や川といった自然そのものが端的に仏典（とりわけインド仏教）に登場することは少ない。先に引用した「山川草木（国土）悉皆成仏」というような表現は稀であり、日本仏教になって、そのようなことはしばしばいわれるのである。ここでは、インド仏教における「五位七十五法」を挙げてその自然の捉え方を示すことにしよう。

五位七十五法とは、存在（事象）をまず五つの大きな分類（位）のもとに摂し、ついでこれ

をさらに細かく分類して七十五の要素（法）を得るのである。やや専門的になるが、（一）色法（物質的なもの）十一、（二）心法（心の働きの主体）、（三）心所有法（心の働き）四六、（四）心不相応法（色法でもなく、心・心所有法でもない存在（事象）のあり方）十四、（五）無為法（生滅の変化ないもの）三、である。このような分類は、一見、実体を立てない仏教の根本思想に反するように見えるが、それらはむしろ、縁起・空のありようへと到達するべきプロセスにおいて、仮設^{けせつ}として立てられたものであるとみなされうる。たとえば（一）色法（この“色”とはルーパ（rūpa）で事象・現象を意味する。『般若心経』の色即是空・空即是色の“色”である。）では、眼・耳・鼻・舌・身の感覚器官と、その対象である色・声・香・味・触の表色（対境）および表示できない無表色の十一種が実体的に挙げられ、最後の（五）無為法では虚空・^{たくめつ}択滅・非択滅の三種が、生成消滅のない要素として挙げられている。

この無為法に対して他の四位は有為法である。したがって、かかる分類が平板に、並列的にあらゆる存在（要素）、事象を五つに分類し、ただそれらを提示したのではないことが、窺い知られる。すなわち、『俱舍論』に説かれるこの五位七十五法でも、それが仏教という宗教の中での分類であるかぎりにおいて、必ず「悟り」ないし「救い」という問題と無関係ではありえないのである。そのことは、唯識思想において五位百法が説かれていることからしても分かる。世親（四～五世紀頃。インドの仏教者、三大論師の一人。大乘仏教の唯識思想を組織した。）は、初め部派仏教中の説一切有部に学び、『俱舍論』を著わして、部派仏教の立場（世俗と出家の立場を区別し、とくに釈迦の教説を分析・分類することを主とする。）から仏教教義をよくまとめて提示した。これがまさしく五位七十五法であって、世親はまずもってこのような立場に立ったのである。ところが、世親は兄の無着の影響を受けて、大乘仏教に転じ、唯識思想を組織した。そこでかの唯識の五位百法が説かれるのである。一切法を心・心所・色・不相応行・無為の五位に分け、（一）心に八、（二）心所に五一、（三）色に十一、（四）不相応行に二四、（五）無為に六を挙げ、百法とする。この分類の発想はほぼ五位七十五法と同じであるが、五位七十五法がいまだ部派仏教の実体観を色濃く残すのに対して、龍樹の空観ほどには空無我の主張はないにしても、なお心に集約して、これを阿頼耶識にまで深層へと捉え、しかもこれを修行によって転依して悟りに至らしめようとするのにほかならない。すなわち、法（存在）の分析も分類も、悟りに至らしめるためのプロセスであり、悟りへの手だてとしての意味があるということなのである。

このように、宗教としての仏教には、「一切衆生悉有仏性」「山川草木（国土）悉皆成仏」の思想があって、そこから共生の思想が当然汲み取られるとあってよいのであるが、中国仏教の智^{ちぎ}（538～597）に興味深い考え方があつた。かれは修禪僧であるが、天台教義を樹立した学僧でもある。仏教一般の思想に関しては、中国思想史上の孟子の性善説、荀子の性悪説のいずれかといえば、「一切衆生悉有仏性」は性善説の範疇に入ることになる。ところが智^{ちぎ}は、仏は修悪を断じ尽くして性悪ありとするので、つまり性悪説となってしまうおそれがあるのである。仏は修行によって悪を断ずることはできる、残るのは本性としての悪のみとするのである。こ

れに対して一闡提^{いつせんだい}（断善根，極悪人とも訳される）は成仏不可能な者を指し，修行による修善を断じ尽くして，残るは性善のみというのである。この一見，仏教一般の，とりわけ「一切衆生悉有仏性」の思想に反するかのごとき智◎のこの考えは，深い含意があるものとおもわれる。そこには性善・悪と修善・悪との組み合わせがある。しかしそれは，単なる組み合わせではなく，じつは修行優先の立場を表明していると考えられるのである。

くりかえしいうように，修行は仏教における教育でもある。そこには人間共生が宗教レベルで捉えられた場合，ただ共生だというのではなく，修行，すなわち教育の観点が入らなければならないことが示されている。

智◎の考えは，さらに，仏教思想の根底に共生の考えがあることとともに，そこには対立・抗争・葛藤のあることが示されているということが出来る。単純に性善でなくかえって性悪でさえある，しかし修善なのであり修悪でもあるのである。哲学的に性善であるものを宗教として修行論的に修悪ともいいあらわすのである。

五

次に，日本仏教における人間と自然についてであるが，すでに述べたように，「山川草木(国土) 悉皆成仏」という考えにもとづき，もっと人間と自然が密着したあり方となる。人間と自然との一体感である。

文学者川端康成は，ノーベル文学賞を受けたとき，記念講演をストックホルムで行い，「美しい日本の私」“The Beautiful Japan and I”と題した。この題目の中の“の”の機能に注目したい。英文タイトルではこの“の”に相当するところが，“and”でしかいいあらわされないののである。もし直訳で“の”=“of”とすれば，ネイティブ・スピーカーはそのような英語はないというであろう。それほどに“の”にはデリケートな意味あいがある。だからといって，“I, the Beautiful Japan”としたら，この私が日本代表みたいになろう。やはり“The Beautiful Japan and I”でなければならないのである。けれども，これでは日本語，とりわけ“の”のもつ微妙な意味あい（shade of meaning）は伝わってこない。その意味あいとは，川端にとって“美しい日本”とはそこでかれが生まれ死にゆく場であり，自然と人間，自然と自己（私）が一体化しているところであり，その懐にいだかれ，それを豊かに感受させてくれる，汲めども尽きない源泉であるということである。そのような“美しい日本”のうちに沈潜している“私”はある意味でその一つの象徴でもある。“私”の感受性（sensitivity）はそのことをきめ細かく感受する。川端はそれを文学を通じて表現にもたす。

山の頂きにある修行道場で夜中まで修行し麓の坊へもどる僧がいる。月が中空に皎々と冴え輝く夜空，ふと僧は自分が一歩あゆむたびに天空の月もまた動きゆくように感じた。川端はいう，これが人間と自然との融和にほかならない，と。たしかにそのようにいうことができよう。

しかし、詮ずるところ、ここでも人間が主体である。人間が歩き、それに伴って月（自然）が移りゆく。そのように受けとめるのも人間である。所詮は、人間と自然との融和は人間のいわば思い込みであるほかないのであろうか。そこには、いまだ人間中心主義が根強く残っているといえないだろうか。

もしこの叙述を、そして川端自身の理解を、さらに一步進めるとどうなるだろうか。それは僧が一步あゆむに伴って月が移りゆくのではなく、月が移りゆくのに伴って僧が一步あゆむ、ということになるだろう。主客の転倒である。このような転倒も人間の思い込みとされうる。しかし、ここでは乾坤一擲、立場が変わるのである。人間はもはや主体でなく、自然のうちに包まれ、自然と律動を共にし、自然の命に従うのである。その場合の自然は、山や川、月や雲の自然でありつつ、根源としての自然であるといえよう。人間はその中に包摂され、そこで呼吸する。その一息一息がすなわち一步であり、月の推移なのである。

そこには禅の究極相があるとともに、浄土教の究極相もあるのである。

以上において、宗教における共生と教育の意義を仏教に例をとって述べたのであるが、いまだ十分な説述となっていない。要は、宗教—仏教において浮彫りにされたのは、共生のあり方が本来備わっておりながら、そこには単純な共生でなく葛藤のあること、したがってこれを修行即教育によって引き出すと、相拮抗する相を呈しつつ共生という姿を示現するのではないかということ、人間と人間との共生のみならず人間と自然との共生においてもそのことがいわれ、人間の自然との密着、ついには自然の中の人間という境涯に導かれるということなどであるが、説述しえなかった論点も多い。他日を期したい。

(注)

- (1) かかる構造は基本的であるから、「人間存在は共生をもつ」というのではなくて、「人間存在は共生である」といわなければならない。サルトルは「人間は自由をもつ」ではなくて「人間は自由である」といっている。マルセルも“存在と所有”という表現で、「である」と「もつ」との弁別をしている。
- (2) 『文京女子大学紀要（人間学部）』第2号，1998年12月。
- (3) 「一切衆生悉有仏性」はふつう「一切の衆生 悉く仏性有り」と読むが、道元がこれを端的に「一切衆生悉有は仏性なり」と読み変えたことは有名であり、かつ注(1)の“所有と存在”，“もつ”と“である”の問題に関連する。
- (4) キリスト教であれば神からの賜物、ルソーなら自然であるというべきか。
- (5) 善友はさらに善知識といわれ、やがて仏菩薩とされる、と考えられる。阿弥陀仏の成立の論理的根拠をここに求める可能性を指摘することができるとも考えられる。そして阿弥陀仏の導きのもと、「俱会一処」（極樂浄土で俱に会う）ないし「共生極樂成仏道」（共に極樂浄土に生まれ仏道を成ぜん）と願うのである。
- (6) 『大智度論』巻1（大正新脩大藏経巻25・63中）。

