

科学技術時代における悟りと救い

吉田宏哲

はじめに

二一世紀に入った現代社会が、二〇世紀に引き続いて、ますます加速する科学技術文明のただ中にあることは、誰しも否定することのできない事実である。一九世紀の産業革命の時代を経て、二〇世紀は、エネルギー・情報・交通・生命・医療などの諸分野において、驚くべき科学的発明と発見とがなされ、これらが新しい製品・産業を生み出して、世界は日々その様相を変貌させているように見える。しかしながら、環境世界の変貌や、医療技術の進歩などによって、我々の生活世界や、生活条件（健康や衣食住）は急速に改善されてきたが、他方、我々一人一人の実存的状态である生老病死や、人間関係の愛憎・欲望の追求などからくる不自由は、かえってその苦痛を増幅しているごとくである。たと

えば第二次大戦における広島・長崎の原爆投下や、今世紀初頭のニューヨークの世界貿易センタービルでの自爆テロによる崩壊や、その後のアフガニスタン、およびイラクでの戦争などは、科学技術時代だからこそ起こる負の現象であると言える。あるいはまた今世紀に入って、某宗教団体による複数のクローン人間の製造は、科学技術が神の領域にまで踏み込んだものとして受け止められるであろう。

このような時代にあつて、我々は改めて、人間存在とその生存の意味と条件とについて、考察を巡らすべき時であると考ええる。そしてそのとき、これまでに人類が形成してきた宗教や哲学が、現代において果たしてその有効性を取り戻せるか否か。もしそれができるならば、それはいかなる既成の道徳・宗教・哲学によって可能なのか、を見極めることが要請されている。この作業は該

博でかつ深い洞察をもってなされなければならないが、それには次の三つの段階による研究が有効であらう。

その第一は、従来の科学・道徳・宗教の限界を見極めるという作業である。第二は科学的思考・道徳・宗教を、人間存在・人間認識の根源的位相にまで遡って考察する作業である。第三は前二つの作業を通じて、科学的思惟と悟りと救いとの関係を明らかにし、実際に、悟りと救いとは実現するための方途を提示することである。このうち、第一の作業における、従来の科学・道徳・宗教の限界とは、これらの学問、あるいはその社会的機能が、現代科学技術時代の危機的状況に対して、その解決の方途を人々に提示できないのではないかという懸念からくる限界の予感である。事実、前述のごとき現代社会が直面している危機的状況は、異なる宗教の対立という構図の枠の中で引き起こされているということとも否定できないからである。もしそうであるとすれば、そのような対立を引き起こす宗教そのものが自己破産したことを意味する。また前述のクローン人間や、あるいは臓器移植と脳死の倫理的解釈・宗教的解釈の困難さは、既成の道徳・宗教が現代社会の突きつける問題によく答え得ないことを示していると言える。一方で現代の科学技術社会の展開を押しとどめることができないとすれば、我々は新たに科学的思惟と宗教的思惟の乖離の淵源を見極め、この乖離を埋める、あるいは乗り越える思惟を古今東西の思想・宗教の中に探ってみること、これが第一の作業に属する仕

事の内容である。第二の作業は、第一の作業（思想史的研究）を通じて明らかになった、科学的思惟とその質的転換としての仏教的思惟（智慧）とを人間認識の根源的構造の中に探る作業である。この作業は科学と宗教の限界づけとその調和をもたらす方法論をも明らかにする。このとき、悟りは救いとなる。もちろん、仏教の歴史の中にも悟りによる救いではなく、仏による救いを表明する浄土教的思惟も存在する。ただこの思惟では科学を包摂する悟り、という方向性を志向する今回の課題とは別の解決方法であるとしなければならない。第三の作業は、この悟りを得る方法論の解明である。仏教の歴史はこの方法論の追求の歴史であるから、我々はこれを仏教思想史の中に追求し、その流れを批判的に追思惟したい。

これらの作業を実行に移すには、多方面にわたる研究者の共同作業を必要とする。そこで今回の基調講演においては、この作業の段階に従って詳細な見取り図を提示し、さらにシンポジウムにおいて、仏教とキリスト教および哲学の立場からのご提示を頂き、その内容を確認し、かつ深めていきたい。

一 宗教と科学

一般的に宗教といっても、その定義は様々であり、かつある宗教にはその教義をはじめとして、儀礼や制度、教団といった定型的なものから、さらに習俗や習慣のような非定型的なものまで日

常生活の全般にわたって宗教的なものが浸透している。ここで想定している宗教的事例はイスラム教徒の毎日の定期的な礼拝や、チャドルの着用、あるいはどの宗教ということなく行われている食事の前の祈りなどであって、これらはここで議論の対象としようとしている宗教の教義や思想とは、さしあたって関係ないものとしておくことにしたい。しかしながら、ジハード（聖戦）を信じて自動車や航空機で自爆テロを繰り返す、イスラム教徒の若者たちにとっては、この祈りの習慣こそが、ジハードへの活力なのではなからうか。なぜなら、彼らにとってイスラム教の崇高な教義は、さしあたりジハードとしての自爆テロとは無関係なのであって、自爆テロそのものは身内や国を滅ぼした敵に対する死を賭しての憎悪と、それを聖戦とする理由づけがその動機なのであらうからである。この場合、祈りと憎悪と聖戦という理由づけのどれが最も強烈な動機かといえ、それはいうまでもなく憎悪であらう。

そしてその憎悪がイスラムの敵に対する聖戦として理由づけられ、かつ祈りはそのような聖戦への活力を日々養っているのである。今日の世界はこの聖戦としてのテロの脅威とそれを押さえ込もうとする力との間の緊張のまっただ中にある。

他方、このような緊張のもう一方の対極は、いうまでもなくデモクラシーに基づく政治制度の上に立って、かつ科学技術文明の最先端をいくアメリカ合衆国とそれに同調する諸国であるが、こ

れらの国々はもちろん、その戦いの理由づけにイスラム教の聖戦のような宗教的な理由づけをしてはいない。そうではなくて、むしろ聖戦によるテロを唱え実行する国や人々を、民主主義や科学的合理主義の範疇に入らない「ならず者」として、問答無用とめった打ちにしているという状況である。しかし、このような戦争はエンドレスであらう。なぜなら、この戦争では宣戦布告も戦争終結も全く一方的であって、破壊と占領という事実だけが存在しているだけだからである。イスラム教徒の教義も習俗も聖戦という観念も全く変わっていない。それどころか増幅された憎悪がテロを日常化させている。それゆえ、どこかでこの怨念を断ち切らねばならないのであるが、それができるのは何か？ 宗教が、科学的合理主義か、それとも道徳か哲学か。今日のこのような状況を打開する方策は、上述のいずれのどれか一つの分野から見いだせるものではない。

なぜなら、まさに政治がこのような状況を作り出したのであり、宗教がそれを抜き差しならぬものにしてしまったのであり、科学的合理主義の成果が状況の深刻化を増幅したのであり、道徳や哲学はその無力さかげんを痛恨するのみであったからである。

しかしながら、我々の課題は問題解決の不可能性を嘆くことではなく、現状打開を可能にする智慧に基づき、実的な行動である。ここで智慧と言っているのは、仏教でいう般若の智慧であって、科学的合理主義も宗教的神秘主義も道徳も哲学もいずれをも

打って一丸とする、全体的、統合的な智慧を意味する。そのような智慧を獲得する方途を仏教は釈尊以来追求してきたのであり、その成果の表明が経律論の三蔵である。もちろんここでは、これら経律論の三蔵を勉強して、悟りの智慧を獲得し、それからテロや戦争をなくすための行動を起こせなどと言おうとしているのではない。テロや戦争をなくすための唯一の方途は、すでに釈尊の教えの中にあるのであって、それは「怨みによって怨みを無くすことは出来ない」という真理である。これを人々が信じて守れば、戦争はなくなる。ただしこの真理は普通では実行できるものではない。たとえば自分がテロで最愛のものの命を奪われた場合、その怨みを晴らすために報復行為をせずに、泣き寝入りをするのかという問題である。普通はそんなことはしない。ところがもしもその最愛のものが自分に対して上述のごとき言葉を言ったなら、そのときどうするか。報復をやめて出家をする。これは浄土宗の開祖の法然上人の場合であった。この言葉を死につつある自分が言えるかどうか、という次元にまで戻して、この言葉の重みを感じ、かつ考えなければ本当はいけない。そのような覚悟の上で用いられて、はじめてこの言葉の意味は十全足りうるのである。

二 仏教の場合

さて、我々の課題は、釈尊がこのような真理を説かれたその背景を探ることから始めなければならない。釈尊が説法を始

められたのは悟りを開かれたからであるが、その悟りを開かれたのは六年間の出家修行の結果である。それではその出家修行の動機は何かと言うと、それは（生）老病死（＝輪廻）の四苦などを完全に乗り越えるためであったと言われている。そして現に釈尊は悟りを開くことによって、この目的を達成した（解脱・涅槃）。そこで、輪廻は苦であり、苦とは思ひ通りにならないことであるから、輪廻からの解放（解脱）の結果である涅槃は、一切の苦からの解放として大安楽であり、大自在であると言われる。釈尊はこの境地に到って、そのまま入滅しようとしたが、それを察したブラフマン（梵天）が釈尊に対し、入滅をやめて人々に教える説くようにと、三度も繰り返し懇請する。釈尊はこの勧請に応じて説法を決意し、悟りを開く前の自分の師であった、アーラー・カーラーマとウツダカ・ラーマブッタに説法しようとするが、二人はすでに亡くなっていたので、次に説法の対象として考えたのは自分と一緒に修行の道に入った五人の比丘たちであった。この五人の比丘たちに対する最初の説法が四諦八正道である。そして彼らはこの説法を聞いて一人また一人と悟っていったと言う。さてそれでは彼らは何を悟ったのか。おそらく、この教えを実践することによって、釈尊と同じく解脱・涅槃を得ることができると確信したのであろう。実際に釈尊と同じ悟りを得たとは考えられない。もし同じ悟りを得たとすれば、六名の仏陀がこの世に誕生したことになるが、そのようなことはなく、仏陀と五人の比丘

たちの六名が最初のサンガ（仏教教団）をつくり、八正道（道諦）の実践を始めたのである。その目的は苦（苦諦）の原因の集まり（集諦）を滅することによって、一切の苦を滅すること（滅諦）である。それでは苦の原因の集まりとは何か。それらは我執と無明と言われたり、煩惱障と所知障と言われたり、人法二執と無明執と言われたり、様々であるが、ともかくこれらの障害が輪廻転生の四苦八苦を結果していると想定された。よってこれらの障害を滅すれば、大自在・大安楽の境地に到ることができるとある。ここで注意しなければならないことは、輪廻転生ということであって、これは人間存在に限らず、あらゆる命あるもの（sattva有情）が生まれ死にを無限に繰り返すということである。この思想は仏教成立以前のヴェーダの宗教の中に見いだすことができ、このことは同時に生前や死後についての人々の一般的な考え方であったものと推察できる。

三 宗教について

人や動物が死後どうなるかについての想定と、そこでの安定した生存に対する願望が、宗教の教義や儀礼を形成するものと思われるが、その場合、死後、身体はどうなるかについての想定の違いが、その宗教の教義などの形成にあたって、大きな影響力を持つと言える。

すなわち、輪廻転生の場合、死後、身体は消滅するが、常一主

宰と定義されるアートマン（自我）が存続して、それが両性の結合を縁として托胎し、新しい身体で再生する。繰り返すというのは、同一性と差異性という二つの契機の統合であるが、輪廻転生の場合、アートマンの同一性と身体の差異性とは統合して、時間空間の中で無限に再生と再死を繰り返していく。身体の差異性とはたとえば人間・動物（傍生とか畜生と言われる）・天・人・阿修羅・地獄・餓鬼の六つの形態的な相違を意味し、無限の過去から無限の未来へと、それらいずれかの形態をとって再生と再死を繰り返していく。その場合、アートマンの同一性は保たれているから、身体は変化しても自己は永遠に死なない。次にセム系の宗教の場合、死後、自己の身体も靈魂も消滅せずに、天国や地獄などに死んだときの身体で再生する。イエスはキリストとして天国に復活したのであって、そのときの身体には十字架の釘痕など（聖痕）が残っていると考えられている。キリスト教徒が復活を信ずるとは、キリストの復活であると同時に、自身の復活であり、その復活の場所が天国である。しかし、その天国においてはもはや永遠に死ぬことはない。なぜなら死は罪の結果であって、その罪はすでにキリストによって贖われているから。輪廻転生思想との違いは、輪廻の場合、天国は永遠の生を約束される所ではなく、例えそこには苦がなくても、そこに生まれたからには必ずそこで死ななければならない輪廻の中の一つの通過点にすぎない。もう一つの違いは輪廻では生前の自己の存在は六道のいずれかにあつ

たと想定されるが、キリスト教では生前の自己の存在はない。イスラム教もキリスト教とルーツは同じであって、自己の生前は想定されないが、死後の至福の永生は約束されている。ジハードで命を捨てても、それは聖人としての至福の天国への再生である。

儒教の場合、死は魂魄が天と地とに分離すると想定されており、遺族は先祖の名前を書いた依り代（位牌）を作って、死者をこの場呼び寄せ、これを祀ることによって死者を供養し、子孫繁栄などの恩恵を蒙るとされる。死者の靈魂と身体は天と地に別れてしまいが、供養を受けることによって、その家の子孫として再生する。ここでは自己の身体は消滅するが、子孫の身体となって再生する。ここでは家族を媒体とする生命の継続性が説かれている。道教の場合、金丹などの薬物の服用やその他の養生法による不老長生が志向されているから、身体の消滅はできるだけ長く延長されるのがその意図であろう。あるいは羽化登仙のごとき変化生による永世が志向されている。

ところが、仏教の場合、輪廻転生からの解脱がなされたということの意味は、もはや三界六道のいかなる所にも再生しないということであって、再生しなければ再び死ぬことはないから、輪廻が超えられている。輪廻という時間・空間の連鎖が世間だから、輪廻を超えるということは世間を超えるということ、すなわち、世間である。よってキリスト教などにいう昇天ではないし、いわんや、儒教・道教などの、子孫への再生や不老長生でもない。そ

してこの意味において、仏教は死後の再生に関わる宗教の範疇から逸脱している。もちろんこれは今日、日本仏教が葬式などの儀礼によって、人々の死苦に対応しているという宗教的行為が、仏教の本来のあり方とは矛盾しているなどと言おうとしているのではない。仏教そのものが、（生老病）死の問題にいかに対処するか、ということから出発したということは前述したごとくである。ただその解決の結果が、時間・空間の制約下にある世間を超えた（出世間）とされていることによって、時間・空間の枠内での解決である普通の宗教の埒外にあると言うのである。（超越神の問題がここで出てくるが、後の課題とする。）また、倫理・道徳と宗教との関係についても、道徳的因果律と宗教的因果律の時間・空間的領域の差異性から論ずる必要があるが、これは後に論じたい。

釈尊は悟りを開くことによってこのような境地に到り、輪廻から解脱したということと、さらに解脱したことを知った（解脱知見）ということによって、その悟りに到る方法を説くことが可能になった。よってその最初の説法の意味を了解した五人の比丘たちは、三宝（仏・法・僧）帰依による成仏への道を目指して、仏教教団を結成したのである。したがって、前述のごとく、仏教の悟りとは死後の再生ではなくて、輪廻（生老病死の四苦など）からの解放である。釈迦は六道輪廻を超出した存在であるから、普通の人間ではなく、また天の神々でもない。そうではなく、それ

ら六道の衆生の存在性である無常性・苦性・不自由性・依存性を超越しているから、永遠であり（これは常にどこにでも求めに応じて顕れるという意味）、大安楽であり（これは普通の楽は条件付きの楽であるのに対して、一切の苦楽を超えた寂靜の楽という意味）、大自在（六神通などを得ている存在）である、など。

さて、釈迦は悟りの智慧によって、六道輪廻を超出したが、自己が超出した苦界の衆生を救済しようとして、慈悲心による説法利生の活動を開始する（これが後の仏身論では釈迦は応化身とされる）。その説法利生の記録が、弟子たちの手によって編纂された經典である。この經典には三種類あつて、第一は釈迦の説法を弟子たちが忠実に記録したもの。第二はいわゆる大乘經典であつて、これは釈迦の直説という形をとつて、釈迦の悟りの内容を開展したもの。第三は密教經典であつて、これは第二の大乘經典がまだ、釈迦の説法とされているのに対し、これは大日如来（釈迦の悟りの本体ともいふべき仏）が説法するという形になっている。また、經に対してその思想を体系的・論理的に再構成した論があり、我々はこれらの經論によって、釈迦の悟りとその救済のあり方を知ることができる。

四 科学と道德と宗教と仏教

ここで科学的思维と道德的思维と宗教的思维、および仏教的思维との関係、ならびにそれらの相違点について述べておくと、前

三者は時間・空間の枠内における思维であり、それに対して仏教的思维は時間・空間とその超越に関わる思维である。また、前三者の相違は、科学的思维は主観を排除した経験的事実の客観的法則性を追求する思维であり、道德的思维は主体の行為の道德的因果律（善因果果・悪因苦果と自業自得）に根拠を置く思维であり（倫理は社会的・歴史的道德と言えるが、道德的因果律という基準は変わることはない）、宗教的思维は道德的因果律が現世の枠内でのみ妥当するのに対し、これは前世と現世と来世の三世にわたつて、道德的因果の貫徹を説く思维である。

仏教的思维は輪廻転生を超えているから、前三者の世間性を超えており、出世间であることは前述した通りであるが、それではいかにして輪廻を超えることが可能なのか。その方法は釈迦の最初の説法に説かれていたが、輪廻の苦を滅するためにはその原因の集まりを滅しなければならぬ。そこでその苦の原因の集まりとは何か。それは我執と無明である。これらを滅するのは実践であつて、わかつただけで滅するものではない。それに我執はわかるが、無明とは何か。これは無くなることによって、はじめてわかるのであつて、無くならないうちはなんだかわからない。わかつてゐるものは無くすこともできようが、わからないものをいかにして無くすのか。後の唯識仏教では、この無明を夢に喩える。即ち、夢を見ているときは、夢を見ているということを知らない。夢から覚めてはじめて夢を見ていることに気がつく。これと同様

に、無明の中にあつて生老病死を繰り返しているうちは、それが無明の夢を見ているのだとは気づかない。夢から覚めてはじめて輪廻から解放されて自在を得る。この夢の譬えの場合、夢の中の苦楽（恐い夢か楽しい夢か）はいずれも思い通りにはならないのであつて、この思い通りにならないことを仏教では苦というのであり、夢から覚めるとはこの苦からの解放であるから、完全な自由であり、全くの苦の消滅であるとされる。唯識仏教ではこの夢から覚める方法として、所取・能取（grāhya-grāhaka）という意識の対象性の認識と、それらの段階的な無化による最初の悟りへの悟人の観法（入無相方便観）を説く。そしてこの観法によつて、現象世界の縁起的存在性と無実体性とは同一であることが通達される。これは龍樹（二―三世紀の『中論』）を代表的な論書とする中観仏教の、縁起―無自性―空の思想に連接する。ただ、唯識仏教では人間の認識機能を八識として説き、これらの識の智への転換を説く。すなわち、その順序に従つて、まずマナ識（自我意識）を転換して平等性智を獲得し、次に意識を転換して妙観察智を得る。それから前五識を転換して成所作智を得、以後にアラヤ識を転換して大円鏡智を獲得する。これが唯識仏教における成仏であるが、この成仏には三大阿僧祇劫という無限の時間を要する。

唯識仏教ではなく、如来藏仏教思想の代表的な論書である『大乘起信論』には、無明から一切の苦が生じるプロセスを、九段階

に分けて詳細に説く。それによれば、

三細

- (1) 無明業相。不覚によつて心が動ずるのを業と名づける。覚すれば動ぜず。
 - (2) 能见相。動ずるから見るということが起こってくる。動ぜざれば見ない。
 - (3) 境界相。見るから境界が妄現する。見なければ境界もない。
 - 六塵（境界の縁によつて生じる六種の知覚可能な相）
 - (1) 智相。境界によつて心が起こり、愛と不愛とを分別する。
 - (2) 相続相。愛と不愛とを区別するから、そこに苦と楽との覚を生ずる。
 - (3) 執取相。境界を念じて苦楽を住持するから心が執着を起す。
 - (4) 計名字相。妄執によつて（実体のない）名言相を分別する。
 - (5) 起業相。名字によつて名を求め、取著して種々の業をつくる。
 - (6) 業繫苦相。業によつて果を受け自由を失う。
- このうち三細とはメタ意識のレベルであるから、普通の意識には自覚できない。それゆえ、その自覚は観法によるのであるが、ともかく、この三細六塵の説は無明から苦が生起する様相と、そ

の苦からの解放の方法を説いて余すところがない。しかもこの

『大乘起信論』は如来藏思想の論書であって、この系統の論書は、唯識思想が成仏の可能性を五つの段階に分け、成仏の不可能な衆生もあるとし、かつ成仏には無限の時間を要するのに対し、すべての衆生の成仏の可能なることを説く。ただ成仏の時間に関しては、まだ即心成仏とか即身成仏とかいう思想はない。この思想が現れるのは、七世紀になって『大日経』や『金剛頂経』といった密教経典においてであり、これらの経典に基づいて、日本の弘法大師空海（七七四―八三五年）が、真言宗の教義体系を完成した。その詳細はここには記しがたいが、『秘密曼荼羅十住心論』などの論書に、比較思想の壮大な体系が構築されている。比較思想研究という立場から言うと、この空海の思想は、アリストテレスやヘーゲルの思想体系と比較すると、その思想体系の特徴が明らかになるし、また超越神の問題についても、キリスト教やイスラム教との接点を見いだすことが可能である。しかしこれらはいずれも今後の課題としたい。

最後に「科学技術時代における悟りと救い」というテーマで設定した論文としては、最初に掲げた研究方法のようにはいかなかった。特に科学的思惟や道徳的思惟などの規定ならびにその限界と効用の指摘において十全たり得なかった。しかし、仏教的思惟の特性についてはある程度まで記述できたので、以上で擲筆したい。

（よしだ・ひろあき、仏教学、

比較思想学会会長・大正大学教授）